

فہرست الاخیار

ترجمہ و شرح فارسی

نور الایکبر

الشیخ العمومی کتابتون

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروہی

استاد حدیث دارالعلوم دیوبند

مولوی ادبم اختریں ماکو

مدرسہ حوزہ فی حقہ لفظہ التوحید لاہور

وزراء اہل سنت



حنفی شافعی

تلگرام



الفتاح عمومی کتابتون



تفاسیر، احادیث، عقائد، فتاویٰ، فقہ، صرف، نحو، معانی،

منطق، سیرت، تاریخ، وغیرہ

(عربی؟ اردو؟ فارسی؟ پښتو؟)

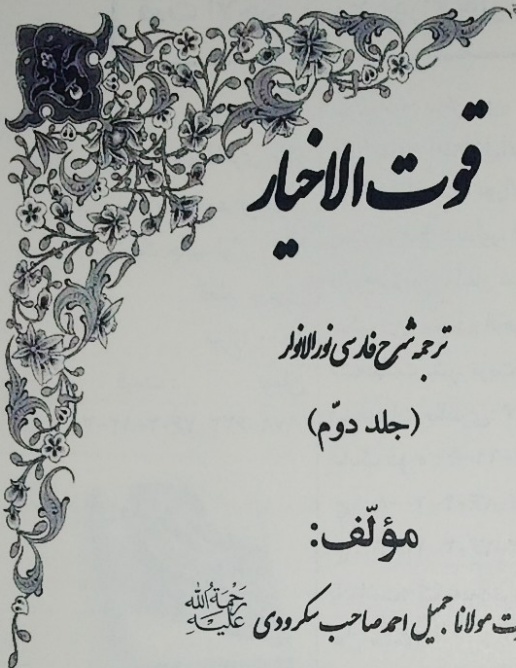
pdf

عبدالفتاح فائز

حنفہ

مالکی





قوت الاخبار

ترجمہ شرح فدی نور الانوار

(جلد دوم)

مؤلف:

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکرو دی رحمۃ اللہ علیہ

(استاد حدیث دارالعلوم دیوبند)

مترجم:

مولوی ادم اختر یماکو

(مدرس حوزہ علمیہ مظهر التوحید تایباد)



قوت الاخبار شرح نور الانوار

سرشناسه: سکرودی، جمیل احمدی. ۱۹۵۳-۲۰۱۹ م

Sakrudhvi, Jamil Ahmad

عنوان قرارداد: نور الانوار فی شرح المنار، فارسی، شرح

عنوان و نام پدیدآور: قوت الاخبار؛ ترجمه شرح فارسی

نور الانوار (ویژه اهل سنت) // مولف جمیل احمد صاحب

سکرودی؛ مترجم ادهم اخترى ماکو

مشخصات نشر: تربت جام: امام محمد غزالی. ۱۴۰۰

مشخصات ظاهری: ۴۰۷ ص. ۲ جلد.

شابک دوره: ۵-۱۱-۴-۷۶-۶۲۲-۹۷۸: فیبا

ج ۱: ۸-۱۰-۴-۷۶-۶۲۲-۹۷۸: فیبا

ج ۲: ۲-۱۲-۴-۷۶-۶۲۲-۹۷۸: فیبا

یادداشت: کتابنامه: ترجمه شرح فارسی نور الانوار (ویژه

اهل سنت)

موضوع: ملاجیون، احمد بن ابی سعید ۱۰۴۷-۱۱۳۰ ق.

نور الانوار فی شرح المنار - نقد و تفسیر - فقه اهل سنت -

احادیث

رده بندی کنگره: ۱۵۶/۸ BP

رده بندی دیویی: ۳۷۸/۳۷۷

شماره کتابشناسی ملی: ۴۴۴۵۶۶۵

تألیف: مولانا جمیل احمد سکرودی

مترجم: مولوی ادهم اخترى ماکو

ناشر: امام محمد غزالی

بیت چاپ: اول ۱۴۰۰

قطع: وزیری

تیراژ: ۱۰۰۰

قیمت: تومان

شابک: ۲-۱۲-۴-۷۶-۶۲۲-۹۷۸



مرکز پخش: تربت جام - انتشارات امام محمد غزالی

تلفن تماس: ۰۹۱۵۱۲۶۶۵۸۷

هرات - کوچه گدام - نشر محمدی ۰۷۹۹۴۴۲۵۵



فهرست
مطالب

۷	الظاهر
۸	حكم الظاهر
۹	النص
۱۰	حكم نص
۱۱	المفسر
۱۲	حكم مفسر
۱۲	المحكم
۱۴	حكم محكم
۱۴	بيان امثلهی (ظاهر، نص، محكم و مفسر)
۲۰	مقابلات
۲۷	خفی
۳۳	مشکل
۳۷	محمل
۳۹	حكم محمل
۴۲	متشابه
۴۳	حكم مشابه
۴۸	تقسیم سوّم: حقیقت

چینل تلگرام



الفناح عمومی کتابتون

۵۱.....	حکم حقیقت
۵۱.....	مجاز
۵۴.....	حکم مجاز
۷۷.....	اعتراض و پاسخ آن
۱۰۰.....	اقسام اتصال صوری
۱۳۲.....	قرائن عمل به مجاز
۱۵۰.....	حروف معانی
۲۳۲.....	حروف جر
۲۶۷.....	حروف شرط
۲۸۷.....	صریح
۲۸۸.....	حکم صریح
۲۸۹.....	کتابہ
۳۰۰.....	تقسیم چهارم: استدلال به عارۃ النص
۳۰۲.....	استدلال به اشاره النص
۳۰۸.....	دلالت النص
۳۱۸.....	انقضاء النص
۳۳۱.....	وجوه فساد
۳۷۶.....	المشروعات
۴۰۵.....	العقوبات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الظاهر

ثم شرع في التقسيم الثاني.

فقال: «و أما الظاهر: فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته» أي لا يحتاج إلى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها، ولا يزداد على الصيغة شيء آخر من السق ونحوه كما في النص، فخرج هذا كله من قوله: بصيغته لكن يشترط في هذا كون السامع من أهل اللسان، وفي ازدياد لفظ الكلام إشاره إلى أن هذا التقسيم مما يتعلق بالكلام كالزابع كما أن الأول والثالث يتعلق بالكلمة، والمراد من الظهور في قوله: "ما ظهر" الظهور اللغوي، فلا يرد أن هذا تعطف الشيء بنفسه.

توجهه: سپس مصنف رحمته تقسیم دوم را شروع نمود و فرمود: ظاهر سخنی است که مراد آن توسط صیغه اش برای شنونده آشکار باشد یعنی نیازمند به تأمل و تفکر نباشد، چنانچه در مقابلات (اضداد) آن نیازمند است و بر آن لفظ دیگری همچون سوق و غیره اضافه نمی شود آنگونه که نص چنین است. بنابراین تمام اینها با قول مصنف (بصیغه) خارج می شود اما در این مورد شرط است که شنونده اهل زبان (عربی) باشد و اضافه نمودن لفظ (الكلام) بیانگر این است که این تقسیم مانند تقسیم چهارم مربوط به کلام است. همانگونه که تقسیم اول و سوم متعلق به کلمه می باشد. مراد از ظهور در قول مصنف (ما ظهر) ظهور لغوی است، بنابراین این اعتراض وارد نیست که این تعریف (تعریف الشيء لنفسه) است.

شرح: الحمله در ضمن تقسیم اول، چهار تقسیم مذکور از خاص، عام، مشترک و مؤول با تفصیل بیان شد و اکنون به توفیق حق اقسام مذکور در ضمن قسم دوم شروع می شوند. چنانچه فرمود: که قسم اول در تحت تقسیم ثانی (ظاهر) است. و ظاهر به سخنی گفته می شود که شنونده به مجرد شنیدن، مرادش را درک نماید؛ یعنی با صیغه مراد سخن برای شنونده آشکار گردد و شنونده برای درک آن نیازمند تفکر و تأمل نباشد، آنگونه که در خفی، مشکل و مجمل نیازمند طلب و تأمل می باشد. لکن شرط است که شنونده اهل زبان (عربی) باشد و بر صیغه سوق و غیره اضافه نگردد همانگونه که در نص اضافه شده است. نتیجه این می شود که کلام در نص باید برای بیان مراد و مقصود آورده شده باشد ولی در ظاهر سخن برای بیان مراد آورده نمی شود بلکه مراد خود بخود از صیغه فهمیده می شود.

ملاحظیون رحمته شارح نورالانوار می فرماید: با قول مصنف (بصیغته) تمام اقسام نص و مفسر خارج می گردند. شارح رحمته می گوید: اضافه نمودن لفظ الكلام در تعریف اشاره به این دارد که این تقسیم نیز مانند تقسیم چهارم مربوط به کلام است چنانچه بخش اول و سوم متعلق به کلمه اند، دلایل این است که توسط تقسیم دوم مراد آشکار می گردد و بوسیله

تقسیم چهارم فرد از مراد اطلاع یدامی کند و ظهور مراد و وقوف بر مراد هر دو از ویژگی های کلام هستند، بنابراین تقسیم دوم و چهارم هر دو متعلق به کلام می باشند.

تقسیم اول به اعتبار وضع است، وضع به تعیین نمودن لفظ برای معنا را گویند و تعیین، معنای مفرد است و تقسیم سوم به اعتبار استعمال لفظ است و استعمال لفظ نیز معنای مفرد است. پس در این دو تقسیم معنای مفرد لحاظ شده است و معنای مفرد از کلمه است نه از کلام، از این رو تقسیم اول و سوم مربوط به کلمه اند نه کلام. عبارت (و المراد من الظهور فی قوله الخ) جواب سؤالی است؛ سؤال این است: در تعریف ظاهر، آوردن لفظ ظهور، تعریف شیء بنفسه است، یعنی معرف (به فتح راه) همان معرف (به کسر راه) است، در حالی که تعریف شیء بنفسه جایز نیست زیرا دور لازم می آید و دور نیز باطل است بنابراین تعریف شیء بنفسه باطل است و باین توضیح که دور توقف شیء علی نفسه را گویند، یعنی موقوف بودن چیزی بر خودش را دور گویند و شناخت معرف موقوف بر شناخت معرف است که در اینجا معرف، ظاهر است و در معرف نیز لفظ ظهور وجود دارد، از این رو شناخت ظاهر موقوف بر خودش یعنی ظهور است که به همین دور می گویند. در نتیجه از وجود لفظ ظهور در تعریف ظاهر، تعریف شیء بنفسه لازم می آید و تعریف شیء بنفسه مستزم دور است و دور نیز باطل است پس وجود لفظ ظهور در تعریف ظاهر نیز باطل است. جواب این است که معرف ظاهر اصطلاحی است و ظهوری که در معرف است، ظهور لغوی است یعنی مرادش وضوح و روشنی است. پس زمانی که معرف و معرف عین هم نباشند و متغایر باشند یعنی تعریف شیء بنفسه لازم نمی آید، دور نیز لازم نمی آید و زمانی که دور لازم نمی آید آوردن لفظ ظهور نیز در تعریف ظاهر، باطل نیست.

حکم الظاهر

و حکمه وجوب العمل بالذی ظهر منه علی سبیل القطع و الطیقین حتی صح اثبات الحدود و الکفارات بالظاهر؛ لأن غایه آنه محتمل المجاز و هو احتمال غیر ناسخ من دلیل فلا یعتبر.

ترجمه: حکم ظاهر این است که هر معنایی که از سخن متکلم ظاهر می شود، عمل به آن قطعاً و یقیناً واجب است. حتی اثبات حدود و کفارات بوسیله ظاهر صحیح است زیرا نهایتاً گفته می شود که ظاهر احتمال مجاز را دارد لیکن این احتمال بدون دلیل بوجود آمده است باین اعتبار ندارد.

شرح: مصنف رحمته الله باین حکم ظاهر فرموده که: حکم ظاهر این است که هر مطلبی از آن برآید، عمل نمودن به آن قطعاً واجب است و از آنجا که حکم ظاهر قطعی و یقینی است، ثابت نمودن حدود و کفارات نیز با آن صحیح است و اگر حکم ظاهر ظنی می بود، ثابت نمودن حدود و کفارات توسط آن جایز نبود زیرا نمی توان با دلایل ظنی، حدود و

کفارات را ثابت نمود. در نهایت می توان گفت که ظاهر احتمال مجاز را دارد اما چون این احتمال ناشی از دلیل نیست اعتباری ندارد.

النص

و أما النص فما ازداد وضوحاً علی الظاهر بمعنی من المتکلم لا بنفس الصیغه یعنی بفهم منه معنی لم بفهم من الظاهر بسبب أن المتکلم سابق ذلک النظم لذلك المعنی لا بمجرد فهمه من الصیغه، و المشهور فیما بین القوم: أن فی النص بشرط السوق، و فی الظاهر عدم التسوق، فیکون بینهما مبیانه، فإذا قیل: "جاءنی القوم کان نصاً فی مجئ القوم"، و إذا قیل: "رأیت فلاناً حین جاءنی القوم" کان نصاً فی الرؤیه ظاهرأ فی مجئ القوم، ولكن ذکر فی عامه الکتب: أن الظاهر أعم من أن بشرط فی السوق أولاً، و النص بشرط فی السوق أثنیه، و هكذا حال کل قسم فوفقه من المفسر و الحكم، فإن بعضه أولی من بعض بحيث یوجد الأدنى فی الأعلى، فیکون بینهما عموم و خصوص مطلقاً.

ترجمه: نص کلامی است که از ظاهر روشن تر است (ولی باید این وضوح) از طرف متکلم به سبب توضیح معنی باشد نه به سبب خود صیغه. یعنی با نص معنایی فهمیده شود که از ظاهر فهمیده نشده باشد، زیرا متکلم این لفظ را برای این معنی آورده است نه اینکه آن معنی فقط از صیغه فهمیده می شود و در میان اهل فن رایج است که در نص سوق (آوردن کلام برای معنای مخصوص) شرط است ولی در ظاهر عدم سوق شرط می باشد، بر این اساس در میان نص و ظاهر نسبت تباین وجود دارد، بنابراین وقتی که گفته می شود (جاءنی القوم) این کلام در بحث آمدن قوم نص واقع می شود. و وقتی گفته می شود (رأیت فلاناً حین جاءنی القوم) این سخن در رؤیت نص و در آمدن قوم، ظاهر واقع می شود اما در اکثر کتبهای متأخرین آمده است که ظاهر عام تر از آن است که در آن سوق شرط باشد یا نباشد البته در نص، سوق قطعاً شرط است. حالت هر قسمی که از نص بالاتر است نیز چنین است یعنی مفسر و محکم؛ زیرا برخی از این اقسام از برخی دیگر برتر است به گونه ای که ادنی در اعلی موجود است. پس در میان ظاهر و نص، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد.

شرح: بخش دوم از تقسیم دوم نص است نص کلامی است که از ظاهر روشن تر است اما این وضوح بیشتر به خاطر توضیحی است که متکلم آن کلام را برای معنای مفهوم آورده است نه بخاطر خود صیغه و شارح در توضیح آن می گوید از نص معنایی دریافت می شود که از ظاهر فهمیده نمی شود چون این لفظ برای معنا آورده شده است و خود صیغه در رساندن آن معنا هیچ نقشی ندارد. شارح رحمته الله باین نسبت میان ظاهر و نص فرموده که در میان علمای متأخرین این سخن مشهور است که در میان نص و ظاهر نسبت تباین وجود دارد بدین صورت که در نص سوق شرط است ولی در ظاهر

عدم سوق شرط می باشد یعنی در نص این شرط است که متکلم کلام را برای معانی به کار برده باشد که آن کلام در آن معانی نص است و در ظاهر شرط است که متکلم آن کلام را برای آن معنا نیاورده باشد یعنی در معانی که در آن این کلام را ظاهر قرار داده است چنانچه وقتی گفته می شود (جاءني القوم) این کلام در بحث آمدن قوم نص واقع می شود و وقتی گفته می شود (رأيت فلاناً حين جاءني القوم) این سخن در رؤیت نص و در آمدن قوم، ظاهر واقع می شود خلاصه اینکه در نص، سوق شرط است و در ظاهر عدم سوق، در میان این دو نسبت تباین واقع است. ولی در کتابهای علمه متقدمین آمده است که در میان ظاهر و نص، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد، یعنی ظاهر عام مطلق است بدین معنی که ظاهر عام تر از آن است که در آن سوق باشد یا نباشد و نص خاص مطلق است بدین علت که در آن وجود سوق شرط است، بنابراین کلامی که نص واقع شود می تواند ظاهر باشد اما سخنی که ظاهر باشد، نص بودن آن لازم نیست اینگونه است هر قسم مافوق، یعنی هر قسم بالاتر از قسم پایین تر خاص تر است. مثلاً بالاتر از نص مفسر و بالاتر از مفسر محکم است، بنابراین مفسر خاص تر از نص است، بدین صورت که نص عام تر از آن است که در آن احتمال تأویل یا تخصیص باشد یا نباشد اما احتمال تخصیص و تأویل در مفسر شرط است. از این رو نص عام مطلق و مفسر خاص مطلق می باشد و محکم خاص تر از مفسر است بدین صورت که مفسر عام تر از آن است که احتمال نسخ را داشته باشد یا نداشته باشد. اما در محکم عدم احتمال تأویل، تخصیص و نسخ شرط است، پس بدین علت مفسر عام مطلق و محکم خاص مطلق است. خلاصه همانگونه که در نزد متقدمین میان ظاهر و نص، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد، در میان نص و مفسر و در بین مفسر و محکم نیز نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد. و از آنجا که برخی از این چهار قسم از برخی دیگر اولی و اعلی است و بخش ادنی در بخش اعلی وجود دارد، ظاهر در نص، نص در مفسر و مفسر در محکم وجود دارد.

حکم نص

و حکمه وجوب العمل بما وضع علی احتمال تأویل هو فی حیز المجاز آی حکم النص وجوب العمل بالمعنی الذی وضع منه مع احتمال تأویل کان فی معنی المجاز، و هذا التأویل قد یكون فی ضمن التخصیص بأن یكون عاماً یحتمل التخصیص، و قد یكون فی ضمن غیره بأن یكون حقیقه تحتمل المجاز، فلا حاجة إلی أن یقال: علی احتمال تأویل أو تخصیص كما ذكره غیره، و لما احتمل هذا الاحتمال النص کان الظاهر الذی هو دونه اولی بأن یحتمله، و لكن مثل هذه الاحتمالات لا تنصیر بالقطعیه.

ترجمه: حکم نص وجوب عمل بر معنایی است که از آن فهمیده می شود و آشکار است همراه با احتمال تأویل در ضمن مجاز. و این تأویل گاهی در ضمن تخصیص می باشد طوری که نص عام باشد و احتمال تخصیص را داشته باشد

و گاهی نیز در غیر تخصیص می باشد بدین صورت که نص حقیقت باشد و احتمال مجاز را داشته باشد بنابراین نیازی به گفتن (علی احتمال تأویل و تخصیص) نیست، آنگونه که غیرش آورده است پس وقتی که نص این احتمال را دارد، ظاهر که پایین تر از آن است به طریق اولی این احتمال را دارد. اما اینگونه احتمالات ضروری به قطعی وارد نمی کند. شرح: مصنف المنار رحمه الله می فرماید: حکم نص این است که عمل بر هر معنایی که از آن واضح باشد واجب است، اما در ضمن مجاز احتمال تأویل باقی می ماند. هدفش این است که هر معنایی که از نص فهمیده می شود عمل نمودن بر آن واجب است، ولی احتمال تأویل در آن باقی است، بدین صورت که اگر نص، عام باشد احتمال تخصیص را دارد و اگر نص خاص باشد در آن احتمال مجاز باقی است. عبارت (و هذا التأویل قد یكون الخ) جواب سؤالی است. سؤال این است که اگر نص، عام باشد در آن احتمال تخصیص و چنانچه غیر عام یعنی خاص باشد در آن احتمال تأویل یعنی مجاز وجود دارد همانگونه که در بالا ذکر گردید، بنابراین زمانی که این دو احتمال وجود دارد، باید مصنف المنار رحمه الله اینگونه می گفت: (علی احتمال تأویل أو تخصیص) چنانچه علمای دیگر اینگونه گفته اند یعنی باید بعد از لفظ تأویل، لفظ تخصیص را نیز ذکر می کرد.

جواب سؤال این است که لفظ تأویل شامل تخصیص و مجاز هر دو می باشد چون از ظاهر خلاف ظاهر را مراد گرفتن چه با تخصیص باشد چه مجاز و لفظ تأویل هر دو را شامل است و نیازی به ذکر لفظ تخصیص نیست. صاحب نورالانوار رحمه الله می گویند: زمانی که نص که از ظاهر برتر و قوی تر است، احتمال تأویل را دارد، ظاهر که از لحاظ رتبه پایین تر از نص است به طریق اولی احتمال تأویل را خواهد داشت. اما این سؤال مطرح می گردد: وقتی هم ظاهر و هم نص احتمال تأویل دارند باید هر دو ظنی باشند، زیرا هر سخنی که احتمال تأویل دارد، ظنی (مفید ظن) است، اما هر دو قطعی (مفید یقین) هستند. جواب این است که احتمال مذکور بدون دلیل شرعی بوجود می آید و هر احتمالی که بدون دلیل شرعی بوجود آمده باشد مضر قطعیت نیست، یعنی به سبب آن کلام ظنی نمی شود، بر این اساس نص و ظاهر نیز به سبب این احتمالات ظنی نمی شوند بلکه کما کان قطعی و یقینی هستند.

المفسر

و أما المفسر: فما ازداد وضوحاً علی النص علی وجه لا ینقی معه احتمال التأویل و التخصیص سواء انقطع ذلك الاحتمال ببیان النبی علیه السلام بأن کان مجملاً فلهذه بیان قاطع بفعل النبی صلی الله علیه وسلم أو بقوله: فصار مفسراً، أو بإیراد الله تعالی کلمه زائدہ ینسد بها باب التخصیص و التأویل كما سیأتی

ترجمه: مفسر کلامی است که آشکارا بودنش از نص بیشتر باشد به صورتی که با وجود آن روشنی و وضاحتش دیگر احتمال تأویل و تخصیص باقی نمی ماند. فرقی نمی کند که این احتمال با بیان پیامبر ﷺ منقطع شده باشد به گونه

ای که کلام مجمل بوده است سپس با فعل یا قول پیامبر صلی الله علیه و آله بیان قطعی بدان پیوست شده باشد و آن کلام مجمل تبدیل به کلام مفسر شده باشد و باینکه (آن احتمال) با آمدن کلمه ای از جانب الله عز و جل از بین رفته باشد که به سبب آن دروازه تخصیص و تأویل مسدود می گردد چنانچه به زودی بیان خواهد شد.

شرح: مصنف رحمته الله در ضمن تعریف مفسر فرمود: مفسر کلامی است که در آن وضاحت و روشنی آفکند از نص بیشتر باشد که در آن احتمال تخصیص و تأویل باقی نماند و آن احتمال گاهی با بیان پیامبر صلی الله علیه و آله از بین می رود به گونه ای که کلام قبلاً مجمل بوده پس با فعل یا قول پیامبر صلی الله علیه و آله بیان قطعی بدان پیوست شده باشد و آن کلام مجمل تبدیل به کلام مفسر شده باشد و باینکه (آن احتمال) با آمدن کلمه ای از جانب الله عز و جل از بین رفته باشد که به سبب آن دروازه تخصیص و تأویل مسدود می گردد و مثال آن را بیان خواهیم نمود.

حکم مفسر

و حکمه وجوب العمل به علی احتمال النسخ ای حکم المفسر وجوب العمل به مع احتمال أن یصیر منسوخاً، و هذا فی زمن النبی علیه السلام، فأما فیما بعده فکل القرآن محکم لایحتمل النسخ.

توجه: حکم مفسر این است که عمل بدان واجب است اما احتمال نسخ وجود دارد و این احتمال نسخ تنها در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است اما بعد از آن تمام قرآن محکم شده است و احتمال نسخ را ندارد.

شرح: حکم مفسر این است که به طور قطع و یقین عمل نمودن بدان واجب است ولی همراه این احتمال که شاید منسوخ شود یعنی اگر چه در مفسر احتمال تأویل و تخصیص باقی نمی ماند اما احتمال منسوخ شدن باقی است.

ملا جیون شارح نورالانوار رحمته الله می فرماید: این احتمال نسخ تا زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بوده اما بعد از آن تمام قرآن محکم و غیر قابل نسخ شده است، زیرا که قرآن توسط وحی نازل شده است و وحی تنها توسط وحی منسوخ می گردد نه با غیر وحی و از آنجا که با وفات پیامبر صلی الله علیه و آله دروازه وحی بسته شده است، بنابراین بعد از آن احتمال منسوخ شدن نیز باقی نمی ماند به عبارتی دیگر قرآن با قرآن منسوخ می شود و با یا حدیث و بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله امکان نزول قرآن و بیان حدیث نیست، از این رو امکان منسوخ شدن نیز باقی نمی ماند.

المحکم

وأما المحکم: فما أحکم المراد به عن احتمال النسخ و التبدیل تعدیه "عن" ههنا بتضمین معنی الامتناع ای أحکم المراد به حال کونه مستمناً عن احتمال النسخ و التبدیل، سواء کان انقطاع احتمال النسخ لمعنی فی ذاته کبایات التوحید و الصفات و یسمی محکماً لعینه، أو بوفاء النبی صلی الله علیه و آله و یسمی محکماً لغيره، و لم یذكر فی تعریفه

لفظ "ازداد" کما ذکر فیما سبق؛ تنبیهاً علی أن المحکم ما ازداد وضوحاً علی المفسر بشیء، و إنما ازداد علیه بقوه فیه، و هو عدم احتمال النسخ، فمراتب الظهور قد تمت علی المفسر.

توجه: محکم کلامی است که مراد آن قوی و محکم باشد و احتمال نسخ و تبدیل را ندارد، در اینجا متعدی شدن (احکام) با (عن) برای تضمین معنای امتناع است، یعنی محکم کلامی است که مرادش قوی و محکم است به گونه ای که مانع نسخ و تبدیل شود. فرقی نمی کند که عدم احتمال نسخ به سبب معنای ذاتی آن باشد مانند آیات توحید و آیات صفات که به آن محکم لعینه می گویند و یا به سبب وفات پیامبر صلی الله علیه و آله که به آن محکم لغيره گویند. مصنف رحمته الله لفظ (ازداد) را در تعریف محکم ذکر فرمود، چنانچه قبلاً آورده می شد زیرا مخاطب را متوجه نماید که وضاحت و روشنی محکم بیشتر از مفسر نیست اما محکم قویتر است و آن قوت همان عدم احتمال نسخ است بنابراین مراتب ظهور با مفسر تمام شده است.

شرح: قبل از تعریف محکم باید دانست که صله احکام، عن نمی آید البتّه اگر متضمن معنای امتناع (پیشگیری) باشد یا (عن) متعدی می شود یعنی صله عن ذکر می شود بنابراین از آنجا که در این مسأله احکام با عن متعدی شده است در اینجا نیز متضمن معنای امتناع است و تعریف محکم اینگونه می باشد: محکم کلامی است که مراد هدف آن بسیار قوی و محکم باشد و اصلاً در آن احتمال نسخ و تبدیل وجود نداشته باشد یعنی آن کلام از احتمال نسخ و تبدیل باز داشته شده باشد. از بین رفتن احتمال نسخ نیز بر دو صورت است:

- ۱- اینکه به سبب معنای ذاتی آن کلام احتمال نسخ وجود نداشته باشد مانند آیات توحید و صفات، زیرا توحید و صفات خلوند جل جلاله آنچنان اند که نه منسوخ شده اند و نه هم منسوخ می شوند بنابراین کلامی که بر آنها دلالت می کند به سبب این معنای ذاتی احتمال منسوخ شدن را ندارد.
- ۲- اینکه به سبب وفات پیامبر صلی الله علیه و آله احتمال نسخ وجود نداشته باشد زیرا قرآن با قرآن یا با حدیث منسوخ می شود و بعد از وفات رسول الله صلی الله علیه و آله نه نزول قرآن است و نه هم حدیث حدیث، بنابراین زمانی که امکان وجود وحی و حدیث نیست منسوخ شدن قرآن نیز ممکن نمی باشد. خلاصه به سبب وفات رسول الله صلی الله علیه و آله احتمال منسوخ شدن قرآن از بین می رود که این صورت را محکم لغيره می گویند. چنانچه صورت اول را محکم لعینه می گفتند.

صاحب نورالانوار ملا جیون رحمته الله می گویند: چنانچه صاحب المنار در تعریف نص و مفسر لفظ (ازداد) را آورد در تعریف محکم ذکر نکرد. در حالیکه صاحب توضیح و دیگران در تعریف محکم لفظ (ازداد) را آورده اند، عیش این است از آنجا که روشنی نص از ظاهر بیشتر است در تعریف نص فرمود: (فما ازداد وضوحاً علی الظاهر) و از آنجا که

وضاحت مفسر از نص بیشتر است در تعریف مفسر آورد: ﴿فما ازداد وضوحاً علي النص﴾ ولی از آنجا که محکم نسبت به مفسر وضاحت بیشتری ندارد بلکه مراتب ظهور و وضاحت با مفسر به اتمام می رسد، در تعریف محکم لفظ (ازداد) را نیاورد البتة محکم از مفسر قوی تر است زیرا مفسر احتمال نسخ را دارد اما محکم احتمال نسخ را ندارد و مسلم است کلامی که احتمال مشوخ شدن را ندارد از کلامی که چنین احتمالی را دارد قوی تر است.

حکم محکم

و حکمه: وجوب العمل به من غیر احتمال لا احتمال التأویل و التخصیص، و لا احتمال النسخ، فهو أتم القطعیات فی إفاده البیقن.

ترجمه: حکم محکم واجب بودن عمل به آن بدون احتمال غیر است یعنی نه احتمال تأویل و تخصیص دارد و نه احتمال نسخ بنابراین قطعی بودن محکم از همه بیشتر و کامل تر است.

شرح: حکم محکم این است که عمل بدان واجب است و در آن هیچگونه تأویلی وجود ندارد، نه در آن احتمال تأویل و تخصیص وجود دارد و نه احتمال مشوخ شدن، بر این اساس هر چند ظاهر، نص، مفسر و محکم قطعی هستند اما قطعی و یقینی بودن محکم از همه قطعیات برتر و کامل تر است.

بیان امثلهی (ظاهر، نص، محکم و مفسر)

ثم شرع فی بیان امثله کل هؤلاء. فقال: كقولہ تعالی: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾. هذا مثال الظاهر والنص، فإنه ظاهر فی حق حل البیع و حرمة الربا نص فی بیان التفرقة بينهما؛ لأن الكفار كانوا يعتقدون حل الربا حتى شبهوا البیع به، فقالوا: إنما البیع مثل الربا، فرد الله عليهم، وقال: كيف يكون ذلك وأحل الله البیع وحرم الربا، ومثاله المذكور فی عامه الکتاب قوله تعالی: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى وَثَلَاثَ زَوَاجٍ﴾. فإنه ظاهر فی إباحة النکاح نص فی العدد؛ لأنه سبق الکلام له كما سياتی.

ترجمه: سپس مصنف رحمته مثالهای این اقسام را بیان می کند و می فرماید: مانند آیه ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ این مثال ظاهر و نص است زیرا این آیه درباره حلال بودن بیع و حرام بودن ربا ظاهر است و درباره فرق میان بیع و ربا نص است. چون کافران اعتقاد بر حلیت ربا داشتند حتی آنان بیع را به ربا تشبیه نمودند چنانچه گفتند: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ پس خداوند رحمته آن را رد نمود و فرمود: که این امر چگونه ممکن است در حالی که خداوند رحمته بیع را حلال و ربا را حرام نموده است. مثال آن که در اکثر کتب آمده است آیه ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى وَثَلَاثَ زَوَاجٍ﴾ می

باشد، زیرا این آیه درباره مباح بودن نکاح، ظاهر و در بیان عدد، نص است چون برای همین منظور آورده شده است و به زودی بیان خواهیم نمود.

شرح: صاحب نورالانوار رحمته فرمود: که مصنف رحمته بعد از بیان تعریف ظاهر، نص، مفسر و محکم و احکام آنها، اکنون مثالهای آنها را می آورد. همانطور که گفت: آیه ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾؛ خداوند رحمته بیع را حلال و ربا را حرام نموده است. مثال است برای ظاهر و نص بدین صورت که در این آیه حلیت بیع و حرمت ربا بخود صیغه و عبارت دانسته می شود و روشن است، بنابراین این آیه درباره حلیت بیع و حرمت ربا ظاهر است و از آنجا که این آیه برای فرق میان فرق میان بیع و ربا آورده شده است، این آیه در بحث بیان نمودن فرق میان بیع و ربا، نص است. اگر سؤال شود که چگونه بدلیسم که این آیه درباره فرق میان بیع و ربا، نص است در جواب می گویم: عقیده کفار این بود که ربا حلال است و در این عقیده چنان زیاده روی و غلو نمودند که ربا را اصل قرار دادند و بیع را بدان تشبیه نمودند و گفتند: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾؛ بیع مانند ربا است. بعد از آن خداوند رحمته در رد این سخنان فرمود: که چگونه ممکن است بیع مانند ربا باشد در حالی که خداوند رحمته بیع را حلال و ربا را حرام نموده است. از این رو معلوم گشت که این آیه برای بیان فرق میان ظاهر و نص آورده شده است.

شارح نورالانوار رحمته فرمود: مثال ظاهر و نص در اکثر کتب، آیه ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى وَثَلَاثَ زَوَاجٍ﴾ است، زیرا این آیه درباره مباح بودن نکاح، ظاهر است، چون صیغه امر ﴿فَانكِحُوا﴾ برای وجوب نیست و پایین ترین درجه امر، اباحت است، بنابراین در اینجا صیغه امر برای اباحت می باشد و از آن اباحت نکاح ثابت می شود. و این آیه در بحث عدد به قرینه ﴿مَتًى وَثَلَاثَ زَوَاجٍ﴾ نص است، زیرا این آیه فقط برای بیان عدد آورده شده است. چون امر وقتی بر چیزی وارد شود که بر شیء دیگری مقید باشد و امر برای وجوب نباشد و مقصود ثابت نمودن آن قید می باشد چنانچه در حدیث «یعیوا سوءاً بسوءاً» آمده است: زیرا امر در این حدیث با قید (سوءاً بسوءاً) آمده است، بنابراین هدف بیان اباحت یا وجوب بیع نیست بلکه مقصود، ثابت نمودن قید (برابر فروختن) است. بر این اساس در آیه ﴿فَانكِحُوا﴾ مقصود بیان اباحت یا وجوب نکاح نیست بلکه ثابت نمودن قید (دو، سه یا چهار) است. در نتیجه ثابت شد که ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ﴾ در مورد مباح بودن نکاح، ظاهر و درباره بیان عدد، نص است.

وقوله تعالی: ﴿تَسْجُدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾. مثال للمفسر، فإن قوله: "فسجد" ظاهر فی سجود الملائكة نص فی تعظیم آدم علیه السلام، لكنه یحتمل التخصیص أی سجود بعض الملائكة بأن يكون الملائكة عاماً مخصوص البعض، و یحتمل التأویل بأن سجدوا متفرقین أو مجتمعین، فانقطع احتمال التخصیص بقوله "كلهم" و احتمال التأویل بقوله: "أجمعون" فصار مفسراً.

ترجمه: آیه ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ مثال برای مفسر است، زیرا قول خداوند عز و جل ﴿فَسَجَدَ﴾ درباره سجده ملائکه ظاهر است و در مورد تعظیم آدم علیه السلام نص است، اما این احتمال تخصیص دارد که برخی از ملائکه سجده کرده باشند و ملائکه مخصوص منه البعض باشد و احتمال تأویل را نیز داود بدین صورت که ملائکه نک نک و جدا جدا سجده کرده باشند و بدست جمعی پس احتمال تخصیص با قول خداوند عز و جل ﴿كُلُّهُمْ﴾ و احتمال تأویل با کلمه ﴿أَجْمَعُونَ﴾ ازین می رود و این کلام مفسر فرار می گیرد.

شوح: صاحب المنار می فرماید: آیه ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ مثال برای مفسر است با این تفصیل که لفظ ﴿فَسَجَدَ﴾ درباره سجده کردن فرشته ها، ظاهر است زیرا این لفظ به اعتبار صیغه اش بر سجده کردن ملائکه دلالت می کند و درباره تعظیم آدم علیه السلام نص است زیرا این کلام برای تعظیم آدم علیه السلام آورده شده است اما این سخن احتمال تخصیص و تأویل را دارد. احتمال تأویل بدین صورت که اگر چه در عبارت ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ﴾ لفظ ملائکه عام است و شامل همه فرشته های شود اما این احتمال وجود دارد که برخی از فرشته ها سجده کرده باشند و برخی دیگر سجده نکرده باشند، بنابراین در این صورت ملائکه عام مخصوص منه البعض خواهد بود و احتمال تأویل را بدین صورت دارد که معلوم نیست فرشته ها جدا جدا سجده کرده اند و یا با هم، یعنی هم احتمال تأویل سجده کردن دست جمعی را دارد و هم احتمال تأویل سجده کردن جدا جدا را. در هر حال این کلام احتمال تخصیص و تأویل را دارد اما وقتی که بعد از لفظ ﴿الْمَلَائِكَةُ﴾ لفظ ﴿كُلُّهُمْ﴾ آورده می شود، احتمال تک تک سجده کردن نیز ازین همه فرشته ها سجده کرده اند و زمانی که لفظ ﴿أَجْمَعُونَ﴾ آورده می شود، احتمال تک تک سجده کردن نیز ازین می رفت و ثابت می شد که همه فرشته ها با هم سجده نموده اند ازین روزمانی که با لفظ ﴿كُلُّهُمْ و أَجْمَعُونَ﴾ احتمال تخصیص و تأویل ازین می رفت، این کلام مفسر فرار می گیرد.

ولا يقال: إنه يفتي احتمال كونهم متخفين أو متصفين؛ لأنه لا يضر في بيان التعظيم على أن لا ندعي أنه مفسر من جميع الوجوه، بل من بعضها، وكذا لا يقال: إنه استثنى إيه إيليس كيف بصير مفسراً؛ لأن الاستثناء ليس من قبيل التخصيص، فلا يضر لكون الكلام مفسراً على أنه استثناء منقطع، أو مبنى على التغليب، وكذا لا يقال: إنه خير لا يحتمل النسخ، فينبغي أن يكون مثلاً للمحكم؛ لأن أصل هذا الكلام كان محتملاً للنسخ، وإنما ارفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبراً، فلا ضير فيه، ولهذا قال في "التوضيح": إن الأولى في مثال المفسر هو قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾؛ لأنه من أحكم الشرع، بخلاف قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ فإنه من الأخبار النقص.

ترجمه: کسی نگوید که این احتمال باقی است که آیا فرشته ها به صورت حلقه بودن یا صف بسته، زیرا این احتمال در باب تعظیم، مفسر نیست، علاوه بر این ما مدعی نیستیم که این سخن از تمام جهات مفسر است و همچنین گفته نشود که در این کلام استا وجود دارد پس چگونه می تواند مفسر باشد! زیرا استا از قبیل تخصیص نیست و ضرری هم در مفسر بودن کلام ندارد، علاوه بر این استا منقطع است و یا مبنی بر تغلیب می باشد. این را نیز نمی توان گفت که این کلام، خبر است و احتمال نسخ را دارد، پس مناسب است تا این کلام مثال برای محکم باشد، زیرا در اصل این کلام احتمال نسخ را داشت اما چون خبر است دیگر احتمال نسخ را ندارد، بنابراین در آن زمانی نیست، به همین علت در توضیح گفته شده که در مثال مفسر بهترین مثال، آیه ﴿قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ است، زیرا این کلام از قبیل احکام شرع است بر خلاف آیه ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ﴾ زیرا این قول از جمله اخبار و قصص است.

شوح: شارح رحمته الله درباره این عبارت چند اعتراض بر مثال مفسر با جواب آنها نقل می کند: اعتراض اول: در مثال مذکور که با لفظ ﴿أَجْمَعُونَ﴾ احتمال تأویل متنی شده است و این کلام مفسر گردیده است، اشتباه است زیرا با وجود لفظ ﴿أَجْمَعُونَ﴾ این احتمال هنوز باقی است که آیا فرشته ها حلقه وار سجده کرده اند یا به صورت صف زده و این احتمال نه با لفظ ﴿أَجْمَعُونَ﴾ و نه با لفظ ﴿كُلُّهُمْ﴾ از بین رفته است، از این روزمانی که این احتمال باقی است چگونه می تواند این آیه مثال برای مفسر باشد؟

جواب اعتراض اول: احتمالی را که معترض به عنوان اعتراض آورده است منافاتی با مفسر بودن این کلام ندارد زیرا احتمال زمانی می تواند با مفسر بودن کلام منافات داشته باشد که مافی مقصدی باشد که این کلام برای آن آورده شده است، در حالیکه در این مسأله مقصود از آیه بیان تعظیم آدم علیه السلام است و تعظیم آدم در هر حال موجود است، فرقی نمی کند حلقه وار باشد یا صف زده، پس وقتی که در هر دو حالت تعظیم آدم علیه السلام وجود دارد این احتمال نمی تواند برای بیان تعظیم آدم علیه السلام ضرری داشته باشد، بر این اساس این احتمال منافاتی با هدف و مقصود آیه ندارد و در نتیجه منافاتی با مفسر بودن این کلام ندارد، بنابراین با وجود این احتمال کلام مذکور مفسر است و آوردن این مثال برای مفسر ابراردی ندارد.

جواب دوم این است: ما هرگز مدعی نیستیم که کلام مذکور یعنی ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ﴾ از هر جهت مفسر است بلکه از برخی جهات مفسر است یعنی از این حیث که تمام فرشته ها به طور دسته جمعی سجده کردند. به هر حال وقتی که ما مدعی مفسر بودن از تمام جهات نیستیم بلکه از برخی جهات مدعی مفسر بودن این کلام هستیم، باقی مانده این احتمال یعنی اینکه فرشته ها به حالت دایره یا صف بسته سجده کردند، برای مفسر بودن این کلام از برخی جهات ضرری ایجاد نمی کند، یعنی با وجود این احتمال این کلام از برخی جهات مفسر است.

اعتراض دوم: در کلام مذکور «فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس» إبليس از فرشته ها استا شده است
اعتراض: بگویم: تخصیص وجود دارد بدین صورت که خارج نمودن مستی از افراد مستی منه، باعث خاص شدن
و در استا بک نوع تخصیص وجود دارد بدین صورت که خارج نمودن مستی از افراد مستی منه، باعث خاص شدن
مستی می شود بنابراین استای إبليس از ملائکه یا بگویم این است که این کلام احتمال تخصیص را دارد و هر کلامی که
احتمال تخصیص داشته باشد نمی تواند مفسر باشد، چنانچه از تعریف مفسر همین نکته روشن است، از این رو کلام
مذکور «فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس» به سبب وجود استا، مفسر نمی باشد و آوردن این آیه را به
عنوان مثال مفسر صحیح نیست.

جواب اعتراض: استا، از گروه تخصیص نیست زیرا تخصیص به چیزی گفته می شود که توسط کلام مستقل
موصول باشد و استا کلامی مستقل نیست بنابراین استا تخصیص نیست، بر این اساس در این آیه نیز احتمال تخصیص
وجود ندارد و زمانی که چنین است بدون نزدیک این کلام مفسر است و استا ضروری در مفسر بودن این کلام ندارد.
جواب دیگری نیز وجود دارد که «إلا إبليس» استای منقطع است و استای منقطع آن است که مستی در افراد
مستی منه داخل باشد و از آنجا که إبليس از افراد ملائکه نیست بلکه از جنیان است، در گروه ملائکه داخل نیست و
استای إبليس از ملائکه، استای منقطع است، بنابراین این استا تخصیص نیست زیرا در تخصیص لازم است تا مستی
داخل در افراد مستی منه باشد، در نتیجه کلام مذکور احتمال تخصیص را ندارد و بدون شک این کلام مفسر خواهد
بود.

صاحب نورالانوار رحمته بآوردید می فرماید: که با «إلا إبليس» را استای منقطع می گیریم و جواب آن داده شد که
توضیح دادیم ولی اگر إبليس را جزء گروه ملائکه بدانیم باید بگویم که این بنا بر تغلیب است؛ یعنی در اصل إبليس جن
بوده است اما از آنجا که رشد و زندگی آن در میان صدها هزار فرشته بوده است، ملائکه بر وی غالب گشته و وی از
گروه آنان به شمار رفته است، همچنانکه به سبب غلبه بدو بر مادر، به مادر نیز اطلاق (اب) نمودند و برای هر دو (ابوین)
گفته؛ بدین صورت است (اقرین، شمسین و عمرین). خلاصه إبليس جزء ملائکه نیست بلکه بنا بر تغلیب آن را از گروه
ملائکه به شمار آورده اند و زمانی که حقیقتاً إبليس از آنان نیست، إبليس (مستی) در مستی منه (ملائکه) داخل نمی باشد
و در نتیجه این استا تخصیص نیز نیست زیرا برای تخصیص لازم است تا مستی حقیقتاً در مستی منه داخل باشد. پس
وقتی که استای (إبليس) تخصیص نیست و این کلام احتمال تخصیص را ندارد، مفسر است و بر مفسر بودن آن اعتراضی
وارد نیست.

اعتراض سوم: «فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس» مثال برای محکم است اما شما آن را برای مثال مفسر
آوردید. دلایل این است که این کلام خیر است؛ خداوند تعالی به این آیه از سجود ملائکه برای آدم علیه السلام و عدم سجود

إبليس بر آدم خبر می دهد و خبر احتمال نسخ ندارد و هر کلامی که احتمال نسخ را نداشته باشد محکم است بنابراین این
کلام نیز محکم است و نباید برای مفسر مثال آورده می شد.

جواب اعتراض: این کلام در اصل احتمال نسخ را داشته اما چون خبر قرار گرفته این احتمال از بین رفته است؛ یعنی
در اصل توسط این کلام به ملائکه دستور داده شده بود تا بر آدم علیه السلام سجده کنند و این حکم احتمال نسخ داشته است،
یعنی بعد از حکم این احتمال وجود داشته که خداوند تعالی این حکم را منسوخ نماید و ملائکه را از سجده کردن بازدارد،
اما زمانی که ملائکه بر آدم علیه السلام سجده نمودند این کلام خیر شد و احتمال منسوخ شدنش از بین رفت زیرا نسخ بر کلامی
واقع می شود که آن کلام بر حکمی شرعی دلالت نماید ولی کلامی که خبر از واقعه ای دهد منسوخ نمی گردد. در
نتیجه چون این کلام به اعتبار اصل احتمال نسخ داشته است، صحیح نیست تا برای محکم مثال بیاوریم بلکه مثال برای مفسر
است.

شارح نورالانوار رحمته می گویند: از آنجا که این کلام بعد از سجده ملائکه، خبر واقع می شود و خبر نیز احتمال نسخ
ندارد، صاحب توضیح فرمود: که بهترین مثال برای مفسر آیه «فأتوا المشركين كافة» است، زیرا این قول از جمله
احکام شرع است بر خلاف آیه «فسجد الملائكة» که جزء اخبار و قصص است.

«فأتوا المشركين كافة» مفسر این توضیح می شود که «المشركين» احتمال تخصیص را دارد یعنی ممکن
است حکم به قتل تمام مشرکین نباشد بلکه حکم به قتل برخی از آنان باشد اما زمانی که لفظ «کافة» آورده می شد
احتمال تخصیص از بین شد و بدون استا حکم کشتن تمامی مشرکین ثابت می شود و بدین صورت این کلام مفسر
است و چون حکم قتل مشرکین، حکمی شرعی است و احتمال منسوخ شدن دارد این کلام نمی تواند محکم باشد بلکه
مفسر است و تنها برای مفسر می توان این آیه را مثال آورد.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ مثال للمحكم؛ لأنه نص في مضمونه، فلم يحتمل التأويل والنسخ؛
إذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات، ولما لم يكن هذا من أحكام الشرع قال صاحب «التوضيح»:
«هنا أيضاً أو الأولى في مثال المحكم قوله عليه السلام: "الجهاد ماضٍ إلى يوم القيمة"؛ لأنه من باب الأحكام، و
لم يحتمل النسخ؛ لما فيه من توقيت أو تأييد ثبت نصاً.

توجه: آیه مبارکه «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» مثال برای محکم است زیرا این قول در مضمون خود نص است
بنابراین احتمال تأویل و تخصیص ندارد زیرا در باب توحید و صفات و از احکام شرع نیست، از این
رو صاحب توضیح در این باره فرموده: برای محکم بهترین مثال حدیث «الجهاد ماضٍ إلى يوم القيمة» است زیرا این
حدیث از جمله احکام است و احتمال نسخ ندارد زیرا در این توقيت و تأييد بانص ثابت است.

شرح: مصنف رحمه فرمود: مثال محکم آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ است و دلیلش این است که این آیه در مفهومش یعنی بر ائمه محیط بودن علم خداوند علیه السلام بر هر چیز، صریح و نص است بنابراین احتمال تخصیص و تأویل ندارد و همچنین این کلام از باب توحید و صفات خداوند علیه السلام است بنابراین جزء عقاید است و از آنجا که در بحث عقاید احتمال نسخ و تأویل وجود ندارد در این کلام نیز این احتمالات موجود نیست و هر کلامی که احتمال تأویل و تخصیص نداشته باشد کلامی محکم است بنابراین این آیه نیز محکم است.

صاحب نورالانوار رحمه می گوید: از آنجا که این آیه جزء عقاید است و از احکام نیست و باید موردی از احکام، عنوان مثال آورده می شد و در مثال آوردن کلامی مناسب است که از جمله، صاحب توضیح گفته است که حدیث «الجهاد ماضی الی یوم القیامه» برای مثال محکم مناسب تر است زیرا این حدیث از احکام شریعت است و احتمال نسخ نیز ندارد چون در این حدیث وقت تأقیف تعیین شده بلکه ابدی است یعنی تا دنیاست جهاد فرض است و احتمال نسخ ندارد پس آیه محکم است تا آخر دیا فرض بودن جهاد باقی است و اصلاً منسوخ نمی شود و وقتی چنین است، این آیه محکم می باشد.

تکته: کلمه (أو) در عبارت مصنف (من توفیت أو تأید) به معنی (بل) است.

عقوبات

و بظهر تفاوت عند التعارض لیصیر الأدنی متروکاً بالأعلى یعنی لایظهر التفاوت بین هذا الأربعة فی الظاهر و التقیة؛ لأن کلیها قطعی، و إنما بظهر التفاوت عند تعارض بین النص و المفسر بعمل المفسر، و إذا تعارض بین المفسر و المحکم بعمل المحکم، و لیکن هذا التعارض إنما هو التعارض الصوری لا الحقیقی؛ لأن التعارض الحقیقی هو التضاد بین المجتنب علی السواء لا مزید لأحدهما، و ههنا لیس كذلك.

توجه: تفاوت به هنگام تعارض آشکار می گردد که به سبب اعلی، ادنی ترک می شود. یعنی فرق ظنی و قطعی در میان این چهار قسم ظاهر نمی شود زیرا همه این اقسام قطعی می باشند البته در زمان تعارض آشکار می شود چنانچه اعلی عمل می شود نه بر ادنی. بنابراین زمانی که در میان ظاهر و نص تعارض باشد به نص عمل می شود و هنگامی که در بین نص و مفسر تعارض واقع شود بر مفسر عمل می شود و زمانی که میان مفسر و محکم تعارض وجود داشته باشد محکم عمل می شود. لذا این تعارض صوری است و نه حقیقی چرا که تعارض حقیقی تضادی است که در میان دو دلیل برآید باشد و یکی بر دیگری برتری نداشته باشد که در اینجا اینچنین نیست.

شرح: صاحب نورالانوار می فرماید: هر چهار قسم یعنی «ظاهر و نص و مفسر و محکم» در ظنی و قطعی بودن یکسان هستند و هر هم برتری ندارند و اینگونه نیست که برخی قطعی و برخی ظنی باشند و همه از جمله قطعیات و یقینات

هستند. البته در هنگام تعارض این فرق آشکار می گردد که بر اعلی عمل می شود و ادنی ترک می گردد زیرا عمل به اعلی، قوی تر و روشن تر و بهتر است. همانطور که اگر در میان ظاهر و نص تعارض باشد به نص عمل می شود و اگر در بین نص و مفسر تعارض واقع شود بر مفسر عمل می شود و زمانی که میان مفسر و محکم تعارض وجود داشته باشد به محکم عمل می شود. زیرا نص نسبت به ظاهر، برتر است و مفسر نسبت به نص و محکم نسبت به مفسر.

شارح رحمه می فرماید: در اینجا مراد از تعارض تعارض صوری است نه تعارض حقیقی یعنی تعارضی که در میان دو قسم از این اقسام چهارگانه واقع می شود تعارض صوری است و تعارض صوری آن است که تعارض به اعتبار نفی و اثبات باشد یعنی در یکی از دو دلیل اثبات حکم باشد و در دیگری نفی حکم و بدین علت تعارض واقعی نیست که برای تعارض حقیقی لازم است تا در بین دو دلیل تضاد واقع شود که کاملاً برابر باشند و هیچ یک از آن دو دلیل بر دیگری ترجیح نداشته باشند. اما در این مسأله چنین نیست زیرا ظاهر از نص باین تر و نص از مفسر و مفسر از محکم باین تر است. از این رو زمانی که هر یک از این چهار حجت نسبت به دیگری باین تر است نمی تواند با هم مساوی و در یک درجه باشند و در نتیجه در میانشان تعارض حقیقی واقع نمی شود و ثابت شد که تعارض میان این اقسام تعارض حقیقی نیست.

مثال تعارض الظاهر و النص: قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ مع قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثًى وَثَلَاثَ وَرِبَاعَ﴾، فإن الأول ظاهر فی حل جمع المحملات من غیر قصر علی الأربعة، فینبغی أن تحل الزائدة علیها، و الثاني نص فی أنه لا يجوز التعدی عن الأربعة؛ لأنه سبق لأجل العدد، فتعارض بينهما، فترجح النص و يقتصر علیها، و قيل: الأول نص فی حق اشتراط المهر، و الثاني ظاهر فی عدم اشتراطه؛ لأنه ساکت عن ذكره و مطلق عنه، فتعارض بينهما فترجح النص و يجب المال.

توجه: مثال تعارض ظاهر با نص: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثًى وَثَلَاثَ وَرِبَاعَ﴾ با آیه ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾. آیه اول ظاهر است و حلال بودن تمام محملات بدون منحصر شدن در چهار تا را ثابت می کند، پس مناسب است تا ازدواج با بیش از چهار زن حلال باشد و قول دوم در این باره نص است که ازدواج با بیش از چهار زن ناجایز است زیرا آیه ی دوم برای بیان عدد آورده شده است بنابراین در میان هر دو آیه تعارض وجود دارد و نص را ترجیح می دهیم و ازدواج منحصر در چهار زن می شود. برخی گفته اند که آیه اول درباره شرط بودن مهر، نص است و آیه دوم در مورد شرط نبودن مهر، ظاهر است زیرا آیه دوم سخنی از مهر نیاورده است و مطلق است. بر این اساس میان این دو آیه تعارض وجود دارد و نص را ترجیح می دهیم و مال واجب می شود.

شرح: شارح رحمه فرمود: مثال تعارض میان نص و ظاهر تعارض میان این دو آیه است: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثًى وَثَلَاثَ وَرِبَاعَ﴾ با آیه ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾. آیه اول در مورد حلال بودن

تمام زن بجز محلات بدون توقف بر چهار زن ظاهر است بنابراین از این آیه می توان نتیجه گرفت که برای یک مرد در یک زمان از دو زوج بایش از چهار زن حلال است و آیه دوم در این مورد نص است که از دو زوج یک مرد در یک زمان بایش از چهار زن جایز نیست زیرا این آیه برای بیان عدد آورده شده است و آخرین عدد در این آیه، (رباع: چهار) است از این رو از آیه قرآن ثابت شد که یک مرد در یک زمان حداکثر می تواند با چهار زن ازدواج نماید. اما اینکه چگونه بدایم این آیه فقط برای عدد است جوابش این است که لفظ (مثنی: ثلاث و رباع) حال واقع شده است برای «فانکحوا ما طاب لکم» و حال برای ذوالحال قید می باشد بنابراین نکاح با قید عدد مفید شده است و زمانی که چیزی با قیدی مشروط می شود، همان قید مورد هدف است. از این رو در این آیه هدف بیان کردن عدد است و آیه برای بیان عدد نص می باشد.

در هر حال زمانی که آیه اول درباره حلال بودن تمام محلات بدون تحدید، ظاهر است و آیه دوم در مورد ناجایز بودن از دو زوج بایش از چهار زن نص است، در میان ظاهر و نص تعارض واقع می شود و از آنجا که در زمان تعارض میان ظاهر و نص، نص ترجیح دارد، آیه دوم یعنی نص بر نص عمل کردن بر آن ترجیح می یابد و نکاح فقط با چهار زن در یک زمان جایز است برخی گفته اند که آیه اول «فانکحوا ما طاب لکم» برای شرط بودن مهر، نص است زیرا که این آیه برای بیان شرط بودن مهر آورده شده است و هر کلامی که برای هر مقصدی آورده شود آن کلام در مورد آن مقصد و هدف نص می باشد. بنابراین این آیه نیز در مورد اشتراط مهر، نص است و آیه دوم «فانکحوا ما طاب لکم» در مورد شرط نبودن مهر، ظاهر است زیرا آیه دوم درباره وجوب و عدم وجوب ثابت است اما آیه نخست در وجوب مهر نص است پس نص بر ظاهر ترجیح می یابد و آیه اول معمول بها قرار می گیرد و مهر واجب می شود.

و مثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام: «المستحاضة توضع لكل صلاة» مع قوله عليه السلام: «المستحاضة توضع لوقت كل صلاة»، فإن الأول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلاة أداء كان أو قضاء، وقضاء كان أو ضلاً، لكنه يحتمل تأويل أن يكون الالام بمعنى الوقت، فيكنى الوضوء الواحد في كل وقت، فتؤدى به ما شاءت من فرض ونقل، والثاني مفسر لاحتمل التأويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحاً، فإذا تعارض بينهما بصر إلى ترجيح المفسر فيكنى الوضوء الواحد في كل وقت صلاة مرة واحدة، والشافعي رحمه الله لم يثبت بهذا، فعمل بالحدیث الأول.

توجه: مثال تعارض نص با مفسر: حدیث: «المستحاضة توضع لكل صلاة» با حدیث: «المستحاضة توضع لوقت كل صلاة». حدیث اول نص است برای اینکه هر نمازی وضوی جدیدی را می طلبد فرقی نمی کند که نماز ادا باشد یا قضا، فرض باشد یا نقل. اما این احتمال را دارد که لام به معنای وقت باشد بنابراین یک وضو برای یک وقت کافی

است و مستحاضه با این وضوی تواند هر اندازه که بخواهد نماز فرض و نقل ادا کند. حدیث دوم مفسر است و احتمال تأویل را ندارد زیرا در این حدیث لفظ وقت صراحه آمده است. بنابراین در هنگام تعارض میان این دو حدیث، مفسر (حدیث دوم) ترجیح می یابد. بنابراین یک وضو برای هر وقت نماز کافی است و از آنجا که امام شافعی رحمه الله به این نکته پی نبرده به حدیث اول عمل کردند.

شرح: شارح رحمه الله فرمود: که مثال تعارض میان نص و مفسر، تعرض میان این دو حدیث می باشد: حدیث: «المستحاضة توضع لكل صلاة» زن مستحاضه برای هر نماز وضو بگیرد. با حدیث: «المستحاضة توضع لوقت كل صلاة» زن مستحاضه برای وقت هر نماز وضو بگیرد. حدیث اول نص است و می رساند که هر نماز چه فرض و چه نقل و چه اداء وجه قضاء مستلزم وضوی جدیدی است. اما این احتمال را دارد که لام به معنای وقت باشد بنابراین یک وضو برای یک وقت کافی است و مستحاضه با این وضوی تواند هر اندازه که بخواهد نماز فرض و نقل ادا کند. مانند (لام) در (أَيْتُكَ لَصَلَاةِ الظُّهْرِ) که به معنای وقت است یعنی (أَيْتُكَ لَوْتُ صَلَاةِ الظُّهْرِ) من در وقت نماز ظهر نزد تو حاضر می شوم. اما چون می توان بر این سخن اعتراض کرد که (لام) حرف است و وقت، اسم و حرف مجازاً برای اسم استعمال نمی شود، بنابراین بهترین تأویل این است که در اینجا مضاف یعنی لفظ وقت مقدر گرفته شود که تقدیر عبارت اینگونه می شود: (لوقت كل صلاة). در هر حال این حدیث درباره واجب بودن وضو برای زن مستحاضه، نص است و حدیث دوم «المستحاضة توضع لوقت كل صلاة» مفسر می باشد، زیرا در این حدیث لفظ وقت صراحه بیان شده است. بنابراین این حدیث احتمال تأویل را ندارد بلکه در یک وقت یک وضو کافی است و با همان یک وضو بجا آوردن بسیاری از نمازها جایز است. در نتیجه میان این دو حدیث (نص و مفسر) تعارض وجود آمده و از آنجا که مفسر ترجیح دارد در اینجا حدیث دوم راجح است و در یک وقت یک وضو برای زن مستحاضه کافی است و با همان وضو ادا نمودن هر نمازی از جمله فرض، نقل و ... را می تواند بجای آورد اما از آنجا که امام شافعی رحمه الله متوجه این مسأله نبوده بر حدیث اول عمل نموده و برای زن مستحاضه برای هر نماز وضوی جدیدی را لازم می داند.

و مثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا قَوَىٰ عَدْلٍ بَيْنَكُمْ﴾ مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾، فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذب بعد التوبة؛ لأنهما صارا عدلين حينئذٍ، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها؛ لوجود التأييد فيه صريحاً، فإذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا في كتب الأصول، وما قيل: إنه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم، فمن فله التبع.

ترجمه: مثال تعارض مفسر با محکم: آیه ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ با آیه ﴿وَلَا تَقْبَلُوا الشَّهَادَةَ﴾ آیه اول مفسر است و قبول نمودن شهادت فرد محدود فی القذف را بعد از توبه جایز می داند زیرا این دو فرد شاهد بعد از توبه عادل شده اند اما آیه دوم محکم است و عدم قبول شهادت چنین فردی را ثابت می کند زیرا در این آیه تأیید (دائمی بودن) حکم صراحه وجود دارد در نتیجه در زمان تعارض میان مفسر و محکم به محکم عمل می شود. در کتابهای اصول چنین آمده است اینکه برخی گفته اند که مثالی برای تعارض میان مفسر و محکم پیدا نشده است به سبب این است که جستجو و تلاش نکرده اند.

شرح: شارح نورالانوار (ملائیون) رحمته الله می فرماید: مثال تعارض میان مفسر و محکم تعارض میان این دو آیه است: آیه ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ و آیه ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُم شَهَادَةً أَبَدًا﴾. تعارض میان این دو آیه بدین صورت است که آیه اول مفسر است و تقاضای می کند کسانی که بر آنان حد قذف جاری شده است و توبه نموده اند شهادتشان قبول باشد زیرا بعد از توبه فرد محدود فی القذف عادل شده و درباره افراد عادل گفته شده که ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾؛ و فرد عادل را از میان به عنوان شاهد انتخاب نمایند. بنابراین شاهد قراردادن فرد عادل مقتضی این است که گواهی و شهادت چنین افرادی نیز قبول باشد. بعد از اینکه آیه مفسر ثابت نمود که شهادت فرد محدود فی القذف نیز قبول می شود و آیه دوم محکم است و مقتضی این است که گواهی و شهادت فرد محدود فی القذف قبول نشود زیرا لفظ (أبدا) در این آیه دلالت بر دائمی بودن حکم دارد و دلالت می کند که گواهی و شهادت فرد محدود فی القذف حتی بعد از توبه نیز قبول نیست. در نتیجه میان این دو آیه تعارض واقع می شود و از آنجا که در زمان تعارض میان مفسر و محکم، محکم ترجیح دارد در این مسأله نیز بر آیه دوم عمل می شود که محکم است و شهادت فرد محدود فی القذف حتی بعد از توبه نیز قبول نمی شود.

شارح رحمته الله می گوید: که در کتابهای اصولی نیز چنین آمده است و فرمود: که ادعای برخی مبنی بر موجود نبودن مثال برای تعارض میان مفسر و محکم ناشی از تلاش نکردن آنهاست و گرنه شارح این مثال را از کجا آورده است! **توجه:** محلی (حاشیة نویس) بر مثال مذکور چند اعتراض به همراه جواب آنها آورده که به سبب توجه علمی شما در اینجا به رشته تحریر در می آید.

اعتراض اول: مفسر قراردادن این آیه اول ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ صحیح نیست زیرا مفسر آن است که غیر از نسخ بحر از مغلوش احتمال چیز دیگری را نداشته باشد اما این آیه احتمال چیزهای فراوانی را دارد زیرا لفظ (أَشْهَدُوا) صیغه امر است و امر هم برای وجوب و هم برای نَدب (استحباب) می آید و علاوه بر این برای معانی دیگری نیز کاربرد دارد همچنین این آیه به سبب مطلق بودنش هم فرد نابال را شامل می شود و هم برده و از افراد عادل می تواند برده باشد.

با نیت، اما به اجماع همه علما این دو فرد در آیه مراد نیستند، از این رو با وجود این احتمالات چگونه این آیه مفسر می شود؟

جواب اعتراض: این آیه و از هر جهت مفسر نگفتیم بلکه از لحاظ قبول شهادت مفسر نامیدیم و این احتمالات مذکور از جهت قبول شهادت ضروری به آیه وارد نمی کند بنابراین بر مفسر بودن آیه از این حیث اعتراضی وارد نیست. اما اینکه این آیه به سبب مطلق بودنش فرد نابال و برده و انیز شامل می شود جوابش این است که این آیه مطلق است و مراد از اطلاقی فرد کامل است اما فرد نابال و برده کامل نیستند یعنی این دو فرد جزء افراد کامل (ذوی عدل مَنکم) نیستند. بنابراین، این آیه شامل آنها نیست.

اعتراض دوم: در میان دو آیه تعارضی نیست زیرا حکم آیه اول ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، إظهار (گواه قراردادن) است و حکم آیه دوم عدم قبول شهادت در زمان اداه است و برای اِظهار قبول هم لازم نیست. چنانچه شاهد قرار دادن محدود فی القذف و نابالیا صحیح است حتی با شهادت آنها نکاح منعقد می گردد اما اگر این دو نفر شهادت را ادا نمایند شهادتشان قبول نیست. بر این اساس مشخص شد که برای إظهار (شاهد قراردادن) قبول نمودن شهادت لازم نیست. در نتیجه زمانی که حکم آیه اول، إظهار و حکم آیه دوم قبول شهادت است در میان این دو آیه تعارضی وجود ندارد. و اگر باقرض این را بپذیریم که که قبول شهادت برای إظهار لازم است در آیه اول بر قبول شهادت و اِظهار مستزم قبول نیست چنانچه شهادت فرد محدود فی القذف و نابالیا در نکاح جایز است و با آن نکاح منعقد می گردد اما ادای شهادتشان پذیرفته نمی شود.

جواب: اعتراض شما بر تعارض حقیقی وارد است اما قبلاً بیان نمودیم که تعارض میان نصوص تعارض صوری است نه تعارض حقیقی و در میان این دو آیه اگرچه تعارض حقیقی نیست اما تعارض صوری وجود دارد، در نتیجه ایراد اعتراضی وارد نیست.

ثم أن المصنف ذكر مثلاً لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفریع. فقال: حتى قلنا: إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه يكون متعه يريد أن قوله: "تزوج" نص في النكاح لكنه يحتمل تأويل أن يكون نكاحاً إلى أجل، فيكون متعه، وقوله: "إلى شهر" مفسر في هذا المعنى لا يحتمل إلا كونه متعه، فيحمل على المتعه، ولكن لا يخلو هذا من المسامحة: لأن قوله: "إلى شهر" متعلق بقوله: "تزوج"، وليس كلاً ما مستقلاً بنفسه حتى يكون مفسراً يصلح معارضاً له، فكأنه أراد أن هذا الكلام دائر بين كونه نكاحاً وبين كونه متعه، فرجحت المتعه.

ترجمه: سپس مصنف رحمته الله به عنوان نتیجه مثالی از مسائل فقهی ارائه نمود که نص و مفسر با هم تعارض دارند و می فرماید: حتی ما گفتیم که اگر کسی با زنی برای مدت یک ماه از دواج نمود این متعه است. مقصودش این است که (تزوج)

درباره نکاح نص است اما این احتمال را دارد که نکاح تا مدت خاصی باشد که در این صورت متعه می باشد و سخنش (إلی شهر) در این معامفسر است و فقط احتمال متعه بودن آن را دارد پس این ازدواج بر متعه (صیغه) حمل می شود. اما این سخن خالی از تسامح و سهل انگاری نیست زیرا لفظ (إلی شهر) متعلق به لفظ (تزوج) است و به تنهایی کلام مستغلی نیست تا مفسر شود و معارض (تزوج) قرار نگیرد. گوی مصنف گفته است که این کلام در میان نکاح و متعه دائر است اما متعه راجح است.

شرح: قیلا مصنف رحمته بیان کرد که در میان ظاهر، نص، مفسر و محکم تعارض واقع می شود و در زمان تعارض، ادنی ترک می شود و به اعلی عمل می شود. شارح رحمته نیز مثالهایی را بیان نمود. اما مصنف رحمته به عنوان تفریع مثالی را از مسأله ای فقهی ارائه نمود که میان نص و مفسر تعارض واقع شده است. مسأله این است که فردی با زنی برای مدت یک ماه ازدواج می نماید و این متعه است و نکاح نیست زیرا لفظ (تزوجت) در باب نکاح نص است و این لفظ برای انعقاد نکاح گفته می شود. اما این احتمال وجود دارد که این نکاح برای مدت معینی باشد که در این صورت نکاح موقت می باشد و نکاح موقت مانند متعه (صیغه) حرام و فاسد است بنابراین این لفظ نیز فاسد است در هر حال لفظ مرد (تزوجت) در باب نکاح نص است ولی زمانی که بعد از این لفظ، لفظ (إلی شهر) را می گویند لفظ (تزوجت) پیرامون نکاح موقت مفسر شده است یعنی حال در آن فقط احتمال نکاح موقت است نه احتمال نکاح بنابراین حمل بر نکاح موقت می شود و چونکه نکاح موقت مانند متعه فاسد است این نکاح موقت فاسد است.

شارح رحمته می فرماید مصنف رحمته مثالی را بیان نمود که خالی از اشکال نیست و اشکال این است که لفظ (إلی شهر) در کلام مرد (تزوجت إلی شهر) کلام مستغلی نیست بلکه متعلق به (تزوجت) است و گوی که (تزوجت إلی شهر) یک کلام است و در میان اجزاء یک کلام نیز تعارض به وجود نمی آید یعنی تعارض در میان دو کلام واقع می شود نه در بین اجزاء یک کلام در نتیجه زمانی که تمام این عبارت یک کلام است و در میان اجزاء یک کلام تعارض واقع نمی شود این گفته نیز صحیح نیست که بگویم (إلی شهر) مفسر، معارض (تزوجت) نص است یعنی ارائه نمودن این کلام به عنوان مای برای تعارض میان نص و مفسر صحیح نمی باشد.

شارح رحمته کلام مصنف را اینگونه توجیه می کند، که غالباً مراد مصنف این است که کلام (تزوجت إلی شهر) دائر (مرد) میان نکاح و متعه است یعنی این کلام می تواند نکاح باشد و یا متعه ولی به سبب (إلی شهر) احتمال متعه بودن راجح است و متعه فاسد است.

توجه: نکاح موقت و متعه یک حکم دارند یعنی هر دو فاسد هستند اما از لحاظ تعریف با هم فرق دارند یعنی برای متعه آوردن لفظ تمتع ضروری است. مثلاً مردی برای زنی بگوید (أمتع بك إلی شهر بآلف) و نکاح موقت این است که با یکی از الفاظ نکاح تا مدت معینی نکاح معتقد شود مثلاً بگوید: (تزوجت إلی شهر) یا (نکحت إلی شهر).

احقر در اشرف الهدایة اردو جلد چهارم صفحه ۴۴ درباره متعه (صیغه) نوشتیم که تمامی آنه غیر از امام مالک رحمته قائل بر حرمت متعه اند. طبق بیان صاحب هدایه، امام مالک رحمته می فرماید: که در ابتدای اسلام متعه حلال بوده است بنابراین تا زمانی که ناسخی نیاید اباحت آن باقی است و از آنجا که تاکنون ناسخی نیامده است متعه مباح می باشد اما صاحب هدایه بآرد مذهب امام مالک رحمته فرمودند: که اجماع مبنی بر حرمت متعه وجود دارد بنابراین این اجماع می تواند ناسخ باشد ولی باز این اعتراض وارد است که نقل نمودن اجماع صحابه بر حرمت متعه صحیح نیست زیرا این عباس رحمته قائل به جواز متعه (صیغه) بوده است.

جواب: حضرت علی رحمته به ابن عباس رحمته فرمود: آیا خبر داری که پیامبر صلی الله علیه و آله در روز خیر، متعه (صیغه) را حرام کرده بود؟ ابن عباس رحمته با شنیدن این مطلب از قول خود رجوع نمود. بنابراین اجماع صحابه مبنی بر حرمت متعه وجود دارد.

متعه (صیغه) قبل از روز خیر حلال بوده است اما در روز خیر گوشت الاغ و متعه حرام شد، سپس در سال فتح مکه در روز اوطاس، به مدت سه روز حلال شد، اما از روز چهارم تا روز قیامت حرام گردید. باید دانست که صاحب الهدایه در نقل مذهب امام مالک رحمته در مورد متعه، تسامح نموده زیرا در هیچ کتابی از کتب مالکیه جواز متعه نقل نشده است. علاوه بر این امام مالک رحمته در مؤطای خود حدیث امام علی رحمته را نقل نموده است که: «إن رسول الله علیه الصلوة و السلام نهی عن متعة النساء و عن لحوم الحمير الأخیة من خیر» (یعنی شرح هدایه) و روش امام مالک رحمته این است که در مؤطا حدیثی را نقل می کند که موافق با رأی وی باشد بنابراین آوردن ابن حدیث از جانب وی ینانگر این است که امام مالک رحمته نیز قائل به حرمت متعه (صیغه) بوده است.

ختی

ثم بعد الفراغ عن بیان الأقسام الأربعه شرع فی مقابلاتها. فقال: و أما الختی: فما ختی مراده بمعارض غیر الصیغه لانزال إلا بالطلب
یعنی أن الختی اسم لکلام خفی مراده بسبب عارض نشأ من غیر الصیغه لانزال إلا بالطلب یعنی أن الختی اسم لکلام خفی مراده بسبب عارض نشأ من غیر الصیغه؛ إذ لو کان منشؤه الضیغه لکان فیہ خفاء زائد، و یسمی بالمشکل و المجمل، فلا یکون مقابلاً للظاهر الذی فیہ أدنی ظهور، فإن کلاً من هؤلاء مترتب فی الخفاء ترتب

الأصل في الظهور، فإذا كان في الظاهر أدنى ظهور، فلا بد أن يكون في الخفى أدنى خفاء، وهكذا القياس فلا يقال مراده إلا بالطلب، فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضه من غير تغيير لباس و هياؤه ثم في قوله: "بعارض غير الضيعة" مسامحة، والأظهر أن يقول بعارض من غير الضيعة، كما في عبارة شمس الأنظمة الحوائى، و قوله: "لا يقال إلا بالطلب" ليس قيدا احترازا بل بيان للواقع و تأكيد للخفاء.

توجهه: در ادامه مصنف رحمته بعد از بیان اقسام چهار گانه، به بیان اقسام آنها می پردازد و می فرماید: خفى كلامى است که مراد آن با عارضى غير از صيغه پوشيده باشد و آن مراد تنها با بررسى و جستجو بدست مى آيد. يعنى خفى سخنى است که مراد آن با عارضى پوشيده شده باشد که آن عارضى صيغه نباشد زيرا اگر منشأ خفاء صيغه باشد، خفايش زياد خواهد بود که در اين صورت بدان مشکل و مجمل مى گويند پس در مقابل ظاهر که کمترین ظهور دارد نمى باشد. چون تمام اقسام در خفاء به ترتيب اقسام قبلى در ظهورند. بر اين اساس از آنجا که در ظاهر باين ترين درجه ظهور وجود دارد در خفى نيز بايد باين ترين درجه خفاء باشد و بقيه اقسام نيز بر همين قياس مى شود. بنا بر اين مراد خفى بدون طلب حاصل نمى شود زيرا مانند شخصى است که بدون تغيير در لباس و قيافه با يک نوع حيله اى در شهر پنهان شده باشد. در قول مصنف (بعارض غير الصيغه) سهل نگارى وجود دارد. بهتر بود که (بعارض من غير الصيغه) مى فرمود. چنانچه عبارت شمس الانامه حلوئى چنين است. قول مصنف (لا يقال إلا بالطلب) قيد احترازى نيست بلکه بيان واقع و براى تأييد خفاء است.

شرح: شارح رحمته مى فرماید: هنگامى که مصنف رحمته از بيان چهار قسم ظهور (ظاهر، نص، مفسر و محکم) قانع شد شروع به بيان اقسام آنها (در لحاظ خفاء) نمود. بدين ترتيب که خفى در برابر ظاهر است و مشکل مقابل نص، مجمل در برابر مفسر و مشابه در مقابل محکم. مصنف بخش اول را اينگونه تعريف مى کند: خفى كلامى است که مراد آن با جان عارضى پوشيده باشد که آن عارض با چيزى غير از صيغه وجود آمده است؛ يعنى در نفس صيغه و مدلول لفظ هيچگونه خفايى موجود نباشد بلکه خفاء با عارض غير از آن وجود آمده است. زيرا اگر منشأ خفاء صيغه باشد و در مدلول لفظ خفاء باشد، خفايى آن زياد خواهد بود و بدان مشکل و مجمل مى گويند و در نتيجه در برابر ظاهرى نخواهد بود که در باين ترين درجه ظهور مى باشد چرا که ترتيب در چهار قسم خفاء به ترتيب اقسام ظهور است. يعنى همچنانکه در ظاهر باين ترين درجه ظهور و در نص ظهور يستر و باز در مفسر يستر از نص و در محکم ظهور يستر از مفسر وجود دارد، در خفى کمترین درجه خفاء و سپس در مشکل يستر از خفى و در مجمل يستر از مشکل و باز خفايى مشابه يستر از مشابه مى باشد. از اين روزمى که در ظاهر کمترین درجه ظهور وجود دارد و در خفى نيز کمترین درجه خفاء وجود دارد در برابر يکديگر قرار مى گيرد و کمترین درجه خفاء، آن است که به سبب عارض غير از صيغه باشد و بقيه اقسام نيز

بر همين قياس مى شوند؛ مثلاً در مقابل نص که ظهورش از ظاهر يستر است مشکلى قرار دارد که خفايش از خفى يستر است و در برابر مفسر که ظهورش يستر از نص است مجعلى قرار دارد که خفايش از مشکل يستر است و باز در برابر محکمى که ظهورش از مفسر يستر است مشابهى قرار دارد که خفايش از مجمل يستر مى باشد.

شارح رحمته مى فرماید: از آنجا که مراد خفى پوشيده است بدون طلب و جستجو حاصل نمى شود يعنى براى بدست آوردن مراد خفى بايد تلاش نمود. خفى مانند اين است که کسى بدون عوض نمودن لباس و قيافه خود با تيرنگ و حيله در گوشه اى از شهر پنهان شده باشد که براى بدست آوردن چنين شخصى بايد تلاش نمود.

شارح نور الانوار (ملا جيون) رحمته مى فرماید: در قول مصنف (بعارض غير الصيغه) صفت قرار دادن لفظ (غير الصيغه) را براى لفظ (عارض) نوعى تساهل و تسامح است. بدين صورت که عبارت (بعارض غير الصيغه) احتراز از مشکل، مجمل و مشابه است يعنى خفاء به سبب عارضى غير از صيغه تنها در خفى باشد و نتيجه اين مى شود که خفاء در مشکل، مجمل و مشابه به سبب عارض غير از صيغه وجود نمى آيد بلکه به سبب صيغه وجود مى آيد. اما اين سخن اشتباه است چنانچه با تعريف مشکل و روشن خواهد شد. در ادامه شارح رحمته مى فرماید: که بهتر اين بود که مانند شمس الانامه حلوئى (بعارض من غير الصيغه) مى فرمود. و اينگونه تر ترجمه مى شد که خفاء در خفى به سبب عارض وجود آمده است و اين عارض از غير صيغه وجود آمده باشد و سخن مصنف از تسامح محفوظ مى ماند؛ اما مى توان از طرف مصنف چنين جواب داد که (غير الصيغه) صفت (عارض) نيست بلکه بدل است و منظور اين است که خفاء در خفى به سبب عارض يعنى از غير صيغه وجود آمده است و در نتيجه تسامح و غفلى وجود نداشته است. شارح رحمته مى گويد: قول مصنف (لا يقال إلا بالطلب) قيد احترازى نيست بلکه بيان واقع و براى تأييد خفاء است زيرا هيچ خفايى چنين نيست که بدون تلاش و بررسى بر طرف شود.

و حكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاء لمزبه أو نقصان، فيظهر المراد أي حكم الخفى النظر فيه وهو الطلب الأول ليعلم أن اختفاء لأجل زيادة المعنى فيه على الظاهر أو نقصانه فيه، فيجبت يظهر المراد، فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر، ولا يحكم في النقصان فقط.

توجهه: حکم خفى: فکر کردن و اندیشیدن در خفى به اندازه اى که معلوم شود خفاء آن به سبب زیادتى در معنى است يا به سبب نقصان در آن. بنا بر اين با اين عمل، مراد کلام ظاهر مى شود. در صورت زيادتى در معنا مطابق آنچه که از ظاهر معلوم شود حکم داده مى شود و در صورت نقصان املاً حکمى داده نمى شود.

شرح: حکم خفى آن است که در آن فکر شود و اين فکر و تأمل اولين طلب است و بدين علت فکر شود تا معلوم شود که مراد خفى به چه دليلى پوشيده است، آيا بدين علت است که معنائى خفى از معنائى ظاهر يستر است يا بدين سبب

است که معنی آن از معانی ظاهر کمتر است؟ و در صورت وجود زیادتی معنی، به خفی همان حکمی داده می شود که به ظاهر حکم داده شده است و در صورت نقصان و کمی معنا به خفی هیچگونه حکمی داده نمی شود چنانچه در عبارتی که در ادامه می آید مثال هر دو نوع مذکور است.

كَايَةِ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الطَّرَافِ وَالنِّبَاشِ: فَإِنْ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ وَجُوبِ قَطْعِ الْيَدِ لِكُلِّ سَارِقٍ: خَفِيُّ فِي حَقِّ الطَّرَافِ وَالنِّبَاشِ: لِأَنَّهُمَا اخْتَصَا بِاسْمِ آخَرِ غَيْرِ السَّارِقِ فِي عَرَفِ أَهْلِ اللِّسَانِ، فَأَمَّا لِمَا فُوجِدَ أَنْ اخْتِصَاصُ الطَّرَافِ بِاسْمِ آخَرٍ لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَعْنَى السَّرِقَةِ إِذْ السَّرِقَةُ هُوَ اخْتِصَالُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ مُحَرَزٍ خَفِيٍّ، وَهُوَ يَسْرِقُ مِنْهُ هُوَ يَنْقُطُانُ قَاصِدٌ لِحِفْظِ الْمَالِ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ، وَفَرَقَهُ تَعْتَرِيَةٌ، وَاخْتِصَاصُ النِّبَاشِ بِه لِأَجْلِ نَقْصَانِ مَعْنَى السَّرِقَةِ فِيهِ: لِأَنَّهُ يَسْرِقُ مِنَ الْمَوْتِ الَّذِي هُوَ غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ، فَعَدِينَا حَكْمَ الْقَطْعِ إِلَى الطَّرَافِ لِأَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَهِيَ نَعْدُ إِلَى النِّبَاشِ لِأَجْلِ النِّقْصَانِ فِيهِ، وَلَوْ كَانَ الْقَبْرِيُّ يَتَّ مَقْفَلٌ قِيلَ: لَا يَقْطَعُ النِّبَاشُ؛ لَمَّا ذَكَرْنَا، وَقِيلَ: يَقْطَعُ لَوْجِدِ الْحَرَزِ بِالْمَكَانِ وَإِنْ لَمْ يَوْجَدْ بِالْحَافِظِ، وَهَذَا كَلِمَةٌ عِنْدَنَا وَقَالَ أَبُو يَوْسُفَ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ يَقْطَعُ النَّبَاشُ عَلَى كُلِّ حَالٍ: لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "مَنْ نَبَشَ قِطْعَانَهُ"، قُلْنَا: هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى السِّيَاسَةِ؛ لَمَّا رَوَى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لَا يَقْطَعُ عَلَى الْمُخَفِيِّ"، وَهُوَ النَّبَاشُ بِلُغَةِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ.

ترجمه: مانند آیه سرق که درباره جیب بر و کفن دزد خفی است زیرا آیه ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ درباره وجوب قطع دست دزد ظاهر است ولی درباره جیب بر و کفن دزد خفی است چرا که این دو در عرف اهل زبان بغیر از سارق مختص اسم دیگری می باشند. بنابراین ما فکر کردیم و دانستیم که اختصاص جیب بر به اسم دیگری به سبب ازدیاد معانی سرق در آن است زیرا سرق به گرفتن مال باارزش و محفوظ به صورت مخفیانه را گویند و جیب بر با نوعی غفلت از کسی دزدی می کند که بیدار است و قصد حفاظت مال خود را دارد اما نوعی غفلت و سستی در وی بوجود آمده است، و مخصوص بودن کفن دزد با نام دیگری بدین سبب است که معانی سرق در آن کم است زیرا از مرده هایی می دزدد که قصد حفاظت مالشان را ندارند؛ بر این اساس با دلاله النص حکم قطع دست را به جیب بر نیز می دهیم زیرا معانی سرق در آن زیاد است اما به کفن دزد نمی دهیم زیرا معانی سرق در آن کمتر از دزدی است. اگر قیر در حالتی اقل زده باشد برخی گفته اند که بابر دلایل موجود دست کفن دزد قطع نمی شود ولی برخی قائلند که قطع جتن کفن دزدی قطع می گردد، زیرا شرط حفاظت موجود است هر چند توسط محافظی نگهداری نشود. تمام این تفصیلات در نزد ما است. امام ابو یوسف رحمته الله و امام شافعی رحمته الله می فرمایند: دست کفن دزد در هر حال قطع می شود زیرا بایشان رحمته الله می فرمایند: اگر کسی که کفن دزدی نماید دستش را قطع می نمایم؛ در جواب می گیریم که این حدیث

حمل بر میاست است زیرا از رسول الله صلی الله علیه و آله روایت است که دست مخفی قطع نمی گردد و به زبان اهل مدینه مخفی به کفن دزد می گویند.

شرح: قبلاً بایان حکم خفی فرمود: که حکم خفی این است که با فکر و تأمل مشخص شود که خفای آن نسبت به ظاهر به سبب ازدیاد معنادر آن است و یا به سبب کمی معنا. حال در اینجا مثالی را برای آن ذکر نمود. نتیجه مثال این است که خداوند تعالی معال بایان حکم جزای دزد می فرماید: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ این آیه درباره قطع دست دزد ظاهر است زیرا با این آیه قطع شدن دست دزد بدون تأمل و فکر روشن است و به چنین کلامی که بدون فکر و تأمل حکمش دانسته شود ظاهر می گویند و این آیه درباره قطع دست دزد ظاهر است. اما این آیه در مورد طرار (جیب بر) و نباش (کفن دزد) خفی است. یعنی حکم سارق در حق این دو پوشیده است و این پوشیدگی به سبب عارضی است که در خود آنها وجود دارد. عارض این است که اهل زبان این دو را به نامهایی غیر از سارق خاص می کنند. یعنی به جیب بر، طرار و به کفن دزد، نباش می گویند. اگر جیب بر و کفن دزد همان دزدی می بودند به آنها نیز لفظ سارق استعمال می شد و لفظ طرار و نباش را به کار نمی بردند. بنابراین استعمال طرار برای جیب بر و نباش برای کفن دزد بیانگر این است که این دو سارق نیستند و وقتی که این دو سارق نمی باشند نباید بر آنان حکم سارق اجرا شود. در نتیجه حکم سارق در مورد این دو پوشیده و مخفی است. از این رو برای زدودن این خفاء و روشن شدن حکم طرار و نباش تأمل نمودیم و چنین نتیجه گرفتیم که برای جیب بر نامی غیر از سارق گذاشتند زیرا معانی سرق در طرار بیشتر از سارق است، چرا که سرق به کاری می گویند که شیء را با ارزش که شرعاً قابل انتفاع و محفوظ باشد دزدیده شود و حداقل به اندازه ده درهم ارزش داشته باشد. به همین سبب است که اگر کسی شراب فرد دیگری را بزدند دستش قطع نمی گردد زیرا هر چند که شراب ذی قیمت است اما شرعاً قابل انتفاع نیست. همچنین اگر فردی از مزرعه ای محصولی را بزدند به شرطیکه آن مزرعه نگهبان نداشته باشد، دستش قطع نمی شود زیرا مال غیر محفوظ را برداشته است و در کمتر از ده درهم نیز دست قطع نمی شود زیرا برای قطع دست و ثبوت دزدی حداقل باید مال دزدیده شده ده درهم ارزش داشته باشد. حلاجه سرق به معانی دزدیدن مال محفوظ است که حداقل ده درهم ارزش داشته باشد و مخفیانه صورت گیرد. و طرار کسی را می گویند که مالی برداشته که صاحبش بیدار است اما بر اثر قریب و غفلت دزد مالش را برمی دارد. به کفن دزد بدین سبب نامی غیر از سارق نهادند زیرا در کفن دزد معانی سرق ناقص است. چون که کفن دزد مال مرده ها را بعد از دفن آنان بر می دارد در حالی که مرده ها اراده حفاظت از آنان را ندارند؛ یعنی کفن دزد مال غیر محفوظ را برمی دارد ولی سارق مال محفوظ را و چون ارزش مال غیر محفوظ از مال محفوظ کمتر است، معنای نباش نیز نسبت به سارق ناقص تر است. و در نتیجه معنای دزدی در طرار بیشتر از سارق و در نباش کمتر از سارق است.

بر این اساس برای طرار با دلالت الص حکم سارق ثابت می شود و چنین گفته شده وقتی که حکم سرقت یعنی قطع دست در دینی (سارق) ثابت است پس در اعلی (طرار) به طریق اولی ثابت می شود. یعنی مجرم بزرگ از مجرم کوچک سزاوارتر به کیفر است و چون معانی سرقت در نباش ضعیف است این شککه بوجود می آید که آیا نباش نیز مستحق سزای سارق یعنی قطع دست است یا نه؟ و مسلم است که حد بر اثر شبهه ساقط می گردد بنابراین در حق نباش حکم قطع دست ساقط می شود.

صاحب نورالانوار رحمته می گوید: اگر قیر در خانه ای باشد که بر آن قفل زده شده باشد و از آن قیر کفن دزدی شده باشد در نزد برخی از علما در این حالت نیز دست نباش قطع نمی شود. دلیلش همان است که قبلاً بیان نمودیم. یعنی نباش معانی سرقت ناقص است علاوه بر آن هر کس می تواند ورود به حجره را به زیارت تأویل کند. پس با وجود قفل این خانه محفوظ نیست. اما برخی از علما قائل به قطع دست نباش می باشند زیرا توسط خانه شرط حفاظت وجود دارد هر چند توسط نگهبان نباشد. بنابراین کفن دزدی از اینگونه قبری برداشتن مال محظوظی است و زمانی که در این حالت مال محفوظ بوده باشد است در نباش قیر معانی سرقت بدون نقصان و کمی یافت شد از این رو در این مسأله بر نباش حکم سارق یعنی قطع دست اجرامی شود. و هذا كله عندنا مصنف با آوردن این عبارت روشن می نماید که قطع نشدن دست نباش در هر حالتی، مذهب امام ابوحنیفه رحمته و مذهب امام محمد رحمته می باشد و مذهب امام شافعی رحمته و امام ابو یوسف رحمته این است که دست نباش در هر حال قطع می شود. فرقی نمی کند که قیر در خانه قفل شده باشد یا در خانه ای بدون قفل. دلیلش این حدیث است: «من نبش قطعناه»؛ هر کس کفن دزدی کند دستش را قطع می کنیم. در محلی شرح مؤلف از ابراهیم و شعی روایت شده است که هر دو فرمودند: «يقطع سارق اموالنا كسارق احبانا» یعنی دست درده ما را قطع می شود همانگونه که دست دزد زنده های ما نیز قطع می گردد. از این عبارت نیز قطع دست نباش ثابت می شود. حجاج می گوید: که من از عطاء درباره نباش پرسیدم. وی فرمود: «يقطع»؛ دستش قطع می شود. مصنف عبدالرزاق نقل کرده است که حضرت عمر رضی الله عنه به کارگران خود در یمن نامه نوشت که دست کفن دزدان قطع شود. بنابراین از این دستور حضرت عمر رضی الله عنه نیز قطع دست نباش ثابت می شود. ما اینگونه جواب می دهیم: حدیث فوق غیر مرفوع است و برخی نیز قائل به منکر بودن این حدیث هستند. استدلال نمودن از روایات غیر مرفوع و منکر، ضعیف است. بنابراین استدلال کردن از این روایت نیز ضعیف و بلکه نادرست است. جواب دوم این است که تمام آثار و اقوالی که بیان شد حمل بر سیاست است یعنی بنابر مصلحت دستور به قطع دست نباش داده شده است. چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «لا تقطع علی المخفی» و به زبان اهل مدینه مخفی به نباش می گریزند. یعنی بر نباش قطع دست ثابت نمی

شود. پس از این حدیث قطع دست بر نباش ثابت نمی شود. برای مطابقت میان روایات همین کافی است که گفته شود روایات قطع دست حمل بر سیاست است. والله أعلم

مشکل

و أما المشكل فهو الداخل في أشكاله أي الكلام المشبته في أمثاله، فهو كرجل غريب اختلط بساتر الناس بتغيير لباسه و هيئته، ففيه زياده خفاء على الخفى، فيقابل النص الذي فيه زياده ظهور على الظاهر، فللهذا يحتاج إلى النظرين: الطلب ثم التأمل على ما قال.

ترجمه: مشکل کلامی است که در بسیاری از کلام های مانند خود داخل می شود. یعنی کلامی است که در کلامهای مانند خود مخلوط شود. همچون مسافری که با تغییر لباس و هیئت خود در میان مردم مخلوط شود. بنابراین خفاء در مشکل از خفی بیشتر است. و از این رو در برابر نصی است که ظهورش نسبت به ظاهر بیشتر است. و به سبب همین خفاء زیاد نیازمند به دو چیز است یکی طلب و دیگری تأمل. چنانچه مصنف نیز فرمود.

شرح: قسم دوم از ااضداد، مشکل است. مشکل کلامی است که در میان کلام های هم نوع خود مخلوط شود مانند مسافری که با تغییر لباس و هیئت خود را در میان مردم مخلوط نماید. مثلاً یک مسلمان هندی که ریش نمی گنارد برود به پاکستان و ریش بگذارد و با لباس پاکستانی و کلاه سفید در آنجا زندگی نماید و همچنین با زبان و لهجه آنان صحبت کند. کسی نمی تواند فوراً به هندوستانی بودن آن پی ببرد، مگر اینکه به وی گفته شود. بنابراین در مشکل نسبت به خفی، پوشیدگی و خفاء بیشتر است. از این رو در برابر نصی است که ظهورش نسبت به ظاهر بیشتر است. و به همین سبب نیازمند دو نظر است یکی طلب و دیگری تأمل. یعنی اینکه اول دریافت می کند که این لفظ برای چه معنایی می آید و سپس فکر می کند که در اینجا کدام معنا مراد است. اصولی ها مشکل را اینگونه تعریف نموده اند: مشکل کلامی است که احتمال معنایی متعددی را دارد ولی یکی از آن معنایی مراد باشد. اما آن معنا در میان معنایی متعددی مخلوط شده است و بدین سبب معنا مخفی شده است.

و حکمه اعتقاد الحقیقه فیما هو المراد، ثم الإقبال علی الطلب و التأمل فيه إلى أن يتبين المراد من أي حكم المشكل أولاً؛ هو اعتقاد الحقیقه فیما کان مراد الله تعالی بمجرد سماع الکلام، ثم الإقبال علی الطلب إلى أنه لا شيء معان يستعمل هذا اللفظ، ثم التأمل فيه بأنه أي معنی براد ههنا من بین المعانی، فیتبین المراد

ترجمه: حکم مشکل، اعتقاد نمودن بر حق بودن مراد شارع است. سپس روی آوردن به طلب و تأمل نمودن تا اینکه مراد ظاهر شود. یعنی حکم مشکل این است که به محض شنیدن، قبل از هر چیز بر حقایق مراد خداوند صلی الله علیه و آله اعتقاد نمود

است. چنانچه این سئواله را با جزئیات در تفسیر احمدی بیان نمودیم. از این دو ممکن است که مثال این مشکل در مشترکی داخل شود که یکی از معانی آن ترجیح داده شده است سپس آن مشترک مذکور شده باشد.

شرح: شارح رحمته برای مشکل آیه «فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنْي شْتُمْ» را می آورد بدین صورت که نقطه را به بذر تشبیه نموده و رحم زن را به زمین و اولاد را به زراعتی که از زمین بیرون می آید. حرت به معنای مزرعه است و با لفظ «فَاتُوا» اجازه ورود به مزرعه داده شده است و با لفظ «أَنْي شْتُمْ» عموم بوجود آورده است. اما لفظ «أَنْي» مشکل است زیرا که به معنای «من این» استعمال می شود چنانچه زکریا علیه السلام به مریم علیها السلام فرمود: «أَنْي لَكَ هَذَا؟» یعنی این روزی هر روز از کجابه تو می رسد؟ گاهی نیز به معنای «کیف» می آید چنانچه زکریا علیه السلام در موقع بشارت فرزند، فرمود: «أَنْي یَکُون لِي غُلَام؟» چگونه برای من فرزندی می باشد؟ از این رو در «أَنْي شْتُمْ» این اشتباه شده است که در اینجا به چه معنایی است؟ اگر به معنای «من این» گرفته شود عموم مکان بوجود می آید و بدین معنای می شود که «من ای مکان شتم» یعنی از محل جلو وارد شوید یا از عقب فرقی نمی کند بنابراین لواط با همر جایز است. و اگر به معنای «کیف» بدایم در احوال و حالات عموم بوجود می آید و معنای آن بدین صورت می شود که «بایه کیفیه شتم» یعنی به هر کیفیت و حثی که می خواهید. استاده یا نسته یا به پهلو همبستر شوید.

خلاصه اینکه کلمه «أَنْي» از سویی بر تعمیم مکانها و از سویی بر تعمیم حائثها دلالت می کند. که در صورت عمومیت مکان حلت لواط با زن ثابت می شود ولی در صورت عمومیت حالات ثابت نمی شود. اما زمانی که در لفظ «حَرْث» تفکر نمودیم معلوم شد که در این آیه «أَنْي» به معنای «کیف» است و مقصود آیه بوجود آمدن تعمیم در حالات است. زیرا خداوند تعالی زنهارا «حَرْث» نامیده و آنان را به مزرعه تشبیه نموده است. و نطفه ای که برای طلب نسل در رحم مادر قرار داده شده است به بذر (تخم) تشبیه شده و این بیانگر این است که هدف اصلی طلب نسل است نه شهوترانی. بنابراین با زنان از محلی جماع نمایند که هدف بر آورده شود و در این کار مختارند که به هر حثی که می خواهید. استاده، نشسته، به پهلو و ... بذر تان را بیابید و همبستر شوید.

این مطلب با حدیث نیز تأیید می گردد. یهودی می پنداشتند که اگر مردی از پشت با همسرش در جلو آمیزش کند، یکی از چشمان فرزندش معیوب می شود. یعنی کجاج بلوچ، کاژ و دووین می شود. خداوند تعالی در رد این عقیده: «فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنْي شْتُمْ» را نازل نمود. و این را بیان نمود که جماع با جلو یا هر کیفیتی که باشد صحیح است و گمان یهود اشتباه می باشد. اما دبر (عقب) محل کشت و بذر نیست بلکه محل نجاست است. بنابراین زمانی که دبر محل کشت نیست لواط با زن نیز صحیح نمی باشد؛ اما حرمش ظنی است و اگر کسی قائل به حلت آن باشد کافر نمی گردد. لواطی به علت اندی بر همبستر شدن در حالت حیض قیاس شده است همین لواط است. حرمت لواط با مرد قطعی است که به سبب

سپس روی به جستجو آورده که این کلام به چه معنایی است و بعد از آن در آن تأمل نموده تا از میان معانی متعدد کلام معنای مراد بوده است تا اینکه کلام روشن شود.

شرح: حکم مشکل این است که به محض شنیدن کلام بر این اعتقاد و باور باشد که مراد و مقصود خداوند تعالی در این کلام حق است و مطابق واقع می باشد. بعد از آن دوی به طلب آورده تا اینکه مشخص شود این لفظ برای چه معنایی استفاده شده است و تأمل نماید که در اینجا کدام معنای مورد نظر است. بعد از طلب و تأمل مراد کلام روشن شود.

و مثاله: قوله تعالی: «فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنْي شْتُمْ» فإن کلمه «أَنْي» مشکله تجیء تارة بمعنی «من این» كما فی قوله تعالی: «أَنْي لَكَ هَذَا؟» ای من این لک هذا الزرق الانی کل یوم، و تارة بمعنی «کیف» كما فی قوله تعالی: «أَنْي یَکُون لِي غُلَام؟» ای کیف یَکُون لِي غُلَام، فالتشبه ههنا أنه بای معنی هو، فإن کان بمعنی «این» یَکُون المعنی من ای مکان شتم فیلزم ثبوت فعل اللواط من امرأته، وإن کان بمعنی «کیف»، فیکون المعنی بایه کیفیه شتم قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً، فیدل علی تعمیم الأحوال دون المحال، فإذا تأملنا فی لفظ الحَرْث علمنا أنه بمعنی «کیف»؛ لأن الدبر لیس بموضع الحَرْث بل موضع الفَرْث، فتَکون اللواط من امرأته حراماً، لکن حرمتها ظنیة حتی لا یُکثر مستحلبها، و هذه اللواطه هی المقبیه علی الوطء فی حاله الحیض لعله الأذى دون التی من الرجال؛ لأن حرمتها قطعیة بایه بالکتاب و السنه و الإجماع علی ما کتبنا لک ذلک فی «التفسیر الأحمدی»، فمثال هذه المشکل یمکن أن یدخل فی المشترك الذی رجح أحد معانیه باتأویل، فصار مؤولاً.

توجه: مثال مشکل آیه «فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنْي شْتُمْ» است. زیرا کلمه «أَنْي» مشکل است؛ گاهی به معنای «من این» می آید مانند آیه «أَنْي لَكَ هَذَا؟» این روزی که هر روز به تو می رسد از کجاست؟ گاهی به معنای «کیف» می آید مانند آیه «أَنْي یَکُون لِي غُلَام؟» چگونه ممکن است برای من فرزند باشد؟. بنابراین در اینجا مشتبه شده است که «أَنْي» به چه معنا است. اگر به معنای «من این» باشد چنین معنای می شود که از هر جایی که می خواهید. از عقب یا جلو، فرقی نمی کند و در نتیجه لواط با همر جایز می باشد. و اگر به معنای «کیف» باشد چنین معنای می شود که به هر حثی که می خواهید. استاده یا نسته یا به پهلو خواهید. فرقی نمی کند. بنابراین این معنا دلالت می کند بر عموم احوال نه بر عموم محل ها. از این رو زمانی که در لفظ «حَرْث» تأمل نمودیم مشخص شد که «أَنْي» به معنای «کیف» است. زیرا که دبر (عقب) محل کشت نیست بلکه جای نجاست است. بر این اساس لواط با زن حرام است. اما حرمت آن ظنی است حتی اگر کسی آن را حلال بداند کافر نمی شود. و این همان لواطی است که به سبب علت اندی بر جماع در حالت حیض قیاس شده است نه آن لواطی که با مرد صورت می گیرد. زیرا حرمت لواط با مرد قطعی است و بوسیله قرآن، سنت و اجماع ثابت شده

فر آن حدیث و اجماع ثابت شده است. و در تفسیر احمدی مفصلاً بیان شده است. بنده آن را به طور مفصل در قوت
الاخيار جلد اول بیان نموده ام. (در صورت لزوم به آن رجوع شود) در نتیجه زمانی که لواط با همسر جایز نیست در این
آیه تعمیم مکان ها مورد نظر نیست و چون محل عمومیت ندارد کلمه «أبی» به معنای «این» نیست بلکه به معنای «کیف»
است. کوه تابه سخن اینکه کلمه «أبی» به معنای «این» نیست بلکه به معنای «کیف» است.
شارح رحمته الله می فرماید: امکان دارد اینگونه مشکلی یعنی کلمه «أبی» در مشترکی داخل شود که یک معنا از میان چند
معنا با تأویل ترجیح داده شود و مؤول شود. یعنی یک صورت مشکل شدن این است که کلمه ای دارای چند معنا باشد
سبب با تأویل یک معنا را ترجیح داده و بدان عمل شود و سپس مشترک بعد از تأویل، مؤول شود.

و قد يكون الإشكال لأجل استعارة بديهة غامضة كقوله تعالى: ﴿قَوَارِيرٌ مِنْ فِضَّةٍ﴾ في وصف أواني الجنة، فإن
فيه إشكالاً من حيث إن القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج، فإذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة، و
هي الشفافة وديمه، و هي السواد، وجدنا للفضة صفتين حميدة، و هي البياض، و ديمه و هي عدم الصفا،
فلما تأملنا علمنا أن أواني الجنة في صفا القارورة و بياض الفضة تأمل.

ترجمه: گاهی به سبب استعاره ای اشکال بوجود می آید که بسیار نادر و پوشیده است. مانند آیه ﴿قَوَارِيرٌ مِنْ
فِضَّةٍ﴾ که در مورد اوصاف ظروف بهشت است. زیرا در آن اشکال از این جهت است که قاروره از نقره نیست بلکه از
شیشه است. وقتی که بررسی و کنکاش کردیم دیدیم که در قاروره دو وصف است: یکی حمیده (صفت خوب) یعنی
شفاف بودن آن و دیمه (صفت بد) به معنای سیاه بودن آن و در نقره نیز دو صفت یافتیم: حمیده: سفید بودن و دیمه:
شفاف نبودن. در نتیجه دانستیم که ظروف بهشت در شفافیت قاروره است و در سفیدی نقره خوب فکر کن.

شرح: شارح رحمته الله فرمود: گاهی مشبه شدن به علت استعاره ای روی می دهد که آن استعاره بسیار کسباب و پوشیده
است. مانند آیه ﴿قَوَارِيرٌ مِنْ فِضَّةٍ﴾ که در آن اوصاف ظروف بهشت بیان شده است. اما اشکال مشبه شدن در این است
که از آیه قرآن معلوم می شود که قاروره نقره است در حالیکه قاروره از نقره نیست و از جنس شیشه است. زمانی که
بررسی نمودیم دریافتیم که قاروره دو صفت دارد: یکی خوب یعنی ایتقدر شفاف است که داخل آن از بیرون دیدم می
شود و دیگری صفت بد که سیاهی آن است. نقره نیز دو صفت دارد یکی خوب یعنی سفید بودن آن و دیگری بد یعنی
شفاف نبودن آن. بعد از این معلوم شد که خداوند تعالی در این آیه ظروف بهشت را در صاف بودن و شفاف بودن به قاروره
تشبه نموده و در سفید بودن به نقره پس وقتی که منشأ قرآن کریم این است این اشکال بوجود نمی آید که قاروره از
شیشه است نه نقره. حال آنکه در قرآن ﴿قَوَارِيرٌ مِنْ فِضَّةٍ﴾ آمده است یعنی قاروره از نقره است.

فوائد: اگر در میان معنای حقیقی و مجازی علاقه تشبیه وجود داشته باشد. یعنی هر دو معنا در وصفی با یکدیگر
شریک باشند، مجازاً به آن استعاره می گیرند و اگر علاقه تشبیه نباشد بدان مجاز مرسل گویند. زیاترین کلام در اینجا این
است که برای ظروف بهشت صورت نادری را ثابت نموده است. چون صورت مرکب از دو چیز متضاد یعنی قاروره
(شیشه) و نقره تشکیل شده است. یعنی صورت برگرفته از شیشه و نقره را برای ظروف بهشت ثابت نموده است. اینه با
کسر حرف اول به معنای ظرف است و جمعش: آینه و جمع الجمع آن: آواتی می شود. زجاج به معنای شیشه است.

مجمل

و أما المجمل: فما از دحمته فيه المعاني، و اشبه المراد به اشتباعاً لا يدرک بنفس العبارة بل بالرجوع إلى
الاستسار من المجمل و الطلب ثم التأمل. ازدحام المعانی عبارت عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان
لأحدها كما إذا انسد باب الترجيح في المشترك، أو يكون باعتبار غلبة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى:
﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾ فإنه قبل بيانه تعالى كان مجملاً لم يعلم
مراده أصلاً، فبينه بقوله تعالى: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ﴾ الآية، فهو جنس شامل للمشترك، والخفي، والمشكل، فخرج
بقوله: "و اشبه المراد به اشتباعاً" إلى آخره؛ فإن الخفي يدرک بمجرد الطلب و المشترك و المشكل بالتأمل بعد
الطلب، بخلاف المجمل؛ فإنه قد يحتاج إلى ثلاثة طلبات: الأولى الاستسار عن المجمل، ثم الطلب للأوصاف
بعده، ثم التأمل للتعيين، فهو كرجل غريب خرج عن وطنه، و وقع في جملة من الناس لا يوقف عليه إلا بالاستسار
عن الأنام، فقيه زباده خفاء على المشكل، فيقابل المفسر الذي فيه زباده ظهور على النص، ثم لما علم المجمل
بعد ثلاث طلبات خرج منه المشابه؛ لأنه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته بأني طلب كان.

ترجمه: مجمل کلامی است که در آن معانی زیادی جمع شده باشد و مرادش چنان مشبه شده که با خود عبارت
مشخص نمی شود بلکه نیاز به استسار داشته باشد و سپس طلب و جستجو نموده و بعد از آن تفکر نماییم. ازدحام معانی
عبارت است از جمع شدن تمام معانی در لفظ بدون ترجیح دادن یکی از آنها.

چنانچه زمانی که در مشترک دروازه ترجیح سه شده باشد با اینکه ازدحام به سبب غرابت لفظ باشد مانند لفظ «هلوع»
در آیه ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾. إذا مسه الشر جزوعاً. و إذا مسه الخير منوعاً. مذکور است. لفظ «هلوع» قبل از بیان
خداوند تعالی مجمل بوده است و مرادش اصلاً معلوم نبوده است. سپس خداوند تعالی باین قول خود ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً﴾
... که آریان نمود. عبارت اما از دحمته جنس است و شامل مشترک، خفی و مشکل می شود. سپس با قول مصنف
«و اشبه المراد اشتباعاً» همه بیرون شد زیرا خفی به مجرد طلب و مشترک و مشکل بعد از طلب همراه تأمل معلوم می
شوند. بر خلاف مجمل که نیازمند این سه مطلب است: اول استسار (توضیح خواستن) از مجمل (به کسر میم) سپس

اوصاف واجتسو نمودن و بعد از آن تأمل کردن بر این معنی مراد متکلم باین مجمل مانند مسافری است که از دیار خود بیرون شده و در میان مردم مخلوط گشته به گونه ای که نمی توان از حال وی باخبر شد مگر با پرسش از مردم در نتیجه خفاء در مجمل بیشتر از خفاء در مشکل است از این رو در برلش مفسری است که ظهورش نسبت به نص بیشتر است از آنجا که بعد از سه کار مجمل دانسته می شود مشابه در وی داخل نیست زیرا طلب و بررسی متشابه جایز نیست و حقیقتش با هیچ پژوهشی آشکار نمی گردد

شرح: مجمل از (اجمل الأمر) گرفته شده است و به معنای مبهم کردن معامله است. تعریف مجمل بر اساس نظر مصنف (الصار) این است: مجمل کلامی است که در آن معنی زیادی جمع شده باشد و به علت کثرت معانی مقصود متکلم به گونه ای منته شود که از عبارت نتوان فهمید و باید نخست از متکلم پرسیده شود و سپس مورد تأمل و پژوهش فرا گیرد.

شرح: می فرمایند مراد از جمع شدن معانی زیاد این است که در یک لفظ به جهت وضع به صورتی معانی زیادی جمع شده باشد که یک معابر معانی دیگر برتری نداشته باشد خلاصه اینکه از دحام معانی در حقیقت مجمل داخل است اما گاهی این از دحام حقیقت است مثل اینکه یک لفظ در میان معانی متعددی مشترک باشد و دروازه ترجیح در آن مشترک سدود شده باشد و گاهی نیز این از دحام تقدیراً وجود دارد مانند لفظ غریبی همچون «هلوع» که این لفظ عقلاً احتمال معنی زیادی را دارد بنابراین گویی به سبب احتمال معانی زیاد در آن از دحام معانی وجود آمده است. در این آیه لفظ هلوع قبل از بیان خداوند تعالی مجمل بوده است که اصلاً مرادش روشن نبوده بعد از آن خداوند تعالی آن را بیان نموده که فرد هلوع کسی است که چون به او زانی رسد بی تاب است و چون به او خیر رسد بخل می ورزد. باین از دحام معانی در حقیقت مجمل داخل است چه حقیقتاً باشد چه حکماً به هر صورت فرمودند: از دحام معانی در حقیقت مجمل داخل نیست. یعنی از دحام معانی برای مجمل شرط نیست مثلاً متکلم فی البداهه و آیه ای را بر می گردانند به کار می گیرند و هر چند برای مخاطب مفهوم باشد اما مقصود متکلم مبهم است. بنابراین کلام نیز مجمل می شود و نیاز به استفسار از متکلم دارد نزد ایشان تعریف مجمل اینگونه است: «اما المجمل ما اشته العباد به اشتباه الخ» و در نزد ایشان لفظ اما از دحام معانی نیست. شامل تعریف مجمل نمی باشد بر اساس این دو تعریف مجمل بر سه قسم است:

الف - از دحام معانی حقیقتاً در لفظ وجود داشته باشد؛

ب - به سبب غرابت لفظ از دحام معانی تقدیراً باشد؛

ج - متکلم مراد خود را مبهم بگذارد هر چند معانی لغوی لفظ دانسته شود.

شارح: باین فایده قیود در تعریف مجمل فرموده که اما از دحام معانی جنس است که شامل مشترک، خفی و مشکل می شود و «بشبه المراد به اشتباه الخ» فصل است که از آن خفی، مشترک و مشکل خارج می شود زیرا خفی تنها با طلب حاصل می شود. مشترک و مشکل بعد از طلب همراه با تأمل معلوم می گردند. اما مجمل نیازمند سه مطلب است: الف - استفسار از متکلم ب - بررسی اوصاف ج - تأمل برای تعیین مراد متکلم. از این رو مجمل مانند مسافری است که از خانه خود بیرون شده و در جای دیگری میان مردم رفته است و آن مکان نیز معلوم نیست. برای اطلاع از این فرد باید دوباره آن مکان نیز جستجو نمود. بعد در آنجا باید او را جستجو کرد و بعد از آن در میان هم شکل و قیافه هایش تفکر شود که از میان آنان کدام مسافر مورد نظر است. نتیجه اینکه خفاء در مجمل نسبت به مشکل بیشتر است. بنابراین مجمل در برابر مفسری است که ظهورش نسبت به نص بیشتر است. زمانی که بعد از اتمام این سه کار مجمل مشخص گردد از تعریف آن متشابه بیرون می شود زیرا طلب نمودن متشابه جایز نیست.

محمی می فرمایند از کلام مصنف چنین برداشت می شود که هر مجمل نیاز به استفسار، طلب و تأمل دارد در حالیکه اینچنین نیست. بلکه اگر بعد از استفسار بیان مجمل «بکسریم» کافی نباشد آنگاه نیاز به طلب و تأمل دارد و اگر شفاف و روشن باشد دیگر نیازی به طلب و تأمل نیست. پس باید در توجیه کلام مصنف گفت، که کلام وی «بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل» در صورتی است که بیان مجمل (با کسر میم) واضح و شفاف نباشد.

حکم مجمل

و حکمه: اعتقاد الحقیقه فیما هو المراد و التوقف فیہ الی أن تبین بیان المجمل، سواء کان بیاناً شافياً کالصلاه و الزکاه فی قوله تعالی: ﴿وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، فإن الصلاه فی اللغة الدعاء، و لم یعلم أی دعاء یراد، فاستسرنا فیها النی علیه السلام بأفعاله بیاناً شافياً من أولها الی آخرها، ثم طلبنا أن هذه الصلاه علی أی معانٍ تشمل، فوجدناها شامله علی القيام، و القعود، و الركوع، و السجود، و التحريم، و القراءة، و التسیحات، و الأذکار، فلما تأملنا عملنا أن بعضها فرض، و بعضها واجب، و بعضها منه، و بعضها مستحب، فصار مفسراً بعد أن کان مجملاً. و هكذا الزکاه معانها فی اللغة الثماء، و ذلك غیر مراد، فبینا النی صلی الله علیه وسلم بقوله: «ها توادع عشر أموالکم»، و قوله علیه السلام: «لیس علیک فی الذنب شیء حتی یبلغ عشرين مثقالاً، و لیس علیک فی الفضة شیء حتی یبلغ مائتی درهم»، و هكذا قال فی باب السوآت، ثم طلبنا الأسباب و الشروط و الأوصاف و العلل، فعلمنا أن ملک النصاب عله، و حولان المحول شرط، و هكذا القیاس.

ترجمه: حکم مجمل بطور حقیقت مراد آن است و در آن توقف لازم است تا اینکه با بیان مجمل مراد کلام روشن شود. فرقی نمی کند که آن بیان، شافعی (قاطع کننده) باشد مانند لفظ نماز و زکات در آیه ﴿وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾؛

زیرا نماز در لغت به معای دعا است و معلوم نیست که کدام دعا مورد نظر است بنابراین استفسار نمودیم و پیامبر صلی الله علیه و آله را با عمل خویش از اول تا آخر با بیان کافی و شافی روشن نمودند بعد از آن جستجو نمودیم که این نماز شامل چه معانی می باشد که آن را مثل بر قیام رکوع سجده تکبیر تحریمه قرائت تسبیحات و اذکار یافتیم بعد از آن تأمل نمودیم و دانستیم برخی از آن معانی فرض برخی واجب و برخی نیز ست و مستحب هستند پس لفظ صلاة که مجمل بود مفسر شد زکات نیز چنین است که معانی لغوی آن رشد و افزونی است اما این معانی مراد نیست بنابراین پیامبر صلی الله علیه و آله بود مفسر شد زکات نیز چنین است که معانی لغوی آن رشد و افزونی است اما این معانی مراد نیست بنابراین پیامبر صلی الله علیه و آله آن را با قول خویش بیان نمود که یک چهارم اموال خویش را بپردازید همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند که در طلا چیزی بر انسان واجب نیست تا اینکه به یک مثقال برسد و در نقره تا زمانی که به دویست درهم برسد همچنین زکات درباره سوانح (حیولی که بیشتر سال را از غلف بیابان استفاده نمایند) را بیان نمود اسباب شروط و علل را جستجو نمودیم و دانستیم که مالک نصاب بودن علت است و گذشتن یک سال شرط می باشد قیاس در دیگر موارد نیز چنین است.

شرح: صاحب من رحمته الله می گویند حکم مجمل این است که باید بر حق بودن آن اعتقاد داشت و برای عمل نمودن همین اندازه توقف شود تا با بیان مجمل مراد سخن روشن گردد بیان متکلم برخی اوقات چنان روشن و قانع کننده است که بعد از آن خطایی باقی نمی ماند ولی گاهی اوقات نیز واضح و شافی نیست مثال بخش دوم در ادامه خواهد آمد اما مثال اولی در آیه **و اقیموا الصلاة و آتوا الزکاة** لفظ صلاة و زکاة می باشد زیرا هر دو لفظ مجمل هستند صلاة در لغت به معای دعا است ولی در اینجا معلوم نیست که کدام دعا مراد است زمانی که توضیح خواستیم پیامبر صلی الله علیه و آله کلام از اول تا آخر بر بیان بیان نمود بعد از آن جستجو نمودیم که لفظ صلاة دارای چه معانی است که آن را شامل قیام قعود رکوع سجده تحریمه قرائت تسبیحات و اذکار یافتیم که پیامبر صلی الله علیه و آله همه این موارد را کاملاً اجرا نمود سپس فکرو تأمل نمودیم و مشخص شد که برخی از آنها فرض هستند مانند قیام رکوع و سجود و برخی هم واجب اند مانند قرائت فاتحه برخی سنت مانند تسبیحات رکوع و برخی نیز مستحب مانند دعا بعد از درود بر پیامبر صلی الله علیه و آله در عهده آخر و این گونه لفظ صلاة که مجمل بود با توضیح پیامبر صلی الله علیه و آله مفسر شد.

بر توضیح صاحب نورالانوار اعتراض می شود زمانی که مراد لفظ صلاة با بیان کامل پیامبر صلی الله علیه و آله معلوم شد بعد از آن نیاز به طلب و تأمل نیست لذا نیازی به طرح آن دو نیست مثال دوم لفظ زکات است که در لغت به معانی زیاد شدن و افزونی است اما در این مسأله این معانی مراد نیست پیامبر صلی الله علیه و آله با قول خویش آن را کاملاً توضیح نمود که فرمودند **ها توارع عشر أموالکم** یک چهارم مال خود را اناء بپردازید از این حدیث معلوم می گردد که در زکات یک چهارم واجب است همچنین فرمودند **لیس علیک فی الذهب شیء حتی يبلغ عشرين مثقالا و لیس علیک فی الفضة شیء حتی يبلغ مئتي درهم** یعنی بر کمتر از یک مثقال طلا و کمتر از دویست مثقال نقره زکات واجب نیست از این

حدیث معلوم می شود که نصاب طلا حداقل یک مثقال و نصاب نقره حداقل دویست درهم است در حدیث دیگری می آید **لیس فی الأقل من عشرين دینارا صدقة و فی عشرين دینارا نصف دینار** در کمتر از یک مثقال دینار زکات لازم نیست و در یک مثقال دینار نصف دینار یعنی یک چهارم واجب است.

زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله معاذ رضی الله عنه را بعنوان حاکم به یمن فرستاد به وی فرمودند **فإذا بلغ الورق مئتي درهم فخذ منه خمسة دراهم** وقتی نقره به دویست درهم رسید از آن پنج درهم بگیر این در حدیث مقدار نصاب و مقدار زکات را مشخص می کند همچنین درباره زکات حیواناتی که اگر سال را در بیابان می چرند فرمودند **فی کل أربعین شاة شاة** در هر چهل گوسفند یک گوسفند لازم است بعد از آن پیامبر صلی الله علیه و آله به دنبال اسباب شروط و اوصاف زکات گنجانیم و معلوم شد که مالک نصاب علت فرض است سبب زکات آیه **و اتوا الزکاة** و شرط وجوب اداء گذشتن یک سال تمام است اما شرط فرض شدن خود زکات این است که فرد عاقل بالغ آزاد و مسلمان باشد موارد دیگر نیز بر همین قیاس می شود مثلاً لازم است که دریافت کننده زکات مال متوسطی را دریافت نماید و مال مرغوب را نگیرد از آنجا که مراد آیه **و اتوا الزکاة** با حدیث روشن گردید در این مسأله نیز نیازی به ذکر طلب نبود.

او لم بیان شافیا کالربا فی قوله تعالی **﴿و حرّم الربا﴾** فانه مجمل ینه النبی علیه السلام بقوله: **"الحنطه بالحنطه و الشعیر بالشعیر و التمر بالتمر و الملح بالملح و الذهب بالذهب و الفضة بالفضه مثلاً بمثل بدأید و الفضل ربا"** ثم طلبنا الأوصاف لأجل هذا التحريم حتى یعلم حال ما بقى سوى الأشياء الستة ففعل بعضهم بالقدر و الجنس و بعضهم بالطعم و الثمنیه و بعضهم بالاقبیت و الذخار و فرع کل واحد منهم تقریباً علی حسب تعلیلہ و بالجملة لم یکن البیان شافیا و خرج من حیز الإجمال إلى حیز الأشکال و لهذا قال عمر رضی الله عنه: خرج النبی علیه السلام و لم یبین لنا أبواب الربا هكذا قالوا.

ترجمه: یا اینکه بیان متکلم کافی و شافی نیست مانند لفظ ربا در آیه **﴿و حرّم الربا﴾** زیرا را لفظی مجمل است و پیامبر صلی الله علیه و آله با بیان خود (گندم در عوض گندم جو با جو خرما با خرما نمک با نمک طلا در عوض طلا نقره با نقره) برابر و دست به دست فروشید و اضافه گرفتن را است بیان نمودند سپس ما اوصافی که باعث این تحریم شده است را بررسی کردیم تا اینکه حکم غیر از این اشیاء شگفته معلوم گردد پس برخی قدر و جنس را علت قرار دادند برخی خوداکی بودن و نم بودن را و بعضی نیز اقبات و ادخار را علت قرار دادند هر یک از این گروهها موافق با تعلیل خویش تفریعی را می اصل نمودند اما روشن و شفاف نیست ربا از موضع اجمال به موضع اشکال رفته به همین سبب حضرت عمر رضی الله عنه فرمود: (پیامبر صلی الله علیه و آله از میان ما رفت و ابواب ربا را برای ما بیان نمودند) علما اینگونه گفته اند.

شرح: فرموده مراد کلام مجمل باین منکرم روشن می گردد ولی گاهی اوقات این بیان کافی و واضح است و گاهی نیز چنین نیست. مثال بخش اول را قبل از آن توضیح می‌دهیم تا بعداً در اینجا مثال بیان غیر شافی را می آوردمی فرمایند.

عَلَمَ مجمل بودن این لفظ بدین سبب است که معانی لغوی و با فصل و

لفظ دارد. آیه ﴿حَرَّمَ الزَّوْجَاءُ﴾ مجمل است علمت مجمل بودن این لفظ بدین سبب است که معانی لغوی و با فصل و

زنازی است و هر زنازی حرام نمی باشد حتی مع برای زنازی و نفع مشروع شده است و حلال است.

زیادتی است و هر زیادتی حرام می باشد. پس اگر چه در زیادتی این آیه را می دانیم، این لفظ مجمل
بنا بر این زیادتی هم می تواند حلال باشد و هم حرام از آنجا که مراد از زیادتی این آیه را می دانیم، این لفظ مجمل
شده است. پیامبر علیه السلام باین خود آن را توضیح داده اند: **الحطه بالحطه والشعیر بالشعیر، و التمر بالتمر والمیلح بالملح و الذهب بالذهب والنضة بالنضة** مثلاً باید و الحطه بالحطه و الشعیر بالشعیر، و التمر بالتمر و المیلح بالملح و الذهب بالذهب و النضة بالنضة (تحویل) صورت گیرد. اگر در هر طرفی زیادتی
و صورت گیرد راست و شرعاً حرام می باشد با توجه به این حدیث وضعیت شش کالا مشخص شده است. اما بقیه
کالاها معلوم است. بنا بر این علت حرام بودن را را جستجو نمودیم تا علت وضعیت اشیا دیگر نیز معلوم گردد. علمی
احصای می گویند: علت حرام بودن را کیل و وزن به همراه جنس است؛ یعنی اگر عوضین، جنس و وزنشان یکی باشد
و زیادتی صورت گیرد حرام است و در غیر اینصورت نه علمی شوافع فرمودند: علت حرام بودن را در مطعومات، قلم
بودن و در امانت، نمن بودن است؛ یعنی اگر دو عوض از خانواده و گروه مطعوم باشند با از گروه امانت باشند را حرام
است و گرنه حرام نیست. چنانچه در نزد شوافع اگر آهن در عوض آهن یا کم و زیادتی فروخته شود جایز می باشد. مالک
می گویند: علت حرام بودن را در نقدین (طلا و نقره) نقدینگی است و در غیر نقدین اقیات و ادخار است؛ یعنی مراد
غذايي که قابل ذخیره سازی است. در آنها را حرام است و در نقدین را حرام و در غیر آنها را حرام نیست. هر یک از
این سه گروه مطابق با علتی که دارند تقریباً نیمی از بیان نموده اند و نتیجه بیان پیامبر علیه السلام شافعی و واضح نیست. اما را که
محمل بود بیان حضرت رسول صلی الله علیه و آله از مجمل به مشکل ترک می باید و از همین جا است که حضرت عمر رضی الله عنه فرمود
که پیامبر صلی الله علیه و آله در دنیا رفتند در حالی که توضیح کاملی نفرمودند. با توجه به این قول معلوم می شود که بیان آن
حضرت در باب را شافی و قلم کننده نیست.

مثال

وَأَمَّا الْمُنْتَابُ: فَبِهِ اسْمُ لِمَا لُقِطَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمَرَادِ مِنْهُ، وَلَا يَرْجَى بِلَدِّهِ أَصْلًا، فَهُوَ فِي غَايَةِ الْخُشَاءِ بِمِثْلِهِ الْمَحْكَمِ فِي غَايَةِ الظُّهُورِ، نَصَارَ كَرَجُلٍ مَفْقُودٍ عَنْ بِلَدِّهِ وَتَقَطُّ أَثَرُهُ، وَالتِّي أَقْرَانُهُ وَحَبْرَانُهُ.

توجه: مشابه کلامی است که امیدی به درک مراد آن وجود ندارد و در نهایت خفا و پوشیدگی است همچون محکم که در بالاترین دره ظهور می باشد. مانند فردی است که گم شده است و نشانی از آن نیز نمانده و همه هم سن و سالهای وی و همسایگانش مرده باشند.

شرح: متشابه کلامی است که به طور کل امیدی به روشن شدن مرادش وجود ندارد فرقی نمی کند که نبود این امید ملازمی باشد مانند کلام مجملی که قبل از بیان آن، پیامبر علیه السلام از دنیا رفته باشند؛ این کلام مجملی بوده که امیدی به روشن شدن مرادش نبوده اما به سبب عارضی (فوت پیامبر علیه السلام) این امید از بین رفته است. و یا اینکه منقطع شدن امید، ذاتی باشد مانند اینکه قطع امید بیان کلام از خود پیامبر علیه السلام منقول باشد گرچه عقل در مورد پذیرش آن متردد باشد. یا اینکه قطع امیدش بدین علت باشد که انسان قادر به درک و فهم آن نباشد مانند مسأله تقدیر که انسان کاملاً از درک آن عاجز و ناتوان است. پیامبر علیه السلام فرمودند: «إِذَا ذَكَرَ الْقَدْرَ فَاسْكُتُوا»، وقتی سخن از تقدیر شد خاموش بمانید. بنابراین هر کلامی که امیدی به روشن شدن مرادش نباشد به آن کلام متشابه می گویند. در کلام متشابه به همان اندازه خفاء، وجود دارد که در کلام محکم، ظهور وجود دارد. متشابه مانند آسانی است که از وطن خود گم شده و نشانه ای از وی باقی نمانده است و همه آشنایان و هم سالاش از بین رفته باشند. چنانچه امیدی به پیدا شدن این فرد نیست امیدی به روشن شدن مراد متشابه نیز وجود ندارد.

حكم متشابه

وحكمه اعتقاد الحقيقه قبل يوم الإصباح أى اعتقاد أن المراد به حق وإن لم تعلمه قبل يوم القيامه، وأما بعد القيامه فيصير مكشوفاً لكل أحد إن شاء الله تعالى، وهذا فى حق الأمم، وأما فى حق النبی علیه السلام، فكان معلوماً ولا تبطل فائدته التخاصب، ويصير التخاصب بالمهمل كالتمثيل بالنزجى مع العربى، وهذا عندنا، وقال الشافعى رحمه الله و عامه المعتزله: إن العلماء الراسخين أيضاً يعلمون تأويله. ومنشأ الخلاف: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ فعندنا يجب الوقف على قوله:

﴿إِلَّا اللَّهَ﴾ وقوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ جملة مبتدأة؛ لأن الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظاً للراغبين، فيكون حفظ الراسخين هو التسليم والالتقاد؛ وقرأه البعض: الراسخون بدون الواو، والبعض ويقول الراسخون، وعند الشافعي رحمه الله لا يوقف على قوله: إلا الله، بل في قوله: والراسخون معطوف على قوله: الله، ويقول حال منه، فيكون المعنى إلا الله والعلماء الراسخون في العلم، ولكن هذا نزاع لفظي؛ لأن من قال: يعلم الراسخون تأويله يريدون يعلمون تأويله، ومن قال: لا يعلمون الراسخون تأويله يريدون لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب أن يعتقد عليه.

فوجمه: حکم متشابه این است که قبل از درک معای صحیح آن به حقیقت آن اعتقاد شود که مراد کلام متشابه حق است گرچه تا قیامت مراشد و اندیشیم. در قیامت آن شاه الله مراد کلام متشابه برای تک تک افراد مشخص خواهد شد این در حق است اما برای پیامبر صلی الله علیه و آله مراد متشابه معلوم بوده است و گر نه فایده سخن گفتن باطل می شود و پناه به خدا عز و جل گفتگوی خداوند عز و جل با سخن مهمل لازم می آید مانند سخن گفتن با فرد عربی با زبان حبشی. (مذهب احاد قائل به این هستند. امام شافعی رحمه الله و عامه معتزله می گویند: علمای راسخ نیز مراد متشابه را می دانند که متشابه این اختلاف آیه **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...﴾** در نزد ما وقف بر کلمه **﴿إِلَّا اللَّهُ﴾** واجب است و عبارت **﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾** جمله مستثغه است زیرا خداوند عز و جل پیروی از مشابهات را کار کج دلال می داند و کار راسخون تسلیم و اطاعت است و به همین سبب برخی عبارت **﴿الرَّاسِخُونَ﴾** را بدون (واو) خوانده اند اما در نزد امام شافعی رحمه الله بر لفظ **﴿إِلَّا اللَّهُ﴾** وقف نمی شود بلکه **﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾** عطف بر **﴿اللَّهُ﴾** است و **﴿يَقُولُونَ﴾** حال از **﴿الرَّاسِخُونَ﴾** می باشد بنابراین ترجمه این می شود که خداوند عز و جل و راسخون در علم مراد متشابهات را می دانند اما این اختلاف قطع لفظی است زیرا آتی که می گویند راسخون نیز متشابه را می دانند هدفشان این است که آنان مراد ظنی را می دانند و کسانی که می گویند راسخون مراد متشابهات را نمی دانند هدفشان این است که معای واقعی و قطعی را نمی دانند و مرادی که اعتقاد بر آن واجب است را نمی دانند.

شرح: مان رحمه الله بایان حکم متشابه فرمود: حکم متشابه این است که قبل از دانستن معای واقعی آن باید بر حق بودن آن معتقد بودی یعنی اعتقاد بر این باشد که هر معایی را که خداوند عز و جل از متشابه آورده نموده است حق و مطابق با واقع است هر چند تا قیامت مراد قطعی آن را ندانیم. مراد متشابه بعد از قیامت برای تک تک افراد امت ظاهر می شود. مراد از اعتقاد در این مسأله اعتقاد اجمالی است یعنی قبل از دانستن معای متشابه اعتقاد اجمالی به مراد آن ضروری است و بعد از دانستن اعتقاد تفصیلی به آن لازم است و چنین نیست طوری که از ظاهر عبارت مصنف برداشت می شود، که بعد از علم به معای واقعی نیازی به اعتقاد حقیقت آن نیست چون مصنف رحمه الله گفته است که قبل از دانستن معای واقعی متشابه باید بر حق بودن آن اعتقاد داشت و مفهوم مخالف آن این است که بعد از دانستن معای واقعی نباید بر آن اعتقاد داشت اما این اشتباه است.

زبان به زبان یگانه صحبت نماید که این خود مهمل و بی فایده است. همچنین در حق پیامبر صلی الله علیه و آله چنین تغایلی بی فایده است و هر چیزی که مستلزم باطل باشد خودش نیز باطل است (مقدمه باطل، باطل است) بنابراین علم آگاهی حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله از معای متشابهات درست نیست و متشابهات را قطعاً ایشان می دانستند. سخن حضرت ابو بکر رضی الله عنه نیز این سخنان را تأیید می نماید که فرمود: **﴿فِي كُلِّ كِتَابٍ سِرٌّ وَسِرُّ فِي الْقُرْآنِ هَذِهِ الْحُرُوفُ﴾** در هر کتبی رازی است و راز قرآن در میان خداوند عز و جل و پیامبر صلی الله علیه و آله همین حروف (مقطعه) هستند و زمانی پیامبر صلی الله علیه و آله را زحار می شوند که معای متشابهات را بداند. بنابراین ثابت شد که از نظر ما هیچ فردی از امت (علمای راسخ و غیر آن) معای متشابهات را نمی دانند. اما بابر اعتقاد امام شافعی رحمه الله و عامه معتزله، علمای راسخ نیز مراد متشابهات را می دانند. منشأ اختلاف این آیه است: **﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾** اوست که بر تو کتاب را فرود فرستد پاره‌ای از آن آیات روشن اند و برخی متشابه اند اما کسانی که در دلهایشان کجی است متشابه را دنبال می کنند برای فتنه جویی و طلب تأویل آن و راسخان در علم می گویند: باور داریم همه از نزد پروردگار ماست و پند نمی پذیرند جز خردمندان در نزد ما وقف بر کلمه **﴿إِلَّا اللَّهُ﴾** واجب است و عبارت **﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾** جمله مستثغه است و بر **﴿اللَّهُ﴾** عطف نمی شود. ترجمه این می شود که مراد متشابه را غیر از خداوند عز و جل کسی نمی داند و کسانی که ثابت قدم در علم هستند می گویند که ما بر آن ایمان داریم یعنی هر اراده‌ای که خداوند عز و جل از متشابهات نموده است را باور داریم هر چند مراشد را نمی دانیم. دلیل دیگری که وقف بر **﴿إِلَّا اللَّهُ﴾** واجب است و راسخون معای متشابهات را نمی دانند این است که خداوند عز و جل پیروی از متشابهات را کار کج دلال می داند و کار راسخون، تسلیم و اطاعت است. چنانچه می فرماید: **﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾** و این زمانی ممکن است که راسخون در علم بدون دانستن مراد متشابهات بر آن ایمان داشته باشند و سر تسلیم فرود آورند. دلیل دیگر اینکه برخی از قرائات عبارت **﴿الرَّاسِخُونَ﴾** را بدون (واو) خوانده اند و برخی نیز **﴿وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ﴾** خوانده اند که در هر دو صورت عطف بر **﴿اللَّهُ﴾** نیست، بنابراین راسخون در دانستن مراد متشابهات با خداوند عز و جل شریک نیستند. از این رو ثابت شد که راسخون مراد متشابهات را نمی دانند. اما اعتراض می شود که از این مطلب دانسته می شود که رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز مراد متشابهات را نمی دانسته است زیرا در صورت وجوب وقف بر **﴿إِلَّا اللَّهُ﴾** علم به متشابهات مختص الله عز و جل می شود و مقتضی این است که غیر از الله عز و جل کسی آنها را نداند چه رسول باشد یا راسخ در علم. و این مخالف با بیان قبلی است زیرا قبلاً بیان نمودیم که مراد متشابهات را پیامبر صلی الله علیه و آله می دانستند و گر نه مکالمه ایشان با خداوند عز و جل باطل می بود.

جواب این است که معنی عبارت «و ما یعلم تأویله إلا الله» این است: «و ما یعلم تأویله بدون الوحي إلا الله» یعنی مراد مشابه را غیر از خدا عز وجل بدون وحی کسی نمی داند و یا مبر عز وجل متشابه را با وحی می دانست. بنابراین در این صورت استثنای عز وجل در آیه درست است و دانستن معنی مشابهات توسط پیامبر ص نیز ثابت گردیده؛ اما در نزد امام شافعی رحمه الله بر لفظ «الا الله» وقف نمی شود بلکه «و الراسخون» عطف بر «الله» است و «یقولون» حال از «الراسخون» می باشد بنابراین ترجمه این می شود که خداوند عز وجل و راسخون در علم مراد مشابهات را می دانند در حالی که ثابت دقتان در علم می گویند که ما به مشابه ایمان آوردیم یعنی بر مراد مشابه نیز ایمان آوردیم. صاحب نورالانوار می فرماید این اختلاف میان ما و شوافع فقط لفظی است زیرا آتایی که می گویند راسخون نیز مشابه را می دانند هدفشان این است که آنان مراد ظنی را می دانند زیرا تصریحی که صحابه و تابعین از مشابهات نموده اند تمام آن تفسیر ظنی شد و احتیاط و شوافع بر این قائل هستند و کسانی که می گویند راسخون مراد مشابهات را نمی دانند مثلاً آن این است که راسخین چنان علمی ندارند که الزام آور باشند و در این مسأله نیز احتیاط و شوافع باهم توافق دارند.

فان قلت: فما فائدة إبطال المشابهات على مذهبيكم؟ قلت: الابتلاء بالوقت والتسليم؛ لأن الناس على ضربين: ضرب: يتلون بالجهل فابتلاؤهم أن يعلمون العلم، ويشغلوا بالتحصيل، وضرب: هم علماء فابتلاؤهم أن لا يشكروا في مشابهات القرآن، ومستودعات أسرارهم، فإنما سترين الله ورسوله لا يعلمها أحد غيره؛ لأن ابتلاء كل واحد إنما يكون على خلاف مثناه، وعكس هواه، فهواء الجاهل ترك التحصيل والخوض، فيبتلى به، وهواء العالم اطلاع كل شيء فيبتلى بتركه.

ترجمه: اگر بگوییم فایده نازل کردن آیات مشابه بر اساس مذهبمان چیست؟ در جواب می گویم: امتحان مردم بوسیله توقف و تسلیم، زیرا که مردم بر دو دسته اند: یک گروه مبتلا به جهل هستند بنابراین آزمون آنها این است که علم را بیاموزند و به تحصیل آن مشغول باشند و گروهی اهل علم هستند و آزمون آنها این است که در مشابهات قرآن و محل اسرار آن ننشینند زیرا آیات مشابه رازی در میان خدا عز وجل و رسول ص است که آن را تنها خدا عز وجل و رسول ص می دانند زیرا امتحان و آزمون هر کس بر خلاف آرزو و تمای آن می باشد. چون هوس جاهل، ترک تحصیل و ترک تفکر در علم است به تحصیل مبتلا می گردد و خواسته عالم آگاهی بر هر چیز است. بنابراین در ترک این خواسته آزمایش می شود.

شرح: شارح نورالانوار رحمه الله اعتراض را از طرف شوافع علیه احتیاط به همراه جوابش می آورد. شوافع می گویند: وقتی که در نزد شما (راسخون فی العلم) مراد مشابهات قرآن را نمی دانند پس نازل نمودن آیات مشابه چه فایده ای دارد؟ زیرا قرآن برای عمل نمودن نازل شده است و عمل بدون علم ممکن نیست و بنابر نظر شما راسخون علمی در مورد

آیات مشابه ندارند، از این رو غیر آنان به طریق اولی آگاه بدان نیستند و در نتیجه عمل نمودن بر مشابهات نیز ناممکن است. بنابراین نازل نمودن آیات مشابه چه فایده ای دارد؟ جواب این است که فایده نازل کردن آیات مشابه، آزمون مردم در توقف و تسلیم است. چنانچه شاعری می گویند:

عاشقی چیست بگو بنده جانان بودن
دل به دست دیگر دادن و حیران بودن

یعنی نزول آیات مشابه برای امتحان و آزمایش انسان هاست چون استهان بر دو گونه اند: یک گروه نادانان؛ امتحان آنان این است که علم را بیاموزند و در تحصیل علم مشغول شوند و گروه دوم علما هستند که آزمایش آنان این است که در آیات مشابه و اسرار آن غوطه ور نشوند و ننشینند. زیرا مشابهات قرآن رازی است میان خداوند عز وجل و پیامبر ص که غیر از خدا عز وجل و رسول ص کسی دیگری بدان آگاه نیست. از این رو امتحان هر دو بدین صورت است که آزمایش هر یک بر خلاف آرزو و تمناش می باشد. چنانچه خواسته و آرزوی جاهل در ترک تحصیل علم و اندیشیدن در آن است بنابراین آن را بوسیله تحصیل و اشتغال به علم آزمایش نمودند و خواسته و آرزوی عالم این است که بر هر چیزی آگاهی حاصل کند. پس او را با ترک کجکاری در هر چیز آزمونند. نتیجه این شد که با نزول آیات مشابه جهلاء به تحصیل علم، ترغیب و تشویق شدند و علما نیز از اندیشیدن و فکر کردن در مشابهات منع شدند.

ثم المتشابه على نوعين: نوع لا يعلم معناه أصلاً. وهذا كالمقطعات في أوائل السور مثل: "الهم" "حم"، فإنها يقطع كل كلمة منها عن الآخر في التكلم، ولا يعلم معناه؛ لأنه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما إلا لغرض التركيب.

و نوع یعلم معناه لغة لكن لا یعلم مراد الله تعالى؛ لأن ظاهره بخلاف المحكم مثل قوله تعالى: (يُدِّ اللّٰه) و (وجه اللّٰه) و (الرحمن علی العرش استوی) و (وجه یومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) و أمثاله، و یسمى هذه آیات الصفات، و قد طولنا الكلام فی تحقیقها و تأویلاتها فی التفسیر الأحمدی فلیطالع ثمة.

ترجمه: مشابه بر دو نوع است: یکی آنکه اصلاً معنای آن فهمیده نشود مانند حروف مقطعات در ابتدای سوره ها همچون (الم، حم). چون هر حرفی از حروف مقطعات جداگانه تلفظ می شود و معنای آن فهمیده نمی شود و چون این حروف در لغت عرب جز برای ترکیب برای هدف دیگری وضع نشده اند نوع دوم مشابه آن است که معنای لغوی آن فهمیده می شود ولی مراد خداوند عز وجل فهمیده نمی شود زیرا که معنای ظاهری آن بر خلاف محکم است مانند قول خداوند عز وجل «يُدِّ اللّٰه»، «وجه اللّٰه»، «الرحمن علی العرش استوی»، «وجه یومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» و امثال این آیات که به آنها آیات صفات گفته می شود. در مورد تحقیق و تأویلات این آیات در تفسیر احمدی مفصلاً بحث نموده ایم، به آنجا رجوع شود.

شرح: شراح فرمود: مشابهاً بر دو نوع است: یکی اینکه اصلاً معنی آن مشخص نباشد؛ نه معنی لغوی آن و نه معنی مرادی اش مانند حروف مقطعات همچون «الم، حم» و غیره در ابتدای سوره ها. زیرا این حروف مقطعات نه معنی لغوی آنها مشخص است و نه هم معنی مراد آنها. علت اینکه به آنها مقطعات می گویند این است که حروفشان جدا جدا تلفظ می شود هر چند در نوشتن اینگونه نیست و علت فهمیده نشدن مراد آنها این است که این حروف در زبان عربی فقط برای این وضع شده اند تا بتوان با آنها کلمات را ترکیب نمود و کاربرد دیگری ندارند. اعتراض می شود که ترکیب کلمات نیز خود معاست زیرا وضع این حروف برای ترکیب در حقیقت وضع برای معنا است و زمانی که این حروف برای معاوضه شده اند اینکه بگویم معنی این حروف اصلاً فهمیده نمی شود، صحیح نیست. جواب می دهیم که هدف از معانی آن است که مراد لفظ باشد یعنی معانی چیزی گفته می شود که از لفظ اراده کرده شود و ترکیب مراد لفظ نیست بلکه برای لفظ است. یعنی با ترکیب حروف نهجی لفظ و کلمه به دست می آید نه اینکه «لفظ» بر ترکیب لفظ دلالت نماید پس نمی توان ترکیب کلمات را معنی قرار داد معنایی ندارند نوع دوم مشابه این است که معنی لغوی مشابهات معلوم باشد اما مراد خداوند جله معلوم نباشد. به این دلیل که معانی ظاهری مشابهات برخلاف محکم است مانند یدالله دست خدا، وجه الله؛ صورت خدا، الرحمن علی العرش استوی؛ خداوند جله بر عرش مستولی است، وجوه یومئذ ناصره، بلی ربها ناظره؛ صورتهایی در آن روز تر و تازه اند که به سوی پروردگارشان نگاه می کنند. معنی لغوی لفظ «ید و وجه استوی» در این آیات به ترتیب دست، صورت، نشستن است که قابل درک است اما مراد و منظور خداوند جله در این الفاظ مشخص نیست زیرا معانی ظاهری و لغوی آنها مخالف محکم است. زیرا آیه «لیس کمثلہ شیء» هیچ چیزی مانند خداوند جله نیست در این باره که هیچ چیزی از مخلوقات شیخ خداوند جله نیست محکم است. لذا در این آیات مشابه مراد از دست و صورت و نشستن مانند دست و صورت و نشستن انسان نیست بلکه مراد خداوند جله چیز دیگری است که علم قطعی و یقینی را فقط خود خداوند جله می داند و مافعلاً آن را نمی دانیم.

صاحب نورالانوار رحمه الله می گوید: به این آیات، آیات صفات می گویند و تحقیق و تأویلات این آیات به طور مفصل در تفسیر احدی آمده است و محل بحث صحیح آنها تنها کتبهای تفسیر است و نه کتبهای اصول فقه.

تقسیم سوم: حقیقت

ولما فرغ المصنف رحمه الله عن أقسام التقسیم الثاني شرع فی بیان أقسام التقسیم الثالث.
قال: أما الحقیقه: فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له، فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول الماهل والمجاز وغيرهما، وقوله: «أريد به ما وضع له» فصل يخرجهما، والمراد بالوضع: تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينه، فإن كان ذلك التعين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي، وإن كان من الشارع فوضع شرعي، وإن كان من قوم

مختصو وضع عرفي خاص، وإلا فوضع عرفي عام، والمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكورة، وفي المجاز عدمه، فهما في الحقيقة من عوارض الألفاظ، وقد يوصف بهما المعاني، والاستعمال إما مجازاً أو على أنه من خطأ العوام.

ترجمه: زمانی که مصنف رحمه الله از بیان اقسام تقسیم دوم فارغ شد به بیان اقسام تقسیم سوم پرداخت و گفت: حقیقت هر لفظی است که مراد آن، معنی موضوع له (معنایی که در اصل برای آن وضع شده است) باشد. بنابراین «لفظ» به منزله جنس است لفظ مهمل، مجاز و ... را شامل می شود. و عبارت «أريد به ما وضع له» فصل است که لفظ مهمل و مجاز از تعریف خارج می شود. مراد از وضع، تعیین نمودن لفظ برای معنا به گونه ای است که لفظ بدان معنا بدون قرینه دلالت نماید. بنابراین اگر این تعیین از جانب واضع لغت باشد وضع لغوی نام دارد و اگر از جانب شارع باشد وضع شرعی نام دارد و چنانچه از طرف گروه مخصوصی باشد وضع عرفی خاص می گویند. در واقع یک وضع از اینها معتبر قرار داده می شود. در مجاز عدم وضع معتبر است. بنابراین این دو در حقیقت از عوارض الفاظ هستند و گاهی معانی و استعمال نیز با حقیقت و مجاز متصف می شوند به صورت مجاز یا بدین سبب که از قیل خطای عوام است.

شرح: هر گاه مصنف رحمه الله از بیان اقسام تقسیم دوم فارغ شد اقسام تقسیم سوم را بیان می فرماید و تقسیم سوم نیز چهار قسم دارد: الف) حقیقت. ب) مجاز. ج) صریح. د) کایه.

حقیقت بر وزن فعیله از «حق» گرفته شده است. «حق» به معنی «ثبته» است حقیقت صفت و لفظ موصوف آن است یعنی «اللفظ الحقیقه» و «ق» در حقیق برای نقل است یعنی حقیقت از وصفیت به اسمیت انتقال یافته است. بدین سبب به لفظی که برای معنی موضوع له استعمال می شود حقیقت می گویند که در جای خود ثابت است و به این طرف و آن طرف متمایل نیست. مصنف ضمن تعریف حقیقت فرمود: که حقیقت به لفظی می گویند که معنی موضوع له آن مراد باشد و لفظ «أريد» در تعریف حقیقت و مجاز بیانگر این است که استعمال از شرایط حقیقت و مجاز است یعنی لفظ بعد از وضع و قبل از استعمال نه حقیقت است و نه مجاز. اما اگر بعد از استعمال، معنی موضوع له لفظ مراد باشد آن لفظ حقیقت است ولی اگر غیر معنی موضوع له آن مراد باشد آن لفظ مجاز خواهد بود. در حال لفظ زمانی حقیقت با مجاز است که استعمال شود و قبل از استعمال نه حقیقت است و نه مجاز.

شرح: رحمه الله با بیان فوائد قیود تعریف فرمود: که در تعریف، «لفظ» به منزله جنس است لفظ مهمل، مجاز و معانی مستعمل فيه را شامل می شود. و عبارت «أريد به ما وضع له» فصل است که لفظ مهمل و مجاز از تعریف خارج می شود. بدین صورت که مهمل برای معنایی وضع شده است و مراد از مجاز نیز معنای موضوع له نیست بلکه غیر آن مراد است. بنابراین با این قید مجاز و مهمل از تعریف خارج می شوند.

حکم حقیقت

و حکمها وجود ما و وضع له خاصاً کان أو عاماً، فإن الحقیقه تجتمع مع الخاص و العام جمیعاً، فإن قوله تعالی: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا﴾، و قوله تعالی: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى﴾، خاص باعتبار الفعل و هو الرکوع و الزنا، و عام باعتبار الفاعل و هم المکلفون.

توجه: حکم حقیقت این است که معنای موضوع له آن ثابت شود فرقی نمی کند که خاص باشد یا عام زیرا حقیقت با خاص و عام جمع می شود. مثلاً آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا﴾ و ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى﴾، از حیث فعل (رکوع و زنا) خاص و از حیث فاعل (مکلفین) عام می باشند.

شوح: مانع ع فرمود: حکم حقیقت این است که معنای موضوع له آن ثابت شود فرقی نمی کند که معنای موضوع له خاص باشد یا عام، به صورت امر باشد یا به صورت نهی. زیرا حقیقت با خاص جمع می شود و هم با عام به صورت امر و نهی متحقق می شود. مانند آیات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا﴾ و ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى﴾ که از حیث فعل یعنی رکوع و زنا خاص هستند و از حیث فاعل یعنی مکلف، عام می باشند و موضوع له (حقیقت) همراه هر دو است. معنای موضوع له رکوع، انحاء (خم شدن) است و معنای موضوع له زنا، داخل شدن فرج در فرج است.

مجاز

و أما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما أي اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له لأجل مناسبة بين المعنى الموضوع له و غير الموضوع له، و احتز به عن مثل استعمال لفظ الأرض في السماء مما لا مناسبة بينهما، و عن الهزل، فإنه و إن أريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما، و لم يذكر قيد كونه عند قيام قرينه؛ لأن الغرض ههنا بيان المجاز بحسب إرادة المتكلم و قد تم به، و القرينه إنما يحتاج إليها لأجل فهم السامع و هو أمر زائد على أنه سيأتي ذكرها في آخر بحث المجاز.

توجه: مجاز لفظی است که با آن غیر معنای موضوع له آن اراده شده باشد به علت تناسبی که با هم دارند یعنی به علت مناسبی که در بین معنای موضوع له و معنای غیر موضوع له وجود دارد و یا قید مناسب بکار بردن لفظ ارض برای آسمان خارج شد چون هیچ مناسبی با هم ندارند. همچنین احتراز نمود از هر سخن هزل و بیهوده ای. زیرا هر چند مراد از سخن هزل، غیر موضوع له باشد اما در میان معنای موضوع له و غیر آن تناسبی وجود ندارد.

مصنف ع قید (کونه عند قيام قرينه) را نیاورد چون در اینجا مقصود بیان مجاز از نظر اراده متکلم است و این مقصود با تعریف مذکور، کامل شده است و قرینه برای فهم نشونده است که این امری زائد است و در آخر بحث مجاز ذکر خواهد شد.

شارح ع باین معنای وضع فرمود: که مراد از وضع این است که لفظ به صورتی برای معنای تعیین شود که آن لفظ بدون قرینه ای بر آن معادلات کند و این نوع وضع بر چهار قسم است: ۱- وضع لغوی، ۲- وضع شرعی، ۳- وضع عرفی خاص، ۴- وضع عرفی عام زیرا تعیین لفظ برای معنای از طرف واضع لغت است و یا از طرف واضع شرع و یا هم از جانب گروه مخصوصی و یا از سوی همه مردم. به اولی، وضع لغوی مانند وضع لفظ انسان برای حیوان ناطق و وضع لفظ صلاصه برای دعا دومی، وضع شرعی مانند لفظ صلاصه برای ارکان مخصوصه (نماز)، سومی، وضع عرفی خاص مانند وضع فعل در نزد نحریان برای کلمه ای که بر معنای مستقلاً دلالت کند و مقترن به زمان باشد و به چهارمی، وضع عرفی عام می گویند مانند وضع لفظ دایه برای چهارپا.

صاحب نور الانوار ع می گویند: برای تحقق حقیقت نیازی به یافته شدن اوضاع چهارگانه همزمان نیست بلکه یکی از آن اوضاع چهارگانه یافته شود حقیقت متحقق شده است و همین معیار است. یعنی اگر لفظ از حیث یک وضع از میان چهار وضع مذکور برای معنای وضع شده باشد به آن حقیقت گفته می شود و در حقیقت همین ملاک معتبر است؛ اما در مجاز عدم وضع فی الجمله معتبر است. یعنی برای تحقق مجاز کافی است که از نگاه یکی از اوضاع چهارگانه صورت گرفته باشد و مستلزم این نیست که عدم وضع از هر چهار نظر یافته شود مثل لفظ صلاصه که در نزد لغویین مجاز است چون برای ارکان مخصوصه وضع نشده است هر چند از طرف واضع شرع برای ارکان مخصوصه وضع شده است. سخن کوتاه اینکه برای مجاز کافی است که یکی از اوضاع صورت نگرفته باشد و لازم نیست که از طرف همه واضعان موضوع نباشد.

شارح ع می فرماید: در اصل، حقیقت و مجاز از عوارض الفاظ هستند. یعنی هر دو متصف به الفاظ می باشند تا جائیکه گفته می شود که این لفظ حقیقی است و این لفظ مجازی است. گاهی نیز معنا و استعمال با حقیقت و مجاز مصف می شوند چنانچه گفته می شود این معنا حقیقی است و این معنا مجازی است یا این استعمال حقیقی یا مجازی است. شارح ع فرمود: که متصف نمودن معنا و استعمال به حقیقت و مجاز یا بر اثر اشتباه عوام است و یا مجاز است بدین سبب که میان لفظ و معنای تناسب وجود دارد و در میان لفظ و استعمال نیز تناسب وجود دارد و به همین علت با هر چیزی که لفظ متصف می شود معنا و استعمال نیز متصف می گردند. محشی ع می گویند: اینکه اشتباه عوام را دلیل یاوریم درست نیست زیرا زمانی که علاقه و تناسب وجود دارد اشتباه و خطائی تواند وجود داشته باشد.

شروح: خلاصه ی تحقیق مجاز لغوی این است که مجاز بر وزن «مفعول» مصدر میمی است. دلی به معنای فاعل است مانند مولى که به معنای والی (اسم فاعل) می باشد از جاز بجوز (تجاوز کردن) گرفته شده است و بدین سبب مجاز را مجاز می گویند چون لفظ در غیر معنای موضوع له استعمال شود از مکان اصلی خود یعنی معنای موضوع له تجاوز می کند و به سبب جابه جایی به آن مجاز می گویند و با توجه به معنای لغوی حقیقت (ثابت) و مجاز (متجاوز) گفته می شود «حب فلان حقیقه محبت فلاهی ثابت است یعنی در محل موضوع له خود یعنی در دل ثابت است. «حب فلان مجاز» یعنی محبت فلاهی در محل موضوع له خود (دل) به سوی زبان تجاوز نموده است. به عبارتی دیگر محبت فلاهی تنهادر زبان است و در دل نیست.

تعریف اصطلاحی مجاز را مصنف رحمته الله بیان نموده است. مراد از کلمه (ما) در تعریف، لفظ است. حال تعریفش این می شود که مجاز به لفظی گفته می شود که مراد از آن، غیر معنای موضوع له باشد و میان معنای موضوع له و غیر معنای موضوع له تناسبی باشد. باید (غیر ما وضع له) حقیقت از تعریف مجاز خارج می شود و با قید (مناسب) تمام مثالهایی را بیرون می کند که در آنها غیر معنای موضوع له لفظاً اراده شده است اما در میان معنای موضوع له و غیر آن تناسبی وجود ندارد مانند ایفک لفظ (ارض: زمین) گفته شود و از آن آسمان مراد باشد. اگر چه غیر معنای موضوع له برای (ارض) است ولی در میان آسمان و زمین هیچ تناسبی وجود ندارد. بنابراین از لفظ زمین، آسمان مراد گرفتن را مجاز نیست. اگر این سؤال مطرح گردد که در میان آسمان و زمین نسبت تقابل است بنابراین این استعمال دوست است. در جواب می گوئیم در میان آسمان و زمین، تقابل مشهور نیست بنابراین اعتباری ندارد.

شارح رحمته الله فرمود: باید مناسب از هزل (سخنان بیهوده) نیز احتراز شده است. زیرا هزل به سخنی می گویند که از لفظ نه معنای حقیقی آن مراد است و نه هم معنای مجازی آن. بلکه مقصود چیز دیگری است. هدف از هزل، تفریح طبع است و از آنجا که میان تفریح طبعی (فکر) و معنای حقیقی تناسبی وجود ندارد بنابراین هزل، مجاز نیست. شارح رحمته الله فرمود: که مصنف رحمته الله در تعریف مجاز، قید (عند قیام قرینه) را نیاورد. اگر چه مجاز مستلزم وجود قرینه است اما چون که مجاز به اراده مکمل بستگی دارد و این هدف از الفاظ تعریف برآورده می شود نیازی به قرینه نیست و تنها شونله بازمد به قرینه است. در آخر محبت، مفصلاً به آن خواهیم پرداخت.

و اما المجاز بالزیاده مثل قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ أَيْضاً أَنَّهُ أَرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ؛ لِأَنَّهُ مَا وَضَعَ لَهُ هُوَ الشَّيْءُ لَا التَّأَكِيدُ أَوْ الزِّيَادَةُ فَيَدْخُلُ فِي التَّعْرِيفِ، وَلَكِنْ لَا بَدَّ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ وَ الْمَجَازِ كِلَاهِمَا مِنْ قَيْدِ الْحَيْثِيَّةِ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَا وَضَعَ لَهُ أَوْ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ؛ لِثَلَاثِ تَنْتِظُصِ التَّعْرِيفَانِ طَرْدًا وَ عَكْسًا، فَإِنَّ لَفْظَ الصَّلَاةِ فِي اللَّفْظِ الدَّعَاءُ، وَ فِي الشَّرْعِ: لِلْأَرْكَانِ الْمَعْلُومَةِ، فَبَيِّنْ مِنْ حَيْثِ اللَّفْظِ فِي الدَّعَاءِ؛ لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَا وَضَعَ لَهُ

من حیث أَنَّهُ مَا وَضَعَ لَهُ، وَ مُجَازٍ فِي الْأَرْكَانِ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ، وَ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعُ حَقِيقَةُ فِي الْأَرْكَانِ؛ لِأَنَّهُمَا وَضَعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا وَضَعَ لَهُ، وَ مُجَازٍ فِي الدَّعَاءِ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ مِنْ حَدِيثِ أَنَّهُ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ.

ترجمه: مجاز بالزیادات مانند آیه «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» است. می توانیم بگوئیم که مراد از آن، غیر ما وضع له است زیرا موضوع له، کاف تشبیه است نه تأکید یا زیادت. بنابراین مجاز بالزیادت در تعریف مجاز داخل است. اما در تعریف حقیقت و مجاز قید حیث ضروری است یعنی از این حیث که این موضوع له است یا غیر معنای موضوع له تا اینکه هر دو تعریف از لحاظ جامع و مانع بودن نقض نشوند. مانند لفظ (صلاة) در لغت برای دعا است و در شریعت برای ارکان مشخص و معلومی است. بنابراین لفظ (صلاة) از حیث لغت در دعا حقیقت است زیرا بر آن صادق می آید که لفظ (صلاة) برای دعا وضع شده است از این حیث که برای همان موضوع است و در ارکان مخصوص، مجاز است زیرا ارکان مشخص، غیر از این معنایی است که لفظ (صلاة) برای آن وضع شده است. از لحاظ شرع، لفظ (صلاة) در معنای ارکان، حقیقت است زیرا که ارکان معلوم، موضوع له برای معنای صلاة، هستند از این حیث که برای همین معنایی وضع شده اند و در دعا مجاز است زیرا دعا غیر از آن معنا است که لفظ (صلاة) برای آن وضع شده است.

شروح: این عبارت جواب اعتراضی است؛ اعتراض این است: تعریف، جامع افراد خود نیست زیرا تعریف مذکور مجاز، بر مجاز بالزیادت مانند آیه «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» صادق نمی آید، حرف (کاف) که در این آیه است، زائد می باشد و هیچ چیزی از آن مراد نیست؛ نه موضوع له مراد است و نه هم غیر معنای موضوع له. بنابراین مجاز نیز نخواهد بود، اما همه مجاز بالزیادت را نیز مجاز دانسته اند. از این رو تعریف مجاز، جامع افرادش نیست.

جواب: بر مجاز بالزیادت، تعریف مجاز صادق می آید بدین صورت که مراد از (کاف) در آیه، تأکید تشبیه است و موضوع له کاف، تشبیه می باشد. اما تأکید تشبیه، غیر موضوع له آن است و اراده معنای غیر موضوع له را نیز، مجاز می گویند. بر این اساس در این آیه کاف زائده که برای تأکید است، مجاز نیز می باشد. و از آنجا که این مجاز است، تعریف مجاز جامع همه افرادش است. اما اعتراضی می شود که برای مجاز شرط است که در میان معنای موضوع له و غیر معنای موضوع له تناسب و اتصالی باشد اما در میان تأکید و تشبیه تناسبی وجود ندارد. بنابراین تعریف مجاز بر کاف «کَمِثْلِهِ» صادق نمی آید. والله اعلم

صاحب نورالانوار می گویند: برای جامع و مانع بودن حقیقت و مجاز، قید حیث در تعریف هر دو ضروری است. یعنی گفته شود: حقیقت لفظی است که در معنای موضوع له استعمال شده باشد از این حیث که آن معنا موضوع له است و مجاز لفظی است که در غیر معنای موضوع له استعمال شده باشد از این حیث که آن معنا غیر موضوع له است. زیرا اگر

قید حیث لحاظ نشود هر دو تعریف نه جامع هستند و نه مانع. مثلاً اگر لفظ (صلاته) در اصطلاح شرع برای دعا استعمال شود مجاز خواهد شد زیرا معنی دعا در اصطلاح شریعت غیر موضوع له برای (صلاته) است اما بر آن تعریف حقیقت ثابت می شود بدین صورت که معنی دعا به طور کلی موضوع له (صلاته) نیز است. بنابراین در این حالت تعریف مجاز تمام افرادش را شامل نمی شود و تعریف حقیقت نیز مانع دخول غیر نیست. و اگر همین لفظ (صلاته) در اصطلاح شریعت به معنی ارکان مخصوصه استعمال شود حقیقت می باشد زیرا ارکان مخصوصه در اصطلاح شریعت موضوع له لفظ (صلاته) است اما بر آن تعریف مجاز صادق می آید، زیرا به طور کلی ارکان مخصوصه، غیر موضوع له نیز برای لفظ (صلاته) می باشد. از این رو تعریف حقیقت جامع و مانع نمی ماند. اما اگر در هر دو تعریف قید حیث در نظر گرفته شود هر دو تعریف جامع افراد و مانع غیر می باشند. بدین صورت که لفظ (صلاته) در لغت برای دعا وضع شده است و در شریعت برای ارکان مخصوصه. بنابراین از لحاظ لغت در معنی دعا، حقیقت است زیرا بر آن صادق می آید که برای دعا وضع شده است از این لحاظ که موضوع له برای همین معنا است نه برای معنی دیگری است. و برای ارکان مخصوصه، مجاز است زیرا ارکان مخصوصه موضوع له لفظ (صلاته) نیست از این حیث که برای این معنا وضع نشده است بلکه برای معنی دیگری (دعا) وضع شده است. اما در اصطلاح شریعت، برای ارکان مخصوصه، حقیقت است چون موضوع له «صلوة» از نگاه شرع ارکان مخصوصه است. از این حیث که لفظ (صلاته) فقط برای ارکان مخصوص وضع شده است و لفظ (صلاته) برای دعا از حیث شریعت، مجاز است زیرا از این حیث برای دعا وضع نشده است.

فوائد: در عبارت دو لفظ طرد و عکس وجود دارد؛ طرد به معنی مانع بودن تعریف از دخول غیر و عکس به معنی جامع بودن تعریف می باشد. زیرا طرد آن است که محدود (معرف: به فتح راه) بر تمام افرادی صادق آید که حد (معرف: به کسر راه) صادق می آید. بنابراین لازم می شود تا تعریف مانع دخول غیر باشد. عکس نیز به حائلی می گویند که حد بر تمام افرادی صادق آید که محدود بر آنها صادق می آید. و برای ثبوت آن، جامع بودن تعریف ضروری است. از این رو هدف از طرد، مانع بودن تعریف و هدف از عکس، جامع بودن تعریف است.

حکم مجاز

و حکمه: وجود ما استعیر له خاصاً آن او عاماً یعنی آن المجاز کالحقیقه فی کونه خاصاً و عاماً، و لیس المراد بکون المجاز عاماً آن یعم جمیع انواع علاقته جمله فی لفظ بأن یذكر اللفظ و یراد به حاله و محله، و ما کان علیه و ما یؤول الیه و لازمه و علته و معلوله و نحو ذلك، بل أن یعم جمیع افراد نوع واحد کما یراد بالصاع جمیع ما یحل فیہ، فیجوز ذلك عندنا.

توجه: حکم مجاز این است معانی که لفظ مجازی برای آن به کار رفته است باید باشد چه خاص باشد و چه عام. یعنی مجاز در عموم و خصوص، مانند حقیقت است و معنی عام بودن آن این نیست که یک لفظ بتواند تمام علاقت مجازی را در برگیرد. یعنی حال و محل و ما کان علیه و ما یؤول الیه و لازم و ملزوم آن و علت و معلول را همه شامل شود. بلکه معنی آن این است که عام باشد برای تمام افراد یک نوع. مانند اینکه هدف از صاع، تمام چیزهایی است که در صاع، جای می گیرند و این نزد ما جایز است.

شوخ: حکم مجاز این است که معانی به عاریت گرفته شده برای لفظ، ثابت شود. فرقی نمی کند که آن معنا خاص باشد مانند «أولاً لا یستعمل النساء» که در آن هدف از «النساء» مجازاً جماع «همسری» است و این خاص است. و با اینکه آن معنا عام باشد مانند حدیث «لا یتبعوا الدرهم بالدرهمین و لا الصاع بالصاعین» که هدف از «الصاع» در این حدیث مجازاً به معنی «ما فی الصاع» = منظور است و «ما فی الصاع» عام است. زیرا ما فی الصاع می تواند دانه و هر آن چیزی باشد که توسط صاع، خرید و فروش می شود. نتیجه اینکه مجاز در خاص یا عام بودن مانند حقیقت است. یعنی همانگونه که حقیقت خاص و عام می شود، مجاز نیز خاص و عام می شود.

شارح: فرمود هدف از عام بودن مجاز اصلاً این نیست که در یک لفظ تمام انواع علاقت مراد باشد و آن لفظ عام در برگیرد تمام آنها باشد مثلاً یک لفظی ذکر شود و هدف آن حال و علاقه محل، علاقه ما کان علیه و ما یؤول، لازم و ملزوم، علت و معلول نیز باشد. بلکه هدف از عام بودن مجاز این است که یک لفظ گفته شود و هدف از آن تمام افراد علاقه یک نوع باشد و آن لفظ عام شامل تمام آن افراد باشد مثلاً معانی واقعی لفظ صاع، ظرفی است که توسط آن اشیاء اندازه گیری و وزن می شوند و معنی مجازی آن منظوفی است که داخل صاع قرار می گیرد و توسط صاع مقدارش مشخص میشود. بنابراین در اینجا صاع «محل» گفته می شود و هدف از آن «ما فی الصاع» و ما یحل فی الصاع (حال) می باشد. و هدف تمام افراد ما فی الصاع (حال) است یعنی دانه و هر چیزی که در صاع جای می گیرد و توسط صاع، اندازه گیری و وزن معلوم می شود. توجه نماید که در اینجا علاقه یکی است یعنی حال و علاقه محل. اما افراد آن مانند گندم، جو، برنج، خرمای و غیره زیاد هستند. بنابراین در اینجا عموم به لحاظ افراد می باشد. شارح: می فرماید: اینگونه عمومی در مجاز نزد ما جایز است.

و قال الشافعی رحمه الله: لا عموم للمجاز؛ لأنه ضروری بصرای الیه فی الکلام عند تعذر الحقیقه، و الضروره تقدر بقدرها، و ترتفع بآیات الخصوص فلا یشیت العموم.
و اینا نقول: إن عموم الحقیقه لم یکن لکونها حقیقه، بل لدلاله زائده علی ذلك کالألف و اللام فی المفرد الغیر المعهود، و وقع الذکره فی سیاق النفی، و وصفها بصفه عامه، و کون الصیغه صیغه جمع، أو کون المعنی معنی

الجمع، فإذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون أيضاً عاماً؛ إذ ليس كون الحقيقة شرطاً للعموم، أو كون المجاز مانعاً عنه. وكيف يقال: إنه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى، والله تعالى منزّه عن الضرورة.

ترجمه: امام شافعی رحمته فرمودند: مجاز عمومیتی ندارد چون بر اساس نیازی است که به سوی آن هنگام معترض بودن حقیقت رجوع می شود و نیاز باید بر حسب نیاز مقدر شود و با اثبات خصوص نیاز برآورده می شود. اما ما می گوئیم که عموم حقیقت به سبب حقیقت بودن آن نیست، بلکه به سبب دلالت زائدی بر آن است مانند الف و لام در مفرد غیر معهود و وقع نکره در سیاق نفی و موصوف بودن نکره با صفت عامه و جمع بودن صیغه با معنای جمع، بنابراین زمانی که این دلالت در مجاز یافت می شود مجاز نیز عام می شود زیرا حقیقت بودن برای عموم شرط و مجاز بودن مانع از عموم نمی باشد و چگونه می توان گفت که مجاز، بنا بر نیاز است در حالیکه در قرآن کریم، مجاز فراوان وجود دارد و خداوند جلّ نیز از نیاز منزّه و پاک است.

شرح: قبلاً بیان شد که چنانچه مجاز خاص می شود عام نیز می شود و هدف از عام شدن این است که تمام افراد یک نوع را دربرمی گیرد و اینگونه عمومیتی در مجاز را جایز می دایم. اما امام شافعی رحمته فرمود: که در مجاز عموم جایز نیست یعنی مجاز خاص می شود اما عام نمی گردد زیرا مجاز در هنگام ضرورت ثابت می شود یعنی زمانی معنای حقیقی ممکن نباشد به مجاز رجوع می شود و هر چیزی که ضرورتاً ثابت می شود به همان اندازه همان نیاز ثابت می گردد و ضرورت نیز با ثابت شدن خصوص، مرفع می گردد. یعنی با اثبات مجاز در یک فرد نیز ضروریات و نیازبر آورده می شود و دیگر نیازی به عمومیت مجاز نیست. جوابش را اینگونه می دهیم که اینکه می گوئیم حقیقت هم خاص می شود و هم عام؛ هدف از عام بودن این نیست که حقیقت به سبب حقیقت شدن عام می شود و حقیقت در عام شدن داخلی ندارد زیرا اگر چنین می بود باید هر حقیقی عام می بود اما اینگونه نیست بلکه گاهی حقیقت خاص هم می شود خلاصه اینکه معنای حقیقی در عمومیت تأثیری ندارد بلکه چیز دیگری است که معنای عموم را می رساند. مثلاً اگر لفظ حقیقی (واقعی) فردی غیر معهود (غیر معین) باشد و بر آن (ل) جنس یا استغراقی باشد، در لفظ حقیقی به سبب (ال) عمومیت موجود می آید. چنانچه اگر لفظ حقیقی نکره باشد و آن نکره موصوف به صفت عامه باشد در آن لفظ حقیقی به سبب صفت عامه، عموم بوجود می آید. همچنانکه اگر لفظ حقیقی صیغه جمع باشد در آن عمومیت بوجود می آید. با اینکه اگر در لفظ حقیقی معنای جمع باشد مانند لفظ (قوم) و (رطه) که در آنها لفظ حقیقی به سبب معنای جمع بوجود می آید. در نتیجه ثابت شد که حقیقت به سبب حقیقت بودنش عام نمی شود بلکه به علت دلالتهای مذکور عام می گردد و اگر چنانچه این دلالتها در مجاز وجود داشته باشد، مجاز نیز عام می گردد. زیرا برای عموم نه حقیقت بودن شرط است؛

نه مجاز مانع از عمومیت می شود. بلکه دلالتهای مذکور در هر جا یافت شوند، در آنجا عمومیت بوجود می آید فرقی نمی کند که لفظ حقیقی باشد یا مجازی.

ماتن رحمته از (کیف يقال أنه ضروري) جواب دلیل امام شافعی رحمته را می دهد که چگونه نیرت مجاز ضروری است در حالیکه در قرآن مجاز زیاد وجود دارد و خداوند جلّ متعال پاک و منزّه از ضرورت است. زیرا ضرورت عجز و ناتوانی را می گویند و خداوند جلّ عاجز و ناتوان نیست. در نتیجه وجود مجاز فراوان در قرآن یتانگر این است کاربرد مجاز بنا بر نیاز نیست و استدلال امام شافعی رحمته درست نیست.

از جمله امثال مجاز در قرآن این آیات است: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾، ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ﴾. آیه اول در رابطه با قصه حضرت نوح عليه السلام است. مصدر لفظ «طغى» طغیان است و طغیان به معنای (از حد گذشتن) در آب حقیقت نیست بلکه مجاز است. زیرا معنای واقعی طغیان سرکشی و زیاده روی در گناه و ظلم است و در اینجا هدف آیه این نیست بلکه هدف بالا آمدن است و این معنای مجازی طغیان می باشد پس لفظ (طغى) در قرآن به معنای حقیقی استعمال نشده است بلکه به معنای مجازی است. آیه دوم در باره قصه ی حضرت موسی عليه السلام و حضرت خضر عليه السلام می باشد. لفظ (يريد) که مصدر آن (إرادة) است برای دیوار حقیقت نیست بلکه مجاز است. زیرا معنای حقیقی اراده، خواستن و نیت کردن است اما در این آیه هدف نیست، بلکه به معنای نزدیک بودن است که معنای مجازی آن است. هدف این است که حضرت موسی عليه السلام و حضرت خضر عليه السلام در آن روستا دیواری را یافتند که نزدیک بود بیفتند و لفظ (يريد) مجازاً استعمال شده است. غیر از این دو آیه، آیات دیگری نیز وجود دارد که آوردن همه آنها در این کتاب ممکن نیست.

لایقال: إن المقتضى واقع في القرآن كثيراً مع أنه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم؛ لأننا نقوله إنه من أقسام الاستدلال، فالضرورة ثم ترجع إلى المستدل لا إلى المتكلم، والمجاز من أقسام اللفظ، فلو كان ضرورياً لكانت الضرورة راجعة إلى المتكلم، والمتكلم هو الله تعالى منزّه عنها هكذا قالوا. والإصناف أن المتكلم يتناظر مع قدرته على الحقيقة لرباعيه بلاغت و مناسبات لم تكن في الحقيقة، ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى أن السامع لابد له أن يصرف أولاً إلى الحقيقة، وإذا لم يستقم حمله عليها، فحينئذ يصرف إلى المجاز.

ترجمه: اعتراض نشود که مقتضی در قرآن کریم زیاد آمده است در حالیکه نزد ما و شما بالاتفاق (مقتضی) ضروری است. زیرا جواب می دهیم که مقتضی از اقسام استدلال است. بنابراین در آنجا ضرورت مربوط به مستدل است نه متکلم و مجاز از اقسام لفظ است. از این رو اگر این ضروری می بود مربوط به متکلم بود و متکلم نیز خداست که منزّه از ضرورت

است. (علمای چنین گفته اند) مصفاة است که متکلم با وجود قدرت بر حقیقت یا مجاز تلفظ نماید به سبب رعایت بلاغت و مناسبی که در حقیقت نیست اما از جهت شونده ضروری است بدین معنا که شونده باید اولاً کلام را به حقیقت برگرداند و سپس زمایی که حمل کلام بر حقیقت درست نشد به مجاز رجوع نماید.

شرح: در این عبارت اعتراض و جواب آن آمده است. نتیجه اعتراض این است که شما برای بیرون کردن مجاز از ضروری بودن گفتید که مجاز در قرآن کریم فراوان وجود دارد و استفاده زیاد یک چیز در قرآن بیانگر این است که به سبب ضرورت ثابت نشده است زیرا خداوند عز و جل متره از ضرورت است. اما به عنوان اعتراض می گویم که مقتضی (اقتضاء النص) بالاتفاق ضروری است علی رغم اینکه در قرآن فراوان وجود دارد مثلاً درباره کفار (ظهار) آمده است: ﴿فحتری رقیة﴾؛ آزاد نمودن برده ای اما نص به سبب صحیح نمودن کلام این را شرعاً اقتضای کند که در این آیه بعد از ﴿رقیة﴾ قید (مملوکه) نیز رعایت می شد زیرا آزادی رقیه مملوکه واقع می شود نه آزادی رقیه غیر مملوکه. چنانچه از حدیث لا عتق فیما لا یملکه این آدم همین ثابت است. از این رو در آیه قید (مملوکه) لازم است یعنی برای تصحیح شرعی کلام به صورت اقتضاء النص، ضرورتاً ثابت است. در نتیجه مقتضی ضرورتاً ثابت است و در قرآن کریم نیز موجود می باشد و مجاز نیز با وجود ضروری بودن در قرآن کریم وجود دارد.

جوابش این است که مقتضی از اقسام استدلال است. بنابراین ضرورت مقتضی مربوط به مستدل (استدلال کننده) است نه به متکلم. مستدل، بنده است و متکلم، خداوند عز و جل بر این اساس بنده نیازمند مقتضی که ضرورتاً ثابت است می باشد نه خداوند عز و جل و از آنجا که بنده نیازی به مقتضی دارد و خداوند عز و جل به آن نیاز ندارد با وجود آمدن مقتضی در قرآن کریم، تأثیری در تتریه و تقدیس خداوند عز و جل نخواهد داشت. بلکه در هر حالت پاکی خداوند عز و جل ثابت است و نمی توان وجود مقتضی در قرآن کریم را به عنوان اعتراض آورد؛ اما مجاز از اقسام لفظ است. بنابراین اگر مجاز ضرورتاً ثابت می شود این ضرورت به متکلم بر می گشت و متکلم نیز خداوند عز و جل است که متره از ضرورت است. بر این اساس مجاز ضرورتاً ثابت نمی شود.

شرح: فرموده تحقیق علما همین است اما در نزد بنده واقعیت این است که متکلم با وجود قدرت و توانایی بر حقیقت، مجاز را استعمال می نماید تا اینکه با آن روابط بین قواعد و کلمات بلاغت رعایت شود. چون این چیز در حقیقت وجود ندارد. در نتیجه از لحاظ متکلم مجاز ضروری نیست. بلکه از لحاظ مخاطب ضروری می باشد. بدین صورت که برای مخاطب و شونده لازم است تا کلام را در مرحله اول به حقیقت برگرداند و بکوشد تا آن را بر حقیقت حمل نماید. اما زمایی که حمل آن بر حقیقت ممکن نبود برای جلوگیری از لغو و بیهوده شدن کلام آن را بر مجاز حمل نمایند. از این

رو مجاز نیز مانند مقتضی از جهت شونده ضروری است نه از طرف متکلم (خداوند عز و جل). بنابراین زمایی که مجاز و مقتضی از جهت و اعتبار خداوند عز و جل ضروری نیست، آمدن آنها در قرآن کریم نیز مناسب است.

ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما عاماً فيما يحل له لأجل أن المجاز يكون عاماً جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رضي الله عنه عن الرسول عليه السلام وهو قوله: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهم ههين، ولا الصاع بالصاعين» عاماً في كل ما يحل الصاع ويجاوره؛ لأن الحقيقة ليست بمرادة اتفاقاً؛ إذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين في الشرع، فلا بد أن يكون مجازاً عاماً يحله، فالشافعي رحمه الله يقدر لفظ الطعام فقط أي لا تبيعوا الطعام الحال في الصاع بالطعام الحال في الصاعين؛ لأن المجاز لا يكون إلا خاصاً، ونحن نقدر كل ما يحل أي لا تبيعوا الشيء المقدّر بالصاعين، سواء كان طعاماً أو غيره هذا ما قالوا، وقد اعترض عليه في «التلويح» بأن عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعي رحمه الله لم نجده في كبره، واما تقدير الطعام في الحديث، فبناء على أن الطعام عله لحرمة الربا عنده، فلا يحرم التفاضل في الجص و النورة لآبناء على أن المجاز لا يعم.

توجه: بنا بر همین علت لفظ (صاع) در حدیث ابن عمر رضی الله عنهما را در (ما یحلّه) عام قرار دادیم. یعنی به سبب اینکه مجاز، عام می باشد، حدیثی را که ابن عمر رضی الله عنهما از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت کرده است «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین»؛ یک درهم را در عوض دو درهم و یک صاع را در قبال دو صاع معامله نمایم، این حدیث را برای هر شیئی عام قرار دادیم که در صاع جامی گیرد و همراه آن باشد. زیرا بالاتفاق فروختن حقیقت صاع که از جوب است، از لحاظ شرع در عوض دو صاع جایز است بنابراین لازم است تا هدف مجازاً (اعتدای حلّه) باشد. امام شافعی رحمه الله تنها (طعام) را مقدّر می داند. یعنی طعامی که در یک صاع قرار دارد را در عوض طعامی که در دو صاع جای گرفته است، نفروشد. زیرا در نزد ایشان مجاز تنها در خاص استعمال می شود. اما (کل ما یحل) را مقدم می دانیم. یعنی چیزی که مفدار و وزنش با یک صاع انجام شده است را در عوض شیئی که وزنش با دو صاع شده است نفروشد. فرقی نمی کند که آن شیء طعام باشد یا غیر طعام. علما همین را گفته اند اما در (تلویح) اعتراض می شود که نسبت دادن اینکه امام شافعی رحمه الله قتل به عموم مجاز نبوده یا به جاست چون چنین چیزی در کتابهای ایشان وجود ندارد و در تقدیر گرفتن (طعام) در حدیث مذکور بدین سبب است که در نزد ایشان علت ربا، طعام است بنابراین تفاضل در کج و آهک حرام نمی باشد و به سبب عدم عموم مجاز نیست.

شرح: قبلاً بیان نمودیم که در نزد احاف مجاز، عام می شود. از همین قاعده مثالی را بیان فرمود: که در حدیث ابن عمر رضی الله عنهما «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین» با اتفاق میان مذاهب، معنای حقیقی مراد نیست زیرا

معنای حقیقی ظرفی است که از جوب ساخته شده است و فروختن یک ظرف در برابر دو ظرف جایز است. اما در حدیث فروختن یک صاع را در قبال دو صاع با جایز دانسته است. از این دو ثابت شد که هدف از صاع ظرف نیست بلکه هدف از صاع در حدیث مذکور معنای مجازی آن است و معنای مجازی صاع مظروف (چیزی که در صاع جای می گیرد) و توسط آن اندازه گیری می شود می باشد. این معنای مجازی در نزد احناف عام است اما در نزد امام شافعی (رحمه الله) و توسط آن اندازه گیری می شود می باشد. این معنای مجازی در نزد احناف هدف از صاع را تنها دانه گرفته یعنی خاص است. و از آنجا که در نزد ایشان مجاز تنها خاص می باشد در این حدیث هدف از صاع را در آنجا که در نزد مقدار دانه اغله یک صاع را در عوض دانه های اغله های که در دو صاع قرار دارد نفروشد. اما از آنجا که در نزد احناف مجاز عام می شود در این حدیث نیز عام است. بنابراین در نزد احناف هدف از صاع هر چیزی است که در صاع جای می گیرد و توسط آن اندازه گیری می شود فرقی نمی کند که دانه باشد یا چیز دیگری مانند گنج و ...

شارح نور الانوار (رحمه الله) فرمودند: در کتاب (تولیع) بر این بیان صاحب المنار اعتراض وارد شده است که نسبت دادن این قول (قائل نبودن به عمومیت مجاز) به امام شافعی (رحمه الله)، نهدت بر ایشان است. زیرا در هیچ کتابی از ایشان این اعتقاد وجود ندارد که عمومیت مجاز جایز نباشد. و اگر چنین می بود باید در یکی از کتابهایش ذکر می شد. در هر حال نسبت دادن این تفکر به امام شافعی (رحمه الله) کاملاً اشتباه می باشد. و درست این است که امام شافعی (رحمه الله) نیز قائل به عموم مجاز باشد اما بر این قول نیز سؤالی وارد است که اگر ایشان قائل به عموم مجاز نبودند پس چرا، مراد از صاع را تنها طعام گرفته اند در حالی که باید (کل ما یحل فی الصاع) هر چیزی که در صاع قرار می گیرد را معتبر می دانستند. جواب این است که تنها طعام را مراد گرفتیم از صاع بدین سبب نیست که امام شافعی (رحمه الله) قائل به عموم مجاز نیست بلکه بدین علت است که در نزد ایشان علت رکن طعام است و از آنجا که این علت در طعام وجود دارد فروختن یک صاع طعام در عوض دو صاع طعام جایز نیست و اما در هر شیئی که این علت (طعمیت) نباشد مانند گنج و سیمان و ... در نزد امام شافعی (رحمه الله) تفاضل جایز است. از این رو امثال گنج و سیمان و ... در حدیث «لا تیعوا ...» داخل نیست. نتیجه سخن صاحب کتاب (تولیع) این است که گفته ماتن مبنی بر قائل نبودن امام شافعی (رحمه الله) به عمومیت مجاز، اشتباه است. اما به گفته محضی می توان از طرف ماتن جواب داد که هدف از گفته ماتن (و قال الشافعی) محمد بن ادریس الشافعی (رحمه الله) نیست بلکه هدف از آن برخی از یاران امام شافعی (رحمه الله) است و این عقیده خود ایشان نیست. بر این اساس عبارت ماتن صحیح می گردد و اعتراضی بر آن وارد نیست.

و الحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز، هذه علامه لمعرفة الحقيقة و المجاز، و المراد أن المعنى الحقيقي لا يسقط، ولا يبنى عماداً عليه، بخلاف المعنى المجازي، فإنه يصح أن يصدق عليه، و يصح أن يبنى عنه، يقال للأب: أب و لا يصح أن يقال: إنه ليس بأب، بخلاف الجد، فإنه يصح أن يقال: إنه أب و يصح أن

يقال: إنه ليس بأب، وكذا الهيكَل المعلوم يصح أن يقال عليه: إنه أسد ولا يبنى عنه بأن يقال: إنه ليس بأسد، بخلاف الرجل الشجاع، فإنه يصح أن يقال: إنه أسد و أن يقال: إنه ليس بأسد.

توجه: حقیقت از مسمی ساقط نمی شود بر خلاف مجاز. این علامت شناخت حقیقت و مجاز است. مراد این است که معنای حقیقی نه ساقط می گردد و نه هم از مصادیق (سمای) خود جدا می شود. بر خلاف معنای مجازی که صحیح است بر مصادیق خود صادق آید و باز آن جدا شود مثلاً به پدر می توان پدر گفت و نمی توان گفت که آن پدر نیست. اما به جد (پدر بزرگ) هم صحیح است که پدر گفته شود و هم گفته شود که وی پدر نیست. همچنین درباره هیکل معلوم می توان گفت که شیر است اما نمی توان آن را غنی نمود و گفت: که شیر نیست بر خلاف خود شجاع زیرا می توان گفت که این شیر است و یا شیر نیست.

توضیح: مصنف (رحمه الله) فرمود: نشانه شناخت حقیقت این است که هیچ گاه معنای حقیقی آن از مصادیق و سمای خود جدا نمی شود یعنی نمی توان لفظ حقیقی (واقعی) را از معنای موضوع له آن نفی کرد. بر خلاف مجاز که از مصادیق و سمای خود جدا می گردد. یعنی هم بر مصادیقش صدق می کند و هم از آن جدا می شود. چنانچه معنای حقیقی (أب) پدر است و مصادیق آن کسی است که این نسبت به وی منسوب است. بنابراین در مورد آن فرد می توان گفت که این فرد پدر است اما نمی توان پدر بودن را از وی نفی کرد و گفت که این پدر نیست. و معنای مجازی (أب) پدر بزرگ است که مجازاً بر پدر بزرگ اطلاق می شود. بنابراین هم اطلاق (أب) بر پدر بزرگ درست است و هم نفی آن یعنی به پدر بزرگ هم می توان گفت که این پدر است و هم می توان گفت که پدر نیست. همچنین معنای حقیقی (أسد) هیکل معلومی یعنی شیر است و معنای مجازی آن فرد شجاع و دلیر است. از این رو اطلاق لفظ (أسد) بر مصادیق شیر صحیح است که گفته شود این شیر است اما نمی توان گفت که شیر نیست. و بر معنای مجازی (فرد شجاع) نیز اطلاق آن صحیح است و نفی آن نیز صحیح است که بگوییم این فرد، شیر نیست.

و متى أمكن العمل بها سقط المجاز، هذا أصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الأحكام أي ما دام أمكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي؛ لأنه مستعار، والمستعار لا يراحم الأصل. فيكون العقد لما ينقصدون العزم أي يكون العقد المذكور في قوله

تعالى: ﴿يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْإِيمَانَ﴾ محمولاً على ما ينقصد، وهو المنعقدة فقط؛ لأنه حقيقه هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعاً؛ لأنه مجاز، و المجاز لا يراحم الحقيقي، وتحقيقه أن البمين ثلاث: لغو، و غموس و منعقدة. فاللغو: أن يحلف على فعل ماضٍ كاذباً ظاناً أنه حق و لا يتم فيه ولا كلفاره. و الغموس: أن يحلف على فعل ماضٍ كاذباً عمداً، و فيه الإثم دون الكفارة عندنا، و عند الشافعي رحمه الله

الكفاره أيضاً. والمنعقد: أن يحلف على فعل آت، فإن حث فيه يجب الإثم والكفاره جميعاً بالثاق؛ وذلك لأن الله تعالى ذكره المسألة في الموضعين، فقال في سورة البقرة: ﴿لَا يَوَاحِدُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾ وقال في سورة المائدة عونه: ﴿وَلَكِنْ يَوَاحِدُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾ (الآية). فالشافعي رحمه الله: بأن قوله: ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ معنا ومعنى ﴿بِمَا كُنْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾ واحد، فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقد جميعاً، والمواخذة في المائدة مقيدة بالكفاره، فتحمل عليها المواخذة المطلقة المذكورة في البقرة، فيكون الإثم والكفاره في كليهما يطبق بين الآيتين بهذا النمط، ونحن نقول: إن معنى العزم والكسب مجازي في قوله تعالى: ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ والحقيقه هو المنعقد فقط، فإنه المائدة تدل على أن الكفاره في المنعقد فقط، بخلاف ﴿بِمَا كُنْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾ في البقرة، فإنه عام للغموس والمنعقد جميعاً، والمواخذة فيها مطلقه تصرف إلى الفرد الكامل، وهو المواخذة الأخريه، فيكون الإثم في الغموس والمنعقد جميعاً، هذا هو غايه التحرير في هذا المقام، وسيجيء هذا في بحث المعارضه أيضاً إن شاء الله تعالى.

ترجمه: تازماتی که عمل به معنای حقیقی ممکن باشد مجاز ساقط می گردد. این اصل بزرگی در نزد ما است که بسیاری از احکام شرعی بر آن مضرع می شود. زیرا معنای مجازی مستعار است و مستعار نمی تواند مزاحم اصل باشد. بنابراین معنای (عقد) (مابینعت) می باشد نه عزم یعنی عقدی که در آیه ﴿وَلَكِنْ يَوَاحِدُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ مذکور است (بر مابینعت) حمل می گردد. و آن تنها بر معنی منعقد است. زیرا حقیقت این لفظ همین است و به معنای عزم نمی باشد تا بر معنی غموس و منعقد را در بر گیرد چرا که عزم معنای مجازی است و مجاز مزاحم حقیقت نمی شود. تحقیق آن چنین است که بر سه قسم می باشد: معنی لغوی، معنی غموس و معنی منعقد. معنی لغوی این است که بر فعل ماضی به دروغ قسم خورد به گمان اینکه حق است. این قسم نه گناه دارد و نه كفاره. معنی غموس این است که بر فعل ماضی قصداً به دروغ قسم خورد. این معنی در نزد ما گناه دارد اما كفاره ندارد. ولی در نزد امام شافعی ؒ كفاره نیز دارد و معنی منعقد این است که بر فعل آینده قسم خورد؛ اگر در آن حادث شد بالاتفاق گناهکار است و كفاره دارد. دلیل آیه قرآن است که در دو جا آمده است: در سوره بقره می آید: ﴿لَا يَوَاحِدُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يَوَاحِدُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾ و در سوره مائده می خوانیم: ﴿وَلَكِنْ يَوَاحِدُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾. بنابراین امام شافعی ؒ می فرماید: معنای آیه ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ و معنای ﴿بِمَا كُنْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾ یکی است. و هر دو آیه بر معنی غموس و بر معنی منعقد را در بر می گیرند در سوره مائده مواخذة مقید به كفاره است. بر این اساس مواخذة مطلقه ای که در سوره بقره مذکور است بر این مواخذة حمل می گردد و گناه و كفاره ثابت می شود و در میان دو آیه تطبیق صورت می گیرد ما می گویم که معنای عزم و کسب در آیه ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ مجازی است و معنای حقیقی فقط در معنی منعقد

است. بنابراین آیه سوره مائده بر این دلالت می کند که كفاره تنها در معنی منعقد است بر خلاف آیه ﴿بِمَا كُنْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾ در سوره بقره که بر معنی غموس و منعقد را در بر می گیرد و مواخذة در این آیه مطلق است. از این رو رجوع به سوی فرد کامل می شود که همان مواخذة اخروی است. بنابراین در معنی غموس و منعقد گناه ثابت می شود. این آخرین بیان در این بحث بود و ان شاء الله اینگونه مسائل در بحث معارضه خواهد آمد.

شرح: مصنف ؒ در این عبارت قانونی رایان نمود که بسیاری از مسائل شرعی موقوف بر آن است. قانون این است تازماتی که عمل بر معنای حقیقی ممکن باشد بر معنای مجازی عمل نمی شود. زیرا معنای مجازی مستعار است و معنای حقیقی اصل؛ و مستعار نمی تواند مزاحم و در برابر اصل قرار گیرد به عبارتی دیگر مجاز جانشین و حقیقت اصل است و هیچگاه جانشین در مقابل اصل قرار نمی گیرد. یکی از مسائلی که بر اساس این قانون بیان شده این است که لفظ عقد در آیه ﴿وَلَكِنْ يَوَاحِدُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ برای معنی منعقد حقیقت است و برای معنای عزم مجاز. بنابراین لفظ عقد در این آیه تنها بر معنی منعقد حمل می شود و بر عزم (که بر معنی غموس و منعقد را در بر می گیرد) حمل نمی گردد. زیرا معنای مجازی مزاحم معنای حقیقی نیست. تحقیق این مسأله چنین است که بر سه گونه است: معنی لغوی، معنی غموس و معنی منعقد. معنی لغوی این است که بر کار گذشته ای که گمان کرده واقعیت داشته، به دروغ قسم بخورد. مثلاً به گمان اینکه خالد آمده است قسم بخورد که خالد آمده است در حالی که خالد نیامده است. حکم این قسم در نزد ما این است که انسان گناهکار نمی شود و كفاره هم ندارد. معنی غموس این است که انسان قصداً به دروغ بر کار گذشته قسم خورد مثلاً می داند که خالد نیامده است اما باز هم وجود قسم می خورد که آمده است. این نوع قسم در نزد ما گناه دارد اما كفاره واجب نمی شود اما در نزد امام شافعی ؒ كفاره نیز دارد. معنی منعقد این است که انسان بر انجام دادن یا ندادن کاری در آینده قسم بخورد. مثلاً بگوید به خدا ؒ قسم به کلاس درس حاضر نمی شوم یا غایب نمی شوم. حکمش این است که اگر این شخص حادث شد بالاتفاق گناهکار است و هم بر آن كفاره واجب می شود. زیرا این مسأله در دو جای قرآن کریم آمده است: چنانچه در سوره بقره می فرماید: ﴿لَا يَوَاحِدُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يَوَاحِدُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾؛ (ترجمه آیات دقیق شود) و در سوره مائده آمده است: ﴿وَلَكِنْ يَوَاحِدُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾. امام شافعی ؒ با تطبیق هر دو آیه می فرماید: معنای ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ و ﴿بِمَا كُنْتُمْ قُلُوبُكُمْ﴾ یکی است زیرا معنای (کسب) نیز (عزم و قصدت قلوبکم) می باشد و معنای عقد نیز قصد و عزم است. همانطور که گفته می شود (عقدت علي قلبي بأن أترك الهوي) من از نه دل اراده کردم که هوسهای نفسانی را ترک نمایم. در نتیجه در هر دو آیه معنای کسب و عقد، عزم و اراده است و عزم و اراده هم در معنی غموس و منعقد وجود دارد. بنابراین این دو آیه بر معنی غموس و منعقد را شامل می شوند. اما در سوره مائده مواخذة مقید به كفاره است اما در سوره بقره مطلق

می باشد. قانون نیز این است که هر گاه در دو آیه یک حکم مذکور باشد اما در یکی از آن دو حکم مطلق و در دیگری مقید باشد آن حکم مطلق بر مقید حمل می گردد. از این رو در اینجا نیز مؤاخذه مطلقه سوره بقره حمل بر مؤاخذه مقیده کفار در سوره مائده می شود به عبارتی دیگر همانطور که مراد از مؤاخذه موجود بر یمن غموس و یمن منقده در سوره مائده کفار است در مؤاخذه موجود بر یمن غموس و منقده در سوره بقره نیز کفار است و بر این دو قسم از اقسام قسم کفار واجب می شود. اما جواب آن چنین است که معنی عزم و کسب آیه ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأِيْمَانَ﴾ در سوره مائده مجازی است اما به معنای منقده معنای حقیقی و واقعی است. قبلاً نیز بیان نمودیم تا زمانی که امکان عمل به حقیقت است به مجاز رجوع نمی شود و در این آیه عمل به حقیقت ممکن است از این رو هدف از آیه مائده تنها قسم منقده است و کفار مذکور در آیه مائده تنها در یمن منقده واجب می شود. اما آیه سوره بقره ﴿بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ شامل یمن غموس و منقده می باشد زیرا معنای کسب یعنی عزم و اراده در هر دو قسم یافت می شود و مؤاخذه مذکور در سوره بقره مطلق است و مراد از مطلق فرد کامل می باشد و فرد کامل مؤاخذه مؤاخذه اخروی (گاه) است. بر این اساس هدف از آیه سوره بقره مؤاخذه اخروی است و از آنجا که این آیه شامل یمن غموس و منقده است در هر دو نوع قسم مؤاخذه اخروی (گاه) ثابت می شود. در نتیجه کفار طبق آیه سوره مائده تنها در یمن منقده واجب است و در یمن غموس واجب نیست اما گاه با توجه به آیه سوره بقره در هر دو قسم وجود دارد. شارح رحمته فرمود: که این آخرین مسأله در این مبحث است اما بیان اینگونه مطالب در مبحث معارضه نیز این شاء الله خواهد آمد.

فوائد: با توجه به مبحث فوق روشن گردید که معنای حقیقی (عقد) در آیه ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأِيْمَانَ﴾ یمن منقده است و بنابراین کفار تنها در یمن منقده واجب است. اما این الملک این موضوع را چنین بیان نموده است: معنای حقیقی عقد، بستن طاب است یعنی بستن چیزی با چیز دیگر و مجازی به معنای بستن برخی الفاظ به دیگر برای اثبات حکم استناد شده است. سپس به طور مجاز المجاز برای سبب این ربط یعنی عزم و اراده قلب به کار رفته است. در یمن منقده ربط الفاظ است یعنی برای بر آورده نمودن قسم برخی از الفاظ با برخی دیگر به می شوند مثلاً اگر گفته شود به خدا عَلَّامٌ مِنَ الْغُيُوبِ این کار را می کنم (این کار را می کنم) را با (به خدا عَلَّامٌ مِنَ الْغُيُوبِ) به معنای استناد تا کار مذکور انجام شود. در هر حال یمن منقده معنای حقیقی ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ﴾ نیست بلکه معنای مجازی است و معنای عزم و اراده معنای مجاز المجاز است و از آنجا که مجاز از مجاز المجاز به حقیقت نزدیکتر است در اینجا به مجاز در برابر مجاز المجاز حکم حقیقت داده شده است و گفته شده که یمن منقده معنای حقیقی عقد است و هدف از آیه سوره مائده تنها یمن منقده است و یمن دیگری اراده نشده است.

و النکاح للوطء دون العقد أي يكون النکاح المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ محمولاً على الوطء دون العقد، فيشمل الوطء الحلال والحرام، والوطء بملك البین أيضاً؛ لأن النکاح في الأصل الضم وهو إنما يكون بالوطء والعقد إنما سمي نکاحاً؛ لأنه سبب الضم، فمن حيث اللغة حقيقة النکاح الوطء، والعقد مجاز، ومن حيث الشرع بالعکس، فالشافعي رحمه الله حمل النکاح هنا على معناه المتعارف، فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا، ونحن نحمله على حقيقته اللغوية، فثبت حرمة المصاهرة بالزنا.

توجه: نکاح برای وطی (همبستری) است نه برای عقد. یعنی نکاحی که در آیه ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ مذکور است حمل بر وطی است نه بر عقد. بنابراین لفظ نکاح شامل وطی حلال، حرام و همچنین وطی به ملک یمن نیز می شود. زیرا نکاح در لغت به معنای ضم است و ضم تنها با وطی صورت می گیرد. و بدین علت به عقد نکاح گفته می شود که سبب ضم است. بنابراین از لحاظ لغت حقیقت نکاح وطی است و عقد مجاز است و از نظر شرع بر عکس می باشد. از این رو امام شافعی رحمته در اینجا نکاح را بر معنای متعارف آن (عقد) حمل نموده است. پس باز نا حرمت مصاهرت را ثابت نمی کند. اما ما آن را بر معنای لغوی اش حمل می کنیم و حرمت مصاهرت را با زنا ثابت می گردانیم.

شرح: مصنف رحمته در این عبارت مسأله دیگری را بر اساس قانون مذکور بیان می کند. مسأله این است که هدف از لفظ نکاح در آیه ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ وطی و همبستری است نه عقد نکاح. مراد این است: زانی را که پدران و اجداد شما با آنان همبستری شده اند در عقد خود در نیاورید. وطی (آمیزش) عام است و وطی حلال، حرام و وطی به ملک یمن را شامل می شود. زیرا معنای لغوی نکاح، ضم (چسیدن) است و ضم تنها در صورت همبستری شدن امکان پذیر است. گویا معنای حقیقی و لغوی نکاح وطی است و بدین سبب نکاح می گویند که عقد نکاح باعث ضم می باشد. در نتیجه از حیث لغت، معنای حقیقی نکاح وطی است اما عقد نکاح معنای مجازی نکاح است اما از حیث شرع بر عکس می باشد. یعنی عقد نکاح حقیقت نکاح است و وطی معنای مجازی آن امام شافعی رحمته با معتبر داشتن شریعت، نکاح را در آیه مذکور بر معنای متعارف آن یعنی عقد حمل نموده است و معنای آیه چنین می شود: زانی که پدران شما با آنان نکاح کرده است را به نکاح خود در نیاورید. یعنی امام شافعی رحمته حرمت مصاهرت را تنها با عقد نکاح یعنی با وطی حلال ثابت می کند و باز نا ثابت نمی گرداند؛ اما در نزد احناف لفظ نکاح در آیه مذکور بر حقیقت لغوی آن حمل می گردد و با مطلق وطی، حرمت مصاهرت ثابت می شود. فرقی نمی کند که وطی و همبستری شدن حلال باشد و یا حرام و یا اینکه به صورت نکاح باشد یا به صورت زنا. حمل نمودن لفظ نکاح بر حقیقت لغوی یعنی وطی بر اساس قانون مذکور است. یعنی تا زمانی که عمل بر معنای حقیقی ممکن باشد به معنای مجازی عمل نمی شود. اما در اینجا یک اعتراض وارد است: بر اساس اصول و قانونی که در آیه بیان شد ثابت می شود که برای پسر تنها نکاح نمودن با موطونه پدر حرام است

و نکاح با منکوحه غیر موطونه پدر حلال است اما در نزد اخلاف این نکاح نیز حرام می باشد. جواب این است که حرمت نکاح با موطونه پدر از دو باب منکوحه آباءکم ثابت است و حرمت نکاح با منکوحه (غیر موطونه) پدر از طریق اجماع ثابت شده است. (طحاوی) بنابراین اعتراضی بر این مسأله وارد نیست.

و يستحل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من شمه السابق أى يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى المجازى حال كونهما مرادين بلفظ واحد بأن يكون كل منهما متعلق الحكم كأن نقول: "لا تقتل الأسد" وتريد السبع والرجل الشجاع معاً، وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازاً، وقد صححه الشافعى رحمه الله حيث يمكن الجمع بينهما كما فى هذا المثال، بخلاف ما إذا لم يكن كالتعجب والإباحة فى الأمر، ولا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى تكون الحقيقة من أفرادها على سبيل عموم المجاز كما سيأتى، لا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى معاً بحيث يكون اللفظ متصفاً بكونه حقيقياً ومجازاً معاً، وكذا لا نزاع فى جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ بأيهما أو بحسب التناول الظاهرى بينهما من غير الإرادة كما سيأتى، وإنما النزاع فى إرادتهما معاً باستقلالهما، فعنده يجوز، وعندنا لا يجوز، بل للاستحالة العقلية، وقيل: لعدم العرف والاستعمال...

توجیه: اجتماع حقیقت و مجاز در حالی که هر دو از یک لفظ مراد باشند، محال است. این خاتمه بحث قبلی است. یعنی اجتماع حقیقت و مجاز در حالی که هر دو معاز یک لفظ مراد گرفته شود، محال است. بدین صورت که هر یک از آن دو متعلق حکم باشد و مثلاً بگوید: «لا تهلل الأسد» و اراده درنده و انسان شجاع را با هم داشته باشد. هر چند با توجه به استعمال، این لفظ مجاز است. امام شافعی رحمه الله این را در جایی که اجتماع هر دو ممکن باشد جایز دانسته است. همین این مثال، بر خلاف جایی که اجتماع آن دو ممکن نباشد مانند وجوب و اباحت در امر. و در جواز استعمال لفظ به صورت عموم مجاز در معانی مجازی که حقیقت نیز از افراد آن باشد، اختلافی نیست که این شاء الله بعداً بیان خواهد شد. در مت بودن استعمال لفظ در معانی حقیقی و مجازی بصورتی که لفظ به حقیقت و مجاز با هم متّصف باشد نیز اختلافی وجود ندارد. همچنین اختلافی در این نیست که اجتماع هر دو «به صورتی» جایز است که لفظ احتمال هر دو را داشته باشد. بدون اراده قطع به سبب شبه بر حسب تاول ظاهری که بزودی بیان خواهد شد. بلکه اختلاف در این است که اولاً حقیقت و مجاز مستقلّ و با هم در یک زمان باشد. بنابر این در نزد امام شافعی رحمه الله جایز است ولی در نزد ما (احناف) مجزئ نیست. گفته شده است که چون عقلاً محال است چنین است و با اینکه عرف و استعمال نیست.

شرح: قبلاً تعریف حقیقت و مجاز و احکام آنها را بیان نمودیم. در این عبارت به عنوان خاتمه بحث، مسئله اختلافی را برآوردن حقیقت و مجاز ذکر نموده است. لفظ «یستحیل» در متن به معنای «لایحوز» است و مسئله این است

که از یک لفظ معنای حقیقی و مجازی به گونه ای مراد باشد که حکم به طور مستقل متعلق به هر یک از آن دو باشد. صاحب نورالانوار در این مورد که آیا متعلق بودن حکم با مجموع هر دو باقظ با یکی از آن دو جایز است یا خیر، فرموده است: که در نزد احناف جایز نیست ولی در نزد شوافع جایز است به شرط اینکه جمع نمودن هر دو معنا ممکن باشد. ولی اگر جمع نمودن هر دو معنا ممکن نباشد در نزد امام شافعی رحمته نیز جایز نمی باشد. مانند عدم امکان جمع میان وجوب و اباحت در امر که در نزد امام شافعی رحمته نیز مراد گرفتن وجوب و اباحت در یک زمان در امر جایز نیست. ولی اگر جمع شدن هر دو معنا در یک زمان ممکن باشد در نزد امام شافعی رحمته هر دو معنا در یک وقت جایز ولی در نزد احناف ناجایز است. مثلاً اگر کسی بگوید «لا تقتل الأسد» و اراده شیر و انسان شجاع را با هم نماید در نزد امام شافعی رحمته جایز است. زیرا شیر و انسان شجاع هر دو در عدم قتل جمع می شوند ولی در نزد احناف ناجایز است. زیرا جمع میان معنای حقیقی و مجازی به طور مطلق در نزد احناف جایز نیست. فرقی نمی کند که جمع شدن آن دو ممکن باشد و یا اینکه ممکن نباشد. شارح رحمته با عبارت «وإن كان اللفظ بالنظر إلخ» اعتراض وارده شده بر احناف و جواب آن را ذکر نموده است. اعتراض این است که وقتی یک لفظ برای هر دو معنا در یک وقت استعمال می شود این استعمال مجازی می باشد و حقیقت نمی ماند. زیرا لفظ فقط برای معنای حقیقی وضع شده است. بنابراین استعمال لفظ در یک زمان برای هر دو معنا استعمال در غیر معنای موضوع له است و استعمال لفظ در غیر موضوع له مجازی می باشد. بنابراین وقتی که استعمال لفظ در غیر موضوع له مجاز باشد در صورت مراد گرفتن هر دو معنا جمع میان حقیقت و مجازی نیست بلکه تنها مجازی می باشد. جواب آن را اینگونه دادند: که گرچه لفظ با در نظر گرفتن استعمال، مجاز است اما با این وجود در نزد ما مراد گرفتن معنای حقیقی و مجازی در یک زمان جایز نیست.

شارح می فرماید: اگر به صورت عموم مجاز لفظ به معنای چنان مجازی استعمال شود که معنای حقیقی نیز یکی از افراد آن مجاز باشد بالاتفاق جایز است و هیچ گونه اختلافی در این مورد میان ما و شوافع وجود ندارد. گر چه در این صورت نیز حقیقت و مجاز با هم جمع می شوند. مثالش در ادامه متن خواهد آمد. همچنین این نیز متفق علیه است که اگر لفظی در یک وقت برای معنای حقیقی و مجازی به گونه ای استعمال شود که لفظ با حقیقت و مجاز با هم مَصِف باشد؛ یعنی «لفظ» هم حقیقی باشد و هم مجازی؛ متنع است و بالاتفاق این چیز «یعنی این جمع شدن» امکان ندارد. زیرآزماتی که لفظ تنها برای معنای حقیقی وضع شده باشد استعمال آن در غیر موضوع له به نوعی مجاز است. بنابراین این استعمال تنها مجاز می باشد. از این رو چگونگی می توان لفظ را با حقیقت و مجاز مَصِف نمود. به عبارتی دیگر اصلاً امکان ندارد که یک لفظ در یک زمان هم برای حقیقت و هم برای مجاز استعمال شود و مَصِف به هر دو گردد. همچنین در این مطلب با هم توافق دارند که حقیقت و مجاز از این لحاظ با هم جمع می شوند که لفظ احتمال هر دو را داشته باشد یعنی

لفظ در یک زمان هم احتمال حقیقت داشته باشد و هم احتمال مجاز را. بنابراین اجتماع آن دو در نفس احتمال جایز است و نیز جمع شدن آن دو بدین اعتبار که لفظ بدون اراده قطع به سبب شبه ظاهر هر دو را در بر گیرد، جایز است. یعنی امکان دارد که منکلم اراده هر دو را از لفظ نموده اما با بر شبهه ای لفظ هر دو را در بر گیرد که این شاء الله بعداً مثال آن خواهد آمد. البته اختلاف میان ما و شوافع در این صورت است که وقتی هر دو معنا با هم به طور مستقل مراد گرفته شوند یعنی حکم به طور مستقل هم متعلق به حقیقت باشد و هم متعلق به مجاز، پس در نزد امام شافعی رحمته الله این صورت جایز و در نزد ما ناجایز است.

شارح نورالانوار ملاجیون رحمته الله فرمودند: در نزد برخی از علما علت عدم جواز اجتماع، استحاله عقلی است. یعنی این امر عقلاً محال است. زیرا هنگامی که معنای حقیقی و مجازی مستقلاً مراد باشد لفظ یا حقیقت می باشد و یا مجاز و یا اینکه نه حقیقت و نه مجاز است و یا اینکه هم حقیقت و هم مجاز است که همه این احتمالات باطل است. دو احتمال اول بدین سبب باطل است که در آنها ترجیح بلامرجح است و ترجیح بلامرجح بدین سبب است که لفظ در هر یک از موضوع له و غیر موضوع له استعمال می شود. بنابراین اگر لفظ را حقیقت قرار دهیم ترجیح دادن استعمال در معنای موضوع له بر معنای غیر موضوع له لازم می آید و اگر لفظ را مجاز قرار دهیم ترجیح دادن استعمال در معنای غیر موضوع له بر موضوع له لازم می آید و در صورت در این دو احتمال ترجیح بلامرجح لازم می آید و این باطل است و هر چیزی که مستلزم باطل باشد خود نیز باطل است. از این رو دو احتمال اول باطل است. و احتمال سوم بدین سبب باطل است که لفظ مستعمل منحصر در حقیقت و مجاز است یعنی لفظ مستعمل تنها دارای همین دو قسم است و قسم سومی وجود ندارد. بر این اساس چگونه می تواند یک لفظ نه حقیقت و نه مجاز باشد. بنابراین ثابت شد که این نیز باطل است. و احتمال چهارم نیز بدین علت باطل است که یک لفظ در آن واحد هم به معنای موضوع له خود استعمال شود و هم در معنای غیر موضوع له که این کاملاً محال و غیر ممکن است. در نتیجه عقلاً این چهار احتمال بوجود می آید و هر چهار احتمال باطل است.

برخی گفته اند: که مراد گرفتن معنای حقیقی و مجازی بطور مستقل به سبب عدم عرف و عدم استعمال ناجایز است زیرا عرف و استعمال اهل زبان گواه بر این هستند که وقتی که لفظ بدون قرینه استعمال شود ذهن تنها به سوی معنای موضوع له متقل می شود و اگر قرینه باشد ذهن به سوی معنای غیر موضوع له متقل می گردد. در نتیجه ثابت گردید که در عرف می توان از یک لفظ در یک زمان فقط یک معنا را مراد گرفت اگر هدف معنای حقیقی باشد معنای مجازی نیست و اگر معنای مجازی مراد باشد معنای حقیقی مراد نیست. بنابراین مراد گرفتن هر دو معنا در یک زمان جایز نیست

و المصنف رحمه الله آورد فی ذلك تمثيلاً تشبيهاً للمعقول بالمحسوس، فقال: كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً و عارية في زمان واحد يعني أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص، و المجاز كالثوب المستعار، و الحقيقة كالثوب المملوك، فكما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحده بطريق الملك و العارية جميعاً محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة و المجاز محال، و الأوضح في المثال أن يقول: كما استحال أن يلبس الثوب الواحد اللابس أحدهما بطريق الملك و الآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس، و المعنجان بمنزلة اللابسين، و الحقيقة و المجاز بمنزلة الملك و العارية، و لا يقال: إن الراحن إذا استعار الثوب المروهن من المرتها و لبسه يصدق عليه أنه لبسه بطريق الملك و العارية جميعاً؛ لأننا نقول: إن لبسه هذا ليس بطريق العارية؛ لأن المرتها لم يملك الثوب حتى يعيره الراحن، ولكنه بطريق الملك؛ لأن حق المرتها كان مانعاً، فإذا أزاله عاد حق المالك إلى أصله، و يمكن أن يكون بطريق العارية قطعاً؛ لأنه لا يظهر ثمره الملك فيه من البيع و الهبة و غيره.

ترجمه: مصنف رحمته الله با تشبیه معقول به محسوس مثالی را آورده و می گویند: چنانچه یک لباس بر تن یک شخص نمی تواند هم ملکی باشد و هم عاریه ای، این نیز محال است. یعنی لفظ برای معنا به منزله لباس برای شخص باشد و مجاز مانند لباس عاریه و حقیقت مانند لباس ملکی است. بنابراین همانگونه که استعمال لباس در یک زمان به طریق ملک و عاریه با هم محال است، استعمال یک لفظ برای حقیقت و مجاز در یک زمان محال است. روشن تر این است که بگوییم، چنانچه محال است تا یک لباس بر تن دو نفر باشد که یکی از آنان با ملکیت و دیگری از طریق عاریه. و لفظ را به منزله لباس و هر دو معنا را به منزله دو نفر پوشنده بگیریم و حقیقت و مجاز نیز به منزله ملک و عاریه باشند. گفته نشود که وقتی راحن لباس مروهن را از مرتها به امانت «عاریه» گرفت و پوشید بر آن صادق می آید که هم به طریق ملک پوشیده است و هم به طریق عاریه. زیرا جواب می دهیم که این پوشیدن به طریق عاریه نیست. چرا که مرتها مالک لباس مروهن نشده است تا آن لباس را به راحن به عنوان عاریه بدهد اما در ملک وی است زیرا حق مرتها مانع بوده است. بنابراین وقتی که مرتها حق خود را از بر تن مرتها به سوی اصل خود بازگشت و این نیز ممکن است که قطع عاریه باشد. زیرا ثمره ملک در آن از بیع و هبه و ... ظاهر نمی شود.

شوخ: مصنف رحمته الله قبلاً گفته بود که مراد گرفتن معنای حقیقی و مجازی از یک لفظ به طور مستقل محال است و این چیزی معقول و غیر محسوس است و از آنجا که برای فهمیدن معقول، شیء محسوس را مثال می زنند، مصنف نیز این امر معقول را به چیز محسوس تشبیه نمود و مثال زده است و فرمود: محال بودن مراد گرفتن معنای حقیقی و مجازی هم زمان از یک لفظ مانند آن است که پوشیدن یک لباس در یک وقت برای یک شخص ملکاً و عاریتاً با هم محال است.

شارح رحمته الله می فرماید: لفظ مانند لباس است و معنای مانند پوشنده و مجاز به منزله لباس مستعار و حقیقت همچون لباس ملکی است. بنابراین چنانچه محال است که یک فرد یک لباس را در یک زمان هم از لحاظ مالک بودن و هم از لحاظ امانت و عاریت پوشد، همچنین محال است که یک لفظ در یک زمان هم حقیقتاً استعمال شود و هم مجازاً.

شارح رحمته الله می گویند: که مثال مانت رحمته الله خیلی واضح نیست. زیرا لفظ به منزله لباس و معنا به منزله پوشنده است و معنای آنست: حقیقی و مجازی و هنگامی که معنا دو تا است، پوشنده نیز دو تا می شود. یعنی همانگونه که پوشیدن یک معادو تا است: حقیقی و مجازی و هنگامی که معنای دو تا است، پوشنده نیز دو تا می شود. در هر صورت زمانی که از جانب مشبه، پوشنده دو تا شد باید از جانب مشبه به به طریق حقیقت و مجاز نیز محال است. در هر صورت زمانی که از جانب مشبه، پوشنده دو تا شد باید از جانب مشبه به به طریق حقیقت و مجاز نیز محال است. اما از جانب مشبه به تنها یک پوشنده ذکر شده است. بر این اساس تشبیه مذکور در متن صحیح نیست. اینگونه جواب داده می شود که این تشبیه برای تمام اشیاء نیست بلکه تنها در خود استعمال است. یعنی چنانکه استفاده و استعمال یک لباس در یک زمان برای یک شخص هم عاریتاً و هم ملکاً محال است، استعمال یک لفظ در یک زمان برای حقیقت و مجاز نیز محال است. و اینکه پوشنده یکی باشد یا دو نفر، مهم نیست. مطابق با بیان شارح رحمته الله مثال روشن تر این است که مصنف رحمته الله می گفت: همانگونه که پوشیدن یک لباس در یک زمان برای دو نفر که یکی مالک آن باشد و دیگری عاریتاً آن را داشته باشد، محال است، استعمال یک لفظ به طریق حقیقت و مجاز نیز محال است تا اینکه لفظ مانند لباس و هر دو معنای حقیقی و مجازی همچون پوشنده و حقیقت و مجاز به منزله ملک و عاریت تصور می شد یعنی معنای حقیقی، پوشنده لباس لفظ به طریق ملکیت می بود و معنای مجازی، پوشنده لباس لفظ به طریق عاریت می بود. از عبارت «لا یشال أن الراهن الخ» جواب اعتراض است. اعتراض این است که گفته شما مبني بر اینکه یک نفر در یک زمان یک لباس را از نظر ملکیت و عاریت نمی تواند پوشد، اشتباه است. زیرا اگر راهن لباس خود را از مرتهن به صورت عاریه بگیرد و پوشد. در این حالت بر آن صادق می آید که راهن لباس را هم به طریق عاریه پوشیده است و هم به طریق ملکیت. به طریق ملکیت بدین سبب پوشیده است که شیء مرهون در ملک راهن است و مال مرتهن نیست. بنابراین پوشیدن راهن به طریق ملکیت ثابت شد و بدین سبب عاریتاً پوشیده است که راهن اجازه تصرف در مال مرهون را ندارد اما عاریتاً می تواند بگیرد و در آن تصرف نماید. از این رو از آنجا که راهن لباس مرهون را عاریتاً پوشیده است، پوشیدن عاریه نیز ثابت شد و زمانی که پوشیدن یک لباس در یک زمان به عنوان ملکیت و عاریت ممکن است از یک لفظ معنای حقیقی و مجازی پوشیدن هر دو طریق ممکن است و استعمال لفظ به طریق حقیقت و مجاز نیز ممکن، صحیح خواهد بود.

جوابش این است که پوشیدن راهن لباس مرهون خود را به طریق عاریه نیست بلکه پوشیدن به طریق ملکیت است. زیرا مرتهن مالک شیء مرهون نمی باشد و وقتی که مرتهن مالک شیء مرهون نیست مرتهن اجازه عاریه دادن شیء مرهون به راهن را ندارد. بنابراین راهن نیز پوشنده لباس به طور عاریه نخواهد بود. و بدین علت راهن پوشنده لباس به صورت ملکیت است که مرتهن مالک لباس مرهون نیست بلکه راهن مالک آن است، زیرا اگر راهن نیز مالک آن نباشد شیء مرهون بدون مالک می ماند و این باطل است. در هر حال ثابت شد که راهن مالک شیء مرهون می باشد. ناگفته نماند که حق مرتهن به شیء مرهون تعلق می گیرد و همین حق مرتهن مانع این است که راهن شیء مرهون را استفاده نماید. اما زمانی که مرتهن اجازه استعمال شیء مرهون را به راهن داد مرتهن حق خود را از بین برده است و در نتیجه حق مالک با همان راهن به اصل خود بازمی گردد. بنابراین پوشیدن راهن لباس مرهون را به طریق ملکیت خواهد بود نه به صورت عاریت. از این رو اعتراض جمع ملکیت و عاریت وارد نیست.

صاحب نورالانوار رحمته الله با دادن جواب دوم فرمود: که این نیز ممکن است تا پوشیدن راهن، لباس مرهون را به صورت عاریه باشد نه به طریق ملکیت. زیرا نتیجه ملکیت در شیء مرهون مشخص نمی شود. بدین صورت که مالک اجازه و اختیار کامل فروختن، صدقه دادن و هبه دادن اشیاء مملو که خود را دارد. اما از آنجا که در شیء مرهون حق مرتهن متعلق می باشد، راهن اجازه و اختیار فروختن، هدیه نمودن و صدقه دادن شیء مرهون را ندارد و عدم اختیار تصرف یا بنگر این است که راهن مالک شیء مرهونه نیست، بنابراین پوشیدن آن لباس مرهون را از مرتهن به صورت عاریه خواهد بود نه به صورت ملکیت. از این رو اعتراض جمع میان ملکیت و عاریه نیز واقع نیست.

عبارت: ثم شرع المصنف رحمه الله في تفریع ثم شرع المصنف في تقریبات هذه المسألة، قال: حتی قلنا: إن الوصیه للموالی لاتشاول موالی الموالی و إذا كان له معق واحد يستحق النصف، و تحقیقه: أن لفظ المولی مشترك بین المعق بلا واسطه، و المعق بلا واسطه، و قد یطلق علی معق، و کذا معق المعق مجازاً، فإذا أوصی رجل لموالیه و له معق جمیعاً بطل الوصیه ما لم یثن أحدهما؛ دفعاً لالاشتراك، و إن لم یکن له معق - یکسر - الثاء - بل معق و معق المعق علی ما هو وضع مسأله المتن یستحق المعق، و لا یستحق معق؛ لأن الموالی حقیقه فی المعق و مجاز فی معق المعق، فلا یجتمع المجاز مع الحقیقه، فإن كان له معق واحد یستحق نصف الثالث؛ لأن الوصیه إنما تنفذ فی الثلث، و أقل الجمع فی الوصیه اثنان، فیکون النصف الباقي من الثلث مردوداً إلی ورثه الموصی، و لا یكون لمعق المعق شیء إلا إذا لم یکن المعق بلا واسطه، فحينئذ یستحق معق المعق ما أوصی به.

توجه: پس مصنف رحمته شروع به بیان تقریبات این مسأله نمود و فرمود: حتی ما گفتیم که وصیت برای موالی، موالی موالی را در بر نمی گیرد و وقتی که دارای یک غلام آزاد باشد مستحق نصف می شود. تحقیق مسأله این است که لفظ موالی لفظی مشترک است میان معنی بلاواسطه و معنی بلاواسطه و گاهی اوقات اطلاق آن مجازاً بر معنی معنی و همچنان بر معنی معنی می شود. بنابراین زمانی که کسی برای موالی خود وصیت نمود و برای وی هم معنی باشد و هم معنی، وصیت باطل می شود تا زمانی که به سبب دفع اشتراک یکی از آنها را بیان نکند و اگر معنی (به کسر تاء) نداشته باشد بلکه معنی و معنی معنی داشته باشد چنانچه مسأله چنین است: معنی مستحق می شود و معنی معنی مستحق نمی شود. زیرا موالی در معنی حقیقت و در معنی معنی مجاز است. پس مجاز با حقیقت جمع نمی شود. حال اگر موصی یک معنی داشته باشد مستحق نصف یک سوم می شود. زیرا وصیت در ثلث مال اجرا می شود و اقل جمع در وصیت دو است. بنابراین نصف باقی ثلث به سوی وارثین موصی بر می گردد و به معنی معنی چیزی نمی رسد. مگر وقتی که معنی بلاواسطه نباشد که در آن وقت معنی معنی مستحق مال وصیت می شود.

شرح: مصنف رحمته قیلاً این قاعده را بیان نمود که در یک زمان از یک لفظ مراد گرفتن معنای حقیقی و مجازی جایز نیست. حال بر همین اصل و قاعده چهار مسأله تقریبی را بیان می کند. نتیجه مسأله اول این است که اگر کسی برای موالی خود یک سوم مال را وصیت نمود این وصیت تنها موالی را در بر می گیرد و موالی موالی را شامل نمی شود. و چنانچه موصی تنها یک معنی داشته باشد آن معنی مستحق نصف یک سوم مال وصیت می شود. تحقیق مسأله این است که لفظ موالی مشترک است بین معنی (به کسر تاء) بلاواسطه و معنی (به فتح تاء) بلاواسطه؛ یعنی موالی هم به کسی گفته می شود که مستقیماً آزاد کننده باشد و هم برای کسی که مستقیماً آزاد نشده باشد. و گاهی اوقات بر معنی معنی (به کسر تاء) و معنی معنی (به فتح تاء) نیز اطلاق می شود. یعنی مجازاً به آزاد کننده آزاد کننده نیز موالی گفته می شود. در هر حال اگر کسی به موالی خود وصیت نمود و موصی هم معنی (به کسر تاء) و هم معنی (به فتح تاء) داشته باشد. این وصیت باطل می شود تا زمانی که موصی یکی از آن دو را تعیین ننماید. بنابراین زمانی که موصی یکی از آن دو را تعیین نماید، وصیت جاری می شود و گرنه بدون تعیین، وصیت جاری نمی شود. زیرا در نزد ما در مشترک، عموم جایز نیست. یعنی در یک زمان مراد گرفتن تمام معنای مشترک جایز نیست. بنابراین در وصیت مذکور مراد گرفتن معنی (به کسر تاء) و معنی (به فتح تاء) از لفظ موالی جایز نمی باشد و وقتی که مراد گرفتن هر دو جایز نیست تعیین نمودن یکی از آنها بر موصی واجب است و در صورت تعیین نمودن وصیت باطل می شود. و چنانچه موصی اصلاً معنی (به کسر تاء) نداشته باشد بلکه معنی و معنی المعنی (به فتح تاء) داشته باشد چنانچه مسأله متن همین است در این صورت معنی بلاواسطه مستحق وصیت می شود اما معنی معنی مستحق نمی شود. زیرا لفظ موالی برای معنی بلاواسطه حقیقت است و برای معنی معنی مجاز است و این مطلب

گذاشت که نزد ما حقیقت و مجاز با هم جمع نمی شوند و همچنین بیان نمودیم تا زمانی که مراد گرفتن حقیقت ممکن باشد به مجاز رجوع نمی شود. و از آنجا که در این مسأله مراد گرفتن معنی بلاواسطه ممکن است، تنها معنی بلاواسطه مراد است و همین مستحق وصیت می باشد و معنی معنی مستحق چیزی نیست. حال اگر موصی تنها یک معنی (به فتح تاء) داشته باشد مستحق نصف یک سوم مال وصیت می شود و مستحق تمام مال نمی شود. زیرا وصیت برای موالی شده است و لفظ موالی جمع است و در آخر مبحث عام بیان شد که در باب وصیت اقل جمع دو تا است. و به علت اینکه در مسأله مذکور وصیت برای موالی جمع شده است، موصی حداقل دو می باشد و هر دو مساوی شریک است. یعنی هر یک از آن دو مستحق نصف مال وصیت می باشد. اما وقتی که معنی تنها یکی است مستحق نصف خود خواهد بود و نصف دیگر به وارثین موصی داده می شود. البته اگر موصی، معنی بلاواسطه نداشته باشد، معنی معنی مستحق مال وصیت می شود. زیرا اگر عمل به حقیقت ممکن نباشد، عمل به مجاز جایز است.

ولا یلحق غیر الخمر بالخمر تفریع ثانی، و عطف علی قوله: إن الوصیه یعنی لا یلحق غیر الخمر من أخواتها، و هی الطلاء، و نفع التمر، و نفع الزبیب و نحوه من سائر المسکرات بالخمر من حیث الحرمه، و ایجاب الحد، فإن فی الخمر یجب الحد بشرب قطره منها، و تحریم قطره منها من غیر أن یصل إلی حد السكر، و غیره لایحرم و لا یتوجب الحد ما لم یتسکر، و الخمر هو اللیث من ماء العنب إذا علی و اشد، و قذف بالزید، فإن لم یکن ثابلاً کان مطبوخاً، أو کان من غیر العنب کالتمر و الحنظل و العسل و الزبیب المنقع فی الماء لایسمی خمرأ و لا یأخذ حکمهما، و الشافعی رحمه الله یسمی کلها خمرأ باعتبار أنه مشتق من مخامرة العقل، و هو یعم کلک.

توجه: غیر خمر به حکم خمر را نمی گیرد. این تفریع دوم است و عطف آن بر قول مصنف رحمته «إن الوصیه است. یعنی غیر خمر و چیزهای مسکر دیگر مانند طلاء، نفع الخمر، نفع الزبیب و مانند آن به لحاظ حرمت و حد واجب به درجه خمر نمی رسند. زیرا با نوشیدن یک قطره خمر حد واجب می شود و نوشیدن یک قطره آن نیز حرام است بدون اینکه به حد سکر برسد و غیر خمر تا زمانی که به حد سکر نرسد نه حرام می شود و نه هم حد را لازم می کند. خمر آب خام انگوری که به علت ماندگاری به جوش آید و در آن شدتی پدید آید و کف آورد. بنابراین اگر آب خام نباشد بلکه پخته شود یا آب غیر انگور باشد مانند خرما، گندم، عسل یا کشمش خیس شده با آب، به هیچ یک از آنها خمر گفته نمی شود و حکم آن را نیز نمی گیرد. امام شافعی رحمته به همه آنها خمر اطلاق می کند بدین لحاظ که خمر مشتق از مخامرة العقل است و این معنا در برگیرنده همه آنها است.

شرح: طلاء به شیره ی انگوری است گفته می شود که با جوشاندن کمتر از دو سوم آن از این برود و بیشتر از یک سوم آن باقی بماند و مسکر شود. بدین علت به آن طلاء می گویند که حضرت عمر رضی الله عنه در مورد آن فرمود: «ما اشیه

هذا بطلاء البعير؛ ابن جندب شبه به طلاء البعير است. طلاء البعير نوعی دارو است که از درخت درست می شود و بر بدن شترهای خارشی دانه گرگن مالیده می شود. بابر این این شیره مخصوص را طلاء نام نهاده اند.

شترهای خارشی دانه گرگن؛ مالدیه می شود. بابر این این شیره مخصوص را طلاء نام نهاده اند. نفع شتر آب مسکر خرمای خیس شده با آب و نفع الزیب آب مسکر کشمش خیس شده با آب را گویند. یعنی اگر خرما یا کشمش در آب انداخته شوند و باقی بمانند تا بجوشد و کف نماید تا اینکه مسکر شوند به آن نفع التمر و نفع اگر خرما یا کشمش در آب انگور تازه در آب انداخته شود و با آتش پخته نشود بلکه به حالش بگذرانند تا به الزیب می گویند. خرما آن است که انگور تازه در آب انداخته شود و کف نماید. کف نمودن در نزد امام ابوحنیفه جوش آید. یعنی اشیاء زیر بالا آید و سپس بر اثر شدت جوش مسکر شود و کف نماید. کف نمودن در نزد امام ابوحنیفه شرط است اما در نزد صاحبین (رحمهم الله) کف آوردن شرط نیست بلکه از شدت جوش تبدیل به خرما می شود در نتیجه برای خرما شرط است تا انگور تازه باشد و در نالی لازم است تا آن آبی که انگور در آن انداخته می شود خام باشد و بر روی آتش گذاشته نشود و ثالثاً باید در آب آن شدت و جوش بوجود آید. و در نزد امام ابوحنیفه کف نمودن نیز شرط است. چنانچه اگر در آب، انگور تازه انداخته نشود بلکه انگور خشک «کشمش» انداخته شود و با غیر انگور مانند خرما، گندم، عسل و... در آب انداخته شود بدن خرما و یا شراب نمی گویند. همچنین اگر انگور تازه در آب ریخته شود پخته شده بدن نیز خرما نمی گویند. در هر حال حقیقت خرما آن است که انگور تازه در آب ریخته شود و در آن شدت و جوش و سکو و کف بوجود آید. ولی به غیر آن به تمام چیزهای نشه آور و مسکر مجازاً خرما گفته می شود و حقیقتاً خرما نمی گویند.

بعد از این تفصیل، مسأله تفریعی را بیان می کنیم: مسأله این است که در نزد احناف اگر کسی بیک قطره خرما «شراب بنوشد مرتکب حرام شده است و بر آن حد شرب خرما واجب می شود فرقی نمی کند که به آن قطره مست شده باشد و یا نه. ولی مسکرات دیگر در صورتی حرام است و بر آن حد واجب می شود که به حد سکر برسد و اگر مقدار کمی که باعث مستی نشود نوشیدن حرام است و نه حد واجب می شود. اما امام شافعی رحمه الله می فرماید: که حکم تمام مسکرات با حکم خرما یکی است یعنی همانگونه که کم و زیاد خرما یکی است و بر آن حد واجب می شود مسکرات دیگر نیز اینگونه اند فرقی نمی کند که باعث مستی شوند و یا اینکه سبب آن نشوند. دلیل امام شافعی رحمه الله این است که خرما مشق از مخمره عقل به معنای زوال عقل است و این در تمامی مسکرات وجود دارد. بابر این بر تمامی آنها خرما اطلاق می شود و حکم همه آنها یکی است. اما جواب و دلیل احناف این است که لفظ خرما بر آب خام انگور که در آن شدت و کف بوجود آمده باشد حقیقتاً گفته می شود اما بر مسکرات دیگر مجازاً اطلاق می شود. و قبلاً نیز قانونی بیان نمودیم که در نزد احناف جمع میان حقیقت و مجاز جایز نیست. بر این اساس مراد از خرما در آیه ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ که دلالت بر حرمت خرما می کند و در حدیث «من شرب الخمر فاجلدوه» که دلالت بر حد آن می کند خرما حقیقی می باشد.

یعنی نوشیدن خرما حقیقی مطلقاً حرام است. فرقی نمی کند که باعث مستی شود و یا نشود و بر شارب آن حد لازم می آید. حال اگر غیر خرما یعنی مواد مسکر به خرما ملحق شود و به آنها حکم خرما داده شود در این حالت جمع میان حقیقت و مجاز لازم می آید که این کار در نزد احناف جایز نیست و قبلاً بیان شد تا زمانی که عمل به حقیقت ممکن باشد به مجاز رجوع نمی شود. بابر این از آنجا که در این مسأله عمل به حقیقت (خرما) ممکن است به مجاز (دیگر مسکرات) عمل نمی شود. یعنی با الحاق دیگر مسکرات به خرما آنها حکم خرما را نمی گیرند.

ولا يراد ببنو بني في الوصية لأبناء، عطف على ماسبق، و تفرع ثالث أي إذا أوصى أحد لأبناء زيد، وله بنون و بنو بنين يدخل في الوصية الأبناء، ولا يدخل فيه أبناء الأبناء؛ لأن لفظ الابن حقيقة في الابن، و مجاز في ابن الابن، فلا يجمع مع الحقيقة، وقال: يدخل أبناء الأبناء أيضاً؛ لأن اللفظ يطلق عليهم في تأويلهم باعتبار الظاهر.

ترجمه: در صورت وصیت برای پسران، نوه ها مراد نیست. این عبارت نیز عطف بر مطلب قبلی است و تفرع سوم است. یعنی زمانی که کسی به پسران زید وصیت نمود و زید هم پسر داشته باشد و هم نوه، در وصیت پسران داخل می شوند ولی نوه ها داخل نیستند. زیرا لفظ «ابن» به معنای پسر حقیقت است و در معنای پسران پسران نوه ها، مجاز است. بابر این مجاز با حقیقت جمع نمی شود و امام ابو یوسف رحمه الله و امام محمد رحمه الله می فرمایند: که در این وصیت نوه ها نیز داخل هستند. زیرا لفظ «ابن» بر آنان نیز اطلاق می شود. بابر این این لفظ به لحاظ ظاهر همه آنان را شامل می شود.

شوخ: این عبارت نیز عطف بر ماقبل است و تفرع سوم بر قانون مذکور است. نتیجه اش این است که اگر کسی به ابناء (پسران) زید وصیت نمود و پسران و نوه های زید موجود باشند. در این وصیت تنها پسران زید داخل می شوند و نوه های آن داخل نیستند. زیرا لفظ ابن برای پسران حقیقت و برای نوه ها مجاز است و قبلاً بیان شد که حقیقت و مجاز با یکدیگر جمع نمی شوند و این نیز قانون است تا زمانی که عمل بر حقیقت ممکن باشد به مجاز عمل نمی شود. یعنی مراد از ابناء زید تنها پسران زید است نه نوه های آن و رای صاحبین این است که لفظ ابن به پسر و نوه اطلاق می شود. بابر این لفظ این به صورت عموم مجاز همه را شامل می شود و در این وصیت، پسران و نوه های زید داخل هستند.

ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ عطف على ما قبله، و تفرع رابع؛ وذلك لأن «لا لاستم» حقيقة في اللمس باليد و مجاز في الجماع، فالشافعي رحمه الله يقول: إن كليهما مراد ههنا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ فإن كان اللمس باليد فالتيمم فيه لأجل الحدث، فيكون لمس النساء ناقصاً للوضوء، وإن كان اللمس بالجماع، فالتيمم فيه لأجل الجنابة، فيحل تيمم الجنابة بهذه الآية، ونحن نقول: إن المجاز ههنا مراد بالإجماع بيننا و بينكم، فلا يجوز أن تراد الحقيقة أيضاً؛ لاستحالة الجمع بينهما، فلا يكون اللمس باليد ناقصاً للوضوء حتى يكون التيمم خلفاً عنه، بل إنما هو خلف عن الجنابة فقط.

ترجمه: مراد از قول خداوند «أَو لَأَسْتَمِ النساءُ» لیس با دست نمی باشد. این عطف بر ماقبل و تفریع چهارم است. بدین علت که «لاستم» در لیس به دست حقیقت و در جماع و همبستر شدن مجاز است. امام شافعی رحمه الله می فرماید: که در این آیه هر دو معنا مراد است. زیرا الله عز وجله فرموده است: «أَو لَأَسْتَمِ النساءُ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا». بنابراین اگر مراد لیس با دست باشد در این حالت تیمم به سبب حدث است و لیس زنان میطل وضو نیست و اگر مراد لیس با جماع باشد در این صورت تیمم به سبب جنابت است. بنابراین با این آیه تیمم فرد جنب جایز می شود. در جواب می گویم که در این آیه با اجماع میان ما و شما مجاز مراد می باشد. بنابراین مراد گرفتن حقیقت جایز نیست. زیرا اجتماع حقیقت و مجاز ناممکن است. بنابراین لیس با دست میطل وضو نیست تا اینکه تیمم جانشین یا جایگزین آن باشد بلکه تیمم فقط عوض از جنابت می باشد.

شرح: این عبارت بیان تفریع چهارم بر قانون قبلی (جایز نبودن جمع میان حقیقت و مجاز) است. نتیجه اش این است که آبادت زدن به زن ناقض وضو است یا خیر؟ امام شافعی رحمه الله فرموده است که لیس زن با دست وضو را باطل می کند و احتاف بر این باورند که وضو باطل نمی شود. دلیل هر دو گروه آیه «أَو لَأَسْتَمِ النساءُ» است. لستم یعنی لیس زنان با دست حقیقت است و در جماع و همبستری مجاز می باشد. زیرا در نزد امام شافعی رحمه الله مراد گرفتن حقیقت و مجاز در یک زمان جایز است. بنابراین در این آیه نیز هر دو مراد هستند. یعنی در صورت لیس با دست به سبب حدث اصغر تیمم واجب می شود و ناقض وضو بودن لیس با دست ثابت می شود و در صورت جماع به سبب حدث اکبر (جنابت) تیمم واجب می شود و از این آیه جواز تیمم برای جنب ثابت می شود چنانچه روایت است که عبدالله بن مسعود رضی الله عنه برای فرد جنب اجازه تیمم را انداد اما زمانی که ایوموسی رضی الله عنه بر جواز تیمم برای انسان جنب از این آیه استدلال آورد عبدالله بن مسعود رضی الله عنه استدلالش را قبول نمود و هر دو بر جواز تیمم برای فرد جنب با توجه به این آیه توافق نمودند. اما از آنجا که در نزد احتاف حقیقت و مجاز در یک زمان جایز نیست، در اینجا هدف هر دو تا نیست بلکه تنها یکی مراد است. و بالاتفاق هدف همان همبستر شدن یعنی معنای مجازی است. یعنی احتاف و شوافع بر این توافق دارند که مراد از آیه، جماع (همبستر شدن) است. بنابراین در نزد احتاف برای رهایی از جمع میان حقیقت و مجاز، معنای حقیقی یعنی لیس با دست مراد نیست.

فالأمثله الثلاثة الأولى الحقيقة فيها معنيها، فلا يصار إلى المجاز، والمثال الأخير المجاز فيه متعين فلا يصار إلى الحقيقة، وهذا معنى قوله: لأن الحقيقة فيما سوى الأخير، والمجاز فيه مراد، فلم يبق الآخر مراداً أي المعنى

الحقیقی فی الأمثله الثلاثة الأولى والمعنى والمجازى فى المثال الأخير مراد فليق المعنى أعنى المجاز فى الأول، والحقیقه فى الأخير مراداً على ما حررناه.

ترجمه: از این رو در سه مثال اول، معنای حقیقی تعیین می شود و به مجاز عمل نمی گردد ولی در مثال آخر به مجاز عمل می شود و حقیقت ترک می گردد معنای سخن مصنف همین است چون به جز مثال آخر در بقیه معنای حقیقی متعین است ولی در آخری مجاز تعیین می گردد. بنابراین معنای دیگری مراد نیست.

شرح: مصنف رحمه الله با خلاصه نمودن چهار مسأله تفریعی بیان نمود: از آنجا که جمع میان حقیقت و مجاز جایز نیست، در سه مثال اول تنها معنای حقیقی مراد است و معنای مجازی مراد نیست ولی در مثال چهارمی تنها معنای مجازی مراد است و معنای حقیقی تعیین نمی شود.

اعتراض و پاسخ آن

ولما فرغ عن التفریعات شرع فی رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة، فقال: و فی الاستئمان على الأبناء و الموالى تدخل الفروع جواب سؤال مقدر تقريره: إن يقال إذا استأمن الحری من الأمان و قال: آمنا على أبنائنا و موالينا، يدخل فی الأبناء أبناء الأبناء، و فی الموالى موالى الموالى مع أن أبناء الأبناء مجاز فی لفظ الابن، و موالى الموالى مجاز فی الموالى، فیلزم اجتماع الحقیقه و المجاز، فأجاب بأنه إنما تدخل الفروع فی هذا الاستئمان، لأن ظاهر الاسم صار شبهة فی حق الدم لا أنه يدخل فی الإرادة، فالإرادة بالذات إنما هو للإبناء و الموالى بلا واسطه، لكن لما كان لفظ الأبناء يتناول ظاهر الأبناء و الموالى فی قوله تعالى: «يَا بَنِي آدَمَ» و كذا لفظ الموالى بطلق عرفاً على موالى الموالى، فلاجل الاحتياط فی حفظ الدم بدخول بلا إرادة.

ترجمه: زمانی که مصنف رحمه الله از تفریعات فارغ شد، شروع به جواب اعتراضاتی نمود که بر این قاعده وارد است. چنانچه فرمود: که در صورت امان خواستن برای ابناء و موالی، فروع داخل می شوند. این جواب سؤال مقدری است. سؤال این است که اگر حری از امام طلب امانت نماید و بگوید که ما را با ابناء و موالی مان امان دهید، در ابناء، ابناء ابناء و در موالی، موالی موالی داخل می شوند، هر چند ابناء ابناء در لفظ این مجاز است و موالی موالی در موالی مجاز می باشد. بنابراین جمع میان حقیقت و مجاز لازم می آید. مصنف رحمه الله جواب می دهد که در این امان خواستن، فروع داخل می شود زیرا ظاهر اسم در حفظ دم (خون) مشبه شده است نه اینکه در اراده داخل است. بنابراین فی نفس ابناء موالی بلا واسطه مرادند برای ابناء و از آنجا که لفظ ابناء در قوله تعالى «يَا بَنِي آدَمَ» ابناء ابناء را شامل می شود و همچنین در عرف لفظ موالی بر موالی موالی نیز اطلاق می شود، برای احتیاط در حفاظت از دم (خون)، ابناء ابناء و موالی موالی بدون اراده داخل است.

شرح: شارح عطف اعتراضات وارده بر قوت عدم جمع میان حقیقت و مجاز را پاسخ می دهد. اعتراض اول این است که اگر فرد حری از امام مسلمانی برای ابناء خود درخواست امان نمود و گفت: (آمنونا علی ابناءنا) پسرانمان را امان دهید. یا اینکه برای موالی خود درخواست امن کرد و گفت: (آمنونا علی موالینا) موالی ما را امان دهید. در این امان پسران و پسران پسران و همچنین موالی و موالی موالی داخل هستند. در حالی که لفظ (ابناء) به معنای پسران، حقیقت و به معنای پسران پسران، مجاز می باشد و همچنین لفظ موالی برای معنی (آزادشده) حقیقت و به معنای معنی معنی (آزادشده) مجاز است. بنابراین جمع میان حقیقت و مجاز لازم می آید در حالی که نزد احناف اجتماع حقیقت و مجاز جایز نیست.

این اعتراض دو جواب دارد: اولاً زمانی که فرد حری برای ابناء خود امان بخواهد، گویا اینکه برای بقای نسل خود امان خواسته است و بقای نسل در صورتی امکان دارد که برای پسران و پسران پسران امان داده شود. بنابراین در این مسأله برای بقای نسل به طریق عموم مجاز، هدف از امان خواستن، فروع هستند و لفظ فروع، پسران و نوه ها را در بر می گیرد. بنابراین در امان خواستن هم پسران و هم نوه ها داخل هستند اما این به طریق جمع میان حقیقت و مجاز نیست بلکه عموم مجاز می باشد و هدف از عموم مجاز این است که از لفظی عامی مراد گرفته شود که یک فرد آن هم معنای حقیقی باشد و هم معنای مجازی آن. چنانچه در این مسأله مراد از لفظ ابناء، فروع است و فروع هم پسران و هم پسران پسران را شامل می شود. همچنین زمانی که برای موالی امان بخواهد، هدفش بقای نسل موالی است و این هدف زمانی کامل می شود که به موالی و موالی موالی امان داده شود. از این رو به سبب وجود قرینه بقای نسل در این مسأله نیز از راه عموم مجاز هر دو در امان داخل هستند.

جواب دوم با بر قول مصنف این است که امان خواستن مذکور، پسران و غلام های آزاد شده را بالذات و بالاراده شامل می شود. اما از آنجا که ظاهر لفظ ابناء، ابناء ابناء (نوه ها) را نیز در بر می گیرد مانند (یا بنی آدم) که در آن نوه های آدم نیز داخل هستند و لفظ موالی عرفاً به موالی موالی نیز گفته می شود. برای همین ابناء ابناء و موالی موالی در این امان به علت شبهه داخل می شوند. یعنی این شبهه بوجود می آید که شاید ابناء ابناء و موالی موالی نیز در این امان داخل باشند همانگونه که امان بالاراده ثابت می شود، همچنان با شبهه ی تنها و بدون اراده ثابت می شود. چون هدف از امان حفاظت اخون جان انسان است به هر حال در مسأله مذکور، ابناء و موالی با اراده در امان خواستن داخل هستند و ابناء ابناء و موالی بدون اراده و احتیاطاً و تنها با شبهه داخل هستند. قبلاً نیز بیان نمودیم که جمع میان حقیقت و مجاز زمانی جایز نیست که اراده هر دو شده باشد و از آنجا که در این مسأله اراده هر دو نشده است بلکه حقیقت یعنی پسران اراده شده اند و مجاز یعنی نوه ها بدون اراده داخل هستند، در این حالت داخل شدن ابناء و ابناء ابناء و موالی موالی جایز می باشد.

و بر دلیلی این جواب اعتراض و هو أنه ينبغي أن يعتبر مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حفظ الدم فيما إذا استأمن على الآباء والأمهات، فیدخل فيه الأجداد والجدات؛ لأن لفظ الآباء والأمهات أيضاً يتناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات، فأجاب المصنف رحمه الله عنه بقوله: بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات حيث لا يدخل الأجداد والجدات؛ لأن ذا بطريق التبعية، فليقل بالفروع دون الأصول يعني أن هذا التناول الظاهري إنما هو بطريق التبعية للمذكور، فليقل هذا بأبناء الآباء وموالى الموالى؛ لأنهم فروع فى الإطلاق والخلفه جميعاً دون الأجداد والجدات؛ لأنهم وإن كانوا فروعاً للآباء والأمهات فى إطلاق اللفظ، ولكنهم أصول فى الخلفه، فكيف يتبعونهم فى اللفظ، وإنما تسرى الكتابة إلى أبيه فيما إذا اشترى المكاتب أباه لأنه لا لأنه دخول بالتبعية؛ لأنه ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعاً بل تحقيقاً للصله والإحسان، فإن الحر إذا اشترى أباه يكون حراً عليه بحق الأبوة، فإذا اشترى المكاتب أباه بصير مكاتباً عليه ليتحقق صله كل واحد على حسب حاله، وأما حرمة نكاح الجدات فى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ فبالإجماع، أو دلاله النص، أو جعل الأمهات بمعنى الأصول ثمه للاحتياط.

توجه: بر این جواب اعتراضی وارد می شود که به سبب احتیاط در حفظ دم باید چنین شبهه ای نیز در این صورت نیز معتبر دانسته شود که وقتی بر پدران و مادران درخواست امان نمود، پدر بزرگ و مادر بزرگ نیز داخل شوند. زیرا لفظ آباء و امهات ظاهراً اجداد و جدات را نیز شامل می شود. بنابراین مصنف عطف با این سخن خود جواش را داده است که برخلاف درخواست امان برای آباء و امهات که اجداد و جدات داخل نمی شوند. زیرا این به طریق تبعیت است و مناسب فروع می باشد و شایسته اصول نیست. یعنی این شامل شدن ظاهری برای شیء مذکور به صورت تابع بودن است. از این رو تنها مناسب پسران پسران و موالی موالی است. زیرا این افراد در اطلاق و خلقت فروع هستند بر خلاف اجداد و جدات. چرا که هر چند آنان در اطلاق لفظ فروع آباء و امهات هستند اما در خلقت اصول هستند. بنابراین چگونه در لفظ تابع آنها می شوند. ولی کتابت به جابت پدرش سرایت می کند در جایی که مکاتب پدرش را بخرد. زیرا این دخول تابع نیست، چون در اینجا هیچ لفظی نیست که در آن تبعاً داخل شود بلکه به سبب ثابت کردن صله و احسان است. زیرا زمانی که اسنان آزاد پدرش را بخرد به سبب حق پدری آزاد می شود. بنابراین زمانی که مکاتب پدرش را بخرد پدرش بر آن مکاتب می شود تا که صله هر یک مطابق حالش متحقق شود و حرمت نكاح جدات در آیه ﴿حُرْمَتُ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ بوسیله اجماع یا دلاله النص ثابت است یا اینکه در اینجا احتیاطاً امهات را به معنای اصول گردانیده است.

شرح: شارح نورالانوار ملاجیون فرمود: که بر جواب قبلی اعتراضی وارد می شود. اعتراض این است که شما ابناء ابناء را در امان ابناء و موالی موالی را در امان موالی به سبب شبهه احتیاطاً داخل نمودید. بنابراین همچنان باید زمانی که برای آباء امان خواسته شود احتیاطاً به سبب شبهه، اجداد نیز داخل می شد و در صورت امان خواستن برای امهات باید

جذبات نیز داخل باشند زیرا ظاهر اللفظ آباء، اجداد را و لفظ أمهات، جذبات را شامل می شود. اما در نزد شما اجداد در امان خواستن مذکور داخل نمی شوند و همچنان جذبات نیز در امان خواستن مذکور داخل نیستند.

مصنف رحمه الله با جواب این اعتراض فرمود: که عدم دخول در داخل نشدن اجداد در طلب امان برای آباء و عدم دخول مشمول ظاهری آباء و أمهات به صورت تابعیت است یعنی اجداد تابع آباء و جذبات تابع أمهات هستند. حال آنکه اگر چه اجداد و جذبات در لفظ فروع و تابع اند، اما در خلقت اصول اند و آباء و أمهات تابع اند پس چگونه اصول می توانند تابع فروع باشند و این قلب موضوع است و معقول نیست بناء اجداد و جذبات، در طلب امان برای آباء و أمهات داخل نمی شوند. اما آباء، الابناء، و موالی موالی هم در اطلاق لفظ و هم در خلقت فروع و تابع هستند. بنابراین در داخل شدن ابناء الابناء و موالی موالی در امان مذکور هیچگونه خلل و اشکالی بوجود نمی آید. از این رو زمانی که این دو مسأله این قدر با هم تفاوت دارند قیاس یکی از آن دو بر دیگری درست نیست. از عبارت «و اما تسری الکتابه الخ...» جواب سؤال مقلدی است. سؤال این است: زمانی که مکاتب پدرش را بخورد، آن پدر بر فرزند مکاتبتش مکاتب می شود. یعنی پدر مکاتب فرزند خود می شود. بنابراین در این صورت پدر که اصل است تابع فرزندش که مکاتب است قرار می گیرد و در اینجا نیز اصل تابع و تابع اصل می شود. در حالی که شما گفتید که این کار نامعقولی است.

جوابش این است که انسان مکلف است تا بر پدر و مادرش احسان و صله رحم را بجای آورد و والدین را از حالت بد به حالت خوب آوردن نیز حُسن سلوک و صله رحم بجای آوردن است. بنابراین در اینجا نیز چنین لفظی وجود ندارد تا به سبب اطلاشی پدر تابع فرزند شده مکاتب شده باشد. بلکه به سبب ثابت نمودن احسان و نیکی و بجای آوردن صله رحم، کتبت حکماً به پدر سرایت می کند یعنی پدر مکاتب می شود. و زمانی که اینچنین است تابع بودن پدر به فرزند در کتبت لازم نمی آید به سبب متحقق نمودن صله رحم گفته شده است که اگر فرد آزادی پدرش را خرید، پدر بر فرزند آزاد می شود. چنانچه در حدیث آمده است: «من ملک ذارحم محرم عتق علیه» بنابراین زمانی که مکاتب پدر خود را بخورد آن نیز بر فرزندش مکاتب می شود. یعنی از جانب هر آسانی مطابق حال او صله رحم و احسان متحقق می شود. از عبارت «و اما حرمة نکاح الجدات» نیز جواب سؤال مقلدی است. سؤال این است که در آیه «حرمت علیکم أمهاتکم» جذبات در أمهات داخل هستند یعنی در این آیه همانگونه که نکاح با أمهات حرام است همچنین نکاح با جذبات نیز حرام می باشد. از این رو در این مسأله نیز اصول (جذبات) در فروع (أمهات) داخل شده اند. در حالی که شما فرمودید: که تابع بودن اصول کار نامعقولی است.

جواب این است که حرمت نکاح جذبات از این آیه ثابت نیست بلکه یا از اجماع ثابت است و یا از دلاله النص. بنابراین زمانی که حرمت نکاح جذبات از آیه ثابت نیست در حرمت نکاح تابع بودن جذبات (اصول) بر أمهات (فروع) لازم

نمی آید. جواب دوم این است که در آیه به طور عموم مجاز هدف از أمهات، اصول هستند. یعنی نکاح با اصول بر انسان حرام است و از آنجا که أمهات و جذبات در اصول داخل هستند، تابع بودن جذبات بر أمهات لازم نمی آید و زمانی که تابع بودن جذبات بر أمهات لازم نیامد اشکالی هم وارد نیست.

و إنما يقع على الملك والإجاره والدخول حافياً أو متملاً فيما إذا حلف لایضع قدمه فی دار فلان، جواب سؤال آخر تقریر: «انه إذا حلف شخص لایضع قدمه فی دار فلان، فإن حقیقه وضع القدم فی الدار آن یكون حافياً، و مجاز: أن یكون متملاً» و قد قلتم: إنه یحتمل بكل الأمرین، فیلزم الجمع بین الحقیقه و المجاز، و أيضاً أن حقیقه دار فلان أن تكون بطریق الملك له، و مجاز: أن یكون بطریق الإجاره و العاربه له. و قد قلتم: إنه یحتمل بكل الأمرین، فیلزم الجمع بین الحقیقه و المجاز من وجه آخر.

توجه: حلف (قسم) بر ملک و اجاره و داخل شدن به منزل با پای برهنه یا با کفش اطلاق می شود در صورتی که فردی قسم بخورد که قدم خود را به منزل فلانی نگذارد.

این جواب سؤال مقلد دیگری است. توضیح آن این است که اگر کسی قسم بخورد پای خود را به خانه فلانی نمی گذارد. از آنجا که حقیقت نهادن قدم این است که با پای برهنه باشد و مجازش این است که با کفش باشد و شما گفتید که این شخص در هر دو حالت حاث می شود. بنابراین جمع میان حقیقت و مجاز لازم می آید و حقیقت منزل فلانی این است که خانه اش ملک خودش باشد و مجازش نیز این است که به طریق اجاره یا عاریه منزلش باشد. در حالی که شما گفتید که در هر دو حالت حاث می شود. از این رو به سبب دوم جمع میان حقیقت و مجاز لازم می آید.

توضیح: در این عبارت بر قاعده مذکور (عدم جواز میان حقیقت و مجاز) اعتراض دیگری وارد شده است که عبارت است از اینکه اگر کسی قسم بخورد که «والله لا أضیع قدمی فی دار خالد»، به خدا قسم که به خانه خالد قدم نمی گذارم» بعد از این اگر این فرد با پای برهنه یا با کفش وارد خانه خالد شد حاث می شود. در حالی که این خود جمع میان حقیقت و مجاز است. بدین صورت که حقیقت قدم گذاشتن این است که با پای برهنه باشد. زیرا مقصود از وضع الشئ فی الشئ این است که شیء دوم برای شیء اول بدون واسطه ظرف باشد و این در صورتی ممکن است که منزل بدون واسطه برای پا طرف قرار گیرد. و بدون واسطه زمانی طرف قرار دادن متحقق می شود که بدون کفش و با پای برهنه وارد منزل شود. در هر حال مسلم است که با پای برهنه وارد منزل شدن، حقیقت نهادن پا در منزل خالد است و وارد شدن با کفش معنای مجازی وضع القدم «گذاشتن پا» است. و با توجه به معنای حقیقی «گذاشتن پای» برهنه، درست است که بگوئیم فلانی پایش را در خانه خالد نگذاشته است، و صحیح بودن نفی گذاشتن پا در این صورت نشانه ی معنای مجازی است. چنانچه در ابتدای بحث مجاز بیان نمودیم. بالاخره با کفش وارد منزل شدن معنای مجازی نهادن پا در سرای خالد است. و از آنجا که

در نزد شما وارد شدن با کفش و یا با پای برهنه، هر دو سبب می شود تا فرد حادث گردد، در نزد شما جمع میان حقیقت و مجاز لازم می آید در حالی که در نزد شما جمع میان حقیقت و مجاز ناجایز است. به گونه ای دیگر نیز این سؤال در همین مثال مطرح می گردد که معای حقیقی منزل خالد این است که منزل در ملک خالد باشد و خالد نیز مالک آن باشد و معای مجازی نیز این است که آن منزل در اجاره خالد باشد و یا عاریه گرفته باشد، زیرا در صورت ملکیت خالد اگر گفته شود که این منزل از خالد است، صحیح است اما اگر گفته شود که این منزل از خالد نیست صحیح نیست و همین خود نشانه حقیقت است. بنابراین ثابت شد که منزل ملکی خالد حقیقت منزل خالد است و درباره منزل کرایه ای و عاریه ای این گفته صحیح است که این منزل از خالد است و این نیز صحیح است که این منزل از خالد نیست و این علامت و دلیل مجاز بدون است. از این رو ثابت شد که منزل کرایه ای و عاریه معای مجازی سرای خالد است و شما فرمودید: که فرد قسم خورنده چه در منزل ملکی خالد وارد شود و چه در منزل اجاره ای یا عاریه ای آن، در هر حالت حادث می شود و این خود جمع میان حقیقت و مجاز است در حالی که در نزد شما جمع میان حقیقت و مجاز جایز نیست.

فأجاب بأنه إنما يقع هذا الحلف على الملك و الإجارة جميعاً، و كذا على الدخول حافياً أو متعللاً في قوله: "لا يضيع قدمه في دار فلان".

باعتبار عموم المجاز و هو الدخول، و نسبة السكنى، فيراد من قوله: "لا يضيع قدمه" لا يدخل، و هو معنى مجازى شامل للدخول حافياً أو متعللاً، فيحتب بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة و المجاز، و هذا إذا لم يكن له فيه، فإن كانت له فيه فعلى مانوى حافياً أو متعللاً ماشياً أو راكباً، و إن وضع القدم فقط من غير دخول لم يحتب؛ لأنه حقيقة مهجورة لاتعمل، و يراد من قوله: "فى دار فلان" فى سكنى فلان، و هو معنى مجازى شامل للملك و الإجارة و العارية، فيحتب بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة و المجاز، لكن يرد عليه أنه ذكر فى "الفتاوى" أنه: "إن لم يكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكاً عاطلة عن السكنة يحتب أيضاً إلا أن يقال: إن السكنى أعم من أن يكون تحقيقاً أو تقديرًا."

ترجمه: پس مصنف رحمته جواب داد که این قسم بر ملک و اجاره همچنان بر دخول بابرهنه و کفش پوشیده در گفته اش که قدم خود را در منزل فلانی نمی گذارد به اعتبار عموم مجاز است و آن نسبت دخول و سکنى است. چنانچه هدف از این سخنش «لا يضيع قدمه» «لا يدخل» است و آن معای مجازی است که شامل دخول است. فرقى نمی کند که بابرهنه باشد و یا با کفش. بنابراین به سبب عموم مجاز حادث می شود نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز. و این در صورتی است که هیچ گونه یتى نداشته باشد. ولی اگر متکلم یتى داشته باشد یتىش معتبر است. چه یتى بابرهنه باشد و یا با کفش و یا اینکه یتى دخول پیاده باشد و یا سوار بر مرکب. و چنانچه بدون داخل شدن تنها قدمش را گذاشت

نمی شود. زیرا این حقیقت مترو که است و بدان عمل نمی شود. و هدف از سخنش «فى دار فلان» «فى سكنى فلان» است و این معای مجازی است که شامل ملک و اجاره و عاریه می شود. بنابراین به سبب عموم مجاز حادث می شود نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز؛ اما اعتراض وارد می شود که در فتاوی آمده است که اگر این منزل محل سکونت فلانی نباشد بلکه ملکی باشد و خالی از سکونت، باز هم حادث می شود مگر اینکه گفته شود که سکنى عام است از اینکه تحقیقى باشد و یا تقدیری.

شرح: این عبارت شامل جواب اعتراض قلبی است. خلاصه جواب این است که در صورت گفتن «والله لأضع قدمى فى دار خالد» حادث شدن به علت دخول پای برهنه و یا کفش به سبب عموم مجاز است نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز. یعنی مراد از سخن فرد قسم خورنده «لأضع قدمى» «لأدخل» «وارد منزل فلانی نمی شوم» است. و «لأدخل» چنان معای مجازی است که دخول با پای برهنه و یا کفش را شامل می شود. بنابراین زمانی که هدف از «لأضع» «لأدخل» است و «لأدخل» شامل هر دو نوع داخل شدن است. این فرد به سبب عموم مجاز با هر نوع داخل شدن حادث می شود نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز. از این رو زمانی که حادث شدن به سبب عموم مجاز است نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز، بر احاطه اعتراض جمع میان حقیقت و مجاز وارد نیست.

صاحب نورالانوار رحمته می گوید: حکم قلبی زمانی صادق است که فرد قسم خورنده هیچ یتى نداشته باشد. و اگر یتى خاصی داشته باشد حکمش مطابق با یتىش می باشد. چنانچه اگر یتى دخول با پای برهنه را نموده باشد، اگر با کفش وارد شود حادث نمی شود و اگر یتى داخل شدن با کفش را داشته باشد با وارد شدن با پای برهنه حادث نمی شود. همچنین اگر یتى داخل نشدن پیاده را نموده باشد، اگر سوار بر مرکب وارد شود حادث نمی شود و برعکس. و چنانچه تنها قدم خود را بگذارد و خودش وارد نشود به صورتی که بیرون از در دراز کشید و پای خود را داخل خانه گذاشت، در این حالت نیز حادث نمی شود. زیرا تنها گذاشتن پا در داخل منزل و بیرون گذاشتن بقیه ی بدن حقیقت نهادن قدم است اما این حقیقت مترو که است و به چنین حقیقتی عمل نمی شود. از این رو حقیقت مهجوره است که عرفاً وضع قدم به معای دخول است و این حالت که تنها پای خود را داخل منزل بگذارد معروف نیست. این اشکال بوجود می آید که برای عموم مجاز شرط است تا «حقیقت» فردی از افراد معای مجازی باشد و زمانی که حقیقت فردی از افراد معای مجازی است باید به سبب عموم مجاز در صورت گذاشتن قدم به داخل و بیرون نگهداشتن بقیه جسم به بیرون نیز حادث شود در حالی که شما فرمودید، که حالف در این حالت حادث نمی شود.

جوابش این است که هدف از عموم مجاز در متن، عموم مجاز اصطلاحی نیست بلکه هدف مطلق بودن مجاز است. یعنی اینکه مجاز مطلق باشد و مقید به قیدی نباشد. در این صورت اشکالی بوجود نمی آید. و جواب بخش دوم سؤال این

شدن غلام در نزد احتاف به سبب آمدن فلاهی در شب یا روز، جمع میان حقیقت و مجاز است. اما این کار در نزد احتاف جایز نیست.

فوائد: بعین در اصطلاح شرع به عقد محکمی گفته می شود که فرد قسم خورنده توسط آن انجام یا عدم انجام کاری را اراده می کند. در بعین تعلیق نیز داخل است. تعلیق یعنی مرتبط بودن نتیجه مضمون یک جمله به مضمون جمله دیگر. و حاث شدن در تعلیق این است که چیزی را که معلق نموده است، واقع شود مثلاً کسی بگوید (این جاء خالد فعدی حر)؛ اگر خالد آمد، برده ام آزاد است. بنابراین به محض آمدن خالد، برده آزادی می شود. در هر حال تعلیق نیز شرعاً بعین است.

فأجاب بأنه إنما يحث في هذا المثال بالقدم لئلا أو نهارة؛ لأن المراد باليوم الوقت وهو عام أي الوقت معنی مجازی شامل للنهار والليل، فيحث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز، وقيل: هو مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت، فأريد ههنا معنی الوقت، وبالجمله لابد ههنا من بيان ضابطه بعرف بها أنه في أي موضع يراد به النهار، وفي أي موضع يراد به الوقت، فقيل: إذا كان الفعل ممتداً يراد به النهار؛ لأنه زمان ممتد يصلح أن يكون معياراً للفعل، وإن كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق؛ لأنه يكتفي لذلك الفعل جزء من الوقت، ولكنهم اختلفوا أنه في أي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف إليه أو العامل، فالضابطه أنه إذا كانا ممتدین مثل: "أمرک بیدک یوم یرکب زید" يراد بالیوم ممتدین مثل: "عبدی حریوم یقدم فلان" يراد بالیوم الوقت، وإن کان أحدهما ممتداً دون الآخر مثل: "أمرک بیدک یوم یقدم فلان" أو أنت طاب یوم یرکب زید"، فالمتعبر هو العامل دون المضاف إليه بالثاق...

توجه: مصنف رحمته اینگونه جواب داد که حاث می شود با آمدن فلاهی در شب و یا روز. زیرا هدف از یوم، وقت است و وقت نیز عام است. یعنی وقت معنای مجازی است که شامل شب و روز است. بنابراین از لحاظ عموم مجاز حاث می شود نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز. و گفته شده است که این مشترک است در میان روز و مطلق وقت. از این رو در اینجا مراد، وقت است. خلاصه نیاز داریم تا قانونی را بیان نماییم که مشخص شود در کجا مراد از یوم، روز است و در کجا هدف از آن مطلق وقت است. چنانچه گفته شده است که زمانی فعل ممتد (ادامه دار) باشد هدف از یوم، روز است. زیرا روز نیز زمان ممتدی است و صلاحیت معیار شدن برای فعل را دارد. و اگر فعل غیر ممتد باشد هدف از یوم مطلق وقت می باشد. زیرا برای این فعل، بخشی از وقت کافی است. لیکن در این مورد اختلاف نمودند که کدام فعل معتبر است؛ مضاف الیه یا عامل. بنابراین قانون این است که اگر هر دو فعل ممتد باشند مانند (أمرک بیدک یوم یرکب زید)؛ هدف از یوم روز خواهد بود و اگر هر دو فعل غیر ممتد باشند مانند (عبدی حریوم یقدم فلان) هدف از یوم، وقت می

است که حاث شدن به منزل ملکی و اجاره ای و عاریه ای به سبب عموم مجاز است نه به علت جمع میان حقیقت و مجاز. زیرا هدف از «فی دار خالد» «فی سکنی خالد» است. یعنی در منزل مسکونی خالد وارد نمی شود و این معنای مجازی است که همه منازل اعم از ملکی، اجاره ای و عاریه ای را شامل می شود. یعنی در هر خانه ای که خالد زندگی می کند. چرا که دشمنی با منزل نیست بلکه به سبب کسی است که در آن خانه زندگی می کند. بدین منظور «دار خالد» را به معنای «سکنی خالد» گرفته اند. و «سکنی خالد» شامل هر خانه ای است که خالد در آن زندگی می کند. بنابراین حاث با داخل شدن به هر یک از این خانه ها حاث می شود. البته به سبب عموم مجاز حاث می شود نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز. بر این اساس اعتراض جمع میان حقیقت و مجاز بر ما وارد نیست.

شارح رحمته می فرماید: بر این سخن اعتراض وارد می شود که در فتاوی قاضی خان آمده است که اگر منزلی که قسم خورنده وارد آن شده است منزل مسکونی خالد نباشد، اما در ملکیت وی باشد ولی خالی از سکنه است، با ورود در این منزل نیز حاث می شود. درحالی که نباید چنین باشد. زیرا جزء منازل مسکونی خالد نیست. جوابش این است که «سکنی» عام است که تحقیقی باشد یعنی بالفعل در آن زندگی کند و یا اینکه تقدیری باشد. یعنی هر چند فعلاً در آن سکونت ندارد اما کاملاً توانایی سکونت در آن را دارد. بنابراین هر چند فعلاً خالد در آن سکونت ندارد اما توانایی سکونت در آن را دارد. در نتیجه در این مسأله سکنی تقدیری وجود دارد. از این رو با ورود در این منزل نیز حاث می شود. ناگفته نماند که این اعتراض تنها بر فتاوی قاضی خان وارد است و گر نه در نزد شمس الأئمه با ورود در این منزل حاث نمی شود. زیرا نسبت سکونت خالد از این منزل منتهی است در حالی که حالف سکنی را به خالد نسبت داده است.

و إنما يحث إذا قدم ليلاً أو نهارة في قوله: عبده حريوم يقدم فلان جواب سؤال آخر تقريره: أنه إذا حلف أحد فقال: "عبدی حریوم یقدم فلان"، فالیوم حقیقه فی النهار، و مجاز فی الليل. و أنتم جمعتم بینهما و قلتم بأنه إن قدم فلان ليلاً أو نهارة يعق العبد،

توجه: فرد قسم خورنده با این گفته (عبدی حریوم یقدم فلان) حاث می شود زمانی که فلاهی شب یا روز یابد. این جواب سؤال مقدر است. سؤال این است که اگر کسی قسم بخورد و بگوید: (عبدی حر إذا قدم فلان). بنابراین روز به معنای حقیقت است ولی در معنای شب مجاز است. و شما هر دو را جمع نمودید و گفتید که اگر فلاهی شب یابد و یا روز، غلام آزاد می شود.

شرح: در این عبارت بر قاعده مذکور سوین اعتراض است. نتیجه اعتراض این است که اگر کسی بگوید: چنانچه امروز فلاهی آمد، غلام آزاد است، بنابراین اگر فلاهی در روز آمد و یا در شب بعد از غروب خورشید، در هر دو حالت برده اش آزاد می شود. در حالی که لفظ (یوم) به معنای روز حقیقت است و در معنای شب مجاز می باشد. بنابراین آزاد

باشد و چنانچه یکی از آن دو مدت و دیگری غیر مدت باشد، مانند (أمرک بیدک یوم یقدم فلان) یا (أنت طالق یوم یرکب فلان) در این حالت با اتفاق همه عامل معتبر می باشد و نه مضاف الیه.

شرح: جواب این اعتراض چنین است که در مثال مذکور (عبدی حریوم یقدم فلان)، هدف از یوم، وقت است و وقت چنان معنای مجازی است که هم شب و هم روز را شامل می شود. بنابراین هر وقتی از شب و یا روز فلاهی بیاید، آزاد شدن فرد حائل به سبب جمع میان معنای حقیقی و مجازی نیست بلکه این کار به سبب عموم مجاز است. و زمانی که آزاد شدن غلام حائل به علت جمع میان معنای حقیقی و مجازی نیست بلکه به سبب عموم مجاز است و... اعتراض قبلی وارد نیست. برخی گفته اند که لفظ یوم، مشترک است در میان روز و مطلق وقت و در اینجا هدف، وقت است. یعنی یوم یقدم فلان به معنای وقت یقدم فلان است؛ یعنی هر زمانی که فلاهی بیاید غلام من آزاد می شود و اطلاق وقت هم بر شب می شود و هم بر روز. بنابراین فلاهی هر زمان که بیاید (شب و یا روز) برده آزاد می شود. با توجه به این بیان اعتراض جمع میان حقیقت و مجاز واقع نخواهد بود.

در اینجا بیان قاعده و قانونی ضروری به نظر می رسد تا بوسیله آن مشخص شود که در کجا هدف از یوم، روز است و در کجا مراد از آن مطلق وقت می باشد. برخی در این باره می گویند که اگر فعل ممتد باشد؛ یعنی فعل یا کار به گونه ای باشد که بتوان برای آن مدت تعیین نمود مانند رکوب (سوار شدن) که می توان گفت: «رکبت هذه الدابة يوماً» در این صورت مراد از یوم، روز است. زیرا روز چنان زمان ممتدی است که می توان آن را برای این فعل معیار قرار داد. بنابراین معیار قراردادن برای فعل ممتد ضروری است که هدف از یوم روز باشد. اما اگر فعل غیر ممتد باشد مانند قدم، وقوع و طلاق، وقوع عقی؛ در این صورت مراد از یوم، وقت می باشد. زیرا برای فعل غیر ممتد جزئی از وقت کافی است و نیازی به زمان طولانی ندارد. البته در این باره اختلاف است که همراه یوم دو فعل ذکر شده است؛ یکی مضاف الیه یوم و دیگری عامل یوم. از این رو کدامیک از این دو ملاک قرار می گیرد؟ قانون در این باره چنین است که وقتی مضاف الیه و عامل هر دو فعل ممتد باشند، مراد از یوم، روز است. مثلاً مردی به زنش بگوید: «أمرک بیدک یوم یرکب زید؛ روزی که زید سوار شود اختارت به دست خودت خواهد بود؛ در این مثال «امر بالیله و ارکوب زید» فعل ممتد هستند. و چنانچه هر دو فعل غیر ممتد باشند مانند «عبدی حریوم یقدم فلان» که در آن آزادی برده و آمدن فلاهی فعل غیر ممتد هستند. و اگر یکی از آن دو ممتد و دیگری غیر ممتد بود، در این حالت بالاتفاق فعل عام معتبر است و مضاف الیه اعتباری ندارد. یعنی اگر فعل عامل ممتد باشد، مراد از یوم، روز خواهد بود و چنانچه فعل عامل غیر ممتد باشد، هدف از یوم، وقت است، فرقی نمی کند که مضاف الیه ممتد باشد یا غیر ممتد. مثلاً مردی به همسرش بگوید «أمرک بیدک یوم یقدم فلان» از آنجا که در این مثال عامل یعنی امر بالیله ممتد است، هدف از یوم، روز می باشد و در مثال «أنت طالق یوم یرکب زید» از آنجا که

عامل یعنی طلاق فعل غیر ممتد است، هدف از یوم، مطلق وقت است. بنابراین از آنجا که در مثال «عبدی حریوم یقدم فلان» مورد اعتراض قرار گرفته است؛ عامل یعنی آزادی برده فعل غیر ممتد است؛ بنابراین هدف از یوم، وقت است و از آنجا که وقت هم بر روز و هم بر شب اطلاق می شود، چه فلاهی در شب بیاید و چه در روز، برده آزاد می شود و اعتراض جمع میان حقیقت و مجاز نیز وارد نیست. با توجه به قول محقق در اینجا اعتراض وارد می شود که شارح رحمته قیلاً فرمود: در این باره اختلاف است که کدامیک در این باب معتبر است؛ مضاف الیه یا عامل؟. بنابراین زمانی که این اختلاف وجود دارد، گفته شارح (بالاتفاق) چگونه صحیح است؟

جواب این است که برخی فکر می کنند در هیچ حالتی مضاف الیه معتبر نیست بلکه تنها عامل ملاک است و اگر ابر این باورند که هر وقتی در دو فعل ممتد باشند مضاف الیه معتبر است. بنابراین با در نظر گرفتن این اختلاف، شارح رحمته فرمود: «لکنهم اختلفوا فی أنه یلزم لکن زمانی که دو فعل مختلف باشند؛ یعنی یکی ممتد و دیگری غیر ممتد باشد، تنها عامل معتبر است و مضاف الیه اعتباری ندارد. به همین سبب شارح رحمته لفظ «بالاتفاق» را ذکر نمود.

و إنما أريد النذر واليمين فيما إذا قال: "لله علي صوم رجب ونوی به اليمين". جواب سؤال آخر تقریر: آن یقال: إذا قال شخص، "لله علي صوم رجب" و نوی به النذر واليمين، أو نوی اليمين فقط، ولم یخطر بباله النذر، فإنه یكون نذراً و یمیناً معاً، و النذر معناه الحقیقی، و اليمين معناه المجازی، فیلزم الجمع بین الحقیقه و المجاز معاً، حتی قبل: یلزم بقواته القضاء للنذر، و الکفارة لليمين؛ و لهذا قيل: إنه ینبغی أن یقرأ رجب غیر منون، لیكون المراد رجب هذه السنه لتظهر ثمرته فی الفوات، بخلاف ما إذا کان رجباً من العمر، فإنه لا تظهر ثمرته إلا عند الموت بالإبضاء بالفدیة، و هذا إنما یرد علی أئی حنیفه و محمد رحمه الله، بخلاف أئی یوسف رحمه الله، فإنه عنده نذر فی الأول و یمین فی الثاني، و إن لم ینو شيئاً أو نوی النذر مع نفی اليمين، أو بلا نفيه یكون نذراً بالاتفاق، و إن نوی اليمين مع نفی النذر یكون یمیناً بالاتفاق، و الإیراد إنما هو علی الوجهین الأولین علی مذهبهما.

توجه: در صورتی هدف هم نذر و هم یمین می باشد که بگوید «لله علي صوم رجب». این نیز جواب سؤال دیگری است. سؤال این است که اگر فردی بگوید «لله علي صوم رجب» و با این سخن نیت نذر و یمین را داشته باشد یا تنها نیت یمین را بکند و نذر به ذهنش خطور نکند؛ در این صورت هدف هم نذر است و هم یمین. نذر معنای حقیقی و یمین معنای مجازی آن است. بنابراین جمع میان معنای حقیقی و مجازی لازم می آید حتی گفته اند که در صورت نگرش روز به رجب، به سبب نذر، قضا و به سبب یمین، کفاره لازم می شود. بر این اساس گفته اند که بهتر این است تا رجب بدون تئوین خوانده شود تا هدف رجب اتمام باشد و نتیجه آن در صورت فوت شدن آشکار گردد. بر خلاف اینکه اگر مراد، ماه رجبی در طول عمر باشد که نتیجه آن حاصل نمی شود مگر با وصیت نمودن فدیه در هنگام مرگ.

این اعتراض بر امام ابوحنیفه رحمه الله و امام محمد رحمه الله وارد است نه بر امام ابو یوسف رحمه الله. زیرا در نزد ایشان در صورت اول نذر و در صورت دوم یمن است. و اگر هیچ نیت نکرد باین نذر را با نفی یمن یا بدون نفی یمن نمود، با اتفاق همه نذر می باشد و چنانچه نیت یمن را با نفی نذر نمود با اتفاق یمن می باشد و اعتراض در دو صورت اول بنا بر مذهب طرفین است.

شرح: در این عبارت اعتراض چهارم بر قاعده قبلی بیان می شود. نتیجه اعتراض این است که اگر کسی بگوید: **الله علی صوم رجب** و با این سخن خودنیت نذر و یمن را نمود یا تنهائیت یمن را داشت و در ذهنش نذر را اثبات یا نفی نمود، این سخن هم نذر است و هم یمن. یعنی اگر در ماه رجب روزه نگرفت بر این فرد به سبب نذر، قضای روزه ها واجب می شود و به علت یمن بر وی کفاره لازم است. در هر دو صورت این سخن هم نذر است و هم یمن و نذر معنای حقیقی این سخن است. زیرا این کلام وضع شده است برای نذر و نذریودن این سخن موقوف بر چیزی نیست بلکه بدون قرینه دانسته می شود و همه اینها نشانه حقیقت بودن آن است. بنابراین ثابت شد که نذر معنای حقیقی این سخن و یمن معنای مجازی آن است. زیرا ثبوت یمن از این سخن موقوف بر قرینه است و فهمیدن معنا بوسیله قرینه، نشانه مجازی بودن آن معنا است. از این رو ثابت شد که یمن معنای مجازی این کلام است. در هر حال زمانی که گوینده این سخن نیت نذر و یمن و یا تنها یمن را نمود، هدف از این سخن هم نذر و هم یمن است. و در صورت مراد گرفتن هر دو، جمع میان حقیقت و مجاز لازم می آید در حالی که احناف جمع میان حقیقت و مجاز را جایز نمی دانند. به همین سبب گفته اند که لفظ رجب بدون تئوین (غیر منصرف) خوانده شود بهتر است. زیرا در صورت غیر منصرف بودن رجب علم است و مراد ماه رجب همان سال است. بنابراین اگر در این رجب متعین روزه نگرفت، از آنجا که این سخن نذر است، قضای روزه یک ماه بر آن واجب می شود. زیرا با انجام ندادن نذر، قضای آن نذر بر انسان واجب می گردد. و از آنجا که این سخن یمن هم است، کفاره یمن نیز بر این فرد لازم می شود. زیرا در صورت انجام ندادن قسم، کفاره یمن بر انسان واجب می شود. اما اگر رجب با تئوین خوانده شود، منصرف می شود و از آنجا که علم نیست، تعیین نمی شود، یعنی در طول عمر روزه گرفتن یک ماه رجب (هر سال که باشد) بر وی واجب می شود. و نتیجه آن در هنگام مردن آشکار می شود که اگر در زندگی خود هیچ ماه رجبی روزه نگرفت بر وی وصیت به فدیة و کفاره لازم است. یعنی به سبب نذر، وصیت نمودن به فدیة روزه یک ماه و به سبب یمن، وصیت اداء کفاره یمن بر وی واجب می شود.

مؤلف نور الانوار رحمه الله فرمود: که اعتراض جمع میان حقیقت و مجاز بر مذهب طرفین واقع می شود و بر مذهب امام ابو یوسف رحمه الله واقع نیست. زیرا در نزد امام ابو یوسف رحمه الله در صورت اول یعنی اگر نیت نذر و یمن را نمود فقط نذر می باشد؛ یعنی تنها معنای حقیقی سخن مراد است و در حالت دوم یعنی اگر تنهائیت یمن را نمود، این سخن تنها یمن است.

یعنی تنها معنای مجازی سخن مراد است. بنابراین اعتراضی علیه امام ابو یوسف رحمه الله مبنی بر جمع میان معنای حقیقی و مجازی لازم نمی آید.

شارح رحمه الله فرمود: اگر گوینده سخن هیچ نیتی را نداشته باشد و یا اینکه نیت نذر را داشته ولی نیت یمن را نفی نموده است و یا اینکه نیت نذر نموده ولی یمن را نه نفی نموده و نه اثبات؛ با اتفاق همه در این سه صورت مراد از این سخن نذر است و یمن ثابت نمی شود. بنابراین در صورت روزه نگرفتن ماه رجب بر وی قضا لازم می شود اما کفاره یمن ندارد و اگر در این سخن خودنیت یمن را نموده بود و نذر را نفی کرده باشد، به اتفاق همه مراد از این سخن یمن است که در صورت روزه نگرفتن در ماه رجب تنها کفاره یمن بر وی واجب است و قضای ندارد **شارح** رحمه الله دوباره بیان نمود که در صورت اول (نیت نذر و یمن را داشتن، یا تنها نیت یمن را داشتن و درباره نذر هیچ نیتی نداشتن) اعتراض جمع میان معنای حقیقی و مجازی بر مذهب طرفین (امام ابوحنیفه رحمه الله و امام محمد رحمه الله) وارد است و بر مذهب امام ابو یوسف رحمه الله واقع نمی شود.

فأجاب المصنف رحمه الله بأنه إنما أريد النذر واليمين جميعاً في هذه الصورة.

لأنه نذر بصيغة، **يمين بموجبه**، و تحريره: أن قوله: "الله علي" صيغة نذر، و هو معناه الموضوع له، و كان صوم رجب مثلاً قبل النذر مباح الفعل و الترك، و بعد النذر صار الفعل واجباً، و الترك حراماً، فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك، و تحريم الحلال يمين؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم ماله أو العسل على نفسه، فسمى الله ذلك يميناً، قال: ﴿لَمْ تَحْرُمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ ثم قال: ﴿قَدْ فُرِضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلُّهُ أَيْمَانَكُمْ﴾ فعلم أن تحريم الحلال يمين، فيكون موجباً للكلام لا مراداً بطريق المجاز، ولكنه يرد عليه أنه إذا كان موجباً ينبغي أن يثبت بدون التيه؛ لأن موجب الشيء لا يحتاج إلى التيه إلا أن يقال: إنها كالحقيقة المهجورة، فلذا يحتاج إلى التيه، و قيل: إن اليمين هي المرادة من اللفظ، و النذر ليس بمراد، بل جاء بصيغة اللفظ، ولكن هذا إما يصح إذا نوى اليمين فقط، و إما إذا نواهما فقد دخل النذر تحت الإرادة، و إن لم يكن محتاجاً إليه، و قيل: إن قوله: "الله" بمعنى و الله صيغة يمين، و قوله: "علي" صيغة نذر، فلا يجتمعان في لفظ واحد.

توجه: بنابراین مصنف رحمه الله جواب داد که در این صورت هدف هم نذر است و هم یمن. زیرا این سخن از لحاظ صیغه اش نذر و از لحاظ موجب خود یمن است. شرحش اینگونه است که سخن (الله علی) صیغه نذر است و نذر معنای موضوع له آن است. و به طور مثال روزه رجب قبل از نذر هم انجامش و هم ترکش مباح بوده است. اما بعد از نذر انجام آن واجب و ترک آن حرام شده است. بنابراین به موجب این نذر، حرام نمودن کار مباحی که ترک فعل است لازم می آید و حرام نمودن حلال، یمن است. زیرا رسول الله صلی الله علیه و آله ماله را به عسل را بر خود حرام نموده بود. بعد از آن

را بعین نام گذاشت و فرمود: که چرا چیزی که لله عزوجل بر تو حلال نموده است را حرام می کنی. سپس فرمود: که لله عزوجل کفاره قسم را براین مشروع نموده است تا هر گاه اجرا نشدن مقتضای سوگند را اراده کنیدی، کفاره قسم را اجرا کنیدی. بر این اساس روشن گردید که حرام نمودن شیء حلال، بعین است. بنابراین بعین موجب کلام است و از طریق مجاز مراد نیست. اما بر این اعتراض وارد می شود که وقتی بعین موجب است، مناسب بود تا بعین بدون نیت ثابت شود زیرا نیاز به نیت ندارد. در جواب می توایم بگویم که بعین مانند حقیقت متروکه است. پس نیاز به نیت دارد و گفته اند که هدف از لفظ بعین است نه نذر. بلکه از صیغه ی لفظ آمده است. اما این زمانی صحیح است که تنها نیت بعین نماید ولی اگر هر دو را در نیت داشته باشد، نذر در تحت اراده داخل می شود. هر چند نیازی به اراده ندارد. و گفته شده است که سخنش لله به معنای «والله صیغه بعین است و لفظ «علی» صیغه نذر است. بنابراین این دو در یک لفظ جمع نمی شوند. شرح: مصنف رحمه الله با جواب اعتراض مذکور فرمود: که مراد از عبارت «لله علی صوم رجب» هم نذر است و هم بعین که از طریق جمع میان حقیقت و مجاز نیست بلکه بدین سبب است که از جهت صیغه، نذر و از لحاظ موجب، بعین است. و از لحاظ صیغه نذر است زیرا در این عبارت لفظ «علی» برای ایجاب می آید و به واجب نمودن چیزی بر خود، نذر می گویند. پس این کلام از لحاظ صیغه خود، نذر است و نذر معنای موضوع له این سخن است. و به لحاظ موجب خود بعین است که روزه ماه رجب قبل از نذر، مباح بوده است؛ یعنی روزه گرفتن و روزه نگرفتن برای فرد جایز بوده است. اما بعد از نذر روزه گرفتن واجب و ترک آن حرام گردیده است. و به حرام نمودن شیء مباح و حلال، نذر می گویند. زیرا رسول الله ﷺ ماریه قبطیه یا عسل را بر خود حرام نموده بود. بعد لله عزوجل آن را بعین نام گذاشت و فرمود: که چرا چیزی که لله عزوجل بر تو حلال نموده است را، حرام می کنی. سپس فرمود: که لله عزوجل کفاره قسم را براین مشروع نموده است تا با کفاره قسم های خود را بشکند و بر خلاف قسم خود عمل نماید و کفاره بپردازد. از این رو روشن گردید که به حرام نمودن حلال، بعین می گویند. یعنی با نذر مذکور تحریم حلال لازم می آید. با این سخن، بعین برای نذر لازم شد و نام دیگر لازم موجب است. ثابت شد که این سخن به لحاظ موجب و لازم خود، بعین است. به عبارتی دیگر بعین موجب این کلام است نه از راه مراد و هدف مجاز. در نتیجه از آنجا که این سخن از لحاظ صیغه خود نذر و از لحاظ موجب خود بعین است، در صورت مراد گرفتن نذر و بعین، جمع میان این دو از طریق جمع میان معنای حقیقی و مجازی لازم نمی آید. لذا اعتراض جمع بین حقیقت و مجاز واقع نمی شود. البته این اعتراض وارد است که زمانی که بعین موجب این کلام است باید بدون نیت ثابت شود. زیرا موجب نیازی به نیت ندارد. در حالی که ثبوت بعین بدون نیت ممکن نیست. جواب این است که بعین برای این سخن به منزله حقیقت مهجوره است؛ زیرا هر چند با نذر مذکور تحریم مباح لازم می آید اما عادتاً معنای بعین از آن برداشته شده است. چنانچه در نزد امام شافعی رحمه الله معنای بعین از بعین لغو برداشته

شده است و بر بعین لغو در نزد ایشان نام بعین اطلاق نمی شود. همچنین عادتاً بر تحریم مباح، بعین اطلاق نمی شود. بنابراین این بعین به مانند حقیقت متروکه است و همانطور که عادتاً حقیقت مهجوره با متروکه ترک می شود، این بعین نیز ترک می شود. و از آنجا که برای عمل به حقیقت نیاز به نیت است، برای عمل به این بعین نیز نیاز به نیت است. اما این جواب نیز خالی از اعتراض نیست. زیرا زمانی که اراده بعین را نموده و بعین معنای مجازی است و نذر هم که معنای حقیقی کلام مذکور است، هدف و مراد نیز می باشد، بنابراین باز هم اراده جمع میان حقیقت و مجاز لازم می آید. در حالی که مخالف با قاعده مذکور است. بنابراین اعتراض قلی هوازقی باقی است. شاید شارح رحمه الله با عبارت «إلا أن يقال» به همین ضعف جواب اشاره نموده است. برخی همچون صاحب توضیح اعتراض را اینگونه جواب داده اند که هدف از «لله علی صوم» تنها بعین است. اما هدف از این سخن نذر نیست بلکه نذر با صیغه لفظ آمده است. بنابراین جمع هر دو در اراده لازم نمی آید. از این رو این اجتماع نیز ناجایز نیست زیرا جمع حقیقت و مجاز در نیت و اراده ناجایز است و در غیر آن جایز است. اما این جواب نیز جامع نیست زیرا این جواب زمانی صحیح است که گوینده در سخن مذکور تنها نیت بعین را نموده باشد و نذر در فکرش خطور نکرده باشد. اما اگر گوینده در سخن مذکور نیت نذر و بعین را داشته باشد در این صورت نذر نیز مانند بعین در تحت اراده داخل است هر چند نذر نیاز به اراده نداشته باشد. از این رو جمع میان حقیقت و مجاز در اراده لازم می آید. بنابراین این جواب نیز جامع و کافی نیست.

برخی از علما مانند شمس الأئمه سرخسی رحمه الله اعتراض را اینگونه جواب داده اند که لفظ «لله» به معنای «والله صیغه بعین و «علی» صیغه نذر است. بنابراین اراده نذر از یک لفظ و اراده بعین از لفظ دیگری شده است. بنابراین اراده نمودن هر دو از یک لفظ لازم نمی آید. در حالی که اراده حقیقت و مجاز از یک لفظ و هم زمان جایز نیست ولی از دو لفظ جایز است. با این جواب اعتراض جمع میان حقیقت و مجاز وارد نیست.

فهو كسراه القرب، فانه تملك بصيغته تحرير بموجه، تشبيه لمساله النذر به توضيحاً وتأييداً، فإن من شري القريب يكون تملكاً باعتبار صيغته، لأن صيغته موضوعه للملك، ولكن يكون تحريراً و إعتاقاً بموجه؛ لأن موجب الملك مع القرباه هو العتق قال عليه السلام: "من ملك ذا رحم محرم منه عتق" وإلا فين الشراء والتحرير منافاه بحسب الظاهر.

ترجمه: این سخن مانند خریدن یکی از خویشاوندان نزدیک است. زیرا خریدن از لحاظ صیغه خود تملک است و به لحاظ موجب خود اعتاق یا آزاد کردن می باشد. تشبیه مسأله نذر به مسأله خریدن برای نزدیک ساختن مسأله به ذهن و روشن ساختن آن است. زیرا اگر کسی فامیل خود را بخرد از لحاظ صیغه تملک می باشد. چرا که لفظ شراء برای مالک شدن وضع شده است اما به لحاظ موجب خود آزاد کردن و اعتاق است. زیرا مقتضای ملک همراه قربت، آزادی است.

پیامبر ﷺ می فرماید: «اگر شخصی مالک ذی رحم محرم خود شد، مملوک آزاد می شود و اگر نه ظاهراً در میان خریدن و آزاد کردن منافات وجود دارد.

شرح: مصنف رحمه الله برای برطرف نمودن اعتراض جمع بین حقیقت و مجاز فرمود: که «لله علی صوم رجب از حیث صیغه نذر است و از حیث موجب خود بعین می باشد به طور مثال نیز فرمود: که اگر کسی یکی از خویشاوندان نزدیک خود را بفرد این خریدن از لحاظ صیغه مالک شدن است زیرا لفظ شراه یا خریدن برای مالک شدن وضع شده است. اما از لحاظ موجب خود، اعتنا با آزاد کردن است. چرا که موجب ملک همراه خویشاوندی نزدیک (مالک شدن ذی رحم محرم) عتق و آزادی است. چنانچه پیامبر ﷺ فرمودند: «من ملک ذی رحم محرم عتق علیه». در نتیجه خریدن باعث ملکیت و ملکیت قریب باعث آزادی است. بنابراین به سبب ملکیت فرد خویشاوند، آزادی را به خریدن نسبت دادند و گفته شده است که با خریدن خویشاوند، وی آزاد می شود و اگر نه ظاهراً در میان خریدن و آزادی منافات وجود دارد زیرا خریدن، ملکیت را ثابت می کند اما آزادی آن را از بین می برد و منافات میان ثابت کننده و از بین برنده روشن است.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن التفریعات، شرع فی بیان علاقات المجاز، فقال: وطریق الاستعارة الاتصال بین الشئین صورة أو معنی، و الاستعارة فی عرف الأصولیین یرادف المجاز، و عند أهل البیان قسم من المجاز، فإن المجاز عندهم إن كانت فی علاقة التشبیه بسمی استعارة بأقسامها، و إن كانت فی علاقة غیر التشبیه من علاقات الخمس و العشرین مثل السبیه و المسیبیه، و الحال و المحل، و اللازم و اللملزوم و غیرها بسمی مجازاً مرسلأ، و المصنف رحمه الله عبّر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله: صورة، و عن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبیه بقوله: معنی، فكأنه قال: و طریق المجاز وجود العلاقة بین المعنی الحقیقی و المجازی بعلاقات المجاز المرسل أو بعلاقة الاستعارة، و الأول هو الصوری، و الثاني هو المعنوی، و أراد بالصوری أن تكون صورة المعنی المجازی متصلاً بصورة المعنی الحقیقی بنوع مجاوره بأن یكون مسبباً له أو عله أو شرطاً أو حالاً أو عكسها، و بالمعنوی أن یكونا متشاركین فی معنی واحد خاص مشهور به فی العرف.

توجه: سپس مصنف رحمه الله بعد از بیان تفریعات شروع به بیان علاقات مجاز نمود و گفت که روش استعارة این است که در میان دو چیز اتصال و ارتباط صوری یا معنوی باشد در اصطلاح اصولیین استعارة و مجاز متعارف هستند اما در نزد اهل بیان استعارة قسمی از مجاز است. زیرا در نزد این گروه اگر در مجاز علاقة تشبیه باشد با تمام اقسامش استعارة نامیده می شود. اما چنانچه علاقة غیر مشابهت (۲۵) (علاقة دیگر) باشد مانند علاقة سبب و مسبب، حال و محل، لازم و ملزوم و غیره بدان مجاز مرسل می گویند.

مصنف رحمه الله تمام علاقات مجاز مرسل را با گفته خود (صورة) تعبیر نموده است و علاقة استعارة یعنی همان تشبیه را با گفته خود (معنا) تعبیر نموده است. گویا گفته است که مجاز این است که در میان معانی حقیقی و مجازی علاقة باشد خواه از علاقات مجاز مرسل باشد و خواه اینکه علاقة استعارة باشد. اول صوری و دوم معنوی است و هدف از صوری این است که صورت معانی مجازی به صورت معانی حقیقی با یک نوع مجاورتی متصل باشد بدین صورت که معانی مجازی سبب معانی حقیقی باشد یا علت آن باشد یا شرط یا حال و یا بر عکس. و هدف از معنوی این است که هر دو معاد در معانی خاصی مشترک باشند که مشبه بهیه آن معروف باشد.

شرح: شارح رحمه الله فرمود: که وقتی مصنف رحمه الله چهار تفریع و جواب چهار اعتراض وارد بر قاعده مذکور (علم جواز جمع میان معانی حقیقی و مجازی) را بیان نمود شروع به بیان علاقة های مجاز کرد. چنانچه مصنف رحمه الله فرمود: روش استعارة این است که در میان دو چیز اتصال و ارتباط صوری یا معنوی باشد. در اصطلاح اصولیین استعارة و مجاز مترادفند. یعنی تعریف هر دو یکی است. و در نزد اهل بیان استعارة قسمی از مجاز است. زیرا در نزد این گروه اگر در مجاز علاقة تشبیه باشد استعارة نامیده می شود، هر قسمی از استعارة که باشد. اما چنانچه علاقة غیر مشابهت باشد بدان مجاز مرسل می گویند.

شارح رحمه الله فرمود: که مصنف رحمه الله تمام علاقات مجاز مرسل را با گفته خود (صورة) تعبیر نموده است و علاقة استعارة یعنی همان تشبیه را با گفته خود (معنا) تعبیر نموده است. گویا مصنف رحمه الله اینگونه گفته است که روش مجاز این است که یکی از ۲۵ علاقة مجاز مرسل در میان معانی حقیقی و مجازی باشد خواه از علاقات مجاز مرسل باشد و خواه اینکه علاقة استعارة باشد. اول را صوری و دوم را معنوی می نامند.

مولف نورالانوار رحمه الله می گوید که، هدف از صوری در نزد مصنف رحمه الله این است که صورت معانی مجازی به یک نحوی با صورت معانی حقیقی به سبب مجاورت مرتبط باشد. بدین حالت که صورت معانی مجازی سبب صورت معانی حقیقی یا علت یا شرط یا حال و یا بر عکس آن باشد. یعنی معانی حقیقی سبب معانی مجازی باشد یا علت آن و یا شرط آن و یا حال برای آن باشد. و هدف از معنوی این است که معانی حقیقی و معانی مجازی در یک معنا مشترک باشند. معنایی که در مشبه به نسبت به معانی دیگر مشهورتر و روشن تر باشد.

فوائد: از آنجا که در عبارت لفظ (استعارة بأقسامها) آمده است، ذکر اقسام استعارة ضروری به نظر می رسد. استعارة بر چهار قسم است: ۱- استعارة بالکایه ۲- استعارة تصریح ۳- استعارة تخلیه ۴- استعارة ترشیح. استعارة بالکایه این است که با تشبیه چیزی به چیز دیگر در نیت، تمام ارکان تشبیه بجز مشبه، ترک شده باشد. و استعارة تخلیه این است که لازمی از لوازم مشبه به محذوف برای مشبه مذکور ثابت گردد. مثال این دو قسم این است: «أنشبت المیتة أنظافرها» مرگ ناخنها

و تسکب عینای الدموع لتجمدا

۲۱- اطلاق ملزوم بر لازم مانند شعر فرزدقی
سأطلب بعد الدار عنكم لثربوا

جاری شدن اشک ملزوم است و دج و غم لازم آن و هدف از ریختن اشک (ملزوم) رنج و غم (لازم) است.
۲۲- اطلاق لازم بر ملزوم مانند اینکه برای دوری از زبان بستن زار لازم است، از این رو اگر کسی بگوید که من
لزام یا شلوارم را پوشیدم، هدفش این است که من جنای از زن خوادیم. بنابراین در این مثال، بستن زار یا شلوار
نگفته شده است اما مراد دور شدن از زن بوده است.

۲۳- اطلاق خاص بر عام؛ اینکه خاص گفته شود اما مراد عام باشد مانند آیه ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ که این
آیه خطاب به پیامبر ﷺ است. اما هدف آیه عام است و خطاب به حکام همه دوران ها است که زکات را
جمع آوری نمایند.

۲۴- اطلاق عام بر خاص مانند اینکه برای تیه نمودن فردی بر اشتهاش در یک جمعی به طور عام گفته شود که
امروزه مردم را چه شده است که چنین اشتهاهایی را مرتکب می شوند. هر چند این گفتار عام است اما هدف
فرد خاصی است.

این یست و چهار علاقه مجاز است و یکی هم علاقه تشبیه است که جمعا می شود یست و پنج تا. ناگفته نماند که
این تقسیم بر اساس استقرار می باشد و امکان کم و زیادی در آن است. (مولانا جمیل احمد عفی الله عنه)

کما فی تسمیه الشجاع أسداً و المطهر سماء، نشر علی غیر ترتیب اللفظ، فإن الأول مثال للاتصال المعنوی؛
بذ الرجل الشجاع و الیهیکل المعلوم کلامها مشترکان فی معنی لازم مشهور مختص بالیهیکل المعلوم، و هو
الشجاعه أسمى الجراء، فلا یسمی الرجل أسداً باعتبار الحيوانه لعدم الاختصاص ولا الأیخراً لعدم الشهرة، و الثاني
مثال للاتصال الصوری، فإن صورة المطر یصل بصوره السماء یعنی السحاب، فإن العرف یسمی کل ما علایک و
أظلمک سماء، و المطر یترنل من السحاب، فیکون متصلاً به.

توجه: مانند باریان اسان شجاع به شیر و باران به آسمان. این مثال به صورت لف و نشر غیر مرتب آمده است. زیرا
مثال اولی برای ارتباط معنوی است. چون مرد شجاع و هیکل معلوم در معنای لازمی با یکدیگر شریکند و مشهورند و آن
معنا مختص هیکل معلوم است و آن همانا شجاعت یعنی جرأت است. بنابراین به مرد شجاع از لحاظ حیوان بودن اسد
گفته نمی شود زیرا حیوانیت تنها مخصوص اسد نیست و همچنین به لیخ (کسی که دهانش بوی بد می دهد) اسد گفته
نمی شود زیرا شیر به بوی بد دهان شهرت ندارد. و مثال دوم، برای رابطه صوری است. چون صورتاً همچون همدیگرند.

و عرقابه هر چیزی که بر بالای سر آدمی است آسمان می گویند و از آنجا که باران از ابر می بارد، متصل به آسمان یا
همان ابر است.

شوخ: قیلاً بیان نمودیم که مصنف رحمه الله تمام علاقات مجاز مرسل را با لفظ اتصال صوری تعیر نمود و علاقه تشبیه را
با لفظ اتصال معنوی. در این عبارت برای آن دو به صورت لف و نشر غیر مرتب دو مثال را آورده است. که مثال اولی
برای اتصال معنوی است. در حالی که در متن آخر بیان شده است. مثال اول برای اتصال معنوی بدین صورت است که
مرد شجاع و هیکل معلوم (شیر) در معنایی با هم شریکند که آن معنا مخصوص و لازمه شیر است و وجود این معنا در شیر
مشهور نیز است که معنای شجاعت و یا دلیری است. یعنی شجاعت و دلیری در میان همه مشهور است و به سبب همین
اشتراک معنایی به مرد شجاع (به شیوه استعاره) اسد یا شیر گفته می شود. و از آنجا که حیوان بودن مخصوص شیر نیست،
به سبب اشتراک در حیوانیت به مرد شجاع، اسد گفته نمی شود. همچنین به انسانی که دهانش بوی بد می دهد، اسد گفته
نمی شود. هر چند این آسان در داشتن بوی بد دهان یا شیر مشترک است. زیرا شیر به داشتن دهان بدبو مشهور نیست. در
حالی که برای استعاره لازم است تا معنایی که در آن مستعار له (معنای مجازی) و مستعار منه (معنای حقیقی) با هم
مشترکند، در مستعار منه (معنای حقیقی) مشهور باشند. در این متن مثال دوم برای اتصال صوری است. اما در متن قبل، اول
آمده است. و مثال دوم بدین سبب برای اتصال صوری است که صورت باران متصل به صورت سماء (ابر) است. و از
آنجا که ابر در بالای سرمان قرار دارد به آن آسمان می گویند. مانند آیه ﴿أو کصیب من السماء﴾ که در این آیه مبارکه
مراد از (السماء) ابر است. و از آنجا که نزول باران از ابر است، صورتاً باران به آسمان مرتبط شده است و بنابراین همین رابطه،
مطر را مجازاً سماء گفتند، به دلیل همین اتصال صوری مجازاً به مطر (باران) سماء (سحاب) (ابر) گفته می شود.

ثم بین أن هذین القسمین کما وجدافی الحسیات و المحاورات کذا لک وجدافی الأحکام الشرعیة، فقال: و
فی الشرعیات الاتصال من حیث السبب و التعلیل نظیر الصورة یعنی أن العلاقة بین الشئین من حیث کون الأول
سبباً للثانی، أو مسبباً عنه، أو کون الأول علیه للثانی أو معولاً له، نظیر الاتصال الصوری من الحسیات، فإن
المسبب یتصل بالسبب و یخبره صوره، و کذا المعلوم یتصل بالعله و یجاورها کالمملک یتصل بالشراء، و ملک
المتعه یتصل بملک الرقیه.

توجه: سپس مصنف رحمه الله بیان نمود که چنانچه این دو قسم در حسیات و محاورات یافت می شود، در احکام
شرعی نیز وجود دارد. چنانچه فرمود: اتصالی که در احکام شرعی از لحاظ سبب و تعلیل است مثال اتصال صوری است؛
یعنی اتصال (تعلق) بین دو شیء به گونه ای باشد که اولی برای دومی سبب باشد یا مسبب آن و یا اینکه اولی برای دومی
علت باشد یا معلول آن، مثال صوری حسی است. زیرا مسبب صورتاً متصل به سبب و ملازم آن است و همچنین معلول

مصل به علت می باشد و در کنار آن است مانند اینکه ملکیت متصل به خریدن است و ملک منته متصل به ملک رقبه است.

شرح: شارح فرمود: چنانچه هر دو قسم مذکور اتصال یعنی اتصال صوری و اتصال معنوی در حیثیات و مجاورات موجود است در احکام شرعی نیز وجود دارد زیرا این مجاز بر اتصال است؛ فرقی نمی کند که اتصال صوری باشد و یا اتصال معنایی. و این اتصال چنانکه در حیثیات وجود دارد در احکام شرعی نیز موجود است. مراد از احکام شرعی اتفاقی است که آن الفاظ بر معانی دلالت کند که بر آن فواید شرعی مترتب شود که آن فواید در نزد شارع معتبر است همچنین مصنف فرمود: اتصالی که در احکام شرعی از لحاظ میبت و تعلیل است مثال اتصال صوری است یعنی تعلق و اتصال میان دو چیز به گونه ای باشد که اولی برای دومی سبب باشد یا مسبب آن و یا اینکه تعلق به نحوی باشد که اولی برای دومی علت باشد یا معلول آن این مثال اتصال صوری حسی است زیرا مسبب صوراً متصل به سبب و ملازم آن است و همچنین معلول متصل به علت می باشد و در کنار آن است. بنابراین اتصال صوری میان مسبب و مسبب و میان علت و معلول ثابت شده مانند خریدن که برای ملک علت است و ملک متصل به شراه یا خریدن است. بدین صورت که بعد از خریدن کامل، بلافاصله ملکیت کالا برای مشتری ثبت می شود و مانند ملکیت رقبه که سبب ملکیت منته است و ملک منته (مسبب) متصل به ملک رقبه (سبب) است. بدین صورت که به محض خریدن رقبه کتیز، مالک منته آن نیز می شود.

فواید: در اصطلاح شرع، علت آن است که برای حکم مطلقوی وضع شده باشد. و اگر در جایی حکم مقصور نباشد، علتی هم وجود ندارد. بنابراین وجود و وجوب حکم منسوب به علت است؛ یعنی به سبب علت حکم هم موجود است و هم واجب و در میان علت و حکم چیزی وجود ندارد تا حکم منسوب بدان باشد. مانند لفظ نکاح که برای افاده ملک منته وضع شده است و به همین لفظ نکاح هم وجود منسوب است و هم وجوب. یعنی به سبب نکاح، ملک منته برای شوهر موجود و ثابت شده است و تسلیم و تحویل منته برای زن واجب گردیده است. و در این مسأله میان نکاح و ملک منته امری وجود ندارد تا ملکیت منته بدان منسوب شود. در هر حال ثابت شد که نکاح علت ملک منته است. اما سبب آن است که مانند علت مشروع نباشد. بلکه منجر به حکم باشد و در میان سبب و حکم امری است که حکم به آن منسوب است. بنابراین نه وجود حکم منسوب به سبب است و نه هم وجوب حکم. مانند شراه که سبب ملک منته است. زیرا خریدن یا شراه تنها منجر به ملک منته است و نسبت وجود ملک منته نه به سوی شراه است و نه هم وجوب منسوب به آن است. بلکه ملکیت رقبه ای که در میان خریدن و ملک منته است وجود و وجوب ملک منته منسوب به آن است. به همین علت در برخی صورتهای خریدن مقصور می شود اما ملک منته شکل نمی گیرد مثلاً فردی خواهر رضاعی خود

را بخرد که در این مسأله خریدن موجود است اما دسترسی مشتری به ملک منته شکل نمی گیرد و در برخی صورتها هم خریدن شکل می گیرد و هم ملک منته حاصل می شود. مانند اینکه فردی کتیز یگانه ای را بخرد که در این مسأله هماره خریدن، ملک منته نیز برای مشتری حاصل می شود. و این نشان و حالت سبب می باشد. بنابراین ثابت شد که خریدن سبب ملک منته است و علت نمی باشد.

و الاتصال فی معنی المشرع کیف شرع نظیر المعنی أى العلاقة فی المعنی الذى شرع المشرع لأجله حال یریه پایه کفیه شرع نظیر الاتصال المعنوی فی المحسوسات كالاتصال بین الکفاله و الحواله فی کونهما توثیقاً للثین، و بین الصدقه و الهبه فی کونهما تملیکاً بغير عوض و امثاله.

توجه: اتصال در معنای مشروع به هر نحوی که مشروع شده باشد. مثال اتصال معنوی است. یعنی علاقه در معنایی که برای آن حکم مشروع شده باشد در حالی که به هر نحوی که مشروع شده باشد. مثال اتصال معنوی در محسوسات است مثل ارتباط کفاله و حواله که هر دو برای توثیق ذین است و رابطه صدقه و هبه که هر دو تملیک عوض است.

شرح: مصنف فرمود: می فرمایند: اشتراک یک عقد مشروع با عقد مشروع دیگری در معنایی که به سبب آن مشروع شده است، مثال رابطه معنوی در محسوسات است. یعنی به سبب هر معنایی که حکم مشروع شده باشد اگر آن معاد مشروع دیگری موجود باشد، هر یک از آن دو عقد مشروع را می توان در عوض دیگری مجازاً و استعاراً استعمال نمود مانند کفاله و حواله که هر دو در این مطلب شریکند و هر یک از آن دو، ذین را محکم می نمایند یعنی هر یک از آن دو عقد توثیق است. بنابراین به سبب این اتصال معنوی استعاره از دو طرف جایز است. یعنی حواله گفته شود اما کفاله مراد باشد و یا اینکه کفاله گفته شود اما هدف، حواله باشد. (از طریق استعاره هر دو جایز است). به همین سبب تقیاً گفته اند که، کفاله به شرط برائت اصیل، حواله می باشد و حواله به شرط عدم برائت اصیل، کفاله است. یعنی اصیل (مکحول عنه) از مطالبه بری نیست. بلکه همانگونه که مکحول له حق مطالبه از کفیل را دارد، مکحول عنه نیز چنین حقی دارد و در حواله اصیل (مجیل، مدیون) از مطالبه بری است. چنانچه محال له (طلبکار) تنها حق مطالبه از محال علیه (ضامن) را دارد و حق مطالبه از مجیل را ندارد. بنابراین اگر در کفاله اصیل یا همان مکحول عنه شرط بری شدن را گذاشت، این کفاله باقی نمی ماند بلکه استعاراً حواله می شود. و چنانچه اصل در حواله شرط بری شدن را گذاشت، این حواله نمی ماند بلکه استعاراً تبدیل به کفاله می شود. همچنین صدقه و هبه در این معنا شریکند که هر دو وسیله تملیک بدون عوض هستند از این رو به سبب این اتصال و اشتراک لفظ صدقه برای هبه و لفظ هبه برای صدقه استعمال می شود. چنانچه اگر برای صدقه دادن به فقیر نگفته شود: من این شیء را به وی هدیه دادم، صدقه است. یعنی لفظ هدیه برای صدقه مستعار است و این هدیه در عند حق ندارد آن را دوباره بگیرد. زیرا پس گرفتن صدقه جایز نیست. و چنانچه برای هدیه دادن به فرد ثروتمندی گفته

شود که این شیء را به وی صدقه دادیم این عمل همه یا هدیه است یعنی لفظ صدقه مستعار برای همه است و فرد هدیه دهنده می تواند آن مال را پس بگیرد زیرا رجوع از همه یا هدیه جایز است

اقسام اتصال صوری

ثم بعد ذلك ترك المصنف رحمه الله تفصيل الاتصال المعنوي، وذكر بعض أنواع الاتصال الصوري ليس عليه الفرق بين العله والسبب، فقال: والأول على نوعين: أفي الاتصال من حيث السببيه، والتعليل يتبع على نوعين: لأن السببيه نوع آخر، والتعليل نوع آخر، ولما كان علاقه التعليل أشرف من السببيه قدمها حيث قال: أحدهما: اتصال الحكم بالعله كاتصال الملك بالشراء، وإله يوجب الاستعارة من الطرفين، فيجوز أن تذكر العله والبرك الحكم، وأن يذكر الحكم والعله: لأن الحكم يحتاج إلى العله من حيث الثبوت، والعله محتاجه إلى الحكم من حيث الشرعية؛ إذ لم يشرع العله إلا للحكم، فجاء الافتقار من الطرفين، والأصل في الاستعارة: أن يذكر المشتري إليه ويراد المشتري، فتصح الاستعارة من الجانبين.

توجه: بعد از این مصنف رحمه الله بیان اتصال معنوی را رها نمود و شروع به بیان اقسام اتصال صوری کرد تا فرق میان علت و سبب بر آن بنا شود بنابراین فرمود بخش اول بر دو نوع است؛ یعنی اتصال از حیث سبب و تعلیل بر دو نوع است زیرا سبب نوعی و تعلیل نوع دیگری است. و از آنجا که علاقه تعلیل از سبب برتر است. اول آن را بیان نمود. چنانچه می فرماید: یکی از آن دو اتصال حکم به علت است مانند اتصال ملک به شراء و این اتصال استعاره را از هر دو طرف ثابت می کند بنابراین جایز است تا علت بیان شود و هدف حکم باشد. و یا اینکه حکم بیان شود و اما مراد علت باشد زیرا حکم برای ثبوت شدن نیاز به علت دارد و علت برای مشروع شدن به حکم نیازمند است. چرا که علت تنها برای حکم مشروع می شود. از این رو هر دو طرف به یکدیگر نیاز دارند و اصل دو استعاره این است که محتاج الیه (مأزوم) بیان شود و هدف، محتاج باشد بنابراین استعاره از دو طرف صحیح است.

شرح: مصنف رحمه الله قلاً اتصال صوری و معنایی را بیان نمود اما در ادامه بیان مفصل اتصال معنوی را رها کرده است البته برخی از انواع اتصال صوری را ذکر نموده است برای اینکه می خواهد فرق میان علت و سبب را بیان نماید. این فرق مبتنی بر برخی از انواع اتصال صوری است بنابراین برخی از این انواع را بیان نمود تا بر اساس آن تفاوت میان علت و سبب روشن گردد. چنانچه مصنف رحمه الله فرمود: اتصال صوری شرعی که از لحاظ سبب و تعلیل در میان معنای حقیقی و مجازی است بر دو قسم می باشد بدین سبب بر دو قسم است که سبب نوع مستقلی است و تعلیل نیز مستقل است و در میان این دو علاقه تعلیل وجود دارد. و از آنجا که علاقه تعلیل از علاقه سبب برتر است، علاقه تعلیل را اول و علاقه سبب را بعد از آن ذکر نمود. دلیل بر تر بودن علاقه تعلیل این است که نسبت حکم به علت هم وجوداً و هم عدماً می باشد یعنی

فیوت الاخبار شرح فارسی نور الانوار

در زمان وجود علت، حکم موجود است و در صورت نبود آن حکم نیز نیست اما سبب بر عکس این است که نسبت حکم به سبب نه وجوداً و نه عدماً است. بنابراین به سبب همین برتری علاقه تعلیل را اول بیان نمود و فرمود که یکی از دو نوع اتصال صوری این است که حکم متصل به علت باشد مانند اتصال ملکیت به خریدن و ملک حکم خریدن یا شراء است. زیرا حکم به اثری گفته می شود که بر چیزی مرتب باشد و علت آن است که حکم بر آن مرتب باشد. از این رو خریدن علت است. زیرا برای این وضع شده است تا ترتیب حکم بر آن ممکن گردد در هر حال اتصال ملک با شراء همان اتصال حکم با علت است.

همچنین مصنف رحمه الله فرمود: که در این قسم، استعاره از دو طرف جایز است. یعنی اینکه جایز است علت گفته شود. مراد حکم باشد و یا اینکه حکم گفته شود و هدف علت باشد. زیرا قاعده استعاره این است که محتاج الیه بیان شود و هدف محتاج باشد. در این مسأله نیز هر یک از علت و حکم هم محتاج و هم محتاج الیه هستند. بنابراین چون هر یک از این دو محتاج الیه هستند می توان یکی را ذکر نمود و دیگری را الراده کرد. علت اینکه هر یک از این دو هم محتاج الیه و هم محتاج هستند این است که حکم در ثبوت و وجود خود نیاز به علت دارد؛ یعنی حکم بدون علت موجود و ثابت نمی شود. زیرا حکم اثر علت است و اثر برای موجود شدن محتاج به مؤثر است، بنابراین ثابت شد که حکم برای ثبوت و وجود خود محتاج به علت است. همچنین علت برای مشروع شدن نیاز به حکم دارد. زیرا علت به اعتبار ذات خود مطلوب و مشروع نیست. بلکه بدین سبب مشروع می شود تا بتوان توسط آن حکم را ثابت نمود. چنانچه در جایی که ثابت نمودن حکم ممکن نباشد، علت نیز در آنجا لغو و بی فایده است. مثلاً اگر فردی اسان آزادی را بخرد، این خریدن لغو و بی فایده است. زیرا ثابت نمودن ملکیت بر فرد آزاد ممکن نیست. بنابراین ثابت شد که علت برای مشروعیت نیاز به حکم دارد. از این رو علت محتاج و حکم محتاج الیه قرار گرفت.

نتیجه این است که علت و حکم هم محتاج و هم محتاج الیه هستند. و از آنجا که اگر بر اساس قاعده محتاج الیه گفته شود می تواند محتاج مراد باشد، ذکر هر یک از این دو می تواند مراد گرفتن دیگری باشد. بنابراین استعاره از طرفین جایز است.

حتى إذا قال: "إن اشتريت عبداً فهو حر"، ونوى به الملك، أو قال: "إن ملكك عبداً فهو حر" ونوى به الشراء، يصلق فيهما ديانة، شرع لاستعارة العله للحكم وعكسه، فإن الشراء عله، والملك معاول، والأصل في الشراء أن لا يشترط اجتماع الكل في الملك، والأصل في الملك أن يشترط الاجتماع عرفاً، فإن اشترى نصف عبد و باعه، ثم اشترى النصف الآخر يمتنع هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي، فإن قال: أردت بأحدهما الآخر يصلق في الصورتين ديانة؛ لصحة الاستعارة، فيعتق نصف العبد الباقى في صورة

مانوی الشراء بالملك، و لم یقت فی صورته مانوی الملك بالشراء، ولكن القاضی لایصدق فی هذا الأخير؛ لأنه
نوی تخفیفاً علیه، فیصر منهم فی هذه البنية هكذا قالوا.
و اعترض علیه بأن فی الصورة الأولى أيضاً تخفیفاً علیه؛ لأن الملك كان أعم من أن یكون بالشراء، أو الهبة، أو
بالوصية، أو بالارث و الشراء یختص بسبب معین منها، فینبی أن یرد قضاء فی الأول أيضاً، ولكن هذا لا یرد
على المصنف؛ لأنه لم یعرض لذكر القضاء، و هذا كله إذا قال عبداً متکراً، اما قبل: "هذا العبد فالملك و الشراء
سواء فی أنه لا یشرط الاجتماع فيه؛ لأن الترق و الاجتماع وصف، و الوصف فی الحاضر لغو و فی الغائب معتبر
توجهه؛ اگر کسی بگوید: این بشریت عبداً فهو حر، و این ملکیت باشد یا بگوید: این ملکیت عبداً فهو حر،
و ثبت خریدن را دانسته در هر دو حالت دیناً مستثنی تصدیق می شود این تریعی است برای حکم استعاره علت و بر
عکس آن زیرا خریدن علت است و ملک معلول و اصل در خریدن این است که اجتماع کل در ملک شرط نیست و
اصل در ملک نیز این است که عرفاً اجتماع کل در آن شرط است بنابراین اگر نصف برده را خرید و آن را فروخت، بعد
نصف دیگر را خرید در صورت خریدن (شراء) این نصف آزاد می شود و از لحاظ معنای حقیقی در صورت ملک
آزاد نمی شود بنابراین اگر گفت که هدم از هر یک از این دو دیگری بوده است، در هر دو حالت دیناً تصدیق می
شود زیرا استعاره صحیح است بنابراین نصف دیگر برده در صورتی آزاد می شود که از ملک، شراء رأیت کرده باشد
اما اگر از شراء ملک رأیت کرده باشد، برده آزاد نمی شود و قاضی در صورت آخر این فرد را تصدیق نمی کند. زیرا
اراده و قصد تخفیف برای خود دارد باینکه در این نیت منهم است علما چنین گفته اند بر این سخن اعتراضی وارد شده
است که در صورت اول نیز اتهام تخفیف بر آن وارد است، زیرا ملک عام است از اینکه با خریدن باشد یا با هدیه و وصیت
به ارث و خریدن مخصوص به سبب معینی از آن است. از این دو مناسب است که در حالت اول نیز قاضی وی را تصدیق
نکند. اما این اعتراض بر مصنف رحمه الله وارد نمی شود زیرا وی از قضاوت سخن نگفته است. همه این سخنان زمانی است
که برده باشد شاخه ای و این کند. اما اگر بگوید هذا العبد این برده ملکیت و خریدن در این مسأله برابرند که در آن اجتماع
شرط نیست زیرا جلدایی و اجتماع وصف هتد و وصف در حاضر لغو و در غایب معتبر است.

شوح: مصنف رحمه الله فرمود که قسم اول اتصال این است که حکم متصل به علت باشد مانند ملک که متصل به
خریدن است و اینکه استعاره از دو طرف جایز است بر اساس همین قاعده مصنف رحمه الله مسأله ای را بیان نمود که اگر
کسی بگوید این بشریت عبداً فهو حر و هدمش این ملکیت عبداً فهو حر باشد و یا اینکه این ملکیت عبداً فهو حر،
گفت اما اراده این بشریت عبداً فهو حر و نامود در هر دو حالت حرف وی دیناً تصدیق می شود البته در صورت
اول قضاء تصدیق نمی شود ولی در صورت دوم قضاء نیز تصدیق می گردد در نتیجه اگر مرادش از ملک، شراء باشد،

هم دیناً و هم قضاء تصدیق می شود اما در حالت مراد گرفتن ملک از شراء، تنها دیناً تصدیق می شود زیرا خریدن
علت است و ملکیت معلول و اصل در خریدن این است که جمع تمام اجزاء کالا یا مع در ملک مشری شرط نیست
چنانچه اگر کسی چیزی را کم و جداگانه بخرد یعنی قسمی از آن را بخرد و آن را بفروشد و دوباره قسمت دیگر
آن را بخرد و بفروشد و به همین صورت ادامه دهد گفته می شود که این فرد مشری آن است و کالا را خریده است. اما
اصل در ملکیت این است که عرفاً جمع شدن تمام اجزاء کالا برای ملکیت شرط است. چنانچه اگر فردی ملک یک
قسمت از مالی شد و آن را فروخت، سپس بخش دیگر آن را مالک شد و فروخت و باز قسمت سوم آن را مالک شد و
فروخت به این فرد گفته نمی شود که مالک آن شده است بر اساس همین قاعده اگر فردی بگوید: این بشریت عبداً
فهو حر، سپس نصف برده ای را بخرد و آن را بفروشد و دوباره نصف دیگر برده را بخرد، نصف دوم آزاد می شود زیرا
شرط آزاد شدن با همان خریدن یافته شده هر چند جدا جدا بوده است. بنابراین قسمی از غلام آزاد می شود که در زمان
تحقق شرط، در ملکیت فرد است و قسمت اول که بر اثر فروختن از ملکیتش خارج شده است، آزاد نمی شود زیرا پیامبر
صلی الله علیه و آله فرمودند: «لا تفتق فیمالاً لبعلمک این آدم» در آنچه که انسان مالک نیست آزادی صورت نمی گیرد. و اگر گفت
«این ملکیت عبداً فهو حر» سپس نصف برده را خرید و آن را فروخت و باز نصف دیگرش را خرید، این نصف آزاد نمی
شود زیرا شرط آزاد شدن این است که گوینده مالک برده شود و در ملکیت، اصل این است که تمام اجزاء مملوک در
ملک مالک جمع شود و این شرط یافت نشده است. بنابراین برده آزاد نمی شود بر این اساس اگر با گفتن ملک، اراده
شراء یا خریدن را نمود و با گفتن شراء اراده ملکیت را نمود، دیناً حرفش قبول می باشد. زیرا استعاره از دو طرف جایز
است. بنابراین زمانی که با گفتن «این ملکیت اراده» این بشریت را نمود، دیناً حرفش قبول می باشد. زیرا استعاره از دو طرف جایز
است. اما زمانی که با گفتن «این بشریت اراده» این ملکیت را ناماید به سبب عدم تحقق شرط، نصف دیگر برده آزاد نمی شود.

شراح نودالانوار (ملاجون) رحمه الله می فرماید که در صورت دوم یعنی زمانی که مراد از این بشریت «این ملکیت»
باشد، قاضی حرفش را قبول نکند یعنی اگر برده در نزد قاضی شکایت نمود که فلاحی گفته بود «این بشریت عبداً فهو
حر» و سپس نصف من را خرید و آن را فروخت و بعداً نصف دیگر را خرید باید به سبب تحقق شرط نیمه دوم آزاد
شود ولی این می گوید که هدم از این بشریت «این ملکیت» بوده است. و در این صورت به علت عدم تحقق شرط
هیچ سهم و قسمی از من آزاد نمی شود. بنابراین شما قضاوت نماید در این مسأله قاضی حرف متکلم که می گوید هدم
از خریدن، ملک، بوده است را قبول نمی کند بلکه بنا بر اصل خریدن حکم به آزادی نیمه دوم برده می دهد زیرا متکلم
مرادش تخفیف بر خود بوده است. یعنی نیتش به فایده وی بوده است که هیچ بخشی از برده آزاد نشود. اما در صورت
عدم نیت، نیمه دوم آزاد می شود بر این اساس نیت ملک از خریدن صدر صد به نفع گوینده است. از این رو منهم به

دروغ می شود و در نتیجه قاضی وی را تصدیق نمی کند تصدیق نمودن قاضی در این مسأله بدین سبب نیست که استعاده صحیح باشد بلکه استعاده صحیح است لذا به سبب اتهام به دروغ تصدیق نمی گردد همچنین باین دلیل روشن شد که اگر متکلم ملک گفت و ثبت خریدن را داشت تصدیق می شود زیرا در این حالت مرادش تخفیف به خود نبوده بلکه سختگیری بر خود را مراده نموده است زیرا نصف برده آزاد می شود و وی ضرر می کند اما اگر ثبت خریدن را نکند هیچ بخشی از برده آزاد نمی شود که صددرصد متکلم سود می برد از آنجا که در این ثبت متکلم متهم نیست قاضی آن را تصدیق می کند و بر این ملک حکم این بشریت جاری می شود

صاحب نورالانوار رحمته می گویند که تحقیق علما نیز همین است اما برخی از آنان با اعتراض بر این سخن گفته اند که در صورت اول نیز اگر متکلم از ملکیت ثبت شراه را نمیداد متکلم اراده تخفیف بر خود را نموده است یعنی در اینصورت هم به نفع او است و باین توضیح که ملکیت عام است که از راهایی همچون خریدن، هبه، وصیت و یا میراث بدست آمده باشد اما شراه یا خریدن خاص است به سبب از اسباب یعنی اگر متکلم این ملکیت گفت و ثبت خریدن را نمی نمود با مالک شدن بوسیله هبه، وصیت و میراث ... آزاد می شد که در این حالت مفعول برده و ضرر متکلم روشن و واضح است اما زمانی که از ملکیت ثبت خریدن را نمود نهاد در صورت خریدن برده آزاد می شود و در حالتی دیگر آزاد نمی شود که در این صورت صددرصد به نفع متکلم است بنابراین در این ثبت نیز متکلم متهم است و در نتیجه ثبت قضا مورد قبول واقع نمی شود اما شما قضا این ثبت را معتبر دانستید!

صاحب نورالانوار در جواب می گویند که این اعتراض بر مصنف رحمته وارد نیست البته صاحب کتاب (مستخب حسنی) بیان نموده است که اگر با این ملکیت ثبت این بشریت را بنماید از لحاظ قضاوت تصدیق می شود و اعتراض بر ایشان وارد است اما از طرف ایشان چنین جواب داده می شود که در احکام شرعی اشیاء و گفتار عمومی و اغلی اعتبار دارد و سبب اغلب و عموم ملک شراه یا خریدن است و وقتی که شراه نسبت به اسباب دیگر عام تر و غالب تر است در صورت مراد گرفتن شراه از ملکیت توسط متکلم وی متهم نمی شود بنابراین قضا تصدیق می شود

شارح رحمته می فرماید که بیان قلی زمانی معتبر است که «عبد نکره باشد و گفته باشد این ملکیت عبد یا این بشریت عبد اما اگر عبد را معرفی بگوید این ملکیت هذا العبد یا این بشریت هذا العبد به علت شرط بودن اجتماع ملکیت و شراه برآورد یعنی در هر دو صورت جمع تمام اجزاء برده در ملک شرط نیست و در هر دو حالت نصف برده آزاد می شود زیرا اطلاق و اجتماع وصف هستند و اوصاف دو غایب معتبرند نه در حاضر و موجود و از آنجا که «عبد نکره» و غایب است در آن تخری و اجتماع معتبر می باشد اما چون که «هذا العبد» معرفه و حاضر است این اوصاف در آن معتبر نمی باشد و در هر حال نصف دوم برده آزاد می شود

فراوانه: مراد از تصدیق دانات این است که بین و بین الله تعالی قولش معتبر است یعنی زمانی که متکلم واقعه مذکور را زمانی سؤال نمایند مفتی بر اساس ثبت وی فتوی صادر می نماید و هدف از تصدیق قضا این است که وقتی پرونده در رد قاضی برود قاضی بر اساس ثبت حکم می کند و تصدیق نمودن قضا یعنی اینکه قاضی بر اساس ثبت وی حکم صادر نمی کند

و النوع الثاني اتصال السبب بالسبب المراد بالسبب: ما لا يكون له انضيف إليها الحكم، وفي الاصطلاح: ما يكون طريقاً إلى الحكم و لا يضاف إليه وجوب و لا وجود، و لا تعقل فيه معاني العمل لكن يتخلل بين الحكم و يضاف إليها كما سيأتي.

ترجمه: قسم دوم اتصال مسبب به سبب است. هدف از سبب چیزی است که علت نباشد تا حکم به آن منسوب شود و در اصطلاح اصول فقه سبب آن است که راهی به سوی حکم باشد و وجود و وجوب به آن منسوب نشود و همچنین از آن معانی علت ها فهمیده نمی شود و در میان آن و حکم علت نباشد که حکم به آن منسوب باشد چنانچه این شاه الله بیان خواهد شد.

شرح: نوع دوم از اتصال صوری شرعی این است که علت نباشد یعنی حکم بدون واسطه به آن منسوب نشود و در اصطلاح اصول فقه سبب به چیزی گفته می شود که راهی به سوی حکم باشد و وجود حکم منسوب به آن نباشد و معانی علت هائیز از آن فهمیده نشود اما در میان آن راه و حکم علت نباشد که حکم بدان منسوب شود شارح رحمته با قید وجوب از علت احتراز نموده است زیرا وجوب حکم منسوب به علت است و با قید وجود از شرط احتراز نموده است زیرا وجود حکم منسوب به شرط است اما به سبب نه وجوب حکم منسوب است و نه هم وجود حکم

کاتصال زوال ملک المنع بزوال ملک الرقه، فإنه إذا قال لأمة: أنت حرة يزول به ملك الرقه، وبواسطة زواله يزول ملك المنع، فلا يحل الوطء بعده إلا بالنكاح، وهكذا اتصال ثبوت ملك المنع بثبوت ملك الرقه بأن يقول: «أشريت هذه الأمة» فثبت به ملك الرقه، وبواسطة ثبوته ثبت ملك المنع.

ترجمه: مانند اتصال زوال ملک متعه به زوال ملک رقه چون وقتی کسی به کنیزش بگوید: «أنت حرة» باین سخن ملک رقه از بین می رود و در نتیجه ملک متعه نیز از بین خواهد رفت. بنابراین بعد از آن، همبستی بدون عقد حلال نیست. همچنین اتصال ثبوت ملک متعه به ثبوت ملک رقه بدین صورت که فردی بگوید: «أشريت هذه الأمة»؛ که با این سخن ملک رقه ثابت می شود و بواسطه ثبوت آن ملک متعه نیز ثابت می گردد.

شرح: مصنف رحمته باین مثال این قسم درم فرمود: متصل بودن زوال ملک متعه با زوال ملک رقه، مثال اتصال مسبب به سبب است. بدین صورت که اگر فردی به کنیز خود بگوید: «أنت حرة» باین گفته رقه کنیز آزاد می شود یعنی ملک

مولی از رقه کثیر از بین می رود و بواسطه زوال ملک رقه، ملک مولی از منعه آن نیز از بین می رود به گونه ای که همسری مولی با این کثیر بدون نکاح، حلال نیست مگر اینکه با آن ازدواج نماید. در این مثال، «انت حرة سبب و زوال ملک منعه مسبب است» و زوال ملک رقه در میان سبب و مسبب (حکم) چنان عینی است که توسط آن نسبت حکم یعنی زوال ملک منعه به سوی مسبب یعنی «انت حرة» می باشد یعنی نسبت زوال ملک منعه به سوی ملک رقه بدون واسطه و به سوی مسبب «انت حرة» بواسطه زوال ملک رقه است و مسبب یعنی زوال ملک منعه بواسطه زوال ملک رقه متصل به سبب «انت حرة» است یعنی به محض گفتن «انت حرة» ملک رقه و ملک منعه از بین می رود. و هدف از عبارت مائن از «زوال ملک الرقیعة» قول مولی «انت حرة» است و مقصود این است مثال اتصال مسبب به سبب، اتصال زوال ملک منعه با «انت حرة» ولی از آنجا که این اتصال توسط زوال ملک رقه است، مائن $\frac{1}{2}$ فرمود: «بزوال ملک الرقیعة» همچنین مثال اتصال مسبب بالسبب، اتصال ثبوت ملک منعه با ثبوت ملک رقه است بدین صورت که اگر فردی بگوید: «بشريت هذه الامة» و مولای کثیر بگفته: «بعثت» یعنی با این عقد بیع، ملک رقه کثیر برای مشتری ثابت می شود و بواسطه این ملک رقه، ملک منعه نیز ثابت می گردد. در این مثال عقد بیع، سبب است و ثبوت ملک منعه مسبب می باشد و در میان این دو ثبوت ملک رقه چنان عینی است که توسط آن نسبت ثبوت ملک منعه به سوی سبب یعنی عقد بیع می باشد و مسبب (ثبوت ملک منعه) متصل به سبب (عقد بیع) است یعنی با تمام شدن بیع، ملک منعه برای مشتری ثابت می شود. در اینجا مراد از «بثبوت ملک الرقیعة» نیز عقد بیع است. اما از آنجا که ثبوت اتصال ملک منعه با عقد بیع بواسطه اتصال ثبوت رقه است، شارح $\frac{1}{2}$ نیز در عوض عقد بیع «بثبوت ملک الرقیعة» گفته.

فیصح الاستعارة السبب للحکم دون عکسه بأن یقول: «انت حرة» ویرید به «انت طالق» أو یقول: «بعثت نفسی منک» ویرید به «النکاح» و لا یجوز أن یقول: «انت طالق» ویرید أنت حرة، و أن یقول: «نکحتک» ویرید بعتک؛ لأن السبب محتاج إلى السبب من حیث الثبوت، و السبب لا یحتاج إلى السبب من حیث الشرع؛ لأن العناق لم یشرع إلا لأجل زوال ملک الرقیعة، و زوال ملک المنعته إنما حصل معه اتفاقاً فی بعض الأحيان، و کذا البیع إنما حصل معه اتفاقاً فی بعض الأحوال، فلا یجوز أن یذكر السبب ویراد به السبب، إلا إذا کان السبب مختصاً بالسبب کقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنزَلْتُ أُخْصِرُ خُمْرًا﴾ فَإِنَّ الْخُمْرَ لَا یُکُونُ إِلَّا مِنَ الْعَنْبِ، فَبِجَعِ الْاِتِّفَاقِ مِنَ الْجَانِبِینِ.

توجه: باینراست استعاره سبب برای حکم صحیح است. اما برعکس صحیح نیست. مثلاً اگر فردی به همسرش بگوید: «انت حرة» و اراده «انت طالق» را نماید یا ذاتی بگوید: «بعثت نفسي منك» و هدفش نکاح باشد جایز است. و جایز نیست که بگوید: «انت طالق» و اراده «انت حرة» را نماید و یا اینکه بگوید: «نکحتک» و اراده «بعتک» را نماید زیرا مسبب از

حیث ثبوت نیازمند به سبب است و سبب برای مشروع شدن محتاج به مسبب می باشد چرا که عناق تها برای زوال ملک رقه مشروع شده و زوال ملک منعه برخی اوقات به همراه آن اتفاق حاصل شده است. همچنین بیع برای ملک رقه مشروع شده اما در برخی اوقات حلال بودن همسری اتفاقاً با آن حاصل شده است. از این دو جایز نیست که مسبب ذکر شود و سبب مراد باشد مگر زمانی که مسبب مختص به سبب باشد مانند آیه مبارکه ﴿إِنِّي أَنزَلْتُ أُخْصِرُ خُمْرًا﴾ زیرا شراب تنها از انگور حاصل می شود باینراست از دو طرف نیازمندی وجود دارد.

شوح: مصنف $\frac{1}{2}$ فرمود: استعاره در قسم دوم از اتصال صوری تنها از یک طرف جایز می باشد یعنی استعاره سبب برای حکم (مسبب) جایز است. اما استعاره حکم (سبب) برای سبب جایز نیست. در نتیجه اگر سبب گفته شود و مراد مسبب باشد، صحیح است اما اگر مسبب ذکر شود و سبب مراد باشد جایز نیست. مثلاً اگر فردی به همسرش بگوید: «انت حرة» و هدفش «انت طالق» باشد جایز است. زیرا «انت حرة» که توسط آن ملک رقه از بین می رود سبب است و «انت طالق» که توسط آن ملک منعه از بین می رود، مسبب می باشد. قبلاً بیان نمودیم که اگر سبب گفته شود و مسبب اراده شود، جایز است. باینراست اگر گفته شود: «انت حرة» و مراد «انت طالق» باشد جایز است. همچنین اگر زن آزادی خطاب به مردی بگوید: «بعثت نفسي منك» خود را به تو فروخته ام و مرادش نکاح باشد جایز است. زیرا بی که با آن ملک رقه ثابت می شود سبب است و نکاح که توسط آن ملک منعه ثابت می شود مسبب می باشد. و گفتن سبب و اراده کردن مسبب جایز است از این رو با الفاظ بیع، نکاح و مراد گرفتن جایز است و اگر کسی به کثیرش بگوید: «انت طالق» اما «انت حرة» هدف ویت آن باشد جایز نیست. زیرا «انت طالق» که دلالت بر زوال ملک منعه می کند سبب است و «انت حرة» که دلالت بر زوال ملک رقه می کند سبب می باشد و قبلاً بیان نمودیم که اگر سبب گفته شود و سبب اراده شود جایز نیست. همچنین اگر کسی خطاب به کثیرش بگوید: «نکحتک» یا تو نکاح نمودم، ویت و هدفش «بعتک» باشد نیز جایز نیست. زیرا نکاح که بر ثبوت ملک منعه دلالت می کند سبب است و لفظ بیع که دلالت بر ثبوت ملک رقه می کند سبب می باشد و از آنجا که گفتن سبب و اراده کردن سبب جایز نیست، اگر نکاح گفته شود و اراده بیع باشد نیز جایز نیست. علت جواز گفتن سبب و اراده کردن مسبب و عدم جواز گفتن مسبب و اراده کردن سبب این است که سبب برای ثبوت خود محتاج به سبب است زیرا مسبب اثر سبب و سبب مؤثر در آن است و اثر در ثبوت خود نیاز به مؤثر دارد. باینراست ثابت شد که مسبب محتاج است و سبب محتاج الیه و این قاعده قبلاً بیان شد که با گفتن محتاج الیه می توان محتاج را اراده نمود. از این رو با گفتن سبب می توان مسبب را اراده نمود. اما سبب در مشروعیت خود نیازی به مسبب ندارد یعنی ممکن است که سبب مشروع باشد و مسبب مشروع نباشد. مانند الفاظ عناق که تنها برای زوال ملک رقه مشروع شده اند و زوال ملک منعه توسط این الفاظ امری اتفاق است که گاهی انجام می شود و گاهی نه. چنانچه اگر

فوت الاخيار شرح فارسی نورالانوار

شوخ: قلاً با بیان مذهب علمای احناف فرمود که استعاره سبب برای حکم (سبب) جایز است. لئما استعاره سبب برای سبب جایز نیست و در مثال فرمود که می توان القاطن عناق (که برای زوال ملک رقبه وضع شده است) را برای طلاق شافعی رحمه الله فرمود: استعاره عناق برای طلاق و استعاره طلاق برای عناق جایز است. یعنی می توان با القاطن عناق نیز طلاق داشت و با القاطن طلاق، عناق را اراده نمود. زیرا در میان آن دو اتصال معنوی است که هر یک از این دو جزء اسقاط هستند؛ یعنی توسط عناق ملک رقبه ساقط می شود و توسط طلاق ملک معنه ساقط می گردد. در هر حال توسط هر دو اسقاط حاصل می شود و اساس هر دو بر سرایت و لزوم است. سرایت یعنی اینکه به سبب ثابت شدن حکم در برخی از اجزاء یک شیء در تمام اجزاء آن، حکم ثابت می شود. مثلاً اگر کسی به همسرش بگوید: «وَجَعَلَ طَلْقٌ» چه تو طلاق است این طلاق که برای تنها چهره زن ثابت شده است در تمام اجزاء وی جاری می شود و طلاق بر تمام آن واقع می گردد. همچنین اگر به غلام خویش بگوید: «وَجَعَلَ حُرٌّ» چه تو آزاد است این آزادی که تنها برای چهره آن ثابت شده است به تمام اجزاء وی سرایت می کند و تمام وی آزاد می گردد. و مراد از لزوم، قبول نکردن فسخ است؛ یعنی عناق و طلاق هر دو فسخ را قبول نمی کنند و هر دو احتمال تعلیق بالشرط را دارند. یعنی معلق نمودن بر یک از این دو را به شرط جایز است. یعنی در عناق و طلاق اتصال معنوی وجود دارد. و هر دو در ازاله ملک، سرایت، لزوم و تعلیق بالشرط مشترکند. بنابراین هر یک را می توان به جای دیگری استعار گرفت. یعنی می توان اسد گفت و فرد شجاع که می توان به سبب این رابطه هر یک را به جای دیگری استعار گرفت. یعنی می توان اسد گفت و فرد شجاع را مراد گرفت یا بالعکس. جواب احناف این است که در میان طلاق و عناق هیچ رابطه معنوی وجود ندارد زیرا طلاق برای رهایی از قید و بندهای ازدواج وضع شده است. یعنی به سبب ازدواج قید و بندهایی بر زن قرار می گیرد. مثلاً نمی تواند بدون اجازه شوهر از خانه بیرون شود و با اینکه با مرد دیگری ازدواج کند. و توسط طلاق این قید و بندهای زن می رود و عناق برای ثبوت قوت وضع شده است. یعنی حکماً یک نوع ضعف در غلام وجود دارد. بدین صورت که مملوک فردی است که بر خود هیچ قدرتی ندارد حتی بدون اجازه مولی توانایی اجازه نکاح و ندارد و هر گونه تصرف شرعاً اعتباری ندارد. لئما زمانی که آزاد می شود، مالک است و مملوک باقی نمی ماند و تمام تصرفات مذکور شرعاً برایش مجاز است. بنابراین توسط عناق قوتی ثابت شده که قبل از عناق نبوده است. در نتیجه از آنجا که طلاق برای از بین بردن قید و بند نکاح و عناق برای اثبات قوت وضع شده است، در میان این دو هیچ معنای اشتراکی و تشابهی وجود ندارد. و از آنجا که این دو در هیچ معنایی با هم مشترک نیستند در میان آنها اتصال معنوی نیز وجود ندارد و استدلال نمودن مستعار گرفتن هر یک به جای دیگری نیز صحیح نیست.

برای غلام فقط عناق گفته شود و گفت: «ثابت حُرٌّ» در این صورت ملک رقبه از بین می رود. لئما زوال ملک معنه صورت نمی پذیرد. و اگر این سخن به کیزی گفته شود هم ملک رقبه و هم ملک معنه از بین می رود. بنابراین ثابت شد که «ثابت حُرٌّ» که سبب است و بر زوال ملک رقبه دلالت می کند می تواند بدون سبب «زوال ملک معنه» ثابت شود و زمانی که سبب می تواند بدون سبب ثابت شود نیازی به سبب نیست. همچنین القاطن عناق نیز برای ثبوت ملک رقبه مشروع شده است و ثبوت ملک معنه یعنی حلال شدن همبستی امری اتفاقی است. چنانچه اگر معین کیزی باشد به همراه ثبوت ملک رقبه ملک معنه نیز ثابت می شود و اگر غلام معین قرار گرفت تنها ملک رقبه ثابت می شود و ملک معنه یعنی حلیت همبست شدن ثابت نمی گردد. به هر حال با این بیان ثابت شد که سبب (بیع) که بر ثبوت ملک رقبه دلالت می کند بدون سبب (ثبوت ملک معنه) ثابت می شود و زمانی که اینچنین است سبب محتاج سبب نشد. بنابراین سبب محتاج الیه نیست و در نتیجه گفتن سبب و اراده سبب جایز نیست زیرا قبلاً بیان نمودیم که با گفتن محتاج الیه می توان محتاج را در ثبوت داشت ولی سبب محتاج الیه نیست. لئما اگر سبب سبب خاصی داشته باشد می توان سبب را گفت و سبب را اراده کرد زیرا در این حالت سبب به معنای علت است و برای همین سبب مشروع شده است. بنابراین سبب به معنای معلول است و قبلاً نیز بیان نمودیم که می توان با گفتن معلول علت را اراده نمود. از این رو در این صورت با گفتن سبب می توان سبب را اراده کرد. مثلاً سخن رفیق حضرت یوسف عليه السلام در زندان است که فرمود: «إِنِّي أُولَئِي أَعْصَرَ خُمُرًا». در این آیه مبارکه منظور از خمر، انگور است و انگور سبب خمر است و خمر سبب آن و این سبب به گونه ای است که با سبب خاص است. زیرا خمر تنها از انگور به دست می آید و مشروبات مسکر دیگر که به غیر از انگور به دست می آید در آن احناف به آنها خمر گفته نمی شود. و از آنجا که در این مثال سبب با سبب خاص است از دو طرف احتیاج وجود دارد؛ یعنی سبب نیاز به سبب و سبب نیاز به سبب دارد پس سبب محتاج الیه است و با گفتن محتاج الیه نیز می توان محتاج را اراده نمود. لئما می توان سبب را گفت و سبب را اراده کرد.

و قال الشافعي رحمه الله يجوز استعاره العناق للطلاق وبالعكس، لأن كلا منهما يبيتي على السرايه وال لزوم، فيدخلان في الاتصال المعنوي، ونحن نقول: الطلاق موضوع لرفع القيد، والعناق موضوع لإثبات القوه، فلا يشابهان أصلاً.

توجه: امام شافعی رحمه الله فرمود: استعاره عناق برای طلاق و استعاره طلاق برای عناق جایز است. چون هر دو بر سرایت و لزوم مبتنی است. بنابراین هر دو در اتصال معنوی داخل می شوند و ما می گوئیم که طلاق وضع شده است برای رفع قید و عناق برای اثبات قوت وضع شده است. از این رو با یکدیگر هیچ تشابهی ندارند.

از طرف امام شافعی رحمته می نویسد بر این جواب اعتراض نمود که شرعاً و عرفاً همین فهمیده می شود که اعتناق برای از بین بردن بردگی و ملکیت است. بنابراین اعتناق برای ازاله ملک وضع شده است نه برای اثبات قوت. از این رو در این صورت عتاق و طلاق با هم تشابه دارند زیرا هر یک از این دو برای ازاله هتد طلاق برای ازاله قید و بندهای که با ازدواج بوجود آمده است و عتاق برای ازاله ملکیت و بردگی است و اگر این را پذیریم که عتاق برای اثبات قوت وضع شده است، باز می گوئیم که اثبات قوت مستلزم ازاله ملک است. یعنی بدون تردید بوسیله آزادی در غلام یک نوع قوتی بوجود می آید اما رقیبت و بردگی نیز که به نوعی ضعفی حکمی است از بین می رود. به هر صورت هر دو در ازاله مشترکند بنابراین اتصال معنوی وجود دارد و می توان هر یک از طلاق و عتاق را برای دیگری استعاره گرفت.

جواب این است که برای ثبوت ارتباط معنوی تنها مشترک بودن در یک معنا کافی نیست. بلکه اشتراک در معنای لازم است که آن معنا مختص به شیه به بوده و وجود آن معاد در شیه به مشهور باشد. مانند اینکه عرب برای اسان دلیر و شجاع، اسد و برای آدم نادان، حمار می گویند زیرا شجاعت و نادانی معنای ای هستند که با شیه به (اسد و حمار) خاص و مشهور شده اند و به فرد تسو و تاوان، اسد و به آدم زیرک، حمار نمی گویند. هر چند شیه و شیه به در حیوانیت مشترکند چرا که حیوانیت معنایی نیست که مختص شیه به باشد. همچنین اگر چه عتاق و طلاق در معنای ازاله با یکدیگر مشترکند، اما این معنا مختص یکی از آن دو نیست، بلکه مانند حیوانیت هر دو وجود دارد. از این رو در بین آن دو اتصال معنوی وجود ندارد و در نتیجه استدلال امام شافعی رحمته نیز مبنی بر اتصال معنوی برای استعاره گرفتن هر یک از عتاق و طلاق برای دیگری، صحیح نیست.

ولكن يرد على أصل القاعدة أن العتاق إنما هو سبب لإزالة ملك المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح، وكذا البيع إنما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح وأجيب بأنه يكفي في هذا كونه سبباً في الجملة لا كونه سبباً على وجه مخصوص به.

توجه: اما بر اصل قاعده این اعتراض وارد می شود که عتاق تنها سبب ازاله ملک متعه ای است که به صورت ملک بعین باشد ولی سبب ازاله ملک متعه موجود در نکاح نیست. و همچنین بیع سبب ثبوت ملک متعه ای است که به صورت ملک بعین باشد نه ملک متعه ای که در نکاح می باشد. جواب اعتراض این است که در این مجاز همین اندازه کافی است که به طور کل سبب است و سبب آن به طور خاص و ویژه لازم نیست.

شرح: ملایحون (شارح نورالانوار) رحمته فرمود: بر اصل قاعده اعتراض وارد می شود که شما گفتید: استعاره سبب برای حکم (مسبب) جایز است و ماثلش را نیز گفتید که می توان «أنت حر» (که دلالت بر زوال ملک رقبه می کند)

گفت و «أنت طالق» (که دلالت بر زوال ملک متعه می کند) را مراد گرفت. زیرا «أنت حر» یعنی عتاق سبب «أنت طالق» یعنی زوال ملک متعه است. همچنین گفتن «بیعت نسفی مثله» با اراده نکاح جایز است. زیرا «بیعت نسفی مثله» که بر ثبوت ملک رقبه دلالت می کند، سبب ثبوت ملک متعه است که لفظ نکاح بر آن دلالت می کند. اما این سؤال بوجود می آید که لفظ عتاق سبب زوال ملک متعه ای است که به صورت ملک بعین باشد ولی ملک متعه ای که به صورت نکاح ثابت شده است بوسیله لفظ عتاق از بین نمی رود، بنابراین اراده کردن «أنت طالق» از لفظ «أنت حر» چگونه صحیح است؟! همچنین بیع سبب ثبوت ملک متعه ای است که به صورت ملک بعین باشد. ولی ملک متعه ای که با نکاح ثابت شده است با لفظ بیع از بین نمی رود، از این رو اراده کردن نکاح از لفظ بیع چگونه جایز است؟

جواب این است: سببی که در مجاز معتبر است مستلزم این نیست که معنای حقیقی سبب فرد معینی از معنای مجازی باشد. بلکه سبب بودن جنس معنای مجازی کافی است. مانند غیث (باران) که سبب جنس نبات (گیاه) است. فرقی نمی کند که گیاه بوسیله باران حاصل شده باشد یا از چیز دیگری غیر از باران به دست آمده باشد. بنابراین با گفتن لفظ (غیث) می توان (نبات) را اراده نمود. همچنین در این مسأله لفظ عتاق به طور مطلق سبب زوال ملک متعه است، فرقی نمی کند که آن ملک متعه به صورت ملک بعین حاصل شده باشد یا بوسیله نکاح. و بیع نیز مطلقاً سبب ثبوت ملک متعه است، خواه آن ملک متعه بوسیله ملک بعین باشد یا توسط نکاح. در نتیجه زمانی که لفظ عتاق مطلقاً سبب زوال ملک متعه است، یقیناً سبب زوال آن ملک متعه ای نیز خواهد بود که توسط نکاح حاصل شده است. از این رو می توان با گفتن لفظ عتاق، طلاق را اراده کرد. همچنین از آنجا که بیع مطلقاً سبب زوال ملک متعه است، سبب زوال ملک متعه حاصل شده توسط نکاح نیز خواهد بود و در نتیجه می توان با گفتن لفظ بیع، نکاح را اراده کرد.

ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرعاً ان بين أنه في أي موضع ترك الحقيقة و في أي موضع يترك المجاز فقال: وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول إليه إلا بمشقة، وبالمهجور ما يمكن وصوله إلا أن الناس تركوه.

كما إذا حلف لأياكل من هذه التخله، مثال للمتعذر، إذا أكل التخله نفسها يتعذر، فيراد المجاز و هو ثمرها، فإن لم تكن الشجره ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع، و لو تكلف و أكل من عين التخله لم يحنث؛ لأن المتعذر لا يتعلق به حكم، ولا يقال: إن المحلوف عليه هو عدم أكل التخله و هو غير متعذر، وإنما المتعذر أكلها؛ لأن قول: اليمين إذا دخلت على النفي يكون للمنع، فموجب اليمين أن يصير الفعل ممنوعاً باليمين، و ما لا يكون مأكولاً لا يكون ممنوعاً باليمين بل قايلاً.

ترجمه: سپس مصنف رحمته بعد از بیان علاقه های مجاز، به بیان مولودی می پردازد که حقیقت و مجاز در آنها ترک می شود. باین فرموده زمانی که عمل به حقیقت متعذر یا مهجور باشد به مجاز عمل می شود. هدف مصنف رحمته از متعذر این است که رسیدن و عمل به آن با سختی همراه می باشد و هدف از مهجور آن است که حاصل شدن آن ممکن باشد اما مردم آن را ترک کرده باشند. مثلاً فردی قسم بخورد که از این درخت خرما نمی خورد، این مثال حقیقت متعذره است زیرا خوردن خود درخت متعذر و مشکل است. بنابراین به مجاز عمل می شود و مراد میوه درخت است و اگر درخت میوه دار نباشد هدف قیمت آن است که بوسیله فروش درخت حاصل می شود. و اگر خودش را به مشقت و داخت و از خود درخت خوردن حاشا نمی شود. زیرا حکمی برای کار متعذر تعلق نمی گیرد. اعتراض وارد نشود که بر نخوردن درخت خرما قسم خورده است و این کار متعذر و مشکل نیست. زیرا خوردن کل آن متعذر است. در جواب می گویم که هر گاه قسم بر نفی (نکردن یا نشدن) داخل شود، نفی برای منع و نهی می باشد. بنابراین مقتضای عین این است که «فعل» به سبب قسم ممنوع باشد و چیزی که خوردنی نیست به سبب قسم ممنوع نمی شود بلکه قبل از قسم ممنوع بوده است.

شرح: شارح رحمته فرموده که مصنف رحمته بعد از بیان علاقات مجاز، اراده نمود تا بیان کند که در کجا حقیقت و در کجا مجاز ترک می شود. در ادامه آورد که اگر حقیقت متعذر یا مهجور باشد، در هر دو حالت حقیقت ترک می شود و به مجاز عمل می گردد. شارح رحمته می فرماید: هدف از حقیقت متعذره آن است که دسترسی به آن با مشقت و سختی همراه است. و هدف از حقیقت مهجوره این است که عمل به آن ممکن باشد اما مردم به آن عمل نمی کنند. مصنف رحمته با بیان مثال حقیقت متعذره می گوید که اگر فردی بگوید: «والله لا آکل من هذه النخلة» به الله قسم که از این درخت خرما نمی خورم. در این مثال خوردن حقیقت (خود درخت) متعذر است. بنابراین هدف معنای مجازی این سخن است و معنای مجازی آن این است که اگر آن درخت میوه دار باشد، میوه معنای مجازی آن است ولی اگر میوه دار نباشد، قیمتش که از فروش به دست می آید، معنای مجازی خواهد بود. به عبارتی دیگر در صورت میوه دار بودن، حالف با خوردن میوه حاشا می شود ولی اگر چنانچه میوه دار نباشد، با خوردن و استفاده از قیمت آن حاشا می گردد. اما اگر با تکلف و مشقت از خود درخت (شاخ و برگ) خورد، حاشا نمی شود. زیرا این کار با مشقت و سختی است و حکمی به آن تعلق نمی گیرد. زیرا برای شی و کار متعذر حکمی تعلق نمی گیرد.

شارح رحمته از عبارت «لا یتقال قصد دارد که اعتراضی را جواب دهد. اعتراض این است که در مثال مذکور، محلوف علیه (چیزی که بر آن قسم خورده) نخوردن درخت خرما است. زیرا حالف گفته است که از این درخت خرما نمی خورم. و نخوردن درخت غیر متعذر است بلکه متعذر خوردن تمام درخت است. بنابراین چگونه می توان در این حالت

میوه یا قیمت آن را اراده نمود. جواب اعتراض این است که هر گاه لفظ قسم بر نفی داخل شود، نفی برای بازداشتن و نهی از انجام کاری (منفی) است. مثلاً شخصی بگوید: «والله لا أشرب الماء» هدف این است که فرد قسم نخوردن خود را از نوشیدن آب منع می کند. از این رو در این صورت مقتضای عین این است که فعل منفی به سبب قسم ممنوع باشد و مگر نه قبل از قسم خوردن ممنوع نبوده است. اما هر چیزی که حاشا و عادتاً نخورده نمی شود مانند خود درخت که نه حاشا و نه عادتاً خورده می شود، به سبب قسم ممنوع نمی شود بلکه قبل از آن ممنوع بوده است. در نتیجه در مثال «والله لا آکل من هذه النخلة» فعل منفی به سبب قسم ممنوع نشده، بلکه قبل از آن ممنوع بوده است، بنابراین تعذر در آن معتبر است. یعنی محلوف علیه متعذر است و در نتیجه ترک می شود و به مجاز (میوه یا قیمت) عمل می گردد.

أولاً بضع قدمه فی دار فلان، مثال للمهجور؛ لأن وضع القدم فی الدار حاشاً من خارج بدون أن يدخل فيها ممکن، لكن الناس مهجورون، فیراد به الدخول للعرف، ولو وضع القدم فی الدار من غیر دخول لم یحش، لأنه مهجور.

ترجمه: یا اینکه قسم بخورد که قدم خود را در منزل فلانی نگذارد این مثال برای حقیقت مهجوره است. زیرا نهادن قدم در خانه از بیرون و پای برهنه بدون اینکه داخل خانه شود، امکان پذیر است. اما مردم آن را ترک کرده اند. بنابراین عرفاً هدف از آن داخل شدن در خانه می باشد. و اگر تنها قدم خود را داخل خانه گذاشت حاشا نمی شود. زیرا مردم چنین کاری نمی کنند.

شرح: مصنف رحمته برای مثال حقیقت مهجوره فرمود: اگر کسی بگوید: «والله لأضع قدمی فی دار فلان» به الله قسم که پایم را در منزل فلانی نمی گذارم. این سخن مطلقاً حمل بر داخل شدن می شود. زیرا حقیقت این کلام این است که بدون داخل شدن پای برهنه خود را داخل منزل نهد. یعنی تمام بدن وی از چارچوب در بیرون خانه باشد و تنها پای خود را داخل خانه بگذارد و این کار ممکن هم است اما در عرف چنین کاری صورت نمی پذیرد و این حقیقت ترک شده است و مراد معنای مجازی آن است که همان دخول در خانه می باشد. فرنی نمی کند که سواره باشد یا پیاده، با کفش باشد یا پای برهنه. پس وقتی که هدف از این سخن مطلق نهادن قدم است، حاشا با ورود در منزل حاشا می شود چه سواره باشد یا پیاده و چه با کفش باشد و یا پای برهنه. و اگر حالف وارد خانه نشد و تنها قدم خود را از بیرون داخل خانه گذاشت، یعنی عمل به حقیقت نمود حاشا نمی شود. زیرا معنای حقیقی این سخن متروک است و به معنی متروک و مهجور حکمی تعلق نمی گیرد.

والمهجور شرعاً كالمهجور عاده، مرتبط بقوله: أو مهجور أي لا يلزم فی المصبر إلى المجاز أن تكون الحقیقة مهجور عاده، بل المهجور شرعاً أيضاً كالمهجور عاده. حتى یصرف التوکل بالخصومة إلى الجواب مطلقاً،

مدعی وکیل گرفت و وکیل بر بطلان ادعای مدعی اقرار نمود این اقرار بر مدعی اجرا می شود یعنی مدعی مستحق هزار تومان نیست. این دیدگاه امام ابوحنیفه رحمه الله است. اما در نزد امام زفر رحمه الله و امام شافعی رحمه الله اقرار وکیل بر موکل جایز نیست. زیرا موکل آن را وکیل خصومت و ... قرار داده است و با اقرار صلح و آشتی صورت می پذیرد بنابراین اقرار خد خصومت است و وکیل اجازه ندارد که بر خلاف اراده موکل عمل نماید. از این رو اقرار وکیل علیه موکل صحیح نیست.

وإذا حلف لأبیکم هذا الصبی لم یقید بزمان صباه، عطف علی قوله: ینصرف، و تفریع ثان؛ لأن هجران الصبی مهجور شرعاً، قال علیه السلام: "من لم یرحم صغیرنا ولم یقر کبیرنا، ولم یجعل عالمنا فلیس منا" یصرف إلی المجازی لأبیکم هذه الذات فلو کلمه بعد ما کبر یبحث أيضاً.

ترجمه: اگر کسی قسم بخورد که با این بچه صحبت نمی کند این قسم مفید به زمان کودکی آن نمی باشد. این عبارت عطف است بر قول مصنف رحمه الله ینصرف و تفریع دوم است بر قاعده مذکور. چون که دوری «فهر کردن» از کودک شرعاً مهجور است. زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «کسی که بر کودک ما رحم نکند و به بزرگان ما احترام نگذارد و علمای ما را تعظیم نکند از ما نیست». پس قسم مذکور به مجازی می گردد. یعنی با این ذات صحبت نمی کند. پس اگر حالف بعد از بزرگ شدن با او صحبت کرد باز هم حث می شود.

شرح: این عبارت تفریع دومی است بر قاعده مذکور (حقیقت مهجوره شرعاً نیز مانند حقیقت مهجوره عاده است) و نتیجه آن این است که اگر کسی کودک را مخاطب قرار داده گفت: «و الله لا اکلم هذا الصبی» این قسمش مفید به دوران کودکی نمی باشد. چون که حقیقت این کلام یعنی صحبت نمودن با کودک در دوران کودکی و قهر نمودن با آن شرعاً مهجور است. زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «کسی که بر کوچکان ما رحم نکند و به بزرگان ما احترام نگذارد و علمای ما را تعظیم نکند بر راه ما نیست» در این حدیث وعید بر ترک رحم است و قهر نمودن با کودک ترک رحم است. بر صحبت نکردن با کودک وعید آمده است. و بر هر چیزی که وعید آمده باشد انجام آن حرام می باشد و ترک آن واجب است. پس قهر نمودن با کودک حرام و ترک قهر واجب است. لذا صحبت نکردن با کودک شرعاً مهجور (متروک) است. و وقتی که صحبت نکردن با کودک شرعاً مهجور است، یعنی حقیقت کلام «و الله لا اکلم هذا الصبی» شرعاً مهجور است، به معنی مجازی رجوع می شود و معنی مجازی این کلام «و الله لا اکلم هذا الذات» می باشد. یعنی با این ذات صحبت نمی کنم. و این به این علت معنی مجازی است که صبی مرکب از ذات و وصف صبا است. زیرا لفظ صبی به منزله کل و ذات به منزله جزء می باشد. پس در این صبی یعنی کل گفته شده اما ذات یعنی جزء مراد گرفته شده است. و گفتن کل که از آن جزء مراد گرفته شود مجاز است. بنابراین در این با گفتن صبی که ذات مراد گرفته شود مجاز می باشد. و از آنجا که در این مثال مجازی یعنی ذات مراد است و هدف حالف این است که با این ذات

تفریع له یعنی این و کل أحد رجلان یا بنخاص المدعی عند التقاضی یحمل علی مطلق الجواب؛ لأن الخصومه تریع له إما یکون مطلقاً، و هو حرام شرعاً؛ لقوله تعالی: ﴿وَلَا تَأْخُذُوا﴾ فلا بد أن یصرف إلی هو الإنکارات قطعاً معاً کان المدعی أو مطلقاً، و هو حرام شرعاً؛ لقوله تعالی: ﴿وَلَا تَأْخُذُوا﴾ فلا بد أن یصرف إلی الجواب مطلقاً بالرد و الإقرار مجازاً من قبیل إبطال الخاص علی العام، فلو أقر الوکیل علی مؤکله جاز علیه خلافاً لزفر و الشافعی رحمهم الله.

توجه: مهجور شرعاً مانند مهجور عادتاً است. این گفته متعلق به سخن مصنف رحمه الله «او مهجور عاده است. یعنی در رجوع به سوی مجاز لازم نیست تا تحقیق عادتاً مهجور و متروک باشد بلکه مهجور شرعی نیز مانند مهجور عادتاً می باشد. حتی توکیل بالخصومه مطلقاً واجب به سوی جواب است. این تفریمی برای قاعده مذکور است. یعنی اگر فردی شخصی را برای اینکه در نزد قاضی از وی خبر ببرد مدعی دفاع نماید تعیین نماید، این مطلقاً بر جواب از طرف وی حمل می شود زیرا خصومت با دفاع انکار را می گویند. فردی نمی کند که مدعی بر حق باشد یا بر باطل و این کار شرعاً حرام است. زیرا الله عز و جل فرموده است: ﴿وَلَا تَأْخُذُوا﴾؛ جدال نکنید بنابراین لازم است تا مجازاً با رد و اقرار مطلق به جواب رجوع شود (و این از قبیل اطلاق خاص بر عام می باشد از این رو اگر وکیل خلاف موکل خود اقرار نمود، در نزد امام ابوحنیفه رحمه الله جایز است اما در نزد امام زفر رحمه الله و امام شافعی رحمه الله جایز نیست.

شرح: مصنف رحمه الله فرمود که حکم حقیقت مهجوره شرعاً همان حکم حقیقت مهجوره عرفاً است. یعنی همانگونه که در حقیقت مهجوره عادتاً عمل به مجاز می شد در حقیقت مهجوره شرعاً نیز چنین است. زیرا هر چیزی را که شریعت ترک نموده است، مسلمان نیز به سبب دین و عقلش از آن دوری می نماید. مصنف رحمه الله بر این قاعده دو مسأله تفریمی بیان نمود: مسأله اول این است: اگر شخصی مثلاً خالد علیه فرد دیگری مثلاً حامد ادعای هزار تومان ببرد نمود. سپس مدعی علیه (حامد) کسی را در دادگاه وکیل بالخصومه (دفاع) برای خود تعیین نمود. آن وکیل مطلقاً باید از طرف وی جواب دهد. خلاصه اینکه خصومت تنها به انکار اطلاق می شود فردی نمی کند که مدعی بر حق باشد و باینکه بر حق نباشد. معانی خصومت تنها همین است که وکیل دانما حرف و ادعای مدعی وارد و انکار نماید و جدال کند اما این کار شرعاً حرام می باشد. زیرا الله عز و جل فرموده است: ﴿وَلَا تَأْخُذُوا﴾؛ دعوا (جدال) نکنید و هر چیزی که حرام است، شرعاً متروک یا مهجور می باشد. بنابراین خصومت شرعاً متروک است، از این رو به مجاز (مطلق جواب) عمل می شود. یعنی وکیل می تواند جواب مطلق دهد چه به نفع مدعی علیه باشد و چه علیه او باشد. صاحب نور الانوار رحمه الله می فرماید: اطلاق خصومت بر جواب مطلق از قبیل اطلاق خاص بر عام است. زیرا خصومت خاص است و تنها به انکار گفته می شود. اما جواب عام است و اقرار و انکار را شامل می شود. چنانچه اگر وکیل اقرار نمود و گفت که موکل من از مدعی واقعی هزار تومان گرفته است بر مدعی علیه هزار تومان لازم می شود. همچنین اگر

محبت نمی کند، اگر این حالف باین شخص چه در کودکی و چه در جوانی و چه در پیری صحبت کند در هر حال حالت می شود. چون که ذات در هر زمانه ای موجود است.

لایزال: إذا حمل علی الذات يلزم هجران النسي مادام صبيًا، وترك التوقير إذا كبر، ومهاجرة المؤمن فوق ثلاثه أيام، فالترام المجاز للحراز عن الواحد يقضي لي ثلاثه معاصي؛ لأننا نقول: المعتبر في هذا الباب هو قصد، وهذه الثلاثه بما تلزم التزامًا، وتبعًا للذات لا قصدًا فلا تعتبر، وإنما قيل: هذا الصبي؛ لأنه لو قال: لا يكلم صبيًا بالتكبير يقيد بزمان صباه؛ لأن وصف الصبا صار مقصودًا بالحلف حيثلذ وهو دافع إلى الحلف؛ لأنه قد يكون سفيهاً يجب الاحتراز عنه، فيصار إلى الأصل وإن كان مهجوراً شرعاً.

ترجمه: این اعراض نشود که وقتی این قسم حمل بر ذات شود دوری از کودک تا زمانی که کودک است و ترک احترام وقتی که بزرگ شود و دوری (فقر کردن) از مسلمان بیشتر از سه روز لازم می آید. بنابراین التزام مجاز به سبب رهائی از یک خرابی سبب سه گانه می شود. چون که ما جواب می دهیم که در این باب قصد (هدف) معتبر است و این سه گانه به تبع ذات لازم می شود و قصد لازم نمی آید. بنابراین اعتباری ندارد و به این علت «هذا الصبي» گفت. چون که اگر حالف «لا تأكل صبيًا» یا نکره می گفت، این قسم مقید به دوران کودکی آن می شد. چون که وصف صبا (کودکی) در آن هنگام مقصود بالحلف قرار گرفته است و آن انگیزه قسم است. زیرا گاهی کودک این قدر نادان می باشد که دوری کردن از آن ضروری می شود. بنابراین به اصل رجوع می شود گر چه مهجور شرعی باشد.

شوح: شارح رحمه الله فرمودند: که بر این تفریع دوم اعتراضی است و آن این که شما حقیقت را ترک نموده و به سوی مجاز به این علت رفتید که در صورت عمل نمودن به حقیقت هجران صبی یعنی ترک ترحم و شفقت بر کودک کان لازم می آید در حالی که این کار حرام و گناه است. اما در صورت عمل نمودن به مجاز، یعنی در حالت اراده کردن ذات، از تکلیف به سه گانه لازم می شوند.

۱- تا زمانی که مشارالیه (هذا الصبي) کودک باشد، هجران کودک یعنی ترک ترحم لازم می آید؛

۲- در زمان بزرگی اش، بی احترامی لازم می آید؛

۳- سلام و صحبت نکردن با انسان مؤمن پیش از سه روز لازم می شود. بنابراین چه عقلی می پذیرد که برای نجات از یک گناه مرتکب سه گانه شویم، از این رو بپوشد تا حقیقت این سخن را اراده نماییم و به مجاز رجوع نشود. جواب این است که در باب قسم قصد و اراده معتبر می باشد. و در این مسأله اگر ذات کودک را اراده نمایم هر سه گناه مذکور تبعاً لازم می آید نه قصداً. بنابراین این گناهان اعتباری ندارند چنانچه اگر حالف قسم می خورد که «لا تأكل»

هذا الذات) با این ذات سخن نمی گویم؛ قصداً مرتکب هیچ عمل ممنوعی نمی شد هر چند با این عمل هجران لازم می آید.

شارح رحمه الله می فرماید: «هذا الصبي» معرفه آمده است. اما اگر حالف «والله لا تأكلن صبيًا» یعنی به صورت نکره می گفت این قسم مقید به دوران کودکی می شد. یعنی تنها با صحبت نمودن با وی در دوران کودکی حلت می شد و اگر حالف بعد از بزرگ شدن با این کودک صحبت نماید حلت نمی شود زیرا در حالت نکره وصف صبا (کودکی) مقصود بالحلف می باشد و در صورت نکره بودن، وصف صبا، مجازات ذات و اهدف قرار دادن ممکن نمی باشد. بر خلاف این اگر «هذا الصبي» بگوید این وصف ضمنی است نه مقصود. چرا که در صورت اشاره وصف مشارالیه لغو می باشد و ذات معتبر است. به هر صورت در صورت نکره وصف صبا مقصود بالحلف است و کودک انگیزه قسم برای صحبت نکردن است. زیرا گاهی اوقات کودک نادان و بی عقل است و بدین سبب دوری از وی لازم است. و از آنجا که در حالت نکره، وصف کودک مقصود بالحلف است، این سخن به حقیقت بر می گردد، یعنی به حقیقت این سخن عمل می شود که این شرعاً مهجور و متروک است.

و إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما يعني ما ذكرنا سابقاً كان في الحقيقة المهجورة، وإن لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في العادة، ولكن كان المجاز متعارفاً غالب الاستعمال من الحقيقة، أو غالباً في الفهم من اللفظ، فحينئذٍ الحقيقة أولى عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما المجاز قطعاً أولى في رواية، وعموم المجاز في رواية.

ترجمه: وقتی که حقیقت مستعمله باشد و مجاز متعارف، در نزد امام ابوحنیفه رحمه الله حقیقت بهتر است. بر خلاف صاحبین (رحمهما الله)، یعنی هر چه که قبلاً بیان نمودیم مربوط به حقیقت مهجوره بوده است. و اگر حقیقت مهجوره نباشد بلکه عادتاً مستعمله باشد. اما مجاز متعارف نسبت به حقیقت بیشتر استعمال می شد یا از لفظ در فهم بهتر بود. در این هنگام امام ابوحنیفه رحمه الله حقیقت را از مجاز بهتر می داند. اما در نزد صاحبین (رحمهما الله) تنها در یک روایت مجاز برتر است و در روایتی دیگر عموم مجاز برتر می باشد.

شوح: شارح رحمه الله فرمود: قبلاً حقیقت مهجوره بیان شد. اکنون بحث حقیقت مستعمله بیان می شود و در ادامه می گوید که اگر حقیقت مهجوره نباشد بلکه مستعمله باشد و مجاز نیز متعارف باشد. در نزد امام ابوحنیفه رحمه الله عمل به حقیقت اولی است. زیرا حقیقت اصل است و عمل به اصل در هنگام مشتق ممکن است. از این رو در حالت وجود اصل به مجاز رجوع نمی شود. اما در نزد صاحبین (رحمهما الله) با هر یک روایت از ایشان تنها عمل به مجاز متعارف اولی است. اما با هر روایتی دیگر عمل به عموم مجاز برتر است. در تعریف مجاز متعارف اختلاف وجود دارد. چنانچه مشایخ بلغ فرمودند:

که هدف از مجاز معارف تعامل است. یعنی اگر چه حقیقت هم استعمال می شود اما مجاز معارف نسبت به حقیقت بیشتر استعمال می گردد و مشایخ عراق فرمودند که هدف از تعارف تبادل و تقاضا است. یعنی ذهن از لفظ فوراً به مجاز متغیر شود و معنی مجازی بهتر از لفظ فهمیده شود.

شرح: برای اشاره نمودن به همین اختلاف لفظ (غالب الاستعمال و غالب الفهم) را ذکر نمود.

کما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة أو لا يشرب من هذا الفرات، فإن حقيقته الأول أن يأكل من عين الحنطة وهو مستعمله؛ لأنها تغلي وتغلي وتؤكل قضمًا، ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة، فعنده إنما يبحث إذا أكل من عين الحنطة، وعندهما يبحث إذا أكل من الخبز أو منهما بأن يراد بالطنها، وعلى هذا ينبغي أن يبحث بالسويق أيضاً، ولكن لما كان جنساً آخر في العرف لم يعتبر.

توجه: مانند اینکه قسم بخورد از این گندم نمی خورد یا از این فرات نمی نوشد. چنانچه حقیقت اول این است که از عین گندم نمی خورد و آن مستعمل است. چون که گندم جوشانده و بریان شده و با جویدن خورده می شود. و اما مجاز در غالب الاستعمال همان نان است. پس در نزد امام ابو حنیفه رحمه الله زمانی حلت می شود که بقیه گندم را بخورد و نزد صاحبین (رحمه الله) زمانی حلت می شود که از نان یا از هر دو بخورد به این صورت که هدف در داخل آن باشد و بنابراین عموم مجاز مناسب است تا با خوردن سويق نیز حلت شود. اما از آنجا که در عرف سويق جنس دیگری است، اعتباری ندارد.

شرح: مصنف رحمه الله با بیان مثال حقیقت مستعمله فرمود: که اگر کسی قسم بخورد: «والله لا أأكل من هذه الحنطة» یا «والله لا أشرب من هذه الفرات» در هر دو مثال نزد امام ابو حنیفه رحمه الله بر حقیقت عمل خواهد شد. و نزد صاحبین (رحمه الله) بنا بر روایتی بر عموم مجاز عمل خواهد شد. تفصیل این است که حقیقت جمله اول «والله لا أأكل من هذه الحنطة» این است که حالف از عین گندم بخورد و عین گندم نیز خورده می شود یعنی عمل مردم بر این حقیقت وجود دارد. چنانچه بعضی از مردم گندم را با جوشاندن و بعضی با بریان کردن و با جویدن می خورند. و مجاز این کلام، نان این گندم است و نان گندم هم غالب الاستعمال است و هم غالب الفهم. غالب الاستعمال به این سبب است که عموماً مردم نان گندم را می خورند و جویدن و خوردن عیناً گندم نسبت به نان کمتر است. و غالب الفهم به این علت است که وقتی گفته شود در فلان منطقه مردم گندم می خورند از آن همین فهمیده و به ذهن می آید که نان گندم را می خورند و نان جو و غیره را نمی خورند. در هر حال خوردن نان مجاز معارف است.

پس از آنجا که در نزد امام ابو حنیفه رحمه الله حقیقت مستعمله نسبت به مجاز برتر است، اگر حالف عین (اصل) گندم را خورد، در نزد امام ابو حنیفه رحمه الله حلت می شود و در نزد صاحبین (رحمه الله) بنا بر یک روایت با خوردن نان گندم

حلت می شود. چون که در نزد صاحبین (رحمه الله) مطابق این روایت قسط عمل نمودن به مجاز معارف بهتر است و مطابق روایت دوم با خوردن عین گندم نیز حلت می شود و با خوردن نان گندم نیز حلت می شود. زیرا مطابق روایت دوم عمل نمودن به عموم مجاز بهتر است و عموم مجاز این است که از آن معانی مراد گرفته شود که یک فرد آن حقیقت و یک فرد آن مجاز باشد. بنابراین در «والله لا أأكل من هذه الحنطة» در صورت عموم مجاز هدف قسمت داخلی گندم می باشد و مقصود این است که قسمت داخلی گندم را نمی خورم و خوردن قسمت داخلی گندم با خوردن نان آن نیز منتهی می شود بنابراین در صورت مراد گرفتن عموم مجاز، حالف در هر دو صورت حلت می شود.

از عبارت «و علی هاینی الخ» جواب اعتراضی است. اعتراض این است که وقتی در نزد صاحبین (رحمه الله) بنا بر روایتی عموم مجاز برتر است باید در نزد ایشان با خوردن سويق گندم نیز حلت شود. چون که سويق نیز قسمت داخلی گندم است حال آنکه نزد صاحبین (رحمه الله) حالف با خوردن سويق گندم مذکور حلت نمی شود. جواب این است که در عرف سويق گندم جنس جداگانه ای است یعنی آرد یک جنس است و سويق جنس دیگری است به همین سبب در نزد صاحبین (رحمه الله) فروختن آرد گندم در مقابل سويق آن مضافاً جایز است. بنابراین وقتی که سويق گندم غیر از جنس آرد است قسمت داخلی گندم یعنی عموم مجاز سويق آن را در بر نمی گیرد. و وقتی که قسمت داخلی گندم یعنی عموم مجاز سويق را شامل نمی شود با وجود مراد گرفتن عموم مجاز با خوردن سويق حلت نمی شود. زیرا مخلوط علیه سويق را در بر نمی گیرد. (سويق: آرد گندم بریان شده را می گویند که با آب و یا روغن مخلوط می کنند و بر صورت نوشیدنی یا خوردنی در می آورند).

و حقیقه الثانی آن یشرّب من الفرات بطریق الکرع و هی مستعمله کما هو عاده أهل البوادی، ولكن المجاز غالب الاستعمال و هو أن یشرّب من غرف أو إیاءة یتخذ فیہ الماء منها، فعنده یبحث بالکرع فقط، و عندهما بالإیاءة والغرف، أو بهما و بالکرع جمیعاً، و لو شرب من نهر مشعب من الفرات لایبحث؛ لأنه انقطع اسم الفرات عنه، بخلاف ما إذا قيل: "من ماء الفرات"، فإنه یبحث بالانقطاع و هذا کله إذا لم یؤ، فإن نوى شيئاً فعلى حسب ما نوى.

توجه: صورت حقیقت دوم این است که با گذاشتن دهان بر فرات از آن بنوشد و این مستعمل است همانگونه که عادت بادیه نشینان است. اما مجاز غالب الاستعمال است و آن اینکه با دستهایش آب بنوشد یا با ظرفی که از فرات در آن آب برداشته می شود.

بنابر این نزد امام ابو حنیفه رحمه الله فقط با نوشیدن یا گذاشتن دهان حلت می شود و نزد صاحبین (رحمه الله) با نوشیدن با ظرف و دستها یا با هر دو و گذاشتن دهان. و اگر حالف از نهري که از فرات جاری می شود نوشد حلت نمی شود.

چونکه نام فرات از او برداشته شده است بر خلاف اینکه بگویند «من ماء الفرات» چون که در این صورت بالاتفاق حادث می شود همه اینها زامی است که حالف ثبت نکرده باشد. پس اگر ثبت کرده باشد حکم مطابق ثبت آن است.

شرح: شارح رحمه الله می فرماید: معنی حقیقی کلام دوم یعنی «والله لأشرب من هذا الفرات» این است که حالف با گدازش دهان بر فرات از آن آب نمی نوشد. چون که «من» در «من هذا الفرات» برای ابتدای غایت است. بنابراین این را می طلبد که ابتدای نوشیدن آب از رود فرات باشد و این زمانی متحقق می شود که دست و ظرف واسطه قرار نگیرد بلکه بدون واسطه از رود فرات با گدازش دهان بر آن آب بنوشد. در هر حال نوشیدن آب با گدازش دهان بر رود فرات حقیقت این کلام است و نوشیدن آب با این حالت مستعمل و مروج هم هست همانگونه که عادت صحرائشیان و چوپانان است و معنی مجازی این کلام این است که حالف با کف دست یا ظرفی از آب فرات بنوشد یعنی نوشیدن با دست و ظرف معنی مجازی این کلام است و این مجاز هم غالب الاستعمال است و هم غالب الفهم. غالب الاستعمال به این خاطر است که عادت عموم مردم بر این است که یا با دست آب می نوشند و یا با ظرف و غالب الفهم به این سبب است که وقتی گفته شود مردم فلان منطقه از رود فرات آب می نوشند از این کلام همین فهمیده می شود که آنها آبی را می نوشند که منسوب به رود فرات است یعنی آب رود فرات را می نوشند و اصلاً به ذهن نمی رسد که آنها دهان خود را بر رود فرات می گذارند و آب می نوشند. به هر حال نوشیدن با کف دست و ظرف مجاز متعارف این کلام است؛ اما از آنجا که در نزد امام بو حنیفه رحمه الله عمل نمودن بر حقیقت مستعمله نسبت به مجاز متعارف مناسب تر است، در این صورت نزد ایشان اگر حالف با گدازش دهان از رود فرات آب بنوشد حادث می شود و با نوشیدن با دست و ظرف حادث نمی شود. اما چون که مطابق یک روایت از صاحبین (رحمهم الله) فقط عمل نمودن بر مجاز اولی است، مطابق این روایت با نوشیدن با دست و ظرف حادث می شود و با گدازش دهان بر رود فرات و نوشیدن از آن حادث نمی شود. و اما چون که مطابق روایت دوم عمل نمودن بر عموم مجاز اولی است بنابراین مطابق این روایت اگر حالف با گدازش دهان از فرات آب بنوشد حادث می شود و با نوشیدن با دست و ظرف نیز حادث می شود.

شارح رحمه الله می فرماید: اگر حالف از نهری بنوشد که از فرات سرچشمه می گیرد و جاری می شود حادث نمی شود. چون که نام فرات از آن برداشته شده است. بنابراین به نوشیدن از این نهرو، نوشیدن از فرات نمی گویند. از این رو وقتی که نوشیدن از این نهرو نوشیدن از فرات نیست با نوشیدن از آن حادث نمی شود. البته اگر حالف در عوض «من هذا الفرات» «من ماء فرات» می گفت بالاتفاق حادث می شد چون که هدف حالف این است که از آبی که منسوب به فرات است نمی نوشم و آب نهری که از رود فرات بیرون می شود منسوب به رود فرات است یعنی اگر چه با منتقل شدن آب به این

نهر نام فرات از آن برداشته شده است اما آب، آب فرات است و منسوب به فرات است و وقتی که این آب منسوب به فرات است حالف با نوشیدن این آب حادث می شود.

شارح رحمه الله می فرماید: که اختلاف مذکور و تفصیل آن زمانی است که حالف هیچ نیتی نکرده باشد اما اگر حالف نیت یکی از آنها را نموده باشد در آن صورت حکم مطابق نیت آن خواهد بود و در این هیچ گونه اختلافی نیست.

و هذا بناء على أصل آخر وهو أن الخليفة في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني أن الخلاف المذكور بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبه رحمه الله مبني على أصل آخر مختلف فيما بينهم، وهو أن المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم، وعندهما في الحكم، وهذا يقتضي بسطاً وهو: أن المجاز خلف عن الحقيقة بالتناقض، ولا بد في الخلاف أن يتصور وجود الأصل ولم يوجد العارض وهذا بالاتفاق أيضاً لكنهم اختلفوا في جهة الخليفة، فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم أي قوله: «هذا ابني» مراداً به الحرية خلف عن «هذا ابني» مراداً به النبوة، فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث الحرية حتى يجعل مجازاً، وقيل في تقريره: إن «هذا ابني» مراداً به الحرية خلف عن قوله: «هذا حر»، والأول أولى؛ لأنه يبقى الأصل والخلف على حالهما عليه، بخلاف الثاني، فإنه يتبدل الأصل بأصل آخر، وبالجمله فعنده: لا بد لصحة المجاز من استقامه الأصل من حيث الحرية وإن لم يستقم المعنى الحقيقي، فيصاري إلى المعنى المجازي، وعندهما: المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم أي حكم «هذا ابني» مراداً به الحرية خلف عن حكمه مراداً به النبوة، فبني على أن يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل بعارض حتى يصاري إلى المجاز، فإذا كانت الخليفة عنده في التكلم، فالتكلم بالحقيقة أولى؛ لأن اللفظ موضوع لأجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مبهجور فيها، فإيه ضرورة داعية إلى صبرونه مجازاً، وعندهما لما كان خلفاً عنه في الحكم، ولحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة إما باعتبار كونه غالب الاستعمال أو باعتبار كونه عاملاً شاملاً للحقيقة أيضاً، فلا بد أن يكون العمل بالمجاز أولى للضرورة الداعية إليه.

توجه: این اختلاف بر اساس اصل دیگری است. اصل این است که نزد امام رحمهم الله جانشینی مجاز در تلفظ است و نزد صاحبین (رحمهم الله) در حکم. یعنی اختلاف مذکور میان امام رحمهم الله و صاحبین (رحمهم الله) مبني بر اصل دیگری است که ایشان در آن اختلاف دارند و آن اصل این است که نزد امام رحمهم الله مجاز در تلفظ خلیفه (جانشین) حقیقت است و نزد صاحبین (رحمهم الله) در حکم و این مسأله تفصیل را می طلبد و آن اینکه مجاز بالاتفاق قائم مقام حقیقت است. و لازم است تا در خلیفه «مجاز» وجود اصل آن تصور شود اما به خاطر غرضی، یافته نشود. این نیز بالاتفاق است. اما ایشان در جهت خلیفه بودن اختلاف نموده اند. پس نزد امام رحمهم الله مجاز جانشین حقیقت است در تکلم یعنی قول مولی «هذا ابني» وقتی که هدف حریت باشد، خلیفه و قائم مقام «هذا ابني» است که هدف از آن نبوت است. بنابراین صحت تکلم

بالحقیقت به لحاظ حریت شرط است تا مجاز خلیفه حقیقت گیرد و در توضیح این کلام گفته شده است که «هذا یعنی»
که هدف از آن حریت باشد خلف «قائم مقام» گفته اند «هذا جزء است و اول اولی است چون که اصل و خلف بر
حال خود باقی می ماند بر خلاف دومی که اصل تبدیل به اصل دیگری می شود خلاصه اینکه نزد امام علیه السلام لازم است
تا برای صحت مجاز، اصل از جهت حریت صحیح باشد و اگر معنی حقیقی صحیح نباشد به معنی مجازی رجوع می
شود و نزد صاحبین (رحمهما الله) خلف از حقیقت است در حکم یعنی حکم هذا یعنی که هدف حریت باشد خلف از
هذا یعنی است که هدف از آن بنوت است پس مناسب است تا حکم حقیقی درست باشد و به خاطر عارضی «بر آن»
عمل نشود تا اینکه به مجاز رجوع شود پس وقتی که نزد امام علیه السلام خلقت در تکلم است تکلم بالحقیقت اولی است چرا
که لفظ برای معنی حقیقی وضع شده است و معنی حقیقی عادتاً استعمال می شود و متروک نمی باشد پس چه ضرورتی
ایجاب می کند تا (معنی حقیقی ترک شود و) به معنی مجازی رجوع شود. و نزد صاحبین (رحمهما الله) چون که مجاز
خلف از حقیقت است در حکم، و حکم مجاز بر حکم حقیقت برتری دارد یا به جهت اینکه استعمال مجاز زیاد است یا
به لحاظ اینکه مجاز حقیقت را نیز در بر می گیرد بنابراین به سبب ضرورت داعیه عمل بر مجاز اولی می باشد.

شوح: فیلا اختلاف میان امام علیه السلام و صاحبین (رحمهما الله) ذکر شده است که اگر حقیقت مستعمله و مجاز متعارف
باشد نزد امام علیه السلام عمل بر حقیقت اولی و بهتر است و نزد صاحبین (رحمهما الله) در یک روایت عمل بر مجاز متعارف
برتر است و در یک روایت عمل بر عموم مجاز اولی است.

مصفی المار می فرماید که بنای این اختلاف امام علیه السلام و صاحبین (رحمهما الله) بر اختلاف دیگری است و آن اینکه
نزد امام علیه السلام مجاز در تکلم خلیفه و قائم مقام حقیقت است و نزد صاحبین (رحمهما الله) مجاز در حکم قائم مقام حقیقت
است. با این تفصیل که همه بر این امر اتفاق دارند که مجاز خلیفه و قائم مقام حقیقت است. در این نیز متفق اند که در خلیفه
تصور اصل ضروری است. چون خلقت از امور اضافی نمی است و تصور هر کدام مستلزم تصور دیگری است. مانند
پدر و پسر که با تصور پدر وجود فرزند تصور می شود و با پسر وجود پدر تصور می شود. و در خلیفه هم باید وجود اصل
متصور باشد. یعنی خلیفه زمانی می تواند خلیفه باشد که اصل آن موجود باشد ولی به خاطر عارضی مراد گرفته نشود. در
هر حال این نیز متفق است. البته در محل خلیفه شدن اختلاف است چنانچه بانی اصول فقه امام ابو حنیفه علیه السلام فرمودند: که
مجاز در تکلم خلیفه حقیقت است یعنی تکلم به حقیقت اصل می باشد و تکلم به مجاز خلیفه و فرع آن است. حتی اگر
کسی با اشاره یا سوی غلامش گفت «هذا یعنی» و نسب این غلام به غیر از مولایش به کس دیگری معروف و مشهور
است و غلام در سنی قرار دارد که این گونه سن می تواند فرزند مولی باشد. مثلاً عمر مولی چهل سال باشد و غلام پانزده
سال. بنابراین مراد گرفتن فرزند و بنوت از این کلام حقیقت است و مراد گرفتن حریت و آزادی مجاز است اما چون که

نسب غلام به غیر از مولی یا انسان دیگری معروف و مشهور است، مراد گرفتن حقیقت این کلام معتدلاً است ولی می
توان مجاز یعنی آزادی غلام را مراد گرفت و از آنجا که در نزد امام علیه السلام مجاز خلیفه حقیقت در تکلم است و تصور
وجود اصل در خلیفه ضروری است، در نزد امام علیه السلام صحیح بودن تکلم حقیقت در عری یعنی به لحاظ ترکیب نحوی،
ضروری است. یعنی اگر تکلم به حقیقت از حیث عری یعنی ترکیب صرفی و نحوی درست باشد اما به خاطر عارضی
توان آن را مراد گرفت. به خاطر نجات کلام از لغو شدن به مجاز (خلیفه) رجوع می شود یعنی بر مجاز عمل می شود اما
اگر تکلم به حقیقت از حیث عری یعنی به لحاظ صرفی و نحوی صحیح نباشد، کلام لغو می شود و به مجاز رجوع نمی
شود. چون که شرط امام ابو حنیفه علیه السلام یعنی صحیح بودن تکلم به عری مفقود است. در هر صورت از آنجا که کلام
مذکور «هذا یعنی» به لحاظ حریت و صرف و نحو صحیح است و به علت مشهور بودن نسب غلام مراد گرفتن معنی
حقیقی معتدل است. بنابراین در نزد امام علیه السلام بر مجاز (حریت) این کلام عمل می شود و غلام آزاد می گردد. نتیجه اینکه
در نزد امام علیه السلام «هذا یعنی» که هدف آن حریت و آزادی است خلیفه و مجاز «هذا یعنی» است که هدف آن بنوت و پسر
بودن است.

بعضی علما گزارش آن را اینگونه بیان کرده اند «ها یعنی» در حالی که هدف آن حریت و آزادی باشد خلیفه «هذا
جزء است» گویا «هذا جزء اصل و حقیقت است و «هذا یعنی» در حالی که هدف آن حریت است مجاز و خلیفه است.
خلاصه این که بنابر توجه اول «هذا یعنی» اصل و حقیقت است به شرطی که هدف از آن بنوت باشد و بنابر توجه دوم
«هذا جزء اصل و حقیقت است».

شارح نورالانوار علیه السلام می فرماید: از میان دو قول، قول اول بهتر است. زیرا در این صورت اصل و خلیفه هر دو بر حالت
خود باقی می ماند و هیچ گونه تغییری در آن ها به وجود نمی آید. چونکه اصل حقیقت نیز «هذا یعنی» است به شرطی که
هدف از آن بنوت باشد و فرع مجاز نیز «هذا یعنی» است به شرطی که هدف از آن حریت باشد.

قول دوم بر خلاف آن است که اصل و فرع (خلیفه) بر حال خود باقی نمی ماند بلکه یک اصل به اصل دیگر تبدیل
می شود یعنی «هذا یعنی» تبدیل به «هذا جزء» می شود و باقی ماندن کلامی بر حال خود بهتر از این است که تغییر کند.
پس توجه اول قول مذکور «هذا یعنی» نسبت به ترجیح دوم بهتر است.

نتیجه اینکه در نزد امام علیه السلام برای صحیح و درست شدن مجاز لازم است تا اصل به لحاظ حریت و ترکیب صرفی و
نحوی درست و ممکن باشد حال اگر بعد از آن معنی حقیقی درست نباشد یعنی عمل نمودن بر آن ممکن نباشد به مجاز
رجوع می شود. صاحبین (رحمهما الله) می فرمایند: که مجاز در حکم خلیفه حقیقت است یعنی حکم «ها یعنی» در
حالی که هدف از آن حریت باشد خلیفه «ها یعنی» است که هدف از آن بنوت است.

دلیل صاحبین (رحمهما الله) این است که هدف از کلام فقط حکم است اما عبارت وسیله رسیدن به هدف است پس در خلیفه بودن معتبر قرار دادن مقصود بهتر و اولی است. به همین علت مجاز در حکم خلیفه حقیقت قرار داده شده است و در تکلم خلیفه قرار داده شده است اما جواب آن از طرف امام علیه السلام این گونه داده شده است که حقیقت و مجاز از اوصاف لفظ اند و تکلم لفظ می شود. بنابراین در تکلم خلیفه قرار دادن مجاز بهتر است. به هر حال نزد صاحبین (رحمهما الله) مجاز در حکم خلیفه حقیقت است. از این رو در نزد ایشان برای رجوع کردن به مجاز لازم است تا حکم حقیقی ممکن باشد اما به سبب یک نوع عارضی بر آن عمل نشود. بنابراین اگر حکم حقیقی ممکن باشد اما به علت عارضی بر آن عمل نشود به مجاز رجوع می شود. مانند مثال قبلی «هذا لینی» که در آن حکم حقیقی یعنی پس بودن ممکن است. زیرا می تواند غلام یازده ساله فرزند مولای چهل ساله باشد اما چون که نسب غلام به کس دیگری به غیر از مولا مشهور نیست، به سبب این عارض هدف حکم حقیقی یعنی پس مولا شدن نمی باشد و وقتی که عمل نمودن بر حکم حقیقی ناممکن باشد به خاطر نجات کلام از لغو شدن به مجاز رجوع می شود و غلام آزاد می گردد. از این روشن شد که اگر عمل نمودن بر حکم حقیقی مستعجل باشد در نزد صاحبین (رحمهما الله) رجوع نمودن به مجاز صحیح نیست. بلکه کلام لغو می شود چون که شرط صحیح بودن رجوع به مجاز (ممکن بودن حکم حقیقی) مفقود شده است.

شارح رحمهما الله با عبارت «فإنما كانت الخليفة عنده في التكلم الخ» اشاره به اختلاف امام علیه السلام و صاحبین (رحمهما الله) در اصل مسأله نموده که در نزد امام علیه السلام خلیفه شدن مجاز در تکلم و تلفظ ثابت شده است. بنابراین نزد ایشان تلفظ حقیقت نسبت به مجاز اولی و بهتر می باشد. چون که لفظ موضوع است برای معنی حقیقی و عادتاً معنی حقیقی مستعمل هم هست و متروک نمی باشد.

پس وقتی که لفظ موضوع است برای معنی حقیقی و معنی حقیقی مستعمل نیز هست و متروک نمی باشد. چه نیازی وجود دارد تا معنی حقیقی ترک و به معنی مجازی رجوع شود یعنی نیازی به این مورد نمی باشد و وقتی که نیازی به رجوع کردن به مجاز نیست حقیقت ترک نمی شود و به مجاز رجوع نخواهد شد. بلکه عمل بر حقیقت مستعمله اولی و بهتر خواهد بود. صاحبین (رحمهما الله) فرمودند: از آنجا که مجاز در حکم خلیفه حقیقت است و حکم مجاز از حکم حقیقت برتر است، عمل کردن بر مجاز اولی و بهتر است. اما این که چرا حکم مجاز از حکم حقیقت برتر است جوابش این است که استعمال مجاز نسبت به حقیقت بیشتر است یا این که مجاز چنان عالمی است که حقیقت رانیز در بر می گیرد. بنابراین به علت همین ترجیح و ضرورت داعیه عمل بر مجاز اولی است. صاحبین (رحمهما الله) فرمودند: به سبب ترجیح اول عمل نمودن بر مجاز متعارف اولی است و به دلیل ترجیح دوم عمل بر عموم مجاز اولی و بهتر است.

و يظهر الخلاف في قوله لعبد و هو أكبر سنًا منه: «هذا لینی» أي تظهر ثمره الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبه رحمه الله في قول الرجل لعبد: «هذا لینی» و الحال أن العبد أكبر سنًا من القائل حيث يعق العبد عنده، لا عندهما؛ فإن عند أبي حنيفة رحمه الله هذا الكلام صحيح بعبارة من حيث كونه مبتدأ و خبرًا موضوعًا لإثبات الحكم، و ليس معنى كونه صحيحًا استقامه العربيه فقط كما ظنه علماءنا؛ لأن أبا حنيفة رحمه الله قال في قول الرجل لعبد: «أعشتك قبل أن تخلق أو أخلق» أنه باطل لا يصح تكلمه مع أنه بحسب العربيه صحيح أيضًا، بل معناه أن يكون صحيحًا بعبارة و يتنقيم الترجمة المفهومة منه لغة أيضًا، و لم يمتنع عقلاً، بقوله: «أعشتك قبل أن تخلق أو أخلق» ليس كذلك، بخلاف قوله: «هذا لینی»؛ لأنه صحيح مع ترجمته، و إنما الاستحالة جاءت من أجل أن المشار إليه أكبر من القائل؛ و لهذا لو قال: العبد الأكبر مني إني لغا هذا الكلام، فإذا كان قوله: «هذا لینی» فإذا كان قوله: «هذا لینی» صحيحًا من حيث العربيه و الترجمة، و كان المعنى الحقيقي محلاً بالنظر إلى الخارج، صير إلى المجاز؛ لتلا بلوغ الكلام و هو العتق من حين ملكه؛ لأن الإين يكون حراً على الأب دائماً، و عندهما: لما كانت الخليفة في الحكم و كان إمكان المعنى الحقيقي شرطاً لصحة المجاز لغا هذا الكلام؛ لأن البنية من الأصغر سنًا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق.

توجه: این اختلاف در گفته مولا به غلامش در حالی که غلام از او سزا بزرگتر است «هذا لینی» ظاهر می شود. یعنی نتیجه اختلاف بین امام ابو حنيفة علیه السلام و صاحبین (رحمهما الله) در گفته مرد به غلامش «هذا لینی» روشن می شود در حالی که غلام از او سزا بزرگتر است. چنانچه این غلام در نزد امام ابو حنيفة علیه السلام آزاد می شود و در نزد صاحبین (رحمهما الله) آزاد نمی شود. زیرا در نزد امام ابو حنيفة علیه السلام این کلام به لحاظ عبارت خود از جهت مبتدأ و خبر بودن و موضوع بودن برای حکم، صحیح است و مقصود از صحیح بودن فقط درست بودن عربی نیست کلام همان گونه که بعضی از علماء گمان نموده اند. چون که امام ابو حنيفة علیه السلام درباره گفته مرد که به غلامش می گوید (أعشتك قبل أن تخلق أو أخلق) فرموده است که این کلام باطل است و کلامش صحیح نیست. علاوه بر اینکه این کلام به جهت عربیت صحیح است. بلکه مقصود از صحیح بودن کلام این است که صحیح عبارت باشد و ترجمه آن که لغز از آن فهمیده می شود نیز صحیح باشد و عقلاً مستعجل نباشد پس گفته فرد «أعشتك قبل أن أخلق أو تخلق» این چنین نیست.

بر خلاف گفته اش «هذا لینی». زیرا با ترجمه اش صحیح است و استحاله فقط به علت این آمده است که مشارالیه از گوینده بزرگتر است. به همین سبب اگر گفت «العبد الأكبر مني إني لغا هذا الكلام» این کلام لغو می شود. پس وقتی که «هذا لینی» به لحاظ عربیت و ترجمه صحیح است و به جهت امر خارجی محال است به مجاز رجوع می شود تا که کلام لغو نشود و معنی مجازی عتق است از وقتی که مالککش شده است. چون که فرزند همیشه بر پدرش آزاد می باشد. و از آنجا که در

نزد صاحبین (رحمهما الله) خلیفه در حکم است و برای صحت مجاز ممکن بودن معنی حقیقی شرط است، این کلام لغو می شود چون که بنوت تر کوچک تر ناممکن است تا این که حمل به مجاز شود و آن «مجازه عتی است»
شوح: مصنف المار رحمهما الله فرمود اختلافی که بین امام رحمهما الله و صاحبین (رحمهما الله) درباره خلیفیت و قائم مقامی مجاز ذکر شده است در این مثال ظاهر می شود مثال این است که شخص به غلامش در حالی که از خودش بزرگ تر است یا هم سن هستد می گوید «هذا ابی»، در نزد امام ابو حنیفه رحمهما الله غلام مذکور آزاد می شود و نزد صاحبین (رحمهما الله) آزاد نمی شود. نزد امام رحمهما الله به این دلیل آزاد می شود که در نزد ایشان برای رجوع کردن به مجاز لازم است تا حقیقت و اصل کلام به لحاظ عریّت و ترکیب نحوی صحیح باشد و کلام مذکور «هذا ابی» از حیث ترکیب نحوی یعنی مبتدا و خبر و موصی بودن برای اثبات حکم کاملاً صحیح و درست و تلفظ آن نیز کاملاً صحیح است.

شرح نورالانوار رحمهما الله می فرماید: مقصود از تنکلم بالحقیقت فقط صحیح و مستقیم بودن عریّت و ترکیب نحوی نیست همانگونه که گمان علمای احناف است. به دلیل اینکه اگر کسی به غلامش بگوید من تو را قبل از این که به دنیا بیایی یا قبل از این که خودم به دنیا بیایم آزاد نمودم، در نزد امام ابو حنیفه رحمهما الله این کلام باطل و گفته اش صحیح نمی باشد. در حالی که این کلام به لحاظ عریّت و ترکیب نحوی صحیح و درست است. بنابراین باطل و لغو قرار دادن امام ابو حنیفه رحمهما الله این کلام را با وجودی که از حیث عربی و ترکیب نحوی درست است، یا نگر این است که هدف از صحیح بودن کلام تنها درست بودن عربی و ترکیب نحوی نیست. بلکه هدف از صحیح بودن کلام این است که هم صحیح عبارت باشد یعنی به لحاظ ترکیب نحوی درست باشد و هم ترجمه اش که از لغت فهمیده می شود نیز صحیح باشد و غفلاً متع و ناممکن نباشد و کلام مذکور «اعطتک قبل أن تخلق» یا قبل أن اخلق این گونه نیست. یعنی اگر چه این کلام صحیح عبارت است اما ترجمه اش غفلاً متع است. به هر حال وقتی که شرط رجوع کردن به مجاز در این کلام مفقود است، این کلام لغو و باطل می باشد و بر مجاز حمل نمی شود. بر خلاف «هذا ابی» که هم به لحاظ عریّت و ترکیب نحوی صحیح است و هم ترجمه اش که از آن فهمیده می شود نیز درست است. البته بیرون از کلام استحاله آمده است. زیرا بعد مشار الیه از گوینده بزرگ تر است و این محال است که انسان بزرگ تر فرزند انسان کوچک تر باشد. به هر حال وقتی که این کلام هم به جهت عریّت و هم به لحاظ ترجمه صحیح است. یعنی شرط خلیفیت مجاز موجود است و به لحاظ امر خارجی مراد گرفتن معنی حقیقی محال است، برای رهایی از لغو کردن کلام به مجاز رجوع می شود و این کلام را حمل بر مجاز می کنند مجاز کلام این است که از وقتی که مولی مالک این غلام شده است این غلام آزاد به حساب می آید. چون که فرزند همیشه نزد پدر آزاد می باشد و به این علت حریت و آزادی مجاز این کلام است. زیرا بنوت

(پسر بودن) مستلزم حریت است. پس در اینجا ملزوم یعنی بنوت گفته شده اما لازم یعنی آزادی مراد گرفته شده است. و با گفتن ملزوم که هدف لازم باشد مجاز است. بنابراین این کلام برای آزادی غلام مجاز است.

شارح رحمهما الله از عبارات «ولهذا لو قال: العبد الاکبر مني لبني الخ» فرمود: تر آنجا که برای حمل کلام بر مجاز لازم است تا آن کلام صحیح عبارت باشد و ترجمه آن درست باشد و غفلاً متع نباشد اگر مولا این چنین گفت «العبد الاکبر مني لبني»، این سخن لغو می شود زیرا اگر چه این کلام صحیح عبارت است اما ترجمه اش غفلاً متع است. چرا که امکان ندارد انسان بزرگ تر پسر انسان کوچک تر باشد. بنابراین از آنجا که در این کلام شرط خلیفیت مجاز موجود نیست، این کلام بر مجاز حمل نخواهد شد، بلکه لغو می شود. به هر حال در نزد امام ابو حنیفه رحمهما الله توسط «هنا ابی» غلام آزاد می شود. و در نزد صاحبین (رحمهما الله) از آنجا که مجاز در حکم جانشین حقیقت است و برای صحت مجاز ممکن بودن معنی حقیقی شرط است، این کلام لغو می شود. زیرا امکان ندارد که انسان بزرگ تر فرزند انسان کوچک تر باشد. به هر حال وقتی که معنی حقیقی این کلام ناممکن است، در نزد صاحبین (رحمهما الله) شرط جانشینی مجاز یافت نشد. از این رو این سخن حمل بر مجاز نیز نمی شود و غلام آزاد نمی گردد، بلکه سخن لغو می شود.

لائقالب: فینبیغی أن یکون قوله: زید أسد لغو؛ لعدم إمكان الحقیقه؛ لأننا لاسلم أنه مجازیل حقیقه بحذف حرف التشبیه ای زید کالأسد، و أما قوله: رأیت أسدا یرمی؛ فإنه وإن کان مجازاً لکن المقصود بالحقیقه خبر الرؤیه لا کونه أسداً، حتی یلزم المحال قصداً، و قیل: یمکن کونه أسداً بالمسخر و هو بعد.

ترجمه: و این اعتراض نشود که مناسب است تا قول گوینده (زید اسد) لغو باشد بخاطر اینکه معنی حقیقی ناممکن است چون که ما این را نمی پذیریم که مجاز است بلکه حقیقت است با حذف حرف تشبیه یعنی (زید کالأسد) اما قولش (رأیت اسدا یرمی) اگر چه مجاز است اما هدف اصلی خبر دیدن است نه اسد بودن آن تا که قصداً محال لازم آید و گفته شده است که اسد بودنش با مسخر ممکن است و این بعد است.

شوح: یعنی به قول صاحبین اینگونه اعتراض نموده اند که مطابق قول صاحبین باید (زید اسدا) لغو باشد چونکه نزد صاحبین رحمهما الله برای صحت مجاز ممکن بودن حقیقی شرط است در حالیکه معنای حقیقی (زید اسدا) یعنی شیر بودن زید ممکن نیست. پس وقتی که معنی حقیقی این کلام غیر ممکن است رجوع کردن به سوی مجاز نیز نباید درست باشد بلکه باید این کلام لغو باشد. شارح رحمهما الله فرمودند: که این اعتراض نشود چونکه ما قائل بر مجاز بودن (زید اسدا) نیستیم بلکه این کلام با حذف حرف تشبیه حقیقت است. یعنی اصل عبارت (زید کالأسد) است و (زید کالأسد) حقیقت است نه مجاز پس وقتی این کلام حقیقت است و مجاز نیست این اعتراض نیز وارد نمی شود؛ اما قول گوینده (رأیت اسدا یرمی) مجاز است یعنی هدف از اسد رجل شجاع است و قرینه بر آن لفظ (یرمی) است چونکه تیر اندازی اسد واقعی غیر ممکن است

بلکه توسط رجل شجاع ممکن است لذا با قرینه لفظ (برمی) معلوم شد که هدف از (آیت اسدا برمی) مجاز است و شرط صحت مجاز (بعی ممکن بودن معنی حقیقی) نیز موجود است به این صورت که هدف حقیقی این کلام خبر دادن رؤیت است نه اخبار از اسد بودن چیز مرئی (دیده شده) و اگر هدف اخبار از اسد بودن چیز دیده شده می بود محال لازم می آمد چونکه اسد بودن چیز دیده شده یعنی مرد شجاع محال است و در این صورت بخاطر مفقود بودن شرط صحت مجاز (ممکن بودن معنای حقیقی) کلام لغوی می شد اما چونکه مقصود حقیقی این کلام فقط خبر دادن از رؤیت است و فقط رؤیت ممکن است، لذا رجوع کردن بسوی مجاز صحیح است و کلام مذکور (آیت اسدا برمی) لغو نمی باشد. بلکه برای ثابت کردن امکان معنی حقیقی فرمودند: که در مثال مذکور شیر شدن رجل شجاع یعنی چیز مرئی ممکن است به صورت که خداوند ^{عز و جل} مرد شجاع را مسخ کند و آن را شیر گرداند همانگونه که در امتهای قبل تساهبا مسخ شده اند و وقتی که معنی حقیقی ممکن است به خاطر باقیه شدن شرط صحت مجاز این کلام بر مجاز حمل می شود. صاحب نور الانوار بآرد قول ابن حضرات فرمود: که این سخن از قیاس بعید است چونکه مسخ و تبدیل در امت محمدی ^{صلی الله علیه و آله} بخاطر کرامت آن ممنوع است.

و فدر تعذر الحقیقه و المجاز معاً إذا كان الحكم مستعاضاً یعنی قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً إذا كان الحكمين مستعاضاً، فيلغو الكلام جيتن بالضرورة.

کما فی و قوله لا امرأته: «هذه بتي» و هي معروفة بالنسب و تولد لمثلها أو أكبر سناً منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبداً، فإنه إذا كانت المرأة معروفة بالنسب استحال أن تكون بنته و إن كانت أصغر سناً منه، وكذا إذا كانت أكبر سناً منه، فإنه استحال أن تكون بنته أبداً، فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر، و أما تعذر المعنى المجازي، فلا نه لو كان مجازاً لكان من قوله: «أنت طالق» و هو باطل؛ لأن الطلاق يقتضي سابقه صحه النكاح و البتة يقتضي أن تكون محرمة أبداً، فلا يقع بينه و بينها نكاح و لا طلاق، فإذا لم يكن مجازاً عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول أبداً، فيلغو الكلام، إلا أنهم قالوا: إذا أصغر ذلك على يفرق القاضي بينهما؛ لأن الحرمة ثبت بهذا اللفظ؛ بل لأنه بالإصرار صار طالماً بمنع حقه في الجماع، فيجب التفریق كما فی الحب و العنه، فتقوله: «أو أكبر سناً منه» عطف علی قوله: «معروفة بالنسب» و قوله: «و تولد لمثلها» حال من قوله: «معروفة بالنسب» یعنی لابد أن تكون معروفة بالنسب فی حين كونها مولوده لمثلها، أو أن تكون أكبر سناً منه حتى تعذر الحقیقه، فلو فقد الشیطان معاً بأن كانت مجهوله النسب و لم تكن أكبر سناً منه یثبت نسبها منه، فما قيل: إن قوله: «و أكبر سناً منه» عطف علی قوله: «و تولد لمثلها» فتوهم ساقط، و قيل: الحكم فی مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم؛ لأن الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له، و لا یمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقول.

ترجمه: وگاهی حقیقت و مجاز وقتی که حکم متع باشد معتذر می شوند یعنی وقتی که هر دو حکم متع باشند حقیقت و مجاز هر دو معتذر می شوند، لذا در آن هنگام کلام قطعاً لغوی می شود مانند این قول قائل که به همسرش بگوید: (هذه بتي) در حالیکه آن زن معروف النسب است و چنین مردی دارای چنین دختری باشد، یا اینکه آن زن سنا، از آن مرد بزرگتر باشد حتی که با این گفته هیچ گاه حرمت ثابت نمی شود چون وقتی که زن معروف النسب است، محال است که دختر وی باشد، گرچه آن زن سنا، از آن مرد کوچکتر باشد و همچنان وقتی که زن سنا از آن مرد بزرگتر باشد چون که محال است این زن دختر این مرد باشد پس معتذر معنی حقیقی ظاهر است اما تعذر معنی مجازی به این خاطر است که اگر قول مذکور مجاز باشد معنی مجازی آن (انت طالق) است در حالیکه این باطل است چونکه طالق سابقه صحت نکاح را می طلبد و دختر بودن حرمت دائمی را می طلبد. لذا این گوینده و زن نه نکاحی واقع می شود و نه طلاقی. پس وقتی که قول مذکور مجاز از (انت طالق) نباشد با این گفته هیچگاه حرمت واقع نمی شود (بلکه) این کلام لغوی می شود مگر اینکه قطعاً گفته اند: که اگر شوهر بر این اصرار ورزد قاضی در میان آن دو تفریق می کند نه به این خاطر که حرمت از این لفظ ثابت می شود.

بلکه بخاطر اینکه شوهر بر اثر اصرار نمودن ظالم قرار گرفته مانع حق زن در همبستری می شود. لذا تفریق واجب می شود قول ماتن «أكبر سناً منه» عطف بر «معروفة بالنسب» است و «تولد لمثلها» حال است از «معروفة بالنسب» یعنی لازم است تا زن «معروفة بالنسب» باشد در حالیکه آن زن از اینگونه مردی به دنیا یابد یا اینکه آن زن سنا از آن مرد بزرگتر باشد، تا اینکه حقیقت معتذر شود. پس اگر هر دو شرط مفقود شود به این نحو که نسب آن زن نا معلوم باشد و زن از آن مرد سنا بزرگتر نباشد، نسب آن زن از آن مرد ثابت می شود. پس آنچه گفته شده است که در گفته ماتن «او أكبر سناً منه» عطف است بر گفته اش «و تولد لمثلها» توهم و از اعتبار ساقط است و گفته شده است که حکم مجهول النسب نیز اینچنین است حتی که آن زن حرام نمی شود چونکه رجوع از اقرار بالنسب قبل از تصدیق مقرله صحیح است و عمل نمودن به موجب این لفظ قبل از تأکید آن با قول ناممکن است.

شرح: مصنف منار ^{رحمته الله} فرمودند: اگر حکم حقیقت و مجاز متع باشد عمل بر معنی حقیقی و مجازی معتذر و ناممکن می شود و وقتی که عمل بر معنی حقیقی و مجازی معتذر باشد کلام لغوی می شود چونکه کلام برای افاده معنی وضع شده است، اما وقتی که عمل بر معنی حقیقی و مجازی ناممکن شود فایده معنی را نمی دهد و وقتی که کلام فایده معنی را ندهد لغوی می شود و در هر حال وقتی که معنی حقیقی و مجازی متع باشد عمل کردن بر معنی حقیقی و مجازی معتذر و لغو خواهد بود. مثلاًش به گفته مصنف ^{رحمته الله} این است: که کسی به سوی همسرش اشاره نموده بگوید: (هذه بتي) و نسب آن زن غیر از گوینده با کسی دیگر مشهور باشد در حالیکه زنی با این سن می تواند فرزند آن مرد باشد. مثلاً

عمر آن زن پزده سال باشد و عمر گوینده چهل سال باشد یا اینکه عمر آن زن از آن مرد بیشتر باشد؛ در هر دو صورت با این کلام حرمت ثابت نمی شود به دلیل اینکه وقتی که نسب زن به غیر از آن مرد به کسی دیگر مشهور است فرزند قرار گرفتن آن زن برای آن مرد محال است، گرچه آن زن از آن مرد سزا کوچکتر باشد. همچنین وقتی آن زن از آن مرد بزرگتر باشد باز هم فرزند قرار گرفتن آن زن برای آن مرد محال و ناممکن است.

شارح نورالانوار رحمته الله می فرماید: که معتبر بودن حقیقی (هذه بنتی) ظاهر و مشخص است چونکه ثبوت نسب زن از دیگری بغیر از گوینده و بیشتر بودن سن زن از مرد گوینده مانع از آن است که نسب زن شرعاً از قاتل ثابت شود پس وقتی که بخاطر موقع مذکور ثابت شدن نسب این زن با قاتل ممنوع است عمل نمودن بر معنی حقیقی معتبر و ناممکن است و این مطلب کاملاً مشخص است اما عمل نمودن به معنی مجازی به این خاطر معتبر است که اگر هدف از (هذه بنتی) مجاز باشد معنی مجازی آن (انت طالق) خواهد بود چرا که (هذه بنتی) مستلزم (انت طالق) است به این صورت که (هذه بنتی) نیز دل بر تحریم است و از (انت طالق) نیز تحریم ثابت می شود اما در وضع قاتل فقط تحریمی است که با طلاق ثابت می شود و تحریم مویبی که در دختر ثابت می شود در تصرف قاتل نمی باشد. لذا اگر قاتل با این کلام قصد ثبوت تحریم را دارد آن تحریم باطل می باشد چرا که در اخبارش فقط همین است. خلاصه اگر این کلام یعنی (هذه بنتی) مجاز باشد مجاز از (انت طالق) خواهد بود اما این مجاز نیز باطل و معتبر است چونکه در میان بیست (دختر بودن) و طلاق منافات است به این نحو که طلاق صحت نکاح را از قبل می طلبد و بیست (دختر بودن) این را می طلبد تا آن زن برای همیشه حرام باشد و در میانشان نه نکاحی باشد و نه هم طلاق. در هر صورت وقتی که طلاق، نکاح قبل خود را می طلبد و بیست عدم صحت نکاح را تقاضا می کند. درین آن دو منافات است و هر آن دو چیزی که در میانشان منافات باشد در میانشان مجاز و استعاره جاری نمی شود. لذا در این میان (هذه بنتی) (وانت طالق) نیز مجاز جاری نمی شود و در اینجا هدف از (هذه بنتی) مجازاً (انت طالق) را قرار دادن صحیح نمی باشد و وقتی که مجازاً مراد قرار گرفتن از (هذه بنتی) انت طالق؛ صحیح نمی باشد لذا با (هذه بنتی) حرمت و طلاق نیز واقع نخواهد شد. و وقتی که با این کلام حرمت و طلاق واقع نمی شود این کلام لغو می شود، البته فقها فرموده اند: که اگر شوهر بر (هذه بنتی) اصرار ورزد در این صورت قاضی میانشان تفریق کند اما این تفریق به این خاطر است که شوهر بر اثر اصرار نمودن ظالم شده است. چون وقتی که شوهر بر (هذه بنتی) مصر باشد از همبستر شدن با آن دوری می جوید و وقیقه از همبستر شدن با آن دست بکشد این زن کالمعلقه می شود. چون وقیقه شوهر با آن همبستری نکند زن باقی نمی ماند و باز چونکه زن نمی تواند با کسی دیگر ازدواج کند نمی توان به آن مطلقه گفت. بهر حال این زن کالمعلقه می باشد و مردی که زن را کالمعلقه بگذارد ظالم می باشد و زن معلقه مظلوم می باشد و دفع ظلم از مظلوم واجب است. لذا قاضی به خاطر دفع ظلم از زن در میانشان

تفریق می کند و این تفریق همانگونه واجب است که در عین و مقطوع الذکر واجب است یعنی همانگونه که مقطوع الذکر و عین در جماع با جلوگیری از حق زن ظالم محسوب می شود و قاضی یا بر درخواست زن بخاطر دفع ظلم بر آن در میانشان تفریق ایجاد می کند. همچنان چونکه شوهر بخاطر اصرار بر (هذه بنتی) قائل است. لذا در این صورت نیز تفریق واجب می شود البته این مقطوع الذکر و عین بیشتر فرق است دو موضوع مقطوع الذکر به مجرد دادخواست زن و قاضی بین شان تفریق می کند چونکه در مهلت دادن مقطوع الذکر هیچ قایده ای نیست و همسر عین (کسی که قادر به همبستری نیست) دادخواست جدایی را می دهد قاضی به نیت معالجه به آن یک سال مهلت می دهد اگر در این مدت همبستری نمود فیها و اگر نتوانست همبستری شود و طلاق هم ندهد قاضی در میانشان تفریق و جدایی نماید از (قوله او اکبر سنامه) ... شارح رحمته الله قصد حل عبارت را از راه نحوی دارد چنانچه فرمودند که (اکبر سنامه) عطف بر (معروفه النسب) است و (وتولد لمثلها) حال است از (معروفه النسب). حال ترجمه عبارت اینگونه خواهد بود که زنی که به آن (هذه بنتی) گفته شده است نبش مشهور باشد در حالیکه این چنین زنی از آن مرد مولود شود یعنی عمر زن از عمر قاتل کمتر باشد یا اینکه آن زن از مرد بزرگتر باشد؛ در هر دو صورت عمل بر حقیقت این کلام معتبر خواهد بود. در صورت اول به خاطر مشهور النسب بودن و در صورت دوم بخاطر یسر بودن عمر زن و اگر این دو شرط مفقود شود یعنی نسب زن مشخص نباشد و آن زن از مرد قاتل بزرگتر هم نباشد در این صورت نسب این زن از مرد (قاتل) ثابت می شود و قاضی در میانشان تفریق می کند. صاحب نورالانوار رحمته الله می فرماید: که این گفته ها که قول مانن (او اکبر سنامه) موصوف بر قول مانن (وتولد لمثلها) معطوف است اشتباه است و اعتباری ندارد چون وقتی که زن معروفه النسب باشد نمی تواند دختر قاتل باشد آن محال و ناممکن است گرچه این زن سزا از مرد کوچکتر باشد پس وقتی که چنین است نیازی به ذکر (او اکبر سنامه) نمی باشد. یعنی نیازی به این گفته نبود که اگر همراه معروفه النسب بودن سزا از آن مرد بزرگتر باشد فرزند بودن آن زن برای آن مرد محال است چونکه این مطلب از معروفه النسب بودن به دست می آید خواه سزا از آن بزرگتر باشد یا کوچکتر.

شارح رحمته الله فرمودند: که رأی بعضی از علما این است که همانگونه که در صورت معروفه النسب بودن زن با گفتن (هذه بنتی) نسب زن با قاتل ثابت نمی شود همچنان اگر نسب زن نامعلوم باشد باز هم نسب زن با قاتل ثابت نمی شود و این زن بر قاتل حرام نمی شود، چونکه قبل از تصدیق رجوع از اقرار بالنسب صحیح است چونکه این امکان وجود دارد که شوهر قبل از تصدیق مفرع یعنی زن؛ از گفته خود (هذه بنتی) رجوع کند. و وقتی که احتمال رجوع از اقرار بالنسب وجود دارد نسب این زن با قاتل ثابت نمی شود. اما جواب اینکه بر مقتضی این کلام یعنی (هذه بنتی) عمل شود و نسب

این زن با قاتل ثابت شود این است که تا مالیک زن با قبولش آن را مؤکد نکند عمل نمودن بر مقتضی این کلام ممکن نیست. در هر حال در صورت نسب نیز نسب ثابت نمی شود و زن بر قاتل حرام نمی شود.

قرائن عمل به مجاز

ثم شرع المصنف رحمه الله بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة، وهي خمسة على ما زعمه. فقال: والحقبة ترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج، فإن الصلاة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾ وقوله عليه السلام: «وإذا كان صائماً فليصل» أي ليدع ثم قلب إلى الأركان المعلومه والعبادة المعهوده، و هجر معناه الأول، فإن قال أحد: «لله على أن أصلي» تجب عليه الصلاة لا الدعاء، وكذا الحج لغة التقصد مطلقاً ثم نقل في الشرع إلى المناسك المعهوده في مكة، فلو قال: «لله على أن أحج» تجب عليه العبادة المعهوده، وفي حكمها سائر الألفاظ المتقوله شرعاً أو عرفاً عاماً وخاصاً، وكذا قوله: «لا يضيع قدمه في دار فلان» على ما مر.

ترجمه: سپس مصنف رحمه الله به بیان قرائنی می بردازد که به سبب آنها بر مجاز عمل می شود. و این قرائن مطابق گمان مصنف رحمه الله پنج تا است. چنانچه فرمود: که حقیقت ترک می شود به خاطر دلالت عادت مانند نذر به نماز و حج چونکه نماز در لغت به معنای دعا است همانگونه که در قول خداوند تعالى آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾ و قول پیامبر صلى الله عليه وسلم (وإذا كان صائماً فليصل) یعنی (لیدع) سپس صلاه متقبل شده است به سوی ارکان معلوم و عبادت معین و معنی اول آن ترک شده است. پس اگر کسی بگوید: (لله على أن أصلي) بر آن نماز واجب می شود نه دعا. همچنین حج در لغت به معنای قصد است سپس در شریعت بسوی مناسک معلوم که در مکه است متقبل شده است. پس اگر بگوید: (لله على أن أحج) براو عبادت معلوم واجب می شود و این دو حکم شامل تمام الفاظ متقول چه شرعی و چه عرفی و چه عام و چه خاص باشند می شود. و همچنان است قول گوینده (لا يضيع قدمه في دار فلان) همانگونه که قبلاً گذشت است.

شرح: شارب رحمه الله فرمودند: که مصنف رحمه الله از اینجا قصد بیان قرائن و مواضعی را دارد که به خاطر آن بر مجاز عمل می شود و حقیقت را ترک کرد. بنا بر گمان مصنف رحمه الله تعداد آنها پنج تا است: (۱) دلالت عادت (۲) دلالت لفظ فی نفسه (۳) دلالت سیاق نظم (۴) دلالت حال متکلم (۵) دلالت محل کلام.

باین قسم اول فرمودند: که گاهی حقیقت بدون نیت متکلم فقط به خاطر دلالت عادت ترک و بر مجاز عمل می شود. مقصود از دلالت عادت این است که عادت مردم در استعمال الفاظ و در فهم معنای آنها معتبر است و به خاطر این عرف و عادت بدون نیت متکلم معنی حقیقی ترک و بر معنی مجازی عمل می شود و علت ترک معنای حقیقی این است که

کلام برای تفهیم مخاطب وضع شده است و استعمال عرفی که از لغت نقل شده باشد بر حقیقت ترجیح دارد. باید دانست که متروک شدن حقیقت به خاطر دلالت عادت در صورتی است که حقیقت مستعمل نباشد چونکه اگر حقیقت مستعمل باشد نزد امام ابوحنیفه رحمه الله عمل نمودن بر حقیقت مستعمل اولی است و عمل نمودن بر مجاز متعارف اولی نمی باشد مثال متروک شدن حقیقت بخاطر دلالت عادت این است که اگر کسی نذر صلاه و حج نمود بر آن به جای آوردن صلاه مخصوصه (قیام؛ قرائت؛ رکوع؛ سجود و غیره) و شعارن مشخصی لازم خواهد شد. چونکه صلاه در لغت به معنای دعا است همانگونه که در قول خداوند تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾ و در قول پیامبر صلى الله عليه وسلم (إذا كان صائماً فليصل) صلاه به معنی دعا است. سپس معنی صلاه به سوی ارکان معلوم و عبادت معین (نماز) متقبل و معنوی لغوی (دعا) ترک شده است تا جایی که وقتی لفظ صلاه گفته می شود ذهن بسوی معنی مجازی یعنی ارکان معلوم متقبل می شود نه به سوی معنی لغوی آن. پس اگر کسی بگوید: (لله على أن أصلي) بر آن نماز واجب می شود نه دعا. یعنی به خاطر دلالت عادت و عرف معنی حقیقی (دعا) ترک می شود و عمل نمودن بر معنی مجازی (ارکان معلوم) واجب می شود چونکه عادت مسلمانان این است که عبادت معلوم (نماز) را نذر می کنند نه دعا را. همچنین حج مطلقاً در لغت به معنای قصد و اراده است. سپس در شریعت معنای آن به سوی مناسک معهوده ای مثل شده است که آن مناسک در مکه است حتی وقتی که لفظ حج گفته می شود مقصود آن ارکان مخصوصه حج است نه معنی مطلق قصد. چنانچه اگر کسی بگوید: (لله على أن أحج) بر آن ادای عبادت معهوده یعنی ارکان حج واجب می شود چرا که نزد مسلمانان عادت بر این است که عبادت معهوده را نذر می کنند نه قصد و اراده را.

شارح رحمه الله می فرماید: که هر آن حکمی که بر صلاه و حج است همان حکم بر سایر الفاظی است که به آنها متقول شرعی یا عرفی می گویند. یعنی مانند صلاه و حج ترک عمل نمودن بر معنی حقیقی آن الفاظ و عمل نمودن بر معنای مجازی آن واجب می باشد. همچنان که قبلاً گذشت اگر کسی بگوید: (والله لا اضع قدمي في دار فلان) بر معنی حقیقی آن (قدم گذاشتن یا پای برهنه) عمل نمی شود بلکه هدف معنای مجازی (داخل شدن) که متعارف و معتاد است می باشد.

و بدلالة اللفظ في نفسه أي باعتبار مأخذ اشتقاقه، وماده حرفه لا باعتبار إطلاقه بأن كان اللفظ مثلاً موضوعاً لمعنى فيه قوة، فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصاً، أو لمعنى فيه نقصان وضعف، فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائداً ويسمي هذا مشككاً، وعبر عنه صاحب "التوضيح": بكون بعض الأفراد فيه زائداً أو ناقصاً.

ترجمه: و بخاطر دلالت لفظ فی نفسه یعنی (باعتبار مأخذ اشتقاق) و ماده حروف خود نه به جهت مطلق بودنش. به این نحو که لفظ مثلاً موضوع معنایی باشد برای معنایی که در آن قوت باشد پس هر آن چیزی که این معنی در آن ناقص باشد خارج می شود و یا برای معنایی موضوع باشد که در آن نقصان و ضعف باشد پس چیزی که در آن این معنا زائد باشد بیرون

می شود. اینگونه لفظی را مشکک می گویند. صاحب توضیح آن را اینگونه تعبیر نموده اند که بعضی از افراد در آن زائد باشد یا ناقص.

شرح: مصنف رحمه الله باین منم دوم فرموده اند: که گاهی بخاطر دلالت نمودن لفظ فی نفسه معنی حقیقی ترک می شود. هدف از دلالت فی نفسه این است که لفظ بدون توجه به سیاق و سباق و عادت بلحاظ مأخذ اشتقاق و ماده حروف خود دلالت می کند پس گاهی بخاطر این چنین دلالتی حقیقی ترک می شود نه بلحاظ اینکه مطلق است. مثلاً لفظی برای چنین معنایی موضوع باشد که در آن قوت است پس در چیزی که این معنی در آن قاص باشد خارج می شود یا لفظ برای معنایی موضوع باشد که در آن نقصان و ضعف باشد و چیزی که این معنا در آن زیاد و قوی باشد از آن بیرون می شود به چنین لفظی مشکک می گویند که صاحب توضیح درباره آن فرموده است: که بعضی افراد زائد و بعضی ناقص باشند.

فوائد: مشکک کلی را می گویند که بر بعضی افراد مصادف خود زائد بر بعضی ناقص صادق می آید. مثلاً سفیدی یک کلی است که بر شیر باشد و زبادت صادق می آید و بر دندان باضعف و نقصان صادق می آید. لذا اگر لفظ بلحاظ مأخذ اشتقاق و ماده حروف خود بر معنایی دلالت کند که در آن قوت باشد از آن فردی خارج می شود که در آن ضعف و نقصان باشد، گرچه این نیز معنای حقیقی لفظ است همچنان اگر لفظ بلحاظ مأخذ و اشتقاق ماده حروف خود بر معنایی دلالت کند که در آن ضعف و نقصان باشد از آن فردی بیرون می شود که این معنا در آن قوی و زائد باشد گرچه این نیز معنای حقیقی لفظ است.

فَالْأَوَّلُ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا، فَلَا يَتَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ، وَقَوْلُهُ: "كُلَّ مَمْلُوكٍ لِي حَرِّ لَا يَتَاوَلُ الْمَكَاتِبَ"، فَإِنَّ لِللَّحْمِ لَا يَتَاوَلُ السَّمَكِ؛ إِذْ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْإِنْتِحَامِ وَهُوَ الشَّدَّةُ، وَلَا شَدَّةَ بَدُونِ الدَّمِ وَالسَّمَكِ لَا دَمَ فِيهِ؛ لِأَنَّ الدَّمَوِيَّ لَا يَسْكُنُ الْمَاءَ وَلَا يَعْيشُ فِيهِ، فَلَا يَتَاوَلُ هَذَا الْحَلْفُ لَحْمَ السَّمَكِ، وَإِنْ كَانَ أَطْلُقَ عَلَيْهِ فِي الْقُرْآنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (تَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا) وَبِهِ تَسْمَكُ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي أَنَّهُ يَحْتَجُّ بِأَكْلِ لَحْمِ السَّمَكِ، وَنَحْنُ نَقُولُ: لَا يَحْتَجُّ بِهِ لِأَجْلِ مَا أَخَذَ الْفَلْظُ، وَلَأنَّ بَالِغَهُ لَا يَسْمِي فِي الْعَرَفِ بَالِغَ اللَّحْمِ، وَلَفْظُ مَمْلُوكٍ فِي قَوْلِهِ: "كُلَّ مَمْلُوكٍ لِي حَرِّ لَا يَتَاوَلُ الْمَكَاتِبَ"؛ لِأَنَّهُ مَا كَانَ مَمْلُوكًا كَامِلًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ يَدَا وَرَقِيهِ، فَيَتَاوَلُ الْمَدْبَرُ وَآمُ الْوَلَدِ، وَلَا يَتَاوَلُ الْمَكَاتِبَ؛ لِأَنَّهُ مَمْلُوكٌ رَقِيهِ حَرِيدًا، فَكَانَ نَاقِصًا فِي مَعْنَى الْمَمْلُوكِيَةِ.

توجه: پس اول مانند اینکه کسی قسم بخورد که گوشت نمی خورد. این قسم شامل گوشت ماهی نمی شود و گفته قائل که هر مملوک من آزاد است مکاتب را دربر نمی گیرد چون لفظ لحم ماهی را دربر نمی گیرد، چرا که گوشت مأخوذ از انتحام است به معنی شدت است و شدت بدون خون نمی باشد و در ماهی خون وجود ندارد چونکه حیوان دارای

خون نه در آب سکونت می کند و نه در آن زندگی می کند پس این قسم ماهی را دربر نمی گیرد گرچه در قرآن مجید در قول خداوند عز وجل: (لَا تَكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا) بر گوشت ماهی اطلاق شده است و امام مالک رحمه الله (آیه) دلیل گرفته که فرمود: نذ شخص مذکور یا خوردن آن حاش می شود و نیز بخاطر اینکه به فروشنده ماهی باع اللحم نمی بگویند و لفظ مملوک در قول قائل (كُلَّ الْمَمْلُوكِ لِي حَرِّ) مکاتب را دربر نمی گیرد. چون که مکاتب از تمام جهت بدو و رقبه مملوک نمی باشد. لذا این شامل مدبر و ام ولد می شود و شامل مکاتب نمی شود. چرا که مکاتب رقبه مملوک اما بدو آزاد است. لذا این مکاتب در معنی مملوکیت ناقص می باشد.

شرح: قیلاً دو قسم برای دلالت فی نفسه بیان نمود یکی از اینکه لفظ برای چنان معنایی موضوع باشد که در آن قوت باشد. دوم اینکه لفظ برای چنان معنایی موضوع باشد که در آن ضعف و نقصان باشد مثل صورت اولی این است که کسی قسم بخورد (والله لا اكل لحما) من گوشت نمی خورم این قسم شامل گوشت ماهی نمی شود به شرطی که حالف هیچ گونه نیتی نکرده باشد چنانچه اگر گوشت ماهی را نیت کرده باشد این قسم گوشت ماهی را نیز شامل می شود همچنان اگر کسی بگوید: (كُلَّ مَمْلُوكٍ لِي حَرِّ) هر مملوک من آزاد است. این قول مکاتب را دربر نمی گیرد. دلیل اینکه لفظ لحم ماهی را دربر نمی گیرد چونکه لحم مأخوذ از انتحام است و التحام به معنی شدت است چنانچه گفته می شود (لنحم الحرب) جنگ شدت گرفت و چون در گوشت شدت است گوشت و اللحم نامیدن نتیجه اینکه معنی شدت در لحم موجود است. و این نیز مسلم است که شدت بدون خون نمی باشد. لذا حیواناتی که در آنها خون است در گوشت آنها شدت می باشد و هر حیوانی که در آنها خون نیست در آن شدت نیز نمی باشد و ماهی حیوانی است که در آن خون وجود ندارد اما آنچه در وقت بریدن ماهی جاری می شود آب قرمز است نه خون که مجازاً به آن خون گفته می شود چونکه جانور دارای خون نمی تواند در آب زندگی کند اما سکونت و زاد و ولد ماهی در آب است نتیجه اینکه زندگی کردن ماهی در آب دال بر این است که ماهی حیوان دموی (دارای خون) نمی باشد و وقتی که ماهی دارای خون نیست گوشت ماهی از لحم خارج می شود و قسم مذکور (والله لا اكل لحما) گوشت ماهی را دربر نمی گیرد و این حالف با خوردن گوشت ماهی حاش نمی شود. ملاحظه فرمایید که گوشت ماهی نیز حقیقت لحم است اما به خاطر دلالت نمودن مأخذ اشتقاق و ماده حروف لحم بر معنی شدت، این حقیقت متروک شده است و حالف بر نخوردن گوشت با خوردن ماهی حاش نمی شود. و دلیل دوم این است که در عرف به فروشنده ماهی باع اللحم نمی گویند و مدار ایمان (قسمها) بر عرف است لذا با معتبر قرار دادن عرف حالف با خوردن گوشت ماهی حاش نمی شود و قسم مذکور حالف گوشت ماهی را دربر نمی گیرد، لیکن این اعتراض واقع می شود در قرآن برای اطلاق لحم شده است چنانچه می فرمایند: (لَا تَكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا) تا از دریا گوشت تازه تناول کنید. در اینجا هدف از لحم طری گوشت ماهی است. با استفاده از

همین آیه امام مالک رحمه الله فرمودند: که شخصی که قسم خورده گوشت نمی خورد با خوردن گوشت ماهی حرام می شود چونکه مطلق لحم، گوشت ماهی را نیز دربر می گیرد. جواب آن از طرف ما این است چونکه ماخذ لحم یعنی مأدّه حروف لحم بر معنی شدت دلالت می کند و بر گوشت ماهی دلالت نمی کند لذا لفظ لحم شامل گوشت ماهی نمی شود و حالف با خوردن آن حرام نمی شود اما اطلاق لحم در آیه بر ماهی مجاز است و تفصیل مثال دوم این است که اگر کسی بگوید: (کل مملوک لی حرام) هر مملوک من آزاد است. این گفته اش مدبر و ام ولد را در بر می گیرد. چونکه مدبر و ام ولد از تمام جهات بدو رقیه مملوک اند و مکاتب از تمام وجوه مملوک نمی باشد بلکه رقیه مملوک است. اما بدو به اعتبار تصرف آزاد است پس وقتی که مدبر و ام ولد از تمام جهات مملوک - اند، قول قائل (کل مملوک لی حرام) هر دو را در بر می گیرد و هر دو آزاد می شوند اما چونکه مکاتب بدو آزاد است لذا معنی مملوکیت در مکانی ناقص است و وقتی که معنی مملوکیت در مکاتب ناقص است لفظ مملوک که بر کمال و قوت مملوکیت دلالت می کند مکاتب را در بر نمی گیرد و با این گفته مکاتب آزاد نمی شود.

توجه فرماید که مکاتب نیز حقیقت لفظ مملوک است اما چونکه در مکاتب لفظ مملوک ناقص است و لفظ مملوک بر کمال مملوکیت دلالت می کند لذا این حقیقت ترک شده است. در اینجا این سؤال مطرح می شود که وقتی که ملک در مکاتب ناقص و در مدبر و ام ولد کامل است باید با آزاد کردن مدبر و ام ولد کفاره ادا شود و با آزاد کردن مکاتب کفاره ادا نشود در حالیکه معامله بر عکس این است یعنی با آزاد کردن مکاتب کفاره ادا می شود و با آزاد کردن مدبر و ام ولد کفاره ادا نمی شود. جوابش این است که مدار کفاره بر رقیه است و رقیه در این دو ناقص است و در مکاتب کامل است. لذا مکاتب که در آن رقیه کامل است با آزاد کردن آن کفاره ادا می شود و چون در مدبر و ام ولد رقیه کامل نیست لذا با آزاد کردن آن دو کفاره ادا نمی شود. اما اینکه چرا رقیه در مکاتب کامل و در مدبر و ام ولد ناقص است جوابش این است که جهت عقی در هر سه ثابت است چنانچه با مردن مولی مدبر و ام ولد آزاد می شوند و مکاتب با ادای بدل کلبت آزاد می شود اما جهت عقی که در مدبر و ام ولد است در هیچ حالی مرتفع نمی شود یعنی این دو در هر حال با مردن مولی آزاد می شوند اما جهت عقی که در مکاتب است امکان مرتفع شدن آن وجود دارد به این صورت که اگر مکاتب از ادای بدل کلبت عاجز و ناتوان ماند همچون گذشته رقیق خواهد بود و آزاد نمی شود.

فواید: مدبر به غلامی می گویند که مولی به آن گفته (اذا مت فانت حرام) یعنی اگر من مردم تو آزادی. و ام ولد به کیزی می گویند که از مولی فرزندی به دنیا آورده باشد و مولا مدعی نسب آن فرزند نیز باشد. حکم این دو آن است که با مردن مولی آزاد می شوند و مکاتب به غلامی گفته می شود که به مولایش می گویند که من در عوض آزادی ام اینقدر

مال می پردازم و مولی نیز می پذیرد. چنانچه با پرداختن کامل آن مال آزادی می شود و اگر اندکی هم از مال را نپردازد آزاد نمی شود.

و الثاني ما ذكره بقوله: وعكسه الحلف بأكل الفاكهة أي عكس المذكور من المثالين ما إذا حلف ألا يأكل الفاكهة، فلا يتناول العنب؛ لأن الفاكهة اسم لما يشك به ويختلف حال كونه زائلاً على ما يقع به قوام البدن، فهو موضوع للنقصان، والعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو أن يكون به قوام البدن ويكتفى بها في بعض الأصناف للغذاء، فلا يدخل في الناقص، وأما إدخال الطرار في السارق وإن كان فيه كمال أيضاً من السارق؛ فلأن ذلك الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الأصل بل مكمل له من قبيل دلالة النص فيشملة كاشتمال «أف» في قوله تعالى: (فلا تثل لهما أف) للضرب والشتم، بخلاف زيادة العنب، فإنه غير لمعنى الشكّه ومضر له، وعندهما: يحث بذلك كله؛ لأنها من أعز الفواكه هذا إذا لم ينو، وأما إنشائي ذلك بحث اتفاقاً.

ترجمه: و صورت دوم این است که مصنف رحمه الله آن را با این گفته اش ذکر نموده است و بر عکس آن قسم بر نخوردن میوه است یعنی صورت بر عکس دو مثال مذکور آن است که کسی قسم بخورد که میوه نمی خورد. پس این قسم انگور را در بر نمی گیرد، چونکه فاکه به آن چیزی می گویند که هدف از آن فرحت و لذت باشد در حالیکه از اصل آن چیزی که بدن به آن قوام می یابد زائد باشد پس فاکه موضوع است برای نقصان و در انگور و انار کمالی است که در فاکه نیست و آن اینکه از این چیزها بدن قوام می یابد و در بعضی شهرها برای غذا بر آن اکتفا می کنند لذا انگور در ناقص داخل نیست؛ اما شامل کردن داخل نمودن جیبیر در حکم دزد، گرچه، در آن نسبت به دزد معنی کمال است (لما) این کمال و زیادتی تغییری بوجود نمی آورد بلکه مکمل آن است از قبیل دلالت الهی است. لذا سارق و طرار را به همان گونه در بر می گیرد که لفظ أف در قول خداوند تعالی ﴿و لا تثل لهما أف﴾ ضرب و شتم را در بر می گیرد. بر خلاف زیادتی در انگور که تغییر دهنده معنی تفکه است و مضر آن است و نزد صاحبین با خوردن آنها حرام می شود چونکه آنها از بهترین میوه ها اند. این اختلاف در صورتی است که قسم خورنده هیچ نیی نکرده باشد و اگر نیت آن را کرده باشد بالاتفاق حرام می شود.

شرح: در اینجا مصنف رحمه الله مثال صورت دوم را بیان می فرماید: یعنی وقتی که لفظ بر چنان معنایی موضوع باشد که در آن ضعف و نقصان باشد از آن معنایی خارج می شود که در آن قوت و کمال است بطور مثال اگر کسی قسم بخورد (والله لا اكل الفاكهة) به خداوند قسم میخورم این قسم انگور را در بر نمی گیرد همچنان شامل خرما و انار نیز نمی شود. یعنی حالف با خوردن این چیزها حرام نمی شود، چون فاکه به چیزی گفته می شود که مقصود از خوردن آن فرحت و لذت باشد نه قوام بدن و غذا. لذا فاکه علاوه از آن چیزهایی است که آسان به صورت غذا استفاده می کند و

بند به آن قوام می یابد پس فاکه به گونه ای نقصان است؛ و در انگور و خرما و انار که به صورت غذا استفاده می شوند حتی در برخی مناطق بر آنها اکتفا می شود و بدن به آنها نیاز می شود کمالی است که در فاکه وجود ندارد. پس از فاکه انگور و نعام چیزهایی خارج می شوند که در آنها معنی فاکه کامل و قوی است گرچه این چیزها نیز حقیقت فاکه اند بهر حال در این مثال نیز به خاطر دلالت لفظی فی نفسه حقیقت متروک شده است.

از (واما داخل الطرار) جواب سؤالی است. سؤال این است که از بیان مذکور شما چنین برمی آید که طرار (جیب بر) در حکم سارق (دزد) داخل نباشد و نباید دست جیب بر قطع شود چونکه معنی طرار نسبت به معنی سارق زائد است طوری که سارق به کسی می گویند که مال آسان خوییده و ابطور مخفیانه بر می دارد و طرار کسی است که مال آسان یدار و رابترنگ بدست می آورد پس معنی سارق ناقص و معنی طرار کامل است. لذا وقتی که اینچنین است مطابق بیان گذشته شما لفظ سارق لفظ طرار را دربر نمی گیرد و بریدن دست طرار واجب نخواهد بود در حالیکه شما می فرمایید که دست طرار نیز باید مانند دست سارق قطع شود.

جوابش این است که اگر چه در معنی طرار نسبت به سارق کمال و زیادتی است اما این کمال و زیادتی در اصل معنی معنی در معنی سرف هیچگونه تغییری به وجود نمی آورد بلکه مکمل اصل معنی است به این صورت که وقتی برداشتن مال مسلمان به طور مخفیانه حرام و جرم است. برداشتن مال انسان یدار با نیزنگ و قریب به طور هویدا و آشکار به طریق اولی جرم خواهد بود. لذا معنی زیادتی و کمال در طرار هیچگونه تغییری در معنی سرف به وجود نمی آورد بلکه مکمل معنی سرف است. لذا حکم سرف در طرار توسط دلالت النص ثابت است به این صورت وقتی که در سرف که در آن جرم کمتر است حد (قطع بد) در آن توسط نص قرآن است این نص دال بر این است که طرار که جرم آن نسبت به سارق بیشتر است قطع بد واجب خواهد بود. نتیجه اینکه قطع بد سارق با نص و بر طرار با دلالت النص واجب شده است. همانگونه که حرمت اف به والدین حرمت ضرب و شتم و دشنام آنها را نیز دربر می گیرد. چونکه از قول خداوند عزوجل (ولا تقل لهما اف) ثابت می شود که گفتی کلمه اف در مقابل والدین با ناراحتی ممنوع است و این با عبارت نص ثابت است اما معنی لازمی آن اذیت و آزار به والدین است یعنی والدین را اذیت ممکن. اذیت و آزار در ضرب و شتم نسبت به اف بیشتر است. لذا ضرب و شتم و اذیت و آزار والدین نیز حرام و ممنوع می باشد اما حرمت ضرب و شتم با دلالت نص ثابت می باشد در هر حال همانگونه که معنی ضرب و شتم تغییری در معنی اف به وجود نمی آورد بلکه مکمل آن است و حرمت ضرب و شتم با دلالت نص ثابت است. همچنان معنی طرار (جیب بر) نیز تغییری در معنی سرف به وجود نمی آورد بلکه مکمل آن است و وجوب قطع بد طرار با دلالت نص ثابت است. بر خلاف زیادتی که در معنی انگور و خرما و انار است چونکه اینها معنی تفکه را تغییر می دهد و برای آن مضرب به این صورت که معنی تفکه به دست آوردن

فرحت و لذت است و این زائد و غیر مقصود است و از اشیاء مذکور غنا به دست می آید و مقصود و هدف از آن غنا است لذا زیادتی که در معنی انگور و غیره است معنی تفکه را تغییر می دهد و وقتی که اینچنین است لفظ فاکه انگور و غیره را دربر نمی گیرد در صورت قسم بر نخوردن میوه با خوردن انگور و غیره حاث نخواهد شد.

شارح نور الانوار رحمته می فرماید: نزد صاحبین رحمته شخصی که قسم خورده که میوه نمی خورد با خوردن انگور و غیره حاث می شود چونکه انگور انار و خرما از بهترین میوه ها به حساب می آید و وقتی اینها از میوه های خوب محسوب می شوند، مسلماً با خوردن آنها نیز حاث خواهد شد. بعضی فرمودند: که اختلاف بین امام رحمته و صاحبین اختلاف عمر و زمانه است یعنی چونکه در زمان امام رحمته انگور و خرما و انار از میوه ها به حساب نمی آمدند لذا ایشان مطابق عرف زمان خود قوی دادند و فرمودند: شخص قسم خورده بر نخوردن میوه با خوردن انگور و غیره حاث نمی شود اما چون در زمان صاحبین رحمته مردم آنها را جزء میوه ها قرار دادند صاحبین رحمته نیز مطابق عرف زمان خود قوی بر حاث شدن دادند و فرمودند: در صورت مذکور با خوردن انگور و غیره حاث می شود.

ملا جیون رحمته فرمودند: اختلاف بین امام حنیفه رحمته و صاحبین رحمته در صورتی است که حالف هیچگونه نیی نکرده باشد اما اگر حالف نیت این چیزها را نموده باشد با اتفاق با خوردن آنها حاث می شود.

و بدلاله سیاق النظم آی بسبب سوق الکلام بقرینه لفظیه التحضت به سواء کانت سابقه أو متاخره.

تفوه: "طلق امرائی ان کنت رجلاً" حتی لایکون توكیلاً، فإن حقیقه هذا الکلام هو التوکل بالطلاق لکن ترک ذلک بقرینه قوله: "ان کنت رجلاً"؛ لأن هذا الکلام إنمائیة، عند إبداء إظهار عجز المخاطب عن الفعل الذی قرن به، فیکون الکلام التویخ مجازاً، و مثله: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ حیث ترک حقیقه المشیئة، و حقیقه قوله: ﴿فَلْيُكْفُرْ﴾ بقرینه قوله تعالى: ﴿أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ و حمل علی التویخ.

ترجمه: بخاطر دلالت سیاق کلام یعنی بسبب آوردن کلامی که همراه قرینه لفظی باشد که ملحق به آن کلام باشد چه قرینه مقدم بر کلام باشد یا مؤخر باشد مانند قول قائل (طلق امرائی ان کنت رجلاً) حتی این کلام توکل نمی باشد. چونکه حقیقت این کلام توکل بالطلاق است. اما بخاطر قرینه (ان کنت رجلاً) ترک شده است چونکه این کلام در وقت اراده اظهار عجز (ناوتی) مخاطب از انجام کاری گفته می شود. که فعل به آن متصل است لذا این کلام مجازاً برای زجر و توبیخ می باشد. همچنان قول خداوند عزوجل ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ می باشد چنانچه معنی حقیقی (مشیت) و (فلیکفر) بقرینه (انما اعتدنا للظالمین) ترک شده است و (فلیکفر) حمل بر توبیخ می باشد.

شرح: سومین جای که حقیقت ترک می شود این است: که گاهی بخاطر دلالت سیاق کلام حقیقت ترک می شود یعنی کلامی آورده شود که همراه آن قرینه لفظی ملحق باشد خواه آن قرینه مقدم باشد یا مؤخر و آن قرینه دال بر آن باشد که هدف معنی حقیقی کلام مذکور نمی باشد بلکه معنی حقیقی ترک است. مثلاً اگر کسی شخصی را مخاطب قرار داده بگوید: (طلق امراتی زن کنست رجلاً) اگر مردی همسر را طلاق بدهد. معنی حقیقی این کلام (طلق امراتی) توکیل باطلاق است. یعنی متکلم با این کلام مخاطب را وکیل طلاق دادن همسرش قرار می دهد اما این معنی به قرینه (ان کنست رجلاً) ترک شده است چون که (ان کنست رجلاً) زمانی گفته می شود که هدف اظهار عجز و ناتوانی مخاطب از انجام آن کاری باشد که (ان کنست) به آن متصل است. پس این کلام مجازاً حمل بر زجر و توبیخ می باشد و هدف متکلم این است که اگر غیرت و شجاعت داری همسر را طلاق ده به این معنی که تو قادر به طلاق همسر نیستی چون که کسی نمی تواند همسر دیگری را طلاق بدهد در صورت بخاطر سیاق کلام یعنی (ان کنست رجلاً) حقیقت (طلق امراتی) ترک شده است و این کلام مجازاً حمل بر زجر و توبیخ است. همچنان قول خداوند عَلَّاهُ (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليکفر انا اعتدنا للظالمين ناراً) می باشد چون که در این معنی به قرینه (انا اعتدنا للظالمين ناراً) معنی حقیقی (مشیت) دفع و تم که است یعنی اگر ایمان نیاورد هیچ گاهی ندارد. و معنی حقیقی (فليکفر) وجوب کفر است یعنی صیغه امر دلالت بر آن دارد که اختیار کفر واجب است. اما قول خداوند عَلَّاهُ (انا اعتدنا للظالمين ناراً) قرینه و دال بر آن است که در صورت ایمان نیاوردن گناهکار خواهد بود و اختیار کفر حرام است چون که در آیه برای (ظالمين) وعید جهنم آورده شده است و مقصود از (ظالمين) کافرانند که در صورت کفر و ایمان نیاوردن سزاوار دوزخ می شوند. و این قرینه بیانگر این است که مشیت و فلیکفر به معنای حقیقی خود نیستند و اگر نه در صورت اختیار نمودن کفر سزاوار جهنم نمی شدند بلکه این مجازاً حمل بر توبیخ است یعنی بر اختیار نمودن کفر زجر و توبیخ شده است.

و بدلالة معنى يرجع الى المتكلم و فصد، فيحمل على الأخص مجازاً و إن كان اللفظ دالاً على العموم بحقیقه.

كما في بين النور. و هو مشتق من فارت القدر إذا غلت و اشتدت، ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها و لا رست باعتبار فوران الغضب كما إذا أرادت امرأة الخروج فقال لها الزوج: "إن خرجت فأنت طالق" فمكثت ساعه حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق. فإن حقيقة هذا الكلام أن تطلق في كل ما خرجت، ولكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجهما يدل على أن المراد هي هذه الخرجه المعينه، فيحمل الكلام عليها مجازاً بهذه القرينه. و مثله: قول الرجل لأحد: تعال فعدّ معي. "قال": "إن تغلبت فعدلي حراً" فإن حقيقة أن يعتق عبده أيضاً تغذي، سواء كان مع الداعي أو وحده في بيته، ولكن معنى التغذيه الذي حدث في المتكلم حيث يدل على

ان المراد هو الغذاء المدعو اليه حال كونه مع الداعي، فيحمل عليه فقط حتى لو تغذى بعد ذلك في بيته لا يثبت. و لا يفتق عبده.

توجه: بخاطر معنایی که راجع به سوی متکلم باشد و بخاطر دلالت بر قصد (وارد) آن پس چنین کلامی مجازاً حمل بر انحصار می باشد گرچه لفظ به اعتبار حقیقت خود بر عموم دلالت کند همین طور که در بین فرست و آن از فارت القدر مشتق است وقتی که خوب به جوش آید سپس به آن به خاطر فوران (جوش) خشم حالتی ننگباری شده که در آن درنگ و تأخیری نباشد. مثل اینکه وقتی که زن قصد بیرون شدن از خانه را داشته باشد شوهر برایش بگوید: اگر بیرون شدی طلاهی. سپس زن مدتی درنگ کرد تا اینکه خشم شوهر فرو نشست سپس زن از خانه بیرون شد بر آن زن طلاق واقع نمی شود. چونکه حقیقت این کلام این است که با هر بیرون شدن بر آن زن طلاق واقع شود اما معنی غضب و خشمی که در وقت خروج آن زن در مرد بوجود آمده است دال بر آن است که هدف همین خروج مشخص (و معین است) لذا به خاطر این قرینه این کلام مجازاً حمل بر همین بیرون شدن معین می شود و این مانند آن است که کسی به شخص دیگری بگوید یا با من ناهار بخور سپس، آن شخص در جواب گفته: اگر ناهار بخورم غلام آزاد باشد. پس حقیقت کلام این است که با هر جا ناهار خوردن غلامش آزاد شود چه با داعی غذا بخورد یا در خانه و یا به تنهایی. لیکن معنایی که از تغذیه در متکلم بوجود آمده است دلالت بر آن دارد که در اینجا هدف فقط همان غذا (ناهار) است که بسوی آن دعوت شده است در حالیکه با داعی باشد پس این کلام فقط بر همان معنی می باشد حتی اگر بعداً از خانه اش غذا خورد حادث نمی شود و نه هم غلامش آزاد نمی شود.

شرح: چهارمین مقامی که حقیقت در آن ترک می شود این است که حقیقت بخاطر دلالت حال و مقصد متکلم ترک می شود یعنی اگر در متکلم چنان معنایی به وجود آید که دلالت بر ترک حقیقت کند و محسوس شود که هدف متکلم ترک حقیقت است در این چنین صورتی نیز حقیقت ترک می شود و آن کلام مجازاً حمل بر انحصار می شود گر چه به لحاظ حقیقت بر عموم دلالت کند یعنی حقیقت کامله کلام عموم است و حقیقت قاصره آن خصوص. پس به خاطر دلالت حال و اراده متکلم حقیقت عموم ترک و مجازاً بر حقیقت قاصر یعنی بر خصوص حمل می شود. به هر حال در این نیز نوعی حقیقت ترک شده است. مصنف عَلَّاهُ بیان مثالش فرمودند: مانند همین فور که در اصل لفظ فور از فارت القدر گرفته شده است این جمله زمانی به کار می رود که دنگ خوب به جوش آید سپس جوش غضب را به آن قیاس نموده و حالتی را که خشم در آن قابل کنترل و تعریف نباشد را فور نامیدند و به قسمی که در چنین حالتی خورده شود. بین فور می گویند، چون صدور آن از متکلم در حال جوش غضب و خشم می باشد. خلاصه اینکه قسمی که در حال خشم و عصبانیت خورده می شود به آن بین فور می گویند و اطلاق آن فقط در حالت خشم و عصبانیت

می باشد بر حالات بعد از آن اطلاق نمی شود مثلاً زنی که در حالت جنگ و نزاع قصد بیرون رفتن از خانه را می کند
می گویند (ان خرجت فانت طالق) اگر بیرون رفتی طلاق می دهی. یا شنیدن این کلام؛ زن از بیرون رفتن
شوهر برایش می گویند (ان خرجت فانت طالق) یعنی (ان خرجت فانت طالق) که به آن حقیقت می گویند
طلاق بر زن واقع نمی شود چونکه معنی حقیقی این کلام یعنی (ان خرجت فانت طالق) است که در حال عصبانیت
علم است و مقصود این است که در هر صورت بر زن طلاق واقع می شود فرقی نمی کند که این زن در حال عصبانیت
شوهر بیرون رود و یا بعد از فروکش کردن خشم و عصبانیت شوهر. اما معنی غضب و خشمی که در متکلم در وقت
بیرون شدن زن وجود آمده است دل بر آن است که هدف متکلم فقط همان خروج و بیرون رفتن معین است. یعنی
غضب و خشم متکلم قریه بر آن است که متکلم بطور مطلق و دائم از بیرون شدن زن جلوگیری نکرده است بلکه قصد
جلوگیری از بیرون شدن در همین حال عصبانیت را داشته است و همین است حقیقت قاصره این کلام. لذا به خاطر این
قریه غضب؛ حقیقت کامله این کلام ترک می شود و این کلام حمل بر حقیقت قاصره یعنی خروج معین می شود و
اگر بعد از فروکش کردن خشم از خانه بیرون رود طلاق واقع نمی شود.

صاحب نورالانوار رحمته الله می فرماید: که مثال دوم آن این است که کسی برای دیگری بگوید (قال تغدّی معی) یا با من
ناهار بخور. سپس آن فرد یعنی مدعو در جوابش بگوید: (ان تغدّیت فبعیدی حرّ) اگر ناهار بخورم غلامم آزاد است
معنی حقیقی این کلام این است که در هر جایی که ناهار بخورد غلامش آزاد شود چه با دعوت دهنده بخورد و چه در
خانه خود به تنهایی یعنی این کلام به لحاظ معنی حقیقی بر عموم دلالت می کند و همین است حقیقت کامله. لکن معنی
تغذیه ای که در آن وقت در متکلم به وجود آمده است بر این دلالت دارد که هدف در اینجا خوردن همین غذا همراه با
متکلم است که به سویی آن دعوت شده است یعنی حال و هدف متکلم قریه بر آن است که متکلم آزادی غلام را مطلقاً
بر خوردن غذا معلق نموده است بلکه معلق بر خوردن همان غذائی نموده است که به سویی آن دعوت شده است و هدف
متکلم این است که اگر من با تو همین غذا را نخورم غلامم آزاد است. فقط همین حالت مخصوص حقیقت قاصره این
کلام است. در هر حال بخاطر قریه حقیقت کامله این کلام یعنی عموم ترک می شود و بر خصوص یعنی حقیقت قاصره
حمل می شود چنانچه اگر متکلم با داعی ناهار نخورد بلکه بعد از آن در خانه غذا خورد حادث نمی شود و غلامش نیز
آزاد نمی شود

و بدلالة فی محل الکلام، و عدم صلاحیته للمعنی الحقیقی لزوم الکذب فیمن هو معصوم عنه، فلا بد أن
یحمل علی المجاز.

کفوله علیه السلام: "إنما الأعمال بالنیات" فإن معناه الحقیقی أن لا توجد أعمال الجوارح إلا بالنية و هو کذب؛
لأن أكثر ما يقع العمل متافی وقت خلوه الذهن عن النية، فلا بد أن یحمل علی المجاز أي ثواب الأعمال أو حکم
الأعمال بالنیات، فإن قدر الثواب فظاهر أنه لا بد علی أن جواز الأعمال فی الدنیا موقوف علی النية، و إن قدر
الحکم فهو نوعان: دنوی: کالصحة و الفساد، و أخروی: کالثواب و العقاب. و الأخروی مراد بالإجماع یتنا و
بین الشافعی رحمه الله، فلا تجوز أن یراد الدنوی أيضاً، أما عنده: فلا یلزم عموم المجاز، و أما عندنا: فلا یلزم
عموم المشترك، فلا بد علی أن جواز العمل موقوف علی النية، فلا تكون النية فرضاً فی الوضوء علی ما قال
الشافعی رحمه الله، و أما فی سائر العبادات المحضه، فالمقصود فیها الثواب، فإذا خلت عن الثواب بدون النية
فان الجواز أيضاً یهتد الوتیره لا بأن النص دال علی فوت الجواز.

توجه: و بخاطر دلالت محل کلام و عدم صلاحیت معنی حقیقی چونکه بر کسی کذب لازم می آید که از کذب
معصوم است لذا لازم است تا چنین کلامی بر مجاز حمل شود، مانند قول پیامبر صلی الله علیه و آله (إنما الاعمال بالنیات) چون
معنای حقیقی این حدیث این است که اعمال جوارح بدون نیت یافت نمی شود و این کذب است چونکه اکثر اعمال ما
زمانی انجام می پذیرد که ذهن خالی از نیت است، لذا لازم است تا این حدیث حمل بر معنی مجاز شود یعنی ثواب اعمال
یا حکم اعمال موقوف بر نیت هاست. پس اگر ثواب مقدر باشد پس ظاهر است که این دلالت بر آن ندارد که جواز
اعمال در دنیا موقوف بر نیت است و اگر حکم مقدر باشد بر دو قسم است، دنوی مانند صحت و فساد و اخروی مانند
ثواب و عذاب. و (اما) بالاتفاق بین ما و شوافع هدف حکم اخروی است لذا حکم دنوی را نیز مراد گرفتن جایز نمی باشد.
نزد امام شافعی رحمته الله چونکه در آن صورت عموم مجاز لازم می شود و نزد ما چونکه عموم مشترک لازم آید. سپس این
حدیث دلالت ندارد که جواز عمل موقوف بر نیت است لذا در وضو نیت فرض نمی باشد آنگونه که قول امام شافعی
رحمته الله است و اما چونکه در تمام عبادات محضه هدف در آنها ثواب است لذا وثیقکه بدون نیت خالی از ثواب باشد با این
روند جواز نیز فوت می شود نه اینکه نص دلالت بر فوت جواز دارد.

شوخ: پنجمین مقامی که در آن حقیقت ترک می شود این است که گاهی به خاطر دلالت محل کلام حقیقت
ترک می شود هدف از محل کلام محلی است که کلام در آن واقع می شود و کلام متعلق با آن می شود و مقصود از
دلالت کردن محل کلام این است که محل صلاحیت معنی حقیقی آن کلام را نداشته باشد. علت عدم صلاحیت معنای
حقیقی این است که در صورت قصد آن نسبت کذب به معصوم لازم می آید تا اگر بر باید مجاز حمل شود تا کذب به
حضرت ایشان منسوب نگردد. مثال آن حدیث (إنما الاعمال بالنیات) است چونکه معنی واقعی این حدیث این است
که صدور افعال از اعضاء بر نیت موقوف است. و این خلاف واقع است چون چه بسا افعالی که بدون هیچ نیتی از اعضاء

صادر می شود و ذهن از هر نوع نیتی خالی است. پس چونکه در صورت حمل نمودن این حدیث بر معنی واقعی آن کاذب بودن تضاد المصلوق بیاثر و لا یجوز لازم می آید، لذا این حدیث بر معنی مجازی حمل می شود و هدف حاجت این می باشد که قبل از اعمال مضاف یعنی لفظ ثواب و بالفعل حکم مقدر است در صورت اول اینگونه ترجمه می شود که ثواب اعمال موقوف بر نیت هاست. یعنی ثواب بر اعمال زمانی تعلقی می گیرد که نیت یافت شود اگر نیت نباشد ثواب به آن تعلقی نمی گیرد اما تعلقی نکردن ثواب بخاطر عدم نیت مستلزم آن نیست که آن عمل جایز و موجود نباشد بلکه امکان دارد به خاطر عدم نیت ثوابی تعلقی نگردد لیکن عمل جایز و موجود باشد پس به خاطر مقدر قرار دادن لفظ ثواب مقصود حدیث صحیح می شود و کاذب بودن بیاثر و لا یجوز نیز لازم نمی آید و در صورت دوم مقصود این خواهد بود که حکم بر دو قسم است:

۱- دنیوی مانند جواز و عدم جواز و صحت و فساد عمل؛

۲- اخروی مانند مرتب شدن ثواب یا عذاب بر عمل.

اما این ما و شوافع بر این امر اتفاق است که در اینجا هدف حکم اخروی است و ترجمه حدیث چنین است که حکم یعنی ثواب و عذاب اخروی وابسته به نیت هاست. لذا وقتی که ما و شوافع اتفاق داریم که هدف حکم اخروی است مراد گرفتن حکم دنیوی صحیح نخواهد بود نزد امام شافعی رحمه الله به این خاطر که در حدیث مجازاً حکم الاعمال مراد گرفته شده است و حکم اخروی اجماعی می باشد. پس اگر هدف حکم دنیوی نیز باشد معنی مجازی (حکم) عام می شود و عموم مجاز لازم می آید در حالیکه امام شافعی رحمه الله قائل بر عموم مجاز نمی باشد لذا نزد ایشان هدف فقط حکم اخروی می باشد نه حکم دنیوی. نزد احناف حکم دنیوی به این خاطر جایز نیست که اگر همراه با حکم اخروی حکم دنیوی هم مراد باشد عموم مشترک لازم می آید در حالیکه نزد احناف عموم مشترک باطل است لذا نزد احناف نیز در حدیث هدف فقط حکم اخروی می باشد نه حکم دنیوی.

خلاصه اینکه وقتی که نزد هر دو هدف حکم اخروی می باشد نه حکم دنیوی، حدیث چنین ترجمه می شود حکم اخروی یعنی ثواب و عذاب اعمال وابسته به نیت است یعنی بدون نیت بر اعمال حکم اخروی مرتب نمی شود و مرتب نشدن حکم اخروی مستلزم آن نیست تا بر اعمال حکم دنیوی (صحت و فساد) نیز مرتب نباشد بلکه این امکان دارد به خاطر نیت نکردن حکم اخروی (ثواب و عذاب) مرتب نشود اما حکم دنیوی مرتب می شود یعنی جواز و عدم جواز وجود داشته باشد لذا در این صورت نیز ترجمه و هدف حدیث درست می شود و کاذب بودن بیاثر و لا یجوز نیز لازم نمی آید. نتیجه اینکه بخاطر دلالت کردن محل کلام معنی حقیقی این حدیث متروک و این حدیث حمل بر معنی مجازی می باشد.

صاحب نور الانوار رحمه الله مسئله ای را بر خلاف امام شافعی رحمه الله استلزام نموده فرمودند: که وقتی که ثواب و عذاب عمل موقوف بر عمل است در وضو نیت فرض نمی باشد آن گونه که امام شافعی رحمه الله قائل بر فرض نیت در وضو است چونکه حد اکثر بخاطر نیت نکردن ثوابی بر وضو صحیح مرتب نمی شود و از آن لازم نمی آید که وضو صحیح نباشد بلکه امکان دارد که وضو صحیح باشد اما ثوابی بر آن مرتب نشود. و وقتی که این چنین است در وضو نیت فرض نخواهد بود لیکن بر آن اعتراض وارد می شود که اگر عبادات محضه (نماز و روزه) خالی از نیت باشد باطل می شود پس صحت و جواز آن عبادات موقوف به نیت هاست و معنی حدیث این است که که صحت اعمال موقوف بر نیت است چون که اگر ثواب عمل موقوف بر نیت قرار داده شود آن طوری که شما می گوید با فوت شدن نیت باید ثواب این عبادات فوت شود. و نباید صحت و جواز ازین برود و باید فرضه ادا گردد حال آن که این چنین نیست بلکه عبادات بدون نیت باطل می شود. و فرضه از ذمه ساقط نمی شود. جوابش این است: که در حدیث فقط ثواب اعمال موقوف بر نیت است و صحت آن ها موقوف به نیت نیست لیکن در عبادات محضه (نماز و روزه) هدف فقط ثواب است و چون به علت عدم نیت، عبادت از ثواب نهی می گردد هدف عبادت فوت می شود. و وقتی که هدف عبادت فوت شود عبادت فوت شده است چون که با فوت شدن جواز و صحت عبادات محضه به خاطر عدم نیت به این خاطر است نه اینکه بر فوت شدن جواز آن ها نارض یعنی حدیث دلالت می کند چرا که معنی حدیث صحتی الاعمال بالنیات نیست بلکه ثواب الاعمال و یا حکم الاعمال بالنیات است.

و قوله عليه السلام: "ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان"، فإن ظاهره يدل على أن الخطأ والنسيان لا يوجد من أمتي، وهو كذب باطل، فيحمل على أن حكمه في الآخره أعني المآثم مرفوع، وأما في الدنيا فغفره باق في حقوق العباد ألبته، وكذا في فساد الصوم بالأكل خطأ، وفساد الصلاة بالكلام خطأ، فلا يصح التمسك به للشافعي رحمه الله في بقاء الصلاة والصوم، فتم الآن بيان المواضع الخمسة على استقراء المصنف رحمه الله وفيه كلام كما لا يخفى.

توجه: و قول بیاثر و لا یجوز (رفع عن امتی الخطأ والنسيان) به این خاطر است که ظاهر این حدیث دال بر این است که از امت آن حضرت رحمه الله خطا و نسیان سرنمی زند. حال آن که این درست نیست، پس این حدیث حمل بر آن است که مربوط به آخرت است. یعنی گناه برداشته شده است اما جریمه آن در دنیا در حقوق العباد باقی است. همچنان در فساد روزه با خوردن خطا و فساد نماز با صحبت کردن خطا، (حکم خطا باقی است) پس استدلال نمودن امام شافعی رحمه الله از این حدیث بر بقای صلاه و صوم صحیح نیست لذا بیان مواضع خمسة مطابق استقراء المصنف رحمه الله به پایان رسید و در آن کلام است همان گونه که پوشیده نیست.

شرح: مثال دوم بر ترک حقیقت بخاطر دلالت محل کلام، این حدیث است (رفع عن امتی الخطاء والنسیان) از است من حقا و نسیان برداشته شده است. در خطا فعل به یاد آسان هست اما ازاده و قصد نمی باشد و در نسیان فعل به یاد آسان نیست، اما ازاده و قصد هست مانند روزهدار که روزه خود را به یاد دارد اما در وقت قرقره بدون اراده آب به حلق بآید می رود به این خطا گفته می شود اما اگر روزه دار روزه خود را به یاد نداشته باشد و با اراده بخورد این نسیان است. خلاصه اینکه معنی حقیقی این حدیث متروک است چون که معنی حقیقی و واقعی این حدیث است که در امت من خطا و نسیان وجود ندارد یعنی از امت من نه خطائی سر می زند نه هم نسیانی. اما چونکه این دو در امت محمدیه علیه السلام وجود دارد لذا معنی حقیقی حدیث خلاف واقع است. و در صورت مراد گرفتن معنی حقیقی حدیث کذب یامیر علیه السلام لازم می شود پس بخاطر دفع کذب از یامیر معنای حقیقی حدیث ترک و بر معنی مجازی حمل می شود و چنین معنی می شود که خطا و نسیان در آخرت بازخواست نمی شود اما در دنیا خطا برداشته و مرتفع نمی گردد بلکه به حال خود باقی است یعنی ثواب و جریمه آن در حقوق العباد باقی است چنانچه بر قاتل به خاطر قتل خطا دیه واجب می شود. همچنان با خوردن خطا، روزه فاسد و قضاء واجب می شود و با تکلم خطا در نماز، نماز فاسد می شود و قضائی آن واجب می شود و اگر خوردن به خطا در روزه را بر خوردن به فراموشی قیاس کنیم به این صورت که بگوئیم که همان صورتی که خوردن به خطا در روزه را بر خوردن به فراموشی قیاس کنیم به این صورت که بگوئیم که همان صورتی که خوردن به فراموشی روزه را فاسد نمی کند. نباید خوردن خطائی نیز روزه را فاسد کند جوابش این است که عندر در حل نسیان قوی است. در آن بنده هیچ جرمی انجام نداده اما در خطا بنده به گونه ای مجرم و مقصر است یعنی اگر این بنده احتیاط می نمود چیزی به حلقش فرو نمی رفت، لذا قیاس نمودن خوردن خطا بر ناسی صحیح نمی باشد. به هر حال وقتی که ثابت شد هلف و مقصود حدیث مرتفع شدن مؤاخذه اخروی است استدلال نمودن امام شافعی رحمه الله از این حدیث بر عدم فساد نماز با صحت کردن در نماز؛ و عدم فساد روزه با خوردن خطا؛ صحیح نمی باشد.

شارح نورالانوار رحمه الله فرمودند: که پنج مقامی که مطابق تبع مصنف رحمه الله وعده نموده بود به پایان رسید. اما بر احوال ترک حقیقت در پنج مقام اعتراض وارد می شود اما این برای حصر استقرائی مضر نیست.

فوائد: بر اینکه گفته شده است که حکم اخروی مرتفع است یعنی در آخرت بر خطا گاهی متحقق نمی شود؛ اعتراض وارد می شود و آن اینکه فقها که می فرمایند: بر قتل خطا گناه متحقق می شود یعنی بر قتل خطا، در دنیا مؤاخذه می شود. پس وقتی که بر قتل خطا در قیامت مؤاخذه می شود چگونه گناه مرتفع می شود و وقتی که گناه مرتفع می شود نمی توان گفت که حکم اخروی یعنی گناه خطا مرتفع است. جوابش این است که گناه در قتل خطا نیست؛ آنچه فقها گفته اند به این معنی است: که این فرد به خاطر عدم احتیاط گناهکار است نه به خاطر قتل خطا. و اگر چه قاتل

در قتل کردن خاطی است اما در ترک احتیاط غامد است پس گناه در فعل عمدی یعنی در ترک احتیاط متحقق شده است نه در فعل خطای قتل و وقتی که این چنین است اعتراض مذکور واقع نمی شود.

و التحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقته عتقنا خلافاً للبعض، جمله مبتدئه ثمه لقومه: و بدلالة محل الكلام جيء بها رداً لزعم البعض، فإنهم زعموا أن التحريم المضاف إلى العين كالمحارم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ والخمر في قوله عليه السلام: "حرمت الخمر لعينها" مجاز عن الفعل أي نكاح امهاتكم وشرب الخمر، فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام؛ لأن المحل عين لا قبل الحرمه؛ لأن المحل الحرمه من أوصاف الفعل، قلنا نحن: إن هذه الحرمه على حالها، وحقيقته؛ لأنه أبلغ من أن يقول: حرمت نكاح امهاتكم؛ وذلك لأن الحرمه نوعان: نوع: يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعاً والفعل ممنوعاً عنه، ونوع: يلاقي المحل فيخرج المحل من أن يكون مباحاً، وصار العين ممنوعاً والعبد ممنوعاً والفعل ممنوعاً عنه، وهذا أبلغ الوجهين في المنع، فإن الأول كما يقال للطفل: "لا تأكل الخبز"، وهو بين يديه، والثاني كما يرفع الخبز من بين يديه، ويقال له: "لا تأكل" فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو أبلغ من النهي الحقيقي على ما مر تقريره، وقال بعض المعتزلة: إنه مجمل؛ لأن العين لا يكون حراماً فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاستواء جميع الأفعال فيه، فيجب التوقف وهو خلف منشؤه سوء الفهم.

توجه: و تحریمی که نسبتش به سوی اعیان باشد مانند محارم و شراب؛ نزد ما حقیقت است. بر خلاف بعضی این جمله مستقلى است به طور ثمه بر قول مصنف رحمه الله (و بدلالة محل الكلام) که بخاطر دفع گمان بعضی آورده شده است چونکه ایشان گمان می کنند که تحریمی که نسبتش به سوی عین باشد مانند محارم در قول خداوند عز وجل (حرمت عليكم امهاتكم) و خمر در قول یامیر علیه السلام (حرمت الخمر لعينها) مجاز از فعل یعنی نكاح امهات و نوشیدن خمر است. پس بخاطر دلالت محل کلام حقیقت ترک می شود چونکه محل عینی است که حرمت را قبول نمی کند چونکه حلال و حرام بودن از اوصاف فعل است پس ما گفتیم که حرمت بر حال و حقیقت خود باقی (قائم) است چرا که ﴿حرمت عليكم امهاتكم﴾ از حرمت نكاح امهاتكم مؤثر تر است. چون حرمت برد نوع است: یک آنکه پیوسته به فعل است. پس عید ممنوع و فعل ممنوع عته می باشد و دیگری اینکه پیوسته به محل است پس محل از مباح بودن بیرون می شود و عین ممنوع و عید ممنوع عته می باشد و این بلیغ تر آن دو است چونکه اول مانند اینکه به کودک گفته شود (نان نخور) در حالیکه نان در جلوی او است. دوم مثل اینکه نان از جلویش برداشته شود و به آن گفته شود نخور. پس این صورت به مترله نفی و نسخ است و از نهی حقیقی و رساتر است همان گونه که یائش گذشت و بعضی از معتزله گفته اند

که این مجمل است چونکه عین حرام نمی شود لذا مقدر نمودن فعل ضروری است حال آنکه فعل متعین نیست و همه افعال یکسانند لذا توقف واجب است و این باطل است منشا آن بدفهمی است.

شرح: بعضی بر این گمان اند که این عبارت عطف بر (رفع عن اثمی) است و مثال برای مجاز است. صاحب نورالانوار رحمته بر رد ایشان فرموده که این عبارت جمله مستقلی است و هیچگونه ربطی با عبارت (رفع عن اثمی) ندارد بلکه تنه و بیکه قول مصنف (بدلالة محل الکلام) است و هدف از این عبارت رد گمان بعضی هاست که نتیجه آن این است که رد احداث تحریمی که نسبت آن به سوی اعیان و ذوات است حقیقت است. (مانند قول خداوند عزوجل این است که **حرمت علیکم امهاتکم** نیست تحریم در آن سوی ذوات امهات است و در **حرمت علیکم المیتة** نسبت حرمت به سوی ذات میت است و تحریم در قول یا ایها الذین آمنوا **حرمت الخمر لعینها** منسوب به عین و ذات خمر است. یعنی در چنین صورت حقیقت ترک نمی شود بلکه بر آن عمل می شود بعضی بر این گمان اند که در چنین صورتی به خاطر دلالت محل کلام حقیقت ترک و به معنی مجازی عمل می شود و بعضی از معتزله گفته اند که این چنین تحریم مجمل و واجب التوقف است. دلیل کسانی که در صورتی که تحریمی منسوب به سوی محل کلام باشد بخاطر دلالت محل قائل بر ترک حقیقت و عامل به مجازند این است که محل عین است و عین حرمت را قبول نمی کند چونکه محل و حرمت از اوصاف فعل اند نه از ذات. و از اوصاف عین یعنی عین و ذات شیئ حلال و حرام نمی شود بلکه فعل این که حلال یا حرام می شود و وقتی که این چنین است در هر دو آیه **حرمت علیکم امهاتکم** و **حرمت علیکم المیتة** و در حدیث **حرمت الخمر لعینها** حقیقت ترک شده است و هدف ذات امهات و ذات میت و ذات خمر نمی باشد بلکه این سه نص مجاز بالحلف می باشد و تقدیر عبارت این گونه می باشد **حرمت علیکم انکاح امهاتکم** لحرمت علیکم اکل المیتة و **حرمت شرب الخمر لعینها** یعنی هدف حرمت ذات امهات نیست بلکه هدف بیان نمودن حرمت نکاح امهات است همچنان هدف بیان نمودن حرمت ذات میت نمی باشد بلکه هدف بیان کردن حرمت خوردن میت است و نیز در حدیث مقصود بیان کردن حرمت ذات خمر نیست بلکه هدف بیان کردن حرمت نوشیدن خمر است و یا به این صورت مجازی می باشد که هدف از عین شیئ فعلی است که متعلق به این عین است. مثلاً آیه اول هدف از امهات و نکاح امهات و در آیه دوم هدف از میت و خوردن میت و در حدیث هدف از خمر و شرب خمر می باشد. در هر حال در هر کلامی که نسبت تحریم به سوی اعیان باشد بخاطر دلالت محل کلام حقیقت آن کلام ترک و هدف معنی مجازی آن می باشد.

یعنی مادران شما ممنوع شده اند و خود مرده بر شما ممنوع شده است. و شراب منع و باز داشته شده است. پس در این سه نص لفظ تحریم بر معنی حقیقی خود استعمال شده است و برای این معنی لغوی حرمت لازم است و حرمت بر دو نوع است:

- ۱- حرمتی که متصل به فعل است در این صورت بنده ممنوع و فعل ممنوع عنه می باشد یعنی انسان از این کار حرام منع شده است اما در این صورت محل می تواند محل فعل باشد؛
- ۲- دوم آن است که متصل به محل است در این صورت محل از مباح بودن خارج می شود یعنی در آن صلاحیت قبول کردن و بدین طریق فعل نمی باشد و عین (محل) ممنوع و انسان ممنوع عنه می باشد یعنی عین از انسان باز داشته و منع شده است.

از میان این دو صورت؛ صورت دوم رساتر و مؤثرتر است چونکه اگر چه در صورت اول انسان از انجام فعل منع شده است ولی چونکه محل برای قبول کردن فعل باقی است لذا این منع کردن به منزله نهی خواهد بود و چون در صورت دوم محلی برای قبول فعل نمی ماند لذا منع به معنای نسخ و نفی می باشد. مثال صورت اول این است: که در جلوی کسی نان موجود باشد و به آن گفته شود (لا تأکل الخبز) نان نخور. گرچه در این مثال انسان از خوردن نان منع شده است اما نان موجود است که به آن گفته می شود. پس در اینجا منع به منزله نهی می باشد و مثال صورت دوم این است: که در جلوی کسی نان نباشد و به آن گفته شود (لا تأکل الخبز) نان نخور. چونکه در اینجا نان وجود ندارد لذا در اینجا منع کردن به منزله نفی و نسخ می باشد و این موضوع در بحث نهی گذشته است که نفی و نهی نسبت به نهی ابلغ و مؤثرتر است. لذا صورت دوم نسبت به صورت اول بلیغ تر و مؤثرتر است پس در هر سه نص مؤثرتر و بلیغ تر اختیار شده است و بجای منع حرمت فعل، محل ممنوع شده است و گفته شده است که مادران؛ خود مرده؛ و شراب از مباح بودن خارج اند. در این صورت در هر سه نص بر حقیقت خود باقی می ماند و نیازی به حمل بر مجاز نمی باشد. و دلیل بعضی از معتزله که تحریمی را که منسوب به اعیان اند؛ بمجمل قرار داده اند این است که چونکه عین بذات خود حرام نمی شود لذا مقدر نمودن فعلی که تحریم متعلق به آن باشد؛ لازم است و آن فعل متعین نمی باشد چونکه تمام افعال در آن برابرند یعنی به خاطر نبودن هیچگونه ترجیحی هر فعلی می تواند مقدر باشد پس وقتی که در بحث تقدیر فعل تمام افعال برابرند این تحریم مجمل می باشد و توقف واجب خواهد بود یعنی وقتی که مرجح یافته نشود نمی توان فعلی را مقدر قرار داد.

ملا جیون رحمته صاحب نورالانوار می فرماید: که این قول باطل است و منشا آن بدفهمی است چون وقتی که تحریم به سوی عین منسوب شود به تناسب همان محل فعلی مقدر می شود. مثلاً متناسب **حرمت علیکم امهاتکم** فعل نکاح است و متناسب **حرمت علیکم المیتة** فعل خوردن است و متناسب **حرمت علیکم الخمر** فعل شراب

است پس وقتی که فعلی مناسب مقام مقدر می شود دیگر افعال همه مساوی نیست و اجمالی نخواهد بود تا موجب توقف شود

حروف معانی

ولما فرغ عن بيان الحقیقه و المجاز آورد بذلهما بحث حروف المعانی.
 قال: و یصل بما ذکرنا حروف المعانی ای یصل بالحقیه و المجاز حروف لها معان، و هی الحروف النحویه العامله و غیر العامله، فإن "فی" إذا كانت بمعنى الظرفیه تكون حقیقه، و إن كانت بمعنى "علی" تكون مجازاً، و علی هذا القیاس، و احتراز بها عن حروف المعانی أغنی حروف الهجاء الموضوعه لغرض التركیب لا للمعنی، و قد ذكر هذا البعث صاحب "المتخب الحسامی" و نحوه فی خاتمه الكتاب، و ما فعله المصنف اتباعاً للجمهور أُولی، ولكن إطلاق الحروف علی ما ذكرهنا تغلیب؛ لأن كلمات الشرط و الظرف أسماء.

ترجمه: و وقتی که مصنف رحمه الله از بیان حقیقت و مجاز فارغ شد در ذیل آنها بحث حروف معانی را آورد، چنانچه فرموده به آنچه ذکر کردیم حروف معانی به آن مرتب اند یعنی حروفی به حقیقت و مجاز متصل اند که دارای معانیند و این حروف معانی حروف نحوی اند که بعضی از آنها (عامله و بعضی غیر عامله اند چون وقتی که حرف (فی) به معنی ظرفیت باشد حقیقت است و اگر به معنی (علی) باشد مجاز است و حروف دیگر قیاس بر همین اند مصنف رحمه الله با قیاد معانی از حروف مبانی احتراز نمود یعنی از حروفی تهجی احتراز نمود که به غرض ترکیب وضع شده است نه برای معنی این بحث حروف معانی را صاحب منتخب حسامی و مانند آن مصنفین دیگر در پایان کتاب ذکر نموده است و آنچه را که مصنف رحمه الله با پیروی از جمهور انجام داده است مناسبتر است لیکن اطلاق حروف بر کلماتی که مصنف رحمه الله در اینجا ذکر کرده است تغلیبی است چونکه کلمات شرط و ظرف اسماء اند.

شوخ: شارح رحمه الله می فرماید که وقتی که مصنف رحمه الله حقیقت را بیان نمود بلافاصله بعد از آن حروف معانی را ذکر نمود به حروف معانی حروف نحوی نیز می گویند به بعضی از آنها عامله گفته می شود مانند حروف جر و به بعضی غیر عامله می گویند مانند حروف عطف شارح رحمه الله می فرماید: حروف معانی را به این خاطر مصللاً بعد از بحث حقیقت و مجاز آورد چون حروف معانی تعلق خاصی با حقیقت و مجاز دارد به این صورت که حروف معانی نیز به سوی حقیقت و مجاز منقسم می شوند مانند حرف (فی) وقتی که به معنی ظرفیت باشد مانند (زید فی الدار) که حقیقت است یعنی حرف (فی) در اینجا به معنی حقیقی خود استعمال شده است و وقتی که حرف (فی) به معنی (علی) باشد مانند (الأصلبیتکم فی جزع النخل) مجاز است یعنی در اینجا وقت حرف (فی) به معنی مجازی خود استعمال شده است حروف دیگر را

نیز بر این قیاس کنید. نتیجه اینکه چونکه حروف معانی نیز حقیقت و مجاز اجرامی شود لذا مصللاً بعد از حقیقت و مجاز بحث حروف معانی را ذکر نمود باید دانست که حروف بر دو قسم اند: (۱) حروف معانی: (۲) حروف مبانی حروف معانی حروفی است که معانی افعال را به اسماء پرستند و در مقابل اسم و فعل می آیند مانند (خرجت من البصره الی الکوفه) که در آن ابتدا و انتها به با خروج حرف (من والی) فهمیده می شود که اگر این دو حرف نمی بود ابتدا، و انتها خروج فهمیده نمی شد.

حروف مبانی حروفی است که از آنها کلمات را می سازند و خودشان کلمه نیست مثل (زی، د) در زید حروف مبانی اند که توسط آنها کلمه زید مرکب شده است اما این حروف بطور جداگانه کلمه نیستند، به آنها تهجی می گویند این همان چیزی است که مصنف رحمه الله فرمودند: که حروف مبانی یعنی حروف تهجی اند که وضع آنها برای ترکیب می باشد نه برای معنی، بهر حال مصنف رحمه الله با قیاد حروف به معانی از حروف مبانی احتراز نمود یعنی در مورد حروف معانی بحث می شود و حروف مبانی خارج از بحث اند.

ملاجیون رحمه الله صاحب نورالانوار فرمودند: که صاحب منتخب حسامی و بعضی دیگر از مصنفین بحث حروف معانی را در پایان و خاتمه کتاب آوردند چون حروف معانی مربوط به علم نحو است نه به فقه. اما از آنجایی برخی احکام شرعی منوط به حروف معانی اند برای تکمیل بحث آنها را در خاتمه ذکر کرده اند اما صاحب مناز با پیروی از جمهور قیل از خاتمه ذکر و بیان نمود و این مناسب تر است و از (ولکن إطلاق الحروف الخ) اعتراضی است و آن اینکه کلماتی که به آنها پرداخته شده است همه حروف نیستند و برخی اسماء ظروف اند جواش این است چونکه اکثر کلماتی که در اینجا ذکر شده است حروف اند لذا تغلیباً به همه حروف اطلاق شده است.

ثم لما كانت حروف العطف أكثرها وقوعاً قدمها.

وقال: فالواو المطلق العطف من غیر تعرض للمقاربه ولا ترتیب یعنی أن الواو لمطلق الشرکه، فإن كان فی عطف المفرد، فاشترکه ثابتة فی المحکوم علیه أوبه، و إن كان فی عطف الجمل، فاشترکه فی مجرد الثبوت و الوجود، و بالجمله هو لا يتعرض للمقاربه کما زعمه بعض أصحابنا، و لا للترتیب کما زعمه بعض أصحاب الشافعی رحمه الله، فإذا قيل "جاءنی زید و عمرو" یحتمل أنهما جاءا معاً، أو تقدم أحدهما علی الآخر. و حجة الشافعی رحمه الله قوله علیه السلام: "نحن نبداً بالله فی قوله تعالی: ﴿إِنَّ الصَّغَا وَالْفُرْعَانَ سَعَاءُ لِلدِّ﴾ فهمم النبی علیه السلام منه الترتیب، و قوله تعالی: ﴿ارْكُمُوا وَاسْجُدُوا﴾ فإن تقديم الركوع علی السجود واجب. و الجواب عن الأول: أن التقديم فی الذکر لا یخلو عن الاهتمام و الترجیح.

و عن الثاني: انه معارض لقوله تعالى: ﴿وَأَسْجُدْ وَارْكَعْ﴾ خطاباً للمريم، فإن تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالإجماع.

ترجمه: پس چون حروف عطف کاربرد بیشتری دارند مصنف رحمه الله آنها را مقدم داشت و گفت پس (واو) برای عطف مطلق می آید بدون پرداختن به مقارنت و ترتیب یعنی (واو) مطلقاً برای شرکت است پس اگر (واو) در عطف مفرد علی المفرد باشد شرکت در محکوم علیه باشد و یا در محکوم به. و اگر در عطف جمله ها باشد پس شرکت فقط در ثبوت و وجود می باشد و بغیر کلی (واو) به مقارنت نمی پردازد همانگونه که گمان بعضی از ما احاط است و نه هم به ترتیب می پردازد همانگونه که گمان بعضی از شوافع است پس وقتی که (جاء فی زید و عمر) گفته شود احتمال دارد که هر دو با هم آمده باشند و هم احتمال دارد که یکی از دیگری جلو تر آمده باشد و دلیل امام شافعی رحمه الله قول پیامبر صلی الله علیه و آله (نحن نبأ بآدم الله) است در قول خداوند صلی الله علیه و آله ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ پس پیامبر صلی الله علیه و آله از آن ترتیب را فهمیدند و قول خداوند صلی الله علیه و آله ﴿وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ است چونکه تقدیم رکوع بر سجده واجب است.

جواب دلیل اول: این است که شاید پیامبر صلی الله علیه و آله ترتیب را با وحی غیر متلو فهمیده باشند و حواله آیه را به این خاطر پیش نموده باشند که تقدیم فی الذکر خالی از اهتمام و ترجیح نمی باشد و جواب دلیل دوم این است: که قول مذکور خداوند صلی الله علیه و آله معارض قول ﴿وَأَسْجُدْ وَارْكَعْ﴾ است چونکه تقدیم سجود بر رکوع بالاجماع فرض نیست.

شرح: شراح رحمهم الله جواب سؤالی را دادند سؤال این است که مصنف در گذشته گفت حروف بر دو قسم است: (۱) حروف عامله (۲) حروف غیر عامله. سپس چرا مصنف رحمهم الله با وجود قوی بودن حروف عامله؛ حروف غیر عامله (حروف عطف) را بر آن مقدم نمود.

جواب آن این است: که وقوع حروف غیر عامله (حروف عطف) نسبت به حروف عامله بیشتر است لذا به خاطر کثرت وقوع حروف غیر عامله را مقدم نمود و حروف غیر عامله (حروف عطف) به این خاطر بیشتر واقع می شود چونکه حروف غیر عامله (حروف عطف) هم بر اسم داخل می شوند و هم بر فعل و حروف عامله (حروف جر و کلمات شرط) بر هر دو داخل نمی شود بلکه حروف جر فقط بر اسم داخل می شوند و کلمات شرط فقط بر فعل داخل می شوند اما اینکه چرا (واو) را بر دیگر حروف عاطفه مثلاً (فا، ثم و غیره) مقدم نمود به این خاطر که مدلول (واو) جمع مطلق دو چیز است که در آن نه قید مقارنت است و نه قید ترتیب ولی مدلول حروف دیگر عاطفه مقید به قید مقارنت یا ترتیب و غیره می باشند و چونکه مطلق بر مقید مقدم است لذا (واو) را بر حروف دیگر مقدم نمود بر حال مصنف رحمهم الله فرمودند: که کلمه (واو) برای مطلق عطف یعنی برای مطلق شرکت می آید که در معنی آن نه مقارنت در نظر گرفته شده است و نه هم ترتیب. مقارنت به معنی جمع شدن دو چیز در یک زمان و هدف از ترتیب آن است که مابعد (واو) از ماقبل واو در زمان

تاخیر داشته باشد. در نتیجه اگر مفردی توسط (واو) بر مفرد دیگر عطف شده باشد شرکت فقط در محکوم علیه خواهد بود. مانند (قام و قعد زید) یعنی زید ایستاد و نشست. در این مثال زید محکوم علیه است که بر آن حکم قیام و قعد داده شده است یا اینکه شرکت فقط در محکوم به ثابت می شود مانند (قام زید و عمر) زید و عمر ایستادند یعنی دو قیام (محکوم به) زید و عمر شریک اند و اگر عطف جمله ای بر جمله دیگر توسط (واو) صورت گیرد شرکت فقط در ثبوت و وجود می باشد مانند (قام زید و قعد عمر) که هدف در این دو جمله اثبات و وجود قیام زید و قعد عمر است. نتیجه اینکه (واو) نه بر مقارنت دلالت می کند و نه هم بر ترتیب. همین است مذهب اخلاف و عموم اهل لغت که سیویه؛ نجات؛ بصره و کوفه نیز بر همین عقیده اند. بعضی از اخلاف گفته اند: که (واو) برای مقارنت می آید و بعضی از شوافع براین باورند که (واو) بر معنی ترتیب دلالت می کند. همانگونه که معنی (جاء فی زید و عمر) است که زید و عمر در آمدن شریک اند قطع نظر از اینکه هر دو با هم آمده باشند یا زید اول و عمر بعداً آمده باشد. حاصل اینکه نزد اخلاف و اهل لغت این ترکیب فقط دال بر این است که زید و عمر هر دو آمده اند و نزد بعضی از اخلاف معنی این جمله این است که زید و عمر هر دو با هم آمده اند یعنی آمدن هر دو با هم و در یک زمان و وقت است و نزد بعضی از اخلاف معنایش این چنین است که زید اول آمده است و عمر بعد از آن آمده است.

دلیل اول شوافع این است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: (نحن نبأ بآدم الله) ما طواف سعی را از جایابی شروع می کنیم که خداوند صلی الله علیه و آله شروع نموده است همانگونه که خداوند صلی الله علیه و آله در بیان سعی را از صفا آغاز کرده است ما نیز همچنان سعی را از صفا شروع می کنیم. بعضی از شوافع می گویند: که آن حضرت صلی الله علیه و آله از این قول خداوند صلی الله علیه و آله این را دانسته اند که (واو) برای ترتیب می آید. چنانچه اگر (واو) برای ترتیب نمی بود پیامبر صلی الله علیه و آله اینچنین نمی فرمودند بلکه می فرمودند: (نحن نبأ بالصفاء) ما سعی را از صفا شروع می کنیم لیکن گفته (بما بدأ الله) گفتن بعد از (نحن نبأ) و سپس پیش نمودن آیه (ان الصفا) بعنوان دلیل؛ دلیل بر این است که پیامبر صلی الله علیه و آله (واو) را برای ترکیب دانستند. و چونکه پیامبر صلی الله علیه و آله از عرب و عجم اعلم و افضح اند لذا بر دانت ایشان که (واو) برای ترتیب است دلیل بر کاربرد (واو) برای ترتیب دارد. دلیل دوم این است: که خداوند صلی الله علیه و آله فرموده است: ﴿وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ از این واضح و روشن می شود که (واو) برای ترتیب است چونکه تقدیم رکوع بر سجود بالاتفاق واجب است. لذا به وجوب تقدیم رکوع بر سجود دال بر این است که (واو) در آیه برای ترتیب است چونکه اگر برای ترتیب نمی بود تقدیم رکوع بر سجود واجب نمی بود.

دلیل سوم این است: که حضرت ابن عباس رضی الله عنه به صحابه دستور می دادند که عمره را قبل از حج انجام دهند صحابه رضی الله عنهم از ابن عباس رضی الله عنه پرسیدند: (لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله) چرا به ما دستور می دهید که عمره را قبل از حج باشد؟ در حالیکه خداوند صلی الله علیه و آله فرموده است: ﴿واتموا الحج والعمرة

لله صحابه از فصاحت عرب اند و ایشان این را فهمیدند که خداوند **حج و عمره را با (واو) ذکر نموده است و (واو)** برای ترتیب است لذا باید حج اول و بعد از آن عمره باشند لذا این دانستن و فهم صحابه دلیل بر این است که (واو) برای ترتیب می آید.

جواب دلیل اول از سوی احاف این است: که امکان هوی است که یا میر **ابتدای بالصفا** را در سعی توسط وحی غیر متلو فهمیده باشند یعنی با وحی فهمیده باشند آغاز سعی از صفا ضروری است و استاد از **«ان الصفا والمروة»** به معای این است که تقدیم در ذکر، خالی از حکمت و ترجیح نیست و آیه دلالتی بر وجوب تقدیم ندارد و فقط مؤید وحی غیر متلو است. و جواب دلیل دوم این است: که **«واركعوا واسجدوا»** معارض قول دیگر خداوند **«واسجدوا واركعوا»** است که خداوند **به حضرت مریم** خطاب نمود یعنی در آیه اول رکوع و رکع را بر سجود و در آیه دوم سجود را بر رکوع مقدم نمود حال آنکه تقدیم سجود بر رکوع بالاتفاق فرض نمی باشد پس معلوم شد که در هر دو آیه مذکور حکم دو رکع یعنی رکوع و سجود داده شده است قطع نظر از اینکه اول کدام یک را بجای آورد و کدام یک بعد اما ترتیب دلیل دیگری دارد یعنی ترتیب تقدیم رکوع بر سجود از آیه **«واركعوا واسجدوا»** ثابت نیست بلکه از دلیل دیگری ثابت است بهر حال از این آیه نیز برای ترتیب بودن (واو) ثابت نمی شود.

جواب دلیل سوم این است: که با وجود سؤال صحابه؛ رئیس المفسرین حضرت ابن عباس **فمنه** به صحابه دستور دادند که اول عمره بعداً حج به جای آورده شود لذا این دستور ابن عباس **فمنه**؛ بر عدم ترتیب بیشتر دلالت می کند یعنی از این نیز ثابت می شود که (واو) برای ترتیب نیست چونکه اگر (واو) برای ترتیب می بود به خاطر **«واتموا الحج والعمرة لله»** حکم و دستور به تقدیم حج بر عمره می شد حال آنکه بر خلاف آن حکم دادند.

فوايده: دلیل احاف تبع و جستجو در کلام عرب است که (واو) فقط برای جمع استعمال شده است.

دلیل دوم این است: که اگر (واو) برای ترتیب می بود در جایی که ترتیب مقصود نیست (واو) استعمال نمی شد. مانند (قتال زيد وعمر) زيد و عمر قتال می کنند در این مثال هدف فقط خبر دادن از مقاتله زيد و عمر است هدف بیان ترتیب نمی باشد. پس استعمال (واو) در این چنین جایی دال بر آن است که (واو) برای ترتیب نمی باشد.

دلیل سوم این است: که اگر ما پذیریم (واو) برای ترتیب است در میان آیه سوره بقره **«وادخلوا الباب سجدا ووقلوا حطة»** و آیه سوره اعراف **«وقلوا حطة وادخلوا الباب سجدا»** تناقض واقع می شود چونکه به خاطر (واو) در آیه سوره بقره؛ دخول باب بر سجدا مقدم و قول حطة؛ مؤخر خواهد بود و در آیه اعراف بر عکس آن می باشد در حالیکه در هر دو جا واقع یکی است لذا برای برهیز از تناقض باید گفت: که (واو) برای ترتیب نیست بلکه به بنی اسرائیل دستور

هر دو کار داده شده است قطع نظر از اینکه کدام کار مقدم باشد و کدام یک مؤخر. از این نیز معلوم می شود که (واو) برای ترتیب نیست.

و فی قوله لغیر الموطوءه: "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق"، جواب سؤال مقدر برید علینا، هو: انه اذا قال احدا لاهرأته لغیر الموطوءه: "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق" فعند أبي حنيفة رحمه الله: تقع واحدة، و عندهما: ثلاث فعلم ان الواو للترتيب عنده، فيقع الأول منفرداً ولم يبق المحل للثاني والثالث، وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة، والمحل قبلها.

ترجمه: و این گفته شوهر برای غیر موطوءه که اگر در خانه داخل شدی پس تو طلاق و طلاق و طلاق.

جواب سؤال مقدری است که بر ما احاف وارد می شود و آن اینکه اگر کسی به زن غیر موطوءه خود بگوید: که اگر تو در منزل داخل شدی پس تو طلاق و طلاق و طلاق. نزد ابوحنیفه **یک طلاق** واقع می شود و نزد صاحبین سه طلاق واقع می شود؛ پس معلوم شد که نزد امام صاحب **یک** (واو) برای ترتیب است چنانچه تنها طلاق اول واقع می شود و برای طلاق دوم و سوم محل باقی نمی ماند و نزد صاحبین (واو) برای مقارنت است چنانچه هر سه طلاق واقع می شود و محل هر سه را قبول می کند.

شرح: در این عبارت جواب سؤال مقدری است که بر احاف وارد می شود سؤال این است که اگر شخصی به همسر غیر مدخول بهای خود بگوید: (ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق) یعنی هر سه طلاق را بر دخول دارمعلق نمود و هر سه را با حرف (واو) ذکر نمود در این صورت نزد امام ابوحنیفه **یک** در وقت وجود شرط فقط یک طلاق واقع می شود و نزد صاحبین هر سه طلاق واقع می شود. از این ثابت می شود که نزد امام ابوحنیفه **یک** (واو) برای ترتیب است همانگونه که به خاطر ترتیب طلاق اول واقع شده و با همان طلاق باثمه می شود چونکه زن غیر مدخول بها با یک طلاق باثمه می شود و بر آن عده واجب نمی شود پس زن غیر مدخول بها با یک طلاق باثمه می شود و محل برای طلاق دوم و سوم باقی نمی ماند و وقتی که محلی برای طلاق دوم و سوم باقی نماند طلاق دوم و سوم واقع نمی شود به هر حال واقع شدن طلاق اول و واقع نشدن طلاق دوم و سوم همین خود ترتیب است که از (واو) بدست می آید پس ثابت شد که نزد امام ابوحنیفه **یک** (واو) برای ترتیب است؛ چونکه اگر (واو) برای ترتیب نمی بود بلکه مطلقاً برای جمع می بود باید در وقت وجود شرط نزد امام صاحب **یک** هر سه طلاق واقع شود. بهر حال از این مسئله ثابت شد که نزد امام صاحب **یک** (واو) برای ترتیب است حال آنکه امام صاحب قائل به ترتیب (واو) نیستند و از آن نیز ثابت می شود که نزد صاحبین **یک** (واو) برای مقارنت است چنانچه که نزد ایشان در کلام مذکور هر سه طلاق با هم واقع می شود و بر زن

غیر مدخول بها سه طلاق باهم واقع می شود پس وقوع هر سه طلاق باهم دلیل بر این است که (واو) برای مقارنت است حالانکه نزد صاحبین رحمته الله (واو) برای مقارنت نمی آید

فأجاب بأن في هذا المثال إنما تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن موجب هذا الكلام الافتراق، فلا يتغير بالواو. و قالوا: موجب الاجتماع. فلا يتغير بالواو يعني أن هذا الترتيب عنده والمقارنه عندهما لم يجميء من الواو، بل من موجب الكلام. فإن موجب الكلام عنده الافتراق؛ إذ لو لم يكن كذلك لقالت: إن دخلت الدار فأنث طالق ثلاثاً، فإذا لم ينفذ: ثلاثاً بل قال: أنت طالق وطالق وطالق علم أنه قصد الافتراق، فيقع كل منها على حده، فيقع الأول ولم يبق محل للمثنى وللثالث، وعنهما: موجب الكلام الاجتماع؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما علق الثلاث كله بشرط واحد، فإذا علقه جملة وقع جملة واحده، وقد مال فخر الإسلام و صاحب "التقويم" إلى رجحان قولهما في وقوع الثلاث، وهذا كله إذا قدم الشرط، وإن أخره بأن قال: "أنت طالق وطالق وطالق" إن دخلت الدار يقع الثلاث اتفاقاً؛ لأنه وجد في آخر الكلام ما يغير أوله وهو الشرط، فتوقف الأول على آخره فيقعن جملة

تو جمعه، پس مصنف رحمته الله این اعتراض را اینگونه جواب دادند: که در مثال مذکور نزد امام ابو حنیفه رحمته الله یک طلاق واقع می شود چون مقتضی این کلام افتراق (جدا جدا) طلاقات است پس با (واو) تغییر نمی کند و صاحبین فرمودند: که مقتضی این کلام جمع طلاقات لذا به خاطر (واو) تغییر یابانی کد این ترتیبی که نزد امام رحمته الله است و مقارنتی که نزد صاحبین رحمته الله است از (واو) بدست نیامده است بلکه به خاطر مقتضی کلام آمده است، چونکه نزد امام رحمته الله موجب کلام افتراق است چونکه اگر این چنین نمی بود قائل می گفت: اگر تو وارد خانه شدی سه طلاق. پس وقتی که قائل نگفت بلکه گفت: انت طالق وطالق وطالق از این معلوم می شود که اراده افتراق را نموده است. لذا هر یک از آنها بطور جداگانه واقع می شود پس طلاق اول واقع می شود و برای دوم و سوم محلی باقی نمانده است و نزد صاحبین موجب کلام اجتماع است چون که اگر چنین نمی بود قائل هر سه را بر یک شرط معلق نمی کرد پس وقتی که هر سه را باهم معلق نمود هر سه باهم واقع می شوند و فخر الإسلام و صاحب تقویم به قول صاحبین در وقوع ثلاث رجحان دارند و این اختلافی در صورتی است که قائل شرط را مقدم نموده باشد و اگر شرط را مؤخر نموده به این صورت که (انت طالق وطالق وطالق) ان دخلت الدار بالاتفاق هر سه طلاق واقع می شود چونکه در قسمت آخر کلام چیزی یافته شده که اول کلام را تغییر می دهد و آن شرط است پس قسمت اول کلام معلق به قسمت آخر آن شده است لذا هر سه طلاق باهم واقع می شوند

شرح: جواب سؤال مذکور این است: که در مثال مذکور (ان دخلت الدار فأنث طالق وطالق وطالق) واقع شدن یک طلاق در وقت دخول در نزد امام ابو حنیفه رحمته الله و واقع شدن هر سه طلاق نزد صاحبین به این خاطر نیست که نزد

امام صاحب (واو) برای ترتیب است و نزد صاحبین برای مقارنت است. طوری که گمان رفته است بلکه به این خاطر است چه در نزد امام رحمته الله موجب و مقتضی این کلام افتراق است یعنی ترتیب میان طلاقی که با (واو) بوجود نیامده است بلکه با ذکر نمودن طلاقی یکی بعد از دیگری به این صورت به وجود آمده است که طلاق اول بدون واسطه معلق به شرط است و طلاق ثانی بواسطه طلاق اول معلق است و طلاق ثالث بواسطه طلاق اول و دوم معلق است به این دلیل که اگر موجب و مقتضی این کلام افتراق نمی بود بلکه هدف واقع نمودن طلاقی بطور جداگانه می بود قائل طلاقی را یکی بعد از دیگری بطور جداگانه ذکر نمی نمود بلکه هر سه را یکمرتبه باهم ذکر می کرد و این چنین می گفت: (ان دخلت الدار فأنث طالق ثلاثاً) پس وقتی که قائل فقط ثلاثه (عندسه) را ذکر نکرد بلکه انت طالق وطالق وطالق و طالق گفت مشخص شد که هدف قائل افتراق است یعنی قائل می خواهد هر سه را بطور جداگانه واقع کند بهر حال موجب این کلام افتراق است و افتراق به خاطر کلمه (واو) متغیر نمی شود چونکه (واو) برای مطلق جمع است و به خاطر آن افتراق از این نمی رود یعنی با وجود بیان کردن چند چیز به صورت جداگانه جمع امکان دارد. پس وقتی که موجب و مقتضی کلام افتراق است یعنی هر سه را جداگانه یکی بعد از دیگری معلق به شرط نموده است هر سه طلاق به همان شکل و مقدار جداگانه واقع می شوند که آنها را معلق نموده است یعنی طلاق اول که بدون واسطه معلق به شرط است اول واقع می شود و طلاق سوم که با دو واسطه معلق است یعنی به واسطه طلاق اول و دوم؛ در آخر واقع می شود. و وقتی که این سه طلاق بطور جداگانه واقع می شوند غیر مدخول بها به مجرد واقع شدن طلاق اول باقی می شود ولی چونکه بر غیر مدخول بها عده واجب نیست لذا بعد از طلاق اول محلی برای طلاق دوم و سوم باقی نمی ماند پس وقتی که بعد از طلاق اول محلی برای طلاق دوم و سوم باقی نمی ماند طلاق دوم و سوم بر آن واقع نمی شود بلکه این دو طلاق دیگری اثر میبندد خلاصه وقوع طلاق اول و واقع نشدن دو طلاق بعدی در نزد امام ابو حنیفه رحمته الله به خاطر این نیست که (واو) برای ترتیب است بلکه به خاطر این است که موجب و اقتضای این کلام افتراق است همچنان سه طلاق نزد صاحبین به این خاطر واقع نشده است که (واو) برای مقارنت است بلکه به این خاطر هر سه واقع شده است که نزد ایشان موجب این کلام اجتماع است چونکه اگر موجب این کلام اجتماع نمی بود یعنی اگر هدف واقع کردن هر سه طلاق نمی بود قائل هر سه را بر یک شرط معلق نمی نمود بلکه هر یک را بر شرط جداگانه معلق می نمود پس تعلیق هر سه طلاق بر یک شرط دلیل بر این است: که قائل قصد واقع نمودن هر سه آن را باهم دارد و موجب این کلام اجتماع است و اجتماع به خاطر کلمه (واو) متغیر نمی شود چونکه (واو) برای مطلق جمع است و مطلق جمع در اجتماع متحقق است به این صورت وقتی که هر سه طلاق واقع شوند در آنها معنی جمع نیز متحقق می شود پس وقتی هدف قائل وقوع هر سه طلاق است و بر غیر مدخول بها هم

طلاق به یک وقت واقع می شود هر سه طلاق واقع می شود و مقارنت نقشی ندارد و فقط موجب کلام که اجتماع است مؤثر است.

شرح رحمه الله می فرماید: که علامه فخر الاسلام و صاحب تقویم قول صاحبین را ترجیح داده اند و فتوی بر واقع شدن سه طلاق داده اند و علت ترجیح این است که در (ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق) که آن را معلق به دخول دار نموده است فی الحال طلاق نمی شود بلکه در آن این صلاحیت هست که وقت وجود شرط طلاق واقع شود پس چونکه چیزی که معلق نموده فی الحال واقع نمی شود لذا وصف ترتیب را نیز قبول نمی کند چرا که وصف بر موصوف مقدم نمی شود. لذا وقتی که موصوف یعنی طلاق وجود ندارد ترتیب نیز وجود نخواهد داشت و زمانی اعتبار دارد که طلاق واقع شود یعنی فقط زمان دخول دار معتبر است و در وقت دخول دار چنین چیزی وجود ندارد تا متفرق شدن وقوع طلاق را ثابت کند بلکه به مجرد داخل شدن زن در منزل هر سه طلاق معلق شد بر آن در یک وقت واقع می شود.

شرح رحمه الله می فرماید: که اختلاف گذشته امام رحمه الله و صاحبین در صورتی است که شرط مقدم و جزاء مؤخر باشد اما اگر جزاء را مقدم و شرط را مؤخر نموده بگوید (انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار) در این صورت بالاتفاق هر سه طلاق واقع می شود. چونکه در این صورت در آخر کلام چیزی بافته شده است که بخش اول کلام را تغییر می دهد یعنی اگر بعد از (انت طالق و طالق و طالق) شرط (ان دخلت الدار) نمی بود، فوراً طلاق واقع می شد لیکن وقتی که (ان دخلت الدار) گفت حکم اول کلام را تغییر داد و طلاق منجز را طلاق معلق نمود و اول کلام بر آخر آن موقوف شد یعنی به مجرد تکلم شرط هر سه طلاق معلق شد و وقتی که هر سه طلاق معلق شد به مجرد تحقق شرط یعنی دخول دار هر سه طلاق واقع می شود.

و إذا قال لغیر الموطوءة: أنت طالق و طالق و طالق، إنما تبين بواحد، جواب سؤال آخر علی علمائنا رحمه الله و هو: أن يقال: إذ أنجز الطلاق بدون الشوط لغیر الموطوءة بأن يقول: "أنت طالق و طالق و طالق" فعلمنا أنها الثلاثه رحمه الله اتفقوا علی أنه يقع الواحد ههنا، ففهم أنه لا ترتیب عند الكل، فأجاب بأن فی هذه المسأله إنما تبين بواحد: لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني و الثالث، فسقط و لا يثبت محل الصرف یعنی ما جاء بالترتيب من الواو بل من التكلم اللساني؛ لأن الإنسان لا يثبت أن يتكلم بثلاث كلمات دفعه من الواو بل من التكلم اللساني؛ لأن الإنسان لا يثبت أن يتكلم بثلاث كلمات دفعه واحده، فإذا تكلم بالأول و وقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني و الثالث بدليل أنه لو قال بلا و او: "أنت طالق طالق طالق" تبين بالأول بالاتفاق، فعلم أنه لا مدخل للواو فيه، و عند الشافعي رحمه الله يقع الثلاث فيما نحن فيه؛ لأن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع.

ترجمه: و اگر به غیر مدخول بها گفت: (انت طالق و طالق و طالق) یا یک طلاق باثمه می شود و این جواب سؤال دیگری است که بر علمای ما وارد می شود و آن اینکه اگر کسی به غیر مدخول بها بدون شرط فوراً طلاق داد به این نحو چه بگوید: (انت طالق و طالق و طالق) نزد علما ثلاثه ما بالاتفاق در اینجا یک طلاق واقع می شود. از آن این فهمیده می شود که (واو) نزد هر سه برای ترتیب است پس مصنف رحمه الله جواب داد که در این مسئله زن فقط با یک طلاق باثمه می شود چونکه طلاق اول قبل از تکلم به دومی و سومی واقع شده است، لذا به خاطر فوت شدن محل تصرف ولایت شوهر ساقط شده است یعنی ترتیب از (واو) به دست نیامده است بلکه با تکلم لسانی آمده است چونکه انسان قادر به تلفظ سه کلمه در آن واحد نمی باشد پس وقتی که شوهر کلمه اول را تلفظ نمود و از آن فارغ شد برای دومی و سومی محلی باقی نماند به دلیل اینکه اگر شوهر بدون (واو) (انت طالق طالق طالق) بگوید بالاتفاق غیر مدخول بها با طلاق اول باثمه می شود پس معلوم شد که در این ترتیب (واو) دخالتی ندارد و نزد امام شافعی رحمه الله در این مسئله ما سه طلاق واقع می شود چون که جمع بحرف جمع مانند جمع به لفظ جمع است.

شرح: در این عبارت نیز جواب سؤال مقدری است سؤال که بر علمای احناف وارد می شود سؤال این است که اگر کسی زن غیر مدخول بها یا خود را مخاطب قرار داده گفت: (انت طالق و طالق و طالق) و هیچگونه شرطی را ذکر ننمود نزد هر سه امام بزرگوارمان (امام ابو حنیفه رحمه الله و امام ابو یوسف رحمه الله و امام محمد رحمه الله) بالاتفاق یک طلاق واقع می شود و دو طلاق دیگر لغو می شود از این بر می آید که نزد هر سه شان (واو) برای ترتیب است و به خاطر وقوع با ترتیب، غیر مدخول بها فقط با طلاق اول باثمه می شود و چون که به خاطر عده واجب نشدن بر آن محلی باقی نماند لذا طلاق دوم و سوم لغو می شود. جایش این است که در اینجا نیز ترتیب توسط (واو) بوجود نیامده است بلکه به خاطر تلفظ زمانی بوجود آمده است چون که انسان قادر به تلفظ سه کلمه در آن واحد نیست پس وقتی که طلاق اول را تلفظ نمود و گفتی "انت طالق" قبل از تلفظ ثانی و ثالث طلاق اول واقع شده است و آن زن مدخول بها محل برای طلاق ثانی و ثالث باقی نماند و وقتی که این زن محلی برای طلاق باقی نماند ولایت شوهر ساقط شده است و وقتی که بعد از فراغت از تلفظ طلاق اول ولایت شوهر ساقط شد با تلفظ طلاق دوم و سوم طلاق واقع نمی شود و دلیل اینکه ترتیب توسط (واو) بوجود نیامده است این است که اگر شوهر به همسر غیر مدخول بها یا خود بدون (واو) بگوید (انت طالق طالق طالق) بالاتفاق با یک طلاق باثمه می شود. از این به خوبی فهمیده می شود که در اینجا (واو) هیچ گونه نقشی ندارد چون که اگر (واو) در ترتیب نقشی می داشت در صورت بدون (واو)، طلاق با ترتیب واقع نمی شد در حالی در صورت بدون (واو) نیز طلاق با ترتیب واقع می شود و در نتیجه همین ترتیب غیر مدخول بها با طلاق اول باثمه می شود لذا ثابت شد که (واو) در ترتیب اثری ندارد شرح رحمه الله می فرماید: که اگر چه در صورت گفتن (انت طالق و طالق و طالق) نزد ما یک طلاق واقع می شود. اما نزد امام شافعی رحمه الله سه طلاق

واقع می شود دلپشان این است که جمعی که توسط حرف جمع یعنی (واو) می باشد مانند جمعی است که توسط لفظ و صیغه جمع باشد یعنی همان گونه که با لفظ جمع یعنی (انت طالق ثلاثا) سه طلاق واقع می شود همچنان با حرف جمع یعنی (واو) مانند (انت طالق و طالق و طالق) نیز سه طلاق واقع می شود جواب آن از طرف ما این است که (واو) حرف جمع نیست بلکه (واو) برای مطلق عطف است و وقتی که (واو) برای جمع نیست بلکه برای مطلق عطف است، استدلال به آن بر وقوع سه طلاق نیز صحیح نیست.

و این زوج آمین من رجل بغیر این الزوج ثم قال المولی: "هذه حرة، وهذه" متصلاً، جواب سؤال آخر علی علمنا رحمہ اللہ، و هو: انه إذا زوج فضولی آمین لشخص من رجل آخر، سواء كان يعقد أو يعقدین بغیر این الزوج، و بغیر این المولی کلیهما، فقال المولی: "هذه حرة، وهذه" بکلام متصل، فإنه یبطل نکاح الثانیة بالتضایق یتنا، تعلم أن الواو للترتیب، و إلا لصح نکاحهما، فأجاب بأن فی هذا المثال إنما یبطل نکاح الثانیة؛ لأن عتق الأولى یبطل محلیه الوقف فی حق الثانیة، فبطل الثانی فی حق الثانیة، فبطل الثانیة أيضاً لم یج من الواو بل من الکلام؛ لأن نکاح الایمنین کان موقوفاً علی إجازة المولی و إجازة الزوج جمیعاً، فإذا عتق المولی الأولى أولاً كانت الثانیة موقوفة، و الأرض نافذة، فلزم أن یتوقف نکاح الأمه علی الحره و هو غیر جائز، كما أن نکاحها علی الحره غیر جائز، فلم یبق للثانیة محل توقف إلی أن یتکلم بمعنتها، و یقول: "وهذه". و هذا کله إذا قبل فضولی آخر من جانب الزوج؛ لأن الفضولی الواحد لا یتولی طرفی النکاح، و قیل: إذا تکلم الفضولی الواحد بکلامین بأن قال: "زوجت فلانة من فلان و قبلت منه" یتوقف ولا یبطل، و قیل: لا حاجة إلی قوله: بغیر این الزوج؛ لأن حکم المسألة لا یتوقف علیه؛ و لهذا لم یقیده شمس الأمه بهذا القید، و إن أعنتهما المولی بلفظ واحد بأن قال: "أعتقتهما" لا یبطل نکاح واحد منهما؛ لعدم تحقق الجمع بین الحره و الأمه. و إن أعنتهما بکلام مفصول فأجاز الزوج نکاحهما أو واحد منهما، جاز نکاح المعنته الأولى، و یبطل نکاح الثانیة فلا تلحقه الإجازة. هذا إذا کان النکاحان فی عقد واحد، فإذا کان فی عقدین، فإن کان مولی الایمنین واحداً فالحکم كما ذکرنا، و إن کانا اثین فأعتقت الأمان علی التماثل، فالتکاحان موقوفان فأیها أجاز الزوج جاز، و إن أجازهما معاً جاز نکاح المعنته الأولى.

ترجمه: و وقتی که شخصی دو کتیز را بدون اجازه مولا و شوهر به ازدواج مردی در آورد، سپس مولا گفت: هذه حرة و هذه متصلاً این جواب سؤال سومی است که بر علمای ما وارد می شود و آن اینکه یک فرد فضولی دو کتیز شخصی را بدون اجازه مولا و بدون اجازه شوهر به ازدواج مردی در آورد خواه با یک عقد و خواه با دو عقد. سپس مولا با کلام متصلی گفت: "هذه حرة و هذه" نکاح دومی بالاتفاق نزد ما باطل می شود پس از این معلوم شد که (واو) برای ترتیب است و الا نکاح هر دو صحیح می شد لذا جواب داد که دو این مثال نکاح ثانی فقط به این خاطر باطل می شود

که عتق اولی در حق دومی محلّیت وقف را باطل میکند لذا قبل از تکلم به عتق کتیز دوم نکاح دومی باطل می شود یعنی این ترتیب نیز به خاطر (واو) نایمده است بلکه به خاطر کلام آمده است چون که نکاح هر دو نیز موقوف به اجازه مولا و شوهر بوده است پس وقتی که مولا ابتداء اولی را آزاد نمود دومی موقوفه می شود پس لازم می آید تا نکاح کتیز موقوف بر حره بماند در حالیکه این جایز نیست همانگونه که نکاح کتیز بر حره ناجیز است لذا محلی برای توقف دومی باقی نماند تا زمانی که مولا به عتق آن صحبت کند و بگوید و هذه. و تمام این ها زمانی است که فضولی دیگری از جانب شوهر قبول کند چونکه یک فضولی نمی تواند متولی دو طرف نکاح قرار گیرد و گفته شده است که وقتی یک فضولی با دو کلام تکلم کند مثلاً بگوید: فلان زن را به نکاح فلان مرد در آورده ام و از طرف آن مرد این زن را قبول نموده این نکاح موقوف می ماند و باطل نمی شود و گفته شده است که نیاز به قول مصنف "بغیر این الزوج" نمی باشد چونکه حکم مسئله موقوف بر آن نیست به همین خاطر شمس الامه آن را مفید به این قید نموده است و اگر مولا هر دو را به یک لفظ آزاد نمود و چنین گوید: من هر دو را آزاد نموده ام، نکاح هیچ یک از این دو باطل نمی شود چونکه اجتماع آزاد و کتیز متحقق نشده است و اگر مولا هر دو را با کلام مفصول آزاد نمود سپس شوهر اجازه نکاح هر دو را با یکی از آن دو را صادر نمود نکاح کتیز آزاد شده اولی جایز می باشد و نکاح دومی باطل می شود سپس اجازه به نکاح دومی ملحق نمی شود این در صورتی است که هر دو نکاح در یک عقد باشد و وقتی که دو نکاح در دو عقد باشد اگر مولای هر دو کتیز یکی باشد حکم همان است که ما ذکر کردیم و اگر دو باشد و هر دو کتیز یکی بعد از دیگری آزاد شوند هر دو نکاح موقوف می ماند سپس شوهر نکاح هر یکی را که اجازه دهد نکاح آن جایز خواهد بود و اگر نکاح هر دو را با هم بدهد نکاح کتیز آزاد شده اولی جایز خواهد بود.

شرح: در این عبارت جواب سؤال سومی است که بر بزرگان احتاف وارد می شود سؤال این است: که اگر یک فرد فضولی دو کتیز شخص دیگری را با رضایت آنها به عقد مردی در آورد خواه ازدواج آنها در یک عقد باشد یا در دو عقد و این ازدواج بدون اجازه شوهر و مولا باشد سپس مولا به سوی کتیزها اشاره نموده با کلام متصل گفت: (هذه حرة و هذه) یعنی در تکلم در میان هر دو کلمه فاصله قرار ندهد بلکه هر دو را متصلاً با هم بگوید: در این صورت علمای احتاف متفق اند که نکاح کتیز دومی یعنی کتیزی که با هذه دومی آزاد شده است و با هذه دومی کتیز دوم بعد از آن آزاد شده است و در این صورت نکاح (امه علی الحره) لازم می آید یعنی با وجود نکاح زن آزاد نکاح کتیز بر آن لازم می آید در حالیکه این ناجیز است، لذا نکاح دوم باطل می شود. لذا از این نیز معلوم می شود که (واو) در (هذه حرة و هذه) برای ترتیب است چونکه اگر (واو) برای ترتیب نمی بود و این دو کتیز با هم آزاد می شدند و یکی بعد از دیگری با ترتیب

آزاد نمی شد نکاح این دو صحیح می شد چونکه در این صورت نکاح امه علی الحره لازم نمی آمد. به هر حال درست شدن نکاح کتیز آزاد شده اولی و باطل شدن کتیز آزاد شده دومی دال بر این است که نزد علمای احناف نیز (واو) برای ترتیب است حال آنکه قبلاً گفتش که نزد احناف (واو) برای ترتیب نمی باشد.

جواب آن این است که در اینجا نیز (واو) برای ترتیب نمانده است بلکه این ترتیب از کلام به وجود آمده است به این صورت که نکاح این دو کتیز مذکور بر اجازه مولا و شوهر بوده است لیکن وقتی که مولا گفت: «هذه حرة» و کتیز اولی را آزاد نمود قبل از آزاد نمودن کتیز دوم یعنی قبل از تلفظ «وهذه» نکاح کتیز اول از طرف مولا منعقد شده است و نکاح کتیز دوم موقوف بر اجازه مولا مانده است چونکه کتیز دوم هنوز کتیز است و مولا اجازه نکاح آن را نداده است در این صورت موقوف بودن نکاح امه علی الحره لازم می آید یعنی با وجود نکاح حرة نکاح کتیز موقوف بر اجازه مولا لازم می آید حال آنکه اینجا نیز کاری نا جائز است همانگونه که نکاح امه علی الحره نا جائز است یعنی همانگونه که اگر در نکاح کسی زنی آزاد باشد نکاح کتیز بر آن صحیح نیست همچنان با وجود بودن آزاد در عقد، موقوف نمودن نکاح کتیز بر اجازه مولا نیز جائز نیست چونکه در این موقوف نمودن قایده ای نیست و به این خاطر قایده ای ندارد چون در این صورت به این خاطر نکاح امه موقوف بر اجازه مولا قرار داده شده است تا با اجازه مولا نکاح آن صحیح و نافذ شود ولی چونکه حرة از قبل در نکاح موجود است و به خاطر حدیث «لا تنكح الامه على الحره» نکاح امه بر حرة جایز نمی باشد لذا موقوف بودن نکاح امه علی الحره نیز جایز نمی باشد پس وقتی که موقوف بودن نکاح امه علی الحره نا جائز است قبل از تکلم به آزادی کتیز دوم یعنی قبل از گفتن (وهذه) محلی برای توقف کتیز محل نمانده است یعنی کتیز دوم محلی باقی نمانده است تا نکاح آن موقوف بر اجازه مولا باشد و وقتی که کتیز دوم محل برای توقف نماند قبل از تلفظ آزادی آن نکاحش باطل شده است نتیجه اینکه نکاح کتیز دوم با توجهی که بنده بیان کردم باطل شده است نه برای اینکه (واو) برای ترتیب است.

صاحب نورالانوار رحمته می فرماید: حکم مذکور در صورتی است که فضولی دوم از جانب شوهر قبول کند یعنی فضولی دو نفر باشد یکی آنکه از طرف کتیز ایجاب کند و بگوید: که من این کتیز را در عقد فلاهی در آوردم و دومی آنکه از جانب شوهر قبول کند و بگوید: من از طرف فلاهی این عقد و نکاح را قبول نمودم و علتش این است: که یک فضولی نمی تواند متولی دو طرف ایجاب و قبول باشد و وقتی که یک فرد نمی تواند متولی دو طرف نکاح باشد بودن وجود دو فضولی لازم است یکی برای ایجاب و دیگری قبول. بهر حال وقتی که دو فضولی موجود باشد و یکی از آنها از طرف کتیز ایجاب نمود و دیگری از طرف شوهر قبول نمود این نکاح موقوف بر اجازه مولا و شوهر می باشد. و اگر فضولی فقط یک نفر باشد نکاح اصلاً منعقد نمی شود بلکه باطل می باشد و بعضی فرمودند: که یک فضولی نیز کافی

است به شرطی که با دو کلام تکلم کند یعنی یک کلام از طرف کتیز و یک کلام از طرف شوهر. مثلاً بگوید: من فلان کتیز را در عقد فلاهی در آوردم و بعد از آن بگوید: من از طرف فلاهی مرد نکاح این زن را قبول نمودم در این صورت نیز این نکاح با موقوف بودن بر اجازه مولا و شوهر منعقد می شود و الا باطل خواهد بود.

ملاحظه کن صاحب نورالانوار می فرماید: که در متن نیازی به تغییر اثن الزوج نبود چونکه حکم مسئله موقوف بر این قول نمی باشد چنانچه اگر نکاح مذکور موقوف بر اجازه شوهر باشد و اجازه بدون مولا باشد سپس مولا با «هذه حرة» و هذه کتیزها را آزاد نمود باز هم نکاح کتیز دوم باطل می شود همانگونه که اگر بدون اجازه شوهر و مولا نکاح شده باشد و بعد از آن با گفتن «هذه حرة» و هذه آزاد نماید نکاح کتیز دوم باطل می شود. لذا این قول در متن اتفاق می باشد نه احترازی. به همین خاطر شمس الأئمه صورت مذکور را با این فیه مقید نموده است.

شارح رحمته می فرماید: که اگر مولا هر دو کتیز را با یک لفظ آزاد نمود مثلاً گفت: هر دو کتیز را آزاد نمودم نکاح هیچ یکی باطل نمی شود چونکه در صورت «هذه حرة» و هذه به این خاطر نکاح دومی باطل می شد چونکه در آن صورت جمع بین آزاد و کتیز لازم می آمد یعنی نکاح امه علی الحره لازم می آمد و در صورت آزاد نمودن هر دو با هم جمع شدن حرة و کتیز لازم نمی آید لذا نکاح هر دو از طرف مولا نافذ و منعقد می شود و اگر این نکاح بدون اجازه شوهر باشد شوهر می تواند نکاح هر دو را قبول کند یا یکی از آنها را به طور معین اجازه دهد و قبول کند.

شارح نورالانوار رحمته فرمودند: که اگر مولا هر دو کتیز را با دو کلام جداگانه آزاد نمود، مثلاً به سوی یکی از آنها اشاره نمود که این آزاد است سپس بعد از سکوت با کلام دیگری به سوی دومی اشاره نمود و گفت این نیز آزاد است. سپس شوهر اجازه نکاح هر دو یا یکی از آنها را داد در این صورت نکاح کتیزی که اول آزاد کرده است صحیح می شود و نکاح دومی باطل می شود. چونکه در این صورت نیز نکاح امه علی الحره لازم می آید سپس به کتیز دوم اجازه نکاح لاحق نمی شود یعنی اگر شوهر اجازه نکاح کتیز دوم را نیز بدهد چونکه نکاح امه علی الحره لازم می شود باز هم این اجازه اعتباری ندارد و نکاح دومی درست نمی باشد.

شارح رحمته می فرماید: که حکم مذکور در صورتی است که نکاح هر دو کتیز در یک عقد باشد و اگر در دو عقد باشد دو صورت دارد:

- ۱- اگر مولای هر دو کتیز یکی باشد حکم همان است که ما بیان نمودیم یعنی در صورت آزاد نمودن با یک لفظ و آزاد نمودن با دو لفظ با کلام موصول و آزاد نمودن با کلام مفصول، تماماً در اینجا همان حکمی است که قبلاً بیان کردیم.

۲. و اگر مولود نر باشد یعنی مولای هر گز یک فرد باشد و هر دو کبیر و یکی بعد از دیگری آزاد شده باشد نکاح هر دو کبیر موقوف بر اجازه شوهر می باشد.

لذا شوهر اجازه هر یکی را که بدهد نکاح همان جایز می باشد و اگر اجازه نکاح هر دو را با هم بدهد بخاطر رهایی از نکاح امه علی الحرة هر کبیری که اول آزاد شود نکاح آن صحیح و کبیری که بعداً آزاد شده باشد نکاحش باطل می شود چونکه وقتی که مولای آن دو کبیر را یکی بعد از دیگری آزاد کرد، هر کبیر را که مولایش اول آزاد کرده است چونکه در وقت آزادی آن کبیر دوم را مولایش آزاد نکرده است لذا این موقوف شدن نکاح امه علی الحرة می شود قبلاً گذشته است که موقوف شدن نکاح امه علی الحرة ناجایز است همانگونه که نکاح امه علی الحرة ناجایز است لذا هر کبیری که اول آزاد شده است نکاحش صحیح و هر کبیری که بعداً آزاد شده است نکاحش باطل خواهد بود.

و إذا زوج رجلاً أختين في عتدين بغير إثنين الزوج فبلغه الخبر، فقال: أجزت نکاح هذه وهذه بطلا، كما إذا أجازهما معاً، وإن أجازهما منفراً بطل نکاح الثانية، هذا أيضاً جواب سؤال مقدر بريد علينا، وهو: أنه إذا زوج أحد رجلاً أختين معاً في عتدين فبلغ الزوج خير النكاح، فإن أجازهما الزوج بكلام موصول وقال: "أجزت نکاح هذه وهذه" بطل النكاحان كأنه أجازهما معاً، فينبذ بدل على أن الأول للمقارنة، وإن أجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نکاح الثانية بلا شبهة، وهذا المستطرد للآل، فأجاب بأن في هذه الصورة إنما بطل النكاحان كلاهما لأن الأول للمقارنة؛ بل لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله كالشرط والاستثناء إذا تأخرافي الكلام يكون أول الكلام موقوفاً عليهما؛ لأنهما معيران فتكذلك ههنا نکاح الأخت الأخيرة بغير أولهما؛ لذا يلزم الجمع بين الأختين بسبب تزوج الأخيرة، فلذا توقف أول الكلام على آخره، فلا جرم يقتربان في الزمان.

فوجه: و اگر شخصی دو خواهر را در دو عقد به ازدواج مردی بدون اجازه شوهر در آورد سپس خبر به شوهر رسید، پس آن مرد گفت: "أجزت نکاح هذه وهذه" نکاح هر دو باطل می شود همانگونه که وقتی که اجازه هر دو را باهم بدهد و اگر اجازه هر دو را جداگانه بدهد نکاح دومی باطل می شود این نیز جواب سؤال مقدری است که بر ما احاف وارد می شود و آن اینست که وقتی شخصی دو خواهر را باهم در دو عقد یک مردی در دو عقد در آورد سپس خبر نکاح به شوهر رسید پس اگر شوهر اجازه هر دو را با کلام موصول داد و گفت: "أجزت نکاح هذه وهذه" هر دو نکاح باطل می شود. گویا اجازه هر دو را باهم داده است. لذا این نیز دلالت می کند که (واو) برای مقارنت است و اگر شوهر اجازه هر دو نکاح را با کلام مفصول دهد بدون شک نکاح دومی باطل می شود و این تابع اول است.

مصنف رحمته اینگونه جواب دادند: که دو نکاح باطل شده است نه به این خاطر که (واو) برای مقارنت است بلکه به این خاطر که اول کلام موقوف بر آخر کلام است زمانیکه در آخر آن چیزی باشد اول آن را تغییر دهد مانند شرط و

استاء. وقتی که این دو در کلام مؤخر باشند اول کلام موقوف بر این دو می شود. چونکه این دو تغییر دهنده اند سپس همچنان در اینجا نکاح خواهر دوم است که اول آن دو را تغییر می دهد چونکه به خاطر نکاح دومی جمع بین دو خواهر لازم می آید. لذا چونکه اول کلام موقوف بر اول آن است لذا هر دو در زمان مقارنت می باشند.

شوح: در این عبارت جواب سؤال مقدر چهارم است که بر علمای احناف وارد می شود. سؤال این است که مثلاً شخصی به نام خالد دو خواهر را در دو عقد به ازدواج فرد به نام حامد بدون اجازه شوهر (حامد) در آورد سپس شوهر (حامد) به این عقد آگاه شد. و شوهر بمجرد مطلع شدن نکاح هر دو را با کلام موصول اجازه داد و گفت: (أجزت نکاح هذه وهذه) یعنی من اجازه نکاح این و این را دادم. نکاح هر دو باطل می شود همانگونه که نکاح هر دو با اجازه دادن نکاح هر دو با هم یعنی با گفتن (أجزت نکاحهما باطل می شود) پس در صورت (أجزت نکاح هذه وهذه) باطل شدن نکاح هر دو به خاطر جمع بین اختین دال بر این است که (واو) در هذه و هذه برای مقارنت است و شوهر اجازه نکاح هر دو را باهم داده است در حالیکه نزد احناف (واو) برای مقارنت نمی آید و اگر شوهر اجازه نکاح هر دو را با کلام موصول داد، مثلاً سویی یکی از آنها اشاره نمود و گفت: (أجزت هذه) من اجازه این یکی را دادم. سپس بعد از آن سکوت به سوی دیگری اشاره نمود و گفت: (أجزت هذه) من اجازه این یکی را دادم. نکاح اولی صحیح و نکاح دومی باطل می شود چونکه وقتی که شوهر اجازه اولی را داد مزاحم و مطبی وجود نداشته است لذا نکاح آن صحیح و منعقد شده است و وقتی که اجازه دومی را داد در آن وقت مبطل یعنی جمع بین الأختین وجود داشته است پس نکاح دومی که به خاطر آن جمع بین الأختین لازم شده است باطل می شود.

شارح رحمته می فرماید: که حکم اجازه های متفرق در متن استطرادی یعنی به تبعیت مسئله اول ذکر شده است و الا این مسئله ربطی به سؤال ندارد. سؤال فقط متعلق به مسئله اول یعنی اجازه با کلام موصول است.

جواب این سؤال این است که باطل شدن نکاح در صورت مذکور به خاطر این نیست که (واو) در (هذه وهذه) برای مقارنت است آن طوری که معترض گمان نموده است بلکه به این خاطر است که اگر در آخر کلام چیزی باشد که اول کلام را تغییر دهد اول کلام بر آخر کلام موقوف می شود مانند شرط و استثناء که در آخر کلام باشند مانند (انت طالق) آن دخلت الدار) جایی القوم الا زیداً که اول کلام موقوف بر آخر آن است چونکه شرط و استثناء هر دو مغیراند یعنی هر دو اول کلام را تغییر می دهند لذا اینجا نیز اینچنین است که در کلام (أجزت نکاح هذه وهذه) نکاح خواهر دومی نکاح خواهر اول را از صحت به فساد تبدیل می کند یعنی وقتی که شوهر گفت: (أجزت نکاح هذه) این نکاح درست بوده است اما وقتی که با گفتن (وهذه) اجازه نکاح خواهر دوم را داد به خاطر جمع بین الأختین نکاح اولی فاسد و ناجایز شد. به هر حال نکاح خواهر دوم نکاح خواهر اول را از جواز به عدم جواز تبدیل می کند و این قبلاً گذشت که اگر در آخر

کلام چنین چیزی باشد که اول کلام را تغییر دهد، اول کلام موقوف بر آخر کلام موقوف می شود. لذا در کلام شروع (اجزوت هذه وهذه) اول کلام یعنی اجازه نکاح اول بر اجازه نکاح دوم موقوف می شود و زمان وقوع موقوف و موقوفه علیه یکی می شود یعنی هر دو همزمان در یک وقت واقع می شوند. لذا با در نظر گرفتن این قانون اجازه نکاح اول (موقوف) و اجازه نکاح دوم (موقوف علیه) مقرون می باشند یعنی زمان هر دو یکی است و وقتی که زمان اجازه هر دو یکی شد چونکه با اجازه نکاح هر دو و با هم جمع بین الاختین لازم می آید لذا نکاح هر دو باطل می شود. پس ظلال نکاح هر دو خواهر با این فرایند است که بیان شد به سبب اینکه (واو) برای مقارنت است آن گونه که معترض بنماید است.

وقد تكون الواو للحال، هذا بيان المجاز في معنى الواو كما أن كونها للمعطف كان بيان الحقيقة كقوله لعبد: «ألفاً وأنت حر» حتى لا يمتنع إلا بالأداء، فالواو في قوله: «وأنت حر» ليست للمعطف؛ إذ لا يحسن عطف الخبر على الإنشاء، فيحمل على الحال، والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل، فينبغي أن يتوقف العتق على أداء الألف. ويرد عليه أن الحال هو قوله: «وأنت حر» لا قوله: «أد إلى ألفاً»، فينبغي أن يكون الأداء موقوفاً على العتق موقوفاً على الأداء، وأنجب: بأنه من باب القلب أي كن حراً وأنت مؤد للألف، وبأنه من قبيل الحال المقدرة أي أد إلى ألفاً حال كونك مقدراً أن الحرية في حال الأداء، فتكون الحرية موقوفة عليه، وبأن الجملة الحالية قائمه مقام جواب الأمر كأنه قيل: «أد إلى ألفاً» فنصر حراً، وبأن الحرية حال الأداء، والحال وصف في المعنى، والوصف لا يشتمل على الموصوف، فالحرية لا تشتمل على الأداء.

توجه: وگاهی (واو) برای حال می باشد بیان معنای مجاز (واو) است. همانگونه که عطف معنای حقیقت بود مانند گفتن: مولا برای غلامش «ادالی الفاء وانت حراً» تا جایکه آن غلام بدون اداء نمودن آزاد نمی شود. پس (واو) در قول: «وأنت حر» برای عطف نیست چونکه عطف خبر بر انشاء مستحسن نمی باشد لذا حمل بر حال می شود و حال برای عامل شرط و قید است پس مناسب است تا آزادی غلام موقوف بر اداء (پرداختن) هزار باشد و بر آن این اعتراض وارد می شود که حال «أنت حر» است نه «ادالی الفاء» پس باید اداء موقوف بر آزادی باشد نه آزادی موقوف بر اداء باشد. جواب داده شده است که این قول از قبیل قلب است یعنی «کن حراً وأنت مؤد للألف» آزاد شود در حالیکه اداء کنده هزاری و اینکه این قول از قبیل حال مقدره است یعنی «ادالی الفاء حال كونك مقدراً أن الحرية في حال الاداء» به من هزار درهم اداء کن در حالیکه فرضی کنده کی آزادی در حالت اداء است. پس حریت موقوف بر اداء می باشد و اینکه جمله حالية قائم مقام جواب امر است گویا گفته شده است «ادالی الفاء تنصير حراً» به من هزار درهم اداء کن پس

ن آزاد می شوی و اینکه حریت حال اداء است و حال به معنی وصف است و وصف بر موصوف مقدم نمی باشد لذا حریت بر اداء مقدم نمی باشد.

شوح: از اینجا یعنی مجازی (واو) است یعنی عاطفه بود (واو) معنای حقیقی آن است و برای حال که می آید معنای مجازی آن است علاقه در میان این دو این است که (واو) مطلقاً برای عطف است و یک نوع از مطلق عطف عطف به طریق اجتماع است و حال نیز با ذوالحال خود جمع می شود لذا این جایز است که از (واو) حالی مراد گرفته شود که جمع شدن با ذوالحال را تقاضا میکند. پس این از قبیل ذکر مطلق و اراده مقید می باشد یعنی مطلق عطف ذکر شده است و از آن مقید یعنی عطف به طریق اجتماع که به آن حال می گویند، مراد گرفته شده است و از مطلق می توان مقید را اراده کرد لذا (واو) نیز می تواند برای حال باشد و علاقه دوم این است که حال با ذوالحال خود جمع می شود چونکه حال در حقیقت صفت ذوالحال است و صفت با موصوف خود جمع می شود پس حال نیز با ذوالحال خود جمع می شود و با معنای حقیقی تناسب دارد چونکه (واو) به اعتبار معنای حقیقی برای مطلق جمع می باشد لذا معنای حقیقی و مجازی (واو) در وصف جمع مشترک اند و برای مجاز همین اندازه مناسب کافی است و می تواند (واو) برای حال باشد. مثال این معنای مجازی (واو) این است که کسی به غلام خود بگوید: «ادالی الفاء وانت حر» به من هزار درهم اداء کن در حالی که تو آزادی. در این صورت غلام بدون اداء کردن آزاد نمی شود یعنی اول هزار را اداء کند سپس آزاد می شود پس (واو) در «أنت حر» برای عطف نیست چونکه اگر (واو) برای عطف می بود عطف جمله خبریه «أنت حر» بر جمله تشابه «ادالی الفاء» لازم می آید حال آنکه عطف جمله خبریه بر جمله تشابه مستحسن نیست. لذا این (واو) برای عطف نیست و وقتی که این (واو) برای عطف نیست آن را بر حال حمل می کنیم و چونکه حال برای عامل ذوالحال شرط و قید است، لذا آزادی غلام موقوف بر اداء هزار می شود یعنی اگر غلام هزار را بپردازد آزاد می شود و الا اگر نپردازد آزاد نمی شود. البته در اینجا یک اعتراض وارد می شود که حال «أنت حر» است نه «ادالی الفاء» لذا «أنت حر» شرط و «ادالی الفاء» جزا می باشد و جزا موقوف بر شرط است نه شرط بر جزا، لذا مناسب است تا اداء هزار موقوف بر آزادی غلام باشد و آزادی غلام موقوف بر اداء هزار نباشد در حالیکه حکم بر عکس این است یعنی آزادی غلام موقوف بر اداء هزار است.

شارح: بر آن چهار جواب دادند. جواب اول این است: که در کلام مذکور قلب است یعنی اگر چه ظاهر (واو) بر (أنت حر) داخل شده است لکن بحسب المعنی بر اداء داخل است و اصل عبارت این گونه است: (کن حر وأنت مؤد للألف) یعنی تو آزادی در حالیکه اداء کنده هزار درمی. پس وقتی که در عبارت قلب است و در اصل (واو) بر سر اداء داخل است، اداء (پرداختن) هزار شرط می باشد و آزادی غلام جزا می باشد و آزادی موقوف بر اداء هزار می باشد. اما بر آن اعتراض می شود که قلب خلاف ظاهر است و برای خلاف ظاهر وجود قرینه لازم است لذا چه قرینه ای بر این قلب

است جوابش این است: که هدف متکلم فربه بر این است چونکه هدف متکلم از این کلام این است که اگر غلام هزار درهم را اداء نماید آزاد است یعنی متکلم قصد آزادی آن را بعد از اداء هزار دانه قبل از اداء و تعلیق از جانب کسی درست است که از جانب آن تخیر درست باشد یعنی کسی که چیزی را بدون تعلیق نافذ می کند همان شخص مجاز به معق کردن آن نیز می باشد در حالیکه تخیر اداء در توفیق متکلم نمی باشد یعنی متکلم توفیق و اجازه لازم کردن هزار بر غلام را بدون تعلیق ندارد پس وقتی که متکلم اجازه لازم کردن هزار را بر غلام ندارد چگونه اجازه پرداخت هزار را معق بر آزادی غلام را دارد. پس وقتی که متکلم نمی تواند پرداخت هزار را معق بر آزادی غلام کند برای رهایی کلام از لقم شدن این چنین گفته می شود که در این کلام قلب است و آزادی غلام معق بر پرداخت هزار است چونکه مولا بدون تعلیق نیز می تواند غلام را آزاد کند و هم می تواند آزادی آن را معق بر چیزی کند

جواب دوم این است: که این قول بر اصل خود است و در آن قلب نیست اما (وات حر) از قبل حال مقدره است یعنی هدف متکلم واقع نمودن آزادی فی الحال نیست بلکه هدف آزاد نمودن وقت اداء است مانند (فادخلوها خالدين) که در آن خالدین حال مقدره است و خلود فی الحال نیست بلکه وقت دخول است و اصل عبارت اینچنین است: (والی القاحل کونک مقدر ان حریتی فی حال الاداء) به من هزار پرداز در حالیکه می دانی که آزادی در حال اداء است پس در این صورت نیز آزادی موقوف بر اداء است.

جواب سوم این است: که جمله حایه (وات حر) قائم مقام جواب امر است. گویا اینگونه گفته شده است: "ادالی الفافصر حر" به من هزار درهم اداء کنی آزاد می شوی. در این صورت نیز آزادی متعلق و موقوف بر ادا می شود چونکه در این صورت معنی این چنین می باشد (ان ادالی الفافصر حر) اگر به من هزار اداء نمای آزاد می شوی.

جواب چهارم این است: که حریت یعنی (وات حر) حال است برای اداء و حال معنی وصف می باشد پس حریت موصوف است بری وصف و اداء و چونکه وصف بر موصوف مقدم نمی شود لذا حریت نیز مقدم بر اداء نمی باشد بلکه اداء مقدم و حریت مؤخر می باشد و وقتی که این چنین است غلام بدون اداء هزار آزاد نخواهد شد.

فواید: بر مثال مذکور در متن اعتراض وارد می شود و آن این است که شما با دلیل آوردن بر حال بودن (واو) فرمودید: که (واو) «وات حر» نمی تواند برای عطف باشد چونکه عطف خبر علی الاشیاء خوب نیست. لذا این (واو) مجازاً حمل بر حال می شود. معترض می گوید: زمانی به سوی مجاز رجوع می شود که حقیقت متعذر باشد و مستحسن نبودن عطف خبر علی الاشیاء متعذر بودن عطف یعنی معنی حقیقی را ثابت نمی کند بلکه با وجود غیر مستحسن بودن عطف جایز می شود و وقتی که عطف جایز است معنی حقیقی (واو) متعذر نشد و وقتی که معنی حقیقی متعذر نشد چگونه می توان به سوی مجاز رجوع کرد. جوابش این است: که اگر در این مثال (واو) برای عطف می بود ابتداء هزار

به غلام واجب می شود و ترجمه اینچنین می شد که تو هزار برابرم اداء کن و تو آزادی در حالیکه با وجود غلام بودن هیچ میلی از مولا بر آن واجب نمی باشد تا جاییکه در صورت قبول کردن و او برای عطف کلام لغو می شود. سپس بخاطر نجات کلام از لغو شدن نیاز میرم است تا او بر حال حمل شود.

و قد تكون لعطف الجملة، هذا يصلح أن تكون على الحقيقة، وإنما آخرها عن بيان الحال التي هي مجاز لشرح عليه المثال المختلف فيه على ما سبقت، و يحتمل أن تكون للمجاز: لأن أصل العطف هو المشاركة في الحكم لم يوجد ههنا، وإنما هي في مجرد الثبوت والوقوع. فلا يجب به المشاركة في الخبر كقولهم: "هذه طالق ثلاثاً" و هذه طالق "فتطلق الثانية واحدة فقط؛ لأن كلا من الجمليتين تامه لا يفتر إحداهما إلى الأخرى، والعطف ليس إلا لمجرد سبابة الكلام.

توجه: و گاهی (واو) برای عطف جمله می آید این می تواند معانی حقیقی باشد و آن را به این خاطر از بیان حالی که مجاز است، مؤخر نموده شد تا بر آن مثال مختلف فی مخرج شود همانگونه که عترب می آید و این احتمال را نیز دارد که این (واو) برای مجاز باشد چونکه اصل عطف مشارکت فی الحكم است که در اینجا وجود ندارد و مشارکت فقط در ثبوت و وقوع است پس توسط آن مشارکت در خبر واجب نخواهد شد مانند گفته اش «هذه طالق ثلاثاً و هذه طالق» پس زن دوم فقط بک طلاق می شود چونکه هر یک از آن دو جمله، جمله کاملی است هیچ بک محتاج به دیگری نیست و عطف فقط به خاطر سبب کلام است.

شوح: مصطفی فرمودند: که گاهی (واو) برای عطف جمله می باشد، شارح رحمته می فرماید: عطف جمله بر جمله می تواند معنی حقیقی (واو) باشد لیکن بر آن این سؤال وارد می شود که وقتی که این معنی حقیقی (واو) است پس چرا آن را از معنی مجازی یعنی (واو) حایه مؤخر نمود، باید قبل از (واو) حایه ذکر می شد. جواب این این است: که برای عطف جمله بودن (واو) را به این خاطر مؤخر نمود تا مثال مختلف فی مخرج شود که ذکر آن در عبارت طلقنی و لک الف درهم، خواهد آمد و این احتمال وجود دارد که استعمال (واو) به معنی عطف جمله مجازاً باشد چونکه اصل و حقیقت عطف این است که معطوف علیه و معطوف در حکم شریک باشند. در حالیکه در عطف جمله علی الجملة مشارکت فی الحكم وجود ندارد بلکه مشارکت فقط در ثبوت و وقوع می باشد پس وقتی که در عطف جمله علی الجملة اصل حقیقت عطف یافته نمی شود استعمال (واو) در معنی عطف جمله علی الجملة مجازاً می باشد نه حقیقت. به هر حال (واو)ی که برای عطف جمله می باشد توسط آن در میان جمله معطوف و جمله معطوف علیه مشارکت در ثبوت و وقوع می باشد اما در خبر توسط آن مشارکت نمی باشد. چنانچه اگر کسی به سوی دو مفسر اشاره نموده بگوید: «هذه طالق ثلاثاً و هذه طالق» بر اولی سه طلاق واقع می شود و بر دومی فقط بک طلاق واقع می شود چونکه

بده و در حالیکه از تو بر من یک هزار لازم است پس وقتی که شوهر گفت: طلاق دادم تقدیرش اینچنین می شود که من با همان شرط طلاق دادم لذا این معاوضه به معنی خلع می باشد و یک هزار واجب می شود و طلاق باین می شود.

شرح: مصنف ماز رحمته فرمودند: که اگر زنی به شوهرش بگوید: **طلقنی** (ولک الف درهم) مرا طلاق بده و برای تو هزار درهم است در این مسئله امام ابوحنیفه رحمته و صاحبین اختلاف دارند.

امام ابوحنیفه رحمته در این مسئله جانب حقیقت بنی عطف را معتبر قرار دادند و صاحبین جانب مجاز یعنی حال را معتبر قرار دادند. پس نزد امام ابوحنیفه رحمته این قول زن از قبیل عطف جمله علی الجملة است چنانچه اگر شوهر زن را طلاق داد بر زن طلاق واقع می شود، اما برای شوهر هیچ چیزی واجب و لازم نخواهد شد چونکه قول زن (ولک الف درهم) معطوف است بر قولش (طلقنی) در اینجا معطوف علیه انشاء و معطوف خیر است و اگرچه عطف خبر علی انشاء مستحسن نیست اما جایز است. بهر صورت (اولو) مذکور نزد امام ابوحنیفه رحمته برای عطف است نه برای حال تا الف درهم برای طلاق شرط باشد. یعنی اگر (اولو) برای حال باشد الف درهم برای طلاق شرط می باشد و پرداخت هزار درهم بر شوهر واجب می باشد ولی چونکه (اولو) مذکور نزد امام رحمته برای حال نیست بلکه برای عطف است لذا با طلاق دادن شوهر طلاق واقع می شود لیکن پرداخت هزار درهم بر زن برای شوهر لازم نمی شود به دلیل اینکه اصل در طلاق این است که بدون مال باشد چونکه اگر بحث مال باشد به آن خلع می گویند نه طلاق و خلع در باب طلاق از عوارض است و از طرف شوهر بعین می شود چونکه در آن صورت شوهر طلاق را بر قبول کردن زن ما را، معلق نموده است و تعلیق به شرط را بعین می گویند پس در صورت ذکر مال اسم طلاق خلع می باشد و از طرف شوهر بعین به هر حال اصل طلاق این است که بدون مال باشد و خلع (عقد معاوضه) از عوارض آن است و اصل در (اولو) عطف است و اصل را نمی توان بخاطر رعایت عوارض ترک نمود چونکه ترک نمودن قوی به خاطر ضعیف باطل است. لذا در اینجا نیز در قول زن (طلقنی ولک الف درهم) به خاطر رعایت اصل، (اولو) برای عطف خواهد بود و طلاق بدون مال می باشد و قول زن (ولک الف درهم) لغو می باشد یا حداکثر با قبول کردن قول زن (ولک الف درهم) به عنوان وعده یا نذر، بر آن هزار درهم را واجب می کنیم که در این صورت کلام از لغو محفوظ می ماند. لیکن شارح رحمته ضمن جواب دادن به این مسئله فرمودند: که این کلام از الفاظ و صیغه های وعده و نذر نمی باشد و ادای آن نیز بر ذمه زن واجب نمی باشد. البته می توان بر آن اینگونه اعتراض می نمود اگرچه ولک الف درهم صیغه نذر و وعده نیست اما زن را برای شوهر اقرار کرده است و بخاطر قول پیامبر صلی الله علیه و آله (المرء یؤخذ باقراره) آسان به اقرارش گرفته می شود پس باید هزار درهم بر ذمه زن لازم شود و نباید (ولک الف درهم) لغو شود.

هر یک از آن دو جمله، جمله مستقل و تامی است و محتاج به یکدیگر نمی باشند اما بر آن سؤالی مطرح می شود که وقتی هر یکی از آنها جمله کاملی است در عطف نمودن هیچ فایده ای نیست و وقتی که در عطف فایده ای نیست پس چرا یک جمله را بر جمله دیگر عطف نمود. جواب این است: که عطف در میان این دو جمله فقط بخاطر سیاق کلام آورده شده است به هر حال در مثال مذکور مشارکت فقط برای این است که هر دو جمله ثابت و واقعه یعنی «هذه طالق ثلاثا» نیز واقع است و «هذه طالق» نیز واقع است چون که در جمله اول عدد ثلاثا مذکور است لذا بر زن اول سه طلاق واقع می شود و چونکه در جمله دوم عدد ثلاثا مذکور نیست لذا بر دومی یک طلاق واقع می شود. اگر هدف متکلم غیر یعنی مشارکت در ثلاثا می بود این چنین می گفت: «هذه طالق ثلاثا و هذه» پس این مفرد علی المفرد بود و شرکت در خبر یعنی در طاق ثلاثا بود و بر هر دو سه طلاق واقع می شد. پس نگفتن «قابل» هذه طالق ثلاثا و هذه، به صورت علی المفرد بلکه گفتن: هذه طالق ثلاثا و هذه طالق، بصورت عطف جمله علی الجملة و ذکر نکردن عدد در جمله دوم دل بر این است که قابل قصد واقع نمودن یک طلاق را بر زن دوم دارد و بر اولی سه طلاق.

و کذا فی قولها: «طلقنی ولک ألف درهم» حتی إذا طلقها لأیجب شیء للزوج علیها عند أئی حنیفه رحمه الله؛ لأن قولها: «ولک ألف» معطوف علی ماسبق، و لیس للحال حتی یكون شرطاً؛ لأن أصل الطلاق أن یكون بلا مال؛ لأنه إن ذکر المال مسمى خلعاً، و بصیرمینا من جانبہ، و لیس أيضاً من صیغ الوعد و النذر حتی یلزم علیها و فاقه، فکان لغواً فیہ تأمل. و قال: إنها للحال فیصیر شرطاً و بدلاً، فیجب الألف یعنی أن عندهما هذه الواو لیست للعطف کما کانت عندہ بل للحال، و الحال فی معنی الشرط للعامل، فیصیر كأنها قالت: «طلقنی»، و الحال أن لک ألفاً علی، فلما قال: «طلق» کان تقدیرہ طلقاً بذلک الشرط، فکان معاوضه فی معنی الخلع، فیجب الألف و یكون الطلاق بائناً.

توجه: همین حکم است در قول زن «طلقنی ولک الف درهم» حتی که اگر شوهر طلاق داد نزد امام ابوحنیفه رحمته هیچ چیز برای شوهر بر زن واجب نمی شود چونکه قول زن «ولک الف» معطوف جمله اول است و حال نیست؛ شرط باشد چونکه اصل طلاق این است که بدون مال باشد چونکه اگر مال ذکر شود به آن خلع گفته می شود و از طرف شوهر بعین می شود و همچنان آن قول از صیغه «الفاظه» وعده و نذر نیز نمی باشد تا پرداختن آن بر زن لازم باشد. پس این قول لغو می باشد و در لغو بودن آن تأمل است. و صاحبین رحمته فرمودند: که این (اولو) برای حال است، لذا این قول شرط و بدل می شود لذا هزار واجب می شود یعنی نزد صاحبین رحمته این (اولو) برای عطف نیست همانگونه که نزد امام ابوحنیفه رحمته بود بلکه برای حال است و حال برای عامل به معنی شرط است. پس گویا زن چنین گفته است: مرا طلاق

مدلول تم است. پس وقتی که شخصی (به همسرش) بگوید: (ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق) شرط این است که آن زن بعد از خانه اول بدون تراخی وارد خانه دوم شود پس اگر آن زن وارد هر دو خانه نشود یا وارد یکی از آنها شود یا بعد از خانه دوم وارد خانه اول شود یا به خانه دوم بعد از خانه اول با تراخی وارد شود، طلاق واقع نمی شود چرا که شرط موجود نیست.

شرح: (او) در الوصول والتعقب به معنی مع است یعنی کلمه «فاء» موضوع است برای وصل مع التعقب حذف از وصل این است: که در میان معطوف و معطوف علیه به لحاظ وقوع اتصال باشد و هدف از تعقب این است: که معطوف از معطوف علیه بدون هیچگونه درنگی مؤخر باشد. خلاصه اینکه مدلول «فاء» این است: که در صورت عطف معطوف متصل به معطوف علیه باشد و بدون هیچ مهلتی بعد از معطوف علیه باشد. لذا در صورت عطف معطوف توسط «فاء» از معطوف علیه زماناً مؤخر می باشد، اگر چه زمان آقندر کم باشد که ادراک آن ناممکن باشد. علت رعایت کردن مدلول «فاء» این است که اگر در میان معطوف و معطوف علیه اندک زمانی هم فاصله باشد و معطوف اصلاً از معطوف علیه مؤخر نباشد در میان زمانشان تقارن به وجود می آید و در میان آن دو مقارنت ثابت می شود در حالیکه مقارنت مدلول کلمه مع است نه مدلول «فاء». پس برای فرق بوجود آوردن میان مدلول کلمه «فاء» و مدلول کلمه مع؛ تراخی بدون مهلت را اعتبار دادند و گفته شده است که در صورت عطف معطوف از معطوف علیه توسط «فاء» زماناً بدون مهلت تراخی می باشد.

از (اطلاق التراخی الخ) جواب سؤالی است. سؤال این است: که تراخی بودن معطوف از معطوف علیه مدلول تم است نه مدلول «فاء». لذا قول مصنف رحمه الله ضمن بیان مدلول «فاء» (فتراخی المعطوف عن المعطوف علیه) صحیح نمی باشد. جوابش این است: که در اینجا اطلاق تراخی از حیث معنی لغوی (تأخیر بدون درنگ) است و مدلول تم معنی اصطلاحی (تأخیر همراه مهلت) است و وقتی که این چنین است اعتراضی وارد نمی شود. با بیان مثال استعمال کلمه «فاء» فرمود: اگر کسی به همسرش بگوید: (ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق) اگر وارد این خانه شدی بعد از آن وارد این خانه شدی؛ طلاخی. در این صورت برای طلاق شدن شرط این است که این زن بدون تأخیر وارد خانه دوم بعد از خانه اول شود. پس اگر آن زن وارد هر دو خانه نشد یا با تأخیر وارد خانه دوم بعد از خانه اول شد یا وارد یکی از آنها شد یا وارد خانه اول بعد از خانه دوم شد؛ در هر چهار صورت بر زن طلاق واقع نمی شود، چونکه در هر چهار صورت شرط مفقود است.

و تستعمل فی أحكام العلل علی سبیل الحقیقه؛ لأن الفاء لتعقیب، و الأحكام تعقب العلل و ترتب علیها بالذات و این کانت مقارنه لها بالزمان.

جوابش این است: که هدف ما این است که به خاطر طلاق دادن شوهر هزار درهم بر ذمه زن واجب نمی شود اما ما هم سکر واجب شدن هزار به خاطر اقرار زن نیستیم. اعتراض دیگری بر مذهب امام رحمه الله این است که اگر کسی به دیگری بگوید: (احمل هذا الطعام من موضع الی موضع اخر) و لک الف) این بار (غذا) بگردد و غیره) از جای بی بگری حمل کن در حالیکه برای تو هزار درهم است. در این کلام (او) برای حال است پس (او) در (اطلقتی و لک الف درهم) نیز با قیاس بر آن به معنی حال می باشد. جواب آن این است: که کلام مقیس علیه اجاره است و در مفهوم الف درهم) نیز با قیاس بر آن به معنی حال می باشد. اما در مفهوم مقیس یعنی در طلاق مال داخل نیست لذا اجاره مال داخل است، لذا اجاره بدون ذکر مال درست نمی باشد. اما در کلام مقیس علیه برای حال می باشد بدون ذکر مال صحیح می شود لذا باین فرق قیاس صحیح نمی باشد بلکه (او) در کلام مقیس علیه برای حال می باشد در مقیس برای عطف. صاحبین رحمهم الله فرمودند: که در مسئله مذکور (او) برای عطف نمی باشد بلکه برای حال است و قیلاً گفتند که حال برای عامل شرط قید می باشد پس حالا معنی عبارت مذکور اینگونه می باشد (اطلقتی و الحال ان لک الف الفه) مرا طلاق بده در حالیکه برای تو بر من هزار درهم است یعنی باین شرط که برای تو بر ذمه من هزار درهم است مرا طلاق بده سپس وقتی که شوهر در جوابش گفت: (اطلقت) تقدیر عبارت چنین است: (اطلقت بذالک شرطاً) (یعنی با همین شرط طلاق دادم). لذا معاوضه به معنی خلع می باشد چونکه عموماً تقاضای طلاق از جانب زن به طریق معاوضه می باشد پس قول زن (اطلقتی و لک الف درهم) به معنی (خالعتی و لک الف درهم) می باشد و بعد از وقوع طلاق هزار درهم برای شوهر بر ذمه زن واجب می شود و طلاق باین می شود همانگونه که در خلع طلاق باین واقع می شود.

و الفاء للوصل و التعقب أي لكون المعطوف موصولاً بالمعطوف علیه متعقباً له بلا مهلة، فتراخی المعطوف عن المعطوف علیه بزمان و این لطفت ای قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك؛ إذ لو لم يكن الزمان فاصلاً أصلاً كان مفارقاً تستعمل فيه كلمة "مع"، و إطلاق التراخی ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذى كان مدلول "تم".
فإذا قال: "إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق" فالشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخی، فإن لم تدخل الدار بن أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولى بعد الثانية، أو دخلت الثانية بعد الأولى بتراخی لم تطلق؛ لأنه لم يوجد الشرط.

توجه: و «فاء» برای وصل و تعقب می باشد یعنی برای اینکه معطوف متصل به معطوف علیه باشد و بدون هیچ تأخیری بعد از معطوف علیه باشد. پس معطوف زماناً از معطوف علیه تراخی می باشد گرچه این زمان تراخی بسیار کم باشد یعنی زمان آقندر کم باشد که ادراک آن نیز ممکن نباشد چونکه اگر اصلاً فاصله ی زمانی نباشد مقارن خواهد شد که در آن کلمه مع استعمال می شود و در اینجا اطلاق تراخی بلحاظ معنی لغوی است به لحاظ معنی اصطلاحی نیست که

فإذا قال: "بعت منك هذا العبد بكذا" وقال الآخر: "فهو حر" يكون قولاً للبيع أي قبلت فحررت؛ لأنه رتب الإعتاق على الإيجاب، ولا يترتب عليه إلا بعد ثبوت القبول بطريق الاختصاص، ولو قال: "هو حر أو هو حر" لا يكون قولاً للبيع، فيحتمل أن يكون إخباراً عن الحرية الثابتة قبل الإيجاب، وأن يكون إنشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والإعتاق بالشك.

توجه: وکلمه «فاء» در احکام علل بر سبیل حقیقت استعمال می شود چونکه «فاء» برای تعقیب است و احکام بعد از علل می آیند و بر آنها بالذات مرتب می شوند اگر چه احکام بلامان مقدار علل اند پس اگر کسی بگوید: من این غلام را برای تو به این مبلغ فروختم و دیگری گفت: آن آزاد است این قول قبول می است یعنی قبول نمودم سپس آزاد نمودم چونکه اعتناق را بر ایجاب مرتب نموده است در حالیکه اعتناق بر ایجاب مرتب نمی شود مگر به طریق اقتضاء بعد از ثبوت قبول و اگر گفت (هو حر) یا (هو حر) قبول می نمی باشد. پس این قول احتمال دارد تا خبر از آزادی ثابت باشد و این نیز احتمال دارد که بعد از قول اثناء برای حریت باشد لذا قبول و اعتناق با شک ثابت نمی شود.

شرح: مصنف رحمته می فرماید: که کلمه «فاء» بر احکام علتها نیز داخل می شوند یعنی کلمه «فاء» بر حکمی که در علت است نیز داخل می شود و این استعمال «فاء» حقیقت می باشد نه مجاز. چونکه کلمه «فاء» برای تعقیب است و حکم بعد از علت می آید و بالذات بر علت مرتب می شود اگر چه احکام زماناً یا علتها مقارن می باشند. پس چونکه احکام با وجود مقارن در زمان، بعد از علتها می آید و «فاء» نیز بعد از دخول خود دلالت می کند لذا می توان «فاء» را بر احکام وارد نمود مثلاً این است: که اگر کسی به سوی غلامش اشاره نموده به شخص دیگری بگوید: (بعت منك هذا العبد بكذا) من این غلام را به تو به این مبلغ فروختم شخص دوم در جواب گفت: (فهو حر) پس او آزاد است. در این صورت قول شخص دوم (فهو حر) بطور قبول قول خواهد بود یعنی او را پذیرفته است بعد از آن غلام را آزاد نموده است به دلیل اینکه فرد دوم آزادی غلام را بر ایجاب تابع مرتب نموده است و آزادی غلام بدون قبول می بر ایجاب مرتب نمی شود یعنی بدون قبول کردن و پذیرفتن می آزاد نمودن غلام ناممکن است پس گفتن این فرد دوم (فهو حر) در جواب ایجاب و آزاد نمودن غلام؛ این را می طلبد که این فرد اولی را قبول نموده است و بعد از آن غلام را آزاد نموده است پس در اینجا قبول می اقتضاء ثابت شده است و گفتن شخص دوم (فهو حر) قبول می اقتضاء خواهد بود و اگر فرد دوم در جواب ایجاب (هو حر) یا (هو حر) بگوید این به منزله قبول می نخواهد بود و غلام آزاد نمی شود؛ چونکه این گفته احتمال این را نیز دارد که این فرد خبر آزادی را داده باشد که قبل از ایجاب ثابت شده است. یعنی وقتی که مولا گفت: (بعت منك هذا العبد بكذا) فرد دوم می گوید: آنکه آزاد است یعنی آن غلام از قبل آزاد است لذا چگونه آن را می فروشی و این احتمال را نیز دارد که این گفته اش بعد از پذیرفتن می اثناء برای حریت باشد یعنی قصد آزادی آن را

بعد از قول می دارد خلاصه اینکه باین احتمال اول گفته اش (هو حر) یا (هو حر) قبول می نخواهد بود و غلام نیز آزاد نمی شود و باین احتمال دوم قول آن هم قبول می خواهد بود و هم غلام آزاد می شود پس این گفته در قبول می و آزادی غلام شک بوجود آورده است و بخاطر شک نه قبول ثابت می شود و نه هم آزادی غلام؛ لذا با گفتن (هو حر) یا (هو حر) نه قبول ثابت می شود و نه هم اعتناق.

و قد تدخل على العلل إذا كانت مما تدرم، فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم، فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وإن لم بشرط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها؛ لأنها تقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء، وهذا كما يقال: "أبشر قدا أنك الغوث"، فإن بيان الغوث وإن كان أنياً لكن ذاته دائمة تبقى إلى مدة فيكون سابقاً على البشارة و لاحقاً عنها، فيتحقق معنى التعقيب، فيدخل عليه الفاء، وهذا مما شرطه فخر الإسلام احتياطاً لمعنى التعقيب، وذكر صاحب "التوضيح" وغيره أنها إنما تدخل على العلة إذا كانت على غاية ليكون وجودها مؤخر عن المعلول، فيتحقق معنى التعقيب، والكلام فيه طويل.

توجه: گاهی کلمه «فاء» بر علتها داخل می شود و وقتی که علتها از قبیل اشیاء دائمی باشند پس علتها بعد از حکم به همان حالتی باقی می ماند که قبل از حکم موجود بوده اند لذا تعقیب که مدلول «فاء» است بدست می آید و اگر در علت شرط دوام نباشد دخول «فاء» بر آن جایز نخواهد بود چونکه علل قبل از حکم می باشند پس چگونه می تواند محل «فاء» باشد و این مانند آن است که گفته شود (أبشر قدا أنك الغوث) بشارت باد که نزد تو یاری کننده ای آمد چونکه اگر چه آمدن یاری کننده لحظه ای (آتی) است اما ذات آن دائمی است تا مدتی باقی می ماند پس هم قبل از خوش خبری و هم بعد از بشارت (خوش خبری) موجود است. لذا معنی تعقیب متحقق می شود و بر آن حکم «فاء» داخل می شود و این از مواردی است که فخر الاسلام آن را شرط قرار داده است تا اینکه حمله ای باشد برای معنای تعقیب و صاحب توضیح و دیگران بیان نموده اند که حکم «فاء» زمانی بر علت داخل می شود که علت غائی شد تا وجودش از معلول مؤخر باشد و معنی تعقیب متحقق شود و در این مورد کلام طولانی است.

شرح: مصنف رحمته فرمودند: که گاهی «فاء» بر علت نیز داخل می شود بشرطیکه علت دائمی باشد چون وقتی که علت دائمی باشد همانگونه که قبل از حکم موجود بوده است بعد از حکم نیز موجود خواهد بود و وقتی که بعد از حکم نیز علت باقی است و وقتی که بعد از حکم نیز علت موجود است معنی تعقیب که مدلول «فاء» است بدست می آید و علت را مدخول «فاء» قرار دادن درست خواهد بود و اگر در علت شرط دوام نباشد دخول «فاء» بر آن جایز نخواهد بود چونکه حکم «فاء» برای تعقیب می آید و تقاضای «فاء» این است که تا مدخول «فاء» مؤخر باشد در حالیکه مؤخر شدن علت از حکمش محال است چونکه علت مؤثر و حکم اثر آن است و مؤخر شدن مؤثر از اثر محال و ناممکن است لذا

مؤخر شدن علت از حکم نیز محال خواهد بود. و وقتی که مؤخر شدن علت از حکمش محال است چگونه می تواند علت مدلول «فاه» باشد و داخل شدن «فاه» بر علت مانند آن است که گفته شود (بشر فقد اتاک الغوث) خوش خبری باد که نزد تو فریادوسی رسید این جمله زمانی گفته می شود که شخص در نهایت ظلم قرار گیرد یا به دست ظالمی افتد سپس آثار آزادی نمایان شود. با دیدن آن آثار گفته شود که خوشحال باش که امدادگر و فریادرس رسید در اینجا اگر چه آمدن فریادرس آتی است و دائمی نیست اما ذات او دائمی است تا مدتی باقی می ماند و وقتی که ذات او دائم و همیشگی است آن غوث قبل از بشارت نیز موجود خواهد بود و بعد از بشارت نیز موجود خواهد بود پس چونکه غوث (مددگر) قبل از بشارت نیز موجود است لذا آن را علت بشارت قرار دادن صحیح خواهد بود و چونکه بعد از بشارت نیز موجود است لذا به خاطر متحقق شدن معنی تعقیب داخل نمودن کلمه «فاه» بر آن درست خواهد بود.

در اینجا سؤال مطرح می شود آن اینکه مدخول «فاه» آمدن غوث (فریادرس) است و اتیان (آمدن) دائمی نیست و آن چیزی که دائم است یعنی ذات غوث (فریادرس) مدخول «فاه» نمی باشد جوییش این است که هدف از اتیان غوث (فریادرس) وجود غوث است و وجود غوث دائم است لذا مدخول «فاه» دائم می باشد و وقتی که مدخول «فاه» دائم است انقضائش وارد نمی شود.

شرح فرمودند: شرط دائمی بودن علت برای مدخول «فاه» شدن تا اینکه معنی تعقیب بوجود آید، مذهب علم فخر الاسلام رحمه الله است و الا صاحب توضیح و غیره بیان نموده اند که کلمه «فاه» بر علت زمانی داخل می شود که علت غائی باشد چونکه علت غائی بحفاظ وجود از معلول (حکم) مؤخر می باشد پس وقتی که وجود علت غائی از معلوم مؤخر می باشد آمدن علت غائی بعد از معلول متحقق می شود و وقتی که آمدن علت غائی بعد از معلول متحقق است داخل نمودن «فاه» نیز بر علت غائی صحیح می باشد. شرح رحمه الله می فرمایند: در این مورد بحث طولانی است.

فواید: علت بر چهار قسم است: (۱) علت فاعلی؛ (۲) علت مادی؛ (۳) علت صوری؛ (۴) علت غاییه.

علت فاعلی آن است که از آن فعل صادر شود. علت مادی آن است که از آن شیء مرکب می شود و از وجود آن شیء بالقوه موجود می باشد. علت صوری آن است که وجود بالفعل شیء را ثابت می کند و با علت مادیه قائم است و علت غائی آن است که فاعل را بر انجام فعل آماده می کند مانند صندلی که چوب علت مادی آن است و نجار علت فاعلی آن است. شکل و صورت علت صوری آن است و نشستن بر آن علت غائی آن است. جمیل احمد

تکمله: «أدلی ألفا فانت حر» ای آدی الی ألفا لانک حر، فیعتق فی الحال، فالحر به دائمه الوجود حیث کانت موجوده قبل الاءاء و بتی بعده الی مله، فلا تحوق علی أداء الالف بل یكون حراً و بصیر الالف دیناً علیه.

فان قيل: لم لایجوز أن یکون تقدیرہ: «إن أکبت فانت حر» و بصیر جواباً للأمر و توقف الحر به علی الأداء، و ینتق معنی التعقیب بلا تکلف؟ أجیب: بأن الأمر إنما یتحقق الجواب بتقدیر کلمه «إن» و کلمه «إن» یمّا یجعل الماضی و الجملة الاسمیة بمعنی المستقبل إذا کانت ظاهره أما إذا کانت مقدره فلا تجعلهما بمعنی المستقبل، فلا یقال: «تشی اکرمک و أنت مکرم».

ترجمه: مانند قول قائل (اذلی الفا فانت حر) یعنی هزار درهم به من یزدان چونکه تو آزادی پس غلام فی الحال آزاد می شود پس حریت دائمه الوجود است همانگونه که قبل از اداء موجود بوده است بعد از آن نیز تا مدتی باقی می ماند. لذا این حریت موقوف بر اداء نخواهد بود بلکه غلام آزاد می شود و یک هزار بر او دین می گردد، پس اگر گفته شود که چرا اگر تقدیرش این چنین باشد (ان اکبت فانت حر) جایز نیست (فانت حر) جواب امر قرار گیرد و حریت موقوف بر اداء شود و بدون تکلف معنی تعقیب متحقق شود؛ جواب داده شده که امر فقط با تقدیر کلمه «ان» مستحق جواب می شود و کلمه «ان» وقتی که ظاهر باشد ماضی و جمله اسمیه را به معنی مستقبل می گرداند اما اگر کلمه «ان» مقدر باشد آن دو را به معنی مستقبل نمی گرداند چنانچه گفتن (تشی اکرمک) یا (انت مکرم) صحیح نمی باشد.

شرح: مصنف رحمه الله در توضیح مثال دخول «فاه» بر علت گفته: اگر مولی به غلامش بگوید: (اذلی الفا فانت حر) یعنی (ادالی الف لانک حر) هزار درهم به من ادا کن چونکه تو آزادی در این صورت غلام در همان لحظه آزاد می شود. حریت یعنی آزادی غلام دائمه الوجود است همانگونه که قبل از اداء هزار موجود است بعد از اداء هزار نیز تا مدتی باقی می ماند. نتیجه اینکه در این مثال است حر علت است و ادای الف معلول آن و علت موقوف بر معلول خود نمی باشد لذا حریت موقوف بر ادای الف نمی باشد بلکه غلام آزاد می شود و هزار درهم به عنوان قرض بر ذمه غلام آزاد شده می باشد بر آن اعتراض شده است که اگر در مثال مذکور است حر جواب امر قرار داده شود و اینگونه ترجمه شود: تو هزار درهم به من ادا کن تا آزاد شوی در این صورت عبارت تقدیری این چنین خواهد بود (ان اکبت فانت حر) یعنی اگر هزار را پردازی آزاد خواهی بود. پس در این صورت حریت موقوف بر اداء الف می شود و معنی تعقیب نیز متحقق می شود. جویاش این است که جواب امر قرار دادن (فانت حر) درست نیست چونکه فقط مستقبل جواب امر می شود و در صورتی امر مستحق جواب می شود که کلمه «ان» مقدر باشد و کلمه «ان» ماضی و جمله اسمیه را به معنی مستقبل می گرداند و زمانی ماضی و جمله اسمیه را به معنی مستقبل می گرداند که کلمه «ان» مقدر باشد ماضی و جمله اسمیه را به معنی مستقبل نمی گرداند چنانچه گفتن (ان تاتی اکرمک) و (ان تاتی فانت مکرم) اگر نزد من بیای از تو پذیرایی می کنم (تورا اکرام می کنم) صحیح است لیکن گفتن (تشی اکرمک) و (تشی فانت مکرم) صحیح نیست بلکه در این صورت گفتن (تشی اکرمک) واجب می باشد. پس چونکه در مثال

مذکور (ادالی الفافان حر) کلمه «اف» مقدر است لفظاً مذکور نیست لذا کلمه «اف» (فانت حر) جمله اسمیه را به معنی مستقل نمی گرداند و وقتی که (فانت حر) به معنی مستقل نیست: قرار دادن آن به عنوان جواب امر نیز صحیح نمی باشد چونکه جواب امر فقط در مستقل واقع می شود و ماضی و جمله اسمیه جواب امر واقع نمی شود. در اینجا سؤال مطرح می شود که «اف» در (فانت حر) به معنی «او» گرفته شود و وقتی که «اف» به معنی «او» گرفته شود «او» برای عطف خواهد بود یا برای حال در صورت اول چونکه بخاطر اختلاف میان معطوف و معطوف علیه عطف مستحسن نیست لذا این «او» برای عطف نمی باشد و در صورت دوم مجاز فی المجاز لازم می آید چونکه «اف» را به معنی «او» قرار دادن یک مجاز است و باز «او» و «او» را برای حال قرار دادن مجاز دیگری است در حالیکه مجاز فی المجاز تاجیز است در هر حال «اف» را به معنی «او» قرار دادن دو صورت دارد و در هر دو صورت درست نیست به همین خاطر در اینجا «اف» را به معنی «او» قرار دادن صحیح نمی باشد.

و مستعار بمعنی الواو فی قوله: «له علی درهم» قدرهم حتی لزمه در همان، بیان للمعنی المجازی فی الفاء بعد بیان حقیقتها، لأن الفاء فی قوله: «قدرهم» لا یمكن أن تكون للتعقیب؛ إذ التعقیب إنما یكون فی الأعراس بین الأعیان، و الدرهم عین لاتصور فیه التعقیب إلا بسبب الوجوب فی الذمه، و الحال أنه لم یأشُر سبباً آخر بعد التکلم بالدرهم الأول حتی یكون وجوب هذا عقب الأول، فلا بد أن یكون بمعنی الواو فیلزمه در همان، و قال الشافعی رحمه الله: لما لم یستعمل الفاء جعل تأکیداً لما قبله كأنه قیل: «فهو درهم» فیلزم درهم واحد.

توجه: و کلمه «اف» در قول مقر (له علی درهم قدرهم) به معنی «او» مستعار است. حتی که بر آن دو درهم لازم می شود این معنی مجازی «اف» است بعد از بیان معنی حقیقی. چونکه به معنی تعقیب بودن «اف» در قول مقر قدرهم ناممکن است چونکه تعقیب در اعراض است نه در اعیان و درهم عین است و در آن تعقیب متصور نیست مگر به سبب وجوب بر ذمه در حالیکه مقر بعد از تکلم بالدرهم سبب دیگر را تاجم نداد تا اینکه وجوب آن بعد از وجوب اول باشد پس لازم است تا «اف» به معنی «او» باشد پس بر مقر دو درهم لازم می شود و امام شافعی رحمه الله فرمودند: چونکه معنی «اف» درست نیست لذا تأکید به ماقبل آن قرار داده شده است گویا گفته شده است فهو درهم لذا بر مقر یک درهم لازم می شود.

شرح: بعد از بیان معنی حقیقی «اف» معنی مجازی آن را بیان نموده است چنانچه فرمودند: که حکم «اف» به معنی «او» مستعار می باشد یعنی «اف» به معنی «او» مجاز استعمال می شود، چنانچه اگر کسی به دیگری قرار نموده بگوید (له علی درهم قدرهم) این «اف» به معنی «او» می باشد و بر مقر دو درهم لازم می شود چون «اف» در (قدرهم) نمی تواند برای تعقیب باشد چون اعراض قابل تعقیب اند نه اعیان و درهم عین است در آن تعقیب متصور نمی شود البته سبب وجوب فی الذمه تعقیب می شود یعنی این ممکن است به یک سبب یک درهم واجب شده باشد و به سبب دیگری درهم دیگری

واجب شده باشد. به این نحو تعقیب متحقق می شود اما چونکه در اینجا مقر بغیر از تکلم بالدرهم سبب دیگری را تاجم نداد که بعد از درهم اول وجوب درهم دیگری شده باشد، لذا در اینجا ممکن نیست که «اف» برای تعقیب باشد. و وقتی که حقیقت «اف» یعنی برای تعقیب ممکن نیست، «اف» باید مجازاً به معنی «او» گرفته شود گویا که گفته است (له علی درهم و درهم) و «اف» به معنی «او» است و «او» برای عطف است و در عطف معطوف غیر معطوف علیه می باشد، لذا درهم دوم غیر از درهم اول می باشد و بر مقر دو درهم لازم می شود.

وامام شافعی رحمه الله به این گمان اند که وقتی معنی حقیقی «اف» درست نیست آن را تأکید برای ماقبل فرار می دهند گویا که گفته است: (له علی درهم فهو درهم) و در صورت تأکید یک درهم می باشد نه دو درهم لذا بر مقر یک درهم واجب می شود؛ لیکن مذهب ما احناف راجح است چونکه مطابق قول امام شافعی رحمه الله در کلام ماثن مبتدا یعنی (هو) محذوف می باشد و بنا بر قول احناف در کلام ماثن مجاز می باشد یعنی «اف» مجازاً به معنی «او» می باشد و وقتی که لفظ در میان حذف و مجاز دائر شود حمل آن بر مجاز اولی می باشد چونکه در مجاز ایهام کمتر است و در حذف بیشتر است چون ایهام در مجاز فقط در معنا است و در حذف در لفظ و معنا ایهام است و قلت ایهام از کثرت ایهام بهتر است لذا مجاز از حذف بهتر است و صورت ترجیح دوم این است: که مطابق قول احناف جمله دوم قدرهم بر تأسیس و قایده جدید حمل می شود. و مطابق قول امام شافعی رحمه الله جمله «اف» بر تأکید حمل می شود و تأسیس نسبت به تأکید بهتر است لذا قول احناف اولی و بهتر است.

و «ثم» للتراخی بمنزله ما لو سکت ثم استأنف، فإذا قال: «أنت طالق ثم طالق» فکأنه سکت علی قوله: «أنت طالق» و بعد ذلك قال: «ثم طالق» و هذا هو الکامل فی التراخی آی فی التکلم و الحکم جمیعاً، و هو مذهب أبی حنیفه رحمه الله، لأن التراخی فی الحکم مع الوصل فی التکلم متمتع فی الإنشاءات، فلما کان الحکم متراخياً کان التکلم متراخياً تقدیراً، و عندهما التراخی فی الحکم مع الوصل فی التکلم عملاً بالظاهر؛ لأن ظاهر اللفظ موصل مع الأول، و العطف لا یصح مع الانفصال، فكان الأولی هو التراخی فی الحکم فقط.

توجه: و (ثم) برای تراخی است به منزله اینکه اگر سکوت کند سپس شروع نماید. پس وقتی بگوید: (أنت طالق ثم طالق) گویا بر گفته اش انت طالق سکوت نموده است و بعد از آن (ثم) طالق گفته است همین است کامل در تراخی یعنی در تکلم و حکم و همین است. مذهب امام ابو حنیفه رحمه الله چونکه تراخی در حکم همراه با واصل در تکلم در اثناات ممنوع است پس وقتی که حکم تراخی باشد تقدیراً در تکلم نیز تراخی می باشد و نزد صاحبین رحمه الله با عمل بر ظاهر تراخی در حکم همراه با واصل در تکلم است چونکه ظاهر لفظ به اول پیوسته است و عطف همراه اتصال صحیح نمی شود لذا بهتر آن است تا تراخی فقط در حکم باشد.

شرح: مصنف رحمته قصد بیان (ثم) یکی از حروف عطف را داد و چنانچه فرمودند: کلمه (ثم) برای تراخی می آید یعنی وجود معطوف دیرتر از معطوف علیه می باشد مانند (و جاعلی زید ثم عمرو) که هدف از آن آمدن عمرو و مقادری دیرتر از آمدن زید است پس اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق ثم طالق) مقصود این است که (انت طالق) گفته سکوت نموده است سپس بعد از آن گفته است (ثم طالق) شارح می فرماید: که در وجه کمال در تراخی این است که در تکلم و حکم تراخی باشد یعنی معطوف از معطوف علیه هم مقداری در تکلم مؤخر باشد و هم در حکم. ملخص امام ابوحنیفه رحمته همین است. چون اگر در تکلم وصل باشد و در حکم تأخیر باشد این کار در کلام انشائی ممنوع است به دلیل اینکه در این صورت تخلف معلول ازعلل لازم می آید یعنی علت بدون معلول در حکم یافته شده است. در حالیکه این صحیح نیست پس (ثم) هم در حکم و هم در تکلم بر تراخی دلالت می کند لذا وقتی که حکم تراخی باشد تکلم نیز تقدیراً تراخی است و گویا بعد از تکلم به معطوف علیه سکوت نموده بعد از آن به معطوف تکلم نموده است. دلیل دوم این است: که کلمه (ثم) موضوع است برای تراخی مطلق. و مطلق به سوی فرد کامل باز می گردد و کما در تراخی این است که هم در حکم و هم تکلم تراخی باشد چونکه اگر در حکم تراخی باشد ولی در تکلم تراخی نباشد در این صورت من وجه تراخی است و من وجه تراخی نمی باشد. حضرات صاحبین فرمودند: (ثم) فقط مفید تراخی در حکم است و در تکلم تراخی نمی باشد بلکه در تکلم وصل است یعنی معطوف و معطوف علیه مقداری با توقف بماند می شود. دلیل ایشان عدل بر ظاهر لفظ است چونکه ظاهر لفظ معطوف متصل به لفظ معطوف علیه است و این قنون مسلم است که عطف با تفصل صحیح نمی باشد یعنی اگر بعد از تکلم به معطوف علیه سکوت نمود سپس بعد از مدتی توقف معطوف را تلفظ نمود عطف درست است پس لذا (ثم) مفید تراخی در حکم بدون تراخی در تکلم است.

و ثمرة هذا الخلاف ما يثبت بقوله: حتى إذا قال لغير المدخول بها: "أنت طالق ثم طالق ثم طالق" إن دخلت الدار فعنده يقع الأول ويلغو ما بعده، لأن التراخي لما كان في التكلم فكانه قال: "أنت طالق" و سكت على هذا التقدير. فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلاً لما بعده؛ لأنها غير موطوءة بيلغو، وهذا إذا أخر الشرط.

توجه: و نتیجه این اختلاف آن است که مصنف رحمته آن را با این قول خود بیان نموده است حتی وقتی که شخصی به همسر غیر مدخول بهای خود بگوید: (انت طالق ثم طالق ثم طالق) ان دخلت الدار نزد امام ابوحنیفه رحمته طلاق اول واقع می شود و دو طلاق بعدی لغو می شود چونکه تراخی در تکلم شده است لذا گویا انت طالق گفته است و بر همین اندازه سکوت نموده پس همین طلاق واقع شده است و برای مابعد آن محلی باقی نمانده است چونکه زن غیر مدخول به است لذا طلاقهای بعدی لغو می شود و این حکم زمانی است که شرط مؤخر باشد.

شرح: شارح رحمته می فرماید: که ثمره و نتیجه اختلاف میان امام ابوحنیفه رحمته و صاحبین رحمته در این مسئله ظاهر می شود که اگر کسی به همسر غیر مدخول بهای خود بگوید: انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار در نزد امام رحمته طلاق اول واقع می شود و دو طلاق دیگر لغو می شود. چونکه نزد امام ابوحنیفه رحمته (ثم) بر تراخی فی التكلم دلالت می کند به همین خاطر این کلامش لغو می شود گویا گفته است: (انت طالق) و سکوت نموده است و سپس کلام را ادامه داده است و وقتی که بعد از (انت طالق) سکوت نمود این انت طالق هیچ گونه تعلقی با شرط ان دخلت الدار ندارد و وقتی که این انت طالق هیچ تعلقی با شرط ندارد بلافاصله با همین کلام طلاق واقع می شود و چونکه زن غیر مدخول بها است با همین یک طلاق باثمه می شود و بر او عده نیز واجب نمی شود و چونکه به خاطر غیر مدخول بها بر آن عده واجب نیست، لذا این زن محلی برای طلاق دوم و سوم باقی نمی ماند و وقتی که محلی باقی نماند طلاق دوم و سوم لغو می شود. شارح می فرماید: که این حکم زمانی است که شرط مؤخر باشد.

و لو قدم الشرط بأن قال: "إن دخلت الدار فانت طالق" تعلق الأول به و وقع الثاني و لغا الثالث؛ لأن الأول متصل بالشرط فلا بد أن يكون معلقاً به، ثم لما سكت و قال: "طالق" وقع هذا الثاني في الحال، ثم لما قال: "طالق" لغا هذا الثالث؛ لعدم المحل، و فائدة تعلق الأول: أنه إن ملكها ثانياً بالنكاح و وجد الشرط يقع الطلاق حينئذٍ بالتعليق السابق، ولا يقال: إن كان التراخي في التكلم بقي قوله: "طالق" بلا مبتدأ، فكيف يقع؛ لأننا نقول: بضمير المبتدأ بدلالة العطف؛ لأنه ضروري، فكانه قال: ثم أنت طالق، بخلاف الشرط، فإنه زائد لا يحتاج إلى تقديمه.

توجه: و اگر شرط مقدم باشد به این صورت که بگوید: (ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق) طلاق اول معلق به شرط می شود و دومی واقع می شود و سومی لغو می شود. چونکه طلاق اول متصل به شرط است لذا لازم است تا معلق به شرط باشد سپس وقتی که سکوت نمود و گفت: طالق این دومی فوراً واقع می شود. سپس وقتی که طالق گفت این سومی به خاطر عدم محل لغو می شود. فایده معلق شدن اولی این است که اگر آن مرد مرتبه دوم آن زن را به ازدواجش در آورد، مالک آن زن مطلقه با نکاح و شرط یافته شد به سبب تعلیق سابق در همان وقت طلاق واقع می شود این اعتراض نشود وقتی که تراخی در تکلم است گفته او «طالق» بدون مبتدأ می ماند، لذا چگونه طلاق واقع می شود چونکه ما جواب می دهیم که مبتدأ بدالات عطف مقدر (مضمهر) می باشد چونکه این ضروری است لذا گویا که گفته است (ثم انت طالق) بر خلاف شرط چرا که آن شرط زائدی است نیازی به مقدار بودن آن نیست.

شرح: اگر شوهر شرط را مقدم نمود و گفت: (ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق) در این صورت نزد امام ابوحنیفه رحمته طلاق اول معلق به شرط می شود و طلاق دوم فوراً واقع می شود و طلاق سوم لغو می شود چونکه طلاق اول متصل به شرط است لذا طلاق اول بطور حتم معلق به شرط می باشد و چونکه نزد امام ابوحنیفه رحمته تراخی در

تکلم است لذا گویا مکلم بعد از گفتن (فانت طالق) سکوت نموده و بعد از آن (طالق) گفته است؛ این طلاق دوم فوراً واقع می شود، چونکه طلاق اول به خاطر معنی بودن به شرط فوراً واقع نشده است. وقتی که طلاق اول واقع نشده است برای طلاق دوم محل باقی است و وقتی که برای طلاق باقی محل باقی است، لذا طلاق نائی واقع می شود. سپس وقتی با لکدی ترقف گفت: (طالق) این طلاق لغو می شود چونکه زن غیر مدخول بها بخاطر طلاق دوم بدون عده بائنه می شود و وقتی که بدون عده بائنه شد محلی برای طلاق سوم باقی نماند پس بخاطر نبودن محل طلاق برای سومی؛ طلاق واقع می شود بلکه لغو می شود.

﴿وفائدة تعليق الأول المبحر﴾ جواب سؤالی است. سؤال این است: که وقتی که زن غیر مدخول بها با طلاق مرد بدون عده بآیه شده است باید به خاطر نبودن محل طلاق اول نیز لغو شود پس تکلیف به شرط چه فایده ای دارد؟

جولای این است که فایده تعلیق طلاق اولی این است که اگر همین شوهر دوباره با همان زن ازدواج نمود و بعد از آن دخول دار صورت گرفت به خاطر تعلیق سابق فوراً طلاق واقع می شود.

شرح می فرماید که این اعتراض نبود که وقتی نزد امام علیه السلام در تکلم تراخی است و بعد از آن دخلت الدبر فانت طالق سکوت صورت گرفت بعد از آن قول منکلم (طالق) بدون مبتداء می ماند و با طلاق تنها بدون مبتداء طلاق واقع نمی شود. لذا چگونه طلاق باقی واقع می شود جواب آن از طرف ما این است که در اینجا به خاطر دلائل بر عطف مقدر دانستن مبتداء ضروری است چونکه طلاق دوم معطوف بر طلاق اول است و عبارتی که قبل از معطوف علیه مذکور است مقدر دانستن آن قبل از معطوف نیز ضروری است. مانند (جاءني زيد و عمر) که عبارت تقدیری آن این است (جاءني زيدوجامني عمر) پس وقتی که طلاق دوم به تقدیر مبتداء (انت طالق) است این کلام مفید است و با آن طلاق واقع می شود. لکن بر آن اعتراض می شود که همانگونه که لفظ (انت) مبتداء مقدر است همچنان شرط یعنی (ان دخلت) نیز باید مقدر باشد و وقتی که قبل از طلاق باقی و ثالث شرط مقدر باشد. مانند اولی، ثانی و ثالث نیز معطوف به شرط می شود جواب آن این است که در شرط چیز زائدی است کلام بدون آن نیز درست می شود. لذا مقدر دانستن آن لازم نیست و چونکه لفظ طالق بدون مبتداء بدون فایده است لذا به خاطر صحیح و مفید نمودن آن مقدر دانستن مبتداء ضروری است.

و قال: يتعلقن جميعاً ويزلن على الترتيب: لأن الوصل في التكلم متحقق عندهما ولا فصل في العبارة، فيتعذر الكل بالشرط، سواء قدم الشرط أو آخر، ولكن في وقت الوقوع يزلن على الترتيب، فإن كانت مدخولاً بها يقع الثالث، و إن لم تكن مدخولاً بها يقع الأول و يات به ولا يقع الثاني و الثالث، و أما عند أبي حنيفة رحمه الله فإن كانت غير مدخول بها فقط علمت حالها، و إن كانت مدخولاً بها، فإن قدم الجزاء يقع الأول و الثاني في الحال.

بالتالي الشرط ووقع الثاني والثالث في الحال؛ لما قلنا هكذا قيل.

توجیه: و صاحب رحمته فرمودند: که این هر سه طلاق معلق می باشد و بر حسب ترتیب واقع می شوند چونکه نزد ایشان وصل در تکلم متحقق (ثابت) است و در عبارت هیچگونه انقطاعی وجود ندارد لذا تمام طلاقات معلق به شرط می باشد خواه شرط مقدم باشد یا مؤخر. لیکن وقت وقوع به ترتیب واقع می شوند پس اگر زن مدخول بها باشد سه طلاق واقع می شود و اگر مدخول بها نباشد طلاق اولی واقع می شود و با آن پاته می شود و دومی و سومی واقع نمی شود و نزد امام ابوحنیفه رحمته اگر زن غیر مدخول بها باشد که حائض را فحیبه می باشد و اگر غیر مدخول بها باشد پس اگر جزاء مقدم باشد اول و ثانی الحال واقع می شود و سومی معلق به شرط می باشد گویا که از دواتی اول سکوت نموده است. سپس گفته (انت طالق ان دخلت الدار) و اگر شرط مقدم باشد اولی معلق به شرط می باشد و دومی و سومی فی الحال واقع می شوند با به دلیل که میان نمودیم این چنین گفته شده است.

توضیح: عقیده اهل مذهب صاحبین رحمتهما الله در مسئله مختلف فیه این است که هر سه طلاق معلق به شرط می باشد و در وقت وجود شرط هر سه با ترتیب واقع می شوند. یعنی اولی از همه جلوتر واقع می شود و طلاق دوم بعد از آن و طلاق سوم در آخر بعد از دومی واقع می شود به دلیل اینکه نزد صاحبین به خاطر (تم) در تکلم تراشی به وجود نیامده است بلکه کلام موصول است و در عبارت هیچگونه انقطاعی نیست. پس وقتی که نزد صاحبین رحمتهما الله در تکلم وصل است همه طلاها معلق به شرط می باشند فرقی نمی کند که شرط مقدم باشد یا مؤخر. لیکن نزول و واقع شدن آنها به همان ترتیبی می باشد که ذکر شده است. چنانچه اگر زن غیر مدخول بها باشد هر سه طلاق بر آن واقع می شود چونکه مدخول بها محل سه طلاق می باشد. و اگر غیر مدخول بها است طلاق اول واقع می شود و بدون عده بانه می شود و طلاق دوم و سوم بعثت عدم محل واقع نمی شوند.

شارح رحم می فرماید: اگر زن غیر مدخول بها باشد حکم آن مفصلاً در عبارت گذشته مشخص و بیان شده است و اگر مدخول بها باشد و جزاً مقدم باشد چنین گفته باشد (انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار) دو طلاق اول فوراً واقع می شود و طلاق سوم معلق به شرط می شود گویا شوهر بعد از گفتن (انت طالق ثم طالق) سکوت ننموده بعد از آن (انت طالق ان دخلت الدار) گفته است پس وقتی که بعد از طلاق اول و دوم سکوت صورت گرفت این دو هیچ ربطی به شرط نخواهند داشت بلکه این دو فوراً واقع می شوند و طلاق سوم معلق به شرط خواهد بود، حتی اگر شرط دخول دار در عده مدخول بها صورت پذیرد. این طلاق سوم نیز در وقت وقوع شرط واقع می شود. و اگر شرط مقدم باشد و این چنین گفته باشد: (ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق) طلاق اول معلق به شرط می باشد و دومی

و سومی فوراً وقع می شوند دلیل قیلاً گذشت که نزد امام علیه السلام بر طلاق اول سکوت شده است بعد از آن ثانی و ثالث را گفته است پس وقتی که بر اولی سکوت صورت گرفت فقط اولی معلق به شرط می باشد و دومی و سومی هیچ تعلقی به شرط ندارند و به خاطر مدخول بها بودن زن محل دو طلاق فوراً واقع می شوند.

و فی قوله علیه السلام: «فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر» بیان لمجاز کلمه «ثم» بعد بیان حقیقتها، و جواب سؤال مقدر، و هو: ان الشافعی رحمه الله یقول بجواز تقدیم الکفارہ بالمال علی الحنث؛ لانه علیه السلام قال: «من حلف علی یمین فرأی غیرها خیراً منها، فلیکفر عن یمینه، ثم لیأت بالذی هو خیر» فایان الخیر کنایه عن الحنث، و ذکرها بلفظ «ثم» بعد التکفیر، فعمل ان تقدیم الکفارہ علی الحنث جائز، فأجاب المصنف رحمه الله ان لفظ «ثم» فی هذا الحدیث

توجیه: و در حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله (فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر) بعد از بیان معنی حقیقی (ثم) بیان معنی مجازی آن است. و جواب سؤال مقدری است و آن اینکه امام شافعی رحمه الله قائل بر مقدم کردن کفارہ مالی بر شکستن قسم است، چونکه پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند هر کسی که بر چیزی قسم بخورد سپس غیر آن را از آن بهتر بداند باید کفارہ قسم خود را بدهد بعد از آن، آن کار را انجام دهد که از آن بهتر است پس ایان خیر کنایه از شکستن قسم است و آن را بعد از تکفیر با لفظ (ثم) ذکر نموده است پس معلوم شد که مقدم نمودن کفارہ بر حنث جایز است.

شرح: مصنف رحمه الله بعد از بیان معنی حقیقی کلمه (ثم) معنی مجازی آن را بیان نموده است و این عبارت جواب سؤال مقدری نیز هست.

سؤال این است که امام شافعی رحمه الله قائل بر جواز مقدم نمودن کفارہ بالمال بر حنث است در حالیکه احناف قائل بر این نیست. دلیل امام شافعی رحمه الله این حدیث است (من حلف عن یمین فرأی غیرها خیراً منها فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر) یعنی اگر کسی به کاری قسم خورد سپس غیر آن را بهتر از آن بدد باید کفارہ خود را اداء نماید سپس آن کاری را انجام دهد که از آن بهتر باشد این روایت سنن ابی داود و به این صورت است (عن عبدالرحمن بن سمره قال قال لی نبی صلی الله علیه و آله یا عبدالرحمن بن سمره اذا حلفت عن یمین فرأیت غیرها خیراً منها فکفر عن یمینک ثم أت الذی هو خیر) ای عبدالرحمن اگر بر کاری قسم خوردی سپس غیر آن را بهتر از آن دیدی کفارہ بیهت را بپرداز سپس کاری که بهتر است انجام بده در هر دو حدیث هدف از ایان خیر؛ کنایه از حنث (شکستن قسم) است و این حاث شدن را بعد از کلمه تکفیر توسط کلمه (ثم) ذکر نموده است پس تقدیم کفارہ بر حنث جایز است و این مخالف مذهب احناف است.

استعبر بمعنی الواو عملاً بحقیقه الأمر تدل علیه الروایه الأخری، و هی قوله علیه السلام: «فلیأت بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه» فإنه یتضمن تقدیم الحنث علی الکفارہ، فوجب التطبيق ینهما بأن یجعل «ثم» فی الروایه الأولى بمعنی الواو، فیفهم منه وجوب کلا الأمرین أعی الکفارہ و الحنث من غیر تقدیم أحدهما علی الآخر، ثم ینفهم الترتیب و هو تقدیم الحنث علی کفارہ من الروایه الأخری و لم یعکس؛ لأن تقدیم الکفارہ علی الحنث غیر واجب بالاتفاق غایت: أنه جائز عند شافعی رحمه الله فلو عملنا بالروایه الأولى یلزم وجوب تقدیم الکفارہ علی الحنث و هو خلاف الإجماع، و یلزم تخصیص الکفارہ بالمال من غیر مرجع، و یلزم إلغاء الروایه الأخری؛ فلذا عملنا الروایه الأخری و جعلنا لفظ «ثم» فی الأولى بمعنی «الواو» و لیس فی الأمر علی حقیقه: لأن المجاز فی الحرف خیر من المجاز فی الفعل یحمل الأمر علی الإباحه و نحوها.

توجه: مصنف رحمه الله جواب دادند که کلمه (ثم) در این حدیث به معنی «واو» عاریت گرفته شده است تا بر حقیقت عمل شود که بر آن روایت دیگر نیز دلالت می کند و آن قول پیامبر صلی الله علیه و آله (فلیأت بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه) است چونکه این حدیث حاث شدن قبل از کفارہ را تقاضا می کند لذا تطبیق میان هر دو ضروری است به این صورت که در روایت اول کلمه (ثم) به معنی «واو» گرفته شود تا از آن وجوب هر دو امر یعنی کفارہ و حنث بدون تقدیم یکی بر دیگری فهمیده شود. سپس از روایت دوم ترتیب یعنی حاث شدن بر کفارہ فهمیده شود و بر عکس آن نکرد چونکه تقدیم کفارہ بر حاث شدن بالاتفاق واجب نیست حاکم نزد امام شافعی رحمه الله جایز است. پس اگر ما بر روایت اول عمل می کردیم وجوب تقدیم کفارہ بر حنث لازم می شد در حالیکه این بر خلاف اجماع است و تخصیص کفارہ بالمال بدون هیچ گونه مرجحی لازم می آمد و لغو کردن روایت دوم لازم می شد پس ما بر روایت دوم عمل نمودیم و در روایت دوم (ثم) را به معنی «واو» کردیم تا امر بر حقیقت خود باقی بماند چون مجاز دو حرف بهتر است از مجاز در فعل که امر بر اباحت و غیره حمل شود.

شرح: مصنف رحمه الله با جواب دادن به سؤال مذکور و استدلال امام شافعی رحمه الله فرمودند: که کلمه (ثم) در حدیث مذکور مستعاراً به معنی «واو» است و علاقه میان (ثم) و «واو» این است که «واو» برای مطلق عطف می آید و (ثم) برای عطف مقید یعنی برای عطف علی التراخی می آید. سپس این از قبیل اطلاق مقید و اراده مطلق می باشد یعنی مقید گفته شده اما هدف مطلق می باشد و گفتن مقید که مراد مطلق باشد جایز است. لذا در اینجا مراد گرفتن کلمه (ثم) به معنی «واو» نیز جایز است و در این حدیث به این خاطر کلمه (ثم) به معنی «واو» گرفته شده است تا بر حقیقت وجوب امر یعنی فلیکفر عمل شود چونکه اگر (ثم) بر حقیقت خود باقی گذاشته شود و به معنی «واو» گرفته نشود، عمل نمودن بر فلیکفر حقیقت امر ناممکن خواهد بود، چونکه اگر فلیکفر امر نیز بر حقیقت یعنی بر وجوب باقی گذاشته شود در آن صورت

وجوب تقدیم کفاره علی الحث ثابت می شود حالآنکه تقدیم کفاره علی الحث بالأجماع واجب نیست اگر چه نزد امام شافعی رحمته الله جایز است. لکن از امام شافعی رحمته الله نیز به خاطر عمل کردن بر این حدیث باید امر مجاز بر اباحت حمل شود. حال آنکه ارتکاب مجاز در حرف بهتر از ارتکاب مجاز در فعل است و استعاره (ثم) به معنای «او» بهتر از حمل امر بر اباحت است پس به معنای «او» است و بر آن روایت دیگری یعنی (قلت بالذی هو خیر ثم لیکن عن یسینه) نیز دلالت می کند خلاصه اینکه در بحث اداء کفاره به علت حث در روایت آمده است و درین آن دو تعارض است چون حدیث اول تقدیم کفاره علی الحث را می ملید و حدیث دوم تقدیم حث علی الکفاره را تقاضا می کند پس باید برای رفع تعارض بین حدیثین تطبیق داده شود. شراح رحمته الله می فرمایند: که تطبیق میان این دو روایت این است که در حدیث اول کلمه (ثم) به معنی «او» گرفته شده است و «او» قطعه بر مطلق جمع دلالت می کند و بر معنی ترتیب دلالت نمی کند. لذا از این حدیث وجوب کفاره و حث فهمیده می شود. قطع نظر از اینکه کدام یک مقدم و کدام یک مؤخر است و در حدیث دوم کلمه (ثم) بر معنای حقیقی خود باشد که مفید ترتیب است یعنی وجوب تقدیم حث علی الکفاره. در این صورت مذهب احناف ثابت می شود نه شوافع. لیکن بر آن از طرف شوافع می توان گفت: که جز برای تطبیق عکس این نشد که (ثم) در روایت اولی بر حقیقت آن گذشته می شد و در روایت دوم کلمه (ثم) به معنی «او» مستعار گرفته می شد در این صورت مذهب شافعی یعنی تقدیم کفاره علی الحث ثابت می شد. جواب آن این است که با انجام این کار نیز مذهب امام شافعی رحمته الله ثابت نمی شود، چونکه اگر (ثم) در روایت دوم به معنی «او» گرفته شود و در روایت دوم بر حقیقت خود گذشته شود در این صورت وجوب کفاره علی الحث ثابت می شود حالآنکه هیچ کس قائل بر وجوب آن نیست. خداست امام شافعی رحمته الله قائل بر جواب آن است.

شراح رحمته الله برای ثابت کردن ترجیح مذهب احناف فرموده است: که اگر ما به طور کامل بر حدیث اولی عمل نمایم چند خرابی به وجود می آید

- ۱- لازم آمدن تقدیم کفاره علی الحث حالآنکه هیچ کس قائل بر این نیست.
- ۲- روایت اولی مطلق است که از آن تقدیم کفاره بالمال و کفاره بالصوم، علی الحث ثابت می شود در حالی که امام شافعی رحمته الله قائل بر جواز تقدیم کفاره بالمال علی الحث می باشد و قائل بر تقدیم کفاره بالصوم علی الحث نمی باشد پس تخصیص کفاره بالمال بدون مرجحی لازم می آید حالآنکه این نیز صحیح نیست.
- ۳- در صورت عمل کردن بر روایت اول روایت دوم کاملاً لغو می شود.

لذا ما به خاطر این مشکلات بر حدیث دوم عمل نمودیم و کلمه (ثم) را در حدیث اول به معنی «او» قرار دادیم و این کار را به این خاطر انجام دادیم تا امر (لیکن) بر حقیقت خود یعنی بر وجوب باقی بماند چونکه ارتکاب (انجام دادن)

مجاز در حرف (ثم) یعنی به معنی «او» گرفتار بهتر از آن است تا در فعل ارتکاب مجاز شود یعنی امر بر اباحت و تدبیر حمل شود.

و بل لاثبات ما بعده، و الإعراض عما قبله علی سبیل التذاریک أی تدارک الغفط بمعنی أنا غلطنا فی تکلم ما قبل «بل»؛ إذ لم یکن مقصوداً لنا و إنما المقصود ما بعده لانه خطأ فی الواقع ونفس الأمر، فإذا لانه خطأ فی الواقع و نفس الأمر، فإذا قلت: «جاءنی زید بل عمرو» کان معناه أن المقصود إثبات المعجیء لعمرو لا لزید، فزید یحتمل معجیته و عدمه، فإذا زدت علیه لا، فتقول: جاءنی زید لایل عمرو کان نقضاً فی نفس المعجیء عن زید، هذا إذا جاء فی الإثبات، و إن جاء فی النفی بأن یقال: «ما جاءنی زید بل عمرو» قلیل یصرف النفی الی عمرو، و قیل: یصرف الإثبات إلیه علی ما عرف فی النحو.

توجه: و کلمه «بل» برای اثبات کلمه مابعد خود و اعراض از ماقبل خود بر روش تدارک می آید یعنی برای اصلاح کردن اشتباه می آید یعنی ما در تلفظ ماقبل «بل» اشتباه کردیم چونکه هدف ما آن نبوده بلکه هدف ما، مابعد «بل» است نه اینکه آن در واقع و نفس الامر اشتباه بوده است پس وقتی که بگوییم (جاءنی زید بل عمرو) به این معنی است که هدف در این عبارت اثبات آمدن برای عمر است نه برای زید. پس احتمال آمدن و نیامدن زید هست. سپس وقتی که با اضافه نمودن (لا) بگوییم (جاءنی زید لایل عمرو) در نفی آمدن زید نص است. این معنی زمانی است که کلمه «بل» در محل اثبات یابید و اگر بر موقع (محل) نفی یابید به این صورت که گفته شود (ما جاءنی زید بل عمرو) گفته شده است که نفی به سوی عمرو و برمی گردد و گفته شده است که مطابق طریقه معروف نحو اثبات به سوی آن بر می گردد.

شرح: مصنف رحمته الله باین کلمه «بل» از میان حروف عطف فرمودند: که کلمه «بل» به صورت جبران اشتباه برای ثابت کردن مابعد خود یعنی معطوف و اعراض از ماقبل خود یعنی معطوف علیه می آید به شرطیکه اعراض ممکن باشد و اگر اعراض ممکن نباشد اعراض از ماقبل «بل» خواهد بود. مقصود این است که متکلم در تلفظ و اظهار هدف، قبل از ایلیم اشتباه نموده است چونکه یانی که متکلم قبل از «بل» نموده است هدف متکلم نمی باشد بلکه هدف متکلم بیان بعد از «بل» است. هر گر مقصود آن این نیست که قبل از «بل» یعنی معطوف علیه باطل و در نفس الامر اشتباه است بلکه در درجه سکوت عنه است که هدف نه اثبات آن است و نه نفی آن. بلکه هدف از اصلاح اشتباه این است: که خبری که در مورد ماقبل «بل» یعنی معطوف علیه داده شده است هدف و مقصود متکلم آن نیست بلکه هدف متکلم مابعد «بل» یعنی خبر دادن در مورد معطوف است چنانچه اگر کسی بگوید: (جاءنی زید بل عمرو) هدف آن این است که مقصود از این عبارت ثابت کردن آمدن عمر است و هدف ثابت کردن آمدن زید نیست. زید در مقام سکوت است احتمال آمدن و نیامدنش هست. و اگر کلمه (لا) اضافه شود و گفته شود (جاءنی زید لایل عمرو) اضافه نمودن (لا) درباره نیامدن زید

عص است که زید نیامده است بلکه عمرو آمده است یعنی با اضافه نمودن (لا) زید (معطوف علیه) در مقام و در وجه سکوت عنه نخواهد بود بلکه نیامدنش متبعض و یقینی خواهد بود.

شارح رحمته می فرماید که اعراض از اول (معطوف علیه) و اثبات ثانی (معطوف) در صورتی است که کلمه «بل» در جای (محل) اثبات باشد و اگر بر جای (محل) نفی یابد مثلاً بگوید: (ما عاجزی زید بل عمرو) در این صورت اختلاف است. بعضی از علماء فرمودند که در این صورت نفی راجع و منصرف به سوی معطوف یعنی عمرو می شود و معطوف علیه یعنی زید در حکم مسکوت عنه خواهد بود و معایش این است که عمرو نیامده است اما آمدن و نیامدن زید هر دو محتمل است یعنی هدف متکلم به اثبات محیی و زید است و نه نفی آن و بعضی از علماء فرمودند که اثبات راجع به سوی عمرو یعنی معطوف می باشد و زید یعنی معطوف علیه در حکم مسکوت عنه می باشد. ترجمه این مثال نزد ایشان اینگونه می باشد که عمرو آمد اما هم احتمال آمدن زید هست و هم احتمال نیامدن آن متکلم قصد ثابت کردن آمدن و نیامدن زید را ندارد.

فَنُطْلَقُ ثَلَاثًا إِذَا قَالَ لَأَمْرَأَةٍ الْمَوْطُوعَةُ: "أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ بِلِ شَتَيْنٍ"، لِأَنَّهُ لَمْ يَمْلِكْ إِيْطَالُ الْأَوَّلِ فَيَقْعَانِ، فَرُفِعَ عَلَى كَوْنِهِ لِلْإِعْرَاضِ عَمَّا قِيلَهُ، يَعْنِي أَنَّ الْإِعْرَاضَ عَمَّا قِيلَهُ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ مَا قَبْلَهُ صَالِحًا لِلْإِعْرَاضِ، كَمَا فِي الْإِخْبَارِ أَمَّا فِي الْإِنْشَاءِ فَلَا يُمْكِنُ ذَلِكَ، فَيَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي جَمِيعًا، فَتَقَى مَسْأَلَةُ الطَّلَاقِ أَرَادَ أَنْ يُضْرَبَ عَنِ الْوَاحِدَةِ إِلَى الْأَثْنَيْنِ، فَالْيَاسِ يَنْقُصُنِي أَنَّ لَيَقَعُ الْأَوَّلُ بِلِ الْآخَرِ، وَلَكِنْ لَمَّا لَمْ يَصِحَّ الْإِعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ لَا جَرَمَ بِعَمَلٍ بِالْأَوَّلِ وَالْآخَرِ مَعًا فَيَقَعُ الثَّلَاثُ.

ترجمه: چنانچه اگر کسی به زن مذکور بگوید: (انت طالق واحدة بلی شتین) آن زن سه طلاقه می شود چونکه شوهر مالک ابطال اول نیست. لذا هر دو طلاق قبل و بعد از «بل» واقع می شود. این یک مسئله تفریعی است بر اینکه کلمه «بل» برای اعراض از ماقبل خود می آید یعنی اعراض از ماقبلش در صورتی درست می شود که ماقبل «بل» قابلیت (صلاحیت) اعراض را داشته باشد همانگونه که در اخبار است ولی در اثباتات ممکن نیست. لذا اول و دوم هم واقع می شوند پس شوهر در مسئله طلاق قصد اعراض از واحدة به سوی اثبت و انموده است پس قیاس تقاضا می کند تا اول واقع نشود بلکه دومی واقع شود لیکن چونکه اعراض از طلاق صحیح نیست لاجرم بر اول و آخر باهم عمل می شود و هر سه طلاق واقع می شود.

شرح: مصنف رحمته بر اینکه کلمه «بل» برای اعراض می آید یک مسئله تفریعی را ذکر نموده است. مسئله این است: که اگر کسی به همسرا مذکور بگوید: (انت طالق واحدة بلی شتین) بر آن زن یک طلاق قبل از «بل» و دو طلاق بعد از «بل» همه با هم واقع می شوند (و زن مطلقه ثلاثه می شود) چون شوهر حق ابطال و اعراض از طلاق را

ندارد چون اعراض دو صورتی درست است که کلمه ماقبل صلاحیت اعراض را داشته باشد. همانگونه که در اخبار است چونکه خیر احتمال صدق و کذب هر دو را دارد لذا در خبر می توان از کذب به سوی صدق اعراض نمود مانند (جافعی زید بل عمرو) که در آن خبری که از زید داده شده است اشتباه و آمدن عمرو صحیح است اما این چیز در اثباتات ممکن نیست چونکه انشاء احتمال صدق و کذب را ندارد. زیرا حکم آن به مجرد تکلم بدون توقف واقع می شود و اعراض از آن ممکن نیست. پس در مسئله طلاق چونکه شوهر اراده اعراض از یک به سوی دو طلاق را نموده است لذا قیاس می طلبد تا طلاق اول یعنی طلاق قبل از «بل» واقع نشود و دو طلاق بعد از حکم «بل» واقع شود ولی چونکه طلاق از قبل و خاتمه انشاء است لذا اعراض از آن درست نمی باشد بلکه اعراض از آن در قدرت متکلم نمی باشد. و وقتی که اعراض از طلاق صحیح نیست یک طلاق قبل از «بل» نیز واقع می شود و دو طلاق بعد از «بل» نیز واقع می شود به این نحو با کلام مذکور بر زن سه طلاق واقع می شود.

فواوید: مصنف رحمته به این علت قید موطوءه را ذکر نمود چونکه اگر شوهر این کلام را به همسرا غیر موطوءه بگوید بر آن یک طلاق واقع می شود چونکه وقتی که شوهر به غیر موطوءه بگوید: (انت طالق واحدة) اعراض از آن ممکن نیست این یک طلاق واقع شده است و غیر موطوءه بدون عده باخته شده است. و وقتی که بر آن عده ای نیست آن زن محلی برای طلاق دیگری نمانده است. و وقتی که محل برای طلاق نماند دو طلاق بعد از «بل» لغو می شود.

بخلاف قوله: "له علی ألف بل ألفان"، جواب عن قیاس زفر، فإنه یقیس مسألة الإقرار علی مسألة الطلاق، فيقول: يلزم فی هذا المثال ثلاثة آلاف، ونحن نقول: إنه إقرار وإخبار وهو یحتمل الإضراب وتدارك الغلط، فيعمل علی أصله، والطلاق إنشاء لا یحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية إلى العمل بهما.

ترجمه: برخلاف قول مفر (له علی الف با الفان) این جواب قیاس امام زفر رحمته است چونکه ایشان مسئله اقرار را بر مسئله طلاق قیاس می کنند چنانچه می فرمایند: که در این مثال سه هزار لازم می شود ما می گوئیم که این کلام اقرار و اخبار است که احتمال اعراض و اصلاح را دارد. لذا بر اصلش عمل می شود و طلاق انشاء است احتمال اصلاح و انداز، پس نیاز شد تا بر هر دو عمل شود.

شرح: در این عبارت جواب قیاس امام زفر رحمته است، چرا که ایشان مسئله اقرار را بر مسئله طلاق قیاس می کنند می گویند: همانگونه که با (انت طالق واحدة بلی شتین) سه طلاق واقع می شود همچنان با (له علی الف بل الفان) نیز بر مفر سه هزار واجب می شود. اما از سوی ما جواب این قیاس این است: که (له علی الف بل الفان) اقرار و اخبار است که احتمال اعراض و جبران اشتباه را دارد لذا بر اصلش عمل می شود و گفته می شود که مفر با گفتن (له علی الف) هزار را اقرار نموده بود مگر وقتی که گفت: (بل الفان) از ماقبل «بل» یعنی از (الف) اعراض نمود و متوجه شد که اشتباه کرده

است و (الفان) و اثبات نموده است یعنی بیان نمود که بر من دوهزار است و این مانند آن است که کسی بگوید (مستی ستون بل سیمون) یعنی عمر من شصت سال است بلکه هفتاد سال است. اما طلاق از قبل انشاء است احتمال اعراض و جبران و اصلاح اشتباه را ندارد. لذا در طلاق چنان ضرورتی موجود است که عمل کردن بر ماقبل و مابعد «بل» را تقاضا می کند لذا در نتیجه عمل نمودن به هر دو، سه طلاق واقع می شود.

«ولکن» للاستدراك بعد النفي أي دفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك: «ما جاعني زيد» فأوهم أن عمرواً أيضاً لم يجعني، لم يناسبه و ملازمه بينهما، فاستدركت بقولك: لكن عمرواً، و هي إن كانت مخشقة فهي عاطفة، وإن كانت مشددة فهي مثبته مشاركة للعاطفة في الاستدراك، ثم إن كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي و إن كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي و الإثبات جميعاً.

غير أن العطف إنما يصح عند اتساق الكلام، و إلا فهو مستأنف يعني أن «لكن» و «إن» كانت للعطف لكن العطف إنما يصح إذا كان الكلام متسقاً مرتبطاً، و نعتي بالاتساق أن يكون «لكن» موصولاً بالكلام السابق، ولا يكون نفي فعل و إثباته بعينه، بل يكون النفي راجعاً إلى شيء و الإثبات إلى شيء آخر، و إن فقد أحد الشرطين فحينئذ يكون الكلام مستأنفاً مبتدأ لا معطوفاً.

ترجمه: و لكن برای استدراك بعد از نفي می آید یعنی برای دفع توهمی که از کلام سابق بوجود می آید مانند گفته تو (ما جاعني زيد) از آن توهم بوجود آمد که عمرو نیز نیامده باشد چون هر دو با هم ارتباط دارند. پس با گفتهات (لكن عمرواً) آن را جبران کردی، و اگر (لكن) مخفف باشد عاطفه است و اگر مشدد باشد مثبته بالفعل است و در استدراك باعاطفه شريك است. سپس اگر عطف مفرد على المفرد باشد در آن شرط این است تا وقوع آن بعد از نفي باشد و اگر عطف جملة على الجملة باشد بعد از نفي و اثبات واقع می شود ولی عطف زمانی صحیح است که کلام مربوط (متصل) باشد و الا کلام مستأنف می شود. یعنی اگر چه (لكن) برای عطف است لیکن عطف زمانی درست است که کلام موصول و متصل باشد و هدف ما از اتساق این است که کلمه (لكن) به کلام سابق چسبیده باشد و بعینه نفي و اثبات فعلی نباشد بلکه نفي راجع به چیزی باشد و اثبات راجع به چیز دیگری و اگر یکی از دو شرط مفقود باشد، در آن زمان مستأنف و مبتدأ می باشد نه معطوف.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند: که یکی از حروف عاطفه (لكن) است و کلمه (لكن) بعد از نفي برای استدراك می آید یعنی برای رفع شبهه ای که از کلام سابق بدست می آید کلمه (لكن) استفاده می شود. مثلاً اگر کسی بگوید: (ما جاعني زيد) از آن این شک بوجود می آید که شاید عمرو نیز نیامده باشد. چونکه در میان زيد و عمرو دوستی و تعلق زیادی است

لذا تعلق و دوستی این را می طلبد که وقتی که زيد نیامده است عمرو نیز نیامده باشد پس به خاطر دور کردن این توهم متکلم می گوید (ولكن عمرواً) یعنی زيد نیامده اما عمرو آمده است و گمان نیامدن درباره عمرو اشتباه است.

شارح نور الانوار رحمه الله می فرماید: که اگر کلمه (لكن) مخفف باشد عاطفه است و اگر مشدد باشد از حروف مثبته بالفعل است و در استدراك با (لكن) عاطفه شريك است سپس اگر توسط (لكن) عطف مفرد على المفرد باشد در این صورت شرط است تا حکم (لكن) بعد از نفي واقع شود، چنانچه گفتن (ضربت زيداً لكن عمرواً) صحیح نمی باشد، اما گفتن (ما ضربت زيداً لكن عمرواً) صحیح می باشد و اگر عطف جملة على الجملة باشد کلمه (لكن) بعد از نفي و اثبات واقع می شود، اما جملة ای که قبل از (لكن) است و جملة ای که بعد از (لكن) است هر دو در نفي و اثبات مختلف خواهند بود. مثلاً اگر اولی مثبت باشد دومی منفی خواهد بود و اگر اولی منفی باشد دومی مثبت خواهد بود. فرقی نمی کند که این اختلاف در الفاظ باشد. مانند (جاعني زيد لكن عمرو لم يجعني) یا در الفاظ نباشد بلکه فقط در معنی باشد. مانند (سافر زيد لكن عمرو حاضر) گرچه در مثال دوم هر دو جمله مثبت اند اما به لحاظ معنی هر دو با هم فرق دارند به این صورت که اثبات سفر برای زيد است و نفي آن از عمرو یعنی اقامت را برای عمر ثابت نموده است.

ماتن رحمه الله می فرماید: که در صورتی عطف با (لكن) درست است که کلام موصول و مربوط باشد یعنی کلمه (لكن) با حکم ماقبل چسبیده باشد و حکم مابعد (لكن) مخالف و منافی ماقبل آن نباشد یعنی چیزی که نفي شده است عیناً همان چیز اثبات نشود. بلکه نفي راجع به چیزی باشد و اثبات به سوی چیز دیگری و اگر یک شرط از دو شرط مفقود باشد یعنی کلمه (لكن) متصل به ماقبل نباشد یا مابعد آن منافی و مخالف ماقبل آن باشد در این صورت کلمه مابعد (لكن) معطوف نخواهد بود بلکه این کلام مستأنف و مستقل خواهد بود که هیچ گونه تعلقی با ماقبل نخواهد داشت.

و لما كان أمثله الاتساق ظاهراً فيما بين الأصولين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة، فقال: كالألمة إذا تزوجت بغیر این مولاها بمانه درهم، فقال: «لا أجيز النكاح» ولكن أجيزه بمانه و خمسين درهماً، إن هذا فسخ للنكاح و جعل «لكن» مبتدأ: لأن هذا نفي فعل و إثباته بعينه، فإن في هذا المثال لما قال المولى أولاً: «لا أجيز النكاح» فقد قلع النكاح عن أصله، و لم يبق له وجه صحته ثم لما قال المولى أولاً: «لا أجيز النكاح» فقد قلع النكاح عن أصله، و لم يبق له وجه صحته ثم لما قال بعده: ولكن أجيزه بمانه و خمسين، يلزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه: لأن المهر في النكاح تابع لا اعتبار له، فيتناقض أول الكلام بآخره، فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر، و فسخ النكاح الأول الذي عقده فيكون «لكن» للاستئناف لا للمطف، و لو قال المولى في جوابها: «لا أجيز النكاح بمانه ولكن أجيزه بمانه و خمسين» يكن هذا بعينه مثال الاتساق، فيبقى أصل النكاح، و يكون النفي راجعاً إلى قيد المانه، و الإثبات إلى قيد المانه و الخمسين، فلا يكون نفي فعل و إثباته بعينه.

توجه: چونکه مثالی استاق درین اصولین واضح بود. لذا مصنف رحمته به آن پرداخت و بطور خاص مثال عدم استاق را بیان نمود. چنانچه فرمود: مانند کتیز که بدون اجازه مولا بش در عوض یکصد درهم ازدواج کند بعد از آن مولا بگوید: (لا اجیز النکاح) ولیکن اجیزه بمائنه وخمسين درهما) این گفته مولا فسخ نکاح خواهد بود و موجب بینه قرار دادن (لکن) چونکه این نفی یک فعل است و اثبات همان فعل، چونکه وقتی که مولا اول گفت: (لا اجیز النکاح) نکاح فادن (لکن) چونکه این نفی یک فعل است و اثبات همان فعل، پس بعد از آن گفت: (لکن اجیزه بمائنه وخمسين) و از ریشه کنده است و برای صحت نکاح هیچ صورتی باقی نماند. سپس بعد از آن گفت: (لکن اجیزه بمائنه وخمسين) عیاً اثبات همان فعل معنی لازم می آید، چونکه مهر در نکاح تابع است هیچ اعتباری ندارد. پس اول کلام مناقض آخر است. اثبات همان فعل معنی لازم می آید، چونکه مهر در نکاح تابع است هیچ اعتباری ندارد. پس اول کلام مناقض آخر کلام می شود. لذا ما این گفته (لکن اجیز النکاح) را بر ابتداء نکاح با مهر دیگری و فسخ نکاح اول که آن زن بسته بود حمل نمودیم. پس (لکن) برای استیفاء خواهد بود نه برای عطف. و اگر مولا برای کتیز بگوید: (لا اجیز النکاح بمائنه) ولیکن اجیزه بمائنه وخمسين) این بینه مثال استاق می باشد. لذا اصل نکاح باقی می ماند و نفی به قید مائه راجع می شود و اثبات به سوی قید مائه و خمسين. لذا نفی و اثبات یک فعل نخواهد بود.

شرح: قبلاً بیان شد که اگر در میان مایل و مابعد کلمه (لکن) استاق باشد، یعنی مابعد (لکن) متصل به کلام مایل باشد و مابعد لکن مناقض مایل آن نباشد عطف توسط کلمه لکن صحیح است و اگر این استاق نباشد عطف درست نیست بلکه مایل لکن آغاز کلام جدیدی خواهد بود.

شرح رحمته می فرماید: به این علت مثالی استاق را بیان نمود چونکه آن مثالها نزد اصولین ظاهر بود و فقط مثال عدم استاق را بیان نمود چنانچه فرمود: اگر کتیز بدون اجازه مولا در قبل یکصد درهم ازدواج نمود بعد از آن مولا گفت: (لا اجیز النکاح) ولیکن اجیزه بمائنه وخمسين درهما) اجازه نکاح را نمی دهم لکن در عوض یکصد و پنجاه درهم اجازه می دهم. با این گفته مولا نکاح کتیز فسخ می شود و از کلمه (لکن) مجدداً کلام آغاز می شود، چونکه فعلی که با این کلام مولا نفی شده است بعینه همان کلام اثبات شده است. نتیجه اینکه در این مثال استاق وجود ندارد به این نحو که وقتی که مولا در ابتداء گفت: (لا اجیز النکاح) نکاح را کاملاً ازین برد و هیچ راهی بر صحیح بودن آن باقی نماند. بعد از آن وقتی که گفت: (لکن اجیزه بمائنه وخمسين) دقیقاً همان فعلی و اثبات نمود که قبلاً نفی نموده است. لذا اول کلام مولا مناقض آخر کلام آن شد و وقتی که در کلام مولا مابعد لکن مخالف (مناقض) مایل آن شد بخاطر عدم شرط استاق کلام منقطع نماند و وقتی که کلام بعد از لکن یعنی (لکن اجیزه) حمل بر نکاح جدیدی در عوض یکصد و پنجاه درهم خواهد بود و کلام قبل از لکن یعنی (لا اجیز النکاح) حمل بر فسخ نکاح کتیز می باشد.

لیکن بر آن سؤالی مطرح می شود که در این کلام مولا دقیقاً اثبات کلامی که نفی شده است نمی باشد. چونکه نکاحی که مولا اجازه داده است مفید به مهر یکصد و پنجاه درهم است و نکاحی را که فسخ نموده در عوض یکصد درهم منقطع

نده بود. در هر حال نکاحی که اثبات است غیر از نکاحی است که نفی شده است. و وقتی که در میان نکاح مثبت و منفی مغایرت است فعل منفی و مثبت یکی نشد، یعنی مابعد (لکن) مناقض مایل آن نمی باشد و وقتی که مابعد (لکن) مناقض مایل آن نماند شرط استاق بوجود آمد. و وقتی که شرط استاق بوجود آمد باید (لکن) برای عطف باشد نه برای استیفاء. جوابش این است: مهر در نکاح تابع است و اعتباری ندارد به همین علت است که اگر در وقت نکاح نامی از مهر برده نشود و یا مهر نفی گردد، در هر دو صورت نکاح منعقد می گردد. چونکه اگر مهر در نکاح معتبر می بود در این صورت نکاح منعقد نمی شد. پس وقتی که مهر در نکاح معتبر نیست مقصود از کلام مولا این است که نخست کلام را نفی کرده است و بعد توسط (لکن) همان کلام را اثبات کرده است و فعل مثبت و منفی یکی است. یعنی مابعد (لکن) مناقض مایل آن شد و شرط استاق ازین رفت. لذا (لکن) برای عطف نمی باشد بلکه برای استیفاء می باشد. و اگر مولا در جواب کتیز بگوید: (لا اجیز النکاح بمائنه لکن اجیزه بمائنه وخمسين) این قول دقیقاً مثال استاق می باشد و (لکن) برای عطف خواهد بود. پس در این صورت نکاحی که کتیز منعقد نموده باقی خواهد ماند و تعلقی نفی با قید (مائنه) و تعلقی اثبات با (مائنه) و خمسين) می باشد، یعنی مولا بر نکاح کتیز راضی است اما بر مهر معین شده راضی نیست. و وقتی که اینچنین است فعلی که نفی شده بعینه همان فعل اثبات نشده است یعنی مابعد (لکن) مناقض مایل آن نشد و وقتی که مابعد (لکن) مناقض مایل آن نیست به خاطر موجود بودن شرط استاق (لکن) حمل بر عطف می شود نه بر استیفاء.

و "أو" لأحد المذكورين، و قوله: "هذا حر أو هذا" كقوله: "أحدهما حر"، و هذا مختار شمس الأئمة و فخر الإسلام، و ذهبت طائفة من الأصوليين و جماعة النحويين إلى أنها موضوعه للشك، و هو ليس بسلب؛ لأن الشك ليس معنى مقصوداً للمتكلم قصد تنهيه للمخاطب، و إنما يلزم الشك من محل الكلام و هو الخبر المجہول؛ و لذا لم منه التخيير في الإنشاء، و لو سلم أن الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك.

توجه: و کلمه (أو) برای یکی از دو مذکور می آید و گفته مایل (هذا حر أو هذا) مانند گفته اش (أحدهما حر) است این انتخاب شمس الأئمة فخر الإسلام است و گروهی از اصولین و جماعتی از نحوی ها به این سوره اند که کلمه (أو) موضوع است برای شک حالانکه این صحیح نیست، چونکه شک معنای مقصودی برای متکلم نیست که قصد تنهیم آن را برای مخاطب داشته باشد. بلکه شک فقط از محل کلام لازم می شود و آن خبر مجهول است به همین خاطر از آن تخیر در انشاء لازم می آید و اگر بذرفه شود که هدف شک است برای آن لفظ شک وضع شده است.

شرح: مصنف رحمته در مورد کلمه (أو) فرمودند: که کلمه (أو) برای یکی از معطوف و معطوف علیه می آید یعنی کلمه: (أو) بر این دلالت می کند که هدف یکی از معطوف و معطوف علیه بدون تعین است. چنانچه گفتند: (هذا حر أو هذا) مثل گفتن: (أحدهما حر) است یعنی همانگونه که با (أحدهما حر) هدف آزاد کردن یک غلام بدون تعین است

محققین (با هذا حرا و هذا) نیز یک غلام بدون تعین آزاد می شود. شارح رحمه الله می فرماید: که مذهب و دیدگاه
نظر پسندیده در نزد فخر الاسلام و شمس الانامه همین است و مذهب اصولیین و گروهی از نحویین این است که کلمه
(او) در خبر برای شک می آید و در انشاء (امر) برای تخییر و اباحت می آید.

فرق میان تخییر و اباحت این است که در اباحت معطوف و معطوف علیه هر دو جمع می شوند. اما در تخییر هر دو
جمع نمی شوند مثال تخییر (اضرب زیداً او عمرو) است که مخاطب حق نیستن با هر دو یعنی هم با حسن و هم با این سیرین را
و مثال اباحت (جالس الحسن و ابن سیرین) است که مخاطب حق نیستن با هر دو یعنی هم با حسن و هم با این سیرین را
دارد. بهر حال نزد ایشان کلمه (او) در خبر برای شک می آید. یعنی متکلم در شک می افتد. بطور متعین آگاه بر یکی از
دو کار نمی شود. شارح رحمه الله می فرماید: که این گفته صحیح نیست یعنی قرا دادن (او) برای شک در خبر درست نیست
به این دلیل کلام برای افهام یعنی برای فهماندن مخاطب وضع شده است و شک چنان معنی مقصودی نیست که اراده
فهماندن آن شده باشد یعنی هدف متکلم اصلاً این نیست تا با کلام خود متکلم را از شک بودن با خبر کند. پس وقتی که
وضع کلام برای افهام است و شک چنان معنایی نیست که هدف افهام آن باشد معلوم شد که کلمه (او) موضوع برای
شک نمی باشد البته از محل کلام شک به وجود می آید. یعنی به خاطر مجهول بودن خبر شک بوجود می آید. مثلاً در
(اجاعنی زیداً او عمرو) هدف متکلم بیان آمدن یکی از آن دو بدون تعین است ولی به خاطر متردد بودن در میان زید و
عمرو در این خبر برای سامع شک بوجود آمده است. نتیجه اینکه شک از محل کلام بوجود می آید نه اینکه کلمه (او)
موضوع است برای شک. چونکه اگر کلمه (او) برای شک موضوع می بود در هر جا برای شک می بود، حالانکه اینگونه
نیست. چونکه کلمه (او) در انشاء هم برای تخییر می آید و هم برای اباحت. برای شک نمی آید. پس وقتی که کلمه (او)
در بعضی جاها مثل انشاء برای شک نمی آید دلیل بر این است که کلمه (او) موضوع برای شک نمی باشد. شارح رحمه الله
می فرماید: که اگر این را هم نپذیریم که شک چنان معنایی است که متکلم قصد فهماندن آن را دارد، یعنی متکلم می
خواهد به مخاطب فهماند که در تعین احد الامرین شک دارم لفظ شک برای بدست آوردن این هدف موضوع است
متکلم می توانست توسط لفظ شک به مخاطب این کلام را بفهماند نیازی به ذکر کلمه (او) نبود.

و هذا الكلام انشاء يحتمل الخبر، فأوجب التخيير على احتمال أنه بيان معنى أو قوله: "هذا حرا وهذا" إنشاء
من حيث الشرع؛ لأن الشرع وضعه لإيجاد الحر بهذا اللفظ ولكنه يحتمل أن إخباراً عن حره سابقه على هذا
الكلام لأجل كونه خبراً من حيث اللفظ، ولما كان هو ذا جهتين فأوجب التخيير أي تخيير المتكلم من حيث كونه
إنشاء بعد ذلك بأن يوقع العتق في أيهما شاء ويعين أن هذا كان مراداً لي، على احتمال أن يكون هذا التعيين بياناً
للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبراً.

و يجعل البيان إنشاء من وجه و إظهاراً من وجه أي كما أن المين ذو جهتين، فكذلك البيان ذو جهتين إنشاء
من وجه كما أنه يوجد العتق الآن في وقت البيان، فقتصر له صلاحية المحل؛ لأن إنشاء العتق لا يكون إلا في محل
صالح له، فإذا مات أحد العبدین قبل البيان و يقول: إنه كان مراداً لي لم يقبل؛ لأنه لم يبق محلاً لإيجاد العتق، و
تعين المحل للعتق، و إظهاراً من وجه للخبر السابق، فلهمذا يجبر عليه من جانب القاضي و الإقضى لإنشاء لا يجبر
القاضي بأن يعتق عبده البته، فالحاصل: أن جهة الإنشائية و الخبرية قد اعتبرتا في كل من المين و البيان يوجهين
مختلفين احتياطاً، ففي المين من حيث قبوله التخيير و البيان، و في البيان من حيث كونه في موضع التهمة و غيره،
فإن بيان الميت لا يصح للتهمة، وإن بين عبداً قيمته أكثر من ثلث المال في مرض مرتبه يصح لعدم التهمة.

ترجمه: این کلام انشاء است احتمال خبر را دارد پس تخییر واجب شده است بر این احتمال که بیان واقع باشد یعنی
تخته اش (هذا حرا وهذا) از جهت شرع انشاء است چونکه شریعت آن را توسط این لفظ برای ایجاد حریت وضع نموده
است. اما این کلام احتمال آن را هم دارد هدف توسط این کلامی است که قبل از این کلام است چونکه این کلام به
لباط لغت خبر است و چونکه این کلام دارای دو جهت است به همین خاطر تخییر واجب شده است. یعنی تخییر متکلم
از جهت اینکه این کلام انشاء است به این صورت که متکلم به هر یکی از آن دو بخراعت عتق را وارد کند و مشخص کند
که هدف من همین است با این احتمال که این تعین (مشخص کردن) بیان باشد برای خبر مجهولی که به جهت خبر بودن
از آن صادر شده است و بیان من وجه اظهار (خبر) قرار داده شده است یعنی همانگونه که مین دارای دو جهت است
همچنان بیان نیز دارای دو جهت است. (بیان) من وجه انشاء است. گویا متکلم بیان عتق را ایجاد می کند و برای عتق
صلاحیت محل شرط است چونکه انشاء عتق ممکن نیست مگر در محلی که صلاحیت آن را داشته باشد. پس وقتی که
یکی از دو عبد قبل از بیان بمیرد و متکلم بگوید: که هدف من همان عبد بوده است حرفش قبول نمی شود، چونکه محلی
برای عتق باقی نمانده است و غلام زنده برای عتق متعین می شود و من وجه اظهار (خبر) است برای خبر مجهول گذشته
لذا به همین خاطر از طرف قاضی بر آن اجبار شود و الاً قاضی در انشاء اجبار نمی کند تا متکلم غلام خود را حتماً آزاد کند.
نتیجه اینکه جهت انشاء و خبر احتیاطاً در هر یک از مین و بیان به دو صورت مختلف معتبر قرار داده شده است. پس در
مین از این جهت که تأخیر و بیان را قبول می کند و در بیان از این جهت که در جایگاه تهمت و غیره است پس اگر متکلم
میت را بیان نموده به خاطر تهمت صحیح نیست و اگر در مرض غلامی را بیان نمود که قیمتش از یک سوم مال
بیشتر است به خاطر عدم تهمت یا نش صحیح است.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند: که کلام گذشته (هذا حرا وهذا) شرعاً انشاء است و لغتاً خبر است. به همین خاطر شرعاً
انشاء است چونکه شریعت این کلام را برای ایجاد حریت وضع نموده است و هر کلامی که برای ایجاد چیزی موضوع

شارح می فرماید: در هر کدام از مین (بفتح یا) و بیان (مبین بکسر) خبر و انشاء از دو جهت متفاوت احتیاطاً لحاظ شده است. چنانچه مین (بفتح یا) تخییر را قبول میکند و برای مولا تخییر را قائل می کند به همین خاطر جهت انشاء اعتبار داده شده است و چونکه بیان را قبول می کند یعنی چونکه مین (بفتح یا) احتمال تعین را دارد لذا در آن خبر اعتبار داده شده است و چونکه قول مولا بخاطر تهمت در بیان (کلام مین، بکسر یا) قابل قبول نیست، لذا انشاء در آن لحاظ شده است و چونکه بخاطر عدم تهمت قول آن قبول می شود لذا خبر در آن لحاظ شده است. پس اگر مولا غلام مبت را بیان کند و بگوید هدف من همین غلام بوده است چونکه در این بیان مولا منهم به کذب می شود حرفش قبول نمی شود. و این بیان انشاء است و اگر در وقت مرض وفات غلامی را بیان کند که قیمتش بیشتر از یک سوم مال است این اظهار و بیان صحیح می باشد و این بیان خبر می باشد چونکه در اینجا هیچگونه نهمی نیست. والله اعلم بالصواب.

می باشد همان کلام انشاء است. لذا این کلام انشاء می باشد و لغتاً به این خاطر خبر است چونکه اهل لغت این کلام را برای اخبار (خبر دادن) وضع نموده اند به هر حال این کلام در اصل انشاء است. لیکن این احتمال را هم دارد که نومض این کلام خبر از حریت و آزاده داده شده باشد. حریقی که قبل از این کلام است یعنی مولا اول غلام را آزاد نموده است سپس با گفتن (هذا حر وهذا) آزاد نمودن آن را خبر داده است. خلاصه اینکه این کلام دوجبهتین است یعنی هم انشاء است و هم خبر. و قبلاً گذشته است که کلمه (او) در انشاء برای تخییر می باشد. پس چون انشاء است، برای متکلم اخبار ثابت می شود که هر یکی از دو غلام را بخواهد آزاد کند و مشخص کند که هدف من این غلام بوده است. و این کلام خبر نیز است و قبلاً گذشته است که کلمه (او) در خبر برای احتمال مذکورین می باشد یعنی به خاطر کلمه (او) خبر مجهول می شود. لذا وقتی که متکلم به خاطر انشاء بودن این کلام یک غلام را متعین نماید این متعین نمودن بیان واقع خواهد بود برآی آن خبر مجهول. خبری که از متکلم صادر شده است. چونکه این کلام خبر است و خبر مجهول احتمال بیان را دارد.

مصنف می فرماید: که همانگونه که کلام مین (بفتح یا) به خاطر اثبات و خبریت دوجبهتین است همچنان کلامی که بیان واقع باشد، یعنی مولا به سوی یک غلام اشاره کند و بگوید: (هذا حر) این کلام مین (به کسر یا) نیز دوجبهتین است یعنی من وجه انشاء و من وجه خبر است. پس چونکه بیان (هذا حر) من وجه انشاء است لذا این چنین خواهد بود که گویا حالا مولا در وقت بیان آن غلام را آزاد می کند و وقتی که کلام مین (به کسر یا) یعنی بیان من وجه انشاء است و گویا مولا در همین وقت غلام را آزاد می کند، باید محل در وقت بیان برای آزادی قابل عتق باشد چونکه عتق در محل واقع می شود که آن محل صلاحیت قبول کردن آن را داشته باشد. چنانچه اگر قبل از بیان یک غلام مرد و مولا در موردش بگوید: هدف من همین غلام بوده است این بیانش قبول نمی شود چونکه غلام مرده محلی برای ایجاد عتق نمائند است. در حالیکه قابل عتق بودن آن در وقت بیان ضروری بوده است. پس غلامی که زنده است برای آزاد شدن متعین می شود. اگر بیان من کل وجه اخبار می بود در حالت بیان صلاحیت محل شرط نمی بود، بلکه در وقت ایجاب اول یعنی در وقت تلفظ کلمه مین (بفتح یا) وجود محل و صلاحیت شرط می بود. لیکن شرط صلاحیت محل در حالت بیان دل بر این است که این بیان من کل وجه اخبار نیست بلکه من وجه انشاء نیز هست و چونکه بیان یعنی کلام مین (بکسر یا) من کل وجه اخبار است برای خبر مجهولی که بر بیان مقدم است. لذا مولا از طرف قاضی مجبور می شود که یکی از دو غلام را متعین کند و اگر این بیان من کل وجه انشاء می بود قاضی اجازه مجبور کردن مولا را نداشت تا یکی از دو غلام را به طور قطع و یقینی آزاد کند چونکه قاضی در انشاء این حق را ندارد.

و إذا دخلت في الوكالة يصح بأن يقول: "و كلت هذا أو هذا" فليهما تصرف صح، ولا يشترط اجتماعهما؛ لأن "أو" في موضع الإنشاء للتخيير والتوكيل إنشاء.
بخلاف البيع والإجارة؛ فإنه لا يصح التردد فيهما بأن يقول: بعث هذا أو هذا أو "بعث هذا يالف أو بالعين" و "أجرت هذا أو هذا" أو "أجرت هذا يالف أو بالعين" لبقاء المعقود عليه أو المعقود به مجهولاً مع عدم تعين من له الخيار إلا أن يكون من له الخيار معلوماً في اثنين أو ثلاثة، متعلق بالبيع والإجارة أي لا يصح البيع والإجارة قط إلا أن يكون من له الخيار معلوماً بأن يقول: على أن الخيار في التعيين للبايع أو للمشتري. أو للآخر أو للمستأجر، ويكون الخيار واقعاً في اثنين أو ثلاثة من المبيع والتمن ومن الأجرة والدار لا يزيد من الثلاثة تشتمل على لجيد والوسط والردئ؛ والرابع زائد لأحاجة إليه، والجهالة غير مفضية إلى المنازعة لتعين من له الخيار.
فصيح استحساناً للحاقاً لهذا الخيار بخيار الشرط، وعند زفر والشافعي رحمه الله لا يصح قياًساً للجهالة.

توجه: و کلمه (او) وقتی که بر و کالت داخل شود و کالت صحیح می شود مثلاً بگوید: (و کلت هذا او هذا) پس هر یک از آن دو تصرف کند، تصرف صحیح است. و اجتماع هر دو شرط نیست چونکه کلمه (او) در مقام انشاء برای تخییر است و توكيل انشاء است بر خلاف بيع و اجاره، چرا که در آنها تردید درست نیست. مثلاً بگوید: (بعث هذا يالف او بالعين) یا (أجرت هذا او هذا) یا (أجرت هذا يالف او بالعين) چونکه معقود علیه با معقود به با وجود عدم تعین من له الخيار، مجهول می ماند مگر اینکه من له الخيار در دو تا یا سه تا معلوم باشد. این عبارت متعلق است به بيع و اجاره یعنی بيع و اجاره اصلاً صحیح نمی شود مگر اینکه من له الخيار معلوم باشد مثلاً بگوید: خيار در تعین برای بايع باشد یا مشتری یا برای آجر و یا برای مستأجر و خيار واقع باشد در دو تا یا سه تا و تمن و اجرت و دار یا در سه تا یا بیشتر نباشد چونکه سه

شامل بر اعلی وسط و پایین (پست) می باشد و چهارمی زاید است یزای بر آن نیست و جهالت بخاطر متعین بودن من له الخيار مفضی الی المنازعه نمی باشد، پس ملحق نمودن این خيار به خيار شرط استحساناً صحیح است و نزد امام زفر رحمته و امام شافعی رحمته قیاساً به خاطر جهالت صحیح نمی باشد.

شرح: مصنف رحمته فرمودند: که اگر (او) دریاب و کالت ذکر شود و کالت صحیح می باشد مثلاً کسی بگوید: (وکلت فلاناً او فلاناً بیع هذا العبد) من فلاحی و فلاحی را به فروختن این غلام وکیل نمودم این و کالت استحساناً صحیح است. مانند (وکلت احدهما بیع هذا العبد) که با این گفتن استحساناً و کالت صحیح می شود چنانچه هر یک از دو وکیل تصرف کند تصرف صحیح می باشد یعنی هر یک از دو وکیل غلام را بفروشد و فروختن استحساناً درست می باشد و برای فروختن جمع شدن هر دو وکیل شرط نمی باشد اما قیاساً در صورت داخل کردن کلمه (او) و کالت صحیح نمی باشد علت قیاس این است: که به خاطر داخل کردن کلمه (او) مأمور (اوکیل) مجهول می شود پس به خاطر این جهالت توکیل صحیح نمی شود و وجه استحسان این است که کلمه (او) در وقت انشاء برای تخیر می باشد و توکیل نیز از خانواده انشاء است و تخیر مانع تعیل حکم نمیشود چونکه هر یکی از دو وکیل تصرفی که موکل بیان نموده انجام دهد تعیل کننده حکم موکل می باشد و هدف و کالت بجای آوردن و تعیل حکم موکل می باشد نتیجه اینکه وقتی که با داخل کردن کلمه (او) هدف و مقصود و کالت برآورده می شود با داخل کردن کلمه (او) نیز و کالت درست می شود اما جواب مجهول مانند مأمور (اوکیل) این است که بنیاد و اساس و کالت بر توسع است. لذا آن اندازه جهالت مأمور (اوکیل) مفضی الی المنازعه نمی باشد بلکه در باب و کالت این قدر جهالت تحمل می شود. بهر حال اگر کلمه (او) در باب و کالت داخل شود درست است. اما اگر کلمه او در باب بیع و اجاره ذکر شود آن دو صحیح نمی شود مثلاً کسی بگوید: (بیعت هذا الوهذ) این را فروختم یا آن را به خاطر مجهول بودن معقودعلیه (بیع صحیح نمی باشد یا بگوید: (بیعت هذا بالثمن) به خاطر مجهول بودن معقود به (ثمن) بیع درست نمی باشد همچنان اگر بگوید: (أجرت هذا الوهذ) یا به خاطر مجهول بودن معقودعلیه یعنی چیز اجاره شده، بیع صحیح نمی باشد و اگر بگوید: (أجرت هذا بالثمن) به خاطر مجهول بودن اجرت اجاره صحیح نمی باشد.

شرح: می فرماید: چونکه با داخل کردن (او) در بحث بیع و اجاره در معقودعلیه یا معقود به چنان جهالتی برچورد می آید که مفضی الی المنازعه است و من له الخيار متعین نیست، لذا این بیع و اجاره صحیح نمی شود. البته اگر من له الخيار متعین و مشخص باشد یعنی اگر برای یک عاقد مشخص از دو عاقد اختیار انتخاب یکی از دو تا یا سه تا باشد در این صورت با وجود ذکر کلمه (او) بیع و اجاره درست می شود مثلاً کسی بگوید: (بیعت هذا او هذا) یا (بیعت هذا بالثمن) و اختیار متعین و مشخص کردن یکی از آن دو به مشتری داده شود یا با بیع اختیار یکی را در دست گرفت بیع

صحیح می شود و همچنان اگر در اجاره مستأجر (جیزی که به اجاره داده می شود) را با کلمه (او) ذکر نمود یا اجرت را با کلمه (او) ذکر نمود و من له الخيار را مشخص کرد این اجاره صحیح می شود.

شرح: می فرماید: اگر معی یا ثمن یا اجرت یا چیزی که به اجاره داده می شود مانند منزل به تعداد دو یا سه با کلمه (او) ذکر شود من له الخيار اختیار تعیین یکی از آنها را دارد اما اگر از سه بیشتر باشد، مثلاً بگوید: (بیعت هذا او هذا او هذا) و به مشتری اختیار داده شد این بیع صحیح نمی باشد و من له الخيار اجازه تعیین هیچ یک از آنها را ندارد. به این دلیل که خيار تعیین مانند خيار شرط بخاطر ضرورت و نیاز مشروع شده است و ضرورت با سه کامل می شود چون عدد سه شامل اعلی اوسط و ادنی است و چهارمی زائد از نیاز است. در هر حال اگر چه در صورت خيار تعیین معقود علیه یا معقود به مجهول می باشد اما به خاطر متعین شدن من له الخيار این جهالت مفضی الی المنازعه نمی شود و هر جهالتی که مفضی الی المنازعه نباشد مفسد نمی باشد لذا این جهالت نیز مفسد عقد نمی باشد.

مان: می فرماید: در صورت خيار تعیین عقد بیع و عقد اجاره هر دو استحساناً صحیح می باشد و این خيار تعیین با خيار شرط ملحق می شود یعنی همانگونه که در وقت ضرورت و نیاز خيار شرط شروع است همچنان خيار تعیین نیز در وقت ضرورت شروع شده است. اما نزد امام زفر رحمته و امام شافعی رحمته بایر قیاس بخاطر مجهول بودن معقودعلیه یا معقود به بیع و اجاره صحیح نمی شود.

و فی المهر کذلک عندهما إن صح التخییر، و فی التقدین یجب الأقل یعنی إذا دخل "أو" فی المهر بأن یقول: "تزوجت علی هذا أو هذا" فأیهما أعطاهما صح عندهما، ولكن بشرط أن یصح التخییر بین الثمنین بأن یکون کل منهما دائراً بین النفع و الضرر باختلاف الجنس أو الصفة بأن یقول: "علی ألف درهم أو مائة دینار" أو یقول: "علی ألف حاله أو ألفین مؤجلة" أو یقول: "علی هذا العبد أو هذا العبد" فإن کلاً من هؤلاء مشتمل علی نفع و ضرر و عسر و یسر، فیصح التخییر، فیعطیها ما شاء، و إن لم یصح التخییر بأن یکون بین القلیل و الكثير من جنس واحد من التقدین مثلاً یقول: "تزوجتک علی ألف درهم أو ألفی درهم" یجب الأقل لامحالة؛ إذ لا فائده للزوج فی هذا الاختیار بل نفعه فی إعطاء الأقل البتة، و لم یعتبر نفعها فی قبول الكثير؛ لأن الأصل براءة الذمه، و المال فی النکاح لیس أمراً أصلاً حتی یتبرع رعا له الزاده، و قد فهم من هذا التقریر أن قید فی التقدین اتفاقی؛ لأنه إذا تزوج علی هذا العبد أو هذا العبد یجب عندهما العبد الأقل قیمة هكذا قیل، و هذا کله عندهما.

و عنده یجب مهر المثل فی کل من هذه المسائل؛ لأنه هو الموجب الأصلی فی النکاح و العدول عنه إلى المسمى إنما یکون عند معلومه التسمیه و لم توجد، ولكن فی صورة الألف الحاله و الألفین النسبیه. إن کان مهر المثل ألفین أو أكثر فالخیار لهما، و إن کان أقل من ألف فالخیار للزوج یعطیهما ایهما شاء.

توجه: و نزد صاحبین رحمهم مهر نیز این چنین است اگر تخیر صحیح باشد و در تقدین اقل واجب می شود یعنی وقتی که کلمه (او) در خصوص مهر داخل شود مثلاً کسی اینگونه بگوید: **(تزوجت علی هذا او هذا)** پس هر یکی را که نزد صاحبین پیر دازد صحیح می باشد به شرط اینکه تخیر در میان آن دو به صورتی باشد که به خاطر اختلاف جنس یا صفت هر یکی از آن دو در میان نفع و ضرر به اختلاف جنس و یا صفت دایر باشد. مثلاً بگوید: **(علی الف درهم او مائة دینار)** یا اینگونه بگوید: **(علی الف حالة او الفین موجهة)** یا این چنین بگوید: **(علی هذا العبد او هذا العبد)** هر یکی از این مثالها شامل نفع و ضرر سخنی و آسانی است لذا تخیر صحیح می باشد پس هر کدام را بخواهد می تواند ببرد و اگر تخیر صحیح نباشد به این نحو که بین کم و زیاد یک جنس از تقدین (درهم و دینار) باشد مثلاً بگوید: **(تزوجت علی الف درهم او الف درهم)** در این صورت به طور حتم اقل واجب می شود چونکه در این اختیار هیچ فایده ای برای شوهر نیست بلکه فایده اش در پرداخت اقل است و فایده زن در قبول کردن زیاد اعتبار داده نشده است چونکه اصل رهایی (برائت) از تعهد است و مال در نکاح این کار اصلی نیست تا رعایت زیادتی اعتبار داده شود از این تقریر این فهمیده می شود که قید فی التقدین اتفاقی است چونکه وقتی کسی بر شرط **(علی هذا العبد او هذا العبد)** نکاح کند نزد صاحبین همان غلامی واجب می شود که قیمتش کم باشد. این چنین گفته شده است تمام این که گفته شد نزد صاحبین است و نزد امام رحمهم در تمام مسائل مذکور مهر مثل واجب می شود چونکه در نکاح موجب اصلی همان است و زمان از آن به سوی مسمی عدول می شود که تسبیع موجود باشد در حالیکه تسبیع موجود نیست. البته در صورت هزار نقد و دو هزار نسیه اگر مهر مثل دو هزار یا بیشتر باشد زن اختیار دارد و اگر از یک هزار کمتر باشد شوهر اختیار دارد که هر یکی از آن را بخواهد به زن بپردازد.

شوخ: قبلاً بیان شده است که اگر کلمه (او) در باب و کالت داخل باشد کلمه (او) برای تخیر می باشد چونکه و کالت از قبیل اشاء است و کلمه (او) در اشاء برای تخیر می آید همچنان اگر کلمه (او) بر مهر داخل شود باز هم نزد صاحبین برای تخیر می آید بشرطی که تخیر مفید و درست باشد یعنی در میان دو چیزی که کلمه (او) داخل شده است آن دو بخاطر اختلاف جنس یا اختلاف صفت در میان نفع و ضرر سخنی و آسانی دایر باشد. هدف از اختلاف جنس این است که یکی از آنها بطور مثال از قبیل دراهم باشد و دیگری از قبیل دنانیر مثلاً مرد بگوید: **(تزوجت علی الف درهم او مائة دینار)** من بر هزار درهم یا یکصد دینار ازدواج نمودم و هدف از اختلاف صفت این است که یکی از آن دو نقد باشد و دیگری نسیه گر چه جنس هر دو یکی باشد مثلاً مرد بگوید: **(تزوجت علی هذا العبد او هذا العبد)** و یکی از آن دو غلام قیمتش کمتر باشد و قیمت دیگری بیشتر باشد. در هر حال چونکه هر یک از این مثالها مشتمل بر نفع ضرر، سخنی و آسانی است لذا در این مثالها کلمه (او) برای تخیر است و شوهر مختار است تا هر یکی از این دو مبلغ را به زن بپردازد.

چونکه در اینجا کلمه (او) ذکر شده است و موجب کلمه (او) تخیر است و بر تخیر نیز ممکن است. و اگر تخیر مفید و صحیح نباشد به این صورت که تخیر در میان کم و زیاد یک جنس از تقدین (درهم و دینار) باشد مثلاً مرد بگوید: **(تزوجت علی الف دینار او الفی دینار)** یعنی تا بر هزار دینار یا دو هزار دینار ازدواج نمودم. یا بگوید: **(تزوجت علی الف درهم او الفی درهم)** یا تو بر هزار درهم یا دو هزار درهم ازدواج نمودم. در این صورت برای شوهر تخیر ثابت نمی شود. بلکه هر مبلغی که کمتر باشد بر شوهر واجب می باشد چونکه در این صورتهای در اختیار دادن به شوهر هیچ فایده ای نیست بلکه فایده شوهر این است تا مبلغ کمتری را به زن بپردازد اما این سؤال که در قبول کردن مبلغ بیشتر برای زن فایده است و با توجه به نفع زن باید شوهر مختار قرار داده شود یعنی در پرداخت مبلغ کم فایده شوهر است در این صورت نیز تخیر مفید و صحیح است و چون تخیر مفید است در این صورت نیز باید کلمه (او) برای تخیر باشد و باید تخیر برای شوهر ثابت شود.

جوابش این است که در این مورد اصل رهایی مرد از تعهد ادای مهر است و شوهر با پرداخت مبلغ کم نیز از عهده رهایی می یابد لذا نمودن مبلغ کم بر شوهر واجب می باشد اما جواب ملحوظ داشتن فایده زن این است که مال در بحث نکاح مسئله اصلی نیست که در قبول کردن مبلغ زیاد اعتبار داده شود یعنی چونکه مال در نکاح امر اصلی نیست لذا رعایت زیادی مبلغ معتبر نمی باشد.

شارح رحمهم: با گفتن (من جنس واحد من التقدین) در تشریح عبارت (وفی التقدین بحب الاقل) یک شبهه را برطرف نموده است. شبهه این است: که از (وفی التقدین بحب الاقل) معلوم می شود که فقط در تقدین اقل واجب می شود خواه جنس ماقبل و مابعد کلمه (او) یکی باشد یا دو تا چنانچه اگر مرد بگوید: **(تزوجت علی الف درهم او مائة دینار)** باید هر کدام که کمتر باشد بر مرد واجب شود در حالیکه این چنین نیست. چونکه در این صورت شوهر اختیار دارد تا هر یکی از این دو مبلغ را بپردازد همانگونه که در چند سطر قبل گذشت است. پس شارح رحمهم با گفتن (من جنس واحد) واضح نمود که اگر هر دو از یک جنس باشند، مثلاً ماقبل و مابعد (او) فقط درهم ذکر شده باشد یا فقط دینار مذکور باشد و در اوصاف نیز هر دو مختلف نباشند. بر شوهر اقل واجب می شود و برای شوهر تخیر واجب نخواهد شد و اگر جنس هر دو جدا باشد یا جنسشان یکی باشد اما در اوصاف مختلف باشند بر شوهر اقل واجب نمی شود بلکه برای آن تخیر ثابت می شود لذا با اضافه نمودن لفظ (من جنس واحد) شبه مذکور واقع نمی شود.

شارح رحمهم: می فرماید: با این توضیح روشن شد که قید (وفی التقدین) در متن اتفاقی است نه احترازی. چونکه حکم و جوب مقدار اقل مخصوص تقدین (دراهم و دنانیر) نیست، بلکه اگر غیر از تقدین در میان دو جنس دیگری نیز توسط (او) تردید شده باشد و در میان قیمت آن دو تفاوت باشد نزد صاحبین در این صورت نیز اقل واجب می شود و برای شوهر

اختیار ثابت نمی شود مثلاً اگر مردی بگوید: (تزوجتک علی هذا العبد او هذا العبد) و قیمت یکی از آن دو غلام کم باشد و قیمت دیگری بیشتر، بدون شک و بطور حتم بر شوهر غلامی که قیمت کمتری دارد واجب می شود و برای شوهر اختیار ثابت نخواهد شد علماء همین را مذهب صاحبین بیان کرده اند.

شارح رحمته الله می فرماید: تا به حال هر آنچه را که در باب مهر بیان شده است مطابق مذهب صاحبین می باشد و الا در نزد امام ابو حنیفه رحمته الله در تمام صورتهای مهر مثل معیار قرار می گیرد یعنی اگر مهر مثل از مقدار و مبلغ اقل کمتر باشد مقدار اقل واجب می شود و اگر از مقدار اکثر بیشتر باشد مقدار اکثر واجب می شود و اگر میان آن دو باشد مهر مثل واجب می شود. مثلاً با گفتن (علی هذا العبد او هذا العبد) نکاح نمود در حالیکه یک غلام از کمتر و دیگری گرانتر باشد. در نزد امام ابو حنیفه رحمته الله مهر ملاک قرار داده می شود یعنی اگر مهر مثل کمتر از غلام کم قیمت باشد همان غلام ارزان قیمت واجب می شود چونکه شوهر بر پرداخت مهر به بیشتر از مهر مثل راضی شده است و اگر مهر مثل از غلام گران قیمت بیشتر باشد بر شوهر همان غلام گران قیمت واجب می شود، چونکه زن بر مهر کمتر از مهر مثل راضی شده است. و اگر مهر مثل بین هر دو باشد مهر مثل واجب می شود. البته اگر شوهر گفته باشد که (تزوجتک علی الف حاله او الفین نسبه) من یا تو بر هزار نقد یا هزار نسیه ازدواج نمودم در این صورت نیز اگر چه مهر مثل حکم می باشد لیکن در این صورت امام ابو حنیفه رحمته الله می فرماید: که اگر مهر مثل دو هزار یا از دو هزار بیشتر باشد زن اختیار دارد تا هزار نقد را بگیرد یا دو هزار نسیه را چونکه در هر صورت زن بر مهر مثل راضی شده است و چون در هر دو صورت زن به شوهر احسان می کند (در صورت گرفتن هزار در مقدار احسان کرده است و در صورت گرفتن دو هزار نسیه در وصف یعنی نگرفتن نقد احسان کرده است) لذا شوهر هیچ گونه اختیاری ندارد و اگر مهر مثل از یک هزار کمتر باشد شوهر اختیار دارد، می تواند یک هزار نقد را بخواهد یا نسیه را بخواهد و می تواند دو هزار نسیه را بپذیرد. چونکه در هر دو صورت مرد بر ادا نمودن بر بیشتر از مهر مثل راضی شده است و چونکه در هر دو صورت مرد احسان کرده است (در صورت پرداخت هزار نقد در وصف یعنی در نقد پرداخت کردن محسن است و در صورت ادا دو هزار نسیه در مقدار یعنی در اضافه دادن هزار محسن بر زن می باشد) لذا زن هیچ اختیاری ندارد و اگر مهر مثل از یک هزار بیشتر و از دو هزار کمتر باشد برای زن مهر مثل واجب می شود.

دلیل امام اعظم رحمته الله این است: که در نکاح موجب اصلی مهر مثل است چونکه فقط مهر مثل معادل و مساوی ملک بضع می باشد و اگر گاهی مهر مسمی هم از ملک بضع کمتر می شود و هم بیشتر. در هر حال موجب اصلی در نکاح مهر مثل است لیکن زمانی به سوی مهر مسمی رجوع می شود که مهر مسمی معلوم و معین باشد. در حالیکه با ذکر کلمه (او)

مهر مسمی معلوم و معین نمی شود و چون مهر مسمی غیر معین است باید مهر مثل واجب گردد و در صورت آوردن کلمه (او) باید شوهر مهر مثل را بپذیرد یعنی مهر مثل معیار است.

قویانه در عبارات شارح تضاد است به این صورت که شارح رحمته الله باین مذهب صاحبین فرمود: که اگر کسی با گفتن (علی هذا العبد او هذا العبد) ازدواج نماید برای شوهر اختیار ثابت است هر غلامی را که به زن بدهد مهر اداء می شود و در آخر فرمود: (اذا تزوج علی هذا العبد او هذا العبد یجب عندهما الاقل قیمتی) یعنی بر شوهر غلام کم قیمت واجب می شود و شوهر اختیار ندارد و این عین تضاد است چونکه مسئله یکی است و دو حکم متفاوت.

جوابش این است: که در مثال اول با گفتن (علی هذا العبد او هذا العبد) به شوهر اختیار داده شده است انشای شارح است و واجب شدن غلام کم قیمت و اختیار ندادن بر شوهر صحیح است.

وفي الكفارة یجب أحد الأشياء عندنا خلافاً للبعض یعنی آن فی کل كفارة ردد فیها بین الأشياء بکلمه "أو" كما فی كفارة اليمين من قوله تعالى: ﴿إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ و كما فی كفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالى: ﴿قنطرية من صیام أو صدقة أو نسك﴾ و كما فی كفارة جزاء الصید من قوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم یحكم به ذوا عدل منكم هدایا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صیاماً﴾ یجب عندنا أحد الأشياء علی سبیل الإباحة، فلو أدى الكل لاقع عن كفارة إلا واحد و الباقي تبرع، و إن عطل الكل بعاقب علی واحد منها، یخالف البعض و هم العراقيون و المعتزلة، فإن الكل واجب عندهم علی سبیل البدل، فإن فعل أحدها سقط وجوب باقيها، و إن أدى الكل بقع الكل واجباً و إن عطل الكل بعاقب علی الجميع، قلنا: هذا خلاف وضع اللغة و الشرع فلا یعتبر.

توجه: و نزد ما بر خلاف بعضی از ائمه در كفارة یکی از چند چیز واجب می شود یعنی در هر كفارة ای که در آن در میان چند چیز توسط کلمه (او) تردید واقع شده است همانگونه که در كفارة یمین در ارشاد خداوند جل جلاله: ﴿إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة﴾ و مانند قول خداوند جل جلاله در كفارة حلق رأس (تراشیدن سر) به خاطر عذر ﴿قنطرية من صیام او صدقة او نسك﴾ و مانند قول خداوند جل جلاله در كفارة جزاء صید (فجاءه) مثل ما قتل من النعم یحكم به ذوا العدل منكم هدایا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذالك صیاماً) (در تمام این كفارات) نزد ما بطور اباحت یکی از چند امور واجب است پس اگر کسی همه را اداء نمود باز هم از یک كفارة اداء می شود و باقی تبرع می باشد و اگر همه را ترک کرد بر یکی از آنها عذاب می شود بر خلاف بعضی از علمای عراق و معتزله که نزد آنها همه بر سبیل بدل واجب است پس اگر یکی را ادا نمود وجوب باقی امور ساقط می شود و اگر همه

را داده نمود همه به عنوان واجب اندام می شوند و اگر همه را فعل نمود بخاطر همه عذاب می بیند ما جواب می دهیم که این خلاف وضع لغت و شرع است لذا اعتباری ندارد.

شرح: مصنف رحمته می فرماید که چونکه کلمه (او) در مقام انشاء برای تخیر می آید لذا در بحث کفارات نزد ما از میان همه چیزهایی که بیان شده است فقط یکی واجب می شود. یعنی کفاره دهنده مختار است تا توسط هر یکی از آنها کفاره را ادا نماید مگر چه این بر خلاف بعضی از معتزله و علمای عراق است. مثلاً خداوند تعالی در کفاره بعین فرموده است: ﴿لَا يَأْتِيَنَّكُمْ أَلْفُ ذِي الْقُرْبَىٰ وَلَكِنْ بِيَاذِكُمْ بُعِدْتُمْ عَنْهُمُ الْإِيمَانُ ذِكْرًا لَهُمْ أَنْ يَتَّقُوا اللَّهَ يَوْمَ هُمْ كَانُوا مُنَافِقِينَ﴾ خداوند تعالی شما را به خاطر سوگندهای لغو باز خواست نمی کند ولی شما قطعاً از اهلکم او کسویتهم او تحریر رفته خداوند تعالی شمارا به خاطر سوگندهای لغو باز خواست است از غذای متوسطی راه خاطر سوگندهای که بیانش است باید باز خواست می کند پس کفاره آن غذا دادن ده مسکین است از غذای متوسطی که به خانواده تان می دهد و یا لباس ایشان است و یا آزاد کردن برده ای است. پس کفاره دهنده توسط یکی از سه مورد می تواند کفاره را ادا نماید. همچنان خداوند تعالی درباره حلق رأس بجائت عنذر در حالت احرام می فرماید: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَدْتُمْ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ پس هر کسی از شما بیمار شد و یا نااحتی در سر داشت پس باید عوض آن روزه گیرد و یا صدقه دهد و یا قربانی کند اگر به خاطر عنذری در حالت احرام سر را نرسانید خداوند تعالی توسط کلمه (او) سه چیز را بیان نموده است:

۱- سه روز روزه؛

۲- برش مسکین صدقه کند به این صورت که به هر مسکین نصف صاع گندم یا یک صاع خرما بپردازد.

۳- یک گوسفند ذبح کند. لذا در این جایز کفاره دهنده مختار است تا با یکی از این سه مورد کفاره را ادا نماید همچنان بخاطر کشتن حیوان در حال احرام کفاره واجب می شود در این مورد خداوند تعالی فرموده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَ مَتَعَمَدًا فَبِغْزَاءٍ مِثْلَ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾

ترجمه: یعنی اگر کسی در حال احرام حیوانی را کشت دو نفر عادل و اهل فن و خبره آن حیوان را قیمت گذاری کند. حال اگر به همان قیمت حیوان هندی بایه می شد محرم به یکی از سه کار مختار است: (۱) حیوان هندی (گوشتند، گاو، موش) خریداری نموده در سرزمین حرم ذبح کند. (۲) یا با همان قیمت گندم یا دیگر حیوانات بخرد و در میان مساکین تقسیم نماید به این نحو که از گندم نصف صاع و از دیگر حیوانات یک صاع به هر مسکین بدهد. (۳) یا در عوض سهم گندم یک مسکین یک روز روزه بگیرد و اگر با آن قیمت حیوان هندی یافته شد محرم در میان اطعام مساکین و روزه گرفتن مختار

است. بهر حال کفاره جزای صید نیز با کلمه (او) بیان شده است و با همین حکم (او) مختار می باشد تا با یکی از این سه مورد کفاره را ادا نماید.

نتیجه اینکه در هر سه کفاره سه چیز با لفظ (او) بیان شده است پس به خاطر همین حکم (او) نزد علمای احناف فقط به عنوان اباحت یک مورد واجب می شود و کفاره دهنده در تعیین یکی از آنها مختار می باشد. ولی این تعیین فعلاً معتبر است نه قولاً. یعنی اگر کسی زبانی یک مورد را تعیین نماید این تعیین اعتباری ندارد بلکه می تواند با مورد دیگری کفاره را ادا نماید، البته اگر با یکی از آنها کفاره را ادا نمود همان چیز تعیین می شود. لذا اگر خواسته باشد آن را عوض کند و با چیز دیگر کفاره را ادا نماید صحیح نمی باشد. بهر حال نزد ما فقط یک چیز واجب می شود چنانچه اگر همه را ادا نمود مثلاً کفاره دهنده قسم، به مساکین هم غذا داد و هم لباس و هم غلامی را آزاد کرد در کفاره فقط یکی ادا می شود و برای او ثواب یک کفاره می رسد و دوتای دیگر به صورت تبرع و احسان و نقل ادا می شود. اما چیزی از میان همه آنهایی که ادا نموده در کفاره قبول می شود که قیمتش از همه بیشتر باشد و دوتای دیگر احسان و نقل می گردد و اگر از هیچ کدام کفاره را ادا ننمود بر ترک یکی از آنها عذاب می بیند چونکه در یکی کوتاهی نموده است و در ترک همان چیزی عذاب می بیند که قیمتش از همه کمتر باشد علمای عراق و بعضی از معتزله گفته اند که در کفاره بر تمام موارد علی سبیل البدل واجب است. یعنی هم غذا دادن به مساکین واجب است و هم لباس پوشاندن آنها و هم آزاد کردن غلام. اما اگر یکی از آنها را ادا کرد از دوتای دیگر وجوب ساقط می شود. مانند واجب علی الکفایه که بر همه واجب می شود ولی با ادا بعضی ها ساقط می شود. همچنان در اینجا نیز در تمام موارد علی سبیل البدل واجب است اما با ادا نمودن یکی از آنها وجوب دوتای دیگر ساقط می شود و اگر همه را ادا نمود امتثال امر نموده و مستحق ثواب هر سه می شود. یعنی بر ادا نمودن هر موردی از سه مورد برایش ثواب یک واجب داده می شود و اگر هر سه را ترک نمود و هیچ یکی را ادا نمود بر ترک هر سه عذاب می بیند.

جواب ایشان از طرف ما این است که این عقیده و مذهب شما خلاف وضع لغت و وضع شرع است چونکه کلمه (او) برای احد الاشیاء می آید نه برای جمع پس وقتی که کلمه (او) برای یکی از اشیاء می آید لذا از میان اشیاء و موارد ذکر شده توسط (او) فقط یکی واجب می شود و همه موارد واجب نمی شود همانگونه که معتزله می گویند: که تمام اشیاء علی سبیل البدل واجب است.

فواوید: به گفته محشی معتزله دو گروه اند یکی مشاهیر معتزله و دومی بعضی معتزله. مذهب مشاهیر معتزله این است: که هر سه مورد علی سبیل البدل واجب می شود لیکن اگر هر سه را ترک نمود فقط بر ترک یکی از آنها عذاب می شود و بر ترک دو تایی دیگر عذاب نمی شود و اگر هر سه را ادا نمود بر یکی ثواب می رسد و دوتای دیگر احسان و نقل

می شود و کفار، دهنده مختار است تا هر یکی را می خواهد ادا کند و با همدان یکی کفاره ادا می شود. از این معلوم می شود که مذهب ما همین است و در میان مذهب ما و مشاهیر معتزله در این مسئله هیچ فرقی به جز فرق لفظی نیست. چونکه ما هم قائل بر وجوب یکی از موارد ذکر شده (او) می دانیم و آنها قائل بر وجوب همه الله و لیکن بر سبیل البدل و بر سبیل البدل نیز یکی واجب می شود و بعضی از معتزله می گویند هر یکی از مواردی که توسط (او) بیان شده است واجب می باشد. الله را ادا نمودن یکی از آنها واجب باقی دیگر ساقط می شود و اگر هر سه را ادا نمود ثواب هر سه واجب به او می رسد و اگر هر سه را ترک نمود مستحق عذاب می شود. مذهب ایشان مخالف مذهب ما است، چونکه نزد ما با ادا کردن همه موارد فقط مستحق یک ثواب می شود و اگر همه را ترک نمود مستحق یک عذاب می شود لذا فرق بین ما و معتزله روشن است.

شرح عجبی در مذهب معتزله را به هم آمیخته است چنانچه در وقت ذکر مذهب، مذهب مشاهیر معتزله را بیان نموده فرموده الله (فان الکمل واجب عندهم علی سبیل البدل) و در وقت تفسیر احکام مطابق مذهب بعضی معتزله تفسیر نمودند چنانچه فرموده الله (فان فعل احدها سقط وجوب باقیها وان ادی الکمل یقع الکمل واجبا وان عطل الکمل یعاقب عن الجمیع)

ثم بعد الفراغ عن حقیقه کلمه «أو» شرع فی مجازها، فقال: وفي قوله تعالى: ﴿أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يَظْلِمُوا﴾ للتخیر عند مالک رحمه الله وعندنا بمعنى «بل» تمام الأیدی: ﴿فَمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يَظْلِمُوا﴾ أَوْ يقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف أَوْ يَنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴿فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ شَقَّ لِلْمُحَارِبِينَ وَلِسَاعِي الْفَسَادِ أَعْنَى طَاقِ الْأَرْضِ أَرْبَعَهُ أَجْزَاءَ مِنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْأَيْدِي وَالْأَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ، وَالنَّفَرِ مِنَ الْأَرْضِ بِطَرِيقِ التَّرِيدِ بَكَلَمَةٍ «أو» فمالک رحمه الله يقول: إنها علی حالها فتخیر الإمام بينهما، وعندنا بمعنى «بل» للإضراب عن کلام، و شروع فی آخر: لأن جنایات طَاقِ الطریق کانت علی أربعة أنواع أخذ المال قَطْعًا، وَالْقَتْلَ قَطْعًا وَأَخْذَ الْمَالِ جَمِيعًا، وَالتَّخْوِيفَ قَطْعًا مِنْ غَيْرِ قَتْلِ وَأَخْذِ مَالٍ، فَتَقَابِلُ بِهِذِهِ الْجَنَايَاتِ أَرْبَعُ الْأَجْزَاءِ الْأَرْبَعِ، وَلَكِنْ لَمْ يَذْكَرِ الْجَنَايَاتِ فِي النَّصِّ اعْتِمَادًا عَلَى فِهْمِ الْعَاقِلِينَ: وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى حَسَبِ الْجَنَابَةِ فَعَلْظُهَا بِلَفْظِهِ وَخَفْئُهَا بِخَفْئِهِ، وَلَا يَلِيقُ مِنَ الْحَكِيمِ الْمَطْلُوقِ أَنْ يَجَازِيَ أَغْلَظَ الْجَنَابَةِ بِأَخْفِهَا، أَوْ بِالْعَكْسِ، فَكَانَ تَقْدِيرُ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ أَنْ يَقْتُلُوا إِذَا قَتَلُوا قَطْعًا بِلِ يَصْلُبُوا إِذَا ارْتَفَعَتِ الْمُحَارِبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ، وَأَخْذَ الْمَالِ بِلِ يَطْلُبُ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ إِذَا أَخَذُوا الْمَالَ قَطْعًا، بِلِ يَنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ إِذَا خَوَّفُوا الطَّرِيقَ، وَقَدْ وَرَدَ هَذَا الْبَيَانُ بِعَيْنِهِ بِمَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ وَاذَعَ أَبْرَهَةَ أَنْ لَا يَبْعِيَهُ وَلَا يَمِينُ عَلَيْهِ، فَجَاءَهُ أَنَا سَ يَرِيدُونَ الْإِسْلَامَ، قَطَعَ أَصْحَابُ أَبِي بَرْدَةَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ، فَقَتَلَ جَبْرِائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْعَدِّ فَيَهُمْ أَنْ مَن قَتَلَ وَأَخْذَ الْمَالَ صَلْبًا، وَمَنْ قَتَلَ

ولم يأخذ المال قتلًا، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، ومن أفرد الإخلافه نفي من الأرض، ولكن حمل أبو حنيفة رحمه الله قوله: «من قتل وأخذ المال صلب» على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره، بل أثبت للإمام البخاري الأربعة إن شاء قطع ثم قتل أو صلب، وإن شاء قتل أو صلب من غير قطع؛ لأن الجنابة تحتمل الاتحاد والتعدد، فخرأى كلنا الجهتين فيه، والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الأرض بأن يحسبوا حتى يتوبوا.

توجه: سپس مصنف رحمه الله بعد از فراغت از معنی حقیقی کلمه (أو) شروع نمود بیان معنی مجازی آن چنانچه فرمود: و کلمه (أو) در قول خداوند عزوجل ﴿أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يَظْلِمُوا﴾ نزد امام مالک رحمه الله برای تخیر است و نزد ما به معنی (بل) است تمام آیه اینچنین است ﴿فَمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يَظْلِمُوا﴾ قطع ایدیهم و أرجلهم من خلاف اوینفوا فی الارض ﴿چونکه خداوند عزوجل توسط (أو) به طریق تردید برای محاربه کننده گان و فسادگران یعنی راهزنان، چهار سزای عنی قتل نفس، به دار آویختن، قطع کردن دست و پا و خلاف و تبعید و اقل نموده است. پس امام مالک رحمه الله می فرماید: که کلمه (أو) بر حال خود است. لذا امام المسلمین در میان این چهار مورد مختار است و نزد ما بمعنی (بل) برای اعراض نمودن از کلامی و شروع نمودن کلامی است چونکه جرم راهزن چهار گونه بوده است. فقط گرفتن مال فقط کشتن، کشتن و گرفتن مال فقط ترساندن و تهدید کردن نه کشتن و نه گرفتن مال. پس در مقابل چهار جرم چهار سزا ذکر نموده است و در نص با تکیه (اعتماد) بر فهم عقلان آن جرایم را ذکر نمود و این به این خاطر است که سزا مطابق جرم می باشد. لذا شدید بودن سزا بنا بر شدت جرم و خفت آن به خاطر خفت جرم است و برای حکیم مطلق مناسب نیست که سختترین جنایت را با آسانترین مجازات سزا دهد و یا برعکس آن. پس تقدیر عبارت قرآن به این صورت است که آنها را بکشید. وقتی که فقط قتل کردند بلکه وقتی که جنگ به خاطر نفس و اخذ مال شعله ور شود به دار آویخته شوند. بلکه وقتی که فقط مال را گرفته اند دست و پاهای آنها بریده شود، و تبعید شوند و وقتی فقط تهدید کرده باشند و این بیان به همین صورت از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است که آن حضرت صلی الله علیه و آله با ابو برده بر این شرط صلح نمودند که ابو برده نه آن حضرت صلی الله علیه و آله را حمایت کند و نه هم در مقابلشان از دشمنان شان حمایت کند چنانچه گروهی از مرده خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله به قصد مسلمان شدن حاضر شدند پس یاران ابو برده جلو راه آنها را گرفتند، چنانچه جبرئیل صلی الله علیه و آله در باره ایشان حد را آوردند که هر کسی که قتل نمود و مال را نیز ربود به دار آویخته شود و کسی که قتل کرد و مال نگرفته کشته شود و کسی که مال ربود و قتل نکرد دست و پایش از جهت مخالفت قطع شود و کسی که فقط ترساند و تهدید کرد تبعید شود؛ لکن ابو حنیفه رحمه الله گفته: «من قتل و اخذ المال صلب» را بر اختصاص به این

حالت حمل کرده است نه اختصاص این حالت را به صلب به نحوی که در این حالت غیر از صلب (به دار آویختن) جایز نباشد بلکه حضرت امام علیه السلام بخار این چهار چیز را برای امام المسلمین ثابت نموده است امام المسلمین اگر بخواهد قطع کند بعد از آن قتل کند یا بدار آویزد و اگر بخواهد بدون قطع قتل کند یا بدار آویزد چونکه جرم احتمال اتحاد و تعدد را دارد لذا در این باب رعایت هر دو جهت می شود و هدف از تنبیع نیست، آنگونه که از ظاهر عبارت برمی آید بلکه باید از ظاهر شدن بر روی زمین باز داشته یعنی زندانی شوند تا توبه کنند.

شرح: شارح رحمته الله می فرماید که مصنف رحمته الله قصد دارد تا بعد از بیان معنی حقیقی کلمه (او) معنی مجازی آن را بیان کند چنانچه فرمودند: که کلمه (او) در قول خداوند عز وجل «ان یقتلوا او یصلبوا او یخسفوا» نزد امام مالک رحمته الله بر حقیقت خود است یعنی برای تخریب است و نزد ما مجازاً به معنی (بل) است آیه کامل این است «انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله وسمعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض» ترجمه: جز این نیست که سزای کسانی که با خداوند و پیامبرش صلی الله علیه و آله می جنگند و در فساد روی زمین می کوشند این است که کشته شوند و پادشها و پاهایشان بر عکس بریده شود و یا اینکه از روی زمین برداشته شوند در این آیه خداوند عز وجل برای محاربین و زهران چهار سزا توسط (او) ذکر نمودند و آن چهار سزا عبارتند از: (۱) قتل کردن (۲) بدار آویختن (۳) بریدن دست راست و پای چپ (۴) تبعید کردن.

امام مالک رحمته الله می فرماید که در اینجا کلمه (او) بر حقیقت خود است یعنی علی سبیل التخییر بر یکی از امور چهار گانه دلالت می کند پس نزد امام مالک رحمته الله بخاطر اینکه کلمه (او) بر حقیقت خود است امام المسلمین در میان این چهار مختار است تا هر سزایی را که بخواهد به راضی و نهی خود از او ببرد اما در اینجا کلمه (او) بر حقیقت خود نیست بلکه مجازاً به معنی (بل) است همانگونه که در (او شد قسوة) کلمه (او) به معنی (بل) است و در میان کلمه (او) و کلمه (بل) مناسب است هم هست. یعنی همانگونه که توسط (بل) از اول کلام اعراض و برای اثبات آخر کلام است همچنان با کلمه (او) از تعیین اعراض می شود که از اول کلام ثابت می شود یعنی چیزی که قبل از کلمه (او) مذکور است قبل از کلمه (او) متعین می باشد لیکن وقتی که کلمه (او) ذکر می شود با آن از تعین اعراض می شود و بطور غیر متعین یکی از دو مذکور اثبات می شود پس در میان کلمه (او) و (بل) مناسب است کلمه (او) را مجازاً به معنی (بل) گرفتن صحیح می باشد و مطلب این می شود که جرم راضی بر چهار طریق است: (۱) ریودن مال (۲) قطع قتل کردن (۳) مال ریودن و قتل کردن (۴) مسافرتین را ترساندن و تهدید کردن نه کشتن و نه مال آنها را گرفتن. پس خداوند عز وجل در مقابل این چهار جرم سزا به طور جداگانه ذکر نموده است چونکه سزا مطابق جرم می باشد. اگر جرم شدید است سزای آن نیز شدید و سخت است و اگر جرم سبک و کم باشد سزای سبک خواهد بود و برای خلووند حکیم رحمته الله مطلق مناسب نمی باشد تا در قبال جرم سنگین سزای

سبک تجویز فرماید و در قبال جرم سبک سزای سنگین تجویز فرماید و وقتی که اینچنین است عمل کردن بر تأخیر جایز نمی باشد چونکه در صورت تخریب این امکان وجود دارد که راضی هم قتل کرده باشد و هم مال ریوده باشد. اما امام المسلمین آن را تبعید کند در حالیکه در اینجا جرم سنگین است و سزا آسان و سبک است همچنان اگر راضی ترسانده باشد یا تهدید کرده باشد اما امام المسلمین می تواند آن را به قتل برساند حالا آن که در اینجا جرم کم است، اما سزا سنگین و این دو مسئله خلاف آن قاعده و قنون است که سزا مطابق جرم می باشد ولی در اینجا یک سؤال مطرح می شود و آن اینکه جرائم را مقابل سزا قرار دادن صحیح نیست چونکه تقاضای مقابله این است که باید در آیه جرائم و سزا هر دو ذکر می بود در حالیکه سزاها مذکور است اما جرائم ذکر نشده است لذا تقابل در میان آن دو درست نمی باشد.

شارح رحمته الله جواب دادند: که جرائم بنا بر اعتنا بر فهم و درک غلط ذکر نشده است یا اینکه گفته می شود که ذکر عام چه حقیقاً باشد و چه حکماً. اگرچه جرایم در آیه حقیقه مذکور نیست اما حکماً موجود است به هر حال در این آیه امکان تخریب وجود ندارد و وقتی که تخریب ممکن نیست کلمه (او) مجازاً به معنی (بل) می باشد و تقدیر عبارت آیه اینچنین می شود: «ان یقتلوا اذا قتلوا قطب بل یصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیهم وارجلهم اذا اخذوا المال قطب بل بنفوا من الارض اذا خوفوا الطريق» یعنی سزای راضی و نهی وقتی که قطع قتل کند کشته شود. و وقتی که هم قتل کند و هم مال را بگیرند باید هم کشته شوند و هم به دار آویخته شوند. و وقتی که فقط مال را برابند دست راست و پای چپشان بریده شود بلکه وقتی که در راه قطع یا تهدید برسانند تبعید شوند. همین مطلب از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که با ابو برده با این شرط صبح نمودند که ابو برده نه از پیامبر صلی الله علیه و آله حمایت کند و نه هم در مقابل پیامبر صلی الله علیه و آله از دشمنان ایشان حمایت کند. چنانچه گروهی به نیت اسلام خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله حاضر شدند پس افراد ابو برده ایشان را غارت کردند و جبریل امین علیه السلام با حد بر آنها فرود آمد که هر کسی که هم قتل کند و هم مال را برابند به دار آویخته شود. و کسی که قتل کند و مال نرباید کشته شود. و کسی که مال برابند و قتل نکند دست راست و پای چپش قطع شود و کسی که فقط برسانند تبعید شود. از این حدیث نیز مذهب ما تأید می شود که سزای هر جرم جداگانه است نه آنگونه که امام مالک رحمته الله می فرماید که امام المسلمین در میان هر چهار سزا مختارند. لیکن بر این حدیث اعتراضی وارد می شود که لفظ (یریدون الاسلام) دلالت بر آن دارد که آن گروهی که آمده بودند مسلمان نبودند.

حداکثر می توان گفت: «مستأمن» غیر مسلمان بودند یعنی برای قبول کردن اسلام طلب امن نموده وارد دارالاسلام شدند و غارت غیر مسلمان «مستأمن» موجب حد نیست لذا چگونه بر قوم ابو برده که «مستأمن» غیر مسلمان را غارت کرده بودند حد واجب می شود.

بک جواب این است که هدف از اسلام تعلیم احکام اسلام است یعنی کسانی که آمده بودند مسلمان بودند و هدو
از آمدنشان تعلیم احکام اسلام بوده است که تأیید این از این حدیث نیز می شود که در آن به جای (بریدن الاسلام)
بریدن رسول الله ﷺ است یعنی ایشان بخاطر تعلیم احکام قصد حاضر شدن در خدمت پیامبر ﷺ را داشتند. لذا در
این صورت راهزنی بر مسلمان می باشد نه به غیر مسلمان و چونکه راهزنی بر مسلمان موجب حد است. لذا جبریل
حد را هزاران بار برده و این فرمودند: جواب دوم این است که کسانی که آمده بودند مسلمان نبودند. اما کسی که برای
قبول اسلام وارد دارالاسلام می شود ذمی محسوب می شود و غارت ذمی موجب حد است. و از همین جا است که
حضرت جبریل ﷺ حد را در دربار و هزاران بار برده از جانب خداوند ﷻ نازل فرمودند. از (ولکن حمل ابو حنیفه قوله
من قتل الفلح اسواقی است) سؤال این است که امام ابو حنیفه ﷺ در فروع فرمودند: که امام المسلمین در میان اشیاء
اربعه مختارند و در این جادو وقت بیان مذهب احناف در چند خط گذشت بیان شد که سزای هر جرم جداگانه است و
امام المسلمین هیچ اختیاری ندارد و این یک نوع تناقض است که در قول امام ابو حنیفه ﷺ بوجود می آید.
جوابش این است که هدف از اشیاء اربعه ای که در فروع ذکر شده است چهار سزایی نیست که در آیه ذکر شده
است در آنها امام المسلمین هیچ اختیاری ندارد بلکه نزد امام ابو حنیفه ﷺ هدف از اشیاء اربعه این است که اگر راهزن
کمی راهم بکشد و هم مالش را ببرد امام المسلمین در اجرای یکی از مجازات چهار گانه مختار است:

- ۱- با ضمن قطع دست راست و پای چپ به قتل برساند؛
- ۲- با همراه با قطع دست راست و پای چپ به دار آویزد؛
- ۳- با بدون قطع دست و پای به قتل رساند؛
- ۴- با بدون بریدن دست و پا به قتل برساند؛

گویا که یک جرم چهار سزا دارد. امام ابو حنیفه ﷺ برای امام المسلمین چهار خیار را ثابت نموده است. و در جرمهای
چهار گانه که در آیه ذکر شده است ایشان چهار خیار را قائل نیستند و تناقض در قولشان نیست. پس امام ابو حنیفه
این قسمت حدیث (من قتل واخذ المال صلب) حمل بر آن نموده اند که به دار آویختن مختص همین حالت است
یعنی فقط در حالت قتل و ربودن مال به دار آویخته می شود و در سه حالت دیگر به دار آویختن جایز نیست، نه اینکه این
حالت با دار آویختن خاص است یعنی در این حالت فقط می توان به دار آویخت و نمی توان سزای دیگری را اجرا نمود
در حالیکه در این حالت (در حالت قتل و بردن مال) به غیر از دار آویختن می توان سزای دیگری را اعمال کرد البته امام
المسلمین در اجرای این سزاهای مختار است به این دلیل که قتل کردن و بردن مال راهزنان چنان جرمی است که هم احتمال
احاد را دارد و هم احتمال تعدد را یعنی قتل کردن و ربودن هر دو باهم راهزنی است به همین خاطر هر دو یک جرم

محبوب می شوند. و چونکه ربودن مال یک جرم و قتل کردن جرم دیگری است به همین علت دو جرم جداگانه
محبوب می شوند. لذا چونکه این دو احتمال دو جرم مستقل را دارد امام المسلمین مختار است تا به آنها دو سزا را اعمال
کند به خاطر اخذ مال دست و پا را قطع کند و به خاطر قتل بکشد و یا به دار آویزد و چونکه این دو باهم یک جرم را
دارد، لذا امام المسلمین می تواند فقط یک سزا را اجرا کند یعنی فقط به قتل برساند یا به دار آویزد.

به این اعتراض وارد می شود و آن اینکه در اینجا شبهه اتحاد موجود است لذا اعتبار دادن به تعدد در قتل و اخذ مال و
قبول کردن دو جرم و اجرای دو سزا قائم نمودن حد همراه شبهه است حالانکه اجرای حد همراه شبهه جایز نمی باشد به
همین خاطر گفته شده است که در این مسئله مذهب صاحبین ﷺ راجع است. یعنی سزای قتل و اخذ مال فقط به دار
آویختن است. در آیه لفظ نفی من الارض آمده است و معنی ظاهر نفی من الارض تبعید و بیرون کردن از شهر است.
بنده در وقت ترجمه و تشریح همین معنی را ذکر نمودم و گروهی از فقهای نیز همین معنی را مراد گرفته اند لیکن صاحب
نور الانوار با رعایت مذهب امام ابو حنیفه ﷺ فرمودند: که در آیه هدف از نفی تبعید نیست بلکه حبس است و در حبس
نیز معنی تبعید یافت می شود. به این صورت هدف از تبعید کردن این است که مردم از شو آن در امان بمانند و این هدف
از زندانی کردن نیز بدست می آید. چونکه در صورت زندانی کردن تمام مردم از راهزنی آن محفوظ و در امان می مانند
و در صورت تبعید کردن اگر چه گروهی از مردم در امان می مانند اما مردمی که این راهزن در آن جا تبعید شده است از
شر آن در امان نمی مانند بلکه در آن جا نیز راهزنی خواهد کرد. بهر حال راهزنان در صورت تهدید و ترساندن به زندان
انداخته شوند تا اینکه توبه کنند و از حالانشان منحص می شود که دیگر مرتکب این جرم نمی شوند و یا در زندان بمیرند.

ثم شرع فی مثال آخر لمجازها علی مذهب أبي حنيفة رحمه الله خاصة، فقال: و قال: إذا قال لعبد و دابة:
"هذا حرا و هذا" أنه باطل؛ لأنه اسم لأحدهما غير عين، و ذلك غير محل للنعت؛ لأن حقيقته كلمة "أو" أن يردد
بين شيتين يكون كل واحد منهما صالحاً لذلك الحكم علی سبيل البدل حتى يعين المترك بعد ذلك أحدهما
وهنا الدابة غير سالحة للنعت، فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام، و قيل: إن هذا إن لم ينو أن ينوي العبد
خاصه بعنق عندهما علی ما فی "المبسط".

توجه: سپس مصنف ﷺ مثال دیگری را بر معنی مجازی کلمه (او) بطور خاص مطابق مذهب امام ابو حنیفه
شروع نموده است. چنانچه گفته است و صاحبین فرمودند: وقتی که مولا به غلام و چهار پای خود بگوید: (هذا حرا و هذا)
این کلام باطل است. چونکه این اسم امر واحد معین است و واحد غیر معین محل علق نمی باشد چونکه حقیقت کلمه
(او) این است که داور بین دو چیز باشد به نحوی که هر یک از آن دو علی سبیل البدل صلاحیت آن حکم را داشته باشد
تا اینکه متکلم بعد از آن یکی از دو را منحص کند و دایه در این جا صلاحیت علق را ندارد پس حکم حقیقی محال

شده و کلام باطل شده است و گفته شده است که این حکم زمانی است که مولا هیچ نیتی نکرده باشد و اگر غلام را بفکر خاص نبست نمود مطابق بیان موسط نزد صاحبین غلام آزاد می شود

شوح: شوح عربی می فرماید که مصنف رحمه الله بطور خاص مطابق مذهب امام ابوحنیفه رحمه الله مثال دیگری را بر معانی مجازی کلمه (او یا) نموده است منته این است که اگر مولا به سوی غلام و چهار پایش اشاره نمود و گفت (هذا حر او هذا) نزد صاحبین رحمه الله این کلام لغو و باطل می باشد. چونکه کلام (او) برای یک غیر معین از دو مذکور می آید و یک غیر معین در مثال مذکور محل عتی نیست نتیجه دلیل این است که حقیقت کلمه (او) این است که کلمه او در میان آن دو چیز دایر باشد که هر یکی بعد از دیگری صلاحیت آن حکم را داشته باشد و بعد از آن متکلم یکی از آن دو را معین نماید. یعنی لازم است تا هر یکی از آن دو چیزی که کلمه (او) در میان آنها واقع شده است صلاحیت حکم مذکور را داشته باشد سپس متکلم مختار است تا یکی از آن دو را معین کند مانند (جانی زید او بکر) که هر یکی از زید و بکر صلاحیت آمدن را دارد و بعد از آن متکلم این اختیار را دارد تا یکی از آن دو را معین کند و بگوید: نیت من زید است یا بکر. بهر حال حقیقت کلمه (او) این است که آن دو چیزی که در میان آنها واقع شده است علی سبیل التبدیل صلاحیت حکم را داشته باشد و در مثال مذکور این چیز وجود ندارد چونکه چهار یا صلاحیت آزاد شدن را ندارد چونکه آزادی فرع رقیق است یعنی هر جایی که رقیق (بردگی) باشد آزادی در آنجا متحقق می شود و رقیق جزاء کفر است. یعنی ابتدا فقط کافر رقیق (برده) می شود مومن رقیق نمی شود و چهار یا مصصف به کفر نمی شود چونکه مومن و کافر شدن از اوصاف اهل خرد و عقل است نه از صفات بی خردان و بی عقلان پس چهار یا رقیق نیز نمی باشد و وقتی که چهار یا معنی تواند رقیق شود صلاحیت آزاد شدن را هم ندارد پس در احد المذکورین یعنی چهار یا صلاحیت آزاد شدن وجود ندارد و وقتی که در احد المذکورین صلاحیت آزاد شدن نیست حکم حقیقی کلمه (او) محال شد و وقتی که حکم حقیقی محال شد کلام لغو و باطل شد لذا اگر متکلم بطور خاص نیت آزادی غلام را نیت بکند نزد صاحبین رحمه الله غلام آزاد نمی شود. بعضی از علماء فرمودند که نزد صاحبین رحمه الله زمانی کلام باطل می شود که متکلم هیچ نیتی نکرده باشد و آنگاه اگر بطور خاص نیت غلام را نمود نزد صاحبین غلام آزاد می شود چونکه در آن صورت مصلحت احد المذکورین فقط غلام می باشد

و عنده هو كذلك لكن على احتمال التعین یعنی قال أبوحنیفه رحمه الله: إن الأمر كذلك في الحقيقة ونس الأمر على ما قلتم لك على سبيل المجاز يحتمل التعین. حتى لزمه التعین كما في مسألة العبدین بأن يردن بين العبدین ويقول: "هذا حر أو هذا"، فيجبره القاضي على التعین، فلو لم يكن يحتمل التعین لما أجبره عليه.

و العمل بالمحتمل أولى من الإهمار: لأن کلام العاقل البالغ يصحح حتى الإمكان بالحقیقه أو المجاز، فجعل ما وضع لحقیقه مجازاً عما يحتمله و إن استحالت حقیقه، فجری علی أصله المذكور فی قوله لا أكبر سناً منه: هذا لانی بجمله مجازاً عما يحتمله بعد استحالة الحقیقه، و هما یکران الاستعارة عند استحالة الحكم، فهما جریا أيضاً علی أصلهما فی ذلك المثال، فیظل ههنا کلام باطل ثمه.

ترجمه: و نزد امام رحمه الله نیز آن این چنین است همراه با احتمال تعین. یعنی امام ابوحنیفه رحمه الله فرمودند: که مسئله در حقیقت و نفس الامر همانگونه است که شما فرمودید اما بر سبیل مجاز احتمال تعین را دارد به همین خاطر بر آن تعین لازم است مانند مسئله عیدین به این صورت که در میان عیدین کلمه تردید یابود و بگوید (هنا حر او هنا) پس قاضی آن را بر تعین کردن مجبور می کند پس اگر این کلام احتمال تعین را نمی داشت قاضی آن را مجبور بر تعین نمی کرد و عمل کردن به محتمل از هدر دادن بهتر است چونکه کلام عاقل بالغ حتی الامکان با عمل کردن بر حقیقت یا مجاز تصحیح می شود. پس امام رحمه الله لفظی که برای حقیقتش وضع شده بود مجاز چیزی قرار داد که احتمالش را دارد گرچه حقیقتش محال باشد. لذا امام رحمه الله به همان قاعده خود استوار ماندند که قبلاً ذکر شد که اگر کسی که سزا بزرگتر است بگوید (هنا لانی) بعد از محال بودن حقیقت مجاز از چیزی می شود که احتمالش را دارد و صاحبین رحمه الله در وقت استحاله حکم استعاره را انکار می کنند لذا صاحبین نیز در این مثال بر قاعده خود قائم ماندند. چنانچه همانگونه که در آنجا کلام باطل شد در اینجا نیز باطل می شود.

شرح: وقتی که کسی به سوی غلام و چهار پای خود اشاره نموده بگوید: (هنا حر او هنا) نزد امام رحمه الله که مسئله در حقیقت همانگونه ای است که صاحبین فرمودند. یعنی کلمه (او) برای واحد غیر معین می آید و در این جا واحد غیر معین محل عتی نیست اما این کلام (هنا حر او هنا) برای غلام و چهار یا مجازاً احتمال تعین را دارد تعین آن لازم می شود یعنی غلام بطور متعین آزاد می شود همانگونه که اگر به سوی دو غلام اشاره نموده بگوید: (هنا حر او هنا) قاضی این گوینده را بر تعین مجبور می کند یعنی مجبور می کند تا یکی از دو غلام را معین کند. ملاحظه فرماید که اگر این کلام تعین را نمی داشت قاضی آن را مجبور نمی کرد تا یکی را معین کند. بهر حال این کلام مجازاً احتمال تعین را دارد و این نیز مسلم است که بهتر است تا به جای ابطال کلام آن بر چیز محتملی حمل شود، چونکه باید کوشید تا حتی الامکان کلام انسان عاقل و بالغ از لغو شدن نجات یابد. حال این سعی و کوشش به صورت عمل کردن به حقیقت باشد و یا به صورت عمل بر مجاز. پس چونکه در اینجا حقیقت کلمه (او) یعنی اینکه برای واحد غیر معین باشد محال و معتذر است، لذا امام ابوحنیفه رحمه الله آن را برای آن چیزی یعنی برای واحد غیر معین مجاز قرار دادند که کلام احتمال آن را دارد یعنی چونکه در اینجا عمل کردن بر حقیقت (او) معتذر است لذا در اینجا کلمه (او)

مجازاً حمل بر واحد غیر معین می شود به هر صورت امام علیه السلام در این مثال کلمه (او) را بر مجاز حمل می نمایند. اگر چه صاحبین حمل بر مجاز نمی کنند. امام علیه السلام و صاحبین علیهم السلام هر یک بر همان اصل خود استوارند که قبلاً ذکر شده است که اگر کسی به غلام خود که از خودش سزاوارتر است بگوید: (هذا ابی) نزد امام علیه السلام اگر چه حقیقت این کلام یعنی نبوت نسب محال و معتد است اما به خاطر رهایی از لغو این کلام مجازاً بر حریت حمل می شود و چونکه صاحبین در صورت نسب محال و منکر استعاره یعنی عمل کردن بر مجازند، لذا نزد ایشان این کلام (هذا ابی) باطل می شود پس نزد صاحبین همانگونه که کلام هذا ابی بخاطر معتد بودن حقیقت باطل است همچنان کلامی که با اشاره به سوی غلام و چهار یا (هذا حراولها) گفته شده است نیز به خاطر معتد بودن حقیقت کلمه (او) باطل می شود و نزد امام ابو حنیفه رحمه الله همانگونه که (هذا ابی) بخاطر معتد بودن حقیقت بر مجاز یعنی بر حریت حمل شده است لذا در اینجا کلمه (او) نیز به خاطر معتد بودن حقیقت (واحد غیر معین) بر مجاز یعنی واحد معین حمل می شود.

ثم ذکر مجازاً آخر لها، فقال: وتستعار للمعوم تقصیر بمعنی واو المعطف لاعتیابها یعنی کما أن الواو تدل على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما، فكذلك "أو" فتكون بمعنی الواو، لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول "أو" تدل على انفراكل منهما من الآخر فلا يكون عتیبها.

ترجمه: سپس مصنف رحمه الله معنی مجاز دیگری را برای کلمه (او) ذکر نموده است. چنانچه فرمودند: که کلمه (او) برای عموم مستعار گرفته می شود پس به معنی (واو) عاطفه می شود نه عین. (واو) عاطفه یعنی همانگونه که (او) بر اثبات حکم برای معطوف و معطوف علیه دلالت می کند نیز چنین است پس کلمه (او) به معنی (واو) می شود اما (واو) عاطفه بر اجتماع و شمول دلالت می کند و کلمه (او) بر جدا شدن هر یک از معطوف و معطوف علیه از دیگری دلالت می کند لذا کلمه (او) عین (اصل و حقیقت) (واو) نمی باشد.

شرح: شارح رحمه الله می فرماید: که مصنف رحمه الله قصد بیان معنی مجاز دیگر را برای (او) دارد. چنانچه فرمودند: که کلمه (او) مستعار است برای افادای عموم یعنی کلمه (او) مجازاً برای افادای عموم استفاده می شود. لذا در این صورت (او) به معنی (واو) خواهد بود اما بعینه (واو) نمی باشد. نتیجه اینکه همانگونه که (واو) عاطفه برای معطوف و معطوف علیه حکم را ثابت می کند همچنان کلمه (او) نیز در کلام منفی بر ثابت کردن حکم منفی برای هر دو دلالت می کند. و بی در میان آن دو این فرق وجود دارد که (واو) عاطفه بر اجتماع و شمول دلالت می کند و حکم (او) بر هر یک از معطوف و معطوف علیه بطور جداگانه دلالت می کند. یعنی اگر (واو) بر کلام منفی داخل شود معطوف و معطوف علیه هر دو با هم نفی می شوند و اگر کلمه (او) داخل شود، هر دو جداگانه نفی می شوند. مثلاً در کلام انهی آمده است (ولا تطلع منهم آثموا و کفورا) در اینجا معنی (او کفورا) (ولا کفورا) است، لذا از آن دو پیروی کند مرتکب منهی عنه می شود

یعنی اگر از آثم پیروی کند باز هم مرتکب منهی عنه شده است و اگر از کفورا اطاعت و پیروی کند باز هم مرتکب منهی عنه می شود. بهر حال حکم منفی یعنی عدم اطاعت برای هر دو بطور جداگانه ثابت است و اگر به جای (واو) (یا) می بود یعنی (ولا تطلع منهم آثموا و کفورا) در این صورت حکم عدم اطاعت برای هر دو بطور اجماعی ثابت می شد یعنی در صورت اطاعت از هر دو مرتکب منهی عنه می شد و با اطاعت از یکی مرتکب منهی عنه نمی شد پس چونکه در میان آن دو این چنین فرقی است لذا کلمه (او) بعینه (واو) عاطفه نخواهد بود.

وذلك أي كونها مستعاره بمعنی الواو، إذا كانت في موضع النفي أو موضع الإباحة؛ لأنها قربتان لهذا المجاز ولإبصار إليه لا يقرنه. كقوله: "والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً" حتى إذا كلم أحدهما بحث ولو كلمهما لم بحث إلا بر ما، مثال لوقوعها في موضع النفي، والظاهر أن قوله: "حتى إذا كلم" تفرع لكونها بمعنی الواو، وقوله: "لو كلمهما" تفرع لعدم كونها عین الواو یعنی إذا كانت بمعنی "الواو" فيعم الحث بتكلم أحدهما أيها كان؛ إذ لو لم تكن بمعنی "الواو" لم بحث إلا بتكلم أحدهما فإذا تكلم بأحدهما ارتفع البين و حث به، ثم بتكلم آخر لم يتعلق بحكم الحث، وإذا لم تكن عین "الواو" فلو كلمهما جميعاً لم بحث إلا مرة، و لم يجب عليه إلا كفارة مبین واحدة؛ إذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد إلا مرة واحدة، ولو كانت عین الواو لصار بمنزلة البينين، فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة، و قيل: التفرع على العكس یعنی أن قوله: "حتى إذا كلم أحدهما بحث" تفرع على عدم كونها عین الواو؛ لأنها لو كانت عین الواو لم بحث إلا بتكلم المجموع من حيث المجموع، فيوقف الحث على أن يتكلم بكليهما، فلا بحث بمجرد تكلم أحدهما، فإذا لم تكن عین الواو بحث بتكلم أيهما كان، و إن قوله: "و لو كلمهما لم بحث إلا مرة واحدة" تفرع على كونها بمعنی الواو؛ إذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم بحث إلا مرة و لم تجب إلا كفارة واحدة و إن كلمهما جميعاً فكذلك.

ترجمه: و آن یعنی مستعار بودن کلمه (او) به معنی (واو) زمانی می باشد که کلمه (او) در مقام نفی یا در مقام ایاحت باشد چونکه این دو قرینه اند. برای آن مجاز و بدون قرینه نمی توان به سوی مجاز رجوع کرد مانند: گفته اش بخدا عز و جل قسم با فلائی یا فلائی صحبت نمی کنم. حتی اگر با یکی از آن دو صحبت کرد حاث می شود و اگر با هر دو صحبت کند فقط یک مرتبه حاث می شود. این مثالی است برای وقوع آن در موضع نفی. و ظاهر است که گفته اش حتی إذا کلم تفرع بر به معنی (واو) است و گفته اش لو کلهم تفرع است بر عدم (اصل) عین (واو) بودن کلمه او. یعنی وقتی که کلمه (او) به معنی (واو) است با صحبت کردن با یکی از آن دو با هر کدام که باشد حاث می شود، چونکه اگر (او) به معنی (واو) نمی بود حاث نمی شد مگر با صحبت کردن یکی از آن دو. سپس وقتی که با یکی از آن دو صحبت کند بین مرتفع می شود و با این کلام حاث می شود و با صحبت کردن با دیگری حکم حث به آن تعلق نمی گیرد و چون کلمه

(او) عین (اصل حقیقت) (واو) نیست، لذا اگر با هر دو با هم صحبت کرد فقط یک مرتبه حادث می شود و بر آن کفار
یک قسم واجب می شود، چونکه بی حرمی به نام الله عز و جل یک مرتبه یافته شده است و اگر کلمه (او) عین (واو) باشد به
مترله دو بین می شود و برای هر یک کفار جداگانه ای واجب می شود و گفته شده است که در اینجا تفریع بر عکس
تفریع مذکور است، یعنی گفته (او) (حتی اذا کلم احدهما یحسب) تفریع است بر عدم عین (واو) بودن کلمه (او)، چونکه
اگر کلمه (او) عین (واو) می بود حادث نمی شد مگر با صحبت کردن با مجموعه من حیث المجموعه، پس حث موقوف
می ماند بر اینکه حالف با هر دو صحبت کند، لذا با صحبت کردن فقط با یکی حادث نمی شود پس وقتی که (او) عین
(واو) نیست با صحبت کردن با یکی از آن دو حادث می شود و گفته اش (ولو کلمهما لم یحسب الامر واحد) تفریع
است به معنی (واو) بودن کلمه (او)، چونکه اگر متکلم در این محل با (واو) کلام کند فقط یک مرتبه حادث می شود و
فقط یک کفار واجب می شود اگر چه با هر دو با هم صحبت کند پس اینچنین است کلمه (او).

شوح: جناب مصنف رحمه الله می فرماید: که کلمه (او) زمانی مجازاً به معنی (واو) استعمال می شود که کلمه (او) در مقام
نقی یا در مقام اباحت واقع شده باشد به این دلیل که بدون قرینه نمی توان به سوی مجاز رجوع کرد پس این دو یعنی مقام
نقی و مقام اباحت نشانه و علامت این است، که کلمه (او) مجازاً به معنی (واو) است، مثلاً اگر کسی بگوید: (والله لا
اکلم فلانا او فلانا) بخدا عز و جل قسم من با فلانی یا فلان صحبت نمی کنم اگر حالف با یکی از آن دو صحبت کند حادث
می شود و اگر با هر دو با هم صحبت کند فقط یک مرتبه حادث می شود.

شارح رحمه الله می فرماید: که این مثال است برای کلمه (او) در صورت واقع شدن در مقام نفی و قبلاً دو مطلب بیان شده
است یکی این که کلمه (او) به معنی (واو) عاطفه می آید دوم این که کلمه (او) بعینه (واو) نمی باشد پس مصنف رحمه الله
بطور لطف و نشر مرتب دو تفریع بیان نموده است. چنانچه با (حتی اذا کلم) بر این مطلب تفریمی بیان نموده اند، که کلمه
(او) به معنی (واو) می آید و با (لو کلمهما) تفریع بر این است که کلمه (او) عین (واو) نمی باشد. نتیجه اینکه چونکه کلمه
(او) به معنی (واو) است لذا با هر یکی از آن دو که صحبت کند حادث می شود. یعنی اگر با یکی صحبت کند حادث می
شود و باز وقتی که با دیگری صحبت کند دوباره حادث می شود و بر آن دو کفار لازم می شود چونکه اگر کلمه (او)
به معنی (واو) نمی بود حالف فقط با صحبت کردن یکی حادث می شد و بین مرتفع می شد و با صحبت کردن با دیگری
حادث نمی شد. چونکه کلمه (او) برای احد المذکورین و احد الامرین می آید نه برای امرین و مذکورین. پس عام بودن
حاث یعنی دوباره حادث شدن به خاطر صحبت کردن با هر دو به صورت جداگانه دلیل بر این است: که در اینجا کلمه
(او) به معنی (واو) است و چونکه کلمه او عین (واو) نیست لذا اگر حالف با هر دو یک جا و با هم صحبت کند فقط یک
مرتبه حادث می شود. یعنی فقط یک مرتبه حادث بشمار می آید و بر آن فقط کفار یک بعین واجب می شود چونکه

حاث شدن و وجوب کفار به خاطر بی حرمی به نام الله عز و جل است و در این صورت یعنی با صحبت کردن با هر دو با هم
فقط یک بار به نام الله عز و جل بی احترامی شده است. لذا این فرد یک مرتبه حاث می شود و بر آن فقط یک مرتبه کفار
لازم می شود و اگر کلمه (او) عین (واو) می بود این کلامش یعنی (والله لا اکلم فلانا او فلانا) به مترله دو بین می بود
یک بعین بر عدم تکلم با یکی و بین دوم عدم تکلم با دیگری و با صحبت کردن با هر دو با هم و به یک مرتبه دو کفار
واجب می شد. یعنی برای هر یک کفار ای مستقل و جداگانه واجب می شد مانند (والله اکلم فلانا و فلانا) که در این
صورت دو بین است و با صحبت کردن با هر دو کفار واجب می شود. پس یک بار حاث شدن با صحبت کردن با
هر دو واجب شده کفار یک بعین دل بر این است که کلمه (او) عین (واو) نمی باشد.

بعضی بر این گمان اند که تفریع بر عکس تفریع مذکور در متن است، یعنی قول مصنف رحمه الله (حتی اذا کلم
احد هما یحسب) تفریع است بر اینکه کلمه (او) عین (واو) نیست در حالیکه در متن این عبارت را تفریع بر به معنی (واو)
بودن گفته است. بهر حال این عبارت به این خاطر بر عین (واو) نبودن تفریع است که اگر کلمه (او) عین (واو) می بود
حالف فقط با صحبت کردن مجموعه من حیث المجموعه حاث می شد یعنی حاث شد، موقوف بر این می ماند تا
حالف با هر دو صحبت کند با صحبت کردن با یکی حاث نمی شد مانند اینکه در صورت (والله لا اکلم فلانا و فلانا)
با صحبت کردن با هر دو حاث می شود و با صحبت کردن فقط با یکی حاث نمی شود. بهر حال چونکه کلمه (او) عین
(واو) نیست، لذا با صحبت کردن با هر یکی از آن دو حاث می شود و حاث شدن موقوف بر صحبت کردن با هر دو
نمی باشد. و قول مصنف رحمه الله (ولو کلمهما لم یحسب الامر واحد) تفریع است بر بودن کلمه (او) به معنی (واو) در
حالیکه در متن این عبارت را تفریع بر نبودن عین (واو) گفته است در هر صورت نزد این حضرات به این خاطر این عبارت
متفرع است بر به معنی (واو) بودن کلمه (او) که اگر حالف در این مقام به جای (او) با (واو) تکلم می کرد حالف با وجود
صحبت کردن با هر دو یک مرتبه حاث می شد و بر آن یک کفار واجب می شد. پس مشخص شد که کلمه (او) به
معنی (واو) است. این را هم باید دانست که اساس و بنیاد تفریعات بر عکس متن آن است نظری بعضی از علما بر این است
که (واو) فقط برای عطف می آید و بر مقارنات دلالت نمی کند اگر این مطلب لحاظ کرده نشود در میان مسائل مذکور
تعارض واقع می شود و در ک مسئله بسیار دشوار می شود. خدا کند شما نیز مانند خادم در حل این مسئله موفق شوید.

(مولانا) (جمیل) احمد ۲۳ رمضان جمعه الوداع ۱۴۱۰ هـ فی

ولو حلف لا یکلم أحداً إلا فلانا أو فلانا فله أن یکلمهما، مثال لوقوعها فی موضع الإباحه: لأن الاستئذان من
الحظر یا حیه و إطلاق. و التفریع فی قوله: "فله أن یکلمهما" تفریع علی کونها بمعنی "الوار": "إذ لو نکلم ههنا بالواو
لجاز له التکلم بهما فکذا فی "أو"، و لو لم لکن بمعنی "الواو" لایحل التکلم إلا من واحد، فإذا کلم أحدهما

انحلت اليمين، ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفاره، ولم يذكر ههنا ثمره عدم كونها عين الواو، قيل: نظهر ثمرته في قوله: جالس الفقهاء والمحدثين، فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما، وإن تكلم بـ "أو" تباح له مجالستهما، فـ "أو" تنبذ لإباحه الجمع، و "الواو" توجب، وهذا مما لا يعرف، والفرق بين الإباحه والتخير على طريق المريد الأصوليين مشهور

توجه: و اگر کسی قسم خورد که بغیر از فلائی یا فلائی با کسی صحبت نمی کند می تواند تا با هر دو صحبت کند این مثال واقع شدن کلمه (او) در مقام اباحت است چونکه استثناء از ممانعت اباحت و اطلاق است و در قول آن (فلان) بکلمهما تفریع است بر به معنی (واو) بودنش. چونکه اگر حالف در اینجا با (واو) تکلم می کرد برای او صحبت کردن هر دو جایز می بود و در «او» نیز چنین است پس اینجا اگر کلمه (او) به معنی (واو) نمی بود فقط مجاز به صحبت کردن با یکی می بود. پس وقتی که با یکی صحبت می کرد کفاره واجب می شد و در اینجا مصنف رحمه الله شمره نبودن کلمه (او) را ذکر نکرده است و گفته شده است که ثمره (نتیجه) آن در (جالس الفقهاء او المحدثین) ظاهر می شود چونکه اگر تکلم با (واو) تکلم کند مجالست هر دو واجب است و اگر با «او» تکلم کند مجالست هر دو مباح است. پس کلمه (او) فایده اباحت جمع را می دهد و (واو) جمع را واجب می کند و این مطلب معروف نیست البته فرق میان اباحت و تخیر بر طریق غریب و اصولیین مشهور است.

شرح: مثال واقع شدن کلمه (او) در مقام اباحت این است که اگر با این الفاظ قسم بخورد (والله اكلم احدا الا فلان) او فلائا بخدا یا کسی صحبت نمی کنم الا فلائی یا فلائی. صحبت کردن حالف با دو نفری که استثناء نموده است جایز است به این خاطر این مثال واقع شدن کلمه (او) در مقام و موضوع اباحت است چونکه در اینجا از کلام منع و منفی استثناء شده است و استثناء از منفی و منع و اباحت می باشد. لذا این کلام مثال واقع شدن کلمه (او) در مقام اباحت است و قول مصنف رحمه الله (فلان بکلمهما) تفریع بر این است که کلمه (او) به معنی (واو) است چونکه اگر در اینجا به جی (او) (واو) استفاده می شد باز هم صحبت کردن با دو تایی که استثناء شده جایز می بود. همچنان در صورت تکلم با کلمه (او) صحبت کردن با هر دو جایز است، لذا با این مطلب ثابت شد که کلمه (او) به معنی (واو) است و اگر کلمه (او) به معنی (واو) نمی بود بلکه بر حقیقتش می بود یعنی برای احد المذکورین می بود در این صورت صحبت کردن با یکی جایز می بود و با صحبت کردن با یکی قسم کامل می شد و باز اگر با دیگری صحبت می کرد به خاطر آن کفاره واجب می شد حال آنکه این چنین نیست، بلکه صحبت کردن با هر دو جایز می باشد و نه با صحبت کردن یکی از آنها یمین متحل می شود و نه هم با صحبت کردن دومی کفاره واجب می شود تمام این گفته ها دلیل بر آن است که کلمه (او) بر حقیقت خود نیست بلکه به معنی (واو) است.

شارح رحمه الله می فرماید که مصنف رحمه الله بر این مطلب که کلمه (او) عین (واو) نیست تصریح بیان نکرده است البته بعضی ها باین تفریع بر آن فرمودند: که نتیجه نبودن کلمه (او) عین (واو) در این گفته ظاهر و مشخص می شود که اگر کسی به دیگری بگوید: (جالس الفقهاء او المحدثین) هم نشستی قهراً با اخبار کن یا محدثین را. پس اگر در این مثال بجای (واو) می بود مجالست با فقهاء و محدثین بر مخاطب واجب می شد و در صورت تکلم با (او) هشتینی با هر دو مباح است. نتیجه اینکه کلمه (او) فایده اباحت جمع کردن معطوف و معطوف علیه را می دهد و کلمه (واو) جمع کردن هر دو را واجب می کند. در هر حال وقتی که در میان کلمه (واو) و (او) این قدر فرق است نمی تواند (عین (واو) باشد یعنی کلمه (او) عین (واو) نیست.

شارح رحمه الله می فرماید: فرق مذکور میان (واو) و (او) بطور عموم مشهور نیست بلکه افراد خاصی از آن آگاهی دارند و فرق میان اباحت و تخیر در طریق اصولیین و اهل غریب بسیار مشهور است یعنی در اباحت می توان هر دو را جمع کرد اما در تخیر نمی توان جمع کرد.

ثم ذكر مجازاً آخره "أو"، فقال: "و تستعار بمعنى "حتى" أو "إلّا أن" إذا قصد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغايه یعنی الأصل في "أو" أن تكون للعطف، فإذا لم يستقم العطف بأن يختلف الكلامان اسماً و فعلاً أو ماضياً و مضارعاً أو مثبتاً و منياً أو شيئاً آخر يشوش العطف و يمنعه، و يكون أول الكلام مبتدأ بحيث تضرب له غايه فيما بعدها، فحينئذ تستعار كلمه "أو" بمعنى "حتى" أو "إلّا أن"، فعدم استقامه العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج "أو" عن معناها، ولكن كون السابق مبتدأ بحيث يحتمل ضرب الغايه فيما بعدها شرط لكونها بمعنى "حتى" أو "إلّا أن"؛ لأن حتى للغايه ينتهي بها المعنى كما أن أحد الشئين في "أو" ينتهي بوجود الآخر، و "إلّا أن" استثناء في الواقع حكمه مخالفه ما سبق في الأحكام كما أن حكم المعطوف بـ "أو" يخالف حكم المعطوف عليه بوجود أحدهما فقط، فيتحقق بين "أو" و بين كل من "حتى" و "إلّا أن" مناسبه يجوز استعارتها لهما، لكن الفرق بين "حتى" و "إلّا أن"؛ أن "حتى" تجيء بمعنى العطف أيضاً دون "إلّا أن"، و أن الكون الثاني جزء من الأول عنده شرط في "حتى" دون "إلّا أن" و مسبقه تحقيقه في بحث "حتى".

توجه: سپس مصنف رحمه الله معنی مجازی دیگری برای کلمه (او) ذکر نموده است. چنانچه فرمودند: که کلمه (او) به معنی (حتی) یا (إلّا أن) نیز مستعار می باشد. زمانی که عطف به خاطر اختلاف کلمه فاسد شود و کلام احتمال بیان غایت را داشته باشد یعنی اصل در کلمه (او) این است که برای عطف باشد. پس وقتی که عطف صحیح نباشد به این صورت که دو کلام با لحاظ اسم و فعل مختلف باشند یا به لحاظ ماضی و مضارع یا به لحاظ مثبت و منفی یا چیز دیگری که عطف را برانگیزد کند و سبب گیر از آن شود یا کلام به نحوی معتد باشد که میتوان مابعد کلمه (او) را برای آن غایت فراوان داد پس

در این صورت کلمه (او) مستعار می باشد به معنی (حتی) یا (الا ان) و صحیح نشدن عطف به خاطر اختلاف کلامین برای بیرون بودن کلمه (او) از معنی حقیقی خود کافی است ولی برای اینکه کلمه (او) به معنی (حتی) یا (الا ان) باشد شرط است تا مابعد کلمه (او) احتمال غایت شدن را داشته باشد چونکه کلمه (حتی) برای غایت است با آن معیا به انها می رسد همانگونه که یکی از دو چیز در کلمه (او) از وجود دیگری به انها می رسد و (الا ان) در حقیقت استثناء است حکم آن مخالف احکام گذشته است همانگونه که با کلمه (او) حکم معطوف مخالف حکم معطوف علیه می باشد فقط بوجود یکی از آن دو پس مناسب است بین (او) و بین هر یک از (حتی) و (الا ان) مناسبتی است و مستعار نمودن کلمه (او) برای آن دو جایز می باشد ولی فرق میان (حتی) و (الا ان) این است که (حتی) به معنی عطف نیز می آید نه (الا ان) و قرار گرفتن هجی جزء اول در (حتی) نزد عبدالقاهر شرط است نه در (الا ان) تحقیق آن عترب در بحث (حتی) خواهد آمد.

شرح: شارح رحمته می فرماید که مصنف رحمته معنی مجازی دیگری را برای (او) بیان می فرماید چنانچه فرمودند: که اگر در میان اول و آخر کلام به سبب اختلاف عطف صحیح نباشد و آخر کلام بتواند غایب برای اول کلام باشد در این صورت کلمه (او) مجازی به معنی (حتی) یا (الا ان) استعمال می شود شارح رحمته فرمودند: که اصل و واقعیت همین است که کلمه (او) برای عطف می باشد اما اگر عطف صحیح نباشد به این نحو که دو کلام مختلف باشند، مثلاً یکی اسم باشد و دیگری فعل یا یکی ماضی باشد و دیگر مضارع یا یکی مثبت باشد و دیگری منفی یا چیز دیگر باشد که مانع عطف باشد و ماقبل کلمه (او) به نحوی ممتد باشد که مابعد کلمه (او) بتواند برای آن غایت شود در این صورت کلمه (او) مجازی به معنی (حتی) یا (الا ان) استعمال می شود. شارح رحمته می فرماید: که درست نبودن عطف به خاطر اختلاف بین ماقبل و مابعد کلمه (او) برای این مطلب کافی است که کلمه (او) از معنی حقیقی خود یعنی از معنی عطف خارج است اما به معنی (حتی) یا (الا ان) شدن شرط است تا ماقبل کلمه (او) به حدی ممتد باشد که مابعد آن بتواند غایت آن قرار گیرد چونکه وجود مناسبت بین معنی حقیقی (او) (عطف) و معنی مجازی آن ضروری است پس شارح رحمته بایان مناسبت فرمودند: که مناسبت بین معنی حقیقی کلمه (او) و معنی مجازی آن این است که کلمه (حتی) برای غایت می آید یعنی مابعد (حتی) برای ماقبل آن غایت می باشد و ماقبل (حتی) معیا می باشد و غایت با معیا به پایان می رسد. لذا همچنان وقتی که کلمه (او) برای عطف باشد هر یک از معطوف و معطوف علیه از وجود دیگری منتهی می شود و وقتی که اینچنین است مناسبت بین معنی حقیقی (او) (عطف) و معنی مجازی آن یعنی (حتی) متحقق می شود و چون مناسبت متحقق شود مستعار گرفتن کلمه (او) به معنی (حتی) صحیح خواهد بود. و مناسبت بین کلمه (او) و (الا ان) این است که (الا ان) در حقیقت استثناء است و مابعد (الا ان) در احکام مخالف ماقبل (الا ان) می باشد یعنی یکی از آنها موجود و دیگری غیر موجود می باشد و وقتی که اینچنین است مناسبت میان کلمه (او) و (الا ان) صحیح خواهد بود. البته میان (حتی) و (الا ان)

توجه: مانند فرموده خداوند جل جلاله که ای پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ گونه اختیاری نداری بباله توبه آنها را پذیرد یا آنها را عذاب دهد. چونکه قول خداوند جل جلاله (الوتوب) صلاحیت معطوف شدن بر قول خداوند جل جلاله (لیس لك) را ندارد به علت عدم ربط کلام و همچنان بر قول خداوند جل جلاله (الامر بالاشی) نیز عطف نمی شود و این مشخص است ولی قول خداوند جل جلاله (لیس لك) صلاحیت ممتد شدن یا غایت توبه یا تعذیب را دارد لذا کلمه (او) به معنی (حتی) یا (الا ان) می باشد و معنی این چنین می باشد ای پیامبر صلی الله علیه و آله شما در حق کفار اختیار بد دعایی یا طلب شفاعت را ندارید تا اینکه خداوند جل جلاله متوجه آنها شود پس در آن هنگام حق بر خواست شفاعت را دارید یا خداوند جل جلاله اراده عذاب دادنشان را نماید برای شما اجازه بد دعایی می باشد. و روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله طلب اجازه بد دعایی در حق کفار را نمودند پس این آیه نازل شد و گفته شده است که وقتی که در جنگ احد صورت مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله زخمی شد صحابه

خواست تا در حق کفار بد دعایی کند پس آن حضرت علیه السلام فرمودند: خداوند تعالی مرا لعنت کند مبعوث نرود مبعوث است و لکن من را داعی الی الخیر مبعوث نموده است. خدا یا قوم مرا هدایت فرما، چرا که آنان نمی دانند پس آیه مذکور نازل شد و خداوند تعالی از دعای بد در حق آنان و در خواست هدایت برایشان منع نمود این سخنان بر روش اصولیین می باشد و صاحب کشف ذکر نموده است که قول خداوند تعالی (او یتوب علیهم) عطف است بر قول خداوند تعالی (لیقطع طرفاً من الذین کفروا او یکتبهم) و قول خداوند تعالی (لیس لک من الامر شیء) در میان آن دو جمله معترضه است و چنین معنی می شود که خداوند تعالی مالک تمام امور کفار است پس یا آنها را هلاک می کند یا شکستشان می دهد یا اگر اسلام آورند متوجه آنها می شود. (یعنی توبه را می پذیرد) و اگر بر کفر اصرار ورزند آنها را عذاب می دهد و ای پیامبر صلی الله علیه و آله شما در حق آنها هیچ اختیاری ندارید شما بنده ای هستید که برای ترساندن آنها مبعوث شده اید پس نظر اصولیین فقط به سوی قول خداوند تعالی (لیس لک من الامر شیء) می باشد. حتی که ایشان عطف بر آن مانع کرده اند و به سوی کلام گذشته هیچ توجهی نکرده اند پس هر دو همانگونه که می بینید صحیح است

شرح: قیلاً گفته شد: که کلمه (او) مجازاً به معنی (حتی) یا (الا ان) استعمال می شود قسمتی از آیه که بعنوان مثال ذکر شده بود آیه کامل اینگونه است «و ما جعله الله الا بشر لکم ولنطمئن قلوبکم به و ما النصر الا من عند الله العزيز الحکیم لیقطع طرفاً من الذین کفروا او یکتبهم فینقلوا خانیین لیس لکم من الامر شیء او یتوب علیهم او یعذبهم فانهم ظالمون» ترجمه: و خداوند تعالی آن را جز بشرانی برای شما قرار نداد و تا اینکه به آن دلایاتان آرام گیرد و باری جز از جانب خداوند تعالی غالب او، فرزانه نیست تا گروهی از کافران را نابود سازد یا خواشانشان سازد پس نا امید بر گردند تو هیچ اختیاری ندارید یا توبه شان را می پذیرد و یا عذاب شان می کند چون ایشان ستمگر اند.

شارح رحمته الله می فرماید: (او یتوب) در این آیه نمی تواند بر (لیس لک) معطوف شود چونکه ربط بین معطوف و معطوف علیه ضروری است. حالانکه در میان این دو هیچ ربطی وجود ندارد بلکه در میان آن دو اختلاف است به این صورت معطوف علیه (لیس لک) ماضی و معطوف یعنی (یتوب) مضارع است یا معطوف علیه یعنی (لیس لک) منفی و معطوف یعنی (یتوب) مثبت است. بهر صورت بخاطر اختلاف در میان دو کلام عطف صحیح نمی باشد. شارح رحمته الله می فرماید که عطف (یتوب علیهم) بر لفظ (الامر) و بر لفظ شیء درست نمی باشد چونکه در این صورت معطوف علیه یعنی (الامر) یا (الشیء) اسم می باشد و معطوف یعنی (یتوب) فعل است و بلحاظ اختلاف اسم و فعل نیز عطف درست نمی باشد لذا (یتوب علیهم) نه عطف بر (الامر) است و نه هم بر (شیء). پس وقتی که عطف (یتوب علیهم) بر هیچ یک از سه کلمه گذشته صحیح نیست کلمه (او) در این جایز حقیقت خود نخواهد بود یعنی برای عطف نمی باشد. اما چون

که ما قبل کلمه (او) یعنی (لیس لک) (عدم اختیار) می تواند تا غایت توبه یا غایت تعذیب معتد باشد و ما بعد کلمه (او) یعنی توبه یا تعذیب می تواند برای آن غایت باشد لذا در این جا کلمه (او) مجازاً بر معنی (حتی) یا (الا ان) حمل می شود و هدف آیه چنین می شود ای پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد کفار حق هیچ گونه بد دعایی یا طلب شفاعت را نمایند تا اینکه خداوند تعالی برای آنها توفیق توبه را عطایت نفرماید. یعنی اگر خداوند تعالی به آنها توفیق توبه را عطایت فرمود شما حق طلب شفاعت از حق آنان را دارید یا تا اینکه خداوند تعالی اراده عذاب دادن آنان را ننماید اگر خداوند تعالی قصد عذاب دادن آنها را نمود شما هم حق بد دعایی کردن در حق آنان را دارید. روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله از خداوند تعالی خواسته بود تا اجازه بد دعایی در حق کفار را به ایشان عطایت کند. در این مورد این آیه نازل شد و بعضی فرموده اند: که وقتی که در جنگ احد صورت مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله زخمی شد صحابه رضی الله عنهم از پیامبر صلی الله علیه و آله خواست تا در حق کفار نفرین کند. پیامبر صلی الله علیه و آله در جواب ایشان فرمودند: خداوند تعالی مرا لعنت کند مبعوث نرود مبعوث است بلکه داعی الی الخیر مبعوث کرده اند و سپس در حق آنان دعا نموده فرموده اند: خدا یا قوم من را هدایت کن چرا که آنان نمی دانند و از بعثت و مقاصد آن بی خبرند. در همان وقت این آیه نازل شد و خداوند تعالی ایشان را از دعا کردن در حق کفار و نفرین کردن آنان منع فرمود. و قول دیگری هم در شأن نزول این آیه وجود دارد که در کتب تفسیر ذکر شده است. و ملاجیون شارح نور الانوار رحمته الله فرمودند: که تمام صحبت ها پیرامون این آیه بر روش اصولیین بود. لیکن صاحب کشف علامه جلاله زمخشری پیرامون این آیه فرمودند: که قول خداوند تعالی (او یتوب علیهم) عطف است بر قول خداوند تعالی (لیقطع طرفاً من الذین کفروا او یکتبهم) و قول خداوند تعالی (لیس لک من الامر شیء) در میان معطوف و معطوف علیه جمله معترضه واقع شده است و هدف این است: که خداوند تعالی مالک تمام امور کفار است. لذا خداوند تعالی یا آنها را هلاک نماید یا آنها را شکست دهد یا اگر مسلمان شدند توبه آنها را بپذیرد و اگر بر کفر اصرار ورزیدند آنها را عذاب دهد. و ای محبوب من صلی الله علیه و آله شما در مورد کفار هیچ اختیاری ندارید شما فقط بیک بندید که بعثت شما برای ترساندن کفار است. شارح رحمته الله می فرماید: که نظر اصولی فقط بر (لیس لک من الامر شیء) است. چنانچه ایشان از عطف نمودن (او یتوب علیهم) (لیس لک من الامر شیء) منع نموده اند و اصلاً بر کلام اول یعنی (لیقطع طرفاً من الذین کفروا) توجهی ننموده اند در حالی که هر دو کلام صحیح است یعنی هم آنچه که اصولیین بیان نموده اند صحیح است هم آنچه را که صاحب کشف بیان نین نموده است صحیح است، همانگونه که در محضر شاست. اما محشی بر آن اعتراض نموده است چون که از (لیقطع طرفاً من الذین کفروا) تا (خانیین) بیان واقعه بدر است همانگونه که رأی و دید مفسرین همین است. چونکه در آن بیان قتل گروهی از کفار و ذلیل و خوار شدن گروه دیگری از آنان است و این هر دو متعلق به غزوه بدر است و (لیس لک من الامر شیء) متعلق به غزوه احد است و این دو واقعه جدا گانه است و وقتی دو واقعه مختلف

است عطف کردن یکی بر دیگری درست نمی باشد چونکه برای عطف اتحاد من وجه نیز ضروری است لذا عطف کردن صاحب کتف (او یوتوب علیهم) را بر (القطع طرفاً) چگونه صحیح است.

و حتی للغایه کالی یعنی آن "حتی" و این "عدت ههنا فی حروف العطف لکن الأصل فیها معنی الغایه کالی بآن یكون ما بعدها جزء لما قبلها، کما فی "اکلت السمکه حتی رأسها"، أو غیر جزء کما فی قوله تعالی: ﴿هی حتی مطلع الفجر﴾ و در آن حتی مطلع الفجر و اما عند الإطلاق و عدم القرین، فالأكثر علی أن ما بعدها داخل فیما قبلها، و سیأتی تفصیل "إلی" فی موضعه.

و تستعمل للعطف مع قیام معنی الغایه بمناسبه أن المعطوف یعقب المعطوف علیه فی الذکر و الحکم، کما أن الغایه یعقب المعنی کقولهم: است الفصال حتی القرعی الفصال جمع فضیل و هو: ولد الناقة، و الاستان أن یرفع یدیه و ینظرهما معاً فی حاله المدو، و القرعی جمع قریع، و هو الفضیل الذی له بشر أنیس للدهاء، فهو معطوف علی الفصال مع قیام معنی الغایه؛ لأنه کان أرذل من الفصال لایتوقع الاستان منها، و هذا مثل یضرب لمن ینکلم مع من لا ینبغی أن ینکلم ین یدیه لعلو قدره و هذا کله فی الأسماء.

توجه: و حتی نیز مانند (الی) برای غایت می آید یعنی اگر چه در اینجا کلمه (حتی) جزء حروف عطف بشمار آمده است اما در اصل در آن مانند (الی) معنی غایت است به طوری که مابعد (حتی) جزء ماقبل آن می باشد مانند (اکلت السمکه حتی رأسها) یا غیر جزء می باشد مانند قول خداوند عزوجل: ﴿هی حتی مطلع الفجر﴾ و در وقت اطلاق و عدم قرینه اکثر نحوی ها قائل بر اینند که مابعد حتی در حکم ماقبل آن می باشد و توضیح کلمه الی عنقریب در جایش خواهد آمد و حتی همراه با قیام معنای غایت برای عطف نیز می آید چون معطوف در ذکر و حکم بعد از معطوف علیه می آید همانگونه که غایت بعد از معنی می آید مانند این قول عربها (است الفصال حتی القرعی) بجه شترهای قوی پریدند حتی که بجه شترهای ناتوان نیز پریدند. الفصال جمع فصل است و آن بجه شتر است و استان یعنی بجه شتر در وقت دویدن هر دودست خود را بالا ببرد و سپس هر دو را با هم باین یاورد و القرعی جمع قریع است و آن بجه ای است که به خاطر بیماری پوستش سفید شده باشد. پس این بهمهاده معنی غایت معطوف بر انفصال است چرا که قرعاً نسبت به فصال باین تر است و از آن انتظار توقع پریدن نمی رود و این مثال برای کسی زده می شود که بهمهاده کسی صحبت می کند که بخاطر مقام بلندش صحبت کردن مناسب نیست تا با او صحبت کند تمام این مطالب در اسماء است.

شرح: مصنف می فرماید: همانگونه که کلمه الی برای غایت می آید همچنان کلمه حتی برای غایت می آید یعنی اگر چه حتی از حروف عطف به شمار می آید اما معنی غایت در آن حقیقی است. همانگونه که در (الی) معنای غایت حقیقی است به این صورت که مابعد (حتی) جزء ماقبل آن است (اکلت السمکه حتی رأسها) که (رأس) در

(حتی رأسها) جزء سمک است و غایت و انتها (اکل السمکه) (رأس سمک) است یعنی ماهی را که خورده به جای خود که حتی سر آن را نیز خورده است. یا مابعد حتی جزء ماقبل آن نمی باشد ﴿هی حتی مطلع الفجر﴾ و در آن مطلع فجر جزء می یعنی جزء لیلۃ القدر نیست، یعنی در لیلۃ القدر تمام شب سلام و امان باقی ماند ولی چون طلوع فجر جزء لیلۃ القدر نمی باشد لذا این امان قبل از طلوع فجر تمام می شود.

شارح می فرماید: وقتی که کلمه (حتی) بدون قید و قرینه باشد زائد اکثر نحوها مابعد حتی در حکم ماقبل آن می باشد و تفصیل کلمه (الی) عنقریب در جایش خواهد آمد و بعضی فرمودند: که مابعد (حتی) اصلاً در ماقبل آن داخل نیست و نظریه میرد این است که اگر مابعد (حتی) جزء ماقبل آن باشد مابعد در حکم ماقبل می باشد والا خیر. نتیجه اینکه معنی حقیقی و واقعی (حتی) غایت است. گاهی کلمه حتی همراه با غایت برای عطف نیز استعمال می شود ولی این استعمال مجاز است و در میان معنی حقیقی (غایت) و معنی مجازی (عطف) این مناسبت است که همانگونه که غایت در ذکر و حکم بعد از معنی می آید همچنان معطوف بعد از معطوف علیه می آید لذا به خاطر همین مناسبت استعمال (حتی) مجازاً برای عطف جایز می باشد. مانند (جاعنی القوم حتی زید) پس زید یا بهترین افراد قوم است یا باین ترین فرد قوم. در هر صورت در آن صلاحیت غایت شدن وجود دارد و هدف این است که قوم آمدند حتی زید که بهترین یا پست ترین فرد قوم است و توقع آمدنش نبود او نیز آمده است. پس در اینجا (حتی) همراه غایت برای عطف نیز استعمال شده است یعنی هم قوم آمدند و هم زید. لیکن در اینجا اعتراض وارد می شود که وقتی که (حتی) همراه غایت برای عطف نیز استعمال می شود جمع کردن حقیقت و مجاز یعنی غایت و عطف لازم می آید در حالیکه این عمل ناجایز است. جوابش این است: که وقتی که (حتی) مجازاً برای عطف استعمال شود غایت بدون اراده بوجود می آید و جمع نمودن حقیقت و مجاز قصداً ممنوع و ناجایز است و جمع شدن بدون اراده و قصد ممانعتی ندارد. مثال معنی غایت همراه عطف نزد اعراب این است (است الفصال حتی القرعی) بجه های قوی شتر با شتاب پریدند حتی که بجه شترهای ناتوان نیز پریدند. در این مثال فصال جمع فصل است که به معنی بجه شتر است و استان به معنی دویدن تند است. به این صورت که بجه شتر در وقت دویدن هر دو دست جلوش را بلند کرد سپس هر دو را با هم باین آورد و قرعی جمع قریع است به معنی بجه ای که پوستش به خاطر بیماری سفید شده باشد. در این مثال (القرعی) عطف بر (الفصال) است و معنی غایت نیز وجود دارد چونکه قرعی (بجه شتر ضعیف) نسبت به (فصال بجه شتر قوی) باین تر و پست تر است که توقع پریدن و دویدن از آنها نمی شود. شارح می فرماید: که این ضرب المثل اعراب است که در مورد کسی گفته می شود که آن فرد با کسی صحبت کند که بخاطر رتبه و مقام بلندش صحبت کردن در حضور آن مناسب نباشد. شارح می فرماید: تمام این تفصیل زمانی است که کلمه (حتی) بر اسماء داخل شود.

و مواضعها فی الأفعال أي بيان مواضع استعمال كلمه "حتى" في الأفعال: أن تجعل غايه بمعنى "إلى" أو غايه
 می جمله مبتدئه، فالأول كقولهم: "سرت حتى أدخلها" فإن حتى مع ما بعدها متعلق بقوله: "سرت"، فيكون من
 أجزاء أول الكلام كما لو دخل إلى كان كذلك، والثاني كقولهم: "خرجت النساء حتى خرجت هند" فإن هذه جمله
 مبتدئه غير متعلقه بما قبلها، وليس لها محل من الإعراب كما كان للأول.

توجه: و جایگاه (حتى) در افعال یعنی بیان مواضع استعمال (حتى) در افعال این است: که (حتى) به معنی (الی)
 غایت قرار داده شود یا چنان غایتی داده شود که آن جمله ابتدایه باشد. پس اول مانند (سرت حتى ادخلها) چونکه (حتى)
 یا مابعد خود متعلق به (سرت) است پس از اجزای اول کلام می باشد. همانگونه که اگر (الی) داخل شود این چنین است
 و موضع دوم مانند گفته اش (خرجت النساء حتى خرجت هند) چونکه این جمله ابتدایه ای است که متعلق به ما قبل
 خود نیست و برای آن جایگاهی از اعراب نیست آن گونه که برای موضع اول بود.
 شرح: مصنف رحمته می فرماید: که اگر کلمه (حتى) بر افعال داخل شود دارای دو موضع می باشد یکی این که
 (حتى) به معنی (الی) غایت قرار داده شود و موضع دوم اینکه (حتى) چنان غایتی قرار داده شود که آن غایت جمله ابتدایه
 باشد. در صورت اول (حتى) یا مابعد خود متعلق به ما قبل می شود و مابعد آن جزء کلام ماقبل آن خواهد بود و در صورت
 دوم این چنین نخواهد بود. مثال موضع اول مانند اینکه کسی بگوید: (سرت حتى ادخلها) متعلق به (سرت) است و (حتى)
 ادخلها) از اجزاء اول کلام یعنی (سرت) است به این صورت که (سرت) مرکب از فعل و فاعل است و (ادخل) به خاطر
 (ان) مقدّمه به تأویل مصدر مفعول به برای (سرت) است و تقدیر عبارت این گونه است: (سرت حتى ادخلها) همانگونه
 که در این مثال به جای (حتى) (الی) می بود و از اجزاء اول کلام می بود. مثال موضع دوم این است که کسی بگوید: (خرجت
 النساء حتى خرجت هند) در اینجا (حتى) خرجت هند) جمله ابتدایه است هیچ تعلقی به ما قبل ندارد و هیچگونه محل
 اعرابی برایش نیست به طوری که برای ماقبل خود فاعل باشد یا مفعول یا غیر از آن معمول دیگری آنگونه که در مثال اول
 برای (حتى ادخلها) محل اعراب بود چون بخاطر مفعول به بودن در محل نصب است.

و علامه الغایه: أن یحتمل المصدر الامتداد، وأن یصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالسير یحتمل الامتداد إلى
 مده مدیده، والدخول یصلح للانتهاء إليه، وهکذا خروج النساء جمله یصلح أن یبتدئ إلى خروج هند؛ لأنها تكون
 أعلى منها أو خادمه لهن. وهو یصلح للانتهاء إليه، فإن وجد الشرطان معاً تكون حتى للغایه فی الفعل.
 فإن لم یستتم فللمجازه بمعنى "لام کی" أي فإن عدم الشرطان جميعاً أو أحدهما فتكون حينئذٍ بمعنى "لام
 کی" لأجل السبه، فيكون الأول سبباً والثاني سبباً للمناسبه بين الغايه والمجازه؛ لأن الفعل یمتدّ بوجود الجزاء

كما یمتدّ الغایه. فإن تعذر هذا جعلت مستعاره للمعطف المحض و بطل معنى الغايه أي إن تعذرت
 السببه أيضاً تكون حينئذٍ للمعطف المحض مجازاً، ولا يراعي حينئذٍ معنى الغايه أصلاً، وهذه استعاره اخترعها
 الفقهاء، ولا نظير لها في كلام العرب.

توجه: و علامت غایت این است: که صدر کلام احتمال امتداد را داشته باشد و آخر کلام صلاحیت دلالت بر انتها
 را داشته باشد. مانند سیر (رفتن) احتمال امتداد را تا مدت طولانی دارد و دخول صلاحیت انتها سیر الی دخول را دارد
 همچنین خروج نساء جمله ای است که صلاحیت امتداد تا خروج هند را دارد چونکه هند می تواند برتر از زنها باشد یا
 خادمه آنها باشد و خروج هند صلاحیت آن را دارد که خروج نساء ممتدّ به خروج هند باشد پس اگر هر دو شرط باهم
 یافت شدند حتی برای غایت در فعل خواهد بود. پس اگر علامت صحیح نباشد (حتى) به معنی (لام کی) برای مجازات
 می باشد پس اگر هر دو شرط باهم یا یکی از آنها مفقود باشد در آن وقت کلمه (حتى) به معنی (لام کی) برای سبب
 می باشد. پس اول سبب و ثانی مسبب می شود، چونکه میان غایت و مجازات مناسبت موجود است. چونکه فعل با وجود
 جزاء ممتدّ می شود. همانگونه که ممتدّ با وجود غایت ممتدّ می شود. پس اگر کلمه (حتى) برای غایت نتواند باشد (حتى)
 فقط برای عطف مستعار قرار داده می شود و معنی غایت باطل می شود. یعنی اگر سبب نیز متعذر شود در آن وقت کلمه
 (حتى) مجازاً فقط برای عطف می باشد و در آن وقت اصلاً معنی غایت رعایت نمی شود و این استعاره امر است که فقهاء
 اختراع نموده اند و در کلام عرب هیچ نظیری (مانندی) ندارد.

شرح: مصنف رحمته فرمودند: غایت دو علامت دارد: (۱) اینکه اول کلام احتمال امتداد را داشته باشد (۲) اینکه آخر
 کلام صلاحیت دلالت کردن بر انتها را داشته باشد، یعنی اول کلام چنان فعلی باشد که بتواند تا غایت ممتدّ شود و آخر
 کلام چنان فعلی باشد که با انجام آن اول کلام ممتدّ می شود مانند (سرت حتى ادخلها) که سیر در آن احتمال طولانی و
 ممتدّ شدن را تا مدت زیادی دارد و دخول بلده (شهر) صلاحیت این را دارد که (سیر = رفتن) به دخول شهر ممتدّ می شود
 همچنان «خرجت النساء حتى خرجت هند» که در آن خروج نساء صلاحیت امتداد تا خروج هند را دارد، چونکه
 هند یا از همه برتر و بالاتر است یا از همه پایین تر و پست تر. در صورت اول هدف این است: زنها بیرون شدند حتی زنی
 که از همه برتر بود نیز بیرون آمد و در صورت دوم هدف این می باشد: که زنها بیرون شدند حتی زنی که از همه پایین تر و
 پست تر بود نیز بیرون آمد. در صورت اول ترقی (من الأدنى الی الأعلى) است و در صورت دوم تنزل (من الأعلى الی
 الأدنى) است. بهر حال در خروج نساء صلاحیت امتداد تا خروج هند وجود دارد و خروج هند صلاحیت این را دارد
 که خروج نساء به خروج هند ممتدّ می شود. خلاصه وقتی که این دو شرط باهم یافت شوند کلمه (حتى) در فعل برای
 غایت می باشد. یعنی کلمه (حتى) بر فعل داخل می شود و بر معنی غایت دلالت می کند. و اگر علامت مذکور غایت

صحیح نباشد کلمه «حتی» در معنی «لام کی» برای مجازات خواهد بود. مطلب این است: که اگر هر دو شرط غایت مفقود باشد یا یکی از آن دو مفقود باشد در این صورت «حتی» در معنی «لام کی» برای سبب می باشد. یعنی قسمت اول کلام سبب و قسمت دوم آن سبب می باشد گویا که در میان غایت و مجازات «سبب» یک نوع مناسبتی یافت می شود به این صورت که فعل که سبب است با وجود جزاء و با وجود شدن سبب منتهی و ختم می شود. همانگونه که معنی وجود آمدن غایت منتهی و ختم می شود پس وقتی که مناسبت موجود است در صورت درست نشدن معنی غایت می توان کلمه «حتی» را مجازاً برای مجازات و سبب مستعار گرفت. مصنف رحمه الله فرمودند: که اگر کلمه «حتی» برای مجازات هم تواند باشد یعنی اگر سبب نیز معتدل شود در این صورت کلمه «حتی» مجازاً فقط برای عطف خواهد بود و معنی حقیقی آن یعنی غایت اصلاً لحاظ نمی شود در آن وقت مناسبت بین حقیقی و مجازاً این می شود که همانگونه که غایت بعد از معنی می آید همچنان معطوف بعد از معطوف علیه می آید که در این صورت کلمه «حتی» به معنی «فاما» می باشد شارح رحمه الله می فرماید مستعار بودن کلمه «حتی» برای عطف محض استعاره ای است که آن را قهوا اختراع و بوجود آوردند هیچ گونه مثالی برای این گونه استعاره ای در کلام عرب وجود ندارد. بر این بعضی ها اعتراض نموده اند که وقتی کلمه «حتی» در عرف و کلام عرب برای عطف محض استعمال نمی شود هیچ نیاز و ضرورتی نیست که علما کلمه «حتی» را برای عطف محض مستعار بگیرند و بر این استعاره احکام شرعی را مترع نمایند. جواب آن این است که: استعاره کلمه «حتی» برای عطف محض از امام محمد رحمه الله مقول است و در بحث لغت عرب قول امام محمد رحمه الله سند می باشد لذا در این استعاره نیز قول امام محمد رحمه الله سند می باشد و مترع نمودن احکام شرع بر این استعاره صحیح می باشد. جواب دوم: قهوا در به دست آوردن معانی از الفاظ از تحت مقدمه لذا در مقابل قهوا نجات اعتباری ندارند.

ثم ذكر. أمثلة كل من الثلاثة من الفقه، فقال: و على هذا مسائل "الزيادات" أي على هذه القواعد الثلاثة الأمثلة المذكورة في "الزيادات" كأن لم أضربك حتى تصيح فعبدي حر، هذا مثال للغاية التي بمعنى "إلى"، فإن ضرب المخاطب أمر يصلح أن يكون مبتدأ إلى الصباح، والصباح يصلح انتهاء له لهيجان الرحمة أول حدوث الخوف من أحد، فإن ترك الضرب قبل الصباح أو لم يضرب أصلاً بحث.

توجه: سپس مصنف رحمه الله مثال هریک از قواعد سه گانه را از قه ذکر نموده است چنانچه فرمودند: و مطابق آن مسائل زیادات است یعنی مطابق همین قواعد ثلاثه مثلهایی اند که در زیادات مذکورند. مانند: اگر تو را از نرم تا فریاد بکشی (غلام آزاد است) این مثال برای غایت است که به معنی «آلی» است. چونکه زدن مخاطب چنان امری است که صلاحیت اعتداف تا فریاد کشیدن را دارد و فریاد زدن صلاحیت آن را دارد که پایان بخش ضرب باشد بخاطر به هيجان آمدن شفتت یا به خاطر ترس از کسی. پس اگر قبل از فریاد زدن، ضرب (زدن) را ترک کرد یا اصلاً نزد حالت می شود.

توضیح: شارح رحمه الله می فرماید: که مصنف رحمه الله برای هر یک از سه قاعده یعنی آمدن «حتی» برای غایت به معنی «آلی» مجازات و عطف محض، مثالی را از قه عرضه نموده است چنانچه مصنف رحمه الله فرمودند: که مطابق آن قواعد سه گانه مثالی است که در زیادات مذکور است. پس مثال غایت «حتی» به معنی «آلی» این است که: کسی شخصی را مخاطب نموده بگوید: (اگر تو را آنقدر کتک نمی زدند تا فریاد کشی غلام من آزاد است. یعنی حتماً تو را تا زمان فریاد کشیدن کتک می زنم. در این مثال حالف عدم ضرب حتی الصباح برای آزادی شرط قرار داده است، لذا اگر حالف قبل از فریاد کشیدن کتک زد تا ترک نمود یا اصلاً آن را نزد چون که شرط عدم زدن تا فریاد کشیدن (عدم ضرب حتی الصباح) موجود است لذا در هر دو صورت غلام آزاد می شود. در این مثال هر دو علامت غایت موجود است چونکه در اینجا «حتی» برای غایت به معنی «آلی» می باشد چونکه اول کلام یعنی زدن مخاطب چنان امری است که می تواند تا زمان فریاد کشیدن مخاطب معتدل باشد. یعنی امکان دارد که حالف تا زمان فریاد کشیدن مخاطب پشت سر هم آن را کتک بزند و فریاد زدن صلاحیت آن دارد تا به خاطر آن کتک زدن، پایان یابد. یا به خاطر این که به خاطر فریاد کشیدن دل ضارب (زنده) نرم شود و به خاطر فریاد کشیدن دست از کتک زدن بکشد و یا به خاطر ترس از کسی زدن را به پایان برساند. بهرحال وقتی که هر دو علامت غایت موجود نیست در اینجا «حتی» به معنی «آلی» برای غایت می باشد و در مثال ضرب معنی و صباح غایت آن خواهد بود.

وإن لم أتک حتی تغدبنی فعبدی حر، هذا مثال للمجازاة؛ لأن الإتيان وإن صلح للامتداد بحدوث الأمثال لكن التغدبة لاتصلح انتهاء له؛ لأنها إحسان وهو داع لزيادة الإتيان لاتنهى، فلم يصلح حمله على الغاية، فتكون بمعنى "لام کی" أي إن لم أتک لکی تغدبنی، فإن أتاه ولم يغد له لم يحش؛ لأنه أتاه للتغدية، والتغدية فعل للمخاطب لا اختيار فيه للمتكلم.

توجه: اگر تو نام زرد تو بایم تا به من صبحانه دهی غلام من آزاد است. این مثال مجازات و (سبب) است چونکه اگر چه ایاتان با حدوث امثال صلاحیت اعتداف را دارد. اما تغدیه (غذا دادن) = غفا خوردن) صلاحیت انتهاء برای ایاتان را ندارد چونکه تغدیه احساسی (نیکی) است که داعی و سبب زیادتیی ایاتان است پس منتهی نخواهد شد. لذا حمل کردن «حتی» بر غایت صحیح نمی شود، بلکه به معنی «لام کی» می شود یعنی اگر من زرد تو بایم تا به من صبحانه بخورانی پس اگر متکلم نزد مخاطب آمد و مخاطب به متکلم صبحانه نداد متکلم حاش نمی شود چونکه متکلم نزد مخاطب برای صبحانه آمد و تغدیه (صبحانه دادن) فعل مخاطب است متکلم در آن هیچ اختیاری ندارد.

توضیح: مصنف رحمه الله فرمودند: اگر کسی دیگری را مخاطب قرار داده بگوید: (اگر تو را آنک حتی تغدبنی فعبدی حر) اگر نزد تو نیامد تا به من صبحانه بخورانی غلام من آزاد است. این مثال مجازات و سبب است یعنی ایاتان سبب و تغدیه

چونکه حرف (فاء) در این استعاره نزدیکتر است پس وقتی که کلمه «حتی» به معنی «فاء» گرفته شد تراخی صحیح نمی شود. و گفته شده است که «حتی» را به معنی «اول» گرفتن مناسب تر است. لیکن علما در این مورد کلام ننمودند که «تغذی» یا اسقاط الف باشد تا بتواند با عطف بر آنک مجزوم شود و گفته شده است که در آن اشکالی نیست چونکه آنچه را که ما گفتیم بیان نتیجه معنی است نه بیان تقدیر اعراب و آنچه گمان می شود که اتغدی عطف بر نفی است نه بر منی همان ساقط شده ای است که اعتباری ندارد. خوب بیاندیش.

شوح: مصنف رحمته فرمودند: که اگر کسی بگوید: «وان لم آنک حتی اتغدی عندک فعبدی حر» اگر نزد تو نیامدم و نزد تو صبحانه نخوردم غلامم آزاد باد. این مثال عطف محض است، یعنی کلمه «حتی» در این مثال برای عطف محض است و به این خاطر برای عطف است که چونکه در اینجا معنی مجازات (سبب) صحیح نیست به این خاطر چونکه در اینجا (تغذیه) نیز فعل متکلم است و ایتان (آمدن) نیز فعل متکلم است و عادتاً خود انسان به خود پاداش نمی دهد به همین خاطر بعضی گفته اند که: «اسلمت کی ادخل الجنة یا صیغه مجهول است نه با صیغه معلوم چونکه در صورت معروف بودن اسلام و دخول جنة هر دو فعل متکلم می شود و جزا» (پاداش) دادن خود متکلم به خاطر اسلام لازم می آید و به این معنی می شود که اسلام آوردن تا داخل جنة شود در حالیکه این صحیح نیست و در صورت مجهول ترجمه این چنین می شود اسلام آوردن تا مرا داخل جنة کنند. در این صورت اسلام فعل متکلم می شود و پاداش بر آن یعنی داخل کردن در جنة فعل خداوند تعالی می باشد و این کاملاً صحیح است. در هر حال چونکه در مثال مذکور ایتان و تغدی هر دو فعل متکلم است و در صورت حمل کردن «حتی» بر مجازات پاداش دادن خود انسان به خود لازم می آید، در حالیکه این نادرست است. چونکه در اینجا استعمال «حتی» برای عطف محض معین می باشد گویا گفته شده است: «ان لم آنک فلم اتغدی فعبدی حر» یعنی اگر نزد تو نیامدم و باز نزد تو صبحانه نخوردم غلامم آزاد است هدف این است که حتماً می آیم و سپس تغدی می کنم پس شرط آزاد شدن غلام عدم ایتان و بعد از آن متصلاً عدم تغدی است یعنی نیامدن متکلم و فوراً بعد از آن غذا نخوردن شرط حریت است. چنانچه اگر متکلم نزد مخاطب آمد و متصلاً بعد از آمدن تغدی نمود قسم آن کامل می شود و غلام آزاد نمی شود و اگر متکلم نیامد یا آمد اما تغدی نمود یا متکلم نزد مخاطب آمد و بعد از آمدن تغدی صبحانه خورد در تمام این صورتهای متکلم حادث و غلام آزاد می شود.

شرح رحمته می فرماید: که اگر متکلم نزد مخاطب آمد و دیرتر یا تأخیر صبحانه خورد به این خاطر حادث می شود که در این استعاره اقرب حرف (فاء) است و به این خاطر «حتی» را به معنی (فاء) گرفتن اقرب است. زیرا «حتی» برای غایت می آید و (فاء) برای تعقیب می آید و معنی تعقیب به معنی غایت نزدیک تر است. به این نحو که هماغونه که غایت فوراً بعد از معیای می آید همچنین مابعد (فاء) فوراً بعد از ماقبل آن متحقق می شود. بهر حال «حتی» را به معنی (فاء) گرفتن نزدیک تر

مسبب آن است چونکه اگر چه ایتان (آمدن حرکت کردن) به خاطر حدوث امثال صلاحیت امتداد را دارد اما تغذیه نمی تواند پاداش بخش ایتان باشد چونکه غذا دادن یک نوع احسان و نیکی است و احسان داعی و باعث زیادتی ایتان می باشد پس وقتی که احسان یعنی تغذیه باعث زیادتی است تغذیه متنبی (پاداش رساننده) برای ایتان نمی باشد یعنی تغذیه بر ایتان جلوگیری نمی کند. وقتی که تغذیه برای ایتان متنبی نیست شرط دوم از دو شرط مذکور غایت مفقود و معلوم شده است، وقتی که یک شرط غایت معلوم شد حمل کردن «حتی» بر معنی غایت صحیح نخواهد بود. بلکه مجازاً کلمه «حتی» به معنی «لام کی» خواهد بود و هدف این می شود که اگر من نزد تو نیامم یا به من صبحانه بدهی غلامم آزاد است یعنی حتماً برای تغذیه (صبحانه) نزد تو می آیم. پس حالف برای آزادی غلام نیامدن برای تغذیه (صبحانه) را شرط قرار داده است. چنانچه اگر حالف نزد مخاطب نیامد به خاطر وجود شرط حالف حادث و غلامش آزاد می شود و اگر حالف نزد مخاطب آمد ولی مخاطب به آن صبحانه نداده حادث نمی شود و غلامش آزاد نمی شود چونکه حالف نزد مخاطب فقط برای صبحانه آمده بود لیکن تغذیه (صبحانه دادن) فعل مخاطب است متکلم در آن هیچ دخل و تصرف و اختیاری ندارد. لذا فقط همین گفته می شود که شرط آزاد شدن غلام یعنی عدم ایتان تغذی وجود ندارد پس وقتی که شرط موجود نیست حالف حادث نمی شود و غلامش نیز آزاد نمی شود.

وان لم آنک حتی اتغدی عندک فعبدی حر، هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة الجازاه، فإن التغذیه فی هذا المثال فعل المتکلم کالاتیان، والإنسان لا یجازی نفسه فی العاده، ولهذا قيل: "أسلمت کی أدخل الجنة بصیغه مجهول لا بصیغه المعلوم، فعین أن تجعل مستعاره للعطف، فكأنه قيل: "إن لم آنک فلم اتغدی عندی فعبدی حر" فإن لم بات أو آناه ولم يتغدى أو آناه وتغدى متراجحاً عن الإیتان یحتمل: لأن الأقرب فی الاستعاره حرف الفاء، فإذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي، وقيل: كونها بمعنى "الوأو أنسب؛ لأن للاستعاره الاتصال وهو فی الوأو أكثر، ولكنهم نكلوا فی أنه لا بد أن یكون قوله: اتغدی یساقط الألف لیكون مجزوماً معطوفاً علی آنک، وقيل: لا بأس به؛ لأن ما قلنا: بیان حاصل المعنی لا بیان تقدیر الإعراب، وما یتوهم أنه معطوف علی النفی دون المنفی فساقط لا عبره به فتأمل.

توجه: «وان لم آنک حتی اتغدی عندک فعبدی حر» این مثال عطف محض است چونکه سبب درست درمی آید چونکه در این مثال تغذیه مانند ایتان فعل خود متکلم است و انسان به خودش جزا» (پاداش) نمی دهد به همین علت «اسلمت کی ادخل الجنة» به صیغه مجهول گفته شده نه به صیغه معلوم. پس این مطلب متعین شد که کلمه «حتی» برای عطف مستعار گرفته شده است گویا گفته شده است: «ان لم آنک فلم اتغدی عندک فعبدی حر» پس اگر متکلم نزد مخاطب نیامد یا نزدش آمد ولی صبحانه نخورد یا نزدش آمد ولی بعد از آمدن یا تأخیر صبحانه خورد حادث می شود.

است، وقتی که در اینجا «حی» به معنی (قاف) گرفته شد تراخی صحیح نمی باشد بلکه لازم و ضروری است تا بعد از آمدن فوراً صبحانه بخورد چنانچه اگر بعد از آمدن در تغدی دیر شد به خاطر وجود شرط متکلم حائث می شود و غلام آزاد می شود. بعضی فرموده اند: که در اینجا «حی» را به معنی (واو) گرفتن مناسب تر است چونکه آن چیزی که استعاره را جایز می کند اتصال است و اتصال در صورت (واو) بیشتر است در این صورت عدم اتیان و عدم تغدی شرط برای حریت می باشد چنانچه اگر متکلم نزد مخاطب نیامد یا نزد مخاطب آمد ولی تغدی نمود شرط یافته شد لذا غلام آزاد می شود. و اگر نزد مخاطب آمد و دیر تر تغدی نمود در این صورت شرط یافته نشده است چونکه هر دو فعل (اتیان و تغدی) که عدم آن دو را شرط قرار داده بود موجود اند لذا در این صورت متکلم حائث نمی شود و غلام آزاد نمی شود.

شارح رحمته می فرماید: بعضی فرموده اند که لازم است تا (الف) (تغدی) در خواندن و نوشتن حذف شود تا (تغدی) بر معنی یعنی (آنک) عطف شده بتواند مجزوم به لم شود و بعضی فرموده اند که: با وجود عطف بر (آنک) نیز خواندن (تغدی) با الف اشکالی ندارد چونکه هر آنچه را که مادر مورد استعاره گفته و بیان نموده ایم فی الواقع بیان حاصل و نتیجه معنی است نه بیان تقدیر و تعیین اعراب. و به این خاطر که فقهاء توجیهی به سوی اعراب نمی کنند نظر آنها فقط به سوی هدف کلام است اگر چه به لحاظ اعراب اشتباه باشد مثلاً اگر کسی به مردی بگوید: «ازین» بکسر التاء بر آن شخص حد قذف واجب می شود در حالیکه قاذف مردی را خطاب نموده است و صیغه مؤنث استعمال نموده است و علت دوم این است که: در تغدی در حالت جزم سالم مانند حرف علت نیز لغزی از عرب است در صورت مجزوم بودن نیز الفی (تغدی) ساقط نمی شود.

شارح رحمته می فرماید: که این گمان و خیال بعضی ها که (تغدی) عطف بر (نفی) یعنی (لم آنک) است و عطف بر معنی یعنی (آنک) نمی باشد، ساقط و بی اعتبار است چون که در این صورت مطلب این می شود که اگر من نزد تو نیام و نزد تو صبحانه بخورم غلام من آزاد است یعنی اگر اتیان معلوم و صبحانه نزد تو، موجود باشد غلامم آزاد است. در حالیکه این معنی کاملاً فاسد است چونکه بدون آمدن جگانه می تواند نزد مخاطب صبحانه بخورد.

حروف جر

و منها: حروف الجر وهو معطوف علی مضمون الکلام السابق کانه قال: أولاً منها حروف العطف، ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا علیه قاله للإلصاق فما دخل علیه الباء هو الملتصق به هذا هو أصلها فی اللغة والباء مجاز فیها. وتصحب الأثمان حتی لو قال: «اشتریت منك هذا العبد بکرن حنطه جیده» یکون الکرضاً، فیصح الاستبدال به؛ لأنه لما کان مدخول الباء هو الثمن کان العبد مبیعاً، وکر الحنطه ثمناً، فیکون البیع حالاً، ویصح استبدال ککر الحنطه بککر الثمن فی القبض؛ إذ یجوز الاستبدال فی الثمن قبل القبض، ولو کان مبیعاً لم یجوز ذلك

بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكرى بأن قال: «اشتریت منك كرم من حنطه بهذا العبد» حيث یکون هذا العقد عقد السلم؛ إذا العبد مشار إليه موجود، فیسلمه فی المجلس، والکرم غیر معین، فیکون مبیعاً غیر معین. فلا بد فیہ أن توجد شرائط السلم حتی یصح فلا یجوز استبداله؛ إذ لا یجوز الاستبدال فی المسلم فیہ.

توجه: و از جمله حروف معانی، حروف جر اند این کلام عطف است بر مضمون سابق گویا مضاف رحمته ابعاء گفته است: از حروف معانی حروف عطف اند. سپس بعد از فراغت از آنها این حروف جر را بر آنها معطوف نمود سپس (با) برای الصاق است یعنی چیزی که (با) بر آن داخل شود آن ملصق به می باشد به اعتبار لغت فقط الصاق اصل (با) است و تمام حروف دیگر در آن مجازاً است و حرف (با) بر اثمان داخل می شود حتی اگر کسی بگوید: (اشتریت منك هذا العبد بکرم من حنطه جیده) کرم ثمن می باشد و استبدال آن صحیح است چون وقتی که مدخول (با) ثمن باشد غلام مع و کرم ثمن نمی باشد و بیع حالاً می باشد و عوض نمودن یک کرم گندم در مقابل یک کرم جو قبل از قبض صحیح است چون که استبدال در ثمن قبل از قبض صحیح است و اگر کرم مع می بود این استبدال جایز نمی بود. بر خلاف آن وقتی که متکلم عقد را به سوی کرم نسبت دهد به این صورت که بگوید: (اشتریت منك كراً من حنطه بهذا العبد) این عقد سلم می باشد چونکه غلام مشار الیه موجود است پس مشتری آن غلام را در همان مجلس تحویل بایع دهد و کرم غیر معین است. لذا کرم گندم مع غیر معین می شود پس لازم است تا تمام شرایط سلم در آن موجود باشد تا سلم صحیح شود و استبدال کرم جایز نیست چونکه در مسلم فیہ استبدال جایز نیست.

شرح: در گذشته دو قسم از حروف بیان شده بود: (۱) حروف مبانی (۲) حروف معانی.

و باز دو قسم حروف معانی بیان شده بود: (۱) حروف عامله (۲) حروف غیر عامله. تا بحال بیان حروف معانی غیر عامله یعنی حروف عطف بود و حالا از اینجا بیان حروف معانی عامله یعنی حروف جر شروع می شود. پس این عبارت متن «منها حروف الجر» بر مضمون کلام سابق عطف است. گویا اول گفته شده بود «منها حروف العطف» بعد از فراغت آن با عطف بر آن گفته شده «منها حروف الجر» به این خاطر که حروف جر، حروف جر گفته می شود چونکه جر به معنی کشیدن است و این حروف نیز معانی فعل را کشیده به اسم می رسانند.

مصنف رحمته می فرماید: که یکی از حروف جر (با) است و (با) برای الصاق می آید خواه الصاق حقیقه باشد مانند (با) داء) یا مجازاً باشد مانند (مررت بزید) و تعلق و اتصال یک چیز به چیز دیگر الصاق می گویند. به هر حال به چیزی که کلمه (با) به آن داخل شده باشد ملصق به (چیزی که با آن اتصال شده است) و طرف دیگر ملصق (چیزی که متصل شده) می باشد.

لا يكون الا بالياء ، فيكون التقدير ان اخبرتي بأن فلانا قدم ، فكان كالاول ؛ لأننا قول : تقدير الباء لا يكتفى بالإسلامه
المعنى دون تأثيراته الأخرى .

توجهه پس اگر کسی بگوید: اگر خبر آمدن فلانی را به من بدهی غلام آزاد است. این قسم بر حق واقع می شود
یعنی خبری که در خارج نیز واقع شده باشد و این به خاطر این است که وقتی به برای الصاق بلند معنی این گونه می شود
که اگر تو به من خبری دهی که ملصق به آمدن فلانی باشد (غلام آزاد است) و خبر به قدم فلاحی ملصق نمی باشد مگر
زمانی که قدم فلاحی در خارج نیز واقع شده باشد پس اگر مخاطب خبر قدم (آمدن) فلاحی را به درستی داد متکلم
حادث می شود و آنگاه حادث نمی شود. بر خلاف اینکه اگر کسی بگوید که: اگر به من خبر دهی که فلاحی آمده چونکه این
بر صدق و کذب هر دو واقع می شود چونکه مقتضی خبر اطلاق است و مقتضی برای عدول نیست و این اعتراض نشود
که تعدیه اخبار بدون (یا) ممکن نیست، لذا تقدیر عبارت اینگونه می باشد: (ان اخبرتی بأن فلانا قدم) لذا این کلام نیز مانند
اول می باشد. چونکه ما جواب می دهیم که تقدیر (یا) قط برای روانی معنی کافی است نه برای تأثیرات دیگر.

شرح: مصنف رحمه الله با عرضه نمودن تفریعی بر معنی اطلاق فرمودند: که اگر کسی دیگری را مخاطب قرار داده
بگوید: (ان اخبرتی بقدم فلان فعبدی حر) اگر خبر آمدن فلانی را به من بدهی غلام آزاد است. این قسم بر خبر راست
و درست واقع می شود به این دلیل که بهاء که بر قدم داخل است برای الصاق است و در صورت الصاق به این معنی
می باشد اگر به من خبری دهی که با آمدن فلاحی ملصق باشد غلام آزاد است و زمانی خبر با آمدن فلاحی ملصق می شود
که آمدن فلاحی در خارج نیز واقع شده باشد. حال اگر مخاطب مطابق واقع از آمدن فلاحی خبر دهد، متکلم در قسم خود
حادث و غلامش آزاد می شود و اگر خبر دروغی را بدهد چونکه خبر با قدم فلاحی ملصق نیست به خاطر یافت نشدن
شرط متکلم، حادث نمی شود و غلامش نیز آزاد نمی شود اما اگر متکلم بگوید: (ان اخبرتی ان فلانا قدم فعبدی حر) در
این صورت این قسم بر خبر راست و دروغ هر دو واقع می شود یعنی اگر مخاطب خبر صحیح و راستی از آمدن فلاحی
بدهد حادث و غلامش آزاد می شود و اگر خبر دروغی را بدهد باز هم حادث می شود و غلامش آزاد می شود. چونکه
(یا) برای الصاق نیست خبر مطلق است که تقاضای صدق و کذب را می کند. یعنی آزادی غلام در بحث قدم فلاحی بر
مطلق خبر معلق است و برای عدول کردن از این اطلاق هیچ مقتضی (بکسر الضاء) و سببی وجود ندارد لذا با خبر دادن
مخاطب چه راست باشد و چه دروغ متکلم حادث می شود و غلامش نیز آزاد می شود.

شارح رحمه الله می فرماید: که این اعتراض نشود که اخبار بدون (یا) متعدی نمی شود یعنی اگر اخبار لازم باشد مفعول را
تقاضا نمی کند و اگر به سوی مفعول اول متعدی شود به خاطر باب افعال متعدی می شود و اگر به سوی مفعول ثانی متعدی
شود فقط با همراه (یا) متعدی می شود. پس در اینجا نیز چونکه اخیر به سوی مفعول ثانی یعنی (ان فلانا قدم) متعدی است،

شارح رحمه الله می فرماید: که الصاق معنی حقیقی و لغوی کلمه بهاء است و تمام معانی غیر آن مجازی اند. مثلاً برای (۱)
استعانت مانند: کتب بالقلم (۲) ظرفیت مانند: صلیت بالمسجد (۳) تعلیل مانند: قول خداوند: ﴿انکم ظلمتم انفسکم
بالتخاذم العجل﴾ (۴) مقارنت مانند: اشتريت الفرس بسرجه (۵) قسم مانند: بالله لا أفعلن کذا (۶) تعدیه: ذهب الله
بنورهم (۷) مقابله مانند: اشتريت العبد بالفرس (۸) زیادت مانند: قول خداوند: ﴿ولا تلقوا بأيديکم الى التهلكه﴾
مصنف رحمه الله می فرماید: که بهاء بر ثمن داخل می شود اما (بایی) که بر ثمن داخل می شود، آن بهاء برای مقابله می باشد
البه ضمن معنی مقابله معنی الصاق نیز متحقق می شود. به همین خاطر گفته شده است که: مقابله نیز واجبه به سوی الصاق
است، چنانچه اگر کسی بگوید: (اشتریت منك هذا العبد بکرم من حطه جیده) من این غلام را از تو در عوض یک کر گندم
جید خریدم یک کر گندم ثمن و غلام مع می باشد و این مع نقدی می باشد یعنی مع مسلم نمی باشد. و اگر مشتری قبل از
قبض نمودن گندم با یک کر جو عوض کند یعنی در عوض یک کر گندم یک کر جو بگیرد این تبادل صحیح است
چونکه در این مثال یک کر گندم ثمن است و قبل از قبض نمودن ثمن عوض نمودن آن جایز است. البه اگر یک کر جو
گندم مع می بود قبل از قبض تبادل آن جایز نمی بود. چونکه قبل از قبض مع تبادل آن جایز نمی باشد. بر خلاف آن اگر
عقد را به سوی کر گندم منسوب می کرد و این چنین گفته می شد: (اشتریت منك کرأ من حطه بهذا العبد) من از تو
یک کر گندم در عوض این غلام خریدم این عقد مسلم می باشد و به فروختن مؤجل در عوض معجل با چند شرط مسلم
می گویند و در عقد مسلم به مع مسلم فیه گفته می شود. (ثمن = رأس المال) (بایع = مسلم الیه) (مشتري = رب السلم گفته
می شود) پس در این عقد غلام رأس المال کر گندم مسلم فیه می باشد و چونکه رأس المال یعنی غلام، مشارالیه و موجود
است تحویل دادن رأس المال نیز در مجلس ضروری است. لذا رب السلم (مشتري) آن غلام را در مجلس تحویل مسلم
الیه (بایع) دهد و بخر غیر معین است لذا مع (مسلم فیه) غیر معین می باشد و به خاطر غیر معین بودن بر ذمه مسلم الیه ذنبی
می باشد در هر صورت وقتی که در این عقد رأس المال و مسلم فیه بود و موجود اند این عقد، عقد مسلم می باشد و باید تمام
شرطهای موجود در کتب فقه در آن موجود باشد. و چونکه یک کر گندم مسلم فیه است و تبادل مسلم فیه بدون قبض
جایز نیست. لذا در این صورت تبادل یک کر گندم جایز نخواهد بود.

فلو قال: "إن أخبرتني بقدم فلان فعبدی حر" يقع على الحق أي على البر الواقع في نفس الأمر؛ وذلك لأن
الباء لما كانت للإلصاق كان المعنى إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدم فلان، ولا يكون ملصقاً بالقدم إلا إذا وقع قدم
فلان. فإن أخبر بالقدم خبراً صادقاً يحث المتكلم والإلا. بخلاف ما إذا قال: "إن أخبرتني أن فلانا قدم" فإنه يقع
على الصدق والكذب معاً؛ لأن مقتضى الخبر هو الإطلاق، ولا مقتضى للعدول عنه، ولا يقال: إن تعدیه الإخبار

بیرون رود بر آن طلاق واقع می شود و ممکن است که این مطلب در صورتی است که قرینه بین فور وجود نداشته باشد یا رعایت به بر قرینه غالب باشد بر خلاف آن اگر کسی بگوید مگر اینکه من به تو اجازه دهم تو طلایی چونکه متکلم در آن تکرار اذن و برابری هر خروج شرط قرار نمی دهد بلکه هر گاه یک مرتبه اذن یافت شد برای حاش نشدن کافی خواهد بود چونکه در این کلام حرف به وجود ندارد و استاء درست نیست چونکه اذن هم جنس خروج نیست لذا کلمه «الا» به معنی غایت است و یافته شدن غایت یک مرتبه کافی است پس با یافت شدن یک مرتبه اذن حرمت خروج مرتفع می شود و بر آن این اعتراض می شود که تقدیر غایب تکلف است و تقدیر به اولی است پس به این معنی می شود (الا خروجا بان اذن لک) پس فرجام این سخن و (الا باذنی) یکی است و برای هر بیرون شدن تکرار اذن شرط است یا گفته شود که مضارع با آن به تأویل مصدر است و گاهی مصدر حین و وقت واقع می شود همانگونه که گفته می شود (آتی که خوفی النجم) یعنی (وقت خوفه) پس به این معنی می باشد هیچ وقت بیرون نمی روی در وقت اذن لذا برای هر خروج اذن واجب می باشد و جواب اعتراض اول این است که تقدیر گفته اش (الا خروجا بان اذن لک) کلام مطلق (درهم ریخته) است صورت صحیح آن معلوم نیست و جواب اعتراض دوم این است که متکلم زمانی حاش می شود که اگر زن بک مرتبه بدون اجازه بیرون رود و بر تقدیر اول حاش نمی شود لذا با شک حاش نمی شود اما واجب شدن اذن در هر بار دخول در قول خداوند **عَلَّامٌ** لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ بر گرفته از قرینه عقلیه و نقلیه است و قرینه لفظیه قول خداوند **عَلَّامٌ** هَذَا لَكُمْ یُؤْذِنُ النَّبِیَّ است.

شرح: مصنف **عَلَّامٌ** با بیان تفریع دوم بر معنی الصاق فرمودند: که اگر کسی همسرش را مخاطب قرار داده بگوید (ان خرجت من الدار الا باذنی فانت طالق) اگر بدون اجازه ام از منزل بیرون رقی طلایی بر این زن اجازه نگرفتن از شوهر در هر بار بیرون شدن ضروری است، چونکه به در باذنی برای الصاق است لذا مقلب این کلام این است (ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا ملصقا باذنی) اگر از خانه بیرون رقی طلایی مگر بیرون شدنی که ملصق به اجازه من باشد پس این خروج (خروجاً) نکره است و به صفت ملصقا باذنی موصوف است و در کلام مثبت واقع است و قبلاً گذشت است که نکره موصوفه در کلام مثبت بخاطر عموم صفت عام می شود یعنی هر جایی که این صفت نخبق باید این نکره موصوفه نیز تحقق می یابد لذا در اینجا هر آن خروجی مثبتی است که ملصق و متصل به اجازه شوهر است و غیر از آن هر خروج حرام و موجب طلاق می شود. چنانچه هر وقتی که زن بدون اجازه شوهر بیرون رود بر آن طلاق واقع می شود و هر گاه با اجازه آن بیرون رود بر آن طلاق واقع نمی شود و از او لمعه فیما لم یوجد الخ شارح **عَلَّامٌ** می فرماید: که تکرار اجازه برای هر خروج زمانی شرط است که قرینه بین فور موجود نباشد باقرینه بین فور موجود باشد اما رعایت به بر آن غالب باشد. چنانچه اگر قرینه بین فور موجود باشد و رعایت به بر آن غالب نباشد در آن صورت

لذا این نیز بوسیله (با) معنی است و تقدیر عبارت این گونه است: (اخیرتی بان فلا تادم) و وقتی که در اینجا نیز بر قدم فلاح (با) داخل است این و کلام سابق یکسانند و در اینجا نیز مانند کلام اول قسم بر خبر راست واقع می شود یعنی فقط با خبر راست، متکلم حاش می شود و غلام آن آزاد می شود در هر صورت این اعتراض نشود. چونکه ما جواب می دهیم که: اول ما قبول نداریم که اخبار توسط (با) به سوی مفعول ثانی متعدی می شود بلکه بدون واسطه نیز متعدی می شود پس ممکن است اخیر در (ان اخیرتی ان فلا تادم) به سوی مفعول ثانی خود (ان فلا) بدون واسطه متعدی شده باشد. پس وقتی که در مثال مذکور اخبار بدون واسطه متعدی است توسط (با) اعتراضی واقع نمی شود و اگر ما پذیریم که اخبار به سوی مفعول ثانی توسط (با) متعدی می شود همانگونه که معترض گفته است در این صورت جواب این است که: تقدیر (با) قطعی برای رومی معنی است و برای تأثیرات دیگر، مثلاً چون تغییر مطلق کاربردی ندارد و چون در تغییر مطلق تأثیری ندارد خبر راست و دروغ هر دو را شامل می شود و غلامش آزاد می شود.

ولی قال: «ان خرجت من الدار الا باذنی» یشرط تکرار الإذن لكل خروج؛ لأن معناه: ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجاً ملصقاً باذنی، وهو نکره موصوفه فی الإثبات، فتعم بعموم الصفه، فیحرم ما سواه، ففیحاشا تخرج بلا إذنه نכון طالقاً، ولعله فیما لم توجد قرینه بین الفور أو تكون رعايه الباء غالبة علیها. بخلاف قوله: «لا أن اذن لک أبی بقول: «ان خرجت من الدار الا ان اذن لک فانت طالق» فإنه لا یشرط تکرار الإذن فیه لكل خروج بل إذا وجد الإذن مره یکفی لعدم الحث؛ لأن الباء لیست بموجودة فیه، والاستثناء لیس بمستقیم؛ لأن الإذن لا یجانس الخروج فیکون بمعنی الغایه، والغایه یکفی وجودها مره، وفتخرج حرمة الخروج بوجود الإذن مره، ویمترض علیه بأن تقدیر الغایه تکلف، والأولی تقدیر الباء، فیکون المعنی الا خروجاً بأن اذن لک فیکون ماله وما لک قوله: «الا باذنی» واحداً، فیشترط تکرار الإذن لكل خروج، أو یقال: ان المضارع مع أن تأویل المصدر قد یقع حیثاً كما یقال: «آتی که خوفی النجم» أبی وقت خوفه، فیکون المعنی لا تخرج وقتاً إلا وقت الإذن، فیجب لكل خروج إذن، وأجیب عن الأول بأن تقدیر قوله: الا خروجاً بأن اذن لک کلام مختل لا یعرف له وجه صحه، وعن الثاني بأنه بحث حیثین: ان خرجت مره بلا إذن، وعلی التقدير الأول لا یحش فلا یحش بالشک، وأما وجوب الإذن لكل دخول فی قوله تعالی: «لا تَدْخُلُوا بُیُوتَ النَّبِیِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ»، فمستفاد من القرینه العقلیه واللفظیه، و هی قوله تعالی: «إِنْ دَلَّكُمْ كَانَ یُؤْذِنُ النَّبِیُّ» الآیه.

توجه: و اگر کسی بگوید: اگر از خانه بیرون شدی مگر با اجازه ام، برای هر خروج تکرار اذن شرط است چونکه به این معنی است که اگر از خانه بیرون شدی طلایی مگر بیرون شدنی که ملصق به اجازه من باشد. و خروج نکره موصوفه در اثبات است پس با عموم وصف عام می گردد و بحر این خروج ملصق به اذن حرام می شود پس هر گاه که بدون اجازه

اجازه گرفتن ضروری است. شارح رحمه الله فرمودند: که جواب قول اول این است (ألا خروجاً بأن آذن لك) با تقدیر «به» درست نیست چونکه در این صورت مدخول «به» حرف (كلمه آن) است در حالی که مدخول «به» نه فعل می تواند باشد و نه هم حرف بلکه مدخول «به» اسم می باشد. در هر حال چونکه با مقدر قرار دادن كلمه «به» این خرابی بوجود می آید لذا مقدر قرار دادن كلمه «به» درست نیست. جواب دوم این است: که مقدر قرار دادن «به» نیز خلاف اصل است و كلمه «الله» در مجاز یعنی «الله» را به معنی «الی» برای غایت قرار دادن نیز خلاف اصل است لیکن مجاز نسبت به حذف آسان تر است، خصوصاً وقتی حذف زیاد باشد همانگونه که در اینجا حذف «به» با بدلفظ خروج را نیز حذف نمود. پس وقتی که مجاز نسبت به حذف آسان تر است كلمه (الله) را به معنی «الی» برای غایت گرفتن بهتر است نه مقدر گرفتن «به» آنگونه که گمان معترض است.

جواب قول دوم این است: که وقتی مضارع یعنی (آذن) با (ان) به تأویل مصدر بر وقت دلالت می کند در آن وقت اگر بعد از یک مرتبه بیرون شدن با اجازه دو مرتبه بدون اجازه بیرون رفت متکلم حاث ویر زنش طلاق واقع می شود چونکه در این صورت در هر مرتبه بیرون شدن اجازه گرفتن ضروری است ویر تقدیر اول یعنی در صورت که (الله) به معنی «الی» گرفته شود بعد از بیرون شدن مرتبه اول با اجازه برای بیرون شدن مرحله دوم نیازی به اجازه نیست و اگر در مراحل بعد از مرحله اول بدون اجازه بیرون رفت مرد حاث نمی شود و برزن طلاق واقع نمی شود چونکه در این صورت فقط یک مرتبه اجازه گرفتن لازم است. در هر حال با صحبت کردن با (ألا آن آذن لك) در یک صورت حاث می شود و در یک صورت حاث نمی شود. لذا در حاث شدن شك بوجود آمد و چونکه بخاطر شك حاث واقع نمی شود لذا متکلم در این صورت حاث نمی شود و وقتی که متکلم با بیرون رفتن زن در مرتبه دوم حاث نشد معلوم شد که مضارع در اینجا با (ان) به تأویل مصدر به معنی وقت نیست بلکه كلمه (الله) به معنی «الی» برای غایت است. اما بر آن اعتراض وارد می شود که اگر در (ان خرجت من الدار إلا أن آذن لك فانت طالق) بر هر بار بیرون شدن اذن شرط نیست. پس چرا در قول خداوند عز وجل (لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم) بر هر دخول تکرار اذن شرط است. و همچنین برای ورود به هر خانه ای اجازه گرفتن شرط است. جوابش این است که وجوب اجازه گرفتن برای هر بار ورود به خانه پیامبر صلی الله علیه و آله یا خانه کسی دیگر بر گرفته از قرینه عقليه و لفظيه است قرینه عقليه این است که هر انسان دلایلی را می داند که داخل شدن به خانه کسی بدون اجازه کار بدی است و قرینه لفظيه این است که خداوند عز وجل در جلوتر فرموده است: (ان ذالکم کان يؤذی للنبي) یعنی ورود به خانه پیامبر صلی الله علیه و آله بدون اجازه ایشان را می آزارد نتیجه اینکه هر دو قرینه دال بر این است که بدون اجازه وارد منزل کسی شدن درست نیست. بلکه لازم و ضروری است تأییر هر بار داخل شدن باید اجازه گرفت.

برای هر خروج تکرار اذن شرط نمی باشد بلکه کلام فقط بر خروج معین حمل می شود. تفصیل آن در ذیل بیرون فور گذشته است ولی اگر شوهر بگوید: (ان خرجت من الدار إلا أن آذن لك فانت طالق) یعنی اگر از منزل بیرون روی مگر اینکه به تو اجازه دهم تو طالق. در این صورت برای هر خروج تکرار اذن شرط نیست. برای حاث شدن یک مرتبه باقت شدن اذن کافی است یعنی اگر زن یک مرتبه با اجازه شوهر بیرون شد و بعد از آن دو مرتبه بدون اجازه بیرون شد بر آن طلاق واقع نمی شود چونکه در آن صورت «به» که بخاطر آن هر خروجی که الصاق آن با اذن لازم می آمد وجود ندارد و است، نیز توسط الا درست نیست. چونکه لازم است مستی هم جنس مستی منه باشد در حالی که در اینجا اذن که مستی قرار گرفته از جنس مستی منه یعنی خروج نمی باشد پس وقتی که در اینجا مستی از جنس مستی منه نیست (الا) نیز برای استاء نیست. بلکه در اینجا كلمه (الا) مجازاً به معنی «الی» برای غایت است و برای کامل کردن قسم یک مرتبه وجود غایت کافی است. لذا یک مرتبه اجازه گرفتن برای خروج کافی است و با یک مرتبه اجازه گرفتن حرمت خروج برداشته می شود، یعنی بعد از یک اجازه گرفتن با بیرون شدن بدون اجازه از خانه طلاق واقع نمی شود اما اینکه مناسبت بین استاء و غایت چیست؟ باید دانست که مناسبت بین این دو این است که: مابعد آن دو مخالف ماقبل آنهاست و ماقبل آن دو از مابعد خود منتهی می شود پس بخاطر این مناسبت «الله» مجازاً به معنی غایت گرفته شده است؛ اما در اینجا این اعتراض وارد می شود که: در اینجا استاء متصل بدون شك صحیح نیست ولی استاء منقطع درست است به این نحو که «الله» به معنی «لكن» باشد چونکه برای استاء منقطع شرط هم جنس بودن مستی با مستی منه نمی باشد. لذا همانگونه که در اینجا می توان «الله» را به معنی «الی» گرفت، همچنان می توان «الله» را به معنی «لكن» گرفت و وقتی که این چنین است چرا بدون ترجیح «الله» به معنی «الی» گرفته شده است و به معنی «لكن» گرفته نشده است. شارح رحمه الله می فرماید: که معترض می گوید که «الله» را به معنی غایت گرفتن تکلف است چونکه «الله» را به معنی غایت گرفتن کم به وقوع می یوندد بهتر این بود تا «به» مقدر گرفته می شد چونکه حذف «به» در وقت كلمه «ان» شایع و آشکار است و در صورت مقدر گرفتن «به» تقدیر عبارت به این صورت می باشد (الله خروجاً بأن آذن لك) یعنی بیرون شدنی که با اجازه دادن به تو ملصق باشد و در این صورت مالک این کلام و کلام اول یکی است یعنی در هر صورت برای هر خروج تکرار اذن شرط است. معترض می گوید: که این اعتراض اینگونه نیز تفسیر می شود که مضارع در (ان آذن) با (ان) به تأویل مصدر است و گاهی مصدر «حين» و «وقت» نیز واقع می شود یعنی گاهی اوقات مصدر به معنی وقت نیز دلالت می کند. مانند «آیتك خفوق النجم» نرد تو وقت غروب ستاره می آیم. در این مثال خفوق مصدر است که به معنی وقت دلالت می کند. همچنان «آذن» در اینجا به خاطر «ان» مصدر شایع است بر معنی وقت دلالت می کند و حالا هدف از این کلام (لانخرج و قال الوقت الاذن) می باشد. یعنی شوهر گفته تو هیچ وقت از خانه خارج نشوی مگر وقت اجازه پس در این صورت نیز برای هر خروج

وفي التوبة: "أنت طالق بمشيئة الله تعالى" بمعنى الشرط، فيكون تقديره أنت طالق إن شاء الله تعالى، فلا يقع، ولا يريد بهذا أن الباء بمعنى الشرط؛ لأنه لم يرد فيه استعمال، بل معناه أن الباء للإصطاق على أصلها، فيكون المعنى أنت طالق طلاقاً ملصقاً بمشيئة الله، ولا يكون ملصقاً بها إلا أن يشاء الله تعالى، وهي لا تعلم قط فلا يقع الطلاق به، ولكنه اعترض عليه بأنه لم يجوز أن تكون الباء للسيب، ويكون المعنى أنت طالق بسبب مشيئة الله تعالى، فيقع الطلاق كما في قوله: بعلم الله وقدره وأمره وحكمه. والجواب أن الأصل في الطلاق المحظر، فينبغي أن لا يقع أما وقوعه في علم الله تعالى ونحوه؛ فلا نه لم يجز بمعنى إن علم الله فلا مسامح فيه إلا بجعله بمعنى السبب، ووقوع الطلاق به، فتأمل.

ترجمه: و (با) در قول آن (انت طالق بمشيئة الله تعالى) به معنی شرط است پس تقدیر آن (انت طالق ان شاء الله تعالى) می باشد. لذا طلاق واقع نمی شود. مصنف رحمه الله قصد این را ندارد که (با) برای شرط است. چونکه در این مورد استعمالی وارد نشده است بلکه هدف او این است که (با) بلاحظ معنی اصلی اش برای الصاق می آید پس معنی (انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشيئة الله) می باشد و به مشیت خداوند ملحق نمی شود مگر اینکه خداوند بخواهد و مشیت هیچ گاه معلوم نخواهد شد. لذا با این نیز طلاق واقع نخواهد شد ولی بر آن این اعتراض وارد می شود که چرا حرف (باء) برای سبب جایز نیست که معنی آن (انت طالق بسبب مشیة الله تعالى) می باشد. پس در این صورت طلاق واقع می شود مانند گفته اش (بعلم الله وقدرت الله؛ بامر الله وبحکم الله) که در این صورت طلاق واقع می شود.

جوابش این است که اصل در طلاق معاتت است لذا مناسب است تا طلاق واقع نشود. اما واقع شدن طلاق در صورت علم لفظی و غیره به این خاطر است که (در این صورته) حرف (باء) به معنی (ان علم الله) نیامده است. لذا هیچ چاره در آن نیست مگر اینکه به معنی سبب قرار داده شود و یا آن طلاق واقع شود خوب بیندیش.

شوح: مصنف رحمه الله ضمن بیان تقریری بر معنی الصاق مسئله دیگری را ذکر نمود. چنانچه فرمود: که اگر کسی به هسرش بگوید: (انت طالق بمشيئة الله (باء)) به معنی شرط می باشد و تقدیر عبارت چنین است (انت طالق ان شاء الله تعالى) و (انت طالق انشاء الله) طلاق واقع نمی شود. لذا با این کلام نیز طلاق واقع نمی شود.

شراح رحمه الله می فرماید: که هدف مصنف رحمه الله اصلاً این نیست که (باء) در این کلام به معنای شرط یعنی (ان) است چونکه در این مورد هیچ گونه استعمالی وارد نشده است. بلکه هدف مصنف رحمه الله این است: که بلاحظ معنی اصل حرف (با) فقط برای الصاق است و معنی آن کلام این است (انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشيئة الله) یعنی بر تو طلایم و واقع است که ملحق به مشیت خداوند باشد. و زمانی الصاق طلاق به مشیت خداوند ممکن است که مشیت خداوند وجود داشته باشد و مشیت خداوند اصلاً معلوم نمی شود. لذا در این صورت طلاق نیز واقع نمی شود. اگر کسی بگوید: که

مشیت خداوند رحمه الله صفت قدیمه خداست و معلوم است جوابش این است که: در اینجا هدف متعلق شدن مشیت خداوند رحمه الله با طلاق است و این مطلب هیچ گاه معلوم نخواهد شد.

ملا جویی صاحب نور الانوار رحمه الله فرمودند: که بر تأویل گذشته ما اعتراض شده است و آن اینکه چرا کلمه (با) بجای اینکه برای الصاق گرفته شود برای سبب گرفته نشده است. اگر (باء) برای سبب گرفته شود فوراً طلاق واقع می شود. مانند اینکه با گفتن (انت طالق بعلم الله؛ انت طالق به قدرت الله؛ انت طالق بامر الله؛ انت طالق بحکم الله) طلاق واقع می شود.

جوابش این است که اصل در طلاق معاتت است چونکه پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: (ابغض المباحات عند الله طلاق) و این مسلم است که هر چیزی که نزد خداوند رحمه الله مبغوض باشد ممنوع نیز هست. و چون اصل در طلاق معاتت است مناسب است تا طلاق واقع نشود و باید کوشید تا طلاق به وقوع نینویسد و این زمانی ممکن است که (باء) برای الصاق باشد. لذا (باء) برای الصاق قرار داده شده و برای سبب قرار داده نشده است. اما اینکه چرا در صورت (بعلم الله؛ بقدره الله) و غیر طلاق واقع می شود باید در این مورد نیز (با) به معنی الصاق گرفته می شد تا طلاق واقع نمی شد. جوابش این است: که اگر در این صورته (با) به معنی الصاق گرفته می شد این کلام به معنی (ان علم الله) می شد در حالی که (بعلم الله) به معنی (ان علم الله) نمی آید، و وقتی که این چنین است فقط همین یک صورت باقی می ماند که این (با) به معنی سبب گرفته شود تا با آن طلاق واقع شود.

وقال الشافعي رحمه الله: الباء في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا رُؤُوسَكُمْ﴾ للتبعض، فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤوسكم، والبعض مطلق بين أن يكون شعراً أو ما فوه حتى قريب الكل، فعلى أي، بعض يمسح بكون أيًا بالأمور به، وقال مالك رحمه الله: إنها صلة أي زائدة، فكان المعنى «وَأَمْسَحُوا رُؤُوسَكُمْ»، والظاهر منه الكل، فيكون مسح كل الرأس فرضاً. وليس كذلك أي لبس للتبعض والزائدة، لأن التبعض مجاز فلا يصار إليه، ولو أن التبعض حقيقة وهو موجب "من" لزوم، الاشتراك الترادف، وكلاهما خلاف الأصل، وكذلك الزائدة أيضاً خلاف الأصل. بل هي للإصطاق حقيقة على أصل وضعها، وإنما جاء التبعض في مسح الرأس بطريق آخر كما قال. لكنها إذا دخلت في آله المسح كان الفعل متعلّياً إلى محله، فيناول كله كما إذا قيل: مسحته بالحائط يدي، فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله. واليد أنه دخل عليها الباء يراد بها البعض؛ إذ العتير في الآله قد رما يحصل به المقصود، وإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعلّياً إلى الآله كما إذا قيل: مسحته بالحائط أو قيل: وامسحوا رؤوسكم، فيجئنا ويكون المسح متعلّياً إلى الآله، فكانه قيل: مسحته اليد بالحائط، فبشبه المحل بالوسائل في أخذ بعضه. فلا يقتضي استيعاب الرأس، وإنما يقتضي الصاق الآله بالمحل، وذلك لا يستوعب

الكل عاده. فصار المراد به أكثر اليد، وذلك مقدار ثلاث أصابع؛ لأن الأصابع أصل في اليد والكف تابع، والكل
 أكثرها، فأقيم مقام الكل. فصار التبعيض مراداً بهذا الطريق لكاما زعم الشافعي رحمه الله من أن الباء للتبعيض
 إحدى روايتي أبي حنيفة رحمه الله ولم تعرض للرواية الأخرى، وهي أنه مجمل في حق المقدار؟ لأنه لم يعلم أن
 المراد كل الرأس أبعضه، فيكون فعل النبي عليه السلام هو أنه مسح على ناصيته بيانه له، والناصية هي مقدار ربع
 الرأس، فيكون مسح ربع الرأس فرضاً، سواء كان بثلاث أصابع أو كلها؛ لأن الكلام فيها طويل، وإنما يشترط
 استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى: «فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ»؛ لأنه خلف عن الموضوع.
 فيعامل معاملة في الوجه واليد؛ ولأنه ثبت الاستيعاب فيه بالنسبة المشهورة، وهي قوله عليه السلام لعمار رضي
 الله عنه: "يكفيك ضربتان: ضربة للوجه، وضربة للذراعين"، والزائدة بمثله جائز.

توجهه: حضرت امام شافعی فرمودند: که (باء) در قول خداوند عزوجل ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ برای تبعيض است
 لذا معنی آن (وامسحوا ببعض رؤوسکم) می باشد و بعض مطلق است بین اینکه یک مو باشد یا بیشتر تا نزدیک کل (همه)
 پس بر هر بعضی که مسح کدر مأمور به عمل نموده است و امام مالک فرمودند: حرف (باء) صله است یعنی زائده
 است گویا معنی (وامسحوا رؤوسکم) است و ظاهر است که هدف از آن کل است. لذا نزد ایشان مسح تمام سر فرض
 است در حالیکه این چنین نیست یعنی حرف (باء) نه برای تبعيض است و نه هم زائده، چونکه تبعيض مجاز است (بدون)
 نیاز آبه سوی آن رجوع نمی شود و اگر معنی تبعيض حقیقی می بود در حالیکه تبعيض مقتضی (من) است هم اشتراک و
 هم ترادف لازم می آید و این هر دو خلاف اصل است بلکه حرف (باء) در اصل وضع خود برای الصاق حقیقت است
 و تبعيض در مسح بر بخاطر علت دیگری است همانگونه که گفت: ولی وقتی که آن (یعنی با) بر آله مسح وارد شود فعل
 به سوی محل خود متعدی می شود و تمام محل را در بر می گیرد مانند اینکه وقتی که گفته شود (مسحت الحائط بیدي)
 پس حافظ هم محل فعل مسح است و هم مفعول که مراد از آن کل است و (ید) یک آله است که بر آن حرف (باء) دخل
 شده است از آن بعض مراد است چونکه در آله همان اندازه معتبر است که از آن مقصود بدست آید و وقتی که (باء) بر
 محل مسح داخل باشد فعل مسح به سوی آله متعدی می شود، مثل اینکه چون گفته شده (مسحت الحائط) یا گفته شود
 (وامسحوا بر رؤوسکم) در آن وقت فعل مسح متعدی به سوی آله می باشد. گویا گفته شده است (مسحت اليد بالباطن)
 پس محل در گرفتن بعض خود مشابه وسائل می شود. لذا فعل مسح تقاضای مسح کل سر را نمی کند. البته تقاضای الصاق
 آله به محل را دارد و این عاده و جوب کل را تقاضا نمی کند لذا هدف آن اکثر (ید) است و آن مقداری است انگشت است
 چونکه اصل در دست انگشتان است و کف دست تابع است و سه انگشت اکثر است لذا سه انگشت قائم مقام کل را دارد
 پس بر این طریق هدف تبعيض میباشد نه آنگونه که امام شافعی فرمودند: که (باء) برای تبعيض است و این یکی از

روایت امام ابوحنیفه است و مصنف در بی روایت دوم نشاند. و آن روایت این است که: قول خداوند عزوجل
 (وامسحوا بر رؤوسکم) درباره مقدار مجمل است چون معلوم نیست که هدف مسح همه سر است یا بعض آن پس فعل
 یا مبرر است که ایشان بر ناصیه خود مسح کردند برای آن بیان است و ناصیه مقدار یک چهارم است، پس مسح سر فرض
 است خواه با سه انگشت یا با تمام انگشتها، چونکه در این مورد کلام طولانی است و استيعاب مسح (وجه) و (ید) در بحث
 تیمم از قول خداوند عزوجل (وامسحوا بوجوهکم وایدیکم) ثابت است چونکه تیمم خلیفه وضوء است لذا معامله وضوء
 در (وجه) و (ید) انجام می یابد و بخاطر اینکه استيعاب در آن از سنت (حدیث) مشهور ثابت است و آن اینکه یا مبرر
 به حضرت عمار رضی فرمودند: برای تو دو ضربه کافی است یکی برای صورت و دیگری برای ذراعین. و یا این چنین
 حدیث مشهوری زیادتی بر کتاب الله جایز است.

شرح: در مورد مسح سر میان ائمه اختلاف است. چنانچه نزد امام ابوحنیفه مسح یک چهارم سر فرض است
 و نزد امام مالک مسح تمام سر فرض است و نزد امام شافعی مسح مطلق سر فرض است چه یک مو را مسح
 کند چه بیشتر از آن. و دلیل همه ایشان آیه قرآن ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ است به این صورت که نزد امام شافعی (باء)
 در (برؤوسکم) برای تبعيض است. لذا معنی آیه (وامسحوا ببعض رؤوسکم) است. و (بعض) مطلق است هم می تواند یک
 مو باشد و هم می تواند بیشتر از یک مو تا نزدیک تمام موهای سر باشد، پس مسح کننده بر هر مقداری که مسح کند حکم
 خداوند عزوجل را به جا آورده است و بر نص عمل نموده لذا معلوم شد که مسح مطلق بعض فرض است. حضرت امام مالک
 فرمودند: که این (باء) صله است یعنی زائده است چونکه فعل مسح بدون واسطه متعدی است. لذا (باء) بخاطر تأکید
 اضافه شده است همانگونه که (باء) در ﴿وَلَا تَقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى الْتِهْلُكَةِ﴾ زائده است. پس وقتی که (باء) در (برؤوسکم)
 زائده است معنی آیه این می شود (وامسحوا رؤوسکم) و ظاهر آهدف تمام سر است، چونکه (رأس) به تمام سر گفته می شود
 نه به قسمتی از سر. لذا در این صورت مسح تمام سر فرض است همانگونه که مذهب امام مالک است. صاحب ماز
 با بیان مذهب امام ابوحنیفه فرمودند: که هر دو مطاب اشتباه است یعنی (باء) نه برای تبعيض است نه برای زائده،
 چونکه تبعيض معنی مجازی (باء) است و بدون نیاز نمی توان به سوی مجاز رجوع کرد و چونکه در اینجا نیازی به رجوع به
 معنی تبعيض نیست. لذا (باء) برای تبعيض نمی باشد و اگر تبعيض معنی حقیقی (باء) قرار داده شود هم اشتراک لازم می آید
 و هم ترادف. ترادف به این صورت که تبعيض هم معنی (باء) است و هم معنی (من) و اگر دال متعدد و ملول متحد باشد به
 آن ترادف می گویند و اشتراک به این صورت لازم می آید که معنی حقیقی (باء) هم الصاق است و هم تبعيض. و وقتی
 که دال متحد و ملول متعدد باشد به آن اشتراک می گویند. در هر حال معنی تبعيض را حقیقت (باء) قرار داد هم اشتراک
 لازم می آید و هم ترادف. و این دو خلاف اصل است و زیادت نیز خلاف است. لذا در اینجا (باء) نه برای تبعيض است نه

هم برای زیادت بلکه به لحاظ اصل وضع خود برای الصاق حقیقت می باشد ولی اگر گفته شود که وقتی که نزد شما احاط (با) برای تعیض نیست و فقط برای الصاق است پس تعیض در مسح سر را از کجا آورده اید؟ چونکه شما قائل بر فرضیت تمام سر نیستید بلکه قائل بر مسح یک چهارم سر هستید. جواب آن این است که: تعیض در مسح سر بخاطر چیز دیگری است همانگونه که خود مصنف رحمه الله فرمودند: که هر گاه (با) بر آله مسح مثلاً (بد) داخل شود فعل مسح به سوی مسح متعدی می شود و تمام محل را در بر می گیرد. مثلاً اگر کسی بگوید: **(مسحت الحائط یلیدی)** حائط دیوار) محل فعل مسح و مفعول آن است و چونکه فعل مسح منسوب به سوی تمام دیوار است. لذا هدف و مراد آن مسح تمام دیوار است. و چونکه (بد) که بر آن (با) داخل شده است آله است لذا هدف بعضی آن می باشد. چونکه آله غیر مقصود است و در چیز غیر مقصود همان لذت و مقدار مراد می باشد که با آن مقصود و هدف حاصل شود. پس در اینجا هدف تمام آله یعنی بد نمی باشد بلکه هدف آن بعضی است که با آن فعل مسح بدست آید. حال ترجمه این مقوله اینچنین است که: من با قسمتی از دست تمام دیوار را مسح کردم و وقتی که حرف (با) بر محل مسح داخل شود فعل مسح به سوی آله متعدی می شود و به سوی محل متعدی نمی شود. چونکه در آن صورت محل مجبور (با) می باشد و آله مفعول به فعل مسح می باشد. مثلاً وقتی که کسی بگوید: **(مسحت بالحائط)** گویا گفته است: **(مسحت الید بالحائط)** یعنی فعل مسح به سوی آله متعدی شده است و عبارت تقدیری **(وامسحوا برؤسکم)** و **(وامسحوا الایدی برؤسکم)** می باشد. پس در آن وقت محل مسح مشابه آله و وسیله می شود. یعنی همانگونه که وقتی که (با) بر آله داخل می شود هدف بعضی از آن می باشد همچنان وقتی که بر محل داخل شود به خاطر مشابهت به آله آنجا نیز هدف بعضی محل خواهد بود. و وقتی که در این صورت مراد بعضی محل است فعل مسح در بر گرفتن تمام سر را نمی طلبد بلکه فقط این را می طلبد که آله یعنی (بد) به محل یعنی رأس ملصق شود و این الصاق عادتاً این را واجب نمی کند که کل (تمام) آله مراد باشد چونکه الصاق میان آله یعنی قسمت میانی انگشتان دست متغیر و ناممکن است. بهر حال وقتی که عادتاً هدف کل آله یعنی بد نیست. لذا هدف اکثر می باشد و اکثر دست سه انگشت است چونکه اصل در دست انگشتان است و کف دست تابع است. به همین خاطر در صورت قطع کردن پنج انگشت بدون کف دست بر قاطع نصف دبه واجب می شود. همانگونه که همراه کف دست قطع کند نصف دبه واجب می شود. نتیجه اینکه وقتی که انگشتان اصل و کف دست است و اکثر انگشتان سه انگشت است آن سه انگشت را قائم مقام سه انگشت قرار داده با سه انگشت مسح اجازه داده شده است و مسح با یک یا دو انگشت اجازه داده نشده است. پس چونکه فعل مسح در **(وامسحوا برؤسکم)** به سوی آله (بد) متعدی است و به سوی محل (رؤسکم) متعدی نیست. لذا با بر قاعده گذشته به این صورت تعیض (بعض رأس) مراد می باشد نه آنگونه که امام شافعی رحمه الله فرمودند: که حرف (با) در آیه برای تعیض است. شارح رحمه الله می فرماید تقریری که در بحث تعیض بیان

شد یکی از دو روایت امام ابوحنیفه رحمه الله است. روایت دوم را مصنف رحمه الله ذکر فرموده است و آن این است: که قول خداوند **(وامسحوا برؤسکم)** در باره مقدار مجمل است چونکه مقدار گرفتن مفعول (وامسحوا) یعنی (الایدی) خلاف اصل است. لذا فعل (وامسحوا) را به درجه لازم قرار می دهیم و معنی اینگونه می شود (واجبوا مسح الرأس) مسح سر را به وجود آورد. حال مشخص نیست که مراد از سر هم سر است یا بعضی سر. و وقتی که این معلوم نیست آیه در مورد مقدار مجمل می باشد و فعل پیامبر صلی الله علیه و آله که بر ناصیه مبارک مسح فرمودند برای این مجمل بیان تفسیر است و چونکه ناصیه به یک چهارم از چهار قسمت سر را می گویند لذا هدف از ناصیه یک چهارم سر است و مسح یک چهارم سر فرض است خواه با سه انگشت انجام پذیرد و چه با تمام انگشتان شارح رحمه الله می فرماید: چونکه بحث در روایت دوم امام ابوحنیفه رحمه الله طولانی است و اعتراضات زیاد است لذا ما رحمه الله از آن اعراض نمود و فقط بر یک روایت اکتفا نمودند.

(انما یثبت مسح الوجه الخ) جواب سوال مقدری است. سوال این است که: حرف (با) در آیه **(وامسحوا بوجوهکم وایدیکم)** داخل بر محل است و فعل مسح متعدی به سوی آله است و تقدیر عبارت این است: **(فامسحوا الایدی بوجوهکم وایدیکم)** لذا مطابق قاعده مذکور شما نباید استیعاب (وجه) و (ید) در مسئله تیمم باشد در حالی که شما قائل بر استیعاب هر دو هستید.

جوابش این است که تیمم خلیفه وضو است. چنانچه خداوند جل جلاله می فرماید: **(وان کتم مرضی اوعلی سفر اوجاء احدکم من الغائط اولا فمستم النسا فلم تجدوا ما فیمسحوا صعبیا طیباً و امسحوا بوجوهکم وایدیکم)** این آیه در مورد جایگزین بودن وضو برای تیمم صریح است و جایگزین حکم اصلی را دارد لذا همانگونه که در وضو استیعاب (وجه) و (ید) ضروری است همچنان استیعاب مسح این دو در تیمم نیز ضروری است. پس حرف (با) در آیه تیمم زائده است ولی بر این جواب نیز اعتراض وارد می شود که مسح موزه نیز خلیفه غسل و جلین است در حالی که در شستن پاها استیعاب شرط است اما در مسح علی الخف شرط نیست پس چرا در اینجا خلیفه حکم اصل را نگرفت. جواب این است که: مسح علی الخف بدل از غسل و جلین است نه خلیفه آن. لذا بدل بر خلیفه قیاس نمی شود. فرق میان بدل و خلیفه این است که بدل همراه امکان مبدل منه مشروع است ولی در خلیفه این چنین نیست. یعنی وقتی که بر موزه ها مسح می شود در آن وقت امکان شستن پاها نیز هست ولی در صورتی که تیمم مشروع می شود در آن وقت امکان شستن پاها نیز هست. لیکن در صورتی که تیمم مشروع می شود در آن وقت امکان وضو گرفتن وجود ندارد. دلیل دوم بر استیعاب مسح (ید) و (وجه) در مسئله تیمم این است که: داخل شدن حرف (با) بر محل همین را تقاضا می کرد تا استیعاب مسح (وجه) و (ید) در تیمم شرط نباشد اما از حدیث عمار رضی الله عنه که حدیث مشهور است استیعاب مسح این دو عضو ثابت می شود و با حدیث مشهور زیادی بر کتاب الله جل جلاله جایز است.

و "علی" للإلزام بقوله: "له على ألف درهم" يكون ديناً إلا أن يصل بها الوديعة؛ لأن حقيقة "علی" هي اللفظ الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو: "زيد على السطح"، وقد يكون حكماً بأن يلزم على ذمته مثل: "له على ألف درهم" فكانه يعلوه ويركبه، فيجب عليه فإن يصل بها لفظ الوديعة بأن يقول: "له على ألف وديعة" لم يخرج عن معنى الإلزام، ولكن يجب عليه حفظه لأداءه.

فإن دخلت في المعاوضات المحضه كانت بمعنى "الباء" بأن يقول مثلاً: "بعت هذا أو آجرت هذا أو تكحتنا على ألف درهم" فكان بمعنى

توجه: وحرف (علی) برای الزام (لازم کردن) می آید پس گفته اش (له علی ألف درهم) این می باشد مگر اینکه لفظ وديعه به آن متصل شود چونکه حقیقت (علی) برای استعلاء است و استعلاء گاهی حقیقتاً می باشد مانند (زيد علی السطح) و گاهی حکماً به این صورت که کسی چیزی را بر ذمه خود لازم کند مانند (له علی ألف درهم) گویا هزار درهم بالای اوست و سوار بر آن است. لذا بر آن (این هزار درهم) واجب می شود پس اگر لفظ (وديعت) متصل بر این قول باشد به این نحو که بگوید: (له علی ألف درهم وديعة) کلمه (علی) از معنی الزام بیرون نمی شود لیکن حفاظتش بر آن واجب می شود نه ادا کردن آن.

توضیح: مصنف رحمته الله فرمودند: که کلمه (علی) برای الزام است از ظاهر کلام مصنف بر می آید که کلمه (علی) را بدون واسطه برای الزام قرار داده است حال آنکه این چنین نیست. بلکه معنی حقیقی (علی) استعلاء است یعنی خود را بالا و برتر داشتن. سپس استعلاء بر دو قسم است:

- ۱- حقیقی مثل چیزی بالای چیز دیگری باشد مثل (زيد علی السطح) که زيد بالای سطح است؛
- ۲- حکم به این صورت که کسی چیزی را بر ذمه خود لازم کند مانند (له علی ألف درهم) از آن بر ذمه من هزار درهم لازم است گویا هزار درهم بالای اوست و بر آن سوار است و وقتی که این چنین است هزار درهم بر آن واجب می شود.

شارح رحمته الله می فرماید: اگر بر این قول لفظ (وديعت) متصل شود و گفته شود: (له علی ألف درهم وديعة) حکم (علی) از معنی الزام خارج نمی شود ولی حفاظت این درهم بر ذمه آن واجب می شود. و ادا آن درهم واجب نمی شود چونکه گفته اش (وديعة) برای (علی ألف درهم) بیان تغییر است. به این صورت که با (علی ألف) هزار درهم بعنوان دین بر ذمه اش لازم شده بود و ادا کردن آن لازم بود و با لفظ (وديعت) فقط حفظ و نگهداری آن لازم شد. پس چونکه با لفظ وديعت حکم کلام اول تبدیل و تغییر یافت. لذا لفظ (وديعت) برای کلام اول بیان تغییر است و چونکه در صورت وديعت

قطب نگهداری لازم می شود و ادا لازم نمی شود، لذا در اینجا حفاظت و نگهداری آن درهم لازم می شود نه ادا و پرداخت آنها.

بألف درهم مجازاً؛ لأن الباء للإلصاق، وعلی للإلزام، فالإلصاق يناسب لزوم، والمراد من المعاوضات: ما يكون العوض فيه أصلياً، ولا يشك قط عن العوض، فيحصل على أن المسمى عوضه.

ترجمه: پس اگر کلمه (علی) در معاوضات محضه داخل شود به معنی (با) می باشد. مانند این که بگوید: (بعت هذا) یا (آجرت هذا) یا (تکحتنا علی ألف) پس این مجازاً به معنی (بألف درهم) می باشد چونکه (با) برای اصاق است و (علی) برای الزام. پس الصاق مناسب لزوم است و هدف از معاوضات چیزی است که عوض در آن اصل باشد و آن اصلاً از عوض جدا نشود. لذا حمل بر آن می شود که مسمی عوض اوست.

توضیح: مصنف رحمته الله فرمودند: که اگر کلمه (علی) بر معاوضات محضه داخل شود به معنی (با) می باشد با قید محض از طلاق بالحال وعتاق بالمال وعتاق بالمال احراز نموده است، چونکه هدف از معاوضات محضه آن است که از معنی اسقاط خالی باشد چونکه در طلاق وعتاق معنی اسقاط موجود است. لذا این دو از معاوضات محضه خارج اند. بهر صورت اگر کلمه (علی) در معاوضه استعمال شود معنی (با) را می دهد. مثلاً اگر کسی بگوید: (بعت هذا العبد علی ألف) یا (آجرت هذا علی ألف) یا بگوید: (تکحت هذه علی ألف) در هر سه صورت (علی) مجازاً به معنی (با) می باشد و مطلب می شود (بألف) یعنی در عوض هزار درهم فروختم یا در عوض هزار درهم به اجاره دادم یا در عوض هزار درهم نکاح نمودم. چونکه (با) برای الصاق می آید و (علی) برای الزام می آید و الصاق مناسب الزام است به این صورت که وقتی که چیزی بر چیز دیگر لازم شود با آن ملصق نیز می شود پس معلوم شد که حتماً همراه لزوم الصاق نیز منتهق می شود. در هر حال وقتی که در میان الزام و الصاق یعنی میان معانی (با) و (علی) مناسب است میتوان مجازاً (علی) را به معنی (با) گرفت. از (والمراد من المعاوضات الخ...) جواب سؤال مقدری است. سؤال این است که: معاوضه محضه آن است که در مفهوم آن مال داخل باشد. لذا داخل کردن نکاح در معاوضه محضه صحیح نیست، چون مال در مفهوم نکاح داخل نیست. در حالیکه شارح رحمته الله در مثال معاوضه محضه نکاح را نیز ذکر نموده است. شارح رحمته الله با جواب این اعتراض فرمودند: که هدف از معاوضات آن است که در آن اصلی باشد یعنی عاری نباشد و هیچ گاه عوض از آن جدا نشود و تمام این امور در نکاح موجود است. به همین خاطر نکاح نیز از معاوضات به شمار می آید. نتیجه اینکه وقتی که حکم (علی) در معاوضات به معنی (با) باشد مدخول (علی) عوض آن می باشد.

وكذا إذا استعملت في الطلاق عندهما بأن يقول المرأة لزوجها: "أطلقني ثلاثاً على ألف درهم". فنعهدما هو بمعنى بألف درهم كما كان في البيع والأجاره، لأن الطلاق إذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات وإن لم

يَكُن فِي الْأَصْلِ مَهْرًا ، فَإِنْ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ وَاحِدَهُ يَجِبُ ثَلَاثُ الْأَلْفِ ؛ لِأَنَّ أَجْزَاءَ الْعَوَضِ تَنْقَسِمُ عَلَى أَجْزَاءِ الْمَعْوُضِ . وَعَنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ لِلشَّرْطِ فِي هَذَا الْمَثَالِ ؛ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَعَاوِضَاتِ فِي الْأَصْلِ ، وَنَسَمَا الْعَوِضُ فِيهِ عَارِضٌ ، فَلَمْ يَلْحَقْ بِهَا ، فَكَأَنَّهُا قَالَتْ : عَلَى شَرْطِ أَلْفِ دَرَاهِمٍ ، وَكَلِمَةً " عَلَى " تَسْتَمْتَلُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ يَبْتَاعُكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا ﴾ لِأَنَّ الْجِزَاءَ لَازِمٌ لِلشَّرْطِ ، فَيَكُونُ أَقْرَبُ إِلَى مَعْنَى " الْبَاءِ " ، فَإِنْ طَلَّقَهَا وَاحِدَهُ لَا يَجِبُ شَيْءٌ ؛ لِأَنَّ أَجْزَاءَ الشَّرْطِ لَا تَنْقَسِمُ عَلَى أَجْزَاءِ الْمَشْرُوطِ هَكَذَا قَالُوا .

ترجمه: همچنان وقتی که کلمه (علی) در باب طلاق استعمال شود نزد صاحبین (به معنی یا می باشد) به این صورت که زن به شوهرش بگوید: (طلقت ثلاثا علی الف درهم) این نزد صاحبین به معنی (بالف درهم) است همانگونه که در بیع و اجاره است. چون وقتی که بر خلاف عوض داخل شود به معنی معاوضات می گردد، اگر چه در اصل از قبیل معاوضات نیست. چنانچه اگر شوهر زن را یک طلاق داد یک سوم هزار واجب می شود چونکه اجزا عوض بر اجزا معوض تقسیم می شود. (و علی) در مثال مذکور نزد امام ابوحنیفه رحمته الله برای شرط است چونکه طلاق در اصل از معاوضات نیست و عوض در آن عارض است. لذا طلاق ملحق به معاوضات نمی شود، گویا زن گفته است: (طلقت ثلاثا علی الف درهم) و کلمه (علی) به معنی شرط استفاده می شود. خداوند تعالی فرمودند: (یابیعک علی ان لا یشرک بالله شیئا) چونکه جزا برای شرط لازم است پس آن به معنی حقیقی نیست به معنی (با) نزدیک تر است پس اگر آن را یک طلاق داد چیزی واجب نمی شود چونکه اجزا شرط بر اقسام مشروط تقسیم نمی شود. این چنین گفته اند علماء.

شرح: مصنف رحمته الله می فرماید: همان گونه که کلمه (علی) در معاوضات به معنی (با) استعمال می شود همچنین نزد صاحبین اگر (علی) در باب طلاق استعمال شود به معنی (با) می باشد. مثلاً اگر زنی به شوهرش بگوید: (طلقت ثلاثا علی الف درهم) مرا بر هزار درهم سه طلاق بده این کلام نزد صاحبین به معنی (بالف) درهم می باشد. همانگونه که (علی) در بیع و اجاره به معنی (با) است به این علت که اگر چه طلاق از معاوضات نیست. لیکن وقتی که بر آن عوض داخل شود به معنی معاوضات می شود. و قبلاً گفته است که وقتی که کلمه (علی) بر معاوضات داخل شود به معنی (با) می باشد. لذا در اینجا نیز (طلقت ثلاثا علی الف درهم) به معنی (بالف درهم) می باشد و هزار درهم عوض و سه طلاق معوض می باشد چنانچه اگر در این صورت یک طلاق بدهد، برای شوهر یک سوم یک هزار می شود و بر زن یک طلاق بان واقع می شود. یک سوم هزار به این خاطر واجب می شود چونکه یک هزار عوض سه طلاق است و اجزا عوض بر اجزا معوض تقسیم می شود. همانگونه که اگر زن می گفت: (طلقت ثلاثا بالف) و شوهر آن را یک طلاق می داد از شوهر برمه زن یک سوم هزار واجب می شود. پس در اینجا در صورت گفتن: (علی الف) بر زن از شوهر یک سوم هزار واجب می شود و زن طلاق بان واقع می شود چونکه این طلاق علی مال است و طلاق علی مال طلاق بان می باشد. لذا اینجا نیز یک

طلاق بان واقع می شود. ولی در این مثال مذهب امام ابوحنیفه رحمته الله این است که: (علی) برای شرط است دلیلش این است که طلاق در اصل از معاوضات نیست. چونکه قبلاً گفتیم که هدف از معاوضات آن است که عوض در آن اصل باشد و عارضی نباشد. و هیچ گاه عوض از آن جدا نشود. در حالیکه عوض در طلاق اصلی نیست، بلکه عارضی است. و از طلاق جدا نیز می شود چنانچه همانگونه که طلاق بالمعنی می باشد بدون مال نیز صورت می گیرد. به هر حال وقتی که طلاق در اصل از معاوضات نیست، لذا طلاق ملحق به معاوضات نیز نمی شود (و علی) در مثال مذکور به معنی (با) برای معاوضه نیست، بلکه (علی) برای شرط می باشد. گویا زن اینچنین گفته است: (طلقت ثلاثا علی شرط الف درهم) مرا سه طلاق بده بر شرط هزار درهم. بر این اعتراض است و آن اینکه در این صورت هزار درهم شرط و سه طلاق مشروط می شود. در حالیکه این اشتباه است. چونکه شوهر می تواند طلاق را بدون موقوف کردن بر چیزی واقع کند. اگر هزار درهم شرط و سه طلاق مشروط می بود شوهر بدون آن نمی توانست طلاق را واقع کند. جایش این است که: در این کلام قلب است. یعنی سه طلاق شرط است و هزار درهم مشروط. یعنی برای پرداخت هزار درهم واقع نمودن سه طلاق شرط است. خلاصه کلمه (علی) در این مثال برای شرط است و کلمه (علی) به معنی شرط نیز استعمال می شود. چنانچه خداوند تعالی می فرماید: (یابیعک علی ان لا یشرک بالله شیئا) آن زنان با شما به شرطی بیعت کنند که کسی را با خدا تعالی شریک قرار ندهند) و چونکه برای مجاز مناسب ضروری است. لذا شارح رحمته الله با ذکر بیان مناسب بین حقیقت (علی) (استعلاء) و مجاز (شرط) فرمودند که: همانگونه که مستعی (خواهان بلندی) برای مستعی (علیه) چیزی که بر آن بلندی و برتری خواسته شده) لازم است. همچنین جزا برای شرط لازم است. لذا به خاطر این مناسب (علی) مجازاً برای شرط استعمال شده است. این را می توان مختصراً این چنین بیان کرد که کلمه (علی) برای الزام است و جزا برای الزام شرط است. پس در میان (علی) و شرط علاقه لازم و ملزوم است. ولی اگر این سوال مطرح شود که برای عوض کلمه (علی) به معنی (با) بودن نیز مجاز است و همانگونه که صاحبین فرمودند. و برای شرط بودن نیز مجاز است، همانگونه که امام ابوحنیفه رحمته الله فرمودند. پس وجه ترجیح قول امام ابوحنیفه رحمته الله که بمعنی شرط گرفته شود چیست؟ جایش این است: معنی شرط نسبت به معنی (با) به معنی حقیقی (علی) نزدیکتر است. و در مجاز اقرب الی الحقیقت ترجیح دارد. لذا معنی شرط بر معنی (با) ترجیح دارد. بهر حال (علی) در مثال مذکور به معنی شرط است. پس اگر شوهر همسرش را یک طلاق بدهد ادای چیزی از سوی زن برای شوهر واجب نمی شود و بر زن یک طلاق رجعی واقع می شود و به این خاطر پرداختن چیزی از هزار بر زن واجب نمی شود چونکه اجزا شرط بر اجزا مشروط تقسیم نمی شود. لذا با یک طلاق دادن بر زن یک سوم هزار واجب نمی شود و به این خاطر یک طلاق رجعی واقع می شود. چونکه شوهر با لفظ صریح بدون مال طلاق داده است و

این مشخص است که هر فلاحی که صریح و بدون عوض داده شود یک طلاق رجعی واقع می شود. لذا اینجا نیز طلاق رجعی واقع می شود.

و من للتبعيض هذا أصل وضعها ، والبراق من المعاني مجاز فيها . فإذا قال : " من شئت من عييدي عتقه فاعتقه " له أن يعتقهم إلا واحدا منهم عند أبي حنيفة رحمه الله ؛ وذلك لأن كلمة " من " للعموم ، وكلمة " من " للتبعيض ، فيجب أن يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما ، فلم يخاطب أن يعتق من شاء من أي بعض عام ، فيقي الواحد منهم . وعندهما " من " للبيان ، فله أن يعتق كلاً منهم كما في قوله : " من شاء من عييدي عتقه فاعتقه " فإن شاء الكل عتقوا جميعاً ، والفرق لأبي حنيفة رحمه الله مثل ما مر في أبي عبيدي ضربك ؛ لأن المشية صفة عامة فيه نسبت إلى كلمة " من " فيعموم الصفة ، بخلاف من شئت " فإنه نسبت فيه المشية إلى المخاطب دون " من " فلا يعم . ولأن العمل بالتبعيض أيضاً ممكن ثمة ، فإن كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره ، بخلاف " من شئت " فإنه لا يمكن التبعيض فيه إلا بإخراج واحد منهم .

توجه: (من برای تبعيض می آید این اصل وضع (من) است و باقی از معانی مجاز آن است. پس وقتی که کسی به دیگری بگوید: (من شئت من عییدی عتقه فاعتقه) نزد امام ابوحنیفه رحمه الله برای مخاطب اجازه است تا بجز یکی از آنها همه را آزاد کند. و این به این خاطر که کلمه (من) برای عموم است و کلمه (من) برای تبعيض. پس واجب است تا این قول بر بعضی عام حمل شود تا عمل نمودن بر هر دو صحیح شود. لذا مخاطب اجازه دارد تا هر که را که از هر بعضی عام که بخواهد آزاد کند. اما یکی از آنها باقی می ماند و نزد صاحبین (من) برای بیان است. لذا مخاطب اجازه دارد تا هر یکی را که بخواهد آزاد کند. همانگونه که در قولش (من شئت من عییدی عتقه فاعتقه) کلمه (من) برای بیان است چنانچه اگر همه غلامها آزادی را بخواهند همه آزاد می شوند. امام ابوحنیفه رحمه الله می فرماید: که اینجا نیز همان فرقی است که در (ای عییدی ضربک) گذشته است چونکه مثبت یک صفت عام است که در آن به سوی کلمه (من) نسبت داده شده است. لذا این قول بخاطر عموم صفت عام است که در آن به سوی کلمه (من) نسبت داده شده است. لذا این قول بخاطر عموم صفت عام است بر خلاف (من شئت) که در آن مثبت به سوی مخاطب منسوب است نه به سوی کلمه (من). لذا این قول عام نیست و به این خاطر که در آنجا عمل کردن بر تبعيض امکان دارد چونکه هر غلام با قطع نظر از دیگری بعضی است بر خلاف (من شئت) که در آن تبعيض ممکن نیست مگر اینکه یکی از آنها خارج شود.

شرح: یکی از حروف جر کلمه (من) است مذهب اکثر علما این است که حکم (من) باجذاب اصل وضع خود برای تبعيض است و تمام معانی غیر آن مجازی اند. و وجهه و اهل لغت گفته اند که (من) در اصل برای ابتدای غایت می آید و

بعضی بر این گمانند که (من) موضوع است برای تبعيض و بعضی گفته اند که (من) در میان همه معانی مذکور مشترک است.

مصنف رحمه الله با اختیار نمودن مذهب اکثر فقها کلمه (من) را برای تبعيض قرار داده است و با تفریع بر همین مطلب فرموده است که: اگر کسی دیگری را مخاطب قرار داده بگوید: (من شئت من عییدی عتقه فاعتقه) آزادی هر یک از غلامان را که بخواهی آزادش کن.

امام ابوحنیفه رحمه الله فرمودند: مخاطب (وکیل) در این صورت اجازه دارد تا بجز یک غلام همه را آزاد کند چونکه کلمه (من) برای عموم و کلمه (من) برای تبعيض وضع شده است و برای عمل بر هر دو باید کلام بر بعضی عام شود یعنی مخاطب وکیل آزاد کردن بعضی از غلامها می باشد پس به خاطر کلمه (من) مخاطب اجازه دارد که هر یکی از غلامها را که بخواهد آزاد کند. لیکن به خاطر کلمه (من) لازم است تا یکی از آنها از باقی بماند. چنانچه اگر مخاطب همه غلامها را یکی بعد از دیگری آزاد نماید غلام آخری آزاد نمی شود و اگر همه را باهم آزاد کند، بجز یکی باقی همه آزاد می شوند و در تعیین نمودن آن یکی مولا مختار است.

صاحبین رحمهم الله فرمودند: که (من) در (من عییدی) برای بیان است نه برای تبعيض. لذا مطلبش این است که اگر آزادی غلامها برامی خواهی آزاد کن. چنانچه در این صورت مخاطب اجازه آزادی تمام غلامها را بدون استثناء دارد. مثل اینکه مولا بگوید: (من شئت من عییدی عتقه فاعتقه) هر یکی از غلامان که آزادی بخواهد آزادش کن. در این صورت اگر هم غلامها آزادی را بخواهند نزد امام ابوحنیفه رحمه الله نیز همه آزاد می شوند پس همانگونه که در اینجا (من) برای بیان است و با خواستن همه غلامها همه آزاد می شوند. در مثال متن نیز اگر همه غلامها آزادی را بخواهند آزاد می شوند.

نتیجه اینکه نزد صاحبین حکم هر دو مثال یکی است یعنی آزاد شدن همه غلامها. ولی نزد امام ابوحنیفه رحمه الله دو مثال باهم فرق دارند در مثال متن حداقل یک غلام آزاد نمی شود. و در مثال دوم (من شئت) بدون استثناء همه غلامها آزاد می شوند. اما اینکه فرق میان آن دو چیست؟ شارح رحمهم الله فرمودند: که فرق میان حکم این دو مثال همان فرقی است که قبل از این در بحث عام در بیان (ای عییدی ضربک فهو حر) = (ای عییدی ضربت فهو حر) گذشت. یعنی در مثال اول اگر تمام غلامها مخاطب را زدند تمام غلامها بدون استثناء آزاد می شوند و در مثال دوم اگر مخاطب همه غلامها را زد همه آنها آزاد نمی شوند. بلکه بعضی آزاد و بعضی بدون آزادی باقی می ماند. چونکه در مثال اول ای نکره را موصوف به صفت عامه ضاربت کرده اند. لذا به خاطر عموم صفت ای عام می شود و به خاطر عام بودن بدون استثناء همه غلامها آزاد می شوند. و چونکه در مثال دوم ضرب منسوب به سوی مخاطب است نه به سوی ای. لذا ای از وصف جدا شد. و وقتی که ای از وصف جدا شود در آن عموم باقی نمی ماند. و وقتی که در این صورت عمومی باقی نماند تمام غلامها آزاد نمی شوند و وصف جدا شود در آن عموم باقی نمی ماند.

بلکه بعضی آزاد می شوند همین فرق اینجاست. چونکه در مثال دوم «من شاه مشیت که صفت عالمه است به کلمه (من) نسبت داده شده است» لذا این کلام به خاطر صفت عالمه عام می شود و تمام غلامها بخاطر خواستن آزادی بدون استثناء آزاد می شوند و چونکه مشیت در من شئت در مثال متن به طرف مخاطب منسوب است و به سوری کلمه (من) منسوب نیست، لذا این کلام عام نمی باشد و وقتی که این کلام عام نیست بدون استثناء هم آزاد نمی شوند بلکه حداقل یک غلام بدون آزادی باقی می ماند و فرق دوم این است: که در مثال دوم (من شاه من عیدی الخ) با وجود آزاد شدن هم غلامها عمل نمودن بر تعیض ممکن است بدین صورت که همه غلامها در یک زمان آزادی خود را بخواهد هر یکی از آنها قطع نظر از غلامهای دیگر بعضی از آنها است پس وقتی که در این صورت با وجود آزاد شدن هم عمل کردن بر تعیض ممکن است در این صورت با خواستن همه غلامها آزادی شان را بدون استثناء همه آزاد می شوند و چونکه در مثال اول یعنی (من شئت من عیدی الخ) می تواند مشیت مخاطب در یک وقت متعلق به همه غلامها می شود و مخاطب می تواند آزادی را هم را در یک زمان بخواهد لذا در اینجا عمل کردن بر تعیض ممکن نمی باشد، مگر اینکه یکی از آنها بدون آزادی بماند لذا در این مثال اگر مخاطب آزادی همه را در یک وقت بخواهد بخاطر عمل کردن بر بعضی تمام غلامها آزاد نمی شوند بلکه اقلاً یکی از آنها بدون آزادی باقی می ماند.

والی «لتهای الغایه ای لتهای المسافه أطلق علیها الغایه إطلاقاً للجزء علی ما قبل ثم یتین قاعده أنه آن موضع تدخل الغایه فیہ وائی موضع لا تدخل،

فقال: فإن كانت الغایه قائمه بنفسها كقوله: من هذا الحافظ إلى هذا الحافظ لا تدخل الغایات فی الإقرار، فإن الحافظ غایه قائمه بنفسها، أي موجوده قبل التكلم غیر مفترقه فی وجودها إلى المعنی، فلا تدخلان فی المعنی، واحترزنا بقولنا: موجوده قبل التكلم عن الأجل المضروب للديون والنمن فی قوله: "بعث هذا وأجلت الثمن إلى شهر، أو أجرة إلى رمضان أو إلى الغد" ونحوه، فإن كل هذه وإن كانت قائمه بنفسها ظاهراً لكنها وجدت بعد التكلم، واحترز بقولنا: غیر مفترقه فی وجودها عن الليل، فإنه مفترقه فی وجوده إلى النهار وأما دخول المسجد الأقصى فی قوله تعالى: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى» فبالأخبار المشهوره لا بالنص، وإن لم تكن قائمه بنفسها، فإن كان أصل الكلام متاولاً للغایه كان ذكرها لإخراج ما وراعا فتدخل كما فی المرافق فی قوله تعالى: «وَأَيُّبُكُم إِلَى الْمَرْفَاقِ» فإنها ليست قائمه بنفسها، وصدر الكلام وهو الأیدی متاول لها: لأنها متاول إلى الإبط، فيكون ذكرها لإخراج ما وراعا، فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رحمه الله: إن كل غایه لا تدخل تحت المعنی، ونسبى هذه غایه الإسقاط أي غایه النسل لأجل إسقاط ما وراعا أو غایه لفظ الإسقاط أي سقطين إلى المرافق، فهي خارجه عن الإسقاط، وينتقض هذا بقوله: "قرأت هذا الكتاب إلى باب القياس"،

فإن باب القياس خارج عن القراءة، وإن كان الكتاب متاولاً له عملاً بالمعرف. وإن لم يتاولها أو كان فيه شك: فذكرها لمبدأ الحكم إليها فلا تدخل كالليل فی الصوم فی قوله تعالى: «ثُمَّ أَتُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ» مثال لما لم يتاولها الصدر، فإن الصوم لغه الإمساك ساعه، فذكر الليل لأجل مد الصوم إلى نفسه، فلا يدخل هو تحت الصوم، ومثال ما فيه الشك: مثل الأجل فی الأيمان كما إذا حلف بكلمة إلى رجب فإن في دخول رجب فيما قبله شكاً، فلا يدخل فی ظاهر الروایه عنه، وهو قولهما، وفي رواية الحسن عنه أنه يدخل: لأن أول الكلام كان للتأیید فلا تخرج الغایه عما قبلها، ونسبى هذه غایه الامتداد: لأن الغایه ملئت الحكم إلى نفسها وبقيت بنفسها خارجه عنه.

ترجمه: و کلمه (الی) موضوع است برای انتهاء غایت یعنی برای بیان انتهاء مسافت می آید اطلاق غایت بر مسافت مانند اطلاق جزء بر کل است آنچنان که گفته بعضی هاست. سپس مصنف رحمته قاعده ای را بیان نموده است که غایت در چه موضعی (مقامی) داخل می شود و در چه مقامی داخل نمی شود. چنانچه فرمودند: اگر غایت به ذات خود قائم باشد مانند قولش (من هذه الحافظ إلى هذه الحافظ) هر دو غایت در اقرار داخل نمی شود چونکه حافظ (دیوار) غایبی است که به ذات خود قائم است یعنی قبل از تکلم موجود است و در وجودش نیازی به معنی ندارد. لذا هر دو غایت در معنی داخل نمی شوند و ما با قول خود موجود قبل تکلم، برای دیدن و نمن بیان می شود چونکه اگر چه ظاهر هر غایت از آنها بذات خود موجود است اما بعد از تکلم موجود آمده است و یا گفته غیر مفترقه فی وجودها از شب احتراز شده است. چونکه در وجودش محتاج به روز است. اما داخل شدن مسجد الاقصی در قول خداوند سبحان سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى از احادیث مشهور ثابت است نه از نص قرآن. و اگر غایت به ذات خود قائم نباشد پس اگر صدر کلام شامل غایت باشد، ذکر غایت برای بیرون کردن مساوی غایت می باشد. لذا غایت داخل می شود همانگونه که (مرافق) در قول خداوند وَأَيُّبُكُم إِلَى الْمَرْفَاقِ قائم بذات خود نیست و صدر کلام که (ایدی) است در بر نگیرنده ی مرافق است چونکه ایدی تا بط (غل) را در بر می گیرد پس ذکر غایت برای بیرون کردن بالاتر است. پس غایت بذات خود داخل می شود. پس گفته امام زفر رحمته که هر غایت در معنی داخل نمی شود باطل شد و به این غایت غایت اسقاط می گویند یعنی این غایت شستن است (و) برای اسقاط کردن غیر خود است و یا غایت لفظ اسقاط است یعنی اسقاط کننده شستن تا مرافق. پس این غایت از اسقاط بیرون شد و این قاعده توسط گفتاشی (قرأت هذا الكتاب إلى باب القياس) می شکد چونکه باب قیاس بخاطر عمل کردن بر عرف از قرائت خارج است. گرچه کتاب آن رانیز شامل است. و اگر چه صدر کلام شامل غایت نباشد یا در آن شک باشد ذکر غایت برای کشیدن حکم تا غایت است. لذا غایت در معنی داخل نمی شد همانگونه که در قول خداوند متعال ثُمَّ أَتُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ (لیل شب)

در صوم داخل نیست این مثل آن است که صدر کلام شامل غایت نیست چون که صوم در لغت به معنی لطمه ای است که بر کمال بخاطر کشیدن روزه تا ذات لیل است و شب در روزه داخل نیست. و مثال آنچه که در آن شک است مثال اوقات در ایمن است مثل اینکه کسی قسم بخورد تا رجب صحبت نمی کند چونکه در داخل شدن رجب به ماقبلش شک است لذا در ظاهر الروایه که از امام علیه السلام منقول است رجب در ماقبل خود داخل نیست و قول صاحبین نیز همین است.

و روایت حسن از امام علیه السلام این است که رجب در ماقبل خود داخل است چونکه صدر کلام برای تأیید است لذا غایت از ماقبل خود خارج نمی شود و به این غایت را غایت امتداد می گویند چونکه غایت حکم را تا ذات خود کشیده است و خودش از حکم بیرون مانده است.

شوح: یکی از حروف جاره (الی) است مصنف علیه السلام فرمودند: که کلمه (الی) موضوع است برای انتهای غایت لیکن بر آن سؤالی مطرح می شود که خود غایت به معنی نهایت و انتها است پس هدف آن می شود انتهای انتهای معانی ندارد.

شارح علیه السلام در جوابش فرمودند: که در اینجا هدف از غایت مسافت است و اخلاق غایت بر مسافت همچون اطلاق جزء بر کل است چونکه مسافت کل است و غایت یعنی جزء آخر مسافت یک جزئی از آن است. پس وقتی که در اینجا هدف از غایت مسافت است مطلب این می شود که کلمه (الی) موضوع است برای بیان انتهای مسافت و دوری و این فعلاً صحیح است. بعد از آن مصنف علیه السلام این قاعده را بیان فرمودند: که غایت در چه مقام و محلی در حکم ماقبل الی داخل می شود و در چه مقامی داخل نمی شود. در این مورد چهار مذهب است:

۱- مابعد الی حتماً در ماقبل الی داخل است؛

۲- اصلاً داخل نیست؛

۳- اگر مابعد الی از جنس ماقبل آن باشد داخل است و الاً داخل نیست؛

۴- بر دخول و عدم دخول کلمه الی هیچ دلالتی ندارد؛ بلکه دخول و عدم دخول مابعد آن نیازمند دلیل خارجی است.

مصنف علیه السلام باین تفصیل مذهب چهارم فرمودند: که اگر غایت بذات خود قائم باشد، یعنی جزء ماقبل نباشد و قبل از تکلم موجود باشد و در وجودش محتاج معنی نباشد در این صورت غایت ابتدا و غایت انتها در معنی داخل نمی باشند. مثل اینکه کسی اقرار کند (له من هذا الحائط الی هذه الحائط) برایش از این دیوار تا آن دیوار است. این دو غایت یعنی مبدا و منتهی در اقرار داخل نمی باشد چونکه کلمه الی به تنهایی بر دخول و عدم دخول دلالت نمی کند. اما اگر غایت

غیر مستقل و تابع معنی می بود در حکم معنی داخل می شد. ولی وقتی که در اینجا غایت مستقل است و سبب دیگری وجود ندارد دلیل دخول متحقق نشد. و وقتی که دلیل دخول متحقق نشد غایت نیز در حکم معنی داخل نمی شود.

شارح علیه السلام می فرماید: که ما بقید (موجودة قبل التکلم) از اوقاتی احتراز نمودیم که برای دیون و نمن متعین است مانند شهر (ماه) در (بعثت هذا واجلت الثمن الی شهر) و رمضان و غنم (در آجره الی رمضان یا الی الغنم) چونکه اگر چه ظاهر هر یکی از آن غاینها بذات خود قائم اند و در وجود خود نیازمند به معنی نیستند اما بعد از تکلم بوجود آمده اند. در حالیکه وجود غایت قبل از تکلم ضروری است و با قید (غیر مقشورة فی وجودها) از شب و مرفاق احتراز نمود چونکه شب در وجودش نیازمند روز است و مرفاق در وجودش نیازمند ایدنی است شب به این خاطر محتاج روز است چون شب به زمانی می گویند که ابتدای آن از غروب خورشید باشد. پس شب محتاج غروب شمس شد و غروب شمس محتاج به روز است. چونکه روز بدون غروب ناممکن است و محتاج محتاج است. لذا شب در وجودش محتاج شب است و مرفق به این خاطر محتاج ید است چونکه وجود مرفق بدون ید ممکن نیست. لذا مرفق نیز محتاج ید است و از (واما دخول المسجد الاقصی الخ) جواب سؤال مقدری است.

سؤال این است که مسجد الاقصی در قول خداوند تعالی ﴿سبحان الذی اسرى بعبد له لایلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی﴾ غایت مکان است و بذات خود قائم و قبل از تکلم موجود و در وجودش محتاج به معنی نیز نیست. لذا طبق قاعده مذکور نباید مسجد الاقصی داخل در حکم معنی اسراء یعنی اسراء باشد در حالیکه مسجد الاقصی در سفر اسراء داخل است و این مطلب ثابت است که پیامبر صلی الله علیه و آله در لیلۃ الاسراء وارد بیت المقدس شدند.

جوابش این است: دخول مسجد در معنی اسراء از احادیث ثابت است نه از نص قرآن. اگر دخول مسجد الاقصی از آیه مذکور ثابت می شد بطور حتم سؤالی مطرح می شد ولی وقتی که از احادیث ثابت است و از آیه ثابت نیست این سؤال بوجود نمی آید. و اگر غایت بذات خود قائم نباشد در صورت دارد. چونکه یا صدر و اول کلام شامل غایت می شود یا نمی شود. اگر صدر کلام شامل غایت باشد ذکر غایت برای خارج کردن غیر آن از حکم می باشد و خود غایت داخل معنی می باشد مانند مرفاق در ﴿ایدیکم الی المرافق﴾ که مرفاق بذات خود قائم نیست و صدر کلام یعنی ایدنی شامل مرفاق هست. چونکه اطلاق ید تاابط (بغل) است لذا ید شامل مرفق می باشد. و وقتی که ید یعنی صدر کلام شامل غایت (مرفق) است مطابق آیه ذکر غایت برای بیرون کردن ماوراء آن از حکم معنی یعنی از غسل می باشد و خود غایت در حکم معنی در غسل داخل می باشد و مطلب این می شود که دستها و مرفاق شسته شوند و بعد از مرفاق تا زیر بغل شسته نشود. صاحب نورالانوار فرمودند: که باین قاعده مذکور در متن این قول امام زعفران علیه السلام که هیچ غایتی در معنی داخل نیست و هر غایتی از معنی خارج است باطل می شود و غایتی که الآن ذکرش گذشت به آن غایت اسقاط می گویند. یعنی الی المرافق متعلق به

فاضلواست و غایت غسل است ولی هدف آن بیرون کردن ملواریه مرافق از حکم غسل است پس وقتی که مابعد مرافق از حکم غسل بیرون است خود مرافق در حکم غسل داخل است یا گفته شود که الی مرافق غایت است برای لفظ مرافق و متعلق به آن است در این صورت عبارت تقدیری اینگونه می باشد (البدیکم مسقطین الی المرافق) یعنی دستهای خود را بشوید در حالیکه ساقط کننده غسل است از بالا بغل تا مرافق پس در این صورت مرافق از اسقاط خارج می شود و در تحت غسل داخل می باشد و از بغض هذا جواب اعتراضی است اعتراض این است که شما فرمودید: که اگر صدر کلام شامل غایت باشد غایت در حکم معیا داخل است لیکن اگر کسی بگوید (فأنت هذا الكتاب الی باب القیاس) باب قیاس از قرائت بیرون می باشد و در قرائت داخل نمی باشد در حالیکه صدر کلام یعنی هذا الكتاب شامل غایت یعنی باب قیاس است و این شامل شدن تقاضا می کند تا غایت یعنی باب القیاس در قرائت داخل باشد.

جوابش این است که اگر صدر کلام شامل غایت باشد قاعده داخل شدن غایت در حکم معیا زمانی است که دلیل قوی دیگری بر عدم دخول وجود نداشته باشد و اگر دلیل قوی دیگری بر عدم دخول وجود داشته باشد با وجود شامل شدن صدر کلام معیا را غایت در حکم معیا داخل نمی باشد پس در اینجا اگر چه در قرائت هذا الكتاب الی باب القیاس صدر کلام شامل غایت است لیکن عرف که دلیل قوی است دل بر این است که باب القیاس در حکم قرائت داخل نباشد نتیجه اینکه بخاطر عرف غایت یعنی باب القیاس در حکم قرائت داخل نمی باشد بعد از بیان این قاعده هیچ اعتراضی بر ما وارد نمی شود و اگر صدر کلام شامل غایت نباشد با در شامل شدن صدر کلام غایت را شبهه ای باشد در هر دو صورت غایت به این خاطر ذکر می شود تا حکم کشیده شده تا به غایت برسد یعنی حکم ماقبل غایت خودش به غایت می رسد و اما غایت در آن حکم داخل نمی شود مانند «اتموا الصیام الی الیل» این مثالی است برای آنکه صدر کلام شامل غایت نمی باشد چونکه معنی لغوی صوم مطلق اسماک یعنی بازداشتن است خواه این بازداشتن برای مدت کوتاهی باشد لذا صوم یعنی صدر کلام شامل لیل یعنی غایت نمی باشد تأیید آن از این نیز می شود که اگر کسی قسم بخورد که من روزه نمی گیرم سپس نیت روزه را نمود بعد از لحظاتی روزه را شکست و افطار نمود حادث می شود چونکه شرط یعنی مطلق اسماک یافت شده است پس در این آیه ذکر لیل برای کشیدن و رساندن روزه تا شب است یعنی برای بیان این مطلب است که روز تا شروع شب است لیکن به خاطر داخل شدن صوم شب را خود لیل در روزه داخل نمی باشد شارح رحمه الله می فرماید تا اگر در شامل شدن در غایت در صدر کلام شک باشد مثالش اوقات معینی است که در قسمها است مثلا کسی قسم بخورد (والله لا اکلم الی رجب) به خلت رحمه الله تا رجب صحبت نمی کنم در این مثال در شامل شدن رجب در ماقبل خود شک است چونکه صدر کلام (والله لا اکلم) مطلق است و تأیید را تقاضا نمی کند وقتی که صدر کلام تأیید را تقاضا نمی کند این نیز نخواهد بود که ذکر غایت (الی رجب) برای ساقط کردن ملواریه آن باشد و خود

غایت در حکم قبل داخل باشد و وقتی که اینچنین است در داخل شدن غایت یعنی الی رجب در حکم ماقبل مشکوک می باشد و نزد امام ابوحنیفه رحمه الله مطابق ظاهر الروایه غایت یعنی رجب در حکم ماقبل یعنی عدم تکلم نمی باشد و اطلاق این چنین قسمی فقط تا آخر جمادی الثانی می باشد و اطلاق آن بعد از شروع شدن ماه رجب نمی باشد و قول صاحبین نیز همین است یک قول امام ابوحنیفه رحمه الله روایت حسن بن زیاد می باشد در این روایت است که در این صورت غایت یعنی الی رجب در حکم ماقبل خود داخل می باشد و دلیل این روایت این است که اول کلام یعنی (والله لا اکلم) برای تأیید است یعنی این قسم برای همیشه بوده است ولی وقتی که غایت ذکر شد این غایت یعنی رجب برای ساقط کردن ملواریه می باشد و خود رجب داخل ماقبل خود یعنی عدم تکلم می باشد مطابق این قول اطلاق این قسم تا آخر رجب می شود شارح رحمه الله می گوید: به غایت صورت دوم را غایت امتداد می گویند یعنی اگر صدر کلام شامل غایت نباشد یا در شامل بودن شبه باشد در این صورت به غایت غایت امتداد می گویند چونکه در این صورت غایت حکم را تا ذات خود کشیده است و خودش از حکم خارج است.

و "فی" للظرفی و هذا هو أصل معناه فی اللغة و اتفق أصحابنا فی هذا القدر. و لكنهم اختلفوا فی حذفه و إثباته فی ظرف الزمان فی أي کون ما بعده معیارا لما قبله غیر فاضل عنه، أو کونه ظرفا فاضلا عنه، قالا: هما سواء فی أنه یتسوعب جمیع ما بعده، فإن قال: "أنت طالق غدا" أو فی غد "و لم یوقع فی أول الغد و لن نؤی آخر النهار یصدق فیهما دیانه لا قضاء؛ لأنه خلاف الظاهر؛ فإن الأصل فیہ أن یتسوعب الطلاق جمیع الغد، سواء کان بذکر "فی" أو بحذفه. و فرق أبو حنیفه رحمه الله بینهما فیما إذا نؤی آخر النهار، فإن قال: "أنت طالق غدا" و لم یوقع فی أول النهار، و لن نؤی آخر النهار یصدق دیانه لا قضاء؛ و إن قال: "أنت طالق فی غد" یقع فی أول النهار و لن یصدق فی آخره یصدق دیانه لا قضاء؛ لأن ذکر "فی" لا یقتضی الاستیعاب عنده، و نظیر هذا: لأصومن الدهر و فی الدهر، فإن الأول یقتضی استیعاب العمر، بخلاف الثانی

توجه: و کلمه (فی) موضوع است برای ظرفیت و اصل معنایش در لغت همین است و علمای احتیاط تا این حد متفق اند اما ایشان در حذف و اثبات آن در ظرف زمان اختلاف کرده اند یعنی در این مورد اختلاف کرده اند که مابعد آن برای ماقبلش معیار است و از آن فاضل (زاید) نیست یا مابعدش برای ماقبلش ظرف و از آن زاید است پس صاحبین فرمودند: که حذف و اثبات هر دو در این مطلب برابری کند تمام اجزاء مابعد خود را در بر می گیرد چنانچه اگر کسی بگوید: (أنت طالق غدا یا أنت طالق فی غد) و هیچ نیتی نکرد در آغاز فردا طلاق واقع می شود و اگر قسمت آخر فردا را نیت نمود دیانه را در هر دو صورت تصدیق می شود و قضاء حرفش تصدیق نمی شود چونکه این خلاف ظاهر است چونکه اصل در آن این است که مطلق تمام اجزاء غدا را در بر گیرد خواه با ذکر کلمه (فی) باشد یا با حذف آن و امام ابوحنیفه

در صورتی که آخر روز رایت کرده باشد در میان آن دو فرق قرار داده اند. چنانچه اگر بگوید: انت طالق غدا و هیچ نیتی نبود در قسمت اول روز طلاق واقع می شود و اگر حصه آخر روز رایت نمود دیانتاً تصدیق می شود نه قضاء. و اگر بگوید: انت طالق فی غد اگر نیت نموده بود در اول نهار طلاق واقع می شود و اگر آخر نهار رایت نموده بود، دیانتاً و قضاء تصدیق می شود. چونکه ذکر (فی) نزد امام علیه السلام تقاضای استیعا ب رانمی کند و مانند آن (الأصومن الدهر و فی الدهر) چونکه اولی استیعا ب را تقاضای کند اما دومی تقاضا نمی کند.

شوخ: یکی از حروف جاره (فی) است. علماء احناف اتفاق دارند که کلمه (فی) برای ظرفیت وضع شده است و در لغت معنی اصلی آن همین است اما کلمه (فی) برای ظرف زمان استفاده شده باشد در مورد حذف و عدم حذف آن اختلاف است. هدف اختلاف این نیست که نزد بعضی حذف (فی) جایز و نزد بعضی هانا جایز است حذف (فی) بالاتفاق جایز است. ولی اختلاف در این باره است که کدام یک از ذکر (فی) و حذف (فی) تقاضای استیعا ب مدخول (فی) را می کند و کدام یک استیعا ب را تقاضا نمی کند. یعنی در چه صورتی مابعد (فی) برای ماقبلش معیار است و از ماقبلش غیر زاید است و در چه صورتی مابعد آن برای ماقبل آن ظرف و از ماقبل زاید است. چنانچه صاحبین علیهم السلام فرمودند که ذکر و حذف (فی) در این مورد برابرند که (فی) تمام افراد مابعد خود را در برمی گیرد. یعنی در هر دو صورت مابعد (فی) برای ماقبل آن معیار است و مابعد (فی) از ماقبل آن اضافه و زاید نمی باشد. گویا نزد صاحبین غدا بدون (فی) و (فی) غدا برای ماقبل آن معیار است و حکم هر دو یکی است. مثلاً اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق غدا یا انت طالق ذکر (فی) هر دو برابرند و معنی و حکم هر دو یکی است. مثلاً اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق غدا یا انت طالق فی غد) و شوهر هیچ نیتی نکرده بود در هر دو صورت در حصه اول یعنی باطلوع صبح صادق طلاق واقع می شود و زن در تمام اجزاء غدا مطلقه می باشد. یعنی طلاق تمام اجزاء غدا را در برمی گیرد. چونکه در صورت عدم نیت هیچ مزاحمی در حصه اول غدا وجود ندارد. لذا برای دهایی از ترجیح بلامرجح در حصه اول غدا طلاق واقع می شود و اگر حصه آخر نهار مثلاً عصر رایت نموده بود در هر دو صورت دیانتاً نیتش معتبر می باشد. اما قضاء معتبر نمی باشد. به این خاطر دیانتاً نیتش معتبر است. چون احتمال آخر آنرا نیز دارد چون آخر نهار بخشی از نهار است. و نیت محتمل کلام دیانتاً (یعنی به این الله) معتبر است. چنانچه اگر در این باره استفاده شد مفتی باید مطابق نیتش قوی دهد و قضاء به این خاطر معتبر نیست، چونکه نیت آخر نهار نیت خلاف ظاهر است. چونکه اصل این است که اگر (فی) مذکور باشد یا محذوف. در هر صورت طلاق تمام اجزاء غدا را در برمی گیرد. یعنی ظاهر آن در هر دو صورت هدف از غدا کل غدا می باشد. لذا وقتی که شوهر آخر نهار رایت نمود گویا خاص نمودن بعضی اجزاء رایت نمودند و خاص کردن بعض اجزاء خلاف ظاهر است و نیت خلاف ظاهر قضاء معتبر نمی باشد. یعنی اگر در این مورد به قاضی شرعی مراجعه شود قاضی مطابق نیتش فیصله نمی کند.

حضرت امام ابوحنیفه علیه السلام در صورتی که شوهر آخر نهار رایت نموده باشد در میان آن دو فرق گذاشته اند. چنانچه اگر شوهر بدون (فی) بگوید: (انت طالق غدا) و هیچ نیتی نمود یا بر دلیل مذکور در ابتدای روز طلاق واقع می شود و اگر آخر نهار رایت نمود دیانتاً نیتش تصدیق می شود، چونکه این محتمل گلاش است و چون خلاف ظاهر است قضاء تصدیق نمی شود. و اگر با ذکر (فی) بگوید: (انت طالق فی غد) و هیچ نیتی نمود بخاطر دلیل مذکور یعنی عدم مزاحمت در اول نهار طلاق واقع می شود. و اگر آخر نهار رایت نمود دیانتاً و قضاء در هر دو صورت حرفش تصدیق می شود چونکه نزد امام علیه السلام ذکر (فی) تقاضای استیعا ب رانمی کند چونکه در این صورت ظرف، فقط ظرف می ماند و واقع شدن فعل در یک حصه از ظرف کافی است. لذا در این صورت نیت نمودن آخر نهار خلاف ظاهر نمی باشد. و وقتی که نیت نمودن آخر روز نیت خلاف ظاهر نیست بلکه نیت موافق ظاهر است. این نیت هم دیانتاً معتبر است و هم قضاء. بعنوان مثال دو جمله تقدیم می گردد. یکی (والله لأصومن الدهر) بخلاف آن در زمانه روزه می گیرم. و مثال دوم (والله لا صومن فی الدهر) به بخلاف آن در زمان روزه می گیرم. در مثال اول که در آن کلمه (فی) محذوف است استیعا ب عمر را می طلبد. یعنی در این صورت روزه گرفتن تمام عمر ضروری است و در مثال دوم در آن (فی) مذکور است استیعا ب را نمی طلبد بلکه با اندکی روزه گرفتن قسم کامل و بر آورده می شود.

وإذا أضیف إلى مکان بأن یقول: "أنت طالق فی مکة" یقع حالاً؛ لأن المکان لا یصلح مقیداً للطلاق إذ الطلاق إذا یقع یقع فی الأماکن کلها، فیلغو ذکر المکان، إلا أن یضمّر الفعل أی المصدر بأن یراد فی دخولک مکة فیسیر بمعنی الشرط، فکأنه قیل حیثینذ إن دخلت مکة فأنت طالق، فطلاق مع الدخول لا بعد الدخول کما فی حقیقه الشرط یؤیده أنه لو قال: "أنت طالق مع نکاحک" لا یقع الطلاق و إن نکحها، لو قال: "أنت طالق إن نکحتک" یقع الطلاق بعد النکاح.

توجه: و وقتی که طلاق منسوب به سوی مکانی باشد به این نحو که بگوید: (انت طالق فی مکة) فی الحال طلاق واقع می شود، چونکه مکان نمی تواند مقید طلاق باشد. چون وقتی که واقع شود در تمام مکانات واقع می شود. پس ذکر مکان لغو می شود، مگر زمانی که فعل یعنی مصدر مقدر باشد. به این صورت که (فی دخولک مکة) مراد گرفته شود پس (فی) به معنی شرط می باشد گویا گفته شده است (ان دخلت مکة فانت طالق). لذا زن با دخول مکة طلاق می شود نه بعد از دخول همانگونه که در حقیقت شرط است و این مطلب را این مسئله تأیید می کند که کسی بگوید: (انت طالق مع نکاحک) طلاق واقع نمی شود، مگر چه با آن نکاح کند و اگر بگوید: (انت طالق ان نکحتک) طلاق بعد از نکاح واقع می شود.

شرح: مصنف رحمته فرمودند که اگر طلاق منسوب به سوی مکان باشد، مثلاً کسی بگوید: (انت طالق فی مکة) تو در مکة طلاقی. در این صورت طلاق فی الحال واقع می شود، چونکه در این مسئله مکة ظرف است و ظرفیت نمی می طلبد که شیء اول یعنی مطروف مختص به شیء ثانی یعنی ظرف باشد پس ظرف قرار دادن مکة این را تقاضا می کند که طلاق مختص به مکة باشد حالانکه طلاق این معنی را نمی پذیرد یعنی طلاق صلاحیت مقید و مختص شدن به مکانی را ندارد چون هر گاه که طلاق واقع شود در تمام مکانها واقع می شود و وقتی که طلاق مختص به مکانی نیست ذکر مکان (مکة) لغوی می شود (وانت طالق) باقی می ماند البته اگر قبل از مکان مصدر مقرر باشد و هدف از (فی مکة) «(فی دخول مکة)» باشد در این صورت کلمه (فی) به معنی شرط می شود در متن هدف از فعل مصدر است هدف فعل نحوی نیست چونکه (فی) بر مصدر داخل می شود اما بر فعل نحوی داخل نمی شود و وقتی که اینچنین است کلمه مقرر بعد از (فی) فعل نمی باشد بلکه مصدر می باشد، بهر حال در صورت مقرر گرفتن مصدر گویا گفته شده است: (ان دخلت مکة فانت طالق) اگر وارد مکة شدی طلاقی پس چونکه در اینجا کلمه (فی) به معنی شرط است و شرط محض نیست، لذا همراه دخول طلاق واقع می شود بعد از دخول طلاق واقع نمی شود همانگونه که در صورت حقیقت شرط و شرط محض بعد از دخول واقع می شود. شارح رحمته میان معنی شرط و حقیقت شرط فرق قائل شده اند، یعنی اگر طلاق معلق به حقیقت شرط باشد بعد از شرط واقع می شود و اگر معلق به معنی شرط باشد همزمان با شرط طلاق واقع می شود، بعد از شرط واقع نمی شود چنانچه اگر شوهر بگوید: (ان دخلت مکة فانت طالق) چونکه در اینجا طلاق معلق به حقیقت شرط است، لذا در اینجا بعد از دخول به مکة طلاق واقع می شود و اگر بگوید: (انت طالق فی دخولک مکة) چونکه در این صورت طلاق معلق به معنی شرط است، لذا همراه با دخول طلاق واقع می شود. شارح رحمته می فرماید: که تأیید این مسئله که در حقیقت شرط بعد از شرط طلاق واقع می شود با این مسئله می شود که اگر کسی اجنبیه ای را مخاطب قرار داده بگوید: (انت طالق مع نکاحک) طلاق واقع نمی شود اگر چه این شخص با این زن ازدواج کند چونکه در این صورت همراه با نکاح طلاق واقع شده است در حالیکه این زن بخاطر غیر منکوحه بودن محل طلاق نیست. و اگر بگوید: (انت طالق ان نکحتک) در این صورت بعد از نکاح طلاق واقع می شود چونکه در این صورت طلاق را بر حقیقت شرط معلق ننموده است همچنان اگر بگوید: (انت طالق فی نکاحک) و با این زن نکاح نمود بر آن زن طلاق واقع نمی شود همانگونه که در صورت مع نکاح طلاق واقع نمی شود پس اگر ظرف در (فی نکاحک) حقیقت شرط باشد بعد از نکاح نمودن بر آن طلاق واقع می شود همانگونه که در صورت (ان نکحتک فانت طالق) بعد از نکاح طلاق واقع می شود بهر حال ثابت شد که ظرف به معنی شرط است و حقیقتاً شرط نیست.

ولما ذکر ان "فی" للظرفیه أورد بتقریه بیان بافی أسماء الظروف المضاهیه وإن لم تكن حروف جر. فقال: ومنها أسماء الظروف فمع للمشارنة أى لمقارنته ما بعدها لما قبلها، فإذا قال: "أنت طالق واحد أو معها واحد" يقع ثبوتان، سواء كانت موطوءة أو لا

ترجمه: و چونکه مصنف رحمته بیان فرمودند که (فی) برای ظرفیت می آید، لذا به مناسب آن سایر اسماء ظروف را که مضافند آورده است گر چه آنها حروف جر نیستند چنانچه فرمودند و از جمله حروف معانی اسماء ظروف نیز هستند. پس کلمه (مع) برای مقارنته است یعنی کلمه (مع) موضوع است برای مقارن کردن مابعد خود به ما قبل خود، لذا اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق واحد مع واحدة یا معها واحدة) دو طلاق وارد می شود خواه آن زن موطوءه باشد یا غیر موطوءه.

شرح: شارح رحمته فرمودند: که قبلاً گذشت که کلمه (فی) برای ظرفیت وضع شده است پس به مناسب آن دیگر اسماء ظرفی را نیز مطرح فرمود که مضافند اگر چه از حروف جر نیستند و فرمودند: اطلاق حروف بر اسماء ظروف از میان حروف معانی؛ تقلیداً گفته شد است همانگونه که در ابتدای بحث گذشت. یکی از اسماء ظروف کلمه (مع) است که آن را برای این وضع نمود تا ما بعد آن مقارن ما قبل آن باشد مثلاً اگر کسی بگوید: (انت طالق واحد مع واحدة یا انت طالق واحد معها واحد) در هر دو صورت بدون ترتیب دو طلاق وارد می شود خواه زن مذکور بها باشد یا نباشد

و "قبل" للتقديم أى لكون ما قبلها مقدماً على ما أضيف إليه. و "بعد" للأنه آخر أى لكون ما قبلها مؤخراً عما أضيف إليه. و حکمها فی الطلاق ضد حکم "قبل" أى فی کل موضع يقع فی لفظ "قبل" طلاق واحد يقع فی لفظ "بعد" طلاقان، و فی کل موضع يقع فی لفظ "قبل" طلاقان، يقع فی لفظ بعد طلاق واحد علی قال. و إذا قیدت بالکتابه کانت صفة لما بعدها أى إذا قید کل من القبل والبعدها بالکتابه بأن يقول: أنت طالق واحد قبلها واحد أو بعدها واحد تكون القبلیه أو البعدهیه صفة لما بعدها فی المعنی و إن کانت بحسب الترتیب النحوی صفة لما قبلها، فوقع فی الأول طلاقان، و فی الثانی طلاق واحد؛ لأن معنی الأول أنت طالق واحد الی سبقتها واحدہ أخرى، فقتعنا معاً فی الحال، و معنی الثانی: أنت طالق واحد الی سبجیء بعدها أخرى، فقتع هذه فی الحال ولا یعلم ما سبجیء. و إذا لم یقید کانت صفة لما قبلها أى إذا لم یقید کل من القبل والبعدها بالکتابه بأن يقول: أنت طالق واحد قبل واحد أو بعد واحد "تكون القبلیه والبعدهیه صفة لما قبلها، فوقع فی الأول طلاق و فی الثانی طلاقان؛ لأن معنی الأول: أنت طالق واحد الی کانت قبل الواحدہ الأخری الآتیة فقتع الأولى ولا یعلم حال الآتیة، و معنی الثانی: أنت طالق واحد الی کانت بعد الواحدہ الأخری الماضیه، فقتعنا معاً، وهذا کله فی

الطلاق، واما فی الإقرار فیلزم فی قوله: "له علی درهم واحد قبل درهم درهم واحد" وفي الصور الآخر یلزمه در هر حال هکذا قالوا.

توجه: و کلمه «قبل» برای تقدیم وضع شده است یعنی برای این وضع شده است که ما قبل آن مقدم بر چیزی باشد که به سوی آن مضاف شده است و کلمه بعد برای تأخیر وضع شده است. یعنی برای این وضع شده است که ما قبل آن از چیزی که به سوی آن مضاف است، مؤخر است و حکم آن در باب طلاق بر عکس حکم قبل است. یعنی هر آن جایی که در صورت قبل یک طلاق وارد شود در آنجا در صورت لفظ بعد دو طلاق واقع می شود. و هر آن جایی که در صورت قبل دو طلاق واقع شود در صورت لفظ بعد یک طلاق واقع می شود. همانگونه که گفته شده است. و وقتی که این الفاظ مقید به کتبه شود صفت مابعد خود واقع می شوند، یعنی وقتی که هر یک از قبل و بعد مقید به کتبه باشد این صورت که کسی به همسرش بگوید: «انت طالق واحده قبلها واحده و بعدها واحده قبلت و بعدیت برای مابعد خود صفت می باشد. اگر چه به لحاظ ترکیب نحوی صفت ماقبل خود هستند. پس در صورت اول در طلاق وارد می شود در صورت دوم یک طلاق واقع می شود. چونکه معنی صورت اول این است، تو یک طلاق می کنی که قبل از آن یک طلاق دیگر وارد شده است. لذا هر دو طلاق با هم واقع می شود.

معنی صورت دوم این است که یک طلاق که بعد از طلاق دیگری خواهد بود. لذا فی الحال همین یک طلاق واقع می شود و آن یکی که خواهد آمد معلوم نیست. و وقتی که مقید نشده باشد این هر دو صفت ماقبل خود می باشند. یعنی وقتی که هر یک از قبل و بعد مقید به کتبه نباشد مثلاً کسی به همسرش بگوید: «انت طالق واحده و بعد واحده قبلت و بعدیت صفت ماقبل خود می باشند. چنانچه در صورت اول یک طلاق و در صورت دوم دو طلاق واقع می شود. چونکه معنی مثال اول این است: «یک طلاق چنان طلاق که قبل از طلاق که می آید باشد» لذا طلاق اول وارد می شود و طلاق آتی معلوم نیست و معنی مثال دوم این است: «که تو طلاق چنان طلاق که بعد از طلاق گذشته است» لذا دو طلاق واقع می شود. تمام این احکام در باب طلاق است. اما در بحث اقرار در «له علی درهم واحد قبل درهم» یک درهم لازم می شود و در صورت دوم دو درهم لازم می شود. علما چنین فرموده اند.

شرح: لفظ قبل و بعد از اسماء ظروف اند. مصنف فرمودند: که لفظ قبل موضوع است برای تقدیم. یعنی لفظ قبل وضع شده است تا ماقبل آن بر مضاف الیه آن مقدم باشد و لفظ بعد وضع شده است برای تأخیر. یعنی لفظ بعد برای این وضع شده است تا بر این دلالت کند که ماقبل آن از مضاف الیه آن مؤخر است. در بحث طلاق حکم لفظ بعد بر عکس حکم قبل است. یعنی هر جایی که در صورت لفظ قبل یک طلاق واقع شود در آنجا در صورت لفظ بعد دو طلاق واقع می شود. و هر جایی که در صورت لفظ قبل دو طلاق واقع شود، در آنجا در صورت لفظ بعد یک طلاق واقع می شود.

مصنف فرمودند: که اگر لفظ قبل و بعد مقید به کتبه یعنی ضمیر باشد، یعنی مضاف الیه آن ضمیر قرار داده باشد اگر چه این دو به لحاظ ترکیب نحوی صفت ماقبل خود قرار می گیرند، لیکن با اعتبار معنی صفت مابعد خود قرار می گیرند. مثلاً اگر کسی به همسر غیر مدخول بهای خود بگوید: «انت طالق واحده قبلها واحده» یا بگوید: «انت طالق واحده و بعدها واحده» در هر صورت لفظ قبل و لفظ بعد با اعتبار معنی صفت مابعد خود می باشند و در صورت اول دو طلاق و در صورت دوم یک طلاق واقع می شود. چونکه در صورت اول یعنی «انت طالق واحده قبلها واحده» هدف این است که بر تو طلاق واقع است که قبل از آن طلاق دیگری واقع شده باشد. نتیجه اینکه توسط «انت طالق» یک طلاق در زمان حال واقع شده است و با قبلها واحده طلاق قبل از آن یعنی در ماضی واقع شده است. لذا طلاق که توسط «انت طالق» واحده در زمان حال واقع شده است آن نیز در زمان حال یعنی در زمان تکلم واقع می شود و طلاق که توسط قبلها واحده در زمان پیش از این یعنی در زمان ماضی واقع شده است آن نیز همراه آن در زمان حال واقع می شود. چونکه بنا به قول صاحب هدایه (إيقاع طلاق فی الماضي إيقاع فی الحال) می باشد. یعنی هر طلاق که به زمان ماضی نسبت داده شده است در زمان حال نیز واقع می شود. لذا این همراه اولی در زمان حال واقع می شود و بر زن غیر مدخول بها مذکور دو طلاق با هم واقع می شود. و در صورت دوم هدف از «انت طالق واحده بعدها واحده» این خواهد بود که بر تو چنان طلاق واقع باد که بعد از آن یکی دیگر واقع شود. یعنی توسط «انت طالق واحده» یک طلاق در زمان حال واقع شده است و یک طلاق توسط بعدها واحده بعد از آن در زمان آینده واقع شده است. پس طلاق که توسط «انت طالق واحده» در زمان حال واقع شده است حتماً واقع می شود اما طلاق که توسط بعدها واحده واقع شده است واقع نمی شود. چونکه بر زن غیر مدخول بها عده واجب نیست. لذا بعد از یک طلاق محلی برای طلاق دیگر باقی نمانده است. و وقتی که محلی برای طلاق دوم نماند، طلاق دیگری توسط (بعده واحده) بر آن واقع نمی شود، بلکه به ذریعه «انت طالق واحده» فقط یک طلاق واقع می شود این بهترین علت واقع شدن یک طلاق در این صورت است که بنده بیان نمودم. و آنچه که شارح فرمود یعنی «ولا یعلم ما یجی» بیان فرمودند مسامحت است. یعنی بر قاعده مذکور اعتراض نمودند که لفظ قبل در «جاء فی رجل و زید قبله» مقید به ضمیر است یعنی ضمیر مضاف الیه آن واقع شده است لیکن با وجود آن لفظ قبل صفت ماقبل خود یعنی زید واقع شده است و هدف این است که نزد من مردی آمد که قبل از آن زید آمده است. در حالیکه شما قاعده بیان فرمودید که در این صورت لفظ قبل صفت مابعد خود قرار می گیرد. جوابش این است: که این قاعده زمانی است که اسم بعد از لفظ قبل ظاهر باشد اگر چه آن مضاف الیه قبل نباشد و در مثال مذکور چونکه بعد از لفظ قبل هیچ اسمی ظاهر نیست، لذا توسط این مثال بر این قاعده مذکور هیچ اعتراضی واقع نمی شد.

جانب مصف ع باین قاعده دوم فرمودند که اگر لفظ قبل و بعد مقید به ضمیر نباشد یعنی مضایف به سوی ضمیر نباشند صفت ماقبل خود می باشد مثلاً اگر کسی به همر غیر مدخول بها، خود بگوید: **(انت طالق واحده قبل واحده)** یا **(انت طالق واحده بعد واحده)** در هر دو صورت قبلت و بعدیت صفت ماقبل خود می باشد و در صورت اول یکی طالق و در صورت دوم دو طالق واقع می شود. چونکه در صورت اول مطلب این می شود که بر تو چنان طلاقی است که بعد از طلاق دیگری می آید که قبل از آن است پس توسط **(انت طالق واحده)** یک طلاق فی الحال واقع می شود ولی چونکه زن غیر مدخول بها است و غیر مدخول بها بعد از یک طلاق محلی برای طلاق دیگری باقی نماند، لذا طلاقی که معنا می آید لغو می شود. اینجا نیز لفظ **(اولا یعلم حال الخ)** مسامحه ذکر شده است بهترین علت عدم وقوع طلاق دوم همان است که بنده ذکر نمود است و در صورت دوم مطلب این می شود که بر تو چنان طلاقی واقع است که بعد از یکی طلاق گذشته است یعنی بر تو یک طلاق فی الحال واقع است و یک طلاق زمان گذشته واقع شده است پس طلاقی که توسط **(انت طالق واحده)** فی الحال واقع شده است نیز فی الحال واقع می شود و ملاحی که به زمان ماضی منسوب شده است نیز همراه آن فی الحال واقع می شود. چونکه ایقاع الطلاق فی الماضی ایقاع الطلاق فی الحال می باشد. به هر حال هر دو طلاق با هم واقع می شوند و چونکه می توان بر زن غیر مدخول بها دو طلاق را با هم واقع نمود، لذا در این صورت بر این زن غیر مدخول بها هر دو طلاق واقع می شود.

بر این قاعده نیز اعتراضی است و آن اینکه لفظ قبل در (جامعی رجل قبل زید غلامه) مقید به ضمیر نیست یعنی به سوی ضمیر مضایف نیست بلکه به سوی اسم ظاهر یعنی زید مضایف است. لذا باید قبل صفت ماقبل خود باشد. در حالیکه در این مثال قبل صفت مابعد است نه صفت ماقبل. جوابش این است که این قاعده زمانی است که بعد از لفظ قبل به غیر از مضایف اسم ظاهر دیگری موجود نباشد. حال آنکه در اینجا به غیر از مضایف اسم ظاهر غلامه موجود است. و وقتی که اینجا چنین است باین مثال نمی توان بر قاعده مذکور اعتراض نمود.

ملاحیون صاحب نور الانوار ع می فرماید: تمام احکام مذکور در مورد طلاق زن غیر مدخول بها است و الا اگر زن مدخول بها باشد در هر چهار صورت بر زن دو طلاق واقع می شود. فرقی نمی کند که لفظ قبل و بعد به سوی اسم ظاهر مضایف باشد یا به سوی ضمیر. همچنان اگر لفظ قبل یا لفظ بعد اگر به غیر از طلاق در اقرار استعمال شود احکامش چیز دیگری است و دقیقاً همان احکامی نیست که در طلاق ذکر شده است. مثلاً اگر کسی بگوید: **(له علی درهم بعده درهم)** در این صورت بر مفر دو درهم لازم می شود و مطلب این می شود که از آن بر من یک درهم است و بعد از آن درهم دیگری بر من واجب شد. در حالیکه در باب طلاق اگر لفظ بعد به سوی ضمیر مضایف شده باشد، در این صورت فقط یک طلاق واقع می شود چنانچه که گذشت. همچنان اگر بگوید: **(له علی درهم بعده درهم)** در این صورت نیز دو درهم

واجب می شود. البته اگر بگوید: **(له علی درهم واحده قبل درهم)** شایع ع می فرماید که در این صورت فقط یک درهم واجب می شود. همانگونه که در این صورت طلاق نیز یکی واقع می شود و دلیلش را از این بیان می فرماید که هدف این مثال این است که بر من یک درهم است قبل از درمی که آینده واجب خواهد شد. لذا درمی که فی الحال اقرار نموده واجب می شود. و چونکه حال درمی که گفته است آینده واجب می شود معلوم نیست، لذا آن واجب نمی شود رأی امام بزدوی ع نیز همین است لیکن صاحب تلخیص فرمود است: که در این صورت نیز دو درهم لازم و واجب می شود همانگونه که در سه صورت دیگر دو درهم واجب می شود و هدف از **(له علی درهم واحد قبل درهم)** این است که از او بر من یک درهم فی الحال است قبل از یک درهم نه قبل از درمی که زمان آینده واجب خواهد شد. گو یا بر هر دو درهم در زمان حال با مقناری تقدیم و تأخیر اقرار نمود است و یا آن دو درهم واجب می شود نه یک درهم. لذا در این صورت نیز دو درهم واجب می شود. صورت فرق میان طلاق و اقرار این است که چونکه در مسئله مذکور در غیر مدخول بها تعیین شده است و غیر مدخول بها با یک طلاق بائن می شود و بر آن عده واجب نمی شود. لذا در صورتی که دو طلاق با ترتیب واقع می شود در آن صورتها طلاق اول واقع می شود و بعد از آن محلی برای طلاق باقی نمی ماند و به خاطر باقی نماندن محلی برای طلاق، طلاق دوم لغو می شود. و چونکه برای واجب کردن دین بر ذمه محل باقی است لذا بعد از واجب شدن یک درهم درم دیگری نیز واجب می شود.

"وعند" للحضرت، فإذا قال لغیره: "لک عندی ألف درهم" کان ودیعه؛ لأن الحضرة تدل علی الحفظ دون اللزوم لأن "عند" یکون للقریب والقرب المتیقن هو قرب الأمانة دون الدین؛ لأنه محتمل، ولهذا إذا وصل به لفظ الدین بأن یقول: "لک عندی ألف دیناً" یکون دیناً.

توجه: و لفظ عند برای حضور وضع شده است چنانچه وقتی که کسی به دیگری بگوید: **(لک عندی الف درهم)** از تو نزد من هزار درهم است. این ودیعت است چونکه وجود (حضور) یک چیز بر حفاظت آن دلالت می کند. بر لزوم آن چونکه لفظ عند وضع شده است برای قرب و قرب حقیقی (یقینی) همان قرب امانت است نه دین. چونکه قرب دین محتمل است. به همین خاطر وقتی که قائل لفظ دین را به آن یغزاید و بگوید: **(لک عندی الف دینا)** دین می باشد. **شرح:** یکی از اسما، ظروف لفظ (عند) است. لفظ عند برای بیان کردن حضوریست خواه حضور حقیقه باشد، مانند زید عند عمر یا حکمی باشد. مانند (عندی مال) این زمانی گفته می شود که مال در جیب متکلم نباشد بلکه به خانه اش باشد. بهر حال لفظ (عند) برای دلالت کردن بر حضور (موجودی) وضع شده است. چنانچه اگر کسی به دیگری بگوید: **(لک عندی الف درهم)** این کلام بر ودیعت حمل می شود و بر دین حمل نمی شود. چونکه (عند) یعنی حضور دال بر این است که هزار درهم نزد من محفوظ است. بر لازم بودن آنها دلالت نمی کند. به این علت که لفظ (عند) برای قرب

می آید و قرب یعنی قرب امت است نه دین. قرب دین فقط محتمل است. پس این کلام بر چیزی که قرب یعنی است
یعنی قرب امت حمل می شود و بر غیر آن حمل نمی شود. و چونکه لفظ قرب احتمال دین را دارد لذا اگر بر آن لفظ
دین وصل شود و گفته شود اعتدلی الف دینا این کلام حمل بر دین می شود و لفظ دینا برای این قرب محتمل تصیر
می باشد.

و "غیر" يستعمل صفة للذکر، و يستعمل اشتاء لکن الاستعمال الأول أصل فيه، والثانی تبع فهو أيضاً داخل
فی الظرف تغلیباً کتوله: "له علی درهم غیر داتق" بالرفع، فیلزمه درهم تام؛ لأنه حیثی صفة للدرهم، فیکون
المعنی: له علی الدرهم الذی هو مغایر للداتق، فلا یستثنی منه شیء، فیلزم درهم تام، ولو قال بالنصب کان اشتاء
فیلزم درهم إلا داتقا، وهو مقدار سدس الدرهم، و "سوی" مثل "غیر" فی کونه صفة و اشتاء وهو ظرف فی
الحقیقه، لکن لما کان إعرابه تقدیر یا بحال علی التیبه، ولعل القاضی یا بصدقه فی صورته التخیف.

ترجمه: و لفظ (غیر) بعنوان صفت نکره استعمال می شود و بعنوان اشتاء نیز استعمال می شود. لیکن استعمال اول در
آن اصل است و دومی تابع است. پس لفظ غیر نیز تغلیب در ظروف داخل است. مانند قولش (له علی درهم غیر داتق) یا
رفع پس بر آن یک درهم کامل لازم می شود چونکه در آن هنگام لفظ غیر صفت درهم است. لذا معایش می شود و
آن بر من درمی است که غیر داتق است پس چیزی از آن مستثنی نمی شود. (بلکه) بر آن یک درهم کامل لازم می شود
و اگر با نصب بگوید اشتاء می باشد لذا بر آن یک درهم بجز یک داتق لازم می شود. و داتق یک ششم درهم است
(اسوی) در صفت و اشتاء بودن مانند غیر است. و در حقیقت ظرف است ولی چونکه اعرابش تقدیری است حمل بر
نیت می شود و شاید قاضی آن را در صورت تخفیف تصدیق نکند.

شرح: اگر چه لفظ (غیر) از اسماء ظروف نیست اما ذکر آن در بحث اسماء ظروف تغلیب است. مصنف رحمه فرمودند:
که لفظ غیر را می توان صفت نکره نیز استعمال کرد ولی استعمال اول اصل است و استعمال دوم تابع است. استعمال آن
بعنوان صفت به این خاطر است که لفظ غیر اسم صفتی است چون اسم صفتی آن است که بر بعضی صفات ذات مبهم
دالات کند و کلمه غیر به معنی غیر است و ذات مع التعلیل را می نامند یعنی غیر بر ذات مع التعلیل دلالت می کند لذا
غیر اسم صفتی است و وقتی که لفظ غیر اسم صفتی است صفت قرار دادن آن نیز صحیح می باشد. اما اینکه چگونه می-
تواند لفظ غیر صفت نکره قرار گیرد جوابش این است: که خود لفظ غیر نکره است. بلکه در انتها نکره قرار دارد چنانچه
که لفظ غیر با وجود اضافه به سوی معرفه معرفه نمی شود در حالیکه هر نکره ای با اضافه به سوی معرفه، معرفه می شود.
پس وقتی که لفظ غیر خودش نکره است صفت نکره قرار می گیرد نه صفت معرفه. و لفظ غیر به این خاطر برای اشتاء
استعمال می شود چون لفظ غیر مشابه کلمه الا است. به این صورت که هر یکی از این دو مغایر حکم مطلق خود است لذا

با دقت نظر گرفتن این مشابهت لفظ غیر برای اشتاء استعمال شده است. مثلاً اگر کسی بگوید: (له علی درهم غیر داتق)
و غیر را مرفوع بخواند در این صورت بر مفر یک درهم کامل لازم می شود چونکه در این وقت لفظ غیر صفت درهم
است و هدف این کلام این است: که از او چنان درمی لازم است که مغایر داتق است یعنی درمی نیست که به آن داتق
گفته می شود بلکه درمی غیر آن است. لذا در این صورت هیچ قسمتی از درهم مستثنی نمی شود بلکه یک درهم کامل
بر مفر لازم می شود داتق هم با فتح و هم با کسره به هر دو صورت نقل شد است و یک ششم درهم را داتق می گویند و
بعورت اشتاء نیز استعمال می شود شارح رحمه فرمود: که لفظ (سوی) در حقیقت ظرف است. مثلاً کسی بگوید:
(ضررت خالدا سوی حامد) یعنی بجای حامد خالد را زدم ولی چونکه اعراب (سوی) مفعول است لذا حمل بر نیت می شود.
یعنی اگر متکلم بگوید: من آن را با رفع خواندم بعنوان صفت استعمال می شود و بر مفر یک درهم کامل لازم می شود و
اگر بگوید با نصب خواندم بعنوان اشتاء استعمال می شود. و بر آن یک درهم کامل لازم نمی شود بلکه یک داتق بر یک
درهم کمتر لازم می شود. مجابون رحمه می فرمایند: که این نیز احتمال دارد که قاضی در صورت تخفیف حرفش را
نپذیرد. یعنی اگر بگوید با نصب خواندم و اراده اشتاء را داشته باشم بخاطر مبهم بودن قضی حرفش را تصدیق نکند بلکه
قاضی آن را رد کند و بگوید: که این گفتارش فقط به خاطر فایده اش می باشد.

حروف شرط

ومنها حروف الشرط. فإن "أصل فيها" لأنها لم تستعمل إلا لهذا المعنى، وغيرها تستعمل لمعان آخر. ولهذا
غلب "إن" قسمی الكل بحرف الشرط وإن كان بعضها اسماً، وإما تدخل علی أمر معدوم علی خطر الوجود
ولیس بکائن لا محاله، فلا تستعمل فيما لم یکن علی خطر الوجود بل محالاً إلا بضرب من التأویل؛ لأنه محل
"لو"، ولا يستعمل علی أمر کائن لا محاله إلا بالتأویل؛ لأنه محل إذا. فإذا قال: "إن لم أطلقك فأت طالق" لم
تطلق حتی یموت أحدهما؛ لأن هذا الشرط لا یعلم قطعاً إلا حين موت أحدهما، فإنه قبل الموت یمکن فی کل
حين أن یطلقها فإذا لم یطلق وشارف موت الزوج تطلق وتحرر عن المیراث إن کانت غیر مدخول بها، بخلاف ما
إذا کانت مدخولاً بها؛ لأن امرأه الفارقت بعد الدخول، וכذا إذا شارف موت المرأة تطلق ألیه تحقق الشرط حیثین.

ترجمه: و از جمله حروف معانی حروف شرط است. چنانچه حرف (إن) در حروف شرط اصل است چونکه
حرف (إن) فقط برای همین معنی استعمال می شود و حروف دیگر غیر آن برای معانی دیگر نیز استعمال می شوند به همین
خاطر حرف (إن) چیره گردانیده شد. چنانچه تماماً به حروف شرط نامگذاری شده است گر چه بعضی از آنها هستند. و حرف
(إن) بر امر معدومی وارد می شود که وجودش متوقع است و حتی نیست لذا حرف (إن) در جایی که وجودش متوقع
نباشد استعمال نمی شود بلکه محال می باشد مگر با تأویل. چونکه محل (لو) همین است و نیز در چیزی که بطور یقین

موجود می باشد نیز استعمال نمی شود. مگر با مقداری تأویل. چونکه این محل (ذا) است. چنانچه اگر کسی به همسر
بگریزند لم اطلقک فانت طالق» بر آن طلاق واقع نمی شود تا اینکه یکی از آن دو بمیرد چونکه این شرط به طور
معلوم نمی شود مگر در وقت مرگ یکی از آنها، چونکه قبل از مرگ هر وقت ممکن است که شوهر آن را طلاق دهد
ولی وقتی که طلاق نداد و وقت مرگ شوهر نزدیک شد بر آن طلاق واقع می شود. اگر زن غیر مدخول بها باشد زن
میراث محروم می شود. بر خلاف اینکه اگر مدخول بها باشد چونکه زن قار بعد از دخول را ارث می برد و همچنان وقتی
که موت زن نزدیک شود حتماً زن طلاق می شود، چونکه شرط متحقق شده است.

شرح مصنف فرمودند که یکی از اقسام حروف معنی حروف شرط است و از میان حروف شرط حروف «ان»
اصل است چونکه حروف «ان» مختص معنی شرط است و به معنی شرط استعمال می شود و به معنی دیگری استعمال
نمی شود. برخلاف آن کلمات دیگر شرط برای معنی دیگری نیز استعمال می شود و «ان» به این خاطر در معنی شرط
اصل است چون حرف است. لذا بخاطر اضافش غالب آمده و به تمام کلمات شرط حرف شرط می گویند. گرچه
بعضی از کلمات شرط مانند «اذا» و غیره اسمند. در اینجا اعتراض وارد می شود و آن اینکه این گفتار است که «ان» به معنی
حرف شرط استعمال می شود و به معنی دیگر استعمال نمی شود اشتباه است. بلکه «ان» علاوه بر شرط نافیقه نیز استعمال
می شود. جوبش این است که «ان» بر دو قسم است یکی «ان» شرطیه دوم «ان» نافیقه پس «ان» که حرف شرط است برای
حرف شرط استعمال می شود و به معنی دیگری غیر از «ان» استعمال نمی شود. بعد از این جواب اعتراض وارد نمی
شود جواب دوم این است که هدف از اصل بودن «ان» از میان حروف شرط این است که «ان» فقط برای شرط می آید
در آن ظرفیت و غیره لحاظ نمی شود. هرگاه که در (ذا) و (متی) همراه شرط ظرفیت و غیره نیز لحاظ می شود مصنف
فرمودند: که حرف «ان» بر چنان امر معنوی داخل می شود که توقعی بر وجودش باشد. یعنی آن امر معنوی به نحوی
باشد که در میان وجود و عدم متردد باشد یعنی احتمال موجود بودن را دارد و هم احتمال عدم وجود را و ورود «ان» به بر
منتع جایز است و نه هم بر متحقق الوجود. شراح **رحمته** باین حسین مطلب فرمودند: که اگر امر معنوی چنان باشد که
توقعی بر وجود آمدن «ان» نباشد بلکه وجودش منتع و محال باشد «ان» بر آن داخل نمی شود. مگر اینکه با تأویل از محال
بودن درجه به مشکوک تک تزل داده شود. به این خاطر حرف «ان» بر منتع و محال داخل نمی شود. چونکه محال و منتع
محل کلمه (ان) است یعنی در چنین مقامی کلمه (ان) استعمال می شود و بر چیزی که بطور حتم و یقین موجود و متحقق
باشد نیز حرف «ان» داخل نمی شود. مگر اینکه با تأویل از متحقق الوجود بودن به درجه مشکوک تک تزیل پیدا کند و به این
خاطر حرف «ان» بر متحقق الوجود داخل نمی شود. چون متحقق الوجود محل (ذا) است یعنی بر آن کلمه (ذا) داخل
می شود. مصنف **رحمته** باین مثال حرف (ان) فرمودند: که اگر شوهر به همسرش بگوید: (ان) لم اطلقک فانت طالق

اگر تو را طلاق ندادم طلاق. یعنی شوهر وقوع طلاق را بر عدم تطلق (طلاق دادن) معنی نموده است. بر آن زن زمتی
طلاق واقع می شود که هنگام مرگ یکی از زن و یا شوهر فراموشد چونکه شرط عدم تطلق زمتی بطور یقین بوجود
می آید که موت یکی از آنها نزدیک شود چونکه قبل از موت امکان طلاق دادن وجود دارد و به علت عدم باقی شدن
شرط (عدم تطلق) قبل از موت طلاق واقع نمی شود. لیکن وقتی که شوهر در طول زندگی طلاق نداد و موت شوهر به
لذاته ای نزدیک شد که در آن وقت گنجایش گفتن (انت طالق) نباشد بلکه در آن فقط فرصت گفتن انت طالق وجود
دارد حال وجود شرط یعنی عدم تطلق متحقق شده است و وقتی که شرط متحقق شد طلاق نیز بر آن زن واقع می شود
حال اگر آن زن غیر مدخول بها است از میراث محروم می شود. چونکه زمانی زن مطلقه بعد از مرگ شوهر مستحق میراث
می شود که آن زن در عده باشد. در حالیکه بر زن مطلقه غیر مدخول بها عده ای واجب نیست بر خلاف آن اگر آن زن
مدخول بها باشد. مستحق میراث شوهر می باشد. چونکه این زن (امراًة قار) است و (امراًة قار) از مال شوهر ارث می برد. لذا
این زن نیز میراث می برد. (امراًة قار) یعنی است که شوهر در مرض وفات آن را طلاق دهد تا اثر میراث دادن به زن قرار
کند. شراح **رحمته** می فرمایند که همچنان اگر وقت وفات زن فراموشد و قبل از بیرون شدن روح گنجایش گفتن (انت
طالق) نباشد بخاطر تحقق شرط (عدم تطلق) حتماً بر آن طلاق واقع می شود.

«وإذا عند نكاح الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء، فيجزي بها مرة ولا يجزي بها أخرى يعني أنها
مشتركة بين الظرف والشرط، فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الأول سبباً والثاني مسبباً، ومن
جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها، وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم، ودخول فاء
فيما بعدها وإن كان المنذور بعدها كلمتين على نعت الشرط والجزاء».

مثال الأول: شعر: واستغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا نصيب خصاصة فتحمل
ومثال الثاني: شعر: وإذا تكسوت كربة أدعى لها وإذا بهجس الحيس يدعى جندب
وإذا جوزى بها سقط عنها الوقت كأنها حرف الشرط، وهو على قول أبي حنيفة: لأنه لما كانت مشتركة بين الشرط
والظرف، ولا للمشترك، فعين عند إرادته أحد المعنيين بطلان الآخر ضروره.

توجه: و «اذا» در نزد نحویان کوفیه صلاحیت وقت و شرط هر دو را به طور مساوی دارد پس به خاطر کلمه (ذا)
گاهی جزء آورده می شود و گاهی آورده نمی شود یعنی کلمه (ذا) میان ظرف و شرط مشترک است. لذا گاهی مانند
کلمات شرط استعمال می شود یعنی اول سبب و دومی مسبب قرار داده می شود و بعد از آن مضارع جزم و بر جزای
ان (فاء) داخل می شود. و گاهی مانند کلمات ظرف استعمال می شود. یعنی بعد از آن نه مضارع جزم است و نه بر جزای
آن (فاء) داخل می شود. اگر چه بعد از آن کلمه بصورت شرط و جزاء مذکور می شود مثال اول: (ترجمه شعر: ای مخاطب

قاعت یشہ کن تا زمانی که خداوند تعالی تو را با مال غنی کند. و وقتی که به ناداری مبتلا شدی تحمل کن. مثال دوم: (ترجمه شعر: و وقتی که مشکلی پیش می آید من برای دفاع خوانده می شوم و وقتی که غذای لذیذی بخت می شود حذب دعوت می شود و وقتی که توسط کلمه (إذا) جزء ذکر می شود معنی وقت از آن ساقط می شود. گویا کلمه (إذا) حرف شرط است و قول ابوحنیفه رحمته همین است چون وقتی که کلمه (إذا) در میان شرط و ظرف مشترک است و عمومی برای مشترک نیست، لذا در وقت اترده یکی از دو معنی مطلق، دیگری معین شد.

شرح: یکی از کلمات شرط (إذا) است لیکن در مورد آن در میان نجات کوفه و بصره اختلاف است. چنانچه نجات کوفه می گویند که کلمه (إذا) میان شرط و ظرف مشترک است گاهی استعمال آن مانند کلمات شرط است و گاهی مانند کلمات ظرف. اگر کلمه (إذا) برای شرط استعمال شود سه اثر دارد:

- ۱- بخش اول کلام سبب و بخش دوم آن مسبب می باشد؛
- ۲- فعل مضارع بعد از (إذا) مجزوم می باشد؛
- ۳- بر جزای آن (فاء) داخل می شود. و اگر برای ظرف وقت استعمال شود، هیچ حصصی از کلام نه سبب می شود و نه هم سبب و نه هم فعل مضارع.

بعد از آن مجزوم می شود و نه هم بعد از آن (فاء) جزایه داخل می شود. اگر چه بعد از (إذا) ظرفیه دو کلمه به عنوان شرط و جزاء مذکور باشد مثال اول یعنی اگر (إذا) به معنی (ان) برای شرط باشد این شعر است. (واستغن ما اعنک ربک بالغنی) (وإذا نصیبک خصاصة فتحمل) در مصراع دوم این شعر (إذا) به معنی (ان) برای شرط است. چنانچه قسمت اول کلام (فقر و ناداری) سبب و قسمت دوم آن (تحمل) مسبب است. و فعل مضارع بعد از (إذا) مجزوم است به این نحو که نصب مأخوذ از اصابت بصبیب است. پس نصیبک در اصل نصیبک بوده است. لیکن وقتی که (یا) مخاطب (إذا) شرطیه ساکن شد جمع میان دو ساکن یعنی (یاو) بوجود آمد. لذا به خاطر دور کردن الفاء ساکنین (یا) که حرف علت است ساقط شد و نصیبک باقی ماند نتیجه این شعر این است که تحمل هم با (حا) خوانده شده و هم با جیم در صورت (حا) معنی آن تحمل و برداشت سختی است. و ترجمه شعر اینچنین می شود: ای مخاطب! با قناعت زندگی کن تا زمانی که خداوند تعالی تو را غنی گرداند. و وقتی که بر تو امتحان ناداری آمد تحمل کن. بپوش صورت جیم به سه معنی می آید: یکی زیبا و خوب صورت بودن و دوم خوردن پیه گداخته در مصیبت به خاطر حیا و معنی سوم اظهار خوش اخلاقی. در صورتی که معنی اول مراد گرفته شود ترجمه به این صورت می باشد: با تکلف توسط آرایش بی نیازی خود را اظهار کن تا مردم با دیدن خسته حائل و در ماندگی تو از تو متفرق نشوند و معنی دوم به این صورت می باشد: برای نجات و تنگ ناداری و مفلسی بر پیه و چربیهای گداخته اکتفا و بسنده کن. و با معنی سوم ترجمه این است: خوش اخلاقی را پیشه کن تا عیب و ذلت

نیازی و نیازمندی تو در شهرت اخلاق خوشت پنهان و پوشیده شود. و وقتی که کلمه (إذا) به معنی وقت باشد مثلش این شعر است: (وإذا تكون كربها ادعى لها) (وإذا بحال الحس بدعى جلتب) غیر مجزوم بودن تكون، ادعى، بحال و بدعى دل بر این است که حکم (إذا) در اینجا به معنی شرط نیست بلکه برای وقت و ظرف است و ترجمه این است: و وقتی که مشکلی پیش می آید مرا برای دفع و مقابله با آن فرامی خوانید. و وقتی که غذای لذیذی آماده می شود جذب دعوت و صدا زده می شود. مصنف رحمته فرمودند: که وقتی که هلف و مراد (إذا) معنی شرط باشد بر معنی وقت نه متطابق و ذات می کند و نه هم تضمناً. بلکه گفته می شود که کلمه (إذا) حرف شرط است و قول امام ابوحنیفه رحمته همین است. به دلیل این که وقتی که کلمه (إذا) در میان ظرف و شرط مشترک باشد و عموم مشترک نیز جایز نیست در صورت مراد گرفتن یک معنی از دو معنی، معنی دوم خود بخود باطل و ساقط می شود.

و عند نحاء البصره هی للوقت حقیقه فقط، وقد تستعمل للشرط من غیر سقوط الوقت عنها علی سبیل المجاز مثل "متی" فإنها للوقت لا یسقط عنها ذلک بحال، وإذا لم یسقط ذلک عن "متی" مع لزوم المجازة لها فی غیر موضع الاستفهام، فالأولی أن لا یسقط ذلک عن "إذا" مع عدم لزوم المجازة لها، وهو قولهما فی أبی یوسف و محمد رحمہم اللہ. ولیکن یرد علیهما أنه إذا لم یسقط الوقت عنها بلزم الجمع بین الحقیقه و المجاز، و الجواب أنها لم تستعمل إلا فی الوقت الذی هو معنی حقیقی لها، و الشرط إنما لزم تضمناً من غیر إرادة کالمبدأ المتضمن لمعنی الشرط.

ترجمه: و کلمه (إذا) نزد نحاء بصره فقط حقیقت است برای وقت و گاهی مانند (متی) علی سبیل المجاز بدون سقوط معنی وقت برای شرط نیز استعمال می شود چون که (متی) برای وقت وضع شده است چونکه معنی وقت در هیچ حالتی ساقط نمی شود و وقتی که معنی وقت از (متی) در غیر موضع استفهام ساقط نمی شود با وجردی که مجزوات (شرط) لازمه ی آن است سپس معنی وقت از (إذا) به طریق اولی نباید ساقط شود در حالی که شرط لازمه آن نیست و این قول صاحبین یعنی ابو یوسف رحمته و امام محمد رحمته است. لیکن بر صاحبین رحمته این اعتراض وارد می شود که وقتی که معنی وقت از (إذا) ساقط نمی شود جمع بین حقیقت و مجاز لازم می آید. جواب این است: که کلمه (إذا) استعمال نمی شود مگر در وقتی که آن وقت معنی حقیقی کلمه (إذا) باشد و معنی شرط بطور مستأبد بدون لازمه آن می شود مانند مبتدائی که متضمن معنی شرط است.

شرح: نجات بصره فرمودند: که معنی حقیقی (إذا) فقط وقت است. البته گاهی اوقات مانند کلمه (متی) بدون ساقط شدن معنی وقت مجازاً برای شرط نیز می باشد چونکه کلمه (متی) برای وقت موضوع است و هیچگاه معنی وقت از آن ساقط نمی شود. خواه استعمال آن در اخبار باشد یا در استفهام. سپس وقتی که در غیر از استفهام با وجود لازم بودن معنی

شرط برای کلمه (منی) معنی وقت از آن ساقط نمی شود کلمه (اذا) که برای آن معنی شرط لازم هم نیست معنی وقت از آن به طریق اولی ساقط نمی شود به هر حال این ثابت شد که کلمه (اذا) مجازاً برای شرط استعمال می شود و معنی وقت از آن ساقط نمی شود و قول صاحبین رحمهم الله همین است ولی بر قول صاحبین اعتراض وارد می شود که وقتی که کلمه (اذا) مجازاً برای شرط استعمال می شود و معنی حقیقی آن یعنی معنی وقت از آن ساقط نمی شود جمع بین حقیقت و مجاز لازم می آید در حالی که این ناجایز است از سوی صاحبین رحمهم الله جواب داده شده است که کلمه (اذا) فقط به معنی حقیقی خود یعنی به معنی وقت استعمال می شود اما بر معنی شرط ضمن و بدون اوده لازم می آید و جمع بین حقیقت و مجاز اراده ناجایز، اما مطلقاً جایز است مانند اینکه مثنوی که متضمن معنی شرط باشد. مانند (الذی یأتی فی فله درهم) جمع شدن مبتدا و خبر در آن اصل و حقیقت است اما وجود شرط و جزا مجاز است و این دو جمع اند ولی چونکه معنی شرط و جزا غیر ارادی به دست آمده است لذا این اجتماع ناجایز نمی باشد.

حتی إذا قال لامرته: «إذا لم أطلقک فانت طالق» لا یقع الطلاق عنده ما لم یتم أحدهما؛ لأنه عنده بمنزلة حرف الشرط، وسقط معنی الوقت، فصار كأنه قال: «إن لم أطلقک فانت طالق»، وفيه لا یقع ما لم یتم أحدهما. وقال: یقع كما فرغ مثل «متی لم أطلقک»؛ لأنه عندهما لا یسقط عنه معنی الوقت، فصار المعنی فی زمان لم أطلقک فانت طالق، فإذا فرغ من الکلام وجد زمان لم یطلقها فيه، فوقع فی الحال كما فی «متی»، والدلیل علیه: أنه لو قال: «أنت طالق إذا شئت» لا یقتضی بالمجلس کمنی شئت، والجواب: أنه تعلق الطلاق بالمشیه، فوقع الشک فی انقطاعه فلا یقطع، وفيما نحن فيه وقع الشک فی الوقوع فی الحال، فلا یقع بالشک، وهذا کله إذا لم ینو شئاً أما إذا نوى الوقت أو الشرط فهو علی ما نوى. و «إذا ما» مثل «إذا» لکنه لم یشک عنه معنی المجازاة بالاشاق.

توجه: حتی اگر کسی به همسرش بگوید: «اذا لم أطلقک فانت طالق» نزد امام ابوحنیفه رحمهم الله تا زمانی که یکی از آن دو نمیرد طلاق واقع نمی شود چونکه کلمه (اذا) نزد امام ابوحنیفه رحمهم الله بمنزله شرط است و معنی وقت ساقط شده است. گویا که گفته است: «ان لم أطلقک فانت طالق» باین گفته طلاق نمی شود تا زمانی که یکی از آنها نمیرد. و صاحبین فرمودند: که بمجرد فارغ شدن از کلام طلاق واقع می شود. مانند «متی لم أطلقک» چونکه نزد صاحبین معنی وقت از آن نینمی رود پس معنی آن این گونه می شود: «فی زمان لم أطلقک فانت طالق» و در زمانی که من تو را طلاق ندادم طلاق؛ پس وقتی که قائل از این کلام فارغ شد زمانی که در آن طلاق نداد است یافت شد. لذا طلاق فی الحال واقع می شود همانگونه که در صورت (متی) طلاق واقع می شود به دلیل اینکه اگر کسی بگوید: «انت طالق اذا شئت» این قول مقید به مجلس نمی باشد. مانند «متی شئت» و جوابش این است: که در این مسئله طلاق متعلق به مشیت است پس در

متعلق بودن این تعلق شک واقع شده است. لذا مطلق نمی باشد و مسئله ای که در آن بحث می کنیم در وقوع طلاق فی الحال شک واقع شده است. لذا با شک طلاق واقع نمی شود و تمام این تفصیل زمانی است که هیچ بنی نکرده باشند. اما اگر بپوشد یا شرط را ننموده است مطابق نیت قائل حکم می شود و کلمه (اذا ما) مانند (اذا) است. لیکن معنی مجازات بالاتفاق از آن جدا نمی شود.

توضیح: در مورد کلمه (اذا) میان امام ابوحنیفه رحمهم الله و صاحبین اختلاف است که آن را صاحب کتاب بیان نموده است. اگر از (اذا) معنی شرط اراده شود نزد امام ابوحنیفه رحمهم الله معنی وقت ساقط می شود و کلمه (اذا) به معنی (ان) برای شرط می باشد و صاحبین فرمودند: که با وجود مراد گرفتن معنی شرط معنی وقت ساقط نمی شود بلکه کلمه (اذا) مانند کلمه (متی) به معنی شرط و وقت هر دو استعمال می شود بخاطر بیان کردن همین اختلاف یک مسئله تفریمی را ذکر نموده است. چنانچه فرمودند: که اگر کسی به همسرش بگوید: «اذا لم أطلقک فانت طالق» نزد امام ابوحنیفه رحمهم الله در این مسئله معنی وقت بطور کامل از کلمه (اذا) ساقط شده است. (اذا) فقط برای شرط است و وقتی که در این مسئله کلمه (اذا) فقط برای شرط است گفتن (اذا لم أطلقک فانت طالق) مانند (ان) است که بگوید: «ان لم أطلقک فانت طالق» و قبلاً گفتیم که با گفتن (ان لم أطلقک فانت طالق) تا زمانی که وقت موت یکی از زن و شوهر فرا نرسد طلاق واقع نمی شود لذا در صورت گفتن (اذا لم أطلقک فانت طالق) نیز در لحظات آخر عمر طلاق واقع می شود.

و نزد صاحبین رحمهم الله می فرمایند: که چونکه با وجود مراد گرفتن معنی شرط از (اذا) معنی وقت ساقط نمی شود لذا (اذا لم أطلقک فانت طالق) مانند (متی لم أطلقک فانت طالق) می باشد و در صورت (متی) بمجرد فارغ شدن از کلام طلاق واقع می شود. لذا در صورت (اذا) نیز بمجرد فارغ شدن از کلام طلاق واقع می شود چونکه نزد صاحبین با (متی) و (اذا) معنی وقت ساقط نمی شود لذا در حالت (اذا لم أطلقک) و (متی لم أطلقک) هر دو صورت هدف این می باشد که هر وقت و در هر زمانی که تو را طلاق ندادم در آن وقت طلاق. یعنی وقوع طلاق را بر زمانی معنی نموده است که آن زمان خالی از طلاق باشد. پس همین که گویند از این گفته فارغ شود زمانی به وجود می آید که در آن طلاق نداد است. و وقتی که بمجرد فارغ شدن از کلام زمان خالی یافت شد بخاطر یافت شدن شرط فوراً (فی الحال) طلاق واقع می شود. شارح رحمهم الله می فرماید: بر این دلیل مذهب صاحبین که کلمه (اذا) مانند (متی) است و مانند (ان) نیست مسئله دیگری نیز هست و آن اینکه اگر کسی به همسرش بگوید: «انت طالق ان شئت» این اختیار زن مقید به مجلس نمی باشد بلکه اگر زن بعد از مجلس طلاق را بخواهد بر آن طلاق واقع می شود. همانگونه که در صورت (انت طالق) متی شئت اختیار زن مقید به مجلس نیست، بلکه بعد از مجلس نیز حق خواستن طلاق برای زن هست.

اگر همانگونه که امام لوحیغه علیه السلام می فرماید: (ان) به معنی (ان) بود این اختیار زن مقید به مجلس می بود همانگونه که در صورت (انت طالق ان شئت) اختیار زن مقید به مجلس است پس در این مسئله مانند بودن کلمه (ان) به کلمه (متی) دلیل بر این است که با کلمه (ان) معنی وقت ساقط نمی شود بلکه با وجود مراد گرفتن معنی شرط معنی وقت باقی می ماند از طرف حضرت امام اعظم علیه السلام جواب این دلیل این است که در (انت طالق ان شئت) مقید نبودن اختیار زن به مجلس به خاطر این نیست که کلمه (ان) به معنی (متی) است بلکه به خاطر این است که وقتی شوهر گفت: (انت طالق ان شئت) طلاق به طور حتم متعلق به مثبت شده است یعنی به طور حتم بقیه اختیار واقع کردن طلاق حاصل شده است حال اگر بعد از آن کلمه (ان) بر کلمه (ان) حمل شود و معنی شرط مراد گرفته شود بعد از این صورت بعد از مجلس اختیار زن تمام می شود می شود چونکه (انت طالق ان شئت) مقید به مجلس می شود و در این صورت بعد از ختم مجلس اختیار زن منقطع نمی شود و کلمه (ان) حمل بر (متی) شده و معنی وقت مراد گرفته شده است لذا بعد از ختم مجلس اختیار زن منقطع نمی شود چونکه (انت طالق ان شئت) مقید به مجلس نیست بلکه بعد از مجلس نیز اختیار باقی است به هر حال بعد از مجلس اختیار زن در یک صورت تمام می شود و در یک صورت تمام نمی شود پس اختیاری که با گفتن (انت طالق ان شئت) به طور بقیه برای زن به دست آمده بود در پایان یافتن این اختیار بعد از مجلس شک واقع شده است و بنا بر قاعده (الیقین لا یزول بالشک) این مسلم است که چیزی که به طور بقیه حاصل شده باشد به خاطر شک پایان نمی پذیرد لذا در اینجا نیز اختیار زن به خاطر شک تمام نمی شود نتیجه اینکه در اینجا تمام نشدن اختیار زن بعد از مجلس به این خاطر نیست که کلمه (ان) به معنی (متی) برای وقت است آنگونه صاحب فرمودند بلکه به خاطر آن است که بنده ذکر نموده است و در این مسئله مورد بحث ما که واقع نشدن طلاق فی الحال با گفتن (انت طالق ان لم اطلقک) به خاطر این نیست که (ان) به معنی (ان) است بلکه به خاطر این است که واقع شدن طلاق فی الحال با این کلمه شک واقع شده است به این صورت که اگر کلمه (ان) به معنی (ان) و شرط حمل شود طلاق فی الحال واقع نمی شود بلکه در آخر عمر واقع می شود همانگونه که در (انت طالق ان لم اطلقک) فی الحال طلاق واقع نمی شود بلکه در آخر عمر طلاق واقع می شود و اگر کلمه (ان) بر وقت حمل شود به مجرد قارغ شدن است از این کلام فوراً طلاق واقع می شود.

بهر حال وقتی که اینچنین است در واقع شدن طلاق فی الحال شک بوجود آمده است و چونکه طلاق با شک و تم نمی شود لذا با کلمه (ان) فوراً طلاق واقع نمی شود بلکه در آخر عمر واقع می شود پس واقع شدن طلاق در آخر عمر به خاطر این نیست که کلمه (ان) به معنی (ان) است بلکه به خاطر آن است که بنده بیان نمودم شارح علیه السلام می فرماید که اختلاف گشته در صورتی است که قاتل هیچ نبی نکرده باشد لیکن اگر نیت ظرف یا شرط را نموده باشد حکم مطابق نیتش خواهد بود چونکه کلمه (ان) احتمال هر دو را دارد لذا اگر نیت شرط را نموده باشد در آخر عمر طلاق واقع

می شود و اگر نیت وقت و ظرف را نموده باشد فی الحال طلاق واقع می شود مصنف علیه السلام فرمودند که کلمه (ان) در استعمال و حکم مانند (ان) است لیکن در میان آن دو نقطه این تلباه فرق است که نزد صاحبین معنی شرط از (ان) گاهی جدا می شود اما معنی شرط از (ان) ما بالاتفاق جدا نمی شود.

و "لو" للشرط و روی عنهما: انه إذا قال: "أنت طالق لو دخلت الدار" فهو بمنزلة من دخلت الدار یعنی این لو لم یبق علی معناه الاصلی و هو معنی الماضي بمعنی أن انشاء الجزاء فی الخارج فی الزمان الماضي انشاء الشرط كما هو عند أهل العربیة، أو أن انشاء الشرط فی الماضي لأجل انشاء الجزاء كما هو عند أرباب المعقول، بل صار بمعنی فی حق المستقبل فی عرف الفقهاء، ولم یرو عن أبي حنيفة رحمه الله فی هذا الباب شیء أصلاً.

ترجمه: و کلمه (لو) برای شرط است و از صاحبین روایت شده است که اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق لو دخلت الدار) این گفته به منزله (ان دخلت الدار) می باشد یعنی اگر کلمه (لو) بر معنی اصل خود باقی نماند و معنی (لو) ماضی است یعنی انشاء جزء در خارج در زمان ماضی بخاطر انشاء شرط است همانگونه که نزد اهل عربیت است، با اینکه انشاء شرط در ماضی بخاطر انشاء جزء است همانگونه که نزد ارباب معقول است بلکه در عرف فقها در حق استقبال به معنی کلمه (ان) گردیده است و در این مورد از امام لوحیغه علیه السلام اصلاً چیزی نقل نشده است.

شرح: کلمه (لو) نیز برای شرط است اما باید دانست که مدخول (ان) باید فعل ماضی باشد مثلاً اگر گفته شود: (لو جئت لاکرمک) اگر نردم می آمدی تو را اکرام می کردم در این مثال به خاطر انشاء مجی (آمدن) اکرام متنی شده است به هر حال کلمه (لو) برای شرط وضع شده است و مدخول (ان) فعل ماضی است از صاحبین روایت شده است که اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق لو دخلت الدار) این گفته به منزله (ان دخلت الدار فانت طالق) است نتیجه اینکه کلمه (لو) بر معنی اصلی خود باقی نمانده است و در مورد معنی اصلی کلمه (لو) علما اختلاف دارند.

چنانچه اهل عربیت گفته اند: که کلمه (لو) به خاطر انشاء شرط در خارج برای انشاء جزای آید و ارباب معقول گفته اند: که کلمه (لو) به خاطر انشاء جزای برای انشاء شرط می آید مثال هر دو قول خداوند متعال عز وجل است: "لو کان فیهم الله الا لله للفسد" مطابق مذهب اهل عربیه ترجمه اینگونه می باشد (اگر در زمین و آسمان چند خداوند می بود نظام عالم به نابودی کشیده می شد ولی چونکه چند خداوند نیست این کار نشد یعنی با انشاء تعدد الهه فساد متفی شد و نزد ارباب معقول ترجمه اینگونه می باشد که اگر در زمین و آسمان چند خداوند می بود نظام عالم فرو می باشد ولی چونکه نظام کائنات خراب نشد لذا معلوم شد که خداوند نیز چندتا نیست بلکه یکی است یعنی با متفی شدن فساد تعدد خداوند نیز متفی شده است اما نزد اصولیین هدف هیچ یک از این دو نمی باشد و وقتی که این دو مراد نیست مشخص شد که کلمه (لو) بر معنی اصلی خود باقی نمانده است بلکه به معنی کلمه (ان) شده است که برای مستقبل استعمال می شود یعنی همان

گفته که کلمه ان ماضی را به معنی مستعمل می گرداند هم چنان کلمه الوا نیز ماضی را به معنی مستقبل می گرداند. و وقتی که اینچنین است بر کلمه الوا همان احکامی جاری می شود که بر کلمه ان جاری می شود.
ملا جین شارح نور الانوار می فرماید: چونکه در باب کلمه الوا از امام ابوحنیفه رحمه الله چیزی نقل نشده است، لذا مسئله مذکور در قول صاحبین اختصاص داده شده است.

و "کیف" لسؤال عن الحال فی أصل وضع اللغة قول: "کیف زید" ای أصبح أم سقیم، فإن استقام أي السؤل عن الحال فيها، وإلا بطل لفظ "کیف"، والمراد باستقامه السؤل عنها: أن يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن أن يكون ثمة سؤال أو لا كما فی الطلاق، وبعدم استقامته: أن لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما فی العتاق علی رأيه.

ترجمه: و کلمه (کیف) در لغت برای احوالهرسی یا پرسیدن حال وضع شده است. مثلاً بگوئی (کیف زید) یعنی زید تندرست است یا مریض است؟ پس اگر پرسیدن حال صحیح باشد فيها والا لفظ کیف باطل می شود. و هدف از صحیح بودن سؤال این است که آن چیز دارای کیفیت و حال باشد قطع نظر از اینکه آیا در آنجا سؤالی هست یا نیست. مانند در طلاق و هدف از صحیح نبودن این است که آن چیز دارای کیفیت و حال نباشد. همانگونه که در عتاق و ای امام رحمه الله است.

شرح: هدف از حال در متن صفت و حالت است و هدف از آن حالی که در مقابل ماضی و مستقبل می آید مراد نیست و همچنین حال نحوی و حالی که در مقابل کلمه معین کیفیت غیر راسخه مراد نیست. لذا هدف این است: که (کیف) در لغت برای پرسش از صفت و حالت وضع شده است. چنانچه اگر کسی بگوید: (کیف زید) یعنی زید چگونه است؟ هدف این است که سالم است یا مریض؟ مصنف رحمه الله فرمودند: که اگر دریافت حال است فيها والا لفظ (کیف) بی اثر و باطل می شود. شارح رحمه الله می فرماید: که هدف از صحیح بودن سؤال این است که لفظ (کیف) داخل می شود بر آن چیزی که دارای کیفیت و حالت باشد قطع نظر از اینکه در آنجا سؤالی هست یا نیست، همانگونه که طلاق است چونکه طلاق دارای کیفیت است به این صورت که رجعی است یا بائن. و اگر بائن است خفیه است یا غلیظه و هدف از صحیح نبودن آن این است که هر آن چیزی که بر آن لفظ (کیف) داخل شده است دارای کیفیت و حالت نباشد مانند عتاق مطابق مذهب امام ابوحنیفه رحمه الله چونکه نزد امام رحمه الله در عتاق هیچ گونه کیفیتی نیست. بلکه در گفته مولا (انت حرا کیف شئت) فوراً غلام آزاد می شود.

ثم بین کلام الضالین علی غیر ترتیب اللفظ، فقال: ولذلك قال أبو حنيفة رحمه الله في قوله: "أنت حر كيف شئت" أنه إيقاع، مثال لبطان لفظ "كيف"، فإن العتق ليس ذا حال عند أبي حنيفة رحمه الله، وكونه مدبراً ومكاتباً

و علی مال وغیر مال عوارض له، فلا يعتبر قبله "کیف شئت". و يقع العتق فی الحال، وفي الطلاق تقع الواحدة یعنی الفضل فی الوصف والقدر موقوفاً علیها بشرط نه الزوج مثال لاستقامه الحال فإن الطلاق ذو حال عند أبي حنيفة رحمه الله من كونه رجعيّاً أو بائناً خفياً أو غليظاً علی مال أو غیر مال، فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله: "أنت طالق كيف شئت" ويكون باقي التفويض إليها في حق الحال الذي هو مدلول "كيف"، وهو فضل الوصف أعني كونه بائناً، والقدر أعني كونه ثلاثاً وثلاثين إذا وافق نه الزوج، فإن اتفق بينهما منع ما نوبنا، وإن اختلفت فلا بد من اعتبار التبيين، فإذا تعارضتا ساقطا: في أصل الطلاق الذي هو الرجعي. فإن نوبت التبيين نواهما أيضاً لا يقع: لأنه عدد محض ليس مدلولاً للفظ. وأما الثلاث فإنه وإن لم يكن أيضاً مدلول للفظ لكنه واحد اعتباری بما احتمله اللفظ، عند وجود الدليل ههنا هو لفظ "كيف"، وإنما احتجنا إلى موافقه نه الزوج من أنه قوض الأحوال يديها: لأن حاله مشبته مشترك بين البيونة والعدد، محتاجة إلى التبيين أحد محتمليه. وهذا كله إذا كانت مدخولاً بها، فإن لم تكن مدخولاً بها تقع الواحدة، وتبين بها، ويلغو قوله: "كيف شئت": لعدم الفائدة.

ترجمه: پس مصنف رحمه الله هر دو مال را به صورت غیر مرتب بیان نمود. چنانچه فرمود: و به همین خاطر امام ابوحنیفه رحمه الله در گفته قائل (انت حر کیف شئت) فرمودند: که این ایقاع است مثال است برای بطلان لفظ کیف. چونکه عتق نزد امام ابوحنیفه رحمه الله دارای حال نیست و مدبر و مکاتب بودن آن بر مال یا غیر مال عوارض آن است. لذا اعتباری ندارد پس (کیف شئت) لغو می شود و عتق فوراً واقع می شود. و در طلاق یکی واقع می شود و فضل (زیادتی) در وصف و قدر به شرط نیت شوهر محول به زن است. این مثال صحیح بودن حالت است چونکه طلاق نزد امام ابوحنیفه رحمه الله دارای حالت و کیفیت است. یعنی اینکه رجعی باشد یا بائن. خفیه باشد یا غلیظه. در عوض مال باشد یا بدون مال. پس با گفتن (انت طالق کیف شئت) نفس طلاق واقع می شود و تفویض طلاق به سوی زن باقی است. در حق حالی که مدلول کیف است و آن فضل و وصف است یعنی بائن بودنش و فضل قدر است یعنی سه طلاق باشد یا دو تا وقتی که مطابق نیت شوهر باشد. چنانچه وقتی که نیت هر دو برابر شود مطابق نیت هر دو طلاق واقع می شود. و اگر نیت هر دو مختلف باشد، لحاظ نمودن هر دو نیت ضروری است. چنانچه اگر هر دو متعارض باشد هر دو ساقط می شود و همان اصل طلاق که رجعی است واقع می شود. پس اگر زن نیت دو طلاق را نمود و شوهر نیز نیت دو نمود طلاق واقع نمی شود چونکه عدد در عدد محض است مدلول هیچ لفظی نیست. و سه اگر چه مدلول هیچ لفظی نیست ولی واحد اعتباری است که در وقت وجود دلیل احتمال آن را دارد. و دلیل در اینجا لفظ (کیف) است و با وجود اینکه شوهر تمام احوال را مفوض به زن نمود به این خاطر، موافقت نیت شوهر ضروری است. چونکه حالت مثبت زن میان بیونه و عدد مشترک است و محتاج به نیت

است تا یکی از دو احتمال معین شود و تمام این صحبها زمانی است که زن مدخول بها باشد. چنانچه اگر مدخول بها نباشد بک طلاق واقع می شود و با آن باته می شود و گفته می شود آن (کیف شئت) بخاطر عدم فایده لغو می شود.

شوح: مصنف رحمه الله دو مثال برای درست و نادرست بودن پرسش از حالت توسط لفظ کیف به طرز لطف و نشر غیر مرئیان نموده، چنانچه فرمودند: که اگر کسی به غلامش بگوید: (انت حر شئت) در این صورت نزد امام ابوحنیفه رحمه الله غلام فوراً آزاد می شود و لفظ (کیف) باطل می شود. چونکه عتق نزد امام ابوحنیفه رحمه الله دارای کیفیت و حال نیست. لذا لفظ کیف باطل می شود و بخاطر (انت حر) فوراً آزاد می شود. اما اینکه منبر و مکاتب بودن و آزاد شدن در عوض مال لفظ کیف باطل می شود و بخاطر (انت حر) فوراً آزاد می شود. اما اینکه مکاتب و عوارض این است: که تمام این یا بدون مال تمام اینها احوالند لذا دارای حال و کیفیت قرار ندادن عتق درست نمی باشد. جوابش این است: که تمام این موارد از احوال و اوصاف عتق نیستند بلکه از عوارض آند و فرق میان اوصاف و عوارض این است که هدف از احوال آن است که بعد از وقوع اصل ثابت شود، مانند طلاق که واقع می شود و احوال طلاق متعلق به مثبت است و عوارض همزمان با وقوع اصل ثابت می شود. لذا مواردی که از قیل تدبیر و مکاتب و غیره برای عتق ذکر شده است. عوارض عتق و عوارض جدای از اوصاف و احوال است. لذا این صحیح است که عتق دارای حال و کیفیت نمی باشد. در هر صورت واقع شدن آزادی در (انت حر کیف شئت) مثال است برای باطل شدن لفظ کیف و بر درست نبودن سؤال از حال و مثال درست بودن دریافت حال این است که اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق کیف شئت) فوراً یک طلاق واقع می شود و زیادی در وصف و مقداره زن مفوض می شود، بشرطیکه نیت شوهر وجود داشته باشد. چونکه طلاق نزد امام

ابوحنیفه رحمه الله دارای حالت و کیفیت است گاهی رجعی می شود و گاهی بائن و باز ینونت آن گاهی خفیقه است و گاهی غلیظه و گاهی طلاق در قبال مال است و گاهی بدون مال. پس نفس طلاق با گفتن (انت طالق کیف شئت) واقع می شود و دیگر تمام احوال که مدلول لفظ کیف است، مربوط به زن است، یکی از احوال وصف زائد است، یعنی بائن بودن طلاق. و یکی در مقدار است یعنی یک با دو و یا سه شدن طلاق. لیکن در باب این احوال قول زن زمانی معتبر است که مطابق نیت شوهر باشد چنانچه اگر نیت زن و شوهر مطابق یکدیگر باشد مطابق نیت آنها طلاق واقع می شود و اگر در میان نیت آنها اختلاف باشد اعتبار و لحاظ نمودن نیت هر دو ضروری است. نیت شوهر به این خاطر چونکه در ایفاء طلاق نیت مرد (شوهر) اصل است و نیت زن به این خاطر که تمام احوال طلاق بدست و اختیار اوست. در هر حال اگر هر دو نیت متعارض شدن زن یک بائن خواست و شوهر نیت سه را نمود یا برعکس آن در این صورت نیت هر دو ساقط می شود و اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی می ماند و اگر زن نیز از این گفته نیت دو طلاق را نمود و مرد نیز نیت دو را نمود با وجود اتفاق و اتحاد در نیت دو طلاق واقع نخواهد شد چونکه دو عدد محض است. نه فرد حقیقی است و نه هم فرد حکمی. نه مدلول لفظ (انت طالق) است و نه هم محتمل. پس وقتی که دو نه مدلول آن لفظ (انت طالق) نیست ولی

فرد حکمی هست همانگونه که در جدول اول گذشت و در وقت وجود دلیل. کلام مذکور یعنی (انت طالق) احتمال آن را ندارد و در اینجا دلیل و قرینه لفظ (کیف) است که بر زیادی مقدار یعنی بر سه بودن دلالت می کند پس وقتی که مجموعه سه طلاق فرد حکمی است و به خاطر لفظ کیف کلام (انت طالق) احتمال آن را نیز دارد پس این محتمل آن کلام قرار نمی گیرد و چونکه با نیت کردن محتمل، محتمل ثابت می شود. لذا با نیت کردن زوجین سه را سه طلاق توسط این کلام واقع می شود. اما این سؤال که وقتی که توسط لفظ (کیف) تمام احوال طلاق در اختیار زن قرار گرفت نیازی به موافقت نیت شوهر نیست. جوابش این است این که کاملاً صحیح است که تمام احوال طلاق در اختیار زن است اما این اختیار میان حال ینونت و عدد مشترک است یعنی آن حال هم می تواند یک طلاق بائن باشد و هم می تواند سه طلاق باشد. پس وقتی که حالت مثبت زن بین ینونت و عدد مشترک است برای معین نمودن یک احتمال از دو احتمال نیت شوهر ضروری است.

شارح رحمه الله: می فرماید: که تمام این مطالب یعنی واقع شدن فوراً یک طلاق یا (انت طالق ان شئت) و در اختیار زن قرار دادن احوال و کیفیات در صورتی است که زن مدخول بها باشد. و اگر مدخول بها نباشد، بر آن یک طلاق واقع می شود و با آن باته می شود و گفته آن (ان شئت) لغو می شود، چونکه زن غیر مدخول بها به علت عدم وجوب عده محلی برای طلاق نمی ماند. و وقتی که محلی برای طلاق نیست معلق نمودن احوال و کیفیات طلاق بر مثبت زن نیز بی فایده است.

وقالا: ما لم یقبل الإِشارة فحالُه ووصفه بمنزله أصله، فیتعلّق الأصل بتعلّقه، یعنی أن عندهما کلّ ما کان من الأمور الشرعیة الغیر المحسوسه کالطلاق والعناق ونحوهما فالحال والأصل بمنزله واحد؛ إذ هما غیر محسوسین، فلا معنی لجعل أحدهما واقعا والآخر موقوفاً، بل یعلّق الأصل بالمشیه کما تعلق الوصف بها، فلا یقع ما لم تشأ؛ وذلك لئلا یلزم الترجیح بلا مرجّح لأن قیام العرض بالعرض متع؛ فینیفی أن یقوموا معاً بالمحلّ علی ما ظنوا وبنوا علیه التکات، وبما حزرنا اندفع ما قبل: إن فی کلام المصنف رحمه الله مسامحه القلب، والأولی أن یقول: فاصله بمنزله حاله ووصفه، فیتعلّق الأصل بتعلّقه؛ وذلك لانه إذا جعل الحال والأصل بمنزله الشیء الواحد أخذ کلّ منها حکم الآخر.

وَابُوحَنَفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ: یلزم من هذا اتباع الأصل للموصف، وهو خلاف القیاس فلا یعتبر.

توجه: و صاحبین رحمهم الله فرمودند: که هر چیزی که اشاره را قبول نکند حال و وصفش بمنزله اصلش است. لذا با تعلق وصف اصل متعلق می شود. یعنی نزد صاحبین رحمهم الله هر آن چیزی که از امور شرعی غیر محسوس باشد مانند طلاق، عناق و غیره حال و اصلش هر دو به منزله یک چیز می باشد چون هر دو غیر محسوس اند. لذا نیازی به قرار دادن یکی را واقع و

دیگری را موقوف نمی‌باشد بلکه اصل متعلق به مثبت می‌باشد همانگونه که وصف متعلق به مثبت است. لذا تا زمانی که زن نخواهد طلاق واقع نمی‌شود و این بخاطر این است تا ترجیح بلا مرجع لازم نیاید نه بخاطر اینکه قیام عرض با عرض متع است پس مناسب است تا اصل و وصف هر دو با هم در محل قائم باشند برابر گمان قهء بسیاری از مسائل دقیق را بر آن بنا نهاده‌اند با این میان ما اعتراضی دفع شد که گفته شده است که در کلام مصنف رحمه الله اشتباه قلب است و بهتر این بود که مصنف رحمه الله می‌گفت: «فاصله بمترله حاله و وصفه فی تعلق الاصل بتعلقه». و علت بر طرف شدن اعتراض این است که وقتی که حال و اصل بمترله (ششت) واحد قرار گرفت هر یکی حکم دیگری را گرفت، و امام ابو حنیفه رحمه الله می‌فرماید: «این گفته اتباع اصل از وصف لازم می‌آید و این خلاف قیاس است لذا اعتباری ندارد.

نوح: قبلاً گفته است که نزد امام ابو حنیفه رحمه الله اگر طلاق با لفظ (کیف) بر مثبت زن معلق شود کیفیت و حال طلاق معلق بر مثبت زن می‌باشد و نفس طلاق با بر مثبت زن معلق نمی‌باشد بلکه نفس طلاق به مجرد تکلم واقع می‌شود لیکن صاحبین می‌فرمایند که این چنین نیست، بلکه همانگونه که وصف معلق بر مثبت می‌شود اصل نیز معلق بر مثبت می‌شود. چونکه هر آن چیزی که از امور شرعیه غیر محسوسه باشد مانند طلاق، عتاق، بیع نکاح و غیره حال و اصل آنها یکی می‌باشند (یعنی به مترله شیئی واحد می‌باشد) چون وقتی اصل حال غیر محسوس باشند، شائش اصل توسط اوصاف آن امکان پذیر می‌شود و چون اصل در معرفت نیازمند وصف است و وصف محتاج اصل است گویا هر دو یکی است و نمی‌توان اصل را واقع و وصف را معلق کرد. بلکه همانگونه که اصل بر مثبت زن معلق می‌شود باید وصف نیز بر مثبت او معلق گردد. تا ترجیح بلا مرجع لازم نیاید. بعضی از علما علت قول صاحبین را این گونه بیان نموده‌اند که چونکه قیام با عرض متع است، لذا ممکن نیست که طلاق اصل باشد و کیفیت آن عرض و حال باشد لذا این عرض و حال بر آن قائم‌اند. چونکه طلاق نیز یک عرض است اگر چنین شد قیام با عرض لازم می‌شود. در حالیکه این متع است بلکه اصل مطلب این است که اصل طلاق و وصف طلاق هر دو بر او برآید. لذا بهتر بود تا هر دو بر محل یعنی در زن قائم باشند مطابق گمان قهء. و بر چیزی که قهء بنیاد بسیاری از مسائل دقیق را بر آن بنیاد نهاده‌اند نتیجه این که این دو بر او برآید و با هم بر محل قائم می‌شوند. لذا وقتی که یکی از آنها معلق بر مثبت زن شود دیگری نیز معلق می‌شود؛ چونکه این علت مخالف با عبارت متن است. به این صورت که در متن هر دو را برابر قرار نداده است بلکه یکی را اصل و دیگری را وصف قرار داده است. لذا به این علت شارح رحمه الله اعتراض نمود و فرمود: که علت معلق شدن اصل و وصف بر مثبت اصلاً این نیست که قیام با عرض بالعرض متع است بلکه علت همان است که قبلاً بیان شده است.

شارح رحمه الله فرمودند: که با تقریر مذکور ما (که اصل و حال هر دو بر او برآید) اعتراضی که گفته می‌شد که در کلام مصنف رحمه الله قلب است و بهتر بود که مصنف رحمه الله می‌فرمود: که اصل آن بمترله حال و وصف آن است لذا با معلق شدن وصف اصل نیز معلق می‌شود. یعنی اصل بر حال و وصف قیاس می‌شود در حالیکه متن بر عکس آن است؛ بر طرف شد. و این اعتراض به این نحو بر طرف شد که وقتی که حال و اصل به مترله شیئی واحد قرار گرفت و هر دو مساوی شدند و هر یکی حکم دیگری را گرفت. حالاً اگر اصل بمترله وصف قرار گیرد و بر آن قیاس شود با وصف بمترله اصل قرار داده شود و بر آن قیاس شود هر دو برابر و مساوی است و فرقی نمی‌کند.

امام ابو حنیفه رحمه الله با جواب توضیح صاحبین فرمودند: که اگر بر اثر تعلیق وصف بر مثبت اصل آن هم معلق شود اصل تابع وصف می‌شود و این خلاف قیاس است و غیر معتبر است معنی نور الانوار با ترجیح دادن مذهب صاحبین فرمودند: که احوال طلاق برای طلاق لازم است و طلاق ملزوم است و شوهر تمام احوال طلاق را بر مثبت زن معلق نموده است. لذا طلاق نیز معلق بر مثبت زن می‌باشد. چونکه اگر بعد گفتن (انت طالق ان شئت) طلاق بدون کیفیت و حال واقع شود محال است. چونکه در این صورت جانبی ملزوم (طلاق) از لازم (احوال) بوقوع می‌یوندد و اگر با کیفیت و حال واقع شود بر خلاف قول شوهر می‌شود، چونکه شوهر تمام احوال را بر مثبت زن معلق نموده است فوراً آنها را واقع نموده است در هر صورت وقتی که هر دو مطلب درست نیست طلاق نیز مانند احوال طلاق بر مثبت زن معلق می‌باشد و نیز تابع شدن اصل بر لازم یعنی احوال در معلق شدن طلاق خلاف قیاس نیست. بلکه مطابق عین قیاس است. بهر حال قول صاحبین نسبت به قول امام ابو حنیفه رحمه الله راجح است.

و «کم» اسم للعدد الواقع، فإذا قال: «أنت طالق کم شئت» لم تطلق ما لم تشأ؛ لأنه لما كان اسماً للعدد الواقع الموجود في الخارج ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه أو يخبر عنه لتكون استغمايه أو خبره، فلا بد أن يستعار بمعنى أتى عدد شئت، وهو تمليك يقتصر على المجلس، فكأنه قال: إن شئت واحده، وإن شئت ما زاد فما زاد عليها، فإن شاعت في المجلس يقع الطلاق على حسب تبه الزوج، وإلا لا.

توجه: و (کم) اسم است وضع شده است برای عدد واقع. پس وقتی که کسی بگوید: (انت طالق کم شئت) تا زمانی که نخواهد طلاق نمی‌شود. چونکه وقتی که (کم) اسم عدد است که در خارج موجود است و در اینجا عددی در خارج نیست تا از آن سؤال شود یا از آن خبر داده شود تا بتواند استغمايه یا خبره شود. پس لازم است تا (کم شئت) به معنی (ای عدد شئت) مستعار گرفته شود. و این گفته تملیک است که موقوف بر مجلس تطلیق است گویا گفته است: اگر یکی را می‌خواهی پس یکی واقع شود و اگر بیشتر بخواهی بیشتر شود. چنانچه اگر زن در مجلس خواست مطابق نیت شوهر طلاق واقع می‌شود و آلاخر.

شوح: یکی از حروف معنی (کم) است و لفظ (کم) به عددی گفته می شود که در خارج موجود باشد یعنی برای دلائل کردن بر عتد واقعی و خارجی لفظ (کم) وضع شده است چنانچه اگر کسی به همسرش بگوید: انت طالق کم شئت) بلا فاصله بعد از مثبت زن بر آن طلاق واقع می شود قبل از مثبت طلاق واقع نمی شود چونکه (کم) بر دومضم است. (۱) کم استقامه (۲) کم خبریه قبل از گذشت که (کم) به عددی گفته می شود که در خارج موجود باشد و در اینجا این چنین عددی وجود ندارد نسبت به آن مؤال می شود خواه (کم) استقامه باشد و یا (کم) خبریه حاصل اینکه در اینجا نه (کم) استقامه امکان دارد و نه هم (کم) خبریه و وقتی که در اینجا هیچ یک از آن دو ممکن نیست مجازاً این (کم) به معنی شرط می باشد و هدف از قول گذشت این می باشد (انت طالق علی ای عدد شئت) پس اگر قاتل علی ای عدد شئت را تصریح می کرد شرط می بود لذا کلام (کم شئت) که به معنی آن است نیز شرط می باشد و وقوع طلاق معلق بر عددی که زن بخواهد می باشد گویا شوهر گفته است: که اگر یک طلاق بخواهی یکی و اگر بیشتر بخواهی همان قدر واقع شود و باید دانست که با وجود معلق نمودن عدد طلاق بر مثبت زن باید فعل زن موافق بیت شوهر باشد یعنی هر عددی که زن بخواهد واقع کند شوهر نیز بیت آن را نموده باشد آن عدد واقع می شود والا واقع نمی شود. شارح رحمته می فرماید: این کلام شوهر تملیک است یعنی شوهر با این کلام زن را مالک طلاق گردانیده است و تملیکات مفید و منحصراً به مجلس می باشد لذا این کلام نیز مفید به مجلس می باشد یعنی با این کلام زن می تواند فقط در مجلس طلاق را واقع نماید بعد از مجلس این اختیار را ندارد.

و "حیت" و "این" اسمان للمکان، فإذا قال: "انت طالق حیت شئت أو این شئت" إله لا يقع ما لم تشأ؛ لأنهما لئنا كانا للمکان، والطلاق ممّا لا يختص بالمکان أصلاً، فيحمل علی معنی این شئت، فلا يقع ما لم تشأ. وبتوقف مثبتیه علی المجلس، بخلاف "إذا" و "متی"؛ بخلاف لأنهما لئنا جعلنا بمعنی "إن" و "این" يقتصر علی المجلس فكذا هما، و "إذا" و "متی" يدلان علی عموم الزمان و کلیه، فلا يتوقف المشیته فیهما علی المجلس، وإنما لم يجعلنا بمعنی "إذا" و "متی"؛ لأنهما إذا خلاصا عن معنی المکان فالأقرب إلیهما هو "إن" الدالة علی مجرد الشرط، ولا يناسب أن يجعل عموم المکان مستعاراً من عموم الزمان، فلکل واحد من "کیف" و "کم" و "حیت" و "این"، مشابهه من معنی الشرط؛ فلذلک ذکرتم فیها.

توجه: و (حیت) و (این) اسمند برای مکان. پس وقتی که کسی بگوید: (انت طالق حیت شئت یا این شئت) تا زمانی که زن نخواهد طلاق واقع نمی شود چون وقتی که این دو برای مکان وضع شده است و طلاق از مسائلی است که مختص به مکان نیست. لذا این قول حمل بر (ان شئت) می شود لذا تا زمانی که زن نخواهد طلاق واقع نمی شود و خواستن زن موقوف بر مجلس می باشد برخلاف (إذا) و (متی) چرا که وقتی که آن دویه معنی (ان) قرار گیرد موقوف بر مجلس

می شود این دو نیز این چنین باشند و کلمه (إذا) و (متی) بر کلیت و عموم زمان دلالت می کنند لذا مثبت در این دو موقوف بر مجلس نخواهد بود و حیت و این به معنی (إذا) و (متی) قرار نمی گیرند. چونکه وقتی که این دو از معنی مکان خالی باشند نزدیکترین چیز به آن کلمه (ان) است که فقط دلالت بر شرط می کند و این مناسب نیست که عموم مکان مستعار از عموم زمان گرفته شود پس هر یک از (کیف) (کم) (حیت) و (این) مشابه معنی شرط است به همین خاطر این کلمات در میان حروف شرط ذکر شده است.

شوح: مصنف رحمته با ذکر (حیت) و (این) فرمودند: که این دو کلمه برای مکان وضع شده اند لیکن اگر کسی بگوید: (انت طالق حیت شئت) یا (این شئت). بدون خواست زن طلاق واقع نمی شود و این خواستن زن منحصراً و موقوف بر مجلس می باشد یعنی اگر زن بعد از مجلس بخواهد بر آن طلاق واقع نمی شود چونکه (حیت) و (این) برای مکان وضع شده اند. ولی چونکه طلاق مختص مکانی نیست بلکه هر وقت که واقع شود در تمام مکانات واقع می شود چونکه حمل نمودن این دو بر معنی حقیقی یعنی مکان متعذر شده است و وقتی که حقیقت متعذر شده است مجازاً حمل بر شرط یعنی حمل بر کلمه (ان) می شود و معنی (حیت شئت) و (این شئت) (ان شئت) می شود. و چونکه طلاق در صورت (انت طالق ان شئت) بر مثبت زن معلق می باشد و این مثبت زن مختص به مجلس است. لذا در صورت (انت طالق حیت شئت) و (این شئت) نیز طلاق معلق بر مثبت زن می شود و مثبت زن منحصراً بر مجلس است. مصنف رحمته فرمودند: که (حیت) و (این) به معنی (إذا) و (متی) نمی باشد. چونکه (إذا) و (متی) بر عموم زمان و وقت دلالت می کنند لذا در این مثبت زن مختص به مجلس نمی باشد بلکه بعد از مجلس نیز مثبت زن باقی می ماند پس اگر (حیت) و (این) به معنی (إذا) و (متی) می بود در آنها نیز اختیار و مثبت زن مختص به مجلس نمی بود در حالیکه در (حیت) و (این) مثبت زن مختص به مجلس می باشد. از این معلوم شد که (حیت) و (این) به معنای (إذا) و (متی) نمی باشد، بلکه به معنی (ان) می باشد اما اینکه چرا (حیت) و (این) به معنی (إذا) و (متی) گرفته نشده است و چرا به معنی کلمه (ان) گرفته شده. جوابش این است که وقتی که در اینجا به خاطر متعذر بودن معنی مکان این دو بنی (حیت) و (این) از معنی مکان خالی شدند این دو بر معنای حمل می شوند که به این دو نزدیکتر باشند و نزدیکترین چیز به این دو (ان) شرطیه است چونکه کلمه (ان) در شرطیه بودن نسبت به (إذا) و (متی) اصل تر است. چونکه (ان) به معنی حرف شرط استفاده می شود و به معنی دیگری استعمال نمی شود برخلاف (إذا) و (متی) که این دو گاهی به معنی شرط استعمال می شوند و گاهی به معنی شرط استعمال نمی شوند. پس این دو مفید و کلمه (ان) مطلق می باشد و مطلق بر مفید مقدم است چرا که مطلق جزئی از مفید است و جزء بر کل مقدم است. لذا مطلق نیز بر مفید مقدم می باشد و وقتی که مطلق بر مفید است (حیت) و (این) نسبت به (إذا) و (متی) به کلمه (ان) نزدیکتر است. و وقتی که اینچنین است حمل کردن (حیت) و (این) به معنی (ان) مناسب تر و حمل نمودن بر (إذا)

وامتی) نامناسب خواهد بود. همین مطلب را شارح رحمته اینگونه بیان فرمودند: که مستعار قرار دادن عموم مکانی که در (حیت) و (این) است بر عموم زمانی که در (اذا) و (امتی) است مناسب نمی باشد و علت دیگر عدم حمل (حیت) و (این) به معنی (اذا) و (امتی) این است که اصل در ملاقات مباحث است و در صورت حمل کردن این دو به معنی (اذا) و (امتی) باعث اصل قرار می گیرند به این صورت که اگر این دو حمل بر معنی (اذا) و (امتی) نشوند بلکه حمل بر معنی کلمه (ان) شوند بعد از مجلس اختیار و خواستن طلاق برای زن مباح نخواهد بود. و اگر بر معنی (اذا) و (امتی) حمل شوند اختیار طلاق بعد از مجلس نیز مباح خواهد بود. در هر حال وقتی که در صورت حمل کردن (حیت) و (این) به معنی (اذا) و (امتی) اصالت مباحث به اصالت لباحث تبدیل می شود و این صحیح نیست لذا حمل کردن این دو نیز بر معنی (اذا) و (امتی) صحیح نمی باشد. از فذلک واحد من کیف الخ) جواب سؤال مفتری است. سؤال این است که (کیف، کم، حیت) و (این) چهار حرف از حروف شرط نیستند پس چرا آنها را در بیان حروف شرط بیان نمود.

جوابش این است که این چهار در ظرفیت مشابه (اذا) شرطیاند به این نحو که همانگونه که کلمه (اذا) با وجود شرطیه بودن بر معنی ظرفیت دلالت می کند همچنان این چهار نیز بر معنی ظرفیت دلالت می کند چونکه (کیف) بر حال دلالت می کند و حال قائم مقام ظرف است و تمیز (کم) گاهی ظرف واقع می شود و (حیت) و (این) نیز بر ظرف دلالت می کند پس وقتی که این چهار کلمه در ظرفیت مشابه (اذا) شرطیاند لذا این چهار را در بحث حروف شرط آورده اند.

ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار أن "الواو" و "الياء" و "الألف" كلها حروف دالة على معنى الجمعيه. فقال: الجمع المذكور بعلامه المذكور عندنا يتناول المذكور والإناث عند الاختلاط، ولا يتناول الإناث المستفردات؛ لأن تناول الجمع المذكور للإناث إنقاهو للتغليب، والتغليب إنما يتحقق عند الاختلاط دون الإناث المستفردات. وعند الشافعي رحمه الله: لا يتناول الإناث عند الاختلاط أيضاً؛ لأن كل علامه مخصوصه لمعنى هو حقيقته، فلو تناول الإناث لزم الجمع بين الحقيقه والمجاز، ولزم التكرار في قوله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾. قلنا: نزول الآية في حَقِّهِنَّ لتطبيع قلوبهن حيث قلن: ما بالنا لم نذكر في القرآن صريحاً واستطلاقاً فنزلت الآية في حَقِّهِنَّ لأجل هذا لأنهن لم يَدْخُلْنَ في الجمع المذكور. والتغليب باب واسع في القرآن

فوجمعه: سپس بعد از (ان) جمع را در بحث حروف معانی به این اعتبار ذکر نمود که (واو) و (یا) و (الف) و تماماً حروفی اند که بر جمعیت دلالت می کنند. چنانچه مصنف رحمته فرمودند: که نزد ما جمع مذکر همراه با علامت مذکور در وقت اختلاط مذکور و اناث هر دو را در بر می گیرد و تنها اناث را در بر نمی گیرد. چونکه در گرفتن جمع مذکر اناث را فقط به خاطر تغلب است و تغلب در وقت اختلاط تحقق می یابد نه در وقت اناث تنها. و نزد امام شافعی رحمته جمع مذکر در وقت اختلاط نیز اناث را در بر نمی گیرد چونکه هر یک علامتی مخصوص معانی است که حقیقت آن علامت است.

پس اگر جمع مذکر اناث را در بر بگیرد جمع بین حقیقت و مجاز لازم می آید. و در قول خداوند عز و جل: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ تکرار لازم می شود. ما جواب می دهیم که نزول آیه در حق زنان بخاطر اطمینان قلب آنهاست. وقتی که زنان گفتند: حال ما چیست که در قرآن بطور صریح و مستقل یادآوری نمی شاییم؟ این آیه به این خاطر در حق آنان نازل شده است به این علت که زنان در جمع مذکر داخل نیستند و تغلب در قرآن باب و وسیع است.

شرح: از (ثم بعد ذلک) جواب مفتری است. سؤال این است: که بحث ما در مورد حروف معانی است و جمع از حروف معانی نیست. چونکه جمع یا از قبیل فعل است و یا از قبیل اسم. هر یکی از آنان جنسی از حرف اند. جمع از حروف معانی نیست. پس چرا جمع را در بحث حروف معانی آورد. جوابش این است: که در این شک نیست که جمع از حروف معانی نیست. اما علامات جمع یعنی (واو و یا) (الف و نا) حروفی اند که بر جمعیت دلالت می کنند. پس بخاطر این حروف جمع را در بحث حروف معانی ذکر نمود. چنانچه مصنف رحمته فرمودند: که نزد ما جمع سالم که با علامت مذکور مذکور است مذکور و مؤنث هر دو را شامل می شود بشرطیکه مذکور مؤنث مخطوط باشد. و اگر تنها مؤنث باشد و مذکر نباشد جمع مذکر سالم آن را در بر نمی گیرد. چونکه در بر گرفتن جمع مذکر سالم اناث (زنها) را فقط بخاطر تغلب است یعنی بخاطر برتری و غلبه دادن مذکور بر اناث است. و تغلب زمانی تحقق می یابد که مذکور و اناث مخطوط باشند. و اگر تنها زنان بدون مذکور باشند تغلب تحقق نمی یابد. و جمع مذکر سالم بر زنان تنها نیز اطلاق نمی گردد.

حضرت امام شافعی رحمته فرمودند: که جمع مذکر سالم بعلامت مذکور زمانی که مذکور و اناث با هم مخطوط باشند نیز اناث را در بر نمی گیرد. به این دلیل که هر علامتی به معنای خاص است که آن معنا حقیقت آن علامت باشد و حقیقت علامت جمع مذکر سالم (مذکور مرد) است نه اناث (زن). پس اگر همراه جمع مذکر سالم اناث نیز شامل باشند در آن صورت جمع بین حقیقت (مذکور) و مجاز (زن) لازم می آید. در حالیکه این ناجایز است. نیز در قول خداوند تعالی عز و جل: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ تکرار لازم می آید به این صورت که هم مسلمان شامل زنان مسلمان است و هم در مسلمات ذکر زنان مسلمان است و تکرار امر پسندیده ای نیست.

جواب اشکال اول از جانب ما این است: که ما آن را از باب تغلب قرار دادیم و چونکه تغلب فقط از طرف واضح می باشد، لذا تغلب از قبیل و خانواده مجاز نمی باشد. و وقتی که تغلب از قبیل مجاز نباشد جمع بین حقیقت و مجاز نیز لازم نمی آید. و اگر تسلیم نماییم که تغلب از قبیل مجاز است این عموم مجاز می باشد که یک فرد آن حقیقت و یک فرد آن مجاز می باشد. و در صورت عموم مجاز نیز جمع بین حقیقت و مجاز لازم نمی شود. و جواب سؤال دوم این است که نزول این آیه در حق زنان بخاطر اطمینان قلب و تسلی خاطر آنهاست چونکه بعضی از ازاوج اظهار گفته بودند: که ما زنان نزد خداوند عز و جل و چه مرتلی نداریم چرا که ذکر می را در قرآن صراحتاً نیامده است. در آن هنگام این آیه در حق

آن بحاضر نسلی دلشان نازل شد. به این خاطر نیست که زنان در جمع مذکر سالم داخل نیستند اما تعقیب یاب و وسیعی در قرآن است که در بسیاری از جاها به آن توجه شده است.

و این ذکر بعلمه التائیت بتاول الإنات خاصه: لأن الرجل لا يكون نبأً لأنتی حتى يدخل فی تغلب الأنتی. حتی قال فی "السیر الکبیر": "أمتونی علی بنتی". وله بنون وبنات. لأن الأمان بتاول التفریقین: لأن الجمع المذکر بتاول الذکور والإنات عند الاختلاط. ولو قال: "أمتونی علی بنتی" لا بتاول الذکور من أولاده: لأن الجمع للمؤنث لا بتاول الذکور علی سبیل التغلب. ولو قال: "علی بنتی" وليس له سوی البنات لا یثبت الأمان لهن؛ لأن الجمع المذکر إنما بتاول المؤنث عند الاختلاط تغلیاً دون الانفرد لعدم التغلب. ولو ذکر هذه الأمثلة علی سبیل النشر المرتب لکان أولى وأخصر.

ترجمه: و اگر جمع به علامت تأیید ذکر شده باشد بطور خاص اثبات را در برمی گیرد. چونکه مرد تابع زن نمی شود تا اینکه در تغلب نسی در آید. چنانچه امام محمد رحمه الله در سیر کبیر فرمودند: وقتی که کافری بگوید: (آمتونی علی بنی) و برای او هم پسر باشد و هم دختر در این صورت امان هر دو گروه را در برمی گیرد، چرا که جمع مذکر در وقت اختلاط ذکور و نثات هر دو را در برمی گیرد. (آمتونی علی بناتی) در این صورت امان شامل اولاد ذکور آن نمی شود چونکه جمع مؤنث ذکور را علی سبیل التغلب در برمی گیرد. و اگر بگوید: (علی بنی) و برای او غیر از دختران اولاد دیگری نباشد برای دختران امان ثابت نمی شود. چونکه جمع مؤنث را در وقت اختلاط تغلیاً در برمی گیرد نه در وقت انفرد. چرا که در اینجا تغلب نیست. و اگر مصنف رحمه الله این مثالها را بر روش نشر مرتب ذکر می کرد هم بهتر بود و هم مختصر تر.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند که اگر جمع با علامت تأیید یعنی با (الف و تا) ذکر شده باشد، آن جمع فقط زنها را در برمی گیرد و شامل مردها نمی شود. چونکه مرد تابع زن نمی باشد. و وقتی که مرد تابع زن نمی باشد نمی توان زنها را بر مردها برتری داده مردها را در صیغه جمع مؤنث داخل نمود. در بحث جمع سه قاعده ذکر شده است: (۱) جمع مذکر همراه با علامت ذکور در وقت اختلاط ذکور و نثات هر دو را در برمی گیرد. (۲) جمع مذکر همراه با علامت ذکور تنها زنها را در برمی گیرد. (۳) جمع مؤنث همراه با علامت تأیید فقط زنها را شامل می شود. مصنف رحمه الله به حواله سیر کبیر قاعده را بطور تفصیل نشر مرتب ذکر نموده است. چنانچه باین مثال قاعده اول فرمودند: که اگر کافری گفت: (آمتونی علی بنی) و در اولاد او هم پسر باشد و هم دختر امان هر دو گروه را در برمی گیرد. چونکه اگر ذکور و نثات هر دو مخلوط باشند جمع مؤنث هر دو را در برمی گیرد. سپس مثال قاعده سوم را بیان فرمودند: که اگر کافری بگوید: (آمتونی علی بناتی) این امان اولاد ذکور را در بر نمی گیرد و فقط شامل اولاد نثات آن می شود. چونکه جمع مؤنث بصورت تغلب شامل ذکور نمی

شود. سپس باین مثال قاعده سوم بیان فرمودند: که اگر بگوید: (آمتونی علی بنی) و به غیر از دختر پسر نباشد. امان برای نثات ثابت نمی شود. چونکه جمع مذکر در وقت اختلاط تغلیاً نثات را در برمی گیرد. لیکن اگر نثات تنها باشند جمع مذکر شامل آنها نمی شود.

شرح: فرمودند: که اگر این مثالها بر ترتیب قواعد مذکور می بود و مثال سوم را بر مثال دوم مقدم می نمود متعجب تر و خلاصه تر می بود. یعنی مثالها را اینگونه بیان می کرد (انما قال أمتونی علی بنی وله بنون وبنات ان الأمان بتاول التفریقین ولولم یکن له سوی البنات - لا یثبت الأمان لهن - ولو قال أمتونی علی بناتی لا یثبت الذکور من اولاده).

صریح

وأما الصریح فما ظهر المراد به ظهوراً یثبات حقیقه کان أو مجازاً، فیه تسویه علی أن الصریح و الکتابه یجتمع مع کل من الحقیقه و المجاز، فکأنهما قسمان منهما. ولما کان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة إلی قیید یخرج به النص و المفسر: لأن ظهوره من حیث الاستعمال و ظهورهما بقصد المتکلم و التران. فکونه: "أنت حر و أنت طالق" الظاهر أنهما مثالان للصریح من الحقیقه، فإنهما حقیقتان شرعیتان فی إزالة الرق و النکاح صریحان فیهما، و یحتمل أن یكونا مثالین للحقیقه و المجاز باعتبار جهتی: لأنهما مجازان لغویان فی هذا المعنی، و حقیقتان شرعیتان فیه، هكذا قیل.

ترجمه: (صریح) لفظی است که هدف آن کاملاً ظاهر (واضح) باشد، خواه آن صریح حقیقی باشد یا مجازی در این تسویه (اتسافی) بر این است که (صریح و کایه) به همراه هر یک از حقیقت و مجاز جمع می شوند. گویا هر دو از اقسام حقیقت و مجاز اند. چونکه ظهور (صریح) از وجوه استعمال است. لذا نیازی به قیدی که توسط آن نص و مفسر بیرون شود نمی باشد. چونکه ظهور (صریح) بجهت استعمال است و ظهور آن دو با قصد متکلم و تران است. مانند گفته اش (انت حر) و (انت طالق) ظاهر این دو مثال (صریح) حقیقی است. چرا که این دو مثال در ازاله رقیبت و ازاله نکاح دو حقیقت شرعی اند و هر دو صریح اند. و این احتمال نیز هست که دو مثال مذکور برای حقیقت و مجاز باشد به دو لحاظ چونکه این دو در این معنی در مجاز لغوی اند و دو حقیقت شرعی اند. این چنین گفته شده است.

شرح: مصنف رحمه الله بعد از فراغت از بحث دو قسم حقیقت و مجاز از تقسیم ثالث، قسم سوم یعنی تعریف و حکم صریح را ذکر نمود چنانچه فرمودند: که (صریح) لفظی است که معنی و مراد آن کاملاً ظاهر باشد که هیچ گونه احتمال باقی نماند بلکه بمجرد تلفظ معنی آن فهمیده شود. آن لفظ (صریح) خواه حقیقی باشد و خواه مجازی باشد. شارح رحمه الله می فرماید: که قول مصنف رحمه الله حقیقتاً کان أو مجازاً اشاره بر این دارد که (صریح) و (کایه) بآهر یک از حقیقت و مجاز جمع می شوند یعنی (صریح) هم می تواند حقیقی باشد و هم مجازی. گویا (صریح و کایه) هر دو از اقسام حقیقت و

مجازانه یعنی حقیقت نیز بردو قسم است (۱) صریح (۲) کایه. و مجاز بردو قسم است (۱) صریح (۲) کایه. از (ولما کان ظهوره من وجوه الاستعمال الخ) جواب سؤالی است سؤال این است: که برای تعریف جامع و مانع بودن ضروری است درحالیکه تعریف (صریح) مانع از دخول غیر نیست. چونکه همانگونه که در معنی (صریح) ظهور است همچنان در تقسیم ثانی یعنی در تمام اقسام بیان مانند: نص و مفسر و غیره و ظهور نیز ظهور معنی است. لذا در تعریف (صریح) اقسام بیان (نص) و مفسر و غیره نیز داخل شده است پس باید برای مانع شدن تعریف (صریح) قیدی ذکر می شد تا اقسام بیان مفسر و نص و غیره از آن خارج می شدند جواب آن این است: ظهور (صریح) بطریق استعمال است و ظهور نص و مفسر یا اراده متکلم و قرآن است. و وقتی که این فرق وجود دارد (صریح) نیازی به قید ندارد تا توسط آن نص و غیره از تعریف (صریح) خارج شود.

مصنف رحمه الله دو مثال برای (صریح) ذکر فرمودند: (۱) قول مولا برای غلامش (انت حر) و قول شوهر به همسرش (انت طالق) شارح رحمه الله می فرماید: که ظاهر این دو مثال (صریح) حقیقی است به این خاطر (صریح) چونکه این دو در معنی خود یعنی ازله و رقیه و ازله نکاح ظاهرند و این علت حقیقی آنست چونکه (انت حر) ازله و رقیه حقیقت شرعی است و (انت طالق) نیز ازله نکاح حقیقت شرعی است این احتمال نیز وجود دارد که این دو از دو جهت مثال حقیقت و مجاز باشند یعنی این دو در معانی مذکور (ازله و رقیه و ازله نکاح) لغت مجاز باشد و شرعاً حقیقت باشد. لذا این دو هم مثال برای صریح حقیقی می شوند و هم برای صریح مجازی. بهر حال هر آنچه را که حضرات علما فرمودند گفته شد.

حکم صریح

وحكمه متعلق الحكم بعین الکلام، وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن المزمعه أى لا يحتاج إلى أن ينوى المتكلم ذلك المعنى من اللفظ، فإن قصد أن يقول: سبحان الله، فجرى على لسانه أنه انت طالق يقع الطلاق ولو بشصده، وهكذا قوله: بعث واشتریت

توجه: و حکم (صریح) متعلق حکم به عین کلام است و کلام قائم مقام معنی خود باشد تا اینکه از اراده و نیت بی نیاز شود یعنی نیازی نیست تا متکلم معنی را از آن لفظ نیت کند. چنانچه اگر کسی اراده گفتن سبحان لله را نماید لیکن بر زبانش (انت طالق) جاری شد طلاق واقع می شود اگر چه قصد آن را ننموده باشد و این چنین است حکم قول آن (بعث) و (اشتریت)

شرح: حکم (صریح) این است که حکم متعلق به اصل کلام باشد و کلام قائم مقام معنی خود است و نیازی به اراده نیست. یعنی برای متعلق کردن حکم به (صریح) نیازی ندارد تا متکلم با این لفظ (صریح) اراده معنی نماید بلکه بدون اراده حکم مرتب می شود چنانچه اگر کسی اراده گفتن سبحان لله را ننمود ولی بر زبانش (انت طالق) جاری شد قضاء

طلاق واقع می شود، اگر چه اراده طلاق را ننموده است. همچنین اگر بدون اراده بگوید: (بعث یا واشتریت) حکم آنها یعنی بيع و شراء ثابت می شود.

کتابه

وأما الكتابه فما استمر المراد به ولا ينهم إلا بقرينة حقيقة كان أو مجازاً، فيه تبيين أيضاً على أن الكتابه ينجم مع الحقيقة والمجاز، والمراد بالاستار هو الاستار بحسب الاستعمال، ولا حاجة إلى إخراج الخفى والمشكل: لأن خفاهما بحسب مانع آخر، فلو وقع الخفاء فى الصريح أو الظهور فى الكتابه بمعارض آخر لا يضر ذلك فى كونه صريحاً أو كايه؛ لأن المعارض الآخر لا يعتبر، فالمدار فيهما على الاستعمال؛ ولهذا قالوا: إن الحقيقة المهيورة كايه، والمستعمله صريحه. و المجاز المتعارف صريح، وغير المتعارف كايه. مثل ألفاظ الضمير كايه الكتابه، وأنا و أنت، فإن كلفها وضعت لستعملها المتكلم على طريق الاستار والخفاء، وكونه أعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كايه؛ لأن ذلك شىء آخر؛ ولهذا أنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على من دعى بابه فقال: من أنت؟ فقال: من أنت؟ فقال: أنا. فقال عليه السلام: "أنا أنا" أى لم تقول: "أنا أنا" بل اذكر اسمك حتى أنفهم. ثم الظاهر أنه مثال للكتابيه الحقيقية ولم يذكر مثال الكتابيه المجازيه.

توجه: و کتابه آن است که معنی آن پوشیده باشد و بدون قرینه فهمیده نشود خواه حقیقی باشد یا مجازی. در این تیه (آگاهی) بر این است که کایه با حقیقت و مجاز جمع می شود و هدف از استار، استاری است که بحسب استعمال باشد و نیازی به اخراج خفی و مشکل نیست. چونکه خیای این دو بخاطر مانع دیگری است. پس اگر به خاطر عوارض دیگری در (صریح) خفاء واقع شود و در کایه ظهور واقع شود، در (صریح) یا کایه بودن آن ضروری وارد نمی کند. چونکه عوارض دیگر اعتباری ندارد. لذا مدار در این بر استعمال است به همین خاطر قضا، فرمودند: که حقیقت مهجوره کایه است و حقیقت مستعمله صریحه است و مجاز متعارف (صریح) و غیر متعارف کایه است. مانند الفاظ ضمیر مانند های کایه و انا و انت چونکه همه اینها برای این وضع شده اند تا متکلم آنها را بر طریق استار و خفاء استعمال نماید و اعرف المعارف بودن ضمیر در نزد نحویین کایه بودن ضمیر را مخدوش نمی کنند چون این بحث دیگری است و همین خاطر پیامبر صلی الله علیه و آله بر کسی که در باب ز اد انکار نمودند چنانچه پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: کی هستی؟ جواب داد انا (من). آنحضرت صلی الله علیه و آله فرمودند: انا انا (من من). یعنی چرا انا می گویی؟ بلکه نامت را بگو تا بدانم سپس ظاهر این است که این مثال کایه حقیقیه است و مثال کایه مجازیه را ذکر ننموده است.

شرح: قسم ثالث از تقسیم چهارم کایه است. کایه لفظی است که مرادش پوشیده باشد و بدون قرینه فهمیده نشود. خواه آن کایه حقیقت باشد یا مجاز. شارح رحمه الله می فرماید: که مصنف رحمه الله با گفتن حقیقه کان او مجازاً به این مطلب

اشاره نمود که کایه هم همراه حقیقت جمع می شود و هم همراه مجاز. و از انفراد بالاستیار جواب سوالی است. سؤال این است که چونکه در خفی مشکل مجمل و مشابه نیز مراد پوشیده است. لذا باید تمام اینها در تعریف کایه داخل باشند و کایه از دخول غیر مانع نشد پس به خاطر مانع نمودن کایه از دخول غیر باید قیدی ذکر می نمود تا توسط آن خفی و غیره از تعریف کایه بیرون می شد. حوالش این است که خفاء و پوشیدگی در کایه بلحاظ استعمال است و خفاء و پوشیدگی در خفی به خاطر مانع دیگری است. همانگونه که در ذیل تعریف آنها معلوم شده است. پس وقتی که کایه از خفی و غیره از این لحاظ ممتاز است برای خارج کردن خفی و غیره از کایه نیازی به ذکر قیدی در تعریف کایه نیست. بعضی فرموده اند که اگر خفی و غیره در کایه داخل شوند اشکالی ندارد. چونکه خفی و غیره از اقسام یک تقسیم اند و کایه از اقسام تقسیم دیگری است و می تواند اقسام تقسیمی در اقسام تقسیم دیگری داخل شود.

ملاحظیون علیه السلام شارح نورالانوار فرمودند: که اگر بخاطر علت دیگری در (صریح) خفاء و در کایه ظهور واقع شود ضروری در (صریح) و کایه بودن آنها ندارد. یعنی با وجود آن (صریح) صریح می ماند و (کایه) کایه می ماند. چونکه در (صریح) و کایه فقط استعمال معتبر است و عوارض دیگر اعتباری ندارد. لذا اگر به لحاظ استعمال لفظی (صریح) باشد و بخاطر عوارض دیگری در آن خفاء بوجود آمده باشد (صریح) باقی می ماند و بخاطر وجود آمدن خفاء کایه نمی شود همچنان اگر لفظی به لحاظ استعمال کایه باشد و به خاطر عوارض دیگری در آن ظهور پیدا شده باشد آن لفظ فقط کایه است به خاطر وجود آمدن ظهور (صریح) نمی شود. مگر اینکه قرینه ای بر متروک شدن حقیقت باشد و حقیقت مستعمله صریحه است. چونکه بخاطر مستعمل بودن حقیقت مراد آن ظاهر و واضح است و چونکه مراد مجاز متعارف ظاهر است. لذا مجاز متعارف (صریح) می باشد و چونکه مراد غیر متعارف پوشیده است. لذا مجاز غیر متعارف کایه است.

مصنف علیه السلام در مثال کایه الفاظ ضمیر را ذکر نموده است. هدف از الفاظ ضمیر مانند ضمیر غایب باشد ضمیر مخاطب مانند است و ضمیر متکلم مانند انا است. چونکه تمام اینها برای این وضع شده است تا متکلم بتواند آنها را به صورت استیزار و خفاء استعمال کند. مثلاً اگر متکلم نخواهد نام زید را صراحتاً بگوید به جای آن (هو) می گوید. چونکه مراد و هدف در ضمائر پوشیده است. چونکه پیامبر صلی الله علیه و آله اظهار ناخودآیی نمودند نسبت به مردی که بر در خانه پیامبر صلی الله علیه و آله در زد. سپس وقتی که پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدند که تو که هستی؟ آن شخص جواب داد (انا) یا رسول الله صلی الله علیه و آله منهم آنحضرت صلی الله علیه و آله با تواضعی فرمودند: انا یعنی چه؟ باید نامت را بگویی تا بدانم چه کسی آمده است. از این نیز مشخص شد که مراد ضمائر پوشیده است ولی در اینجا اعتراضی می شود آن اینکه نزد نحوی ها ضمیر اعراف المعارف است یعنی در ضمیر از هر چیزی بیشتر تعریف است. پس وقتی که ضمیر اعراف المعارف است چگونه می تواند کایه باشد چونکه لازم است تا در کایه انهام باشد. حوالش این است که اعراف المعارف بودن ضمیر ضروری بر کایه بودنش ندارد چونکه اعراف المعارف بودنش

چیز دیگری است. یعنی هدف از اعراف المعارف بودن قطع این است که اراده نمودن چیز غیر معین فقط توسط ضمیر درست نیست. بر عکس معارف دیگر که اراده نمودن چیز غیر معین با آن درست است. بهر حال با وجود اعراف المعارف بودن می تواند در ضمیر به گونه ای ابهام باشد و وقتی که در آن ابهام ممکن است بدون شک ضمیر مثال کایه است. شارح علیه السلام می فرماید: که ظاهراً ضمیر مثال کایه حقیقه است. اما اگر چه مصنف علیه السلام کایه مجازیه را ذکر نمود است. ظاهر مجاز غیر متعارف مثال برای کایه مجازیه واقع می شود.

و حکمها أن لا یجب العمل بها إلا بالثبوت. أي بینه المتکلم لکونها مستره المراد. فلا یطلق فی "أنت بائن" ما لم یثبت أنه أوم یکنشیء فائتما مقامها کدلاله حاله الغضب أو مذاکره الطلاق.

ترجمه: و حکم کایه این است: که عمل کردن بر آن بدون نیت متکلم واجب نباشد چونکه کایه مستر المراد است پس در (انت بائن) تا زمانی که متکلم نیت طلاق را نکند طلاق واقع نمی شود یا این چنین چیزی نباشد که قائم مقام آن باشد مانند دلالت حالت غضب و یا دلالت گفتگو در مورد طلاق.

شرح: مصنف علیه السلام فرمودند: که حکم کایه آن است که عمل نمودن بر آن بدون نیت واجب نمی باشد. یعنی زمانی عمل کردن بر لفظ کایه واجب است که متکلم آن را نیت نماید به دلیل اینکه مراد کایه پوشیده است. لذا برای واضح نمودن و واجب العمل کردن آن با نیت متکلم ضروری است. و اگر نیت نباشد باید قائم مقام آن چیزی باشد که بر آن دلالت کند. مثلاً اگر کسی به همسرش بگوید: (انت بائن) فقط با این سخن طلاق واقع نمی شود بلکه یا باید شوهر نیت طلاق را نماید یا به جایش چیزی دیگر باشد. مثلاً دلالت حالت خشم و غضب و یا دلالت مذاکره طلاق پس اگر چیزی از نیت یا دلالت وجود داشته باشد طلاق واقع می شود.

و کایات الطلاق سمیت بها مجازاً حتی کانت یوائن. جواب سؤال مقدر. و هو انکم قلتم: إن الکتابه ما استمر المراد به. و الحال أن ألفاظ الطلاق البائن مثل قوله: "أنت بائن وینه ویلتهم حرام" نحو ما کلتها معلومه المعانی. واستعملت فیها صراحه فکیف تسقونها کایه؟ فاجاب بأن تسميتها کایه لما می بطریق المجاز: لأن معنی کل واحد معلوم. لا یتیها فی: إذ معنی البائن واضح لکن لا یعلم من أتی شیء بائن؟ أم من الزوج. أو من العشره. أو من المال. أو الجمال؟ فإذا نوى أنها بائن عتی زال الإبهام: فکان عاملاً بموجبه: و لذا دفع الطلاق البائن بها. لو کانت کتابات حقیقه لکانت من قیل أن یذكر "أنت بائن" ویراد "أنت طالق". به فقیع الطلاق الرجعی.

ترجمه: و کایات طلاق مجازاً کایات بوائن می شود تا این که بوائن باشند این جواب سؤال مقدری است. و آن اینکه شما گفتید: که کایه آن است که مرادش پوشیده باشد. در حالیکه الفاظ بائن مانند (بینه بینه حرام) مانند آن معانی همه آنها معلوم است و این الفاظ در آن معانی صراحتاً استعمال شده است. پس چگونه به آنها کایه می گویند. لذا

مفسر گفته فرمودند که نام گنداری این الفاظ به کتابه بطریق محاذ است، چونکه معنی هر یکی معلوم است و هیچ گونه ابهامی در آنها نیست، چونکه معنی بائن واضح است اما معلوم نیست که از چه چیزی بائن جدا است آیا از شوهر جد است یا از خانواده یا از مال یا از جمال پس وقتی که شوهر نیت نمود که از من بائن است ابهام بر طرف شد پس شوهر عامل بر موجب آن لفظ می باشد به همین خاطر با این الفاظ کتابه طلاق بائن واقع می شود و اگر کتابیات حقیقی می بود پس اگر از قبیل این می شد که (انت بائن) گفته می شود و (انت طالق) مراد گرفته شود و طلاق رجعی واقع شود

شرح: در این عبارت جواب سؤال مقدری است سؤال این است که اختلاف گفته اند که کتابه لفظی است که مراد آن پوشیده باشد حال آنکه الفاظ طلاق بائن مانند (انت بائن بینه بقله) حرام و الفاظ دیگری مانند آنها هم آنچنانند که معنی هر یکی از آنها معلوم است، چنانچه بائن مأخوذ از بیون است به معنی جدا شدن و حرام مأخوذ از حرمت است به معنی منع کردن، بینه از بینه است به معنی قطع کردن و بینه از بیل مأخوذ است به معنی جدا کردن و قطع کردن است به هر حال معنی هر یک از این الفاظ معلوم است و این الفاظ در آن معانی استعمال نیز می شود، پس وقتی که معنی هر یک از این الفاظ معلوم است و این الفاظ در آن معانی استعمال نیز می شود، پس چگونه می توان این الفاظ را کتابیات طلاق قرار داد، جوابش این است که نام گنداری این الفاظ به کتابه مجازاً است نه حقیقتاً، چونکه معنی هر یک از آنها معلوم و مشخص شد در آنها هیچ گونه ابهامی نیست، مثلاً معنی بائن یعنی جدا کردن و جدا شدن کاملاً روشن است در آن هیچ گونه ابهامی نیست، اما مشخص نیست که آن زن از چه چیزی جداست آیا از شوهر یا از خانواده یا از مال و یا از جمال و زیبایی جداست، پس این الفاظ بخاطر این ابهام مشابه کتابیات حقیقی قرار گرفت و بخاطر همین مشابهت به این الفاظ کتابیات گفته می شود.

چنانچه اگر شوهر نیت نمود که زن از من جداست این ابهام بر طرف می شود و شوهر عمل کننده بر موجب این الفاظ یعنی بیون می باشد و با این لفظ طلاق بائن واقع می شود، اگر این الفاظ حقیقتاً کتابیات طلاق می بود هدف این می شد که شوهر با گفتن (انت بائن) کتابیات (انت طالق) مراد گرفته است و با (انت طالق) طلاق رجعی واقع می شود و لذا باید (انت بائن) طلاق رجعی واقع شود در حالیکه با آن طلاق بائن واقع می شود، بهر حال ثابت شد که این الفاظ حقیقتاً کتابیات نیستند بلکه مجازاً کتابه قرار داده شده اند.

و اعترض علیه بأن الکتابه ما كان معناه المراد به مسترّاً، لا معناه اللغوي، وههنا كذلك؛ فإنّ البائن وإن كان معناه اللغوي واضحاً لكن معناه المراد به مستر، وهو أنّها بائن عن الزوج، فكانت كتابات حقيقه، ولهذا قالوا: إنّها كتابات على مذهب علماء اليبان دون الأصول؛ فإنّ الكتابه عندهم أن يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له، لا من حيث ذاته بل من حيث يتصل منه إلى ملزومه كما في طولي التجاد يراد به طول التجاد لا من حيث ذاته بل

من حيث ذاته بل من حيث يتصل منه إلى ملزومه الذي هو طول القامه، وههنا كذلك؛ فإنّ بئناً محمول على معناه ليتصل منه إلى ملزومه وهو الطلاق بصفه البيونه عند التيه، وهو أيضاً لا يخلو من خبثه، فتأمل

توجه: بر آن اعتراض شده است که کتابه لفظی است که معنی مراد آن پوشیده باشد نه معنی لغوی آن و در اینجا این چنین است، چونکه اگر چه معنی لغوی لفظ بائن واضح است ولی معنی مراد آن پوشیده است و آن این است که آن زن از شوهر جداست، پس این الفاظ حقیقتاً کتابیات می باشند به همین خاطر علما فرمودند که این الفاظ طبق مذهب علمای یان کتابیات اند، برخلاف علمای اصول چونکه نزد علمای یان کتابه آن است که لفظ ذکر شود و هدف آن معنی موضوع له باشد نه از حیث ذاتش بلکه از این حیث که آن به سوی ملزومش متصل می شود، همانگونه که در طویل التجاد که هدف آن طول نجات است نه از حیث ذاتش بلکه از این حیث (جهت) که به سوی ملزومش متصل می شود و ملزوم درازی قامت می باشد و اینجا نیز این چنین است چونکه لفظ بائن حمل بر معنی خود است، ولی می توان بائن به سوی ملزومش متصل شد و آن طلاق بائن است در وقت نیت و آن خالی از خبثه (شبهه) نیست پس خوب فکر کن.

شرح: در این عبارت بر جواب گفته اعتراض شده است، اعتراض این است که این گفته شما که نام گنداری الفاظ کتابیات طلاق به کتابه مجازاً است نه از طریق حقیقت، انشاء است چونکه کتابه به چیزی گفته می شود که هدف و مراد آن پوشیده باشد و معنی لغوی آن پوشیده نباشد و در اینجا کاملاً این چنین است، چونکه اگر چه معنی لفظی بائن (یعنی جدا شدن) واضح است ولی مراد و هدف آن یعنی جدا شدن از شوهر بخاطر احتمالات زیاد پوشیده است پس وقتی که به این الفاظ تعریف کتابه صادق آمد پس این الفاظ کتابیات حقیقی اند نه مجازی، به همین خاطر علما فرمودند که این الفاظ مطابق مذهب علمای یان کتابیات اند نه مطابق مذهب علمای اصول، چونکه نزد علمای یان، کتابه آن است که لفظ گفته شود و با این معنی موضوع له مراد گرفته شود، اما هدف گرفتن معنی موضوع له به جهت ذات آن نیست بلکه از این جهت که با این معنی موضوع له به سوی ملزوم آن متصل می شود، مانند این که در طول التجاد که هدف معنی موضوع له بودن نسمه «غلاف شیر» است، ولی بلند می نسمه خودش مراد نیست، بلکه هدف از آن ملزوم یعنی بلند می قامت است، و در این مسئله هم مبطلوری است که مقصود از بائن خود بیونت بذاته مقصود نیست بلکه ملزوم آن یعنی طلاق با و صفت بیونت در وقت نیت مراد است.

نتیجه این که الفاظ کتابیات طلاق مطابق مذهب علما یان کتابه حقیقی اند، گرچه این نیز خالی از شبه نیست و آنگونه که در جواب شما فرمودید: کتابه مجازی نیست جواب این اعتراض از جانب ما این است: که چونکه الفاظ مذکور کتابه از بیونت عن الزوج اند، لذا با این الفاظ واقع شدند بیونت لازم می شود نه این که اینها کتابه از الفاظ طلاق اند و معنی این

الفاظ طلاق است. پس وقتی که این الفاظ کاتبه از طلاق نیستند و معنی این الفاظ طلاق نیست نام گذاری این الفاظ کلمات عن الطلاق مجازاً می باشد نه حقیقیه. لذا کاتبه از طلاق بودن این الفاظ مجازی است و حقیقت نیست.

إلا "اعتدی واستبرحي رحمك وانت واحده". استثناء من قوله: "حتى كانت بوائن" یعنی أَنَّ أَلْفَاظَ الْكِتَابَاتِ كَلِمَاتُ بَوَائِنٍ الْأَخَذَهُ الْأَلْفَاظُ الثَّلَاثَةُ فَإِنَّهَا رَجَعَتْهُ؛ لِأَجْلِ وجود لفظ الطلاق فيها تقييداً. آنافی قوله: "اعتدی" فَوَلَدَهُ كَلِمَاتُ بَوَائِنٍ أَلْفَاظُ نَعْمَهُ اللَّهُ عَلَيْهَا، وَبِحَسَبِ اعتداد الجبض للفرغ من العدة. فَإِذَا نَوَى هَذَا يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِي، فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولاً بِهَا بَيَّتَ الطَّلَاقَ اقْتِصَاءً كَأَنَّهُ قَالَ: "اعتدی لَأَنِّي طَلَفْتُكَ، أَوْ طَلَفْتِي ثُمَّ اعْتَدِي، أَوْ كَوْنِي طَالِقاً فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولاً بِهَا بَيَّتَ الطَّلَاقَ اقْتِصَاءً كَأَنَّهُ قَالَ: "اعتدی لَأَنِّي طَلَفْتُكَ، أَوْ طَلَفْتِي ثُمَّ اعْتَدِي، أَوْ كَوْنِي طَالِقاً ثُمَّ اعْتَدِي". يَقَعُ الطَّلَاقُ وَتَجِبُ الْعِدَّةُ، وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا فَتَجِبُ الْعِدَّةُ أَيْضاً؛ فَيجب أن يجعل قوله: "اعتدی" مستعاراً عن قوله: "كوني طالقاً أو طلقني" فقد ذكر المسبب وأريد به السبب، وهو جائز إذا كان المسبب مختصاً بالسبب، والاعتدافي الأصل وبالذات مختص بالطلاق؛ لأنها ما شرعت إلا لتعريف برام الزوج، وآنافی الأُمّة إِذَا اعْتَقْتُ فَإِنَّمَا شَرَعَ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ نَشِيطاً بِالطَّلَاقِ، وَفِي الْمَوْتِ إِنَّمَا شَرَعَ لِأَجْلِ الْجِدَارِ؛ فَلَا يَكُونُ فِي الْوَاقِعِ مِنَ الْعِدَّةِ؛ وَلِذَا شَرَعَ بِالْأَشْهُرِ دُونَ الْجِبْضِ

قرجمه: مگر (اعتدی) (عده بشمار) استبرحي رحمك (حتی) کانت بوائن (که این از قولش (حتی) کانت بوائن) استاء است. یعنی همه الفاظ کلمات بائن اند مگر این سه لفظ رجعی اند چونکه لفظ طلاق در اینجا تقدیراً موجود است اما در قولش اعتدی به این خاطر که احتمال شمردن نعمت های خداوندی ^{علا} را دارد و احتمال شمردن حیضی بعد از اتمام عده را نیز دارد پس وقتی که شوهر نیست آن را کند طلاق رجعی واقع می شود. پس اگر زن مَدْخُول بها باشد اقضاء طلاق ثابت می شود. گویا گفته است به عده نشین چرا که تو را طلاق داده ام. یا خودت خود را طلاق بدی. سپس در عده نشین یا محظفه شو. سپس در عده نشین، لذا طلاق واقع می شود و عده واجب می گردد. و اگر آن زن غیر مَدْخُول بها باشد در آن وقت بر آن عده نیست. چنانچه در این صورت واجب می شود تا قولش (اعتدی) مستعار از گفته اش (کونی طالقاً یا طلقنی) شود پس مسبب ذکر شده و مسبب مراد گرفته شده است. و این جایز است به شرطیکه مسبب مختص به سبب باشد و اعتداد بالذات و بالأصل مختص به طلاق است چونکه مشروع نشده است، مگر برای معلوم (مشخص) کردن برائت رحم. و اما در کثیر وقتی که آزاد شود عده بر آن مشروع شده است بخاطر مشابهت به طلاق. و در موت مشروع شده بخاطر نشستن در مویگ (غم). لذا این عده واقعی نمی باشد به همین خاطر عده با ماهها شروع شده نه با حیض.

شرح: قبلاً گفتیم که با الفاظ کاتبه طلاق بائن واقع می شود بجز سه لفظ. (اعتدی) (استبرحي) (رحمك انت واحده) طلاق رجعی واقع می شود و سبب واقع شدن طلاق رجعی با الفاظ سه گانه این است: که در این الفاظ طلاق تقدیراً موجود است و چونکه با لفظ طلاق، طلاق رجعی واقع می شود لذا با این الفاظ نیز طلاق رجعی واقع

می شود مثلاً دو لفظ (اعتدی) دو احتمال است. یکی این که شوهر به همسرش می گوید: نعمت های که خداوند ^{علا} به تو عایت فرموده بشمار. و احتمال دوم این که برای قانع شدن از عده ایام حیض را بشمار. پس وقتی که شوهر احتمال دوم را بایت نماید با آن طلاق رجعی واقع می شود. زیرا که دو صورت دارد یا زن مَدْخُول به است یا غیر مَدْخُول به است. اگر زن مَدْخُول بها باشد طلاق اقضاء ثابت می شود به این صورت که شوهر دستور به شمردن و نگه داشتن عده داد و عده بدون طلاق واجب نمی شود. لذا برای صحیح نمودن دستور نگه داشتن عده باید طلاق را معتبر قرار داد و عبارت تقدیری این می شود که گویا شوهر گفته است: (اعتدی لَأَنِّي طَلَفْتُكَ) عده اش و اسیری کن زیرا تو را طلاق داده ام. یا (طلق ثم اعتدی) خودت را طلاق بدی سپس عده اش و اسیری کن؛ یا (کونی طالق ثم اعتدی) مطلقه شو سپس عده بگیران به هر حال در هر سه صورت قبل یا بعد از (اعتدی) لفظ طلاق معتبر است. و با لفظ طلاق؛ طلاق رجعی واقع می شود. لذا با لفظ (اعتدی) طلاق رجعی واقع می شود و بر مَدْخُول بها عده واجب می شود. و اگر زن غیر مَدْخُول بها باشد اصلاً بر آن عده واجب نمی شود و قول شوهر (اعتدی مستعاراً از گفته اش (کونی طالقاً یا (طلقنی) می باشد یعنی لفظ (اعتدی) مجازاً به معنی (کونی طالقاً) یا (طلقنی) استعمال می شود. اما اینکه چرا مستعار از (انت طالق) و (انت مطلقه) نیست. جوابش این است: که صیغه آن دو مخطف است. یعنی (اعتدی) امر است و (انت طالق و مطلقه) خبر است. بخاطر این اختلاف (اعتدی) از (انت طالق) مستعار گرفته نشده است. بلکه مستعار از (کونی طالقاً یا (طلقنی) که امر است؛ گرفته شده است. و در اینجا علت مستعار گرفتن این است که عده مسبب است و طلاق سبب آن است. همانگونه که از آیه قرآن فهمیده می شود (و المطلقات یتربحن بأنفسهن ثلاثی قروء) پس مسبب گفته شده است. اما مسبب مراد گرفته شده است و با گفتن مسبب و مراد گرفتن سبب و با سبب گفتن و مسبب مراد گفتن را استعاره و مجاز است. نتیجه این که ثابت شد که لفظ (اعتدی) به معنای (کونی طالقاً) و یا (طلقنی) مستعار گرفته شده است. و چونکه (کونی طالقاً و (طلقنی) لفظ صریح است و با لفظ صریح طلاق رجعی واقع می شود. لذا در اینجا نیز با لفظ (اعتدی) طلاق رجعی باید واقع شود. ولی چونکه طلاق که بر زن غیر مَدْخُول بها به علت واجب نبودن عده واقع می شود طلاق بائن است. لذا در این جایز نیز بر زن غیر مَدْخُول بها طلاق بائن واقع می شود. در اینجا دو اعتراض می شود: یکی اینکه طلاق قبل الدخول سبب وجوب عده است، لذا قرار دادن شارح ^{رحمه} مطلق طلاق را سبب عده چگونه صحیح است. جوابش این است: که طلاق فی الجمله سبب عده است، یعنی طلاق در مَدْخُول بها سبب عده است در استعاره نفس سبب معتبر است. وجود سبب در محل استعاره ضروری نیست. پس اگر چه در اینجا در محل استعاره یعنی طلاق در غیر مَدْخُول بها سبب عده نیست، لیکن در هر صورت در جای دیگر یعنی طلاق در مَدْخُول بها سبب عده است و برای استعاره همین اندازه کافی است.

اعتراض دوم: این است که استعاره مسبب برای سبب مراد محقق سبب با گفتن مسبب جایز نیست، لذا در اینجا مراد اگر نفس طلاق با گفتن عده باید درست باشد جواب آن را خود شارح رحمه الله داده اند: که اگر مسبب گفته شود و عده سبب باشد جایز است بشرطیکه مسبب با سبب خاص باشد و اینجا این چنین است چونکه عده بالأصل و بالذات با طلاق خاص است، و عده بالذات در غیر از طلاق یافت نمی شود البته طبعاً و شبهه در غیر طلاق عده یافت می شود و عده به این خاطر با طلاق خاص است، چونکه مشروطیت عده به خاطر این است تا پاک شدن رحم معلوم و مشخص شود. و از وایم فی الامه اذا اعتقت (جواب سؤالی است سؤال این است: که وقتی که گنیز منکوحه کسی آزاد شود برای خیار عتق بدست می آید یعنی برای او اختیار می باشد تا نکاح خود را برقرار دارد یا به پایان برساند چنانچه اگر آن کنیز خود را اختیار نمود و نکاح به پایان رساند برای آن عده واجب می شود همچنان اگر شوهر وفات نماید بر او عده واجب می شود پسیند که در اینجا بدون طلاق عده یافت شده است لذا از این معلوم شد که عده مخصوص طلاق نیست، جواش این است که ما گفتیم: که عده بالأصل و بالذات مخصوص طلاق است. و تبعاً و مشابهت در غیر از طلاق نیز عده یافت می شود چنانچه عده ای که بر کنیز معتقه واجب شده است بالأصل و بالذات واجب نشده است بلکه خیار عتق را مشابه به طلاق قرار داده عده واجب شده است و عده ای که در صورت وفات شوهر واجب می شود برای مشخص کردن پاکی رحم واجب نمی شود بلکه به غرض اظهار غم و اندوه واجب می شود لذا این در واقع عده نمی باشد به همین علت عده وفات با عده شروع شده است و به صورت حیض مشروع شده است.

و أمّا فی قوله: "استبرئ رحمک" فقلناه یحتمل أن یکون طلب براهه الرحم لأجل الولد، أولنکاح زوج آخر، فإذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعی، فإن کانت مدخولاً بها فکأنه قال: "کونی طالقاً، واستبرئ رحمک"، ولأن لم تکن مدخولاً بها یکون قوله: "استبرئ رحمک" مستعاراً من قوله: "کونی طالقاً" علی نحو کل ما مر فی اعتدلی، وأما أنت واحدة؛ فقلناه یحتمل أن یکون معناه أنت واحدة عند قومک، أو عندی فی الجمال أو المال، و یحتمل أن یکون معناه أنت طالق طلقه واحده، فإذا نوى هذا فوقع الطلاق الرجعی؛ ولها قال بعضهم: إنه إن قرئ "واحد" بالرفع لم یطلق قط؛ لأن معناه مشفرد عن قومک، وإن قرئ "واحد" بالنصب يقع الطلاق ألبتة؛ لأن معناه أنت طالق طلقه واحده، وإن قرئ بالوقف فحینئذ ینحتاج إلى التیه، فإن نوى تقع الرجعیه عندنا، ولا تقع عند الشافعی رحمه الله ولكن الأصح أن لا اعتبار بالأعراب؛ لأن العوام لا یمیزون عن وجوه الأعراب، فعلى کل حال ینحتاج إلى التیه، أمّا فی الوقت والنصب فظاهر أنه یصح معنی الطلاق بالتیه، و أمّا فی الرفع فقلناه یحتمل أن یکون معناه أنت ذات طلقه واحده، ثم حذف المضاف وأقیم المضاف إليه مقامه.

توجه: اما در گفته اش (استبرئ رحمک) این احتمال است که درخواست برائت رحم برای فرزند باشد و برای ازدواج برای شوهر دیگری باشد پس وقتی که شوهر نیت آن را نمود طلاق رجعی واقع می شود پس اگر زن مدخول بها باشد گویا شوهر گفته است: مطلقه باش، سپس رحم خود را پاک کن و اگر مدخول بها نباشد گفته اش (استبرئ رحمک) مستعار کونی طالقاً است. همانگونه که در (اعتدلی) گذشت، اما (انت واحده) احتمال دارد که معایش این باشد که تو نزد اقوام پگانه ای با نزد من در زیای و ثروت نیک هستی و این احتمال را نیز دارد که معایش مطلقه ای با یک طلاق باشد پس وقتی که نیت آن را نماید یک طلاق رجعی واقع می شود به همین خاطر بعضی ها گفته اند: که اگر واحده با رفع خوانده شود طلاق واقع نمی شود چون که معایش می شود که تو در قومت نهایی و اگر با نصب خوانده شود حتماً طلاق واقع می شود چونکه معنای آن تو مطلقه ای با یک طلاق می باشد و اگر با وقف خوانده شود در آن وقت این لفظ نیاز به نیت دارد پس اگر نیت نمود نزد ما رجعی واقع می شود و نزد امام شافعی رحمه الله طلاق واقع نمی شود لیکن اصح این است که اعراب اعتباری ندارد چونکه عوام در بین وجوه اعراب فرقی نمی کنند لذا در هر سه صورت نیت ضروری است در حالت وقف و نصب مشخص است که معنی طلاق باینست درست می شود و در حال رفع به این خاطر که احتمال دارد که معنی آن (انت ذات طلقه واحده) باشد سپس مضاف را حذف نموده مضاف الیه قائم مقام آن شده است.

شرح: دومین لفظی که از الفاظ ثلاثه با آن طلاق رجعی واقع می شود (استبرئ رحمک) است. چونکه این الفاظ دو احتمال دارد. یکی این که درخواست پاکی رحم برای فرزند باشد یعنی شوهر گفته است: که به حیض رحم خود را پاک کن تا بعد از آن با تو همبستر شوم و بعد از آن فرزندی متولد شود و احتمال دوم این است که برای ازدواج با شوهر دیگری رحم خود را پاک کن یعنی تو را طلاق داده ام لذا توسط حیض رحم خود را پاک کن تا بتوئی با شوهر دیگری ازدواج نمایی پس وقتی که شوهر احتمال دوم را نیت نمود با این نیت بر زن طلاق رجعی واقع می شود چنانچه اگر زن مدخول بها باشد تقدیری آن چنین می شود (کونی طالقاً ثم استبرئ رحمک) و اگر غیر مدخول بها باشد (استبرئ رحمک) مستعار از کونی طالقاً می باشد همانگونه که در (اعتدلی) گذشت. و چونکه با لفظ طلاق، طلاق رجعی واقع می شود و لفظ سوم (انت واحده) است این لفظ دارای چند احتمال است. چنانچه یک احتمال این است که معایش (انت واحده عند قومک) نزد قومت بی همتا و بی نظیری می باشد. یا معنی آن این است (انت واحده عندی فی الجمال او المال) تو نزد من در زیای و با مال تنها و بی نظیری احتمال دوم این است: که معایش این باشد (انت طالق طلقه واحده) تو با یک طلاق مطلقه باش. پس وقتی شوهر احتمال دوم را نیت نماید با آن طلاق رجعی واقع می شود چونکه در این صورت لفظ طلاق صریح موجود است و با لفظ طلاق صریح طلاق رجعی واقع می شود. لذا در این صورت نیز طلاق رجعی واقع می شود. باخاطر همین احتمالات بعضی از علما فرموده اند: که اگر واحده مرفوع خوانده شود اصلاً بر

زن طلاق واقع نمی شود چونکه در این صورت معایب این می شود که تو در حسن و جمال در قوم خود تنها و بی نظیری پس در این صورت بیان حسن و زیبایی است و باین زیبایی و جمال طلاق واقع نمی شود و اگر واحده منصوب خوانده شود طلاق واقع می شود چونکه در این صورت به این معانی می شود (انت طالق طلقه واحده) پس چونکه در صورت واحده طلاق صریح است لذا باین نیز طلاق رجعی واقع می شود و اگر این کلمه با وقف خوانده شود در این صورت به نیت نیاز است چنانچه اگر شوهر نیت طلاق را نماید نزد ما طلاق رجعی واقع می شود و نزد امام شافعی رحمته هیچ طلاق واقع نمی شود.

شارح رحمته فرمودند که قول صحیح این است که اعراب اعتباری ندارند چونکه عوام و جوه اعراب را تشخیص نمی دهند لذا در این صورت وقف و نیت لازم است در صورت نصب و وقف باین صحیح شدن معنی طلاق ظاهر و مشخص است و در صورت وضع این احتمال را دارد که معنی آن (انت ذات طلقه واحده) باشد سپس مضایق را حذف نموده مضایقه را به جای آن آورده است بهتر این بود که شارح رحمته این چنین می فرمودند که مضایق (ذات) و مضایقه (مطلقه) را حذف نموده صفت مضایقه یعنی (واحد) را به جای آن آورده است باین گونه می گفت که مضایق (ذات) را حذف نمود مضایقه (طلقه) را قائم مقام آن نموده سپس موصوف (طلقه) را حذف نموده صفت (واحد) را قائم مقام آن قرار داده است.

والأصل في الكلام الصريح، ففي الكتاب ضرب قصور: لأنها تحتاج إلى التيه أو دلاله الحال بخلاف الصريح. ويظهر هذا التفاوت فيما يدعى بالشبهات، وهو الحدود والكفارات؛ فإنها لا تثبت بالكتابة كما إذا أقر على نفسه: "بأنني جامع فلانة جماعاً حراماً"، لا يجب عليه حد الزنا، وكذا إذا قال لأحد: "جامعت فلانة"، لا يجب عليه حد الزنا، لأن حد الفذف ما لم يقل: نكحتها أو زنت بها، وكذا إذا قال الآخر: "زنت"، فقال: "صدقت"، لا يحد حد الزنا؛ لأن المحتمل أن يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم تكذب الآن؟ بخلاف ما إذا فذف رجلاً بالزنا فقال الآخر: "هو كما قلت"، يحد هذا المصدق حد الفذف؛ لأن كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وصف به؛ فبطل كونه كتابة.

ترجمه: واصل در کلام (صریح) است چونکه در کایه مقداری قصور است. چرا که (کایه) بر عکس (صریح) نیز به نیت با دلائل حال دارد و این فرق در میان چیزهایی که با شبهات بر طرف می شود ظاهر می گردد. و آن حدود و کفارات است چونکه آن به کایات ثابت نمی شود همانگونه که اگر مردی بر علیه خود اقرار کند که من با فلان زن از طریق حرام جماع نمودم بر آن حد زنا واجب نمی شود و همچنان اگر به کسی بگویند تو با فلان زن همستر شدی تا زمانی که نگوید تو با آن بدکاری نمودی یا زنا کردی بر آن حد قذف واجب نمی شود و همچنان اگر به دیگری بگویند تو زنا نمودی

قوت الاختیار شرح فارسی نورالانوار

دیگری گفت و است گفتی بر آن حد زنا واجب نمی شود چونکه احتمال دارد که معانی کلامش این باشد که تو قبل از این راست می گفتی پس چرا حالا دروغ گفتی؟ بر عکس این وقتی که کسی به دیگری نیت زنا نرزد، سپس مرد سومی بگوید همانگونه است که تو می گویی بر این تصدیق کنده حد قذف جاری می شود چونکه کاف نشیه در تمام این چیزها عموم را واجب می کند که متصف به آن باشد. لذا کایه بودن آن باطل شد.

شرح: مصنف رحمته بعد از بیان تعریف و حکم (کایه) و (صریح) فرمودند: (صریح) در کلام اصل است و (کایه) بر خلاف اصل است به دلیل اینکه در صورت (کایه) در مقصود کلام یعنی در افهام مقداری قصور می باشد چونکه (کایه) برای ثابت کردن کلام محتاج به نیت با دلائل حال دارد و (صریح) نیازی به اینها ندارد.

مصنف رحمته می فرماید: فرق میان (صریح) و (کایه) در حدود و کفاراتی ظاهر می شود که به خاطر شبهات بر طرف می شود طوری که با کلام (صریح) حدود و کفارات ثابت می شود و این چیزها با (کایه) ثبت نمی شوند مثلاً وقتی که کسی بر علیه خود اقرار نماید و بگویند من با فلان زن از راه حرام جماع نمودم بر آن حد زنا واجب نمی شود چونکه حد زنا با اقرار بر زنا واجب می شود و لفظ جامع در معنی زنا (صریح) نیست بلکه این احتمال را دارد که هدف از جماع مباشرت فاحشه (برهت بدون دخول فقط کامجوی) باشد پس وقتی که این احتمال وجود دارد لفظ جامع در معنی زنا صریح نمی باشد لذا با اقوال با لفظ جامع حد زنا واجب نمی شود. همچنان اگر کسی دیگری را مخاطب نموده بگویند:

"جامعت فلانة" تو با فلان زن یگانه جماع نمودی بر این گویند حد قذف واجب نمی شود تا زمانی که بگویند (نکحتها) یا (زنت بها) چونکه حد قذف با نیت زدن به زنا واجب می شود و لفظ جامع بخاطر احتمال فوق در معنی زنا (صریح) نیست بلکه (کایه) است. همچنین اگر کس دیگری را مخاطب قرار داده بگویند زنت ازنا کردی مخاطب هم بگویند:

صدقت تو راست گفتی. در این صورت نیز بر مخاطب حد زنا واجب نمی شود چونکه همانگونه که لفظ "صدقت" احتمال این را دارد که متکلم در زنت راست گفته یعنی واقعاً زنا کرده است در کار آن این احتمال را نیز دارد که مخاطب به متکلم گفته باشد که تو قبلاً آدم راست گویی بر دی حال تو را چه شده است که دروغ می گویی؟ در این صورت ظاهر است که اعتراف زنا از جانب مخاطب صورت نگرفته است، بلکه آن را رد نموده است. نتیجه اینکه چونکه در این صورت

نیز با لفظ (صریح) اقرار بر زنا نشده، لذا حد زنا واجب نمی شود. البته اگر شخص مثلاً حامد به خالد نیت زنا نرزد بعد از آن فرد دیگری به نام شاهد قاذف را تصدیق نموده بگویند: «هو كما قلت» آن همانگونه که می گویی هست در این صورت بر مصدق یعنی بر شاهد حد قذف جاری می شود چونکه کاف در کما نیت برای نشیه است و کاف نشیه در تمام آن چیزهایی عموم پیدا می کند که با آن متصف می باشد پس گویا شاهد گفته است که آن فرد واقعاً زنا نموده است و آنچه تو درباره آن گفتی کلاماً صحیح است. و وقتی که این چنین است (کایه) بودنش باطل شد و (صریح)

بودن ثابت شد و چونکه با کلام (صریح) حد قذف واجب می شود، لذا در این صورت نیز با گفتن «هو کما قلت» بر شاهد حد قذف واجب می شود.

تقسیم چهارم: استدلال به عبارة النص

ثم شرع المتصف رحمه الله في التفسير الرابع فقال: أما الاستدلال بمبارة النص، فهو العمل بظاهر ما سبق الكلام له، بلما عدا الاستدلال من أقسام النظم تسامحا؛ لأنه فعل المستند، والذي هو من أقسام الكناية هو ذات عبارة النص، وما ثبت به هو الحكم الثالث بمبارة النص، والاستدلال هو الاتصال من الأثر إلى الوتر أو بالعكس، والآخر هو المراد منها. والنص هو عبارة القرآن أعني من أنه يكون نصا أو ظاهرا أو مفترضا أو خاصا، وهذا الإطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير تكبر؛ ولذا جاء في التعريف بقوله: "ما سبق الكلام له" دون ما سبق النص له. والعمل هو عمل المجتهد أعني الاستنباط دون عمل الجوارح؛ فبغير حاصل المعنى، وأما انتقال الذهن من عبارة القرآن إلى الحكم، فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سبق الكلام له، والمراد من هذا السوق أعني مما يكون في النص، فإن السوق في النص ما يكون مقصودا أصليا، وفي عبارة النص ما كان مقصودا أصليا، أولا، فإنما تمسك أحد لإباحة النكاح بقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوا مَا يَأْمُرُكُمْ﴾ كان عبارة النص وإن لم يكن نصا في بل بظاهره، بخلاف العدد؛ فإنه نص فيه.

ترجمه: سپس مصطفی (علیه السلام) تقسیم چهارم را شروع نمود چنانچه فرمودند: و اما استدلال بعبارة النص عمل نمون به ظاهر چیزی است که کلام برای او آورده شد مصطفی (علیه السلام) استدلال را از اقسام نظم تسامحا بر شمرده، چون فعل مستقل است و چیزی که از اقسام کتاب است خود عبارت النص است و آنچه از آن ثابت شود حکمی است که بعبارة النص ثابت شده است و استدلال انتقال از اثر به سوی مؤثر یا بر عکس آن را می گویند و در این جا هدف معنی آخری استدلال است. و نص عبارت قرآن را می گویند عام از اینکه نص باشد یا ظاهر یا مفسر باشد و با خاص. و این اطلاق بدون انکار در میان فقهاء شایع است به همین خاطر در تعریف «ما سبق الکلام له» آمده است «ما سبق النص له» نیامده است و هدف از عمل، عمل مجاهد است یعنی استنباط نمودن مسائل فرعی از اصول نه از عمل اعضاء و جوارح. لذا نتیجه معنی این می شود. و اما انتقال ذهن از عبارت قرآن به سوی حکم استنباط مجاهد از ظاهر ما سبق الکلام له است و هدف از سوق عام است که آن سوق در نص باشد چونکه سوفی که نص است مقصود اصلی است و هر آن چه که در عبارت النص است مقصود اصلی و غیر اصلی هر دو را در بر می گیرد.

قوت الاخبار شرح فارسی نورالانوار

چنانچه وقتی که کسی برای اباحت نکاح از قول خداوند تعالی «فانكحوا ما طاب لكم» استدلال نماید این قول عبارت
النص می باشد، چه اگر این قول در بحث اباحت نکاح نص نیست، بلکه ظاهر است بر خلاف عدله که این قول در مورد
آن النص است.

شرح: مصطفی ﷺ از اینجا تقسیم پنج رایان می‌فرماید در تحت این تقسیم نیز چهار قسم است: (۱) استدلال بعبارة النص (۲) استدلال بشارة النص (۳) ثابت بدلالة النص (۴) ثابت باقتضای النص استدلال بعبارة النص یعنی دلیل آوردن بر ظاهر آنچه که کلام برای آن آورده شده است. (۵) انما عدل الاستدلال (الخ) جواب سؤالی است سؤال این است که به شمار آوردن استدلال از اقسام نظم صحیح نیست. چونکه استدلال بر دو قسم است (۱) مثل شدن ذهن اثر به سوی مؤثر مانند مثل شدن ذهن به سوی آتش یا دیدن دود به همین «استدلال من المعلوم الی العلة» می‌گویند. چونکه در این مثال دود معلول است و آتش علت آن است و از معلول بر علت استدلال شده است (۲) مثل شدن ذهن اثر مؤثر به سوی اثر مانند مثل شدن ذهن به سوی دود یا دیدن آتش «استدلال من العلة الی المعلوم» می‌گویند. چونکه در این صورت از علت یعنی اثر آتش بر معلول یعنی دود استدلال نموده است. و در اینجا هدف قسم دوم است، چونکه هدف مجتهد ثابت نمودن احکام توسط ادله است و این چیز با مثل شدن اثر مؤثر یعنی دلیل بر اثر یعنی حکم به دست می‌آید. لذا شمار آوردن استدلال از اقسام نظم صحیح نمی‌باشد.

همین مطلب را شارح رحمته الله علیه با انداز بیان خود چنین فرمودند: که مصنف رحمته الله علیه استدلال را تسامحاً از اقسام نظم به شمار آورده‌اند. چونکه استدلال فعل مجتهد است و آنچه که از اقسام کتاب رحمته الله علیه است، ذات عبارت النص است و هر آن چیزی که از آن ثابت می‌شود حکمی است که با عبارت النص ثابت می‌شود و به مثل شدن اثر به سوی مؤثر و از مؤثر به طرف اثر استدلال می‌گویند. و در اینجا هدف معنی دوم استدلال است. جایش این است که مصنف رحمته الله علیه مجازاً استدلال را جزء اقسام نظم آورده است چونکه استدلال برای اثبات احکام بر اقسام نظم موقوف است. شارح رحمته الله علیه می‌فرماید: که در اینجا هدف از نص آن نیست که قسم ظاهر است، بلکه هدف آن عبارت قرآن و لفظ قرآن است، خواه آن لفظ قرآن به صورت نص باشد و خواه به صورت ظاهر و چه به صورت مفسر و یا به صورت خاص و اطلاق نص بر لفظ قرآن در اصطلاح فقهاء شایع و مشهور است بر آن کسی انکار نموده است. چونکه هدف از نص لفظ قرآن است. لذا در تعریف ماسبق الکلام له گفته شده است و ماسبق النص گفته نشده است. و هدف از عمل، عمل مجتهد است یعنی استباط مسائل فرعی از اصول شرعی عمل جواز و اعضا مراد نیست. در نتیجه به انتقال ذهن از لفظ قرآن به حکم استباط از ماسبق الکلام له می‌گویند. شارح رحمته الله علیه می‌فرماید که سوفی که در ماسبق الکلام له است عامر از آن است که در نص

است، چونکه سوفی که در نص است مقصود اصلی است و سوفی که در عبارت النص است فقط مقصود است که اصل
و غیر اصلی هر دو را در بر می گیرد مثلاً اگر کسی با ایاحت نکاح از قول خداوند **﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾**
مثنی و ثلث و زوج استدل نماید به این گفته و قول عبارت النص گفته می شود، چونکه اگر چه هدف و مقصود اصلی از
این قول بیان ایاحت نکاح نیست ولی به هر صورت مقصود هست اما در بحث ایاحت نکاح نص نیست، حالانکه در نص
مقصود اصلی بودن سوفی ضروری است، البته چونکه مقصود اصلی در این قول بیان عدد نساء است، لذا این قول در مورد
عدد نص می باشد.

استدلال به اشاره النص

وَأَمَّا الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغه لمكة غير مقصود، ولا سبق له النص، وليس بظاهر
من كل وجه، فتقوله: "بنظمه" شامل للعبارة والإشارة، ولكن تخرج به دلاله النص؛ لأنه ليس بثابت بالنظم بل
بمعنى النظم. وقوله: "لغة" يخرج به المقصود؛ لأنه ليس بثابت لغة بل شرعاً عقلاً. وقوله: "لكنه غير مقصود
ولا سبق له النص" تخرج به العبارة؛ لأنها مقصودة ومسوفة. وقوله: "ليس بظاهر من كل وجه" زيادة تأكيد في
إخراج العبارة وتوضيح للتعريف وإن لم يكن محتاجاً إليه، يعني أنه ظاهر من وجه دون وجه كما إذا رأى إنساناً
إنساناً بقص نظره، ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بموقع عينه من غير التفات وقصد؛ فالأول بمنزلة
العبارة، والثاني بمنزلة الإشارة.

وهذا كقوله تعالى: **﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾** مثال للعبارة والإشارة معاً، وضمير "هنَّ" رجع
إلى الوالدات المذكورة في قوله تعالى: **﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾** فإن كان المراد به إيجاب
تغنيها وكسوتها لأجل أنها زوجته ونكحته، فلا مضايقة فيه، وإن كان لأجل أنها مرضعة لولده يحمل على أنهن
مطلقات، متغضبه عذتهن، و على كل تقدير سبق لإثبات التفقه وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء؛ لأن المعنى
وعلى الذی ولد الولد لأجته رزق الوالدات و كسوتهن، فالنسبة إليه بلام الاختصاص يعرف به أن الأب هو الذي
اختص بهذه النسبة، بخلاف لفظ الولد والأب، فإنه لا يندل على هذا المعنى؛ إذ ليس فيه لام الاختصاص، وكذا
يشير هذا إلى أن للأب حق التملك في مال ولده عند الحاجة؛ لأنه مملوكه، وإلى أنه لا يشارك الوالد أحد في
نفقه ولده كما لا يشاركه في هذه السبه أحد، على ما فصلنا كل ذلك في "التفسير الأحمدی"

توجه: استدلال باشارات النص عمل نمودن بر چیزی است که از نظم قرآن لغة ثابت باشد ولی آن چیز مقصود
نیاشد. و نه هم نص برای آن آورده شده باشد و نه هم از هر جهت ظاهر باشد پس قول ما بنظم عبارت النص
و اشارت النص هر دو را در بر می گیرد. لیکن دلالت النص از آن بیرون می شود، چونکه دلالت النص با نظم ثابت نمی شود

بلکه با معنی نظم ثابت می شود و یا گفته اش لغة منقضى خارج می شود، چونکه منقضى لغة ثابت نمی شود بلکه شرعاً و عقلاً
ثابت می شود و یا گفته اش (لكنه غير مقصود ولا سبق له النص) عبارت خارج می شود، چونکه عبارت مقصود اصلی
است و برای آن نص آورده می شود. و یا گفته اش (ليس بظاهر من كل وجه) تأکید بیشتر برای إخراج عبارت النص
است و توضیح تعریف است. گرچه یازمی به آن نود یعنی به وجه ظاهر است و وجه ظاهر نیست. مثل اینکه وقتی که
انسانی مستقیماً انسان دیگری را بقصد دید نگاه کند و همراه آن کسی که به سمت راست و چپ اوست با گوشه چشم
خود بدون التفات و قصد می بیند. سپس (نگاه) اولی بمنزله عبارت النص است و (نگاه) دومی بمنزله اشارت النص است.
مانند قول خداوند تعالی **﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾** که مثال برای عبارت النص و اشاره النص است
و ضمیر «هن» راجع به سوی والدات است که در قول خداوند **﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾**
مذکور است. پس اگر هدف از آن واجب نمودن نفقه و کسوه آن باشد، چونکه همر و منکوحه آن است در آن مشکافی
نیست و اگر به خاطر این است که آن زن موضعه فرزندان است آن را حامل بر آن می کند که آن والدات مطلقه های
هستند که عده آنها سپری شده است. در هر صورت این قول برای اثبات نفقه آورده شده است و در این اشاره ای به این
نیز هست که نسب فقط منسوب به سوی آباء می باشد، چونکه معنی آیه شریفه اینگونه می باشد بر شخصی که برای او
فرزند آورده شده است رزق و لباس والدات است. پس از نسبت به سوی مولود بلام اختصاص این مطلب معلوم می شود
که فقط پدر مخصوص نسبت است بر خلاف لفظ (والد) و لفظ (اب) چونکه هیچ یکی از آنها بر این معنی دلالت نمی-
کند، چونکه در هیچ یک از آنها لام اختصاص نیست. و همچنان این آیه اشاره ای به این نیز دارد که پدر در وقت نیاز حق
تملک بر مال فرزندش را دارد چونکه فرزند مملوک او است و اشاره به این نیز دارد که هیچ کسی در نفقه فرزند با پدر
مشارکت ندارد. همانگونه که هیچ کسی در این نسبت با پدر مشارکت ندارد. ماتمام این مطالب را در تفسیر احمدی با
تفصیل بیان نمودیم.

شرح: و قسم دوم از تقسیم رابع استدلال به اشاره النص است و استدلال باشارات النص یعنی اشاره النص را دلیل قرار
دادن این است که هر آن چیزی که از نص و لفظ قرآن لغة ثابت و فهمیده شود بر آن عمل شود. لیکن هدف از آن ما
ثبت بنظم النص لغة نباشد و نه هم برای آن نصی آورده شده باشد و نه هم من کل وجه ظاهر باشد. شارح **﴿فَانكِحُوا﴾** ضمن بیان
فواید و قیود فرمودند: که قول مصنف **﴿بنظمه﴾** هم عبارت النص را در بر می گیرد و هم اشارت النص را. چونکه هر دو
بر ما ثبت بنظم النص عمل می شود. اما با این لفظ دلالت النص خارج می شود و چونکه ثبوت دلالت النص با نظم نمی شود
بلکه با معنی نظم میشود و با قید لغة اقتضاء النص خارج می شود چونکه اقتضاء النص لغة ثابت نمی شود. و با قید و گفته غیر
مقصود و لا سبق له النص، عبارت النص خارج می شود. چونکه عبارت النص هم مقصود است و هم برای آن نص آورده

می شود و قید لبس بظاهر من کل وجه برای تأکید و توضیح بیشتر بر خارج نمودن عبارت النص آورده شده است، مگر چه نیازی بر آن بود هدف این است که ما ثبت بنظم النص یعنی اشارت النص من وجه ظاهر می شود و من وجه ظاهر نمی شود. ولی عبارت النص من کل وجه ظاهر می شود.

شرح عنه مثال عبارت النص اشارت النص و اشارت النص را در حیات اینگونه بیان فرموده اند: که شخص بالقصد و الاراده با دید مستقیم شخص دیگری را نگاه کند و همراه با آن بدون اراده و قصد با گوشه و کنار چشم دیگری نیز از راست و چپ دیده شوند، نگاه اول یعنی نگاه بالقصد منزله عبارت النص است و نگاه دوم یعنی دیدن بدون قصد و اراده به منزله اشارت النص است. مصنف عنه مثال آن را در احکام قول خداوند عز و جل را ذکر نموده است «علی الموعود له و زهین و کسوتهن» یعنی نفقه و کسوه ولد بر مولود یعنی پدر است. ضمیر «هن» در آیه راجع به والدتی است که در قول خداوند عز و جل «و الولادات یرضعن اولادهن کاملین» مذکور است. شرح عنه ضمن تفسیر آیه فرمودند: که اگر هدف از واجب کردن نفقه و کسوه زن بر مرد در این گفته این باشد که این زن همسر و منکوحه آن است که اشکالی ندارد چرا که نفقه و کسوه زن بر مرد واجب است و اگر هدف از واجب کردن نفقه و کسوه بخاطر این باشد که آن زن فرزندش را شیر می دهد، این قول حمل بر آن می شود که آن زنان مطلقه اند و عده شان سپری شده است و شوهر او را برای شیر دادن فرزندشان اجیر کرده باشد در هر حال اگر نفقه و کسوه همسر بودن باشد در هر دو صورت این قول خداوند متعال عز و جل برای اثبات نفقه آورده شده است. پس در بحث اثبات نفقه این آیه اشاره النص است و همچنین نسب اولاد از پدران با اشاره النص ثابت می شود چونکه «و علی الذی ولد الولد لاجله رزق الوالدات و کسوتهن» یعنی بر کسی که برای آن فرزند متولد شد یعنی بر پدر، خوراک و پوشاک زنی که فرزند را بدینا آورده واجب است. نسبت به سوی مولود در این آیه توسط لام اختصاص انجام گرفته است. چنانچه فرمود: مولود یعنی برای کسی به دنیا آورده شده از این آیه معلوم می شود که فقط پدر مخصوص این نسبت است و نسبت فقط منسوب به سوی پدر است، بر خلاف لفظ (والد) و (اب)، چنانچه اگر پدر از قریش باشد و مادر عجمی باشد فرزند در کفالت و امامت کبری قریشی به حساب می آید، اما این اعتراض که در آیه «و لکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لهن ولد» بخاطر لام معلوم می شود که اولاد از مادر است و نسبت فقط منسوب به سوی مادر می باشد، جوابش این است: که لام لهن در آیه بر حقیقت خود نیست بلکه برای ملاحت است چونکه بالا جماع نسبت برای مادر ثابت نمی شود. از این آیه بطریق اشارت النص این مطلب نیز ثابت می شود در وقت ضرورت برای پدر این حق ثابت است تا در مال فرزند تصرف کند چونکه لام ملوک در مولود بر آن دلالت می کند که فرزند مملوک پدر است. ولی چونکه فی الواقع فرزند مملوک پدر نیست. لذا برای عمل نمودن

قوت الاخبار شرح فارسی نورالانوار

برای به قدر امکان، اثر آن باقی گذاشته شد که پدر در وقت نیاز و ضرورت مالک مال فرزند می شود البته ضرورت بر دو نوع است:

۱- **کامله:** مانند نیاز به خوردن و نوشیدن برای زنده ماندن. در اینگونه ضرورتی، پدر بدون ضمان مجاز در تصرف بر مال فرزند است.

۲- **ناقصه:** مانند همبستر شدن با کثیر فرزند و آن را مال وکد نمودن. در اینگونه ضرورتی پدر می تواند با ضمان به کثیر فرزند تصرف نماید.

همچنان از این آیه به اشاره النص این مطلب نیز ثابت می شود که در نفقه اولاد هیچکس با پدر شریک نیست، چونکه وقتی که در سب هیچکس با او شریک نیست، در حکم آن نیز یعنی در اتفاق الاولاد نیز کسی با او شریک نیست. شارح نور الانوار ملاجیون عنه می فرماید: تمام این مطلب را مفصلاً در تفسیر احمدی ذکر نموده اند هر که دوست دارد آنجا مراجعه کند.

و هما سواء فی لیجاب الحکم الا ان الاول احق عند التعارض، یعنی آن کلام من العباره و الإشاره قطعی الدلالة علی المراد، لکن ترجیح العباره علی الإشاره وقت التعارض مثاله: قوله علیه السلام فی حق النساء: «بهن ناقصات عقل و دین» قلن: و ما نقصان عقلا و دیننا؟ قال علیه السلام: «اليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال» قلن: بلی، قال علیه السلام: «فذلك من نقصان عقلا» ثم قال علیه السلام: «تعد احدكن شطرها فی فعر بیتها لا تصوم ولا تصلّی» قلن: بلی، قال علیه السلام: «فذلك من نقصان دینها»، و الحديث و ان كان موسقاً لنقصان دینهن، لکنه بفهم منه إشاره بان أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، لأن لفظ الشطر موضوع للنصف فی أصل اللغة، و به تصحک الشافعی رحمه الله فی أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، و لکنه معارض بما روی أنه علیه السلام قال: «أقل الحيض للجارية البکر و الثیب ثلاثه أيام و لبالیهن، و آخره عشرة أيام»، لانه عباره فی هذا المعنی فرجحت علی الإشاره.

توجه: و آن در در اینجا حکم با هم برآورد مگر در وقت تعارض اولی ترجیح دارد یعنی عبارت النص بر اشاره. النص ترجیح داده می شود. مثال آن حدیثی است که یابیر رضی الله عنه در مورد زنان فرمودند که زنان ناقص العقل و دین اند زنان گفتند: که نقصان عقل و دین ما چیست؟ یابیر رضی الله عنه فرمودند که آیا شهادت زنها بر ابر نصف شهادت مردها نیست زنان جواب دادند: که بله یا رسول خدا صلی الله علیه و آله، یابیر رضی الله عنه فرمودند که هر یک از شما زنان نصف زمان خود را داخل خانه خود نمی نشیند که نه روزه می گیرد و نه نماز می خواند؟ زنان گفتند: بله یا رسول خدا صلی الله علیه و آله، سپس رسول الله صلی الله علیه و آله فرمودند: که این نقصان دین آنها است. اگر چه حدیث برای نقصان دین آنها آورده شده است، لیکن اشاره از آنه این

مطلب فهمیده می شود که اکثر حیض پانزده روز است. چونکه لفظ شطر در اصل لغت برای نصف وضع شده است و امام شافعی رحمه الله از همین حدیث در این مورد استدلال فرموده اند که اکثر حیض پانزده روز است. ولی این گفته معارض آن است که از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که آن حضرت صلی الله علیه و آله فرمودند که اقل مدت حیض برای پاکره و نسیه سه روز و سه شب است و اکثر مدت حیض ده روز است. چونکه این مطلب در این معنی عبارت النص است لذا بر اشاره النص برتری دارد.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند که عبارت النص و اشاره النص در اثبات حکم قطعاً برآیند. یعنی هر یکی بر مراد و مقصود خود به طور قطع دلالت می کند اما اگر در میان دو معارض واقع شود عبارت النص بر اشاره النص ترجیح داده می شود. زیرا که هر آن چیزی که با عبارت النص ثابت می شود هم مقصود است هم کلام برای آن آورده می شود. و بر عکس آن هر آن چیزی که با اشاره النص ثابت می شود نه مقصود است نه هم کلام برای آن آورده می شود. نگویا چیزی که با عبارت النص ثابت می شود قوی تر و چیزی که با اشاره النص ثابت می شود ضعیف تر است. و قوی بر غیر اقوی برتری دارد لذا عبارت النص بر اشاره النص ترجیح و برتری دارد. مثال آن این است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند که زنان به لحاظ عقل و دین ناقص اند. پیامبر صلی الله علیه و آله در جواب زنان که گفتند: نقصان عقل و دین ما چیست؟ فرمودند: که شهادت زنان بر مردان ناقص گواهی و شهادت مردان است و این دلیل بر نقصان عقل آنان است. و نصف عمر خود را در زندگی صلاحیت نماز و روزه را ندارند و این خود دلیل بر نقصان دین آنهاست. اگر چه در مورد این حدیث امام بیهقی رحمه الله فرمودند: که این حدیث در کتب حدیث وجود ندارد و این جویری رحمه الله فرمودند که این حدیث غیر معروف است و امام نووی رحمه الله فرمودند که این حدیث باطل است. در هر حال باز هم حدیث است و این حدیث در مورد اثبات نقصان عقل و دین زنان آورده شده است. یعنی این حدیث در اثبات نقصان عقل و دین زنان عبارت النص است. و از این حدیث به طریق اشاره النص این به دست می آید که اکثر مدت حیض پانزده روز است. زیرا که در حدیث لفظ شطر است که به معنی نصف است. امام شافعی رحمه الله از همین لفظ استدلال نموده اند که اکثر مدت حیض پانزده روز است. ولی این حدیث معارض حدیث دیگری است که در آن حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: اقل الحيض للجنابة البكر والثوب ثلثة ايام والليلين واكثره عشر ايام این حدیث بطور عبارت النص دلالت می کند که اکثر مدت حیض ده روز است.

نتیجه اینکه با حدیث اول بصورت اشاره النص پانزده روز بودن اکثر حیض مشخص می شود. و با عبارت النص ثابت شد که اکثر ايام حیض ده روز است و عبارت النص بر اشاره النص ترجیح دارد. و هر آن چیزی که با عبارت النص ثابت شود یعنی ده روز بودن اکثر حیض راجح می باشد و هر آن چیزی که با اشاره النص ثابت می شود یعنی پانزده روز بودن اکثر حیض مرجوح می باشد.

و لا إشارة عموم كما للعبارة : لأن كلاً منهما ثابت بنف التظم ، فيحتمل أن يكون كل منهما خاصاً وأن يكون عاماً مخصوص البعض وغيره . و مثال الإشارة المخصوص البعض قوله تعالى : ﴿ وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ يَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ﴾ فإنه سبق لعلو درجات الشهداء ، ولكنه يفهم منه إشارة أن لا يقتل عليه : لأنه حتى . والحق لا يقتل عليه ، ثم خص منه حمزة رضي الله عنه ، فإنه عليه السلام : صلى عليه سبعين صلاة . وهذا كله رأى على الشافعي رحمه الله و أمّا على رأينا فمثاله ما قيل : إنه خص من عموم قوله تعالى : ﴿ وَ عَلَى الْقَوْلِ دَلُّهُ ﴾ الآية ، وطء الأب جارية ولده : فإنه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرفت .

توضیح: و برای اشاره النص همان عمومی است که برای عبارت النص است. چونکه هر یک از آن دو با نفس نظم ثبت اند. پس هر یک از آن دو احتمال خاص شدن و عام مخصوص البعض و غیره را دارد. و مثال اشاره مخصوص البعض قول خداوند تعالی عز وجل ﴿ وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ يَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ﴾ است. زیرا که این آیه برای علو درجات شهدا آورده شده است، اما اشاره از آن نیز فهمیده می شود که بر آن نماز جنازه خوانده نشود، چونکه زنده است و بر زنده نماز جنازه خوانده نمی شود. و از آن حضرت حمزه رضی الله عنه خاص شد. چونکه بر ایشان هفتاد نماز جنازه خوانده شد و تمام اینها مطابق رأی امام شافعی رحمه الله است. و در هر صورت مثال آن مطابق رأی ما همان قوی است که گفته شد، که از عموم گفته خداوند تعالی عز وجل و علی المولود له. و طی نمودن پدر با کتیز فرزندش خاص شده است زیرا که جماع حلال نیست، حتی قیمت کتیز بر او واجب می شود.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند که برای اشاره النص همانگونه عموم است که برای عبارت النص است. چونکه این دو با نفس نظم ثابت می شوند. و از عوارض نظم عموم و مخصوص است. لذا در این دو هم احتمال خصوص است و هم احتمال عموم و باز در عموم هم احتمال مخصوص البعض را دارد و هم احتمال غیر مخصوص البعض را.

قاضی ابو زید رحمه الله می فرماید: که هر آن چیزی که با اشاره النص ثابت می شود در آن عموم جاری نمی شود زیرا عموم در چیزی است که کلام برای آن آورده شده باشد. حالانکه اشارت النص اینگونه نیست. پس وقتی که نزد ایشان در اشاره النص عموم جاری نمی شود، در آن تخصیص نیز جاری نمی شود چونکه تخصیص فرع عموم است.

شارح رحمه الله می فرماید: که اگر چیزی با اشاره النص ثابت شود و عام باشد و باز بعضی از افراد آن خاص شده باشد مثال آن این قول خداوند تعالی عز وجل است: که به آنانی که در راه خدا کشته می شوند مرده نگویید. این آیه به اعتبار عبارت النص بر علو درجات و بلندی شأن شهدا دلالت می کند. لیکن به اعتبار اشاره النص دلالت بر این دارد که بر شهید جنازه خوانده نشود، زیرا قرآن مجید شهید را زنده قرار داده است و برسان زنده جنازه خوانده نمی شود، لذا بر شهید جنازه خوانده نمی شود. در هر حال این حکم ثابت شده توسط اشاره النص عام است و ولی از آن عموی پیامبر سید الشهداء امیر حمزه رضی الله عنه

رد بر آتی است که می گویند: دلالت النص قیاس است ولی قیاس حقیقی می باشد. و دلالت النص نسبت به آن قیاس حلی است. دلیل ایشان این است که ثبوت حکم در دلالت النص موقوف بر معرفت و شناخت معنی لازم است. چنانچه در اینجا یک اصل است مانند تأقیف و یک فرع است مانند ضرب و شتم. و در میان آن دو علت مشترک که اذیت والدین است یعنی همانگونه که به خاطر اذیت والدین از گفتن اف مع شده است همچنان به خاطر اذیت والدین ضرب و شتم نیز ممنوع شده است. در هر حال وقتی که در اینجا اصل، فرع و علت مشترک موجود است معنی قیاس متحقق شد و چونکه این کلام ظاهر نیز هست لذا دلالت النص را قیاس جلی نامیدند و چونکه در قیاس محض مقدار خفاء است لذا به قیاس، قیاس حقیقی گفته می شود.

شارح ع باری قول ایشان فرمودند: که قیاس فرار دادن دلالت النص چگونه درست است حالانکه چهار چیز دلالت بر فرق میان دلاله النص و قیاس و دارد (۱) قیاس بالمعوم شئی است و دلالت النص قطعی است (۲) فقط مجتهد بر قیاس آگاهی دارد و دلالت را هر آن شخص که اهل زمان باشد و آگاهی بر لغت داشته باشد، می داند (۳) دلالت النص قبل از مشروع شدن قیاس مشروع است (۴) منکرین قیاس نیز منکر دلالت النص نیستند، اگر نام دیگر دلالت النص قیاس می بود هر دو با قیاس می بود و با قیاس فقط مجتهد از آن آگاهی می بود و مشروعیت هر دو یکسان می بود و منکرین قیاس آن را نیز انکار می نمودند ولی وجود فرق میان آن دو دلیل واضحی است که دلالت النص نام دیگر قیاس نیست بلکه دلالت النص چیزی است و قیاس چیز دیگری.

کالتی عن التأقیف یوقف به علی حرمة الضرب بدون الاجتهاد فی المثال مسامحه، والأولی أن یقول: کحرمة الضرب الذی یوقف علیه من النهی عن التأقیف. والمقصود واضح، یعنی أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِهَٰمَٰ اِنَّ﴾ معناه الموضوع له النهی عن التکلم بأنّ فقط، و هو ثابت بعبارة النص و معناه اللازم الذی هو الإیلام دلاله النص، و ما ثبت منه هو حرمة الضرب و الشتم، و الأمثلة الشرعیة الّتی ذکرها القوم مذکوره فی المطولات.

توجه: مانند نهی از تخفیف که بدون اجتهاد نیز می توان بر حرمت ضرب پی برد. در مثال مذکور مسامحت است بهتر این بود که مصنف ع اینگونه می فرمود: مانند حرمت ضرب که از نهی عن التأقیف دانسته می شود و مقصود واضح است. یعنی معنی قول خداوند ع ﴿فَلَا تَقُلْ لِهَٰمَٰ اِنَّ﴾ موضوع است فقط بازداشتن از گفتن اف و این معنی از عبارت النص ثابت است و معنی التزمی آن که ایلام است دلالت النص است و آن چیزی که از دلالت النص ثابت است حرمت ضرب و شتم است. و مثالهای شرعی دیگری که قوم ذکر فرموده اند در کتب بزرگ مذکور است.

شرح: مصنف ع بایان مثال دلالت النص فرمودند: مانند معاتبت از گفتن کلمه اف در حضور والدین که بدون اجتهاد و از آن این نیز ثابت می شود که زدن و دشنام دادن والدین نیز حرام است. زیرا هدف از آیه ﴿فَلَا تَقُلْ لِهَٰمَٰ اِنَّ﴾

بازداشتن از اذیت و آزار والدین است. پس وقتی که بخاطر ایذاء والدین جاری کردن کلمه اف بر زبان ممنوع است ضرب و شتم که در آنها آزار و اذیت بیشتر است بطریق اولی ممنوع و حرام خواهد بود. شارح ع می فرماید: که در این مثال مسامحت است به این صورت که نهی عن التأقیف از عبارت النص ثابت است نه از دلالت النص و وقتی که ثبوت نهی از تأقیف از دلالت النص نیست عرضه نمودن آن بعنوان مثال دلالت النص چگونه صحیح است. بهتر این بود تا مصنف ع اینگونه می فرمود: (کحرمة الضرب الذی یوقف علیه من النهی عن التأقیف) مانند حرمت ضربی که از نهی عن التأقیف دانسته می شود در این صورت حرام شدن ضرب و شتم مثال دلالت النص می باشد و این درست بود چونکه حرمت ضرب و شتم از دلالت النص ثابت است. بهر حال با وجود مسامحت مقصود واضح است زیرا معنی موضوع له قول خداوند ع ﴿فَلَا تَقُلْ لِهَٰمَٰ اِنَّ﴾ فقط معاتبت از گفتن کلمه اف است و این معنی از عبارت النص ثابت است و معنی التزمی آن یعنی جلوگیری از آزار رساندن دلالت النص است و آن چیزی که از دلالت النص ثابت می شود حرام بودن ضرب و شتم است.

شارح ع می فرماید: مثالهای دیگری که بعضی ها ذکر نموده اند در کتب بزرگ مذکور است. مثلاً بعضی از علما بخاطر دلالت النص در لواط حد زنا را واجب نموده اند و گفته اند: معنای که از زنا بی که موجب حد است فهمیده می شود: ریختن آب منی در محل حرام و بر آوردن شهوت است. یعنی بخاطر ریختن آب منی در محل حرام و بر آورده نمودن شهوت حد زنا واجب می شود. و چونکه این معنی در لواط نیز موجود است لذا در لواط نیز حد زنا واجب می شود.

و الثابت به کالتاب بالإشارة إلى عند التعارض، یعنی أن الدلالة أيضاً بالإشارة فی کونها قطعیة، لکن الإشارة أولى عند التعارض. و مثاله قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤَيَّنَةٌ﴾ فإِنَّ لَنَا أَوْجِبَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْخَاطِئِ، بعبارة النص و هو أفنی حالاً، فالأولی أن نجعل علی العامد، و هو أعلى حالاً، و بهذا تمتسک الشافعی رحمه الله فی وجوب الکفّارة علی العامد، ونحن نقول: إینه بعارضة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ فإینه بدل بإشارة النص علی أنه لیس علیه الکفّارة، إذ الجزء اسم للکافی، و أيضاً هو کلّ المذکور، فعلم أنه لا أجزاء له سوى جهنم، ولا یقال: لو کان كذلك لما وجب علیه الذیة و التخصّص؛ لأننا نقول: ذلک جزء المخل، و أما جزء الفعل فهو الکفّارة فی الخطأ، و لو سلّم ذلک فالتخصّص ثبت بنص آخر.

توجه: و ثابت شده با دلالت النص مانند ثابت شده به اشارت النص است. مگر در وقت تعارض بنی دلالت النص نیز در قطعی الدلالات بودن مانند اشارت النص است. لیکن در وقت تعارض اشارت النص اولی است. و مثال آن این قول

خداوند متعال ع است که هر کسی که مسأله را خطا قتل کند بر آن آزاد نمودن بک رقبه مؤنه واجب است. پس وقتی که این قول خداوند ع توسط عبارت النص بر خطای کفار و واجب گردید است در حالی که خطای نسبت به عاقل و باین تر است. لذا بر عاقل که از خطای برتر است بطریق اولی کفار واجب خواهد بود امام شافعی ر از همین مطلب بر وجوب کفار بر عاقل استدلال نموده است. ما می گوئیم که قول خداوند ع «و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاه جهنم خالداً فیها» معارض آن است. زیرا این با اشاره النص دال بر آن است که بر عاقل کفار واجب نیست، چونکه جزاء چیز خالداً فیها» معارض آن است. زیرا این با اشاره النص دال بر آن است که بر عاقل کفار واجب نیست، و این اعتراض کافی را می گویند. و هدف از جزاء کل جزاء است. پس معلوم شد که بر قاتل عاقل سزای جز جهنم نیست و این اعتراض نشود که اگر این چنین می بود بر آن دیه و قصاص واجب نمی شد. زیرا که ما می گوئیم این جزای محل است، اما جزای فعل در قتل خطا کفار است و در قتل عمد جهنم است. و اگر این تسلیم قبول شود قصاص از نص دیگری ثابت است. **شرح:** مصنف ر فرمودند که دلالت النص و اشاره النص در قطعی الدلالات بودن هر دو بر اینست یعنی همانگونه که دلالت اشاره النص قطعی است. همچنان حکمی که با دلالت النص ثابت شود نیز قطعی می باشد. البته اگر در میان ثابت شده با اشاره النص و ثابت شده با عبارت النص تعارض واقع شود عمل نمودن بر اشاره النص بهتر و قابل ترجیح می باشد. دلیل اینکه بر اشاره النص نظم و معنی هر دو وجود دارد و در دلالت النص قطع معنی لغوی معتبر است. لذا در میان اعتبار معای اشاره النص و عبارت النص تحلیل خواهد بود و چونکه نظم در اشاره النص بدون هیچگونه معارض باقی می ماند. لذا اشاره النص قابل ترجیح می باشد. مثال تعارض بین آن دو این است که خداوند متعال ع فرموده است: «و من قتل مؤمناً خطئاً فجزیه رقبه مؤنه». در این آیه با عبارت النص بر قاتل خطای کفار واجب نموده است. **فایده:** در نسخه ای که در نور الانوار در دسترس بنده است عبارت فکان الثابت بالنص وجود ندارد. لیکن چونکه در متن نسخه متار این عبارت موجود است، لذا بنده بعد از بواسطه المقضی در متن این عبارت را شامل نمودم. و مطلب آن این است: که حکمی که با اقتضاء النص ثابت می شود، مانند آن است که از نص ثابت می شود. زیرا احکام ثابت می شود با مقضی (اسم مفعول) و مقضی (اسم مفعول) ثابت می شود با نص و نص مقضی (اسم فاعل) است. امام شافعی ر بطریق دلالت النص از همین آیه استدلال نموده بر قاتل عاقل کفار و واجب نموده است. چنانچه ایشان فرمودند که وقتی که بر خطای که هم در محذور بودن و هم در مجرم بودن از عاقل کمتر و باین تر است و بر آن کفار واجب است، پس بر قاتل عاقل که نسبت به خطای مجرم و جانی کار بزرگی است بر آن طریق اولی کفار واجب می باشد. و وجوب کفار بر قاتل خطای از عبارت النص ثابت است. لیکن از جانب احاف جواب آن داده شده که قول خداوند متعال ع «و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاه جهنم خالداً فیها» مخالف قول امام شافعی ر است. چونکه اگر چه این آیه بصورت عبارت النص دلالت بر این دارد که سزای قاتل عامل جهنم دائمی است، لیکن بصورت اشارت النص

دلالت بر این دارد که بر قاتل عمد کفار واجب نیست. چونکه در آیه لفظ جزاء مذکور است. و جزاء چیز کلی را می گوئیم. و هدف از جزاء مذکور جزای کامل است نه بعض جزاء. پس حال مطلب این می شود که جزاء و سزای کامل قاتل عاقل جهنم است و از آن این نیز روشن شد که بجز جهنم برای آن سزای دیگری نباشد. و وقتی که برای قاتل عاقل سزای دیگری بجز دوزخ نیست بر قاتل عمد کفار نیز واجب نخواهد بود. **ملاحظه فرمایند:** که از آیه اول بطریق دلالت النص وجوب کفار بر قاتل عاقل ثابت می شود. و از آیه دوم طریق اشارت النص بر قاتل عاقل وجوب کفار ثابت نمی شود. و قیلاً گفتند که در وقت تعارض بین این دو اشاره النص ترجیح دارد. لذا احتیاط ضمن عمل بر اشاره النص می فرمایند که بر قاتل عاقل کفار واجب نمی شود. بعضی با اعتراض بر احاف می گویند که اگر این گفته شما صحیح است که دوزخ برای قاتل عاقل جزای کافی و کامل است و سزای دیگری بجز جهنم بر آن نمی باشد، پس چرا در دنیا بر قاتل عاقل دیه و قصاص واجب می شود، در حالی که بر قاتل عاقل قصاص واجب می شود و در بعضی مواقع، مثلاً اگر پدر قصداً فرزند خود را قتل رساند بر آن دیه واجب می شود. در هر حال واجب شدن دیه و قصاص بر قاتل عاقل دال بر این است که دوزخ سزای کافی برای آن نیست. از این نیز معلوم می شود که در اینجا هدف از جزاء، جزای آخرت است و مطلب این است که دوزخ در آخرت برای قاتل عاقل سزای کامل است. پس اگر بر قاتل عاقل در دنیا سزای نام کفار تجویز شود اشکالی ندارد از جانب ما اینگونه جوبش داده شده است. که هدف در اینجا جزاء و سزای کامل است لیکن جزائی که در آیه ذکر شد جزای فعل قتل است. یعنی جزای کامل فعل قتل عمد جهنم است و جزای کامل فعل قتل خطا کفار است. اما دیه و قصاص سزای فعل نیست، بلکه جزای محل یعنی مقتول است زیرا این حق اولیاء مقتول است. و وقتی که این چنین است ثبوت این دو برای جزای کامل بودن مضر نمی باشد. و اگر برای مدت کوتاهی هم حرف معترض را پذیریم، جوبش این می باشد که قصاص از نص دیگری ثابت است چنانچه خداوند متعال ع می فرماید: «کتبا فیها ان النفس بالنفس والعین بالعين والانیف بالانیف».

ولهذا صح إتيان الحدود والكفارات بدلالة التصوص دون القياس، أي لأجل أن الدلالة قطعية والقياس ظني يصح إتيان الحدود والكفارات بالأول دون الثاني، وهذا إذا كان القياس بعلة مستبטה، وأما إذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والإتيان. مثال إتيان الحدود بالدلالة إتيان حد الزنا بالرجم على غير ما عارضه الله عنه الذي ثبت عليه العباره: لأن ما عارضه الله عنه إتيان رجم؛ لأنه زان محصن، لأنه ما عارضه الله عنه أو صحابي؛ فكل من كان كذلك يرحم. ولكن ثبت الترجم على كل زان محصن بنص آخر أيضاً. وإتيان حد قطع الطريق على من كان رداه لهم بدلالة قوله تعالى: ﴿و يسعون في الأرض فساداً﴾.

ترجمه: و به همین خاطر ثابت نمودن حدود و کفارات با دلالت نصوص صحیح است نه با قیاس، چونکه دلالت قطعی و قیاس ظنی است. لذا ثابت کردن حدود و کفارات با اولی درست است و با دومی درست نیست. و این زمانی است که ثبوت قیاس با علت مستطبه باشد. و وقتی که ثبوت آن با علت منصوبه باشد در قطعی بودن و ثابت کردن مساوی با دلالت می باشد. مثال اثبات حدود با دلالت ثابت کردن حد زنا بالرجم بر غیر از ماعز که بر آن حد زنا بالرجم با عارت النص ثابت شده بود زیرا ماعز فقط بخاطر این رجم شده بود چونکه ذاتی محصن بود، نه به این خاطر که چونکه آن ماعز یا صحابی است پس هر کسی که اینگونه باشد رجم می شود و از نص دیگری نیز بر هر ذاتی محصن رجم ثابت است و اثبات حد زنا بر باری کشته و ازین بدلات قول خداوند تعالی **وَ یَسْمُونَ فِی الْاَرْضِ فُسَادًا** می باشد.

شرح: مصنف **رحمته** فرمود: چونکه دلالت النص در قطعی الدلالت بودن مساوی اشاره النص است و قیاس ظنی است، لذا ثبوت حدود و کفارات توسط دلالت النص صحیح است. زیرا قیاس آنچنان دلیلی است که در آن شبهه است و با شهود و کفارات ثابت نمی شود. بلکه ساقط می شود و چونکه دلالت النص چنان دلیل قطعی است که در آن هیچ گونه شبهه ای نیست، لذا توسط آن حدود و کفارات ثابت می شود. اگر شما این اعتراض را وارد نمایند که خبر واحد نیز دلیل ظنی است که در آن شبهه است در حالیکه حدود و کفارات با خبر واحد ثابت می شود. جوابش این است که: شبهه ای که در آن خبر واحد است در طریقه ثبوت آن است نه در اصل حدیث. زیرا در اصل و بدون شک حدیث و سنت رسول خداست. بر خلاف قیاس که در اصل آن شک و شبهه است بعد از این فرق جایی برای اعتراض باقی نمی ماند. شارح **رحمته** می فرماید: که قیاس در صورتی ظنی می باشد. که ثبوت آن با علت مستطبه باشد. و وقتی که ثبوت آن با علت منصوبه باشد در قطعی بودن و در اثبات حدود و کفارات مساوی و برابر دلالت النص می باشد. همانگونه که در ابتدای کتاب گذشته است. مثال اثبات حدود توسط دلالت النص ثابت کردن حد زنا یعنی رجم (سنگسار) بر افرادی غیر از حضرت ماعز اسلمی **رحمته** ثبوت حد زنا (رجم) بر حضرت ماعز اسلمی **رحمته** بطریق عبارت النص است به این صورت که حضرت ماعز اسلمی **رحمته** با زن یگانه ای زنا کرد بعد از آن حضرت پیامبر **صلی الله علیه و آله** حاضر شده بر حرم و گفته خود اعتراف نمود. پیامبر **صلی الله علیه و آله** بعد از چهار مرتبه اعتراف به جرم ماعز، را به حرم (زمین سنگسار) برده دستور به رجم دادند و مطابق دستور پیامبر **صلی الله علیه و آله** رجم (سنگسار) شد پس چونکه این حدیث در مورد حضرت ماعز اسلمی **رحمته** معصوص است. لذا اثبات اجراء حد زنا (رجم) بر ماعز اسلمی با عبارت النص می باشد. و چونکه رجم بر ماعز اسلمی بخاطر ماعز بودن یا صحابی رسول بودن صورت نگرفته، بلکه به خاطر ذاتی محصن بودن انجام گرفته لذا بطریق دلالت النص این مطلب ثابت شد که هر شخصی که به حالت احسان زنا کند رجم می شود.

شارح **رحمته** می فرماید: که رجم بر ذاتی محصن از نص دیگری ثابت است و نص دیگر این است: **الشَّيْخُ وَ الشَّيْخَةُ** انذا نیا فارجمو هما نکالا من الله. گرچه این آیه منسوخ الفلوات است ولی حکمش باقی است. در هر حال ثبوت رجم بر هر ذاتی محصن هم با دلالت النص است و هم با عبارت النص و در این هیچ شکالی نیست زیرا یک حکم می تواند با دو دلیل ثابت شود. و نیز دلیل دیگر بر ثابت کردن حد با دلالت النص این است که قول خداوند **وَ انما یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا** بطریق عبارت النص بر دلفظی حد را واجب می کند و صورت مجاریه قتل و جپاولگیری است و معنی لغوی آن مغلوب نمودن دشمن و ترساندن از طریق که سفر کردن برای مردم دشوار و سخت شود و چونکه این معنی در باری و منذ کتدگان و ازین نیز بافت می شود. لذا با دلالت النص بر باری کتدگان و ازین نیز حد واجب می شود.

و مثال اثبات الکفارات بالذلاله اثبات الکفاره علی امرأه و طلت عمداً فی نهار رمضان بذلاله نص ورد فی الاعرابی حین جامع فی رمضان عمداً، و علی کل من یغفل الجماع سواه؛ لانه انما وجبت علیه الکفاره لفساد صومه، لا لانه اعرابی مخصوص أو رجل. و اثبات الکفاره علی من أکل أو شرب عمداً بذلاله هذا النص الوارد فی الجماع؛ لانه انما وجبت علیه الکفاره لأجل أنه إفساد للصوم، لا لأنه جماع فقط؛ فکل ما فیہ إفساد للصوم من الأکل و الشرب و الواطء تجب فیہ الکفاره غیر مختص بالجماع. و الشافعی رحمه الله أنکر هذه الدلالة و يقول: لا تجب الکفاره إلا بالجماع؛ فالعملة عنده لبس إفساد الصوم بل الجماع فقط؛ و لهذا قالوا: إن عَدَّ أَمثال هذه الأحکام فی الدلالة لا یحسن؛ لأنَّ الشافعی رحمه الله لم یعرف هذا مع أنه من أهل اللسان؛ فكان یبغی أن یعدَّ فی القیاس، و مثل هذا کثیر لنا وله.

ترجمه: و مثال ثابت کردن کفارات با دلالت النص ثابت کردن کفاره بر زنی است که در روز رمضان با (آن) عمداً جماع شد. مثلاً بذلات نصی که در مورد اعرابی که در خلال رمضان عمداً جماع نموده بود. وارد شده و ثابت کردن کفاره بر هر آن شخص که بغیر از آن اعرابی باشد و این گونه جماع کند. زیرا کفاره فقط بخاطر فساد روزه اش بر آن واجب شده است نه به این خاطر که یک فرد خاص اعرابی است یا یک مرد است و اثبات کفاره بر کسی که قصداً خود به یا نوشیده نه دلالت همین نصی که در باره جماع وارد شده می باشد. چونکه کفاره بر آن بخاطر این است که این عملش فاسد کننده روزه است نه به این خاطر که فقط یک جماع است. لذا هر آن چیزی که در آن از خون و نوشیدن و جماع کردن شکست روزه باشد در آن کفاره واجب می شود. (این حکم) مخصوص جماع نیست. امام شافعی **رحمته** این دلالت را انکار نموده اند و ایشان می فرمایند: که کفاره فقط با جماع واجب می شود. پس نزد ایشان علت کفاره فساد صوم نیست و فقط جماع است. به همین علت بعضی از علما فرمودند: که بشمار آوردن این چنین احکامی جزء دلالت مستحسن

نیست زیرا امام شافعی رحمه الله با وجود اهل زبان بودن آن را نشاخته پس مناسب بود تا این مثال در باب قیاس بشمار می رفت
این چنین مثالهایی زیاد است که به نفع ما و ایشان است.
شرح: باین مثال آیهات کفارات از دلائل النص فرمودند: اعرابی که در حال روزه رمضان المبارک با
همسرش همبستر شد و از پیاسر رحمه الله حکمش را پرسید در مورد آن نص یعنی حدیث وارد شد حدیث این است که:
امام بخاری رحمه الله روایت می فرماید که حضرت ابوهریره رضی الله عنه فرمودند که روزی ما نزد پیاسر رضی الله عنه بودیم که ناگهان
مردی وارد شده عرض کرد یا رسول خدا صلی الله علیه و آله هلاک شدم آنحضرت صلی الله علیه و آله فرمودند چه شده است؟ جواب داد:
که در حال روزه با همسر همبستر شدم پیاسر رضی الله عنه فرمودند آیا غلامی برای آزاد کردن داری؟ گفت خیر. سوال
فرمودند که آیا توانا روزه گزنی بی در پی را داری؟ جواب داد که خیر؟
آن حضرت صلی الله علیه و آله فرمودند که توان غلامی بدادن به شصت قنیر را داری؟ جواب داد: یا رسول الله صلی الله علیه و آله حاضریم
دیری نگذشت که نزد پیاسر رضی الله عنه خرمای رسید فرمودند: سوال کنده گجاست؟ جواب داد یا رسول الله صلی الله علیه و آله حاضریم
آنحضرت صلی الله علیه و آله فرمودند: اینها را بر و صدقه کن.
آن شخص گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله چه کسی از من و فرزندانم مستحق تر است؟ در حرمین کسی از ما نیازمندتر
نیست با شنیدن این جمله رسول خدا صلی الله علیه و آله خندیدند و فرمودند که خوب این خرمایا را به خاتوادفات بده از این حدیث
فهمیده می شود که فاسد نمودن روزه عمدتاً کفار آزاد کردن غلام؛ یا دوماه بی در پی روزه گرفتن و یا غلامی بدادن به
شصت مسکین واجب می شود. و چونکه این حدیث در مورد یک مرد اعرابی وارد شده است، لذا وجوب کفار بر آن
اعرابی بخاطر جماع عمدی بطریق عبارت النص ثابت می شود و بر همسرش با دلائل النص ثابت می شود، زیرا
کفار بر اعرابی بخاطر مرد اعرابی بودن واجب نشده است، بلکه به این خاطر واجب شده است که مرتکب جنایت فساد
روژه شده است، لذا از این جنایت تر سوی هر کسی که انجام پذیرد این حکم کفار دلائل در حشش ثابت می باشد.
پس بر ذی که اعرابی با آن جماع کرد نیز دلائل کفار واجب می باشد، زیرا آن زن نیز مرتکب فساد روزه شده است.
لذا ثابت شد که وجوب کفار بر مرد اعرابی بطریق عبارت النص و بر همسرش بطریق دلائل النص کفار واجب می شود.
زیرا جنایت فاسد نمودن روزه در حق آن نیز متحقق است همچنان اگر کسی در روز رمضان قسداً بخورد یا یانلند
آن نیز به خاطر دلائل النص که در بحث جماع اعرابی آمده بود واجب می شود. چونکه سبب وجوب کفار بر اعرابی
جماع بوده است بلکه به این خاطر واجب شده است که مرتکب جنایت کامله فساد روزه شده است، لذا در هر صورتی
که جنایت کامله فساد روزه متحقق شود در آن کفار واجب می شود خواه با خوردن و نوشیدن روزه را فاسد کرده باشد
و خواه با جماع کردن نتیجه این شد که حکم واجب شدن کفار مخصوص جماع نیست. شرح رحمه الله می فرماید که امام

شافعی رحمه الله این دلالت را نکار نموده است. چنانچه نزد ایشان فقط در صورت جماع کفار لازم و واجب می شود و در
صورت خوردن و نوشیدن واجب نمی شود. گویا نزد امام شافعی رحمه الله علت وجوب کفار فساد روزه نیست، بلکه نزد
ایشان علت وجوب کفار جماع تام است و چونکه از جناب زن جماع تام یافت نشده است لذا نزد امام شافعی رحمه الله بر زن
کفار واجب نمی شود. در هر حال وقتی که نزد امام شافعی رحمه الله وجوب کفار فقط جماع تام است، لذا در صورت
خوردن و نوشیدن نیز کفار واجب نمی شود. شرح رحمه الله می فرماید که چونکه امام شافعی رحمه الله در اینجا دلائل النص را
انکار نموده است، لذا از اصولین فرموده اند: که اینچنین احکامی را جز دلائل النص به شمار آورده مستحسن و مستنبطه
نیست به دلیل اینکه امام شافعی رحمه الله با وجود اهل زبان بودن آن را ندانسته. اگر در اینجا دلائل النص می بود حتماً امام
شافعی رحمه الله بر آن آگاه می شد، لذا مناسب بود تا این مثال در ردیف باب قیاس آورده می شد. القرض این چنین مثالهایی
زیادند که برای ما و آنها مفیدند.

و الثابت به لا یحتمل التخصیص: لأنه لا عموم له؛ إذ العموم والتخصیص من عوارض اللفاظ، وهذا معنی
لازم للموضوع له لا لفظه؛ ولأن الملمه كالأدی مثلاً إنا ثبت كونه عليه للحرمة لا یحتمل أن یكون غیره له بأن یوجد
الأدی ولم توجد الحرمة، فأثبتنا وجدت العله وجدت الحرمة، ولا یسنى هنا تعمیماً.

ترجمه: و هر آن چیزی که با دلائل النص ثابت شود احتمال تخصیص را ندارد، چونکه برای آن عمومی نیست.
زیرا عموم و خصوص از عوارض لفاظ است و این برای معنی موضوع له لازم است نه برای لفظ آن و چونکه همانند ادنی
وقتی علت قرار گیرد دیگر نمی تواند علت نباشد طوری که علت یافته شود و حرمت یافته نشود پس در هر جایی که
علت یافت شود حرمت نیز یافت می شود و این را تعمیم نمی گویند.
شرح: مصنف رحمه الله: هر آن چیزی که با دلائل النص ثابت شود احتمال تخصیص را ندارد، زیرا چیزی احتمال
تخصیص دارد که در آن عموم باشد و برای چیزی که با دلائل النص ثابت شود عمومی نیست. لذا در آن احتمال
تخصیص نیز وجود ندارد به این دلیل که عموم و خصوص از عوارض اللفاظ و این معنی (یعنی چیزی که با دلائل النص
ثابت می شود) لازم موضوع له است و لفظ ربطی ندارد لذا عموم و خصوصی ندارد دلیل دوم این است که وقتی که
علت مثلاً ذیبت والدین علت حرمت تأقیف و ضرب و شتم ثابت شود در آن احتمال غیر علت، بودن نمی باشد. یعنی این
چنین نخواهد بود که ذیبت والدین موجود باشد ولی حرمت موجود نباشد. پس وقتی که علت ذیبت والدین احتمال
غیر علت بودن و ندارد در آن احتمال تخصیص نیز نمی باشد. زیرا تخصیص در صورتی امکان پذیر است که علت احتمال
غیر علت بودن را داشته باشد. نتیجه اینکه هر جایی که علت (ذیبت والدین) یافت شود در آن جا حرمت نیز وجود دارد
و به آن تعمیم گفته نمی شود، چونکه در اینجا لفظی که بر عموم دلائل کد وجود ندارد

اقتضاء النص

و أما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص إلا بشرط تقدمه؛ فإن ذلك أمر اقتضاء النص لصحته ما تناولوه؛ فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة مقتضى في هذه العبارة توجيهاً؛ أحدهما أن يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى، اسم المنعول و الاقتضاء مصدر على معناه و يكون المعنى: و أما المقتضى فما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه على النص؛ فإن ذلك المقتضى أمر اقتضاء النص بصحته ما تناولوه؛ فصار هذا أي المقتضى مضافاً إلى النص بواسطة الاقتضاء؛ فحينئذ يكون قوله: "المقتضى" بمعنى الاقتضاء، ونسخه "تقدمه" بالإضافة أولى من "تقدمه" بالماضي، ويكون تعريفاً للمقتضى لا للحكم الثابت به، فيخالف قرينه أعنى الثابت بدلالة النص. و ثانيهما أن يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى، و هو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى. و قوله: "تقدم صيغة فعل ماضٍ، و المعنى: و أما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه إلا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص، و هو المقتضى، فإن ذلك الشرط أمر اقتضاء النص لصحته ما تناولوه؛ فصار هذا أي الحكم الذي نحن في تعريفه مضافاً إلى النص مقتضى بواسطة المقتضى؛ فإن النص المقتضى دالٌّ على المقتضى، وهو دالٌّ على حكمه؛ فحينئذ يكون قوله: "فإن ذلك أمر" دليلاً لقوله: "إلا بشرط تقدم" و يكون حمل قوله: "فما لم يعمل النص" على قوله "و أما الثابت" بواسطة قوله: "فصار هذا، و إلا فلا ارتباط بينهما.

توجه: و اما هر چیزی که با اقتضاء نص ثابت باشد این است که نص عمل نمی کند. مگر به شرطی که بر نص مقدم باشد زیرا مقتضی آن است که آن را نص بخاطر صحت معانی که آن را نص دربر گرفته است اقتضاء نموده باشد. لذا مقتضی بخاطر مقتضی به سوی نص مضاف می باشد. و حکمی که با اقتضاء نص ثابت است مانند آن است که با نص ثابت است. در این عبارت دو توجیه است. توجیه اول این است که: هر چیزی که با اقتضاء نص ثابت باشد آن مقتضی اسم مفعول باشد و اقتضاء بر معنی خود مصدر باشد. و معنی عبارت این چنین باشد: مقتضی آن است که بر نص عمل نشود مگر با این شرط که بر نص مقدم باشد. زیرا آن مقتضی آن چنان است که نص آن را بخاطر صحت چیزی تقاضا ننماید که نص شامل آن چیز باشد، پس این یعنی مقتضی بوسیله اقتضاء به سوی نص مضاف شده است. لذا در آن وقت گفتار مقتضی به معنی اقتضاء می باشد. و نسخه تقدمه را باضافت تراضی بهتر است و این تعریف مقتضی می باشد، نه حکم آن که از مقتضی ثابت شده است. لذا این مخالف قرین خود یعنی امری که با دلالت النص ثابت است می باشد. توجیه دوم این است که: اقتضاء به معنی مقتضی باشد و این تعریف حکمی است که از مقتضی ثابت است و قول آن تقدمه صیغه ماضی می باشد. در هر حال حکمی که از مقتضی النص ثابت است آن است که نص در آن عمل نمی کند مگر با شرطی که آن شرط بر نص مقدم باشد. و آن شرط مقتضی است زیرا آن شرط چنان است که آن را نص تقاضا نموده است برای

صحت چیزی که نص شامل آن است پس این حکمی که ما تعریفش را می نمایم بوسیله مقتضی است و مقتضی بر حکم آن دلالت می کند پس در این هنگام قول مصنف علیه السلام (فان قالوا امر) دلیل قوی مصنف علیه السلام (الابشرط تقدم) می باشد و قول آن (فما لم يعمل النص) بوسیله قولش (فصار هذا) محمول بر قول او (و اما الثابت) می باشد و اگر او بیاطمی در میان آنها نتواند بود.

شرح: مصنف علیه السلام با بیان قسم چهارم اثر تقسیم چهارم فرمودند که هو آن چیزی که با اقتضاء نص ثابت باشد یعنی مقتضی (اسم مفعول) آن است که نص عمل نمی کند مگر به شرطی که آن چیز بر نص مقدم باشد زیرا مقتضی (اسم مفعول) چیزی است که نص آن را برای صحت مفهوم خود تقاضا می کند. یعنی تا زمانی که مقتضی (اسم مفعول) موجود باشد تا آن زمان معنی و مفهوم نص نیز دست نمی خورد پس این مقتضی توسط اقتضاء منسوب به سوی نص می باشد شارح نودالانوار علیه السلام می فرماید برای حل این عبارت دو توجیه شده است. یک توجیه این است که هدف از عبارت اولیه متن (الثابت باقتضاء النص) (هر آنچه که با اقتضاء نص ثابت باشد) مقتضی اسم مفعول است و لفظ اقتضاء در اقتضاء النص مصدر است و حمل بر معنی مصدری خود است. و لفظ مقتضی به صیغه اسم مفعول در عبارت بوسیله مقتضی؛ به معنی مصدر است و لفظ تقدم در بشرط تقدمه همراه با اضافت است. یعنی لفظ تقدم مضاف به ضمیری است که راجع به سوی کلمه ما است. بنا به گفته شارح علیه السلام تقدمه را با اضافت خوانند بهتر از این است که با صیغه ماضی خوانند خوانده شود. حالا تعریف اینگونه می شود که مقتضی (اسم مفعول) آطور چیزی است که نص عمل نمی کند، مگر با شرط مقدم بودن آن چیز بر نص. زیرا این مقتضی (اسم مفعول) چنان است که نص وجود آن را بخاطر صحت وجود خود تقاضا می کند. لذا مقتضی (اسم مفعول) توسط اقتضاء به سوی نص مضاف می باشد. در این صورت تعریف مقتضی (اسم مفعول) می باشد. و تعریف حکمی که از مقتضی (اسم مفعول) ثابت است نمی باشد. لذا این تعریف با تعریفی که در دلالت نص شده است مغایرت است. چون در آنجا حکم تعریف شده است. و در اینجا خود مقتضی تعریف شده است.

توجیه دوم این است که اقتضاء در اما الثابت باقتضاء النص به معنی مقتضی (اسم مفعول) است. حال معنی اما الثابت بالنص اما الثابت بمقتضی النص می باشد. یعنی آن چیزی که با مقتضی نص ثابت می شود حکم می باشد. لذا در این صورت تعریف حکم این می شود مقتضایی که از نص ثابت می شود و تعریف نفس مقتضی نمی باشد. و لفظ تقدم در الا بشرط تقدمه صیغه ماضی است حال تعریف قسم چهارم این می باشد. در هر حال حکمی که با مقتضی نص ثابت است آن است که نص در آن عمل نمی کند مگر به شرط آنکه آن شرط بر نص مقدم باشد. و آن شرط مقتضی است زیرا آن شرط چنان امری است که نص آن را برای صحت مفهوم خود تقاضا می کند. نتیجه اینکه حکمی که تعریفش را می گیریم،

قوت الاخبار شرح فارسی نورالانوار

بواسطه مقتضی (اسم مفعول) منسوب به سوی نص مقتضی است چونکه نص مقتضی بر مقتضی دلالت می کند و مقتضی (اسم مفعول) بر حکم آن دلالت می کند. شارح رحمه الله می فرماید: قول مصنف رحمه الله (فان ذالك امر) دلیل بر (الا بشرط تقدم) است و قول مصنف رحمه الله (فما يعمل النص) بواسطه هذا محمول بر (اما الثابت) است. زیرا اگر این چنین نباشد از تباطی میان قاعلم بعمل و اما الثابت نمی باشد.

فایده: در نسخه ای که در نورالانوار در دسترس بنده است عبارت فکان الثابت بالنص وجود ندارد لیکن چونکه در متن نسخه منار این عبارت موجود است لذا بنده بعد از بواسطه مقتضی در متن این عبارت را شامل نمودم و مطلب آن این است که حکمی که با اقتضاء نص ثابت می شود مانند آن است که از نص ثابت می شود زیرا حکم ثابت می شود با مقتضی (اسم مفعول) و مقتضی (اسم مفعول) ثابت می شود با نص و نص مقتضی (اسم فاعل) است.

وعلامته ان یصح به المذکور ولا یلغی عند ظهوره بخلاف المحذوف . یعنی آن علامه مقتضی آن لا بتغیر مقتضی عند ظهوره میگوید: «ان اكلت فعیدی حر» . فإذا قدر مقتضی بأن یقول: «ان اكلت طعاما لا یبتغیر باقی الكلام عن سته» فی اللفظ والمعنی ، بخلاف المحذوف إذا قدر انقطع الكلام عن سته كما فی قوله تعالى: «وإسأل القریة» : فإذا قدر لفظ «الأهل» وبقال: «وإسأل أهل القریة» ینحول السؤال عن القریة إلى الأهل ، ویتغیر إعراب القریة من النصب إلى الجر. ولكن تنقض القاعدتان بقوله تعالى: «قلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عینا» فإنه إن قدر قوله: «فضرب فانشق الحجر فانفجرت» لا یتغیر الكلام الباقی بتقدیره مع أنه محذوف. وبقوله: «أنتع عبدك عتی بآلف» فإنه إن قدر البیع ویقال: «بع عبدك عتی وكن وکیلی بالاعتاق» فإنه یتغیر الكلام حیث مع أنه مقتضی لا یصیر حیث مذکور مأمورا باعتاق عبد الأمر ، ویكون قبل ذلك مأمورا باعتاق عبد المأمور و لهذا قبل: «ان الفرق ینهما ان مقتضی شرعی والمحذوف لغوی و أمثاله. وقیل: ان مقتضی و مقتضی كلاهما یرادان فی الاقتضاء بخلاف المحذوف : فإن المراد فیه المحذوف لا غیر . و بالجملة فالمحذوف فی حکم المقتدر لا یخلو عن العبارة و الإشارة و الدلالة و الاقتضاء ، و لیس قسما خارجا عما لا یریه.

ترجمه: و سلامت مقتضی این است که کلام مذکور با آن درست باشد و در وقت ظهور آن لغو نباشد بر خلاف محذوف.

یعنی علامت مقتضی این است که مقتضی در وقت ظهور آن متغیر نشود مانند گفته اش (ان اكلت فعیدی حر) و باز وقتی که مقتضی را مقدر نموده بگویی: (ان اكلت طعاما) باقی کلام در لفظ و معنی از طریق گذشته خود تغیر نمی کند بر خلاف محذوف وقتی که مبدل شود کلام از طریق (روش) منقطع (متغیر) می شود. مانند قول خداوند تعالی رحمه الله (وإسأل القریة) وقتی که لفظ اهل در آن مقدر گرفته شود و گفته شود (وإسأل أهل القریة) سؤال از قریه به اهل برمی گردد و

إعراب به قریه از نصب به جر تغیر پیدا می کند لیکن این دو قاعده با قول خداوند تعالی و أقول تضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عینا) نقض می شود. زیرا اگر گفته آن (تضرب فانشق الحجر فانفجرت) مندرگرفته شود با وجود اینکه باقی کلام آن با تقدیر آن محذوف است متغیر نمی شود و با گفته اش (أنتع عبدك عتی بآلف) (تیرایی دو قاعده می شکند) چونکه اگر بع مقرر باشد و گفته شود (بع عبدك عتی وكن وکیلی بالاعتاق) و آن در هنگام کلام متغیر می شود با وجودی که این مقتضی است چونکه در آن وقت مأمور با آزاد کردن غلام آمد می شود. در حالیکه قبل از این مأمور به آزاد کردن غلام مأمور می باشد و لذا گفته شده است که فرق میان آن دو این است: که مقتضی شرعی است و محذوف لغوی است و امثال آن. و گفته شده است که مقتضی و مقتضی هر دو در اقتضاء هدف (مراد و مقصود) می باشند بر خلاف محذوف که در آن هدف فقط محذوف است. پس محذوف که در حکم مقدر است خالی از عبارت اشاره و دلالت و اقتضاء نمی باشند و آن چنان قسمتی نیست که از چهار تائید باشد.

شرح: مصنف رحمه الله با بیان فرق میان مقتضی و محذوف فرمودند: علامت مقتضی این است که چون عبارت آن ظاهر شود بخاطر آن مقتضی (اسم فاعل) یعنی کلام مذکور متغیر نشود نه در الفاظ و نه در معنی. مثل اینکه اگر کسی بگوید: (ان اكلت فعیدی حر) اگر بخورم غلام آزاد است. پس در اینجا مقتضی (اسم مفعول) یعنی طعاما ظاهر شود و گفته شود (ان اكلت طعاما فعیدی حر) نه الفاظ متغیر می شود و نه معنی. بر خلاف محذوف که چون در عبارت ظاهر شود کلام مذکور از طریق و روش سابق خود متغیر می شود. مانند (وإسأل القریة) در واقعه برادران حضرت یوسف علیه السلام که در آنجا لفظ اهل محذوف است. پس وقتی که لفظ اهل در الفاظ ظاهر شود و گفته شود: (وإسأل أهل القریة) به اعتبار الفاظ این گونه متغیر می شود که قریه قبل از ظهور اهل بخاطر مفعول بودن منصوب بوده است و بعد از ظهور بخاطر اضافه مجرور شده است و بلحاظ معنی آیت تغیر بوجود آمده است که سؤال فل از ظهور اهل قریه بوده است و بعد از ظهور از اهل قریه شده است.

شارح رحمه الله می فرماید: بر دو قاعده ای که ذکر شده است: (۱) در وقت ظهور مقتضی تغیر وجود نمی آید. (۲) در وقت ظهور محذوف تغیر وجود می آید. قضی وارد می شود. بر قاعده دوم با قول خداوند تعالی رحمه الله (قلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عینا) نقضی وارد می شود به این نحو که در اینجا عبارت (فضرب فانشق الحجر فانفجرت) مندرگرفته شود. (قلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت) فانفجرت منه اثنتا عشرة عینا) با آن در کلام هیچگونه تغیری بوجود نمی آید، بلکه کلام به لحاظ لفظ و معنی و طریق و روای گذشته باقی می ماند. لذا از این آیه معلوم شد که با ظاهر کردن محذوف در الفاظ هیچگونه تغیری در کلام بوجود نمی آید. در حالیکه شما قاعده ای را این فرمودید که در وقت ظهور محذوف تغیر واقع می شود. و بر قاعده اول ایگونه

نفسی وارد می شود که اگر کسی به دیگری بگوید (اعتق عبدک عنی بالف) علامت راد در عوض هزار درهم از طرف من آزاد کن. این کلام بمعنی رانقضا می کند حال اگر بمعنی عبارت ظاهر شود و گفته شود: (مع عبدک عنی بالف و کن وکیل بالاعتاق) این کلام متغیر می شود در حالی که مقتضی است و کلام اینگونه متغیر می شود که مخاطب قبل از ظهور مقتضی بر آزاد نمودن غلامش مأور بوده است و بعد از ظهور مقتضی مأور به آزاد کردن غلام آمر یعنی متکلم شده است. ملاحتضا فرماید که این مثال مقتضی است ولی با وجود آن بعد از ظهور کلام متغیر می شود.

شرح کلام می فرماید: چونکه در بحث فرق میان دو قاعده مذکور مقتضی و محذوف قضی وارد می شود، لذا بعضی علما فرمودند: که فرق میان آن دو این است که مقتضی شرعاً ثابت می شود و محذوف لغو محذوف می شود و بعضی فرمودند: که فرق میان آن دو این است که هدف در اقتضاء هم مقتضی است و هم مقتضی. در صورت حذف هدف فقط محذوف است و آنچه صراحتاً مذکور باشد مقصود نمی باشد مانند: (وإسأل القرية) که در آن هدف فقط اهل است و قریه مقصود نمی باشد و از جمله الممحذوف جواب سؤال مقدری است سؤال این است که وقتی محذوف از مقتضی بودن بیرون است و چیز دیگری به غیر از مقتضی است قسم پنجمی بر چهار قسم اضافه می شود در حالی که مقتضی بودن بر آن نیست جوش این است که محذوف در حکم ملفوظ است و ملفوظ بر چهار قسم است: (۱) عبارت النص (۲) اشارت النص (۳) دلالت النص (۴) اقتضاء النص. پس وقتی که محذوف در حکم ملفوظ است محذوف نیز جزء یکی از چهار قسم مذکور می باشد و قسم پنجمی جدای از این چهار قسم مذکور نمی باشد.

و مثاله الأمر بالتحرير لمقتضى للملك ولم يذكره. والظاهر أن الأمر بالتحرير هو قوله تعالى: ﴿تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ فإنه مقتضى للملك الغير المذكور، فكأنه قال: "تحرير رقبه مملوكه لكم"، فإن إعتاق الحر وعبد الغرلا يصح: فتحير رقبه مقتضى ومملوكه لكم مقتضى. وحكمه هو الملك ثابت بالمقتضى الذى هو ثابت بالمقتضى. وقيل: المراد به قوله: "اعتق عبدك عنى بالف": فإنه يقتضى معنى البيع فكأنه قال: "مع عبدك عنى وكن وکیل بالاعتاق" فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائط نفسه، فيستثنى عن الإيجاب والقبول ولا يحرى فيه خيار الرؤيه والعيب والشرط. بل يشترط فيه شرائط الإعتاق من كون الأمر مكلفاً أهلاً للإعتاق ولا يصح من الصبي والمجنون. وعلى هذا يقول أبو يوسف رحمه الله: لو قال: "اعتق عبدك عنى" بغیر ذكر الألف، فإنه يقتضى الهبة كما أن الأول اقتضى البيع. ويستغنى هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن الإيجاب والقبول. بل أولى: لأن القبض شرط والإيجاب والقبول ركن، فلما احتل الركن السقوط فالشرط

اولی. ولکننا شول: إن الإيجاب والقبول فى البيع مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى، بخلاف القبض فى الهبة فإنه لا يحتمل السقوط بحال.

توجه: و مثال آن حکم تحریر است برای ادای کفاره که مقتضی ملک است در حالی که آن را ذکر ننموده است و ظاهر این است که حکم تحریر قول خداوند متعال (تحریر رقبه) است. زیرا این مقتضی ملکی است که ذکر نشده است. گویا خداوند متعال اینگونه فرموده است: (تحریر رقبه مملوکه لكم) چونکه اعتاق حر و عبد غیر در مرتبه نیست پس تحریر رقبه مقتضی است و (مملوکه لكم) مقتضی است و حکم آن یعنی ملک از آن مقتضای ثابت است که آن مقتضی از مقتضی ثابت است و گفته شده است که هدف آن قول قائل (اعتق عبدک عنى بالف) است چونکه امر بالاعتاق مقتضی معی نیست. گویا قائل این چنین فرموده است: (مع عبدک عنى و کن وکیل بالاعتاق) است چونکه امر بالاعتاق ثبت شده لذا خودش از شرایط این نمی باشد. پس از ایجاب و قبول می یاز می باشد و در آن خيار رؤیت و خيار عیب و خيار شرط جاری نمی شود بلکه شرایط اعتاق یعنی مکلف بودن آمر و اهل اعتاق بودن ضروری است. لذا از صبی و مجنون صحیح نمی باشد و بر همین مطلب امام ابو یوسف رحمه الله فرمودند: که اگر آمر بدون ذکر الف بگوید: (اعتق عبدک عنى) این گفته اش مقتضی هبه می باشد همانگونه که قول اول مقتضی معی است و این هبه مستغنی از قبض می باشد همانگونه که مع مستغنی از ایجاب و قبول می باشد بلکه معی از هبه برتر است. زیرا قبض شرط است اما ایجاب و قبول رکن اند. لذا وقتی که رکن احتمال سقوط دارد شرط بطریق اولی احتمال دارد. ولی ما جواب می دهیم که ایجاب و قبول در معی از آن چیزهایی است که احتمال سقوط دارد. مانند معی تعاطی بر خلاف قبضه فی الهبه زیرا این در هیچ حالتی احتمال سقوط را ندارد.

شرح: مصنف رحمه الله می فرماید: مثال مقتضی (سم فاعل) امر آزاد کردن رقبه برای ادای کفاره است و این امر ملک رانقضا می کند در حالی که ملک مذکور نیست. شرح رحمه الله می فرماید: چونکه آوردن مثال از نصوص بهتر است، ظاهر هدف از امر بالتحریر قول خداوند متعال (تحریر رقبه) است. یعنی خداوند قنوس رحمه الله برای ادای کفاره دستور به آزاد کردن برده دادند و این امر به آزادی تقاضای ملکی را می کند که در عبارت مذکور نیست. گویا خداوند متعال این چنین فرموده است: (تحریر رقبه مملوکه لكم). و امر بالتحریر به این خاطر تقاضای ملک را می کند که نه آزاد کردن انسان آزاد جایز است و نه امر آزاد نمودن مملوکه دیگری را پس تحریر رقبه در آیه مقتضی (الاکس) و مملوکه لكم مقتضی (الفتح) می باشد. و حکم آن یعنی ملک از مقتضی (الفتح) یعنی مملوکه لكم ثابت است و مقتضی (الفتح) از امر بالتحریر ثابت است. بعضی فرمودند که هدف از امر بالتحریر در متن قول (قائل اعتق عبدک عنى بالف عن کفارة یمین) است. پس قول قائل (اعتق عبدک عنى بالف) معنی معی رانقضا می کند زیرا بخاطر قول پیامبر صلی الله علیه و آله (لا اعتق فيما لا يملكه) امر

و الثابت منه كالثابت بدلالة النص إلا عند المعارضة. أي هما سواء في إيجاب الحكم القطعي إلا أنه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة. مثله: قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها: "خُذِي ثَمَّ اقْرَبِيهِ، ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ"، فإنه يدلُّ باقتضاء النص على أن لا يجوز غسل التجسس بغير الماء من المانعَات، لأنه لما أوجب الغسل بالماء فيقتضي صحته أن لا يجوز الماء، ولكنه بعينه يدلُّ بدلالة النص على أنه يجوز غسله بالماءعات، وذلك؛ لأن المعنى المأخوذ منه الذي يعرفه كل أحد هو التطهير، وذلك يحصل بهما جميعاً، ألا ترى أن من ألقى الثوب التجسس لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه؛ لأن المقصود وهو إزالة التجسس حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء. وما قيل: من أن مثاله لم يوجد في التصوص فإنما هو من قلة التبع.

توجهه: واتجه باقتضاء النص ثابت می شود مانند آن است که با دلائل النص ثابت می شود مگر در وقت تعارض، یعنی هر دو در ایجاب حکم قطعی برآیند، مگر دلائل النص در وقت تعارض بر اقتضاء النص برتری دارد مثل معارضة قول پیامبر ﷺ برای حضرت عائشه رضی الله عنها که فرمودند: لئیس ملوث را بترس مپس آن را با دنگشتن بسال وبعده آن را با آب بشوی. این حدیث با اقتضاء النص دلالت بر این دارد که شستن لباس نجس بغير آب با مایعات دیگر جایز نیست زیرا وقتی که شستن با آب واجب شده است صحت آن نقضاً می کند با شستن بدون آب جایز نباشد، ولی این حدیث دقیقاً با دلائل النص دلالت بر این دارد که شستن آن با مایعات دیگر جایز است زیرا معانی که از آن گرفته شده همان است که هر انسانی می داند که آن تطهیر است و تطهیر از هر دو بدست می آید آبانی یعنی که اگر کسی لباس نجس را در آب لداخت بخاطر استعمال آب در آن مؤاخذ نمی شود زیرا هدف از این بردن نجاست است و آن در هر حال بدست می آید لذا دلائل بر اقتضاء برتری یافت و اینکه گفته می شود که مال تعارض این دو در نصوص موجود نیست این (گفته) بر اثر قلت تبع و تحقیق است.

شوح: مصنف رحمته الله فرمودند: که هر آن چیزی که با اقتضاء النص ثابت می شود در قطعی برآیند است با آن چیزی که با دلائل النص ثابت می شود یعنی دلائل النص و اقتضاء النص در اثبات حکم قطعی برآیند، ولی اگر در میان آن دو تعارض واقع شود دلائل النص بر اقتضاء النص برتری دارد. یعنی چیزی که با دلائل النص ثابت شود بر آن عمل می شود و چیزی که با اقتضاء النص ثابت شود ترک می شود. مثال تعارض میان آن دو این حدیث است که پیامبر صلی الله علیه و آله حضرت عائشه فرمودند: که (حبه ثم اقرصه ثم اغسله بالماء) چون در این حدیث لفظ ماء (آب) مذکور است، لذا این حدیث بطریق اقتضاء النص دلالت بر این است که شستن لباس نجس بدون آب با مایعات دیگر جایز نیست زیرا وقتی که شستن با آب واجب قرار داده شد، صحیح بودن این حکم این را نقضاً می کند، که شستن با مایعات دیگر جایز نباشد، ولی این حدیث بعینه بطریق دلائل النص بر این دلالت می کند که شستن لباس نجس با هر چیز روند و مایعی جایز است، زیرا هر

بالاعتاق این را می طلبد که مأمور باشد آمر را مالک غلام خود گرداند پس از سوی آمر وکیل شده غلام را آزاد کند گویا قائل اینگونه گفته است: (بمع عبدك عنى بالف وكنى بالاعتاق). پس اگر مخاطب آن غلام را آزاد ننماید این اعتاق از جانب آمر می باشد کفارہ آن اداء می شود و ولای غلام برای آمر می باشد. و بر آمر پرداختن هژو واجب می باشد و در این مثال امر بالاعتاق مقتضی (بالکسر) است و معنی بمع مقتضی (بالفتح) است نتیجه اینکه ثبوت بمع در این کلام اقتضاء در تبعیت از عن صورت گرفته است و در چیزی که اقتضاء و تبعاً ثابت می شود شرطهای اصل بمع مراعات نمی واصلات ثابت می شود رعایت نمی شود لذا در ایجاب بمع که اقتضاء و تبعاً ثابت است در آن شرطهای اصل بمع مراعات نمی شود. و وقتی که شرطهای اصل بمع رعایت نمی شود این بمع از ایجاب و قبول نیز بی نیاز خواهد بود و در آن خیال رؤیت، خیال عیب و خیال شرط و غیره اجرا نمی شود بلکه وجود شرطهای مقتضی (بالکسر) یعنی اعتاق ضروری می باشد مانند مکلف و اهل اعتاق بودن آن. پس چونکه تابع و مجنون اهل اعتاق نیستند لذا اعتاق از سوی آن دو صحیح نمی باشد لذا در ایجاب بمع با شرایط مقتضی یعنی اعتاق ثابت می شود نه با شرایط خودش. تادر ایجاب تابع عتی بودن مع ظاهر شود زیرا هر آن چیزی که اقتضاء و تبعاً ثابت می شود در آن شرایط اصل آن رعایت نمی شود به همین خاطر امام ابو یوسف رحمته الله فرمودند: که اگر کسی به دیگری بگوید: (اعتق عبدك عنى) الف را نام نبرد در این صورت نیز اگر مخاطب غلام را آزاد نمود کفارہ آمر ادا می شود و ولای غلام از امر می شود چونکه این کلام آمر چه را می طلبد همانگونه که کلام اول بمع را می طلبد گویا قائل این چنین گفته است: (هبل لی عبدك ثم کن وکلی بالاعتاق) پس در اینجا نیز اقتضای هب بمع را می طلبد بی نیاز می باشد همانگونه که بمع از ایجاب و قبول مستثنی می شود حتی که هب بطریق اولی از قبض مستثنی قبض نمودن بی نیاز می باشد همانگونه که بمع از ایجاب و قبول در مع رکن است. پس وقتی که رکن می تواند ساقط شود می شود زیر قبض نمودن برای هب شرط است و ایجاب قبول در مع رکن است. پس وقتی که رکن می تواند ساقط شود شرط بطریق اولی ساقط می شود امام ابو یوسف رحمته الله می فرماید: اگر چه آمر بر غلام موهوب قبضه ننموده است با وجود آن اگر مخاطب آن غلام را آزاد کند آمر مالک آن غلام می باشد و غلام از طرف آمر آزاد می شود.

جواب این مسئله از طرف امام ابو حنیفه رحمته الله این است: که ایجاب و قبول در مع احتمال سقوط را دارد مانند مع تعاطی اداد و مستبدون ایجاب و قبول) که در آن ایجاب و قبول ساقط می شود اما در هب در هیچ حالی قبضه از آن ساقط نمی شود. پس وقتی که در هب احتمال سقوط قبض وجود ندارد در هر حالتی قبضه برای هب شرط می باشد و چونکه در اینجا قبضه یافت نشده است، لذا این هب (هدیه) درست نخواهد بود. و وقتی که هب درست نشد آمر نیز مالک غلام نخواهد بود و چون آمر مالک غلام نشد غلام مذکور از طرف آمر آزاد نمی شود و کفارہ آمر ادا نمی شود. بلکه از طرف مأمور آزاد می شود و ولای آن نیز متعلق به مأمور (مخاطب) می باشد.

خوردن هر طعامی حائث می شود و غلامش آزاد می شود. و عتقش این نیست که طعام عام است. دلیل امام شافعی رحمه الله این است: که طعامی که مقتضی آن اکت (شرط) نکاست و آن بلحاظ معنی در سیاق نفی است. چونکه در معنی (ان اکت) (لا اکل طعاماً) موجود است. در هر حال همانگونه که نکره در سیاق نفی عام است همچنان در سیاق شرط نیز عام می باشد، پس وقتی که نکره یعنی طعام عام است نیت تخصیص نیز درست است. ولی چونکه تخصیص خلاف نیت ظاهر است و نیت خلاف ظاهر، فقط دایماً معتبر است نه قضاء. لذا این نیت نیز دایماً معتبر می باشد و قضاء نیتش تصدیق نمی شود.

شارح رحمه الله فرمودند: که اگر کسی بگوید: (ان اکت طعاماً) یا بگوید (لا اکل اکل) بالاتفاق با خوردن هر غذایی حائث می شود و اگر نیت غذای مخصوصی را نمود تصدیق می شود زیرا در آن وقت طعام در الفاظ مذکور است و در ملفوظ هم عموم جاری می شود و هم خصوص. لذا لفظ طعام عام می باشد. و وقتی که لفظ طعام عام می شود قابل تخصیص نیز می باشد. شارح رحمه الله می فرماید: کسانی که شرعی بودن را برای مقتضی شرط می داند نزد ایشان ذکر کردن این کلام در مثال دشوار است زیرا این کلام عقلی است. چونکه محتاج بودن به خوردن غذا را هر آن شخصی که از شریعت آگاهی ندارد نیز می داند. مناسب تر این بود که این چنین گفته می شد: که مقتضی که شرعی یا عقلی است و محذوف لغوی است در این صورت پیش نمودن این کلام بعنوان مثال مقتضی درست می شد. اما جوابش این است: که عقل نیز حجتی از حجت شرعیه است. لذا هر چیزی که از عقل ثابت شود نیز شرعی می باشد. و وقتی که اینگونه است عرضه نمودن این کلام بعنوان مثال برای مقتضی درست می باشد.

و کذا إذا قال: أنت طالق أو طلقك "و تو ای طالق، یا تو مرا طلاق کن، یا تو مرا طلاق ده" و نوبی ثلاثاً، لا یصح تفریع آخر علی عدم کون المقتضی عاماً؛ لأن قولہ "أنت طالق أو طلقك" خبر، و هو لا یصح إلا أن یسبق علیہ طلاق من جانب الزوج لیكون هذا خبراً عنه، ولم یسبق الطلاق منه فی الواقع، فلیضروه تصحیح الکلام و صدقه، قدرنا أن الزوج قد طلقها قبل ذلك، و هذا إخبار منه، فكأنه قال فی الأول: "أنت طالق، لأنی طلقتك قبل هذا". و الطلاق المفهوم بحسب اللغه فی ضمن قولہ: "أنت طالق" هو الطلاق الذی هو وصف المرأة لا التطلق الذی هو فعل الزوج، فلا یكون هذا إقتضاء، فلا تصح فیہ نية الثلاث والاثین. و أما قولہ: "طلقك" فهو وإن كان دالاً علی التطلق الذی هو فعل المتکلم لکنه دال علی مصدر ماضی لا علی مصدر حادث فی الحال. فالمتصدر الحادث لا یشیت إلا إقتضاء من الشرع؛ فلم تصح فیہ نية اثین والثلاث. و قال الشافعی رحمه الله: یقع ما نوى من الثلاث أو الاثین، لأنه یدل علی الطلاق؛ ففعل نية فیہ، بخلاف قولہ: "طلقني ففسك و أنت بائن" علی اختلاف التخریج، یعنی تخرج "طلقني ففسك فی صحه الثلاث علی حده، و تخرج "أنت بائن" فیها علی حده. أما تخرج "طلقني ففسك" فهو أنه أمر بذا

علی المتصدر لغه، و هو لفظ فرد یقع علی الواحد، و یحتمل الثلاث عند البیه فیسلب بمقتضی حین لم یجر فیہ العموم، و اما تخرج "أنت بائن" فهو أن البینة نوعان: غلیظه و خفیه، فإذا نوى الغلیظه و هو الثلاث فقد نوى أحد محتملیه، فتصح، ولا یكون هذا من العموم فی شیء، ولا یتصور مثل هذا فی "طلقني ففسك"؛ لأن الطلاق إنما یشتمل علی الأفراد من الواحد و الاثین و الثلاث، لا علی نوعی الغلیظه و الخفیه عرفاً، و قبل: معنی قولہ: "علی اختلاف التخریج" أن تخرجنا علی حده و تخرج الشافعی رحمه الله علی حده. فتخرجنا هو ما بینا، و تخرج الشافعی رحمه الله: هو أن کل ذلك مقتضی، و یجری فیہ العموم؛ فتصح فیہ نية الثلاث. تو جمعه: همچنین وقتی کسی بگوید: (انت طالق یا طلقک) و نیت سه طلاق را نمود این نیت صحیح نمی باشد.

این تخرج دیگری است بر عام بودن مقتضی. زیرا گفتش (انت طالق یا طلقک) خبر است و این درست نیست. مگر اینکه از جانب شوهر بر آن طلاحی گذشته باشد، خبری برای طلاق قرار گیرد. حالانکه در واقع از طرف شوهر طلاق قبلاً نگذشته است. پس برای تصحیح کلام شوهر فرض کردیم که شوهر قبلاً طلاق داده است و این کلام خبر دادن از جانب شوهر است. گویا در صورت اول گفته است تو طلاحی. زیرا قبلاً تو را طلاق داده ام. طلاحی که بلحاظ لغت در ضمن انت طالق فهمیده می شود همان طلاحی است که وصف زن است نه تطلیق که فعل زوج است. لذا از جانب شوهر ثبوت تطلیق نمی شود، مگر اقتضاء. لذا در این قول نیت دو با سه صحیح نمی باشد. اما اگر چه گفتش (طلقک) بر تطلیق که فعل متکلم است دلالت می کند، ولی بر مصدری که گذشته است دلالت می کند نه بر مصدر حادث موجود. پس مصدر حادث ثابت نمی شود مگر با اقتضاء شرع لذا نیت دو با سه در آن صحیح نمی باشد.

امام شافعی رحمه الله می فرماید: هر نیتی که از دو با سه نماید درست می باشد بر خلاف قولش (طلقني ففسك و انت بائن). همراه با اختلاف تخرج، یعنی تخرج (طلقني ففسك) در صحت سه طلاق جداگانه است و تخرج (انت بائن) چیز دیگری است. بهر حال تخرج (طلقني ففسك) امری است که لغتاً بر مصدر دلالت می کند و مصدر لفظ فردی است که بر واحد واقع می شود و در وقت نیت احتمال سه را دارد. لذا مقتضای نیت که در آن عموم جاری نشود و اما تخرج (و انت بائن) این است که بیونیه بر دو نوع است. غلیظه و خفیه. پس وقتی که نیت غلیظه یعنی سه را نمود بیونیه یکی از دو احتمال را نیت نموده است، لذا نیتش صحیح می باشد. و این از قبیل عموم نیست. و مانند این در (طلقني ففسك) متصور نیست. زیرا لفظ طلاق شامل بر افراد یک، دو و سه می باشد و عرفاً مشتمل بر دو قسم غلیظه و خفیه نمی شود و گفته شده است که معنی قولش علی الاختلاف التخرج این است، که تخرج ما جدست امام شافعی رحمه الله چیز دیگری است. پس تخرج ما همان است که بیان نمودیم و تخرج امام شافعی رح این است که تمام احوال مذکور مقتضی اند و در آنها عموم جاری می شود لذا نیت سه در آنها صحیح می باشد.

شرح: مصنف رحمه الله بر عام بودن مقتضی تفریعی بیان نموده‌اند. چنانچه فرمودند: که اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق) یا (طالقتک)، و نیت سه طلاق را نمود. این نیت صحیح نمی‌باشد. زیرا قول شوهر (انت طالق و طالقتک) خبر است. یعنی در (انت طالق)، منصرف بودن زن با وصف طلاق از خبر داده‌است و در (طالقتک) خبر طلاق دادن شوهر زن را، داده‌است و خبر تقاضای سبقت مخیرنه را می‌طلبد. یعنی خبر این را تقاضا می‌کند تا مخیرنه (چیزی که درباره آن خبر داده می‌شود) قبلاً موجود باشد پس برای (انت طالق یا طالقتک) که خبر است لازم است تا از طرف شوهر قبلاً طلاق واقع شده‌باشد تا بتواند این کلام (انت طالق یا طالقتک) برای کلام سابق خبر باشد. حالانکه قبل از آن در نفس الامر هیچ طلاحی از طرف شوهر واقع نشده‌است، پس برایش صحیح کلام آسان عاقل بالغ مسلمان، فرض نمودیم که شوهر قبل از این کلام (انت طالق یا طالقتک) همسرش را طلاق داده‌است و این کلام از جانب شوهر فقط برای خبر دادن است. گویا در صورت اول این چنین گفته‌است: (انت طالق لانی طالقتک قبل هذا) مطلقه‌ای، زیرا قبل از این تو را طلاق دادم. و طلاحی که در ضمن (انت طالق) باعتبار لغت بدست می‌آید همان طلاحی است که وصف زن است، یعنی مطلقه بودن و در ضمن (انت طالق) بلاخط لغت طلاحی که فعل شوهر است فهمیده نمی‌شود. بلکه تطلیقی که فعل شوهر است اقتضاء ثابت است. بهر حال تطلیقی که فعل شوهر است در صورت گفتن (انت طالق)، مقتضی قرار گرفت و در مقتضی عموم و خصوص جاری نمی‌شود لذا نیت دو و سه طلاق صحیح نمی‌باشد، شارح رحمه الله می‌فرماید: که اگر چه کلام دوم یعنی (طالقتک بر تطلیقی) دلالت می‌کند که فعل متکلم است لیکن آن بر مصدر ماضی دلالت می‌کند. در زمان حال بر مصدر حادث دلالت نمی‌کند و طلاق در زمان حال با مصدر حادث واقع می‌شود نه با مصدر ماضی. پس به خاطر صحیح قرار دادن کلام متکلم گفته شده‌است که مصدر حادث اقتضاء شرعاً ثابت است نه لغتاً. بهر حال در این کلام نیز تطلیق مصدر حادث مقتضی شد. و چونکه نزد ما در مقتضی عموم و خصوص جاری نمی‌شود، لذا در این کلام نیز نیت نمودن دو یا سه طلاق درست نخواهد بود. حضرت امام شافعی رحمه الله فرمودند: که در هر دو صورت نیت دو یا سه طلاق درست است که هر یکی را که نیت کند همان واقع می‌شود. زیرا هر دو کلام بر طلاق دلالت می‌کنند و ثبوت تطلیق اقتضاء می‌باشد و نزد امام شافعی رحمه الله در مقتضی عموم و خصوص جاری می‌شوند. لذا در هر دو کلام نیت آن عامل می‌باشد یعنی هر نیتی را که نماید معتبر می‌باشد و مطابق آن طلاق واقع می‌شود.

شارح رحمه الله می‌فرماید: که اگر چه در (انت طالق و طالقتک) نیت سه طلاق درست نیست ولی اگر شوهر به همسرش بگوید: (طالقی نفسک یا انت بائن)، نیت سه طلاق درست است گرچه تخریج هر دو جدا جداست. یعنی تخریج (طالقی نفسک) در صحیح شدن نیت سه جداگانه است و تخریج انت بائن جداگانه است چنانچه تخریج (طالقی نفسک) این است که این کلام خبر نیست بلکه تفویض است. یعنی با این جمله طلاق به زن مفوض شده‌است و این کلام لغتاً بر مصدر

دلالت می‌کند نه اقتضاء. لذا طلاق مصدر مقتضی نیست جای ندارد که بگویم عموم در آن جاری نمی‌شود و در مورد مصدری که لغتاً ثابت است در بحث امر گذشته است که هدف از آن یک فرد حقیقی است. ولی هدف در وقت نیت فرد حکمی، فرد حکمی می‌باشد. پس (طالقی نفسک) به این علت در وقت نیت سه طلاق، هر سه طلاق می‌شود. زیرا مجموعه سه طلاق فرد حکمی مصدر طلاق است و نیت نمودن فرد حکمی از مصدر صحیح است. لذا باین کلام نیز نیت سه طلاق صحیح است. و تخریج (انت طالق) این است که نیت بر دو قسم است: (۱) نیت خفیة، (۲) نیت غلیظه پس وقتی که نیت نیت غلیظه یعنی سه طلاق را نمود، یک احتمال از دو احتمال را نیت نموده‌است. و نیت محتمل کلام صحیح است. لذا با این کلام نیت نیت غلیظه یعنی سه طلاق درست می‌باشد و نیت نمودن هر سه طلاق از قبل عموم نیست.

شارح رحمه الله می‌فرماید: این تخریج (انت بائن) در دو قسم غلیظه و خفیة (طالقی نفسک) عرفاً شامل نمی‌شود چونکه لفظ طلاق مشتمل بر چند فرد یک، دو و سه می‌باشد و لفظ (انت بائن) مشتمل بر این دو قسم می‌باشد و شامل افراد طلاق، یک، دو، سه نمی‌باشد. بعضی می‌گویند: که هدف این قول مصنف علی الاختلاف التخریج، این است که تخریج ما و شوافع با هم فرق می‌کند تخریج ما همان است که بیان نمودیم. یعنی دلالت (طالقی نفسک) لغتاً بر مصدر واحتمال مصدر فرد حکمی یعنی سه طلاق را و مشتمل بودن (انت بائن) دو قسم غلیظه و خفیة. و تخریج امام شافعی رحمه الله این است که تمام آن اقوالی که بالا گذشت مانند (انت طالق)، طالقتک، طالقی نفسک، انت بائن، مقتضی اند و نزد ایشان در مقتضی عموم جاری می‌شود لذا در تمام این صورتها نیت سه درست است.

وجوه فساد

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَمَسُّكَاتُ أُمِّي حَنِيفَةَ رَحِمِهِ اللَّهُ مُتَحَصِرَةً فِي الْأَرْبَعِ أَعْنَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَالِدَلَالَةِ وَالْاِقْتِضَاءِ، وَكَانَ مِنْ سِوَاهِ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَتَمَسَّكُونَ بِوَجْهِهٍ آخَرَ أَيْضًا سِوَى هَذِهِ، أَوْرَدَ الْمَصْنِفُ رَحِمَهُ اللَّهُ فَصْلًا بَعْدَ ذَلِكَ لِنَحْتَقِيقِهَا وَبَيَانِ فَسَادِهَا، فَقَالَ: فَفَصْلُ التَّصْبِصِ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعِلْمُ بَدَلِ عَلَى الْخُصُوصِ عِنْدَ الْبَعْضِ. هَذَا وَجْهٌ أَوَّلٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَسَادِ، أَيْ الْحُكْمُ عَلَى الْعِلْمِ بَدَلِ عَلَى تَقْيِينِهِ عَنْ غَيْرِهِ عِنْدَ الْبَعْضِ. وَالْمَرَادُ بِالْعِلْمِ هُنَا: هُوَ اللَّفْظُ الدَّلَالُ عَلَى الذَّاتِ دُونَ الصِّفَةِ سِوَاكَ كَانِ عَلَمًا أَوْ اسْمَ جِنْسٍ، وَبِالْبَعْضِ هُوَ بَعْضُ الْأَشْغَرِ وَالْحَبَالِيلِ. وَبَسْمَى هَذَا مَقْهُومُ اللَّقَبِ عِنْدَهُمْ. وَالْأَصْلُ فِيهِ أَنَّ مَا يَفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ أَمَّا أَنْ يَفْهَمُ مِنْ صَرِيحِ اللَّفْظِ، وَهُوَ الْمَنْطُوقُ أَوَّلًا، وَهُوَ الْمَقْهُومُ. وَالمَقْهُومُ نَوْعَانِ: مَقْهُومٌ مُوَافَقٌ: وَهُوَ أَنْ يَفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ حَالِ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ عَلَى وَفْقِ الْمَنْطُوقِ. وَمَقْهُومٌ مُخَالَفٌ: وَهُوَ أَنْ يَفْهَمُ مِنْهُ حَالَهُ خِلَافَ مَا يَفْهَمُ مِنَ الْمَنْطُوقِ، وَهُوَ أَنْ يَفْهَمُ مِنْ اسْمِ الْعِلْمِ سَمَى مَقْهُومُ اللَّقَبِ، وَنَفْهَمُ مِنَ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ سَمَى مَقْهُومُ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ عَلَى مَا سَيَأْتِي، وَلَكِنْهُمْ اشْتَرَطُوا أَنْ

لا تظهروا أولويه المسكوت عنه أو مساواته للمنطوق، ولا يخرج مخرج العاده، ولا يكون لسؤال أو حادثه ولا لكشف أو مدح أو ذم، ولا ينفذ فائده أخرى، فحينئذ يتعين الثقی عمّا عاده

توجه: پس وقتی که استدلالات امام ابوحنیفه رحمته منحصر بر چهار است. یعنی عبارت، اشارت، دلالت و اقتضاء. در حالی که علمای دیگر بغیر از امام رحمته از وجوه دیگری نیز بغیر از این دلائل، استدلال می کنند؛ لذا مصنف رحمته بعد از این استدلالات برای بیان تحقیق این دلائل و خرابی آنها، فصل مستقلی را آورده است. چنانچه فرمودند: تصریح به اسم علم شی، در نزد برخی علمای خصوص دلالت می کند این نخستین وجه از وجوه فاسدهاست. یعنی حکم بر علم دل بر این است که حکم از غیر منفی است. در مراد از علم در اینجا لفظی است که بر ذات دلالت کند نه بر صفت. خواه علم باشد یا اسم. جنس و هدف از اشعریه و حنابلّه نزد ایشان به این مفهوم لقب گفته می شود و اصل در آن این است که آنچه از لفظ فهمیده می شود یا از صریح لفظ فهمیده می شود و آن منطوق است یا نه و آن مفهوم است. و مفهوم بر دو قسم است مفهوم موافق، و آن این است که از لفظ حال مسکوت عنه مطابق منطوق، فهمیده شود. و مفهوم مخالف و آن این است که از آن حال مسکوت عنه مخالف آنچه از منطوق فهمیده شده است فهمیده شود. و آن اگر از اسم علم فهمیده شده آن مفهوم لقب می گویند و اگر از شرط یا وصف فهمیده شود به آن مفهوم شرط یا مفهوم وصف می گویند چنانچه عترب خواهد آمد. لیکن اشعریه این شرط را گذاشتند که اولویت مسکوت عنه یا برابری آن بر منطوق ظاهر نشود و کلام بر جای عادت استعمال نشده باشد. و برای سؤال و حادثه نباشد. و نه برای کشف و مدح و ذم باشد. و برای فایده دیگری مفید نباشد پس در آن وقت نفی از ماعلای آن متعین می شود.

شرح: شارح رحمته می فرماید: که امام ابوحنیفه رحمته استدلالات را بر چهار چیز یعنی عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص و اقتضاء نص منحصر نموده است. یعنی نزد امام ابوحنیفه رحمته استدلالات فقط چهاراند. و علمای دیگر بغیر از امام رحمته از دلائل دیگری نیز بغیر از این چهار، استدلال می کنند که به آنها وجوه فاسده می گویند. مصنف رحمته برای بیان تحقیق آن دلائل و فساد آنها فصل مستقلی را ذکر نموده است. چنانچه فرمودند: دلیل اول وجوه فاسد این است که اگر چیزی با علم آن با صراحت ذکر شود نزد بعضی از علمای بر خصوصیت دلالت می کند. یعنی اگر بر علم حکمی دایر شود آن حکم از غیرش منفی و جدا خواهد بود. شارح رحمته می فرماید: هدف از علم در متن لفظی است که بر ذات دلالت کند خواه علم باشد یا اسم جنس و هدف از بعضی از اشاعره و حنابلّه است. نزد ایشان به حکم دادن بر علم مفهوم لقب می گویند. شارح رحمته می فرماید: در این مورد قانون این است که هر آن چیزی که از لفظ فهمیده می شود بر دو نوع است. چونکه آن چیز یا با لفظ صریح فهمیده می شود. یعنی لفظ در محل نطق بر آن دلالت می کند و یا آن چیز با لفظ صریح فهمیده نمی شود. بلکه لفظ بر آن بغیر محل نطق دلالت می کند. اولی را منطوق و دومی را مفهوم می نامند. پس

منطوق بر دو قسم است: (۱) صریح (۲) غیر صریح. به مدلول مطابقی و مدلول ضمن لفظ، منطوق صریح و به مدلول التزامی منطوق غیر صریح می گویند. همچنان مفهوم نیز بر دو قسم است: (۱) مفهوم مخالف (۲) مفهوم موافق.

مفهوم موافق این است که با لفظ در نفی و اثبات حال مسکوت عنه مطابق منطوق مفهوم باشد. یعنی اگر منطوق مثبت باشد مسکوت عنه نیز مثبت باشد. و اگر منطوق منفی باشد مسکوت عنه نیز منفی است. و مفهوم مخالف این است: که مفهوم حال مسکوت عنه بر خلاف مفهوم لفظ منطوق باشد. یعنی اگر منطوق مثبت باشد مسکوت عنه منفی است و اگر منطوق منفی باشد مسکوت عنه مثبت است. و باز اگر این مفهوم با اسم علم فهمیده شود به آن مفهوم لقب می گویند. و اگر با شرط یا وصف فهمیده شود مفهوم شرط یا مفهوم وصف نامیده می شود. همچنان اگر مفهوم مذکور از اسم علم فهمیده شود به آن مفهوم عدد می گویند. یعنی هر حکمی که برای عدد معین مذکور ثابت شود برای عدد زائد بر آن منفی خواهد بود. و اگر این مفهوم از غایت بدست آمده باشد مفهوم غایت نامیده می شود. یعنی حکمی که برای غایت ثابت شده باشد برای بالاتر از غایت منفی می باشد و اگر این مفهوم از تقدم یا محاققه تأخیر فهمیده شده باشد به آن مفهوم حصر می گویند. شارح رحمته می فرماید: که نزد اشعریه برای مفهوم مخالف شرط است تا مسکوت عنه از منطوق نه بالاتر باشد و نه هم برابر آن. زیرا اگر مسکوت عنه از منطوق اولی باشد و یا برابر منطوق باشد، توسط دلالت النص یا قباس حال مسکوت عنه موافق منطوق خواهد بود نه مخالف آن. همچنین برای مفهوم مخالف این شرط است تا کلام در موقع عادت گفته نشد باشد. چونکه اگر کلام در وقت عادت گفته شود، مانند قول خداوند عز و جل «وورایکم اللّٰتی فی حجورکم» که (فی حجورکم) در آن به عنوان قید عادت ذکر شده است. یعنی ربان عاده در پرورش شوهر موجود می باشد. لذا این قید برای بیرون کردن غیر آن از منطوق نخواهد بود. یعنی چه ربان در پرورش و سرپرستی باشد یا نباشد در هر دو صورت نکاح نمودن با آن حرام است. بشرطیکه با مادرشان دخول نموده باشد. همچنان برای مفهوم مخالف این شرط است که آن کلام جواب سؤالی نباشد یا برای بیان اظهار حادثه ای نباشد. زیرا اگر آن کلام جواب سؤال یا برای بیان اظهار حادثه ای باشد مفهوم مخالف از آن معتبر نخواهد بود. مثلاً کسی سؤال نماید که آیا در زیور آلات زکات هست؟ جواب منفی در جواب بگوید بله. در زیور آلات زکات است، یا اعتبار دادن به مفهوم مخالف اصلاً هدف آن این نخواهد بود که بغیر از زیور آلات در طلا و نقره زکات واجبی شود. یا بطور مثال در حال گفتگو نسبت به حادثه پذیر بودن زیور آلات گفته شود: در زیور آلات زکات واجب است. اصلاً هدف آن این نمی باشد که بغیر از زیور آلات در طلا و نقره واجب نیست. همچنان برای مفهوم مخالف شرط است که علمی که صراحه ذکر شده است برای کشف و ابضاح نباشد. و برای مدح، ذم و تلهذو غیر نباشد. و مفید برای ایده دیگری نیز نباشد. بهر حال وقتی که تمام شرایط مذکور متحقق شود در آن وقت مفهوم مخالف معتبر می باشد. و نفی ماعلای مذکور متعین می شود.

كوله عليه السلام: الماء من الماء فالماء الأول الغسل والماء الثاني المني. ولما كان معناه الغسل من المني فهم الأنصار عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء، وهو إخراج الذكر قبل الإنزال، وهم كانوا أهل اللسان. فلو لم يدل على التني عما عداه لما فهموا ذلك. وعندها لا يدل عليه أي على التني عما عداه؛ وإلا يلزم الكفر والكذب في قوله: محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأنه يلزم أن لا يكون غير محمد صلى الله عليه وسلم رسولاً وذلك كفر وكذب. سواء كان مقروناً بالعدد أو لم يكن، هو الصحيح. فيه رد على من فرق بينهما قال: إن كان مقروناً بالعدد، نحو قوله عليه السلام: "خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم: الحداة، والغارة، والكلب المغرور، والحيّة، والمغرب"، فحينئذ يدل التني عما عداه إتيه، وإلا لبطل فائدة العدد. وعندها وجه التخصيص به زياحه اهتمامه والاعتناء بشأنه ونحو ذلك، ولكن أفنى المتأخرون بأنه في الروايات يد بأنه في الروايات يدل على التني عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب "الهداية": "إن قوله في الكتاب: 'جاء الوضوء من الجانب الآخر' إشارة إلى أنه يتجسس موضع الوضوء، ومثل هذا في كتابه كثير. وما يوهمه كلامهم من التني عما عداه في بعض الاستدلالات، فكل ذلك مؤول بتأويلات، فتنبه له. لأن النص لم يتأوله كيف يوجب نفياً أو إثباتاً، أي لا يدل على المسكوت عنه أصلاً فكيف يوجب الحكم من حيث التني والإثبات، فإذا قلت: 'جاءني زيد' فقد سكّ عن عمرو؛ فلا يدل على نفيه وإثباته. وفائدة التخصيص أن يتأهل المستبطون فيه؛ فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وبالنول درجة الاجتهاد.

توجهه: مانند قول پیامبر ﷺ: الماء من الماء. مراد از ماء اول غسل است و هدف از ماء الثاني منی است. چونکه معنی این حدیث (این است که) بایرون شدن منی غسل واجب می شود زیرا انصار این را فهمیدند که در صورت اکسال (جماع بدون انزال) غسل واجب نیست چونکه منی خارج نشده است. واکسال به معنی بیرون کشیدن ذکر قبل از انزال است. ایشان اهل زمان بودند پس اگر تخصیص علی لشی دلالت بر نفی ماعدا نمی کرد ایشان مطلب مذکور این حدیث را نمی فهمیدند و نزد ما این بر نفی ماعدا آن دلالت نمی کند. زیرا در گفتن قائل محمد رسول الله ﷺ کفر و کذب لازم می آید چونکه از این قول لازم می آید که بغیر از محمد ﷺ رسول دیگری نباشد و این کفر و کذب است. این صراحت اسم علم خواه مقرون به عدد باشد یا مقرون به عدد نباشد در این رد بر کسانی است که در میان این دو فرق نموده اند. و گفته اند که اگر صراحت اسم علم مقرون به عدد باشد مانند قول پیامبر ﷺ از فواسق پنج گونه آن چنانند که در حل و حرم کشته می شوند زغن موش؛ سگ گرنده؛ مار؛ غریب. (زغن: برندهای است و آن را الحدایه و لشوحه نیز می گویند در فارسی زغن و شیه به کلاغ و کمی کوجکر از آن است و جلتوران: کوچک مثل موش را شکار می کند)

پس در آن وقت بطور حتم بر نفی ماعدا آن دلالت می کند. ورنه فایده عدد باطل می شود، و نزد ما علت تخصیص به عدد بالا بردن اهمیت عدد و متوجه نمودن به طرف شأن آن است. ولی متأخرین قوی داده اند که تخصیص علی لشی در روایات فقیه بر نفی ماعدا آن دلالت می کند اما نه در مخاطبات. همانگونه که صاحب هدایه فرموده اند: که قولش در کتاب جازا لوضوء من جانب الآخر؛ اشاره بر آن دارد که موضع وقوع جنس می شود. و مانند این مثال در کشیدن زباد است. و شبهه ای که از کلام ایشان در بعضی استدالات بر نفی ماعدا وجود می آید مؤول به تأویلات است. بر آن آگاه شو. زیرا نص غیر متصوص را در بر نمی گیرد. پس چگونه حکم نفی باثبات را واجب می کند. یعنی تخصیص علی لشی اصلاً بر مسکوت عنه دلالت نمی کند. لذا چگونه حکم را بلحاظ نفی و اثبات ثابت می کند پس وقتی که بگویی (جاء نی زید) در مورد عمر و سکوت نمودی. لذا این بر نفی و اثبات آن دلالت نمی کند. و فایده تخصیص این است تا مجتهدین در آن بیندیشند. پس توسط قیاس در غیر آن حکم را ثابت کند و درجه اجتهاد را بدست آورند.

شرح: اولین وجه از وجوه فاسده این بود که اگر حکمی بر اسم علم یا اسم جنس زده شود حکم از ماعدا آن نفی می شود مثال آن حدیث پیامبر ﷺ است که فرمودند: (الماء من الماء) در این حدیث هدف از ماء اول غسل و ماء دوم منی است. مطلب این است که غسل با خروج منی واجب می شود. در این حدیث بر ماء ثانی یعنی منی حکم غسل داده شده است و انصار مدینه از آن این را دانستند که در صورت اکسال یعنی در صورت ادخال بدون انزال غسل واجب نمی شود. ببینید که انصار مدینه اهل زمانند و از کم و کیف زبان عربی آگاهند. با وجود آن مفهوم مخالف را معتر قرار دادند و این را فهمیدند که حکمی که بر منطوق یعنی غسل بر خروج منی زده شده است این حکم وجوب غسل بر مفهوم مخالف یعنی بر عدم خروج منی نمی باشد. اگر حکم صادر نمودن بر اسم علم یا اسم جنس دلالت بر نفی ماعدا نمی کرد هرگز اهل مدینه این برداشت را از حدیث نمی نمودند. ولی نزد ما صراحاً حکم زدن بر اسم علم یا اسم جنس بر نفی حکم ماعدا اسم جنس یا اسم علم دلالت نمی کند. به این دلیل که صدور حکم بر اسم علم یا اسم جنس بطور صریح بر نفی ماعدا دلالت کند. آنگونه که اشعریه و حنابلیه می فرمایند بر گفتن جمله (محمد رسول الله ﷺ) کفر و کذب لازم می آید. به این صورت که بر محمد اسم علم صراحاً حکم رسول الله ﷺ زده شده است. پس در صورت اعتبار دادن به مفهوم مخالف و در صورت اعتبار دادن نفی رسول الله ﷺ بودن از ماعدا (ماسوا) محمدانین مطلب بدست می آید. که بغیر از محمد کسی دیگری رسول نیست. دو حالیکه این بخاطر خلاف واقع بودن دروغ است. و بخاطر اینکه این چنین عقیده ای خلاف قرآن و حدیث است، کفر است. مصنف رحمه می فرماید: نزد ما حکم زدن بر اسم علم یا اسم جنس بر نفی ماعدا دلالت نمی کند، خواه مقرون به عدد باشد یا نباشد. در این عبارت رد بر کسانی است که میان این دو فرق قائلند و گفته اند: که مقرون به عدد باشد بطور حتم و یقین بر نفی ماعدا دلالت می کند. همانگونه که در این حدیث است (خمس

من الفواسق يقتلن فی الحل والحرم؛ الحدأة؛ والفارة؛ والكلب العقور والحیة والعقرب؛ در این صورت به این خاطر بر نفی ماعدا دلالت می کند که اگر بر نفی ماعدا دلالت نکند ذکر عدد بی فایده خواهد بود. اما جوابش از طرف ما این است: که ذکر عدد برای دلالت بر نفی ماعدا نیست بلکه علت ذکر عدد بطور خاص بالا بردن شأن عدد و اهمیت دادن و توجه نمودن به سوی آن است. (ازولکن اتفی المتأخرون) زله و برطرف کردن یک برداشت وسوء تفاهم است. و آن اینکه قبلاً گفته شد که نزد ما تصریح به اسم علم یا اسم جنس بر نفی ماعدا دلالت می کند. از آن این برداشت می شود که این قاعده در روایات فقهیه و نصوص شرعیه عام است برای برطرف نمودن این برداشت وسوء تفاهم شارح رحمه الله فرمودند: که قوای متأخرین این است: که در روایات فقهیه صراحت در اسم علم یا اسم جنس بر نفی ماعدا دلالت می کند. ولی در نصوص شرعیه این چنین نیست. مثلاً صاحب هدایه فرمودند: که غدیر به تالاب و حوض بزرگی گفته می شود که با حرکت دادن یک طرف آن طرف دیگر حرکت نکند. چنانچه اگر در یک طرف تالاب نجاستی پاشند وضوء گرفتن در طرف دیگر آن جایز است. صراحت جازالوضوء من جانب الآخر دال بر این است که طرفی که در آن نجاست افاده است نجس و وضوء گرفتن با آن جایز نمی باشد. ازاین معلوم شد که صراحت در اسم علم و اسم جنس در روایات فقهیه بر نفی ماعدا دلالت می کند. و لا جرحا صاحب هدایه به آن سو اشاره نمودند. این گونه مثالها در کتابشان بسیار است.

شارح رحمه الله می فرماید: در بعضی استدلالات در عبارات بعضی از علمای ما حتماً این برداشت می شود که صراحت با اسم علم یا اسم جنس بر نفی ماعدا دلالت می کند. لیکن اینگونه عبارتها تماماً مؤول است. مصنف رحمه الله با بیان دلیل مذهب خود فرمودند: که نص شامل غیر منصوص نمی شود. پس چگونه می توان حکم نفی و اثبات بر غیر منصوص زد. یعنی وقتی که تصریح به اسم علم یا اسم جنس بطور کلی بر مسکوت عنه یعنی غیر منصوص دلالت نمی کند چگونه می توان بر مسکوت عنه بحفاظ نفی یا اثبات حکم نمود. چنانچه وقتی بگوییم نزد من زید آمده. هدفش این است که در مورد عمرو سکوت کردی، پس این سکوت شما بر آمدن یا نیا آمدن عمرو دلالت نمی کند. لیکن بر آن سؤال مطرح می شود که وقتی که صراحت در اسم علم یا اسم جنس بر نفی ماعدا دلالت نمی کند پس ذکر نمودن اسم علم یا اسم جنس با خصوصیت چه فایده ای دارد. جوابش این است که از اینگونه تخصیص ما این فایده بدست می آید که مجتهدین دراین باره بیندیشند و یازد در مواقع دیگر بر این مقام قیاس نموده حکم نمایند و مقام والای اجتهاد را بدست آورند.

ثم أجاب عن استدلالهم بفهم الأنصار فقال: والاستدلال منهم بحرف الاستغراق، أي الاستدلال من الأنصار على عدم وجوب الغسل بالإكسال، إنما كان بحرف الآدم الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد؛ فيكون المعنى أن جميع أفراد الغسل من المتي، لا بواسطة أن التخصيص بالشئ يدل على النفي عما عداه، و بد علنا حينئذ أن الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالإكسال، سواء كان بالآدم أو بالتخصيص، فمن أين قلتم

بوجوب الغسل بالإكسال؟ فأجاب وقال: وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير أن الماء يثبت مزمعاً وطوراً دلالة، يعني أن عندنا الحصر أيضاً ثابت في الغسل الذي يتعلق بالماء، أي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوه منحصر في الماء، فلا يصح خروج الغسل بالحيض والنفس؛ لأن وجوبه لا يتعلق بالشهوه، ولكن الماء على نوعين: مزمع يكون عياناً بأن ينزل في نفس الأمر في التوهم أو بالنظر بالوطء أو بغيره، و مزمع يكون دلالة بأن يقام دليلاً هو التقاء الخاتنين مقامه؛ لأنه سبب نزول الماء، ونفسه تغيب عن بصره، ولعله لم يشعر به لثقله، فأقمنا السبب مقام المسبب، وأوجبنا الغسل عليه بمجرد التقاء احتياطاً.

ترجمه: سپس مصنف رحمه الله جواب قائلین به مفهوم لقب را که از فهم انصار استدلال نموده بودند دادند چنانچه فرمودند: که استدلال انصار از حرف استغراق است یعنی استدلال نمودن بر عدم وجوب غسل در صورت اکسال از طرف انصار بخاطر لامی است که در صورت عدم وجود عهد برای استغراق می باشد پس به این معنی می باشد که تمام افراد غسل از منی اند نه بواسطه اینکه (تخصیص بالشئ بدل علی النفي عماء)، در این هنگام بر ما احتیاج اعتراض وارد می شود که حدیث در صورت اکسال بر عدم وجوب غسل دلالت می کند، خواه بخاطر لام باشد یا بخاطر تخصیص پس از کجا قائل بر وجوب غسل در صورت اکسال شدید. لذا مصنف رحمه الله جواب داد و فرمود: که نزد ما نیز درباره چیزی که تعلق آن با عین ماء باشد همین حکم است ولی ماء گاهی عیاناً ثابت می شود و گاهی دلالة، یعنی نزد ما نیز در غسلی که تعلق آن با منی است حصر ثابت است. یعنی تمام افراد غسل که متعلق به شهوت اند، منحصر به ما اند. لذا بیرون شدن غسل حیض و نفاس از این افراد غسل مضر نیست. لیکن منی بر دو قسم است. گاهی عیاناً می باشد، به این صورت که در نفس الامر در خواب یا بیداری با وطی یا غیر وطی نازل می شود و گاهی دلالة می باشد. به این صورت که دلیل منی یعنی اتقاء ختین قائم مقام آن شود. زیرا همان التقاء سبب ازال است. و نفس ذکر از چشم غایب است و امکان دارد انسان به سبب قلت منی نتواند ازال منی را احساس کند. پس ما سبب را قائم مقام سبب نمودیم و بر چنین فردی بمجرد التقاء ختین غسل را واجب قرار دادیم.

شوخ: از طرف مصنف رحمه الله جواب دلیل کسانی که قائل به یک نوع از مفهوم مخالف یعنی قائل به مفهوم لقب اند؛ اینگونه دادند که با درک انصار از حدیث (الماء من الماء) بر عدم وجوب غسل در صورت اکسال نمی توان استدلال نمود. زیرا انصار مدینه بر عدم وجوب غسل از این استدلال نموده اند که تصریح به اسم علم یا اسم جنس دلالت بر نفی ماعدا می آن می کند. بلکه ایشان از لام استغراق الماء استدلال نموده اند. به این صورت که لام الماء برای استغراق است. و مغلب این است که تمام افراد غسل با خروج منی واجب می شوند. یعنی همین که منی خارج شود غسل واجب می شود و وقتی که منی بیرون نشود غسل نیز واجب نمی شود. لذا ثابت شد که در صورت اکسال یعنی دخول بدون ازال غسل

فوت الاخبار شرح فارسی نورالانوار

معاشین، فلینکح مملوکه من مملوکات ایمانکم، ای ایمان اخوانکم؛ إذ لا يجوز نکاح أمه أصلاً من إيمانكم المؤمنات، فالله تعالی قد نصّ علی أنه إن لم يستطع الحزب فلینکح أمه. ثم یُبدی الأمه بالمؤمنه، فلو عملنا بالوصف والشرط جميعاً حکمنا أنّ طول الحزب مانع للأمه، و أنّ الأمه الکتابیه أيضاً لا يجوز نکاحها للمؤمن ما لم یصر مؤمنه، و عندنا جاز نکاح الأمه الکتابیه و المؤمنه علی طول الحزب و عدمه جميعاً. و حاصله فی ما قاله الشافعی رحمه الله شیتان: الأول: أنه الحقّ الوصف الشرطی فی کونه موجباً للحکم عند وجوده، و غیر موجب عند عدمه، الآخر: أنّ من قال لامرأته: "أنت طالق راکبه" فکأنه قال: "أنت طالق إن كنت راکبه" فکما أنّ الطلاق یتوقف علی الركوب فی صورته الشرط فکذا فی صورته الوصف.

والثانی: أنه اعتبر التعلیق بالشرط عاملاً فی منع الحكم دون السبب، ففی قوله: "إن دخلت الدار فانت طالق" السبب هو "أنت طالق" والحکم هو وقوع الطلاق، والتعلیق بالشرط أعنی دخول الدار لتمام عمل فی منع الحكم دون السبب، فإینه قد وجد حسّاً ولا مرّة له، فلا یعلق علیه إلا وقوع الطلاق، فیکون عدم الحكم لأجل عدم الشرط عدماً شرعياً لا عدماً أصلياً علی ما قلنا؛ فینتی الحكم بانشاء الشرط ضروره، وکون هذا التعلیق نظیر التعلیق الحسّی تکلیف التفتیل بالجل؛ فإنه لا یؤثر فی إزاله قلله و إنشائه یؤثر فی إزاله سقوطه، و نصّح تعديه هذا الحكم العلم إلی غیره، و نحن نخالفه فی جمیع هذا.

توجهه؛ و وقتی که حکم به سوی مسمی مضاف باشد این ابتدای وجه دوم است از وجوه فاسده و آن متضمن مفهوم وصف و مفهوم شرط است. یعنی وقتی که حکم منسوب به سوی چیزی باشد که موصوف به وصف خاصی باشد یا معلق به شرطی باشد دلیل بر نفی آن است. یعنی هر یک از وصف و تعلیق در وقت عدم وصف و تعلیق نزد امام شافعی دلالت بر نفی می کند. حتی که با وجود قدرت بر فکاه حره، نکاح با کنیز را جایز قرار نداده است. و نکاح کنیز کتابیه نیز جایز نیست، چونکه شرط و وصف که در نص مذکوراند مفقود می شود و آن قول خداوند متعال **﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ﴾** ایمانکم من فیتانکم المؤمنات **﴿﴾** است. یعنی کسی که از شما توانایی مالی زیاد و ازدواج با زنان آزاد مؤمنه را ندارد بخاطر ازدواج مهر آنان و زیاد بودن خرج زندگی آن پس باید که نکاح کند با یکی از کنیزهای برادران مسلمان خود یعنی ایمان اخوانکم زیرا نکاح شما با هیچ کنیزی از کنیزهای مؤمنه خود تان اصلاً درست نیست. پس خداوند **﴿﴾** به صراحت بیان نموده است که اگر قادر بر نکاح حره نباشد با کنیز ازدواج نمایید. باز کنیز را مقید به قید مؤمنه نموده است. پس اگر به شرط و وصف عمل نمایم حکم می نمایم که قدرت بر ازدواج با حره مانع ازدواج با کنیز است. و برای هر یک دو مونه از ازدواج با کنیز کتابیه جایز نیست، تا زمانی که مؤمنه نباشد و نزد ما نکاح نمودن با کنیز کتابیه و کنیز مؤمنه جایز است خواه قادر بر نکاح با حره باشد یا نباشد.

واجب نمی شود. البته بر اخلاف این اعتراض وارد می شود که در این حدیث واضح می شود که در صورت اکسال غسل واجب نمی شود. خواه عدم وجوب غسل بخاطر لام استراق باشد و خواه بخاطر حکم صریح بر اسم جنس. و وقتی که این چنین است دلیل اخلاف بر وجوب غسل در صورت اکسال چیست؟ جواب اعتراض این است: که حدیث مذکور (الماء من الماء) منسوخ است. یعنی در ابتدای اسلام برای وجوب غسل بیرون آمدن منی ضروری بود در صورت اکسال غسل واجب نمی شد. لیکن بعد از این حکم منسوخ شد. و بعد از ادخال غسل واجب شد خواه منی بیرون آید یا نیاید. لیکن اگر این حدیث را منسوخ قرار ندهیم بلکه بر حاشی باقی گذاریم، جوابش این است: که نزد ما اخلاف نیز وجوب غسل متعلق به منی است. یعنی نزد ما اخلاف نیز تمام افراد غسل که تعلق شان به شهوت است منحصر به منی اند. یعنی نزد ما نیز وجوب غسل فقط با منی می باشد. در اینجا این اعتراض می شود که بخاطر حیض و نفاس نیز غسل واجب می شود. این دو از این قانون منی بیرون اند. زیرا این دو بخاطر منی واجب نمی شوند. پس منحصر نمودن تمام افراد غسل را بر منی صحیح نمی باشد. جوابش این است: که وجوب غسل در حیض و نفاس متعلق به شهوت نیست. لذا بیرون شدن حیض و نفاس اشکالی ندارد. زیرا آن دسته از افراد غسل منحصر در منی شده است که تعلق آنان با شهوت است. بهر حال تمام افراد غسل که تعلق شان به شهوت است منحصر در منی اند. و منی بر دو قسم است. یکی آنکه کاملاً ظاهر و بیرون است. یعنی آستان در حالت خواب و بیداری با وطی یا غیر وطی ازال شود و منی خارج شود. دوم اینکه خروج منی ظاهر نشود لیکن دلالة می باشد به این صورت که منی خارج نشود ولی دلیل آن التفاه ختائین وجود داشته باشد. پس قرار دادن التفاه ختائین قائم مقام خروج منی؛ بر التفاه ختائین. همان حکمی را می دهیم که بر خروج منی است. و چونکه در وقتی التفاه ختائین ذکر از نظر پنهان است، لذا ممکن است آستان به خاطر قلت منی ازال را احساس نکند. بهر حال ما در اینجا سبب (التفاه ختائین) را قائم مقام مسبب (خروج منی) قرار دادیم و احتیاط بخاطر التفاه ختائین غسل را واجب قرار دادیم. نتیجه اینکه در صورت اکسال نیز غسل بخاطر خروج منی واجب شده است. لیکن در این صورت خروج منی دلالة موجود است نه عیناً.

و الحكم إذا أُضيف إلى مستی، هذا ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسده، و هو يتضمن مفهوم الوصف و الشرط، یعنی أنّ الحكم إذا أُسند إلى شيء موصوف بوصف خاص أو علق بشرط كان دليلاً على نفية أي كان كل من الوصف والتعلیق دالاً على نفی الحكم عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعی رحمه الله حتی لم يجوز نکاح الأمه عند طول الحزب، و نکاح الأمه الکتابیه؛ لفوات الشرط و الوصف المذكورین فی النص، و هو قوله تعالی: **﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ﴾** فَمَنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ بَنَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ **﴿﴾** ای من لم يستطع منكم زیاده و قدره أن ینکح الحرائر المؤمنات؛ لأجل زیاده مهرهن و نفقتهن فی

خلاصه قول امام شافعی رحمه الله دو چیز است. یکی اینکه ایشان وصف را با شرط ملحق نموده اند. در این که آن در وقت وجود خود موجب حکم است. و در وقت عدم وجود موجب حکم نیست. آیا نمی بیند که کسی که به همسرش بگوید: (انت طالق راکبه) گویا گفته است: (انت طالق ان كنت راکبه). پس همانگونه که طلاق در صورت شرط موقوف بر رکوب است همچنان در صورت وصف نیز موقوف بر رکوب است دوم اینکه ایشان تعلیق با شرط را در منع حکم عامل معتبر قرار دادند نه در سبب. پس سبب در (ان دخلت الدار فانت طالق)؛ انت طالق است و حکم وقوع طلاق است و تعلیق با شرط یعنی دخول دار در منع حکم عامل است نه در سبب. زیرا سبب حاصلاً یافت شده است که نمی توان آن را رد نمود؛ لذا فقط وقوع خلاف معوق به شرط می باشد. پس عدم شرط به خاطر عدم شرط عدم شرعی می باشد نه عدم اصلی. همانگونه که فلاکتیم پس به خاطر متنی شدن شرط؛ حکم باده حتماً متنی می شود این تعلیق نظیر تعلیق حسی است مانند آویزان کردن قندیل (چراغ) به ریمان. زیرا این در بر طرف کردن سنگینی چراغ مؤثر نیست. بلکه در بر طرف کردن افتادنش مؤثر است. پس متعدی نمودن این حکم عدم به سوی غیر صحیح است. و ما در تمام این موارد با امام شافعی رحمه الله مخالفیم.

توضیح: در این عبارت بیان وجه دوم از وجه فاسد مضمّن مفهوم وصف و مفهوم شرط است. نتیجه اش این است که وقتی حکم منسوب به سوی چیزی باشد که آن چیز موصوف به وصف خاصی باشد یا معلق به شرطی باشد نزد امام شافعی رحمه الله این وصف و تعلیق دلالت بر این دارند که متنی شدن وصف و شرط حکم متنی می شود. یعنی اگر وصف یا شرط موجود باشند حکم نیز متنی می شود. مثلاً قول خداوند متعال وَلَا تَزِنُ مَقَالًا (و نه مالم یستعمل مکملولان انکح المومنات فمما ملکت ایمانکم من فیتانکم المومنات). که در آن نکاح با کنیز را معلق به شرط عدم طول حره نمود است. یعنی اگر توانای ازدواج با زن آزاد نباشد با کنیز ازدواج نماید. سپس کنیز را مقید به قید نموده نمود و باید دانست که هدف از (ایمان ایوانکم) است. یعنی با کنیز برادران مسلمان خود ازدواج نمایند چونکه ازدواج نمودن با کنیز خود جایز نمی باشد. زیرا املو که خود آسان بدون نکاح نیز حلال است. لذا نیازی به ازدواج با آنان نمی باشد. بهر حال در این آیه هم مفهوم وصف است و هم مفهوم شرط. پس اگر ما هم به مفهوم وصف عمل نماییم و هم به مفهوم شرط همانگونه که مذهب امام شافعی رحمه الله است این را حکم می کنیم که با وجود قدرت و توانای ازدواج با زن آزاد، ازدواج نمودن با کنیز ممنوع می باشد و ازدواج با کنیز کلیه تا زمانی که مؤمنه نشود ممنوع است. نتیجه اینکه نزد امام شافعی رحمه الله برای جواز نکاح با کنیز عدم طول حره ضروری است و مسلمان بودن کنیز نیز ضروری است و در ازدواج نمودن با مؤمنه و کلیه هر دو جایز است و در صورت طول حره و عدم طول حره در هر صورت جایز است.

مصنف رحمه الله فرمودند: که خلاصه قول امام شافعی رحمه الله دو چیز است. یکی اینکه امام شافعی رحمه الله وصف را با شرط ملحق نموده اند. یعنی همانگونه که در وقت وجود شرط حکم واجب می شود و در وقت عدم وجود شرط حکم متنی می شود. همچنان در وقت وجود وصف حکم واجب می شود و در وقت عدم وجود وصف حکم نیز متنی می شود. مثلاً اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق راکبه) گویا گفته است: (انت طالق ان كنت راکبه). یعنی همانگونه که طلاق در صورت شرط موقوف بر رکوب است، همچنان در صورت وصف نیز طلاق موقوف بر رکوب می باشد. ولی اگر کسی اعتراضی نماید که راکبه صفت نیست بلکه حال است از ضمیر طالق لذا پیش نمودن آن به عنوان مثال برای وصف درست نمی باشد.

جوابش این است حال معیناً وصف است و مقصود وصف قائم بالغر است چه وصف نحوی باشد چه غیر آن. دوم اینکه امام شافعی رحمه الله تعلیق به شرط را در منع حکم مؤثر دانسته. ولی در منع سبب مؤثر ندانسته. یعنی بر اثر تعلیق حکم متحقق نخواهد شد، مگر اینکه شرط یافته شود اما انعقاد سبب صورت می گیرد مثلاً اگر کسی بگوید: (ان دخلت الدار فانت طالق). (انت طالق) در این کلام سبب است و وقوع طلاق حکم است و تعلیق به شرط یعنی دخول دار در منع حکم عامل است. یعنی اگر تعلیق نمی بود و وقوع حکم طلاق فی الحال ثابت می شد. ولی تعلیق بالشرط تا زمانی که شرط متحقق نشود از وقوع حکم طلاق جلوگیری می کند و این تعلیق بالشرط در منع سبب عامل نیست. زیرا سبب یعنی (انت طالق) حاصلاً موجود است که هیچ وجه نمی توان آن را رد نمود. لذا فقط وقوع طلاق معلق به شرط است و نبودن حکم یعنی وقوع طلاق بر اثر عدم شرط عدم شرعی است که بطریق مفهوم مخالف ثابت است و عدم اصل نیست. چونکه عدم اصلی بدون سبب است حالانکه در اینجا سبب موجود است. پس با متنی شدن شرط، حکم باده متنی می شود و این تعلیق نظیر تعلیق حسی است. مثلاً آویزان نمودن چراغ به ریمان که بخاطر ریمان سنگینی چراغ که سبب افتادن است از این می رود، بلکه افتادن که حکم سنگینی است از این نمی رود. ببیند که این تعلیق حسی در منع حکم مؤثر است. لیکن در منع سبب مؤثر نیست. همچنان تعلیق بالشرط مذکور در منع حکم عامل است و در منع سبب عامل نمی باشد. ملاجیون رحمه الله شارح نورالانوار می فرماید: که متعدی نمودن این حکم یعنی عدم حکم بعد از شرط به غیر صحیح نیست. تفصیل آن آینده خواهد آمد: ﴿فانتظروا من معکم من المستظرن﴾. شارح رحمه الله می فرماید: که در تمام مطالب فوق احتلاف با امام شافعی رحمه الله مخالفانند چنانچه بیان مذهب احتلاف در آینده خواهد آمد.

حتى أبطل تعلیق الطلاق والتعلق بالمكشترع لما ذهب إليه الشافعي رحمه الله: أي إذا قال لأجنيته: "إن نكحتك فانت طالق" أو إن مكنتك فانت حره "يطل هذا الكلام عنده؛ لأنه قد وجد السبب وهو قوله: "أنت

طالق و أنت حره" و لم يتصل ولم يصادف المحل فبلغوا؛ فصار كما إذا قال لأجنبيته: "إن دخلت الدار فأنث طالق" و هو باطل بالاشفاق.

توجه: حتی که امام شافعی رحمه الله معلق نمودن طلاق و عتاق را به ملک، باطل نموده است. این مسئله تفریعی است بر مذهب امام شافعی رحمه الله یعنی وقتی که کسی به زن یگانه‌ای بگوید: (ان نکحتك فانت طالق) یا (ان ملکتک فانت حره) نزد ایشان این کلام باطل می‌شود. زیرا سبب یعنی (انت طالق) و (انت حره) یافت شده است ولی متصل و ملاقی به محل نیست. لذا این کلام لغو می‌شود و این کلام این چنین است که به یگانه‌ای بگوید: (ان دخلت الدار فانت طالق) و این بالاتفاق باطل است.

شرح: در این عبارت یک مسئله تفریعی بر مذهب امام شافعی رحمه الله بیان شده است که نتیجه آن این است که اگر طلاق معلق به ملک نکاح شود و گفته شود: (ان نکحت فانت طالق) اگر با تو ازدواج نمودم طلاق، یا عتاق را معلق به ملک بیین نمود و گفت: (ان ملکتک فانت حره)، اگر مالک تو شدم آزادی. نزد امام شافعی رحمه الله در هر دو صورت این کلام باطل می‌شود. زیرا نزد امام شافعی رحمه الله تعلیق با شرط مانع ثبوت حکم است و مانع وجود سبب نمی‌شود پس در اینجا سبب یعنی (انت طالق و انت حره) یافت شده است، ولی متصل و ملاقی به هیچ محلی نشده‌اند. چونکه آن زن در وقت (فانت طالق) متکوجه نیست و در وقت متکلم به (انت حره) مملوک گزیده نمی‌باشد. بهر حال وقتی که سبب یافت شد این سبب یعنی (انت طالق و انت حره) لغو می‌شود. چنانچه اگر با این زن یگانه ازدواج نمود بر آن طلاق واقع نمی‌شود. همچنان اگر قائل آن کثیر را خرید آن زن کثیر آزاد نمی‌شود و این دقیقاً مانند آن است که به زن اجنبیه‌ای بگوید (ان دخلت الدار فانت طالق) این کلام بالاتفاق باطل می‌شود. چنانچه اگر قائل با این زن ازدواج نمود و شرط دخول دار یافت شد بر آن طلاق واقع نمی‌شود.

و جواز التكثير بالمال قبل الحنث، تفریع آخر له، أي إذا حلف "والله لا أفعل كذا" ولم يحث بعد، و كفر بالمال بصرح عنه، و يعا بها بعد الحنث؛ لأنه قد وجد السبب و هو اليمين؛ إذ عنده اليمين سبب للكفارة، والحنث شرط لها، والتعليل بالشرط مقتضى، فكأنه قال الحالف: فإذا وجد السبب بصرح الحكم مرتباً عليه. و عندنا اليمين سبب للبر، و إنما ينقذ سبباً للكفارة بعد الحنث، فكان الحنث سبباً لها. و إنما قيد بالمال؛ لأن نفس الوجوب يشكك عن وجوب الأداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل بثبت نفس وجوبه بمجرّد الذمّة و لا يثبت وجوب الأداء إلا عند حلول الأجل، فبقي الكفارة المالية أيضاً يمكن أن يثبت نفس الوجوب بالحلف، و وجوب الأداء يكون بعد حنثه، بخلاف البدني؛ فإن نفس الوجوب لا يشكك عنه وجوب الأداء؛ فيكونان معاً بعد الحنث

و نحن نقول: هذا الفرق ساقط؛ لأن ذات المال إنما تقصد في حقوق العباد، و إنما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الأداء؛ فيكون كالبدني، لا يشكك فيه نفس الوجوب عن وجوب الأداء.

توجه: و كفارة بالمال را قبل از حنث شدن جایز قرار داده است. تفریع دیگری بر مذهب امام شافعی رحمه الله است یعنی وقتی کسی قسم بخورد (والله لا أفعل كذا) بخدا تعالی این چنین نمی‌کند و هنوز حنث نشده و كفارة بالمال را ادا نمود نزد امام شافعی رحمه الله صحیح می‌باشد و به آن اعتبار كفارة بعد الحنث داده می‌شود زیرا سبب یعنی موجود است چونکه نزد ایشان بیین سبب كفارة است و حنث شدن شرط كفارة است. و تعلیق با شرط مقتدر است گویا حالف این چنین گفته است: اگر حنث شدم بر من كفارة یعنی است. پس وقتی که سبب یافت شد مرتب نمودن حکم نیز بر آن صحیح می‌باشد و نزد ما بیین سبب تحقق است و سبب بعد از حنث شدن به وجود می‌آید لذا حنث شدن سبب است مصنف رحمه الله كفارة را مقید به مال نموده است. زیرا مطابق گمان امام شافعی رحمه الله نفس وجوب آن بمجرد ذمه (عهده) ثابت می‌شود و وجوب اداء ثابت نمی‌شود مگر بعد از آمدن مدت معین پس در كفارة ماله نیز این امکان دارد که نفس وجوب با حلف ثابت شود. و وجوب اداء بعد از حنث شدنش باشد؛ بر خلاف كفارة بدنی زیرا در آن نفس وجوب از وجوب اداء جدا نمی‌باشد. چنانچه بعد از حنث ظهور هر دو با هم می‌باشد. و ما می‌گوییم که این فرق از اعتبار ساقط است. زیرا در حقوق العباد فقط نفس مال مقصود است و در حق الله تعالی مقصود فقط اداء است لذا كفارة ماله مانند كفارة بدنی می‌باشد در آن نفس وجوب از وجوب اداء جدا نمی‌باشد.

شرح: با بیان مذهب امام شافعی رحمه الله فرمودند: که اگر کسی قسم خورد (والله لا أفعل كذا) و قبل از حنث شدن كفارة بالمال اداء نمود یا مسکین را غذا داد یا ده مسکین را لباس پوشانید؛ نزد امام شافعی رحمه الله این كفارة معتر می‌باشد و بعد از حنث شدن نیازی بر اعاده كفارة نیست به دلیل اینکه نزد امام شافعی رحمه الله سبب كفارة بیین است. یعنی به مجرد منعقد شدن بیین نفس وجوب كفارة ثابت می‌شود و برای كفارة حنث شدن شرط است و تعلیق با شرط مقتدر است. گویا حالف این چنین گفته‌اند: (ان حثت فعلى كفارة بیین) پس وقتی که نفس وجوب كفارة یعنی بیین موجود است، گرچه سبب وجوب اداء یعنی موجود نیست؛ مرتب شدن حکم یعنی اداء كفارة نیز بر آن جایز می‌باشد همانگونه که مالک شدن صاحب نصاب سبب وجوب زکات است و حولان حول برای آن شرط است؛ پس اگر کسی قبل از حولان حول زکات را پرداخت نمود زکاتش اداء می‌شود و اعاده آن بعد از حولان حول واجب نمی‌باشد.

شارح رحمه الله می‌فرماید: که نزد اخلاف بیین سبب كفارة نیست بلکه سبب تحقق و بر آورده شدن قسم است و سبب كفارة بعد از حنث می‌باشد لذا سبب كفارة حنث شدن است و این مسلم است که سبب قبل از سبب متحقق نمی‌شود همانگونه که امکان ندارد نماز بر وقت مقدم شود. لذا ادا نمودن كفارة قبل از حنث درست نمی‌باشد شارح رحمه الله می‌فرماید:

که مصنف رحمه الله کفاره را مقید به مال نمودهاست. یعنی مقدم نمودن کفاره بالمال بر حث جایز است. لیکن مقدم نمودن کفاره بدین (روزه) بر حث جایز نیست. بنابر همین فرق است که نزد امام شافعی رحمه الله نفس وجوب در مال از وجوب اداء جدا می شود. مثلاً اگر کسی غلام خود را یک ماهه به نسیه فروخت نفس وجوب ثمن مؤجل در وقت بیع بر ذمه مشتری ثابت می شود. لیکن وجوب اداء بعد از اتمام یک ماه ثابت می شود.

ملاحظه فرمایند که در اینجا نفس وجوب مال از وجوب اداء جدا شده است. همچنین در کفاره مالیه نیز نفس وجوب از قسم ثابت می شود. لیکن وجوب اداء آن بعد از حادث شدن ثابت می شود. بر خلاف آن در کفاره بدینیه نفس وجوب از وجوب اداء جدا نمی شود. لذا نفس وجوب وجوب اداء کفاره بدینیه هر دو بعد از حادث شدن با هم ثابت می شوند خلاصه وقتی که در کفاره بدینیه نفس وجوب از وجوب اداء جدا نمی شود بلکه ثبوت هر دو باهم بعد از حث می باشد. مقدم نمودن کفاره بدینی بر حث جایز نمی باشد. چونکه در کفاره مالی نفس وجوب از وجوب اداء جدا می شود لذا مقدم نمودن کفاره مالی بر حث جایز می باشد. جواب آن از طرف ما این است که فرقی که در میان کفاره مالی و بدینی بیان شده اعتباری ندارد. چرا که مقصود در حقوق العباد عین مال است ولی در حقوق الله هدف اداء نمودن است. زیرا که مال فی نفسه عبادت نمی باشد. بلکه عبادت فعلی است که بنده برای خشنودی خداوند جل جلاله بر خلاف نفس خود انجام می دهد. پس هدف در حقوق الله اداء نمودن است. پس مال نیز مانند عبادت بدینی خواهد بود. یعنی نفس وجوب از وجوب اداء جدا نمی باشد. و وجوب اداء کفاره با حث ثابت می شود. لذا اداء نمودن کفاره بالمال نیز قبل از حادث شدن درست نخواهد بود.

و عندنا التعليق بالشرط لا ينقد سبياً حقيقة وإن انعقد صوره، فإذا قال: "إن دخلت الدار فأنت طالق" فكأنه لم يتكلم بقوله: "أنت طالق" قبل دخول الدار، فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله: "أنت طالق" لأن الإيجاب لا يوجد إلا بركنه، ولا يثبت إلا في محله، و ههنا وإن وجد الركن وهو: "أنت طالق" لكن لم يوجد المحل؛ لأن الشرط حال يينه و بين المحل فيبقى غير مضاف إليها غير متصل بالمحل، و بدون الأنصال بالمحل لا ينقد سبياً. فإذا كان كذلك انعكس حال التفرعات، فصح تعليق الطلاق و العتاق بالملك فيما إذا قال: "إن نكحتك فأنت طالق، أو إن ملكتك فأنت حر"؛ لأنه لم يوجد قوله: أنت طالق و أنت حر حتى يحتاج إلى المحل. فإذا وجد النكاح و الملك فحينئذ يكون محلاً؛ لورود قوله: أنت طالق و أنت حر، فلا بأس به لوقوعه في محله و بطل التكفير بالمال قبل الحث؛ لأن اليمين لا ينقد إلا للبر فكيف يكون سبياً للحنث؛ فلا يصح التقديم على السبب. وصح أن عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط، بل لعدم السبب؛ فلا يكون علماً شرعياً بل عدماً أصلياً لا بعدى إلى غيره. و هذا هو ثمره الخلاف بيننا و بينه، و إلا فلا يخفى أن قبل دخول الدار

قوله: "أنت طالق إن دخلت الدار" لو طلق بطلاق آخر، بقع بالاتفاق يتأ و يينه؛ ففتر أن الشرط في التعلقات يدخل في السبب و الحكم جميعاً؛ لأنهما من قبل الإسقاطات، فضل التعليق بكما له، بخلاف البيع؛ فإنه من قبل الإثباتات ولا قبل التعليق؛ إذ به يصير قماراً؛ فإذا دخل عليه خيار الشرط، يكون مانعاً للمحل فقط دون السبب؛ ليقول أثر الشرط حتى الإمكان.

توجه: و نزد ما معلق با شرط سبب نمی شود یعنی حقیقه سبب نمی باشد. اگر چه صورتاً باشد چنانچه وقتی که کسی بگوید: (ان دخلت الدار فانت طالق). گویا قبل از دخول (دارانت طالق) نگفته است پس وقتی که دخول دار بود آید صحبت کردن (انت طالق) نیز یافت می شود چونکه ایجاد بدون رکن خود بوجود نمی آید و ایجاب ثابت نمی شود مگر در محلل و در اینجا اگر چه رکن یعنی (انت طالق) یافت شده است ولی محل یافت نشده است زیرا شرط بین ایجاب و محل حائل واقع شده است پس به سوی آن مضاف نمی شود یعنی ایجاب متصل به محل نمی باشد و ایجاب بدون متصل شدن به محل سبب نمی شود. پس وقتی که این چنین است حال تمام مسائل فروعی بر عکس می شود چنانچه اگر بگوید: (ان نكحتك فانت طالق یا ان ملكتك فانت حر) تعلیق طلاق و عتاق به ملک صحیح می باشد چونکه (انت طالق و انت حر) در وقت تعلیق یافت نشده است تا محتاج به محل باشد پس وقتی که نكاح و ملكه یافت شود در آن وقت محل ورود گفته (و ان انت طالق و انت حر) می باشد. لذا در واقع شدن آن در محلل اشکالی ندارد و اداء کفاره بالمال قبل از حادث شدن باطل می باشد. زیرا قسم منعقد نمی شود مگر برای راست شدن قسم پس چگونه قسم می تواند سبب برای حث باشد. لذا مقدم نمودن کفاره بالمال بر سبب درست نمی باشد و این صحیح است که نزد ما عدم حکم بخاطر عدم شرط نیست. بلکه به خاطر عدم سبب است. لذا این عدم عدم شرعی نمی باشد بلکه عدم اصلی می باشد که به سوی غیر متعدی نمی شود و این همان ثمره اختلاف بین ما و امام شافعی رحمه الله است و الا این پوشیده نیست که در گفته اش (ان دخلت الدار فانت طالق) قائل قبل از دخول دار طلاق دیگری را داد بالاتفاق بین ما و ایشانطلاق واقع می شود پس ثابت شد که شرط در تعلقات؛ در حکم و سبب داخل می شود زیرا تعلقات از قبل اسقاطات است. زیرا تعلیق را بطور کامل می پذیرد بر خلاف بیع که از قبل اثباتات است و تعلیق را قبول نمی کند چونکه بیع بخاطر تعلیق قمار می شود پس وقتی که بر آن خيار شرط داخل می شود فقط مانع حکم می شود نه مانع سبب تا حتی الامکان اثر شرط کم شود

شوخ: هر آن چیزی که معلق به شرط باشد نزد امام شافعی رحمه الله در وقت تعلیق سبب است. همانگونه که تا به حال بیان شده است لیکن نزد احناف حقیقه سبب نیست اگر چه صورت سبب باشد. مثلاً اگر کسی به همسرش بگوید: (ان دخلت الدار فانت طالق). نزد احناف گویا که قبل از دخول دار (شرط) (انت طالق) را به زبان نیاورده است. پس وقتی که دخول دار بوقوع میبندد در آن وقت (انت طالق) نیز موجود خواهد بود زیرا برای ایجاب دو چیز ضروری است یکی رکن

یعنی صدور کلام از اهلش. دوم محل چنانچه اگر نابالغی مع را ایجاب نمود بخاطر عدم وجود رکن ایجاب صحیح نمی باشد و مع آزاد بخاطر عدم وجود محل مع باطل می شود، چونکه محل مع مال مقوم است و فرد آزاد مال نیست. بهر حال برای صحت ایجاب دو چیز ضروری است. یکی وجود رکن دوم وجود محل. و وقتی که اینچنین است ایجاب نه بدون رکن خود یافت می شود و نه هم بدون محل خود ثابت می شود. و در اینجا اگر چه صدور رکن ایجاب یعنی (انت طالق) در وقت تعین از اهلش موجود است ولی محل طلاق موجود نیست، چونکه در میان ایجاب و محل شرط دخول دار حائل شده است. و وقتی که شرط حائل شد ایجاب (تلفظ انت طالق) متصل به محل نمائید ایجاب بدون اتصال به محل نمی تواند سبب باشد پس چیزی که معلق به شرط باشد حقیقه سبب نمی شود، و در نتیجه حکم تمام مسائل فروعی که از طرف امام شافعی رحمه الله بیان شده است بر عکس می شود چنانچه تعلیق طلاق و عتق زمانی درست است که شخصی به زن بیگانه ای بگوید: (ان نکحک فانت طالق) یا به غلام دیگری بگوید: (ان ملکک فانت حر) زیرا در وقت تعلیق (انت طالق و انت حر) یافت نشده است. و وقتی که در وقت تعلیق (انت طالق و انت حر) یافت نشده است در وقت تعلیق نیز نیازی به محل نمی باشد. لیکن وقتی که نکاح و ملک که شرط اند یافت شوند در آن وقت یعنی زن منکوحه و مملوک محل برای وارد شدن (انت طالق و انت حر) قرار می گیرند و وقتی که محل قرار می گیرند می تواند (انت طالق و انت حر) در محل خود واقع شوند و در آن اشکالی نیست. یعنی گویا شوهر برای آن زن بعد از ازدواج گفته است (انت طالق) و برای غلام بعد از مالک شدن گفته است: (انت حر) و در این صورت طلاق و عتق وارد می شود.

شارح رحمه الله با ذکر تفریع دوم فرمودند: که اگر قبل از حادث شد کفاره بالمال را ادا نمود باطل می شود، چونکه بین فقط برای کامل کردن و راست کردن قسم منعقد می شود و وقتی که بعین برای حاش شدن منعقد نمی شود بعین نمی تواند سبب حث باشد و وقتی که بعین سبب حث نیست بعین هم سبب کفاره نیست. و در نتیجه حث سبب کفاره است و سبب رانمی توان بر سبب مقدم کرد چه کفاره مالی باشد چه کفاره بدنی و اعتبار شرعی ندارد.

شارح رحمه الله می فرماید: که این مطلب صحیح است که نزد ما عدم حکم بخاطر عدم شرط نیست بلکه بخاطر عدم سبب است. لذا این عدم، عدم شرعی نمی باشد بلکه عدم اصلی است که توسط قیاسی به سوی دیگری متعدی نمی شود. شارح رحمه الله می فرماید: که نمره اختلاف میان ما و امام شافعی رحمه الله همین است که نزد امام شافعی رحمه الله عدم حکم بخاطر عدم شرط عدم اصلی است و نزد ما عدم حکم بخاطر عدم سبب عدم اصلی است و الا در میان ما و ایشان هیچ اختلافی نیست چونکه ما و ایشان در این مورد اتفاق داریم که با وجود شرط مشروط بوجود می آید و قبل از وجود شرط معلق با شرط، شرط معذوم است. چنانچه اگر کسی بگوید: (انت طالق ان دخلت الدار) بالاتفاق بعد از دخول دار طلاق می شود

قبل از آن طلاق واقع نمی شود و اگر کسی قبل از دخول دار طلاق دیگری بشهد بخاطر وجود محل بالاتفاق طلاق دیگری واقع می شود.

با این مطلب این ثابت شد که شرط تعلیقات یعنی در چیزهایی که تعلیق با شرط را قبول می کند مانند طلاق و عتق بر سبب و حکم هر دو داخل می شود یعنی شرط مانع سبب و حکم می شود به این دلیل که تعلیقات یعنی طلاق و عتق و غیره از قبیل اسقاطاتند. لذا بطور کامل تعلیق را قبول می کند و تعلیق کامل این است که سبب و حکم هر دو معلق به شرط باشند. پس شرط در تعلیقات یعنی طلاق و عتق هم بر سبب داخل می شود و هم بر حکم و مع بر خلاف این است چونکه شرط خیار در مع فقط در حکم یعنی ملک داخل می شود و بر سبب داخل نمی شود چونکه مع از قبیل اثبات است چنانچه برای مشتری توسط مع ملک ثابت می شود و مع تعلیق را نمی پذیرد زیرا مع بخاطر تعلیق قمار می شود حالانکه قمار حرام است؛ سپس وقتی که شرط خیار بر مع داخل شود فقط مانع حکم است و مانع سبب نمی شود تا حتی الامکان از اثر شرط کاسته شود چونکه قیاس این را می طلبد تا مع با خیار شرط جایز نباشد. همانگونه که با شروط دیگر مع جایز نیست ولی شریعت اسلام شرط خیار را ضروره جایز قرار داده است. لذا اعتبار آن به قدر ضرورت می باشد و ضرورت با آن کامل می شود که شرط خیار فقط در حکم مع یعنی برای ملک مانع باشد و مانع سبب مع عقد مع قرار داده شده است.

و قد یقصر الاختلاف بیننا و بینة بعنوان آخر، و هو أنَّ الشافعي رحمه الله يقول: إنَّ الكلام هو الجزء، والشرط قید له، فكأنه قال: أنت طالق في وقت دخولك الدار، فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه، و هو مذهب أهل العربية، و أبو حنيفة رحمه الله يقول: إنَّ الجزء كلامهما بمنزلة كلام واحد، يدل على وقوع الطلاق حين الشرط، و ساكت عن سائر التقادير، فلا يدل على الحصر، و هو مذهب أهل المعقول. و لم يذكر المنصف رحمه الله جواباً عن الوصف، إنما لأنَّ الجواب عن الشرط جواب عنه، و إنما للوضوح و شهرته، و هو أنَّ للوصف درجات ثلاثاً أذلها: أنَّ يكون اتفاقاً كقوله تعالى ﴿وَرَبَّانِيكَمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ و أوسطها: أنَّ يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى: ﴿مِنْ قَبَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ و أعلاها: أنَّ يكون بمعنى العلة كقوله: التَّارِقُ وَالزَّائِي. و لا أثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم، فما دونه أولى.

توجه: و اختلاف میان ما و ایشان با عنوان دیگری نیز بیان می شود و آن اینکه امام شافعی رحمه الله می فرماید: که کلام همان جزء است و شرط برای آن قیدی است. گویا گفته است (انت طالق وقت دخولك الدار) پس این قید افاده حصر طلاق در دخول دار را می کند و مذهب اهل عربیت همین است. امام ابو حنيفة رحمه الله می فرماید: که شرط و جزء در مقام مرتبه کلام واحدی اند که در وقت شرط بر وقوع طلاق دلالت می کند و از تمام تقادیر ساکت است. لذا بر حصر دلالت

نمی کند و این مذهب اهل عقول است. و مصنف رحمه الله وصف را جواب نداده، چونکه جواب آن همان جواب شرط است و یا چونکه واضح و روشن است و آن اینکه وصف دارای سه درجه است و کم ترین آن این است که اتفاقی باشد. مانند قول خداوند تعالی ﴿وَرَبَّانُكُمْ اللّٰهِ﴾ و درجه میانه (وسط) این است که وصف به معنی شرط باشد. مانند قول خداوند تعالی ﴿مَنْ فِتَانُكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ﴾ و بالاترین درجه آن این است که به معنی علت باشد مانند السارق والزانی که انتفاء علت هیچ تأثیری در انتفاء حکم ندارد. لذا ادنی ترین درجه وصف بطریق اولی در انتفاء حکم تأثیری ندارد و شارح رحمه الله می فرماید: که اختلاف مذکور میان اصناف و شوافع را می توان با عنوان دیگری نیز مطرح نمود و آن اینکه در نزد امام شافعی رحمه الله کلام در جمله شرطیه فقط جزء است یعنی حکم فقط در جزء است. ولی شرط برایش قیدی بجزله طرف یا حال است. لذا (ان دخلت الدار فانت طالق به معنی انت طالق فی وقت دخولک الدار) می باشد پس این قید فایده آن را می دهد که طلاق منحصر به همان وقت باشد و یا متغی شدن این قید یعنی شرط حکم متغی شود مذهب اهل عریث همین است. محشی می فرماید: نسبت دادن این قول به اهل عریث تهمت و افترا بر اهل عریث است. زیرا نزد ایشان حکم در میان شرط و جزاء است و مجموع هر دو کلام می باشد. هیچ یکی به تنهایی کلام نمی باشد ایشان هرگز قائل به این نیستند که کلام قد جزاء است و شرط برایش قید است در حقیقت این مذهب مفتاح است که آن را منسوب به اهل عریث نموده اند. حضرت امام ابوحنیفه رحمه الله می فرماید: که مجموع شرط و جزاء کلامی است که در وقت شرط بر وقوع طلاق دلالت می کند و ساکت از همه تقادیر است. پس این کلام بر منحصر کردن طلاق بر یک وقت دلالت نمی کند و مذهب اهل عقول یعنی منطقه همین است.

شارح رحمه الله می فرماید: که میان اصناف و شوافع در شرط و وصف اختلاف بود ولی چرا مصنف رحمه الله نسبت به شرط جواب داد اما نسبت به وصف جواب نداد؟ به دو علت جواب نداد یکی اینکه امام شافعی رحمه الله وصف را ملحق به شرط نموده اند لذا جوابی که متعلق به شرط است همان جواب تعلق به وصف می باشد. جواب دوم این است: که جواب وصف واضح و مشهور است، لذا به خاطر مشهور و واضح بودن آن صرف نظر نمود. و حاصل آن جواب این است: که اینکه امام شافعی رحمه الله وصف را ملحق به شرط نموده اند قبول نداریم زیرا وصف دارای سه درجه است:

۱- درجه ادنی آن اینکه وصف اتفاقی باشد و احترازی نباشد بلکه بطور عادت ذکر شده باشد مانند (حجور) که در ﴿أَبَانُكُمْ اللّٰتِی فِی حُجُورِكُمْ﴾ قید اتفاقی است. چنانچه که رسیه بر شوهر حرام است بشرطیکه شوهر به همسرش یعنی مادر رسیه دخول نموده باشد خواه آن رسیه در زیر سرپرستی و پرورش شوهر باشد یا نباشد. پس در اینجا قید حجب زوج بصورت عادت می باشد، یعنی عادت مردم این چنین است که ربائب را همراه مادرشان نزد خود نگه می دارند این قید برای بیرون نمودن کسی ذکر نشده است.

۲- درجه اوسط وصف این است که وصف به معنی شرط می باشد مانند قول خداوند تعالی ﴿مَنْ فِتَانُكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ﴾ یعنی ﴿مَنْ فِتَانُكُمْ اِنْ کَانَتْ مُؤْمِنَةً﴾.

۳- درجه اعلی وصف این است که به معنی علت می باشد یعنی در حکم مؤثر است مانند (السارق والزانی) که وصف سرق در وجوب قطع مؤثر است و وصف زنا در وجوب جلد مؤثر است.

در اصل قاعده این است که اگر حکمی مرتب بر مشقی باشد مأخذ این مشق علت آن حکم می باشد پس چونکه قطع بد مرتب بر سارق یعنی مشق است، لذا مأخذ اشتقاق آن یعنی وصف سرق علت این حکم می باشد. همچنین چونکه جلد یعنی حکم شلاق بر زانی مشق مرتب است، لذا مأخذ اشتقاق آن یعنی وصف زنا علت این حکم است؛ شارح رحمه الله می فرماید: انتفاء درجه اعلی وصف یعنی علت هیچ گونه دخلی در انتفاء حکم ندارد یعنی انتفاء علت مستترم انتفاء حکم نمی باشد، زیرا امکان دارد تا برای این حکم علت دیگری غیر از این علت باشد؛ پس وقتی که انتفاء درجه اعلی وصف در انتفاء حکم مؤثر نیست انتفاء درجه اوسط و ادنی وصف بدرجه اولی در انتفاء حکم مؤثر نمی باشد پس وصف از معادای خودتفی حکم نمی کند.

و المطلق محمول علی المقید . هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسده ، والمطلق هو المتعزز للذات دون الصفات لا بالتثنی ولا بالاثبات . و المقید هو المتعزز للذات مع صفه منها ، فإذا أوردنا فی مسأله شرعیة فالمطلق محمول علی المقید ، أی براد به المقید .

و این کانا فی حادثین عند الشافعی رحمه الله ، و یعلم منه أَنَّهُما اِنْ کانا فی حادثه واحده فهو محمول علی المقید عنده بالطریق الاولی ، و نظیره لم یذكر فی المتن ، و هو آیه کفاره الظهار: فَإِنَّمَا حَادَثَهُ وَاحِدَهُ ذِكْرًا ثَلَاثَ أَحْکَامٍ مِنَ التَّحْرِیرِ ، وَ الصَّیَامِ ، وَ الْإِطْعَامِ . وَ قِیدُ الْأَوَّلِ وَ الثَّانِی بَقَوْلِهِ: ﴿مَنْ قَبِلَ أَنْ یَتَمَاسَا﴾ و لم یبقِ الْإِطْعَامُ بِهِ . فَالشافعی رحمه الله یحمل الْإِطْعَامَ عَلَى التَّحْرِیرِ وَ الصَّیَامِ وَ یَقْبِضُهُ بَقَوْلِهِ: ﴿مَنْ قَبِلَ أَنْ یَتَمَاسَا﴾ أَيْضًا

توجه: و نزد امام شافعی رحمه الله مطلق محمول بر مقید است. این وجه سوم است از وجوه فاسده و مطلق آن است که به ذات بر دازد یا قطع نظر از صفات نه با نفیاً و اثباتاً. و مقید آن است که بذات همراه با وصفی از آن بر دازد. لذا وقتی که هر دو بر مسئله شرعی وارد شوند مطلق حمل بر مقید می شود. یعنی هدف مطلق نیز مقید می باشد اگر چه هر دو در دو حادثه باشند از این فهمیده می شود، که اگر هر دودر یک حادثه باشد نزد امام شافعی رحمه الله بطریق اولی مطلق حمل بر مقید می شود و مثال آن در متن مذکور نیست و آن آیه کفاره ظهار است، زیرا که این یک حادثه است در آن سه حکم تحریر، روزه، غذا دادن مذکور است. اول و دوم مقید به من قبل ان یتماسا و اطعام مقید به آن نشده است. امام شافعی رحمه الله اطعام را حمل بر تحریر و صیام نموده آن را نیز مقید به من قبل ان یتماسا می نماید.

شوح: وجه سوم قتل این است که امام شافعی رحمه الله مطلق حمل بر مقید می باشد. مطلق آن است که فقط بر ذات دلالت کند نه بر صفات مانند رقیه و مقید آن است که بر ذات مع الصفات دلالت کند مانند رقیه مؤمنه. پس هرگاه مطلق و مقید بر مسئله شرعی وارد شوند مطلق حمل بر مقید می شود و هدف از مطلق مقید می باشد گر چه هر دو در دو حادثه ذکر شده باشند.

شارح رحمه الله: می فرماید: از این گفته مصنف رحمه الله این بر می آید که اگر مطلق و مقید هر دو در یک حادثه باشند بطریق اولی مطلق حمل بر مقید می شود مثل ذکر مطلق و مقید در یک حادثه را ما من یان نمروده است. لیکن شارح رحمه الله بیان فرموده است و آن به کفارهظهار است. خداوند سبحان تعالی می فرماید: **«وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَاءِهِمْ ثُمَّ يَعْبُدُونَ لِمَا قُلُوا فَتَحْرِيرُ رَقِيَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَالِكُمْ تَوْعُظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَابَعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَطَاعِمًا مِسْكِينَ ذَالِكُمْ لِمَنْ تَوَعَّظُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ»** ملاحظه فرماید که در اینجا و افعالی از کفارهظهار است که در آن سه حکم مذکور است:

- ۱- آزاد کردن رقیه؛
- ۲- روزه گرفتن دو ماه به در پی؛
- ۳- غذا دادن به شصت مسکین.

در حکم از میان سه احکام مقید به **«من قبل ان يتماسا»** است ولی حکم سوم یعنی اطعام مقید به این قید نیست بلکه مطلق گذاشته شده است. پس امام شافعی رحمه الله این مطلق یعنی اطعام را نیز حمل بر دو حکم می کند و اطعام را نیز مانند تحریر رقیه و صیام مقید به قید **«قبل ان يتماسا»** می کند. چنانچه نزد ایشان اگر شوهر در خلال اطعام با همسرش همبستر شد (یعنی جماع نمود) اعاده اطعام واجب می باشد.

و نظیر ماوردا فی حادثین هو قوله: **«مثل كفارة القتل وسائر الكفارات»** فَإِنَّ كفارة القتل حادثه ورد فيها المقتد، و هو قوله: **«تحرير رقية مؤمنة»** و كفارة الظهار و الميسن حادثه أخرى ورد فيها المطلق، و هو قوله: **«تحرير رقية»** فالشافعي رحمه الله يقول: إن قید الإيمان مراد ههنا أيضًا.

لأن قید الإيمان زیاده وصف بجری الشرط: فیوجب التفی عند عدمه فی المنصوص، فکأنه قال فی كفارة القتل: تحرير رقية إن كانت مؤمنة، و بضم منه أنها إن لم تكن مؤمنة لا يجوز فی كفارة القتل بناءً علی ما مضی من أصله. أن الشرط و الوصف كلاهما یوجب فی الحكم عند عدمهما. و إذا ثبت هذا فی المنصوص و هو عدم شرعی، یحمل علیه سائر الكفارات بطریق القیاس لا شراکها فی کونها كفارة. و هذا معنی قوله: و فی نظریا

من الكفارات؛ لأنها جنس واحد. و عند بعض أصحاب الشافعی رحمه الله یحمل علیه لا بطریق القیاس و هو معروف.

ترجمه: و مثال آنکه آن دو در دو حادثه وارد شده باشند این قول مصنف رحمه الله است. مانند کفاره قتل و تمام کفارات دیگر. زیرا کفاره قتل یک حادثه است در آن مقید وارد شده است. و آن قول خداوند سبحان تعالی **«تحرير رقية مؤمنة»** و کفاره یمین حادثه دیگری است که در آن مطلق وارد شده است. و آن قول خداوند سبحان تعالی **«تحرير رقية مؤمنة»** پس امام شافعی رحمه الله می فرماید: که در اینجا نیز قید ایمان مراد می باشد، چونکه قید ایمان وصف زائدی است که قائم مقام شرط است و در وقت عدم نفی را در منصوص ثابت می کند. گویا خداوند متعال تعالی در کفاره قتل فرموده است: **«تحرير رقية انت كانت مؤمنة»** و از آن این بدست می آید که اگر رقیه مؤمنه نباشد در کفاره قتل جایز است بنابراین قاعده آن چه گذشته است که شرط و وصف هر دو در وقت عثمان نفی حکم را ثابت می کند و وقتی که این در منصوص ثابت شد حال آنکه آن عدم شرعی است تمام کفارات بطریق قیاس بر آن حمل می شود زیرا همه در کفاره بودن مشترکند و قول مصنف رحمه الله همین است. و در نظیر آن (مانند مثال) آن کفاراتند. زیرا همه این ها از یک جنسند و نزد بعضی از اصحاب شافعی مطلق حمل بر مقید می شود نه به طریق قیاس و آن مشهور است.

شوح: شارح رحمه الله می فرماید: مثال مطلق و مقید اگر در دو حادثه مذکور باشند کفاره قتل و کفاره های دیگر است چونکه کفاره قتل یک حادثه واقع شده است. و در آن حکم مقید آمده است. چنانچه خداوند متعال تعالی می فرماید: **«ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقية مؤمنة»** در این آیه رقیه با قید مؤمنه آمده است و کفارهظهار و کفاره یمین دو حادثه دیگر است در آن لفظ رقیه مطلق آمده است. چنانچه خداوند سبحان تعالی در کفارهظهار می فرماید: **«تحرير رقية من قبل ان يتماسا»** و در کفاره یمین می فرماید: **«أو تحرير رقية»** امام شافعی رحمه الله می فرماید: قید ایمان که در کفاره قتل آمده است در کفارهظهار و یمین نیز لازم است. یعنی در این دو حادثه نیز آزاد کردن رقیه مؤمنه ضروری است، زیرا قید ایمان در کفاره قتل وصف زائدی است که قائم مقام شرط است. پس همانگونه که با متنی شدن شرط منصوص یعنی حکم متنی می شود پس در اینجا در منصوص یعنی آیه کفاره قتل نیز با متنی شدن وصف ایمان حکم کفاره متنی می شود. گویا خداوند متعال تعالی فرموده است: **«تحرير رقية إن كانت مؤمنة»** و از این معلوم می شود که اگر رقیه مؤمنه نباشد، آزاد نمودن آن در کفاره قتل جایز نمی باشد و بنیاد آن همین قاعده مذکور امام شافعی رحمه الله است. که اگر شرط و وصف متنی شوند حکم متنی می شود. شارح رحمه الله می فرماید: وقتی که متنی شدن حکم با متنی شدن شرط و وصف در منصوص یعنی در کفاره قتل ثابت شد. در حالیکه این عدم شرعی است. همانگونه که قبلاً گذشت: تمام کفارات بطریق قیاس بر آن حمل می شود، یعنی مطلق حمل بر مقید می شود و علت قیاس این است که تمام کفارات در کفاره بودن مشترکند. و قول

مصنف رحمه الله (وفی نظیرها من الکفارات لانها من جنس واحد) به همین معنی است نزد بعضی از اصحاب شافعی رحمه الله مثل حمل بر مقید می شود، اما نه صورت قیاس حال آنکه آن مشهور است.

ثم اعترض على الشافعي رحمه الله، انكم كما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الإيمان فينبغي أن تحملوا القتل على اليمين في حق إطعام عشرة مساكين و تثوابه الطلعم أيضاً؟ فأجاب عنه بقوله: والطعام في اليمين لم يثبت في القتل؛ لأن الثابت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب إلا الوجود؛ إذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من أسماء العدد، وهو لا يوجب إلا وجود الحكم عند وجوده ولا يثبت عند نفيه. فإذا لم يوجب النفي في الأصل وهو كفارة اليمين فكيف يعنى إلى الفرع وهو كفارة القتل، بخلاف الوصف فإنه يوجب النفي عند نفيه على أصله على ما مهتنا، وإنما قيد الطعام باليمين؛ لأن طعام الظهار وهو إطعام ستين مسكيناً، ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رحمه الله على ما قبل.

توجه: سپس بر امام شافعی رحمه الله اعتراض شده است که همانگونه که یمن را در بحث قید ایمان بر قتل حمل کردید مناسب است تا قتل را در بحث اطعام ده مسکین بر یمن حمل کنید و در قتل نیز اطعام را ثابت کنید. پس مصنف رحمه الله با این گفتارش از طرف امام شافعی رحمه الله جواب داد که طعمی که در یمن است در قتل ثابت نیست؛ زیرا تفاوت با اسم علم ثابت است و این فقط وجود را واجب می کند زیرا لفظ عشرة مساکین اسم علمی است از اسماء عدد و آن واجب نمی کند مگر وجود حکم را در وقت وجودش و در وقت عدم وجود خود حکم را نفی می کند. پس وقتی که نفی را در اصل یعنی کفاره یمن واجب نمی کند، پس چگونه می توان آن را به سوی فرع یعنی کفاره قتل تعدی نمود، برخلاف وصف زیرا در وقت عدم وجودش نفی را مطابق اصل ثابت می کند همانگونه که قبلاً بیان نمودیم مصنف رحمه الله به این خاطر طعام را مقید به یمن نمود زیرا طعام ظهار یعنی غذا دادن به شصت مسکین مطابق روایتی از امام شافعی رحمه الله در قتل ثابت است، چنانچه که قول بعضی ها همین است.

شوخ: از این جاد کر اعتراض بر امام شافعی رحمه الله و جواب آن است. اعتراض این است: که همانگونه که شما شوافع در بحث و حق قید ایمان کفاره یمن را بر کفاره قتل محمول نمودید و همچون کفاره قتل در کفاره یمن نیز قید مؤنه را برای رقیه ضروری و لازم قرار دادید؛ باید در حق غذا دادن به ده مسکین نیز کفاره قتل را بر کفاره یمن حمل می نمودید و می گفتید: که همان گونه که در کفاره یمن غذا دادن به ده مسکین کافی است، همچنان باید در کفاره قتل نیز غذا دادن به ده مسکین کافی باشد در حالیکه نزد شما نیز در کفاره قتل غذا دادن به ده مسکین کافی نیست. مصنف رحمه الله با جواب دادند به آن فرمودند: طعمی که در یمن است در قتل ثابت نیست؛ چونکه آن دو با توجه به اسم علم متفاوت و اسم علم حکماً وجود حکم را اثبات می کند. نتیجه اینکه لفظ عشرة مساکین اسم علمی از اسماء عدد است و این اسم علم در وقت

وجود خود کفاره یمن را ثابت می کند. ولی در وقت نفی وجود خود کفاره یمن را نفی نمی کند یعنی با غذا دادن به ده مسکین کفاره یمن ادا می شود، لیکن با غذا دادن به ده مسکین متنی شدن کفاره یمن لازم نمی آید بلکه این چنین می شود که حالف ده مسکین را لباس یوشابد یا غلامی را آزاد کند. با وجود متنی شدن اطعام عشره مساکین در این دو صورت؛ کفاره یمن متنی نمی شود. پس وقتی که با متنی شدن اطعام عشره مساکین در اصل یعنی در کفاره یمن؛ حکم یعنی یمن متنی نشد. پس چگونه ممکن است تا در فرع آن یعنی کفاره قتل با متنی شدن عشره مساکین کفاره قتل متنی شود. برخلاف آن وصف مؤنه مطابق اصل خود در وقت وجود خود حکم را ثابت می کند و در وقت عدم وجود خود نفی حکم را واجب می کند. همانگونه که تفصیل آن گذشته است. شارح رحمه الله می فرماید که مصنف رحمه الله به این خاطر طعام را مقید به یمن نمود، زیرا طعام ظهار یعنی غذا دادن به شصت مسکین مطابق روایتی از امام شافعی رحمه الله در قتل نیز ثابت است. همانگونه که قول بعضی ها همین است و وقتی که این چنین است اعتراض نمودن بر امام شافعی رحمه الله با طعام ظهار صحیح نخواهد بود.

وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كانا في حادثة واحدة لإمكان العمل بهما؛ إذ لا تضاد ولا تنافي بينهما؛ فيكون في الظهار الصيام والتحريم قبل التماس، والطعام أعم من أن يكون قبل التماس أو بعده، وإذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادتين بالطريق الأولى، فيحكم في القتل باعتناق رقيه مؤنه وفي غيره باعتناق رقيه أعم. إلا أن يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله تعالى: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ»، فإن قراءه العامة مطلقه، وقراءه ابن مسعود رضی الله عنه «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» متقیده بالتتابع. والقرآن بمنزلة الآيتين في حق المعاملة؛ فيجب ههنا أن يفيد قراءه العامة أيضاً بالتتابع، لأن الحكم وهو الصوم لا يشمل وصفتين متضادتين، فإذا ثبت تقيد به بطل إطلاقه.

والشافعي رحمه الله إنما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع أنه قاعدة مستمرة له؛ لأنه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة أو أحاداً. فالمثال المتفق على قبوله هو قوله عليه السلام لأعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متمتداً: «صم شهرين» وفي رواية: «صم شهرين متتابعين».

توجه: و نزد ما مطلق حمل بر مقید نمی شود اگر چه هر دو در یک حادثه باشند. بخاطر امکان عمل کردن به هر دو چونکه در میان آن دو تضاد نیست. پس صیام و تحریر در اظهار قبل از تماس می باشند و طعام عام است خواه قبل از تماس باشد و خواه بعد از تماس (جامع). پس وقتی که در یک حادثه باشند در دو حادثه بطریق اولی خواهد بود. پس در قتل حکم به آزاد کردن رقیه مؤنه داده می شود و در غیر قتل حکم به رقیه عام داده می شود. مگر اینکه هر دو در یک حکم باشند مانند روزه کفاره یمن در قول خداوند متعال رحمه الله «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ» زیرا اقرآن عام مطلق است و قرأت

این مسعود «فصیام ثلاثة ایام متتابعات» است. مقید به متابعت و هر دو قرائت در باب معامله به منزله دو آیه است. پس لازم است تا قرائت عامه نیز مقید به متابعت شود. زیرا حکم یعنی دو وصف متضاد را نمی پذیرد. پس وقتی که تنقید آن ثابت شد اطلاقش باطل شد. و امام شافعی رحمه الله این مطلق را بر مقید حمل نمی کند با وجودیکه قاعده دائمی ایشان است. چونکه ایشان بر قرائت غیر متواتره چه مشهوره باشد چه آحاد عمل نمی کنند. پس مثالی که در قبول داشتنش اتفاق است آن فرموده رسول خدا صلی الله علیه و آله است که در مورد اعرابی فرمودند: که در روز روزه رمضان، قصداً جماع کرده بود. فرمودند: که در ماه روزه بگیرد. در روایتی دو ماه متصل (پشت سر هم) روزه بگیرد.

شرح: مصنف رحمه الله باین مذهب احناف فرمودند: که نزد ما احناف مطلق حمل بر مقید نمی شود. اگر چه مطلق و مقید در یک واقع مذکور باشند، به دلیل اینکه در میان مطلق و مقید تضاد و تنافی است. به همین خاطر عمل نمودن بر هر دو ناممکن است و وقتی که مطلق حمل بر مقید نمی شود. در کفاره طهار روزه و آزادی برده باید قبل از تماس (جماع) همیستر شدن) باشد. زیرا این دو مقید به قید (من قبل انما یتماسا اند) و طعام یعنی غذا دادن به شصت مسکین عام است. از اینکه قبل از جماع باشد یا بعد از جماع. چونکه اطعام مقید به قید (من قبل ان یتماسا) نیست. لذا آن را بر اطلاقش می گذاریم. شارح رحمه الله می فرماید: وقتی که نزد احناف در یک واقعه مطلق حمل نمی شود. بطریق اولی در دو حادثه حمل نمی شود. پس در کفاره قتل دستور به آزاد کردن رقیه مؤمنه می شود و در کفاره طهار و عین مطلق حکم به آزاد کردن رقیه داده می شود، چه مؤمنه باشد یا غیر مؤمنه. اگر مطلق و مقید در یک واقعه و در یک حکم مذکور باشد در این صورت نزد احناف مطلق حمل بر مقید می شود. مانند روزه کفاره عین در قول خداوند تعالی فمن لم يجد فصيام ثلاثة ایام زیرا مطابق قرائت متواتره مطلق و بدون قید متتابع است. و قرائت ابن مسعود رضی الله عنه: «فصيام ثلاثة ایام متتابعات». مقید به قید متتابع است و هر دو قرائت در حکم دو آیه است. گویا در یک آیه لفظ تابع مذکور است و در یک آیه لفظ تابع مذکور نیست. پس واجب است تا بخاطر تطبیق میان دو آیه مطلق حمل بر مقید شود و گفته می شود که در قرائت عامه نیز مقید به قید تابع است. چونکه حکم روزه دو وصف متضاد مطلق و مقید را قبول نمی کنند. لذا وقتی که تنقید آن با قید تابع ثابت شود اطلاق آن باطل می شود. و الا اجتماع متضادین لازم می آید، چونکه مقید این را تخصیص می کند که مطلق حکم شرعی نباشد و مطلق بر این دلالت دارد که مطلق حکم شرعی است پس اگر مطلق حمل بر مقید نشود اجتماع ضد این یعنی حکم شرعی بودن و نبودن مطلق لازم می آید.

حضرت امام شافعی رحمه الله که نزد ایشان اصول و قانون دائمی این است. که مطلق حمل بر مقید می شود. اما در این جا نزد ایشان مطلق حمل بر مقید نمی شود. زیرا ایشان به قرائت غیر متواتره اعتبار نمی دهند خواه آن قرائت مشهوری باشد یا آحاد. چونکه قرائت غیر متواتر به علت عدم تواتر نه از کتاب الله عز وجل است و نه هم از رسول الله صلی الله علیه و آله. زیرا به صورت

قرآنیست روایت شده است نه به صورت سنت و وقتی که این چنین است روزه در کفاره نزد ایشان مقید به قید تابع نمی باشد بلکه نزد ایشان مطلق روزه گرفتن سه روز برای ادای کفاره کافی است خواه با تابع روزه بگیرد و خواه بدون تابع. در هر حال در روزه های کفاره عین مثال حمل مطلق بر مقید درست می شود. لیکن نزد امام شافعی رحمه الله نمی شود. البتة مثال متقی علیه نزد هر دو مذهب این است که وقتی که یک اعرابی در خلال روزه رمضان با همسرش جماع نمود یا مسر رحمه الله برای کفارش فرمودند: حکم شهرین و در روایت دیگری فرمودند: «صم شهرین متتابعین» در این جا هر دو مذهب روایت مطلق را حایل بر روایت مقید بالتابع می نمایند.

و حیثیذ یرد علینا انکم اذا اقرتم انہ یجب العمل بالحمل فی الحادثة الواحدة و الحکم الواحد، حتی قوله علیہ السلام: "أدوا عن کل حر و عبد"، و قوله علیہ السلام: "أنواعا عن کل حر و عبد من المسلمین" بنیانی آن بحمل المطلق علی المقید إذا الحادثة واحدة و هو صدقة الفطر و الحکم واحد و هو أداء الفصاع أو نصفه، فأجاب بقوله: و فی صدقة الفطر ورد النصان فی السبب و لا مزاحمة فی الأسباب، فوجب الجمع بينهما. یعنی آن ما قلنا: انہ یحمل المطلق علی المقید فی الحادثة الواحدة و الحکم الواحد إنما هو إذا ورد فی الحکم للتضاد، و أما إذا ورد فی الأسباب أو الشروط فلا مضایفة فیہ و لا تضاد؛ فیمن أن یکون المطلق سیباً یا طلاقه و المقید سیباً بتقییده. فالحاصل أن فی اتحاد الحکم و الحادثة یجب الحمل بالاتفاق، و فی تعذمهما لا یجب الحمل بالاتفاق، و فیما سواهما اختلاف. و تحقیق ذلک فی "التوضیح".

توجه: و در این وقت بر ما اعتراض وارد می شود که وقتی که شما ثابت نمودید که در یک حادثه و یک حکم حمل مطلق بر مقید واجب است بهتر است تا در حدیث (الدواعی کل حر و عبد) و حدیث (عن کل حر و عبد من المسلمین) مطلق بر مقید حمل شود زیرا حادثه و واقعه یعنی صدقة الفطر یکی است و ادان نمودن حکم یعنی یک صاع یا نصف صاع نیز یکی است. لذا مصنف رحمه الله با این گفته خود جواب داد که نصی که در باره صدقة الفطر وارد شده است در سبب است، و در اسباب مزاحمتی وجود ندارد لذا جمع نمودن هر دو واجب شد. یعنی آنچه ما گفتیم که در حادثه واحده و حکم واحد مطلق حمل بر مقید می شود زمانی است که هر دو در حکم متضاد وارد شده باشند ولی اگر در اسباب یا شرط وارد شده باشند در آن هیچ مضایفه ای نیست و نه تضادی است. پس امکان دارد که مطلق با اطلاق خود یک سبب باشد و مقید با قید خود یک سبب باشد. پس نتیجه این شد که در صورت یکی بودن حکم و حادثه: حمل مذکور بالاتفاق واجب است و در صورت تعددشان حمل بالاتفاق واجب نیست و در غیر این دو صورت اختلاف است و تحقیق بیشتر آن در توضیح است.

شوح: در این عبارت بر احناف اعتراض وارد شده است. حاصل اعتراض این است: که شما احناف این مطلب را ثابت نموده‌اید که اگر مطلق و مقید در یک حادثه و در یک حکم مذکور باشند حمل نمودن مطلق بر مقید واجب است. پس بهتر بود تا در حدیث پیامبر (ص) (ادوا عن کل حر و عبد) و حدیث دیگر (ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین) مطلق بر مقید حمل شود. چونکه واقعه و حادثه یعنی صدقه‌القطر در هر دو حدیث یکی است. و حکم یعنی ادا نمودن صاع با نصف صاع نیز یکی است. و حدیث اول مطلق و حدیث دوم مقید به مسلمان بودن است. حدیث اول این را می‌طلبد که بر مولی ادا نمودن صدقه‌القطر واجب باشد خواه آن غلام مسلمان باشد یا کافر. و حدیث دوم این تقاضا را دارد که بر مولا ادا نمودن صدقه‌القطر غلام مسلمان واجب باشد نه از سوی غلام غیر مسلمان. و چونکه نزد احناف ادا نمودن صدقه‌القطر غلام کافر نیز بر مولا واجب است. لذا از این معلوم می‌شود که احناف حدیث مطلق را حمل بر حدیث مقید ننموده‌اند زیرا اگر احناف حدیث مطلق را حمل بر مقید می‌نمودند باید نزد احناف بر مولا فقط ادا نمودن صدقه‌القطر غلام مسلمان واجب می‌شد. از کافر واجب نمی‌شد پس واجب بودن صدقه‌القطر غلام کافر بر مولا دلیل بر این است که احناف بر حدیث مطلق عمل نموده‌است و آن را بر حدیث مقید حمل ننموده‌اند در حالیکه باید به خاطر یکی بودن حادثه و حکم؛ مطلق حمل بر مقید می‌شد. جواب این است: که نص که در صدقه‌القطر وارد شده‌است مربوط به اسباب است و در اسباب تراحم و تضادی نیست. چون یک چیز می‌تواند اسباب متعددی داشته‌باشد. پس وقتی که در اسباب تضاد و تراحم نیست عمل نمودن بر هر دو واجب می‌باشد. یعنی عمل نمودن بر حدیث مطلق و مقید واجب می‌باشد. نتیجه زمانی در حادثه و حکم واحد مطلق حمل بر مقید می‌شود که نص مطلق و نص مقید هر دو در حکم متضادی وارد شده‌باشند. لیکن اگر بر اسباب یا شروط وارد شده‌باشند در آنها هیچ گونه اشکال و تضادی نیست. یعنی عمل نمودن بر هر یک بطور جداگانه واجب می‌باشد و نیازی به حمل کردن مطلق بر مقید نیست. پس در مسئله مذکور سبب وجوب صدقه‌القطر رأس است و این رأس در حدیث اول مطلق است و در حدیث دوم مقید به اسلام است. پس مطلق با اطلاق خود سبب وجوب صدقه‌القطر می‌شود و مقید با تقید خود سبب وجوب صدقه‌القطر می‌شود. یعنی در حدیث اول مطلقاً رأس سبب است خواه مسلمان باشد یا کافر. و بخاطر حدیث دوم قطر رأس مسلم سبب است و در میان آن دو هیچ گونه تضادی نیست. هر یک از آن دو در جایگاه خود صحیح است و وقتی که هر دو صحیح‌اند در میان آنها هیچ گونه تضادی نیست. نیازی به حمل نمودن مطلق بر مقید نمی‌باشد. خلاصه این که در صورت یکی بودن حکم و حادثه بالاتفاق حمل نمودن مطلق بر مقید واجب است و در صورت جدا بودن حکم و حادثه بالاتفاق حمل نمودن مطلق بر مقید واجب نمی‌باشد و در غیر این دو صورت اختلاف است.

شارح رحمته می‌فرماید: که تحقیق بیشتر این مطلب در توضیح موجود است که محشی آن را به این صورت خلاصه نموده‌است که در وارد شدن نص مطلق و نص مقید پنج صورت است:

۱- هر دو به غیر از حکم مثلاً در سبب وارد شده‌باشند؛

۲- هر دو در یک حکم و یک حادثه وارد شده باشند؛

۳- در یک حکم و دو حادثه وارد شده‌باشند؛

۴- در یک حادثه و دو حکم مختلف وارد شده‌باشند؛

۵- در دو حادثه و دو حکم مختلف وارد شده‌باشند.

در نزد ما در صورت اول مطلق حمل بر مقید نمی‌شود و نزد امام شافعی رحمته حمل می‌شود مثال آن که در شرح گذشته است که مصنف رحمته با این گفته خود و فی صدقه‌القطر به سوی آن اشاره نموده‌است. در صورت دوم بالاتفاق مطلق حمل بر مقید می‌شود. مثال آن نیز در شرح گذشته‌است که مصنف رحمته با این گفته خود (الان یا کونا) به سوی آن اشاره نموده‌است. در صورت سوم نزد امام شافعی رحمته حمل مطلق بر مقید واجب است ولی نزد ما در این صورت حمل مطلق بر مقید جایز نمی‌باشد که مصنف رحمته با این گفته خود (وان کانافی حاشنین) اشاره نموده‌است و در صورت چهارم نزد امام شافعی رحمته مطلق حمل بر مقید می‌شود اما نزد ما حمل نمی‌شود که شارح رحمته با این گفته خود (و يعلم منه انهما ان كانا فی حادثه واحده) اشاره نموده‌است و در صورت پنجم بالاتفاق مقید حمل بر مطلق نمی‌شود که مثال آن با (تقید الصیام بالتتابع فی کفاره القتل و اطلاق الطعام فی کفارة الظهار) بیان شده‌است.

ثم شرع فی جواب الشافعی رحمه الله قال: ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط؛ لأن الوصف قد يكون اتفاقاً، وقد يكون بمعنى العلة، وقد يكون للكشف أو للمحد أو للذم. ولکن ان فلا نسلم انه یوجب النفی؛ لأن المتنازع فيه هو الشرط التحوی الذي تدخل علیه الأدوات، ولا تأثیر لتقیه فی نفی الحكم؛ لأن نفی الحكم نفی اصلی لا شرعی علی ما قلنا.

ولئن كان فائماً یصح الاستدلال به علی غیره إن صحت المماثلة و لیس كذلك؛ فإن القتل من أعظم الكبائر، یعنی لو سلمنا نفی الحكم فی الأصل المتصوص، لكن لا نسلم المساواة بینه و بین المسکوت حتی یحمل علیه؛ فإن القتل من أعظم الكبائر فیمکن أن تشرط فیة الرقة المؤمنة، بخلاف الظهار و البین؛ فإنهما صغیرتان یمکن جبرهما بالرقة المطلقة، أعم من أن تكون كانه أو مؤنه، و أيضاً توزع کل منهما مختلف؛ فإن فی القتل حکم أولاً بالتحریر، ثم بالصیام فی شهرین، و فی الظهار حکم أولاً بالتحریر، ثم بالنصیام فی شهرین، ثم بإطعام ستین مسکیناً، و فی البین خیارین إطعام عشرة أو کسوتهم أو تحریر رقه، ثم إن لم یتسر هولا فصیام ثلاثة أيام، فالله

تعالی العالم بمصالح العباد و حکمتهم قد حکم بما شاء فی کل جنبه علی حالها ؛ فلا ینبغی لنا أن نتعرض لشیء منها أو نحمل نص أحد منها علی الآخر بالإطلاق و التقید ؛ فإن فیہ تنصیع الأسرار الّتی أودعها فیہ

توجه: سپس مصنف رحمه الله به جواب امام شافعی رحمه الله می بردارد. چنانچه فرمود: که ما قبول نمی کنیم که قید به معنی شرط است چونکه گاهی وصف اتفاقی است و گاهی به معنی علت و گاهی برای کشف یا مدح یا مذم می باشد. و اگر قید به معنی شرط باشد ما قبول نمی کنیم که شرط نفی حکم را واجب می کند. چونکه متنازعیه شرط نوعی است که بر آن ادوات داخل می شوند و نفی آن هیچ گونه دخالتی در نفی حکم آن ندارد. زیرا نفی حکم اصلی است نه شرعی. همانگونه که قبلاً بیان کردیم و اگر این نیز باشد استدلال نمودن با این قید بر غیرش صحیح می باشد به شرطیکه مثاله صحیح باشد. حالآنکه این چنین نیست. زیرا که قتل بزرگترین کبائر است. یعنی اگر ما در منصوص علیه نفی حکم را تسلیم هم بکنیم لیکن مساوات بین آن و مسکوت عنه را نمی پذیریم تا اینکه مسکوت عنه حمل بر منصوص شود. چونکه قتل از گناهان کبیره است. لذا ممکن است که در آن شرط رقبه مؤمنه باشد بر خلافظهار و بعین. زیرا این دو جرم کوچکند و تلافی این دو با رقبه مطلقه امکان پذیر است. عام از این است که مؤمنه باشد یا کافره. نیز تقسیم هر یک از منصوص و مسکوت جداگانه است. چونکه در کفاره قتل در ابتدا حکم به تحریر شده است. سپس حکم به روزه در دو ماه و در کفارهظهار اول حکم به تحریر شده است. سپس حکم به روزه در دو ماه بعداً غذا دادن به شصت مسکین و در کفاره بعین اول در میان غذا دادن به ده مسکین؛ لباس پوشاندن و آزاد کردن رقبه اختیار داده شده است. بعد از آن اگر این چیزها میسر نباشد سه روز روزه است. پس خداوند متعال رحمه الله عالم به نیاز و مصالح و حکمت آنهاست. خداوند با مشیت خود حکم هر جرمی را مطابق شأن آن داده است. پس برای ما مناسب نیست تا بر چیزی از آنها تعرض کنیم، یا نص یکی از آنها را با تعدیل یا اطلاق حمل بر دیگری نماییم؛ زیرا به ضایع شدن اسرار می انجامد که در آن نهفته است.

شوح: امام شافعی رحمه الله در بحث بیع قاسد با بیان دلیل فرمود میباید که قید ایمان به معنی شرط است. لذا همانگونه که ما متنی شدن شرط حکم متنی می شود همچنان با متنی شدن قید نیز حکم متنی می شود. مصنف رحمه الله آن را اینگونه جواب دادند: که ما نمی پذیریم که قید به معنی شرط است چونکه قید ایمان یک وصف است و وصف گاهی انتزاعی است مانند حجر زوج در «ویرانکم اللاتی فی حجرکم» که وصف اتفاقی است و گاهی به معنی علت می باشد مانند سرق و زنا که در (السارق و الزانی) که معنی علت اند و گاهی به معنی توضیح می آید. مانند طویل؛ عریض و عمیق و (الجسم الطویل العریض العمیق) که بمعنی توضیح جسم آمده اند و گاهی وصف برای مدح می آید. مانند رحیم و رحیم در لله الرحمن الرحیم که برای مدح خداوند رحمه الله می آید. و وصف گاهی برای ذم می آید. مانند رجیم در الشیطان الرجیم که برای ذم شیطان آمده است و در تمام صورتهای مذکور با متنی شدن وصف حکم متنی نمی شود و وقتی

در تمام صورتهای مذکور با متنی شدن وصف حکم متنی نمی شود نمی تواند این وصف یعنی قید به معنی شرط باشد مصنف رحمه الله با بیان بیشتر فرمودند: که اگر ما این را بپذیریم که قید به معنی شرط است ولی این را نمی پذیریم که با تعدیل شرط حکم متنی می شود. زیرا متنازعیه شرط نوعی است که بر آن ادوات داخل می شوند و ربطی به نفی حکم با نفی شرط ندارد. چونکه نفی حکم نفی اصلی است نه نفی شرعی.

همانگونه که قبلاً بیان کردیم مصنف رحمه الله می فرماید: که اگر این را قبول هم کنیم که با نفی شرط نفی حکم لازم می آید استدلال بر مطلق توسط مفید زمانی درست می شود که در میان جنایات مماثلت باشد. در حالی که در میان جنایات مذکور مماثلتی وجود ندارد چونکه قتل از بزرگترین گناهان کبیره است نتیجه اینکه اگر ما بپذیریم قبول هم بکنیم که در اصل منصوص یعنی در کفاره قتل با نفی قید ایمان؛ حکم یعنی کفاره متنی می شود یعنی بارقه کافره قتل ادانی- شود باز هم نمی توان آن را به کفاره بعین و کفارهظهار متعدی نمود چونکه در میان کفاره قتل و مسکوت یعنی کفاره بعین وظهار مماثلت نیست. و وقتی که در میان آنها مماثلت و مساوات وجود ندارند نمی توان کفاره بعین وظهار را حمل بر کفاره قتل نمود. زیرا برای حمل کردن یک چیز بر دیگری مماثلت و مساوات در میان آن دو چیز شرط و ضروری است. لذا شرط رقبه مؤمنه برای قتل که از بزرگترین گناهان کبیره است ممکن است. چونکه با غلیظ و سنگین شدن جنایت کفاره نیز سنگین می شود. لذا چونکه قتل که جنایت سنگینی است کفاره آن نیز سنگین گذشتند یعنی مقید به قید رقبه مؤمنه شد. و اما چونکه بعین وظهار جرم کوچکتر است سزای آنها را نیز سبکتر قرار دادند یعنی مطلق آزاد نموده برده خواه مؤمن باشد یا کافر. بر این جواب اعتراض شد و آن اینکه کفاره در قتل خطا واجب می شود نه در قتل عمد. و قتل خطا از گناهان کبیره نیست پس چگونه آن را در لیست کبائر قرار داده است. جواب این است: که این جواب مصنف از قیل الزام علی الخصم است. گویا مصنف رحمه الله خصم خود یعنی شافع را مخاطب قرار داده گفته است که نزد شما در قتل عمد کفاره واجب است و قتل عمد از گناهان کبیره است. و جواب دوم بر علم حمل یکی بر دیگری در کفارات این است که تقسیم هر یک از کفاره اصل منصوص یعنی کفاره قتل و کفاره مسکوت یعنی بعین وظهار؛ مختلف است. چونکه اولاً در کفاره قتل حکم به آزاد نمودن رقبه داده شد، سپس حکم به روزه گرفتن در دو ماه داده شد و در کفارهظهار اول حکم به آزاد نمودن رقبه بعد از آن دو ماه روزه و بعداً حکم به غذا دادن شصت مسکین داده شد. و در کفاره بعین ابتداء در میان سه چیز اختیار داده شد: (۱) غذا دادن به ده مسکین (۲) لباس پوشاندن ده مسکین (۳) آزاد نمودن رقبه. و اگر این سه مورد میسر نبود دستور به سه روز روزه گرفتن داده شده است. در هر صورت خداوند رحمه الله نسبت به تمام مصالح و نیازهای بندگانش آگاه است. خداوند رحمه الله با مشیت خود برای هر جرمی مطابق حیثیت و نوعیت آن حکمی را صادر فرموده است. لذا برای ما اصلاً مناسب نیست تا با چیزی از آن احکام خلاف ورزی نماییم زیرا با انجام این عمل تمام

عوامل؛ عوامل و عطفه از دیگری ثابت می شود و این از حدیث دیگری و این حدیث اطلاق ابل را منسوخ می کند. نتیجه اینکه بر ساقط شدن زکات از غیر سامنه علاوه بر دو حدیث گذشته حدیث سومی دلالت می کند و حدیث سوم این است (لا زكاة في العوامل والحواصل والمعلوفة) و هر سه نوع غیر سامنه اند. گویا پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: که در غیر سامنه زکات واجب نیست. پس ما زکات ابل را با این حدیث مقید به سامنه نموده ایم که اینک مطلق را حمل بر مقید نموده ایم. و وقتی که این چنین است اعتراض حمل بر مقید بر ما وارد نمی شود. همچنین نتیجه جواب دوم این است که ما در مسئله دوم علاوه بر آیه سابق بر آیه سومی عمل نموده ایم که در مورد توقف و تحقیق در باره فاسق وارد شده است. چنانچه می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فبیئوا» پس چونکه خبر فاسق واجب التوقف و واجب التحقیق است، لذا عدالت در مخرج شرط قرار داده شده است. خلاصه اینکه ما در این مسئله مطلق را حمل بر مقید نموده ایم بلکه به خاطر این آیه سوم برای شهادت و گواهی عدالت را شرط قرار دادیم. و وقتی که این چنین است اعتراض حمل مطلق بر مقید بر ما وارد نمی شود.

وقیل: ان القرآن فی النظم. هذا وجه رابع من الوجوه الفاسده، ذهب إليه مالک رحمه الله، وهو أن الجمع بين الکلامین بحرف الواو یوجب القرآن فی الحکم، أي الاشتراك فيه، لأن رعايه المناسبه بین الجملة شرط.

فلا تجب الزکاة علی الصبیح لا قرائنها بالصلاه فی قوله تعالی: ﴿وَأَقِمْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّکَاةَ﴾ فهما جملتان کاملتان غطفت إحداهما علی الأخری بالواو؛ فیتضمن التسویه بينهما، وعندنا أيضًا لا تجب الزکاة علی الصبیح، لكن لا لأجل المطف، بل لقوله علیه السلام: "لا زکاة فی مال الصبی". واعتبروا بالجملة الناقصة أي قاس هؤلاء القائلون بالجملة الکامله المعطوفه علی الکامله مثل قوله: "زینب طالق و هند طالق" بالجملة الناقصه المعطوفه علی الکامله مثل قوله: "زینب طالق و هند". فإنهما یشرکان فی الخبر لا محاله، فکذا الأولیان.

وقلنا: إن عطف الجملة علی الجملة لا یوجب الشرک؛ لأن الشرک إنما وجبت فی الجملة الناقصه لا لفتاها إلی ما تتم بهو هو الخبر، فإن ههنا کان محتاجاً إلی طالق؛ فلهذا جاءت الشرک، بخلاف الکامله المعطوفه؛ فإنها تامه. فإذا تمت بنفسها لا تجب الشرک إلا فیما تنشر إلیه کالتعلیق فی قوله: "إن دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر". فإن الجملة الأخیره و إن کانت تامه إیقاعاً، لکنها ناقصه تعلیقاً؛ فصارت مشترکة معها فی التعلیق، بخلاف قوله: "إن دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق"، فإنه لا یعلق طلاق زینب؛ إذ لو کان غرضه التعلیق لقال: "و زینب" بدون ذکر الخبر؛ لأن خبر کلنا الجملةین واحده، فإذا أعاده علم أن غرضه التبعیز

ترجمه: و گفته شده است که پیوستگی در نظم است. این وجه چهارم است از وجوه فاسده مذهب امام مالک رحمه الله همین است و آن اینکه جمع بین دو کلام بواسطه حرف (واو) قرآن (اشتراک) فی الحکم را لازم (واجب) می کند زیرا

رعایت مناسب در میان جملهها شرط است، لذا بر وجه نابالغ زکات واجب نمی شود. بخاطر قرآن زکات به صلاۀ در قول خداوند تعالی: ﴿اقِمْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّکَاةَ﴾ و این دو در جمله کامل اند که یکی بر دیگر بواسطه (واو) عطف شده است. پس مساوات میان آن دو را می طلبد. و نزد ما نیز بر وجه نابالغ زکات واجب نمی شود لیه به بخاطر عطف بلکه به خاطر قول پیامبر صلی الله علیه و آله «لا زکاة فی مال الصبی» و ایشان بر جمله ناقصه قیاس نموده اند یعنی ایشان جمله کامله معطوفه مانند زینب طالق و هند طالق را بر جمله ناقصه معطوفه بر جمله کامله مانند زینب طالق و هند قیاس نموده اند زیرا این دو جمله در خبر مشترک اند. لذا دو جمله اول نیز مشترک اند و ما می گویم که عطف جمله علی الجملة شرکت را واجب نمی کند زیرا شرکت فقط در جمله ناقصه واجب می شود چونکه جمله ناقصه است که نیازمند این چنین چیزی است تا با آن کامل (تمام) شود. و آن خبر است زیرا هدف محتاج طالق است به همین خاطر شرکت آمدن است بر خلاف جمله کامله معطوفه، زیرا آن تامه است. پس وقتی که خودش تامه است شرکت ثابت نمی باشد مگر در چیزی که جمله تامه محتاج به سوی آن باشد. مانند تعلیق در (ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر) زیرا اگر چه جمله اخیر ایقاعاً تامه است ولی تعلیقاً ناقصه است. پس در تعلیق با آن مشترک می شود بر خلاف گفته اش (ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق) چونکه طلاق زینب معلق نمی شود. زیرا اگر هدف آن تعلیق می بود بدون ذکر خبر می گفت و زینب. چونکه خبر این دو جمله یکی است پس وقتی که خبر را اعاده نمود فهمیده می شود که هدفش تبعیز (واقع نمودن) است.

شرح: و جمله چهارم از وجوه فاسده که امام مالک رحمه الله قائل بر آنند این است: که اگر دو کلام توسط (واو) جمع کرده شود اشتراک فی الحکم را ثابت می کند که این دو کلام در حکم شریکند. به دلیل اینکه رعایت نمودن مناسبت در میان دو جمله ضروری است و زمانی مناسبت متحقق می شود که آن دو جمله در حکم مشترک باشند به همین علت قرآن فی النظم را موجب اشتراک فی الحکم قرار داده اند. و وقتی که قرآن فی النظم اشتراک فی الحکم را ثابت می کند بر وجه نابالغ زکات واجب نمی باشد زیرا در قول خداوند تعالی: ﴿اقِمْوا صَّلَاةَ وَآتُوا الزَّکَاةَ﴾ زکات مقبل به نماز است و این دو جمله یعنی «اقِمْوا الصَّلَاةَ... وَآتُوا الزَّکَاةَ» کامل اند. لذا این دو را با (واو) با هم عطف نموده اند و این عطف این را تقاضا می کند تا حکم هر دو برابر باشد. لذا همانگونه که بر نابالغ نماز فرض نیست همچنان زکات نیز فرض نمی باشد تا بخاطر قرآن فی النظم حکم هر دو برابر شود. نزد ما نیز بر نابالغ زکات واجب نیست. لیکن سبب آن عطف و قرآن فی النظم نیست بلکه سبب آن قول پیامبر صلی الله علیه و آله «لا زکاة فی مال الصبی» است.

مصنف رحمه الله بیان اشتراک فی الحکم ضمن توضیح دلیل امام مالک رحمه الله فرمودند: که علمای مالک عطف جمله کامله را بر جمله کامله دیگری مانند (زینب طالق و هند طالق) بر جمله ناقصه قیاس نموده اند که بر جمله کامله معطوف باشد مانند زینب طالق و هند. نتیجه قیاس این است که اگر جمله ناقصه ای بر جمله کامله ای معطوف باشد مانند

زین طلاق و هند، بالاتفاق دو جمله در خبر مشترک می باشد همین زین و هند هر دو در طلاق شریک اند. لذا هر دو مقطعه می شوند.

جوابش از طرف ما این است که عطف جمله علی جمله شرکت را ثابت نمی کند؛ زیرا شرکت فقط در جمله ناقصه ثابت می شود چونکه جمله ناقصه نیازمند این چنین چیزی است. همانگونه که لفظ هند در زین طلاق و هند محتاج به طلاق است. پس به خاطر این چنین نیازی در میان معطوف و معطوف علیه شرکت بوجود آمده است. بر خلاف جمله کامله معطوف علی الکامله؛ که خودش تام است، که در تام بودنش محتاج به چیزی نیست. پس وقتی که خودش تام است و محتاج به خبر نیست؛ شرکت در آن ثابت نمی باشد. خلاصه قیاس نمودن ایشان جمله کامله را بر جمله ناقصه قیاس مع الفارق است. لذا قیاس نمودن جمله کامله بر جمله ناقصه درست نمی باشد و قرآن فی الظلم؛ اشتراک فیالحکم را ثابت نمی کند. البتّه اگر جمله تامه نیز نیازمند چیزی باشد جمله تامه نیز در آن چیز شریک می باشد مانند تعلیق بالشرط. چنانچه اگر بگویید: (ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر) بعد از دخول دار بر زن طلاق واقع می شود و غلام آزاد می شود. زیرا اگر چه جمله دوم بلاخط واقع کردن تام است لیکن بلاخط تعلیق ناقص است. چونکه با دلال حال واضح می شود که هدف گوینده آزاد نمودن غلام خود نیست؛ بلکه معلق نمودن بر دخول دار است. بهر حال چونکه جمله دوم بلاخط تعلیق ناقص است، لذا در تعلیق با جمله اول شریک می باشد و هر دو جمله در دخول دار معلق به شرط می باشد؛ بر عکس این اگر کسی بگوید: (ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق) طلاق زینب معلق به شرط نمی باشد چونکه اگر هدف قائل معلق نمودن طلاق زینب می بود فقط زینب می گفت و خبر را ذکر نمی کرد، چونکه خبر هر دو جمله یکی است. اما وقتی که قائل خبر را دو مرتبه ذکر نمود از آن معلوم می شود که هدف قائل معلق نمودن طلاق زینب نیست بلکه هدف واقع نمودن طلاق منجز است.

و العام إذا خرج مخرج الجزاء . هذا وجه خامس من الوجوه الفاسده أوردته على خلاف الطرز السابق حيث أورد مذهبه أصالة و المذهب الفساد تبعاً ، و تفصيله : أن صيغة العام إذا أوردت في حق شخص خاص في نص أو قول الصحابة رضی الله عنه ، فإن كانت كلاً ما مبتدأ فلا خلاف في أنها عامه لجميع أفرادها و لا تختص بسبب خاص وردت فيه ، و أما إذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي " أن ماعراً زني فرجم " ، أو سبى رسول الله صلى الله عليه و سلم فسجد : فإن قوله : " رجم و سجد " عام صالح في نفسه لكل رجم و كل سجود وقع موقع الجزاء . أو مخرج الجواب و لم يزد عليه بأن يقول من دعى إلى العداة : " إن تعدّيت فبدي حز " ؛ فإنه وقع في موضع الجواب و لم يزد على قدره . و لم يستقل بنفسه : عطف على قوله : " و لم يزد " فهو قيد للجواب ، أي : خرج مخرج الجواب ، و لم يكن مستقلاً بنفسه بأن قال شخص لآخر : أليس لي عليك ألف درهم ؟ فقتل :

بلی ، أو قال : أكان لي عليك ألف درهم ؟ فقال : نعم ؛ لأنه إن كان مستقلاً بنفسه بأن يقول : " لك علي ألف درهم " فهو إقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه . يختص بسببه ، أي يختص العام في هذه الصور الثلاث بسبب ورود اتفاق ولا يحتمل ابتداء الكلام فقط .

توجهه : و وقتی که صیغه عام بر جایگاه جزاء استعمال شود این وجه پنجم است از وجوه فاسده مصنف رحمته الله آن را بر خلاف سبک گذشته خود آورد است چنانچه مذهب خود را اصالة و مذهب فاسد را طبعاً آورده است. تفصیلش این است که هر گاه صیغه عام در نص یا قول صحتی درباره فرد خاصی آورده شود پس اگر آن کلام مبتداء باشد در آن هیچ اختلافی نیست که آن صیغه تمام افراد خود را در بر می گیرد و مخصوص سبی که در آن آورده شده است نمی باشد و وقتی که کلام اینچنین نباشد بلکه در جایگاه جزاء استعمال شده باشد همانگونه که روایت شده است که ماعز رضی الله عنه زنا نمود سنگسار شد یا یامیر رضی الله عنه سهو نمودند سجد کردند چونکه قول یامیر رضی الله عنه رجم و سجد عام است فی نفسه صلاحیت هر رجم و هر سجد ای را دارد و بر مقام جزاء واقع شده است یا در جای جواب استعمال شده باشد. و بر آن زیادتی نباشد به این صورت که کسی که دعوت به صحابه داده شده باشد، بگوید: (ان تقلبت فبدي حز) چونکه این کلام در مقام جواب استعمال شده است. و بر مقدار جواب اضافه نشده است یا بنفشه مستقل نباشد. این جمله بر قولش (و لم يزد) معطوف است. پس این قيد جواب است یعنی در جایگاه جواب استعمال شده است و بنفشه مستقل نیست. مثلاً کسی بر دیگری بگوید: آیا از من بر ذمه تو هزار درهم نیست؟ آن فرد بگوید بله یا بگوید آيا از من بر تو هزار درهم بود؟ آن فرد بگوید بله چونکه اگر کلام بنفشه مستقل باشد به این نحو که بگوید: از تو بر من هزار درهم است. این اقرار جدیدی است که از بحث مایرون است. (در هر سه صورت) عام بالاتفاق مختص به سبب ورود می شود و اصلاً احتمال ابتداء کلام را ندارد.

شرح : در این عبارت وجه پنجم فاسد ذکر شده است ولی این بر خلاف روش گذشته مصنف رحمته الله است. چونکه مذهب خود را اصالة پیش نموده است و وجه فاسد را تبعاً ذکر نموده است. حالانکه مصنف رحمته الله در گذشته فاسد را اصالة و مذهب خود را تبعاً ذکر نموده است. با این توضیح که اگر صیغه عام در نص یا قول صحتی در مورد فرد خاصی وارد شده باشد دارای چند صورت است: (۱) اینکه اگر آن صیغه در کلام جدیدی باشد در آن هیچ گونه اختلافی نیست که آن صیغه تمام افراد خود را در بر می گیرد و مختص سبی نخواهد بود که در باره آن وارد شده است. (۲) اگر کلام جدید نباشد بلکه به صورت جزاء استعمال شده باشد. در اینجا هدف از جزاء جزای نحوی نیست بلکه هدف هر آن چیزی است که بر ماسبق خود (گذشته خود) مرتب باشد همانگونه که جزاء بر شرط مرتب می شود. مثال استعمال شدن بصورت جزاء.

این دو واقعه است (ان ما عزا زنی فرجم) (سبحی رسول الله ﷺ فسجد) واقعهی اول درباره زناى ما عزا سلمی علیها السلام است که مشهور است.

واقعهی دوم این است که روزی پیامبر ﷺ نماز چهار رکعتی را در سر دو رکعت اول سلام دادند. صحابی به نام ذوالدین بلند شد و عرض نمود: (ای رسول خدا ﷺ نماز را قصر نمودید یا فراموش شد؟) پیامبر ﷺ فرمودند: (کل ذالک لم یکن) هیچ یکی از اینها نبود؛ ذوالدین گفت: (قد کان بعض ذالک) چیزی انجام شد. صحابه جثه ذوالدین را تصدیق نمودند. چنانچه پیامبر ﷺ نماز را کامل نموده سجده سهر کردند. این زمانی بود که صحبت کردن در نماز جایز بود در اینجا در واقعه اول رجم و در واقعه دوم سجده صلاحیت هر رجم و هر سجده را دارد و بنا بر قرینه (فا) بعنوان جزء استعمال شده است. یا آن صیغه عام باشد که در مقام جواب استعمال شده باشد اما از جواب بیشتر نباشد. مثلاً شخصی به صبحانه دعوت شد آن شخص در جواب گفت: (ان تغدیت فعبدی حر). در اینجا (ان تغدیت فعبدی حر) در مقام جواب استعمال شده است ولی از مقدار جواب بیشتر نیست. یا صیغه عام به عنوان جواب استعمال شده باشد و به تنهایی مستقل نباشد. مثلاً شخصی به دیگری بگوید: (الیس لی علبک الف درهم؟) آن فرد در جواب بگوید: بلی. یا کسی به دیگری بگوید: (لک علی الف درهم؟) این اقرار جدیدی می باشد که از موضوع مایرون است.

مصنف رحمه الله می فرماید: در سه صورت آخر صیغه عام بالاتفاق مختص سبب ورود می باشد و احتمال ابتدای کلام را ندارد یعنی منحصر به سبب نزول خواهد بود و به سبب دیگری متعدی نخواهد شد. بلکه ثبوت حکم در غیر از سبب نزول یا قیاس می باشد یا با دلائل النص و یا با نص دیگری. علت خاص شدن این سه صورت با سبب ورود این است که در صورت اول (فاء) جزایه متعلق به ماقبل است. لذا صیغه عام که بعنوان جزء استعمال شده است نیز متعلق و مخصوص به ماقبل می باشد. و در صورت دوم چونکه جواب مبنی بر سؤال است لذا این جواب متعلق و مخصوص همان سؤال می باشد. و در صورت سوم چونکه جواب غیر مستقل است لذا تعلق آن با ماقبلش ضروری می باشد. لذا در این صورت نیز صیغه عام یعنی صیغه عام یعنی جواب غیر مستقل است. لذا تعلق آن با ماقبلش ضروری می باشد. لذا در این صورت نیز صیغه عام یعنی جواب غیر مستقل مخصوص به ماقبل خود خواهد بود.

وإن زاد علی قدر الجواب بأن یقول المدعو إلى الغداء: "إن تغدیت اليوم فعبدی حر"، وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه. فعندنا لا یختص بالسبب و یصیر مبتدأً حتى لا تلغو الزیاده. خلافاً للبعض، و هو مالک و الشافعی و زفر رحمه الله؛ فعندهم یختص بسببه أيضاً؛ فإن تغدای فی ذلک اليوم مع غیر الداعی أو وحده لا یعقوب عبده، و نحن نقول: إن فی إلغاء التید الزائد و هو قوله: اليوم، فینیفی أن لا یختص بسببه، بل أنینما تغدای أو حیثما تغدای فی ذلک اليوم مع الداعی أو وحده أو مع غیره یحسب ألته؛ احترازاً عن إلغاء الکلام، و لکن فی إطلاق العام علی هذه

الصیغ نوع مسامحه، قلیل؛ إنه مع قطع النظر عما ورد نحوه صالح لكل رجم. سواء كان للزنا أو لغيره. وكذا لكل سجود أعم من أن یكون للسهو أو لغيره. وكذا لكل ألف من جنس هذا الحال أو من غیره. وكذا لكل غداء مدعو أو غیره. و قیل: إنه أريد بالعام ههنا المطلق كما هو رأى الشافعی رحمه الله لا المصطلح علیه فانما.

توجه: و اگر صیغه عام از اندازه جواب بیشتر باشد به این صورت که دعوت شده به صبحانه بگوید: (ان تغدیت اليوم فعبدی حر) این همان قسم چهارم متنازع فيه است پس نزد ما باسب خاص نمی شود. بلکه کلام جدیدی می شود حتی که زاید لغو نمی شود بر خلاف بعضی ها و ایشان امام مالک رحمه الله، امام شافعی رحمه الله و امام زفر رحمه الله چنانچه که نزد ایشان عام با سبب خود نیز خاص می شود. پس اگر در آن روز صبحانه را همراه غیر از داعی یا به تنهایی خورد غلامش آزاد نمی شود و ما می گویم در این صورت لغو غیر زاید لازم می آید و آن قید زاید در گفته اش الیوم است. لذا مناسب این است تا به خاطر رهائی از الغای کلام: عام مختص به سبب خود نباشد بلکه فرد دعوت شده در آن روز در هر جا و به هر صورتی که صبحانه را بخورد خواه با داعی یا به تنهایی و یا با دیگری، حتماً حاش می شود. لیکن اطلاق عام بر این صیغه ها یک نوع مسامحت است، لذا گفته شده است که عام با قطع نظر از آنچه در تحتش وارد شده است صلاحیت هر رجعی را دارد خواه برای زنا باشد یا برای غیر زنا. همچنان برای هر سجود عام است خواه برای سهو باشد یا برای غیر سهو. همچنان برای هر الف عام است از جنس آن مال باشد یا از جنس غیرش. و همچنان برای هر غدا، عام است خواه مدعو الیه باشد یا غیر مدعو الیه و گفته شده است که در اینجا هدف از عام مطلق است همانگونه که رأى امام شافعی رحمه الله است نه عام اصطلاحی، یندیش...

شروح: از اینجا بطور مطلق صورت پنجم و باعتبار عبارت صورت چهارم ذکر شده است که حاصل آن این است که اگر صیغه عام در موقع جواب ظاهر باشد و بر مقدار جواب زاید باشد. مثلاً کسی دیگری را دعوت به صبحانه داد: آن فرد در جواب گفت: (ان تغدیت اليوم فعبدی حر) ملاحظه فرماید که (ان تغدیت اليوم فعبدی حر) در مقام جواب ظاهر شده است. و لفظ الیوم از مقدار و اندازه جواب بیشتر و زاید است، این باعتبار قسم چهارم مختلف فيه است. چنانچه نزد ما احتلاف صیغه عام در این صورت مختص به سبب خود نمی باشد بلکه کلام جدیدی محسوب می شود و علی سبیل العموم مفید حکم می باشد و بیشتر و اضافه بودن الیوم لغو نمی باشد البته در این صورت نزد امام مالک رحمه الله امام شافعی رحمه الله و امام زفر رحمه الله صیغه عام مختص به سبب می باشد. چنانچه اگر مدعو در آن روز با داعی صبحانه را خورد حاش می شود و غلامش آزاد می گردد و اگر در آن روز همراه شخص دیگری یا غیر از داعی یا به تنهایی صبحانه خورد حاش نمی شود و غلامش نیز آزاد نمی شود. ما احتلاف می گویم در صورت تخصیص صیغه عام با سبب لغو قرار دادن قید زاید الیوم لازم می آید به این نحو که اگر مدعو در آن روز با فردی غیر از داعی صبحانه خورد یا به تنهایی صبحانه میل

نمود نزد ایشان مدعو حاشی نمی شود در حالیکه خوردن صبحانه در ایام یافت شده است. نتیجه اینکه در صورت این اختصاص با سبب لغو نمودن قید زاید (ایام) لازم می آید لذا مناسب است تا برای رهای کلام از لغو کلام با سبب خود خاص نباشد بلکه هر جا و به هر نحوی که در آن روز صبحانه بخورد خواه با داعی و یا با غیر داعی و یا به تنهایی؛ حاشی می شود و علامش نیز آزاد می شود. (ولکن فی اطلاق العام علی هذه الصیغ الخ) شارح رحم بر مصنف اعتراض نموده است.

اعتراض این است که اطلاق عام بر صیغه های مذکور مصنف (رحم، مسجد، بلی، نعم وان تغلبت) درست نیست زیرا که این صیغه ها از الفاظ عموم نیستند. بعضی از علما با جواب دادن آن فرمودند: حادثه ای که در تحت این لفظ وارد شده است با قطع نظر از آن این لفظ مثلاً لفظ رحم دربر گیرنده هر رحمی است خواه آن رحم بخاطر زنا باشد یا به غیر از زنا بخاطر زودت و فساد فی الارض باشد همچنین لفظ مسجد شامل هر مسجدی است که خواه مسجد سهو باشد یا غیر از آن مسجد. ثالثاً باشد همچنان لفظ الف هر لقی را دربر می گیرد و عام است برای هر الی خواه از جنس همان مال باشد یا از جنس غیر آن. همچنین (ان تغلبت) هر صبحانه ای را دربر می گیرد، فرقی نمی کند که آن صبحانه مدعوالیه باشد یا صبحانه دیگری. گروه دیگری از علما این گونه جواب دادند که در اینجا هدف از عام اصطلاحی نیست بلکه هدف از عام مطلق است. همانگونه که امام شافعی رحم برداشت نموده است و اگر چه صیغه مذکور عام اصطلاحی نیست ولی مطلق هست یعنی مقید به قیدی نیست. از تأمل شارح رحم به سوی جواب سومی اشاره نموده است که حاصل آن این است که در اینجا هدف از عام آن است که صیغه خاص العین نباشد خواه مطلق باشد مانند فعل و خواه عام اصطلاحی باشد.

و قيل: الكلام المذكور للمدح أو الذم لا عموم له وإن كان اللفظ عاماً، وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة، فلا يكون عندهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي حَجِيمٍ ﴿مما يستدل به علی حال کل بر و فاجر، بل علی من نزل فی حقهم فقط، ولبالقی یفاس علیهم أو یثبت بنص آخر.

و عندنا هذا فاسد: لأن اللفظ دال علی العموم؛ فلا ینایه دلالة علی المدح و الذم أيضاً؛ فحینئذ یجوز أن یتصک بمعموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ یُکْثِرُونَ الذَّهَبَ وَ النِّقَمَةَ﴾ الآية علی وجوب الزکاة فی حلی النساء وإن کان وارد فی قوم مخصوص کتروا الذهب و النفضه، و یكون إطلاق صیغه المذکر أعنی "الذین" علیهن تغلیاً كما حتره فی "التشیر الاحمدی".

ترجمه: و گفته شده است که برای کلامی که برای مدح یا ذم ذکر شده باشد عمومی نیست، اگر چه لفظ عام باشد و این وجه ششم است از وجوه فاسده که از تفسیر ایشان با قول خداوند رحم ﴿إِنَّ الْإِبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ و ﴿إِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي حَجِيمٍ﴾ نمی توان در مورد هر نیکو کار و بدکار استدلال نمود بلکه با آن فقط بر کسانی استدلال می شود که این کلام در حق

آنان نازل شده و افراد دیگر بر آنان قیاس می شود و یا با نص دیگری ثابت می شود و نزد ما این قاعده است زیرا این لفظ دلالت کننده بر عموم است. لذا دلالت نمودن آن بر مدح و ذم نیز با آن منافقت ندارد چنانچه در این صورت استدلال نمودن با عموم آیه ﴿وَالَّذِينَ یُکْثِرُونَ الذَّهَبَ وَ النِّقَمَةَ﴾ بر وجوب زکات بر زیور آلات زنان جایز است گرچه این کلام در باره قوم مخصوص نازل شده است که طلا و نقره را ذخیره نموده بودند و اطلاق صیغه مذکر یعنی (الذین) بر زنان تغلیای می باشد. همانگونه که آن را در تفسیر احمدی نوشته ام.

شرح: وجه ششم از وجوه فاسده این است که اگر کلامی برای مدح باشد مانند قول خداوند رحم ﴿إِنَّ الْإِبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ که در مدح نیکو کاران آمده است، یا کلامی برای ذم باشد مانند قول خداوند رحم ﴿إِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي حَجِيمٍ﴾ که در ذم بدکاران آمده است؛ در این چنین صورتی برای آن کلام عمومی نمی باشد اگر چه لفظ عام باشد بلکه مخصوص افرادی می باشد که این کلام در شأن آنها نازل شده است. لذا نزد بعضی از شوافع قائلین این وجه فاسد نمی توان با ﴿إِنَّ الْإِبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ بر حال هر نیکو کار و با ﴿إِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي حَجِيمٍ﴾ بر حال هر بدکاری استدلال نمود بلکه می توان با آن بر حال کسانی استدلال نمود که این کلام در حق آنان نازل شده است. البته افراد دیگر نیک و بد بر آن قیاس می شود یا جایگاه آنان با نص دیگری ثابت می شود. نزد ما این وجه فاسد است چونکه لفظ به اعتبار وضع خود بر عموم دلالت می کند و قرینه ای بر خلاف آن وجود ندارد و تا زمانیکه عمل نمودن بر حقیقت ممکن باشد و قرینه ای بر خلاف آن نباشد عمل نمودن بر حقیقت واجب خواهد بود. لذا در اینجا نیز یعنی عمل نمودن بر عموم لفظ واجب است و چونکه دلالت بر مدح و ذم منافی عموم نیز نیست، لذا به این خاطر نیز کلام بر عموم خود دلالت می کند. پس وقتی کلامی برای مدح و ذم وارد شده است عام است استدلال نمودن از عموم آیه ﴿وَالَّذِينَ یُکْثِرُونَ الذَّهَبَ وَ النِّقَمَةَ﴾ بر وجوب زکات بر زیور آلات زنان جایز می باشد گرچه این آیه در مورد قوم مخصوص نازل شده است که طلا و نقره را جامع آوری و ذخیره نموده بودند و زکات آن را پرداخت نمی کردند. آیه کامل این است ﴿وَالَّذِينَ یُکْثِرُونَ الذَّهَبَ وَ النِّقَمَةَ وَ لَا یُنفِقُونَ فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم﴾ کثر در لغت به معنی ذخیره کردن است لیکن در اینجا این هدف نیست بلکه هدف نپرداختن زکات است و قرینه آن ﴿وَلَا یُنفِقُونَ فی سبیل الله﴾ است. زیرا هدف از نفقه مفروضه زکات است و وعید بر مال دفن شده و گنجینه نیست بلکه بر مالی است که زکاتش ادا نشده باشد دفن در زیر زمین باشد یا نباشد و از (و یکنون) اطلاق صیغه الخ جواب اعتراض است. نتیجه این است که لفظ (الذین) در آیه مذکر است پس چگونه زنان در آن داخل می شوند. جوابش این است که اطلاق صیغه مذکر (الذین) بر زنان تغلیی است چنانچه در تفسیر احمدی مذکور است.

وقیل: الجمع المضاف إلى الجماعه، وهذا وجه سابع من الوجوه الفاسده؛ فإن عندهم إذا وقعت مقابله الجمع بالجمع، حكمه حكم حقيقه الجماعه في حق كل واحد أي: لا بد لكل فرد من أفراد الجمع الأول من كل فرد متأخر الثاني؛ ففي قوله تعالى: ﴿تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ﴾ لا بد في كل مال من السوائم والتقود والعروض لكل أحد من الأغنياء أن تجب الصدقه، ونحن نقول: لا تجب الصدقه في كل درهم ودينار بالاجتماع مع انهما من الأموال؛ فلا تجب في كل أنواعها أيضًا على ما ذكر في "العصدي". وعندنا يقتضي مقابله الأحماد بالأحماد حتى إذا قال لأمراه: "إذا ولدتما ولدین فأنتما طلقتان" فولدت كل واحده منهما ولداً طُلقتا، ولا يلزم أن يولد كل امراه ولدين كما قال زفر والشافعي رحمه الله، وإطلاق الجمع عليهما مسامحه باعتبار ما فوق الواحد، ونحوه: لبسوا ثيابهم وربوا دوابهم، وقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية على ما تقرر في الفقه.

ترجمه: وگفته شده است که صیغه جمعی که مضاف به سوی جماعت باشد، این وجه هفتم است از وجوه فاسده چونکه نزد ایشان وقتی که جمع در مقابل جمع قرار گیرد، حکم آن حکم حقیقت جماعت در حق هر یک می باشد یعنی لازم است تا هر فردی از افراد جمع اول افراد جمع ثانی باشد. پس در قول خداوند متعال $\text{﴿تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ﴾}$ لازم است تا در هر مالی از سوائم و تقود و عروض بر هر فردی از اغنیاء صدقه واجب شود. و ما می گوئیم که صدقه در هر درهم و دیناری بالاجتماع واجب نمی شود با وجودیکه این دو از افراد اموال اند. لذا بر جمیع انواع اموال صدقه واجب نمی باشد، همانگونه که در عضدی مذکور است و نزد ما مقابله آحاد را تقاضا می کند. حتی وقتی که کسی به دو همسرش: وقتی که شما دو تادو فرزند به دنیا آورید. هر دوی شما طلاق یابد. پس هر کدام یک فرزند به دنیا آورد هر دو طلاق می شوند و لازم نیست تا هر زن دو فرزند بدینا آورد. همانگونه که امام زفر $\text{﴿وَأَمَامُ شَافِعِي﴾}$ فرمودند. و اطلاق جمع بر دو باعتبار ما فوق الواحد مسامحت است. مثال آن (لبسوا ثيابهم؛ و ربوا دوابهم) و قول خداوند $\text{﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾}$ است همانطور که در فقه ثابت شده است.

شرح: وجه هفتم از وجوه فاسده این است که نزد شوافع اگر صیغه جمع در مقابل صیغه جمع آورده شد هر فردی از افراد یک جمع برای هر فردی از افراد جمع دیگر ثابت می شود. مثلاً خداوند متعال ﴿فَرُودُ﴾ فرمود: ﴿تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ﴾ در این آیه اموال صیغه جمع است که مضاف و منسوب است به سوی هم ضمیر جمع. لذا مطابق قاعده وجه فاسد مذکور بر هر فردی از افراد اموال غنی وجوب زکات ضروری است خواه مال از خانواده سوائم باشد یا از قبل تقود و یا از عروض؛ لیکن از طرف ما جوابش این است که بر آن اجماع دارند که بر هر درهم و دیناری زکات واجب نمی شود. در حالیکه دینار و درهم هر دو از افراد مال اند. لذا ثابت شد که بر تمام انواع اموال زکات واجب نمی شود؛ همانگونه که در عضدی آمده است. و وقتی که اینچنین است در صورت اضافت جمع الی الجمع؛ هر فردی از افراد یک

جمع برای هر فردی از افراد جمع دیگر ثابت نمی شود. حکم آن در نزد ما این است که آحاد در مقابل آحاد باشند یعنی اگر جمعی به سوی جمع دیگری منسوب شود یک فرد از یک جمع برای فردی از جمع دیگر ثابت می شود یعنی اقسام آحاد علی آحاد می شود. بطور مثال شخصی هر دو زن خود را مخاطب قرار داده بگوید: ﴿إِنَّا وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ فَأَنْتُمَا طَلِقَتَانِ﴾ در این مثال تولد ولدین به سوی امراتین شده است. پس با توجه به قاعده اقسام آحاد علی آحاد مطلب این می شود که وقتی که تو یک فرزند به دنیا آوردی طلاهی. و وقتی که تو هم یک فرزند به دنیا آوردی تو هم طلاهی. و وقتی که هر یک فرزندی را بدینا آورد به خاطر متحقق شدن شرط، جزء بی غنی طلاق متحقق می شود. و برای وقوع طلاق نیست که هر کدام دو فرزند به دنیا آورند. همانگونه که امام زفر $\text{﴿وَأَمَامُ شَافِعِي﴾}$ فرمودند: از (اطلاق الجمع علیها الخ). جواب سؤالی است. سؤال این است: که (ولدتما ولدین) هر دو صیغه تثنیه است و بحث در مورد اضافت جمع الی الجمع است. لذا اطلاق جمع بر آن دو چگونه صحیح است. جوابش این است: که بنا بر قانون ما فوق واحد بر این دو مسامحه جمع اطلاق می شود و الا در حقیقت در مثال مقابله الجمع بالجمع این اقوال است. (لبسوا ثيابهم) ایشان لباس خود را پوشیدند. (ربوا دوابهم) بر سواری خود سوار شدند. (فاغسلوا ووجوهکم) همه شما صورت های خود را بشوید. به خاطر همین اقسام آحاد علی الاحاد گفته شده است که در (فاغسلوا ابداکم یا رجلکم) شستن یک دست و یک پا از غارت النصف ثابت است و دست و پای دیگر از دلائل النصف یا اجماع ثابت است. (طلحوا)

وقیل: الأمر بالشيء وهذا وجه ثامن من الوجوه الفاسده، وفيه اختلاف كثير، وقيل: لا حكم للأمر والنهي في ضدهما أصلاً، وقيل: له حكم فيه، وهو أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده، فبدل الأمر على تحريم ضده، والنهي على وجوب ضده؛ فإن كان له ضد واحد فيها، وإن كانت له أعداد كثيرة ففي الأمر يحرم جميع أعداده، وفي النهي يكتفي له الإتيان بواحد من الأعداد غير معين، وهذا هو مختار الحضاص رحمه الله. وعندنا الأمر بالشيء يقتضي كراهه ضده، والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده نهي بمعنى سته واجبه؛ وذلك لأن الشيء في نفسه لا يدل على ضده، وإنما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامثال، فكفكي الدرجة الأدنى في ذلك، وهي الكراهه في الأول؛ لأنها دون التحريم، والسنة الواجبه في الثاني؛ لأنها دون الفرض، وليس المراد بالاقضاء المصطلح السابق يجعل غير المنطوق منطقاً للصحيح المنطوق، بل إثبات أمر لازم فقط، وهذا إذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تقويص الأمور به، فإن لم منه ذلك يكون حراماً بالاتفاق وهذا معنى ما قال: و فائدته هذا الأصل أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث يقوت الأمر، فإذا لم يقوتها كان مكرهاً كالأمر بالتقيص يعني إلى الركعه الثانيه بعد فراغ الأولى أو الثالثه بعد فراغ التشهد. ليس بنهي عن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام لا تقصد صلاته بنفس القعود، ولكنه بركه؛ لأن نفس القعود هو قعود

مقدار تسبیحه لایفوت القیام؛ فیکره، و این مکث کثیراً بحیث ذهب أو أن القیام یفسد الصلاه. ومن ههنا ظهر أن الاشتغال بالصلاه فی الوقت الموسع للصلاه لا یحرم، و فی الوقت المصتیق لها یحرم، و این کان ذلك الضد فی نفسه عباده مقصوده أو أمراً مباحاً؛

ترجمه: و گفته شده است که (امر بالشیء) این وجه هشتم است از وجوه فاسده و در این اختلاف زیاد است. چنانچه گفته شده است که در ضد (خلاف) امر و نهی حکمی نیست، و گفته شده است که بر خلاف آنها حکم هست و آن این است که (امر بالشیء) ضد خود یعنی نهی را تقضای می کند و (نهی عن الشیء) حکم ضد آن است. پس امر بر تحریم ضد خود دلالت می کند و نهی بر وجوب ضد خود دلالت می کند. چنانچه اگر ضد یکی باشد قبلاً، و اگر تضاد زیاد باشد در امر تمام تضاد حرام می باشد و در نهی عمل نمودن بر یک ضد غیر یعنی از میان تضاد آن کافی می باشد. این قول مختار امام جصاص رحمته است و نزد ما (امر بالشیء) کراهیت مخلف خود را می طلبد و (نهی عن الشیء) این را می طلبد تا ضد آن به معنی سنت مؤکده باشد و این به خاطر که شیء فی نفسه بر ضد خود دلالت نمی کند بلکه با در نظر گرفتن امتثال حکم را در ضد لازم می کند که در آن ادنی ترین درجه کافی است و آن کراهیت در اول است زیرا در درجه کراهیت از تحریم کمتر است و سنت مؤکده در ثانی است زیرا درجه سنت مؤکده از فرضی کمتر است. و هدف از اقتضاء که در متن آمده است اقتضاء اصطلاحی گذشته که بخاطر تصحیح منطوق غیر منطوق را منطوق قرار دادن است نمی باشد، بلکه هدف اثبات امر لازم است و این زمانی است که با مشغول شدن به ضد فوت مأموره لازم نیاید. چنانچه اگر با آن این مطلب لازم آید بالاتفاق حرام می باشد. همین است هدف این گفته مصنف رحمته که فایده این قاعده این است که چونکه مقصود از امر تحریم نیست، لذا در صورتی به آن اعتبار داده می شود که امر را فوت ننماید. پس وقتی که امر را فوت نشاید مکروه می باشد. مانند امر بقیام بعد از فراغت از رکعت اولی برای رکعت دوم. یا بعد از تشهد برای رکعت سوم قصداً (نهی عن القعود) نیست حتی اگر نشست سپس بلند شد نمازش بانفس قعود فاسد نمی شود، بلکه مکروه می شود چونکه نفس قعود و آن هم نشستن به اندازه یک تسبیح قیام را از بین نمی برد، لذا مکروه می شود. و اگر زیاد درنگ کرد تا اینکه وقت قیام فوت شد نمازها فاسد می شود. و از اینجا مشخص شد که اشتغال به ضد در وقت موع نماز حرام نیست و در وقت تنگ آن حرام است اگر چه آن ضد فی نفسه عبادت مقصوده با امر مباح باشد.

شرح: در وجه هشتم از وجوه فاسده اختلاف زیاد است چنانچه امام غزالی رحمته و امام الحرمین و غیره فرمودند که حکم امر و نهی در ضد آنها نمی باشد. یعنی نزد ایشان امر بالشیء تقضای نهی ضد آن را نمی کند و نهی از چیزی مأموره ضد آن را تقضای نمی کند و نزد بعضی در هر یک از امر و نهی در ضد آنها حکمی است. چنانچه امر بالشیء نهی در ضد خود را می طلبد و (نهی عن الشیء) مأمور به ضد خود را می طلبد. یعنی (امر بالشیء) دلالت بر آن دارد که ضد آن حرام

است و (نهی عن الشیء) دلالت بر آن دارد که ضد آن واجب است. پس اگر برای هر یک از امر و نهی یک ضد باشد، مانند ضد امر بالایمان کفر است. و ضد نهی عن الکفر ایمان است قبلاً. یعنی در صورت امر ضد واحد آن مأموره و واجب می باشد. و اگر تضاد زیاد باشد مثلاً ضد امر بالقیام رکوع، سجود و قعود است و ضد نهی عن شرب خمر، شرب ماء و شرب نیز و غیره است. در صورت امر تمام تضاد آن حرام می شود. مثلاً اگر امر به قیام شود مجالس آن این است که رکوع، سجود و قعود حرام اند. و در صورت نهی بجا آوردن یکی از تضاد آن بصورت غیر معین کافی است. مثلاً اگر از شرب خمر منع شد اصلاً مقصود آن این نیست شرب تمام تضاد واجب است بلکه شرب یکی کافی است. ملتبس مختار امام جصاص رحمته همین است.

مصنف رحمته فرمودند: که در این مورد مذهب ما این است که (امر بالشیء) مستزم کراهیت ضد خود است و (نهی عن الشیء) مستزم سنت مؤکده بودن ضد آن است یعنی در صورت (امر بالشیء) ضد آن شیء مکروه می باشد و در صورت (نهی عن الشیء) ضد آن شیء سنت مؤکده می باشد. به این دلیل که شیء فی نفسه بر ضد دلالت نمی کند بلکه فقط با در نظر گرفتن امتثال و تعیل حکم، حکم را در ضد خود لازم می کند که ادنی ترین درجه برای آن کافی است و در صورت امر کمترین درجه آن کراهیت است. و به این خاطر کراهیت ادنی ترین درجه است، چونکه درجه کراهیت از تحریم کمتر است و در صورت نهی ادنی ترین درجه ضد آن سنت مؤکده است زیرا سنت مؤکده از فرض در درجه کمتر قرار دارد و از (ولیس المراد بالاقضاء) شارح رحمته می فرماید: که هدف از اقتضاء در متن اقتضاء اصطلاحی گذشته که برای صحیح نمودن مسطوق غیر مسطوق را منطوق قرار دادن است نمی باشد، بلکه هدف فقط ثابت کردن امر لازم است. شارح رحمته می فرماید: که در صورت ضد مأموره مکروه است که با مشغول شدن به ضد فوت شدن مأموره لازم آید. چنانچه اگر با مشغول شدن به ضد مأموره فوت شدن مأموره لازم بیاید فوت نمودن و از بین بردن مأموره و مشغول شدن به ضد آن بالاتفاق حرام می باشد.

همین مطلب را مصنف رحمته به این طرز بیان نموده است: که فایده اصل مذکور (که امر بالشیء کراهیت ضد خود را تقضای می کند) این است: که چونکه هدف از امر تحریم نیست یعنی (امر بالشیء) برای تحریم ضد آن وضع نمی شود. لذا در صورت ضد امر تحریم معتبر است که با مشغول شدن به ضد آن فوت نمودن مأموره لازم آید. لذا در صورتی که فوت مأموره لازم نیاید در آن صورت عمل نمودن بر ضد آن مکروه می باشد. مثلاً امر به قیام به رکعت دوم بعد از اتمام رکعت اول یا امر به قیام به رکعت سوم بعد از فراغت از تشهد، قصداً نهی عن القعود نمی باشد. چنانچه اگر مصلی نشست سپس بعد از اندکی تأخیر قیام نمود بانفس قعود نمازش فاسد نمی شود، البته مکروه می شود. زیرا نفس قعود یعنی نشستن به اندازه یک تسبیح قیام را فوت نمی کند پس وقتی که نفس قعود قیام را از بین نمی برد نفس قعود مکروه می باشد و اگر

نمود آقدر طولانی شد که وقت قیام از دست رفت نماز فاسد می شود. از این موضوع این مطلب واضح و روشن شد که اگر کسی در وقت وسیع نماز به غیر از این نماز به عبادت یا امر مباح دیگری مشغول شد حرم نمی باشد زیرا این مشغول شدن نماز را ازین نمی برد. و اگر در وقت تنگ نماز به عبادت دیگری یا امر مباحی مشغول شد این مشغولیت حرام می باشد. چونکه در این صورت مشغولیت نماز را ازین می برد و باعث فوت نماز می شود.

ولهذا قلنا: إن المحرم لقمانی عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء، وتربع على أصل أن النهي يقتضي أن يكون صفة في معنى سنة واجبه؛ وذلك لأنه لقمانی المحرم عن لبس المخيط، ولا بد أن يلبس شيئاً يستبره العورة، وأدنى ما تكون به الكفاية هو الإزار والرداء، لزمان لا يتركهما لم ترك السنة الوكده، وإلا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مروياً عن الرسول صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً، لا ما ثبت بالعقل.

و قال أبو يوسف رحمه الله عطف على قوله: "قلنا" و تبرع على أصل أن الأمر يقتضي كراهه صده على غير ترتيب الف، يعني لأجل هذه القاعدة قال أبو يوسف رحمه الله خاصة: إن من سجد على مكان نجس لم تقصد صلاته؛ لأنه غير مقصود باليهي، وإنما المأمورة به فعل السجود على مكان طاهر، فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده، فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروهاً عنده لا مفسداً للصلاة؛ لأنه لم يفوت المأمورة به حين أعادها. و قال: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له أن للنجس؛ لأنه إذا سجد على النجس أخذ وجهه صفة النجس لأجل المجاورة فلم توجد الطهارة في بعض أجزاء الصلاة. و التطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير صفة مفقوتاً للفرض كما في الصوم، فكما أن الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم، و الصوم يفوت بالأكل في جزء من وقته، فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلاة، و هو يفوت بالسجود على مكان نجس فتنفسد.

توجه: به همین خاطر ما می گوئیم: وقتی که محرم از لباس دوخته شده منع شد پوشیدن ازار و رداء سنت می باشد این تبرع است بر اصلی که نهی تقاضا می کند تا ضد آن به معنی سنت مؤکده باشد. بخاطر اینکه وقتی محرم از پوشیدن لباس دوخته منع شد و این هم لازم است تا چیزی را پوشد که با آن عورتش پوشیده شود و کمترین حسی که با آن نیاز بر آورده شود ازار و رداء است. لذا لازم است تا آن دو ترک نشود همانگونه که سنت مؤکده ترک نمی شود و الا سنت اصطلاحی آن است که قولاً یا فعلاً از پیامبر ﷺ ثابت شده باشد. و امام ابو یوسف رحمه الله فرمودند: این جمله بر قلنا معطوف است و بر ترتیب لف نشر غیر مرتب تبرع بر اصلی است که امر تقاضای کراهیت ضد خود را می کند. یعنی امام ابو یوسف رحمه الله به خاطر همین قاعده بطور خاص فرمودند: کسی که بر جای ناپاک سجده کند نمازش فاسد نمی شود، زیرا مقصود از نهی این نیست البته مأموره به بجای آوردن سجده بر جای پاک است. چنانچه وقتی که آن شخص بر جای پاک

سجده را اعاده نمود نزد امام ابو یوسف رحمه الله نمازش جایز می شود، پس اشتغال به سجده در جای ناپاک نزد امام ابو یوسف رحمه الله مکروه است نه مفید نماز. چونکه آن شخص در وقت اعاده سجده فوت کننده مأموره نمی ماند.

وطرفین فرمودند: سجده کننده به جای ناپاک به منزله حمل کننده نجاست می باشد. چونکه وقتی که بر نجس سجده کند چهره به خاطر مجاورت صفت نجس و اختیار می کند، لذا در بعضی از اجزاء طهارت باقی نماند و تطهیر از نجاست فرضی دائمی است. لذا ضد آن مفوت للفرض می باشد همانگونه که در روزه است. پس همانگونه که خودداری از قضاء شهوت در روزه فرض است و روزه با خوردن در هر جزء (قسمتی) از وقش فوت می شود همچنان خودداری از حمل نجاست در سر نماز فرض است و این (مطلب) با سجده کردن بر جای ناپاک فوت می شود. لذا نماز فاسد می شود.

شرح: و اوصول طبق مذهب احناف بیان شده بود. (۱) (امر بالشیء) می طلبد تا ضد آن مکروه باشد. (۲) (نهی عن الشیء) می طلبد تا ضد آن سنت مؤکده باشد. با عرضه نمودن تقریبی بر اصل دوم بر طرز لف نشر غیر مرتب فرموده که (محرم) از پوشیدن لباس دوخته شده منع شده است، چنانچه روایتی در بخاری از عبدالله بن عمر رضی الله عنهما است که فردی از پیامبر ﷺ پرسید که محرم چه لباسی را می تواند استفاده کند؟ پیامبر ﷺ فرمودند: بپوش بپوش؛ عمامه نپوش؛ شلوار نپوش؛ کلاه

نپوش؛ کفش نپوش. البته اگر کسی کفش نداشته باشد می تواند موزه پوشد ولی آن موزه از زیر فوزک یا بریده باشد. بهر حال محرم از پوشیدن لباس دوخته شده منع شده است. لذا پوشیدن لباس ندوخته مانند ازار (لنگ) و رداء (چادر احرام) سنت می باشد؛ به دلیل اینکه وقتی که در پوشیدن لباس دوخته منع شد در حالیکه برای پوشاندن عورت پوشیدن چیزی ضروری است و برای پوشاندن عورت یک لنگ و یک چادر (رداء) کافی است؛ لذا در این ثابت شد که در حال احرام نمی توان این دو لباس را کنار گذاشت. همانگونه نمی توان سنت مؤکده را ترک یا کنار گذاشت. نتیجه آنکه (نهی عن الشیء) می طلبد تا ضدش مانند سنت مؤکده باشد. هدف این نیست که ضد آن سنت مؤکده باشد و الا این بر خلاف حقیقت می شود چونکه سنت اصطلاحی آن است که قولاً یا فعلاً یا تقریراً از پیامبر ﷺ روایت شده باشد نه آنکه فقط با عقل ثابت شده باشد. و با عرضه نمودن تبرع دوم فرمودند: که امام ابو یوسف رحمه الله به خاطر قاعده ای که امر آن را می طلبد تا ضد آن مکروه باشد فرمودند: که اگر کسی در جای نجس و ناپاک سجده نمود نمازش فاسد نمی شود زیرا هدف از نهی سجده نمودن در جای ناپاک و نجس نیست، بلکه مأموره فقط سجده کردن بر جای پاک است. چنانچه اگر مصلی بعد از سجده کردن در جای ناپاک و نجس آن را در جای پاک اعاده نمود نزد امام ابو یوسف رحمه الله نمازش صحیح می شود.

نتیجه اینکه سجده کردن بر جای ناپاک نزد امام ابو یوسف رحمه الله مکروه است مفید نماز نیست. زیرا وقتی بر جای پاکی اعاده سجده نمود مفوت (فوت کننده) مأموره نماند و وقتی که مفوت مأموره نماند ضد مأموره حرام نمی باشد بلکه مکروه می باشد، و طرفین فرمودند: که سجده کننده بر جای ناپاک و نجس مانند حمل کننده نجاست است. زیرا وقتی که

مصلی بر نجس سجده نماید صورت آن سبب همجواری با نجس صفت نجس را قبول می نماید. لذا بایران بر بعضی از اجزاء نماز طهارت باقی نمی ماند و تطهیر از حمل نجاست فرض همیشگی است. لذا ضد آن یعنی سجده کننده بر نجاست فوت کننده فرض یعنی (تطهیر عن حمل النجاست) می باشد. و وقتی که سجده کردن بر جای ناپاک فرض را فوت و از بین می برد سجده کردن بر جای ناپاک حرام می باشد و به خاطر آن نماز نیز فاسد می شود و این مانند آن است که در روزه پرهیز از قضاء شهوت فرض است و روزه با خوردن چیزی در هر جزء و قسمتی از و قشش فوت می شود، همچنان جلوگیری و بازداشتن از حمل نجاست در نماز فرض است و خودداری با سجده کردن بر جای ناپاک و نجس فوت می شود. لذا با فوت شدن این فرض نماز فوت می شود.

المشروعات

و لما فرغ المصنف رحمه الله عن بیان اقسام الكتاب بلو احقها آورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الأحكام المشروعة لفرض الإسلام رحمه الله . و كان ينبغي أن يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الأحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب " التوضيح " فقال : فصل المشروعات على نوعين : عزيمه ، یعنی آن الأحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين : أحدهما : العزيمة ، والثاني : الرخصة . فالعزيمة : و هي اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض ، یعنی لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الإفطار باعتبار المرض ، بل يكون حكماً أصلياً من الله تعالى ابتداءً ، سواء كان متعلقاً بالترك كالمحرمات .

توجه: و وقتی که مصنف رحمه الله از بیان اقسام کتاب و لواحق آن فارغ شد بعد از آن با اقتداء (پیروی) از فخر الاسلام احکام شرعی ای را آورد که ثبوت آن با کتاب شده است. در حالیکه مناسب بود تا آن احکام را بعد از باب القیاس در جمله بحث الاحکام ذکر می فرمود. همان کاری که صاحب توضیح انجام دادند چنانچه مصنف رحمه الله فرمودند: فصل احکام مشروعه بر دو نوع اند؛ عزیمت یعنی احکام مشروعه ای که خداوند متعال جل جلاله برای بندگانش مشروع نموده است بر دو قسم است: یکی از آن دو عزیمت است و دومی رخصت. پس عزیمت به چیزی گفته می شود که در احکام مشروعه اصل است متعلق به عوارض نیست. یعنی به لحاظ عوارض مشروع نشده است. مانند افطار که به لحاظ مرض مشروع شده است بلکه از ابتداء حکم از جانب جل جلاله اصلی باشد خواه متعلق به فعل باشد مانند مأمورات یا متعلق به ترک فعل باشد مانند محرمات.

شرح: شارح رحمه الله می فرماید: که وقتی که مصنف رحمه الله از اقسام کتاب جل جلاله و لواحق آن فارغ شد با پیروی از فخر الاسلام اراده بیان آن دسته از احکام را دارند که ثبوت آنها با کتاب جل جلاله شده است. شارح رحمه الله می فرماید: مناسب این بود این احکام را بعد از باب القیاس در تحت بحث الاحکام ذکر می نمود همانگونه که صاحب توضیح این کار را

فوت الاخیار شرح فارسی نورالانوار

کردند. به هر حال خلاصه این است که احکامی را که خداوند جل جلاله به بندگان خود مشروع نموده است بر دو قسم است: (۱) عزیمت. (۲) رخصت.

عزیمت آن است که در احکام اصل باشد و متعلق به عوارض نباشد. یعنی به خاطر عارض مشروع نشده باشد. همانگونه که افطار در رمضان بخاطر مرض مشروع شده است پس مشروع بودن افطار بخاطر بیماری در رمضان عزیمت نیست بلکه رخصت است. پس عزیمت آن است که از ابتداء از جانب جل جلاله حکم اصلی باشد خواه تعلق آن با فعل باشد مانند مأمورات و خواه تعلق آن با ترک فعل باشد مانند محرمات.

فواید: عزیمت دارای چند تعریف دیگر نیز می باشد. (۱) عزیمت حکمی است که ثابت شده باشد که در آن مخالفت با دلیل شرعی نباشد. (۲) عزیمت آن است که دلیل آن از مانع سالم باشد. (۳) عزیمت آن است که با واجب نمودن جل جلاله به بندگان لازم شده باشد. مانند عبادات خصه. و تعریف رخصت بر خلاف هر یک از تعاریف عزیمت است.

و هي أربعة أنواع : لأنها لا تخلو من أن يكثر جاحداً أو لا . الأول : هو الفرض ، والثاني : لا يخلو إما أن يُعاقب بتركه أولاً . الأول : هو الواجب ، والثاني : لا يخلو إما أن يستحق تاركه العقاب أو لا . فالأول هو السنه ، و الثاني هو النفل . و الحرام داخل في الفرض باعتبار الترك ، و كذا المكروه في الواجب ، و المباح مما ليس بمشروع بالمعنى الذى قلنا . فالأول : فريضه ، و هي ما لا يحتمل زياده و لا نقصاناً ثبت بدليل لاشبهه فيه ، فاعداد الرکعات و الصلوات و كیفیتها كلها متعين بتعين لا ازدياد فيه و لا نقصان ، و ثابت بمقتضى لا يحتمل الشبهة . و لا يقال : إنه يتناول بعض المباحات و النوافل الثابتين كذلك : لأن كلمة " ما " عبارة عن عزيمة معهوده لم يتناولها قط . كالإيمان و الأركان الأربعة ، و هي الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج .

توجه: و عزیمت بر چهار قسم است. چونکه عزیمت از دو حال خالی نیست مگر آن کافر می شود یا بنی شود. اولی فرض است و دومی از دو حال خالی نیست یا به خاطر ترک آن عذاب می شود یا بنی شود. اولی واجب است و دومی از دو حال خالی نیست تارک آن مستحق ملامت می باشد یا نه. اولی سنت و دومی نفل است و حرام باعتبار ترک در فرض داخل است و همچنان مکروه در واجب و مباح. بنابر معنی (تعریفی) که بیان کردم از چیزهای مشروع نیست. پس قسم اول فرض است و آن حکم مشروعی است که احتمال زیادی و کمی را ندارد و با دلیلی ثابت باشد که در آن شبهه نباشد. مانند تعداد رکعات و روزه ها و کیفیت آنها به نحوی متعین است که در آن نه امکان زیادتی است و نه هم کمی. و با چنان دلیل قطعی ثابت است که در آن احتمال شبهه (شک) نیست. این اعتراض نشود که تعریف مذکور مباحات و نوافلی را در بر می گیرد که به این صورت ثابت شده اند زیرا هدف از کلمه (ما) عزیمت معهودی است که شامل اینها نیست مانند ایمان و ارکان اربعه یعنی نماز، زکات، روزه و حج.

شرح: مصنف رحمته فرمودند: عزیمت بر چهار قسم است. (۱) فرض. (۲) واجب. (۳) سنت. (۴) نفل.

دلیل حصر در میان این چهار قسم این است: که عزیمت از دو حال خالی نیست یا منکر آن کافر می شود یا نمی شود. به صورت اول فرض گفته می شود و صورت دوم از دو حال خالی نیست. یا تارک آن عذاب داده می شود یا عذاب نمی شود. صورت اول آن واجب است و صورت دوم از دو حال خالی نیست. یا تارک آن مستحق ملامت می باشد یا نمی باشد. به اولی سنت و دومی نفل گفته می شود.

از (والاحرام داخل فی الفرض الخ...) جواب اعتراضی است. اعتراض این است که منحصر نمودن عزیمت بر چهار چیز باطل است چونکه با این حصر حرام؛ مکروه و مباح بیرون می شود در حالیکه این سه چیز در عزیمت داخل اند. جوابش این است: که حرام یا در فرض داخل است و یا در واجب. به این صورت که اگر ترک حرام با دلیل قطعی ثابت باشد آن ترک فرض می باشد. مانند ترک نمودن پوشیدن خمر. و اگر با دلیل ظنی ثابت است آن ترک واجب می باشد. مانند واجب بودن ترک بازی با شطرنج. در هر حال حرام باعتبار ترک یا در فرض داخل است و یا در واجب. در این صورت هدف از فرض عام می باشد خواه انجام آن فرض باشد و خواه ترک آن فرض باشد. اما مکروه بر دو قسم است مکروه تحریمی و مکروه تنزیهی؛ مکروه تحریمی در واجب داخل است؛ زیرا ترک کردن مکروه تحریمی واجب است. مانند خوردن نجاست که مکروه تحریمی است در این صورت هدف و مراد واجب نیز عام می باشد یعنی خواه انجام آن واجب باشد یا ترک آن. و مکروه تنزیهی داخل در سنت است؛ چونکه ترک مکروه تنزیهی نیز سنت است. در این صورت نیز هدف سنت نیز عام می باشد که خواه انجام آن سنت باشد یا ترک آن. بعضی از علما فرمودند: که مباح در نفل داخل است. زیرا تعریف نفل مطابق تقسیم مذکور آن است که منکر آن کافر نباشد و تارک آن نه عذاب شود و نه هم مستحق ملامت باشد. چونکه این تعریف نفل بر مباح نیز صادق می آید. لذا مباح در نفل داخل است. بهر حال وقتی که حرام در فرض یا واجب داخل است و مکروه تحریمی در واجب و مکروه تنزیهی در سنت و مباح در نفل منحصر نمودن عزیمت بر چهار قسم باطل نیست.

ملاجیون رحمته شارح نورالانوار مباح را در نفل داخل نموده است. ایشان فرموده اند: مشروعی را که در ابتدای فصل از آن تعریف نمودیم بر مباح صادق نمی آید. لذا مباح از قیل و خانواده مشروع نمی باشد. و وقتی که مباح از قیل مشروع نیست از خانواده عزیمت که از اقسام مشروع است نیز نمی باشد. و وقتی که مباح از قیل و خانواده عزیمت قرار نگرفت در خارج کردن مباح از اقسام اربعه اشکالی به وجود نمی آید. قسم اول از چهار قسم مذکور فرض است. فرض حکمی است که احتمال کم و بیش را ندارد و با چنان دلیل قطعی ثابت است که هیچ گونه شک و تردیدی در آن نباشد. مانند تعداد

رکعات نماز و تعداد روزهای روزه. و کیفیت آنها تمام این چیزها به صورتی متعین است که در آن احتمال کم و زیادی وجود ندارد و با دلیلی قطعی ثابت است که در آن هیچگونه شک و تردیدی وجود ندارد.

علامه ابن العابدین رحمته فرمودند: دلائل سیمه چهارند. (۱) قطعی الثبوت؛ قطعی الدلائل. مانند نصوص قرآن یعنی مفسر و محکم. و آن سنت متواترهای که مفهوم آن قطعی باشد. (۲) قطعی الثبوت؛ ظنی الدلائل. مانند آیات مؤوله. (۳) ظنی- الثبوت؛ قطعی الدلائل مانند آحاد که مفهوم آن قطعی باشد. (۴) ظنی الثبوت؛ ظنی الدلائل. مانند اخبار آحاد که مفهوم آن ظنی باشد. سپس با اولی فرض و حرام ثابت می شود. و با دومی و سومی واجب و مکروه تحریمی ثابت می شود. و با چهارمی سنت و مستحب ثابت می شود. از (ولا ینقال انه یتناول بعضی المباحات الخ) جواب سؤالی است. سؤال این است: که با تعریف مذکور فرض شامل آن دسته از مباحات و نوافل می شود که ثبوت آنها با این چنین دلیل باشد. جوابش این است: که هدف از حکم (ما) در تعریف فرض حکم مشروعی است که شامل بعضی از مباحات و نوافل نیست. مصنف رحمته با بیان مثال فرمودند: مانند ایمان و ارکان اربعه یعنی نماز، زکات، روزه و حج.

و حکمه: اللزوم علماً و تصدیقاً بالقلب، قیل: هما مترادفان، و الأصح أن التصديق ما يعتقد فيه بالاخبار القصدي، و هو أخص من العلم القطعي؛ إذ قد يحصل بلا اختيار، و لا يصدق به كما كان الكفار الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم. و عملاً بالبدن؛ ففی العبادة البدنية هو أدؤها بالبدن، و فی المالیه إعطاؤها أو إنابته وکیل لها. حتی یکفر جاحده. أي یسبب إلى الکفر منکروه، تبرع علی العلم و التصديق. و یفسق تارکه بلا عذر، تبرع علی العمل بالبدن، و احتز به عن ترک بعد الإكراه و بعد الرخصة، فإنه لا یفتق حینیه.

توجه: و حکم فرض لازم بودن اعتقاد و تصدیق بالقلب است. گفته شده است: که این دو مترادف است و صحیح تر این است که تصدیق آن است که با اختیار قصدی به آن اعتقاد کرده می شود. و این از علم قطعی خاص تر است چونکه گاهی علم قطعی بدون اختیار حاصل می شود و تصدیق نمی شود. مانند کفار که پیامبر صلی الله علیه و آله را آنچنان می شناختند که فرزندان خود را می شناختند. و لازم است عمل کردن با جوارح پس در عبادات بدنی انجام عبادت با بدن لازم است و در عبادات مالیه پرداخت خود مال یا عوض و جانشین برای آن قرار دادن؛ حتی که منکر آن کافر می شود. یعنی منکر آن به کفر نسبت داده می شود. این تبرع بنابر علم و تصدیق است و نه تارک آن بدون عذر؛ فاسق گفته می شود. این تبرع بنابر عمل بالبدن است. با این گفته احتراز از ترکی است که با اکراه یا به عذر رخصت باشد. زیرا در آن وقت به آن فاسق گفته نمی شود.

شرح: مصنف رحمته فرمودند: که حکم فرض آن است که حق بودن آن با قلب تصدیق شود و بر آن اعتقاد قلبی باشد. بعضی از علما فرمودند: که علم و تصدیق مترادف اند. لذا لفظ (تصدیقاً) بعد از (علماً) عطف تفسیری می باشد و

صحیح تر این است که تصدیق آن است که اعتقاد در آن با اختیار قصدی باشد و این چیز از علم قطعی خاص تر است. زیرا علم قطعی بدون اختیار نیز بدست می آید اما تصدیق نمی شود. مانند کتارامل کتاب که علم قطعی داشت ولی تصدیق وجود نداشت. خداوند تعالی می فرماید: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِعَرَفْنَاهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ﴾ یعنی به آسانی که کتاب دادیم پیامبر را چنان می شناسند، همانگونه که پسران خود را می شناسند. بهر حال حکم فرض لازم بودن تصدیق و یقین قلی است و عمل نمودن بر آن با اعضا و جوارح مانند عبادات بدنی که انجام عبادات با اعضا لازم است. و در عبادات ماله پرداختن از خود مال با عوض و قائم مقامی بر آن مقرر کردن بر آن لازم است. حتی اینکه منکر آن کافر می باشد این تفریع بایر علم و تصدیق است. و تارک آن بدون عذر فاسق می باشد. این تفریع بنابر عمل بالبدن است و قید بلاعذر؛ احتراز از ترک آن است که با کراه یا بایر عذر رخصت باشد چونکه با اینگونه ترک به تارک فاسق گفته نمی شود.

والثانی: واجب، و هو ما ثبت بدلیل فی شبهه کالعلم المختص بالبعض، و المجمع، و خبر الواحد.

کصدقه الفطر والأضحیه، فإنهما ثبتا بخبر الواحد الذی فی شبهه، فیکونان واجبین. و حکمه الزوم عملاً لا علماً علی یقین، فهو مثل الفرض فی العمل دون العلم. حتی لا یکفر جاحده لعدم العلم.

و یستحق تارکه إذا استخف بأخبار الأحاد، بأن لا یری العمل بها واجباً لا أن ینهاون بها؛ فإن النهاون بالشریعه کفر، وإنما خص أخبار الأحاد بالذکر اعتباراً للغالب لأن الواجب لا ینبئ إلا بأخبار الأحاد. فأتوا متأولاً فلا، أی فأتوا ترک العمل بأخبار الأحاد بطریق التأویل بأن یقول: هذا الخبر ضعيف أو غریب أو مخالف للكتاب فلا یستحق فيه؛ لأن هذا ليس للهوى والشهوة، بل مما توارث به العلماء لأجل الدقه والفظانه.

توجه: و قسم دوم واجب است و آن حکمی است که با دلیلی که در آن شبهه است مشروع شده باشد، مانند علم مخصوص البعض، مجمع، و غیر واحد. مثل صدقه فطر و قربانی. زیرا این دو با خبر واحدی ثابت شده اند که در آن شبهه است. لذا این دو واجب می باشند و حکمش این است که عمل بر آن لازم است اما یقین و اعتقاد داشتن بر آن لازم نیست. چنانچه واجب در عمل مانند فرض است نه در علم تا جایکه منکر آن بخاطر عدم علم و یقین کافر نمی شود و تارک آن فاسق می باشد. وقتی که استخفاف به اخبار آحاد نماید به این نوع عمل به آن را واجب ندانند نه اینکه به آن توهین کند زیرا اهانت به شریعت کفر است و اخبار آحاد را بطور خاص ذکر نمود بخاطر غلبه و کثرت نه به این خاطر که واجب بغیر از آحاد ثابت نمی شود. اما اگر تأویل نماید فاسق نمی شود. یعنی اگر ترک عمل بر اخبار آحاد بصورت تأویل باشد مثلاً بگویی خبر ضعیف یا غریب است یا مخالف کتاب الله است در این صورت فاسق نمی شود؛ زیرا این تأویل بخاطر پیروی از خواهشات نیست، بلکه بخاطر روش خاصی است که به خطر دقت نظر و ذکاوت علما به اوست رسیده است.

شرح: قسم دوم از اقسام چهارگانه مذکور واجب است. واجب حکم مشروعی است که با دلیل ثابت شده باشد که در آن دلیل شبهه باشد. مانند عام مخصوص منه البعض، مجمع و خبر واحد چنان دلالتی که در ثبوت آنها شبهه است و مثال واجب صدقه فطر و قربانی. چونکه این دو با دلیلی ثابت اند که در آن شبهه است و وقتی که این چنین است این دو واجب می باشند. مصنف می فرماید: که حکم واجب آن است که عمل کردن بر آن لازم است اما اعتقاد و یقین نمودن لازم نیست. نتیجه اینکه واجب در عمل مانند فرض است اما در یقین و اعتقاد مانند فرض نیست. بخاطر همین علم و یقین، منکر واجب کافر نمی شود. البه اگر کسی اخبار آحاد را سبک بشمرد یعنی به خاطر واجب ندانستن بر آن عمل نکند این فرد فاسق قرار می گیرد. و اگر کسی به اخبار آحاد توهین نموده عمل بر آن را ترک کند این شخص کافر می شود، چونکه اهانت به شریعت کفر است.

شارح می فرماید: که ذکر اخبار آحاد در متن بطور خاص فقط بخاطر این است که عموماً ثبوت واجب با اخبار احاد می شود. هر گز مطلب آن این نیست که ثبوت واجب بدون آحاد امکان پذیر نیست. مصنف فرمودند: که تارک واجب زمانی فاسق می شود که ترک عمل به واجب بخاطر تأویلی نباشد. چنانچه اگر کسی بنابر تأویل عمل به آن را ترک نمود مثلاً بگویی این خبر ضعیف یا غریب یا مخالف کتاب الله است در این صورت ترک کند واجب فاسق نمی باشد. زیرا این تأویلش بخاطر پیروی از خواهشات نفس نیست، بلکه بخاطر دقت نظر و ذکاوت است که به علما اوست رسیده است.

و الثالث: سنه، و هی الطریق المسلوکه فی الدین، و حکمها أن یطالب المرء بإقامتها من غیر افتراض ولا وجوب؛ فاحتز بقوله أن یطالب عن النقل، و بقوله: "من غیر افتراض ولا وجوب" عن الفرض و الواجب، و کان ینبغی أن یذكر هذه التیودات فی التعریف، إلا أنه اکفی عنها بالحکم، ولكن قالوا: إن هذا التعریف والحکم لا یصدقان إلا علی سنه الهدی، و التقسیم الآتی إنما هو لمطلق السنه. إلا أن السنه تقع علی طریقه التی علیه السلام و غیره یعنی الصحابه رضی الله عنهم، یقال: سنه ائبى بکر و عمر و سنه الخلفاء الراشدين. و قال الشافعی رحمه الله: مطلقها طریقه التی علیه السلام، یعنی إذا یطلق لفظ السنه بلا قرینه لا یطلق علی طریقه الصحابه كما روی أن سعید بن المسیب رحمه الله قال: "ما دون الثلث من الدیة لا ینصف وهو السنه"، أراد بها سنه التی علیه السلام، و هی أن الدیة إذا لم تبلغ ثلثاً فالرجل و الأئبى فیہ سواء، و إذا بلغ الثلث فصاعداً یؤخذ للمرء نصف ما یؤخذ للرجل، و إذا أريد سنه غیر التی علیه السلام یقال: هذه سنه الشیخین رضی الله عنهما أو سنه ائبى بکر رضی الله عنه و نحوه. و هی نوعان، أی مطلق السنه، لا التی مضی تعریفها و حکمها علی نوعین: الأول: سنه الهدی، و تارکها یستوجب إساءه، أی جزء إساءه کاللوم و العتاب، أو سمی جزء إساءه إساءه كما فی قوله

تعالی: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» كالجماعة والأذان والإقامة؛ فإن هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين وإعلام الإسلام؛ ولهذا قالوا: إذا أصر أهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الإمام، وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى. والثاني: الزوائد، وتركها لا يستوجب إساءة كسیر التي عليه السلام في لباسه وقعوده وقیامه؛ فإن هؤلاء كلها لا تصدر منه عليه السلام على وجه العبادة وقصد القربة، بل على سبیل العادة؛ فإنه عليه السلام كان یلبس جبته حمراء وخضراء وبيضاء طویل الکمین، وربما یلبس عمامه سوداء وحمراء، وكان مقدارها سبعه أترع أو اثني عشر ذراعاً أو أقل أو أكثر، وكان یقعده محضاً تاره و مربعا للمذر، وعلى هیئته الشهد أكثر، فهذا كلها من سنن الزوائد، ثبأت المرء علی فعلها ولا یعاقب علی تركها، وهو فی معنی المستحب، إلا أن المستحب ما أحبه العلماء وهذا ما اعتاده به النبی علیه السلام.

توجه: و قسم سوم سنت است و سنت راهی است که در دین راجع باشد و حکمش این است که بدون فرض و واجب از انسان مطالبه اقامه آن شود با قید این قول مصنف (ان یطالب) از نفل احتراز شده است و با قید (من غیر اقراض ولا وجوب) از فرض و واجب احتراز شده است. و مناسب بود تا این قیود در تعریف ذکر می شد مگر اینکه بر حکم اکثاف نمود ولی علما فرمودند: هر دو این تعریف و حکم صادق نمی آید مگر بر سنت هدی و تقسیم آینده تقسیم مطلق سنت است. البته سنت به روش پیامبر صلی الله علیه و آله و غیر پیامبر علیه السلام یعنی صحابه واقع می شود. چنانچه گفته می شود سنت ابوبکر و عمر رضی الله عنهما سنت خلفاء راشدین. و امام شافعی رحمه الله می فرماید: که مطلق سنت به روش پیامبر صلی الله علیه و آله گفته می شود. یعنی وقتی که لفظ سنت بطور مطلق بدون قریه ین می شود بر طریق (روش) صحابه اطلاق نمی شود. همانگونه که روایت شده است که سعید بن مسیب فرمود: (ما دون الثلث من الدیة لا ینصف و هو السنه) و هدف در آن سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است. و آن اینکه وقتی که دبه به یک سوم نرسید دبه مرد و زن در آن برابر است. و وقتی که دبه یک سوم یا بیشتر برسد برای زن نصف دبه مرد گرفته شود. و وقتی که سنت غیر پیامبر صلی الله علیه و آله اراده شود گفته می شود این سنت شیخین است یا سنت حضرت ابوبکر رضی الله عنه و مانند آن. و سنت بر دو نوع است: یعنی مطلق سنت نه سنتی که تعریف و حکمش گذشت. نوع اول: سنت هدی است و تارک آن مستحق اسانت می باشد. یعنی مستحق جزای اسانت می شود. مانند ملامت و عتاب با جزای اسانت، اسانت نامیده شده است. مانند قول خداوند تعالى: (جزاء سبئة سیئة مثلاً) مانند جماعت؛ اذان و اقامه. تمام اینها شعائر دین و خصائص اسلام اند. به همین خاطر علما فرموده اند: که اگر ساکنین منطقه ای اصرار بر ترک سنت نمودند از جانب امام یا آنان با سلاح جنگیده شود. در مورد هر یک از سنن فوق احادیث زیادی وارد شده است. نوع دوم: سنن زوائد است و تارک آن مستحق اسانت نمی شود. مانند اخلاق (روش) پیامبر صلی الله علیه و آله در لباس پوشیدن و نشستن و ایستادن ایشان. زیرا تمام این موارد از پیامبر صلی الله علیه و آله بصورت عبادت و اراده قوت سر نمی زند بلکه بطریق عادت می باشد.

چونکه پیامبر صلی الله علیه و آله گاهی جبّه سرخ می پوشیدند و گاهی سبز و گاهی سفید و گاهی آستین بلند و گاهی عمامه سیاه و سرخ می پوشیدند که مقدار آن هفت ذرع بود یا دوازده ذرع یا کمتر و یا بیشتر. و گاهی دستها را در زانو حلقه زده می نشستند و گاهی به خاطر علیر چهار زانو می نشستند و به حالت تشنه بیشتر می نشستند پس تمام این چیزها من سنن زوائدند که به فرد با بجای آوردن آن ثواب می رسد و بر ترک آن عذاب نمی شود و آن به معنی مستحب است. مگر اینکه مستحب آن است که علما آن را نپسندیده باشند و این آن چیزی است که پیامبر صلی الله علیه و آله به آن عادت داشتند.

شرح: قسم سوم عزیمت سنت است و سنت طریقی است که در دین راجع باشد و بغیر از فرض و واجب باشد و قید بغیر از فرض واجب بودن را بنابر قرینه ای آورد که سنت مقابل فرض و واجب است. لذا طریقی که در سنت رواج دارد جدا و غیر از طریق فرض و واجب می باشد. هدف از طریقه مسلوکه، روش زیبایی است که آن را پیامبر صلی الله علیه و آله اختیار نموده باشند یا صحابه ایشان اختیار نموده باشند. و حکم سنت این است که از انسان بدون فرض و واجب شمردن آن مطالبه و درخواست اقامه آن شده باشد، یعنی اقامه و بجای آوردن آن از انسان خواسته شده باشد اما نه مانند فرض و واجب. و دلیل مطالبه قول خداوند متعال تعالى: «وَمَا تَأْكُمُ الرُّسُلُ خَذْوَهُ وَمَنْهَاكُمُ عَنْهَ فَاتَّقُوا» است. شارح رحمه الله با بیان فواید قیود فرمودند: که مصنف رحمه الله با قید (ان یطالب) از نفل احتراز نموده است زیرا نفل مطالبه نمی شود و با قید (من غیر اقراض ولا وجوب) از فرض و واجب احتراز نموده است. زیرا مطالبه سنت مانند فرض و واجب نمی باشد. شارح رحمه الله می فرماید: باید این قیود را در تعریف می آورد ولی آن جا ذکر نموده و بر حکم اکثاف نموده است. شارح رحمه الله با (ولکن قالوا ان هذا التعریف الخ) یک شبهه ای را بر طرف نموده است. شبهه این است که تعریف و حکم مذکور تعریف و حکم مطلق سنت است. با جواب آن فرمود: که مصادق تعریف و حکم مذکور فقط سنت هدی (سنت مؤکده) است. زیرا فقط سنت هدی است که در دین راجع است و فقط عمل بر آن مطالبه شده است. اما سنن زوائد بطور عادت راجع می شوند نه بطور عادت. از (والتقسیم الاثني انما هو لمطلق السنه) جواب سؤالی است. سؤال این است: که وقتی که تعریف و حکم مذکور فقط بر سنت هدی صادق می آید پس نباید تقسیم نمودن این سنت بر سنت هدی و سنن زوائد جایز باشد. جواب این است که در تقسیم سنت هدی نیست بلکه تقسیم مطلق سنت است. مصنف رحمه الله از (الا ان السنه الخ) اختلاف میان اخاف و شوافع را بیان می کند که حاصلش این است: که در میان اخاف و شوافع درباره تعریف و حکم سنت اختلافی نیست. البته فقط اختلاف در این مورد است که آیا اطلاق سنت بر روش غیر نبی نیز می شود یا خیر؟ امام شافعی رحمه الله فرمودند: که اطلاق سنت بر طریقه و روش غیر نبی نمی شود. یعنی اطلاق سنت بدون قریه بر طریقه صحابه رضی الله عنهم نمی شود. و نزد اخاف همانگونه که اطلاق سنت بر طریقه پیامبر صلی الله علیه و آله می شود بر طریقه غیر نبی یعنی صحابه نیز می شود. دلیل ما این است: که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: (من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها) در

این جا حکم (من) عام است که همه مردم را در بر می گیرد لذا هر کسی چه نبی و چه غیر نبی راه و روش خوبی را رایج و جاری کند برایش پاداش است و روش ایجاد کرده اش را سنت می گویند. قبل از دلیل امام شافعی رحمه الله این مسئله را در مورد دیه در ذنن بسیاری که نزد ما احتلاف دیه زن مطلقاً نصف دیه مرد است یعنی هر آن جایی که دیه مرد کامل است، در آن جا دیه زن نصف آن است و هر جای که یک دهم دیه مرد واجب می شود در آن جا برای زن نصف یک دهم دیه واجب می شود. و نزد امام شافعی رحمه الله در دیه کمتر از یک سوم مرد و زن برابرند یعنی همان دیه ای که برای مرد است برای زن نیز هست. لیکن در یک سوم یا بیشتر از آن دیه زن نصف دیه مرد است. امام شافعی رحمه الله برای تأیید مذهب خود این حدیث را ذکر نموده است که سعید بن مسیب فرمودند: که کمتر از یک سوم نصف نمی شود و این سنت است. و هدف از سنت سعید بن مسیب سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است. از این معلوم می شود که هر جایی که سنت مطلق گفته می شود هدف و مقصد آن سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است. و مراد سنت غیر پیامبر صلی الله علیه و آله نمی باشد. چنانچه اگر هدف سنت غیر پیامبر صلی الله علیه و آله باشد با اضافت ذکر می شود. مثلاً گفته می شود: (هذه سنة النبي من غير ان يشرعها) و غیره. جواش از جانب ما این است: که هدف از سنت در این روایت سعید بن مسیب سنت زید بن ثابت رضی الله عنه است نه سنت پیامبر صلی الله علیه و آله. یعنی زید بن ثابت رضی الله عنه می فرمودند: که تا زمانی که دیه به یک ثلث نرسد مرد و زن در آن برابرند. در طحاوی و هدایه همین قول مذکور است و وقتی که این چنین است مذهب ما ثابت می شود که اطلاق سنت هم بر سنت نبی می شود و هم بر سنت غیر نبی. مصنف رحمه الله فرمودند: که مطلق سنت بر دو قسم است: (۱) سنت هدی. (۲) سنت زوائد.

سنت هدی آن است: که تارک آن مستحق سزای اسانت می باشد. یعنی مستحق ملامت، زجر و توبیخ می باشد و به خاطر آن مقام و رتبه آن پایین می آید. و در این جا قبل از اسانت لفظ جزاء محذوف است یا جزاء اسانت به اسانت نام گذاری شده. چنانچه خداوند تعالی جل جلاله می فرماید: (جزاء سيئة سيئة مثلها) که در آن جزاء سیئه به سیئه نام گذاری شده. مثال سنت هدی جماعت، اذان و اقامت است. چونکه تمام این موارد از شاعر دین و خصائص اسلامند. به همین خاطر علمای دین تصریح فرموده اند: که اگر ساکنین کشوری سنت هدی را ترک کنند و بر آن اصرار ورزند باید امام مسلمین قانوناً مردم را بر علیه آنان مسلح و حکم جهاد دهد. در مورد هر یک از سنن فوق احادیث و آثار بی شماری وارد شده است که می توان به کتب احادیث مراجعه نمود. و سنن زوائد آن است که تارک آن مستحق سزای اسانت نمی شود. مثلاً آن دسته از عادت و اخلاق پیامبر صلی الله علیه و آله که در وقت لباس پوشیدن نشستن و... از ایشان صادر شده است. زیرا تمام این موارد از آن حضرت صلی الله علیه و آله بعنوان عادت و تقرب صادر نشده است، بلکه بطور عادت از ایشان سرزد شده است. مثلاً جبهی که می پوشیدند گاهی با خطهای قرمز بود و گاهی کاملاً سبز و گاهی هم کاملاً سفید. البته هر دو آستین بلند بود و عماله ای که می بستند گاهی سیاه و مشکوی بود و گاهی دارای خطهای قرمز بود و بلندای آن گاهی هفت گر گاهی دوازده گر

و گاهی کمتر و گاهی بیشتر بود. همچنان گاهی بر سرین می نشست و دستها را بر زانو می بست و گاهی بطن بر چهار زانو می زدند. الغرض تمام این موارد از قیل سنن زوائدند که با انجام آنها به انسان ثواب می رسد و با عدم انجام آنها عذاب و گاهی نمی رسد. و معنی مستحب نیز همین است. البته فقط این اندازه فرق دارد که مستحب آن است که آن را عبادتی دین پسندیدند و سنن زوائد آن است که پیامبر صلی الله علیه و آله به آن عادت داشتند.

فوائد: ماتن رحمه الله برای قسم اول لفظ سنت یعنی مفرد ذکر نمود و برای قسم دوم سنت زوائد به صیغه جمع ذکر نمود که هدف آن قلت سنت هدی و کثرت سنن زوائد است.

الرابع النفل، و هو ما يثبت المرء على فعله ولا يعاقب على تركه، عرفة بحكمه اتباعاً للسلف، وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على أنه لا يدري حال الذم والعتاب. و الزائد على الركنين للمسافر نفل لهذا المعنى، أنه يثبت على فعله ولا يعاقب على تركه، ولا يقال: إنه يخالف ما ذكره الفقهاء أنه لو صلى أربعمائة فقد على الركنين ثم فرضه و أساء؛ لأن هذه الإساءة ليست باعتبار نفس الركنين، بل لتأخير السلام و اختلاط النفل بالفرض. وقال الشافعي رحمه الله: لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن ينفى كذلك يعني أنه لا يلزم في حال البقاء كما لا يلزم قبل الابتداء، فإن شرع في النفل لا يلزم إتمامه، ولو أفسده لا يلزم قضائه، سواء كان صوماً أو صلاة؛ قلنا: إن ما آذاه وجبت صيانته، ولا سبيل إليها إلا بالزمام الباقي؛ لأن الصلاة و الصوم مثلاً لم ينفد حكمه إلا إذا كان تاماً بكونه شفعاً أو صوم يوم، فإن آذى بعض الصلاة أو الصوم فعليه أن ينقته، و إلا إيطال عمله، و هو حرام؛ لقوله تعالى: «و لا تَطْلُوا أعمالكم»، و إن أفسده بجنب أن يقضيه؛ لتكون فيه صيانة. و لا يقال: ليس فيه إيطال العمل بل امتناع عنه؛ لأنه يقول: إن الأجزاء لما كان له عرضة أن تنصير عباده بعد التمام، و لم يتم فأكانه أبطها. و هو كالنذر صار لله تسمية لا فعلاً، أي الشرع، مقيس على النذر؛ لأن النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بأن قال: لله على أن أصلي ركنين، ثم لما وجب لصيانته ابتداء الفعل، أي ثم وجب لصيانته هذا الذكر ابتداء الفعل بإجماع بيننا و بينهم، فإذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في الذكر بالاتفاق، فالنفل يجب لصيانته ابتداء الفعل بقاؤه أولى بالاتمام و الدوام؛ لأن الدوام أسهل من الابتداء في اليسر، و الفعل أولى من التسمية في الاهتمام.

توجه: و قسم چهارم نفل است و نفل حکم مشروعی است که با انجام دادن آن به انسان ثواب می رسد و با ترک نمودن آن عذاب داده نمی شود. مصنف رحمه الله با پیروی از سلف تعریف نفل را با حکمشان نموده است و در ذکر نفي عقاب (عذاب) بدون ذکر ذم و عتاب تنبيه (توجه دادن) بر آن است که حال ذم و عتاب مشخص نیست. بلحاظ اینکه برای مسافر مازاد بر دو رکعت نفل است یعنی با بجای آوردنش ثواب می رسد و بر عدم انجامش عذاب نمی شود و این اعتراض

نشود که این مخالف بیان علما است که اگر مسافر چهار رکعت خواند و بر دو رکعت نشست فرضش کامل می شود و آن شخص گنہکار می شود چون که این گنہکار شدن بخاطر خواندن دو رکعت نیست بلکه بخاطر تأخیر سلام است. و بخاطر آمیختن نفل با فرض است. و امام شافعی رحمہ اللہ فرمودند: وقتی که نفل را با این صفت شروع نمود واجب است تا آخر به همان حالت باقی بماند. یعنی نفل در حال بقاء لازم نمی باشد. همانگونه که قبل از شروع نمودن لازم نبود. پس اگر کسی نفلی را شروع نمود اتمام آن بر آن لازم نمی شود و اگر فاسد نمود قضاء آن لازم می باشد خواه این نفل نماز باشد یا روزه. مای گوئیم: حفاظت آن چه را که اداء نموده است واجب است و راهش همین است که باقی لازم شود و نماز و روزه از آن دسته است که حکم آن مقید نمی باشد تا زمانیکه تام باشد. بر اینکه شفع باشد یا یک روز روزه. پس اگر قسمتی از نماز یا روزه را بجای آورد بر آن واجب است تا آن را کامل کند و الا ابطال عملش لازم می آید و این حرام است. چونکه خداوند تعالی عز و جل فرموده است: عمل خود را ضایع نکنید. و اگر آن را فاسد نمود بر آن واجب است آن را قضای بجای آورد تا در آن عملش حفاظت شود و این گفته نشود که در آن ابطال عمل نیست بلکه امتناع (ساز بردن) از آن است. زیرا ما می گوئیم: که وقتی که اجزاء اداء شده برایش قوتی بوجود آمد که بعد از اتمام عبادت شود (لیکن با وجود آن) اجزایش را کامل نمود گویا آن را ضایع نموده است. و این مانند نذر است که بمجرد نام بردن مال خداوند عز و جل می شود نه از فعل. یعنی مسئله شروع فی النفل بر مسئله نذر قیاس شده است چونکه نذر با ذکر قولی شده است نه با فعل. به این صورت که قائل بگوید: بر من واجب است تا برای خداوند عز و جل دو رکعت بخوانم. سپس برای حفاظت آن شروع فعل واجب است. یعنی بعد از آن برای حفاظت از آن ذکر شروع نمودن فعل واجب است و این میان ما و شما (مسئله) اتفاقی است. پس وقتی که در نذر بخاطر احترام به نام یا باک الله تعالی عز و جل شروع نمودن فعل لازم شد برای حفاظت ابتدای فعل بقاء آن بلحاظ اتمام و دوام بطریق اولی واجب می باشد. چونکه دوام از شروع آسان تر است و فعل (انجام کار) در اهتمام از ذکر (نام بردن) بهتر است.

شرح: قسم چهارم عزیمت نفل است و نفل حکمی مشروعی است که با انجام آن به اتیان ثواب می رسد و بر انجام ندادن آن عذاب نمی رسد. شارح رحمہ اللہ می فرماید: که مصنف رحمہ اللہ تعریف نفل را توسط حکمش نموده است. یعنی همان حکمی که برای نفل بود همان را تعریف نفل آورده است. و مصنف رحمہ اللہ در این کار از اسلاف پیروی نموده است. شارح رحمہ اللہ می فرماید: که در متن بر ترک نفل نفی عقاب شده است اما نفی ذم و عتاب نشده است. برای متوجه نمودن به این مطلب که حال ذم و عتاب نامشخص است یعنی معلوم نیست که بر ترک نفل ذم و عتاب هست یا نیست پس بخاطر معلوم نبودن آن آنها را ناص نمود و فقط عقاب را نفی نمود.

مصنف رحمہ اللہ فرمودند: که با این تعریف نفل (که با انجامش ثواب می رسد و بر عدم انجامش عذاب نمی رسد) اگر مسافر نماز چهار رکعتی را به جای دو رکعت چهار رکعت خواند دو رکعت نفل به حساب می آید. اگر کسی اعتراض نماید که مازاد بر دو رکعت را نفل بحساب آوردن بر خلاف تمام تصریحات قضا است. زیرا ایشان فرمودند: که اگر مسافری چهار رکعت بجای آورد و بر سر دو رکعت نشست فرضش اداء می شود ولی گنہکار می شود. گنہکار شدن دلیل آن است که این دو رکعت نفل نمی باشد. اگر نفل محسوب می شد بنابر مسافر گنہکار می شد. جوابش این است که گنہکار شدن مسافر بخاطر خواندن دو رکعت نیست بلکه به خاطر تأخیری که در سلام بوجود آمده می باشد و نیز بخاطر مخلوط نمودن نفل با فرض می باشد.

مصنف رحمہ اللہ از (وقال الشافعی لما شاع الخ) به سوی اختلافی اشاره نموده است. اختلاف این است که آیا نفل بعد از شروع نمودن لازم می شود یا خیر. امام شافعی رحمہ اللہ در این مورد فرمودند: که نفل با هر صفتی که شروع شود تا آخر با همان صفت باقی می ماند. یعنی همانگونه که نفل قبل از شروع نمودن لازم نبوده بعد از شروع در حالت بقاء نیز لازم نمی باشد. لذا اتمام آن به فرد لازم نمی باشد و اگر بعد از شروع نمودن لازم می شود یعنی اگر چه نفل قبل از شروع نمودن لازم نبوده لیکن بعد از شروع نمودن لازم می شود. به دلیل اینکه حفاظت قسمتی را که از نفل اداء نموده است بر آن فرد واجب است تا ابطال عمل لازم نیاید. و راه حفاظت آن همین است که قسمتی که از نفل باقی مانده لازم قرار داده شود چونکه روزه و نماز از جمله عبادتی اند که تا وقتی که کامل نشود فایده حکم را نمی دهند. یعنی اگر نماز شب باید شفعه (جفت - زوج) شود و اگر روزه است یک روز کامل شود پس اگر قسمتی از روزه یا نماز را بجای آورد ادا نمودن باقی آن نیز واجب می باشد و الا ابطال عمل لازم می آید. در حالیکه ابطال عمل بنابر فرموده الله تعالی (ولا تبطلوا اعمالکم) حرام می باشد. و اگر بعد از شروع نفلی را فاسد نمود بخاطر حفاظت آن قضای آن واجب می باشد.

از (ولا یقال لیس فیہ الخ) جواب اعتراض است. اعتراض این است: که با فاسد کردن نفل بعد از شروع کردن ابطال عمل لازم نمی آید بلکه امتناع عن العمل لازم می آید و ابطال عمل حرام است نه امتناع عن العمل. لذا فاسد کردن نفل بعد از شروع اشکال ندارد و نباید قضاء آن واجب باشد.

جوابش این است اجزائی که از نفل اداء شده است چنان قوتی برای نفل شده است که بعد از آن می تواند عبادت قرار گیرد لیکن با این وجود آن را کامل نکرد گویا آن را ضایع نموده است. و وقتی که این چنین است فاسد کردن نفل بعد از شروع ابطال آن است. و ابطال حرام است. لذا برای حفاظت آن از ابطال باید قسمتهای دیگر آن را کامل نمود و در صورت فاسد کردن قضای آن واجب می باشد. باقیاس نمودن شروع فی النفل را به قیاس از طرف احاف گفته شده است که اگر کسی برای خداوند نذر نمود مثلاً بگوید: (لله علی ان اصلي رکعتین) گر چه در اینجا فعل (انجام کار) وجود

ندارد لیکن با وجود آن فقط با ذکر قولی و تعیین لسانی کامل کردن آن نذر واجب است. یعنی به خاطر حفاظت آن ذکر قولی و تعیین لسانی شروع نمودن فعل منظور واجب می شود و ما و شما بر این اتفاق داریم. پس وقتی که به خاطر رعایت عظمت و بزرگی نام الله پاک ﷻ در نذر شروع فعل بالاتفاق واجب است باقی گذاشتن شروع در فعل بخاطر حفاظت ابتدای فعل بطریق اولی واجب خواهد بود، زیرا ادامه از ابتداء آسان تر است و در اهتمام فعل از ذکر بهتر است.

نوع دوم رخصت است عطف آن بر عزیمت است و آن به این تعریف نکرد چون معانی ندارد که افراد زیادی داشته باشد و نه چنان حقیقت واحدی دارد که بر تمام افراد برابر صادق آید بلکه اولاً آن را بر انواع تقسیم کرد، و باز هر نوع را جداگانه تعریف کرد. و تقسیم آن از این نظر است که لفظ رخصت بر آن اطلاق شود چنانچه فرمودند: که رخصت بر چهار قسم است. دو قسم از اقسام حقیقت است که یکی از آنها قوی تر است. و دو قسم از اقسام مجازند، که یکی از دیگری کامل تر است. با این توضیح که رخصت حقیقت آن است که عزیمت آن معمول باقی می ماند. پس هر گاه عزیمت ثابت باشد رخصت نیز در مقابل آن حقیقت ثابت می ماند. و وقتی که عزیمت در دو قسم اول در شریعت معمول باشد رخصت نیز در مقابل آن حقیقت ثابت می ماند و باز چونکه در دو قسم اول چونکه عزیمت من جمیع الوجوه موجود است رخصت نیز من جمیع الوجوه حقیقت است، بر خلاف قسم دوم. چونکه در آن عزیمت من وجه موجود است و من وجه موجود نیست. لذا رخصت نیز بطور کامل ثابت نمی باشد و چونکه عزیمت از میان دو قسم بعدی فوت شده است و موجود نمی باشد لذا رخصت در مقابل آن مجاز می باشد. یعنی اطلاق رخصت بر آن دو مجازاً می باشد. چونکه این رخصت به منزله عزیمت قائمه در قائم مقام آن است. سپس چونکه عزیمت در قسم اول از تمام دنیا غالب است و در هیچ موادی موجود نیست، لذا رخصت اتم المجاز است که هیچ تعلقی با حقیقت ندارد بر خلاف قسم دوم. زیرا وقتی که عزیمت در بعضی مواد موجود است رخصت نیز در مجاز بودنش ناقص می باشد.

شرح: شارح رحمته می فرماید: که عطف (و رخصه) در متن بر عزیمت است و رخصت حکم مشروعی است که در آن امر و کار مشکل به خاطر عذر آسان شده باشد.

شارح رحمته می فرماید: که مانع رحمته بدون تعریف رخصت شروع به تقسیم آن ننموده است. در حالیکه اول تعریف یک چیز بیان می شود بعداً تقسیم می شود. به دلیل اینکه اشتراک بر دو قسم است: (۱) اشتراک لفظی. (۲) اشتراک معنی. اشتراک لفظی آن است که یک لفظ برای معانی متعددی وضع شده باشد و وضع آن برای هر معنی جداگانه باشد. مانند لفظ عین که برای چشم، طلا، چشمه و معانی دیگر وضع شده است.

اشتراک معنی آن است که لفظ برای معنی واحدی وضع شده باشد که دارای افراد زیادی باشد. ولی حقیقت همه آنها یکی باشد. مانند انسان که موضوع است برای حیوان ناطق. و حیوان ناطق دارای افراد زیادی است و حقیقت همراه

آنها یکی است. پس چیزی تعریف می شود که مشترک معنی باشد و برایش حقیقت متعددهای باشد که در تمام اقسام رخصت یافت شود. و وقتی که اینچنین است نیازی به تعریف آن نیست به همین خاطر مصنف مناز اول رخصت را تقسیم نمود و بعد از آن هر قسمی را جداگانه تعریف نمود از (و قسمیها باعتبار الخ) جواب سؤالی است. سؤال این است که وقتی که برای رخصت چنان حقیقتی وجود ندارد که در تمام افرادش یافت شود تقسیم نمودن رخصت به سوی تمام اتواعش صحیح نمی باشد. جوابش این است که این تقسیم رخصت فقط به لحاظ آن است که بر آن لفظ رخصت اطلاق می شود خواه حقیقت باشد و خواه مجاز. یعنی چونکه اطلاق رخصت بر تمام اقسام رخصت اطلاق می شود لذا رخصت را بر این اقسام تقسیم نمود همانگونه که مشترک لفظی به همین اعتبار تقسیم شده است. مصنف رحمته فرمودند: که رخصت بر چهار قسم است به این صورت که ابتداء رخصت بر دو قسم است: (۱) رخصت حقیقی. (۲) رخصت مجازی. باز هر کدام از آنها بر دو قسم است به این نحو که یک قسم از دو قسم رخصت حقیقی از قسم دیگر قوی تر است و یک قسم از دو قسم رخصت مجازی از دیگر کامل تر است. تفصیل این است که رخصت حقیقی آن است که عزیمت آن قابل عمل باشد. چنانچه هر گاه که عزیمت ثابت شود رخصت نیز در مقابل آن حقیقت باقی می ماند پس چونکه عزیمت در دو قسم اول معمول فی الشریعت قرار می گیرد، لذا رخصت نیز در مقابل آن حقیقت باقی می ماند بر خلاف قسم دوم که در آن عزیمت از بعضی جهات موجود است و از بعضی جهات موجود نیست. لذا رخصت نیز در مقابل آن بطور کامل ثابت نمی باشد و چونکه عزیمت در دو قسم آخر از میان برداشته شده است و موجود نیست، لذا رخصت در مقابل آن مجاز می باشد یعنی اطلاق رخصت بر آن مجازاً می باشد. چونکه این رخصت به منزله عزیمت و قائم مقام آن است و باز چونکه عزیمت از قسم اول از تمام دنیا غالب است و در هیچ موادی موجود نیست. لذا این رخصت اتم المجاز خواهد بود که هیچ ربطی به حقیقت ندارد. که بر خلاف آن قسم دوم است که در آن عزیمت در بعضی مادهها موجود است. لذا این رخصت در مجاز بودنش ناقص می باشد.

أما أحق نوعی الحقیقه فما استیبح، أي عومل معاملة المباح فی سقوط المؤاخذه لانه بصیر مباحاً فی نفسه مع قیام المحرم، و قیام حکمه جمیعاً، وهو الحرمة، فلما كان المحرم و الحرمة كلاهما موجودین فالاتیاط و العزیمه فی الکف عنه، و مع ذلک برخص فی مباشرة الطرف المقابل، فكان هو أحق بإطلاق اسم الرخصه علیه من الوجوه الباقیه. کالمکره علی إجراء کلمه الکفر، أي کرخص من أکره علی إجراء کلمه الکفر بما یخاف علی نفسه، أو علی عضو من أعضائه لا بما دونه، فإنه رخص له إجراءها علی اللسان بشرط أن یكون قلبه مطمئناً بالإیمان مع أن المحرم للمشرک و هو حدوث العالم و النصوص الداله علیه، و الحرمة كلاهما موجودان بلا ريب،

ومع ذلك يُرخص له؛ لأن حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورته معنی، أما صورته فمخترب البنية، وأما معنی فبرهوق الروح، وفي الإقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنی؛ لأن التصديق باق.

ترجمه: قسم اول رخصت حقیقه که قوی تر است آن است که مباح دانسته شود. یعنی در سقوط مؤاخذه با آن معامله مباح می شود نه اینکه فی نفسه با وجود قیام محرم و حرمت مباح می شود. پس هر گاه محرم و حرمت هر دو موجود باشند احتیاط و عزیمت بر بازداشتن از آن است. و با وجود این در انجام طرف مقابل اجازه داده می شود پس این قسم نسبت به اقسام دیگر در اطلاق اسم رخصت بر آن مستحق تر است. مانند کسی که بر اجرای حکم کفر مجبور شود یعنی مانند ترخص کسی که بر گفتن کلمه کفر مجبور شده باشد به خاطر ترس از جان خود یا عضی از اعضایش نه به خاطر کمتر از عضو. زیرا به آن فرد اجرای کلمه کفر اجازه داده شده است به شرط آنکه دلش مطمئن به ایمان باشد. با وجودیکه بدون شک محرم شرک یعنی حدوث عالم و نصوص دال بر آن؛ و حرمت هر دو موجودند. با وجود این به آن اجازه داده شده است. زیرا در وقت امتناع حق آن فی نفسه صوره و معنی فوت می شود. صورتاً به خاطر تخریب اصل و بنیاد و معنای بخاطر از بین رفتن جان و در اقدام به اجرای کلمه کفر حق لله تعالی معنی فوت نمی شود، چونکه تصدیق باقی است.

شوح: قسم اول رخصت حقیقه که مستحق تر و قوی تر است آن است که با وجود قیام و حرمت در باب سقوط مؤاخذه مانند مباح با آن برخورد می شود. یعنی همانگونه که بر ارتکاب مباح مؤاخذه نمی شود همچنان بر ارتکاب این قسم از رخصت حقیقه نیز مؤاخذه نمی شود. نه اینکه آن قسم فی نفسه مباح می شود زیرا علم مؤاخذه مستلزم اباحت نیست. چنانچه اگر کسی اعتراف بر گناه نمود و خداوند بخیر او را ببخشد بر آن گناه مؤاخذه نمی شود ولی به خاطر مؤاخذه نشدن مباح بودن آن گناه لازم نمی آید. همچنان این قسم با وجود قیام محرم و حرمت مباح نمی شود، بلکه با آن مانند مباح برخورد می شود. یعنی بر ارتکاب آن مؤاخذه نمی شود. به هر حال در این قسم اول وقتی که محرم و حرمت موجود است احتیاط و عزیمت این را تقاضا می کند تا از آن جلوگیری شود یعنی آن را انجام ندهد. اما با وجود آن اجازه عمل نمودن به طرف مقابل عزیمت داده شده است.

با بیان مثال این قسم مصنف رحمه الله فرمودند: که اگر کسی اجبار شد تا حکم کفر را بر زبان جاری کند تهدید به قتل یا نقص عضو شد به آن اجازه اجرای کلمه کفر داده شده است به شرطیکه این کفر از ته دل نباشد، بلکه ایمان در دلش باشد. حالآنکه در آنجا خصوص دلالت کننده به محرم شرک یعنی حدوث عالم و حرمت کفر موجود است. پس با این وجود به آن رخصت داده شده است یعنی اگر کلمه کفر را بر زبان جاری کرد مؤاخذه نمی شود به دلیل اینکه اگر این شخص از گفتن کلمه کفر باز داشته شود حق آن صوره و معنی فوت می شود. یعنی وقتی که این فرد از گفتن کلمه کفر منع شود تا اینکه کشته شود نفس آن هم صوره تلف شده و از بین رفته است. و هم معنی صوره به این خاطر که فطرت آفرینش را

یعنی قالب اصلی تغییر می یابد و معنی به این خاطر که جانش گرفته می شود. البته با گفتن کلمه کفر حق لله تعالی فوت نمی شود، چونکه رکن اصلی یعنی تصدیق قلبی که تعلق و جایگاه آن قلب است باقی می ماند. پس باز ماندن از کلمه کفر عزیمت است حتی اگر آن شخص صبر نمود و کشته شد مأجور می شود و اگر به خاطر رهایی از هلاکت کلمه کفر را گفت بر آن مؤاخذه نمی شود.

فوائد: اکراه بر دو نوع است: (۱) ملجئ (۲) غیر ملجئ. اول آن است که کسی تهدید به قتل نفس یا از بین بردن عضوی از بدن شود. مانند اکراه بالقتل؛ اکراه باقطع بد. دوم آن است: که تهدید به کمتر از اینها شود مانند اکراه بالحبس؛ اکراه بالضرب اکراه باتلاف المال شریعت به خاطر نوع اول رخصت داده است و به نوع دوم نداده است.

و إظهاره في رمضان، أي إذا أكره الصائم بما فيه الإجماع على إظهاره في رمضان نباح له الإظهار مع أن المحرم هو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان؛ لأن حقه يفوت رأساً، وحق الله تعالى باقي بالخلف.

ترجمه: و اظهار نمودن مکره در رمضان یعنی وقتی که روزه دار اجبار بر خوردن روزه در رمضان شود برایش اظهار (خوردن) روزه مباح می شود با وجودیکه محرم که شهود رمضان است و حرمت هر دو موجودند، چونکه حق روزه دار کاملاً فوت می شود و حق لله تعالی با خلیفه (قضای) باقی می ماند.

شوح: مثال دوم این قسم این است که اگر روزه داری در رمضان مجبور به افطار روزه شد برایش افطار نمودن و خوردن روزه مباح می شود، درحالی که محرم افطار یعنی شهود شهر رمضان و حرمت هر دو موجودند. به این دلیل که در صورت افطار نکردن حق روزه دار کاملاً از بین می رود و در صورت افطار نمودن حق لله تعالی بصورت قضاء باقی می ماند. لذا اگر چه عزیمت بر افطار نکردن است ولی به آن اجازه و رخصت افطار کردن داده شده است.

و إطلاقه مال الغير، أي إذا أكره على إتيان مال الغير رخص له ذلك مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان؛ لأن حقه يفوت رأساً، وحق المالك باقي بالضمان.

ترجمه: و تلف نمودن مال دیگری را یعنی وقتی که اجبار بر تلف نمودن مال غیر شد برایش این کار رخصت (اجازه) داده شده است با وجودیکه محرم و حرمت هر دو موجودند. زیرا حقتش کاملاً فوت می شود و حق مالک بصورت ضمان باقی می ماند.

شوح: با بیان مثال سوم فرمود: که اگر کسی اجبار بر تلف نمودن مال غیر شد برایش اجازه تلف کردن مال غیر می باشد. حالآنکه محرم و حرمت هر دو موجودند. به دلیل اینکه در صورت تلف نکردن و از بین نبردن مال غیر، حق مکره کاملاً فوت می شود. و در صورت تلف کردن مال حق مالک بصورت ضمان باقی می ماند لذا اگر چه عزیمت در عدم اتلاف مال غیر است، لیکن اجازه تلف کردن مال نیز برایش حاصل است.

و ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف ، عطف على المكروه ، أى إذا ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف للسلطان الجائر جاز له ذلك مع أن المحرم وهو الوعيد على ترك الأمر مع وجبه قائم ؛ لأن حقه يفوت رأساً ، و حق الله تعالى باقى باعتقاد حرمة الترك .

ترجمه: و ترك كردن امر به معروف بخاطر ترس از جانش اين عطف بر مكروه است. يعنى وقتى كسى بخاطر ترس از جانش در حضور پادشاه ظالم امر به معروف را ترك نمود اين كار برايش جايز است با وجوديكه محرم يعنى وعيد بر ترك امر به همراه موجبش موجود است چونكه حشش كاملاً فوت مى شود و حق خداوند ﷻ همراه با اعتقاد بر حرمت ترك باقى است.

شرح: شارح مى فرمايد: كه اين عبارت عطف بر مكروه است و اين نيز شامل قسم اول از رخصت حقيقيه است. حاصل آن اين است كه اگر كسى به خاطر ترس از جانش در حضور پادشاه ظالمى امر به معروف را ترك نمود اين كار برايش جايز است. حالآنكه در اینجا هم محرم يعنى وعيد بر ترك امر به معروف موجود است و هم موجب آن يعنى حرمت موجود است. دليلش اين است: كه اگر آن شخص امر به معروف را ترك نمود حشش كاملاً از اين مى رود يعنى به قتل مى رسد. و اگر امر به معروف را ترك نمود حق الله تعالى باقى مى ماند به اين صورت كه اعتقاد بر حرمت ترك امر به معروف را دارد.

و جنبايه على الإحرام ، أى و كجنبايه المكروه على إحرامه يُباح له ما أكره عليه مع قيام المحرم و حكمه جميعاً ؛ لأن حقه يفوت رأساً ، و حق الله تعالى باقى بأداء الغرم ، و لا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ، و لو أرجع ضميره إلى الخائف يخرج عن الانتشار قليلاً ، و لو قدمه على قوله : " و ترك الخائف فى الذكر " لكان أولى باتصال أمثله المكروه كلها .

ترجمه: و جنبايه كردن امر به احرام يعنى مانند جنبايه كردن مكروه به احرامش برايش انجام كارى كه بر آن اجاز شده است مباح مى شود با وجوديكه محرم و حكم آن هر دو موجودند. زيرا حشش كاملاً فوت مى شود و حق خداوند ﷻ با پرداختن غرامت باقى است. و اين لفظ خالى از انتشار نيست. و اگر ضميرش به سوى خائف برگردد مقدارى از انتشار بيرون مى شود و اگر مصنف رحمه الله آن را در ذكر بر قولش (و ترك الخائف) مقدم مى نمود بخاطر متصل شدن تمام مثالهاى مكروه بهتر بود.

شرح: مصنف رحمه الله مثال ديگرى را بيان فرمودند. چنانچه فرمودند: كه اگر محرم مجبور بر ارتكاب جنبايه در حال احرام شد برايش ارتكاب جنبايه جايز مى باشد. حالآنكه محرم يعنى احرام و حكمش يعنى حرمت جنبايه فى الاحرام هر دو موجودند. به اين دليل كه در صورت عدم ارتكاب جنبايه حشش كاملاً فوت مى شود. يعنى به قتل مى رسد و

و صورت ارتكاب جنبايه به صورت غرامت و تاوان حق الله تعالى باقى مى ماند لذا اگر چه غريميت در عدم ارتكاب جنبايه است ليكن برايش اجازه و رخصت ارتكاب جنبايه هست. شارح رحمه الله مى فرمايد: كه ضمير جنبايه راجع به سوى مكروه است (و جنبايه على الاحرام) از مواردى است كه مكروه بر آن اكراه مى شود و (ترك الخائف على نفسه) در ميان متعلق و متعلق واقع شده است. و اين انتشار از الفهم است اگر ضمير جنبايه راجع به سوى خائف شود مقدارى از انتشار بيرون مى شود. و اگر جنبايه على الاحرام بر ترك خائف مقدم مى شد بخاطر متصل شدن مثالهاى مكروه مناسب تر بود.

و تناول المضطر مال الغير ، أى تناول الشخص المضطر بالمخصص حيث يُرخص له تناول طعام الغير ؛ لأن حقه يفوت بالموت عاجلاً ، و حق المالك مرعى بالضمان بعده مع أن المحرم و الحرمة كلاهما موجودان معاً .

ترجمه: و خوردن مضطر مال ديگرى را. يعنى مانند خوردن گرسنه از روى مجبورى مال ديگرى را، چنانچه تناول مال غير برايش جايز است چونكه حشش در صورت موت عاجل فوت مى شود و حق مالك بعداً به صورت ضمان رعايت شده با وجوديكه محرم و حرمت هر دو با هم موجودند.

شرح: با ذكر مثال ديگرى به اين قسم از رخصت حقيقيه فرمود: كه اگر شخص به جدى گرسنه باشد كه در صورت نخوردن احتمال مردنش هست. حال اگر به خاطر نجات جانش به اندازه نياز مال ديگرى را غضب با دزدى نموده خورد، اين خوردن برايش جايز است. زيرا در صورت نخوردن حشش با موت و مرگ عاجل فوت مى شود و حق مالك بصورت ضمان باقى مى ماند. پس در اینجا نيز محرم يعنى ملكه غير و حرمت هر دو موجودند. ليكن با اين وجود عمل بر رخصت جايز است.

و حكمه أى حكم هذا النوع الأول من الرخصة أن الأخذ بالعزيمة الأولى حتى لو صبر وقتل فى صورة الإكراه كان شهيداً ؛ لأنه بذله نفسه لإقامه حق الله تعالى ، و كذا لو أمر بالمعروف فى صورة الخوف أو لم يتناول مال الغير و مات لم يمت أتماً بل شهيداً ، و إن عمل بالرخصة أيضاً يجوز له على ما حترت .

ترجمه: و حكم آن يعنى حكم اين قسم اول از رخصت اين است كه عمل نمودن به عزميت اولى است، حتى اگر مكروه صبر نمايد. و در صورت اكراه كشته شود شهيد مى باشد. زيرا به خاطر اقامه حق الله تعالى جان خود را فدا نموده است. همچنين اگر مكروه در صورت خوف امر بالمعروف نمود با مال غير را نخورد و مرد گنهكار نمرده است بلكه شهيد است. و اگر بر رخصت عمل نمود باز هم برايش جايز است، همانگونه كه با تفصيل نوشتم.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند: كه حكم اين نوع اول از رخصت اين است كه عمل نمودن بر رخصت بهتر و اولى است. چنانچه اگر مكروه صبر نمايد يعنى كلمه كفر را بر زبان نياورد و كشته شود شهيد مى شود. زيرا به خاطر حق الله تعالى

جان خود را فدا نموده است همچنان اگر مکره یا وجود ترس از جانش امر به معروف نمود یا مال غیر را نخورد و مرد گنجهکار نمرده بلکه شهید شده است. و اگر بر رخصت عمل نمود باز هم جایز است همانگونه که با تفصیل بیان شد.

والثانی ما استیح مع قیام السبب لکن الحكم تراخی عنه، فهو أدون من الأول؛ لأنه من حیث إن السبب قائم فهو من الرخصه الحقیقه، و من حیث إن الحكم تراخی عنه کان غیر أحق کالمسافر أى کالمسافر یرخص سبب ینى و هو شهود الشهر موجود فی حقه، لکن حکمه و هو وجوب أداء الصوم تراخی عنه إلى إدراک عدته من أيام آخر.

توجه: و قسم دوم از رخصت حقیقه این است که با وجود قیام سبب، مباح دانسته شود ولی حکم از آن موخر است پس این قسم نسبت به قسم اولین تر است چونکه از حیث اینکه سبب قائم است رخصت حقیقه است و از حیث اینکه حکم موخر از آن است غیر حقیقی است مانند مسافر یعنی مانند افطار مسافر که افطار برایش جایز است چونکه سبب یعنی وجود رمضان در حقیقت موجود است ولی حکم آن یعنی واجب شدن ادای صوم تا زمان ادراک شمردن ایام آخر موخر است.

شرح: قسم دوم از رخصت حقیقه این است که با وجود قیام سبب محرم مباح دانسته شود ولی حکم بعد از آن است. شارح رحمه الله می فرماید: که این قسم دوم از قسم اول ادنی و پایین تر است، چونکه سبب محرم موجود است. لذا این رخصت حقیقه است. و چونکه حکم موخر شده است لذا مستحق تر است مانند اجازه افطار به مسافر در رمضان در حالیکه سبب محرم افطار یعنی وجود رمضان در حق مسافر نیز موجود است. چونکه خداوند تعالی عز و جل فرموده است: ﴿فمن شهد منکم الشهر فلیصمه﴾ که در این خطاب مسافر نیز مانند مقیم مخاطب این فرموده خداوند تعالی عز و جل است ولی حکم آن یعنی واجب شدن صوم تا زمان «عده من ایام آخر» به تأخیر انداخته شده است. چنانچه خداوند تعالی عز و جل می فرماید: ﴿فمن کان منکم مریضه او علی سفر فعدله من ایام آخر﴾ چونکه وجوب ادای صوم در حق مسافر تا «عده من ایام آخر» موخر است. لذا اگر مسافر در رمضان یا متصل بعد از رمضان مرد چیزی بر آن واجب نمی باشد. همانگونه که در صورت مردن قبل از رمضان چیزی واجب نمی شود.

و حکمه ان الأخذ بالعزیمه اولی؛ لکمال سببه و هو شهود الشهر حتی کان الصوم فی السفر أفضل من الإفطار عندنا، و عند الشافعی رحمه الله الإفطار أفضل؛ لقوله علیه السلام: "أولئک العصاه أولئک العصاه"، وقوله لبس من ابرامصام فی امسفر"، قلنا: کان ذلك محمولاً علی حاله الجهاد. و لتردد فی الرخصه؛ فالعزیمه تؤدی معنی الرخصه من وجه، عطف علی قوله: فهو دلیل ثان لكون العزیمه اولی؛ و ذلك لأن الرخصه إنما هی للبسر و البسر كما یكون فی الإفطار و هو الظاهر كذلك یكون فی الصوم؛ لأجل موافقه المسلمین و شركه مع سائر

الناس، فإن البلیه إذا عقت طابت فما ظنک بالعبادہ؟ ثم بعد ذلك یعسر علیه الصوم فی الإقامه إذا رأى سائر الناس یفطرون، و ما أحسن هذه الدقه للحنفیة، و لقد جربناها مراراً. إلا ان یضعفه الصوم، استثناء من قوله: "الأخذ بالعزیمه اولی" یعنی أن عندنا العزیمه اولی فی کل حین، إلا ان یضعفه الصوم، فحجبت الذم الفطر اولی بالاشفاق كما إذا کان معه الجهاد أو مشاغل أخر، فإن صام و مات یموت أثماً.

توجه: و حکم این قسم این است که عمل کردن بر عزیمت اولی است به خاطر کامل بودن سبب و آن وجود رمضان است. حتی که نزد ما روزه گرفتن در سفر از افطار بهتر است. و نزد امام شافعی رحمه الله افطار افضل است زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: آنان که در سفر روزه می گیرند نافرمان اند، نافرمان اند و نیز فرمودند: روزه گرفتن در سفر بیکی نیست. ما می گویم که این حمل بر حالت جهاد است و به این خاطر نیز که در رخصت تردد است لذا عزیمت من وجه معنی رخصت را نیز اداء می کند. این عطف بر (کمال سیه) است. و دلیل دوم بر اولی بودن عزیمت است. زیرا رخصت برای آسانی است و همانگونه که آسانی در افطار است در روزه نیز هست، بخاطر مشارکت و موافقت مسلمانان زیرا وقتی که زحمت عام شود آسان می شود پس گمان شما در مورد عبادت چیست؟ باز بعد از آن روزه گرفتن در حال اقامت سخت می شود وقتی که ببیند که تمام مردم افطار می کنند این باریک بینی (دقت نظر) احناف چقدر نحسین برنگیر است ما بارها این را آزمودیم. مگر اینکه روزه آن را ضعیف کند این عبارت از (الأخذ بالعزیمه اولی) مستثی است. یعنی نزد ما در تمام اوقات عمل نمودن به عزیمت اولی است مگر اینکه روزه آن را ضعیف کند. در آن هنگام بالاتفاق افطار اولی است مثل اینکه جهاد یا مشغله ای دیگر همراه با روزه باشد پس اگر روزه گرفت و مرد گنجهکار مرده است.

شرح: حکم این قسم دوم این است که عزیمت نسبت به رخصت اولی و بهتر است به دلیل اینکه سبب یعنی وجود رمضان در حق مسافر نیز کامل است. به همین خاطر است که نزد احناف روزه گرفتن در سفر از خوردن آن بهتر است. البته نزد امام شافعی رحمه الله افطار (خوردن روزه) بهتر است. دلیل امام شافعی رحمه الله قول رسول خدا صلی الله علیه و آله است که در باره روزه گرفتن در سفر فرمودند: (اولئک العصاه اولئک العصاه) اینها نافرمان اند، اینها نافرمان اند و در حدیث دیگری فرمودند: «لیس من البتر الصیام فی السفر» روزه گرفتن در سفر از نیکی نیست. جواب این احادیث از جانب ما این است: که هر دوی این احادیث حمل بر حالت جهاد است یعنی در جهاد خوردن و افطار روزه از گرفتن آن بهتر است.

مصنف رحمه الله با بیان دلیل دوم بر اولی بودن عزیمت فرمودند: که در رخصت تردد است و عزیمت من وجه معنی رخصت را نیز اداء می کند. نتیجه اینکه رخصت برای سهولت و آسانی است. و همانگونه که سهولت و آسانی در افطار و خوردن روزه است، همچنان در روزه گرفتن نیز هست. زیرا در روزه گرفتن موافقت و همراهی عموم مسلمانان است و شما می دیدید که وقتی مصیبت عام می شود سهل و سبک معلوم می شود. خلاصه روزه گرفتن در سفر آسان است نه

مشکل و اگر روزه نگردد بعد از حال مقیم بودن قضای برایش سخت خواهد بود زیرا وقتی بیند که تمام مردم می خورند و این تنها روزه دارد برایش سنگین و سخت تمام می شود. شارح رحمته الله می فرماید: که این دقت نظر احناف چقدر قابل تحسین است ما این را بارها تجربه کردیم. مصنف رحمته الله با بیان صورت استایی فرمودند: که نزد ما در تمام اوقات عمل کردن بر عزیمت اولی و بهتر است. لیکن اگر روزه به ندی آن را ضعیف و ناتوان کند که جانش در خطر باشد یا فرضیه جهاد و یا کار مهم دیگری فوت شود یا بناچار برای چنین مسافرانظر و خوردن روزه اولی و بهتر می باشد. چنانچه اگر این فرد روزه گرفت و بر اثر آن مرد گنهگار مرده است.

و اما آثم نوعی المجاز فما وضع عننا من الإصر والأغلل، أي سقط عنا ولم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من البُخْشِ الشاق، والأعمال الثقيلة، والإصر هو الشدة، والأغلل جمع غل أي المواقف اللازمة كالغل، والأظھر أنّهما جميعاً كتابه عن الأمور الشاقة وإن خصّ المفسرون البعض بالإصر والبعض بالأغلل، وذلك مثل قطع الأعضاء الخاطئة، و قرض مواضع النجاسة، و قتل النفس بالتوبة، و عدم جواز الصلاة في غير المسجد، وعدم التطهير بالتميم، و حرمة أكل الصائم بعد النوم، و حرمة الوطء في ليالي رمضان، و منع الطيات عنهم بالذنوب، و كون الزكوة ريع المال، و عدم صلاحية الزكوة والغنائم لشيء إلا للحرق بالنار المنزل من السماء، و مجازاة حسنة بحسنة لا بعشر، و كتابه ذنب الليل بالصبح على الباب، و وجوب خمسين صلاة في كل يوم و ليلة، و حرمة المغو عن الفصاص، و عدم مخالطة الحائضات في أيامها، و تحريم الشحوم والعروق في اللحم، و تحريم السبت، و فرضية الصلاة في الليل و أمثال ذلك كثير، ورفع كل هذا عن آثمنا تخفيفاً و تكريماً. فسمي ذلك رخصة مجازاً؛ لأن الأصل لم يبق مشروعاً لنا قط و لو علمنا به أحياناً آثمنا و عوتبنا، و كان القياس في ذلك أن يسمي نسخاً، و إنما سميته رخصة مجازاً محضاً.

ترجمه: و اما (آثم) کاملترین نوع رخصت مجاز یعنی قسم اول، (اصر و اغلالی) (احکام شاقه) است که از ما برداشته شده است. یعنی از ما ساقط شده است و آنچه از اعمال سخت و شاقه که در شرائع قبل از ما بوده در حق ما مشروع نشده است. (اصر) به معنی شدت و (اغلال) جمع غل است یعنی معاهدای که مانند طوق همیشه همراه انسان باشد. و واضح تر این است که این دو کایه از اعمال سخت و شاقه اند، گر چه بعضی از مفسرین بعضی را با (اصر) و بعضی را با (اغلال) خاص نموده اند و این مانند قطع کردن اعضا خطاکار و بریدن جای نجاست و قتل نفس در عوض توبه عدم جواز نماز بغیر از مسجد، عدم حصول طهارت با تیمم، حرام بودن غذا بعد از خوابیدن برای روزدار، حرام بودن همبستر شدن در شبهای رمضان و بازداشتن از چیزهای پاکیزه از ایشان سبب گناه و بودن زکات یک چهارم مال، و عدم صلاحیت زکات و غنیمت برای چیزی غیر از سوزاندن با آتشی که از آسمان فرود آید و عوض نیکی به یک نیکی نه ده برابر و نوشته شدن

نگاه شب در صبح در دروازه فرض شدن پنجاه نماز در شبانه روز، حرام بودن بخشش فصاص و عدم مخالفت با زبان حاضنه در ایام حیض، حرام بودن جریها و رگهای گوشت، حرام بودن شکار ماهی در روز شنبه، فرضیت نماز در شب و بسیاری از احکام دیگر که از امت ما به خاطر تخفیف و تکریم برداشته شده است. پس به این چیزها مجازاً رخصت می گویند. زیرا اصل در حق ما اصلاً مشروع نمانده و اگر احیاناً بر آن عمل کنیم گنهگار و مورد نکوهش (ملامت) قرار می گیریم و قیاس در آن این بود که نسخ نمایند می شد ولی ما آن را مجازاً رخصت نمودیم.

شوخ: قسم مطلق رخصت و قسم اول رخصت مجازیه که در مجاز بودن کامل تر است احکام سخت و شاقی است که در اتمهای گذشته مشروع بوده. لیکن از امت محمد صلی الله علیه و آله ساقط شده است مثلاً (۱) بریدن اعضای خطاکار (۲) بریدن جای نجاست (۳) خود کشی به جای توبه (۴) عدم جواز نماز بغیر از مسجد (۵) بدست زدن طهارت با تیمم (۶) حرام شدن خوردن غذا برای روزدار بعد از خوابیدن (۷) حرام بودن جماع در شبهای رمضان (۸) بازداشتن از چیزهای خوب و پاک بخاطر گناه (۹) دادن یک چهارم مال در زکات (۱۰) سوزاندن مال زکات و غنیمت با آتشی که از آسمان نازل می شود (۱۱) دادن عوض یک نیکی قطع یک نیکی نه ده نیکی (۱۲) نوشته شدن نگاه شب در روز در خانه (۱۳) فرض شدن پنجاه نماز در شبانه روز (۱۴) حرام بودن بخشیدن فصاص (۱۵) عدم نشست و برخاست با زنان حاضنه در ایام حیض (۱۶) حرام بودن جری و رگهای حسیله به گوشت (۱۷) حرام بودن شکار ماهی در روز شنبه (۱۸) فرض بودن نماز شب (نهجد) و بسیاری از احکام دیگر که به خاطر سهولت و تکریم و احترام از امت رسول اکرم صلی الله علیه و آله ساقط شده است. مصنف رحمته الله می فرماید: که به این قسم مجازاً رخصت نمایند شده است. زیرا الآن نیز اصل برای ما مشروع نمی باشد و اگر گاهی بر آن عمل نمودیم گنهگار می شویم و نزد خداوند جل جلاله مورد سرزنش قرار می گیریم. قیاس این را می طلب تا به آن نسخ نگفته می شد ولی مجازاً به آن رخصت گفته می شود.

و النوع الرابع: ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث إنه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز، و من حيث إنه بقي في موضع آخر كان انقاص في المجازیه، فيكون شيئاً بالقسم الأولي. يقتصر الصلاة في السفر، فيه مسامحه، و الأولي أن يقول: كسقوط إكمال الصلاة في السفر ليوافق قرينه، و يطابق أصله، لكنه عثر بالحاصل تخفيفاً، فهو عندنا رخصة إسقاط، لا يجوز العمل بعزميتها، و عند الشافعي رحمه الله: رخصه نفيه، و الأولي الإكمال بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خَضَعْتُمْ أَنْفُسَكُمْ لِلْأَيْنِ كَفَرُوا﴾ علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح؛ فعلم أن الأولي هو الإكمال، و نحن نقول: إنه لما نزلت الآية قال عمر رضي الله عنه: يا رسول الله، ما بالنا نقصر و نحن آمنون؟ فقال عليه السلام: "هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم، فاقبلوا صدقة" سمّاه صدقة، و

الصدقة بما لا يحتمل التملك إسقاط محض لا يحتمل الرد عن وجه العباد كولي القصاص إذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد، وإن كان المصدق ممن لا نلزم طاعته فممن نلزم طاعته وهو الله تعالى أولى بأن لا يرد، وأما في الجناح عنهم فإنما هو لتطبيب أنفسهم؛ لأنهم كانوا مظنه أن يخطروا بآلهم أن عليهم جناحاً في القصر. وبه علم أن قيد الخوف أيضاً اتفاقي لا موقوفاً عليه القصر.

ترجمه: قسم چهارم آن است که با وجودی که فی الجمله مشروع است از بنده ساقط است. یعنی در بعضی جاها بجز از موضع رخصت پس از جهت اینکه در موضع رخصت باقی نمی ماند از قسم مجاز است. و از جهت اینکه در موضع دیگر باقی است. در مجاز بودن ناقص تر است پس مثابه قسم اول می باشد. مانند قصر نماز در سفر. در این مثال مسامحه است، بهتر این بود که می گفت: مانند سقوط اکمال نماز در سفر تا موافق قرینه خود شود و مطابق اصل خود شود. اما مصنف رحمه الله تخفیفاً خلاصه کلام را بیان فرمود پس قصر نماز نزد ما رخصت اسقاط است. عمل نمودن بر عزیمت آن جایز نیست. و نزد امام شافعی رحمه الله رخصت ترفیه (رخصت برای آسانی) است و اولی اکمال صلاه است. چونکه خداوند تعالی می فرماید: ﴿وَإِذَا ضَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ أَنْ خُفْتُمْ أَنْ يُفْتَكِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ خداوند تعالی قصر را معلق به خوف نموده است و در آن نفی گناه است. لذا معلوم شد که اولی اکمال است نه قصر. و مای گویم: وقتی که این آیه نازل شد حضرت عمر رضی الله عنه فرمود: یا رسول الله صلی الله علیه و آله حال ما چگونه است که قصری - کیم در حالیکه در امامیم پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: این قصر صدقه ای است که خداوند تعالی به شما عنایت فرموده است، لذا صدقه خداوند را باید برد. پیامبر صلی الله علیه و آله قصر را صدقه نام گذاری نمودند و صدقه چیزی که احتمال تملیک را نداشته باشد اسقاط محض است، که احتمال رد را از طرف بنده ندارد. مانند: ولی قصاص وقتی که جنایت را بخشد احتمال رد را ندارد اگر چه صدقه کننده از جمله افرادی باشد که اطاعتش لازم نباشد. پس کسی که طاعتش لازم است و آن ذات خداوند متعال است بطریق اولی نباید صدقه اش رد شود. اما نفی گناه برای اطمینان ایشان است گمان می کردند که با قصر کردن گنهکار می شوند و با آن این مطلب واضح می شود که قید خوف قید اتفاقی است که قصر موقوف بر آن نیست.

شرح: بطور مطلق قسم چهارم رخصت و قسم دوم رخصت مجازی که در جهاتش از قسم اول پایین تر و کمتر است این است: که با وجودیکه فی الجمله مشروع هم هست از بنده ساقط می شود یعنی در غیر از موضع رخصت مشروع است. پس چونکه این قسم در موضع رخصت باقی نمی ماند لذا قسمی از مجاز می باشد و چونکه در موضع دیگر باقی است لذا در مجاز ناقص می باشد. بجز حال این قسم مثابه قسم اول است مانند: قصر کردن نماز در حال سفر. شارح رحمه الله می فرماید: که در این مثال مسامحت است بهتر بود با این چنین می گفت: (کسقوط اکمال الصلوة فی السفر) در

این صورت این قول موافق قرین خود یعنی قول آئیده (و سقوط حرمت الخمر) شد. اما مصنف رحمه الله بدر نظر گرفت تخفیف کلام را مختصر نمود. بجز حال قصر صلاه نزد ما رخصت اسقاط است که عمل نمودن بر عزیمت آن جایز نمی باشد. و نزد امام شافعی رحمه الله رخصت ترفیه (رخصت بخاطر سهولت و آسانی) است و بهتر اکمال یعنی کامل کردن نماز است. نتیجه اینکه وقت نزد ما سبب برای دو رکعت است نه برای چهار رکعت. لذا برای مسافر دو رکعت فرض می باشد نه چهار رکعت. و نزد امام شافعی رحمه الله وقت سبب چهار رکعت است ولی بخاطر سهولت و برطرف کردن مشقت اجازه و رخصت قصر برایش داده شده است. مانند اینکه روزه برای مسافر در رمضان فرض است لیکن رخصت و اجازه افطار برایش داده شده است. لذا نزد ایشان عمل نمودن به رخصت و قصر نمودن نیز جایز است اما عمل نمودن بر عزیمت اکمال بهتر است. دلیل امام شافعی رحمه الله این آیه است (وإذا ضربتم فی الأرض فلیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلوة أن خفتم أن یفتکم الذین کفروا) و در این آیه قصر معلق به خوف است و نفی گناه شده است. یعنی در قصر کردن گاهی نیست. از این دو مطلب معلوم می شود که اکمال اولی است نه قصر از جهت جواب این است: که وقتی که آیه نازل شد حضرت عمر رضی الله عنه فرمودند: که وقتی مادر امامتیم چرا قصر کیم؟ گویا حضرت عمر رضی الله عنه از این آیه را فهمیده بودند، که قصر زمانی مشروع است که خوف باشد و وقتی که در امان باشیم و خوفی نباشد نیازی به قصر نیست. رسول الله صلی الله علیه و آله در جواب حضرت عمر رضی الله عنه فرمودند: که قصر صدقه ای است که خداوند تعالی به بندگانش بخشیده است لذا آن را پذیرید. ببیند که رسول خدا صلی الله علیه و آله قصر را صدقه فرمودند و صدقه نمودن چیزی که در آن احتمال تملیک نباشد اسقاط است. احتمال استرداد از جانب بنده ها را ندارد مانند اینکه وقتی که اولیای مقتول قصاص را بخشند قاتل مجاز به رد نمودن آن نمی باشد. پس وقتی که صدقه احتمال را ندارد در حالیکه اطاعت از صدقه کننده یعنی بنده لازم نیست پس در صورتی که اطاعت صدقه کننده یعنی الله متعال است لازم باشد بطریق اولی صدقه اش رد نمی شود. لذا از این ثابت شد که قبول کردن قصر که از جانب الله تعالی صدقه ای است لازم و رد آن حرام است. اما نفی جناح (گناه) در آیه به این خاطر است که در آن وقت بعضی از مسلمانان گمان می کردند که در قصر کردن جناح و گناه است. لذا خداوند متعال تعالی بخاطر اطمینان ایشان فرمودند: در قصر کردن گاهی نیست. از این مطلب واضح شد که قید خوف در آیه اتفاقی است نه قیدی که قصر بر آن موقوف باشد.

و سقوط حرمة الخمر و المیته فی حق المضطر و المکروه، فإن حرمتها لم تبق وقت الاضطرار و الإکراه أصلاً، وإن بقیة فی حق غیرهما؛ لقوله تعالی: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیْكُمْ إِلَّا مَا اضْطَرُّرْتُمْ إِلَیْهِ﴾ فإن قوله: ﴿إِلَّا مَا اضْطَرُّرْتُمْ إِلَیْهِ﴾ استثناء من قوله: ﴿مَا حَرَّمَ عَلَیْكُمْ﴾ فکانه قیل: و قد فَصَّلَ لکم ما حَرَّمَ علیکم فی جمیع الأحوال إلا حال الضرورة؛ فإن لم یأکل المیة أو لم یشرَب الخمر حیث یلزم موات، یموت آنما، بخلاف

الإكراه علی كلمه الكفر فانه وإن ذكر فيه الاستثناء أيضاً بقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ لكنه ليس استثناء من الحرمه بل من الغضب أو العذاب إذ التذير: من كفر بالله من بعد إيمانه فعليهم غضب من الله و لهم عذاب عظيم، إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان. وفي روايه عن أبي يوسف رحمه الله و الشافعي رحمه الله: أنه لا تنسقط الحرمه، ولكن لا يؤاخذ بها كما في الإكراه علی الكفر، فهو من قبيل القسم الأول؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ دل إطلاق المغفره علی قیام الحرمه، و الجواب أن إطلاق المغفره باعتبار الاضطراب المرخص للتناول يكون بالاجتهاد، و عسى أن يقع تناول زائد علی قدر الحاجه؛ لأن من ابتلى بهذه المخلصه تعسر علیه رعایه قدر الحاجه، و فائده الخلاف تظهر فيما إذا حلف لا يأكل حراماً، فشرّب خمراً حال الاضطراب، فعندهما: یحسب، و عندنا لا.

ترجمه: و ساقط شدن شراب و خود مرده در حق مضطر و مکروه، چونکه حرمت این دو در وقت اضطراب و اکراه صلاحاً باقی نمی ماند اگر چه در حق غیر این دو باقی است. بنا بر گفته خداوند تعالی: ﴿وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیْكُمْ﴾ الا ما اضطررتم الیه. زیرا قول خداوند تعالی (الا ما اضطررتم الیه) استثناء از قول خداوند تعالی: ﴿مَا حَرَّمَ عَلَیْكُمْ﴾ است. گویا خداوند تعالی این چنین فرموده است. و خداوند برای شما تمام آن چیزهایی را که برای شما در تمام حالات حرام نموده واضح و روشن کرده است بجز حالت ضرورت. پس اگر آن شخص از خود مرده نخورد یا شراب نوشید و مرد گنهکار مرده است بر خلاف کلمه کفر که اگر چه در آن ذکر استثناء با (الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان) آمده است، ولی آن استثناء از حرمت نیست بلکه استثناء از غضب و عذاب است. چونکه تقدیر عبارت این چنین است کسی که بعد از ایمان بر الله کفر نمود بر ایشان از جانب الله غضب است و برایشان عذاب عظیم است، مگر کسی که بر او اجبار شده باشد و قلبش مطمئن به ایمان باشد. و یک روایتی از امام ابو یوسف و امام شافعی است که حرمت ساقط نمی شود ولی بر آن مؤاخذة نمی شود. مانند اکراه علی الکفر. سپس این از قبیل قسم اول است چونکه خداوند تعالی فرموده است: کسی که مضطر شود و نافرمانی نکند و از حد نگذرد بر آن گاهی نیست یشک خداوند تعالی بخشنده و مهربان است. (در این آیه) اطلاق مغفرت بر قیام حرمت دلالت نموده است. و جواب این است که اطلاق مغفرت از این جهت است که اضطراب که رخصت (اجازه) دهنده تناول است با اجتهاد به دست می آید و امکان دارد که خوردن از ضرورت بیشتر باشد. زیرا کسی که به این اندازه گرسنه شده باشد برایش رعایت اندازه ضرورت مشکل می شود. و فائده اختلاف از این روشن می شود که کسی قسم بخورد که حرام نمی خورد چنانچه در حال اضطراب شراب نوشید پس نزد امام ابو یوسف و امام شافعی حاش می شود و نزد ما حاش نمی شود.

شرح: با بیان مثال دیگری از قسم چهارم از رخصت فرمودند: که اگر چه حرمت شراب و مبه در حق غیر مضطر و غیر مکروه موجود است ولی در حق مضطر و مکروه ساقط است. بدلیل قول خداوند تعالی: ﴿وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیْكُمْ﴾ الا ما اضطررتم. که در آن (ما اضطررتم) از (ما حرم علیکم) مشتق است. گویا گفته شده تمام چیزهایی که در تمام احوال بر شما حرام شده واضح و روشن شده است، بجز حالت ضرورت. یعنی شراب و خود مرده و غیره در تمام حالات بر شما حرام است ولی در حال اضطراب و اکراه حرام نیست. چنانچه اگر مضطر با مکروه گوشت مبه (خود مرده) را نخورد یا شراب نوشید و بر اثر گرسنگی مرد گنهکار مرده است. بر خلاف آن اگر بر کسی بر گفتن کلمه کفر اجبار شد لیکن آن شخص از اجباری کلمه کفر امتناع ورزید و کشته شد گنهکار نمرده است اگر چه در اینجا نیز استثناء موجود است. چنانچه خداوند تعالی فرمود: (الا من اکره قلبه مطمئن بالایمان) ولی این استثناء از حرمت نیست که در وقت اکراه گفتن کلمه کفر مباح باشد بلکه این استثناء از غضب یا عذاب است. زیرا تقدیر عبارت از اینگونه است: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى كُفْرِهِ﴾ الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان. یعنی کسی که بعد از ایمان به خداوند کفر ورزید بر آن غضب و عذاب بزرگی است. لیکن اگر بر کسی اکراه شد او کلمه کفر را نگفت و قلب آن مطمئن به ایمان باقی ماند بر آن غضب و عذاب نخواهد بود. به هر حال حرمت گفتن کلمه کفر در صورت اکراه نیز باقی است. ولی اگر گفته شد بر آن مؤاخذة نمی شود و چونکه حرمت در حال اکراه نیز موجود است لذا اگر مکروه کلمه کفر را نگفت و کشته شد گنهکار از دنیا نرفته است بلکه با اجر و ثواب از دنیا رفته است. یک روایت از امام ابو یوسف و امام شافعی است که حرمت خود مرده و شراب در حال اضطراب و اکراه باقی است و ساقط نمی شود الیه بر خوردن و نوشیدن آنها مؤاخذة نخواهد شد مانند اکراه علی الکفر. پس نزد این دو بزرگوار این مثال از قبیل قسم اول رخصت می باشد. دلیل ایشان این است: که خداوند تعالی فرموده است: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ ان الله غفور رحیم. لفظ مغفرت این آیه دلالت بر آن دارد که حرمت شراب و مبه در حال اضطراب نیز موجود است. جواب ایشان از طرف ما این است: که لفظ مغفرت در آیه بخاطر این نیست که حرمت مبه و شراب در حال اضطراب که به خاطر آن رخصت ثابت شده است با اجتهاد مشخص می شود و در آن این احتمال وجود دارد که تناول (خوردن) از نیاز و ضرورت بیشتر باشد. زیرا کسی که گرفتار گرسنگی زیاد است برایش رعایت اندازه نیاز مشکل می باشد. لذا اگر از ضرورت و نیاز بیشتر خورد خداوند تعالی فرمود: ﴿أَنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. شارح می فرماید: که نتیجه اختلاف مایم و امام ابو یوسف و امام شافعی و آن زمانی مشخص می شود که کسی قسم بخورد (والله لا اکل حراماً) بخلاف

قوت الاختیار شرح فارسی نورالانوار

می شود. یعنی علتهای شرعی است که ظاهر احکام به سوی آنها نسبت داده می شود. یعنی علتهای شرعی است که ظاهر احکام به سوی آنها نسبت داده می شود گرچه مؤثر واقعی در تمام چیزها خداوند تعالی است. مانند حادث بودن عالم وجود وقت، مالک بودن، وجود روزهای رمضان، وجود شخصی که تحت سرپرستی است و بر وی ولایت دارد وجود بیت الله وجود زمین نامی بالخارج تحقیقاً یا تقدیراً نماز، تعلق بقای زندگی به دادوستد (معامله) عام اینها اسبابند مسببات و احکام آنها خواهد آمد.

توضیح: شارح می فرماید: مصنف بعد از فراغت از بیان احکام مشروعه قصد بیان اسبابی را دارد که در این ترتیب فقط از فخر الاسلام تبعیت نموده است و الا صاحب توضیح و غیر این اسباب را بعد از قیاس در بحث اسباب و علل آورده اند؛ چنانچه فرمود: امرونی با تمام اقسامشان برای بدست آوردن احکام مشروعه اقسام امر مانند موقت بودن، مطلق بودن، موسع بودن و مضیق بودن امر و اقسام نهی مانند بودن آن از امور شرعی، یا از امور حبی قبیح لعین یا بالغیره و غیره، امرونی یا تمام این اقسام برای طلب احکام مشروعه می آیند شارح می فرماید: که هدف از احکام نفس احکام نیست بلکه هدف احکامی است که در شریعت به آنها حکم و دستور داده شده است. و هدف از طلب نیز عام است چه برای انجام کاری می باشد و هم برای جلوگیری از کاری می باشد. مصنف می فرماید: که این احکام دارای اسباب زیادی اند که این احکام به سوی آنها منسوب می شوند. یعنی بسیاری از اسباب و علل چنانند که این احکام به سوی آنها منسوب می شوند گرچه مؤثر واقعی در هر چیزی لله تعالی است. مصنف با بیان اسباب مذکوره فرمود: که (۱) حادث بودن عالم، (۲) وجود وقت، (۳) وجود مال، (۴) وجود ایام رمضان، (۵) وجود فردی که مسئولیت او را بر عهده دارد (۶) بیت الله (۷) نامی بودن زمین در بحث حاصلخیز بودن رویدن حقیقتاً باشد و چه تقدیراً (۸) نماز، (۹) بقای زندگی به معامله. تمام اینها اسبابند بیان مسببات و احکام آنها در سطور آینده خواهد آمد.

ثم شرع بعدها فی بیان المسببات علی طریق اللفظ و النشر المرتب، فقال: للإیمان هذا مسبب لحدوث العالم، فإن الإیمان بالصانع لا یجب إلا لحدوث العالم؛ إذ لو لم یکن حادثاً لما احتجنا إلى الصانع كما قال الأعرابی: البعرة تدل علی البعیر و آثار الأقدام علی المسیر، فسماء ذات أبراج و أرض ذات فجاج کیف لا تدل علی اللطیف الخیر. و الصلاة هذا متعلق بالوقت؛ فإن الوقت مسبب وجوب الصلاة یا یوجب الله تعالی فی هذه الوقت، و الإیجاب غیب عنا، فأقیم الوقت مقامه. و الزکاة هذا ناظر إلى ملک المال، فإن المال التامی الحولی الذی هو زائد علی قدر الحاجة سبب وجوبها. و الصوم هذا متعلق بایام شهر رمضان، فإن وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدلیل إضافته إلیه، و تکرره، و تکرره، بکراهة لکن الله تعالی أخرج اللیالی عن محلیه الصوم؛ فتعین له النهار.

قسم حرام نمی خورد. چنانچه در حال اضطراب شراب نوشید نزد امام شافعی و امام ابو یوسف این فرد حائض می شود چونکه نزد ایشان در حال اضطراب نیز حرمت ساقط نمی شود و نزد ما حائض نمی شود. زیرا نزد ما در حال اضطراب حرمت ساقط می شود لذا این فرد خورنده حرام نمی باشد.

و سقوط غسل الرجل فی هذه المسح. فإن استأثر القدم بالخف بمنع سراهه بالحدث إلیه، و قد کان طاهرًا و ما حل فوق الخف فقد زال بالمسح، فلا یشترع الغسل فی هذه المدة و إن بقی فی حق غیر اللابس، و هذا علی روایه الأصولیین، و أمّا صاحب "الهدایه" فقد قال: إن نزع الخف فی المدة، و غسل الرجل یكون مأجورًا.

ترجمه: و سقوط شستن پا در مدت مسح زیرا پوشیدن پا با موزه مانع رسیدن حدث به آن می شود در حالیکه پای بوده است و هر آنچه بر روی موزه اصابت نموده با مسح برطرف شده است. لذا در این مدت مسح غسل رجل مشروعه نمی باشد، گرچه این حکم در حق غیر لابس باقی است. این بنا بر روایت اصولیین است ولی صاحب هدایه فرمودند: که اگر موزه را در مدت مسح بیرون آورد و پاراشست برایش ثواب می رسد.

توضیح: این مثال قسم رابع است که شرح آن از ترجمه مشخص است.

و لما فرغ من بیان الأحکام المشروعه ذکر بعدہا بیان اسبابها بهذا التقرب اقتداءً بفخر الإسلام رحمه الله، و کان الأولى أن یذكرها بعد القیاس فی بحث الأسباب و العلل كما فعله صاحب "التوضیح"، فقال: فصل الأمر و النهی بأقسامهم من کون الأمر مؤقتًا، أو مطلقًا، أو موسعًا، أو مضیقًا، و کون النهی عن الأمور الشرعیه أو الحبی، أو لغیره و نحو ذلك. تطلب الأحکام المشروعه، المراد بالأحکام المحکوم بها من العبادات و غیرها، لا نفس الأحکام، و بالطلب أعم من أن یكون لفعل أو لکف. و لها أسباب تضاف إلیها، أي علل شرعیه تسبب الأحکام إلیها من حیث الظاهر و إن کان الوثر الحقیقی فی الأشياء کلها هو الله تعالی. من حدوث العالم، و الوقت، و ملک المال، و ایام شهر رمضان، و الرأس الذی یجونه وینی علیه، و البیت، و الأرض النامیه بالخارج تحقیقاً أو تقدیراً، و الصلاة، و تعلق البقاء المقدور بالتعاطی هذه کلها أسباب.

ترجمه: و وقتی که مصنف از بیان احکام مشروعه فارغ شد بعد از آن بنا بر مناسبت محل اسباب آن را ذکر فرمود بنا بر پیروی از فخر الاسلام، و بهتر بود تا آن را در بحث اسباب و علل بعد از قیاس ذکر می نمود. هماغونه که صاحب توضیح این را انجام داده است. چنانچه مصنف فرمود: (فصل) امر و نهی با تمام اقسامشان یعنی موقت یا مطلق موسع یا مضیق بودن امر و بودن نهی از امور شرعی یا حبس یا قبیح لعین یا بالغیره بودن و غیر آن، برای طلب احکام مشروعه است و مراد از احکام عباداتی است که در شرع به آن حکم شده است. هدف نفس احکام نیست و هدف از طلب عام است که برای انجام کاری باشد یا بازداشتن از کاری. و برای این احکام اسبابی است که احکام به سوی آنها نسبت داده

همسر، چون بر آنها ولایتی ندارد و حج این مسبب است الله است زیرا است الله سبب وجوب حج است به همین خاطر است که حج در طول عمر تکرار نمی شود زیرا است الله یکی است و وقت سبب حج نیست بلکه شرط و ظرف است. عشر، این مسبب زمین نامی تحقیقاً است زیرا زمینی که تحقیقاً در آن قدرت دادن محصول باشد یعنی حقیقه از آن زمین چیزی برداشت شود سبب وجوب عشر می باشد یعنی حقیقه از آن زمین چیزی برداشت شود سبب وجوب عشر می باشد لذا اگر محصول (کشت) بر اثر آفت آسمانی از زمین رفت عشر ساقط می شود و وجوب عشر با برداشت محصول تکرار می شود. خراج، این مسبب ارض نامی تقدیراً است، زیرا قدرت نمو تقدیراً سبب وجوب خراج است خواه در آن چیزی بکار یا خالی رهاش کند و در آن چیز کاشت نکند. شارح رحمته می فرماید: که خراج به حال کافر منصب مناسب است. طهارت مسبب نماز است، چونکه مشروعیت نماز سبب وجوب طهارت است خواه این طهارت حقیقی باشد یا حکمی، صغری باشد یا کبری. همانگونه که وقت، سبب نماز است. معاملات، این مسبب تعلق البقاء المقدور است زیرا وقتی که خداوند تعالی عز و جل فیصله بقای عالم را قیامت نموده است و این مشخص است که تا زمانیکه میان استقامت معامله نباشد تا با آن امرار معاش کنند مانند بیع، و اجاره و نکاحی که با تولد و تاسل سبب بقای این جنس استانی باشد بقای عام ممکن نیست از این دانسته شد که تعلق البقاء المقدور بالتعاطی، سبب معاملات و مشروعیت آن است و این مخصوص انسان است بر خلاف حیوانات. چونکه آنها تا قیامت بدون معامله و نکاحی باقی می مانند زیرا فطرت و خلقت آنها این چنین است و به افعال آنها امر و نهی تعلق نمی گیرد.

العقوبات

و قد تمّ اللّف والنشر المرتّب بین أسباب العبادات والمعاملات و مسبباتها، و بقيت العقوبات و شبهها، فیهنا بقوله: و أسباب العقوبات والحدود و الکفارات ما نسبت إليه من قتل و زنا و سرقة و أمر دائر بین الحظر و الإباحة، فالعقوبات أعم من الحدود؛ لأنه يشمل القصاص أيضاً، و الکفارة نوع آخر، فبب القصاص هو القتل العمد، و سبب حد الزنا هو الزنا، و سبب قطع اليد هو السرقة يقال: حد السرقة. و سبب الکفارة هو أمر دائر بین الحظر و الإباحة؛ و ذلك لأنها لما كانت دائره بین العباد و العقوبة فببها لابد أن يكون أمراً دائراً بین الإباحة لتكون العباد مضافاً إلى صفه الإباحة، و العقوبة مضافاً إلى صفه الحظر. کانتل خطاً، فانه من حیث الصورة رمی إلى صید و هو مباح، و من حیث ترک الثبث محظور؛ لأنه قد أصاب آدمياً و أنلفه؛ فتجب فيه الکفارة. و الإفطار عمداً فی رمضان؛ فانه مباح من حیث اتصال ما هو مملوک لمالک، و محظور من حیث أنه جناه علی الصوم الشروع؛ فیصلح أن يكون سبباً للکفارة. و إنما يعرف السبب بیان کلیه لمعرفة السبب بعد بیان تفصیله ليعلم منه ما لم يعلم قبله، أي إنما يعرف کون الشيء سبباً للحکم، بنسبه الحکم إليه و تعلقه به، فالمنسوب

و صدقه النظر هذا ناظر إلى الرأس الذي يمونه ويلي عليه. فانه سبب لوجوب هذه الصدقة، و الأصل في ذلك هو رأسه؛ فانه يمونه ويلي عليه، ثم أولاده الصغار و عبيده، فانه يمونه ويلي عليهم، بخلاف الزوج و الأولاد الکبار، فانه لا يلي عليهم. و الحج هذا ناظر إلى البيت. فانه سبب وجوب الحج، و لهذا لم يتكرر في العمر؛ لأن البيت واحد، و الوقت شرطه و ظرفه. و العشر هذا ناظر إلى الأرض النامية بالخارج تحقيقاً؛ فانه إذا حدث الخارج من الأرض تحقيقاً بجب العشر، و سقط إذا اصطلمت الزرع آفة، و يتكرر الوجوب بتكرر النماء. و الخراج هذا ناظر إلى قوله: «أو تقديراً» فإن الأرض النامية بالخارج تقديراً بالتمكن من الزراعة سبب للخراج، سواء زرعتها أو عطلها، و هو الأتي بحال الکافر المتوغل في الدنيا. و الطهارة هذا ناظر إلى الصلاة، فإن شرعية الصلاة سبب وجوب الطهارة الحقيقيه و الحکمیة و الصغری و الکبری كما أن الوقت سبب لها. و المعاملات هذا ناظر إلى تعلق البقاء المقدور، فانه لما حکم الله تعالی ببقاء العالم إلى يوم القيامة، و معلوم أنه لا يتيقن مال يمكن بينهم معاملة يتنها بها معاشهم من البيع و الإجارة و نکاح، و يكون متيقناً لهذا الجنس بالتوالد علم أن تعلق البقاء المقدور بالتعاطی هو سبب المعاملات و شرعيتها، و هذا مختص بالإنسان، بخلاف الحيوانات، فانههم يتقون إلى يوم القيمة بدون معاملة و نکاح؛ لأن خلقهم كذلك، و لا يتعلق بأفعالهم أمر أو نهی.

توجیه و شرح: شارح رحمته می فرماید: مصنف رحمته بعد از ذکر اسباب بر حسب ترتیب مبیات و احکام آنها را شروع نموده است. چنانچه فرمود: ایمان مسبب حدوث عالم است و حدث عالم سبب آن است زیرا ایمان آوردن به (آفریدن کار) فقط بخاطر حدوث عالم واجب می شود؛ زیرا اگر عالم حادث نمی بود نیازی به صانع نبود همانگونه که یک امرایی: وقتی که مشکل دلائل بر سر دارد و نقش قدم (ردپا) دلائل بر رفتن مسافر دارد، پس چگونه این آسمان دارای برجهای و زمین دارای درهها دلائل بر (وجود) خداوند عز و جل نمی کند. بعد از حال حدوث عالم سبب ایمان است. ایمان مسبب آن است، نماز مسبب وقت است زیرا وقت با واجب کردن خداوند عز و جل سبب وجود نماز است، نتیجه اینکه فی الواقع واجب کننده خداوند عز و جل است. لیکن چونکه این ایجاب از ما پنهان است لذا وقت قائم مقام آن قرار داده شده سبب وجوب صلوة قرار گرفته است. زکات مسبب ملک مال است. چونکه مالک مال نامی شدن که بر آن یک سال بگذرد و زائد بر ضرورت و نیاز باشد سبب وجوب زکات است. روزه این سبب وجود رمضان است. زیرا وجود رمضان سبب وجوب صوم است بدلیل اینکه صوم منسوب به رمضان است ولی چونکه خداوند عز و جل شیها را از قرار گرفتن محل روزه خارج نموده، لذا روز برای روزه متعین گردیده است و صدقه فطر این مسبب شخصی است که او را تحت تکفل دارد و مسئولیت وی را بر عهده دارد چونکه این رأس (شخص) سبب وجوب صدقه فطر است. و اصل رأس خود پرداخت کننده صدقه فطر است، چون که آن را بر عهده دارد. و سپس رأس کسانی است که تحت تکفل وی هستند مانند فرزندان نابالغ و

إليه والمتعلق به يكون سبباً للمنسوب والمتعلق البتة؛ لأن الأصل في إضافة شيء إلى شيء وتعلقه به أن يكون مسبباً له، وحادثاً به كما يقال: كسب فلان، وحينئذ يرد علينا أنكم ربما أضفتم إلى الشرط فكيف يطرد هذا؟ فقال: وإنما يضاف إلى الشرط مجازاً كصدقة الفطر وحج الإسلام، فإن الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة، والسبب هو الرأس الذي بمونه وبلى عليه، والصدقة تضاف إليهما جميعاً.

ترجمه و شرح: شارح رحمته می فرماید: که اسباب و میات عبادات بصورت لف نشر مرتب بیان شد البته عقوبات و مانند آن می ماند. چنانچه مصنف رحمته با بیان آنها فرمود سبب عقوبات، حدود و کفارات چیزهایی است که اینها به طرف آنها منسوب اند مانند: قتل، زنا، سرقت و امری که دایر بین ممات و اباحت باشد. شارح رحمته می فرماید: عقوبات از حدود عام تر است، زیرا قصاص را نیز دربر می گیرد و کفاره نوع دیگری است.

حاصل اینکه قصد عمد سبب قصاص است و زنا سبب حد زنا است و سبب قطع ید سرقت است. چنانچه گفته می شود حد السرقة و سبب کفاره دایر بین عباده و عقوبات است پس سبب آن نیز دایر بین ممات و اباحت می باشد تا عبادت منسوب به سوی صفت اباحت باشد و عقوبات مضاف به سوی صفت ممات باشد. مانند: قتل خطا. زیرا این به جهت صورت و ظاهر به تیر انداختن به سوی شکار را می گویند که این امر مباح است و به خاطر ترک احتیاط ممنوع است. چونکه به خاطر احتیاط نکردنش تیر به انسانی اصابت نموده است و سبب هلاکش شده است. لذا در این صورت کفاره لازم می شود و خوردن روزه رمضان قصد از این جهت مباح است که مملوک به مالک یعنی متصل است و ممنوع است. به جهت آنکه این خوردن جرم و جثاتی است بر روزه مشروع پس این خوردن صلاحیت دارد تا سبب کفاره قرار گیرد بعد از بیان مفصل سبب برای شناخت سبب قاعده عامی را بیان نموده است تا مطلب مجهول روشن شود یعنی سبب بودن یک چیز برای حکمی صرفاً از این معلوم می شود که حکم به سوی آن منسوب و متعلق به آن باشد چنانچه هر آن چیزی که منسوب الیه و متعلق به آن باشد همان چیز برای منسوب و متعلق سبب می باشد. چونکه در مضاف بودن یک چیز به سوی چیز دیگر و متعلق بودن چیزی به چیز دیگر، قانون این است که شیء مضاف برای مضاف الیه مسبب باشد و به خاطر مضاف الیه بوجود می آید. چنانچه گفته می شود (کسب فلان) در اینجا بر ما اعتراض وارد می شود و آن اینکه بسا اوقات احتیاط به سوی شرط نیز اضافه نموده اند لذا نباید قاعده مذکور (که مضاف الیه مسبب مضاف است) درست باشد جوابش این است: که اضافه یک چیز به سوی شرط مجازاً است. مانند: صدقه فطر و حج اسلام چونکه فطر يوم عيد است که برای صدقه شرط است و سبب رأس است که متصدق کفیل و مسؤل آن است و صدقه منسوب به سوی هر دو است همچنان مسلمان بودن برای حج شرط است و سبب حج بیت الله است و حج منسوب به سوی هر دوی آنهاست.

والله اعلم بالصواب

ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على تعالى على خير خلقه محمد وعلى اله واصحابه اجمعين.

(مولانا) جمیل احمد ذی الحجه ۱۴۱۰ هـ ق

روز سه شنبه یابان ترجمه ۱۳۹۳/۴/۲۲ هـ. ش مطابق با ۱۵ رمضان المبارک ۱۴۳۵ هـ. ق - روز یکشنبه

(بندہ ناجیز محمد انعم اختری مالکو)

حنفی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ شافعی

عمر

والجمل ظلم فاجتنبوه



ابوبکر العلم نور فاتخذوه

ابوبکر



تلگرام

الفتاح عمومی کتابتون

ہر نوع کتابونہ
تفاسیر، احادیث، عقائد، فقہ فتاویٰ صرف نحو منطق
سیرت تاریخ وغیرہ
(عربی اردو فارسی پشتو)

علی

pdf

عثمان

عبدالفتاح فائز

حنفلی

مالکی