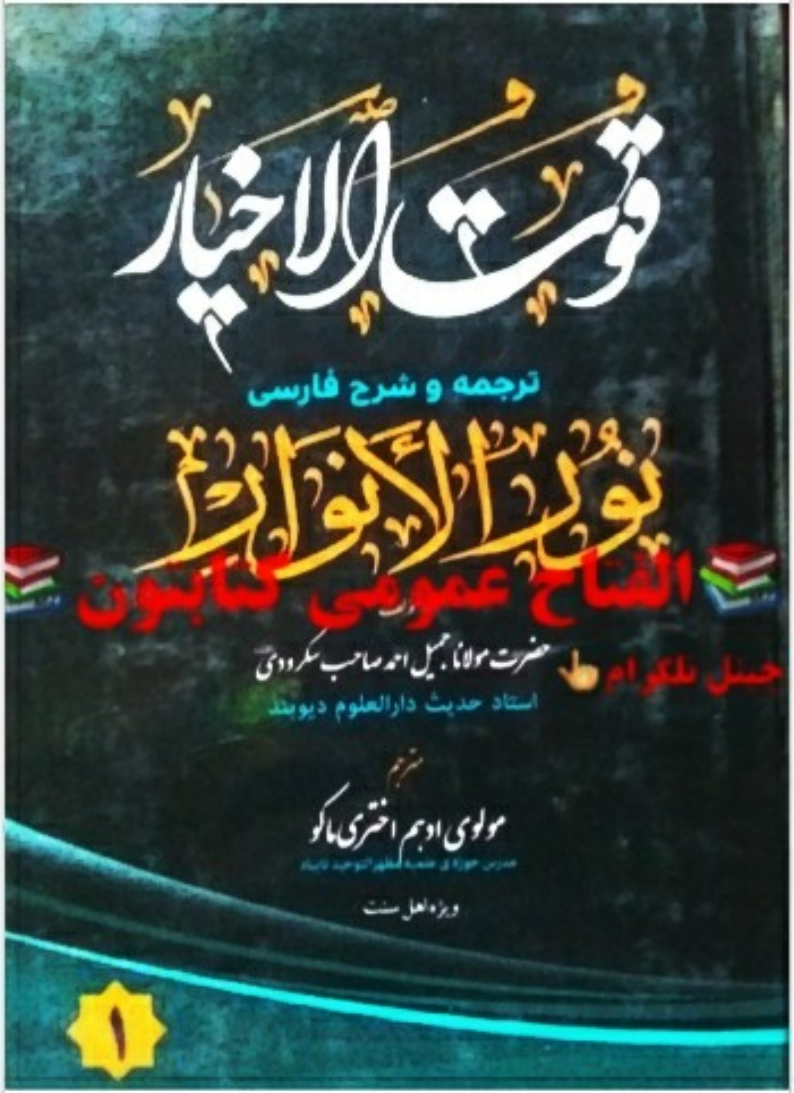

قوت الاخیار
ترجمه و شرح فارسی
نور الأنوار
الفتاح عمومی کتابتون
جمیل ملکوام
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروودی
استاد حدیث دارالعلوم دیوبند
مترجم
مولوی اوبم اختری ماکو
ویژه اهل سنت
۱

حنفی

شافعی

تلگرام



الفتاح عمومی کتابتون



تفاسیر، احادیث، عقائد، فتاوی، فقه، صرف، نحو، معانی،

منطق، سیرت، تاریخ، وغیرہ

(عربی؟ اردو؟ فارسی؟ پښتو)

pdf

عبدالفتاح فائز

حنبلی

مالکی



قوت الاخیار

ترجمه شرح فارسی نورالانوار

(جلد دوّم)

مؤلّف:

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکرودی رحمة الله علیه

(استاد حدیث دارالعلوم دیوبند)

مترجم:

مولوی ادهم اختری ماکو

(مدرّس حوزه‌ی علمیّه مظهر التّوحید تایباد)

قوت الاخیار شرح نورالانوار

تألیف: مولانا جمیل احمد سکرودی رحمه‌الله
مترجم: مولوی ادهم اختری ماکو
ناشر: امام محمد غزالی رحمه‌الله
نوبت چاپ: اول ۱۴۰۰
قطع: وزیری
تیراژ: ۱۰۰۰
قیمت : تومان
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۶۰۴-۱۲-۲

سرشناسه: سکرودی، جمیل احمدی،۱۹۵۳-۲۰۱۹م
Sakrudhvi,jamil ahmad
عنوان قراردادی: نورالانوار فی شرح المنار، فارسی، شرح
عنوان و نام پدیدآور: قوت الاخیار؛ ترجمه شرح فارسی نورالانوار(ویژه اهل سنت)/ مولف جمیل احمد صاحب سکرودی؛ مترجم ادهم اختری ماکو
مشخصات نشر: تربت جام؛ امام محمد غزالی، ۱۴۰۰
مشخصات ظاهری: ۴۰۷ ص. ۲ جلد.
شابک دوره : ۹۷۸-۶۲۲-۷۶۰۴-۱۱-۵؛ فیپا
ج۱: ۹۷۸-۶۲۲-۷۶۰۴-۱۰-۸؛ فیپا
ج۲: ۹۷۸-۶۲۲-۷۶۰۴-۱۲-۲ فیپا
یادداشت: کتابنامه؛ ترجمه شرح فارسی نورالانوار(ویژه اهل سنت)
موضوع: ملاجیون، احمد بن ابی سعید ۱۰۴۷-۱۱۳۰ ق.
نورالانوار فی شرح المنار -نقد و تفسیر--فقه اهل سنت-احادیث
رده بندی کنگره: BP ۱۵۶/۸
رده بندی دیویی: ۳۷۸/۳۷۷
شماره کتابشناسی ملی : ۴۴۴۵۶۶۵



مرکز پخش: تربت جام- انتشارات امام محمد غزالی رحمه‌الله
تلفن تماس: ۰۹۱۵۱۲۶۶۵۸۷
هرات - کوچه گدام - نشر محمدی ۰۷۹۹۴۴۲۲۵۵

فهرست مطالب

الظاهر ۷
حکم الظاهر ۸
النص ۹
حکم نص ۱۰
المفسر ۱۱
حکم مفسر ۱۲
المحکم ۱۲
حکم محکم ۱۴
بیان امثله‌ی (ظاهر، نص، محکم و مفسر) ۱۴
متقابلات ۲۰
خفی ۲۷
مشکل ۳۳
مجمل ۳۷
حکم مجمل ۳۹
متشابه ۴۲
حکم متشابه ۴۳
تقسیم سوم: حقیقت ۴۸

چینل تلگرام الفتاح عمومی کتابتون

شرح اصول شاشی نورالانوار 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
کنایة ۳۰۰
تقسیم چهارم : استدلال به عبارة النص ۳۰۲
استدلال به اشارة النص ۳۰۸
دلالة النص ۳۱۸
اقتضاء النص ۳۳۱
وجوه فساد ۳۷۶
المشروعات ۴۰۵
المعقوبات

بسم الله الرحمن الرحیم

الظاهر

ثم شرع فی التقسیم الثانی.

فقال: «و أما الظاهر: فاسم لکلام ظهر المراد به للسامع بصیغته» أی لایحتاج إلی الطلب و التأمل کما فی مقابلاتها، و لا یزاد علی الصیغه شیء آخر من السّوق و نحوه کما فی النص، فخرج هذا کله من قوله: بصیغه لکن یشترط فی هذا کون السّامع من أهل اللسان، و فی ازدیاد لفظ الکلام إشاره إلی أن هذا التقسیم مما یتعلق بالکلام کالرّابع کما أن الأول و الثالث یتعلق بالکلمه، والمراد من الظهور فی قوله: "ما ظهر" الظهور اللغوی، فلایرد أن هذا تعرطف الشیء بنفسه.

ترجمه: سپس مصنّف رحمه الله تقسیم دوّم را شروع نمود و فرمود: ظاهر سخنی است که مراد آن توسط صیغه اش برای شنونده آشکار باشد یعنی نیازمند به تأمّل 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 مصنّف (بصیغته) خارج می شود امّا در این مورد شرط است که شنونده اهل زبان(عربی) باشد و اضافه نمودن لفظ (الکلام) بیانگر این است که این تقسیم مانند تقسیم چهارم مربوط به کلام است. همانگونه که تقسیم اوّل و سوم متعلق به کلمه می باشد. مراد از ظهور در قول مصنّف (ما ظهر) ظهور لغوی است، بنابراین این اعتراض وارد نیست که این تعریف (**تعریف الشیء لنفسه**) است.

شرح: الحمدلله در ضمن تقسیم اوّل، چهار تقسیم مذکور از خاص، عام، مشترک و مؤول با تفصیل بیان شد و اکنون به توفیق حق اقسام مذکور در ضمن قسم دوّم شروع می شوند. چنانچه فرمود: که قسم اوّل 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 تأمّل نباشد، آنگونه که در خفی، مشکل و مجمل نیازمند طلب و تأمّل 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 خودبخود از صیغه فهمیده می شود.

ملاجیون رحمه الله شارح نورالانوار می فرماید: با قول مصنّف (**بصیغته**) تمام اقسام نص و مفسر خارج می گردند. شارح رحمه الله می گوید: اضافه نمودن لفظ الکلام در تعریف اشاره به این دارد که این تقسیم نیز مانند تقسیم چهارم مربوط به کلام است چنانچه بخش اوّل و سوّم متعلق به کلمه اند، دلیلش این است که توسط تقسیم دوّم مراد آشکار می گردد و بوسیله

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

تقسیم اوّل به اعتبار وضع است، وضع به تعیین نمودن لفظ برای معنا را گویند و تعیین، معنای مفرد است و تقسیم سوّم 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 اوّل و سوّم مربوط به کلمه اند نه کلام. عبارت (و المراد من الظهور في قوله الخ) جواب سؤالی است؛ سؤال این است: در تعریف ظاهر، آوردن لفظ ظهور، تعریف شیء بنفسه است، یعنی معرَّف (به فتح راء) همان معرِّف (به کسر راء) است، در حالی که تعریف شیء بنفسه جایز نیست زیرا دور لازم می آید و دور نیز باطل است بنابراین تعریف الشیء بنفسه باطل است وبا این توضیح که دور توقف الشیء علی نفسه را گویند، یعنی موقوف بودن چیزی بر خودش را دور گویند و شناخت معرَّف موقوف بر شناخت معرِّف است که در اینجا معرَّف، ظاهر است و در معرِّف نیز لفظ ظهور وجود دارد، از این رو شناخت ظاهر موقوف بر خودش یعنی ظهور است که به همین دور می گویند. درنتیجه از وجود لفظ ظهور در تعریف ظاهر، تعریف الشیء بنفسه لازم می اید و تعریف الشیء بنفسه مستلزم دور است و دور نیز باطل است پس وجود لفظ ظهور در تعریف ظاهر نیز باطل است. جواب این است که معرَّف ظاهر اصطلاحی است و ظهوری که در معرِّف است، ظهور لغوی است یعنی مرادش وضوح و روشنی است. پس زمانی که معرَّف و معرِّف عین هم نباشند و متغایرباشند یعنی تعریف الشیء بنفسه لازم نمی آمد، دور نیز لازم نمی آید و زمانی که دور لازم نمی آید اوردن لفظ ظهور نیز در تعریف ظاهر، باطل نیست.

حکم الظاهر

و حکمه وجوب العمل بالذی ظهر منه علی سبیل القطع و الطیقطین حتی صح إثبات الحدود و الکفارات بالظاهر؛ لأن غایته أنه محتمل المجاز و هو احتمال غیر ناش من دلیل فلایعتبر.

توجمه: حکم ظاهر این است که هر معنایی که از سخن متکلّم ظاهر می شود، عمل به آن قطعاً و یقیناً واجب است. حتی اثبات حدود و کفّارات بوسیله ظاهر صحیح است زیرا نهایتاً گفته می شود که ظاهر احتمال مجاز را دارد لیکن این احتمال بدون دلیل بوجود آمده است بنابراین اعتباری ندارد.

شرح: مصنّف رحمه الله با بیان حکم ظاهر فرمود: که حکم ظاهر این است که هر مطلبی از آن بر آید، عمل نمودن به آن قطعاً واجب است و از آنجا که حکم ظاهر قطعی و یقینی است، ثابت نمودن حدود و کفّارات نیز با آن صحیح است و اگر حکم ظاهر ظنی می بود، ثابت نمودن حدود و کفّارات توسط آن جایز نبود زیرا نمی توان با دلایل ظنیه، حدود و

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

النص

و أما النص فما ازداد وضوحاً علی الظاهر بمعنی من المتکلم لابنفس الصیغه یعنی ینفهم منه معنی لم ینفهم من الظاهر بسبب أن المتکلم ساق ذلک النظم لذلک المعنی لابمجرد فهمه من الصیغه، و المشهور فیما بین القوم: أن فی النص یشترط السوق، و فی الظاهر عدم السّوق، فیکون بینهما مباینه، فإذا قیل: "جاءنی القوم کان نصاً فی مجیء القوم"، و إذا قیل: "رأیت فلاناً حین جاءنی القوم" کان نصاً فی الرؤیه ظاهراً فی مجیء القوم، ولکن ذکر فی عامه الکتب: أن الظاهر أعم من أن یشرط فیه السوق أولا، و النص یشترط فیه السّوق ألبته، و هکذا حال کل قسم فوقه من المفسر و المحکم، فإن بعضه أولی من بعض بحیث یوجد الأدنی فی الأعلی، فیکون بینهما عموم و خصوص مطلقاً.

توجمه: نص کلامی است که از ظاهر روشن تر است(ولی باید این وضوح) از طرف متکلّم به سبب توضیح معنی باشد نه به سبب خود صیغه. یعنی با نص معنایی فهمیده شود که از ظاهر فهمیده نشده باشد، زیرا متکلّم 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 (جاءني القوم) این کلام در بحث آمدن قوم نص واقع می شود. و وقتی گفته می شود (رأیت فلانا حین جاء ني القوم) این سخن در رؤیت نص و در آمدن قوم، ظاهر واقع می شود امّا در اکثر کتابهای متقدّمین 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 وخصوص مطلق وجود دارد.

شرح: بخش دوّم از تقسیم دوّم نص است نص کلامی است که از ظاهر روشن تر است.امّا این وضوح بیشتربه خاطر توضیحی است که متکلّم آن کلام را برای معنای مفهوم آورده است نه بخاطر خود صیغه وشارح 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 وخود صیغه در رساندن آن معنا هیچ نقشی ندارد. شارح رحمه الله با بیان نسبت میان ظاهر و نص فرمود: 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 متکلّم کلام را برای معنایی به کار برده باشد که آن کلام در آن معنا نص است و در ظاهر شرط است که متکلّم آن کلام را برای آن معنا نیاورده باشد یعنی در معنایی 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 فلانا 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 عامّه متقدّمین 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 علّت که در آن وجود سوق شرط است، بنابراین کلامی که نص واقع شود می تواند ظاهر باشد امّا 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 امّا 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. امّا در محکم عدم احتمال تأویل، تخصیص و نسخ شرط است، پس بدین علّت مفسر عام مطلق و محکم خاص مطلق است. خلاصه همانگونه که در نزد متقدّمین 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 حكمه: وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو في حيز المجاز أي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تأويل كان في معنى المجاز، و هذا التأويل قد يكون في ضمن التخصيص بأن يكون عاماً يحتمل عاماً حتمل التخصيص، و قد يكون في ضمن غيره بأن يكون حقيقه تحتمل المجاز، فلا حاجه إلى أن يقال: على احتمال تأويل أو تخصيص كما ذكره غيره، و لما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه أولى بأن يحتمله، ولكن مثل هذه الاحتمالات لاتضر بالقطعيه.

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. امّا اینگونه احتمالات ضرری به قطعیت وارد نمی کند.

شرح: مصنّف المنار رحمه الله می فرماید: حکم نص این است که عمل بر هر معنایی که از آن واضح باشد، واجب است، امّا 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 التأويل قد يكون 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 مصنّف المنار رحمه الله اینگونه می گفت: (**علي احتمال تأويل أو تخصيص**) 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 هردو می باشد چون از ظاهر خلاف ظاهر را مراد گرفتن چه با تخصیص باشد و چه مجاز ولفظ تأویل هردو را شامل است ونیازی به ذکر لفظ تخصیص نیست.

صاحب نورالانوار رحمه الله می گوید: 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. امّا 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، امّا 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 على النص على وجه لايبقى معه احتمال التأويل و التخصيص سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع بفعل النبي صلى الله عليه وسلم أو بقوله، فصار مفسراً، أو بإيراد الله تعالى كلمه زائده ينسد بها باب التخصيص و التأويل كما سيأتي

ترجمه: مفسر کلامی است که آشکاریودنش 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 صلی الله علیه وسلم منقطع شده باشد به گونه

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

شرح: مصنّف ﷺ در ضمن تعریف مفسر فرمود: مفسر کلامی است که در آن وضاحت و روشنی آنقدر از نص بیشتر باشد که در آن احتمال تخصیص و تأویل باقی نماند و آن احتمال گاهی با بیان پیامبر ﷺ از بین می رود به گونه ای که کلام فلاً مجمل بوده سپس با فعل یا قول پیامبر ﷺ بیان قطعی بدان پیوست شده باشد و آن کلام مجمل، تبدیل به کلام مفسر شده باشد و یا اینکه (آن احتمال) با آمدن کلمه ای از جانب الله ﷻ 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 أی 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.

ترجمه: حکم مفسر این است که عمل بدان واجب است امّا احتمال نسخ وجود دارد، و این احتمال نسخ تنها در زمان پیامبر ﷺ بوده است امّا 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 امّا احتمال منسوخ شدن باقی است.

ملاجیون شارح نورالانوار ﷺ می فرماید: این احتمال نسخ تا زمان پیامبر ﷺ بوده امّا بعد از آن تمام قرآن محکم و غیرقابل 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 ﷺ 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 یا با حدیث و بعد از وفات پیامبر ﷺ امکان نزول قرآن و بیان حدیث نیست، از این رو امکان منسوخ شدن نیز باقی نمی ماند.

المحکم

و أما المحکم: فما أحکم المراد به عن احتمال النسخ و التبدیل تعدیه "عن" ههنا بتضمین معنی الامتناع أی أحکم المراد به حال کونه ممتنعاً عن احتمال النسخ و التبدیل، سواء کان انقطاع احتمال النسخ لمعنی فی ذاته کآیات التوحید و الصفات و یسمی محکماً لعینه، أو بوفاه النبی ﷺ و یسمی محکماً لغیره، و لم یذکر 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.

ترجمه: 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 آیا توحید و آیات صفات که به آن محکم لعینه می گویند و یا به سبب وفات پیامبر ﷺ که به آن محکم لغیره گویند. مصنّف ﷺ لفظ (ازداد) را در تعریف محکم ذکر نفرمود ،چنانچه قبلاً آورده می شد زیرا مخاطب را متوجّه نماید که وضاحت و روشنی محکم بیشتر از مفسر نیست امّا 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 البته اگر متضمن معنای امتناع(پیشگیری) باشد با (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 بازداشته 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 خداوند ﷻ 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 ﷺ احتمال نسخ وجود نداشته باشد زیرا قرآن با قرآن یا با حدیث منسوخ می شود و بعد از وفات رسول الله ﷺ نه نزول قرآن است و نه هم حدوث حدیث. بنابراین زمانی که امکان وجود وحی و حدیث نیست منسوخ شدن قرآن نیز ممکن نمی باشد. خلاصه به سبب وفات رسول الله ﷺ احتمال منسوخ شدن قرآن از بین می رود که این صورت را محکم لغیره می گویند. چنانچه صورت اوّل را محکم لعینه می گفتند.

صاحب نورالانوار ملاجیون ﷺ می گوید: 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؛ علّتش 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 الیه محکم از مفسر قوی تر است زیرا مفسر احتمال نسخ را دارد امّا محکم احتمال نسخ را ندارد و مسلم است کلامی که احتمال منسوخ 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 الیقین.

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 منسوخ شدن. بر این اساس هر چند ظاهر، نص، مفسر و محکم قطعی هستند امّا قطعی و یقینی بودن محکم از همه قطعیات برتر و کامل تر است.

بیان امثله‌ی (ظاهر، نص، محکم و مفسر)

ثم شرع فی بیان أمثله کل هؤلاء. فقال: کقوله تعالی: ﴿وَ أَحَلَّ اللهُ البَیعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا﴾ هذا مثال الظاهر و النص، فإنه ظاهر فی حق حل البیع و حرمه الربا نص فی بیان التفرقه بینهما؛ لأن الکفار کانوا یعتمدون حل الربا حتی شبهوا البیع به، قالوا: إنما البیع مثل الربا، فرد الله علیهم، و قال: کیف یکون ذلک و أحل الله البیع و حرم الربا، و مثاله المذکور فی عامه الکتب قوله تعالی: ﴿فَانکِحُوا مَا طَابَ لَکُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثنَی وَ ثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ فإنه ظاهر فی إباحه النکاح نص فی العدد؛ لأنه سیق الکلام له کما سیأتی.

ترجمه: سپس مصنّف ﷺ مثالهای این اقسام را بیان می کند و می فرماید: مانند آیه ﴿أحل الله البیع و حرّم الربا﴾ 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 حلّیت ربا داشتند حتی آنان بیع را به ربا تشبیه نمودند چنانچه گفتند: ﴿إنما البیع مثل الربا﴾. پس خداوند ﷻ آن را رد نمود و فرمود: که این امر چگونه ممکن است در حالیکه خداوند ﷻ بیع را حلال و ربا را حرام نموده است. مثال آن که در اکثر کتابها آمده است آیه ﴿ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثني و ثلاث و رباع﴾ 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 ﷺ فرمود: که مصنّف ﷺ بعد از بیان تعریف ظاهر، نص، مفسر و محکم و احکام آنها، اکنون مثالهای آنها را می آورد. همانطور که گفت: آیه ﴿أحل الله البیع و حرّم الربا﴾: خداوند ﷻ بیع را حلال و ربا را حرام نموده است. مثال است برای ظاهر و نص بدین صورت که در این آیه حلّیت بیع و حرمت ربا با خود صیغه و عبارت دانسته می شود و روشن است، بنابراین این آیه درباره حلّیت 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 بدانیم که این آیه درباره فرق میان بیع و ربا، نص است در جواب می گوییم: 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: ﴿إنما البیع مثل الربا﴾: بیع مانند ربا است. بعد از آن خداوند ﷻ در رد این سخنشان فرمود: که چگونه ممکن است بیع مانند ربا باشد در حالیکه خداوند ﷻ 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 ﷺ فرمود: مثال ظاهر و نص در اکثر کتب، آیه ﴿فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثني و ثلاث و رباع﴾ است، زیرا این آیه درباره مباح بودن نکاح، ظاهر است، چون صیغه امر ﴿فانکحوا﴾ برای وجوب نیست و پایین ترین درجه امر، اباحت است، بنابراین در اینجا صیغه امر برای اباحت می باشد واز آن اباحت نکاح ثابت می شود. و این آیه در بحث عدد به قرینه ﴿مثني، ثلاث و رباع﴾ 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 « **بیعوا سواءً بسواءٍ** » آمده است؛ زیرا امر در این حدیث با قید (سواءً بسواءٍ) آمده است، بنابراین هدف بیان اباحت یا وجوب بیع نیست بلکه مقصود، ثابت نمودن قید (برابر فروختن) است. بر این اساس در آیه ﴿فانکحوا..﴾ مقصود بیان اباحت یا وجوب نکاح نیست بلکه ثابت نمودن قید (دو، سه یا چهار) است. در نتیجه ثابت شد که ﴿فانکحوا ما طاب..﴾ در مورد مباح بودن نکاح، ظاهر و درباره بیان عدد، نص است

و قوله تعالی: ﴿فَسَجَدَ المَلائِکَهُ کُلُّهُم أَجمَعُونَ إِلَّا إبلِیسَ﴾ مثال للمفسر، فإن قوله: "فسجد" ظاهر فی سجود الملائکه نص فی تعظیم آدم علیه السلام، لکنه یحتمل التخصیص أی سجود بعض الملائکه بأن یکون الملائکه عاماً مخصوص البعض، و یحتمل التأویل بأن سجدوا متفرقین أو مجتمعین، فانقطع احتمال التخصیص بقوله "کلهم" و احتمال التأویل بقوله: "أجمعون" فصار مفسرا.

ترجمه: آیه ﴿فسجد الملائكة كلهم اجمعون إلا ابليس﴾ مثال برای مفسر است، زیرا قول خداوند ﷻ

﴿فسجد﴾ درباره سجود ملائکه، ظاهر است و در مورد تعظیم آدم ﷺ، نص است، امّا 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، تک تک و جدا جدا سجده کرده باشند و یا دسته جمعی؛ پس احتمال تخصیص با قول خداوند ﷻ ﴿کلهم﴾ و احتمال تأویل با کلمه ﴿أجمعون﴾ از بین می رود و این کلام مفسر قرار می گیرد.

شرح: صاحب المنار می فرماید: آیه ﴿فسجد الملائكة كلهم اجمعون إلا ابليس﴾ مثال برای مفسر است با این تفصیل که لفظ ﴿فسجد﴾ 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 ﷺ نص است زیرا این کلام برای تعظیم آدم ﷺ آورده شده است امّا این سخن احتمال تخصیص و تأویل را دارد. احتمال تأویل بدین صورت که اگر چه در عبارت ﴿فسجد الملائكه﴾ لفظ ملائکه عام است و شامل همه فرشته ها می شود امّا 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 دسته جمعی را دارد و هم احتمال تأویل سجده کردن جدا جدا را. در هر حال این کلام احتمال تخصیص و تأویل را دارد امّا وقتی که بعد از لفظ ﴿الملائكة﴾ لفظ ﴿كلهم﴾ آورده می شد، احتمال تخصیص از بین می رفت و معلوم می شد که همه فرشته ها سجده کرده اند و زمانی که لفظ ﴿أجمعون﴾ آورده می شد، احتمال تک تک سجده کردن نیز از بین می رفت و ثابت می شد که همه فرشته ها با هم سجده نموده اند، از این رو زمانی که با لفظ ﴿كلهم و اجمعون﴾ احتمال تخصیص و تأویل از بین می رفت، این کلام مفسر قرار می گیرد.

ولا يقال: إنه يبقى احتمال كونهم متخيّنَ أو متصَفّينَ؛ لأنه لايضر في بيان التعظيم على أنا لا ندعي أنه مفسر من جميع الوجوه، بل من بعضها، وكذا لا يقال: إنه استثنى فيه إبليس فكيف يصير مفسراً؛ لأن الاستثناء ليس من قبيل التخصيص، فلايضر لكون الكلام مفسراً على أنه استثناء منقطع، أو مبنى على التغليب، وكذا لا يقال: إنه خبر لايحتمل النسخ، فينبغي أن يكون مثالاً للمحكم؛ لأن أصل هذا الكلام كان محتملاً للنسخ، وإنما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبراً، فلا ضير فيه، ولهذا قال في "التوضيح": إن الأولى في مثال المفسر هو قوله تعالى: ﴿وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾؛ لأنه من أحكم الشرع، بخلاف قوله: تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ﴾ فإنه من الأخبار و القصص.

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، مضر نیست، علاوه بر این ما مدّعی نیستیم که این سخن از تمام جهات مفسر است و همچنین گفته نشود که در این کلام استثنا وجود دارد، پس چگونه می تواند مفسر باشد! زیرا استثنا از قبیل تخصیص نیست و ضرری هم در مفسر بودن کلام ندارد، علاوه بر این استثنا 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 امّا چون خبر است دیگر احتمال نسخ را ندارد، بنابراین در آن زیانی نیست، به همین علّت در توضیح گفته شده که در مثال مفسر بهترین مثال، آیه ﴿ قاتلوا المشركين كافة﴾ است، زیرا این کلام از قبیل احکام شرع است بر خلاف آیه ﴿فسجد الملائكة﴾ زیرا این قول از جمله اخبار و قصص است.

شرح: شارح ﷺ درباره این عبارت چند اعتراض بر مثال مفسر با جواب آنها نقل می کند: اعتراض اوّل: در مثال مذکور که با لفظ ﴿أجمعون﴾ احتمال تأویل منتفی شده است و این کلاً مفسر گردیده است، اشتباه است زیرا با وجود لفظ ﴿اجمعون﴾ 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 ﴿اجمعون﴾ و نه با لفظ ﴿كلهم﴾ از بین رفته است، از این رو زمانی که این احتمال باقی است چگونه می تواند این آیه مثال برای مفسر باشد؟

جواب اعتراض اوّل: 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 منافی مقصدی باشد که این کلام برای آن آورده شده است، در حالیکه در این مسأله مقصود از آیه بیان تعظیم آدم ﷺ 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 ﷺ وجود دارد این احتمال نمی تواند برای بیان تعظیم آدم ﷺ 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 ایرادی ندارد.

جواب دوّم این است: ما هرگز مدعی نیستیم که کلام مذکور یعنی ﴿فسجد الملائكة...﴾ 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 مدّعی مفسر بودن از تمام جهات نیستیم بلکه از برخی جهات مدّعی 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 الملائکة کلهم أجمعون إلا ابلیس﴾ ابلیس از فرشته ها استثنا شده است و در استا یک نوع تخصیص وجود دارد بدین صورت که خارج نمودن مستثنی از افراد مستثنی منه، باعث خاص شدن مستثنی می شود بنابراین استای ابلیس از ملائکه بیانگر این است که این کلام احتمال تخصیص را دارد و هر کلامی که احتمال تخصیص داشته باشد نمی تواند مفسر باشد، چانچه از تعریف مفسر همین نکته روشن است، از این رو کلام مذکور ﴿فسجد الملائکة کلهم أجمعون إلا ابلیس﴾ به سبب وجود استا، مفسر نمی باشد و آوردن این آیه را به عنوان مثال مفسر صحیح نیست.

جواب اعتراض: استاء 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 تردید این کلام مفسر است و استا ضرری در مفسر بودن این کلام ندارد.

جواب دیگری نیز وجود دارد که ﴿إلا ابلیس﴾ استای منقطع است و استای منقطع آن است که مستثنی در افراد مستثنی منه داخل نباشد و از آنجا که ابلیس از افراد ملائکه نیست بلکه از جنیان است، در گروه ملائکه داخل نیست و استای ابلیس از ملائکه، استای منقطع است، بنابراین این استا تخصیص نیست زیرا در تخصیص لازم است تا مستثنی داخل در افراد مستثنی منه باشد، در نتیجه کلام مذکور احتمال تخصیص را ندارد و بدون شک این کلام مفسر خواهد بود.

صاحب نورالانوار رحمه الله با تردید می فرمایند: که یا ﴿إلا ابلیس﴾ را استای منقطع می گیریم وجواب آن داده شد که توضیح دادیم ولی اگر ابلیس را جزء گروه ملائکه بدانیم باید بگوییم که این بنا بر تغلیب است؛ یعنی در اصل ابلیس جن بوده است امّا 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 پدر بر مادر، به مادر نیز اطلاق (اب) نمودند و برای هر دو (أبوین) گفتند، بدین صورت است (قمرین، شمسین و عمرین). خلاصه ابلیس جزء ملائکه نیست بلکه بنابر تغلیب آن را از گروه ملائکه به شمار آورده اند و زمانی که حقیقتاً ابلیس از آنان نیست، ابلیس (مستثنی) در مستثنی منه (ملائکه) داخل نمی باشد و در نتیجه این استا تخصیص نیز نیست زیرا برای تخصیص لازم است تا مستثنی حقیقتاً در مستثنی منه داخل باشد. پس وقتی که استای (ابلیس) تخصیص نیست و این کلام احتمال تخصیص را ندارد، مفسر است و بر مفسر بودن آن اعتراضی وارد نیست.

اعتراض سوم: ﴿فسجد الملائکة کلهم أجمعون إلا ابلیس﴾ مثال برای محکم است امّا شما آن را برای مثال مفسر آوردید. دلیلش این است که این کلام خبر است؛ خداوند تعالی با این آیه از سجود ملائکه برای آدم علیه السلام و عدم سجود

ابلیس 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 امّا 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، امّا زمانی که ملائکه بر آدم علیه السلام سجده نمودن این کلام خبر 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 رحمه الله می گوید: 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 ﴿فاقتلوا المشرکین کافة﴾ است، زیرا این قول از جمله احکام شرع است بر خلاف آیه ﴿فسجد الملائکة﴾ که جزء اخبار و قصص است.

﴿فاقتلوا المشرکین کافة﴾ مفسرا این توضیح می شود که ﴿المشرکین﴾ احتمال تخصیص را دارد یعنی ممکن است حکم به قتل تمام مشرکین نباشد بلکه حکم به قتل برخی از آنان باشد امّا 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.

و قوله تعالی: ﴿إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾ مثال للمحکم؛ لأنه نص فی مضمونه، فلم یحتمل التأویل و النسخ؛ إذ هو من باب العقائد فی بیان التوحید و الصفات، و لما لم یکن هذا من أحکام الشرع قال صاحب "التوضیح": ههنا أیضاً أو الأولی فی مثال المحکم قوله علیه السلام: "الجهاد ماضٍ إلی یوم القیمه"؛ لأنه من باب الأحکام، و لم یحتمل النسخ؛ لما فیه من توقیت أو تأبید ثبت نصاً.

ترجمه: آیه مبارکه ﴿إن الله بکل شيء علیم﴾ مثال برای محکم است زیرا این قول در مضمون خود نص است بنابراین احتمال تأویل و تخصیص ندارد زیرا در باب توحید و صفات از جمله عقاید است و از احکام شرع نیست، از این رو صاحب توضیح در این باره فرموده: برای محکم بهترین مثال حدیث «**الجهاد ماض إلی یوم القیامة**» است زیرا این حدیث از جمله احکام است و احتمال نسخ ندارد زیرا در این توقیت و تأبید با نص ثابت است.

شرح: مصنّف ﷺ فرمود: مثال محکم آیه ﴿إن الله بکل شيء علیم﴾ است و دلیلش این است که این آیه د
مفهومش یعنی بر امون محیط بودن علم خداوند ﷻ بر هر چیز، صریح و نص است بنابراین احتمال تخصیص و تأویل
ندارد و همچنین این کلام از باب توحید و صفات خداوند ﷻ 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 ﷺ می گویند از آنجا که این آیه جزء عقاید است و از احکام نیست وبایدمورد از احکام به
عنوان مثال آورده می شد و در مثال آوردن کلامی مناسب است که از جمله ، صاحب توضیح گفته است که حدیث
«الجهاد ماض إلی یوم القیامة» برای مثال محکم مناسب تر است زیرا این حدیث از احکام شریعت است و احتمال نسخ را
نیز ندارد چون در این حدیث وقت تا قیامت تعیین شده بلکه ابدی است یعنی تا دنیا هست جهاد فرض است و احتمال
نسخ ندارد پس آیه محکم است تا آخر دنیا فرض بودن جهاد باقی است و اصلاً منسوخ نمی شود و وقتی چنین است، این
آیه محکم می باشد.

نکته: کلمه (أو) در عبارت مصنّف (من توقیت أو تأیید) به معنای (بل) است.

متقابلات

ویظهر التفاوت عند التعارض لیصیر الأدنی متروکاً بالأعلی یعنی لایظهر التفاوت بین هذا الأربعه فی الظنیه و
القطعیه؛ لأن کلها قطعیه، و إنما یظهر التفاوت عند تعارض بین النص و المفسر بعمل بالمفسر، و إذا تعارض بین
المفسر و المحکم یعمل بالمحکم، ولکن هذا التعارض إنما هو التعارض الصوری لا الحقیقی؛ لأن التعارض
الحقیقی هو التضاد بین الحجتین علی السواء لا مزید لأحدهما، و ههنا لیس کذلک.

ترجمه: تفاوت به هنگام تعارض آشکار می گردد که به سبب أعلی، ادنی ترک می شود. یعنی فرق ظنیت و قطعیت
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 ادنی. بنابراین زمانی که در میان ظاهر و نص تعارض باشد به نص عمل می شود و هنگامی که
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. امّا این تعارض صوری است و نه حقیقی چراکه تعارض حقیقی تضادی است که در میان دو دلیل
برابر باشد و یکی بر دیگری برتری نداشته باشد که در اینجا اینچنین نیست.

شرح: صاحب نورالانوار می فرماید: هرچهار قسم یعنی «**ظاهر و نص ومفسرومحکم**» در ظنی وقطعی بودن
یکسان هستند وبر هم برتری ندارند واینگونه نیست که برخی قطعی وبرخی ظنی باشند وهمه از جمله قطعیّات وقینیّات

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 ﷺ 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 علّت تعارض واقعی نیست که برای تعارض حقیقی لازم است تا در بین دو دلیلی تضاد واقع شود که کاملاً برابر باشند و هیچ یک از آن دو دلیل بر دیگری ترجیح نداشته باشند. امّا در این مسأله چنین نیست زیرا ظاهر از نص پایین تر و نص از مفسر و مفسر از محکم پایین تر است. از این رو زمانی که هر یک از این چهار حجت نسبت به دیگری پایین 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 تعالی: ﴿وَ أُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُم أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ مع قوله تعالی: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ﴾، فإن الأول ظاهر فی حل جمع المحللات من غیر قصر علی الأربعه، فینبغی أن تحل الزائده علیها، و الثانی نص فی أنه لا یجوز التعدی عن الأربعه؛ لأنه سیق لأجل العدد، فتعارض بطنهما، فترجح النص و یقتصر علیها، و قیل: الأول نص فی حق اشتراط المهر، و الثانی ظاهر فی عدم اشتراطه؛ لأنه ساکت عن ذکره و مطلق عنه، فتعارض بینهما فیترجح النص و یجب المال.

ترجمه: مثال تعارض ظاهر با نص: ﴿فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع﴾ با آیه ﴿أحل لکم ما وراء ذلکم أن تبتغوا بأموالکم﴾. آیه اوّل ظاهر است و حلال بودن تمام محلّلات بدون منحصر شدن در چهار تا را ثابت می کند، پس مناسب است تا ازدواج با بیش از چهار زن حلال باشد و قول دوّم در این باره نص است که ازدواج با بیش از چهار زن ناجایز است زیرا آیه ی دوّم 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 اوّل درباره شرط بودن مهر، نص است و آیه دوّم در مورد شرط نبودن مهر، ظاهر است زیرا آیه دوّم 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 ﷺ فرمود: مثال تعارض میان نص و ظاهر میان این دو آیه است: **﴿فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع﴾** با آیه **﴿أحل لکم ما وراء ذلکم أن تبتغوا بأموالکم﴾**. آیه اوّل در مورد حلال بودن

تمام زنان بجز محلّلات بدون توقف بر چهار زن، ظاهر است بنابراین از این آیه می توان نتیجه گرفت که برای یک مرد در یک زمان با بیش 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. امّا اینکه چگونه بدانیم 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 مقید 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 اوّل درباره حلال بودن تمام محلّلات بدون تحدید، ظاهر است و آیه دوّم در مورد ناجایز بودن ازدواج با بیش 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 دوّم یعنی نص برای عمل کردن برآن ترجیح می یابد و نکاح فقط با چهار زن در یک زمان جایز است. برخی گفته اند که آیه اوّل ﴿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 دوّم ﴿فانکحوا ما طاب لکم...﴾ در مورد شرط نبودن مهر، ظاهر است زیرا آیه دوّم درباره وجوب و عدم وجوب ثابت است امّا آیه نخست در وجوب مهر نص است پس نص بر ظاهر ترجیح می یابد و آیه اوّل معمول بها قرار می گیرد و مهر واجب می شود.

و مثال تعارض النص مع المفسر قوله علیه السلام: "المستحاضه تتوضأ لکل صلاه" مع قوله علیه السلام: "المستحاضه تتوضأ لوقت کل صلاه"، فإن الأول نص یقتضی الوضوء الجدید لکل صلاه أداءً کان أو قضاءً فرضاً کان أو نفلاً، لکنه یحتمل تأویل أن یکون اللام بمعنی الوقت، فیکفی الوضوء الواحد فی کل وقت، فتؤدی به ما شاءت من فرض و نفل، و الثانی مفسر لایحتمل التأویل لوجدان لفظ الوقت فیه صریحاً، فإذا تعارض بینهما یصار إلی ترجیح المفسر فیکفی الوضوء الواحد فی کل وقت صلاه مره واحد. و الشافعی رحمه الله لم یتنبه بهذا، فعمل بالحدیث الأول.

ترجمه: مثال تعارض نص با مفسر: حدیث: «**المستحاضة تتوضأ لکل صلاة**» با حدیث: «**المستحاضة تتوضأ لوقت کل صلاة**». حدیث اوّل نص است برای اینکه هر نمازی وضوی جدیدی را می طلبد فرقی نمی کند که نماز ادا باشد یا قضا، فرض باشد یا نفل امّا این احتمال را دارد که لام به معنای وقت باشد بنابراین یک وضو برای یک وقت کافی

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

شرح: شارح رحمه الله فرمود: که مثال تعارض میان نص و مفسر، تعرض میان این دو حدیث می باشد: حدیث: «**المستحاضة تتوضأ لکل صلاة**» زن مستحاضه برای هر نماز وضو بگیرد. با حدیث: «**المستحاضة تتوضأ لوقت کل صلاة**» زن مستحاضه برای وقت هر نماز وضو بگیرد. حدیث اوّل نص است و می رساند که هر نماز چه فرض و چه نفل و چه اداء و چه قضاء مستلزم وضوی جدیدی است. امّا این احتمال را دارد که لام به معنای وقت باشد بنابراین یک وضوبرای یک وقت کافی است و مستحاضه با این وضو می تواند هر اندازه که بخواهد نماز فرض و نفل ادا کند. مانند (لام) در (**آتیك لصلاة الظهر**) که به معنای وقت است یعنی (**آتیك لوقت صلاة الظهر**)؛ من در وقت نماز ظهر نزد تو حاضر می شوم. امّا 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 مقدّر گرفته شود که تقدیر عبارت اینگونه می شود: (**لوقت کل صلاة**). در هر حال این حدیث درباره واجب بودن وضو برای زن مستحاضه، نص است و حدیث دوّم «**المستحاضة تتوضأ لوقت کل صلاة**» مفسر می باشد، زیرا در این حدیث لفظ وقت صراحتاً 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 بوجود آمده و از آنجا که مفسر ترجیح دارد در اینجا حدیث دوّم راجح است و در یک وقت یک وضو برای زن مستحاضه کافی است و با همان وضو ادا نمودن هر نمازی از جمله فرض، نفل و ... را می تواند. بجای آورد امّا از آنجا که امام شافعی رحمه الله متوجّه این مسأله نبوده بر حدیث اوّل عمل نموده و برای زن مستحاضه برای هر نماز وضوی جدیدی را لازم می داند.

و مثال تعارض المفسر مع المحکم قوله تعالی: ﴿وَ أَشْهِدُوا ذَوَی عَدْلٍ مِنکُم﴾ مع قوله تعالی: ﴿وَلا تَبدَلُوا لَهُم شَهَادَه أَبَداً﴾، فإن الأول مفسر یقتضی قبول شهاده محدودین فی القذف بعد التوبه؛ لأنهما صارا عدلین حینئذٍ، و الثانی محکم یقتضی عدم قبولها؛ لوجود التابید فیه صریحاً، فإذا تعارض بینهما یعمل علی المحکم هکذا فی کتب الأصول، و ما قیل: إنه لم یوجد مثال تعارض المفسر مع المحکم، فمن قله التتبع.

توجمه: مثال تعارض مفسر با محکم: آیه ﴿و أشهدوا ذوی عدل منکم﴾ با آیه ﴿ولاتقبلوا الشهادة أبدا﴾. آیه اوّل 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 امّا آیه دوّم محکم است و عدم قبول شهادت چنین فردی را ثابت می کند زیرا در این آیه تأبید (دائمی بودن حکم) صراحتاً 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 (ملاجیون) ﷺ می فرماید: مثال تعارض میان مفسر و محکم تعارض میان این دو آیه است: آیه ﴿و أشهدوا ذوی عدل منکم﴾ و آیه ﴿و لاتقبلوا لهم شهادة أبدا﴾. تعارض میان این دو آیه بدین صورت است که آیه اوّل مفسر است و تقاضا می کند 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 ﴿و أشهدوا ذوی عدل منکم﴾؛ دو فرد عادل را از میانتان به عنوان شاهد انتخاب نمایید. 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 دوّم 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 حتّی 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 دوّم عمل می شود که محکم است و شهادت فرد محدود فی القذف حتی بعد از توبه نیز قبول نمی شود.

شارح ﷺ 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: محشّی (حاشیه نویس) بر مثال مذکور چند اعتراض به همراه جواب آنها آورده که به سبب توجّه علمی شما در اینجا به رشته تحریر در می آید.

اعتراض اوّل: مفسر قراردادن آیه اوّل: ﴿ و أشهدوا ذوی عدل منکم﴾ صحیح نیست زیرا مفسر آن است که غیر از نسخ بجز از مدلولش احتمال چیز دیگری را نداشته باشد امّا این آیه احتمال چیزهای فراوانی را دارد زیرا لفظ (أشهدوا) صیغه امر است و امر هم برای وجوب و هم برای ندب(استحباب) می آید و علاوه بر این برای معانی دیگری نیز کاربرد دارد. همچنین این آیه به سبب مطلق بودنش هم فرد نابینا را شامل می شود و هم برده را زیرا فرد عادل می تواند برده باشد

یا نابینا، امّا 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 را از هر جهت مفسر نگفتیم بلکه از لحاظ قبول شهادت مفسر نامیدیم و این احتمالات مذکور از جهت قبول شهادت ضرری به آیه وارد نمی کند بنابراین بر مفسر بودن آیه از این حیث اعتراضی وارد نیست. امّا اینکه این آیه به سبب مطلق بودنش فرد نابینا و برده را نیز شامل می شود جوابش این است که این آیه مطلق است و مراد از اطلاق فرد کامل است امّا فرد نابینا و برده کامل نیستند یعنی این دو فرد جزء افراد کامل (ذوی عدل منکم) نیستند. بنابراین، این آیه شامل آنها نیست.

اعتراض دوّم: در میان دو آیه تعارضی نیست زیرا حکم ایه اوّل ﴿أشهدوا ذوی عدل منکم﴾، إشهاد(گواه قراردادن) است و حکم آیه دوّم عدم قبول شهادت در زمان اداء است و برای اشهاد قبول هم لازم نیست. چنانچه شاهد قرار دادن محدود فی القذف و نابینا صحیح است حتّی با شهادت آنها نکاح منعقد می گردد امّا اگر این دو نفر شهادت را ادا نمایند شهادتشان قبول نیست. بر این اساس مشخص شد که برای إشهاد(شاهد قراردادن) قبول نمودن شهادت لازم نیست. در نتیجه زمانی که حکم آیه اوّل، إشهاد و حکم آیه دوّم قبول شهادت است در میان این دو آیه تعارضی وجود ندارد. و اگر بالفرض این را بپذیریم که قبول شهادت برای إشهاد لازم است در آیه اوّل بر قبول شهادت و اشهاد مستلزم قبول نیست چنانچه شهادت فرد محدود فی القذف ونابینا در نکاح جایز است و با آن نکاح منعقد می گردد امّا ادای شهادتشان پذیرفته نمی شود.

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

ثم أن المصنف ذكر مثالاً لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهيه على سبيل التفريع. فقال: حتى قلنا: إنه إذا تزوّج امرأة إلى شهر أنه يكون متعه يريد أن قوله: "تزوج" نص فى النكاح لكنه يحتمل تأويل أن يكون نكاحاً إلى أجل، فيكون متعه، و قوله: "إلى شهر" مفسر فى هذا المعنى لايحتمل إلا كونه متعه، فيحمل على المتعه، ولكن لايخلو هذا من المسامحه؛ لأن قوله: "إلى شهر" متعلق بقوله: "تزوج"، و ليس كلاماً مستقلاً بنفسه حتى يكون مفسراً يصلح معارضاً له، فكأنه أراد أن هذا الكلام دائر بين كونه نكاحاً و بين كونه متعه، فرجحت المتعه.

ترجمه: سپس مصنّف ﷺ به عنوان نتیجه مثالی از مسائل فقهی ارائه نمود که نص و مفسر با هم تعارض دارند و می فرماید: حتّی ما گفتیم که اگر کسی با زنی برای مدّت یک ماه ازدواج نمود این متعه است. مقصودش این است که (تزوج)

درباره نکاح نص است امّا این احتمال را دارد که نکاح تا مدّت خاصی باشد که در این صورت متعه می باشد و سخنش (إلی شهر) در این معنا مفسر است و فقط احتمال متعه بودن آن را دارد پس این ازدواج بر متعه (صیغه) حمل می شود. امّا این سخن خالی از تسامح و سهل انگاری نیست زیرا لفظ (إلی شهر) متعلق به لفظ (تزوج) است و به تنهایی کلام مستقلی نیست تا مفسر شود و معارض (تزوج) قرار گیرد. گویی مصنّف گفته است که این کلام در میان نکاح و متعه دائراست امّا متعه راجح است.

شرح: قبلا مصنّف ﷺ 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 ﷺ نیز مثالهایی را بیان نمود. امّا مصنّف ﷺ 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 مدّت 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. امّا این احتمال وجود دارد که این نکاح برای مدّت معینی باشد که در این صورت نکاح موقّت می باشد و نکاح موقّت 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 گوید لفظ (تزوجت) پیرامون نکاح موقّت مفسر شده است یعنی حال در آن فقط احتمال نکاح موقّت است نه احتمال نکاح بنابراین حمل بر نکاح موقّت می شود و چونکه نکاح موقّت مانند متعه فاسد است این نکاح موقت فاسد است.

شارح ﷺ می فرماید: مصنّف ﷺ مثالی را بیان نمود که خالی از اشکال نیست و اشکال این است که لفظ (إلی شهر) در کلام مرد (تزوجت إلی شهر) کلام مستقلی نیست بلکه متعلق به (تزوجت) است و گویی 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 بگوییم (إلی شهر) مفسر، معارض (تزوجت) نص است. یعنی ارائه نمودن این کلام به عنوان مثال برای تعارض میان نص و مفسر صحیح نمی باشد.

شارح ﷺ کلام مصنّف را اینگونه توجیح می کند، که غالباً مراد مصنّف این است که کلام (تزوجت إلی شهر) دائر (مردّد) 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 موقّت و متعه یک حکم دارند یعنی هر دو فاسد هستند امّا از لحاظ تعریف با هم فرق دارند یعنی برای متعه آوردن لفظ تمتع ضروری است. مثلاً مردی برای زنی بگوید (أتمتع بک إلی شهر بألف) و نکاح موقّت این است که با یکی از الفاظ نکاح تا مدّت معینی نکاح منعقد شود مثلاً بگوید: (تزوجت إلی شهر) یا (نکحت إلی شهر).

احقر در اشرف الهدایة اردو جلد چهارم صفحه ۴۴ درباره متعه (صیغه) نوشتم که تمامی ائمه غیر از امام مالک ﷺ قائل بر حرمت متعه اند. طبق بیان صاحب هدایه، امام مالک ﷺ 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. امّا صاحب هدایه با ردّ مذهب امام مالک ﷺ 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 ابن عباس ﷺ قائل به جواز متعه (صیغه) بوده است.

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

متعه (صیغه) قبل از روز خیبر حلال بوده است امّا در روز خیبر گوشت الاغ و متعه حرام شد، سپس در سال فتح مکّه در روز أوطاس، به مدّت سه روز حلال شد، امّا از روز چهارم تا روز قیامت حرام گردید. باید دانست که صاحب الهدایه در نقل مذهب امام مالک ﷺ در مورد متعه، تسامح نموده زیرا در هیچ کتابی از کتب مالکیه جواز متعه نقل نشده است. علاوه بر این امام مالک ﷺ در مؤطای خود حدیث امام علی ﷺ را نقل نموده است که: «إن رسول الله علیه الصلاة و السلام نهی عن متعة النساء و عن لحوم الحمر الأهلیة من خیبر» (عینی شرح هدایه). و روش امام مالک ﷺ این است که در مؤطا حدیثی را نقل می کند که موافق با رأی وی باشد بنابراین آوردن این حدیث از جانب وی بیانگر این است که امام مالک ﷺ نیز قائل به حرمت متعه (صیغه) بوده است.

خفی

ثم بعد الفراغ عن بیان الأقسام الأربعه شرع فی مقابلاتها. فقال: و أما الخفی: فما خفی مراده بعارض غیر الصیغه لاینال إلا بالطلب

یعنی أن الخفی اسم لکلام خفی مراده بسبب عارض نشأ من غیر الصیغه لاینال إلا بالطلب یعنی أن الخفی اسم لکلام خفی مراده بسبب عارض نَشأ من غیر الصیغه؛ إذ لو کان منشؤه الصّیغه لکان فیه خفاء زائد، و یسمی بالمشکل و المجمل، فلایکون مقابلاً للظاهر الذی فیه أدنی ظهور، فإن کلاً من هؤلاء مترتب فی الخفاء ترتب

الأصل فی الظهور، فإذا کان فی الظاهر أدنی ظهور، فلابد أن یکون فی الخفی أدنی خفاء و هکذا القیاس فلاینال مراده إلا بالطلب، فصار کمن اختفی فی المدینه بنوع حیله عارضه من غیر تغییر لباس و هیأه، ثم فی قوله: "بعارض غیر الصّیغه" مسامحه، و الأظهر أن یقول بعارض من غیر الصّیغه. کما فی عباره شمس الأئمه الحوانی، و قوله: "لاینال إلا بالطلب" لیس قیداً احترازیاً، بل بیان للواقع و تأکید للخفاء.

ترجمه: در ادامه مصنّف ﷺ بعد از بیان اقسام چهارگانه، به بیان اضداد آنها می پردازد و می فرماید: خفی کلامی است که مراد آن با عارضی غیر از صیغه پوشیده باشد و آن مراد تنها با بررسی و جستجو بدست می آید. یعنی خفی سخنی است که مراد آن با عارضی پوشیده شده باشد که آن عارضی صیغه نباشد زیرا اگر منشأ خفاء صیغه باشد، خفایش زیاد خواهد بود که در این صورت بدان مشکل و مجمل می گویند.پس درمقابل ظاهر که کمترین ظهور دارد نمی باشد. چون تمام اقسام درخفاء بر ترتیب اقسام قبلی درظهورند بر این اساس از آنجا که در ظاهر پایین ترین درجه ظهور وجود دارد در خفی نیز باید پایین ترین درجه خفاء باشد و بقیّه اقسام نیز بر همین قیاس می شود. بنابراین مراد خفی بدون طلب حاصل نمی شود زیرا مانند شخصی است که بدون تغیر در لباس و قیافه با یک نوع حیله ای در شهر پنهان شده باشد. در قول مصنّف (**بعارض غیر الصیغة**) سهل انگاری وجود دارد. بهتر بود که (بعارض من غیر الصیغة) می فرمود. چنانچه عبارت شمس الائمه حلوائی چنین است. قول مصنّف (لاینال إلا بالطلب) قید احترازی نیست بلکه بیان واقع و برای تأکید خفاء است.

شرح: شارح ﷺ می فرماید: هنگامی که مصنّف ﷺ از بیان چهار قسم ظهور (**ظاهر، نص، مفسر و محکم**) فارغ شد شروع به بیان اضداد آنها (از لحاظ خفاء) نمود. بدین ترتیب که خفی در برابر ظاهر است و مشکل مقابل نص، مجمل در برابر مفسر و متشابه در مقابل محکم. مصنّف بخش اوّل را اینگونه تعریف می کند: خفی کلامی است که مراد آن با چنان عارضی پوشیده باشد که آن عارض با چیزی غیر از صیغه بوجود آمده است؛ یعنی در نفس صیغه و مدلول لفظ هیچگونه خفایی موجود نباشد بلکه خفاء با عارض غیر از آن بوجود آمده است. زیرا اگر منشأ خفاء صیغه باشد و در مدلول لفظ خفاء باشد، خفای آن زیاد خواهد بود و بدان مشکل و مجمل می گویند و در نتیجه در برابر ظاهری نخواهد بود که در پایین ترین درجه ظهور می باشد چراکه ترتیب در چهار قسم خفاء به ترتیب اقسام ظهور است. یعنی همچنانکه در ظاهر پایین ترین درجه ظهور و در نص ظهور بیشتر و باز در مفسر بیشتر از نص و در محکم ظهور بیشتر از مفسر وجود دارد، در خفی کمترین درجه خفاء و سپس در مشکل بیشتر از خفی و در مجمل بیشتر از مشکل و باز خفای متشابه بیشتر از متشابه می باشد. از این رو زمانی که در ظاهر کمترین درجه ظهور وجود دارد و در خفی نیز کمترین درجه خفاء وجود دارد در برابر یکدیگر قرار می گیرند و کمترین درجه خفاء آن است که به سبب عارض غیر از صیغه باشد و بقیه اقسام نیز

بر همین قیاس می شوند؛ مثلاً در مقابل نص که ظهورش از ظاهر بیشتر است مشکلی قرار دارد که خفایش از خفی بیشتر است و در برابر مفسر که ظهورش بیشتر از نص است مجملی قرار دارد که خفایش از مشکل بیشتر است و باز در برابر محکمی که ظهورش از مفسر بیشتر است متشابهی قرار دارد که خفایش از مجمل بیشتر می باشد.

شارح ﷺ می فرماید: از آنجا که مراد خفی پوشیده است بدون طلب و جستجو حاصل نمی شود یعنی برای بدست آوردن مراد خفی باید تلاش نمود. خفی مانند این است که کسی بدون عوض نمودن لباس و قیافه خود با نیرنگ و حیله در گوشه ای از شهر پنهان شده باشد که برای بدست آوردن چنین شخصی باید تلاش نمود.

شارح نورالانوار (ملا جیون) ﷺ می فرماید: در قول مصنّف (**بعارض غیر الصیغة**) صفت قرار دادن لفظ (**غیر الصیغة**) را برای لفظ (عارض) نوعی تساهل و تسامح است. بدین صورت که عبارت (**بعارض غیر الصیغة**) احتراز از مشکل، مجمل و متشابه است یعنی خفاء به سبب عارضی غیر از صیغه تنها در خفی باشد و نتیجه این می شود که خفاء در مشکل، مجمل و متشابه به سبب عارض غیر از صیغه بوجود نمی آید بلکه به سبب صیغه بوجود می آید، امّا این سخن اشتباه است چنانچه با تعریف مشکل و ... روشن خواهد شد. در ادامه شارح ﷺ می فرماید: که بهتر این بود که مانند شمس الائمه حلوائی (**بعارض من غیر الصیغة**) می فرمود. و اینگونه ترجمه می شد که خفاء در خفی به سبب عارض بوجود آمده است و این عارض ازغیر صیغه بوجود آمده باشد و سخن مصنّف از تسامح محفوظ می ماند؛ امّا می توان از طرف مصنّف چنین جواب داد که (**غیر الصیغة**) صفت (عارض) نیست بلکه بدل است و منظور این است که خفاء در خفی به سبب عارض یعنی ازغیرصیغه بوجود آمده است و در نتیجه تسامح و غفلتی وجود نداشته است. شارح ﷺ می گوید: قول مصنّف (**لاینال إلا بالطلب**) قید احتراز نیست بلکه بیان واقع و برای تأکید خفاء است زیرا هیچ خفایی چنین نیست که بدون تلاش و بررسی برطرف شود.

و حکمه النظر فیه لیعلم أن اختفاءه لمزیه أو نقصان، فیظهر المراد أی حکم الخفی النظر فیه و هو الطلب الأول لیعلم أن اختفاءه لأجل زیاده المعنی فیه علی الظاهر أو نقصانه فیه، فحینئذٍ یظهر المراد، فیحکم فی الزیاده علی حسب ما یعلم من الظاهر، ولایحکم فی النقصان فط.

ترجمه: حکم خفی: فکر کردن و اندیشیدن در خفی به اندازه ای که معلوم شود خفاء آن به سبب زیادتی در معنی است یا به سبب نقصان در آن. بنابراین با این عمل، مراد کلام ظاهر می شود. در صورت زیادتی در معنا مطابق آنچه که از ظاهر معلوم شود حکم داده می شود و در صورت نقصان اصلاً حکمی داده نمی شود.

شرح: حکم خفی آن است که در آن فکر شود و این فکر و تأمل اوّلین طلب است و بدین علّت فکر شود تا معلوم شود که مراد خفی به چه دلیلی پوشیده است، آیا بدین علّت است که معنای خفی از معنای ظاهر بیشتر است یا بدین سبب

است که معنای آن از معنای 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.

کآیة السرقة فی حق الطرار و النباش، فإن قوله تعالی: ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ظاهر فی حق وجوب قطع الید لکل سارق، خفی فی حق الطرار و النباش: لأنهما اختصا باسم آخر غیر السارق فی عرف أهل اللسان، فتأملنا فوجدنا أن اختصاص الطرار باسم آخر لأجل زیادة معنی السرقة إذ السرقة هو أخذ مال محترم محرز خفیة، و هو بسرق ممن هو یقظان فاصد لحفظ المال بضرب غفله، وفتره تعتریه، واختصاص النباش به لأجل نقصان معنی السرقة فیه؛ لأنه یسرق من الموتی الذی هو غیر قاصد للحفظ، فعدینا حکم القطع إلی الطرار لأجل الزیادة فیه بدلاله النص و لم نعد إلی النباش لأجل النقصان فیه، ولو کان القبر فی بیت مقفل قیل: لا یقطع النباش؛ لما ذکرنا. وقیل: یقطع لوجود الحرز بالمکان و إن لم یوجد بالحافظ، و هذا کله عندنا وقال ابو یوسف والشافعی رحمه الله: یقطع الباش علی کل حال؛ لقوله علیه السلام: "من نبش قطعناه"، قلنا: هو محمول علی السیاسه؛ لما روی عنه علیه السلام: "لاقطع علی المختفی"، و هو النباش بلغه أهل المدینه.

ترجمه: مانند آیه سرقت که درباره جیب بر و کفن دزد خفی است زیرا آیه ﴿و السارق و السارقة فاقطعوا أیدهما﴾ درباره وجوب قطع دست دزد ظاهر است ولی درباره جیب بر و کفن دزد خفی است چراکه 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 معنای سرقت در آن است زیرا سرقت به گرفتن مال با ارزش 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 امّا نوعی غفلت و سستی در وی بوجود آمده است. و مخصوص بودن کفن دزد با نام دیگری بدین سبب است که معنای سرقت در آن کم است زیرا از مرده هایی می دزدد که قصد حفاظت مالشان را ندارند؛ بر این اساس با دلالة النص حکم قطع دست را به جیب بر نیز می دهیم زیرا معنای سرقت در آن زیاد است امّا به کفن دزد نمی دهیم زیرا معنای سرقت در آن کمتر از دزدی است. اگر قبر در حلقه ای قفل زده باشد برخی گفته اند که بنابر دلایل موجود دست کفن دزد قطع نمی شود ولی برخی قائلند که قطع چنین کفن دزدی قطع می گردد، زیرا شرط حفاظت موجود است هر چند توسط محافظی نگهداری نشود. تمام این تفاصیل در نزد ما است. امام ابو یوسف رحمه الله و امام شافعی رحمه الله می فرمایند: دست کفن دزد در هر حال قطع می شود زیرا پیامبر علیه السلام می فرمایند: هر کس که کفن دزدی نماید دستش را قطع می نماییم، در جواب می گوییم که این حدیث

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

شرح: قبلاً با بیان حکم خفی فرمود: که حکم خفی این است که با فکر و تأمل مشخص شود که خفای آن نسبت به ظاهر به سبب ازدیاد معنا در آن است و یا به سبب کمی معنا. حال در اینجا مثالی را برای آن ذکر نمود. نتیجه مثال این است که خداوند تعالی متعال با بیان حکم جزای دزد می فرماید: ﴿و السارق و السارقة فاقطعوا أیدهما﴾ 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. امّا 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 دزد 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 معنای سرقت در طرار بیشتر از سارق است، چراکه سرقت به کاری می گویند که شیء باارزش 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 بدزدد دستش قطع نمی گردد زیرا هر چند که شراب ذی قیمت است امّا شرعاً قابل انتفاع نیست. همچنین اگر فردی از مزرعه ای محصولی را بدزدد 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. خلاصه سرقت به معنای 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 امّا بر اثر فریب و غفلت دزد مالش را برمی دارد. به کفن دزد بدین سبب نامی غیر از سارق نهادند زیرا در کفن دزد معنای سرقت 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. وچون 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 دلالة النص حکم سارق ثابت می شود و چنین گفته شده وقتی که حکم سرقت یعنی قطع دست در ادنی (سارق) ثابت است پس در اعلی (طرار) به طریق اولی ثابت می شود. یعنی مجرم بزرگ از مجرم کوچک سزاوارتر به کیفر است وچون معنای سرقت در نباش ضعیف است این شک 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 رحمه الله می گوید: اگر قبر در خانه ای باشد که بر آن قفل زده شده باشد و از آن قبر 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 در کلامهای ماتند 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 تأمّل. چنانچه مصنّف نیز فرمود.

شرح: قسم دوّم از اضداد، مشکل است. مشکل کلامی است که در میان کلام های هم نوع خود مخلوط شود مانند مسافری که با تغیر لباس و هیئت خود را در میان مردم مخلوط نماید. مثلاً یک مسلمان هندی که ریش نمی گذارد 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 تأمّل. یعنی اینکه اوّل دریافت می کند که این لفظ برای چه معنایی می آید و سپس فکر می کند که در اینها کدام معنا مراد است. اصولی ها مشکل را اینگونه تعریف نموده اند: مشکل کلامی است که احتمال معانی متعدّدی را دارد ولی یکی از آن معانی مراد باشد. امّا آن معنا در میان معانی متعدّد مخلوط شده است و بدین سبب معنا مخفی شده است.

و حکمه اعتقاد الحقیّه فیما هو المراد، ثم الإقبال علی الطلب و التأمل فیه إلی أن یتبین المراد منه أی حکم المشکل أولاً: هو اعتقاد الحقیّه فیما کان مراد الله تعالی بمجرد سماع الکلام، ثم الإقبال علی الطلب أی أنه لأی معان یستعمل هذا اللفظ، ثم التأمل فیه بأنه أی معنی یراد ههنا من بین المعانی، فیتبین المراد

ترجمه: حکم مشکل، اعتقاد نمودن بر حق بودن مراد شارع است. سپس روی آوردن به طلب و تأمّل نمودن تا اینکه مراد ظاهر شود. یعنی حکم مشکل این است که به محض شنیدن، قبل از هر چیز بر حقّانیّت مراد خداوند رحمه الله اعتقاد نموده

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 المشکل فهو الداخل فی أشکاله أی الکلام المشتبه فی أمثاله، فهو کرجل غریب اختلط بسائر الناس بتغییر لباسه و هیأته، ففیه زیاده خفاء علی الخفی، فیقابل النص الذی فیه زیاده ظهور علی الظاهر، فلهذا یحتاج إلی النظرین: الطلب ثم التأمل علی 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 تأمّل. چنانچه مصنّف نیز فرمود.

شرح: قسم دوّم از اضداد، مشکل است. مشکل کلامی است که در میان کلام های هم نوع خود مخلوط شود مانند مسافری که با تغیر لباس و هیئت خود را در میان مردم مخلوط نماید. مثلاً یک مسلمان هندی که ریش نمی گذارد 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 تأمّل. یعنی اینکه اوّل دریافت می کند که این لفظ برای چه معنایی می آید و سپس فکر می کند که در اینها کدام معنا مراد است. اصولی ها مشکل را اینگونه تعریف نموده اند: مشکل کلامی است که احتمال معانی متعدّدی را دارد ولی یکی از آن معانی مراد باشد. امّا آن معنا در میان معانی متعدّد مخلوط شده است و بدین سبب معنا مخفی شده است.

و حکمه اعتقاد الحقیّه فیما هو المراد، ثم الإقبال علی الطلب و التأمل فیه إلی أن یتبین المراد منه أی حکم المشکل أولاً: هو اعتقاد الحقیّه فیما کان مراد الله تعالی بمجرد سماع الکلام، ثم الإقبال علی الطلب أی أنه لأی معان یستعمل هذا اللفظ، ثم التأمل فیه بأنه أی معنی یراد ههنا من بین المعانی، فیتبین المراد

ترجمه: حکم مشکل، اعتقاد نمودن بر حق بودن مراد شارع است. سپس روی آوردن به طلب و تأمّل نمودن تا اینکه مراد ظاهر شود. یعنی حکم مشکل این است که به محض شنیدن، قبل از هر چیز بر حقّانیّت مراد خداوند رحمه الله اعتقاد نموده

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 معنا 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 ﷻ در این کلام حق است و مطابق واقع می باشد. بعد از آن روی به طلب آورده تا اینکه مشخص شود این لفظ برای چه معانی استعاده شده است و تأمل نماید که در اینجا کدام معنا مورد نظر است. بعد از طلب و تأمل مراد کلام روشن شود.

و مثاله: قوله تعالی: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ فإن كلمه "أنّى" مشكله تجيء تاره بمعنى "من أين" كما فى قوله تعالى: ﴿أَنَّى لَكِ هَذَا﴾ أى من أين لكِ هذا الرزق الأنى كل يوم، و تاره بمعنى "كيف" كما فى قوله تعالى: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾ أى كيف يكون لى غلام، فاشتبه ههنا أنه بأىّ معنى هو، فإن كان بمعنى "أين" يكون المعنى من أى مكان شئتم فيلاً أو نُبْراً، فتحل اللواطه من امرأته، و إن كان بمعنى "كيف"، فيكون المعنى بأيّه كيفيه شئتم قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً، فيدل على تعميم الأحوال دون المحال، فإذا تأملنا فى لفظ الحرث علمنا أنه بمعنى "كيف"؛ لأن الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث، فتكون الواطه من امرأته حراماً، لكن حرمتها ظنيه حتى لايكفر مستحلها، و هذه اللواطه هى المقيسه على الوطء فى حاله الحيض لعله الأذى دون التى من الرجال؛ لأن حرمتها قطعيه ثابته بالكتاب و السنه و الإجماع على ماكتبنا كل ذلك فى "التفسير الأحمدى"، فمثل هذه المشكل يمكن أن يدخل فى المشترك الذى رجح أحد معانيه بالتأويل، فصار مؤولاً.

ترجمه: مثال مشکل آیه ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ است. زیرا کلمه «أنّی» مشکل است؛ گاهی به معنای «من أین» می آید مانند آیه ﴿أَنَّى لَكِ هَذَا﴾؛ این روزی که هر روز به تو می رسد از کجاست؟. گاهی به معنای «کیف» می آید مانند آیه ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾؛ چگونه ممکن است برای من فرزند باشد؟. بنابراین در اینجا مشتبه شده است که «أنّی» به چه معنا است. اگر به معنای «من أین» باشد چنین معنا می شود که از هر جایی که می خواهید. از عقب یا جلو، فرقی نمی کند و در نتیجه لواط با همسر جایز می باشد. و اگر به معنای «کیف» باشد چنین معنا می شود که به هر حالتی که می خواهید ایستاده یا نشسته به به پهلو خوابیده فرقی نمی کند. بنابراین این معنا دلالت می کند بر عموم احوال نه بر عموم محل ها. از این رو زمانی که در لفظ «حرث» تأمل نمودیم مشخص شد که «أنّی» به معنای «کیف» است. زیرا که دبر (عقب) محل کشت نیست بلکه جای نجاست است. بر این اساس لواط با زن حرام است. امّا حرمت آن ظنی است حتّی اگر کسی آن را حلال بداند کافر نمی شود. و این همان لواطی است که به سبب علّت اذی بر جماع در حالت حیض قیاس شده است به آن لواطی که با مرد صورت می گیرد. زیرا حرمت لواط با مرد قطعی است و بوسیله قرآن، سنت و اجماع ثابت شده

است. چنانچه این مسأله را با جزئیات در تفسیر احمدی بیان نمودیم. از این رو ممکن است که مثال این مشکل در منشترکی داخل شود که یکی از معانی آن ترجیح داده شده است سپس آن مشترک مؤول شده باشد.

شرح: شارح ﷺ برای مشکل آیه ﴿فأتوا حرثكم أني شئتم﴾ را می آورد بدین صورت که نطفه را به بذر تشبیه نموده و رحم زن را به زمین و اولاد را به زراعتی که از زمین بیرون می آید. حرث به معنای مزرعه است و با لفظ «فأتوا» اجازه ورود به مزرعه داده شده است و با لفظ «أنی شئتم» عموم بوجود آورده است. امّا لفظ «أنی» مشکل است زیرا که به معنای «من أین» استعمال می شود چنانچه زکریا ﷺ به مریم ﷺ فرمود: ﴿أَنَّى لَكِ هَذَا﴾؛ یعنی این روزی هر روز از کجا به تو می رسد؟. گاهی نیز به معنای «کیف» می آید چنانچه زکریا ﷺ در موقع بشارت فرزند، فرمود: ﴿أني يكون لي غلام﴾؛ چگونه برای من فرزندی می باشد؟. از این رو در ﴿أني شئتم﴾ این اشتباه شده است که در اینجا به چه معنایی است؟. اگر به معنای «من أین» گرفته شود عموم مکان بوجود می آید و بدین معنا می شود که «من أی مکان شئتم» یعنی از محل جلو وارد شوید یا از عقب فرقی نمی کند بنابراین لواط با همسر جایز است. و اگر به معنای «کیف» بدانیم در احوال و حالات عموم بوجود می آید و معنای آن بدین صورت می شود که «بأیة کیفیة شئتم» یعنی به هر کیفیت و حالتی که می خواهید. ایستاده یا نشسته یا به پهلو همبستر شوید.

خلاصه اینکه کلمه «أنی» از سویی بر تعمیم مکانها و از سویی بر تعمیم حالتها دلالت می کند. که در صورت عمومیت مکان حلت لواط با زن ثابت می شود ولی در صورت عمومیت حالات ثابت نمی شود. امّا زمانی که در لفظ «حرث» تفکر نمودیم معلوم شد که در این آیه «أنی» به معنای «کیف» است و مقصود آیه بوجود آمدن تعمیم در حالات است. زیرا خداوند ﷻ زنها را «حرث» 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 نمایید که هدف بر آورده شود و در این کار مخارید که به هر حالتی که می خواهید. ایستاده، نشسته، به پهلو و ... بذرتان را بپاشید و همبستر شوید.

این مطلب با حدیث نیز تأیید می گردد. یهود می پنداشتند که اگر مردی از پشت با همسرش در جلو آمیزش کند، یکی از چشمان فرزندش معیوب می شود(یعنی کاج بلوچ، کاژ ودوبین می شود). خداوند ﷻ در ردّ این عقیده: ﴿فأتوا حرثكم أني شئتم﴾ را نازل نمود. و این را بیان نمود که جماع با جلو با هر کیفیتی که باشد صحیح است و گمان یهود اشتباه می باشد. امّا 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؛ امّا حرمتش ظنی است و اگر کسی قائل به حلّت آن باشد کافر نمی گردد. لواطی به علّت اذی بر همبستر شدن در حالت حیض قیاس شده است همین لواط است. حرمت لواط با مرد قطعی است که به سبب

قرآن، حدیث و اجماع ثابت شده است. و در تفسیر احمدی مفصلاً بیان شده است. بنده آن را به طور مفصل در قرت الأخبار جلد اوّل 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 عمومیّت ندارد کلمه «أنی» به معنای «أین» نیست بلکه به معنای «کیف» است. گوئیا سخن اینکه کلمه «أنی» به معنای «أین» نیست بلکه به معنای «کیف» است.

شارح ﷺ می فرمایند امکان دارد اینگونه مشکلی یعنی کلمه «أنی» 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 سپس با تأویل یک معنا را ترجیح داده و بدان عمل شود و سپس مشترک بعد از تأویل، مؤول شود.

و قد یکون الإشکال لأجل استعاره بدیعه غامضه کقوله تعالی: ﴿قَوارِیرَ مِن فِضَّةٍ﴾ فی وصف أوانی الجنه، فإن فیه إشکالاً من حیث إن القاروره لایکون من الفضه بل من الزجاج، فإذا طلبنا وجدنا للقاروره صفتین حمیده، و هی الشفافه و ذمیمه، و هی السواد، وجدنا للفضه صفتین حمیده، و هی البیاض، و ذمیمه و هی عدم الصفاء، فلما تأملنا علمنا أن أوانی الجنه فی صفاء القاروره و بیاض الفضه فتأمل.

ترجمه: گاهی به سبب استعاره ای اشکال بوجود می آید که بسیار نادر و پوشیده است. مانند آیه ﴿قواریر من فضة﴾ 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 ذمیمه (صفت بد) به معنای سیاه بودن آن و در نقره نیز دو صفت یافتیم: حمیده: سفید بودن و ذمیمه: شفاف نبودن. در نتیجه دانستیم که ظروف بهشت در شفافیت قاروره است و در سفیدی نقره. خوب فکر کن.

شرح: شارح ﷺ فرمود: گاهی مشتبه شدن به علّت استعاره ای روی می دهد که آن استعاره بسیار کمیاب و پوشیده است. مانند آیه ﴿قواریر من فضة﴾ که در آن اوصاف ظروف بهشت بیان شده است لهٰذا اشکال مشتبه 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 دوصفت دارد: یکی خوب یعنی اینقدر شفاف است که داخل آن از بیرون دیده 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 خداوندﷻ در این آیه ظروف بهشت را در صاف بودن و شفاف بودن به قاروره تشبیه 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 از نقره. حال آنکه در قرآن ﴿قواریر من فضة﴾ آمده است یعنی قاروره از نقره است.

فوائد: اگر در میان معنای حقیقی و مجازی علاقه تشبیه وجودداشته باشد. یعنی هر دو معنا در وصفی با یکدیگر شریک باشند، مجاز آبه آن استعاره می گویند و اگر علاقه تشبیه نباشد بدان مجاز مرسل گویند. زیباترین 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. إناء با کسر حرف اوّل به معنای ظرف است و جمعش: آنیه و جمع الجمع آن: أوانی می شود. زجاج به معنای شیشه است.

مجمل

و أما المجمل: فما ازدحمت فیه المعانی، و اشتبه المراد به اشتباهاً لایدرک بنفس العباره بل بالرجوع إلی الاستفسار من المجمل و الطلب ثم التأمل. ازدحام المعانی عباره عن اجتماعها علی اللفظ من غیر رجحان لأحدها کما إذا انسد باب الترجیح فی المشترک، أو یکون باعتبار غرابه اللفظ کلفظ الهلوع المذکور فی قوله تعالی: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَ إِذَا مَسَّهُ الخَیرُ مَنُوعاً﴾ فإنه قبل بیانه تعالی کان مجملاً لم یعلم مراده أصلاً، فبینه بقوله تعالی: ﴿إذا مَسَّهُ الشَّرُّ﴾ الآیه، فهو جنس شامل للمشترک، والخفی، و المشکل، فخرج بقوله: "و اشتبه المراد به اشتباها" إلی آخره؛ فإن الخفی یدرک بمجرد الطلب، و المشترک و المشکل بالتأمل بعد الطلب، بخلاف المجمل؛ فإنه قد یحتاج إلی ثلاثه طلبات: الأولی الاستفسار عن المجمل، ثم الطلب للأوصاف بعده، ثم التأمل للتعیین، فهو کرجل غریب خرج عن وطنه، و وقع فی جمله من الناس لا یوقف علیه إلا بالاستفسار عن الأنام، ففیه زیاده خفاء علی المشکل، فیقابل المفسر الذی فیه زیاده ظهور علی النص، ثم لما علم المجمل بعد ثلاث طلبات خرج منه المتشابه؛ لأنه لایجوز طلبه و لا تعلم حقیقته بأیّ طلب کان.

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

چنانچه زمانی که در مشترک دروازه ترجیح بسته شده باشد یا اینکه ازدحام به سبب غرابت لفظ باشد. مانند لفظ «هلوع» در آیه ﴿إن الإنسان خلق هلوعا. إذا مسه الشر جزوعا. و إذا مسه الخیر منوعا﴾ مذکور است. لفظ «هلوع» قبل از بیان خداوندﷻ مجمل بوده است و مرادش اصلاً معلوم نبوده است. سپس خداوندﷻ با این قول خود ﴿إذا مسه الشر جزوعا ...﴾ آن را بیان نمود. عبارت «ما ازدحمت» جنس است و شامل مشترک خفی و مجمل می شود. سپس با قول مصنّف «و إشتبه المراد إشتباها» 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: اوّل استفسار (توضیح خواستن) از مجمل (به کسر میم) سپس

اوصاف را جستجو نمودن و بعد از آن تأمل کردن برای تعیین مراد متکلّم بنابراین 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 برابرش مفسری است که ظهورش نسبت به نص بیشتر است. از آنجا که بعد از سه کار مجمل دانسته می شود، متشابه در وی داخل نیست زیرا طلب و بررسی متشابه جایز نیست و حقیقتش با هیچ پژوهشی آشکار نمی گردد.

شرح: مُجمَل از (أجمل الأمر) گرفته شده است و به معنای مبهم کردن معامله است. تعریف مجمل بر اساس نظر مصنّف (المنار) این است: مجمل کلامی است که در آن معانی زیادی جمع شده باشد و به علّت کثرت معانی مقصود متکلّم به گونه ای مشتبه شود که از عبارت نتوان فهمید و بایدنخست ازمتکلّم پرسیده شود و سپس مورد تأمل و پژوهش قرار گیرد.

شارح ﷺ می فرماید: مراد از جمع شدن معانی زیاد این است که در یک لفظ به جهت وضع به صورتی معانی زیادی جمع شده باشد که یک معنا بر معانی دیگر برتری نداشته باشد. خلاصه اینکه ازدحام معانی در حقیقت مجمل داخل است امّا گاهی این ازدحام حقیقتاً است مثل اینکه یک لفظ در میان معانی متعدّدی مشترک باشد و دروازه ترجیح در آن مسدود شده باشد و گاهی نیز این ازدحام تقدیراً وجود دارد مانند لفظ غریبی همچون «هلوع» که این لفظ عقلاً احتمال معانی زیادی را دارد بنابراین گویی به سبب احتمال معانی زیاد در آن ازدحام معانی بوجود آمده است. در این آیه لفظ «هلوع» قبل از بیان خداوند ﷻ متعلّق مجمل بوده است که اصلاً مرادش روشن نبوده بعد از آن خداوند ﷻ آن را بیان نموده که فرد هلوع کسی است که چون به او زیانی رسد بی تاب است وچون به او خیر رسد بخل می ورزد. بنابر این ازدحام معانی در حقیقت مجمل داخل است چه حقیقتاً باشد چه حکماً؛ به هر صورت فرمودند: ازدحام معانی در حقیقت مجمل داخل نیست. یعنی ازدحام معانی برای مجمل شرط نیست مثلاً متکلّم فی البداهه واژه ای را برمی گزیندو به کار می گیرد و هر چند برای مخاطب مفهوم باشدامّا مقصود متکلّم مبهم است. بنابراین کلام نیز مجمل می شود و نیاز به استفسار از متکلّم دارد. نزد ایشان تعریف مجمل اینگونه است: «امّا المجمل ما إشتبه المراد به إشتباها الخ» و در نزد ایشان لفظ «ما إزدحمت فیه المعانی» شامل تعریف مجمل نمی باشد. بر اساس این دو تعریف مجمل بر سه قسم است:

الف- ازدحام معانی حقیقتاً در لفظ وجود داشته باشد؛

ب- به سبب غرابت لفظ ازدحام معانی تقدیراً باشد؛

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

شارح ﷺ با بیان فواید قید در تعریف مجمل فرمود: که «ما إزدحمت فیه المعانی» جنس است که شامل مشترک، خفی و مشکل می شود و «إشتبه المراد به إشتباها 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. امّا 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 درباره آن مکان نیز جستجو نمود. وبعد در آنجاباید 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 انجام این سه کار مجمل مشخص گردید از تعریف آن متشابه بیرون می شود زیرا طلب نمودن متشابه جایز نیست.

محشّی ﷺ می فرماید: از کلام مصنّف 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 «بکسر میم» 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 مصنّف گفت، که کلام وی «بل بالرجوع إلی الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل» در صورتی است که بیان مجمِل (با کسر میم) واضح و شفاف نباشد.

حکم مجمل

و حکمه: اعتقاد الحقیه فیما هو المراد و التوقف فیه إلی أن یتبین بیان المجمِل، سواء کان بیاناً شافیاً کالصلاه و الزکاه فی قوله تعالی: ﴿وَ أَقِیمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّکَامَ﴾، فإن الصلاه فی اللغه الدعاء، و لم یعلم أیّ دعاء یراد، فاستفسرنا فیبنها النبی علیه السلام بأفعاله بیاناً شافیاً من أولها إلی آخرها، ثم طلبنا أن هذه الصلاه علی أیّ معانٍ تشمل، فوجدناها شامله علی القیام، و القعود، و الرکوع، و السجود، و التحریمه، و القرءه، و التسبیحات، و الأذکار، فلما تأملنا عملنا أن بعضها فرض، و بعضها واجب، و بعضها سنه، و بعضها مستحبه، فصار مفسراً بعد أن کان مجملاً. و هکذا الزکاه معاناها فی الغه: النماء، و ذلک غیر مراد، فبینها النبی صلی الله علیه وسلم بقوله: "هاتوا ربع عشر أموالکم"، و قوله علیه السلام: "لیس علیک فی الذهب شیءحتی یبلغ عشرین مثقالاً، و لیس علیک فی الفضه شیء حتی یبلغ مائتی درهم"، و هکذا قال فی باب السوائم، ثم طلبنا الأسباب و الشروط و الأوصاف و العلل، فعلمنا أن ملک النصاب علّه، و حولان الحول شرط، و هکذا القیاس.

ترجمه: حکم مجمل باور حقانیّت مراد آن است و در آن توقف لازم است تا اینکه با بیان مجمِل مراد کلام روشن شود. فرقی نمی کند که آن بیان، شافی (قانع کننده) باشد مانند لفظ نماز و زکات در آیه ﴿ و أقیموا الصلاة و آتوا الزکاة﴾؛

زیرا نماز در لغت به معنای دعا است و معلوم نیست که کدام دعا مورد نظر است. بنابراین استفسار نمودیم و پیامبر ﷺ آن را با عمل خویش از اوّل 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 مشتمل 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 سنت و مستحب هستند. پس لفظ صلاة که مجمل بود مفسر شد. زکات نیز اینچنین است که معنای لغوی آن رشد و افزونی است. امّا این معنا مراد نیست. بنابراین پیامبر ﷺ آن را با قول خویش بیان نمود که یک چهلم اموال خویش را بپردازید همچنین پیامبر ﷺ فرمودند: که در طلا چیزی بر انسان واجب نیست تا اینکه به بیست مثقال برسد و در نقره تا زمانیکه به دویست درهم برسد. همچنین زکات درباره سوائم (حیواتی که بیشتر سال را از علف بیابان استفاده نماید) را بیان نمود. اسباب، شروط و علل را جستجو نمودیم و دانستیم که مالک نصاب بودن علّت است و گذشتن یک سال شرط می باشد. قیاس در دیگر موارد نیز چنین است.

شرح: صاحب متن ﷺ می گوید: 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 متکلّم برخی اوقات چنان روشن و قانع کننده است که بعد از آن خفایی باقی نمی ماند ولی گاهی اوقات نیز واضح و شافی نیست. مثال بخش دوّم در ادامه خواهد آمد. امّا مثال اولی در آیه ﴿ و اقیموا الصلاة و آتوالزکاة﴾؛ لفظ صلاة و زکاة می باشد، زیرا هر دو لفظ مجمل هستند. صلاة در لغت به معنای دعا است ولی در اینجا معلوم نیست که کدام دعا مراد است. زمانی که توضیح خواستیم پیامبر ﷺ کاملا از اوّل تا آخر برایمان 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 ﷺ همه این موارد را کاملاً اجرا نمود. سپس فکر و تأمل نمودیم و مشخص شد که برخی از اینها 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 ﷺ در قعده آخر. و این گونه لفظ صلاة که مجمل بود با توضیح پیامبر ﷺ مفسر شد.

در توضیح صاحب نورالانوار اعتراض می شود: زمانی که مراد لفظ صلاة با بیان کامل پیامبر ﷺ معلوم شد بعد از آن بازی به طلب و تأمل نیست. لذا نیازی به طرح آن دو نیست. مثال دوّم لفظ زکات است که در لغت به معنای زیاد شدن وفزونی است امّا در این مسأله این معنا مراد نیست. پیامبر ﷺ با قول خویش آن را کاملاً توضیح نمود که فرمودند: «هاتوازکم عشر أموالکم»؛ یک چهلم مال خود را ادا بپردازید. از این حدیث معلوم می گردد که در زکات یک چهلم واجب است. همچنین فرمودند: **لیس علیك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا و ليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مئتي درهم**؛ یعنی بر کمتر از بیست مثقال طلا و کمتر از دویست مثقال نقره زکات واجب نیست. از این

حدیث معلوم می شود که نصاب طلا حداقل بیست مثقال و نصاب نقره حداقل دویست درهم است. در حدیث دیگری می آید: « **ليس في الأقل من عشرين دينارا صدقة و في عشرين دينار نصف دينار**»؛ در کمتر از بیست دینار زکات لازم نیست و در بیست دینار، نصف دینار یعنی یک چهلم واجب است.

زمانی که پیامبر ﷺ معاذ ﷺ 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 دو حدیث مقدار نصاب و مقدار زکات را مشخص می کند. همچنین درباره زکات حیواناتی که اکثر سال را در بیابان می چرند فرمودند: « **في كل أربعين شاةً شاةٌ**؛ در هر چهل گوسفند یک گوسفند لازم است. بعد از بیان پیامبر ﷺ به دنبال اسباب، شروط و اوصاف زکات گشتیم و معلوم شد که مالک نصاب علّت فرضت است، سبب زکات آیه ﴿ آتوالزکاة﴾ و شرط وجوب اداء گذشتن یک سال تمام است. امّا 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 ﴿ آتوالزکاة﴾ با حدیث روشن گردید در این مسأله نیز نیازی به ذکر طلب نبود.

أو لم البيان شافياً كالربا في قوله تعالى: ﴿وَ حَرَّمَ الرِّبا﴾ فإنه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله: "الحنطه بالحنطه، و الشعير بالشعير، و التمر بالتمر، و الملح بالملح، و الذهب بالذهب، و الفضه بالفضه مثلاً بمثلٍ يداً بيد، والفضل ربا"، ثم طلبنا الأوصاف لأجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الأشياء الستة، فعلل بعضهم بالقدر و الجنس، و بعضهم بالطعم و الثمنيه، و بعضهم بالاقتيات و الذخار، و فرع كل واحد منهم تفريعاً على حسب تعليله، و بالجمله لم يكن البيان شافياً، و خرج من حيّز الإجمال إلى حيز الأشكال، و لهذا قال عمر رضي الله عنه: خرج النبي عليه السلام و لم يبين لنا أبواب الربا هكذا قالوا.

ترجمه: یا اینکه بیان متکلم کافی و شافی نیست مانند لفظ ربا در آیه ﴿ **و حرم الربوا**﴾. زیرا ربا لفظی مجمل است و پیامبر ﷺ 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 بفروشید و اضافه گرفتن ربا است، بیان نمودند. سپس ما اوصافی که باعث این تحریم شده است را بررسی کردیم تا اینکه حکم غیر از این اشیاء ششگانه معلوم گردد. پس برخی قدر و جنس را علّت قرار دادند، برخی خوراکی بودن و ثمن بودن را و بعضی نیز اقتیات و ادخار را علّت قرار دادند. هر یک از این گروهها موافق با تعلیل خویش تفریعی را بنی اصل نمودند. امّا روشن و شفاف نیست. ربا از موضع اجمال به موضع اشکال رفته. به همین سبب حضرت عمر ﷺ فرمود: (پیامبر ﷺ از میان ما رفت و ابواب ربا را برای ما بیان ننمودند). علما اینگونه گفته اند.

شرح: شارح ﷺ فرمود: مراد کلام مجمل یا بیان متکلم روشن می گردد ولی گاهی اوقات این بیان کافی و واضح است و گاهی نیز چنین نیست. مثل بخش اوّل را قبلاً بیان نمودیم. امّا در اینجا مثال بیان غیر شافی را می آورد. می فرماید: لفظ ربا در آیه ﴿حرم الربوا﴾ مجمل است. علّت مجمل بودن این لفظ بدین سبب است که معنای لغوی ربا فضل و زیادتی است و هر زیادتی حرام نمی باشد. حتّی بیع برای زیادتی و نفع مشروع شده است و حلال است.

بنابراین زیادتی هم می تواند حلال باشد و هم حرام. از آنجا که مراد از زیادتی این آیه را نمی دانیم، این لفظ مجمل شده است. پیامبر ﷺ با بیان خود آن را توضیح دادند: «**الحنطة بالحنطة و الشعیر بالشعیر، و التمر بالتمر و الملح بالملح و الذهب بالذهب و الفضة بالفضة**» مثلاً بمثل بدا بید و **الفضل ربا**؛ یعنی اگر هر یک از این شش مورد در عوض هم جنس فروخته شود باید برابر و در مجلس عقد قبضه (تحویل) صورت گیرد. اگر در هر طرفی زیادتی وصورت گیرد ربا است و شرعاً حرام می باشد. با توجه به این حدیث وضعیت شش کالا مشخص شده است امّا بقیه کالاها نامعلوم است. بنابراین علّت حرام بودن ربا را جستجو نمودیم تا علّت وضعیت اشیای دیگر نیز معلوم گردد. علمای احناف می گویند: علّت حرام بودن ربا 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. علمای شوافع فرمودند: علّت حرام بودن ربا در مطعومات، طعم بودن و در اثمان، ثمن بودن است؛ یعنی اگر دو عوض از خانواده و گروه مطعوم باشند یا از گروه اثمان باشند ربا حرام است و گرنه حرام نیست. چنانچه در نزد شوافع اگر آهن در عوض آهن با کم و زیادتی فروخته شود جایز می باشد. مالکی می گویند: علّت حرام بودن ربا در تقدین (طلا و نقره) نقدیگی است و در غیر تقدین اقتیات و ادخار است؛ یعنی مواد غذایی که قابل ذخیره سازی است. در آنها ربا حرام است و در تقدین ربا حرام و در غیر آنها ربا حرام نیست. هر یک از این سه گروه مطابق با علّتی که دارند تفریعاتی نیز بیان نموده اند. در نتیجه بیان پیامبر ﷺ شافی و واضح نیست. امّا ربا که مجمل بود بایان حضرت رسول ﷺ از مجمل به مشکل تنزّل می یابد واز همین جا است که حضرت عمر ﷺ فرمود که پیامبر ﷺ از دنیا رفتند در حالیکه درباره ربا توضیح کاملی نفرمودند. با توجه به این قول معلوم می شود که بیان آن حضرت در باب ربا شافی و قانع کننده نیست.

متشابه

و أما المتشابه: فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه، ولا يرجى بدوّه أصلاً، فهو في غاية الخفاء بمنزله المحكم في غاية الظهور، فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع أثره، وافتى أقرانه و جيرانه.

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

شرح: متشابه کلامی است که به طور کل امیدی به روشن شدن مرادش وجود ندارد فرقی نمی کند که نبود این امید عارضی باشد مانند کلام مجملی که قبل از بیان آن، پیامبر ﷺ از دنیا رفته باشند؛ این کلام مجملی بوده که امیدی به روشن شدن مرادش بوده امّا به سبب عارضی (فوت پیامبر ﷺ) این امید از بین رفته است. و یا اینکه منقطع شدن امید، ذاتی باشد مانند اینکه انقطاع امید بیان کلام از خود پیامبر ﷺ منقول باشد گرچه عقل در مورد پذیرش آن متردد باشد. یا اینکه قطع امیدیاتش بدین علّت باشد که انسان قادر به درک و فهم آن نباشد مانند مسأله تقدیر که انسان کاملا از درک آن عاجز و ناتوان است. پیامبر ﷺ فرمودند: «**إذا ذكر القدر فاسكتوا**»، 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 انسانی است که از وطن خود گم شده و نشانه ای از وی باقی نمانده است و همه آشنایان و هم سالانش از بین رفته باشند. چنانچه امیدی به پیداشدن این فرد نیست امیدی به روشن شدن مراد متشابه نیز وجود ندارد.

حکم متشابه

و حكمه اعتقاد الحقيه قبل يوم الإصابه أي اعتقاد أن المراد به حق و إن لم نعلمه قبل يوم القيامه، و أما بعد القيامه فيصير مكشوفاً لكل أحد إن شاء الله تعالى؛ و هذا في حق الأمه، و أما في حق النبي عليه السلام، فكان معلوماً و إلا تبطل فائده التخاطب، و يصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي، و هذا عندنا، و قال الشافعي رحمه الله و عامه المعتزله: إن العلماء الراسخين أيضاً يعلمون تأويله. و منشأ الخلاف: قوله تعالى: ﴿وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ فعندنا يجب الوقف على قوله: ﴿إِلَّا اللهُ﴾ و قوله: ﴿وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ جمله مبتدأه؛ لأن الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظّ الزائغين، فيكون حظ الراسخين هو التسليم و الانقياد؛ و لقراءه البعض: الراسخون بدون الواو، و البعض و يقول الراسخون، و عند الشافعي رحمه الله لايوقف على قوله: إلا الله، بل قوله: و الراسخون معطوف على قوله: الله، و يقول حال منه، فيكون المعنى إلا الله و العلماء الراسخون في العلم، ولكن هذا نزاع لفظي؛ لأن من قال: يعلم الراسخون تأويله يريدون يعلمون تأويله الظني، و من قال: لايعلمون الراسخون تأويله يريدون لايعلمون التأويل الحق الذي يجب أن يعتقد عليه.

توجمه: حکم متشابه این است که قبل از درک معنای صحیح آن، به حقانیّت آن اعتقاد شود که مراد کلام متشابه حق است گر چه تا قیامت مرادش را ندانیم. در قیامت ان شاء الله مراد کلام متشابه برای تک تک افراد مشخص خواهد شد؛ این در حق امّت است امّا برای پیامبر ﷺ مراد متشابه معلوم بوده است و گرنه فایده سخن گفتن باطل می شود و پناه به خدا ﷻ گفتگوی خداوند ﷻ با سخن مهمل لازم می آید مانند سخن گفتن با فرد عربی با زبان حبشی. (مذهب احناف قائل به این هستند) امام شافعی ﷺ و عامه معتزله می گویند: علمای راسخ نیز مراد متشابه را می دانند که منشأ این اختلاف آیه ﴿ و مایعلم تاویله إلا الله و الراسخون في العلم یقولون آمنا به..﴾. در نزد ما وقف بر کلمه ﴿إلاالله﴾ واجب است و عبارت ﴿والراسخون في العلم﴾ جمله مستأنفه است زیرا خداوند ﷻ پیروی از متشابهات را کار کج دلان می داند و کار راسخون، تسلیم و اطاعت است و به همین سبب برخی عبارت ﴿الراسخون﴾ را بدون (واو) خوانده اند امّا در نزد امام شافعی ﷺ بر لفظ ﴿الا الله﴾ وقف نمی شود بلکه ﴿والراسخون﴾ عطف بر ﴿الله﴾ است و ﴿یقولون﴾ حال از ﴿الراسخون﴾ می باشد بنابراین ترجمه این می شود که خداوند ﷻ و راسخون در علم مراد متشابهات را می دانند امّا این اختلاف فقط لفظی است زیرا آنانی 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 معنای واقعی و قطعی را نمی دانند و مرادی که اعتقاد بر آن واجب است را نمی دانند.

شرح: ماتن ﷺ با بیان حکم متشابه فرمود: حکم متشابه این است که قبل از دانستن معنای واقعی آن باید بر حق بودن آن معتقد بود؛ یعنی اعتقاد بر این باشد که هر معنایی را که خداوند ﷻ از متشابه اراده 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 امّت ظاهر می شود. مراد از اعتقاد در این مسأله اعتقاد اجمالی است؛ یعنی قبل از دانستن معنای متشابه اعتقاد اجمالی به مراد آن ضروری است و بعد از دانستن اعتقاد تفصیلی به آن لازم است؛ وچنین نیست طوری که از ظاهر عبارت مصنّف برداشت می شود، که بعد از علم به معنای واقعی نیازی به اعتقاد حقّانیّت آن نیست چون مصنّف ﷺ گفته است که قبل از دانستن معنای واقعی متشابه باید بر حق بودن آن اعتقاد داشت و مفهوم مخالف آن این است که بعد از دانستن معنای واقعی نباید بر آن اعتقاد داشت امّا این اشتباه است.

شارح نورالانوار (ملاجیون) ﷺ می فرماید: در نزد ما احناف ندانستن مراد متشابه به طور قطع و یقین نسبت به امّت است یعنی برای ما مسلم است که هیچ یک از افراد امت مراد متشابه را نمی داند امّا شخص پیامبر ﷺ مراد متشابه را می دانستند زیرا اگر پیامبر ﷺ معنا و مراد متشابه را نمی دانستند خطاب خداوند ﷻ به پیامبر ﷺ با الفاظ متشابه فایده ای نداشت و معاذالله گویی خداوند ﷻ با الفاظ مهمل با پیامبر ﷺ را خطاب کرده است. مانند اینکه انسان با فرد عرب

زبان به زبان بیگانه صحبت نماید که این خود مهمل و بی فایده است. همچنین در حق پیامبر ﷺ چنین تخاطبی بی فایده است و هر چیزی که مستلزم باطل باشد خودش نیز باطل است (مقدمه باطل، باطل است) بنابراین عدم آگاهی حضرت رسول الله ﷺ از معانی متشابهات درست نیست و متشابهات را قطعاً ایشان می دانستند. سخن حضرت ابوبکر ﷺ نیز این سخنان را تأیید می نماید که فرمود: «في كل كتاب سرٌ و سرٌ في القرآن هذه الحروف»؛ در هر کتابی رازی است و راز قرآن در میان خداوند ﷻ و پیامبر ﷺ همین حروف (مقطعه) هستند. و زمانی پیامبر ﷺ رازدار می شوند که معنای متشابهات را بداند. بنابراین ثابت شد که از نظر ماهیچ فردی از امت (علمای راسخ و غیر آن) معنای متشابهات را نمی دانند. امّا بنا بر اعتقاد امام شافعی ﷺ و عامه معتزله، علمای راسخ نیز مراد متشابهات را می دانند. و منشأ اختلاف این آیه است:

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ 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 مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ اوست که بر تو کتاب را فرو فرستاد پاره‌ای از آن آیات روشن اند و برخی متشابه اند امّا کسانی که در دلهایشان کجی است متشابه را دنبال می کنند برای فتنه جویی وطلب 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 ﴿إلاالله﴾ واجب است و عبارت ﴿والراسخون في العلم﴾ جمله مستأنفه است و بر ﴿الله﴾ ﷻ عطف نمی شود. ترجمه این می شود که مراد متشابه را غیر از خداوند ﷻ کسی نمی داند و کسانی که ثابت قدم در علم هستند می گویند که ما بر آن ایمان داریم یعنی هر اراده ای که خداوند ﷻ از متشابهات نموده است را باور داریم هر چند مرادش را نمی دانیم. دلیل دیگری که وقف بر ﴿إلا الله﴾ واجب است و راسخون معنای متشابهات را نمی دانند این است که خداوند ﷻ پیروی از متشابهات را کار کج دلان می داند و کار راسخون، تسلیم و اطاعت است. چنانچه می فرماید: ﴿ فامّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله﴾ 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 ﴿الراسخون﴾ را بدون (واو) خوانده اند و برخی نیز ﴿ و يقول الراسخون..﴾ خوانده اند که در هر دو صورت عطف بر ﴿الله﴾ ﷻ نیست، بنابراین راسخون در دانستن مراد متشابهات با خداوند ﷻ شریک نیستند. از این رو ثابت شد که راسخون مراد متشابهات را نمی دانند. امّا اعتراض می شود که از این مطلب دانسته می شود که رسول خدا ﷺ نیز مراد متشابهات را نمی دانسته است زیرا در صورت وجوب وقف بر ﴿إلا الله﴾ علم به متشابهات مختص الله ﷻ می شود و مقتضی این است که غیر از الله ﷻ 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 ﷺ می دانستند و گرنه مکالمه ایشان با خداوند ﷻ باطل می بود.

جواب این است: که معنای عبارت ﴿و ما یعلم تأویله إلا الله﴾ این است: «و ما یعلم تأویله بدون الوحي إلا الله یعنی مراد متشابه را غیر از خدا ﷻ بدون وحی کسی نمی داند و پیامبر ﷺ متشابه را با وحی می دانست. بنابراین در این صورت استثنای «الله» ﷻ در آیه درست است و دانستن معنای متشابهات توسط پیامبر ﷺ نیز ثابت گردید؛ امّا در نزد امام شافعی ﷺ بر لفظ ﴿الا الله﴾ وقف نمی شود بلکه ﴿والراسخون﴾ عطف بر ﴿الله﴾ ﷻ است و ﴿یقولون﴾ حال از ﴿الراسخون﴾ می باشد. بنابراین ترجمه این می شود که خداوند ﷻ و راسخون در علم مراد متشابهات را می دانند در حالی که ثابت قدمان در علم می گویند که ما به متشابه ایمان آوردیم یعنی بر مراد متشابه نیز ایمان آوردیم. صاحب نورالانوار می فرماید: این اختلاف میان ما و شوافع فقط لفظی است زیرا آنانی که می گویند راسخون نیز متشابه را می دانند هدفشان این است که آنان مراد ظنی را می دانند زیرا تفسیری که صحابه و تابعین از متشابهات نموده اند تمام آن تفاسیر ظنی اند و احناف و شوافع بر این قائل هستند و کسانی که می گویند راسخون مراد متشابهات را نمی دانند منشأ آن این است که راسخین چنان علمی ندارند که الزام آور باشد و در این مساله نیز احناف و شوافع با هم توافق دارند.

فإن قلت: فما فائده إنزال المتشابهات علی مذهبیکم؟ قلت: الابتلاء بالوقف و التسلیم؛ لأن الناس علی ضربین: ضرب: یبتلون بالجهل فابتلاؤهم أن یتعلمون العلم، و یشتغلوا بالتحصیل، و ضرب: هم علماء فابتلاؤهم أن لایتفکروا فی متشابهات القرآن، و مستودعات أسراره، فإنما سرّ بین الله و رسوله لایعلمها أحد غیره؛ لأن ابتلاء کل واحد إنما یکون علی خلاف متمناه، و عکس هواه، فهواء الجاهل ترک التحصیل و الخوض، فیبتلی به، و هواء العالم اطلاع کل شیء فیبتلی بترکه.

ترجمه: اگر بگویی فایده نازل کردن آیات متشابه بر اساس مذهبتان چیست؟ در جواب می گوییم: 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 متشابهات قرآن و محل اسرار آن نیندیشند زیرا آیات متشابه رازی در میان خدا ﷻ و رسولش است که آن را تنها خدا ﷻ و رسول ﷺ می دانند زیرا امتحان و آزمودن هر کس بر خلاف آرزو و تمنای 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 ﷺ اعتراض را از طرف شوافع علیه احناف به همراه جوابش می آورد. شوافع می گویند: وقتی که در نزد شما (راسخون في العلم) مراد متشابهات قرآن را نمی دانند پس نازل نمودن آیات متشابه 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 متشابه ندارند، از این رو غیر آنان به طریق اولی آگاه بدان نیستند و در نتیجه عمل نمودن بر متشابهات نیز ناممکن است. بنابراین نازل نمودن آیات متشابه چه فایده ای دارد؟ جواب این است که فایده نازل کردن آیات متشابه، آزمودن مردم در توقف و تسلیم است. چنانچه شاعری می گوید:

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

یعنی نزول آیات متشابه برای امتحان و آزمایش انسان هاست چون انسانها بر دو گونه اند: یک گروه نادانان: امتحان آنان این است که علم را بیاموزند و در تحصیل علم مشغول شوند و گروه دوّم علما هستند که آزمایش آنان این است که در آیات متشابه و اسرار آن غوطه ور نشوند و نیندیشند. زیرا متشابهات قرآن رازی است میان خداوند ﷻ و پیامبر ﷺ که غیر از خدا ﷻ و رسولش ﷺ کس دیگری بدان آگاه نیست. از این رو امتحان هر دو بدین صورت است که آزمایش هر یک بر خلاف آرزو و تمنایش 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 کنجکاوی در هر چیز آزمودند. نتیجه این شد که با نزول آیات متشابه جهلاء به تحصیل علم، ترغیب و تشویق شدند و علما نیز از اندیشیدن و فکر کردن در متشابهات منع شدند.

ثم المتشابه علی نوعین: نوع لایعلم معناه أصلاً. و هذا کالمقطعات فی أوائل السور مثل: "ألم" "حم"، فإنها یقطع کل کلمه منها عن الآخر فی التکلم، ولا یعلم معناه؛ لأنه لم یوضع فی کلام العرب لمعنی ما إلا لغرض الترکیب.

و نوع یعلم معناه لغةً لکن لایعلم مراد الله تعالی؛ لأن ظاهره بخالف المحکم مثل قوله تعالی: (یدُ اللهِ) و (وَجهُ اللهِ) و (الرَّحمَنُ عَلَی العَرشِ استَوَی) و (وُجُوهٌ یومَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) و أمثاله، و بسمی هذه آیات الصفات، و قد طولنا الکلام فی تحقیقها و تأویلاتها فی التفسیر الأحمدی فلیطالع ثمه.

ترجمه: متشابه 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 وچون این حروف در لغت عرب جز برای ترکیب برای هدف دیگری وضع نشده اند. نوع دوّم متشابه آن است که معنای لغوی آن فهمیده می شود ولی مراد خداوند ﷻ فهمیده نمی شود زیرا که معنای ظاهری آن بر خلاف محکم است مانند قول خداوند ﷻ ﴿یدالله، ووجه الله، الرحمن علی العرش استوی، ووجوه یومئذ ناضرة إلی 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: شارح ﷺ فرمود: متشابهات بر دو نوع است: یکی اینکه اصلاً معنای آن مشخص نباشد؛ نه معنای لغوی آن و نه معنای مرادی اش مانند حروف مقطعات همچون ﴿الم، حم﴾ و غیره در ابتدای سوره ها. زیرا این حروف مقطعات نه معنای لغوی آنها مشخص است و نه هم معنای مراد آنها. علت اینکه به آنها مقطعات می گویند این است که حروفشان جداجدا 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 معنا است زیرا وضع این حروف برای ترکیب در حقیقت وضع برای معنا است و زمانی که این حروف برای معنا وضع شده اند اینکه بگوییم معنای این حروف اصلاً فهمیده نمی شود، صحیح نیست. جواب می دهیم که هدف از معنا آن است که مراد لفظ باشد یعنی معنا به چیزی گفته می شود که از لفظ اراده کرده شود و ترکیب مراد لفظ نیست بلکه برای لفظ است. یعنی با ترکیب حروف تهجی لفظ و کلمه به دست می آید نه اینکه «لفظ» بر ترکیب دلالت نماید.پس نمی توان ترکیب کلمات را معنا قرار داد معنایی ندارند. نوع دوّم متشابه این است که معنای لغوی متشابهات معلوم باشد امّا مراد خداوند ﷻ معلوم نباشد. به این دلیل که معنای ظاهری متشابهات برخلاف محکم است مانند یدالله؛ دست خدا، وجه الله؛ صورت خدا، الرحمن علی العرش استوی؛ خداوند ﷻ بر عرش مسئولی است، ﴿وجوه یومئذٍ ناضرة، إلی ربها ناظرة﴾ صورتهایی در آن روز تر و تازه اند که به سوی پروردگارشان نگاه می کنند. معنای لغوی لفظ «ید، وجه، استوی» در این آیات به ترتیب «دست، صورت، نشستن» است که قابل درک است امّا مراد و منظور خداوند ﷻ در این الفاظ مشخص نیست زیرا معنای ظاهری و لغوی آنها مخالف محکم است. زیرا آیه ﴿لیس کمثله شيء﴾ هیچ چیزی مانند خداوند ﷻ نیست در این باره که هیچ چیزی از مخلوقات شبیه خداوند ﷻ نیست محکم است. لذا در این آیات متشابه مراد از دست و صورت و نشستن مانند دست و صورت و نشستن انسان نیست بلکه مراد خداوند ﷻ چیز دیگری است که علم قطعی و یقینی را فقط خود خداوند ﷻ می داند و ما قطعاً آن را نمی دانیم.

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

تقسیم سوّم: حقیقت

و لما فرغ المصنف رحمه الله عن أقسام التقسيم الثاني شرع في بيان أقسام التقسيم الثالث.

فقال: أما الحقيقة: فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له، فاللفظ بمنزله الجنس يتناول المهمل و المجاز و غيرهما، و قوله: "أريد به ما وضع له" فصل يخرجهما، و المراد بالوضع: تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة، فإن كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي، و إن كان من الشارع فوضع شرعي، و إن كان من قوم

مخصوص فوضع عرفي خاص، و إلا فوضع عرفي عام، و المعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكوره، و في المجاز عدمه، فهما في الحقيقة من عوارض الألفاظ، و قد يوصف بهما المعاني، و الاستعمال إما مجازاً أو على أنه من خطأ العوام.

ترجمه: زمانی که مصنّف ﷺ از بیان اقسام تقسیم دوّم فارغ شد، به بیان اقسام تقسیم سوّم پرداخت و گفت: حقیقت هر لفظی است که مراد آن، معنای 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 «أرید 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 قبیل خطای عوام است.

شرح: هر گاه مصنّف ﷺ از بیان اقسام تقسیم دوّم فارغ شد اقسام تقسیم سوم رابیان می فرماید و تقسیم سوم نیز چهار قسم دارد: الف) حقیقت. ب) مجاز. ج) صریح. د) کنایه.

حقیقت بر وزن فعیلة از «حقّ» گرفته شده است. «حقّ» به معنای «ثبت» است. حقیقت صفت و لفظ موصوف آن است یعنی «اللفظ الحقیقة» و «ة» در حقیقت برای نقل است یعنی حقیقت از وصفیت به اسمیت انتقال یافته است. بدین سبب به لفظی که برای معنای موضوع له استعمال می شود حقیقت می گویند که در جای خود ثابت است و به این طرف و آن طرف متمایل نیست. مصنّف ضمن تعریف حقیقت فرمود: که حقیقت به لفظی می گویند که معنای موضوع له آن مراد باشد و لفظ «أرید» 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. امّا اگر بعد از استعمال، معنای موضوع له لفظ مراد باشد آن لفظ حقیقت است ولی اگر غیر معنای موضوع له آن مراد باشد، آن لفظ مجاز خواهد بود. در هر حال لفظ زمانی حقیقت یا مجاز است که استعمال شود و قبل از استعمال نه حقیقت است و نه مجاز.

شارح ﷺ با بیان فوائد قیود تعریف فرمود: که در تعریف، «لفظ» به منزله جنس است لفظ مهمل، مجاز و معنای مستعمل فیه را شامل می شود. و عبارت «أرید به ما وضع له» فصل است که لفظ مهمل و مجاز از تعریف خارج می شود. بدین صورت که مهمل برای معنایی وضع نشده 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.

شارح ﷺ با بیان معنای وضع فرمود: که مراد از وضع این است که لفظ به صورتی برای معنایی تعیین شود که آن لفظ بدون قرینه ای بر آن معنا دلالت 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 معنا یا 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 صلاة برای دعا، دوّمی، وضع شرعی مانند لفظ صلاة برای ارکان مخصوصه (نماز)، سومی، وضع عرفی خاص مانند وضع فعل در نزد نحویان برای کلمه ای که بر معنای مستقلی دلالت کند و مقترن به زمان باشد و به چهارمی، وضع عرفی عام می گویند مانند وضع لفظ دابة برای چهارپا.

صاحب نورالانوار ﷺ می گوید: برای تحقّق حقیقت نیازی به یافته شدن اوضاع چهارگانه همزمان نیست بلکه یکی از آن انواع چهارگانه یافته شود حقیقت متحقق شده است وهمین معیار است. یعنی اگر لفظ از حیث یک وضع از میان چهار وضع مذکور برای معنایی وضع شده باشد به آن حقیقت گفته می شود و در حقیقت همین ملاک معتبر است؛ امّا در مجاز عدم وضع فی الجمله معتبر است. یعنی برای تحقق مجاز کافی است که از نگاه یکی از اوضاع چهارگانه صورت گرفته باشد ومستلزم این نیست که عدم وضع از هر چهار نظر یافته شود مثل لفظ صلاة 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 ولازم نیست که از طرف همه واضعان موضوع نباشد.

شارح ﷺ 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 متصف می شوند چنانچه گفته می شود این معنا حقیقی است و این معنا مجازی است یا این استعمال حقیقی یا مجازی است.

شارح ﷺ 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 معنا نوعی تناسب وجود دارد و در میان لفظ و استعمال نیز مناسبت وجود دارد و به همین علّت با هر چیزی که لفظ متصف می شود معنا و استعمال نیز متصف می گردند. محشّی ﷺ می گوید: اینکه اشتباه عوام را دلیل یاوریم درست نیست زیرا زمانی که علاقه و تناسب وجود دارد اشتباه و خطا نمی تواند وجود داشته باشد.

حکم حقیقت

و حکمها وجود ما وضع له خاصاً کان أو عاماً، فإن الحقیقة تجتمع مع الخاص و العام جمیعاً، فإن قوله تعالی: (یا أیها الّذین آمنوا ارکعوا)، و قوله تعالی: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ خاص باعتبار الفعل وهو الرکوع و الزنا، و عام باعتبار الفاعل و هم المکلفون.

ترجمه: حکم حقیقت این است که معنای موضوع له آن ثابت شود فرقی نمی کند که خاص باشد و یا عام. زیرا حقیقت با خاص و عام جمع می شود. مثلاً آیه ﴿یا أیها الذین آمنوا ارکعوا﴾ و ﴿و لاتقربو الزنی﴾؛ از لحاظ فعل (رکوع و زنا) خاص و از حیث فاعل (مکلفین) عام می باشند.

شرح: ماتن ﷺ فرمود: حکم حقیقت این است که معنای موضوع له آن ثابت شود فرقی نمی کند که معنای موضوع له خاص باشد و یا عام، به صورت امر باشد و 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 ﴿یا أیها الذین آمنوا ارکعوا﴾ و ﴿و لاتقربو الزنی﴾ 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، انحناء (خم شدن) است و معنای موضوع له زنا، داخل شدن فرج در فرج است.

مجاز

و أما المجاز فاسم لما أرید به غیر ما وضع له لمناسبه بینهما أی اسم لکل لفظ أرید به غیر ما وضع له لأجل مناسبه بین المعنی الموضوع له و غیر الموضوع له، و احترز به عن مثل استعمال لفظ الأرض فی السماء مما لا مناسبه بینهما، و عن الهزل، فإنه و إن أرید غیر ما وضع له لکن لا مناسبه بینهما، و لم یذکر قید کونه عند قیام قرینه؛ لأن الغرض ههنا بیان المجاز بحسب إراده المتکلم و قد تمّ به، و القرینه إنما یحتاج إلیها لأجل فهم السّامع و هو أمر زائد علی أنه سیأتی ذکرها فی آخر بحث المجاز.

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

مصنّف ﷺ قید (**کونه عند قیام قرینة**) را نیاورد چون در اینجا مقصود بیان مجاز از نظر اراده متکلّم است و این مقصود با تعریف مذکور، کامل شده است و قرینه برای فهم شنونده است که این امری زائد است و در آخر مبحث مجاز ذکر خواهد شد.

شرح: خلاصه ی تحقیق مجاز لغوی این است که مجاز بر وزن «مفعل» مصدر میمی است.ولی به معنای فاعل است مانند مولی که به معنای والی (اسم فاعل) می باشدو از جاز یجوز (تجاوزکردن) 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. ویا توجّه به معنای لغوی حقیقت (ثابت) و مجاز (متجاوز) گفته می شود. «حب فلان حقیقة محبت فلانی ثابت است یعنی در محل موضوع له خود یعنی در دل ثابت است. «حب فلان مجازاً» یعنی محبت فلانی از محل موضوع له خود (دل) به سوی زبان تجاوز نموده است. به عبارتی دیگر محبّت فلانی تنها بر زبان است و در دل نیست.

تعریف اصطلاحی مجاز را مصنّف ﷺ 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 مناسبتی باشد. با قید **(غیر ما وضع له)** حقیقت از تعریف مجاز خارج می شود و با قید (مناسبت) تمام مثالهایی رایرون می کند که در آنها غیر معنای موضوع له لفظ اراده شده است امّا در میان معنای موضوع له و غیر آن تناسبی وجود ندارد. مانند اینکه لفظ (أرض: زمین) گفته شود و از آن آسمان مراد باشد. اگر چه غیر معنای موضوع له برای (أرض) است ولی در میان آسمان و زمین هیچ مناسبتی 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 درست است. در جواب می گوییم: در میان آسمان وزمین، تقابل مشهور نیست بنابراین اعتباری ندارد.

شارح ﷺ فرمود: با قید مناسبت 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 ﷺ فرمود: که مصنّف ﷺ در تعریف مجاز، قید **(عند قیام قرینة)** را نیاورد. اگر چه مجاز مستلزم وجود قرینه است امّا چون که مجاز به اراده متکلم بستگی دارد و این هدف از الفاظ تعریف برآورده می شود نیازی به قرینه نیست و تنها شنونده نیازمند به قرینه است. در آخر مبحث، مفصلاً به آن خواهیم پرداخت.

و أما المجاز بالزیاده مثل قوله تعالی: (لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ) فیصدق علیه أیضاً أنه أرید به غیر ما وضع له؛ لأن ما وضع له هو التشبیه لا التأکید أو الزیاده فیدخل فی التعریف، ولکن لابد فی تعریف الحقیقه و المجاز کلیهما من قید الحیثیه أی من حیث أنه ما وضع له أو غیر ما وضع له؛ لئلا ینتقض التعریفان طرداً و عکساً، فإن لفظ الصلاه فی اللغه: للدعاء، و فی الشرع: للأرکان المعلومه، فهی من حیث اللغه فی الدعاء؛ لأنه یصدق علیه أنه ما وضع له

من حیث أنه ما وضع له، و مجاز فی الأرکان؛ لأنه غیر ما وضع له من حیث أنه غیر ما وضع له فی الجمله، و من حیث الشرع حقیقه فی الأرکان؛ لأنها ما وضع له من حیث أنها ما وضع له، و مجاز فی الدعاء؛ لأنه غیر ما وضع له من حدیث أنه غیر ما وضع له فی الجمله.

ترجمه: مجاز بالزیادات مانند آیه **﴿لیس کمثله شيء﴾** است. می توانیم بگوییم 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. امّا در تعریف حقیقت و مجاز قید حیثیت 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 صلا ة ، هستند از این حیثیت که برای همین معانی وضع شده اند و در دعا مجاز است زیرا دعا غیر از آن معنا است که لفظ **(صلاة)** برای آن وضع شده است.

شرح: این عبارت جواب اعتراضی است؛ اعتراض این است: تعریف، جامع افراد خود نیست زیرا تعریف مذکور مجاز، بر مجاز بالزیادت مانند آیه **﴿لیس کمثله شيء﴾** صادق نمی آید، حرف **(کاف)** که در این آیه است، زائد می باشد و هیچ چیز ی از آن مراد نیست؛ نه موضوع له مراد است و نه هم غیر معنای موضوع له. بنابراین مجاز نیز نخواهد بود، امّا 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. امّا 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. امّا اعتراض می شود که برای مجاز شرط است که در میان معنای موضوع له و غیر معنای موضوع له تناسب و اتصالی باشد امّا در میان تأکید و تشبیه تناسبی وجود ندارد. بنابراین تعریف مجاز بر کاف **﴿کمثله﴾** صادق نمی آید. **والله أعلم**

صاحب نورالانوار می گوید: برای جامع و مانع بودن حقیقت و مجاز، قید حیثیت 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 حیثیت لحاظ نشود، هر دو تعریف نه جامع هستند و نه مانع. مثلاً اگر لفظ (صلاة) در اصطلاح شرع برای دعا استعمال شود مجاز خواهد شد زیرا معنای دعا در اصطلاح شریعت غیر موضوع له برای (صلاة) است امّا بر آن تعریف حقیقت ثابت می شود. بدین صورت که معنای دعا به طور کلی موضوع له (صلاة) 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 (صلاة) در اصطلاح شریعت به معنای ارکان مخصوصه استعمال شود، حقیقت می باشد زیرا ارکان مخصوصه در اصطلاح شریعت موضوع له لفظ (صلاة) است امّا بر آن تعریف مجاز صادق می آید، زیرا به طور کلی ارکان مخصوصه، غیر موضوع له نیز برای لفظ (صلاة) می باشد. از این رو تعریف حقیقت جامع و مانع نمی ماند. امّا اگر در هر دو تعریف قید حیثیت در نظر گرفته شود هر دو تعریف جامع افراد و مانع غیر می باشند. بدین صورت که لفظ (صلاة) در لغت برای دعا وضع شده است و در شریعت برای ارکان مخصوصه. بنابراین از لحاظ لغت در معنای 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 معنای دیگری است. و برای ارکان مخصوصه، مجاز است زیرا ارکان مخصوصه موضوع له لفظ (صلاة) نیست از این حیث که برای این معنا وضع نشده است بلکه برای معنای دیگری (دعا) وضع شده است. امّا در اصطلاح شریعت، برای ارکان مخصوصه، حقیقت است چون موضوع له «صلوة» از نگاه شرع ارکان مخصوصه است. از این حیث که لفظ (صلاة) فقط برای ارکان مخصوص وضع شده است و لفظ (صلاة) 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 معنای مانع بودن تعریف از دخول غیر و عکس به معنای جامع بودن تعریف می باشد. زیرا طرد آن است که محدود (معرَّف: به فتح راء) بر تمام افرادی صادق آید که حد (معرِّف به کسر راء) صادق می آید. بنابراین لازم می شود تا تعریف مانع دخول غیر باشد. عکس نیز به حالتی 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 کان أو عاماً یعنی أن المجاز کالحقیقه فی کونه خاصاً و عاماً، و لیس المراد بکون المجاز عاماً أن یعم جمیع أنواع علاقاته جمله فی لفظ بأن یذکر اللفظ و یراد به حاله و محله، و ما کان علیه و ما یؤل إلیه و لازمه و علته و معلوله و نحو ذلک، بل أن یعم جمیع أفراد نوع واحد کما یراد بالصاع جمیع ما یحل فیه، فیجوز ذلک عندنا.

ترجمه: حکم مجاز این است معنایی که لفظ مجازی برای آن به کار رفته است یافته شود چه خاص باشد و چه عام. یعنی مجاز در عموم و خصوص، مانند حقیقت است و معنای عام بودن آن این نیست که یک لفظ بتواند تمام علاقات مجازی را در بر گیرد. یعنی حال و محل و ما کان علیه و ما یؤول الیه و لازم و ملزوم آن و علّت و معلول راهمه شامل شود، بلکه معنای آن این است که عام باشد برای تمام افراد یک نوع. مانند اینکه هدف از صاع، تمام چیزهایی است که در صاع، جای می گیرد و این نزد ما جایز است.

شرح: حکم مجاز این است که معنایی به عاریت گرفته شده برای لفظ، ثابت شود. فرقی نمی کند که آن معنا خاص باشد مانند ﴿أو لامستم النساء﴾ که در آن هدف از «لمس» مجازاً جماع «همبستری» است و این خاص است. و یا اینکه آن معنا عام باشد مانند حدیث «لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین و لا الصاع بالصاعین» که هدف از «صاع» در این حدیث مجازاً به معنای «ما فی الصاع = مظروف» 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 ﷺ فرمود: هدف از عام بودن مجاز اصلاً این نیست که در یک لفظ تمام انواع علاقات مراد باشد و آن لفظ عام دربر گیرنده 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، علّت 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 معنای واقعی لفظ صاع، ظرفی است که توسط آن اشیاء اندازه گیری و وزن می شوند و معنای مجازی آن مظروفی 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 وزنش معلوم می شود. توجه نمایید که در اینجا علاقه یکی است یعنی حال و علاقه محل. امّا افراد آن مانند گندم، جو، برنج، خرما و غیره زیاد هستند. بنابراین در اینجا عموم به لحاظ افراد می باشد. شارح ﷺ می فرمایند: اینگونه عمومیتی در مجاز نزد ما جایز است.

و قال الشافعی رحمه الله: لا عموم للمجاز؛ لأنه ضروری یصار إلیه فی الکلام عند تعذر الحقیقه، و الضروره تتقدر بقدرها، و ترتقع بإثبات الخصوص فلا یثبت العموم.

و إنا نقول: إن عموم الحقیقه لم یکن لکونها حقیقه، بل لدلاله زائده علی ذلک کالألف و اللام فی المفرد الغیر المعهود، و وقوع النکره فی سیاق النفی، و وصفها بصفه عامه، و کون الصیغه صیغه جمع، أو کون المعنی معنی

الجمع، فإذا وجدت هذه الدلالات فی المجاز یکون أیضاً عاماً؛ إذ لیس کون الحقیقه شرطاً للعموم، أو کون المجاز مانعاً عنه. و کیف یقال: إنه ضروری و قد کثر ذلک فی کتاب الله تعالی، و الله تعالی منزه عن الضروره.

ترجمه: امام شافعی ﷺ فرمودند: مجاز عمومیتی ندارد چون بر اساس نیازی است که به سوی آن هنگام متعذر بودن حقیقت رجوع می شود و نیاز باید بر حسب نیاز مقدر شود و با اثبات خصوص نیاز برآورده می شود. امّا ما می گوییم 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 وقوع 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 ﷻ نیز از نیاز منزه 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 عمومیّتی در مجاز را جایز می دانیم. امّا امام شافعی ﷺ فرمود: که در مجاز عموم جایز نیست یعنی مجاز خاص می شود امّا 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، مرتفع می گردد. یعنی با اثبات مجاز در یک فرد نیز ضروریات و نیازبرآورده می شود ودیگرنیازی به عمومیت مجاز نیست. جوابش را اینگونه می دهیم که اینکه می گوییم 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 دخالتی ندارد زیرا اگر چنین می بود باید هر حقیقتی عام می بود امّا اینگونه نیست بلکه گاهی حقیقت خاص هم می شود خلاصه اینکه معنای حقیقی درعمومیّت 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(ال) جنس یا استغراقی باشد، در لفظ حقیقی به سبب (ال) عمومیت بوجودمی 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. یا اینکه اگر در لفظ حقیقی معنای جمع باشد مانند لفظ (قوم) و (رهط) 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 علّت 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 و

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 و یا مجازی.

ماتن ﷺ از (**کیف یقال أنه ضروري**) جواب دلیل امام شافعی ﷺ را می دهد که چگونه ثبوت مجاز ضروری است در حالیکه در قرآن، مجاز زیاد وجود دارد و خداوند ﷻ منعال پاک و منزه از ضرورت است. زیرا ضرورت عجز و ناتوانی را می گویند و خداوند ﷻ عاجز و ناتوان نیست. در نتیجه وجود مجاز فراوان در قرآن بیانگر این است کاربرد مجازبنا بر نیاز نیست و استدلال امام شافعی ﷺ درست نیست.

از جمله امثال مجاز در قرآن این آیات است: ﴿**إنا لما طغي الماء حملناكم في الجارية**﴾ ، ﴿**فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه**﴾. آیه اوّل در رابطه با قصه حضرت نوح ﷺ است. مصدر لفظ «طغی» 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 دراینجا هدف آیه این نیست بلکه هدف بالا آمدن است و این معنای مجازی طغیان می باشد. پس لفظ (طغي) در قرآن به معنای حقیقی استعمال نشده است بلکه به معنای مجازی است. آیه دوّم در باره قصه ی حضرت موسی ﷺ و حضرت خضر ﷺ می باشد. لفظ (یرید) که مصدر آن (إرادة) است برای دیوار حقیقت نیست بلکه مجاز است. زیرا معنای حقیقی اراده، خواستن ونیت کردن است امّا در این آیه هدف نیست. بلکه به معنای نزدیک بودن است که معنای مجازی آن است. هدف این است که حضرت موسی ﷺ و حضرت خضر ﷺ در آن روستا دیواری را یافتند که نزدیک بود بیفتد. و لفظ (یرید) 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 المقتضی واقع فی القرآن کثیراً مع أنه ضروری بالاتفاق بیننا و بینکم؛ لأنا نقول: إنه من أقسام الاستدلال، فالضروره ثمه ترجع إلی المستدل لا إلی المتکلم، و المجاز من أقسام اللفظ، فلو کان ضروریاً لکانت الضروره راجعه إلی المتکلم، و المتکلم هو الله تعالی منزه عنها هکذا قالوا. و الإنصاف أن المتکلم یتلفظ مع قدرته علی الحقیقه لرعایه بلاغت و مناسبات لم تکن فی الحقیقه، و لکنه ضروری بحسب السامع بمعنی أن السامع لابد له أن یصرف أولاً إلی الحقیقه، و فإذا لم یستقم حمله علیها، فحینئذٍ یصرفه إلی المجاز.

ترجمه: اعتراض نشود که مقتضی در قرآن کریم زیاد امده 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 منزه از ضرورت

است. (علما چنین گفته اند)، منصفانه است که متکلم با وجود قدرت بر حقیقت با مجاز تلفظ نماید به سبب رعایت بلاغت و مناسبتهایی که در حقیقت نیست امّا از حیث شنونده ضروری است. بدین معنا که شنونده باید اولاً کلام را به حقیقت برگرداند و سپس زمانی 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 نگفتید 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 ﷻ منزه از ضرورت است. امّا به عنوان اعتراض می گوییم که مقتضی (اقتضاء النص) بالاتفاق ضروری است علی رغم اینکه در قرآن فراوان وجود دارد. مثلاً درباره کفاره (ظهار) آمده است: ﴿فتحریر رقبة﴾؛ آزادنمودن برده ای. امّا نص به سبب صحیح نمودن کلام این را شرعاً اقتضا می کند که در این آیه بعد از ﴿رقبة﴾ قید (مملوکه) نیز رعایت می شد. زیرا آزادی رقبه مملوکه واقع می شود نه آزادی رقبه غیر مملوکه. چنانچه از حدیث «لا عتق فیما لایملکه ابن 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 ﷻ بر این اساس بنده نیازمند مقتضی که ضرورتاً ثابت است می باشد نه خداوند ﷻ و از آنجا که بنده نیازی به مقتضی دارد و خداوند ﷻ به آن نیاز ندارد با وجود آمدن مقتضی در قرآن کریم، تأثیری در تنزیه و تقدیس خداوند ﷻ نخواهد داشت. بلکه در هر حالت پاکی خداوند ﷻ ثابت است. و نمی توان وجود مقتضی در قرآن کریم را به عنوان اعتراض آورد؛ امّا مجاز از اقسام لفظ است. بنابراین اگر مجاز ضرورتاً ثابت می شود این ضرورت به متکلم بر می گشت و متکلم نیز خداوند ﷻ است که منزه از ضرورت است. بر این اساس مجاز ضرورتاً ثابت نمی شود.

شارح ﷺ فرمود: تحقیق علما همین است امّا 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 شنونده لازم است تا کلام را در مرحله اول به حقیقت بر گرداند و بکوشند تا آن را بر حقیقت حمل نماید. امّا زمانی 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 شنونده ضروری است نه از طرف متکلم (خداوند ﷻ). بنابراین زمانی که مجاز و مقتضی از حیث و اعتبار خداوند ﷻ ضروری نیستند، آمدن آنها در قرآن کریم نیز مناسبت دارد.

ولهذا جعلنا لفظه الصّاع فی حدیث ابن عمر رضی الله عنهما عاماً فیما یحله أی لأجل أن المجاز یکون عاماً جعلنا لفظ الصّاع فی حدیث رواه ابن عمر رضی الله عنه عن الرسول علیه السلام و هو قوله: "لاتبیعوا الدرهم الدر همین، ولا الصّاع بالصّاعین" عاماً فی کل ما یحلّ الصّاع و یجاوره؛ لأن الحقیقه لیست بمراده اتفاقاً؛ إذ نفس الصّاع الذی یکون من الخشب یجوز بیعه بالصاعین فی الشریعه، فلابد أن یکون مجازاً عما یحله، فالشافعی رحمه الله یقدر لفظ الطعام فقط أی لاتبیعوا الطعام الحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصّاعین؛ لأن المجاز لایکون إلا خاصاً، و نحن نقدر کل ما یحل أی لاتبیعوا الشیء المقدر بالصّاعین، سواء کان طعاماً أو غیره هذا ما قالوا، و قد اعترض علیه فی "التلویح" بأن عدم القول بعموم المجاز افتراء علی الشافعی رحمه الله لم نجده فی کتبه، و أما تقدیر الطعام فی الحدیث، فبناء علی أن الطعم علّه لحرمه الربا عنده، فلا یحرم التفاضل فی الجصّ و النوره لانتفاء علی أن المجاز لایعم.

ترجمه: بنا بر همین علّت لفظ (صاع) در حدیث ابن عمر ﷺ را در (ما یحله) عام قرار دادیم. یعنی به سبب اینکه مجاز، عام می باشد، حدیثی را که ابن عمر ﷺ از پیامبر ﷺ روایت کرده است« **لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین و لا الصاع بالصاعین**»؛ یک درهم را در عوض دو درهم و یک صاع را در قبال دو صاع معامله نمایید. این حدیث را برای هر شیئی عام قرار دادیم که در صاع جا می گیرد و همراه آن باشد. زیرا بالاتفاق فروختن حقیقت صاع که از چوب است، از لحاظ شرع در عوض دو صاع جایز است بنابراین لازم است تا هدف مجازاً (**عمّا یحله**) باشد. امام شافعی ﷺ 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، نفروشید. زیرا در نزد ایشان مجاز تنها در خاص استعمال می شود. امّا ما (**کل ما یحل**) را مقدر می دانیم. یعنی چیزی که مقدار و وزنش با یک صاع انجام شده است را در عوض شیئی که وزنش با دو صاع شده است نفروشید. فرقی نمی کند که آن شیء طعام باشد یا غیر طعام. علما همین را گفته اند. امّا در (**تلویح**) اعتراض می شود که نسبت دادن اینکه امام شافعی ﷺ قائل به عموم مجاز نبوده، نا به جا است چون چنین چیزی در کتابهای ایشان وجود ندارد. و در تقدیر گرفتن (**طعام**) در حدیث مذکر بدین سبب است که در نزد ایشان علّت ربا، طعم است بنابراین تفاضل در گچ و آهک حرام نمی باشد و به سبب عدم عموم مجاز نیست.

شرح: قبلاً بیان نمودیم که در نزد احناف مجاز، عام می شود. از همین قاعده مثالی را بیان فرمود: که در حدیث ابن عمر ﷺ «**لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین و لا الصاع بالصاعین**» با اتفاق میان مذاهب، معنای حقیقی مراد نیست زیرا

معنای حقیقی ظرفی است که از چوب ساخته شده است و فروختن یک ظرف در برابر دو ظرف جایز است. امّا در حدیث فروختن یک صاع را در قبال دو صاع باجایز دانسته است. از این رو 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 امّا در نزد امام شافعی ﷺ خاص است. و از آنجا که در نزد ایشان مجاز تنها خاص می باشد در این حدیث هدف از صاع را تنها دانه گرفتند. یعنی مقدار دانه «غلّه» یک صاع را در عوض دانه هایی «غلّه هایی» که در دو صاع قرار دارد نفروشید. امّا 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 درصاع جای می گیرد و توسط آن اندازه گیری می شود فرقی نمی کند که دانه باشد و یا چیز دیگری مانند گچ و ...

شارح نورالانوار ﷺ فرمودند: در کتاب (تلویح) بر این بیان صاحب المنار اعتراض وارد شده است که نسبت دادن این قول (قائل نبودن به عمومیت مجاز) به امام شافعی ﷺ، تهمت 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 ﷺ کاملاً اشتباه می باشد. و درست این است که امام شافعی ﷺ نیز قائل به عموم مجاز باشد. امّا بر این قول نیز سؤالی وارد است که اگر ایشان قائل به عموم مجاز نبودند پس چرا، مراد از صاع را تنها طعام گرفتند در حالی که باید (کل ما یحل في الصاع) هر چیزی که در صاع قرار می گیرد) را معتبر می دانستند. جواب این است که تنها طعام را مراد گرفتن از صاع بدین سبب نیست که امام شافعی ﷺ قائل به عموم مجاز نیست بلکه بدین علّت است که در نزد ایشان علّت ربا، طعم است و از آنجا که این علّت در طعام وجود دارد فروختن یک صاع طعام در عوض دو صاع طعام جایز نیست و امّا در هر شیئی که این علّت (طعمیت) نباشد مانند گچ و سیمان و ... در نزد امام شافعی ﷺ تفاضل جایز است. از این رو امثال گچ و سیمان و ... در حدیث «لاتبیعوا ...» داخل نیست. نتیجه سخن صاحب کتاب (تلویح) این است که گفته ماتن مبنی بر قائل نبودن امام شافعی ﷺ به عمومیت مجاز، اشتباه است. امّا به گفته محشّی می توان از طرف ماتن جواب داد که هدف از گفته ماتن (و قال الشافعی) محمد بن ادریس الشافعی ﷺ نیست بلکه هدف از آن برخی از یاران امام شافعی ﷺ است و این عقیده خود ایشان نیست. بر این اساس عبارت ماتن صحیح می گردد و اعتراضی بر آن وارد نیست.

و الحقيقة لاتسقط عن المسمى بخلاف المجاز، هذه علامه لمعرفه الحقيقه و المجاز، و المراد أن المعنى الحقيقي لايسقط، ولا يتنفى عما صدق عليه، بخلاف المعنى المجازي، فإنه يصح أن يصدق عليه، و يصح أن ينفى 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، و كذا الهيكل المعلوم يصح أن يقال عليه: إنه أسد ولا ينفى عنه بأن يقال: إنه ليس بأسد، بخلاف الرجل الشجاع، فإنه يصح أن يقال: إنه أسد و أن يقال: إنه ليس بأسد.

ترجمه: 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 مصداق (مسمای) خود جدا می شود. بر خلاف معنای مجازی که صحیح است بر مصداق خود صادق آید و یا از آن جدا شود مثلاً به پدر می توان پدر گفت و نمی توان گفت که آن پدر نیست. امّا به جد (پدربزرگ) هم صحیح است که پدر گفته شود وهم گفته شود که وی پدر نیست. همچنین درباره هیکل معلوم می توان گفت که شیر است امّا نمی توان آن را نفی نمود و گفت: که شیر نیست بر خلاف خود شجاع زیرا می توان گفت که این شیر است و یا شیر نیست.

شرح: مصنّف ﷺ فرمود: نشانه شناخت حقیقت این است که هیچ گاه معنای حقیقی آن از مصداق و مسمای خود جدا نمی شود یعنی نمی توان لفظ حقیقی (واقعی) را از معنای موضوع له آن نفی کرد. بر خلاف مجاز که از مصداق و مسمای خود جدا می گردد. یعنی هم بر مصداقش صدق می کند و هم از آن جدایی شود. چنانچه معنای حقیقی (أب) پدر است و مصداق آن کسی است که این نسبت به وی منسوب است. بنابراین در مورد آن فرد می توان گفت که این فرد پدر است امّا نمی توان پدربودن را از وی نفی کرد و گفت که این پدر نیست. و معنای مجازی (أب) پدربزرگ است که مجازاً بر پدربزرگ اطلاق می شود. بنابراین هم اطلاق (أب) بر پدربزرگ درست است و هم نفی آن. یعنی به پدربزرگ هم می توان گفت که این پدر است و هم می توان گفت که پدر نیست. همچنین معنای حقیقی (اسد) هیکل معلومی یعنی شیر است و معنای مجازی آن فرد شجاع و دلیر است. از این رو اطلاق لفظ (اسد) بر مصداق شیر صحیح است که گفته شود این شیر است امّا 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، و المستعار لايزاحم الأصل. فيكون العقد لما ينعقد دون العزم أي يكون العقد المذكور في قوله

تعالى: ﴿بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيمَانَ﴾ محمولاً على ما ينعقد، و هو المنعقده فقط؛ لأنه حقيقه هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس و المنعقده جميعاً؛ لأنه مجاز، و المجاز لايزاحم الحقيقه. و تحقيقه: أن اليمين ثلاث: لغو، و غموس و منعقده. فاللغو: أن يحلف على فعل ماض كاذباً ظاناً أنه حق ولا إثم فيه ولا كفاره، و الغموس: أن يحلف على فعل ماضٍ كاذباً عمداً، و فيه الإثم دون الكفاره عندنا، و عند الشافعي رحمه الله ف

الكفاره أيضاً. و المنعقده: أن يحلف على فعل آتٍ، فإن حنث فيه يجب الإثم و الكفاره جميعاً بالتفاق؛ و ذلك لأن الله تعالى ذكر هذه المسأله فى الموضعين، فقال فى سوره البقره: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغوِ فِي أَيمَانِكُم وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَت قُلُوبُكُم﴾ و قال فى سوره المائده عوضه: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُمُ الأَيمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾ (الآيه)، فالشافعى رحمه الله: بأن قوله: ﴿بِمَا عَقَّدتُمُ الأَيمَانَ﴾ معنا و معنى ﴿بِمَا كَسَبَت قُلُوبُكُم﴾ واحد، فيشمل كلا الآيتين الغموس و المنعقده جميعاً، و المؤاخذه فى المائده مقيده بالكفاره، فتحمل عليها المؤاخذه المطلقه المذكوره فى البقره، فيكون الإثم و الكفاره فى كليهما فيطبق بين الأيتين بهذا النمط، و نحن نقول: إن معنى العزم و الكسب مجازفى قوله تعالى: ﴿بِمَا عَقَّدتُمُ الأَيمَانَ﴾ و الحقيقه هو المنعقده فقط، فآيه المائده تدل على أن الكفاره فى المنعقده فقط، بخلاف ﴿بِمَا كَسَبَت قُلُوبُكُم﴾ فى البقره، فإنه عام للغموس و المنعقده جميعاً، و المؤاخذه فيها مطلقه فتصرف إلى الفرد الكامل، و هو المؤاخذه الأخرويه، فيكون الإثم فى الغموس و المنعقده جميعاً، هذا هو غايه التحرير فى هذا المقام، و سيجىء هذا فى بحث المعارضه أيضاً إن شاء الله تعالى.

ترجمه: تا زمانی 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 متفرع می شود. زیرا معنای مجازی مستعار است و مستعار نمی تواند مزاحم اصل باشد. بنابراین معنای (عقد) (ماینعقد) می باشد نه عزم. یعنی عقدی که در آیه ﴿ولکن یواخذکم بما عقدتم الأیمان﴾ مذکور است بر (ماینعقد) حمل می گردد. و آن تنها یمین منعقده است. زیرا حقیقت این لفظ همین است و به معنای عزم نمی باشد تا یمین غموس و منعقده را در بر گیرد. چراکه عزم معنای مجازی است و مجاز مزاحم حقیقت نمی شود. تحقیق آن چنین است که یمین بر سه قسم می باشد: یمین لغو، یمین غموس و یمین منعقده. یمین لغو این است که بر فعل ماضی به دروغ قسم خورد به گمان اینکه حق است. این قسم نه گناه دارد و نه کفاره. یمین غموس این است که بر فعل ماضی قصداً به دروغ قسم خورد. این یمین در نزد ما گناه دارد امّا کفاره ندارد. ولی در نزد امام شافعی ﷺ کفاره نیز دارد. و یمین منعقده این است که بر فعل آینده قسم خورد؛ اگر در آن حانث شد بالاتفاق گناهکار است و کفاره دارد. دلیل آیه قرآن است که در دو جا آمده است: در سوره بقره می آید: ﴿لایواخذکم الله باللغو فی أیمانکم و لکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم﴾ و در سوره مائده می خوانیم: ﴿و لکن یواخذکم بما عقدتم الأیمان فکفارته...﴾. بنابراین امام شافعی ﷺ می فرماید: معنای آیه ﴿بما عقدتم الأیمان﴾ و معنای ﴿بما کسبت قلوبکم﴾ یکی است. و هر دو آیه یمین غموس و یمین منعقده را در بر می گیرند. در سوره مائده مؤاخذه مقید به کفاره است. بر این اساس مؤاخذه مطلقه ای که در سوره بقره مذکور است بر این مؤاخذه حمل می گردد و گناه و کفاره ثابت می شود و در میان دو آیه تطبیق صورت می گیرد. ما می گوییم که معنای عزم و کسب در آیه ﴿بما عقدتم الأیمان﴾ مجازی است و معنای حقیقی فقط در یمین منعقده

است. بنابراین آیه سوره مائده بر این دلالت می کند که کفاره تنها در یمین منعقده است بر خلاف آیه ﴿بما کسبت قلوبکم﴾ در سوره بقره که یمین غموس و منعقده را در بر می گیرد و مؤاخذه در این آیه مطلق است. از این رو رجوع به سوی فرد کامل می شود که همان مؤاخذه اخروی است. بنابراین در یمین غموس و منعقده گناه ثابت می شود. این آخرین بیان در این مبحث بود و ان شاء الله اینگونه مسائل در مبحث معارضه خواهد آمد.

شرح: مصنّف ﷺ در این عبارت قانونی را بیان نمود که بسیاری از مسائل شرعی موقوف بر آن است. قانون این است تا زمانی که عمل بر معنای حقیقی ممکن باشد بر معنای مجازی عمل نمی شود. زیرا معنای مجازی مستعار است ولی 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 قرارنمی گیرد. یکی از مسائلی که بر اساس این قانون بیان شده این است که لفظ عقد در آیه ﴿و لکن یواخذکم بما عقدتم الأیمان﴾ برای یمین منعقده حقیقت است و برای معنای عزم مجاز. بنابراین لفظ عقد در این آیه تنها بر یمین منعقده حمل می شود و بر عزم (که یمین غموس و منعقده را در برمی گیرد) حمل نمی گردد. زیرا معنای مجازی مزاحم معنای حقیقی نیست. تحقیق این مسأله چنین است که یمین بر سه گونه است: یمین لغو، یمین غموس و یمین منعقده. یمین لغو 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 گنهکار نمی شود و کفاره هم ندارد. یمین غموس این است که انسان قصداً و به دروغ بر کار گذشته قسم خورد مثلاً می داند که خالد نیامده است امّا باز هم وجود قسم می خورد که آمده است. این نوع قسم در نزد ما گناه دارد امّا کفاره واجب نمی شود امّا در نزد امام شافعی ﷺ کفاره نیز دارد. یمین منعقده این است که انسان بر انجام دادن یا ندادن کاری در آینده قسم بخورد مثلاً بگوید به خدا ﷻ قسم به کلاس درس حاضر نمی شوم یا غایب نمی شوم. حکمش این است که اگر این شخص حانث شد بالاتفاق هم گنهکار است و هم بر آن کفاره واجب می شود. زیرا این مسأله در دو جا از قرآن کریم آمده است: چنانچه در سوره بقره می فرماید: ﴿لایواخذکم الله باللغو فی أیمانکم و لکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم﴾؛ (ترجمه آیات دقیق شود) و در سوره مائده آمده است: ﴿و لکن یواخذکم بما عقدتم الأیمان﴾. امام شافعی ﷺ با تطبیق هر دو آیه می فرماید: معنای ﴿بما عقدتم الأیمان﴾ و ﴿بما کسبت قلوبکم﴾ یکی است زیرا معنای (کسبت) نیز (عزمت 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 ته 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 یمین غموس و منعقده وجود دارد. بنابراین این دو آیه یمین غموس و منعقده را شامل می شوند. امّا در سوره مائده مؤاخذه مقید به کفاره است امّا در سوره بقره مطلق

می باشد. قانون نیز این است که هر گاه در دو آیه یک حکم مذکور باشد امّا 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 سوره مائده می شود. به عبارتی دیگر همانطور که مراد از مؤاخذه موجود بر یمین غموس و یمین منعقده در کفاره است در مؤاخذه موجود بر یمین غموس و منعقده در سوره بقره نیز کفاره است و بر این دو قسم از اقسام قسم کفاره واجب می شود. امّا جواب آن چنین است که معنای عزم و کسب آیه ﴿بما عقدتم الأیمان﴾ در سوره مائده مجازی است امّا به معنای منعقده، 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 منعقده است و کفاره مذکور در آیه مائده تنها در یمین منعقده واجب می شود. امّا آیه سوره بقره ﴿بما کسبت قلوبکم﴾ شامل یمین غموس و منعقده 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 (گناه) است. بر این اساس هدف از آیه سوره بقره مؤاخذه اخروی است و از آنجا که این آیه شامل یمین غموس و منعقده است در هر دو نوع قسم مؤاخذه اخروی (گناه) ثابت می شود. در نتیجه کفاره طبق آیه سوره مائده تنها در یمین منعقده واجب است و در یمین غموس واجب نیست امّا گناه با توجه به آیه سوره بقره در هر دو قسم وجود دارد. شارح ﷺ فرمود: که این آخرین مسأله در این مبحث است امّا بیان اینگونه مطالب در مبحث معارضه نیز إن شاء الله خواهد آمد.

فوائد: با توجه به مبحث فوق روشن گردید که معنای حقیقی (عقد) در آیه ﴿بما عقدتم الأیمان﴾ یمین منعقده است و بنابراین کفاره تنها در یمین منعقده واجب است. امّا ابن الملک این موضوع را چنین بیان نموده است: معنای حقیقی عقد، بستن طناب است یعنی بستن چیزی با چیز دیگر. ومجازاً به معنای بستن برخی الفاظ به الفاظ دیگر برای اثبات حکم استفاده شده است. سپس به طور مجاز المجاز برای سبب این ربط یعنی عزم و اراده قلب به کار رفته است. در یمین منعقده ربط الفاظ است یعنی برای برآورده نمودن قسم برخی از الفاظ با برخی دیگر بسته می شوند مثلاً اگر گفته شود به خدا ﷻ من این کار را می کنم (این کار را می کنم) را با (به خدا ﷻ) بسته نموده است تا کار مذکور انجام شود. در هر حال یمین منعقده معنای حقیقی ﴿بما عقدتم﴾ 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 یمین منعقده معنای حقیقی عقد است و هدف از آیه سوره مائده تنها یمین منعقده است و یمین دیگری اراده نشده است.

و النکاح للوطء دون العقد أی یکون النکاح المذکور فی قوله تعالی: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ محمولاً علی الوطء دون العقد، فیشمل الوطء الحلال و الحرام، و الوطء بملک الیمین أیضاً؛ لأن النکاح فی الأصل الضم و هو إنما یکون بالوطء و العقد إنما سمی نکاحاً؛ لأنه سبب الضم، فمن حیث اللغه حقیقه النکاح الوطء، و العقد مجاز، و من حیث الشرع بالعکس، فالشافعی رحمه الله حمل النکاح ههنا علی معناه المتعارف، فلا یثبتُ حرمةَ المصاهره بالزنا، و نحن نحمله علی حقیقته اللغویه، فنثبت حرمه المصاهره بالزنا.

ترجمه: نکاح برای وطی (همبستری) است نه برای عقد. یعنی نکاحی که در آیه ﴿ **و لاتنکحوا ما نکح آباءکم**﴾ مذکور است حمل بر وطی است نه بر عقد. بنابراین لفظ نکاح شامل وطی حلال، حرام و همجنین وطی به ملک یمین نیز می شود. زیرا نکاح در لغت به معنای ضم است و ضم تنها با وطی صورت می گیرد. و بدین علّت 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 ﷺ در اینجا نکاح را بر معنای متعارف آن (عقد) حمل نموده است. پس با زنا حرمت مصاهرت را ثابت نمی کند. امّا ما آن را بر معنای لغوی اش حمل می کنیم و حرمت مصاهرت را با زنا ثابت می گردانیم.

شرح: مصنّف ﷺ در این عبارت مسأله دیگری را بر اساس قانون مذکور بیان می کند. مسأله این است که هدف از لفظ نکاح در آیه ﴿ **و لاتنکحوا ما نکح آباءکم**﴾ وطی و همبستری است نه عقد نکاح. مراد این است: زنائی را که پدران و اجداد شما با آنان همبستر شده اند در عقد خود در نیاورید. وطی (آمیزش) عام است و وطی حلال، حرام و وطی به ملک یمین را شامل می شود. زیرا معنای لغوی نکاح، ضم (چسیدن) است و ضم تنها در صورت همبسترشدن 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 امّا عقد نکاح معنای مجازی نکاح است امّا از حیث شرع بر عکس می باشد. یعنی عقد نکاح حقیقت نکاح است و وطی معنای مجازی آن. امام شافعی ﷺ با معتبردانستن شریعت، نکاح را در آیه مذکور بر معنای متعارف آن یعنی عقد حمل نموده است و معنای آیه چنین می شود: زنائی که پدران شما با آنان نکاح کرده است را به نکاح خود در نیاورید. یعنی امام شافعی ﷺ حرمت مصاهرت را تنها با عقد نکاح یعنی با وطی حلال ثابت می کند و با زنا ثابت نمی گرداند؛ امّا 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 همبستر 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. امّا 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 مؤطوئه پدر حرام است

و نکاح با منکوحه غیر مؤطونه پدر حلال است امّا در نزد احناف این نکاح نیز حرام می باشد. جواب این است که حرمت نکاح با مؤطونه پدر از آیه ﴿و لاتنکحوا ما نکح آباءکم﴾ ثابت است و حرمت نکاح با منکوح (غیر مؤطونه) پدر از طریق اجماع ثابت شده است. (طحطاوی) بنابراین اعتراضی بر این مسأله وارد نیست.

و یستحیل اجتماعهما مرادین بلفظ واحد من تتمه السّابق أی یستحیل اجتماع المعنی الحقیقی و المعنی المجازی حال کونهما مرادین بلفظ واحد بأن یکون کل منهما متعلق الحکم کأن تقول: "لاتقتل الأسد" و تریدالسبع و الرجل الشجاع معاً، و إن کان اللفظ بالنظر إلی هذا الاستعمال مجازاً، و قد صححه الشافعی رحمه الله حیث یمکن الجمع بینهما کما فی هذا المثال، بخلاف ما إذا لم یکن کالوجوب و الإباحه فی الأمر، و لا نزاع فی جواز استعمال اللفظ فی معنی مجازی تکون الحقیقه من أفراده علی سبیل عموم المجاز کما سیأتی، ولا فی امتناع استعماله فی المعنی الحقیقی و المجازی معاً بحیث یکون اللفظ متّصفاً بکونه حقیقه و مجازاً معاً، و کذا لا نزاع فی جواز اجتماعها بحسب احتمال اللفظ أیاهما أو بحسب التناول الظاهری بشبهه من غیر الإراده کما سیأتی، و إنما النزاع فی إرادتهما معاً باستقلالهما، فعنده یجوز، و عندنا لایجوز، فقیل: للاستحاله العقلیه، و قیل: لعدم العرف و الاستعمال...

ترجمه: 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 معنا از یک لفظ مراد گرفته شود، محال است. بدین صورت که هر یک از آن دو متعلق حکم باشد و مثلاً بگوید: «لاتقتل الأسد» و اراده درنده و انسان شجاع را با هم داشته باشد. هر چند با توجه به استعمال، این لفظ مجاز است. امام شافعی ﷺ این را در جایی که اجتماع هر دو ممکن باشد جایز دانسته است. همچون 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 معنای مجازی که حقیقت نیز از افراد آن باشد، اختلافی نیست که إن شاء الله بعداً بیان خواهد شد. در مت بودن استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی بصورتی که لفظ به حقیقت و مجاز با هم متّصف باشد نیز اختلافی وج ندارد همچنین اختلافی در این نیست که اجتماع هر دو «به صورتی» جایز است که لفظ احتمال هر دو را داشته باشد بدون اراده فقط به سبب شبه بر حسب تناول ظاهری که بزودی بیان خواهد شد. بلکه اختلاف در این است که ار حقیقت و مجاز مستقلاً و با هم در یک زمان باشد. بنابراین در نزد امام شافعی ﷺ جایز است ولی در نزد ما (احناف) اج نیست. گفته شده است که چون عقلاً محال است چنین است و یا اینکه عرف و استعمال نیست.

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

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 یا فقط 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 ﷺ نیز جایز نمی باشد. مانند عدم امکان جمع میان وجوب و اباحت در امر که در نزد امام شافعی ﷺ 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 ﷺ هر دو معنا در یک وقت جایز ولی در نزد احناف ناجایز است. مثلاً اگر کسی بگوید «لاتقتل الأسد» و اراده شیر و انسان شجاع را با هم نماید در نزد امام شافعی ﷺ 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 ﷺ با عبارت «و إن کان اللفظ بالنظر الخ» اعتراض وارد 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 مجاز 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 مجاز می باشد. بنابراین وقتی که استعمال لفظ در غیر موضوع له مجاز باشد در صورت مراد گرفتن هر دو معنا جمع میان حقیقت و مجاز نیست بلکه تنها مجاز می باشد. جواب آن را اینگونه دادند: که گرچه لفظ با در نظر گرفتن استعمال، مجاز است امّا با این وجود در نزد ما مراد گرفتن معنای حقیقی و مجازی در یک زمان جایز نیست.

شارح ﷺ 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 متّصف باشد؛ یعنی «لفظ» هم حقیقی باشد و هم مجازی، ممتنع است و بالاتفاق این چیز «یعنی این جمع شدن» امکان ندارد. زیرا زمانی 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 چگونه می توان لفظ را با حقیقت و مجاز متّصف نمود. به عبارتی دیگر اصلاً امکان ندارد که یک لفظ در یک زمان هم برای حقیقت و هم برای مجاز استعمال شود و متّصف 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 را 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 فقط به سبب شبه ظاهراً هر دو را در بر گیرد، جایز است. یعنی امکان دارد که متکلّم اراده هر دو را از لفظ نموده امّا بنا بر شبهه ای لفظ هر دو را در بر گیرد که إن 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 ﷺ این صورت جایز و در نزد ما ناجایز است.

شارح نورالانوار ملاجیون ﷺ فرمودند: در نزد برخی از علما علّت 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 با 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. در هر صورت در این دو احتمال ترجیح بلا مرجح 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 علّت 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 منتقل می شود و اگر قرینه باشد ذهن به سوی معنای غیر موضوع له منتقل 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 المصنّف رحمه الله أورد فی ذلک تمثیلاً تشبیهاً للمعقول بالمحسوس، فقال: کما استحال أن یکون الثوب الواحد علی اللابس ملکاً و عاریةً فی زمان واحد یعنی أن اللفظ للمعنی بمنزله اللباس للشخص، و المجاز کالثوب المستعار، و الحقیقه کالثوب المملوک، فکما أن استعمال الثوب الواحد فی حاله واحده بطریق الملک و العاریه جمیعاً محال کذلک استعمال اللفظ الواحد بطریق الحقیقه و المجاز محال، و الأوضح فی المثال أن یقول: کما استحال أن یلبس الثوب الواحد اللابسان أحدهما بطریق الملک و الآخر بطریق العاریه لیکون اللفظ بمنزله اللباس، و المعنیان بمنزله اللابسین، و الحقیقه و المجاز بمنزله الملک و العاریه، و لا یقال: إن الراهن إذا استعار الثوب المرهون من المرتهن و لبسه یصدق علیه أنه لبسه بطریق الملک و العاریه جمیعاً؛ لأنا نقول: إن لبسه هذا لیس بطریق العاریه؛ لأن المرتهن لم یتملک الثوب حتی یعیره الراهن، ولکنه بطریق الملک؛ لأن حق المرتهن کان مانعاً، فإذا أزاله عاد حق المالک إلی أصله، و یمکن أن یکون بطریق العاریه فقط؛ لأنه لاتظهر ثمره الملک فیه من البیع و الهبه و غیره.

ترجمه: مصنّف ﷺ با تشبیه معقول به محسوس مثالی را آورده و می گوید: 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 راهن لباس مرهون را از مرتهن 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. چراکه مرتهن مالک لباس مرهون نشده است تا آن لباس را به راهن به عنوان عاریه بدهد امّا در ملک وی است زیرا حق مرتهن مانع بوده است. بنابراین وقتی که مرتهن حق خود را از بین برد حق مالک به سوی اصل خود بازگشت و این نیز ممکن است که فقط عاریه باشد. زیرا ثمره ملک در آن از بیع و هبه و ... ظاهر نمی شود.

شرح: مصنّف ﷺ 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، شیئ محسوس را مثال می زنند، مصنّف 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 ﷺ می‌فرماید: لفظ، مانند لباس است و«معنا» 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 ﷺ می گوید: که مثال ماتن ﷺ خیلی واضح نیست. زیرا لفظ به منزله لباس و معنا به منزله پوشنده است و معنا دو تا است: حقیقی و مجازی. و هنگامی که معنا دو تا است، پوشنده نیز دو تا می شود. یعنی همانگونه که پوشیدن یک لباس در یک زمان برای دو نفر که یکی به عنوان عاریه و دیگری به عنوان ملکیت باشد، محال است، استعمال یک لفظ 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 نیز دو تا پوشنده ذکر شود. امّا 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 ﷺ مثال روشن تر این است که مصنّف ﷺ 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 تصوّر 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 «**لایقال أن الراهن الخ**» جواب اعتراض است. اعتراض این است که گفته شما مبنی بر اینکه یک نفر در یک زمان یک لباس را از نظر ملکیت و عاریت نمی تواند بپوشد، اشتباه است. زیرا اگر راهن لباس خود را از مرتهن به صورت عاریه بگیرد و بپوشد. 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 شئ 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 امّا 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 شئ مرهون نمی باشد و وقتی که مرتهن مالک شئ مرهون نیست مرتهن اجازه عاریه دادن شئ مرهون به راهن را ندارد. بنابراین راهن نیز پوشنده لباس به طور عاریه نخواهد بود. و بدین علّت 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 شئ مرهون بدون مالک می ماند و این باطل است. در هر حال ثابت شد که راهن مالک شئ مرهون می باشد. ناگفته نماند که حق مرتهن به شئ مرهون تعلق می گیرد و همین حق مرتهن مانع این است که راهن شئ مرهون را استفاده نماید. امّا زمانی که مرتهن اجازه استعمال شئ مرهون را به راهن داد مرتهن حق خود را از بین برده است و در نتیجه حق مالک یا همان راهن به اصل خود باز می 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 ﷺ 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 شئ مرهون مشخص نمی شود. بدین صورت که مالک اجازه و اختیار کامل فروختن، صدقه دادن و هبه دادن اشیاء مملوکه خود را دارد. امّا از آنجا که در شئ مرهون حق مرتهن متعلق می باشد، راهن اجازه و اختیار فروختن، هدیه نمودن و صدقه دادن شئ مرهون را ندارد و عدم اختیار تصرف بیانگر این است که راهن مالک شئ 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 المصنّف رحمه الله فی تفریع ثم شرع المصنّف فی تفریعات هذه المسأله، فقال: حتی قلنا: إن الوصیه للموالی لاتتناول موالی الموالی و إذا کان له معتق واحد یستحق النصف، و تحقیقه: أن لفظ المولی مشترک بین المعتق بلا واسطه، و المعتق بلا واسطه، و قد یطلق علی معتِق، و کذا معتَق المعتَق مجازاً، فإذا أوصی رجل لموالیه و له معتِق جمیعاً تبطل الوصیه ما لم یبیّن أحدهما؛ دفعاً للاشتراک، و إن لم یکن له معتِق –بکسر التاء- بل معتَق و معتَق المعتق علی ما هو وضع مسأله المتن یستحق المعتق، ولا یستحق معتَق؛ لأن الموالی حقیقه فی المعتَق و مجاز فی معتَق المعتق، فلا یجتمع المجاز مع الحقیقه، فإن کان له معتق واحد یستحق نصف الثلاث؛ لأن الوصیه إنما تنفذ فی الثلث، و أقل الجمع فی الوصیه اثنان، فیکون النصف الباقی من الثلث مردوداً إلی ورثه الموصی، و لا یکون لمعتَق المعتَق شیء إلا إذا لم یکن المعتق بلا واسطه، فحینئذٍ یستحق معتق المعتق ما أوصی به.

ترجمه: سپس مصنّف ﷺ شروع به بیان تفریعات 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 مُعتِق بلاواسطه و مُعتَق بلاواسطه و گاهی اوقات اطلاق آن مجازاً بر معتِق معتَق و همچنان بر معتَق معتِق می شود. بنابراین زمانی که کسی برای موالی خود وصیت نمود و برای وی هم معتِق باشد و هم معتَق، وصیت باطل می شود تا زمانیکه به سبب دفع اشتراک یکی از آنها را بیان نکند و اگر معتِق (با کسر تاء) نداشته باشد بلکه معتَق و معتَق معتِق داشته باشد چنانچه مسأله چنین است، معتَق مستحق می شود و معتَق معتِق مستحق نمی شود. زیرا موالی در معتَق حقیقت و در معتَق معتِق مجاز است. پس مجاز با حقیقت جمع نمی شود. حال اگر موصی یک معتَق 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 الباقی ثلث به سوی وارثین موصی بر می گردد و به معتَق معتِق چیزی نمی رسد. مگر وقتی که معتَق بلاواسطه نباشد که در آن وقت معتَق معتِق مستحق مال وصیت می شود.

شرح: مصنّف ﷺ قبلاً 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 تفریعی 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 معتِق داشته باشد آن معتَق مستحق نصف یک سوم مال وصیت می شود. تحقیق مسأله این است که لفظ مولی مشترک است بین معتِق (به کسر تاء) بلاواسطه و معتَق (به فتح تاء) بلاواسطه؛ یعنی مولی هم به کسی گفته می شود که مستقیما آزاد کننده باشد و هم برای کسی که مستقیماً آزادشده باشد. و گاهی اوقات بر معتِق معتِق (به کسر تاء) و معتَق معتَق (به فتح تاء) نیز اطلاق می شود. یعنی مجازاً به آزادکننده آزادکننده نیز مولی گفته می شود. در هر حال اگر کسی به موالی خود وصیت نمود و موصی هم معتِق (به کسر تاء) و هم معتَق (به فتح تاء) داشته باشد. این وصیت باطل می شود تا زمانیکه موصی یکی از آن دو را تعیین نماید. 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 معانی مشترک جایز نیست. بنابراین در وصیت مذکور مراد گرفتن معتِق (به کسر تاء) و معتَق (به فتح تاء) از لفظ مولی 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 معتِق (به کسر تاء) نداشته باشد بلکه معتَق و معتَق المعتَق (به فتح تاء) داشته باشد چنانچه مسأله متن همین است در این صورت معتَق بلاواسطه مستحق وصیت می شود اما معتَق معتَق مستحق نمی شود. زیرا لفظ مولی برای معتَق بلاواسطه حقیقت است و برای معتَق معتَق مجاز است و این مطلب

گذشت 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 معتَق بلاواسطه ممکن است، تنها معتَق بلاواسطه مراد است و همین مستحق وصیت می باشد و معتَق معتَق مستحق چیزی نیست. حال اگر موصی تنها یک معتَق (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 علّت 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. امّا وقتی که معتَق تنها یکی است مستحق نصف خود خواهد بود و نصف دیگر به وارثین موصی داده می شود. البته اگر موصی، معتَق بلاواسطه نداشته باشد، معتَق معتَق مستحق مال وصیت می شود. زیرا اگر عمل به حقیقت ممکن نباشد، عمل به مجاز جایز است.

ولا یلحق غیر الخمر بالخمر تفریع ثانٍ، و عطف علی قوله: إن الوصیه یعنی لا یلحق غیر الخمر من أخواتها، و هی الطلاء، و نقیع التمر، و نقیع الزبیب و نحوه من سائر المسکرات بالخمر من حیث الحرمه، و إیجاب الحد، فإن فی الخمر یجب الحد بشرب قطره منها، و تحرم قطره منها من غیر أن یصل إلی حد السکر، و غیرها لایحرم و لا یستوجب الحد ما لم یسکر، و الخمر هو النِیُّ من ماء العنب إذا غلی و اشتد، و قذف بالزبد، فإن لم یکن نیّا بل کان مطبوخاً أو کان من غیر العنب کالتمر و الحنطه و العسل و الزبیب المنقع فی الماء لایسمی خمراً ولا یأخذ حکمها، و الشافعی رحمه الله یسمی کلها خمراً باعتبار أنه مشتق من مخامره العقل، و هو یعم الکل.

ترجمه: غیر خمر به حکم خمر را نمی گیرد. این تفریع دوم است و عطف آن بر قول مصنّف ﷺ «أن الوصیة» است. یعنی غیر خمر و چیزهای مسکر دیگر مانند طلاء، نقیع الخمر، نقیع 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 علّت ماندگاری» به جوش آید و در آن شدتی پدید آید و کف آورد. بنابر این 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 ﷺ به همه آنها خمر اطلاق می کند بدین لحاظ که خمر مشتق از مخامرة العقل است و این معنا دربر گیرنده همه آنها است.

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

هذا بطلاء البعیر؛ این چقدر شبیه به طلاء البعیر است؛ طلاء البعیر نوعی دارو است که از درخت درست می شود و بر بدن شترهای خارش دار، گرگین، مالیده می شود. بنابراین این شیره مخصوص را طلاء نام نهادند.

نقیع التمر آب مسکر خرمای خیس شده با آب و نقیع الزبیب 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 نقیع التمر و نقیع الزبیب می گویند. خمر آن است که انگور تازه در آب انداخته شود و با آتش پخته نشود بلکه به حالش بگذارند تا به جوش آید. یعنی اشیاء زیر بالا آید و سپس بر اثر شدت جوش مسکر شود و کف نماید. کف نمودن در نزد امام ابوحنیفه رحمه الله شرط است امّا در نزد صاحبین (رحمهماالله) کف آوردن شرط نیست بلکه از شدت جوش تبدیل به خمر می شود در نتیجه برای خمر «شراب» اولاً شرط است تا انگور تازه باشد و در ثانی لازم است تا آن آبی که انگور در آن انداخته می شود خام باشد و بر روی آتش گذاشته نشود و ثالثاً باید در آن آب شدت و جوش بوجود آید. و در نزد امام ابوحنیفه رحمه الله کف نمودن نیز شرط است. چنانچه اگر در آب، انگور تازه انداخته نشود بلکه انگور خشک «کشمش» انداخته شود و یا غیر انگور مانند خرما، گندم، عسل و ... در آب انداخته شود بدان خمر و یا شراب نمی گویند. همچنین اگر انگور تازه در آب ریخته شده پخته شود بدان نیز خمر نمی گویند. در هر حال حقیقت خمر آن است که انگور تازه در آب ریخته شود و در آن شدت و جوش و سکر و کف بوجود آید. ولی به غیر آن به تمام چیزهای نشئه آور و مسکر مجازاً خمر گفته می شود و حقیقتاً خمر نمی گوییم.

بعد از این تفصیل، مسأله تفریعی را بیان می کنیم: مسأله این است که در نزد احناف اگر کسی یک قطره خمر «شراب» بنوشد مرتکب حرام شده است و بر آن حد شرب خمر واجب می شود فرقی نمی کند که با آن قطره مست شده باشد و یا نه. ولی مسکرهای 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 نوشید نه حرام است و نه حد واجب می شود. امّا امام شافعی رحمه الله می فرماید: که حکم تمام مسکرات با حکم خمر یکی است یعنی همانگونه که کم و زیاد خمر 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 خمر مشتق از مخامره عقل به معنای زوال عقل است و این در تمامی مسکرات وجود دارد. بنابراین بر تمامی آنها خمر اطلاق می شود و حکم همه آنها یکی است. امّا جواب و دلیل احناف این است که لفظ خمر بر آب خام انگور که در آن شدت و کف بوجود آمده باشد حقیقتاً گفته می شود امّا 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 خمر در آیه ﴿إنما الخمر و المیسر﴾ که دلالت بر حرمت خمر می کند و در حدیث «من شرب الخمر فاجلدوه» که دلالت بر حد آن می کند خمر حقیقی می باشد

یعنی نوشیدن خمر 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 خمر یعنی مواد مسکر به خمر ملحق شود و به آنها حکم خمر 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. بنابراین از آنجا که در این مسأله عمل به حقیقت (خمر) ممکن است به مجاز (دیگر مسکرات) عمل نمی شود. یعنی با الحاق دیگر مسکرات به خمر آنها حکم خمر را نمی گیرند.

ولا یراد بنو بنیه فی الوصیه لأبنائه، عطف علی ماسبق، و تفریع ثالث أی إذا أوصی أحد لأبناء زید، وله بنون و بنو بنین یدخل فی الوصیه الأبناء، و لا یدخل فیه أبناء الأبناء؛ لأن لفظ الابن حقیقه فی الابن، و مجاز فی ابن الابن، فلا یجتمع مع الحقیقه، و قالا: یدخل أبناء الأبناء أیضاً؛ لأن اللفظ یطلق علیهم فیتناولهم باعتبار الظاهر.

ترجمه: در صورت وصیت برای پسران، نوه ها مراد نیست. این عبارت نیز عطف بر مطلب قبلی است و تفریع 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 «نوه ها» مجاز است. بنابراین مجاز با حقیقت جمع نمی شود و امام ابویوسف 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. بنابراین این لفظ به لحاظ ظاهر همه آنان را شامل می شود.

شرح: این عبارت نیز عطف بر ماقبل است و تفریع 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. بنابراین لفظ ابن به صورت عموم مجاز همه را شامل می شود و در این وصیت، پسران و نوه های زید داخل هستند.

ولا یراد اللمس بالید فی قوله تعالی: ﴿أَو لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ عطف علی ما قبله، و تفریع رابع؛ و ذلک لأن "لامستم" حقیقه فی اللمس بالید و مجاز فی الجماع، فالشافعی رحمه الله یقول: إن کلیهما مراد ههنا؛ لأن الله تعالی قال: ﴿أَو لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَم تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ فإن کان اللمس بالید فالتیمم فیه لأجل الحدث، فیکون لمس النساء ناقصاً للوضوء، و إن کان اللمس بالجماع، فالتیمم فیه لأجل الجنابه، فیحل تیمم الجنب بهذه الآیه، و نحن نقول: إن المجاز ههنا مراد بالإجماع بیننا و بینکم، فلا یجوز أن تراد الحقیقه أیضاً؛ لاستحاله الجمع بینهما، فلا یکون اللمس بالید ناقضاً للوضوء حتی یکون التیمم خلفاض عنه، بل إنما هو خلف عن الجنابه فقط،

ترجمه: مراد از قول خداوند ﴿أو لامستم النساء﴾ لمس با دست نمی باشد. این عطف بر ماقبل و تفریع چهارم است. بدین علّت که «لامستم» در لمس به دست حقیقت و در جماع و همبسترشدن مجاز است. امام شافعی ﷺ می فرماید: که در این آیه هر دو معنا مراد است. زیرا الله ﷻ فرموده است: ﴿أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءا فتیمموا صعیدا طیبا﴾. بنابراین اگر مراد لمس با دست باشد در این حالت تیمم به سبب حدث است و لمس زنان مبطل وضو نیست و اگر مراد لمس با جماع باشد، در این صورت تیمم به سبب جنابت است. بنابراین با این آیه تیمم فرد جنب جایز می شود. در جواب می گوییم که در این آیه با اجماع میان ما و شما مجازمراد می باشد. بنابراین مراد گرفتن حقیقت جایز نیست. زیرا اجتماع حقیقت و مجاز ناممکن است. بنابراین لمس با دست مبطل 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 (جایزنبودن جمع میان حقیقت و مجاز) است. نتیجه اش این است که آیا دست زدن به زن ناقض وضو است یا خیر؟. امام شافعی ﷺ فرموده است که لمس زن با دست وضو را باطل می کند و احناف بر این باورند که وضو باطل نمی شود. دلیل هر دو گروه آیه ﴿أو لامستم النساء﴾ است. لامستم یعنی لمس زنان با دست حقیقت است و در جماع و همبستری مجاز می باشد. زیرا در نزد امام شافعی ﷺ مراد گرفتن حقیقت و مجاز در یک زمان جایز است. بنابراین در این آیه نیز هر دو مراد هستند. یعنی در صورت لمس با دست به سبب حدث اصغر تیمم واجب می شود و ناقض وضو بودن لمس 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 نداد. امّا زمانی که ابوموسی اشعری 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. امّا از آنجا که در نزد احناف مراد گرفتن حقیقت و مجاز در یک زمان جایز نیست، در اینجا هدف هر دو تا نیست بلکه تنها یکی مراد است. و بالاتفاق هدف همان همبسترشدن یعنی معنای مجازی است. یعنی احناف و شوافع بر این توافق دارند که مراد از آیه، جماع (همبسترشدن) است. بنابراین در نزد احناف برای رهایی از جمع میان حقیقت و مجاز، معنای حقیقی یعنی لمس با دست مراد نیست.

فالأمثله الثلاثه الأول الحقیقه فیها معینه، فلا یصار إلی المجاز، و المثال الأخیر المجاز فیه متعین فلا یصار إلی الحقیقه، و هذا معنی قوله: لأن الحقیقه فیما سوی الأخیر، و المجاز فیه مراد، فلم یبق الآخر مراداً أی المعنی

الحقیقی فی الأمثله الثلاثه الأول و المعنی و المجازی فی المثال الأخیر مراد فلم یبق المعنی أعنی المجاز فی الأول، و الحقیقه فی الأخیر مراداً علی ما حررناه.

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

شرح: مصنّف ﷺ 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 معنی مجازی مراد نیست ولی در مثال چهارمی تنها معنای مجازی مراد است و معنای حقیقی تعین نمی شود.

اعتراض و پاسخ آن

و لما فرغ عن التفریعات شرع فی رد اعتراضاتٍ ترد علی هذه القاعده، فقال: و فی الاستمان علی الأبناء و الموالی تدخل الفروع جواب سؤال مقدر تقریره: أن یقال إذا استأمن الحربی من الامام و قال: آمنونا علی أبنائنا و موالینا، یدخل فی الأبناء أبناء الأبناء، و فی الموالی موالی الموالی مع أن أبناء الأبناء مجاز فی لفظ الابن، و موالی الموالی مجاز فی الموالی، فیلزم اجتماع الحقیقیه و المجاز. فأجاب بأنه إنما تدخل الفروع فی هذا الاستمان، لأن ظاهر الاسم صار شبیهً فی حقن الدم لا أنه یدخل فی الإراده، فالإراده بالذات إنما هو للابناء و الموالی بلا واسطه، لکن لما کان لفظ الأبناء یتناول ظاهراً لأبناء الأبناء فی قوله تعالی: ﴿یَابَنِی آدَمَ﴾ و کذا لفظ الموالی بطلق عرفاً علی موالی الموالی، فلأجل الاحتیاط فی حفظ الدم یدخلون بلا إراده.

ترجمه: زمانی که مصنّف ﷺ 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 حربی از امام طلب امنیّت 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 ابن مجاز است و موالی موالی در موالی مجاز می باشد. بنابراین جمع میان حقیقت و مجاز لازم می آید. مصنّف ﷺ جواب می دهد که در این امان خواستن، فروع داخل می شود زیرا ظاهر اسم در حفظ دم (خون) مشتبه شده است نه اینکه در اراده داخل است. بنابراین فی نفسه ابناء موالی بلاواسطه مرادند برای أبناء و از آنجا که لفظ ابناء در قوله تعالی ﴿یا بنی آدم﴾ 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 ﷺ اعتراضات وارده بر قانون عدم جمع میان حقیقت و مجاز را پاسخ می دهد. اعتراض اول این است که اگر فرد حربی از امام مسلمانان برای ابناء خود درخواست امان نمود و گفت: (**آمنونا علی ابنائنا**) پس امان را امان دهید. یا اینکه برای موالی خود درخواست امن کرد و گفت: (**آمنونا علی موالینا**) موالی مان را امان دهید. دراین 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 معتق (آزادشده) حقیقت و به معنای معتق معتق (آزادشده 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 حربی 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 ابقای نسل به طریق عموم مجاز، هدف از امان خواستن، فروع هستند و لفظ فروع، پسران و نوه ها را دربرمی گیرد بنابراین در امان خواستن هم پسران و هم نوه ها داخل هستند امّا 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 بنا بر قول مصنّف این است که امان خواستن مذکور، پسران و غلام های آزاد شده را بالذات وبالاراده شامل می شود. امّا از آنجا که ظاهرا لفظ ابناء، ابناء ابناء (نوه ها) را نیز در برمی 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 علّت 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 «خون» جان انسان است به هر حال در مسأله مذکور، ابناء و موالی با اراده در امان خواستن داخل هستند و ابناء ابناء و موالی 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.

ویرد علی هذا الجواب اعتراض و هو أنه ینبغی أن یعتبر مثل هذه الشبهه لأجل الاحتیاط فی حفظ الدم فیما إذا استأمن علی الآباء و الأمهات، فیدخل فیه الأجداد و الجدات؛ لأن لفظ الآباء و الأمهات أیضاً یتناول بظاهر الاسم للأجداد و الجدات، فأجاب المصنّف رحمه الله عنه بقوله: بخلاف الاستئمان علی الآباء و الأمهات حیث لایدخل الأجداد و الجدات؛ لأن ذا بطریق التبعیه، فیلیق بالفروع دون الأصول یعنی أن هذا التناول الظاهری إنما هو بطریق التبعیه للمذکور، فیلیق هذا بأبناء الأبناء و موالی الموالی؛ لأنهم فروع فی الإطلاق و الخلقه جمیعاً دون الأجداد و الجدات؛ لأنهم و إن کانوا فروعاً للآباء و الأمهات فی إطلاق اللفظ، ولکنهم أصول فی الخلقه، فکیف یتبعونهم فی اللفظ، و إنما تسری الکتابه إلی أبیه فیما إذا اشتری المکاتب أباه لا لأنه دخول بالتبعیه؛ لأنه لیس هنا لفظ یدخل فیه تبعاً بل تحقیقاً للصله و الإحسان، فإن الحر إذا اشتری أباه یکون حراً علیه بحق الأبوه، فإذا اشتری المکاتب أباه یصیر مکاتباً علیه لیتحقق صله کل واحد علی حسب حاله، و امّا حرمه نکاح الجدات فی قوله تعالی: ﴿حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهَاتُکُمْ﴾ فبالإجماع، أو دلاله النص، أو جعل الأمهات بمعنی الأصول ثمه للاحتیاط.

ترجمه: 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 مادربزرگ نیز داخل شوند. زیرا لفظ آباء و امهات ظاهرا اجداد و جدات را نیز شامل می شود. بنابراین مصنّف ﷺ با این سخن خود جوابش را داده است که بر خلاف 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 شئ 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. چراکه هر چند آنان در اطلاق لفظ فروع آباء و امهات هستند امّا در خلقت اصول هستند. بنابراین چگونه در لفظ تابع آنها می شوند. ولی کتابت به جانب پدرش سرایت می کند در جایی که مکاتب پدرش را بخرد. زیرا این دخول بالتبع 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 انسان 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 نکاح جدات در آیه ﴿**حرمت علیکم أمهاتکم**﴾ بوسیله اجماع یا دلالة النص ثابت است یا اینکه در اینجا احتیاطاً امهات را به معنای اصول گردانیده است.

شرح: شارح نورالانوار ملاجیون ﷺ 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 امّهات باید

جدات نیز داخل باشند. زیرا ظاهر لفظ آباء، اجداد را و لفظ امّهات، جدّات را شامل می شود. امّا در نزد شما اجداد در امان خواستن مذکور داخل نمی شوند و همچنان جدّات نیز در امان خواستن مذکور داخل نیستند.

مصنّف ﷺ با جواب این اعتراض فرمود: که عدم دخول هر داخل نشدن اجداد در طلب امان برای آباء و عدم دخول مشمول ظاهری آباء و امّهات به صورت تابعیّت است یعنی اجداد تابع آباء،وجدّات تابع امّهات هستند. حال آنکه اگر چه اجداد و جدّات در لفظ فروع و تابع اند، امّا در خلقت اصول اند و آباء و امّهات تابع اند. پس چگونه اصول می توانند تابع فروع باشند واین قلب موضوع است ومعقول نیست بناءًاجداد و جدّات، در طلب امان برای آباء وامّهات داخل نمی شوند. امّا ابناء 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 إنما تسری الکتابة الخ...**» جواب سؤال مقدری است. سؤال این است: زمانی که مکاتب پدرش را بخرد، آن پدر بر فرزند مکاتبش 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 اطلاقش پدر تابع فرزند شده مکاتب شده باشد. بلکه به سبب ثابت نمودن احسان و نیکی و بجای آوردن صله رحم، کتابت حکماً به پدر سرایت می کند. یعنی پدر مکاتب می شود. و زمانی که اینچنین است تابع بودن پدر به فرزند در کتابت 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 ذا رحم محرم عُتق علیه» بنابراین زمانی که مکاتب پدر خود را بخرد آن نیز بر فرزندش مکاتب می شود. یعنی از جانب هر انسانی مطابق حال او صله رحم و احسان متحقق می شود. از عبارت «**و امّا حرمة نکاح الجدّات**» نیز جواب سؤال مقدر است. سؤال این است که در آیه ﴿حرمت علیکم امّهاتکم﴾ جدات در امّهات داخل هستند. یعنی در این آیه همانگونه که نکاح با امّهات حرام است همچنین نکاح با جدّات نیز حرام می باشد. از این رو در این مسأله نیز اصول (جدّات) در فروع (امّهات) داخل شده اند. در حالی که شما فرمودید: که تابع بودن اصول کار نامعقولی است.

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

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

و إنما یقع علی الملک و الإجاره و الدخول حافیاً أو متعلاً فیما إذا حلف لایضع قدمه فی دار فلان، جواب سؤال آخر تقریره: أنه إذا حلف شخص لایضع قدمه فی دار فلان، فإن حقیقه وضع القدم فی الدار أن یکون حافیاً، و مجازه: أن یکون متعلاً، و قد قلتم: إنه یحنث بکلا الأمرین، فیلزم الجمع بین الحقیقه و المجاز، و أیضاً أن حقیقه دار فلان أن تکون بطریق الملک له، و مجازه: أن یکون بطریق الإجاره و العاریه له.

و قد قلتم: إنه یحنث بکلا الأمرین، فیلزم الجمع بین الحقیقه و المجاز من وجه آخر.

ترجمه: 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 مقدر 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 حانث 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 حانث می شود. از این رو به سبب دوم جمع میان حقیقت و مجاز لازم می آید.

شرح: 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 لاأضع 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 حانث 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 شئ دوم برای شئ 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 قراردادن 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. وبا توجّه به معنای حقیقی «گذاشتن پای» برهنه، درست است که بگوییم 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 حانث 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 معنای حقیقی منزل خالد این است که منزل در ملک خالد باشد و خالد نیز مالک آن باشد و معنای 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 امّا 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 معنای 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 حانث 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 الإجاره جميعاً، و كذا على الدخول حافياً أو متنعلاً في قوله: "لا يضع قدمه في دار فلان".

باعتبار عموم المجاز و هو الدخول، و نسبه السكني، فيراد من قوله: "لايضع قدمه" لا يدخل، و هو معنى مجازي شامل للدخول حافياً أو متنعلاً، فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقه و المجاز، و هذا إذا لم تكن له نيه، فإن كانت له نيه فعلى ما نوى حافياً أو متنعلاً ماشياً أو راكباً، و إن وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث؛ لأنه حقيقه مهجوره لاتعمل، و يراد من قوله: "في دار فلان" في سكني فلان، و هو معنى مجازي شاملٌ للملك و الإجاره و العاريه، فحينث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقه و المجاز، لكن يرد عليه أنه ذكر في "الفتاوى": أنه إن لم تكن تلك الدار سكني لفلان بل كانت ملكاً عاطلةً عن السكونه يحنث أيضاً إلا أن يقال: إن السكني أعم من أن يكون تحقيقاً أو تقديراً.

ترجمه: سپس مصنّف رحمه الله جواب داد که این قسم بر ملک و اجاره همچنان بر دخول پابرهنه 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 سکنی است. چنانچه هدف از این سخنش «**لایضع قدمه**» «**لایدخل**» است و آن معنای مجازی است که شامل دخول است. فرقی نمی کند که پابرهنه باشد و یا با کفش. بنابراین به سبب عموم مجاز حانث می شود نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز. و این در صورتی است که هیچ گونه نیّتی نداشته باشد. ولی اگر متکلم نیّتی داشته باشد نیّتش معتبر است. چه نیّت پابرهنه باشد و یا با کفش و یا اینکه نیّت دخول پیاده باشد و یا سوار بر مرکب. و چنانچه بدون داخل شدن تنها قدمش را گذاشت حانث

نمی شود. زیرا این حقیقت متروکه است و بدان عمل نمی شود. و هدف از سخنش «فی دار فلان» «فی سکنی فلان» است و این معنای مجازی است که شامل ملک و اجاره و عاریه می شود. بنابراین به سبب عموم مجاز حانث می شود نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز؛ امّا 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 حانث می شود مگر اینکه گفته شود که سکنی عام است از اینکه تحقیقی باشد و یا تقدیری.

شرح: این عبارت شامل جواب اعتراض قبلی است. خلاصه جواب این است که در صورت گفتن «**والله لاأضع قدمی فی دار خالد**» حانث شدن به علّت دخول پای برهنه و با کفش به سبب عموم مجاز است نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز. یعنی مراد از سخن فرد قسم خورنده «**لاأضع قدمی**» «**لاأدخل**» « وارد منزل فلانی نمی شوم» است. و «**لاأدخل**» چنان معنای مجازی است که دخول با پای برهنه و با کفش را شامل می شود. بنابراین زمانی که هدف از «**لاأضع**» «**لاأدخل**» است و «**لاأدخل**» شامل هر دو نوع داخل شدن است. این فرد به سبب عموم مجاز با هر نوع داخل شدن حانث می شود نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز. از این رو زمانی که حانث شدن به سبب عموم مجاز است نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز، بر احناف اعتراض جمع میان حقیقت و مجاز وارد نیست.

صاحب نورالانوار رحمه الله می گوید: حکم قبلی زمانی صادق است که فرد قسم خورنده هیچ نیّتی نداشته باشد. واگر نیّت خاصی داشته باشد حکمش مطابق با نیّتش می باشد. چنانچه اگر نیّت دخول با پای برهنه را نموده باشد، اگر با کفش وارد شود حانث نمی شود و اگر نیّت داخل نشدن با کفش را داشته باشد با واردشدن با پای برهنه حانث نمی شود. همچنین اگر نیّت داخل نشدن پیاده را نموده باشد، اگر سوار بر مرکب وارد شود حانث 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 حانث نمی شود. زیرا تنها گذاشتن پا در داخل منزل و بیرون گذاشتن بقیه ی بدن حقیقت نهادن قدم است امّا این حقیقت متروکه است و به چنین حقیقتی عمل نمی شود. از این رو حقیقت مهجوره است که عرفاً وضع قدم به معنای 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 معنای مجازی باشد و زمانی که حقیقت فردی از افراد معنای مجازی است باید به سبب عموم مجاز در صورت گذاشتن قدم به داخل و بیرون نگهداشتن بقیه جسم به بیرون نیز حانث شود در حالی که شما فرمودید، که حالف در این حالت حانث 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

است که حانث شدن به منزل ملکی و اجاره ای و عاریه ای به سبب عموم مجاز است نه به علّت جمع میان حقیقت و مجاز. زیرا هدف از «فی دار خالد» «فی سکنی خالد» است. یعنی در منزل مسکونی خالد وارد نمی شوم 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. چراکه 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 حالف با داخل شدن به هر یک از این خانه ها حانث می شود. البته به سبب عموم مجاز حانث می شود نه به سبب جمع میان حقیقت و مجاز. بر این اساس اعتراض جمع میان حقیقت و مجاز بر ما وارد نیست.

شارح ﷺ می فرماید: بر این سخن اعتراض وارد می شود که در فتوای قاضی خان آمده است که اگر منزلی که قسم خورنده وارد آن شده است منزل مسکونی خالد نباشد، امّا در ملکیت وی باشد ولی خالی از سکنه است، با ورود در این منزل نیز حانث 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 امّا کاملاً توانایی سکونت در آن را دارد. بنابراین هر چند فعلاً خالد در آن سکونت ندارد امّا توانایی سکونت در آن را دارد. در نتیجه در این مسأله سکنی تقدیری وجود دارد. از این رو با ورود در این منزل نیز حانث می شود. ناگفته نماند که این اعتراض تنها بر فتوای قاضی خان وارد است و گرنه در نزد شمس الأئمه با ورود در این منزل حانث نمی شود. زیرا نسبت سکونت خالد از این منزل منتفی است در حالی که حالف سکنی را به خالد نسبت داده است.

و إنما يحنث إذا قدم ليلاً أو نهاراً في قوله: عبده حر يوم يقدم فلان جواب سؤال آخر تقريره: أنه إذا حلف أحد فقال: "عبدي حر يوم يقدم فلان"، فاليوم حقيقه في النهار، و مجاز في الليل. و أنتم جمعتم بينهما و قلتم بأنه إن قدم فلان ليلاً أو نهاراً يعتق العبد،

ترجمه: فرد قسم خورنده با این گفته (عبدی حر یوم قدم فلان) حانث می شود زمانی که فلانی شب یا روز بیاید.

این جواب سؤال مقدّر است. سؤال این است که اگر کسی قسم بخورد و بگوید: (عبدی حر إذا یقدم فلان). بنابراین روز به معنای حقیقت است ولی در معنای شب مجاز است. و شما هر دو را جمع نمودید و گفتید که اگر فلانی شب بیاید و یا روز، غلام آزاد می شود.

شرح: در این عبارت بر قاعده مذکور سومین اعتراض است. نتیجه اعتراض این است که اگر کسی بگوید: چنانچه امروز فلانی آمد، غلامم آزاد است، بنابراین اگر فلانی 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

شدن غلام در نزد احناف به سبب آمدن فلانی در شب یا روز، جمع میان حقیقت و مجاز است. امّا این کار در نزد احناف جایز نیست.

فوايد: یمین 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 یمین تعلیق نیز داخل است. تعلیق یعنی مرتبط بودن نتیجه مضمون یک جمله به مضمون جمله دیگر. و حانث شدن در تعلیق این است که چیزی را که معلق نموده است، واقع شود. مثلاً کسی بگوید (إن جاء خالد فعبدی حر؛ اگر خالد آمد، برده ام آزاد است). بنابراین به محض آمدن خالد، برده آزاد می شود. در هر حال تعلیق نیز شرعاً یمین است.

فأجاب بأنه إنما يحنث في هذا المثال بالقدوم ليلاً أو نهاراً؛ لأن المراد باليوم الوقت و هو عام أي الوقت معنى مجازي شامل للنهار و الليل، فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقه و المجاز، و قيل: هو مشترك بين النهار و بين مطلق الوقت، فأريد ههنا معنى الوقت، و بالجمله لابد ههنا من بيان ضابطه يعرف بها أنه في أيّ موضع يراد به النهار، و في أيّ موضع يراد به الوقت، فقيل: إذا كان الفعل ممتداً يراد به النهار؛ لأنه زمان ممتد يصلح أن يكون معياراً للفعل، و إن كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق؛ لإنه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت، و لكنهم اختلفوا في أنه أيّ فعل يعتبر في هذا الباب المضاف إليه أو العامل، فالضابطه أنه إذا كانا ممتدين مثل: "أمرک بيدک يوم يركب زيد" يراد باليوم النهار، و إن كانا غير ممتدين مثل: "عبدي حر يوم يقدم فلان" يراد باليوم الوقت، و إن كان أحدهما ممتداً دون الآخر مثل: "أمرک بيدک يوم يقدم فلان" "أو أنتِ طالق يوم يركب زيد"، فالمعتبر هو العامل دون المضاف إليه بالتفاق..

ترجمه: مصنّف ﷺ اینگونه جواب داد که حانث می شود با آمدن فلانی 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 حانث 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 معیارشدن 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 بيدک يوم يركب زيد**)؛ هدف از یوم روز خواهد بود و اگر هر دو فعل غیر ممتد باشند مانند (**عبدي حر يوم يقدم فلان**) هدف از یوم، وقت می

باشد. و چنانچه یکی از آن دو ممتد و دیگری غیر ممتد 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 حر یوم 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 فلانی بیاید، آزادشدن فرد حالف به سبب جمع میان معنای حقیقی و مجاز نیست بلکه این کار به سبب عموم مجاز است. و زمانی که آزادشدن غلام حالف به علّت 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 فلانی بیاید غلام من آزاد می شود و اطلاق وقت هم بر شب می شود و هم بر روز. بنابراین فلانی 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 (سوارشدن) که می توان گفت: «**رکبت هذه الدابة یوماً**» 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 معیارقراردادن برای فعل ممتد ضروری است که هدف از یوم روز باشد. امّا اگر فعل غیر ممتد باشد مانند قدوم، وقوع طلاق، وقوع عتق؛ 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 اختیارت به دست خودت خواهد بود؛ در این مثال «امر بالید» و «رکوب زید» فعل ممتد هستند. و چنانچه هر دو فعل غیر ممتد باشند مانند «**عبدي حر یوم یقدم فلان**» که در آن آزادی برده و آمدن فلانی 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 و یا غیر ممتد. مثلاً مردی به همسرش بگوید «**أمرك بیدك یوم یقدم فلان**» از آنجا که در این مثال عامل یعنی امر بالید ممتد است، هدف از یوم، روز می باشد و در مثال «**أنت طالق یوم یرکب زید**» از آنجا که

عامل یعنی طلاق فعل غیرممتد است، هدف از یوم، مطلق وقت است. بنابراین از آنجا که در مثال «عبدی حر یوم 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 فلانی 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 محشّی در اینجا اعتراض وارد می شود که شارح ﷺ قبلاً 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 اکثراً بر این باورند که وقتی هر دو فعل ممتد باشند مضاف الیه معتبر است. بنابراین با در نظر گرفتن این اختلاف، شارح ﷺ فرمود: «**لکنهم إختلفوا في أنه إلخ**» لکن زمانی که دو فعل مختلف باشند؛ یعنی یکی ممتد و دیگری غیرممتد باشد، تنها عامل معتبر است و مضاف الیه اعتباری ندارد. به همین سبب شارح ﷺ لفظ «**بالاتفاق**» را ذکر نمود.

و إنما أرید النذر و الیمین فیما إذا قال: "لله علیّ صوم رجب و نوی به الیمین"، جواب سؤال آخر تقریره: أن یقال: إذا قال شخص، "لله علیّ صوم رجب" و نوی به النذر و الیمین، أو نوی الیمین فقط، و لم یخطر بباله النذر، فإنه یکون نذراً و یمیناً معاً، و النذر معناه الحقیقی، و الیمین معناه المجازی، فیلزم الجمع بین الحقیقه و المجاز معاً، حتی قیل: یلزم بفواته القضاء للنذر، و الکفاره للیمین؛ و لهذا قیل: إنه ینبغی أن یقرأ رجب غیر منون، لیکون المراد رجب هذه السنه لتظهر ثمرته فی الفوات، بخلاف ما إذا کان رجباً من العمر، فإنه لا تظهر ثمرته إلا عند الموت بالإیصاء بالفدیه، و هذا إنما یرد علی أبی حنیفه و محمد رحمه الله، بخلاف أبی یوسف رحمه الله، فإنه عنده نذر فی الأول و یمین فی الثانی، و إن لم ینو شیئاً أو نوی النذر مع نفی الیمین، أو بلاد نفیه یکون نذراً بالاتفاق، و إن نوی الیمین مع نفی النذر یکون یمیناً بالاتفاق، و الإیراد إنما هو علی الوجهین الأولین علی مذهبهما.

ترجمه: در صورتی هدف هم نذر و هم یمین می باشد که بگوید «**لله علي صومُ رجب**». این نیز جواب سؤال دیگری است. سؤال این است که اگر فردی بگوید «**لله علي صومُ رجب**» و با این سخن نیّت نذر و یمین را داشته باشد یا تنهانیّت یمین را بکند و نذر به ذهنش خطور نکرد؛ 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. حتّی گفته اند که در صورت نگرفتن روزه رجب، به سبب نذر، قضا و به سبب یمین، کفّاره لازم می شود. بر این اساس گفته اند که بهتر این است تا رجب بدون تنوین خوانده شود تا هدف رجب امسال 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 ﷺ و امام محمد ﷺ وارد است نه بر امام ابویوسف ﷺ. زیرا در نزد ایشان در صورت اول نذر و در صورت دوم یمین است. و اگر هیچ نیتی نکرد یانیّت نذر را با نفی یمین یا بدون نفی یمین نمود، با اتفاق همه نذر می باشد و چنانچه نیّت یمین را با نفی نذر نمود با اتفاق یمین 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: «**لله علي صومُ رجب**» و با این سخن خودنیّت نذر و یمین را نمود یا تنهانیّت یمین را داشت و در ذهنش نذر را اثبات یا نفی نمود، این سخن هم نذر است و هم یمین. یعنی اگر در ماه رجب روزه نگرفت بر این فرد به سبب نذر، قضای روزه ها واجب می شود و به علّت یمین بر وی کفّاره لازم است. در هر دو صورت این سخن هم نذر است و هم یمین و نذر معنای حقیقی این سخن است. زیرا این کلام وضع شده است برای نذر و نذربودن 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 یمین معنای مجازی آن است. زیرا ثبوت یمین از این سخن موقوف بر قرینه است و فهمیدن معنا بوسیله قرینه، نشانه مجازبودن آن معنا است. از این رو ثابت شد که یمین معنای مجازی این کلام است. در هر حال زمانی که گوینده این سخن نیّت نذر و یمین و یا تنها یمین را نمود، هدف از این سخن هم نذر و هم یمین 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 تنوین (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 یمین هم است، کفّاره یمین نیز بر این فرد لازم می شود. زیرا در صورت انجام ندادن قسم، کفّاره یمین بر انسان واجب می شود. امّا اگر رجب با تنوین 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 فدیه و کفّاره لازم است. یعنی به سبب نذر، وصیت نمودن به فدیه روزه یک ماه و به سبب یمین، وصیت اداء کفّاره یمین بر وی واجب می شود.

مؤلف نورالانوار ﷺ فرمود: که اعتراض جمع میان حقیقت و مجاز بر مذهب طرفین واقع می شود و بر مذهب امام ابویوسف ﷺ واقع نیست. زیرا در نزد امام ابویوسف ﷺ در صورت اول یعنی اگرنیّت نذر و یمین را نمود فقط نذر می باشد؛ یعنی تنها معنای حقیقی سخن مراد است و در حالت دوم یعنی اگر تنهانیّت یمین را نمود، این سخن تنها یمین است،

یعنی تنها معنای مجازی سخن مراد است. بنابراین اعتراضی علیه امام ابویوسف ﷺ مبنی بر جمع میان معنای حقیقی و مجازی لازم نمی آید.

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

فأجاب المصنّف رحمه الله بأنه إنما أريد النذر و اليمين جميعاً في هذه الصوره.

لأنه نذر بصيغته، يمين بموجبه، و تحريره: أن قوله: "لله علي" صيغه نذر، و هو معناه الموضوع له، و كان صوم رجب مثلاً قبل النذر مباح الفعل و الترك، و بعد النذر صار الفعلُ 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 ماريه أو العسلَ على نفسه، فسمى الله ذلك يميناً، و قال: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ﴾ ثم قال: ﴿قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُم تَحِلَّةَ أَيمَانِكُم﴾ فعلم أن تحريم الحلال يمين، فيكون موجباً للكلام لا مراداً بطريق المجاز، ولكنه يرد عليه أنه إذا كان موجباً ينبغي أن يثبت بدون النيه؛ لأن موجب الشيء لايحتاج إلى النيه إلا أن يقال: إنها كالحقيقه المهجوره، فلذا يحتاج إلى النيه، و قيل: إن اليمين هي المراده من اللفظ، و النذر ليس بمراد، بل جاء بصيغه اللفظ، ولكن هذا إنما يصح إذا نوى اليمين فقط، و امّا إذا نواهما فقد دخل النذر تحت الإراده، و إن لم يكن محتاجاً إليه، و قيل: إن قوله: "لله" بمعنى و الله صيغه يمين، و قوله: "عليّ" صيغه نذر، فلا يجتمعان في لفظ واحد.

ترجمه: بنابراین مصنّف ﷺ جواب داد که در این صورت هدف هم نذر است و هم یمین. زیرا این سخن از لحاظ صیغه اش نذر و از لحاظ موجَب خود یمین است. شرحش اینگونه است که سخن «لله علیّ» 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. امّا 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، یمین است. زیرا رسول الله ﷺ ماریه قبطیه یا عسل را بر خود حرام نموده بود. بعد الله ﷻ آن

را یمین نام گذاشت و فرمود: که چرا چیزی که الله ﷻ بر تو حلال نموده است را حرام می کنی. سپس فرمود: که الله ﷻ کفّاره قسم را برایتان مشروع نموده است تا هر گاه اجرا نشدن مقتضای سوگند را اراده کنید، کفّاره قسم را اجرا کنید. بر این اساس روشن گردید که حرام نمودن شئ حلال، یمین است. بنابراین یمین موجَب کلام است و از طریق مجاز مراد نیست. امّا بر این اعتراض وارد می شود که وقتی یمین موجَب است، مناسب بود تا یمین بدون نیّت ثابت شود. زیرا نیاز به نیّت ندارد. در جواب می توانیم بگوییم که یمین مانند حقیقت متروکه است. پس نیاز به نیّت دارد و گفته اند که هدف از لفظ یمین است نه نذر. بلکه از صیغه ی لفظ آمده است. امّا این زمانی صحیح است که تنها نیّت یمین نماید ولی اگر هر دو را در نیّت 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 یمین است و لفظ «علیّ» صیغه نذر است. بنابراین این دو در یک لفظ جمع نمی شوند.

شرح: مصنّف ﷺ با جواب اعتراض مذکور فرمود: که مراد از عبارت «**لله عليّ صوم رجب**» هم نذر است و هم یمین که از طریق جمع میان حقیقت و مجاز نیست بلکه بدین سبب است که از جهت صیغه، نذر و از لحاظ موجب، یمین است. و از لحاظ صیغه نذر است زیرا در این عبارت لفظ «**عليّ**» 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 یمین است که روزه ماه رجب قبل از نذر، مباح بوده است؛ یعنی روزه گرفتن و روزه نگرفتن برای فرد جایز بوده است. امّا بعد از نذر روزه گرفتن واجب و ترک آن حرام گردیده است. و به حرام نمودن شئ مباح و حلال، نذر می گویند. زیرا رسول الله ﷺ ماریه قبطیه یا عسل را بر خود حرام نموده بود. بعد الله ﷻ آن را یمین نام گذاشت و فرمود: که چرا چیزی که الله ﷻ بر تو حلال نموده است را، حرام می کنی. سپس فرمود: که الله ﷻ کفّاره قسم را برایتان مشروع نموده است تا با کفّاره قسم های خود را بشکنید و بر خلاف قسم خود عمل نمایید و کفّاره بپردازید. از این رو روشن گردید که به حرام نمودن حلال، یمین می گویند. یعنی با نذر مذکور تحریم حلال لازم می آید. با این سخن، یمین برای نذر لازم شد و نام دیگر لازم موجَب است. ثابت شد که این سخن به لحاظ موجب و لازم خود، یمین است. به عبارتی دیگر یمین 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 یمین است، در صورت مراد گرفتن نذر و یمین، 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 یمین موجب این کلام است باید بدون نیّت ثابت شود. زیرا موجب نیازی به نیّت ندارد. در حالی که ثبوت یمین بدون نیّت ممکن نیست. جواب این است که یمین برای این سخن به منزله حقیقت مهجوره است؛ زیرا هر چند با نذر مذکور تحریم مباح لازم می آید امّا عادتاً معنای یمین از آن برداشته شده است. چنانچه در نزد امام شافعی ﷺ معنای یمین از یمین لغو برداشته

شده است و بر یمین لغو در نزد ایشان نام یمین اطلاق نمی شود. همچنین عادتاً بر تحریم مباح، یمین اطلاق نمی شود، بنابراین این یمین به مانند حقیقت متروکه است و همانطور که عادتاً حقیقت مهجوره یا متروکه ترک می شود، این یمین نیز ترک می شود. و از آنجا که برای عمل به حقیقت نیاز به نیّت است، برای عمل به این یمین نیز نیاز به نیّت است. امّا این جواب نیز خالی از اعتراض نیست. زیرا زمانی که اراده یمین را نموده و یمین 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 قبلی هنوز باقی است. شاید شارح ﷺ 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 یمین است. امّا 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 درنیّت و اراده ناجایز است و در غیر آن جایز است. امّا این جواب نیز جامع نیست. زیرا این جواب زمانی صحیح است که گوینده در سخن مذکور تنها نیّت یمین را نموده باشد و نذر در فکرش خطور نکرده باشد. امّا اگر گوینده در سخن مذکورنیّت نذر و یمین را داشته باشد، در این صورت نذر نیز مانند یمین 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 ﷺ اعتراض را اینگونه جواب داده اند که لفظ «**لله**» به معنای «**والله**» صیغه یمین و «علیّ» صیغه نذر است. بنابراین اراده نذر از یک لفظ و اراده یمین 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 واردنیست.

فهو كشراء القريب، فإنه تملك بصيغته تحرير بموجبه، تشبيه لمسأله النذر به توضيحاً و تأييداً، فإن من شرى القريب يكون تملكاً باعتبار صيغته، لأن صيغته موضوعه للملك، ولكن يكون تحريراً و إعتاقاً بموجبه؛ لأن موجب الملك مع القرابه هو العتق قال عليه السلام: "من ملك ذا رحم محرم منه عتق" و إلا فبين الشراء و التحرير 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 آزادکردن 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. چراکه لفظ شراء برای مالک شدن وضع شده است امّا به لحاظ موجب خود آزادکردن و اعتاق است. زیرا مقتضای ملک همراه قرابت، آزادی است.

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

شرح: مصنّف ﷺ برای برطرف نمودن اعتراض جمع بین حقیقت و مجاز فرمود: که «**لله علي صوم رجب**» از حیث صیغه نذر است و از حیث موجب خود یمین می باشد. به طور مثال نیز فرمود: که اگر کسی یکی از خویشاوندان نزدیک خود را بخرد، این خریدن از لحاظ صیغه مالک شدن است زیرا لفظ شراء یا خریدن برای مالک شدن وضع شده است. امّا از لحاظ موجب خود، اعتاق یا آزاد کردن است. چراکه موجب ملک همراه خویشاوندی نزدیک (مالک شدن ذی رحم محرم) عتق و آزادی است. چنانچه پیامبر ﷺ فرمودند: «من ملک ذی رحم محرم عُتق 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 گرنه ظاهراً در میان خریدن و آزادی منافات وجود دارد زیرا خریدن، ملکیت را ثابت می کند امّا آزادی آن را از بین می برد و منافات میان ثابت کننده و از بین برنده روشن است.

ثم لما فرغ المصنّف رحمه الله عن التفريعات، شرع في بيان علاقات المجاز، فقال: و طريق الاستعاره الاتصال بين الشيئين صوره أو معنى، و الاستعاره في عرف الأصوليين يرادف المجاز، و عند أهل البيان قسم من المجاز، فإن المجاز عندهم إن كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعاره بأقسامها، و إن كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس و العشرين مثل السببيه و المسببيه، و الحال و المحل، و اللازم و الملزوم و غيرها يسمى مجازاً مرسلاً، و المصنّف رحمه الله عبّر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله: صوره، و عن علاقه الاستعاره المسماه بالتشبيه بقوله: معنى، فكأنه قال: و طريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي و المجازي بعلاقات المجاز المرسل أو بعلاقة الاستعاره، و الأول هو الصوري، و الثاني هو المعنوي، و أراد بالصوري أن تكون صوره المعنى المجازي متصلاً بصوره المعنى الحقيقي بنوع مجاوره بأن يكون سبباً له أو علة أو شرطاً أو حالاً أو عكسها، و بالمعنوي أن يكونا متشاركين في معنى واحد خاصٍ مشهور به في العرف.

توجمه: سپس مصنّف ﷺ بعد از بیان تفریعات شروع به بیان علاقات مجاز نمود و گفت که روش استعاره این است که در میان دو چیز اتصال و ارتباط صوری یا معنوی باشد. در اصطلاح اصولیین استعاره و مجاز متعارف هستند امّا در نزد اهل بیان استعاره قسمتی از مجاز است. زیرا در نزد این گروه اگر در مجاز علاقه تشبیه باشد با تمام اقسامش استعاره نامیده می شود. امّا چنانچه علاقه غیر مشابهت (۲۵ علاقه دیگر) باشد مانند علاقه سببیت و مسببیت، حال و محل، لازم و ملزوم و غیره، بدان مجاز مرسل می گویند.

مصنّف ﷺ تمام علاقات مجاز مرسل را با گفته خود (صوره) تعبیر نموده است و علاقه استعاره یعنی همان تشبیه را با گفته خود (معنا) تعبیر نموده است. گویا گفته است که مجاز این است که در میان معنای حقیقی و مجازی علاقه باشد خواه از علاقات مجاز مرسل باشد و خواه اینکه علاقه استعاره باشد. اول صوری و دوم معنوی است و هدف از صوری این است که صورت معنای مجازی به صورت معنای حقیقی با یک نوع مجاورتی متصل باشد. بدین صورت که معنای مجازی سبب معنای حقیقی باشد یا علّت آن باشد و یا شرط یا حال و یا بر عکس. و هدف از معنوی این است که هر دو معنا در معنای خاصی مشترک باشند که مشبه به‌به آن معروف باشد.

شرح: شارح ﷺ فرمود: که وقتی مصنّف ﷺ چهار تفریع و جواب چهار اعتراض وارده بر قاعده مذکور (علم جواز جمع میان معنای حقیقی و مجازی) را بیان نمود. شروع به بیان علاقه های مجاز کرد. چنانچه مصنّف ﷺ فرمود: روش استعاره این است که در میان دو چیز اتصال و ارتباط صوری یا معنوی باشد. در اصطلاح اصولیین استعاره و مجاز مترادفند. یعنی تعریف هر دو یکی است. و در نزد اهل بیان استعاره قسمتی از مجاز است. زیرا در نزد این گروه اگر در مجاز علاقه تشبیه باشد استعاره نامیده می شود، هر قسمتی از استعاره که باشد. امّا چنانچه علاقه غیر مشابهت باشد بدان مجاز مرسل می گویند.

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

مولف نورالانوار ﷺ می گوید که، هدف از صوری در نزد مصنّف ﷺ این است که صورت معنای مجازی به یک نحوی با صورت معنای حقیقی به سبب مجاورت مرتبط باشد. بدین حالت که صورت معنای مجازی سبب صورت معنای حقیقی یا علّت یا شرط یا حال و یا برعکس آن باشد. یعنی معنای حقیقی سبب معنای مجازی باشد یا علّت آن و یا شرط آن و یا حال برای آن باشد. و هدف از معنوی این است که معنای حقیقی و معنای 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 (استعاره بأقسامها) آمده است، ذکر اقسام استعاره ضروری به نظر می رسد. استعاره بر چهار قسم است: ۱-استعاره بالکنایه ۲-استعاره تصریحیه ۳-استعاره تخییلیه ۴-استعاره ترشیحیه. استعاره بالکنایه این است که با تشبیه چیزی به چیز دیگر در نیت، تمام ارکان تشبیه بجز مشبه، ترک شده باشد. و استعاره تخییلیه این است که لازمی از لوازم مشبه به محذوف برای مشبه مذکور ثابت گردد. مثال این دو قسم این است: «**أنشبت المنيّة أظفارها**» مرگ ناخنها

با چنگال خود را فرو کرده در این مثال مرگ تشبیه به حیوان درنده شده است و تمامی ارکان تشبیه بجز مشبه (مرگ) محذوف است بنابراین این استعاره بالکنایه است. و چنگال که لازمه مشبه به (درنده) است برای مشبه (مرگ) ثابت شده است. بنابراین این استعاره تخییله است. و استعاره ترشیحیه این است که مناسبتی از مشبه به محذوف برای مشبه مذکور ثابت شود مانند آیه مبارکه ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم﴾ که در این آیه استبدال (عوض نمودن) گمراهی با هدایت بوسیله متاعان تشبیه به خرید و فروش معامله کنندگان شده است. و بجز مشبه بقیه ارکان تشبیه محذوف است. لفاریح و تجارت که از مناسبات مشبه به محذوف است برای مشبه یعنی استبدال متاعان ذکر شده است. استعاره تصریحیه این است که مشبه به ذکر شود و امّا مراد مشبه باشد. مانند (رأیت أسدا یرمی؛ شیری را دیدم که تیراندازی می کرد) که در این مثال هر چند مشبه به (اسد) مذکور است امّا هدف مشبه (مرد شجاع) است. و لفظ (یرمی) قرینه آن است. بیان ۲۵ علاقه مجاز مرسل بدین شرح است:

۱- اطلاق سبب بر مسبب؛ سبب گفته شود و مسبب اراده گردد مانند (رعینا الغیث؛ که در این مثال باران سبب است امّا سبزه و علف مسبب و مراد است. زیرا علف چرانیده می شود و نه باران.

۲- اطلاق مسبب بر سبب؛ مسبب ذکر گردد امّا سبب مراد باشد. مانند (امطرت السماء نباتا؛ که در این مثال گیاه مسبب است امّا باران سبب است. و نیز مانند آیه ﴿إني أراني أعصر خمرا﴾ که خمر یا شراب مسبب و انگور سبب آن است. بنابراین هدف از خمر در آیه مبارکه، انگور است. زیرا انگور فشرده می شود و نه شراب.

۳- اطلاق کل بر جزء؛ کل ذکر شود و جزء اراده شود مانند آیه ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم﴾ که در این آیه انگشتان گفته شده است امّا مراد أنامل (سر انگشتان) است.

٤- اطلاق جزء بر کل؛ جزء بیان شود و کل اراده گردد مانند آیه ﴿فتحرير رقبة﴾ که در این آیه هدف از جزء برده (گردن) تمام آن است.

۵- اطلاق مقید بر مطلق؛ مقید و مشروط گفته شود امّا مطلق اراده باشد. مانند مشفر (لب شتر) که مخصوص شتر است اطلاق شود امّا مراد مطلق لب باشد.

٦- اطلاق مطلق بر مقید؛ یعنی اینکه مطلق گفته شود امّا هدف مقید باشد. مانند اینکه مطلق یوم گفته شود امّا هدف روز قیامت باشد.

۷- بعد از حذف مضاف، مضاف الیه به جای آن قرار گیرد مانند آیه ﴿واسأل القرية﴾ که مراد سؤال از اهل قریه است نه از خود قریه.

۸- چیزی را به اعتبار مایؤول (آینده) نامگذاری کردن مانند اینکه به طالب مولوی بگویم من اعتبار که در آینده مولوی می شود و یا اینکه به کسی که برای حج نام نوشته است حاجی بگویم.

۹- نامگذاری به اعتبار ما کان (گذشته) مانند آیه ﴿و آتوا اليتامى أموالهم﴾ که در این آیه به فرزندانی یتیم بعد از بلوغ نیز یتیم گفته شده است. زیرا مال یتیم بعد از بلوغ به وی داده می شود نه قبل از بلوغ و قبل از بلوغ یتیم بوده اند و بعد از بلوغ یتیم نیستند. امّا به اعتبار قبل از بلوغ (گذشته) یتیم می گویند.

۱۰- اطلاق محل بر حال؛ یعنی اینکه محل گفته شود و مراد حال باشد مانند آیه ﴿فليدع ناديه﴾ که در این آیه مراد اهل مجلس است و نه خود مجلس. ویا اینکه لیوان گفته شود و مراد آب داخل لیوان باشد.

۱۱- اطلاق حال بر محل مانند آیه ﴿و امّا الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله﴾ که در این آیه مراد که هدف از رحمت، بهشت است. زیرا بهشت محل رحمت الله ﷻ است.

۱۲- اطلاق وسیله یک چیز بر آن؛ مانند آیه ﴿واجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾ که در این آیه مراد از زبان، یاد و ذکر است. زیرا زبان وسیله یاد است.

۱۳- اطلاق یکی از دو متضاد بر دیگری مانند استعمال لفظ یبا برای نابینا.

۱٤- زایدبودن مانند آیه ﴿ليس كمثله شئ﴾ که در این آیه زایدبودن کاف، علاقه مجاز مرسل است.

۱۵- اطلاق نکره در کلام مثبت برای عموم مانند آیه ﴿علمت نفس﴾ که مراد کل نفس (هر فردی) است.

۱٦- مجاورت؛ یعنی اطلاق شئ بر شئ دیگر به سبب مجاورت و کنار یکدیگر بودن. مانند (جری المیزاب) مراد این است که آب میزاب جاری شده است.

۱۷- اطلاق یکی از دو عوض بر دیگری مانند (أكل الدم) که مراد از خون، دیه است. و دیه عوض دم است.

۱۸- اطلاق معرفه بر نکره؛ مانند «و لقد أمر علي اللئيم يسبني» به انسان فرومایه ای گذر نمودم که مرا دشنام می داد، که در این مثال (اللئیم) معرفه است امّا مراد انسان لئیم و پست نامعلومی است.

۱۹- حذف، یعنی حذف هر چیزی مجاز مرسل است مانند حدیث «إنما الأعمال بالنيات» که در این حدیث لفظ (ثواب) محذوف است و تقدیر عبارت چنین است: «إنما ثواب الأعمال بالنيات».

۲۰- حذف مضاف الیه مانند آیه ﴿ و علم آدم الأسماء﴾ که در این آیه مضاف الیه اسماء محذوف است و (ال) در اسماء عوض از مضاف الیه می باشد و تقدیر عبارت اینگونه است: «و علم آدم أسماء المسميات (به نظر من درمورد آیات قرآن کریم نمی توان با قطعیت اینگونه گفت)». و مانند آیه ﴿واشتعل الرأس شيبا﴾ که تقدیر آن چنین است: «و اشتعل رأسي شيبا».

۲۱- اطلاق ملزوم بر لازم؛ مانند شعر فرزدق:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا ... و تسكب عيناي الدموع لتجمدا

جاری شدن اشک ملزوم است و رنج و غم لازمه آن و هدف از ریختن اشک(ملزوم)، رنج و غم (لازم) است.

۲۲- اطلاق لازم بر ملزوم؛ مانند اینکه برای دوری از زنان بستن ازار لازم است، از این رو اگر کسی بگوید که من ازارم یا شلوارم را پوشیدم، هدفش این است که من جدای از زن خوابیدم. بنابراین در این مثال، بستن ازار یا شلوار گفته شده است امّا مراد دورشدن از زن بوده است.

۲۳- اطلاق خاص بر عام؛ اینکه خاص گفته شود امّا مراد عام باشد. مانند آیه ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ که این آیه خطاب به پیامبر ﷺ است. امّا 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 تنبیه نمودن فردی بر اشتباهش در یک جمعی به طور عام گفته شود که امروزه مردم را چه شده است که چنین اشتباهاتی را مرتکب می شوند. هر چند این گفتار عام است امّا هدف فرد خاصی است.

این بیست و چهار علاقه مجاز است و یکی هم علاقه تشبیه است که جمعاً می شود بیست و پنج تا. ناگفته نماند که این تقسیم بر اساس استقراء می باشد و امکان کم و زیادی در آن است. (مولانا جميل احمد عفي الله عنه)

كما في تسميه الشجاع أسداً و المطهر سماء، نشر على غير ترتيب اللف، فإن الأول مثال للاتصال المعنوي؛ إذ الرجل الشجاع و الهيكل المعلوم كلاهما مشتركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم، و هو الشجاعه أعني الجرأه، فلا يسمى الرجل أسداً باعتبار الحيوانيه لعدم الاختصاص و لا الأبخر لعدم الشهره، و الثاني مثال للاتصال الصوري، فإن صوره المطر يتصل بصوره السماء يعني السحاب، فإن العرف يسمى كل ما علاك و أظلك سماءً، و المطر ينزل من السحاب، فيكون متصلاً به.

ترجمه: مانند نامیدن انسان 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 ابخر (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 همدیگراند

و عرفا به 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.

شرح: قبلاً بیان نمودیم که مصنّف ﷺ تمام علاقات مجاز مرسل را با لفظ اتصال صوری تعبیر 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 حیوانیّت به مرد شجاع، اسد گفته نمی شود. همچنین به انسانی که دهانش بوی بد می دهد، اسد گفته نمی شود. هر چند این انسان در داشتن بوی بد دهان با 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 باشد. در این متن مثال دوم برای اتصال صوری است. امّا در متن قبلی، 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 كصيب 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 بنابر همین رابطه، مطر را مجازاً سماء گفتند، به دلیل همین اتصال صوری مجازاً به مطر (باران) سماء (سحاب: ابر) گفته می شود.

ثم بيّن أن هذين القسمين كما وجدا في الحسيات و المحاورات كذالك وجدا في الأحكام الشرعيه، فقال: و في الشرعيات الاتصال من حيث السببيه و التعليل نظير الصوره يعني أن العلاقه بين الشيئين من حيث كون الأول سبباً للثاني، أو مسبباً عنه، أو كون الأول علة للثاني أو معلولاً له، نظير الاتصال الصوري من الحسيات، فإن المسبب يتصل بالسبب و يجاوره صوره، و كذا المعلول يتصل بالعله و يجاورها كالملك يتصل بالشراء، و ملك المتعه يتصل بملك الرقبه.

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

متصل به علّت می باشد و در کنار آن است. مانند اینکه ملکیت متصل به خریدن است و ملک متعه متصل به ملک رقبه است.

شرح: شارح ﷺ فرمود: چنانچه هر دو قسم مذکور اتصال یعنی اتصال صوری و اتصال معنوی در حسّیات و محاورات موجود است در احکام شرعی نیز وجود دارد. زیرا بنای مجاز بر اتصال است؛ فرقی نمی کند که اتصال صوری باشد و یا اتصال معنایی. و این اتصال چنانکه در حسّیات وجود دارد در احکام شرعی نیز موجود است. مراد از احکام شرعی الفاظی است که آن الفاظ بر معانی دلالت کند که بر آن فواید شرعی مترتب شود که آن فواید در نزد شارع معتبر است. همچنین مصنّف ﷺ فرمود: اتصالی که در احکام شرعی از لحاظ سببیت 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 علّت باشد یا معلول آنه این مثال اتصال صوری حسی است. زیرا مسبب صورتاً متصل به سبب و ملازم آن است و همچنین معلول متصل به علّت می باشد و در کنار آن است. بنابراین اتصال صوری میان سبب و مسبب و میان علّت و معلول ثابت شد. مانند خریدن که برای ملک علّت است و ملک متصل به شراء یا خریدن است. بدین صورت که بعد از خریدن کامل، بلافاصله ملکیت کالا برای مشتری ثابت می شود و مانند ملکیت رقبه که سبب ملکیت متعه است و ملک متعه (مسبب) متصل به ملک رقبه (سبب) است. بدین صورت که به محض خریدن رقبه کنیز، مالک متعه آن نیز می شود.

فوایند: در اصطلاح شرع، علّت آن است که برای حکم مطلوبی وضع شده باشد. و اگر در جایی حکم متصور نباشد، علّتی هم وجود ندارد. بنابراین وجود و وجوب حکم منسوب به علّت است؛ یعنی به سبب علّت حکم هم موجود است و هم واجب. و در میان علّت و حکم چیزی وجود ندارد تا حکم منسوب بدان باشد. مانند لفظ نکاح که برای افاده ملک متعه وضع شده است و به همین لفظ نکاح هم وجود منسوب است و هم وجوب. یعنی به سبب نکاح، ملک متعه برای شوهر موجود و ثابت شده است و تسلیم و تحویل متعه برای زن واجب گردیده است. و در این مسأله میان نکاح و ملک، متعه امری وجود ندارد تا ملکیت متعه بدان منسوب شود. در هر حال ثابت شد که نکاح علّت ملک متعه است. امّا سبب آن است که مانند علّت 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 شراء که سبب ملک متعه است. زیرا خریدن یا شراء تنها منجر به ملک متعه است و نسبت وجود ملک متعه نه به سوی شراء است و نه هم وجوب منسوب به آن است. بلکه ملکیت رقبه ای که در میان خریدن و ملک متعه است وجود و وجوب ملک متعه منسوب به آن است. به همین علّت در برخی صورتها، خریدن متصور می شود امّا ملک متعه شکل نمی گیرد. مثلاً فردی خواهر رضاعی خود

رابخرد که در این مسأله خریدن موجود است امّا دسترسی مشتری به ملک متعه شکل نمی گیرد. و در برخی صورت ها هم خریدن شکل می گیرد و هم ملک متعه حاصل می شود. مانند اینکه فردی کنیز یگانه ای را بخرد که در این مسأله همراه خریدن، ملک متعه نیز برای مشتری حاصل می شود. و این نشان و حالت سبب می باشد. بنابراین ثابت شد که خریدن سبب ملک متعه است و علّت نمی باشد.

و الاتصال فی معنی المشروع کیف شرع نظیر المعنی أی العلاقه فی المعنی الذی شرع المشروع لأجله حال کونه بأیه کیفیه شرع نظیر الاتصال المعنوی فی المحسوسات کالاتصال بین الکفاله و الحواله فی کونهما توثیقاً للدّین، و بین الصدقه و الهبه فی کونهما تملیکاً بغیر عوض و أمثاله.

ترجمه: 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 دَین است و رابطه صدقه و هبه که هر دو تملیک عوض است.

شرح: مصنّف ﷺ می فرماید: اشتراک یک عقد مشروع با عقد مشروع دیگری در معنایی که به سبب آن مشروع شده اند، مثال رابطه معنوی در محسوسات است. یعنی به سبب هر معنایی که حکم مشروع شده باشد اگر آن معنا در مشروع دیگری موجود باشد، هر یک از آن دو عقد مشروع را می توان در عوض دیگری مجازاً و استعارتاً استعمال نمود. مانند کفاله و حواله که هر دو در این مطلب شریکند و هر یک از آن دو، دَین 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 امّا کفاله مراد باشد و یا اینکه کفاله گفته شود امّا هدف، حواله باشد. (از طریق استعاره هر دو جایز است). به همین سبب فقها گفته اند که، کفاله به شرط برائت اصیل، حواله می باشد و حواله به شرط عدم برائت اصیل، کفاله است. یعنی اصیل (مکفول عنه) از مطالبه بری نیست. بلکه همانگونه که مکفول له حق مطالبه از کفیل را دارد، مکفول عنه نیز چنین حقی دارد و در حواله اصیل (محیل، مدیون) از مطالبه بری است. چنانچه محتال له (طلبکار) تنها حق مطالبه از محتال علیه (ضامن) را دارد و حق مطالبه از محیل را ندارد. بنابراین اگر در کفاله اصیل یا همان مکفول عنه شرط بری شدن را گذاشت، این کفاله باقی نمی ماند بلکه استعارتاً حواله می شود. و چنانچه اصیل در حواله شرط بری نشدن را گذاشت، این حواله نمی ماند بلکه استعارتاً تبدیل به کفاله می شود. همچنین صدقه و هبه در این معنا شریکند که هر دو وسیله تملک بدون عوض هستند. از این رو به سبب این اتصال و اشتراک، لفظ صدقه برای هبه و لفظ هبه برای صدقه استعارتاً استعمال می شود. چنانچه اگر برای صدقه دادن به فقیر گفته شود: من این شئ را به وی هدیه دادم، صدقه است. یعنی لفظ هدیه برای صدقه مستعار است و این هدیه دهنده 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 دادم، این عمل هبه یا هدیه است. یعنی لفظ صدقه مستعار برای هبه است و فرد هدیه دهنده می تواند آن مال را پس گیرد زیرا رجوع از هبه یا هدیه جایز است.

اقسام اتصال صوری

ثم بعد ذلک ترک المصنّف رحمه الله تفصیل الاتصال المعنوی، و ذکر بعض أنواع الاتصال الصوری لیترتب علیه الفرق بین العله و السبب. فقال: و الأول علی نوعین: أی الاتصال من حیث السببیه، و التعلیل یتنوع علی نوعین؛ لأن السببیه نوع آخر، و التعلیل نوع آخر، و لما کان علاقه التعلیل أشرف من السببیه قدمها حیث قال: أحدهما: اتصال الحکم بالعله کاتصال الملک بالشراء، و إنه یوجب الاستعاره من الطرفین، فیجوز أن تذکر العله و یراد الحکم، و أن یذکر الحکم و تراد العله؛ لأن الحکم یحتاج إلی العله من حیث الثبوت، و العله محتاجه إلی الحکم من حیث الشرعیه؛ إذ لم تشرع العله إلا للحکم، فجاء الافتقار من الطرفین، و الأصل فی الاستعاره: أن یذکر المفتقر إلیه و یراد المفتقر، فتصح الاستعاره من الجانبین.

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

شرح: مصنّف رحمه الله قبلاً اتصال صوری و معنایی را بیان نمود. لمّا در ادامه بیان مفصل اتصال معنوی را رها کرده است البته بر برخی از انواع اتصال صوری را ذکر نموده است برای اینکه می خواهد فرق میان علّت 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 علّت و سبب روشن گردد. چنانچه مصنّف 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 سببیت 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 سببیت برتر است، علاقه تعلیل را اول و علاقه سببیت را بعد از آن ذکر نمود. دلیل برتربودن علاقه تعلیل این است که نسبت حکم به علّت هم وجوداً و هم عدماً می باشد. یعنی

در زمان وجود علّت، حکم موجود است و در صورت نبود آن حکم نیز نیست. امّا 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 علّت باشد مانند اتصال ملکیت به خریدن و ملک حکم خریدن یا شراء است. زیرا حکم به اثری گفته می شود که بر چیزی مترتب باشد و علّت آن است که حکم بر آن مترتب باشد. از این رو خریدن علّت است، زیرا برای این وضع شده است تا ترتب حکم بر آن ممکن گردد. در هر حال اتصال ملک با شراء همان اتصال حکم با علّت است.

همچنین مصنّف رحمه الله فرمود: که در این قسم، استعاره از دو طرف جایز است. یعنی اینکه جایز است علّت گفته شود مراد حکم باشد و یا اینکه حکم گفته شود و هدف علّت باشد. زیرا قاعده استعاره این است که محتاج الیه بیان شود و هدف محتاج باشد. در این مسأله نیز هر یک از علّت 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 اراده کرد. علّت اینکه هر یک از این دو هم محتاج الیه و هم محتاج هستند این است که حکم در ثبوت و وجود خود نیاز به علّت دارد؛ یعنی حکم بدون علّت موجود و ثابت نمی شود. زیرا حکم اثر علّت است و اثر برای موجود شدن محتاج به مؤثر است، بنابراین ثابت شد که حکم برای ثبوت و وجود خود محتاج به علّت است. همچنین علّت برای مشروع شدن نیاز به حکم دارد. زیرا علّت 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، علّت نیز در آنجا لغو و بی فایده است. مثلاً اگر فردی، انسان آزادی را بخرد، این خریدن لغو و بی فایده است. زیرا ثابت نمودن ملکیت بر فرد آزاد ممکن نیست. بنابراین ثابت شد که علّت برای مشروعیت نیاز به حکم دارد، از این رو علّت محتاج و حکم محتاج الیه قرار گرفت.

نتیجه این است که علّت 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.

حتی إذا قال: "إن اشتریت عبداً فهو حر"، و نوی به الملک، أو قال: "إن ملکتُ عبداً فهو حر" و نوی به الشراء، یصدَّق فیهما دیانهً، تفریع لاستعاره العله للحکم و عکسه، فإن الشراء علّه، و الملک معلول، و الأصل فی الشراء أن لایشترط اجتماع الکل فی الملک، و الأصل فی الملک أن یشترط الاجتماع عرفاً، فإن اشتری نصف عبد و باعه، ثم اشتری النصف الآخر یعتق هذا النصف فی صوره الشراء لا فی صوره الملک باعتبار المعنی الحقیقی، فإن قال: أردتُ بأحدهما الآخر یصدَّق فی الصورتین دیانهً: لصحه الاستعاره، فیعتق نصف العبد الباقی فی صوره

ما نوی الشراء بالملک، و لم یعتق فی صوره ما نوی الملک بالشراء، ولکن القاضی لایصدّقه فی هذا الأخیر؛ لأنه نوی تخفیفاً علیه. فیصیر متهماً فی هذه النیه هکذا قالوا.

و اعترض علیه بأن فی الصوره الأولی أیضاً تخفیفاً علیه؛ لأن الملک کان أعم من أن یکون بالشراء، أو الهبه، أو بالوصیه، أو بالإرث و الشراء یختص بسبب معیّن منها، فینبغی أن لایصدق قضاء فی الأول أیضاً، ولکن هذا لایرد علی المصنّف؛ لأنه لم یتعرض لذکر القضاء، و هذا کله إذا قال عبداً منکراً، امّا قبل: "هذا العبد" فالملک و الشراء سواء فی أنه لایشترط الاجتماع فیه؛ لأن التفرق و الاجتماع وصف، و الوصف فی الحاضر لغو و فی الغائب معتبر

ترجمه: اگر کسی بگوید «**إن إشتریت عبدا فهو حر**» و نیّتش ملکیت باشد یا بگوید: «**إن ملّکت عبدا فهو حر**» ونیّت خریدن را دانسته، در هر دو حالت دیانتاً سخنش تصدیق می شود. این تفریعی است برای حکم استعاره علّت و بر عکس آن. زیرا خریدن علّت 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 هدفم از هر یک از این دو دیگری بوده است، در هر دو حالت دیانتاً تصدیق می شود. زیرا استعاره صحیح است. بنابراین نصف دیگر برده در صورتی آزاد می شود که از ملک، شراء رائیّت کرده باشد امّا اگر از شراء ملک رائیّت 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. بنابراین در این نیّت متهم 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 رو مناسب است که در حالت اول نیز قاضی وی را تصدیق نکند. امّا این اعتراض بر مصنّف رحمه الله وارد نمی شود. زیرا وی از قضاوت سخن نگفته است. همه این سخنان زمانی است که برده باشناخته ای را بیان کند. امّا اگر بگوید «هذا العبد» این برده، ملکیت و خریدن در این مسأله برابرند که در آن اجتماع شرط نیست. زیرا اجتایی و اجتماع وصف هستند و وصف در حاضر، لغو و در غایب، معتبر است.

شرح: مصنّف رحمه الله فرمود: که قسم اول اتصال این است که حکم متصل به علّت باشد. مانند ملک که متصل به خریدن است. و اینکه استعاره از دو طرف جایز است. بر اساس همین قاعده مصنّف رحمه الله مسأله ای را بیان نمود که اگر کسی بگوید «**إن إشتریت عبدا فهو حر**» و هدفش «**إن ملکت عبدا فهو حر**» باشد. و یا اینکه «**إن ملکت عبدا فهو حر**» بگفت امّا اراده «**إن إشتریت عبدا فهو حر**» را نمود. در هر دو حالت حرف وی دیانتاً تصدیق می شود. البته در صورت اول قضاءً تصدیق نمی شود ولی در صورت دوم قضاءً نیز تصدیق می گردد. در نتیجه اگر مرادش از ملکت، شراء باشد،

هم دیانتاً و هم قضاءً تصدیق می شود. امّا در حالت مراد گرفتن ملک از شراء، تنها دیانتاً تصدیق می شود. زیرا خریدن علّت است و ملکیت معلول. و اصل در خریدن این است که جمع تمام اجزاء کالا یا مبیع در ملک مشتری شرط نیست. چنانچه اگر کسی چیزی را کم کم و جداگانه بخرد؛ یعنی قسمتی 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 مشتری آن است و کالا را خریده است. امّا اصل در ملکیت این است که عرفاً جمع شدن تمام اجزاء کالا برای ملکیت شرط است. چنانچه اگر فردی مالک 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: «**إن إشتریت عبدا 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 آزادشدن یا همان خریدن یافته شده هر چند جدا جدا بوده است. بنابراین قسمتی 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 ﷺ فرمودند: «**لاعتق فیما لایملکه ابن آدم**» در آنچه که انسان مالک نیست آزادی صورت نمی گیرد. و اگر گفت «إن ملکت عبدا فهو حر» سپس نصف برده را خرید و آن را فروخت و باز نصف دیگرش را خرید، این نصف آزاد نمی شود. زیرا شرط آزادشدن 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، دیانتاً حرفش قبول می باشد. زیرا استعاره از دو طرف جایز است. بنابراین زمانی که با گفتن «**إن ملکت**» اراده «**إن إشتریت**» را نمود، به سبب تحقق شرط نصف برده آزاد می شود. امّا زمانی که با گفتن «**إن إشتریت**» اراده «**إن ملکت**» را نماید، به سبب عدم تحقق شرط، نصف دیگر برده آزاد نمی شود.

شارح نورالانوار (ملاجیون) رحمه الله می فرماید: که در صورت دوم یعنی زمانی که مراد از «**إن إشتریت**» «**إن ملکت**» باشد. قاضی حرفش را قبول نکند. یعنی اگر برده در نزد قاضی شکایت نمود که فلانی گفته بود «**إن إشتریت عبدا فهو حر**» و سپس نصف من را خرید و آن را فروخت و بعداً نصف دیگرم را خرید. باید به سبب تحقق شرط نیمه دومم آزاد شود ولی این می گوید که هدفم از «**إن إشتریت**» «**إن ملکت**» بوده است. و در این صورت به علّت عدم تحقق شرط هیچ سهم و قسمتی از من آزاد نمی شود. بنابراین شما قضاوت نمایید در این مسأله قاضی حرف متکلّم که می گوید هدفم از خریدن، ملک بوده است را قبول نمی کند. بلکه بنا بر اصل خریدن حکم به آزادی نیمه دوم برده می دهد. زیرا متکلّم مرادش تخفیف بر خود بوده است. یعنی نیّتش به فایده وی بوده است که هیچ بخشی از برده آزاد نشود. امّا در صورت عدم نیّت، نیمه دوم آزاد می شود. بر این اساس نیّت ملک از خریدن صددرصد به نفع گوینده است. از این رو متهم به

دروغ می شود و در نتیجه قاضی وی را تصدیق نمی کند. تصدیق نمودن قاضی در این مسأله بدین سبب نیست که استعاره صحیح نباشد بلکه استعاره صحیح است امّا به سبب اتهام به دروغ تصدیق نمی گردد. همچنین با این دلیل روشن شد که اگر متکلّم ملک گفت ونیّت خریدن را داشت، تصدیق می شود. زیرا در این حالت مرادش تخفیف به خود نبوده، بلکه مختگیری بر خود را اراده نموده است. زیرا نصف برده آزاد می شود و وی ضرر می کند. امّا اگرنیّت خریدن را نکند هیچ بخشی از برده آزاد نمی شود که صددرصد متکلّم سود می برد. از آنجا که در این نیّت متکلّم متهم نیست، قاضی آن را تصدیق می کند و بر «ان ملکت» حکم «إن إشتریت» جاری می شود.

صاحب نورالانوار ﷺ می گوید: که تحقیق علما نیز همین است. امّا برخی از آنان با اعتراض بر این سخن گفته اند که در صورت اول نیز (اگر متکلّم از ملکیت، نیّت شراء را نماید)، متکلّم اراده تخفیف بر خود را نموده است. یعنی در اینصورت هم به نفع او است. ما این توضیح که ملکیت عام است که از راههایی همچون خریدن، هبه، وصیت و یا میراث بدست آمده باشد. امّا شراء، با خریدن خاص است به سببی از اسباب. یعنی اگر متکلّم «إن ملکت» گفت ونیّت خریدن را نمی نمود، با مالک شدن بوسیله هبه، وصیت و میراث و... آزاد می شد که در این حالت منفعت برده و ضرر متکلّم روشن و واضح است. امّا زمانی که از ملکیت نیّت خریدن را نمود تنها در صورت خریدن برده آزاد می شود و در حالتهای دیگر آزاد نمی شود که در این صورت صددرصد به نفع متکلّم است. بنابراین در این نیّت نیز متکلّم متهم است و در نتیجه نیّتش قضاءً مورد قبول واقع نمی شود. امّا شما قضاءً این نیّت را معتبر دانستید!

صاحب نورالانوار در جواب می گوید: که این اعتراض بر مصنّف ﷺ وارد نیست. البته صاحب کتاب (منتخب حسامی) بیان نموده است که اگر با «إن ملکت نیّت «إن إشتریت» را نماید، از لحاظ قضاوت تصدیق می شود و اعتراض بر ایشان وارد است. امّا از طرف ایشان چنین جواب داده می شود که در احکام شرعی، اشیاء و گفتار عمومی و اغلبی اعتبار دارد و سبب اغلب و عموم ملک، شراء یا خریدن است و وقتی که شراء نسبت به اسباب دیگر عام تر و غالب تر است. در صورت مراد گرفتن شراء از ملکیت توسط متکلّم، وی متهم نمی شود. بنابراین قضاءً تصدیق می شود.

شارح ﷺ می فرماید: که بیان قبلی زمانی معتبر است که «عبداً» نکره باشد و گفته باشد «إن ملکت عبداً» یا «إن إشتریت عبداً». امّا اگر عبد را معرفه بگوید «إن ملکت هذا العبد» یا «إن إشتریت هذا العبد». به علّت شرط نبودن اجتماع، ملکیت و شراء برابرند. یعنی در هر دو صورت جمع تمام اجزاء برده در ملک شرط نیست و در هر دو حالت نصف برده آزاد می شود. زیرا تفرق و اجتماع وصف هستند و اوصاف در غایب معتبرند نه در حاضر و موجود. و از آنجا که «عبداً» نکره و غایب است در آن تفرق و اجتماع معتبر می باشد امّا 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.

فوائد: مراد از تصدیق دیانةً این است که بینه و بین الله تعالی قولش معتبر است؛ یعنی زمانی که متکلّم واقعه مذکور را از مفتی سؤال نماید. مفتی بر اساس نیّت وی فتوی صادر می نماید. و هدف از تصدیق قضاءً این است که وقتی پرونده در نزد قاضی برود. قاضی بر اساس نیّتش حکم می کند و تصدیق نمودن قضاءً یعنی اینکه قاضی بر اساس نیّت وی حکم صادر نمی کند.

و النوع الثانی اتصال السبب بالمسبب، المراد بالسبب: ما لایکون علة أضیف إلیها الحکم، و فی الاصطلاح: ما یکون طریقاً إلی الحکم و لایضاف إلیه وجوب و لا وجود، و لا تعقل فیه معانی العلل لکن یتخلل بینه و بین الحکم علة یضاف إلیها کما سیأتی.

ترجمه: قسم دوم اتصال مسبب به سبب است. هدف از سبب چیزی است که علّتی 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 علّت ها فهمیده نمی شود. و در میان آن و حکم علّتی باشد که حکم به آن منسوب باشد. چنانچه ان شاء الله بیان خواهد شد.

شرح: نوع دوم از اتصال صوری شرعی این است که علّت 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 علّت ها نیز از آن فهمیده نشود. امّا در میان آن راه و حکم علّتی باشد که حکم بدان منسوب شود. شارح ﷺ با قید وجوب از علّت احتراز نموده است. زیرا وجوب حکم منسوب به علّت است. و با قید وجود از شرط احتراز نموده است. زیرا وجود حکم منسوب به شرط است. امّا به سبب نه وجوب حکم منسوب است و نه هم وجود حکم.

کاتصال زوال ملک المتعه بزوال ملک الرقبه. فإنه إذا قال لأمته: "أنت حره" یزول به ملک الرقبه، و بواسطه زواله یزول ملک المتعه، فلا یحل الوطء بعده إلا بالنکاح، و هکذا اتصال ثبوت ملک المتعه بثبوت ملک الرقبه بأن یقول: "اشتریت هذه الأمه" فیثبت به ملک الرقبه، و بواسطه ثبوته یثبت ملک المتعه.

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

شرح: مصنّف ﷺ با بیان مثال این قسم دوم فرمود: متصل بودن زوال ملک متعه با زوال ملک رقبه، مثال اتصال مسبب به سبب است. بدین صورت که اگر فردی به کنیز خود بگوید: «أنت حرة» با این گفته رقبه کنیز آزاد می شود. یعنی ملک

مولی از رقبه کثیر از بین می رود و بواسطه زوال ملک رقبه، ملک مولی از متعه 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 «**أنت حرة** سبب و زوال ملک متعه مسبب است. و زوال ملک رقبه در میان سبب و مسبب (حکم) چنان علّتی است که توسط آن نسبت حکم یعنی زوال ملک متعه به سوی مسبب یعنی «**أنت حرة** می باشد. یعنی نسبت زوال ملک متعه به سوی ملک رقبه بدون واسطه و به سوی سبب «**أنت حرة** بواسطه زوال ملک رقبه است و مسبب یعنی زوال ملک متعه بواسطه زوال ملک رقبه متصل به سبب «**أنت حرة** است. یعنی به محض گفتن «**أنت حرة** ملک رقبه و ملک متعه از بین می رود. و هدف از عبارت ماتن از «**بزوال ملك الرقبة**، قول مولی «أنت حرة است و مقصود این است مثال اتصال مسبب به سبب، اتصال زوال ملکت متعه با أنت حرة است. ولی از آنجا که این اتصال توسط زوال ملک رقبه است، ماتن ﷺ فرمود: «**بزوال ملك الرقبة**. همچنین مثال اتصال مسبب بالسبب، اتصال ثبوت ملک متعه با ثبوت ملک رقبه است بدین صورت که اگر فردی بگوید: «**اشتريت هذه الأمة** و مولای کثیر گفت: «**بعت** با این عقد بیع، ملک رقبه کثیر برای مشتری ثابت می شود و بواسطه این ملک رقبه، ملک متعه نیز ثابت می گردد. در این مثال عقد بیع، سبب است و ثبوت ملک متعه مسبب می باشد و در میان این دو ثبوت ملک رقبه چنان علّتی است که توسط آن نسبت ثبوت ملک متعه به سوی سبب یعنی عقد بیع می باشد و مسبب (ثبوت ملک متعه) متصل به سبب (عقد بیع) است. یعنی با تمام شدن بیع، ملک متعه برای مشتری ثابت می شود. در اینجا مراد از «**بثبوت ملك الرقبة** نیز عقد بیع است. امّا از آنجا که ثبوت اتصال ملک متعه با عقد بیع بواسطه اتصال ثبوت رقبه است، شارح ﷺ نیز در عوض عقد بیع «**بثبوت ملك الرقبة** گفت.

فيصح الاستعاره السبب للحكم دون عكسه بأن يقول: "أنت حره" و يريد به "أنت طالق" أو تقول: "بعت نفسي منك" و تريد به النكاح، و لا يجوز أن يقول: "أنت طالق" و يريد أنت حره، و أن يقول: "نكحتُكِ" و يريد بعتكِ؛ لأن المسبب محتاج إلى السبب من حيث الثبوت، و السبب لايحتاج إلى المسبب من حيث الشرعيه؛ لأن السبب محتاج إلى السبب من حيث الثبوت، و السبب لايحتاج إلى المسبب من حيث الشرعيه؛ لأن المناق لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبه، و زوال ملك المتعه إنما حصل معه اتفاقاً في بعض الأحيان، و كذا البيع إنما حصل معه اتفاقاً في بعض الأحوال، فلايجوز أن يذكر المسبب و يراد به السبب، إلا إذا كان المسبب مختصاً بالسبب كقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً﴾ فإن الخمر لايكون إلا من العنب، فيجوز الاقتصار من الجانبين.

ترجمه: بنابراین استعاره سبب برای حکم صحیح است امّا بر عکس صحیح نیست. مثلاً اگر فردی به همسرش بگوید: «أنت حرة و اراده «أنت طالق» را نماید یا زنی بگوید «**بعت نفسي منك**» و هدفش نکاح باشد جایز است. و جایز نیست که بگوید «أنت طالق» و اراده «أنت حرة» را نماید و یا اینکه بگوید: «**نكحتك**» و اراده «**بعتك**» را نماید زیرا مسبب از

حیث ثبوت نیازمند به سبب است و سبب برای مشروع شدن محتاج به مسبب نمی باشد چراکه عتق تنها برای زوال ملک رقبه مشروع شده و زوال ملک متعه برخی اوقات به همراه آن اتفاقی حاصل شده است. همچنین بیع برای ملک رقبه مشروع شده امّا در برخی اوقات حلال بودن همسری اتفاقی با آن حاصل شده است. از این رو جایز نیست که مسبب ذکر شود و سبب مراد باشد. مگر زمانی که مسبب مختص به سبب باشد مانند آیه مبارکه ﴿**إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا**﴾. زیرا شراب تنها از انگور حاصل می شود بنابراین از دو طرف نیازمندی وجود دارد.

شرح: مصنّف ﷺ فرمود: استعاره در قسم دوم از اتصال صوری تنها از یک طرف جایز می باشد. یعنی استعاره سبب برای حکم (مسبب) جایز است. امّا استعاره حکم (مسبب) برای سبب جایز نیست. در نتیجه اگر سبب گفته شود و مراد مسبب باشد، صحیح است امّا اگر مسبب ذکر شود و سبب مراد باشد جایز نیست. مثلاً اگر فردی به همسرش بگوید: «**أنت حرة** و هدفش «**أنت طالق**» باشد جایز است. زیرا «**أنت حرة** که توسط آن ملک رقبه از بین می رود سبب است و «**أنت طالق**» که توسط آن ملک متعه از بین می رود، مسبب می باشد. قبلاً بیان نمودیم که اگر سبب گفته شود و مسبب اراده شود، جایز است. بنابراین اگر گفته شود «**أنت حرة** و مراد «**أنت طالق**» باشد جایز است. همچنین اگر زن آزادی خطاب به مردی بگوید: «**بعت نفسي منك**» خودم را به تو فروختم» و مرادش نکاح باشد جایز است. زیرا بیع که با آن ملک رقبه ثابت می شود سبب است و نکاح که توسط آن ملک متعه ثابت می شود مسبب می باشد. و گفتن سبب و اراده کردن مسبب جایز است. از این رو با الفاظ بیع، نکاح را مراد گرفتن جایز است و اگر کسی به کنیزش بگوید «**أنت طالق**» امّا «**أنت حرة** هدف و نیّت آن باشد جایز نیست. زیرا «**أنت طالق**» که دلالت بر زوال ملک متعه می کند مسبب است و «**أنت حرة** که دلالت بر زوال ملک رقبه می کند سبب می باشد و قبلاً نیز بیان نمودیم که اگر مسبب گفته شود و سبب اراده شود جایز نیست. همچنین اگر کسی خطاب به کنیزش بگوید «**نكحتك**» با تو نکاح نمودم» ونیّت و هدفش «**بعتك**» باشد نیز جایز نیست. زیرا نکاح که بر ثبوت ملک متعه دلالت می کند مسبب است و لفظ بیع که دلالت بر ثبوت ملک رقبه می کند سبب می باشد و از آنجا که گفتن مسبب و اراده کردن سبب جایز نیست، اگر نکاح گفته شود و اراده بیع باشد نیز جایز نیست. علّت جواز گفتن سبب و اراده کردن مسبب و عدم جواز گفتن مسبب و اراده کردن سبب این است که مسبب برای ثبوت خود محتاج به سبب است زیرا مسبب اثر سبب و سبب مؤثر در آن است و اثر در ثبوت خود نیازی به مؤثر دارد. بنابراین 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. امّا سبب در مشروعیت خود نیازی به مسبب ندارد. یعنی ممکن است که سبب مشروع باشد و مسبب مشروع نباشد. مانند الفاظ عتاق که تنها برای زوال ملک رقبه مشروع شده اند و زوال ملک متعه توسط این الفاظ امری اتفاقی است که گاهی انجام می شود و گاهی نه. چنانچه اگر

برای غلام لفظ عتاق گفته شود و گفته شود: «أنت حر» در این صورت ملک رقبه از بین می رود امّا زوال ملک متعه صورت نمی پذیرد. و اگر این سخن به کنیزی گفته شود هم ملک رقبه و هم ملک متعه از بین می رود. بنابراین ثابت شد که «أنت حر» که سبب است و بر زوال ملک رقبه دلالت می کند می تواند بدون سبب «**زوال ملك متعه**» ثابت شود و زمانی که سبب می تواند بدون سبب ثابت شود نیازی به سبب نیست. همچنین الفاظ بیع تنها برای ثبوت ملک رقبه مشروع شده اند و ثبوت ملک متعه یعنی حلال شدن همبستری امری اتفاقی است. چنانچه اگر مبیع کنیز باشد به همراه ثبوت ملک رقبه ملک متعه نیز ثابت می شود. و اگر غلام مبیع قرار گرفت تنها ملک رقبه ثابت می شود و ملک متعه یعنی حلیت همبستر 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 ملك متعه**) ثابت می شود و زمانی که اینچنین است سبب محتاج مسبب نشد. بنابراین مسبب محتاج الیه نیست و در نتیجه گفتن مسبب و اراده سبب جایز نیست. زیرا قبلاً بیان نمودیم که با گفتن محتاج الیه می توان محتاج را دربیّت داشت ولی مسبب محتاج الیه نیست. امّا اگر مسبب سبب خاصی داشته باشد می توان مسبب را گفت و سبب را اراده کرد. زیرا در این حالت سبب به معنای علّت است و برای همین مسبب مشروع شده است. بنابراین مسبب به معنای معلول است و قبلاً نیز بیان نمودیم که می توان با گفتن معلول علّت را اراده نمود. از این رو در این صورت با گفتن مسبب می توان سبب را اراده کرد. مثالش سخن رفیق حضرت یوسف علیه السلام در زندان است که فرمود: «**إني أراني أعصر خمرا**». در این آیه مبارکه منظور از خمر، انگور است و انگور سبب خمر است و خمر مسبب آن. و این مسبب 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 نزد احناف به آنها خمر گفته نمی شود. و از آنجا که در این مثال مسبب با سبب خاص است از دو طرف احتیاج وجود دارد؛ یعنی سبب نیاز به مسبب و مسبب نیاز به سبب دارد. پس مسبب محتاج الیه است و با گفتن محتاج الیه نیز می توان محتاج را اراده نمود. لذا می توان مسبب را گفت و سبب را اراده کرد.

و قال الشافعي رحمه الله: يجوز استعاره العتاق للطلاق و بالعكس، لأن كلا منهما يبتنى على السرايه و اللزوم، فيدخلان في اتصال المعنوي، و نحن نقول: الطلاق موضوع لرفع القيد، و العتاق موضوع لإثبات القوه، فلا يتشابهان أصلاً.

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

شرح: قبلاً با بیان مذهب علمای احناف فرمود: که استعاره سبب برای حکم (مسبب) جایز است. امّا استعاره مسبب برای سبب جایز نیست. و در مثال فرمود: که می توان الفاظ عتاق (که برای زوال ملک رقبه وضع شده است) را برای طلاق (که برای زوال ملک متعه وضع شده است) مستعار گرفت. امّا الفاظ طلاق را نمی توان برای عتاق مستعار گرفت. امّا امام شافعی رحمه الله فرمود: استعاره عتاق برای طلاق و استعاره طلاق برای عتاق جایز است. یعنی می توان با الفاظ عتاق نیّت طلاق داشت و با الفاظ طلاق، عتاق را اراده نمود. زیرا در میان آن دو اتصال معنوی است که هر یک از این دو جزء اسقاط هستند؛ یعنی توسط عتاق ملک رقبه ساقط می شود و توسط طلاق ملک متعه 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 شئ در تمام اجزاء آن، حکم ثابت می شود. مثلاً اگر کسی به همسرش بگوید: «وجهک طالق؛ چهره 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: «وجهک حر؛ چهره 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 عتاق و طلاق هر دو فسخ را قبول نمی کنند و هر دو احتمال تعلیق بالشرط را دارند. یعنی معلق نمودن هر یک از این دو را به شرط جایز است. یعنی در عتاق 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 مستعار گرفت. مانند ارتباط میان اسد و فرد شجاع که می توان به سبب این رابطه هر یک را به جای دیگری مستعار گرفت. یعنی می توان اسد گفت و فرد شجاع را مراد گرفت یا بالعکس.

جواب احناف این است که در میان طلاق و عتاق 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 یا اینکه با مرد دیگری ازدواج کند. و توسط طلاق این قید و بندها از بین می رود و عتاق 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 حتّی بدون اجازه مولی توانایی و اجازه نکاح را ندارد و هر گونه تصرفش شرعاً اعتباری ندارد. امّا زمانی که آزاد می شود، مالک است و مملوک باقی نمی ماند و تمام تصرفات مذکور شرعاً برایش مجاز است. بنابراین توسط عتاق قوتی ثابت شده که قبل از عتاق نبوده است. در نتیجه از آنجا که طلاق برای از بین بردن قید و بند نکاح و عتاق 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.

از طرف امام شافعی ﷺ می توان بر این جواب اعتراض نمود که شرعاً و عرفاً همین فهمیده می شود که اعتاق برای از بین بردن بردگی و ملکیت است. بنابراین اعتاق 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 هستند. طلاق برای ازاله قید و بندهایی که با ازدواج بوجود آمده است و عتاق برای ازاله ملکیت و بردگی است و اگر این را بپذیریم که عتاق برای اثبات قوت وضع شده است، باز می گوییم که اثبات قوت مستلزم ازاله ملک است. یعنی بدون تردید بوسیله آزادی در غلام یک نوع قوتی بوجود می آید. امّا رقیت و بردگی نیز که به نوعی ضعفی حکمی است از بین می رود. به هرصورت 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 معنایی لازم است که آن معنا مختص به مشبه به بوده و وجود آن معنا در مشبه به مشهور باشد. مانند اینکه عرب برای انسان دلیر و شجاع، اسد و برای آدم نادان، حمار می گویند زیرا شجاعت و نادانی معانی ای هستند که با مشبه به (اسد و حمار) خاص و مشهور شده اند و به فرد ترسو و نادان، اسد و به آدم زیرک، حمار نمی گویند. هر چند مشبه و مشبه به در حیوانیت مشترکند چراکه حیوانیت معنایی نیست که مختص مشبه به باشد. همچنین اگر چه عتاق و طلاق در معنای ازاله با یکدیگر مشترکند امّا این معنا مختص یکی از آن دو نیست، بلکه مانند حیوانیت در هر دو وجود دارد. از این رو در بین آن دو اتصال معنوی وجود ندارد و در نتیجه استدلال امام شافعی ﷺ نیز مبنی بر اتصال معنوی برای استعاره گرفتن هر یک از عتاق و طلاق برای دیگری، صحیح نیست.

ولکن یرد علی أصل القاعده أن العتاق إنما هو سبب لإزاله ملک المتعه التی کانت علی وجه ملک الیمین دون المتعه التی کانت فی النکاح، و کذا البیع إنما هو سبب لثبوت ملک المتعه التی کانت من جهه ملک الیمین دون المتعه التی کانت فی النکاح و أجیب بأنه یکفی فی هذا کونه سبباً فی الجمله لا کونه سبباً علی وجه مخصوص به.

ترجمه: امّا بر اصل قاعده این اعتراض وارد می شود که عتاق تنها سبب ازاله ملک متعه ای است که به صورت ملک یمین باشد ولی سبب ازاله ملک متعه موجود در نکاح نیست. و همچنین بیع سبب ثبوت ملک متعه ای است که به صورت ملک یمین 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 سببیت آن به طور خاص و ویژه لازم نیست.

شرح: ملاجیون (شارح نورالانوار) ﷺ فرمود: بر اصل قاعده اعتراض وارد می شود که شما گفتید: استعاره سبب برای حکم (مسبب) جایز است و مثالش را نیز گفتید که می توان «**أنت حرة** (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 حرة» یعنی عتاق سبب «أنت طالق» یعنی زوال ملک متعه است. همچنین گفتن «**بعت نفسي منك**» با اراده نکاح جایز است. زیرا «**بعت نفسي منك**» که بر ثبوت ملک رقبه دلالت می کند، سبب ثبوت ملک متعه است که لفظ نکاح بر آن دلالت می کند. امّا این سؤال بوجود می آید که لفظ عتاق سبب زوال ملک متعه ای است که به صورت ملک یمین 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 حرة» چگونه صحیح است؟!. همچنین بیع سبب ثبوت ملک متعه ای است که به صورت ملک یمین 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 یمین حاصل شده باشد یا بوسیله نکاح. و بیع نیز مطلقاً سبب ثبوت ملک متعه است، خواه آن ملک متعه بوسیله ملک یمین 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 بیان علاقات المجاز شرع أن بین أنه فی أی موضع ترک الحقیقه و فی أی موضع یترک المجاز. فقال: و إذا کانت الحقیقه متعذره أو مهجوره صیر إلی المجاز یعنی بالمتعذر ما لا یمکن الوصول إلیه إلا بمشقه، و بالمهجور ما یمکن وصوله إلا أن الناس ترکوه.

کما إذا حلف لایأکل من هذه النخله، مثال للمتعذره، إذا أکل النخله نفسها یتعذر، فیراد المجاز و هو ثمرها، فإن لم تکن الشجره ذات ثمر یراد بها ثمنها الحاصل بالبیع، و لو تکلف و أکل من عین النخله لم یحنث؛ لأن المتعذر لاینعلق به حکم، ولایقال: إن المحلوف علیه هو عدم أکل النخله و هو غیرمتعذر، و إنما المتعذر أکلها؛ لأن نقول: الیمین إذا دخلت علی النفی یکون للمنع، فموجب الیمین أن یصیر الفعل ممنوعاً بالیمین، و ما لایکون مأکولاً لایکون ممنوعاً بالیمین بل قبلها.

ترجمه: سپس مصنّف ﷺ بعد از بیان علاقه های مجاز، به بیان مواردی می پردازد که حقیقت و مجاز در آنها ترک می شود. بنابراین فرمود: زمانی که عمل به حقیقت متعذر یا مهجور باشد به مجاز عمل می شود. هدف مصنّف ﷺ 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 امّا 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 انداخت و از خود درخت خورد، حانث 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 گوییم که هر گاه قسم بر نفی (نکردن یا نشدن) داخل شود، نفی برای منع و نهی می باشد. بنابراین مقتضای یمین 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 ﷺ فرمود: که مصنّف ﷺ 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 ﷺ 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 امّا مردم به آن عمل نمی کنند. مصنّف ﷺ با بیان مثال حقیقت متعذره می گوید که اگر فردی بگوید: **«والله لاآکل 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 حانث می شود ولی اگر جانبچه میوه دار نباشد، با خوردن و استفاده از قیمت آن حانث می گردد. امّا اگر با تکلف و مشقت از خود درخت (شاخ و برگ) خورد، حانث نمی شود. زیرا این کار با مشقت و سختی است و حکمی به آن تعلق نمی گیرد. زیرا برای شئ و کار متعذر حکمی تعلق نمی گیرد.

شارح ﷺ از عبارت «لایقال» 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 لاأشرب الماء»** هدف این است که فرد قسم خورنده خود را از نوشیدن آب منع می کند. از این رو در این صورت مقتضای یمین این است که فعل منفی به سبب قسم ممنوع باشد و گرنه قبل از قسم خوردن ممنوع نبوده است. امّا هر چیزی که حساً و عادتاً خورده نمی شود، مانند خود درخت که نه حساً و نه عادتاً خورده می شود، به سبب قسم ممنوع نمی شود بلکه قبل از آن ممنوع بوده است. در نتیجه در مثال **«والله لاآکل 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.

أولا یضع قدمه فی دار فلان، مثال للمهجوره؛ لأن وضع القدم فی الدار حافیاً من خارج بدون أن یدخل فیها ممکن، لکن الناس هجروه، فیراد به الدخول للعرف، و لو وضع القدم فی الدار من غیر دخول لم یحنث، 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. امّا 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 حانث نمی شود. زیرا مردم چنین کاری نمی کنند.

شرح: مصنّف ﷺ برای مثال حقیقت مهجوره فرمود: اگر کسی بگوید: **«والله لاأضع قدمي في دار فلان»** به الله ﷻ 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 بنهد. یعنی تمام بدن وی از چارچوب در بیرون خانه باشد و تنها پای خود را داخل خانه بگذارد و این کار ممکن هم است امّا 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. فرقی نمی کند که سواره باشد، یا پیاده، با کفش باشد یا پای برهنه. پس وقتی که هدف از این سخن مطلق نهادن قدم است، حانث با ورود در منزل حانث 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 حانث نمی شود. زیرا معنای حقیقی این سخن متروک است و به معنی متروک و مهجور حکمی تعلق نمی گیرد.

و المهجور شرعاً کالمهجور عاده، مرتبط بقوله: أو مهجوره أی لایلزم فی المصیر إلی المجاز أن تکون الحقیقه مهجور عاده، بل المهجور شرعاً أیضاً کالمهجور عاده حتی ینصرف التوکل بالخصومه إلی الجواب مطلقاً،

تقریع له یعنی إن وکّل أحد رجلاً بأن یخاصم المدعی عند القاضی یحمل علی مطلق الجواب؛ لأن الخصومة هو الإنکار فقط محقاً کان المدعی أو مبطلاً، و هو حرام شرعاً؛ لقوله تعالی: ﴿وَلا تَنازَعُوا﴾ فلا بد أن یصرف إلی الجواب مطلقاً بالرد و الإقرار مجازاً من قبیل إطلاق الخاص علی العام، فلو أقر الوکیل علی مؤکله جاز عنده خلافاً لزفر و الشافعی رحمه الله.

ترجمه: مجور شرعاً مانند مهجور عادتاً است. این گفته متعلق به سخن مصنّف ﷺ «أو مهجورة» است. یعنی در رجوع به سوی مجاز لازم نیست تا حقیقت عادتاً مهجور و متروک باشد. بلکه مهجور شرعی نیز مانند مهجور عادتاً می باشد. حتی توکیل بالخصومه مطلقاً راجع به سوی جواب است. این تفریعی برای قاعده مذکور است. یعنی اگر فردی شخصی را برای اینکه در نزد قاضی از وی در برابر مدعی دفاع نماید تعیین نماید، این مطلقاً بر جواب از طرف وی حمل می شود. زیرا خصومت یا دفاع انکار را می گویند. فرقی نمی کند که مدعی بر حق باشد یا بر باطل و این کار شرعاً حرام است. زیرا الله ﷻ فرموده است: ﴿و لاتنازعوا﴾؛ 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 ﷺ جایز است امّا در نزد امام زفر ﷺ و امام شافعی ﷺ جایز نیست.

شرح: مصنّف ﷺ 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.

مصنّف ﷺ بر این قاعده دو مسأله تفریعی بیان نمود: مسأله اول این است: اگر شخصی مثلاً خالد علیه فرد دیگری مثلاً حامد ادعای هزار تومان پول 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 فرقی نمی کند که مدعی بر حق باشد و یا اینکه بر حق نباشد. معنای خصومت تنها همین است که وکیل دائما حرف و ادعای مدعی را رد و انکار نماید و جدال کند امّا این کار شرعاً حرام می باشد. زیرا الله ﷻ فرموده است: ﴿و لاتنازعوا﴾؛ 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 ﷺ 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. امّا 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

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 ﷺ است. امّا در نزد امام زفر ﷺ و امام شافعی ﷺ 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 ضد خصومت است و وکیل اجازه ندارد که بر خلاف اراده موکل عمل نماید. از این رو اقرار وکیل علیه موکل صحیح نیست.

و إذا حلف لایکلم هذا الصبی لم تقید بزمان صباه، عطف علی قوله: ینصرف، و تفریعٌ ثانٍ له؛ لأن هجران الصبی مهجورٌ شرعاً، قال علیه السلام: "من لم یرحم صغیرنا و لم یوقّر کبیرنا، و لم یجل عالمینا فلیس منا" فینصرف إلی المجاز أی لایکلم هذه الذات فلو کلمه بعد ما کبر یحنث أیضاً.

ترجمه: اگر کسی قسم بخورد که با این بچه صحبت نمی کند این قسم مقید به زمان کودکی آن نمی باشد. این عبارت عطف است بر قول مصنّف ﷺ «ینصرف» و تفریع دوم است بر قاعده مذکور. چون که دوری «قهر کردن» از کودک شرعاً مهجور است. زیرا پیامبر ﷺ فرمود: «کسی که بر کودکان ما رحم نکند و به بزرگان ما احترام نگذارد و علمای ما را تعظیم نکند از ما نیست». پس قسم مذکور به مجاز برمی گردد. یعنی با این ذات صحبت نمی کند. پس اگر حالف بعد از بزرگ شدن با او صحبت کرد باز هم حانث می شود.

شرح: این عبارت تفریع دوّمی است بر قاعده مذکور (حقیقت مهجوره شرعاً نیز مانند حقیقت مهجوره عاده است) و نتیجه آن این است که اگر کسی کودکی را مخاطب قرار داده گفت: «**و الله لاأکلّم هذا الصبیّ**» این قسمش مقید به دوران کودکی نمی باشد. چون که حقیقت این کلام یعنی صحبت ننمودن با کودک در دوران کودکی و قهر نمودن با آن شرعاً مهجور است. زیرا پیامبر ﷺ 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 ترحم است و قهر نمودن با کودک ترک ترحم 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 اکلّم هذا الصبیّ**» شرعاً مهجور است، به معنی مجازی رجوع می شود و معنی مجازی این کلام «**و الله لااکلّم هذا الذات**» می باشد. یعنی با این ذات صحبت نمی کنم. و این به این علّت 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 امّا 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 مجاز یعنی ذات مراد است و هدف حالف این است که با این ذات

صحبت نمی کنم اگر این حالف با این شخص چه در کودکی و چه در جوانی و چه در پیری صحبت کند در هر حال حانث می شود. چون که ذات در هر زمانه ای موجود است.

لایقال: إذا حمل علی الذات یلزم هجران الصبی ما دام صبیاً، و ترک التوقیر إذا کبر، و مهاجره المؤمن فوق ثلاثة أیام، فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد یفضی إلی ثلاثة معاصٍ؛ لأنا نقول: المعتبر فی هذا الباب هو القصد، و هذه الثلاثة إنما تلزم التزاماً، و تبعاً للذات لاقصداً فلا تعتبر، و إنما قیل: هذا الصبی؛ لأنه لو قال: لا یکلم صبیاً بالتنکیر یقید بزمان صباه؛ لأن وصف الصبا صار مقصوداً بالحلف حینئذٍ و هو داعٍ إلی الحلف؛ لأنه قد یکون سفیهاً یجب الاحتراز عنه، فیصار إلی الأصل و إن کان مهجوراً شرعاً.

ترجمه: این اعتراض 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 (قهر کردن) از مسلمان بیشتر از سه روز لازم می آید. بنابراین التزام مجاز به سبب رهایی از یک خرابی سبب سه گناه می شود. چون که ما جواب می دهیم که در این باب قصد (هدف) معتبر است و این سه گناه به نع ذات لازم می شود و قصداً لازم نمی آید. بنابراین اعتباری ندارد و به این علت «هذا الصبی» گفت. چون که اگر حالف «لاأکلم صبیاً» با 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.

شرح: شارح ﷺ 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 کودکان لازم می آید در حالی که این کار حرام و گناه است. امّا در صورت عمل نمودن به مجاز، یعنی در حالت اراده کردن ذات، ارتکاب به سه گناه لازم می شود:

۱- تا زمانی که مشار الیه (هذا الصبی) 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 بیش از سه روز لازم می شود. بنابراین چه عقلی می پذیرد که برای نجات از یک گناه مرتکب سه گناه شویم. از این رو بهتر بود 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 نماییم هر سه گناه مذکور تبعاً لازم می آید نه قصداً. بنابراین این گناهان اعتباری ندارند. چنانچه اگر حالف قسم می خورد که «لاأکلم

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 ﷺ می فرماید: «**هذا الصبی**» معرفه آمده است. امّا اگر حالف «**والله لاأکلّم صبیاً**» یعنی به صورت نکره می گفت. این قسم مقید به دوران کودکی می شد. یعنی تنها با صحبت نمودن با وی در دوران کودکی حانث می شد. و اگر حالف بعد از بزرگ شدن با این کودک صحبت نماید حانث نمی شود. زیرا در حالت نکره وصف صبا (کودکی) مقصود بالحلف می باشد و در صورت نکره بودن، وصف صبا، مجازاً ذات را هدف قراردادن ممکن نمی باشد. بر خلاف این اگر «**هذا الصبی**» بگوید این وصف ضمنی است نه مقصود. چراکه در صورت اشاره وصف مشارالیه لغو می باشد و ذات معتبر است. به هرصورت در صورت نکره وصف صبا مقصود بالحلف است و کودکی 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 کودکی 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 کانت الحقیقه مستعمله و المجاز متعارفاً فهی أولی عند أبی حنیفه رحمه الله خلافاً لهما یعنی ما ذکرنا سابقاً کان فی الحقیقه المهجوره، و إن لم تکن مهجوره بل کانت مستعمله فی العاده، ولکن کان المجاز متعارفاً غالب الاستعمال من الحقیقه، أو غالباً فی الفهم من اللفظ، فحینئذٍ الحقیقه أولی عند أبی حنیفه رحمه الله و عندهما المجاز فقط أولی فی روایه، و عموم المجاز فی روایه.

ترجمه: وقتی که حقیقت مستعمله باشد و مجاز متعارف، در نزد امام ابوحنیفه ﷺ 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. امّا مجاز متعارف نسبت به حقیقت بیشتر استعمال می شد یا از لفظ در فهم بهتر بود، در این هنگام امام ابوحنیفه ﷺ حقیقت را از مجاز بهتر می داند. امّا در نزد صاحبین (رحمهما الله) تنها در یک روایت مجاز برتر است و در روایتی دیگر عموم مجاز برتر می باشد.

شرح: شارح ﷺ 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 ﷺ عمل به حقیقت اولی است. زیرا حقیقت اصل است و عمل به اصل در هنگام مشقت ممکن است. از این رو در حالت وجود اصل به مجاز رجوع نمی شود. امّا در نزد صاحبین (رحمهما الله) با بر یک روایت از ایشان تنها عمل به مجاز متعارف اولی است امّا بنا بر روایتی دیگر عمل به عموم مجاز برتر است. در تعریف مجاز، متعارف اختلاف وجود دارد. چنانچه مشایخ بلخ فرمودند:

که هدف از مجاز متعارف تعامل است. یعنی اگر چه حقیقت هم استعمال می شود امّا مجاز متعارف نسبت به حقیقت بیشتر استعمال می گردد. و منابع عرف قرمودند: که هدف از تعارف تبادر و تفاهم است. یعنی ذهن از لفظ فوراً به مجاز منتقل شود و معنای مجازی بهتر از لفظ فهمیده شود.

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

كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة أو لايشرب من هذا الفرات، فإن حقيقه الأول أن يأكل من عين الحنطه و هو مستعمله: لأنها تغلى و تملى و تؤكل فضماً، ولكن المجاز و هو الخبز غالب الاستعمال فى العاده، فعنده إنما يحنث إذا أكل من عين الحنطه، و عندهما يحنث إذا أكل من الخبز أو منهما بأن يراد بالطنها، و على هذا ينبغى أن يحنث بالسويق أيضاً، ولكن لما كان جنساً آخر فى العرف لم يعتبر.

ترجمه: مانند اینکه قسم بخورد از این گندم نمی خورد یا از این فرات نمی نوشد. چنانچه حقیقت اوّل 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 امّا مجاز در غالب الاستعمال همان نان است. پس در نزد امام ابوحنیفه ﷺ زمانی حانث می شود که بقیه گندم را بخورد و نزد صاحبین (رحمهما الله) زمانی حانث 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 سویق نیز حانث شود. امّا از آنجا که در عرف سویق جنس دیگری است، اعتباری ندارد.

شرح: مصنّف ﷺ با بیان مثال حقیقت مستعمله فرمود: که اگر کسی قسم بخورد: «**والله لا آكل من هذه الحنطة**» یا «**والله لاأشرب من هذه الفرات**» در هر دو مثال نزد امام ابو حنیفه ﷺ بر حقیقت عمل خواهد شد. و نزد صاحبین (رحمهماالله) بنا بر روایتی بر عموم مجاز عمل خواهد شد. تفصیلش این است که حقیقت جمله اوّل « **والله لا آكل 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 علّت 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 متعارف است.

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

حانث می شود. چون که در نزد صاحبین (رحمهماالله) مطابق این روایت فقط عمل نمودن به مجاز متعارف بهتر است و مطابق روایت دوم با خوردن عین گندم نیز حانث می شود و با خوردن نان گندم نیز حانث 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 آكل 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 متحقق می شود بنابراین در صورت مراد گرفتن عموم مجاز، حالف در هر دو صورت حانث می شود.

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

و حقيقه الثانى أن يشرب من الفرات بطريق الكرع و هى مستعمله كما هو عاده أهل البوادى، ولكن المجاز غالب الاستعمال و هو أن يشرب من غرف أو إناء يتخذ فيه الماء منها، فعنده يحنث بالكَرع فقط، و عندهما بالإناء و الغرف، أو بهما و بالكرع جميعاً، و لو شرب من نهر منشعب من الفرات لايحنث؛ لأنه انقطع اسم الفرات عنه، بخلاف ما إذا قيل: "من ماء الفرات"، فإنه يحنث بالاتفاق و هذا كله إذا لم ينو، فإن نوى شيئاً فعلى حسب ما نوى.

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

بنابراین نزد امام ابو حنیفه ﷺ فقط با نوشیدن با گذاشتن دهان حانث می شود و نزد صاحبین (رحمهماالله) با نوشیدن با ظرف و دستها یا با هر دو و گذاشتن دهان. و اگر حالف از نهری که از فرات جاری می شود نوشید حانث نمی شود

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

شرح: شارح ﷺ می فرماید: معنی حقیقی کلام دوم یعنی «**والله لاأشرب من هذا الفرات**» این است که حالف با گذاشتن 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 گذاشتن دهان بر آن، آب بنوشد. در هر حال نوشیدن آب با گذاشتن دهان بر رود فرات حقیقت این کلام است و نوشیدن آب با این حالت مستعمل و مروّج هم هست همانگونه که عادت صحرانشینان 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؛ امّا از آنجا که در نزد امام ابوحنیفه ﷺ عمل نمودن بر حقیقت مستعمله نسبت به مجاز متعارف مناسب‌تر است، در این صورت نزد ایشان اگر حالف با گذاشتن دهان از رود فرات آب بنوشد حانث می شود و با نوشیدن با دست و ظرف حانث نمی شود. امّا چون که مطابق یک روایت از صاحبین (رحمهما الله) فقط عمل نمودن بر مجاز اولی است، مطابق این روایت با نوشیدن با دست و ظرف حانث می شود و با گذاشتن دهان بر رود فرات و نوشیدن از آن حانث نمی شود. و امّا چون که مطابق روایت دوم عمل نمودن بر عموم مجاز اولی است بنابراین مطابق این روایت اگر حالف با گذاشتن دهان از فرات آب بنوشد حانث می شود و با نوشیدن با دست و ظرف نیز حانث می شود.

شارح ﷺ می فرماید: اگر حالف از نهری نوشید که از فرات سرچشمه می گیرد و جاری می شود حانث نمی شود. چون که نام فرات از آن برداشته شده است. بنابراین به نوشیدن از این نهر، نوشیدن از فرات نمی گویند. از این رو وقتی که نوشیدن از این نهر نوشیدن از فرات نیست با نوشیدن از آن حانث نمی شود. البته اگر حالف در عوض «**من هذا الفرات**» «**من ماء فرات**» می گفت بالاتفاق حانث 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 امّا آب، آب فرات است و منسوب به فرات است و وقتی که این آب منسوب به فرات است حالف با نوشیدن این آب حانث می شود.

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

و هذا بناء على أصل آخر و هو أن الخلفيه في التكلم عنده و عندهما في الحكم يعني أن الخلاف المذكور بين أبي حنيفه رحمه الله و صاحبيه رحمه الله مبني على أصل آخر مختلف فيما بينهم، و هو أن المجاز خلف للحقيقه عنده في التكلم، و عندهما في الحكم، و هذا يقتضي بسطاً و هو: أن المجاز خلف عن الحقيقه بالاتفاق، و لابد في الخلف أن يتصور وجود الأصل و لم يوجد العارض و هذا بالاتفاق أيضاً لكنهم اختلفوا في جهه الخلفيه، فعنده المجاز خلف عن الحقيقه في التكلم أي قوله: "هذا ابني" مراداً به الحربه خلف عن "هذا ابني" مراداً به البنوّه، فتشترط صحه التكلم بالحقيقه من حيث العربيه حتى يجعل مجازاً، و قيل في تقريره: إن "هذا ابني" مراداً به الحربه خلف عن قوله: "هذا حر"، و الأول أولى؛ لأنه يبقى الأصل و الخلف على حالهما عليه، بخلاف الثاني، فإنه يتبدل الأصل بأصل آخر، و بالجمله فعنده: لابد لصحه المجاز من استقامه الأصل من حيث العربيه و إن لم يستقم المعنى الحقيقي، فيصار إلى المعنى المجازي، و عندهما: المجاز خلف عن الحقيقه في الحكم أي حكم "هذا ابني" مراداً به الحربه خلف عن حكمه مراداً به البنوه، فينبغي أن يستقيم الحكم الحقيقي و لم يعمل بعارض حتى يصار إلى المجاز، فإذا كانت الخليفه عنده في التكلم، فالتكلم بالحقيقه أولى؛ لأن اللفظ موضوع لأجل المعنى الحقيقي و هو مستعمل في العاده غير مهجور فيها، فأيه ضروره داعيه إلى صيرورته مجازاً، و عندهما لما كان خلفاً عنه في الحكم، و لحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقه امّا باعتبار كونه غالب الاستعمال أو باعتبار كونه عامّاً شاملاً للحقيقه أيضاً، فلا بد أن يكون العمل بالمجاز أولى للضروره الداعيه إليه.

ترجمه: این اختلاف بر اساس اصل دیگری است. اصل این است که نزد امام ﷺ جانشینی مجاز در تلفظ است و نزد صاحبین (رحمهما الله) در حکم. یعنی اختلاف مذکور میان امام ﷺ و صاحبین (رحمهما الله) مبنی بر اصل دیگری است که ایشان در آن اختلاف دارند و آن اصل این است که نزد امام ﷺ مجاز در تلفظ خلیفه (جانشین) حقیقت است و نزد صاحبین (رحمهما الله) در حکم. و این مسأله تفصیل را می طلبد و آن اینکه مجاز بالاتفاق قائم مقام حقیقت است. ولازم است تا در خلیفه «مجاز» وجود اصل آن متصوّر شود امّا به خاطر عارضی، یافته نشود. این نیز بالاتفاق است. امّا ایشان در جهت خلیفه بودن اختلاف نموده اند. پس نزد امام ﷺ مجاز جانشین حقیقت است در تکلم یعنی قول مولی «هذا ابني» وقتی که هدف حرّیت باشد، خلیفه و قائم مقام «هذا ابني» است که هدف از آن بنوّت است. بنابراین صحت تکلم

بالحقیقه به لحاظ عربیّت شرط است تا مجاز خلیفه حقیقت گیرد. و در توضیح این کلام گفته شده است که «هذا بنی» که هدف از آن حرّیت باشد خلف «قائم مقام» گفته اش «هذا حرّ» است. و اوّل 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 ﷺ لازم است تا برای صحت مجاز، اصل از جهت عربیّت 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 إبنی که هدف حرّیت باشد خلف از هذا إبنی است که هدف از آن بنوّت 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 ﷺ خلفیت 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 (معنای 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.

شرح: قبلاً اختلاف میان امام ﷺ و صاحبین (رحمهما الله) ذکر شده است که اگر حقیقت مستعمله و مجاز متعارف باشد نزد امام ﷺ 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.

مصنّف المنار می فرماید: که بنای این اختلاف امام ﷺ و صاحبین (رحمهما الله) بر اختلاف دیگری است و آن اینکه نزد امام ﷺ مجاز در تکلّم 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 تصوّر اصل ضروری است. چون خلفیّت از امور اضافی نسبی است و تصور هر کدام مستلزم تصوّر دیگری است. مانند پدر و پسر که با تصور پدر وجود فرزند تصوّر می شود و با پسر وجود پدر تصوّر 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 ﷺ فرمودند: که مجاز در تکلم خلیفه حقیقت است یعنی تکلم به حقیقت اصل می باشد و تکلم به مجاز خلیفه و فرع آن است. حتّی اگر کسی با اشاره یا سوی غلامش گفت «هذا إبني» و نسب این غلام به غیر از مولایش به کس دیگری معروف و مشهور است و غلام در سنّی 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 بنوّت از این کلام حقیقت است و مراد گرفتن حرّیت و آزادی مجاز است امّا چون که

نسب غلام به غیر از مولی با انسان دیگری معروف و مشهور است، مراد گرفتن حقیقت این کلام متعذّر است. ولی می توان مجاز یعنی آزادی غلام را مراد گرفت و از آنجا که در نزد امام ﷺ مجاز خلیفه حقیقت در تکلم است و تصور وجود اصل در خلیفه ضروری است، در نزد امام ﷺ صحیح بودن تکلم حقیقت در عربی یعنی به لحاظ ترکیب نحوی، ضروری است. یعنی اگر تکلّم به حقیقت از حیث عربی یعنی ترکیب صرفی و نحوی درست باشد امّا 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 امّا اگر تکلّم به حقیقت از حیث عربی یعنی به لحاظ صرفی و نحوی صحیح نباشد، کلام لغو می شود و به مجاز رجوع نمی شود. چون که شرط امام ابو حنیفه ﷺ یعنی صحیح بودن تکلّم به عربی مفقود است. در هر صورت از آنجا که کلام مذکور «هذا إبني» به لحاظ عربیّت و صرف و نحو صحیح است و به علّت مشهور بودن نسب غلام مراد گرفتن معنی حقیقی متعذر است. بنابراین در نزد امام ﷺ بر مجاز (حرّیت) این کلام عمل می شود و غلام آزاد می گردد. نتیجه اینکه درنزد امام ﷺ «هذا إبني» که هدف آن حرّیت و آزادی است خلیفه و مجاز «هذا إبني» است که هدف آن بنوّت و پسر بودن است.

بعضی علما گزارش آن را اینگونه بیان کرده اند: «هذا إبني» در حالی که هدف آن حرّیت و آزادی باشد خلیفه «هذا حرّ» است. گویا «هذا حرّ» اصل و حقیقت است و «هذا إبني» در حالی که هدف آن حرّیت است مجاز و خلیفه است. خلاصه این که بنابر توجیه اوّل «هذا إبني» اصل و حقیقت است به شرطی که هدف از آن بنوّت باشد و بنابر توجیه دوم «هذا حرّ» اصل و حقیقت است.

شارح نورالانوار ﷺ می فرماید: از میان دو قول، قول اوّل بهتر است. زیرا در این صورت اصل و خلیفه هر دو بر حالت خود باقی می مانند و هیچ گونه تغییری در آن‌ها به وجود نمی آید. چونکه اصل حقیقت نیز «هذا إبني» است به شرطی که هدف از آن بنوّت باشد. و فرع مجاز نیز «هذا إبني» است به شرطی که هدف از آن حرّیت باشد.

قول دوّم بر خلاف آن است که اصل و فرع (خلیفه) بر حال خود باقی نمی مانند بلکه یک اصل به اصل دیگر تبدیل می شود یعنی «هذا إبني» تبدیل به «هذا حرّ» می شود و باقی ماندن کلامی بر حال خود بهتر از این است که تغییر کند. پس توجیه اوّل قول مذکور «هذا إبني» نسبت به توجیه دوم بهتر است.

نتیجه اینکه در نزد امام ﷺ برای صحیح و درست شدن مجاز لازم است تا اصل به لحاظ عربیّت 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 «هذا إبني» در حالی که هدف از آن حرّیت باشد خلیفه «هذا إبني» است که هدف از آن بنوّت است.

دلیل صاحبین (رحمهما الله) این است که هدف از کلام فقط حکم است امّا عبارت وسیله رسیدن به هدف است. پس در خلیفه بودن معتبر قراردادن مقصود بهتر و اولی است. به همین علّت مجاز در حکم خلیفه حقیقت قرار داده شده است و در تکلّم خلیفه قرار داده نشده است. امّا جواب آن از طرف امام ﷺ این گونه داده شده است که حقیقت و مجاز از اوصاف لفظ اند و تکلّم لفظ می شود. بنابراین در تکلّم 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 امّا به سبب یک نوع عارضی بر آن عمل نشود. بنابراین اگر حکم حقیقی ممکن باشد امّا به علّت عارضی بر آن عمل نشود به مجاز رجوع می شود. مانند مثال قبلی «هذا ابني» که در آن حکم حقیقی یعنی پسر بودن ممکن است. زیرا می تواند غلام پانزده ساله فرزند مولای چهل ساله باشد امّا چون که نسب غلام به کس دیگری به غیر از مولا مشهور است، به سبب این عارض هدف حکم حقیقی یعنی پسر 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 ممتنع 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 ﷺ با عبارت **فإذا كانت الخليفة عنده في التكلم إلخ** اشاره به اختلاف امام ﷺ و صاحبین (رحمهما الله) در اصل مسأله نموده که در نزد امام ﷺ 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. امّا 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 عامی است که حقیقت را نیز در بر می گیرد. بنابراین به علّت همین ترجیح و ضرورت داعیه عمل بر مجاز اولی است. صاحبین (رحمهما الله) فرمودند: به سبب ترجیح اوّل عمل نمودن بر مجاز متعارف اولی است و به دلیل ترجیح دوم عمل بر عموم مجاز اولی و بهتر است.

ويظهر الخلاف في قوله لعبده و هو أكبر سناً منه: "هذا ابني" أي تظهر ثمره الخلاف بين أبي حنيفه و صاحبيه رحمه الله في قول الرجل لعبده: "هذا ابني" و الحال أن العبد أكبر سناً من القائل حيث يعتق العبد عنده، لا عندهما؛ فإن عند أبي حنيفه رحمه الله هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ و خبراً موضوعاً لإثبات الحكم، و ليس معنى كونه صحيحاً استقامه العربيه فقط كما ظنه علماؤنا؛ لأن أباحنيفه رحمه الله قال في قول الرجل لعبده: "أعتقتك قبل أن تخلق أو أُخلق" أنه باطل لايصح تكلمه مع أنه بحسب العربيه صحيح أيضاً، بل معناه أن يكون صحيحاً بعبارته و تيتقيم الترجمه المفهومه منه لغةً أيضاً، و لم يمتنع عقلاً، فقوله: "أعتقتك قبل أن تخلق أو أُخلق" ليس كذلك، بخلاف قوله: "هذا ابني"؛ لأنه صحيح مع ترجمته، و إنما الاستحاله جاءت من أجل أن المشار إليه أكبر من القائل؛ و لهذا لو قال: العبد الأكبر مني ابني لغا هذا الكلام، فإذا كان قوله: "هذا ابني" فإذا كان قوله: "هذا ابني" صحيحاً من حيث العربيه و الترجمه، و كان المعنى الحقيقي محالاً بالنظر إلى الخارج، صير إلى المجاز؛ لئلا يلغو الكلام و هو العتق من حين ملكه؛ لأن الابن يكون حراً على الأب دائماً، و عندهما: لما كانت الخليفه في الحكم و كان إمكان المعنى الحقيقي شرطاً لصحه المجاز لغا هذا الكلام؛ لأن البنوه من الأصغر سنًّا لايمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق.

ترجمه: این اختلاف در گفته مولا به غلامش در حالی که غلام از او سناً بزرگتر است «هذا إبني» ظاهر می شود. یعنی نتیجه اختلاف بین امام ابو حنیفه ﷺ و صاحبین (رحمهما الله) در گفته مرد به غلامش «هذا إبني» روشن می شود در حالی که غلام از او سناً بزرگ تر است. چنانچه این غلام در نزد امام ابو حنیفه ﷺ آزاد می شود و در نزد صاحبین (رحمهما الله) آزاد نمی شود. زیرا در نزد امام ابو حنیفه ﷺ این کلام به لحاظ عبارت خود از جهت مبتدا 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 علما گمان نموده اند. چون که امام ابو حنیفه ﷺ درباره گفته مرد که به غلامش می گوید(**اعتقتك قبل ان تُخلق او أُخلَق**) فرموده است که این کلام باطل است و کلامش صحیح نیست. علاوه بر اینکه این کلام به جهت عربیّت صحیح است. بلکه مقصود از صحیح بودن کلام این است که صحیح العبارت باشد و ترجمه آن که لغتاً از آن فهمیده می شود نیز صحیح باشد و عقلاً ممتنع نباشد پس گفته فرد «**أعتقتك قبل أن أُخلق أو تخلق**» این چنین نیست.

بر خلاف گفته اش «**هذا إبني**». زیرا با ترجمه اش صحیح است و استحاله فقط به علّت این آمده است که مشارالیه از گوینده بزرگتر است. به همین سبب اگر گفت «**العبد الأكبر مني إبني**» این کلام لغو می شود. پس وقتی که «**هذا إبني**» به لحاظ عربیّت 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 مالکش 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 بنوّت از کوچک تر ناممکن است تا این که حمل به مجاز شود و آن «مجاز» عتق است.

شرح: مصنّف المنار ﷺ فرمود: اختلافی که بین امام ﷺ و صاحبین (رحمهما الله) درباره خلفیّت 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 هستند می گوید «هذا إبني». در نزد امام ابو حنیفه ﷺ غلام مذکور آزاد می شود و نزد صاحبین (رحمهما الله) آزاد نمی شود. نزد امام ﷺ به این دلیل آزاد می شود که در نزد ایشان برای رجوع کردن به مجاز لازم است تا حقیقت و اصل کلام به لحاظ عربیّت و ترکیب نحوی صحیح باشد. و کلام مذکور «هذا إبني» از حیث ترکیب نحوی یعنی مبتدا و خبر و موضوع بودن برای اثبات حکم کاملاً صحیح و درست و تلفظ آن نیز کاملاً صحیح است.

شارح نورالانوار ﷺ می فرماید: مقصود از تکلم بالحقیقت فقط صحیح و مستقیم بودن عربیّت 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 ﷺ این کلام باطل و گفته اش صحیح نمی باشد. در حالی که این کلام به لحاظ عربیّت و ترکیب نحوی صحیح و درست است. بنابراین باطل و لغو قرار دادن امام ابو حنیفه ﷺ این کلام را با وجودی که از حیث عربی و ترکیب نحوی درست است، بیانگر 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 العبارت باشد یعنی به لحاظ ترکیب نحوی درست باشد و هم ترجمه اش که از لغت فهمیده می شود نیز صحیح باشد و عقلاً ممتنع و ناممکن نباشد و کلام مذکور «**أعتقتك قبل أن تخلق**» یا «**قبل أن أخلق**» این گونه نیست. یعنی اگر چه این کلام صحیح العبارت است امّا ترجمه اش عقلاً ممتنع 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 إبني**» که هم به لحاظ عربیّت 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 عبد 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 عربیّت و هم به لحاظ ترجمه صحیح است. یعنی شرط خلفیّت 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 علّت حریّت و آزادی مجاز این کلام است. زیرا بنوّت

(پسر بودن) مستلزم حریّت است. پس در اینجا ملزوم یعنی بنوّت گفته شده امّا 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 ﷺ از عبارت «**ولهذا لو قال: العبد الأكبر مني إبني إلخ**» فرمود: از آنجا که برای حمل کلام بر مجاز لازم است تا آن کلام صحیح العبارت باشد و ترجمه آن درست باشد و عقلاً ممتنع نباشد، اگر مولا این چنین گفت «**العبد الأكبر مني إبني**»، این سخن لغو می شود. زیرا اگر چه این کلام صحیح العبارت است امّا ترجمه اش عقلاً ممتنع است. چراکه که امکان ندارد انسان بزرگ تر پسر انسان کوچک تر باشد. بنابراین از آنجا که در این کلام شرط خلفیّت مجاز موجود نیست، این کلام بر مجاز حمل نخواهد شد، بلکه لغو می شود. به هر حال در نزد امام ابو حنیفه ﷺ توسط «هذا إبني» 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.

لايقال: فينبغي أن يكون قوله: زيد أسد لغواً؛ لعدم إمكان الحقيقه؛ لأنا لانسلم أنه مجازيل حقيقه بحذف حرف التشبيه أي زيد كالأسد، و أما قوله: رأيت أسداً يرمي؛ فإنه و إن كان مجازاًلكن المقصود بالحقيقه خبر الرؤيه لاكونه أسداً، حتى يلزم المحال قصداً، و قيل: يمكن كونه أسداً بالمسخ و هو بعيد.

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 (رایت اسد یرمی) گرچه 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 مسخ ممکن است و این بعید است.

شرح: یعنی به قول صاحبین اینگونه اعتراض نموده‌اند که مطابق قول صاحبین باید (زید اسدا) لغو باشد چونکه نزد صاحبین ﷺ برای صحت مجاز ممکن بودن حقیقی شرط است در حالیکه معنای حقیقی (زیداسد) یعنی شیر بودن زید ممکن نیست .پس وقتی که معنی حقیقی این کلام غیرممکن است رجوع کردن به سوی مجاز نیز نباید درست باشد بلکه باید این کلام لغو باشد . شارح ﷺ فرمودند: که این اعتراض نشود چونکه ما قائل بر مجاز بودن (زیداسد) نیستیم بلکه این کلام با حذف حرف تشبیه حقیقت است. یعنی اصل عبارت (زید کالاسد) است و (زید کالاسد) 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 وقرینه بر آن لفظ (یرمی) است چونکه تیر اندازی اسد واقعی غیرممکن است

بلکه توسط رجل شجاع ممکن است لذا با قرینه لفظ (یرمی) معلوم شد که هدف از (رأیت اسدا یرمی) مجاز است و شرط صحت مجاز (یعنی 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 لغو 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 (رأیت اسداً یرمی) 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 ﷻ مرد شجاع را مسخ کند و آن را شیر گرداند همانگونه که در امتهای قبل انسانها مسخ شده اند و وقتی که معنی حقیقی ممکن است به خاطر یافته شدن شرط صحت مجاز این کلام بر مجاز حمل می شود. صاحب نور الانوار با رد قول این حضرات فرمود: که این سخن از قیاس بعید است چونکه مسخ و تبدیل در امت محمدی ﷺ بخاطر کرامت آن ممنوع است.

و قد تتعذر الحقيقه و المجاز معاً إذا كان الحكم ممتنعاً يعنى قد يتعذر المعنى الحقيقى و المعنى المجازى معاً إذا كان الحكمين ممتنعاً، فيلغو الكلام حينئذٍ بالضروره.

كما فى و قوله لامرأته: "هذه بنتى" و هى معروفه النسب و تولد لمثله أو أكبر سنّا منه حتى لاتقع الحرمه بذلك أبداً؛ فإنه إذا كانت المرأه معروفه النسب استحال أن تكون بنته و إن كانت أصغر سناً منه، و كذا إذا كانت أكبر سنا منه، فإنه استحال أن تكون بنته أبداً، فتعذر المعنى الحقيقى ظاهر، و أما تعذر المعنى المجازى، فلأنه لو كان مجازاً لكان من قوله: "أنت طالق" و هو باطل؛ لأن الطلاق يقتضى سابقيه صحه النكاح و البنتيه تقضى أن تكون محرمه أبداً، فلا يقع بينه و بينها نكاح و لا طلاق، فإذا لم يكن مجازاً عنه فلا تقع الحرمه بذلك القول أبدا، فيلغو الكلام، إلا أنهم قالوا: إذا أصرّ على ذلك يفرق القاضى بينهما؛ لا لأن الحرمه تثبت بهذا اللفظ؛ بل لأنه بالإصرار صار ظالماً يمنع حقها فى الجماع، فيجب التفريق كما فى الجب و العنه، فقوله: "أو أكبر سناً منه" عطف على قوله: "معروفه النسب" و قوله: "و تولد لمثله" حال من قوله: "معروفه النسب" يعنى لابد أن تكون معروفه النسب فى حين كونها مولوده لمثله، أو أن تكون أكبر سناً منه حتى تتعذر الحقيقه، فلو فقد الشيطان معاً بأن كانت مجهوله النسب و لم تكن أكبر سناً منه يثبت نسبها منه، فما قيل: إن قوله: "و أكبر سناً منه" عطف على قوله: "و تولد لمثله" فتوهم ساقط، و قيل: الحكم فى مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم؛ لأن الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقرله إياه. و لايمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول.

ترجمه: وگاهی حقیقت و مجاز وقتی که حکم ممتنع باشد: معذر می شوند یعنی وقتی که هردو حکم ممتنع باشند حقیقت و مجاز هر دو معذر می شوند، لذا در آن هنگام کلام قطعاً لغو می شود مانند این قول قائل که به همسرش بگوید: (هذه بنتی) در حالیکه آن زن معروف النسب است و چنین مردی دارای چنین دختری باشد. یا اینکه آن زن سنا، از آن مردم 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 تعذر معنی حقیقی ظاهر است اما تعذر معنی مجازی به این خاطر که اگر قول مذکور مجاز باشد معنی مجازی آن(**انت طالق**) است در حالیکه این باطل است چونکه طلاق سابقه صحت نکاح را می طلبد و دختر بودن حرمت دائمی را می طلبد. لذا بین گوینده و زن نه نکاحی واقع می شود و نه طلاقی. پس وقتی که قول مذکورمجاز از (**انت طالق**) نباشد با این گفته هیچگاه حرمت واقع نمی شود (بلکه) این کلام لغو می شود. مگر اینکه فقها گفته اند: که اگر شوهر براین اصرار ورزد قاضی در میان آن دوتفریق 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 می‌شود قول ماتن «**اکبر سنا منه**» عطف بر «**معروفه النسب**» است و «**تولد لمثله**» حال است از «**معروفه النسب**» یعنی لازم است تا زن «**معروفه النسب**» باشد در حالیکه آن زن از اینگونه مردی به دنیا بیاید یا اینکه آن زن سنا از آن مرد بزرگتر باشد، تا اینکه حقیقت متعذر شود. پس اگر هر دو شرط مفقود شود به این نحو که نسب آن زن نا معلوم باشد و زن از مرد سنا بزرگتر نباشد، نسب آن زن از آن مرد ثابت می شود. پس آنچه گفته شده است که در گفته ماتن«**او اکبر سنا منه**» عطف است بر گفته اش «**وتولد لمثله**» 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 تأکد آن با قبول ناممکن است.

شرح: مصنف منار ﷺ فرمودند: اگر حکم حقیقت و مجاز ممتنع باشد عمل بر معنی حقیقی و مجازی معذر و ناممکن می شود و وقتی که عمل بر معنی حقیقی و مجازی معذر باشد کلام لغو 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 لغو می شود و در هر حال وقتی که معنی حقیقی و مجازی ممتنع باشد عمل کردن بر معنی حقیقی و مجازی معذر و لغو خواهد بود. مثالش به گفته مصنف ﷺ این است: که کسی به سوی همسرش اشاره نموده بگوید: (هذه بنتی) و نسب آن زن غیر از گوینده با کسی دیگری مشهور باشد در حالیکه زنی با این سن می تواند فرزند آن مرد باشد. مثلاً

عمر آن زن پانزده سال باشد وعمر گوینده چهل سال باشد یا اینکه عمر آن زن از آن مرد بیشتر باشد؛ و 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، اگرچه آن زن از آن مرد سنا کوچکتر باشد. همچنین وقتی آن زن از آن مرد بزرگتر باشد یا زهم فرزند قرار گرفتن آن زن برای آن مرد محال و ناممکن است.

شارح نور الانوار ﷺ می فرماید: که معتبر بودن حقیقی (هذه بنتی) ظاهر و مشخص است چونکه ثبوت نسبت زن از دیگری بغیر از گوینده و بیشتر بودن سن زن از مرد گوینده مانع از آن است که نسب زن شرعاً از قائل ثابت شود پس وقتی که بخاطر موانع مذکور ثابت شدن نسب این زن با قائل 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. چراکه (هذه بنتی) مستلزم (انت طالق) است به این صورت که (هذه بنتی) نیز دال بر تحریم است و از (انت طالق) نیز تحریم ثابت می شود اما در وُسع قائل فقط تحریمی است که با طلاق ثابت می شود و تحریم مویدی که در دختر ثابت می شود در تصرف قائل نمی باشد. لذا اگر قائل با این کلام قصد ثبوت تحریم را دارد آن تحریم بالطلاق می باشد چرا که در اختیارش 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 بنتیت (دختر بودن) و طلاق منافات است به این نحو که طلاق صحت نکاح را از قبل می طلبد وب نتیت (دختربودن) این را می طلبد تا آن زن برای همیشه حرام باشد و در میانشان نه نکاحی باشد و نه هم طلاقی. در هر صورت وقتی که طلاق، نکاح قبل خود را می طلبد و بتیت عدم صحت نکاح را تقاضا می کند. درین آن دو منافات است و هر آن دوچیزی 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 ودر 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) مُصر باشد از همبستر شدن با آن دوری می جوید و وقتیکه از همبستر شدن با آن دست بکشد این زن کالمعلقه می شود. چون وقتیکه شوهر با آن همبستری نکند زن باقی نمی ماند و بازچونکه 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 عنین و مقطوع الذکر واجب است یعنی همانگونه که مقطوع الذکر و عنین در جماع با جلوگیری از حق زن ظالم محسوب می شود و قاضی بنا بر در خواست زن بخاطر دفع ظلم از آن در میانشان تفریق ایجاد می کند. همچنان چونکه شوهر بخاطر اصرار بر (هذه بنتی) ظالم است. لذادر این صورت نیز تفریق واجب می شود. البته بین مقطوع الذکر و عنین اینقدر فرق است دو موضوع مقطوع الذکر به مجرد دادخواست زن ؛ قاضی بین شان تفریق می کند چونکه در مهلت دادن مقطوع الذکر هیچ فایده ای نیست و همسر عنین (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 فبها و اگر نتوانست همبستر شود و طلاق هم ندهد قاضی در میانشان تفریق و جدایی نماید از (**فتوله او اکبر سنّامنه**...) شارح ﷺ قصد حل عبارت را از راه نحوی دارد چنانچه فرمودند: که (**اکبر سنا منه**) عطف بر (**معروفه النسب**) است و (**تولدلمثله**) حال است از(**معروفه النسب**) .حال ترجمه عبارت اینگونه خواهد بود که زنی که به آن (**هذه بنتی**) گفته شده است نسبش مشهور باشد در حالیکه این چنین زنی از آن مرد متولد شود یعنی عمر زن از عمر قائل کمتر باشد یا اینکه آن زن از مرد بزرگتر باشد؛ در هر دو صورت عمل برحقیقت این کلام معتبر خواهد بود. در صورت اول به خاطر مشهور النسب بودن و در صورت دوم بخاطر بیشتر بودن عمر زن. و اگر این دو شرط مفقود شود یعنی نسب زن مشخص نباشد و آن زن از مرد قائل بزرگتر هم نباشد در این صورت نسب این زن از مرد (قائل) ثابت می شود و قاضی در میانشان تفریق می کند. صاحب نور الانوار ﷺ می فرماید: که این گفته بعضی ها که قول ماتن (**او اکبر سنه**) موصوف بر قول ماتن (**وتولد لمثله**) معطوف است اشتباه است و اعتباری ندارد چون وقتی که زن معروفة النسب باشد نمی تواند دختر قائل باشد آن محال و ناممکن است گرچه این زن سنا ازمرد کوچکتر باشد پس وقتی که چنین است نیازی به ذکر (**اواکبر سنا منه**) نمی باشد. یعنی نیازی به این گفته نبود که اگر همراه معروفة النسب بودن سنا از آن مرد بزرگتر باشد فرزند بودن آن زن برای آن مرد محال است چونکه این مطلب از معروفةالنسب بودن به دست می آید خواه سنا از آن بزرگتر باشد یا کوچکتر.

شارح ﷺ فرمودند: که رأی بعضی از علما این است که همانگونه که در صورت معروفة النسب بودن زن با گفتن (**هذه بنتی**) نسب زن با قائل ثابت نمی شود همچنان اگر نسب زن نامعلوم باشد بازهم نسب زن با قائل ثابت نمی شود و این زن بر قائل حرام نمی شود،چونکه قبل از تصدیق رجوع از اقرار بالنسب صحیح است چونکه این امکان وجود دارد که شوهر قبل از تصدیق مقر له یعنی زن ؛ از گفته خود (**هذه بنتی**) رجوع کند. و وقتی که احتمال رجوع از اقرار بالنسب وجود دارد نسب این زن با قائل 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 زمانیکه 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 ذلک فی بیان قرائن العمل بالمجاز و ترک الحقیقه، و هی خمسه علی ما زعمه. فقال: و الحقیقه ترک بدلاله العاده کالنذر بالصلاه و الحج، فإن الصلاه فی اللغه الدعاء کما فی قوله تعالی: ﴿یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ﴾ و قوله علیه السلام "و إذا کان صائماً فلیصل" أی لیدع ثم تقلب إلی الأرکان المعلومه و العباده المعهوده، و هجر معناه الأول، فإن قال أحد: "لله علیّ أن أصلی" تجب علیه الصلاه لا الدعاء، و کذا الحج لغه القصد مطلقاً ثم نقل فی الشرع إلی المناسک المعهوده فی مکه، فلو قال: "لله علیّ أن أحج" تجب علیه العباده المعهوده، و فی حکمها سائر الألفاظ المنقوله شرعاً أو عرفاً عاماً و خاصاً، و کذا قوله: "لایضع قدمه فی دار فلان" علی ما مر.

ترجمه: سپس مصنف رحمه الله به بیان قرائنی می پردازد که به سبب آنها برمجاز عمل می شود. و حقیقت ترک می شود و آن 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 تعالی آمده است: ﴿یا ایها الذین آمنو صلو علیه﴾ و قول پیامبر صلی الله علیه و سلم (**واذا کان صائما فلیصل**) یعنی (**لیدع**) سپس صلاه منتقل شده است به سوی ارکان معلوم و عبادت معین و معنی اول آن ترک شده است. پس اگر کسی بگوید (**لله علّی ان اصلّی**) 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 منتقل شده است. پس اگر بگوید (**لله علیّ ان احجّ**) براو عبادت معلوم واجب می شود و این دو حکم شامل تمام الفاظ منقول چه شرعی و چه عرفی و چه عام و چه خاص باشد می شود. و همچنان است قول گوینده (**لا یضع قدمه فی دار الفلان**) همانگونه که قبلاً گذشته است.

شرح: شارح 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.

با بیان قسم اول فرمودند: که گاهی حقیقت بدون نیت متکلم فقط به خاطر دلالت عادت ترک و بر مجاز عمل می‌شود. مقصود از دلالت عادت این است که عادت مردم دراستعمال الفاظ و در فهم معانی 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 صلاة و حج نمود بر آن به جای آوردن صلاة مخصوصه (قیام؛ قرائت ؛ رکوع؛ سجود و غیره) وشعائر مشخصی لازم خواهد شد. چونکه صلاة در لغت به معنای دعا است همانگونه که در قول خداوند رحمه الله ﴿**یاایها الذین آمنوا صلّو علیه**﴾ و در قول پیامبر صلی الله علیه و سلم (**اذا کان صائما فلیصل**) صلاة به معنی دعا است. سپس معنی صلاة به سوی ارکان معلوم و عبادت معینه (نماز) منتقل و معنوی لغوی(دعا) ترک شده است تا جایی که وقتی لفظ صلاة گفته می شود ذهن بسوی معنی مجازی یعنی ارکان معلوم منتقل می شود نه به سوی معنی لغوی آن. پس اگر کسی بگوید: (**لله علیّ ان اُصلّی**) 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 معلومه) 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 منتقل 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 علیّ ان احجّ**) 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 فرمایند: که هر آن حکمی که بر صلاة و حج است همان حکم بر سایر الفاظی است که به آنها منقول شرعی یا عرفی می گویند. یعنی مانند صلاة وحج 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 قدمی فی دار فلان**) بر معنی حقیق آن (قدم گذاشتن با پای برهنه) عمل نمی شود بلکه هدف معنای مجازی (داخل شدن) که متعارف و معتاد است می باشد.

و بدلاله اللفظ فی نفسه أی باعتبار مأخذ اشتقاقه، و ماده حرفه لا باعتبار إطلاقه بأن کان اللفظ مثلاً موضوعاً لمعنی فیه قوه، فیخرج ما وجد فیه ذلک المعنی ناقصاً، أو لمعنی فیه نقصان و ضعف، فیخرج ما وجد فیه ذلک المعنی زائداً و یسمی هذا مشککاً، و عبر عنه صاحب "التوضیح": بکون بعض الأفراد فیه زائداً أو ناقصاً.

ترجمه: و بخاطر دلالت لفظ فی نفسه یعنی (**باعتبارمأخذ اشتقاق**) و ماده حروف خود نه به جهت مطلق بودنش. به این نحو که لفظ مثلاً موضوع باشد برای معنایی که درآن قوت باشد پس هرآن چیزی که این معنی درآن ناقص باشدخارج می شود و یا برای معنایی موضوع باشد که درآن نقصان و ضعف باشد پس چیزی که درآن این معنا زائد باشد بیرون

می‌شود اینگونه لفظی را مشکک می گویند صاحب توضیح آن را اینگونه تعبیرنموده اند که بعضی از افراد درآن زائد باشد یا ناقص.

شرح: مصنف ﷺ بیان منهم دوم فرموده اند: که گاهی بخاطر دلالت نمودن لفظ فی نفسه معنی حقیقی ترک می‌شود. هدف ازدلالت 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 درآن قوت است پس درچیزی که این معنی درآن تفاضل باشد خارج می شود یا لفظ برای معنایی موضوع باشد که درآن نقصان و ضعف باشد و چیزی که این معنا درآن زیاد وقوی 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 مصداق خود زائد بربعضی ناقص صادق می آید. مثلاً سفیدی یک کلی است که بر شیر باشدّت و زیادت صادق می آید و بردندان باضعف و نقصان صادق می آید. لذا اگر لفظ بلحاظ مأخذ اشتقاق و ماده حروف خود برمعنایی دلالت کند که درآن قوت باشد از آن فردی خارج می شود که درآن ضعف و نقصان باشد. گرچه این نیزمعنای حقیقی لفظ است همچنان اگرلفظ بلحاظ مأخذ و اشتقاق ماده حروف خود برمعنایی دلالت کند که درآن ضعف و نقصان باشد از آن فردی بیرون می شود که این معنا درآن قوی و زائد باشد گرچه این نیزمعنای حقیقی لفظ است.

فالأول كما إذا حلف لايأكل لحماً، فلا يتناول لحم السمک، و قوله: "كل مملوک لی حر لايتناول المكاتب"، فإن اللحم لايتناول السمک؛ إذ هو مشتق من الالتحام و هو الشده، ولا شده بدون الدم و السمک لا دم فيه؛ لأن الدموی لايسكن الماء و لا يعيش فيه، فلا يتناول هذا الحلف لحم السمک، و إن كان أطلق عليه فی القرآن فی قوله تعالى: (لِتَأكُلوا مِنهُ لَحماً طَرِيّاً) و به تمسک مالک رحمه الله فی أنه يحنث بأكل لحم السمک، و نحن نقول: لايحنث به لأجل مأخذ اللفظ، و لأن بائعه لايسمی فی العرف بائع اللحم، و لفظ مملوک فی قوله: "كل مملوک لی حر" لايتناول المكاتب؛ لأنه ما كان مملوكاً كاملاً من جميع الوجوه يداً و رقبه، فيتناول المدبر و أم الولد، ولا يتناول المكاتب؛ لأنه مملوک رقبه خريداً، فكان ناقصاً فی معنی المملوكيه.

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

خون نه درآب سکونت می کند و نه درآن زندگی می کند.پس این قسم ماهی را دربر نمی گیرد. گرچه درقرآن مجید درقول خداوند ﷻ ﴿لتأكلوا منه لحما طريا﴾ بر گوشت ماهی اطلاق شده است و امام مالک ﷺ ازهمین (آیه) دلیل گرفته‌که فرمود اند: شخص مذکور با خوردن آن حانث می شود و نیز بخاطر اینکه به فروشنده ماهی بائع اللحم نمی گویند. و لفظ مملوک درقول قائل (**كل المملوک لی حرّ**) مکاتب را دربر نمی گیرد. چون که مکاتب از تمام جهت یداً و رقبه مملوک نمی باشد. لذا این شامل مدبر وام ولد می شود و شامل مکاتب نمی شود. چرا که مکاتب رقبةً مملوک اما یداً آزاد است. لذا این مکاتب در معنی مملوکیت ناقص می باشد.

شرح : قبلاً دو قسم برای دلالت فی نفسه بیان نمود یکی از اینکه لفظ برای چنان معنایی موضوع باشد که درآن قوت باشد. دوم اینکه لفظ برای چنان معنایی موضوع باشد که درآن ضعف و نقصان باشد. مثال صورت اولی این است که کسی قسم بخورد (**والله لاآكل لحما**) من گوشت نمی خورم این قسم شامل گوشت ماهی نمی شود به شرطی که حالف هیچ گونه نیتی نکرده باشد چانچه اگر گوشت ماهی رانیت کرده باشد این قسم گوشت ماهی رانیز شامل می‌شود. همچنان اگر کسی بگوید: (**كل مملوک لی حر**) هر مملوک من آزاد است. این قول مکاتب را دربر نمی گیرد. دلیل اینکه لفظ لحم ماهی را دربر نمی گیرد چونکه لحم مأخوذ ازالتحام است و التحام به معنی شدت است چانچه گفته می شود (**لتحم الحرب**) جنگ شدت گرفت و چون در گوشت شدت است گوشت را لحم نامیدندن نیجه اینکه معنی شدت درلحم 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 درآب 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 لاآكل لحما**) گوشت ماهی را دربر نمی گیرد و این حالف با خوردن گوشت ماهی حانث 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 حانث نمی شود. و دلیل دوم این است که در عرف به فروشنده ماهی بائع اللحم نمی گویند و مدار ایمان (قسمها) بر عرف است لذا با معتبر قرار دادن عرف حالف با خوردن گوشت ماهی حانث نمی شود و قسم مذکور حالف گوشت ماهی را دربر نمی گیرد، لیکن این اعتراض واقع می شود در قرآن برماهی اطلاق لحم شده است چانچه می فرماید: (**لتأكلوا منه لحما طريّا**) 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 حانث می شود چونکه مطلق لحم، گوشت ماهی را نیز دربر می گیرد. جواب آن از طرف ما این است چونکه مأخذ لحم یعنی مادّه 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 حانث نمی شود اما اطلاق لحم در آیه بر ماهی مجاز است و تفصیل مثال دوم این است که اگر کسی بگوید: (کل مملوک لی حرّ) هر مملوک من آزاد است. این گفته اش مدبر وام ولد را در برمی گیرد. چونکه مدبّر وام ولد از تمام جهات بداً و رقبةً مملوک اند و مکاتب از تمام وجوه مملوک نمی باشد بلکه رقبهٔ مملوک است. اما بداً به اعتبار تصرف آزاد است. پس وقتی که مدبر وام ولد از تمام جهات مملوک- اند، قول قائل (کل مملوک لی حرّ) هر دو را دربر می گیرد و هر دو آزاد می شوند اما چونکه مکاتب بداً آزاد است لذا معنی مملوکیت در مکاتبی ناقص است و وقتی که معنی مملوکیت در مکاتب ناقص است لفظ مملوک که بر کمال و قوت مملوکیت دلالت می کند مکاتب را دربر نمی گیرد و با این گفته مکاتب آزاد نمی شود.

توجه فرمایید 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 وام ولد کامل است باید با آزاد کردن مدبر وام ولد کفاره ادا شود و با آزاد کردن مکاتب کفاره ادا نشود در حالیکه معامله برعکس این است یعنی با آزاد کردن مکاتب کفاره ادا می شود و با آزاد کردن مدبر وام ولد کفاره ادا نمی شود. جوابش این است که مدار کفاره بر رقّیت است و رقّیت در این دو ناقص است و در مکاتب کامل است. لذا مکاتب که در آن رقیت کامل است با آزاد کردن آن کفاره ادا می شود و چون در مدبر وام ولد رقیت کامل نیست لذا با آزاد کردن آن دو کفاره ادا نمی شود. اما اینکه چرا رقیت در مکاتب کامل و در مدبر وام ولد ناقص است جوابش این است که جهت عتق در هر سه ثابت است چنانچه با مردن مولی مدبر وام ولد آزاد می شوند و مکاتب با ادای بدل کتابت آزاد می شود اما جهت عتقی که در مدبر وام ولد است در هیچ حالی مرتفع نمی شود یعنی این دو در هر حال با مردن مولی آزاد می شوند اما جهت عتقی که در مکاتب است امکان مرتفع شدن آن وجوددارد به این صورت که اگر مکاتب از ادای بدل کتابت عاجز و ناتوان ماند همچون گذشته رقیق خواهد بود و آزاد نمی شود.

فواید: مدبر به غلامی می گویند که مولی به آن گفته (**اذامتّ فانت حرّ**) یعنی اگر من مردم تو آزادی. وام ولد به کنیزی 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 گوید که من در عوض آزادی ام اینقدر

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

و الثانی ما ذکره بقوله: و عکسه الحلف بأکل الفاکهه أی عکس المذکور من المثالین ما إذا حلف لایأکل الفاکهه، فلایتناول العنب؛ لأن الفاکهه اسم لما یتفکه به ویتلذذ حال کونه زائداً علی ما یقع به قوام البدن، فهو موضوع للنقصان، و العنب و الرطب و الرمان فیها کمال لیس فی الفاکهه و هو أن یکون به قوام البدن و یکتفی بها فی بعض الأمصار للغداء، فلا یدخل فی الناقص، و أما إدخال الطرار فی السارق و إن کان فیه کمال أیضاً من السارق؛ فلأن ذلک الکمال و الزیاده لیس بمغیر لمعنی الأصل بل مکمل له من قبیل دلاله النص فیشتمله کاشتمال "أفّ" فی قوله تعالی: (فَلا تَقُل لَهُمَا أُفٍّ) للضرب و الشتم، بخلاف زیاده العنب، فإنه مغیر لمعنی التفکه و مضر له، و عندهما: یحنث بذلک کله؛ لأنها من أعز الفواکه هذا إذا لم ینو، و أما إذا نوی ذلک یحنث اتفاقاً.

ترجمه: و صورت دوم این است که مصنف رحمه الله آن را با این گفته اش ذکرنموده است و برعکس آن قسم بر نخوردن میوه است یعنی صورت برعکس دو مثال مذکورآن است که کسی قسم بخورد که میوه نمی خورد. پس این قسم انگور را دربر نمی گیرد، چونکه فاکهه 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 فاکهه موضوع است برای نقصان و در انگور، و انار کمالی است که در فاکهه نیست و آن اینکه از این چیزها بدن قوام می یابد و در بعضی شهرها برای غذا بر آن اکتفا می کنند لذا انگوردر ناقص داخل نیست؛ اما شامل کردن داخل نمودن جیبّر درحکم دزد. گرچه، در آن نسبت به دزد معنی کمال است (امّا) این کمال و زیادتی تغیری بوجود نمی آورد بلکه مکمل آن است از قبیل دلالت النهی است. لذا سارق؛ طرار را به همان گونه دربر می گیرد که لفظ افّ در قول خداوند متعال﴿ **ولا تقل لهما افّ**﴾ ضرب وشتم را دربر می گیرد. برخلاف زیادتی در انگور که تغیر دهنده معنی تفکه است و مضرّ آن است و نزد صاحبین با خوردن تمام آنها حانث می شود چونکه آنها از بهترین میوه ها ند. این اختلاف در صورتی است که قسم خورنده هیچ نیتی نکرده باشد و اگر نیت آن را کرده باشد بالاتفاق حانث می شود.

شرح: در اینجا مصنف رحمه الله مثال صورت دوم را بیان می فرمایند: 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 لااکل الفاکهه**) به خدا تعالی قسم میوه نمی خورم این قسم انگور را دربر نمی گیرد همچنان شامل خرما و انارنیز نمی شود. یعنی حالف با خوردن این چیزها حانث نمی شود، چون فاکهه به چیزی گفته می شود که مقصود از خوردن آن فرحت و لذت باشد نه قوام بدن و غذا. لذا فاکهه علاوه از آن چیزهایی است که انسان به صورت غذا استفاده می کند و

بدن به آن قوام می یابد پس فاکهه 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 فاکهه وجود ندارد. پس از فاکهه انگور و تمام جیرهایی خارج می شوند که در آنها معنی فاکهه کامل و قوی است گرچه این چیزها نیز حقیقت فاکهه اند بهرحال در این مثال نیز به خاطر دلالت لفظ فی نفسه حقیقت متروک شده است.

از (واما ادخال 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 انسان خوابیده را بطور مخفیانه بر می دارد و طرار کسی است که مال انسان بیدار را با نیرنگ 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 سرقت هیچگونه تغیری 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 بیدار با نیرنگ و فریب به طور هویدا و آشکار به طریق اولی جرم خواهد بود. لذا معنی زیادتی و کمال در طرار هیچگونه تغیری در معنی سرقت به وجود نمی آورد، بلکه مکمل معنی سرقت است. لذا حکم سرقت در طرار توسط دلالت النص ثابت است به این صورت وقتی که در سرقت که در آن جرم کمتر است حد (قطع ید) در آن توسط نص قرآن است این نص دال بر این است که طرار که جرم آن نسبت به سارق بیشتر است قطع ید واجب خواهد بود. نتیجه اینکه قطع ید 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 ﷻ (ولا تقل لهما اف) ثابت می شود که گفتن کلمه اف در مقابل والدین یا ناراحتی ممنوع است و این با عبارت نص ثابت است اما معنی لازمی آن اذیت و آزار به والدین است یعنی والدین را اذیت مکن. اذیت و آزار در ضرب وشتم نسبت به اف بیشتر است. لذا ضرب وشتم و اذیت و آزار والدین نیز حرام و ممنوع می باشد اما حرمت ضرب وشتم با دلالت نص ثابت می باشد در هر حال همانگونه که معنی ضرب وشتم تغیری در معنی اف به وجود نمی آورد بلکه مکمل آن است و حرمت ضرب وشتم با دلالت نص ثابت است. همچنان معنی طرار (جیب بر) نیز تغیری در معنی سرقت به وجود نمی-آورد بلکه مکمل آن است و وجوب قطع ید طرار با دلالت نص ثابت است. بر خلاف زیادتی که در معنی انگور و خرما و انار است چونکه اینها معنی تفکه را تغیر می دهد و برای آن مضرند به این صورت که معنی تفکه به دست آوردن

فرحت و لذت است و این زائد وغیر مقصود است و از اشیاء مذکور غذا به دست می آید و مقصود و هدف از آن غذا است لذا زیادتی که در معنی انگور وغیره است معنی تفکه را تغیر می دهد و وقتی که اینچنین است لفظ فاکهه انگور و غیره را دربر نمی گیرد در صورت قسم بر نخوردن میوه یا خوردن انگور وغیره حانث نخواهد شد.

شارح نور الانوار ﷺ می فرماید: نزد صاحبین ﷺ شخصی که قسم خورده که میوه نمی خورد با خوردن انگور و غیره حانث 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 حانث خواهد شد. بعضی فرمودند: که اختلاف بین امام ﷺ و صاحبین اختلاف عصر و زمانه است یعنی چونکه در زمان امام ﷺ انگور و خرما و انار از میوه ها به حساب نمی آمدند لذا ایشان مطابق عرف زمان خود فتوی دادند و فرمودند: شخص قسم خورده بر نخوردن میوه با خوردن انگور و غیره حانث نمی شود اما چون در زمان صاحبین ﷺ مردم آنها را جزء میوه ها قرار دادند صاحبین ﷺ نیز مطابق عرف زمان خود فتوی بر حانث شدن دادند و فرمودند: در صورت مذکور با خوردن انگور و غیره حانث می شود.

ملا جیون ﷺ فرمودند: اختلاف بین امام حنیفه ﷺ وصاحبین ﷺ در صورتی است که حالف هیچگونه نیتی نکرده باشد اما اگر حالف نیت این چیزها را نموده باشد بالاتفاق با خوردن آنها حانث می شود.

و بدلاله سیاق النظم أی بسبب سوق الکلام بقرینه لفظیه التحقت به سواء کانت سابقه أو متأخره.

کقوله: "طلق امرأتی إن کنت رجلاً" حتی لایکون توکیلاً، فإن حقیقه هذا الکلام هو التوکل بالطلاق لکن ترک ذلک بقرینه قوله: "إن کنت رجلاً"؛ لأن هذا الکلام إنما یقال: عند إراده إظهار عجز المخاطب عن الفعل الذی قرن به، فیکون الکلام التوبیخ مجازاً، و مثله: قوله تعالی: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ حیث ترکت حقیقه المشیئه، و حقیقه قوله: "فَلْيَكْفُرْ" بقرینه قوله تعالی: ﴿أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ و حمل علی التوبیخ.

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 امراتی ان کنت رجلا). حتی این کلام توکیل نمی باشد. چونکه حقیقت این کلام توکیل بالطلاق است. اما بخاطر قرینه (ان کنت رجلا) ترک شده است چونکه این کلام در وقت اراده اظهار عجز (ناتوانی) 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 ﷻ ﴿فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انااعتدنا للظالمین نارا﴾ می باشد. چنانچه معنی حقیقی (مشیت) و (فلیکفر) بقرینه (انااعتدنا للظالمین) ترک شده است و (فلیکفر) حمل بر توبیخ می باشد.

شرح : سومین جایی 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 ان کنت رجلا)** اگر مردی همسرم را طلاق بده . معنی حقیقی این کلام **(طلق امراتی)** تو کیل باطلاق است. یعنی متکلم با این کلام مخاطب را وکیل طلاق دادن همسرش قرار می دهد. اما این معنی به قرینه **(ان کنت رجلا)** ترک شده است چون که **(ان کنت رجلا)** زمانی گفته می شود که هدف اظهار عجز و ناتوانی مخاطب از انجام آن کاری باشد که **(ان کنت)** 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 همسرم را طلاق ده. به این معنی که تو قادر به طلاق همسرم نیستی چون که کسی نمی تواند همسر دیگری را طلاق بدهد. درهرصورت بخاطر سیاق کلام یعنی **(ان کنت رجلا)** حقیقت **(طلق امراتی)** ترک شده است و این کلام مجازاً حمل بر زجر و توبیخ است. همچنان قول خداوند ﷻ **(فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انااعتدنا للظالمین نارا)** می باشد چون که دراین معنی به قرینه **(انااعتدنا للظالمین نارا)** معنی حقیق **(مشیت)** رفع اثم و گناه است یعنی اگرایمان نیاورد هیچ گناهی ندارد. و معنی حقیقی **(فلیکفر)** وجوب کفراست یعنی صیغه امر دلالت بر آن دارد که اختیار کفر واجب است. اماقول خداوند ﷻ **(انا اعتدنا للظالمین نارا)** قرینه و دال برآن است که درصورت ایمان نیاوردن گناهکار خواهد بود و اختیار کفر حرام است چون که درآیه برای **(ظالمین)** وعید جهنم آورده شده است ومقصود از(ظالمین) کافراند. که درصورت 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 اختیارنمودن کفر زجر و توبیخ شده است.

و بدلاله معنی یرجع إلی المتکلم و قصده، فیحمل علی الأخص مجازاً و إن کان اللفظ دالاً علی العموم بحقیقته.

کما فی یمین الفور، و هو مشتق من فارت القدر إذا غلت و اشتدت، ثم سمیت به الحاله التی لا لبث فیها و لا ریث باعتبار فوران الغضب کما إذا أرادت امرأه الخروج قال لها الزوج: "إن خرجتِ فأنتِ طالق" فمکثت ساعه حتی سکن غضبه ثم خرجت لاتطلق. فإن حقیقه هذا الکلام أن تطلق فی کل ما خرجت، ولکن معنی الغضب الذی حدث فی المتکلم وقت خروجها یدل علی أن المراد هی هذه الخرجه المعینه، فیحمل الکلام علیها مجازاً بهذه القرینه. و مثله: قول الرجل لأحد: تعالی تغدّ معی، "فقال": "إن تغدّیت فعبدی حرّ" فإن حقیقه أن یعتق عبده أینما تغدی، سواء کان مع الداعی أو وحده فی بیته، ولکن معنی التغدیه الذی حدث فی المتکلم حینئذٍ یدل علی

أن المراد هو الغداء المدعو إلیه حال کونه مع الداعی، فیحمل علیه فقط حتی لو تغدی بعد ذلک فی بیته لایحنث، و لا یعتق عبده.

ترجمه: بخاطر معنایی که راجع به سوی متکلم باشد و بخاطر دلالت برقصد (واراده) آن پس چنین کلامی مجازاً حمل بر اخص می باشد گرچه لفظ به اعتبار حقیقت خود بر عموم دلالت کند همین طور که در یمین فور است و آن از فارت القدر مشتق است وقتی که خوب به جوش آید پس به آن به خاطر فوران (جوش) خشم حالتی نامگذاری 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 طلاقی. سپس زن مدتی درنگ کرد تا اینکه خشم شوهر فرو نشست پس 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 وخشمی 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 گفت: اگر ناهار بخورم غلامم آزاد باشد. پس حقیقت کلام این است که با هر جا ناهارخوردن 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 (ناهاری) است که بسوی آن دعوت شده است در حالیکه با داعی باشد پس این کلام فقط بر همان معنی می باشد حتی اگر بعداً در خانه اش غذا خورد حانث نمی شود ونه 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 وآن کلام مجازاً حمل بر اخص 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 بنوعی حقیقت ترک شده است . مصنف ﷺ با بیان مثالش فرمودند: مانند یمین فورکه در اصل لفظ فور از فارت القدر گرفته شده است این جمله زمانی به کار می رود که دیگ 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. یمین فور می گویند، چون صدور آن از متکلم در حال جوش غضب وخشم می باشد. خلاصه اینکه قسمی که در حال خشم و عصبانیت خورده می شود به آن یمین 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 شوهر برایش می گوید: (ان خرجت فانت طالق) اگر بیرون رفتی طلاقی . با شنیدن این کلام؛ زن از بیرون رفتن منصرف می شود سپس بعد از آنکه خشم و غضب شوهر از بین می رود زن از خانه بیرون می شود. لذادر این صورت طلاق بر زن واقع نمی شود چونکه معنی حقیقی این کلام یعنی (ان اخرجت فانت طالق) که به آن حقیقت می گویند عام 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 وخشمی که در متکلم در وقت بیرون شدن زن وجود آمده است دال بر آن است که هدف متکلم فقط همان خروج و بیرون رفتن معین است. یعنی غضب و خشم متکلم قرینه 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 قرینه 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 رحمه الله می فرماید: که مثال دوم آن این است که کسی برای دیگری بگوید (قال تغدّ مَعی) یا با من ناهار بخور. سپس آن فرد یعنی مدعو در جوابش بگوید: (ان تغدّیت فعبدی حرّ) اگر ناهار بخورم غلامم آزاد است. معنی حقیقی این کلام این است که در هرجایی که ناهاربخورد 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 تغدیه‌ای 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 سوی آن دعوت شده است یعنی حال و هدف متکلم قرینه بر آن است که متکلم آزادی غلام را مطلقاً بر خوردن غذا معلق ننموده است بلکه معلق بر خوردن همان غذایی نموده است که به سوی آن دعوت شده است و هدف متکلم این است که اگر من با تو همین غذا را خوردم غلامم آزاد است. فقط همین حالت مخصوص حقیقت قاصره این کلام است. در هرحال بخاطر قرینه 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 حانث نمی شود و غلامش نیز آزاد نمی شود.

و بدلاله في محل الكلام، و عدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه، فلا بد أن يحمل على المجاز.

كقوله عليه السلام: "إنما الأعمال بالنيات" فإن معناه الحقيقي أن لا توجد أعمال الجوارح إلا بالنيه و هو كذب؛ لأن أكثر ما يقع العمل منا في وقت خلو الذهن عن النيه، فلا بد أن يحمل على المجاز أي ثواب الأعمال أو حكم الأعمال بالنيات، فإن قدر الثواب فظاهر أنه لابدل على أن جواز الأعمال في الدنيا موقوف على النيه، و إن قدر الحكم فهو نوعان: دنيوي: كالصحه و الفساد، و أخروي: كالثواب و العقاب. و الأخروي مراد بالإجماع بيننا و بين الشافعي رحمه الله، فلا تجوز أن يراد الدنيوي أيضاً، أما عنده؛ فلأنه يلزم عموم المجاز، و أما عندنا؛ فلأنه يلزم عموم المشترك، فلا بدل على أن جواز العمل موقوف على النيه، فلا تكون النيه فرضاً في الوضوء على ما قال الشافعي رحمه الله، و أما في سائر العبادات المحضه، فالمقصود فيها الثواب، فإذا خلت عن الثواب بدون النيه فات الجواز أيضاً بهذه الوتيره لا بأن النص دال على فوت الجواز.

ترجمه: و بخاطر دلالت محل کلام و عدم صلاحیت معنی حقیقی. چونکه برکسی کذب لازم می آید که از کذب معصوم است لذا لازم است تا چنین کلامی بر مجاز حمل شود ، مانند قول پیامبر ﷺ (**انما الاعمال بالنیات**) چون معنای حقیقی این حدیث این است که اعمال جوارح بدون نیّت 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، دنیوی مانند صحت و فساد و اخروی مانند ثواب و عذاب. و(اما)،بالاتفاق بین ما و شوافع هدف حکم اخروی است لذا حکم دنیوی رانیز مراد گرفتن جایز نمی باشد. نزد امام شافعی رحمه 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 نیّت است لذا در وضو نیت فرض نمی باشد آنگونه که قول امام شافعی رحمه الله است و اما چونکه در تمام عبادات محضه هدف در آنها ثواب است لذا وقتیکه بدون نیت خالی از ثواب باشد با این روند جواز نیز فوت می شود نه اینکه نص دلالت بر فوت جواز دارد.

شرح: 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 وکلام 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. ناگزیر باید مجاز حمل شود تا کذب به حضرت ایشان منسوب نگردد. مثال آن حدیث (**انما 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 الصادق المصدوق پیامبر ﷺ لازم می آید، لذا این حدیث بر معنی مجازی حمل می شود و هدف حدیث این می باشد که قبل از اعمال مضاف یعنی لفظ ثواب و یا لفظ حکم مقدر است در صورت اول اینگونه ترجمه می شود که ثواب اعمال موقوف بر نیت هاست. یعنی ثواب بر اعمال زمانی تعلق می گیرد که نیت یافت شود اگر نیت نباشد ثواب به آن تعلق نمی گیرد اما تعلق نگرفتن ثواب بخاطر عدم نیت مستلزم آن نیست که آن عمل جایز و موجود نباشد بلکه امکان دارد به خاطر عدم نیت ثوابی تعلق نگیرد لیکن عمل جایز و موجود باشد. پس به خاطر مقدر قرار دادن لفظ ثواب مقصود حدیث صحیح می شود و کاذب بودن پیامبر ﷺ 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 بین 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 ﷺ 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 ﷺ 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 وفساد) نیز مرتب نباشد بلکه این امکان دارد به خاطر نیت نکردن؛ حکم اخروی (ثواب وعذاب) 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 پیامبر ﷺ 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 ﷺ مسئله ای را بر خلاف امام شافعی ﷺ استنباط نموده فرمودند: که وقتی که ثواب و عذاب عمل موقوف برعمل است در وضو نیت فرض نمی باشد آن گونه که امام شافعی ﷺ قائل برفرضیت نیت در وضو است چونکه حداکثر 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 این 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 برنیت 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 از بین برود و باید فریضه ادا گردد. حال آن که این چنین نیست بلکه عبادات بدون نیت باطل می شود. و فریضه از ذمّه ساقط نمی شود. جوابش این است: که درحدیث فقط ثواب اعمال موقوف برنیت است و صحت آن ها موقوف به نیت نیست لیکن درعبادات محضه (نماز و روزه) هدف فقط ثواب است و چون به علت عدم نیت، عبادت از ثواب تهی 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 نص یعنی حدیث دلالت می کند چراکه معنی حدیث صحتی الاعمال بالنیات نیست بلکه ثواب الاعمال و یا حکم الاعمال بالنیات است.

و قوله عليه السلام: "و رفع عن أمتي الخطأ و النسيان"، فإن ظاهره يدل على أن الخطاء و النسيان لايوجد من أمته، و هو كذب باطل، فيحمل على أن حكمه في الأخره أعني المأثم مرفوع، و أما في الدنيا فغرمه باقٍ في حقوق العباد ألبته، و كذا في فساد الصوم بالأكل خطاءً، و فساد الصلاه بالتكلم خطأً، فلا يصح التمسك به للشافعي رحمه الله في بقاء الصلاه و الصوم، فتم الآن بيان المواضع الخمسه على استقراء المصنف رحمه الله و فيه كلام كما لايخفى.

ترجمه: و قول پیامبر ﷺ (**رفع عن امتی الخطاء والنسیان**) به این خاطر است که ظاهر این حدیث دال بر این است که از امت آن حضرت ﷺ 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 دردنیا در حقوق العباد باقی است. همچنان در فساد روزه با خوردن خطاء و فساد نماز با صحبت کردن خطاء (حکم خطاء باقی است) پس استدلال نمودن امام شافعی ﷺ از این حدیث بر بقای صلاه و صوم صحیح نیست لذا بیان مواضع خمسه مطابق استقراء منصف ﷺ به پایان رسید و درآن 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 امت من خطا و نسیان برداشته شده است. در خطا فعل به یاد انسان هست اما اراده و قصد نمی باشد و در نسیان فعل به یاد انسان نیست، اما اراده و قصد هست. مانند روزه‌دار که روزه خود را به یاد دارد اما در وقت فرقره بدون اراده آب به حلق پایین 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 ﷺ وجود دارد لذا معنی حقیقی حدیث خلاف واقع است. و در صورت مراد گرفتن معنی حقیقی حدیث کذب پیامبر ﷺ لازم می شود پس بخاطر دفع کذب از پیامبر معنای حقیقی حدیث ترک و بر معنی مجازی حمل می شود و چنین معنا 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 تاوان و جریمه آن در حقوق العباد باقی است چنانچه بر قاتل به خاطر قتل خطاء دیه واجب می شود. همچنان با خوردن خطاءً روزه فاسد و قضاء واجب می شود و با تکلم خطاءً 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 بگوییم که همان صورت که خوردن به فراموشی روزه را فاسد نمی کند. نباید خوردن خطائی نیز روزه را فاسد کند جوابش این است که عذر در حال 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 خطاءً بر ناسی صحیح نمی باشد.

به هر حال وقتی که ثابت شد هدف و مقصود حدیث مرتفع شدن مؤاخذه اخروی است استدلال نمودن امام شافعی ﷺ از این حدیث بر عدم فساد نماز با صحبت کردن در نماز ؛ و عدم فساد روزه با خوردن خطاء ؛ صحیح نمی باشد.

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

فواید: بر اینکه گفته شده است که حکم اخروی مرتفع است یعنی در آخرت بر خطاء گناهی متحقق نمی شود اعتراض وارد می شود و آن اینکه فقها که می فرمایند: بر قتل خطاء گناه متحقق می شود یعنی بر قتل خطاء در قیامت مؤاخذه می شود. پس وقتی که بر قتل خطاء در قیامت مؤاخذه می شود چگونه گناه مرتفع می شود و وقتی که گناه مرتفع شود نمی توان گفت که حکم اخروی یعنی گناه خطاء مرتفع است. جوابش این است که گناه در قتل خطاء نیست و آنچه فقها گفته اند به این معنی است: که این فرد به خاطر عدم احتیاط گنهکار است نه به خاطر قتل خطاء. و اگرچه قتل

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

و التحریم المضاف إلی الأعیان کالمحارم و الخمر حقیقه عندنا خلافاً للبعض، جمله مبتدئه تمه لقومه: و بدلاله محل الکلام جیء بها رداً لزعم البعض، فإنهم زعموا أن التحریم المضاف إلی العین کالمحارم فی قوله تعالی: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ و الخمر فی قوله علیه السلام: "حرمت الخمر لعینها" مجاز عن الفعل أی نکاح أمهاتکم و شرب الخمر، فتکون الحقیقه متروکه بدلاله محل الکلام؛ لأن المحل عین لایقبل الحرمه؛ لأن المحل الحرمه من أوصاف الفعل، قلنا نحن: إن هذه الحرمه علی حالها و حقیقتها؛ لأنه أبلغ من أن یقول: حرمت نکاح أمهاتکم؛ و ذلک لأن الحرمه نوعان: نوع: یلاقی الفعل فیکون العبد ممنوعاً و الفعل ممنوعاً عنه، و نوع: یلاقی المحل فیخرج المحل من أن یکون مباحاً، و صار العین ممنوعاً و العبد ممنوعاً عنه، و هذا أبلغ الوجهین فی المنع، فإن الأول کما یقال للطفل: "لا تأکل الخبز" و هو بین یدیه، و الثانی کما یرفع الخبز من بین یدیه، و یقال له: لا تأکل "فهو بمنزله النفی و النسخ و هو أبلغ من النهی الحقیقی علی ما مر تقریره، و قال بعض المعتزله: إنه مجمل؛ لأن العین لایکون حراماً فلا بد من تقدیر الفعل و هو غیر معین لاستواء جمیع الأفعال فیه، فیجب التوقف و هو خُلف منشؤه سوء الفهم.

ترجمه: و تحریمی که نسبتش به سوی اعیان باشد مانند محارم و شراب؛ نزد ما حقیقت است. بر خلاف بعضی این جمله مستقلی است به طور تتمه بر قول مصنف ﷺ (**وبدلالة محل الکلام**) 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 ﷻ (حرمت علیکم امهاتکم) و خمر در قول پیامبر ﷺ (**حرمت الخمر لعینها**) مجاز از فعل یعنی نکاح 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 علیکم امّهاتکم**﴾ از حرمت نکاح امهاتکم مؤثرتر است. چون حرمت بر دو نوع است: یک آنکه پیوسته به فعل است. پس عبد ممنوع و فعل ممنوع عنه می باشد و دیگری اینکه پیوسته به محل است پس محل از مباح بودن بیرون می شود و عین ممنوع و عبد ممنوع عنه 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 منزله نفی و نسخ است و از نهی حقیقی و رساتر است همان گونه که بیانش 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 متعیّن نیست و همه افعال یکسانند لذا توقف واجب است و این باطل است منشأ آن بدفهمی است.

شرح : بعضی بر این گمان اند که این عبارت عطف بر (**رفع عن امتی**) است و مثال برای مجاز است. صاحب نورالانوار ﷺ بر ردّ آنان فرمود: که این عبارت جمله مستقلی است و هیچگونه ربطی با عبارت (**رفع عن امتی**) ندارد بلکه تتمه و تکمله قول مصنف (**بدلالة محل الکلام**) است و هدف از این عبارت ردّ گمان بعضی هاست که نتیجه آن این است که نزد احناف تحریمی که نسبت آن به سوی اعیان و ذوات است حقیقت است، (مانند قول خداوند ﷻ **﴿حرمت علیکم امهاتکم﴾** نسبت تحریم در آن بسوی ذوات امهات است و در (**حرمت علیکم المیته**) نسبت حرمت به سوی ذات میته است و تحریم در قول پیامبر ﷺ (**حرمت الخمر لعینها**) منسوب به عین و ذات خمر است. یعنی در جنین 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 تحریمی 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 مجازاند این است که محل عین است و عین حرمت را قبول نمی کند چونکه حلت 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 است 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 میته و ذات خمر نمی باشد بلکه این سه نص مجاز بالحذف می باشد و تقدیر عبارت این گونه می باشد (**حرمت علیکم نکاح امهاتکم**)(**حرمت 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 میته نمی باشد بلکه هدف بیان کردن حرمت خوردن میته 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 مجاز می باشد که هدف از عین شی فعلی است که متعلق به این عین است. مثلاً در آیه اول هدف از امهات ؛ نکاح امهات. و در آیه دوم هدف از میته ؛ خوردن میته و در حدیث هدف از خمر؛ شرب خمر می باشد. درهر 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.

جواب آن حضرات از طرف ما این است نصوص مذکور بر حقیقت خود استوار اند به این صورت که لفظ تحریم که در این نصوص ذکر شده است معنی لغوی وحقیقی آن منع کردن و بازداشتن است و در اینجا همین معنی مراد است

یعنی مادران شما ممنوع شده اند و خود مرده بر شما ممنوع شده است. و شراب منع و بازداشته شده است. پس دراین سه نص لفظ تحریم بر معنی حقیقی خود استعمال شده است و براین 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 ممنوع‌عنه 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 پذیرفتن فعل نمی باشد وعین (محل) ممنوع و انسان ممنوع‌عنه می باشد یعنی عین از انسان بازداشته 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 درصورت دوم محلی برای قبول فعل نمی ماند لذا منع به معنای نسخ و نفی می باشد. مثال صورت اول این است: که درجلوی 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 ویه آن گفته شود (**لا تأکل الخبز**) نان نخور. چونکه در اینجا نان وجود ندارد لذا در اینجا منع کردن به منزله نفی و نسخ می‌باشد 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 بلیغ‌تر و مؤثرتر است پس درهر سه نص مؤثرتر و بلیغ‌تر 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 مانند و نیازی به حمل بر مجاز نمی باشد. ودلیل بعضی از معتزله که تحریمی را که منسوب به اعیان اند ؛ مجمل 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.

ملاجیون ﷺ صاحب نورالانوار می فرمایند: که این قول باطل است، و منشأ 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 مناسب **﴿حرمت علیکم المیتة﴾** فعل خوردن است و مناسب **﴿حرمت علیکم الخمر﴾** فعل شراب

است. پس وقتی که فعلی مناسب مقام مقدر می شود دیگر افعال همه مساوی نیستند و اجمالی نخواهدبود تا موجب توقف شود.

حروف معانی

و لما فرغ عن بیان الحقیقه و المجاز أورد بذیلهما بحث حروف المعانی.

فقال: و یتصل بما ذکرنا حروف المعانی أی یتصل بالحقیقه و المجاز حروف لها معانٍ، و هی الحروف التحویه العامله و غیر العامله، فإن "فی" إذا کانت بمعنی الظرفیه تکون حقیقه، و إن کانت بمعنی "علی" تکون مجازاً، و علی هذا القیاس، و احترز بها عن حروف المبانی أعنی حروف الهجاء الموضوعه لغرض الترکیب لا للمعنی، و قد ذکر هذا البحث صاحب "المنتخب الحسامی" و نحوه فی خاتمه الکتاب، و ما فعله المصنف اتباعا للجمهور أولی، ولکن إطلاق الحروف علی ما ذکر ههنا تغلیب؛ لأن کلمات الشرط و الظرف أسماء.

ترجمه: و وقتی که مصنف ﷺ از بیان حقیقت و مجاز فارغ شد در ذیل آنها بحث حروف معانی را آورد، چنانچه فرمود: به آنچه ذکر کردیم حروف معانی به آن مرتبط اند یعنی حروفی به حقیقت و مجاز متصل اند که دارای معانیاند و این حروف معانی حروف نحوی اند (یا 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 ﷺ با قید 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 مصنّفین دیگر در پایان کتاب ذکر نموده است و آنچه را که مصنف ﷺ با پیروی از جمهور انجام داده است مناسبتر است لیکن اطلاق حروف بر کلماتیکه مصنف ﷺ در اینجا ذکر کرده است تغلیبی است چونکه کلمات شرط و ظرف اسماءاند.

شرح: شارح ﷺ می فرماید که وقتی که مصنف ﷺ حقیقت را بیان نمود بلافاصله بعد از آن حروف معانی را ذکرنمود 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 ﷺ می فرماید: حروف معانی را به این خاطر متصلاً 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 (لأصلّبنّکم فی جذوع 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 اجرا می شود لذا متصلاً 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 برساند و در مقابل اسم و فعل می آیند مانند (خرجت من البصره الی الکوفه) که در آن ابتدا و انتهاء با خروج حرف (من والی) فهمیده می شود که اگر این دو حرف نمی بود ابتداء و انتهاء خروج فهمیده نمی شد.

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

ملاجیون ﷺ 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 منار با پیروی از جمهور قبل از خاتمه ذکر و بیان نمود و این مناسب تر است و از (**ولکن اطلاق الحروف الخ...**) اعتراضی است و آن اینکه کلماتی که به آنها پرداخته شده است همه حروف نیستند و برخی اسماء ظروف اند. جوابش این است چونکه اکثر کلماتی که در اینجا ذکر شده است حروف اند. لذا تغلیباً به همه حروف اطلاق شده است.

ثم لما کانت حروف العطف أکثرها و قوعاً قدمها.

و قال: فالواو المطلق العطف من غیر تعرض لمقاربه ولا ترتیب یعنی أن الواو لمطلق الشرکه، فإن کان فی عطف المفرد، فاشرکه ثابته فی المحکوم علیه أو به، و إن کان فی عطف الجمل، فاشرکه فی مجرد الثبوت و الوجود، و بالجمله هو لایتعرض للمقارنه کما زعمه بعض أصحابنا، و لا للترتیب کما زعمه بعض أصحاب الشافعی رحمه الله، فإذا قیل "جاءنی زید و عمرو" یحتمل أنهما جاءاک معاً، أو تقدم أحدهما علی الآخر. و حجّه الشافعی رحمه الله قوله علیه السلام: "نحن نبدأ بما بَدأ الله فی قوله تعالی: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالمَرْوَه مِن شَعَائِرِ اللهِ﴾ ففهم النبی علیه السلام منه الترتیب، و قوله تعالی: ﴿ارکَعُوا وَاسجُدُوا﴾ فإن تقدیم الرکوع علی السجود واجب. و الجواب عن الأول: أن التقدیم فی الذکر لایخلو عن الاهتمام و الترجیح.

و عن الثاني: أنه معارض لقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ خطاباً لمريم، فإن تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالإجماع.

ترجمه: سپس چون حروف عطف کاربرد بیشتری دارند مصنّف ﷺ آنها را مقدم داشت و گفت پس (واو) برای عطف مطلق می آید، بدون پرداختن به مقارنت وترتیب یعنی (واو) مطلقاً برای شرکت است پس اگر (واو) در عطف مفرد علی المفرد باشد شرکت در محکوم علیه باشد ویا درمحکوم به. و اگر در عطف جمله ها باشد پس شرکت فقط در ثبوت و وجود می باشد و بطور کلی (واو) به مقارنت نمی پردازد همانگونه که گمان بعضی از ما احناف است و نه هم به ترتیب می پردازد همانگونه که گمان بعضی از شوافع است پس وقتی که (جاءنی زید وعمر) 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 ﷺ قول پیامبر ﷺ (نحن نبدأ بما بدأالله) است در قول خداوند ﷻ ﴿ان الصّفا والمروة من شعائر الله﴾ پس پیامبر ﷺ از آن ترتیب را فهمیدند و قول خداوند ﷻ ﴿ وارکعوا واسجدوا﴾ است چونکه تقدیم رکوع بر سجده واجب است.

جواب دلیل اول: این است که شاید پیامبر ﷺ ترتیب را با وحی غیر متلو فهمیده باشند وحواله 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 ﷻ معارض قول ﴿ واسجدی وارکعی﴾ است چونکه تقدیم سجود بر رکوع بالاجماع فرض نیست.

شرح: شارح ﷺ جواب سؤالی را دادند. سؤال این است که مصنّف در گذشته گفت حروف بر دو قسم است:

۱) حروف عامله ۲) حروف غیر عامله. سپس چرا مصنف ﷺ 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 وکلمات شرط فقط بر فعل داخل می شوند. اما اینکه چرا (واو) را بر دیگر حروف عاطفه مثلا (فا، ثم وغیره) 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 بهر حال مصنف ﷺ 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

تأخیر داشته باشد. درنتیجه اگر مفردی توسط (واو) بر مفرد دیگر عطف شده باشد شرکت فقط در محکوم علیه خواهد بود. مانند (قام وقعد زید) یعنی زید ایستاد و نشست. در این مثال زید محکوم علیه است که برآن حکم قیام و قعود داده شده است یا اینکه شرکت فقط در محکومیه ثابت می شود مانند (قام زید و عمر) زید و عمر ایستادند یعنی در قیام (محکوم به) زید و عمر شریک اند و اگر عطف جمله ای برجمله دیگر توسط (واو) صورت نگیرد شرکت فقط در ثبوت و وجود می باشد مانند (قام زید وقعد عمر) که هدف در این دوجمله اثبات و وجود قیام زید و قعود عمر است. نتیجه اینکه (واو) نه بر مقارنت دلالت می کند و نه هم بر ترتیب. همین است مذهب احناف و عموم اهل لغت که سیبویه؛ نحات؛ بصره وکوفه نیز بر همین عقیده اند. بعضی از احناف 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 (جاءنی زید وعمر) است که زید و عمر در آمدن شریک اند قطع نظر از اینکه هر دو باهم آمده باشند یا زید اول وعمر بعداً آمده باشد. حاصل اینکه نزد احناف و اهل لغت این ترکیب فقط دال بر این است که زید و عمر هر دو آمده اند و نزد بعضی از احناف معنی این جمله این است که زید وعمر هر دو باهم آمده اند یعنی آمدن هر دو باهم و در یک زمان و وقت است و نزد بعضی از احناف معنایش این چنین است که زید اول آمده است و عمر بعد از آن آمده است.

دلیل اول شوافع این است که پیامبر ﷺ فرمودند: (**نحن نبدآ بما بدأالله**) ما طواف سعی را ازجایی شروع می کنیم که خداوند ﷻ شروع نموده است همانگونه که خداوند ﷻ 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 ان حضرت ﷺ از این قول خداوند ﷻ این را دانسته اند که (واو) برای ترتیب می آید. چنانچه اگر (واو) برای ترتیب نمی بود پیامبر ﷺ اینچنین نمی فرمودند بلکه می فرمودند: (**نحن نبدأبالصفا**) ما سعی را از صفا شروع می کنیم لیکن گفته (**بما بدأالله**) گفتن بعد از (**نحن نبدأ**) و سپس پیش نمودن آیه (**ان الصفا**) بعنوان دلیل؛ دلیل بر این است که پیامبر ﷺ (واو) را برای ترکیب دانستند. و چونکه پیامبر ﷺ از عرب و عجم اعلم و افصح اند لذا برداشت ایشان که (واو) برای ترتیب است دلیل بر کاربرد (واو) برای ترتیب دارد.

دلیل دوم این است: که خداوند ﷻ فرموده است: ﴿ **وارکعوا واسجدوا**﴾ 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 ﷺ به صحابه دستور می دادند که عمره را قبل از حج انجام دهید. صحابه ﷺ از ابن عباس ﷺ پرسیدند (**لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله**) چرا به ما دستور می دهید که عمره باید قبل از حج باشد؟ در حالیکه خداوند ﷻ فرموده است: ﴿ **واتموا الحج والعمرة**

لله﴾ صحابه ازفُصحا عرب اند و ایشان این را فهمیدند که خداوندﷻ حج و عمره را با (واو) ذکر نموده است و (واو) برای ترتیب است لذا باید حج اول و بعد از آن عمره باشد.لذا این دانستن و فهم صحابه دلیل براین است که (واو) برای ترتیب می آید.

جواب دلیل اول از سوی احناف این است: که امکان قوی است که پیامبرﷺ ابتدای بالصفارا 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 معنای 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 ﴿**وارکعوا واسجدوا﴾** معارض قول دیگر خداوندﷻ ﴿**واسجدی وارکعی﴾** است که خداوندﷻ به حضرت مریمؑ خطاب نمود. یعنی در آیه اول رکوع 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 دوآیه مذکور حکم دو رکن یعنی رکوع و سجود داده شده است قطع نظر از اینکه اول کدام یک را بجای آورد و کدام یک بعداً اما ترتیب دلیل دیگری دارد یعنی ترتیب تقدیم رکوع بر سجود از آیه (وارکعوا 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 عباسؓ به صحابه دستور دادند که اول عمره بعداً حج به جای آورده شود لذا این دستور ابن عباسؓ ؛ 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 حالآنکه بر خلاف آن حکم دادند.

فوایدː دلیل احناف تتبع 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 (تقاتل زید وعمر) زید و عمر قتال می کنند. در این مثال هدف فقط خبر دادن ازمقاتله زید 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 بپذیریم (واو) برای ترتیب است در میان آیه سوره بقره ﴿**وادخلوا الباب سجّدا وقولوا حطّة﴾** و آیه سوره اعراف ﴿**وقولوا حطّة وادخلوا الباب سجّدا﴾** تناقض واقع می شود چونکه به خاطر (واو) در آیه سوره بقره؛ دخول باب بر سجّدا مقدم وقول حطّة؛ مؤخر خواهد بود و در آیه اعراف برعکس آن می باشد در حالیکه در هر دو جا واقعه یکی است لذا برای پرهیز 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 وکدام یک مؤخر. از این نیز معلوم می شود که (واو) برای ترتیب نیست.

و فی قوله لغیر الموطوءه: "إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق". جواب سؤال مقدر یرد علینا، و هو: أنه إذا قال أحد لامرأته لغیر الموطوءه: "إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق" فعند أبی حنیفه رحمه الله: تقع واحده، و عندهما: ثلاث فعلم أن الواو للترتیب عنده، فیقع الأول منفرداً و لم یبق المحل للثانی و الثالث، و للمقارنه عندهما فیقع الکل دفعهً واحده، و المحل یقبلها.

ترجمه: و این گفته شوهر برای غیر موطوءهٔ که اگر در خانه داخل شدی پس تو طالقی وطالقی وطالقی.

جواب سؤال مقدری است که بر ما احناف وارد می شود و آن اینکه اگر کسی به زن غیر موطوءهٔ خود بگوید: که اگر تو در منزل داخل شدی پس توطالقی وطالقی وطالقی. نزد ابوحنیفهؒ یک طلاق واقع می شود و نزد صاحبین سه طلاق واقع می شود؛ پس معلوم شد که نزد امام صاحبؒ (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.

شرحː در این عبارت جواب سؤال مقدری است که بر احناف وارد می شود سؤال این است که اگر شخصی به همسر غیر مدخول بهای خود بگوید: (**ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق**) یعنی هر سه طلاق را بر دخول دارمعلق نمود و هر سه را با حرف (واو) ذکر نمود در این صورت نزد امام ابوحنیفهؒ 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 ابوحنیفهؒ (واو) برای ترتیب است همانگونه که به خاطر ترتیب طلاق اول واقع شده و با همان طلاق بائته می شود چونکه زن غیر مدخول بها با یک طلاق بائته می شود و بر آن عدّه واجب نمی شود پس زن غیر مدخول بها با یک طلاق بائته 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 ابو حنیفهؒ (واو) برای ترتیب است؛ چونکه اگر (واو) برای ترتیب نمی بود بلکه مطلقاً برای جمع می بود باید در وقت وجود شرط نزد امام صاحبؒ هر سه طلاق واقع شود. بهر حال از این مسئله ثابت شد که نزد امام صاحبؒ (واو) برای ترتیب است حالآنکه امام صاحب قائل به ترتیب (واو) نیستند و از آن این نیز ثابت می شود که نزد صاحبینؒ (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 با هم واقع می شود پس وقوع هر سه طلاق با هم دلیل بر این است که (واو) برای مقارنت است حالانکه نزد صاحبین ﷺ (واو) برای مقارنت نمی آید.

فأجاب بأن في هذا المثال إنما تطلق واحده عند أبي حنيفه رحمه الله؛ لأن موجب هذا الكلام الافتراق، فلايتغير بالواو، و قالا: موجبه الاجتماع، فلايتغير بالواو يعني أن هذا الترتيب عنده و المقارنه عندهما لم يجيء من الواو، بل من موجب الكلام، فإن موجب الكلام عنده الافتراق؛ إذ لو لم يكن كذلك لقال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً، فإذا لم يقل: ثلاثاً بل قال: أنت طالق و طالق و طالق علم أنه قصد الافتراق، فيقع كلّ منها على حده، فيقع الأول و لم يبق محل للثاني و للثالث، و عندهما: موجب الكلام الاجتماع؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما علق الثلاث كله بشرط واحد، فإذا علقه جمله وقع جمله واحده، و قد مال فخر الإسلام و صاحب "التقويم" إلى رجحان قولهما في وقوع الثلاث، و هذا كله إذا قدم الشرط، و إن أخره بأن قال: "أنت طالق و طالق و طالق إن دخلت الدار" يقع الثلاث اتفاقاً؛ لأنه وجد في آخر الكلام ما يغير أوله و هو الشرط، فتوقف الأول على آخره فيقعن جملةً.

ترجمه: پس مصنف ﷺ این اعتراض را اینگونه جواب دادند: که در مثال مذکور نزد امام ابوحنیفه ﷺ یک طلاق واقع می شود چون مقتضی این کلام افتراق (جداجدا) طلاقهاست پس با (واو) تغییر نمی کند وصاحبین فرمودند: که مقتضی این کلام جمع طلاقهاست لذا به خاطر (واو) تغییر پیدا نمی کند این ترتیبی که نزد امام ﷺ است ومقارنتی که نزد صاحبین ﷺ است از (واو) بدست نیامده است بلکه به خاطر مقتضی کلام آمده است، چونکه نزد امام ﷺ موجب کلام افتراق است چونکه اگر این چنین نمی بود قائل می گفت: اگر تو وارد خانه شدی سه طلاقی. پس وقتی که قائل نگفت بلکه گفت: انت طالق وطالق وطالق. ازاین 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 با هم معلق نمود هر سه با هم واقع می شوند و فخر الاسلام وصاحب تقویم به قول صاحبین در وقوع ثلاث رجحان دارند و این اختلاف در صورتی است که قائل شرط را مقدم نموده باشد و اگر شرط را مؤخر نمود 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 شد 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 با هم واقع می شوند.

شرح: جواب سؤال مذکور این است: که در مثال مذکور (**ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق**) واقع شدن یک طلاق در وقت دخول در نزد امام ابو حنیفه ﷺ 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 که در نزد امام ﷺ موجب و مقتضی این کلام افتراق است یعنی ترتیب میان طلاقها به خاطر (واو) بوجود نیامده است بلکه با ذکر نمودن طلاقها 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 وقع نمودن طلاقها بطور جداگانه می بود قائل طلاقها را یکی بعد از دیگری بطور جداگانه ذکر نمی نمود بلکه هر سه را بکمرتبه با هم ذکر می کرد و این چنین می گفت: (**ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا**) پس وقتی که قائل لفظ ثلاثه (عددیه) را ذکر نکرد بلکه انت طالق و طالق 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 بین 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 جداجدا یکی بعد از دیگری معلق به شرط نموده است هر سه طلاق به همان شکل و مقدار جداجدا 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 بائنه می شود ولی چونکه بر غیر مدخول بها عده واجب نیست لذا بعد ازطلاق 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 دیگر بی اثر میماند خلاصه وقوع طلاق اول و واقع نشدن دوطلاق بعدی در نزد امام ابو حنیفه ﷺ 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 با هم 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 سه

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.

شارح ﷺ می فرماید: که علامه فخرالاسلام وصاحب 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 وطالق وطالق) 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 چراکه وصف برموصوف 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 دریک وقت واقع می شود.

شارح ﷺ می فرمایند: که اختلاف گذشته امام ﷺ 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 وطالق وطالق ان دخلت الدار) در این صورت بالاتفاق هر سه طلاق واقع می شود. چونکه در این صورت در آخر کلام جزیی یافته شده است که بخش اول کلام را تغیر می دهد یعنی اگر بعد از (انت طالق وطالق وطالق) 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 مُنجز 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.

وإذا قال لغير الموطوءه: "أنت طالق و طالق و طالق"، إنما تبين بواحده، جواب سؤال آخر على علمائنا رحمه الله و هو: أن يقال: إذا أنجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءه بأن يقول: "أنت طالق و طالق و طالق" فعلماؤنا الثلاثه رحمه الله اتفقوا على أنه تقع الواحد ههنا، فتفهم أنه للترتيب عند الكل، فأجاب بأن في هذه المسأله إنما تبين بواحده؛ لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني و الثالث، فسقطت و لابته لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللساني؛ لأن الإنسان لايقدر أن يتكلم بثلاث كلمات دفعه من الواو بل من التكلم اللساني؛ لأن الإنسان لايقدر أن يتكلم بثلاث كلمات دفعه واحده، فإذا تكلم بالأول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني و الثالث بدليل أنه لو قال بلا واو: "أنت طالق طالق طالق" تبين بالأول بالاتفاق، فعلم أنه لامدخل 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) بایک طلاق بائنه می شود و این جوابِ سؤال دیگری است که بر علمای ما وارد می شود و آن اینکه اگر کسی به غیر مدخول بها بدون شرط فوراً طلاقی داد به این نحو که بگوید: (انت طالق و طالق وطالق) 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 ﷺ جواب داد که در این مسئله زن فقط با یک طلاق بائنه 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 بائنه می شود پس معلوم شد که در این ترتیب (واو) دخالتی ندارد و نزد امام شافعی ﷺ در این مسئله ها 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 بهای 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 ﷺ و امام ابو یوسف ﷺ و امام محمد ﷺ) 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 بائنه می شود و چون که به خاطر عده واجب نشدن بر آن محلی باقی نماند لذا طلاق دوم و سوم لغو می شود. جوابش این است که در اینجا نیز ترتیب توسط (واو) بوجود نیامده است بلکه به خاطر تلفظ زبانی 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 بهای خود بدون (واو) بگوید(انت طالق طالق طالق) بالاتفاق با یک طلاق بائنه 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 بالترتیب واقع نمی شد در حالی در صورت بدون (واو) نیز طلاق بالترتیب واقع می شود و در نتیجه همین ترتیب غیر مدخول بها با طلاق اول بائنه می شود لذا ثابت شد که (واو) در ترتیب اثری ندارد.شارح ﷺ 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 ﷺ سه طلاق

واقع می شود دلیلشان 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 نمیباشد.

و إذا زوّج أمتين من رجل بغير إذن الزوج ثم قال المولى: "هذه حره، و هذه" متصلاً، جواب سؤال آخر على علمائنا رحمه الله، و هو: أنه إذا زوّج فضولي أمتين لشخص من رجل آخر، سواء كان بعقد أو بعقدين بغير إذن الزوج، و بغير إذن المولى كليهما، فقال المولى: "هذه حره، و هذه" بكلام متصل، فإنه يبطل نكاح الثانيه بالاتفاق بيننا، فعلم أن الواو للترتيب، و إلا لصح نكاحهما، فأجاب بأن في هذا المثال إنما يبطل نكاح الثانيه؛ لأن عتق الأولى يبطل محليه الوقف في حق الثانيه، فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها يعني أن هذا الترتيب أيضاً لم يجئ من الواو بل من الكلام؛ لأن نكاح الأمتين كان موقوفاً على إجازه المولى و إجازه الزوج جميعاً، فإذا أعتق المولى الأولى أولاً كانت الثانيه موقوفه، و الأرض نافذه، فلزم أن يتوقف نكاح الأمه على الحره و هو غير جائز، كما أن نكاحها على الحره غير جائز، فلم يبق للثانيه محل توقف إلى أن يتكلم بعتقها، و يقول: "و هذه". و هذا كله إذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج؛ لأن الفضولي الواحد لايتولى طرفي النكاح، و قيل: إذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بأن قال: "زوجت فلانه من فلان و قبلت منه" يتوقف ولا يبطل، و قيل: لاحاجه إلى قوله: بغير إذن الزوج؛ لأن حكم المسأله لايتوقف عليه؛ و لهذا لم يقيده شمس الأئمه بهذا القيد، و إن أعتقهما المولى بلفظ واحد بأن قال: "أعتقهما" لايبطل نكاح واحده منهما؛ لعدم تحقق الجمع بين الحره و الأمه. و إن أعتقهما بكلام منفصل فأجاز الزوج نكاحهما أو واحده منهما، جاز نكاح المعتقه الأولى، و يبطل نكاح الثانيه فلا تلحقه الإجازه. هذا إذا كان النكاحان في عقدٍ واحدٍ، فإذا كانا في عقدين، فإن كان مولى الأمتين واحداً فالحكم كما ذكرنا، و إن كانا اثنين فأعتقت الأمتان على التعاقب، فالنكاحان موقوفان فأيهما أجاز الزوج جاز، و إن أجازهما معاً جاز نكاح المعتقه الأولى.

ترجمه: و وقتی که شخصی دو کنیز را بدون اجازه مولا و شوهر به ازدواج مردی در آورد، سپس مولا گفت: هذه حرة و هذه متصلا این جواب سؤال سومی است که بر علمای ما وارد می شود و آن اینکه یک فرد فضولی دو کنیز 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 در این مثال نکاح ثانی فقط به این خاطر باطل می شود

که عتق اولی در حق دومی محلیت وقف را باطل میکند لذا قبل از تکلم به عتق کنیز دوم نکاح دومی باطل می شود یعنی این ترتیب نیز به خاطر (واو) نیامده 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 کنیز موقوف بر حره بماند در حالیکه این جایز نیست همانگونه که نکاح کنیز بر حره ناجایز است لذا محلی برای توقف دومی باقی نماند تا زمانیکه مولا به عتق آن صحبت کند و بگوید وهذه. و تمام این ها زمانی است که فضولی دیگری از جانب شوهر قبول تکلم کند. مثلاً بگوید: فلان زن را به نکاح فلان مرد در آورده ام و از طرف آن مرد این زن را قبول نموده اند این نکاح موقوف می ماند و باطل نمی شود و گفته شده است که نیاز به قول مصنف "بغیر اذن الزوج" نمی باشد چونکه حکم مسئله موقوف بر آن نیست به همین خاطر شمس الائمه آن را مقید به این قید ننموده است و اگر مولا هر دو را به یک لفظ آزاد نمود وچنین گوید: من هر دو را آزاد نموده ام، نکاح هیچ یک از این دو باطل نمی شود چونکه اجتماع آزاد و کنیز متحقق نشده است و اگر مولا هر دو را با کلام مفصول آزاد نمود سپس شوهر اجازه نکاح هر دو یا یکی از آن دو را صادر نمود نکاح کنیز 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 کنیز یکی باشد حکم همان است که ما ذکر کردیم و اگر دو باشد. و هر دو کنیز 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 کنیز آزاد شده اولی جایز خواهد بود.

شرح: در این عبارت جواب سؤال سومی است که بر بزرگان احناف وارد می شود سؤال این است: که اگر یک فرد فضولی دو کنیز 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 کنیزها اشاره نموده با کلام متصل گفت: **(هذه حرة وهذه)** یعنی در تکلم در میان هر دو کلمه فاصله قرار ندهد بلکه هر دو را متصلاً با هم بگوید: در این صورت علمای احناف متفق اند که نکاح کنیز دومی یعنی کنیزی که با هذه دومی آزاد نموده است باطل می شود چراکه این دو کنیز با ترتیب آزاد شده اند به این صورت که با هذه حرة اولی یکی آزاد شده است و با هذه حرة دومی کنیز دوم بعد از آن آزاد شده است و در این صورت نکاح **(امة على الحرة)** لازم می آید یعنی با وجود نکاح زن آزاد نکاح کنیز بر آن لازم می آید در حالیکه این ناجایز 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 کنیز 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 الحرة لازم نمی آمد. به هر حال درست شدن نکاح کنیز آزاد شده اولی و باطل شدن کنیز آزاد شده دومی دال بر این است که نزد علمای احناف نیز (واو) برای ترتیب است حال آنکه قبلاً گذشت که نزد احناف (واو) برای ترتیب نمی باشد.

جواب آن این است که در اینجا نیز (واو) برای ترتیب نیامده است بلکه این ترتیب از کلام به وجود آمده است به این صورت که نکاح این دو کنیز مذکور بر اجازه مولا و شوهر بوده است لیکن وقتی که مولا گفت: (هذه حرة) و کنیز اولی را آزاد نمود قبل از آزاد نمودن کنیز دوم یعنی قبل از تلفظ «وهذه» نکاح کنیز اول از طرف مولا منعقد شده است و نکاح کنیز دوم موقوف بر اجازه مولا مانده است چونکه کنیز دوم هنوز کنیز است و مولا اجازه نکاح آن را نداده است در این صورت موقوف بودن نکاح امه علی الحرة لازم می آید یعنی با وجود نکاح حرة نکاح کنیز موقوف بر اجازه مولا لازم می آید حال آنکه اینچنین کاری نا جایز است همانگونه که نکاح امه علی الحرة نا جایز است یعنی همانگونه که اگر در نکاح کسی زنی آزاد باشد نکاح کنیز بر آن صحیح نیست همچنان با وجود بودن آزاد در عقد، موقوف نمودن نکاح کنیز بر اجازه مولا نیز جایز نیست چونکه در این موقوف نمودن فایده ای نیست و به این خاطر فایده 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 تنکح الامة علی الحرة"** نکاح امه بر حره جایز نمی باشد لذا موقوف بودنکاح امه علی الحره نیز جایز نمی باشد پس وقتی که موقوف بودن نکاح امه علی الحره ناجایز است قبل از تکلم به آزادی کنیز دوم یعنی قبل از گفتن (وهذه) محلی برای توقف کنیز محل نمانده است یعنی کنیز دوم محلی باقی نمانده است تا نکاح آن موقوف بر اجازه مولا باشد و وقتی که کنیز دوم محل برای توقف نماند قبل از تلفظ آزادی آن نکاحش باطل شده است نتیجه اینکه نکاح کنیز دوم با توجیهی که بنده بیان کردم باطل شده است نه برای اینکه (واو) برای ترتیب است.

صاحب نورالانوار ﷺ می فرماید: حکم مذکور در صورتی است که فضولی دوم از جانب شوهر قبول کند یعنی فضولی دو نفر باشد یکی آنکه ازطرف کنیز ایجاب کند و بگوید: که من این کنیز را در عقد فلانی درآوردم و دومی آنکه از جانب شوهر قبول کند و بگوید: من از طرف فلانی 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 و وجود دو فضولی لازم است یکی برای ایجاب و دیگری قبول. بهرحال وقتی که دو فضولی موجود باشد و یکی از آنها ازطرف کنیز 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 کنیز و یک کلام از طرف شوهر. مثلاً بگوید: من فلان کنیز را در عقد فلان مرد درآوردم و بعد از آن بگوید: من ازطرف فلان 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.

ملاجیون ﷺ صاحب نور الأنوار می فرماید: که در متن نیازی «**بغیر اذن 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» کنیزها را آزاد نمود باز هم نکاح کنیز 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 کنیز دوم باطل می شود. لذا این قول در متن اتفاقی می باشد نه احترازی. به همین خاطر شمس الأئمه صورت مذکور را با این قید مقید ننموده است.

شارح ﷺ می فرماید: که اگر مولا هر دو کنیز را با یک لفظ آزاد نمود، مثلاً گفت: هر دو کنیز 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 کنیز لازم می آمد یعنی نکاح امه علی الحرة لازم می آمد و در صورت آزاد نمودن هر دو با هم جمع شدن حرة و کنیز 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 ﷺ فرمودند: که اگر مولا هر دو کنیز 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 کنیزی که اول آزاد کرده است صحیح می شود ونکاح دومی باطل می شود. چونکه در این صورت نیز نکاح امه علی الحرة لازم می آید سپس به کنیز دوم اجازه نکاح لاحق نمی شود یعنی اگر شوهر اجازه نکاح کنیز دوم را نیز بدهد چونکه نکاح امه علی الحرة لازم می شود باز هم این اجازه اعتباری ندارد و نکاح دومی درست نمی باشد.

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

۱- اگر مولای هر دو کنیز یکی باشد حکم همان است که ما بیان نمودیم یعنی درصورت 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 مولا دو نفر باشد یعنی مولای هر کنیز یک فرد باشد و هر دو کنیز و یکی بعد از دیگری آزاد شده باشد نکاح هر دو کنیز 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 کنیزی که اول آزاد شود نکاح آن صحیح و کنیزی که بعداً آزاد شده باشد نکاحش باطل می شود چونکه وقتی که مولای آن دو کنیز را یکی بعد از دیگری آزاد کرد، هر کنیز را که مولایش اول آزاد کرده است چونکه در وقت آزادی آن کنیز دوم را مولایش آزاد نکرده است لذا این موقوف شدن نکاح امه علی الحرة می شود و قبلاً گذشته است که موقوف شدن نکاح امه علی الحرة ناجایز است همانگونه که نکاح هر دو با اجازه دادن کنیزی که اول آزاد شده است نکاحش صحیح و هر کنیزی که بعداً آزاد شده است نکاحش باطل خواهد بود.

و إذا زوّج رجلاً أختين في عقدين بغير إذن الزوج فبلغه الخبر، فقال: أجزت نكاح هذه و هذه بطلا، كما إذا أجازهما معاً، و إن أجازهما متفرقاً بطل نكاح الثانية، هذا أيضاً جواب سؤال مقدر يرد علينا، و هو: أنه إذا زوج أحد رجلاً أختين معاً في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح، فإن أجازهما الزوج بكلام موصول و قال: "أجزت نكاح هذه و هذه" بطل النكاحان كأنه أجازهما معاً، فهذا يدل على أنّ الواو للمقارنة، و إن أجازهما الزوج بكلامٍ مفصول بطل نكاح الثانية بلاشبهة، و هذا الستطرادي للأول، فأجاب بأن في هذه الصوره إنما بطل النكاحان كلاهما لا لأن الواو للمقارنة؛ بل لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله كالشرط و الاستثناء إذا تأخرا في الكلام يكون أول الكلام موقوفاً عليهما؛ لأنهما مغيران فكذلك ههنا نكاح الأخت الأخيره يغير أولهما؛ إذا يلزم الجمع بين الأختين بسبب تزوج الإخيره، فلذا توقف أول الكلام على آخره، فلا جرم يقترنان في الزمان.

ترجمه: 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 نكاح هذه و هذه** 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 احناف وارد می شود و آن اینست که وقتی شخصی دو خواهر را با هم در 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: **اجزت نكاح هذه و هذه** 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 رحمه الله: 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

استثناء. 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 مقترن می باشند.

شرح: 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: (اجزت نكاح 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 و با هم یعنی با گفتن (اجزت نكاحهما) باطل می شود) پس درصورت (**اجزت نكاح 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 بسوی یکی از آنها اشاره نمود و گفت: (**اجزت هذه**) من اجازه این یکی را دادم. سپس بعد از اندکی سکوت به سوی دیگری اشاره نمود و گفت: (**اجزت 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 مبطلی 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 الاختین وجود داشته است پس نکاح دومی که به خاطر آن جمع بین الاختین لازم شده است باطل می شود.

شارح رحمه الله می فرمایند: 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 ان دخلت الدار) جاءنی القوم الا زیداً که اول کلام موقوف بر آخر آن است چونکه شرط و استثناء هر دو مغیراند یعنی هر دو اول کلام را تغیر می دهند لذا اینجا نیز اینچنین است که در کلام (**اجزت نكاح هذه وهذه**) نکاح خواهر دومی نکاح خواهر اول را از صحت به فساد تبدیل می کند یعنی وقتی که شوهر گفت: (**اجزت نكاح هذه**) این نکاح درست بوده است اما وقتی که با گفتن (**وهذه**) اجازه نکاح خواهر دوم را داد به خاطر جمع بین الاختین 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 راتغییر دهد، اول کلام موقوف بر آخر کلام موقوف می شود. لذا در کلام شوهر (اجزت هذه وهذه) اول کلام یعنی اجازه نکاح اول بر اجازه نکاح دوم موقوف می شود و زمان وقوع موقوف و موقوف 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) مقترن 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 بطلان نکاح هر دو خواهر با این فرایند است که بیان شدند به سبب اینکه (واو) برای مقارنت است آن گونه که معترض بنداشته است.

و قد تکون الواو للحال، هذا بیان المجاز فی معنی الواو کما أن کونها للعطف کان بیان الحقیقه کقوله لعبده: "أدّ ألفاً و أنت حر" حتی لایعتق إلا بالأداء، فالواو فی قوله: "و أنت حر" لیست للعطف؛ إذ لایحسن عطف الخبر علی الإنشاء، فیحمل علی الحال، و الحال یکون شرطاً و قیداً للعامل، فینبغی أن یتوقف العتق علی أداء الألف.

و یرد علیه أن الحال هو قوله: "و أنت حر" لا قوله: "أدّ إلیّ ألفاً"، فینبغی أن یکون الأداء موقوفاً علی العتق موقوفاً علی الأداء، و أجیب: بأنه من باب القلب أی کن حراً و أنت مؤد للألف، و بأنه من قبیل الحال المقدره أی أدّ إلیّ ألفاً حال کونک مقدراً أن الحریه فی حال الأداء، فتکون الحریه موقوفه علیه، و بأن الجمله الحالیه قائمه مقام جواب الأمر کأنه قیل: "أدّ إلیّ ألفاً" فتصیر حراً، و بأن الحریه حال الأداء، و الحال وصف فی المعنی، و الوصف لایتقدم علی الموصوف، فالحریه لاتتقدم علی الأداء.

ترجمه: و گاهی (واو) برای حال می باشد این بیان معنای مجاز (واو) است. همانگونه که عطف معنای حقیقت بود مانند گفتن مولا برای غلامش « **ادالی الفا و انت حر** » تا جایکه آن غلام بدون اداء نمودن آزاد نمی شود. پس (واو) در قول « **و انت 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 « **انت حر** » است نه « **ادّ الی الفا** » 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 حرا و انت مؤد للالف** » آزاد شود در حالیکه اداء کننده هزاری و اینکه این قول از قبیل حال مقدره است یعنی « **ادالی الفا حال کونک مقدرا ان الحریتی فی حال الاداء** » به من هزار درهم اداء کن در حالیکه فرضی کننده‌ی که آزادی در حالت اداء است. پس حریت موقوف بر اداء می باشد و اینکه جمله حالیه قائم مقام جواب امر است گویا گفته شده است « **ادالی الفا فتصیر حرا** » به من هزار درهم اداء کن پس

تو 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.

شرح: از اینجا بیان معنی مجازی (واو) است یعنی عاطفه بودن (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 معنی حقیقی برای مطلق جمع می باشد لذا معنی حقیقی و مجازی (واو) در وصف جمع مشترک اند و برای مجاز همین اندازه مناسبت کافی است و می تواند (واو) برای حال باشد. مثال این معنی مجازی (واو) این است که کسی به غلام خود بگوید« ادالی الفا و انت 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 « و انت حر» برای عطف نیست چونکه اگر (واو) برای عطف می بود عطف جمله خبریه« انت حر» بر جمله انشائیه « ادالی الفا» لازم می آید حال آنکه عطف جمله خبریه بر جمله انشائیه 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« و انت حر» است نه « ادالی الفا» لذا « و انت حر» شرط و« ادالی الفا» 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 ﷺ بر آن چهار جواب دادند. جواب اول این است: که در کلام مذکور قلب است یعنی اگر چه ظاهراً (واو) بر (انت حر) داخل شده است لکن بحسب المعنی بر اداء داخل است و اصل عبارت این گونه است: (کن حر وانت مود للالف) یعنی تو آزادی در حالیکه اداء کننده هزار درهمی. 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 جزاء 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 قرینه براین 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 دارد نه قبل از اداء . و تعلیق از جانب کسی درست است که از جانب آن تخییر درست باشد یعنی کسی که جیزی را بدون تعلیق نافذ می کند همان شخص مجاز به معلق کردن آن نیز می باشد در حالیکه تخییر اداء در توان متکلم نمی باشد یعنی متکلم توان و اجازه لازم کردن هزار بر غلام را بدون تعلیق ندارد. پس وقتی که متکم اجازه لازم کردن هزار را بر غلام ندارد چگونه اجازه پرداخت هزار را معلق بر آزادی غلام را دارد. پس وقتی که متکلم نمی تواند پرداخت هزار را معلق بر آزادی غلام کند برای رهایی کلام از لغو شدن این چنین گفته می شود که در این کلام قلب است و آزادی غلام معلق بر پرداخت هزار است چونکه مولا بدون تعلیق نیز می تواند غلام را آزاد کند و هم می تواند آزادی آن را معلق بر چیزی کند.

جواب دوم این است: که این قول بر اصل خود است و در آن قلب نیست اما (وانت حر) از قبیل حال مقدره است یعنی هدف متکلم واقع نمودن آزادی فی الحال نیست بلکه هدف آزاد نمودن وقت اداء است مانند (فادخلوها خالدین) که در آن خالدین حال مقدره است و خلود فی الحال نیست بلکه وقت دخول است و اصل عبارت اینچنین است: (ادالی الفاحال کونک مقدر ان حریتی فی حال الاداء) به من هزار بپرداز 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 حالیه (وانت حر) قائم مقام جواب امر است. گویا اینگونه گفته شده است: **"ادالی الفا فنصر حرا"** به من هزار درهم اداء کنی آزاد می شوی . در این صورت نیز آزادی متعلق و موقوف بر ادا می‌شود چونکه در این صورت معنی این چنین می باشد **(ان ادالی الفافتصیرحرا)** اگر به من هزار اداء نمایی آزاد می شوی.

جواب چهارم این است: که حریت یعنی (وانت حر) حال است برای اداء و حال معنی وصف می باشد پس حریت موصوف است برای 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.

فوایدا: 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) « وانت حر» نمی تواند برای عطف باشد چونکه عطف خبر علی الانشاء 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 الانشاء؛ متعذربودن 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 برایم اداء کن و تو آزادی در حالیکه با وجود غلام بودن هیچ مبلغی از مولا بر آن واجب نمی باشد تا جاییکه در صورت قبول کردن واو برای عطف، کلام لغو می شود. پس بخاطر نجات کلام از لغو شدن نیاز میرم است تا واو بر حال حمل شود.

و قد تکون لعطف الجمله، هذا یصلح أن تکون علی الحقیقه، و إنما أخرها عن بیان الحال التی هی مجاز لیتفرع علیه المثال المختلف فیه علی ما سیأتی، و یحتمل أن تکون للمجاز؛ لأن أصل العطف هو المشارکه فی الحکم لم یوجد ههنا، و إنما هی فی مجرد الثبوت و الوقوع.

فلاتجب به المشارکه فی الخبر کقوله: "هذه طالق ثلاثاً و هذه طالق" فتطلق الثانیه واحده فقط؛ لأن کلا من الجملتین تامه لایفتقر إحداهما إلی الأخری، و العطف لیس إلا لمجرد سیاقه الکلام.

ترجمه: و گاهی (واو) برای عطف جمله می آید. این می تواند معنای حقیقی باشد و آن را به این خاطر از بیان حالی که مجاز است، مؤخر نموده شد تا بر آن مثال مختلف فیه متفرع شود همانگونه که عنقریب می آید. و این احتمال را نیز دارد که این (واو) برای مجاز باشد چونکه اصل عطف مشارکت فی الحکم 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 ثلاثا و هذه طالق**» پس زن دوم فقط یک طلاق می شود چونکه هر یک از آن دو جمله، جمله کاملی است هیچ یک محتاج به دیگری نیست و عطف فقط به خاطر سیاق کلام است.

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: که گاهی (واو) برای عطف جمله می باشد، شارح ﷺ 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) حالیه مؤخر نمود، باید قبل از (واو) حالیه ذکر می شد. جواب آن این است: که برای عطف جمله بودن (واو) را به این خاطر مؤخر نمود تا مثال مختلف فیه بر آن متفرع 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 معطوف‌علیه و معطوف در حکم شریک باشند. در حالیکه در عطف جمله علی الجمله مشارکت فی الحکم وجود ندارد بلکه مشارکت فقط در ثبوت و وقوع می باشد پس وقتی که در عطف جمله علی الجمله اصل حقیقت عطف یافته نمی شود استعمال (واو) در معنی عطف جمله علی الجمله مجازاً می باشد نه حقیقت. به هر حال (واو)ی که برای عطف جمله می باشد توسط آن در میان جمله معطوف و جمله معطوف‌علیه مشارکت در ثبوت و وقوع می باشد اما در خبر توسط آن مشارکت نمی باشد. چنانچه اگر کسی به سوی دو همسرش اشاره نموده بگوید: « **هذه طالق ثلاثا و هذه طالق**» بر اولی سه طلاق واقع می شود و بر دومی فقط یک طلاق واقع می شود چونکه

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. جوابش 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 واقعند 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 خبر 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 طالق ثلاثا بود و بر هر دو سه طلاق واقع می شد. پس نگفتن قایل « هذه طالق ثلاثا و هذه » به صورت علی المفرد بلکه گفتن « هذه طالق ثلاثا و هذه طالق » بصورت عطف جمله علی الجمله و ذکر نکردن عدد در جمله دوم دال بر این است که قایل قصد واقع نمودن یک طلاق را بر زن دوم دارد و بر اولی سه طلاق.

و كذا في قولها: "طلقني و لكَ ألف درهم" حتى إذا طلقها لايجب شيء للزوج عليها عند أبي حنيفه رحمه الله؛ لأن قولها: "ولكَ ألف" معطوف على ما سبق، و ليس للحال حتى يكون شرطاً؛ لأن أصل الطلاق أن يكون بلا مال؛ لأنه إن ذكر المال سمي خلعاً، و يصير يمينا من جانبه، و ليس أيضاً من صيغ الوعد و النذر حتى يلزم عليها و فاؤه، فكان لغواً و فيه تأمل. و قالا: إنها للحال فيصير شرطاً و بدلاً، فيجب الألف يعني أن عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال، و الحال في معنى الشرط للعامل، فيصير كأنها قالت: "طلقني"، و الحال أن لك ألفاً علي، فلمّا قال: "طلقتُ" كان تقديره طلقتُ بذلك الشرط، فكان معاوضه في معنى الخلع، فيجب الألف و يكون الطلاق بائناً.

ترجمه: و همین حکم است در قول زن « **طلقنی ولک الف درهم** » حتی که اگر شوهر طلاق داد نزد امام ابو حنیفه ﷺ هیچ چیز برای شوهر بر زن واجب نمی شود چونکه قول زن « **ولک الف** » معطوف جمله اول است و حال نیست تا 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 یمین می شود و همچنان آن قول از صیغه « الفاظ 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 ﷺ فرمودند: که این (واو) برای حال است، لذا این قول شرط و بدل می شود لذا هزار واجب می شود یعنی نزد صاحبین ﷺ این (واو) برای عطف نیست همانگونه که نزد امام ابوحنیفه ﷺ بود بلکه برای حال است و حال برای عامل به معنی شرط است. پس گویا زن چنین گفته است: مرا طلاق

بده و در حالیکه از تو بر من یک هزار لازم است پس وقتی که شوهر گفت: طلاق دادم نقدیرش 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 منار ﷺ 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 ﷺ و صاحبین ﷺ اختلاف دارند.

امام ابوحنیفه ﷺ در این مسئله جانب حقیقت یعنی عطف را معتبر قرار دادند و صاحبین جانب مجاز یعنی حال را معتبر قرار دادند. پس نزد امام ابوحنیفه ﷺ این قول زن از قبیل عطف جمله علی الجمله است چنانچه اگر شوهر زن را طلاق داد بر زن طلاق واقع می شود، اما برای شوهر هیچ چیزی واجب ولازم نخواهد شد چونکه قول زن **(ولک الف درهم)** معطوف است بر قولش **(طلقنی)** در اینجا معطوف علیه انشاء و معطوف خبر است و اگرچه عطف خبر علی انشاء مستحسن نیست اما جایز است. بهر صورت (واو) مذکور نزد امام ابوحنیفه ﷺ برای عطف است نه برای حال تا الف درهم برای طلاق شرط باشد. یعنی اگر (واو) برای حال باشد الف درهم برای طلاق شرط می باشد و پرداخت هزار درهم بر شوهر واجب می باشد ولی چونکه (واو) مذکور نزد امام ﷺ 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 یمین می شود چونکه در آن صورت شوهر طلاق را برقول کردن زن ما را، معلق نموده است و تعلیق به شرط را یمین می گویند پس در صورت ذکر مال اسم طلاق خلع می باشد و از طرف شوهر یمین. به هر حال اصل طلاق این است که بدون مال باشد و خلع (عقد معاوضه) از عوارض آن است و اصل در (واو) 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، (واو) 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 ﷺ ضمن جواب دادن به این مسئله فرمودند: که این کلام از الفاظ وصیغه 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 هزار را برای شوهر اقرار کرده است و بخاطر قول پیامبر ﷺ **(المرء یوخذ باقراره)** انسان به اقرارش گرفته می شود پس باید هزار درهم بر ذمه زن لازم شود و نباید **(ولک الف درهم)** لغو شود.

جوابش این است: که هدف ما این است که به خاطر طلاق دادن شوهر هزار درهم بر ذمّه زن واجب نمی شود اما ماهم 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 ولک الف**) این بار (غذا، گندم وغیره) از جایی به جایی دیگری حمل کن در حالیکه برای تو هزار درهم است. در این کلام (واو) برای حال است پس (واو) در (**طلقتنی ولک 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 اجاره مال داخل است، لذا اجاره بدون ذکر مال درست نمی باشد. اما در مفهوم مقیس یعنی در طلاق مال داخل نیست لذا طلاق بدون ذکر مال صحیح می شود لذا با این فرق قیاس صحیح نمی باشد بلکه (واو) در کلام مقیس علیه برای حال می باشد در مقیس برای عطف. صاحبین رحمهما الله فرمودند: که در مسئله مذکور (واو) برای عطف نمی باشد بلکه برای حال است و فلاً گذشت که حال برای عامل شرط قید می باشد پس حالا معنی عبارت مذکور اینگونه می باشد (**طلقتنی والحال ان لک الفا علی**) مرا طلاق بده در حالیکه برای تو بر من هزار درهم است یعنی با این شرط که برای تو بر ذمه من هزار درهم است مرا طلاق بده. سپس وقتی که شوهر در جوابش گفت: (**طلقت**) تقدیر عبارت چنین است: (**طلقت بذالک شرط**) (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 (**طلقتنی ولک الف درهم**) به معنی (**خالعنی ولک 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 التعقيب أي لكون المعطوف موصولاً بالمعطوف عليه متعقباً له بلامهلة، فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان و إن لطف أي قلّ ذلك الزمان بحيث لايدرك؛ إذ لو لم يكن الزمان فاصلاً أصلاً كان مقارناً تستعمل فيه كلمة "مع"، و إطلاق التراخي ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول "ثم".

فإذا قال: "إن دخلت هذه الدار فأنت طالق" فالشرط أن تدخل الثانيه بعد الأولى بلا تراخٍ، فإن لم تدخل الدارين أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولى بعد الثانيه، أو دخلت الثانيه بعد الأولى بتراخٍ لم تطلق؛ لأنه لم يوجد الشرط.

ترجمه: و «فاء» برای وصل و تعقیب می باشد یعنی برای اینکه معطوف متصل به معطوف‌علیه باشد و بدون هیچ تأخیری بعد از معطوف‌علیه باشد. پس معطوف زماناً از معطوف‌علیه متراخی می باشد گرچه این زمان تراخی بسیار کم باشد یعنی زمان اینقدر 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 ودر اینجا اطلاق تراخی بلحاظ معنی لغوی است به لحاظ معنی اصطلاحی نیست که

مدلول ثم 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 هردو 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 چراکه شرط موجود نیست.

شرح: (واو) در للوصول والتعقیب به معنی مع است یعنی کلمه «فاء» موضوع است برای وصل مع التعقیب. هدف از وصل این است: که در میان معطوف ومعطوف‌علیه به لحاظ وقوع اتصال باشد و هدف از تعقیب این است: که معطوف از معطوف‌علیه بدون هیچگونه درنگی مؤخر باشد. خلاصه اینکه مدلول «فاء» این است: که در صورت عطف؛ معطوف متصل به معطوف‌علیه باشد و بدون هیچ مهلتی بعد از معطوف‌علیه باشد. لذا در صورت عطف، معطوف توسط «فاء» از معطوف‌علیه زماناً مؤخر می باشد؛ اگرچه زمان آنقدر کم باشد که ادراک آن ناممکن باشد. علت رعایت کردن مدلول «فاء» این است که اگر در میان معطوف ومعطوف‌علیه اندک زمانی هم فاصله نباشد و معطوف اصلاً از معطوف‌علیه 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» ومدلول کلمه مع؛ تراخی بدون مهلت را اعتبار دادند و گفته شده است که در صورت عطف معطوف از معطوف‌علیه توسط «فاء» زماناً بدون مهلت متراخی می باشد.

از (**واطلاق التراخي الخ ...**) جواب سؤالی است. سؤال این است: که متراخی بودن معطوف از معطوف‌علیه مدلول ثم است نه مدلول «فاء». لذا قول مصنف رحمه الله ضمن بیان مدلول «فاء» (**فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه**) صحیح نمی‌باشد. جوابش این است: که در اینجا اطلاق تراخی از حیث معنی لغوی (تأخیر بدون درنگ) است و مدلول ثم 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؛ طلاقی. 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 في أحكام العلل على سبيل الحقيقة؛ لأن الفاء للتعقيب، و الأحكام تعقب العلل و تترتب عليها بالذات و إن كانت مقارنة لها بالزمان.

فإذا قال: "بعت منک هذا العبد بکذا" و قال الآخر: "فهو حر" یکون قبولاً للبیع أی قبلتُ فحررّت؛ لأنه رتّب الإعتاق علی الإیجاب، ولا یترتب علیه إلا بعد ثبوت القبول بطریق الاقتضاء، و لو قال: "هو حر أو هو حر" لایکون قبولاً للبیع، فیحتمل أن یکون إخباراً عن الحریه الثابته قبل الإیجاب، و أن یکون إنشاء للحریه بعد القبول فلا یثبت القبول و الإعتاق بالشکه.

ترجمه: و کلمه «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 بالزمان مقارن 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 بیع است یعنی قبول نمودم سپس آزاد نمودم چونکه اعتاق را بر ایجاب مرتب نموده است در حالیکه اعتاق بر ایجاب مرتب نمی شود مگر به طریق اقتضاء بعد از ثبوت قبول. و اگر گفت (هو حر) یا (وهو حر) قبول بیع نمی باشد. پس این قول احتمال دارد تا خبر از آزادی ثابت باشد و این نیز احتمال دارد که بعد از قبول انشاء برای حریت باشد لذا قبول و اعتاق با شک ثابت نمی شود.

شرح: مصنف رحمه الله می فرمایند: که کلمه «فاء» بر احکام علتها نیز داخل می شوند یعنی کلمه «فاء» بر حکمی که از 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 با علتها مقارن می باشند. پس چونکه احکام با وجود مقارنت در زمان، بعد از علتها می آیند و «فاء» نیز بعد از دخول خود دلالت می کند لذا می توان «فاء» را بر احکام وارد نمود. مثالش این است: که اگر کسی به سوی غلامش اشاره نموده به شخص دیگری بگوید: (بعت منک هذا العبد بکذا) 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 اول بیع را پذیرفته است بعد از آن غلام را آزاد نموده است به دلیل اینکه فرد دوم آزادی غلام را بر ایجاب بایع مرتب نموده است و آزادی غلام بدون قبول بیع بر ایجاب مرتب نمی شود یعنی بدون قبول کردن و پذیرفتن بیع آزادنمودن غلام ناممکن است. پس گفتن این فرد دوم (فهو حر) در جواب ایجاب و آزاد نمودن غلام؛ این را می طلبد که این فرد اول بیع را قبول نموده است و بعد از آن غلام را آزاد نموده است پس در اینجا قبول بیع اقتضاءً ثابت شده است و گفتن شخص دوم (فهو حر) قبول بیع اقتضاء خواهد بود و اگر آن فرد دوم در جواب ایجاب (هو حر) یا (وهو حر) بگوید این به منزل قبول بیع نخواهد بود و غلام آزاد نمی شود؛ چونکه این گفته احتمال این را نیز دارد که این فرد خیر آزادی را داده باشد که قبل از ایجاب ثابت شده است یعنی وقتی که مولا گفت: (بعت منک هذا العبد بکذا) 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 بیع انشاء برای حریت باشد یعنی قصد آزادی آن را

بعد از قبول بیع دارد خلاصه اینکه بنابر احتمال اول گفته اش (هو حر) یا (وهو حر) قبول بیع نخواهد بود و غلام نیز آزاد نمی شود و بنابر احتمال دوم قول آن هم قبول بیع خواهد بود و هم غلام آزاد می شود پس این گفته در قبول بیع 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 (وهو حر) نه قبول ثابت می شود و نه هم اعتاق.

و قد تدخل علی العلل إذا کانت مما تدوم، فتکون موجوده بعد الحکم کما کانت موجوده قبل الحکم، فیحصل التعقیب الذی کان مدلول الفاء و إن لم یشرط الدوام فی العله لایحسن دخول الفاء علیها؛ لأنها تتقدم الحکم فکیف تکون محل الفاء، و هذا کما یقال: "أبشر فقد أتاک الغوث". فإن إتیان الغوث و إن کان آتیاً لکن ذاته دائمه تبقی إلی مدّه فیکون سابقاً علی البشاره و لاحقاً عنها، فیتحقق معنی التعقیب، فیدخل علیه الفاء، و هذا مما شرطه فخر الإسلام احتیاطاً لمعنی التعقیب، و ذکر صاحب "التوضیح" و غیره أنها إنما تدخل علی العله إذا کانت عله غائبه لیکون وجودها مؤخراً عن المعلول، فیتحقق معنی التعقیب، و الکلام فیه طویل.

ترجمه: و 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 مانند که قبل از حکم موجود بوده اند لذا تعقیبی 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 (ابشر فقد اتاک الغوث) بشارت باد که نزد تو یاری کننده ای آمد چونکه اگر چه آمدن یاری کننده لحظه ای (آنی) 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 حیله 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 رحمه الله فرمودند: که گاهی «فاء» برعلت 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» برآن 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 «فاء» باشد و داخل شدن «فاء» بر علت مانند آن است که گفته شود (البشر فقد اتاک الغوث) خوش خبری باد که نزد تو فریاد رسی رسید. این جمله زمانی گفته می شود که شخص در نهایت ظلم قرار گیرد یا به دست ظالمی اسیر شود سپس آثار آزادی نمایان شود، با دیدن آن آثار گفته شود که خوشحال باش که امدادگر و فریادرس رسید. در اینجا اگرچه آمدن فریادرس آنی 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 (مدد کار) 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 «فاء» بر آن درست خواهد بود.

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

شارح ﷺ فرمودند: شرط دائمی بودن علت برای مدخول «فاء» شدن تا اینکه معنی تعقیب بوجود آید، مذهب علماء فخر الاسلام ﷺ است والا صاحب توضیح و غیره بیان نموده اند که کلمه «فاء» بر علت زمانی داخل می شود که؛ علت غائی باشد چونکه علت غائی بلحاظ 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 «فاء» نیز بر علت غائی صحیح می باشد. شارح ﷺ می فرمایند: در این مورد بحث طولانی است.

فوائد: علت بر چهار قسم است: ۱) علت فاعلی؛ ۲) علت مادی؛ ۳) علت صوری؛ ۴) علت غائیه.

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 نجّار علت فاعلی آن است. شکل و صورت علت صوری آن است و نشستن بر آن علت غائی آن است. جمیل احمد

کقوله: "أَدِّ إليَّ ألفاً فأنت حر" أي أدِّ إليَّ ألفاً لأنك حر، فيعتق في الحال، فالحريه دائمه الوجود حيث كانت موجوده قبل الأداء و تبقى بعده إلى مده، فلاتوقف على أداء الألف بل يكون حراً و يصير الألف ديناً عليه.

فإن قيل: لم لايجوز أن يكون تقديره: "إن أدّيت فأنت حر" و يصير جواباً للأمر و تتوقف الحريه على الأداء، و يتحقق معنى التعقيب بلاتكلف؟ أجيب: بأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير كلمه "إن" و كلمه "إن" إنما تجعل الماضى و الجمله الاسميه بمعنى المستقبل إذا كانت ظاهره أما إذا كانت مقدره فلا تجعلهما بمعنى المستقبل، فلا يقال: "تنتى أكرمتك و أنت مكرم".

ترجمه: مانند قول قائل (**اَدالیّ الفاً فانت حرّ**) یعنی هزار درهم به من بپرداز چونکه تو آزادی پس غلام فی الحال آزاد می شود پس حریت دائمة 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 ادیت فانت حر**) جایز نیست تا (**فانت حر**) جواب امر قرار گیرد و حریت موقوف بر ادا 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 (**انتنی اکرمتک**) یا (**انت مکرم**) صحیح نمی باشد.

شرح: مصنف ﷺ در توضیح مثال دخول «فاء» بر علت گفت: اگر مولی به غلامش بگوید: (**اَدالیّ الفاً فانت حر**) یعنی (**ادالی الفاً 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 دائمة 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 انت 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 انت حر جواب امر قرار داده شود و اینگونه ترجمه شود؛ تو هزار درهم به من اداء کن تا آزاد شوی در این صورت عبارت تقدیری این چنین خواهد بود (**ان ادیت فانت حرّ**) 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. جوابش 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» ظاهر و درلفظ موجود باشد و وقتی که کلمه «ان» مقدر باشد ماضی و جمله اسمیه را به معنی مستقبل نمی گرداند چنانچه گفتن (**ان تأتنی اکرمتک**)(**وان تأتنی فانت مکرم**) اگر نزد من بیای از تو پذیرایی می کنم (تورا اکرام می کنم) صحیح است لیکن گفتن (**انتنی اکرمتک**) و (**وانتنی فانت مکرم**) صحیح نیست بلکه در این صورت گفتن (**انتنی اکرمک**) واجب می باشد. پس چونکه در مثال

مذکور (ادالی الفا فانت حر) کلمه «ان» مقدر است لفظاً مذکور نیست لذا کلمه «ان» (فانت حر) جمله اسمیه را به معنی مستقبل نمی گرداند و وقتی که (فانت حر) به معنی مستقبل نیست؛ فرار دادن آن به عنوان جواب امر نیز صحیح نمی باشد چونکه جواب امر فقط در مستقبل واقع می شود و ماضی و جمله اسمیه جواب امر واقع نمی شود.

در اینجا سؤال مطرح می شود که «فا» در (فانت حر) به معنی «واو» گرفته شود و وقتی که «فا» به معنی «واو» گرفته شود «واو» برای عطف خواهد بود یا برای حال در صورت اول چونکه بخاطر اختلاف میان معطوف و معطوف علیه عطف مستحسن نیست لذا این «واو» برای عطف نمی باشد و در صورت دوم مجاز فی المجاز لازم می آید، چونکه «فا» را به معنی «واو» قرار دادن یک مجاز است و باز «واو» را برای حال قرار دادن مجاز دیگری است در حالیکه مجاز فی المجاز ناجایز است در هر حال «فا» را به معنی «واو» قرار دادن دو صورت دارد و در هردو صورت درست نیست به همین خاطر در اینجا «فا» را به معنی «واو» قرار دادن صحیح نمی باشد.

و تستعار بمعنی الواو فی قوله: "له علیّ درهم" فدرهم حتی لزمه درهمان، بیان للمعنی المجازی فی الفاء بعد بیان حقیقتها؛ لأن الفاء فی قوله: "فدرهم" لایمکن أن تکون للتعقیب؛ إذ التعقیب إنما یکون فی الأعراض دون الأعیان، و الدرهم عین لاتتصور فیه التعقیب إلا بسبب الوجوب فی الذمه، و الحال أنه لم یباشر سبباً آخر بعد الکلم بالدرهم الأول حتی یکون وجوب هذا عقیب الأول، فلا بد أن یکون بمعنی الواو فیلزمه درهمان، و قال الشافعی رحمه الله: لما لم یستثم معنی الفاء جعل تأکیداً لما قبله کأنه قیل: "فهو درهم" فیلزم درهم واحد.

ترجمه: و کلمه «فا» در قول مقر (له علیّ درهم فدرهم) به معنی «واو» مستعار است حتی که بر آن دو درهم لازم می شود این معنی مجازی «فا» است بعد از بیان معنی حقیقی. چونکه به معنی تعقیب بودن «فا» در قول مقر فدرهم ناممکن است چونکه تعقیب در اعراض است نه در اعیان و درهم عین است و در آن تعقیب متصوّر نیست مگر به سبب وجوب بر ذمه در حالیکه مقر بعد از تکلم بالدّرهم سبب دیگر را انجام نداد تا اینکه وجوب آن بعد از وجوب اول باشد پس لازم است تا «فا» به معنی «واو» باشد پس بر مقر دو درهم لازم می شود و امام شافعی رحمه الله فرمودند: چونکه معنی «فا» 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 ازبیان معنی حقیقی «فا» معنی مجازی آن رابیان نموده است چنانچه فرمودند: که حکم «فا» به معنی «واو» مستعار می باشد یعنی «فا» به معنی «واو» مجاز استعمال می شود، چنانچه اگر کسی به دیگری اقرار نموده به بگوید (له علیّ درهم فدرهم) این «فا» به معنی «واو» می باشد و بر مقر دو درهم لازم می شود چون «فا» در (فدرهم) نمی تواند برای تعقیب باشد چون اعراض قابل تعقیب اند نه اعیان و درهم عین است در آن تعقیب متصوّر 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 انجام نداده که بعد از درهم اول وجوب درهم دیگری شده باشد، لذا در اینجا ممکن نیست که «فا» برای تعقیب باشد. و وقتی که حقیقت «فا» یعنی برای تعقیب ممکن نیست، «فا» باید مجازاً به معنای «واو» گرفته شود گویا که گفته است (له علیّ درهم ودرهم) و«فا» به معنای «واو» است و «واو» برای عطف است و در عطف معطوف غیر معطوف علیه می باشد، لذا درهم دوم غیر از درهم اول میباشد و بر مقر دو درهم لازم می شود.

وامام شافعی رحمه الله به این گمان اند که وقتی معنی حقیقی «فا» درست نیست آن را تأکید برای ماقبل قرار می دهند گویا که گفته است: (له علیّ درهم فهو درهم) ودر 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 ماتن مبتدا یعنی (هو) محذوف می باشد و بنا بر قول احناف در کلام ماتن مجاز می باشد یعنی «فا» مجازاً به معنای «واو» می باشد و وقتی که لفظ در میان حذف و مجاز دائر شود حمل آن بر مجاز اولی می باشد چونکه در مجاز ابهام کمتر است و در حذف بیشتر است چون ابهام در مجاز فقط در معنا است و در حذف در لفظ و معنا ابهام است و قلت ابهام از کثرت ابهام بهتر است لذا مجاز از حذف بهتر است و صورت ترجیح دوم این است: که مطابق قول احناف جمله دوم فلدرهم بر تأسیس و فایده جدید حمل می شود. و مطابق قول امام شافعی رحمه الله جمله ثانیه بر تاکید حمل می شود و تأسیس نسبت به تاکید 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 ذلک قال: "ثم طالق" و هذا هو الکامل فی التراخی أی فی التکلم والحکم جمیعاً، و هو مذهب أبی حنیفه رحمه الله، لأن التراخی فی الحکم مع الوصل فی التکلم ممتنع فی الإنشاءات، فلمّا کان الحکم متراخیاً کان التکلم متراخیاً تقدیراً، و عندهما التراخی فی الحکم مع الوصل فی التکلم عملاً بالظاهر؛ لأن ظاهر اللفظ موصول مع الأول، و العطف لایصح مع الانفصال، فکان الأولی هو التراخی فی الحکم فقط.

ترجمه: و (ثمّ) 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 وصل در تکلم در انشائات ممنوع است پس وقتی که حکم تراخی باشد تقدیراً در تکلم نیز متراخی می باشد و نزد صاحبین رحمهما الله با عمل بر ظاهر تراخی در حکم همراه با وصل در تکلم است چونکه ظاهر لفظ به اوّل پیوسته است و عطف همراه اتصال صحیح نمی شود لذا بهتر آن است تا تراخی فقط در حکم باشد.

شرح: مصنف ﷺ قصد بیان (ثمّ) یکی از حروف عطف را دارد چنانچه فرمودند: کلمه (ثمّ) برای تراخی می آید یعنی وجود معطوف دیرتر از معطوف‌علیه می باشد مانند (وجاءنی زید ثمّ عمرو) که هدف از آن آمدن عمرو مقداری 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 درجه کمال در تراخی این است که در تکلم و حکم تراخی باشد یعنی معطوف از معطوف‌علیه هم مفداری در تکلم مؤخر باشد وهم در حکم، مذهب امام ابوحنیفه ﷺ 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 تخلّف معلول ازعلت لازم می آید یعنی علّت بدون معلول درحکم یافته شده است. در حالیکه این صحیح نیست پس (ثمّ) هم در حکم و هم در تکلّم بر تراخی دلالت می کند. لذا وقتی که حکم متراخی باشد تکلم نیز تقدیراً متراخی است و گویا بعد ازتکلم به معطوف علیه سکوت نموده بعد از آن به معطوف تکلّم نموده است.

دلیل دوم این است: که کلمه (ثمّ) موضوع است برای تراخی مطلق. و مطلق به سوی فرد کامل باز می گردد وکامل در تراخی این است که هم در حکم و هم تکلم تراخی باشد چونکه اگر در حکم تراخی باشد ولی در تکلم تراخی نباشد دراین صورت من وجه تراخی است ومن وجه تراخی نمی باشد. حضرات صاحبین فرمودند: (ثّم) فقط مفید تراخی در حکم است ودر تکلم تراخی نمی باشد بلکه در تکلم وصل است یعنی معطوف ومعطوف‌علیه مقداری با توقف بیان می شود. دلیل ایشان عمل بر ظاهر لفظ است چونکه ظاهراً لفظ معطوف متصل به لفظ معطوف‌علیه است و این قانون مسلم است که عطف با اتّصال صحیح نمی باشد یعنی اگر بعد از تکلم به معطوف‌علیه سکوت نمود سپس بعد از مدتی توقف معطوف را تلفظ نمود عطف درست است. پس لذا (ثم) مفیدتراخی در حکم بدون تراخی در تکلم است.

وثمره هذا الخلاف مابيّنه 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 فكأنه قال: "أنت طالق" و سكت على هذا القدر، فوقع هذا الطلاق و لم يبق محلاً لما بعده؛ لأنها غير موطوءه فيلغو، و هذا إذا أخر الشرط.

ترجمه: و نتیجه این اختلاف آن است که مصنف ﷺ آن را با این قول خود بیان نموده است حتی وقتی که شخصی به همسر غیر مدخول بهای خود بگوید: (انت طالق ثمّ طالق ثمّ طالق ان دخلت الدار) نزد امام ابوحنیفه ﷺ 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 محلّی باقی نمانده است چونکه زن غیر مدخول بها است لذا طلاقهای بعدی لغو می شود و این حکم زمانی است که شرط مؤخر باشد.

شرح: شارح ﷺ می فرماید: که ثمره و نتیجه اختلاف میان امام ابو حنیفه ﷺ وصاحبین ﷺ در این مسئله ظاهر می شود که اگر کسی به همسر غیر مدخول بهای خود بگوید: انت طالق ثمّ طالق ثمّ طالق ان دخلت الدار در نزد امام ﷺ طلاق اول واقع می شود و دو طلاق دیگر لغو می شود. چونکه نزد امام ابو حنیفه ﷺ (ثمّ) بر تراخی فی التکلم 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 باشرط ندارد بلافاصله با همین کلام طلاق واقع می شود و چونکه زن غیر مدخول بها است با همین یک طلاق بائنه می‌شود و بر او عده نیز واجب نمی‌شود و چونکه به خاطر غیر مدخول بها برآن عده واجب نیست، لذا این زن محلّی 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.

ولو قدم الشرط بأن قال: "إن دخلت الدار فأنت طالق" تعلق الأول به ووقع الثاني و لغا الثالث؛ لأن الأول متصل بالشرط فلا بد أن يكون معلقاً به، ثم لمّا سكت و قال: "طالق" وقع هذا الثاني في الحال، ثم لما قال: "طالق" لغا هذا الثالث؛ لعدم المحل، و فائده تعلق الأول: أنه إن ملكها ثانياً بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق حينئذٍ بالتعليق السابق، ولا يقال: إذا كان التراخي في التكلم بقي قوله: "طالق" بلا مبتدأ، فكيف يقع؛ لأنا نقول: يضمر المبتدأ بدلالة العطف؛ لأنه ضروري، فكأنه قال: ثم أنت طالق، بخلاف الشرط، فإنه زائدٌ لايحتاج إلى تقديره.

ترجمه: و اگر شرط مقدم باشد به این صورت که بگوید: (ان دخلت الدار فانت طالق ثمّ طالق ثمّ 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 درآورد، مالک آن زن مطلقه با نکاح و شرط یافته شد به سبب تعلیق سابق درهمان وقت طلاق واقع می شود این اعتراض نشود وقتی که تراخی در تکلم است گفته او "طالق" بدون مبتداء می ماند، لذا چگونه طلاق واقع می شود چونکه ما جواب می دهیم که مبتداء بدلالت عطف مقدر (مضمر) می باشد چونکه این ضروری است لذا گویا که گفته است (ثمّ انت طالق) بر خلاف شرط چرا که آن شرط زائدی است نیازی به مقدر بودن آن نیست.

شرح: اگرشوهر شرط را مقدم نمود و گفت: (ان دخلت الدار فانت طالق ثمّ طالق ثمّ طالق) در این صورت نزد امام ابوحنیفه ﷺ طلاق اول معلق به شرط می شود وطلاق 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 میباشد. وچونکه نزد امام ابوحنیفه ﷺ تراخی در

نکلم است لذا گویا متکلم 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 معلق بودن به شرط فوراً واقع نشده است. ووقتی که طلاق اول واقع نشده است برای طلاق دوم محل باقی است و وقتی که برای طلاق ثانی محل باقی است، لذا طلاق ثانی واقع می شود. سپس وقتی با اندکی توقف 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 نمی شود بلکه لغو می شود.

از (**وفائدة تعليق الاول الخ ...**) جواب سؤالی است. سؤال این است: که وقتی که زن غیر مدخول بها با طلاق دوم بدون عده بائنه شده است باید به خاطر نبودن محل طلاق اول نیز لغو شود پس تکلیف به شرط چه فایده ای دارد؟

جوابش این است که فایده تعلیق طلاق اول 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.

شارح ﷺ می فرمایند: که این اعتراض نشود که وقتی نزد امام ﷺ در تکلم تراخی است و بعد از (**ان دخلت الدار فانت طالق**) سکوت صورت گرفت بعد از آن قول متکلم (**طالق**) بدون مبتداء می ماند و با طالق تنها بدون مبتداء طلاق واقع نمی شود. لذا چگونه طلاق ثانی واقع می شود جواب آن از طرف ما این است: که در اینجا به خاطر دلالت 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 ازمعطوف نیز ضروری است. مانند (**جاء نی زید و عمر**) که عبارت تقدیری آن این است (**جاءنی زیدوجاءنی عمر**) پس وقتیکه 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 ثانی و ثالث شرط مقدر باشد مانند اولی، ثانی و ثالث نیز معلق به شرط می شود جواب آن این است: که 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 قالا: يتعلقن جميعاً و ينزلن على الترتيب؛ لأن الوصل في التكلم متحقق عندهما ولا فصل في العباره، فيتعلق الكل بالشرط، سواء قدم الشرط أو أخر، ولكن في وقت الوقوع ينزلن على الترتيب، فإن كانت مدخولاً بها يقع الثلاث، و إن لم تكن مدخولاً بها يقع الأول و بانت به ولا يقع الثاني و الثالث، و أما عند أبي حنيفه رحمه الله فإن كانت غير مدخول بها فقط علمت حالها، و إن كانت مدخولاً بها، فإن قدم الجزاء يقع الأول و الثاني في الحال و

تعلق الثالث بالشرط، فكأنه سكت على الأولين، ثم قال: "أنت طالق إن دخلت الدار"، و إن قدم الشرط تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني و الثالث في الحال؛ لما قلنا هكذا قيل.

ترجمه: و صاحبین ﷺ فرمودند: که این هر سه طلاق معلق می باشند 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 طلاقها معلق به شرط می باشند 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 بائنه می شود و دومی و سومی واقع نمی شود. و نزد امام ابوحنیفه ﷺ اگر زن غیرمدخول بها باشد که حالش را فهمیدی و اگر غیر مدخول بها باشد پس اگر جزاء مقدم باشد اوّل و ثانی الحال واقع می شود و سومی معلق به شرط می باشد گویا که از دوتای 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 بنا به دلیل که ما بیان نمودیم این چنین گفته شده است.

شرح: عقیده و مذهب صاحبین ﷺ در مسئله مختلف فیه این است که هر سه طلاق معلق به شرط می باشند و در وقت وجود شرط هر سه باترتیب 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(ثمّ) در تکلم تراخی به وجود نیامده است بلکه کلام موصول است و در عبارت هیچگونه انقطاعی نیست. پس وقتی که نزد صاحبین ﷺ در تکلم وصل است همه طلاقها 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 بهاست طلاق اول واقع می شود و بدون عده بائنه می شود و طلاق دوم و سوم بعلت عدم محل واقع نمی شوند.

شارح ﷺ می فرمایند: اگر زن غیر مدخول بها باشد حکم آن مفصلاً در عبارت گذشته مشخص و بیان شده است و اگر مدخول بها باشد و جزا مقدم باشد چنین گفته باشد (**انت طالق ثمّ 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 نموده 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 ثمّ طالق ثم طالق**) طلاق اول معلق به شرط می باشد و دومی

و سومی فوراً واقع می شوند. دلیل قبلاً گذشت که نزد امام ﷺ 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 نیز می باشد لذا هر 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: أن الشافعی رحمه الله یقول بجواز تقدیم الکفاره بالمال علی الحنث؛ لأنه علیه السلام قال: "من حلف علی یمین فرأی غیرها خیراً منها، فلیکفر عن یمینه، ثم لیأت بالذی هو خیر" فإتیان الخیر کنایه عن الحنث، و ذکرها بلفظ "ثم" بعد التکفیر، فعلم أن تقدیم الکفاره علی الحنث جائز، فأجاب المصنف رحمه الله أن لفظ "ثم" فی هذا الحدیث

ترجمه: و در حدیث پیامبر ﷺ (**فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر**) بعد از بیان معنی حقیقی (ثمّ) بیان معنی مجازی آن است. و جواب سؤال مقدری است و آن اینکه امام شافعی ﷺ قائل بر مقدم کردن کفاره مالی بر شکستن قسم است، چونکه پیامبر ﷺ فرمودند: هر کسی که بر چیزی قسم بخورد سپس غیر آن را از آن بهتر بداند باید کفاره قسم خود را بدهد بعد از آن، آن کار را انجام دهد که از آن بهتر است پس اتیان خیر کنایه از شکستن قسم است و آن را بعد از تکفیر بالفظ (ثمّ) ذکر نموده است پس معلوم شد که مقدم نمودن کفاره بر حنث جایز است.

شرح: مصنّف ﷺ بعد از بیان معنی حقیقی کلمه (ثمّ) معنی مجازی آن را بیان نموده است و این عبارت جواب سؤال مقدری نیز هست.

سؤال این است که امام شافعی ﷺ قائل بر جواز مقدم نمودن کفاره بالمال بر حنث است در حالیکه احناف قائل بر این نیست. دلیل امام شافعی ﷺ این حدیث است (**من حلف عن یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیکفرعن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیرا**) یعنی اگر کسی به کاری قسم خورد سپس غیر آن را بهتر از آن دید باید کفاره خود را اداء نماید سپس آن کاری را انجام دهد که از آن بهتر باشد. این روایت سنن ابی داوود به این صورت است (**عن عبدالرحمن بن سمرة قال قال لی نبیّ ﷺ یا عبدالرحمن بن سمره اذا احلفت عن یمین فرأیت غیرها خیرا منها فکفّر عن یمینک ثمّ ائت الذی هو خیر**) ای عبدالرحمن اگر بر کاری قسم خوردی سپس غیر آن را بهتر از آن دیدی کفاره یمینت را بپرداز سپس کاری که بهتر است انجام بده در هر دو حدیث هدف از اتیان خیر؛ کنایه از حنث (شکستن قسم) است و این حانث شدن را بعد از کلمه تکفیر توسط کلمه (ثمّ) ذکر نموده است پس تقدیم کفاره بر حنث جایز است و این مخالف مذهب احناف است.

أستعیر بمعنی الواو عملاً بحقیقته الأمر تدل علیه الروایه الأخری، و هی قوله علیه السلام: "فلیأت بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه" فإنه یقتضی تقدیم الحنث علی الکفاره، فوجب التطبیق بینهما بأن یجعل "ثم" فی الروایه الأولی بمعنی الواو، فیفهم منه وجوب کلا الأمرین أعنی الکفاره و الحنث من غیر تقدیم أحدهما علی الأخیر، ثم یفهم الترتیب و هو تقدیم الحنث علی کفاره من الروایه الأخری و لم یعکس؛ لأن تقدیم الکفاره علی الحنث غیر واجب بالاتفاق. غایته: أنه جائز عند شافعی رحمه الله فلو عملنا بالروایه الأولی یلطم وجوب تقدیم الکفاره علی الحنث و هو خلاف الإجماع، و یلزم تخصیص الکفاره بالمال من غیر مرجع، و بلطم إلغاء الروایه الأخری؛ فلذا عملنا الروایه الأخیری و جعلنا لفظ "ثم" فی الأولی بمعنی "الواو" و لیبقی الأمر علی حقیقته؛ لأن المجاز فی الحرف خیر من المجاز فی الفعل بحمل الأمر علی الإباحه و نحوها.

ترجمه: مصنّف ﷺ جواب دادند: که کلمه (ثمّ) 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 ﷺ (**فالیات بالذی هو خیرثم لیکفر عن یمینه**) است چونکه این حدیث حانث شدن قبل از کفاره را تقاضا می کند. لذا تطبیق میان هر دو ضروری است به این صورت که در روایت اول کلمه (ثمّ) به معنی «واو» گرفته شود تا از آن وجوب هر دو امر یعنی کفاره و حنث بدون تقدیم یکی بر دیگری فهمیده شود. سپس از روایت دوم ترتیب یعنی حانث شدن بر کفاره فهمیده شود و بر عکس آن نکرد چونکه تقدیم کفاره بر حانث شدن بالاتفاق واجب نیست. حتا اکثر نزد امام شافعی ﷺ جایز است. پس اگر ما بر روایت اول عمل می کردیم وجوب تقدیم کفاره بر حنث لازم می شد در حالیکه این بر خلاف اجماع است و تخصیص کفاره 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 (ثمّ) 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: مصنّف ﷺ با جواب دادن به سؤال مذکور و استدلال امام شافعی ﷺ فرمودند: که کلمه (ثمّ) در حدیث مذکور مستعاراً به معنی «واو» است و علاقه میان (ثم) و «واو» این است که «واو» برای مطلق عطف می آید و(ثمّ) 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 (ثمّ) به معنی «واو» نیز جایز است و در این حدیث به این خاطر کلمه (ثمّ) به معنی «واو» گرفته شده است تا بر حقیقت وجوب امر یعنی فلیکفر عمل شود چونکه اگر (ثمّ) بر حقیقت خود باقی گذاشته شود و به معنی «واو» گرفته نشود، عمل نمودن بر فلیکفر یعنی 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 الحنث ثابت می شود حالانکه تقدیم کفاره علی الحنث بالاجماع واجب نیست اگر چه نزد امام شافعی ﷺ جایز است. لذا نزد امام شافعی ﷺ نیز به خاطر عمل کردن بر این حدیث باید امر مجازاً بر اباحت حمل شود، حال آنکه ارتکاب مجاز در حرف بهتر از ارتکاب مجاز در فعل است و استعاره (ثم) به معنای «واو» بهتر از حمل امر بر اباحت است پس به معنای «واو» است و بر آن روایت دیگری یعنی (فلتات بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه) نیز دلالت می کند. خلاصه اینکه در بحث اداء کفاره به علت حنث دو روایت آمده است و در بین آن دو تعارض است چون حدیث اول تقدیم کفاره علی الحنث را می فهمید وحدیث دوم تقدیم حنث علی الکفاره را تقاضا می کند پس باید برای رفع تعارض بین حدیثین تطبیق داد. شارح ﷺ می فرماید: که تطبیق میان این دو روایت این است که در حدیث اول کلمه (ثم) به معنی «واو» گرفته شده است و «واو» فقط بر مطلق جمع دلالت می کند و برمعنی ترتیب دلالت نمی کند. لذا از این حدیث وجوب کفاره و حنث فهمیده می شود، قطع نظر از اینکه کدام یک مقدم و کدام یک مؤخر است و در حدیث دوم کلمه (ثم) برمعنای حقیقی خود باشد که مفید ترتیب است یعنی وجوب تقدیم حنث علی الکفاره. در این صورت مذهب احناف ثابت می شود نه شوافع. لیکن بر آن از طرف شوافع می توان گفت: که چرا برای تطبیق عکس این نشد که (ثم) در روایت اولی بر حقیقت آن گذاشته می شد و در روایت دوم کلمه (ثم) به معنی «واو» مستعار گرفته می شد در این صورت مذهب شافعی یعنی تقدیم کفاره علی الحنث ثابت می شد. جواب آن این است که با انجام این کار نیز مذهب امام شافعی ﷺ ثابت نمی شود، چونکه اگر (ثم) در روایت دوم به معنی «واو» گرفته شود و در روایت دوم بر حقیقت خود گذاشته شود دراین صورت وجوب کفاره علی الحنث ثابت می شود حالانکه هیچ کس قائل بر وجوب آن نیست حداکثر امام شافعی ﷺ قائل بر جواب آن است.

شارح ﷺ 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 الحنث حالانکه هیچ کس قائل براین نیست.

۲- روایت اولی مطلق است که از آن تقدیم کفاره بالمال وکفاره بالصوم، علی الحنث ثابت می شود در حالیکه امام شافعی ﷺ قائل بر جواز تقدیم کفاره بالمال علی الحنث می باشند و قائل بر تقدیم کفاره بالصوم علی الحنث نمی باشند پس تخصیص کفاره بالمال بدون مرجحی لازم می آید حالانکه این نیز صحیح نیست.

۳- در صورت عمل کردن بر روایت اول روایت دوم کاملاً لغو می شود.

لذا ما به خاطر این مشکلات برحدیث دوم عمل نمودیم وکلمه (ثم) را در حدیث اول به معنی «واو» قرار دادیم واین کار را به این خاطر انجام دادیم تا امر (فلیکفر) بر حقیقت خود یعنی بر وجوب باقی بماند چونکه ارتکاب (انجام دادن)

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

و بل لإثبات ما بعده، و الإعراض عما قبله علی سبیل التدارک أی تدارک الغلط بمعنی أنا غلطنا فی تکلم ما قبل "بل"؛ إذ لم یکن مقصوداً لنا و إنما المقصود ما بعده لا أنه خطأ فی الواقع و نفس الأمر، فإذا قلت: "جاءنی زید بل عمرو" کان معناه أن المقصود إثبات المجیء لعمرو لا لزید، فزیدٌ یحتمل مجیئه و عدمه، فإذا زدت علیه لا، فتقول: جاءنی زید لابل عمرو کان نصًّا فی نفی المجیء عن زید، هذا إذا جاء الإثبات إلیه علی ما عرف فی النحو.

ترجمه: وکلمه «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 بگویی (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) بگوید (جاءنی زیدلابل عمرو) در نفی آمدن زید نص است. این معنی زمانی است که کلمه «بل» در محل اثبات بیاید و اگر بر موقع (محل) نفی بیاید به این صورت که گفته شود (ماجاءنی زیدبل عمرو) گفته شده است که نفی به سوی عمرو برمی گردد و گفته شده است که مطابق طریقه معروف نحو اثبات به سوی آن بر می گردد.

شرح: مصنف ﷺ با بیان 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 معطوف‌علیه 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 «بلم اشتباه نموده است چونکه بیانی که متکلم قبل از «بل» نموده است هدف متکلم نمی باشد بلکه هدف متکلم بیان بعد از «بل» است . هر گز مقصود آن این نیست که قبل از «بل» یعنی معطوف‌علیه باطل و در نفس الامر اشتباه است بلکه در درجه مسکوت‌عنه است که هدف نه اثبات آن است و نه هم نفی آن. بلکه هدف از اصلاح اشتباه این است: که خبری که در مورد ماقبل «بل» یعنی معطوف‌علیه 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 ونیامدنش هست. و اگر کلمه (لا) اضافه شود و گفته شود (جاءنی زید لا بل عمرو) اضافه نمودن(لا) درباره نیامدن زید

نص است که زید نیامده است بلکه عمرو آمده است یعنی با اضافه نمودن (لا) زید (معطوف‌علیه) در مقام و درجه سکوت عنه نخواهد بود بلکه نیامدنش منصوص و یقینی خواهد بود.

شارح ﷺ می فرمایند: که اعراض از اول (معطوف‌علیه) واثبات ثانی (معطوف) در صورتی است که کلمه «بل» در جای (محل) اثبات باشد واگر بر جای (محل) نفی باید مثلا بگوید: (**ماجاءنی زید بل عمرو**) در این صورت اخلاق است. بعضی از علما فرمودند: که در این صورت نفی راجع و منصرف به سوی معطوف یعنی عمرو می شود ومعطوف‌علیه یعنی زید در حکم مسکوت‌عنه خواهد بود و معنایش این است که عمرو نیامده است اما آمدن و نیامدن زید هر دو محتمل است یعنی هدف متکلم نه اثبات مجیء زید است ونه نفی آن و بعضی از علماء فرمودند: که اثبات راجع به سوی عمرو یعنی معطوف می باشد و زید یعنی معطوف‌علیه در حکم مسکوت‌عنه 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.

فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة: "أنت طالق واحده بل ثنتين"، لأنه لم يملك إبطال الأول فبقعان، تفريع على كونه للإعراض عما قبله، يعني أن الإعراض عما قبله إنما يصح إذا كان ما قبله صالحاً للإعراض، كما في الإخبار أما في الإنشاءات فلا يمكن ذلك، فيقع الأول و الثاني جميعاً، ففي مسأله الطلاق أراد أن يُضرب عن الواحده إلى الاثنين، فالياس يقتضي أن لايقع الأول بل الآخر، ولكن لما لم يصح الإعراض عن الطلاق لا جرم يعمل بالأول و الأخر معاً فيقع الثلاث.

ترجمه: چنانچه اگر کسی به زن مدخول بهای خود بگوید: (**انت طالق واحدة بل ثنتين**) آن زن سه طلاقه می شود چونکه شوهر مالک ابطال اول نیست. لذا هردو طلاق، قبل وبعد 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 انشائات ممکن نیست. لذا اول و دوم هم واقع می شوند. پس شوهر در مسئله طلاق قصد اعراض از واحدة به سوی اثنین را نموده 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 ﷺ بر اینکه کلمه «بل» برای اعراض می آید یک مسئله تفریعی را ذکر نموده است. مسئله این است: که اگر کسی به همسر مدخول بهای خود بگوید: (**انت طالق واحدة بل ثنتين**) 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 در صورتی درست است که کلمه ماقبل صلاحیت اعراض را داشته باشد. همانگونه که در اخبار است چونکه خبر احتمال صدق وکذب هر دو را دارد. لذا در خبر می توان از کذب به سوی صدق اعراض نمود مانند (**جاءنی زید بل عمرو**) که در آن خبری که از زید داده شده است اشتباه و آمدن عمرو صحیح است اما این چیز در انشائات ممکن نیست چونکه انشاء احتمال صدق وکذب 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 قبیل و خانواده 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.

فوايد: مصنف ﷺ به این علت قید موطوءة را ذکر نمود چونکه اگر شوهر این کلام را به همسر غیر موطوءة بگوید بر آن یک طلاق واقع می شود. چونکه وقتی که شوهر به غیر موطوءة بگوید: (**انت طالق واحدة**) اعراض از آن ممکن نیست این یک طلاق واقع شده است و غیر موطوءة بدون عده بائته 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 عليّ ألف بل ألفان"، جواب عن قياس زفر، فإنه يقيس مسأله الإقرار على مسأله الطلاق، فيقول: يلزم في هذا المثال ثلاثة آلاف، ونحن نقول: إنه إقرار و إخبار و هو يحتمل الإضراب و تدارك الغلط، فيعمل على أصله، و الطلاق إنشاء لايتحمل التدارك فجاءت فيه الضروره الداعيه إلى العمل بهما.

ترجمه: بر خلاف قول مقر (**له عليّ الف بل الفان**) این جواب قیاس امام زفر ﷺ 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 گوییم 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 را ندارد، پس نیاز شد تا بر هر دو عمل شود.

شرح: در این عبارت جواب قیاس امام زفر ﷺ است، چرا که ایشان مسئله اقرار را بر مسئله طلاق قیاس می کنند می گویند: همانگونه که با (**انت طالق واحدة بل ثنتين**) سه طلاق واقع می شود همچنان با (**له عليّ الف بل الفان**) نیز بر مقر سه هزار واجب می شود. اما از سوی ما جواب این قیاس این است: که (**له عليّ الف لا 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 مقر 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) را اثبات نموده است. یعنی بیان نمود که بر من دوهزار است و این مانند آن است که کسی بگوید (عشرون بل سبعون) یعنی عمر من شصت سال است بلکه هفتاد سال است. اما طلاق از قبیل 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.

"ولكن" للاستدراك بعد النفي أي دفع توهم ناشٍ من الكلام السابق كقولك: "ما جاءني زيد" فأوهم أن عمرواً أيضاً لم يجيء لمناسبه و ملازمه بينهما، فاستدركت بقولك: لكن عمرواً، و هي إن كانت مخففه فهي عاطفه، و إن كانت مشدده فهي مشبهه مشاركه للمعاطفه في الاستدراك، ثم إن كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي و إن كان عطف جمله على جمله 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 نعني 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 فحينئذٍ يكون الكلام مستأنفاً مبتدأ لا معطوفاً.

ترجمه: و لکن برای استدراک بعد از نفی می آید یعنی برای رفع توهمی که از کلام سابق بوجود می آید مانند گفته تو (ماجاءنی زید) از آن توهم بوجود آمد که عمرو نیز نیامده باشد چون هردو با هم ارتباط دارند. پس با گفتنت (لکن عمروا) آن را جبران کردی، واگر (لکن) مخفف باشد عاطفه است و اگر مشدّد باشد مشبه بالفعل است و در استدراک باعاطفه شریک است. سپس اگر عطف مفرد علی المفرد باشد در آن شرط این است تا وقوع آن بعد از نفی باشد و اگرعطف جمله علی الجمله باشد بعد از نفی و اثبات واقع می شود ولی عطف زمانی صحیح است که کلام مربوط(متصل) باشد والاّ کلام مستأنف می شود. یعنی اگر چه (لکن) برای عطف است لیکن عطف زمانی درست است که کلام موصول و متصل باشد و هدف ما از اتساق این است که کلمه(لکن) به کلام سابق چسبیده باشد. و بعینه نفی و اثبات فعلی نباشد بلکه نفی راجع به چیزی باشد و اثبات راجع به چیز دیگری و اگر یکی از دو شرط مفقود باشد، در آن زمان مستأنف و مبتدا می باشد نه معطوف.

شرح: مصنّف ﷺ فرمودند: که یکی از حروف عاطفه (لکن) است وکلمه (لکن) بعد از نفی برای استدراک می آید یعنی برای رفع شبه ای که از کلام سابق بدست می آید کلمه (لکن) استفاده می شود. مثلاً اگر کسی بگوید: (ماجاءنی زید) از آن این شک بوجود می آید که شاید عمرو نیز نیامده باشد. چونکه در میان زید و عمرو دوستی و تعلق زیادی است

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

شارح نور الانوار ﷺ می فرماید: که اگر کلمه (لکن) مخففه باشد عاطفه است و اگر مشدّد باشد از حروف مشبه بالفعل است و در استدراک با (لکن) عاطفه شریک است سپس اگر توسط (لکن) عطف مفرد علی المفرد باشد در این صورت شرط است تا حکم (لکن) بعد از نفی واقع شود، چنانچه گفتن (ضربت زیدالکن عمروا) صحیح نمی باشد، اما گفتن (ماضربت زیدا الکن عمروا) صحیح می باشد و اگر عطف جمله علی الجمله باشد کلمه (لکن) بعد از نفی و اثبات واقع می شود، اما جمله ای که قبل از (لکن) است وجمله ای که بعد از(لکن) است هر دو در نفی 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 (جاءنی زید لکن عمرولم یجئ) یا در الفاظ نباشد بلکه فقط در معنی باشد. مانند (سافر زید لکن عمروحاضر) 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 زید است و نفی آن از عمرو یعنی اقامت را برای عمر ثابت نموده است.

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

و لما كان أمثله الاتساق ظاهره فيما بين الأصوليين لم يتعرض لها و ذكر مثال عدم الاتساق خاصه، فقال: كالأمه إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمائه درهم، فقال: "لا أجيز النكاح" ولكن أجيزه بمائه 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 صحه ثم لما قال المولى أولاً: "لا أجيز النكاح" فقد قلع النكاح عن أصله، و لم يبق له وجه صحه ثم لما قال بعده: ولكن أجيزه بمائه 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 عقدته فيكون "لكن" للاستيناف لا للعطف، و لو قال المولى في جوابها: "لا أجيز النكاح بمائه ولكن أجيزه بمائه و خمسين" يكون هذا بعينه مثال الاتساق، فيبقى أصل النكاح، و يكون النفي راجعاً إلى قيد المائه، و الإثبات إلى قيد المائه و الخمسين، فلا يكون نفي فعل و إثباته بعينه.

ترجمه: چونکه مثالهای اتساق در بین اصولیین واضح بود. لذا مصنف ﷺ به آن نپرداخت و بطور خاص مثال عدم اتساق را بیان نمود. چنانچه فرمود: مانند کنیز که بدون اجازه مولایش در عوض یکصد درهم ازدواج کند بعد از آن مولا بگوید: (**لا اجیز النکاح ولکن اجیزه بمائة وخمسین درهما**) این گفته مولا فسخ نکاح خواهدبود و موجب ابتداء قرار دادن (**لکن**)، چونکه این نفی یک فعل است و اثبات همان فعل، چونکه وقتی که مولا اول گفت: (**لا اجیز النکاح**) نکاح را از ریشه کنده است و برای صحت نکاح هیچ صورتی باقی نمانده. سپس بعد از آن گفت: (**لکن اجیزه بمائة وخمسین**) عیناً اثبات همان فعل منفی 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 استیناف خواهد بود نه برای عطف. و اگر مولا برای کنیز بگوید: (**لا اجیز النکاح بمأة ولکن اجیزه بمائه وخمسین**) این بعینه مثال اتساق می باشد. لذا اصل نکاح باقی می ماند ونفی به قید مائه راجع می شود و اثبات به سوی قید مائه و خمسین. لذا نفی و اثبات یک فعل نخواهد بود.

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

شارح ﷺ می فرمایند: به این علت مثالهای اتساق رابیان ننمود چونکه آن مثالها نزد اصولیین ظاهر بود و فقط مثال عدم اتساق رابیان نمود. چنانچه فرمود: اگر کنیزی بدون اجازه مولا در قبال یکصد درهم ازدواج نمود بعد از آن مولا گفت: (**لا اجیز النکاح و لکن أجیزه بمائة وخمسین درهما**) اجازه نکاح را نمی دهم لکن در عوض یکصدوپنجاه درهم اجازه می دهم. با این گفته مولا نکاح کنیز 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 اتساق وجود ندارد به این نحو که وقتی که مولا درابتداء گفت: (**لا اجیزالنکاح**) نکاح را کاملاً ازبین برد و هیچ راهی بر صحیح بودن آن باقی نماند. بعد از آن وقتی که گفت: (**لکن اجیزه بمائة وخمسین**) دقیقاً همان فعلی را 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**) ماقبل آن شد بخاطر عدم شرط اتساق کلام منسق نماند و وقتی که کلام بعد از لکن یعنی (**لکن اجیزه**) حمل بر نکاح جدیدی در عوض یکصدوپنجاه درهم خواهد بود و کلام قبل از لکن یعنی (**لا اجیز النکاح**) حمل بر فسخ نکاح کنیز 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 مقید به مهر یکصدوپنجاه درهم است و نکاحی را که فسخ نموده در عوض یکصد درهم منعقد

شده 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 ماقبل آن نمی باشد و وقتی که مابعد (**لکن**) مناقض ماقبل آن نماند شرط اتساق بوجود آمد. و وقتی که شرط اتساق بوجود آمد باید (**لکن**) برای عطف باشد نه برای استیناف.

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 ماقبل آن شد و شرط اتساق از بین رفت. لذا (**لکن**) برای عطف نمی باشد بلکه برای استیناف می باشد. و اگر مولا در جواب کنیز بگوید: (لا اجیز النکاح بمائة لکن اجیز بمائة وخمسین) این قول دقیقاً مثال اتساق می باشد و (**لکن**) برای عطف خواهد بود. پس در این صورت نکاحی که کنیز منعقد نموده باقی خواهد ماند و تعلق نفی با قید (**مائة**) و تعلق اثبات با (**مائة وخمسین**) می باشد. یعنی مولا بر نکاح کنیز 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 ماقبل آن نشد و وقتی که مابعد (**لکن**) مناقض ماقبل آن نیست به خاطر موجود بودن شرط اتساق (**لکن**) حمل بر عطف می شود نه بر استیناف.

و "أو" لأحد المذكورين، و قوله: "هذا حر أو هذا" كقوله: "أحدهما حر"، و هذا مختار شمس الأئمه و فخر الإسلام، و ذهبت طائفه من الأصوليين و جماعه النحويين إلى أنها موضوعه للشك، و هو ليس بسديد؛ لأن الشك ليس معنى مقصوداً للمتكلم قصد تفهيمه للمخاطب، و إنما يلزم الشك من محل الكلام و هو الخبر المجهول؛ و لذا لزم منه التخيير في الإنشاء، و لو سلم أن الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك.

ترجمه: و کلمه (او) برای یکی از دو مذکور می آید و گفته قایل (**هذا حرا وهذا**) مانند گفته اش (**احدهما حر**) است این انتخاب شمس الائمه فخر الاسلام است و گروهی از اصولیین و جماعتی از نحوی ها به این سو رفته اند که کلمه (او) موضوع است برای شک حالانکه این صحیح نیست، چونکه شک معنای مقصودی برای متکلم نیست که قصد تفهیم 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 تخییر در انشاء لازم می آید و اگر پذیرفته شود که هدف شک است برای آن لفظ شک وضع شده است.

شرح: مصنف ﷺ در مورد کلمه (او) فرمودند: که کلمه (او) برای یکی از معطوف و معطوف علیه می آید. یعنی کلمه: (او) بر این دلالت می کند که هدف یکی از معطوف و معطوف علیه بدون تعین است. چنانچه گفتن (**هذا حرا و هذا**) مثل گفتن (**احد هما حر**) است یعنی همانگونه که با (**احد هما حر**) هدف آزاد کردن یک غلام بدون تعین است

همچنین با (هذا حرا و هذا) نیز یک غلام بدون تعین آزاد می‌شود. شارح ﷺ می فرماید: که مذهب و دیدگاه نظر پسندیده در نزد فخر الاسلام و شمس الائمه همین است و مذهب اصولیین و گروهی از نحویین این است که کلمه (او) در خبر برای شک می آید و در انشا (امر) برای تخییر و اباحت می آید.

فرق میان تخییر و اباحت این است که در اباحت معطوف و معطوف‌علیه هر دو جمع می شوند. اما در تخییر هر دو جمع نمی شوند. مثال تخییر (اضرب زیدا اوعمروا) است که مخاطب حق زدن یکی از آن دو را دارد نه زدن هر دو را ومثال اباحت (جالس الحسن واین سیرین) است که مخاطب حق نشستن با هر دو یعنی هم با حسن وهم با ابن 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 ﷺ می فرماید: که این گفته صحیح نیست یعنی قرار دادن (او) برای شک در خبر درست نیست . به این دلیل کلام برای افهام یعنی برای فهماندن مخاطب وضع شده است و شک چنان معنای 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 (جاءنی زید 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 وهم برای اباحت. برای شک نمی آید. پس وقتی که کلمه (او) دربعضی جاها مثل انشاء برای شک نمی آید دلیل براین است که کلمه (او) موضوع برای شک نمی باشد. شارح ﷺ می فرماید: که اگر این را هم بپذیریم که شک چنان معنایی است که متکلم قصد فهماندن آن را دارد، یعنی متکلم می خواهد به مخاطب بفهماند که در تعیین 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 أنشاء يحتمل الخبر، فأوجب التخيير على احتمال أنه بيان يعني أن قوله: "هذا حر أو هذا" إنشاء من حيث الشرع؛ لأن الشرع وضعه لإيجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل أن إخباراً عن حريه سابقه على هذا الكلام لأجل كونه خبراً من حيث اللغه، و لما كان هو ذا جهتين فأوجب التخيير أى تخيير المتكلم من حيث كونه إنشاء بعد ذلك بأن يوقع العتق فى أيهما شاء و يعين أن هذا كان مراداً لى، على احتمال أن يكون هذا التعين بياناً للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبراً.

و جُعل البيان إنشاء من وجه و إظهارا من وجه أى كما أن المبين ذو جهتين، فكذلك البيان ذو جهتين إنشاء من وجه كأنه بوجد العتق الآن فى وقت البيان، فتشترط له صلاحيه المحل؛ لأن إنشاء العتق لايكون إلا فى محل صالح له، فإذا مات أحد العبدين قبل البيان و يقول: إنه كان مرادً لى لم يقبل؛ لأنه لم يبق محلاً لإيجاد العتق، و تعين الحى للعتق، و إظهار من وجه للخبر السابق، فلهذه يجبر عليه من جانب القاضى و إلا ففى الإنشاء لايجبر القاضى بأن يعتق عبده إلبته، فالحاصل: أن جهه الإنشائيه و الخبريه قد اعتبرت فى كل من المبين و البيان بوجهين مختلفين احتياطاً، ففى المبيّن من حيث قبوله التخيير و البيان، و فى البيان من حيث كونه فى موضع التهمه و غيره، فإن بيّن المبيّ لايصح للتهمه، و إن بيّن عبداً قيمته أكثر من ثلث المال فى مرض مرته يصح لعدم التهمه.

ترجمه: این کلام انشاءاست احتمال خبر را دارد پس تخییر واجب شده است براین احتمال که بیان واقع باشد یعنی گفته اش (هذاحراوهذا) ازجهت 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 لحاظ لغت خبر است و چونکه این کلام دارای دوجهت 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 بخواهد 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 مبین دارای دو جهت است همچنان بیان نیز دارای دو جهت است. (بیان) من وجه انشاءاست. 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 والّا قاضی در انشاء اجبار نمی کند تامتکلم غلام خود را حتماً آزاد کند. نتیجه اینکه جهت انشاء وخبر احتیاطاً در هر یک از مبّین و بیان به دو صورت مختلف معتبر قرار داده شده است . پس در مبّین از این جهت که تأخیر و بیان را قبول می کند و دربیان از این جهت که در جایگاه تهمت و غیره است پس اگر متکلم میت را بیان نمود به خاطر تهمت صحیح نیست و اگر در مرض وفات غلامی را بیان نمود که قیمتش از یک سوم مال بیشتر است به خاطر عدم تهمت بیانش صحیح است .

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: که کلام گذشته (هذاحروهذا) 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

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 راهم دارد که توسط این کلام خبر از حریت و آزاده داده شده باشد. حریتی 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 ذوجهتین است یعنی هم انشاء است وهم خبر. و قبلاً گذشته است که کلمه (او) در انشاء برای تخییر می باشد. پس چون انشاء است، برای متکلم اختیار 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 احتمالمذکورین 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 برای آن خبر مجهول. خبری که از متکلم صادر شده است. چونکه این کلام خبر است و خبر مجهول احتمال بیان را دارد

مصنف رحمه الله می فرمایند: که همانگونه که کلام مبین (بفتح یا) به خاطر انشائیت و خبریت ذوجهتین است همچنان کلامی که بیان واقع باشد، یعنی مولا به سوی یک غلام اشاره کند و بگوید: (هذا حر) این کلام مبَیِّن (به کسر یا) نیز ذوجهتین 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 مبین (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 مُرد و مولا در موردش بگوید: هدف من همین غلام بوده است این بیانش قبول نمی شود چونکه غلام مرده محلی برای ایجاد عتق نمانده 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 مبین (بفتح یا) وجود محل و صلاحیت شرط می بود. لیکن شرط صلاحیت محل در حالت بیان دال بر این است که این بیان من کل وجه اخبار نیست بلکه من وجه انشاء نیز هست و چونکه بیان یعنی کلام مبین (بکسره الباء) من کل وجه اخبار است برای خبرمجهولی که بر بیان مقدم است. لذا مولا ازطرف 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.

شارح رحمه الله می فرمایند: در هر کدام از مبین (بفتح یا) و بیان (مبین بکسره) خبر و انشاء از دو جهت متفاوت احتیاطاً لحاظ شده است. چنانچه مبین (بفتح یا) تخییر را قبول میکند و برای مولا تخییر را ثابت می کند به همین خاطر جهت انشاء اعتبار داده شده است و چونکه بیان را قبول می کند یعنی چونکه مبَیِّن (بفتح یا) احتمال تعین را دارد لذا در آن خبر اعتبار داده شده است و چونکه قول مولا بخاطر تهمت دریان (کلام مبِیّن، بکسریا) 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 میت را بیان کند و بگوید هدف من همین غلام بوده است چونکه در این بیان مولا متهم 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 تهمتی نیست. والله اعلم بالصواب.

و إذا دخلت في الوكاله يصح بأن يقول: "وكلت هذا أو هذا" فأيهما تصرف صح، ولا يشترط اجتماعهما؛ لأن "أو" في موضع الإنشاء للتخيير و التوكيل إنشاء.

بخلاف البيع و الإجاره؛ فإنه لايصح الترديد فيهما بأن يقول: بعت هذا أو هذا أو "بعت هذا بالف أو بألفين" و "أجرت هذا أو هذا" أو "آجرت هذا بألف أو بألفين" لبقاء المعقود عليه أو المعقود به مجهولاً مع عدم تعين من له الخيار إلا أن يكون من له الخيار معلوماً في اثنين أو ثلاثه، متعلق بالبيع و الإجاره أي لايصح البيع و الإجاره قط إلا أن يكون من له الخيار معلوماً بأن يقول: على أن الخيار في التعين للبائع أو للمشتري، أو للآجر أو للمستأجر، ويكون الخيار واقعاً في اثنين أو ثلاثه من المبيع و الثمن و من الأجره و الدار لا أزيد من الثلاثه تشتمل على لجيد و الوسط و الردئ، و الرابع زائد لاحاجه إليه، و الجهاله غير مفضيه إلى المنازعه لتعين من له الخيار.

فصيح استحساناً إلحاقاً لهذا الخيار بخيار الشرط، و عند زفر و الشافعي رحمه الله لايصح قياساً للجهاله.

ترجمه: وکلمه (او) وقتی که بر وکالت داخل شود وکالت صحیح می شود. مثلاً بگوید: (وکلت هذا او هذا) پس هر یک از آن دو تصرف کند، تصرفش صحیح است. و اجتماع هر دو شرط نیست چونکه کلمه (او) در مقام انشاء برای تخییر است و توکیل انشاء است بر خلاف بیع و اجاره، چرا که در آنها تردید درست نیست. مثلاً بگوید: (**بعت هذا بالف اوبالفين**) یا (**آجرت هذا اوهذا**) یا (**آجرت هذا بالف اوبالفين**) چونکه معقود علیه یا معقود به با وجود عدم تعین من له الخیار، مجهول می ماند مگر اینکه من له الخیار در دو تا یا سه تا معلوم باشد. این عبارت متعلق است به بیع و اجاره یعنی بیع و اجاره اصلاً صحیح نمی شود مگر اینکه من له لخیار معلوم باشد مثلاً بگوید: خیار در تعین برای بایع باشد یا مشتری یا برای آجر و یا برای مستأجر وخیار واقع باشد در دو تا از مبیع و ثمن و اجرت و دار یا در سه تا از سه بیشتر نباشد چونکه سه

شامل بر اعلی وسط و پایین (پست) می باشد و چهارمی زاید است نیازی بر آن نیست و جهالت بخاطر متعین بودن مرد الخیار مفضی الی المنازعه نمی باشد، پس ملحق نمودن این خیار به خیار شرط استحساناً صحیح است و نزد امام زفر ﷺ وامام شافعی ﷺ قیاساً به خاطر جهالت صحیح نمی باشد.

شرح : مصنف ﷺ فرمودند: که اگر (او) درباب وکالت ذکر شود وکالت صحیح می باشد. مثلاً کسی بگوید: **(وکلت فلانا او فلانا بیع هذا العبد)** من فلانی و فلانی را به فروختن این غلام و کیل نمودم این وکالت استحساناً صحیح است. مانند **(وکلت احدهما بیع هذا العبد)** که با این گفتن استحساناً وکالت صحیح می شود. چنانچه هر یک از دو وکیل تصرف کند تصرفش صحیح می باشد یعنی هر یک از دو وکیل غلام را بفروشد فروختش استحساناً درست می باشد و برای فروختن جمع شدن هر دو وکیل شرط نمی باشد اما قیاساً در صورت داخل کردن کلمه (او) وکالت صحیح نمی باشد علت قیاس این است: که به خاطر داخل کردن کلمه (او) مأمور (وکیل) مجهول می شود پس به خاطر این جهالت توکیل صحیح نمی شود. و وجه استحسان این است که کلمه (او) در وقت انشاء برای تخییر می باشد و توکیل نیز از خانواده انشاء است و تخییر مانع تعمیل حکم نمیشود. چونکه هر یکی از دو وکیل تصرفی که موکل بیان نموده انجام دهد تعمیل کننده حکم موکل می باشد و هدف وکالت بجای آوردن و تعمیل حکم موکل می باشد. نتیجه اینکه وقتی که با داخل کردن کلمه (او) هدف و مقصود وکالت برآورده می شود باداخل کردن کلمه (او) نیز وکالت درست می شود، اما جواب مجهول ماندن مأمور (وکیل) این است که بنیاد و اساس وکالت بر توسع است ،لذا آن اندازه جهالت مأمور (وکیل) مفضی الی المنازعة نمی باشد بلکه در باب وکالت این قدر جهالت تحمل می شود. بهر حال اگر کلمه (او) در باب وکالت داخل شود درست است. اما اگر کلمه او در باب بیع و اجاره ذکر شود آن دو صحیح نمی شود. مثلاً کسی بگوید: **(بعت هذا او هذا)** این را فروختم یا آن را به خاطر مجهول بودن معقودعلیه (مبیع) بیع صحیح نمی باشد یا بگوید: **(بعت هذا بالف او بالفین)** به خاطر مجهول بودن معقود به (ثمن) بیع درست نمی باشد همچنان اگر بگوید: **(آجرت هذا او هذا)** به خاطر مجهول بودن معقودعلیه یعنی جیز اجاره شده، بیع صحیح نمی باشد و اگر بگوید: **(آجرت هذا بالف او بالفین)** به خاطر مجهول بودن اجرت اجاره صحیح نمی باشد.

شارح ﷺ می فرماید: چونکه با داخل کردن (او) در بحث بیع و اجاره در معقودعلیه یا معقود به چنان جهالتی بوجود می آید که مفضی الی المنازعه است ومن له الخیار متعین نیست، لذا این بیع واجاره صحیح نمی شود. البته اگر من له الخیار متعین و مشخص باشد یعنی اگر برای یک عاقد مشخص از دو عاقد اختیار انتخاب یکی ازدو تا یا سه تا باشد در این صورت با وجود ذکر کلمه (او) بیع و اجاره درست می شود. مثلاً کسی بگوید: **(بعت هذا او هذا)** یا **(بعت هذا بالف او بالفین)** 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 (چیزی که به اجاره داده می شود) را با کلمه (او) ذکر نمود یا اجرت را با کلمه (او) ذکر نمود ومن له الخیار را مشخص کرد این اجاره صحیح می شود.

شارح ﷺ می فرماید: اگر مبیع 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 الخیار اختیار تعیین یکی از آنها را دارد اما اگر از سه بیشتر باشد، مثلاً بگوید: **(بعت هذا او هذا او هذا او هذا)** و به مشتری اختیار داده شد این بیع صحیح نمی باشد ومن له الخیار اجازه تعیین هیچ یک از آنها را ندارد به این دلیل که خیار تعیین مانند خیار شرط بخاطر ضرورت و نیازمشروع 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 خیار تعیین معقود علیه یا معقودبه مجهول می باشد اما به خاطر متعین شدن من له الخیار 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.

ماتن ﷺ می فرماید: در صورت خیار تعین عقد بیع و عقد اجاره هر دو استحساناً صحیح می باشد و این خیار تعیین با خیار شرط ملحق می شود یعنی همانگونه که در وقت ضرورت و نیازخیار شرط شروع است همچنان خیار تعیین نیز در وقت ضرورت شروع شده است. اما نزد امام زفر ﷺ وامام شافعی ﷺ بنابر قیاس بخاطر مجهول بودن معقودعلیه یا معقودبه بیع و اجاره صحیح نمی شود.

و فی المهر کذلک عندهما إن صح التخییر، و فی النقدین یجب الأقل یعنی إذا دخل "أو" فی المهر بأن یقول: "تزوجت علی هذا أو هذا" فأیهما أعطاها صح عندهما، ولکن بشرط أن یصح التخییر بین الشیئین بأن یکون کل منهما دائراً بین النفع و الضرر باختلاف الجنس أو الصفه بأن یقول: "علی ألف درهم أو مائه دینار" أو یقول: "علی ألفٍ حاله أو ألفین مؤجلة" أو یقول: "علی هذا العبد أوهذا 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 الکثیر من جنس واحد من النقدین مثلاً یقول: "تزوجتک علی ألف درهم أو ألفی درهم" یجب الأقل لامحاله؛ إذ لا فائده للزوج فی هذا الاختیار بل نفعه فی إعطاء الأقل ألبته، و لم یعتبر نفعها فی قبول الکثیر؛ لأن الأصل براءه الذمه، و المال فی النکاح لیس أمراً أصلیاً حتی تعتبر رعایه الزیاده، و قد فهم من هذا التقریر أن قید فی النقدین اتفاقی؛ لأنه إذا تزوج علی هذا العبد أو هذا العبد یجب عندهما العبد الأقل قیمه هکذا قیل، و هذا کله عندهما.

و عنده یجب مهر المثل فی کل من هذه المسائل؛ لأنه هو الموجب الأصلی فی النکاح و العدول عنه إلی المسمی إنما یکون عند معلومیه التسمیه و لم توجد، ولکن فی صوره الألف الحاله و الألفین النسیئه.

إن کان مهر المثل ألفین أو أکثر فالخیارلها، و إن کان أقل من ألف فالخیار للزوج یعطیها أیهما شاء.

توجمه: و نزد صاحبین ﷺ مهر نیز این چنین است اگر تخیر صحیح باشد و در نقدین 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 بپردازد 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 موجلة)** یا این چنین بگوید: **(علی هذا العبد او هذا العبد)** هر یکی از این مثالها شامل نفع و ضرر سختی و آسانی است لذا تخیر صحیح می باشد پس هر کدام را بخواهد می تواند بدهد و اگر تخیر صحیح نباشد به این نحو که بین کم و زیاد یک جنس از نقدین (درهم ودینار) باشد. مثلاً بگوید: **(تزوجک علی الف درهم اوالفی 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 النقدین 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 ﷺ 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 تسمیه موجود باشد در حالیکه تسمیه 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.

شرح: قبلاً بیان شده است که اگر کلمه (او) در باب وکالت داخل باشد کلمه (او) برای تخیر می باشد چونکه وکالت از قبیل انشاء است و کلمه (او) در انشاء برای تخیر می آید همچنان اگر کلمه (او) بر مهر داخل شود باز هم نزد صاحبین برای تخیر می آید بشرطی که تخیر مفید ودرست 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 سختی 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 اومائة دینارا)** 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، سختی 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 نقدین (درهم و دینار) باشد. مثلاً مرد بگوید: **(تزوجتک علی الف دینار او الفی دینار)** یعنی یا تو بر هزار دینار یا دو هزار دینار ازدواج نمودم. یا بگوید: **(تزوجتک علی الف درهم اوالفی 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 صورتها 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 ادا 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 فایده زن اعتبار داده شود یعنی چونکه مال در نکاح امر اصلی نیست لذا رعایت زیادی مبلغ معتبر نمی باشد.

شارح ﷺ با گفتن **(من جنس واحد من النقدین)** در تشریح عبارت **(وفی النقدین یجب الاقل)** یک شبهه را برطرف نموده است. شبهه این است: که از **(وفی النقدین یجب الاقل)** معلوم می شود که فقط در نقدین اقل واجب می شود خواه جنس ماقبل و مابعد کلمه (او) یکی باشد یا دو تا چنانچه اگر مرد بگوید: (تزوجتک علی الف درهم او مائه 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 گذشته است. پس شارح ﷺ 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 ﷺ می فرماید: با این توضیح روشن شد که قید **(وفی النقدین)** در متن اتفاقی است نه احترازی. چونکه حکم وجوب مقدار اقل مخصوص نقدین **(دراهم ودنانیر)** نیست، بلکه اگر بغیر از نقدین 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 رحمه 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 رحمه الله در تمام صورتها مهر مثل معیار قرار می گیرد یعنی اگر مهر 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 ارزانتر و دیگری گرانتر باشد. در نزد امام ابو حنیفه رحمه 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 مهریه 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 حالة او الفین نسیة) 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 رحمه الله می فرمایند: 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 کمتر از 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 ادا نماید و می تواند دو هزار نسیه را بپردازد. 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 کننده 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 رحمه الله این است: که در نکاح موجب اصلی مهر مثل است چونکه فقط مهر مثل معادل و مساوی ملک بضع می باشد. و الا 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 درصورت آوردن کلمه (او) باید شوهر مهر مثل را بپردازد یعنی مهر مثل معیار است.

فوایند: در عبارت شارح تضاد است به این صورت که شارح رحمه الله با بیان 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 ادا 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 اشتباه شارح است و واجب شدن غلام کم قیمت و اختیار ندادن بر شوهر صحیح است.

و فی الکفارة یجب أحد الأشیاء عندنا خلافاً للبعض یعنی أن فی کل کفارة ردد فیها بین الأشیاء بکلمة "أو" کما فی کفارة الیمین من قوله تعالی: ﴿إطعَامُ عَشَرَة مَسَاکِینَ مِن أَوسَطِ مَا تُطعِمُونَ أَو کِسوَتُهُم أَو تَحرِیرُ رَقَبَةٍ﴾ و کما فی کفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالی: ﴿فَفِدیَةٌ مِن صِیَامٍ أَو صَدَقَةٍ أَو نُسُکٍ﴾ و کما فی کفارة جزاء الصید من قوله تعالی: ﴿فَجَزَاءٌ مِثلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ یَحکُمُ بِهِ ذَوَا عَدلٍ مِنکُم هَدیاً بَالِغَ الکَعبَةِ أَو کَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاکِینَ أَو عَدلُ ذَلِکَ صِیَاماً﴾ یجب عندنا أحد الأشیاء علی سبیل الإباحة، فلو أدی الکل لایقع عن کفارة إلا واحد و الباقی تبرع، و إن عطل الکل یعاقب علی واحد منها، بخلاف البعض و هم العراقیون و المعتزلة، فإن الکل واجب عندهم علی سبیل البدل، فإن فعل أحدها سقط وجوب باقیها، و إن أدی الکل یقع الکل واجباً و إن عطل الکل یعاقب علی الجمیع، قلنا: هذا خلاف وضع اللغة و الشرع فلا یعتبر.

ترجمه: و نزد ما بر خلاف بعضی از ائمه در کفاره یکی از چند چیز واجب می شود یعنی در هر کفاره ای که در آن در میان چند چیز توسط کلمه (او) تردید واقع شده است همانگونه که در کفاره یمین در ارشاد خداوند تعالی: ﴿ اطعام عشرة مساکین من اوسط ماتطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة ﴾ و مانند قول خداوند تعالی در کفاره حلق رأس (تراشیدن سر) به خاطر عذر ﴿ففدیة من صیام او صدقة او نسک﴾ و مانند قول خداوند تعالی در کفاره جزاء صید (فجزاء مثل ماقتل من النعم یحکم به ذوالعدل منکم هدیا بالغ الکعبة او کفارة طعام مساکین او عدل ذالک صیاما) (در تمام این کفارات) نزد ما بطور اباحت یکی از چند امور واجب است پس اگر کسی همه را اداء نمود باز هم از یک کفاره 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 اداء نمود همه به عنوان واجب اداء می شوند و اگر همه را اعمال نمود بخاطر همه عذاب می بیند. ما جواب می دهیم که این خلاف وضع لغت و شرع است لذا اعتباری ندارد.

شرح: مصنف رحمه الله می فرماید: که چونکه کلمه (او) در مقام انشاء برای تخییر 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. گرچه این بر خلاف بعضی از معتزله و علمای عراق است. مثلاً خداوند تبارک و تعالی در کفاره یمین فرموده است: **﴿ لا یؤاخذکم باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الأیمان فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة﴾** خداوند تبارک و تعالی شما را به خاطر سوگندهای لغو باز خواست نمی کند ولی شما را به خاطر سوگندهایی که پیمان بسته اید باز خواست می کند پس کفاره آن غذا دادن ده مسکین است از غذای متوسطی که به خانواده تان می دهید 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 تبارک و تعالی درباره حلق رأس بحالت عذر در حالت احرام می فرماید: **﴿فمن کان منکم مریضاً او به اذی من راسه ففدیة من صیام او صدقة او نسک﴾** پس هر کسی ازشما بیمار شد و یا ناراحتی در سر داشت پس باید عوض آن روزه گیرد و یا صدقه دهد و یا قربانی کند. اگر به خاطر عذری در حالت احرام سر را تراشید خداوند تبارک و تعالی توسط کلمه (او) سه چیز را بیان نموده است:

۱- سه روز روزه؛

۲- بر شش 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 جا نیز کفاره دهنده مختار است تا با یکی از این سه مورد کفاره را اداء نماید.

همچنان بخاطر کشتن حیوان در حال احرام کفاره واجب می شود در این مورد خداوند تبارک و تعالی فرموده است: **﴿ یا ایها الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتله متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذواعدل منکم هدیابالغ الکعبة او کفارة طعام مساکین او عدل ذالک صیاما لیذوق وبال امره﴾**

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 هدی یافته می شد محرم به یکی از سه کار مختار است: ۱)حیوان هدی (گوسفند، گاو مشتر) خریداری نموده در سرزمین حرم ذبح کند.۲) یا با همان قیمت گندم یا دیگر حبوبات بخرد و در میان مساکین تقسیم نماید به این نحو که از گندم نصف صاع و از دیگر حبوبات یک صاع به هر مسکین بدهد.۳) یا در عوض سهم گندم یک مسکین یک روز روزه بگیرد و اگر با آن قیمت حیوان هدی یافته نشد 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 تعین یکی از آنها مختار می باشد. ولی این تعین فعلاً معتبر است نه قولاً. یعنی اگر کسی زبانی یک مورد را تعین نماید این تعین اعتباری ندارد. بلکه می تواند با مورد دیگری کفاره را اداء نماید، البته اگر با یکی از آنها کفاره را ادا نمود همان چیز متعین 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 نفل ادا می شود. اما جیزی از میان همه آنهایی که ادا نموده در کفاره قبول می شود که قیمتش از همه بیشتر باشد و دو تای دیگر احسان و نفل 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 جیزی 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 وهم لباس پوشاندن آنها و هم آزاد کردن غلام. اما اگر یکی از آنها را ادا کرد از دو تای دیگر وجوب ساقط می شود. مانند واجب علی الکفایه که بر همه واجب می شود ولی با ادای 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 امرنموده 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 ننمود 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 اشیا 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.

فوائد: 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 تای دیگر عذاب نمی شود و اگر هر سه را ادا نمود بر یکی ثواب می رسد و دوتای دیگر احسان و نفل

می شود و کفاره دهنده مختار است تا هر یکی را می خواهد ادا کند و یا همان 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 باشیم و آنها قائل بر وجوب همه اند. ولیکن 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. البته با ادا نمودن یکی از آنها وجوب 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 سه 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.

شارح ﷺ به روش عجیبی دو مذهب معتزله را به هم آمیخته است چنانچه در وقت ذکر مذهب، مذهب مشاهیر معتزله را بیان نموده فرموده اند: (فان الکل واجب عندهم علی سبیل البدل) و در وقت تفسیر احکام مطابق مذهب بعضی معتزله تفسیر نموده اند. چنانچه فرموده اند: (فان فعل احدها سقط وجوب باقیها وان ادی الکل یقع الکل واجبا وان عطل الکل یعاقب عن الجمیع)

ثم بعد الفراغ عن حقیقه کلمه "أو" شرع فی مجازه، فقال: و فی قوله تعالی: ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ للتخییر عند مالک رحمه الله و عندنا بمعنی "بل" تمام الآیه: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسعَونَ فِي الأَرضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيدِيهِم وَ أَرْجُلُهُم من خِلافٍ أَوْ يُنفَوا مِنَ الأَرضِ﴾ فإن الله تعالی قد نقل للمحاربین و لساعی الفساد أعنی قطاع الطریق أربعه أجزیه: من القتل و الصلب و قطع الأیدی و الأرجل من خلاف، و النفر من الأرض بطریق الترديد بكلمه "أو" فمالک رحمه الله یقول: إنها علی حالها فیتخیر الإمام بینهما، و عندنا بمعنی "بل" للإضراب عن كلام، و شروع فی آخر؛ لأن جنایات قطاع الطریق كانت علی أربعه أنواع أخذ المال فقط، و القتل فقط و أخذ المال جمیعاً، و التخویف فقط من غیر قتل و أخذ مال، فقابل بهذه الجنایات أربع الأجزیه الأربع، ولكن لم یذكر الجنایات فی النص اعتماداً علی فهم العاقلین؛ و ذلک لأن الجزاء إنما یكون علی حسب الجنایه فغلظها بلفظه و خففها بخفته، ولا یلیق من الحكیم المطلق أن یجازی أغلظ الجنایه بأخفها، أو بالعكس، فكان تقدیر عباره القرآن أن یقتلوا إذا قتلوا فقط بل یصلبوا إذا ارتفعت المحاربه بقتل النفس، و أخذ المال بل تقطع أیدیهم و أرجلهم إذا أخذوا المال فقط، بل ینفوا من الأرض إذا خوفوا الطریق، و قد ورد هذا البیان بعینه بما روی عن النبی صلی الله علیه وسلم أنه وادع أبا برده أن لایعینه و لایعین علیه، فجاءه أناس یریدون الإسلام، فقطع أصحاب أبی برده علیهم الطریق. فنزل جبرائیل علیه السلام بالحد فیهم أن مَن قتل و أخذ المال صلب، و من قتل

ولم یأخذ المال قتل، و من إخذ المال و لم یقتل قطعت یده و رجله من خلاف، و من أفرد الإخافه نفی من الأرض، ولكن حمل أبوحنیفه رحمه الله قوله: "من قتل و أخذ المال صلب" علی اختصاص الصلب بهذه الحاله لااختصاص هذه الحاله بالصلب بحیث لایجوز فیها غیره، بل أثبت للإمام الخیار فی الأربعه إن شاء قطع ثم قتل أو صلب، و إن شاء قتل أو صلب من غیر قطع؛ لأن الجنایه تحتمل الاتحاد و التعدد، فتراعی كلتا الجهتین فیه، و المراد من النفی لیس الجلاء عن الوطن كما یوهمه الظاهر بل النفی عن الظهور علی وجه الأرض بأن یحبسوا حتی یتوبوا.

ترجمه: سپس مصنف ﷺ بعد از فراغت از معنی حقیقی کلمه (او) شروع نمود بیان معنی مجازی آن چنانچه فرمود: و کلمه (او) در قول خداوند ﷻ ﴿ان یقتلوا او یصلبوا﴾ نزد امام مالک ﷺ برای تخییر است و نزد ما به معنی (بل) است تمام آیه اینچنین است ﴿انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف او ینفوا فی الارض﴾ چونکه خداوند ﷻ توسط (او) به طریق تردید برای محاربه کنندگان و فسادگران یعنی راهزنان، چهار سزای عنی قتل نفس، به دار آویختن، قطع کردن دست و پا از خلاف و تبعید را نقل نموده است. پس امام مالک ﷺ می فرماید: که کلمه (او) بر حال خود است. لذا امام المسلمین در میان این چهار مورد مختار است و نزد ما به معنی (بل) برای اعراض نمودن از کلامی و شروع نمودن کلامی است چونکه جرم راهزنی 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 عقلاً آن جرایم را ذکر ننمود و این به این خاطر است که سزا مطابق بر 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 سخترین 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 گرفتند دست و پاهای آنها بریده شود، و تبعید شوند وقتی فقط تهدید کرده باشند و این بیان به همین صورت از پیامبر ﷺ روایت شده است که آن حضرت ﷺ با ابو برده براین شرط صلح نمودند که ابو برده نه آن حضرت ﷺ را حمایت کند و نه هم در مقابلشان ازدشمنانشان حمایت کند. چنانچه گروهی از مرده خدمت پیامبر ﷺ به قصد مسلمان شدن حاضر شدند پس یاران ابو برده جلو راه آنها را گرفتند. چنانچه جبرئیل ﷺ 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 وپایش از جهت مخالف قطع شود و کسی که فقط ترساند و تهدید کرد تبعید شود؛ لکن ابوحنیفه ﷺ گفته: « من قتل واخذ المال صُلِّب» را براختصاص 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 ﷺ خیار 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 نفی تبعید نیست، آنگونه که از ظاهر عبارت برمی آید بلکه باید از ظاهر شدن بر روی زمین بازداشته یعنی زندانی شوند تا توبه کنند.

شرح: شارح ﷺ می فرماید: که مصنف ﷺ قصد دارد تا بعد از بیان معنی حقیقی کلمه (او) معنی مجازی آن را بیان کند چنانچه فرمودند: که کلمه (او) در قول خداوند ﷻ **﴿ان یقتلوا او یصلبوا الخ﴾** نزد امام مالک ﷺ بر حقیقت خود است یعنی برای تخییر است. و نزد ما مجازاً به معنی (بل) است آیه کامل این است **﴿انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا اوتقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف اوینفوا من الارض﴾** ترجمه: جز این نیست که سزای کسانی که با خدا ﷻ و پیامبرش ﷺ می جنگند و در فساد روی زمین می کوشند این است که کشته شوند و یا دستها و پاهایشان بر عکس بریده شود و یا اینکه از روی زمین برداشته شوند. در این آیه خداوند ﷻ برای محاربین و رهزنان 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 ﷺ 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 ﷺ بخاطر اینکه کلمه (او) بر حقیقت خود است امام المسلمین در میان این چهار مختار است تا هر سزایی را که بخواهد به راهزن بدهد. اما نزد ما در اینجا کلمه (او) بر حقیقت خود نیست بلکه مجازاً به معنی (بل) است. همانگونه که در (او اشد قسوة) کلمه (او) به معنی (بل) است و در میان کلمه (او) و کلمه (بل) مناسبت هم هست. یعنی همانگونه که توسط (بل) از اول کلام اعراض و برای اثبات آخر کلام است همچنان با کلمه (او) از تعینی 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 راهزن بر چهار طریق است: ۱) ربودن مال ۲) فقط قتل کردن ۳) مال ربودن وقتل کردن۴) مسافرین را ترساندن و تهدید کردن نه کشتن و نه مال آنها را گرفتن. پس خداوند ﷻ 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 سزا نیز سبک خواهد بود و برای خداوند حکیم ﷻ مطلق مناسب نمی باشد تا در قبال جرم سنگین سزای

سبک تجویز فرمایند و در قبال جرم سبک سزای سنگین تجویز فرماید. و وقتی که اینچنین است عمل کردن بر تأخیر جایز نمی باشد چونکه در صورت تخییر این امکان وجود دارد که راهزن هم قتل کرده باشد و هم مال ربوده باشد. اما امام المسلمین آن را تبعید کند در حالیکه در اینجا جرم سنگین است و سزا آسان و سبک. همچنان اگر راهزن 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 قانون 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 ذکرنشده است لذا تقابل در میان آن دو درست نمی باشد.

شارح ﷺ جواب دادند: که جرائم بنا براعتماد بر فهم و درک عقلاً ذکر نشده است یا اینگونه گفته می شود که ذکر عام چه حقیقتاً باشد و چه حکماً. اگرچه جرایم در آیه حقیقه مذکور نیست، اما حکماً موجود است به هر حال در این آیه امکان تخییر وجود ندارد و وقتی که تخییر ممکن نیست کلمه (او) مجازاً به معنی (بل) می باشد و تقدیر عبارت آیه اینچنین می شود: **﴿ان یقتلوا اذا قتلوا فقط بل یصلبوا اذا ارتفعت المحاربه بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیهم وارجلهم اذا اخذ والمال فقط بل ینفوا من الارض اذا خوفوا الطریق﴾** یعنی سزای راهزن وقتی که فقط 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 بربایند دست راست و پای چپشان بریده شود. بلکه وقتی که در راه فقط با تهدید بترسانند تبعید شوند. همین مطلب از پیامبر ﷺ روایت شده که با ابو برده با این شرط صلح نمودند که ابو برده نه از پیامبر ﷺ حمایت کند و نه هم در مقابل پیامبر ﷺ از دشمنان ایشان حمایت کند. چنانچه گروهی به نیت اسلام خدمت پیامبر ﷺ حاضر شدند پس افراد ابو برده ایشان را غارت کردند و جبریل امین ﷺ با حدّ بر آنها فرود آمد که هر کسی که هم قتل کند و هم مال را برباید به دار آویخته شود. و کسی که قتل کند و مال نرباید کشته شود. و کسی که مال برباید و قتل نکند دست راست و پای چپش قطع شود. و کسی که فقط بترساند تبعید شود. از این حدیث نیز مذهب ما تأیید می شود که سزای هر جرم جداگانه است نه آنگونه که امام مالک ﷺ 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.

یک جواب این است که هدف از اسلام تعلیم احکام اسلام است یعنی کسانی که آمده بودند مسلمان بودند و مقر از آمدنشان تعلیم احکام اسلام بوده است که تأیید این از این حدیث نیز می شود که در آن به جای (یریدون الاسلام) یریدون 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 ﷺ حد راهزنان ابو برده را بیان فرمودند. جواب دوم این است: که کسانی که آمده بودند مسلمان نبودند. اما کسی که برای قبول اسلام وارد دارالاسلام می شود، ذمّی محسوب می شود و غارت ذمّی موجب حد است. و از همین جا است که حضرت جبریل ﷺ حد را درباره راهزنان ابو برده از جانب خداوند ﷻ نازل فرمودند. از (**ولكن حمل ابو حنيفه قوله من قتل الخ**) جواب سؤالی است. سؤال این است که امام ابو حنیفه ﷺ در فروع فرمودند: که امام المسلمین در میان اشیاء اربعه مختارند و در این جا در وقت بیان مذهب احناف در چند خطّ گذشته 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 کسی را هم بکشد و هم مالش را ببرد امام المسلمین در اجرای یکی از مجازات چهار گانه مختار است:

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

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 ﷺ 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 سزاها مختار است به این دلیل که قتل کردن و بردن مال راهزنان چنان جرمی است که هم احتمال اتحاد را دارد و هم احتمال تعدد را، یعنی قتل کردن و ربودن هر دو باهم راهزنی است به همین خاطر هر دو یک جرم

محسوب می شوند. و چونکه ربودن مال یک جرم و قتل کردن جرم دیگری است به همین علت دو جرم جداگانه محسوب 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 یا را قطع کند و به خاطر قتل بکشد و یا به دار آویزد. و چونکه این دو با هم 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 ذکرنمودم و گروهی از فقها نیز همین معنی را مراد گرفته اند لیکن صاحب نورالانوار با رعایت مذهب امام ابوحنیفه 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 شر آن در امان بمانند و این هدف از زندانی کردن نیزبدست 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 شرّ آن در امان نمی مانند بلکه در آن جا نیز راهزنی خواهد کرد. بهر حال راهزنان در صورت تهدید و نرساندن به زندان انداخته شوند تا اینکه توبه کنند و از حالاتشان مشخص می شود که دیگر مرتکب این جرم نمی شوند و یا در زندان بمیرند.

ثم شرع في مثال آخر لمجازها على مذهب أبي حنيفه رحمه الله خاصه، فقال: و قالا: إذا قال لعبده و دابته: "هذا حر أو هذا" أنه باطل: لأنه اسم لأحدهما غير عين، و ذلک غير محل للعتق؛ لأن حقيقه كلمه "أو" أن يرد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحاً لذلک الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلک أحدهما و ههنا الدابه غير صالحه للعتق، فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام، و قيل: إن هذا إذا لم ينو و إن نوى العبد خاصه يعتق عندهما على ما في "المبسوط".

ترجمه: سپس مصنف ﷺ مثال دیگری را بر معنی مجازی کلمه (او) بطور خاص مطابق مذهب امام ابو حنیفه ﷺ شروع نموده است. چنانچه گفته است و صاحبین فرمودند: وقتی که مولا به غلام و چهار پای خود بگوید: (هذا حر او هذا) این کلام باطل است چونکه این اسم امر واحد غیر معین است و واحد غیرمعین محل عتق نمی باشد چونکه حقیقت کلمه (او) این است که دائر 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 مشخص کند و دابه در این جا صلاحیت عتق 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 بطور خاص نیت نمود مطابق بیان مبسوط نزد صاحبین غلام آزاد می شود.

شرح: شارح ﷺ می فرماید: که مصنف ﷺ بطور خاص مطابق مذهب امام ابو حنیفه ﷺ مثال دیگری را بر معنای مجازی کلمه (او) بیان نموده است. مسئله این است که اگر مولا به سوی غلام و چهار پایش اشاره نمود و گفت (هذا حر او هذا) نزد صاحبین ﷺ 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 عتق 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 متعین 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 متعین کند مانند (جاءنی زیدا 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 متعین 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 البدل صلاحیت حکم را داشته باشد. و در مثال مذکور این چیز وجود ندارد، چونکه چهارپا صلاحیت آزاد شدن را ندارد چونکه آزادی فرع رقیت است یعنی هر جایی که رقیت (بردگی) باشد آزادی در آنجا متحقق می شود و رقیت جزاء کفر است. یعنی ابتداءً فقط کافر رقیق (برده) می شود مؤمن رقیق نمی شود و چهارپا متصف به کفر نمی شود چونکه مؤمن و کافر شدن از اوصاف اهل خرد و عقل است نه از صفات بی خردان و بی عقلان. پس چهارپا رقیق نیز نمی باشد. و وقتی که چهارپا نمی تواند رقیق شود صلاحیت آزاد شدن را هم ندارد. پس در احد المذکورین یعنی چهار پا 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 نیز بکند نزد صاحبین ﷺ غلام آزاد نمی شود. بعضی از علماء فرمودند: که نزد صاحبین ﷺ زمانی کلام باطل می شود که متکلم هیچ نیتی نکرده باشد ولی اگر بطور خاص نیت غلام را نمود نزد صاحبین غلام آزاد می شود چونکه در آن صورت مصداق احد المذکورین فقط غلام می باشد.

وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعين يعني قال أبوحنيفه رحمه الله: إن الأمر كذلك في الحقيقه ونفس الأمر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز يحتمل التعين. حتى لزمه التعيين كما في مسأله العبدين بأن يرتد ين العبدين ويقول: "هذا حر أو هذا"، فيجبره القاضي على التعين، فلو لم يكن يحتمل التعين لما أجبره عليه.

والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار؛ لأن كلام العاقل البالغ يصحح حتى الإمكان بالحقيقه أو المجاز، فجعل ما وضع لحقيقته مجازاً عما يحتمله و إن استحالت حقيقته، فجرى على أصله المذكور في قوله للأكبر سناً منه: هذا ابني بجعله مجازاً عما يحتمله بعد استحاله الحقيقه، و هما ينكران الاستعاره عند استحاله الحكم، فهما جريا أيضاً على أصلهما في ذلك المثال، فيطل ههنا كما بطل ثمه.

ترجمه: ونزد امام ﷺ نیز آن این چنین است همراه با احتمال تعین. یعنی امام ابو حنیفه ﷺ فرمودند: که مسئله در حقیقت ونفس الامر همانگونه است که شما فرمودید. امابرسبیل مجاز احتمال تعین را دارد به همین خاطر بر آن تعین لازم است مانند مسئله عبدین به این صورت که در میان عبدین کلمه تردید بیاورد و بگوید (هذا حر او هذا) 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 ﷺ لفظی که برای حقیقتش وضع شده بود مجاز چیزی قرار داد که احتمالش را دارد گرچه حقیقتش محال باشد. لذا امام ﷺ به همان قاعده خود استوار ماندند که قبلاً ذکر شد که اگر کسی که سنا بزرگتر است بگوید: (هذا ابنی) بعد از محال بودن حقیقت مجاز از چیزی می شود که احتمالش را دارد و صاحبین ﷺ در وقت استحاله حکم استعاره را انکار می کنند. لذا صاحبین نیز در این مثال بر قاعده خود قائم ماندند. چانچه 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: (هذا حر او هذا) نزد امام ﷺ 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 عتق نیست اما این کلام (هذا حر او هذا) برای غلام و چهارپا 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: (هذا حر او هذا) قاضی این گوینده را بر تعین مجبور می کند یعنی مجبور می کند تا یکی از دو غلام را متعین کند.

ملاحظه فرمایید که اگر این کلام تعین را نمی داشت قاضی آن را مجبور نمی کرد تا یکی را متعین 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 وکوشش 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 ابو حنیفه ﷺ 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 ﷺ در این مثال کلمه (او) را بر مجاز حمل می نمایند، گرچه صاحبین حمل بر مجاز نمی کنند. امام ﷺ وصاحبین ﷺ هر یک برهمان اصل خود استوارند که قبلاً ذکر شده است که اگر کسی به غلام خود که از خودش سالوزر تر است بگوید: (هذا ابنی) نزد امام ﷺ اگرچه حقیقت این کلام بعد ثبوت نسب محال و معتذر است اما به خاطر رهایی از لغو این کلام مجازاً بر حریت حمل می شود و چونکه صاحبین در صورت متعذر بودن منکر استعاره یعنی عمل کردن بر مجازند، لذا نزد ایشان این کلام (هذا ابنی) باطل می شود پس نزد صاحبین همانگونه که کلام هذا ابنی بخاطر متعذر بودن حقیقت باطل است همچنان کلامی که با اشاره به سوی غلام و چهاریا (هذا حرلوهذا) گفته شده است نیز به خاطر متعذر بودن حقیقت کلمه (او) باطل می شود و نزد امام ابو حنیفه ﷺ همانگونه که (هذا ابنی) بخاطر متعذر بودن حقیقت بر مجاز یعنی بر حریت حمل شده است لذا در اینجا کلمه (او) نیز به خاطر متعذر بودن حقیقت (واحد غیر معین) بر مجاز یعنی واحد معین حمل می شود.

ثم ذكر مجازاً آخر لها، فقال: و تستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لاعينها يعنى كما أن الواو تدل على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما، فكذلك "أو" فتكون بمعنى الواو، لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول و"أو" تدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها.

ترجمه: سپس مصنف ﷺ 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 (واو) بر اثبات حکم برای معطوف و معطوف‌علیه 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 معطوف‌علیه از دیگری دلالت می کند لذا کلمه (او) عین (اصل و حقیقت) (واو) نمی باشد.

شرح: شارح ﷺ می فرمایند: که مصنف ﷺ قصد بیان معنی مجاز دیگر را برای (او) دارد. چنانچه فرمودند: که کلمه (او) مستعار است برای افادهٔ عموم. یعنی کلمه (او) مجازاً برای افادهٔ 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 معطوف‌علیه حکم را ثابت می کند همچنان کلمه (او) نیز در کلام منفی بر ثابت کردن حکم منفی برای هر دو دلالت می کند، ولی درمیان 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 معطوف‌علیه بطور جداگانه دلالت می کند. یعنی اگر (واو) بر کلام منفی داخل شود معطوف و معطوف‌علیه هر دو با هم نفی می شوند و اگر کلمه (او) داخل شود، هر دو جداجدا نفی می شوند. مثلاً در کلام الهی آمده است (ولا تطع منهم آثما او کفورا) در اینجا معنی (او کفورا) (ولا کفورا) است. لذا از هر یکی 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 کفور 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 (او)، (واو) می بود یعنی (ولا تطع منهم آثما واکفورا) در این صورت حکم عدم اطاعت برای هر دو بطور اجتماعی 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 مستعارة بمعنى الواو، إذا كانت في موضع النفي أو موضع الإباحة؛ لأنهما قرينتان لهذا المجاز ولايصار إليه إلا بقرينة. كقوله: "و الله لا أكلم فلاناً أو فلاناً" حتى إذا كلم أحدهما يحنث و لو كلّمهما لم يحنث إلا مرة. مثال لوقوعها في موضع النفي، و الظاهر أن قوله: "حتى إذا كلم" تفريع لكونها بمعنى الواو، و قوله: "لو كلمهما" تفريع لعدم كونهما عين الواو يعني إذا كانت بمعنى "الواو" فيعم الحنث بتكلم أحدهما أيهما كان؛ إذ لو لم تكن بمعنى "الواو" لم يحنث إلا بتكلم أحدهما فإذا تكلم بأحدهما ارتفع اليمين و حنث به، ثم بتكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث، و إذا لم تكن عين "الواو" فلو كلمهما جميعاً لم يحنث إلا مره، و لم يجب عليه إلا كفاره يمين واحده؛ إذ هتک حرمه اسم الله تعالى لم يوجد إلا مره واحده، ولو كانت عين الواو لصار بمنزله اليمينين، فتجب الكفاره لكل واحدٍ منهما على حده، و قيل: التفريع على العكس يعني أن قوله: "حتى إذا كلم أحدهما يحنث" تفريع على عدم كونها عين الواو؛ لأنها لو كانت عين الواو لم يحنث إلا بتكلم المجموع من حيث المجموع، فيوقف الحنث على أن يتكلم بكليهما، فلا يحنث بمجرد تكلم أحدهما، فإذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم أيهما كان، و إن قوله: "و لو كلمهما لم يحنث إلا مره واحده" تفريع على كونها بمعنى الواو؛ إذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث إلا مره و لم تجب إلا كفاره واحده 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 اباحت باشد چونکه این دو قرینه اند. برای آن مجاز و بدون قرینه نمی توان به سوی مجاز رجوع کرد مانند: گفته اش بخدا ﷺ قسم یا فلانی یا فلانی صحبت نمی کنم. حتی اگر با یکی از آن دو صحبت کرد حانث می شود و اگر با هر دو صحبت کند فقط یک مرتبه حانث می شود. این مثالی است برای وقوع آن در موضع نفی. وظاهر است که گفته اش حتی اذا کلم تفریع بر به معنی (واو) است و گفته اش لو کلمهما تفریع 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 حانث می شود، چونکه اگر (او) به معنی (واو) نمی بود حانث نمی شد مگر با صحبت کردن یکی از آن دو. سپس وقتی که با یکی از آن دو صحبت کند یمین مرتفع می شود و با این کلام حانث می شود و با صحبت کردن با دیگری حکم حنث 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 حانث می شود و بر آن کفاره یک قسم واجب می شود. چونکه بی حرمتی به نام الله ﷻ یک مرتبه یافته شده است و اگر کلمه (او) عین (واو) باشد به منزله دو یمین می شود و برای هر یک کفاره 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 یحنث) تفریع است بر عدم عین (واو) بودن کلمه (او)، چونکه اگر کلمه (او) عین (واو) می بود حانث نمی شد مگر با صحبت کردن با مجموعه من حیث المجموعه. پس حنث موقوف می ماند بر اینکه حالف با هر دو صحبت کند. لذا با صحبت کردن فقط با یکی حانث نمی شود پس وقتی که (او) عین (واو) نیست با صحبت کردن با یکی از آن دو حانث می شود و گفته اش **(ولو کلهما لم یحنث الامرة واحدة)** تفریع است به معنی (واو) بودن کلمه (او). چونکه اگر متکلم در این محل با (واو) کلام کند فقط یک مرتبه حانث می شود و فقط یک کفاره واجب می شود اگر چه با هر دو یا هم صحبت کند پس اینچنین است کلمه (او).

شرح: جناب مصنف ﷺ می فرماید: که کلمه (او) زمانی مجازاً به معنی (واو) استعمال می شود که کلمه (او) در مقام نفی 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 نفی 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 ﷻ قسم من با فلانی یا فلان صحبت نمی کنم اگر حالف با یکی از آن دو صحبت کند حانث می شود و اگر با هر دو با هم صحبت کند فقط یک مرتبه حانث می شود.

شارح ﷺ 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 ﷺ بطور لف و نشر مرتب دو تفریع بیان نموده است. چنانچه با (حتی اذا کلم) بر این مطلب تفریعی بیان نموده اند، که کلمه (او) به معنی (واو) می آید و با (لو کلهما) 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 حانث می شود. یعنی اگر با یکی صحبت کند حانث می شود و باز وقتی که با دیگری صحبت کند دوباره حانث می شود و بر آن دو کفاره لازم می شود چونکه اگر کلمه (او) به معنی (واو) نمی بود حالف فقط با صحبت کردن یکی حانث می شد و یمین مرتفع می شد. و با صحبت کردن با دیگری حانث نمی شد. چونکه کلمه (او) برای احد المذکورین و احدالامرین می آید نه برای امرین و مذکورین. پس عام بودن حنث یعنی دوباره حانث 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 حانث می شود. یعنی فقط یک مرتبه حانث بشمار می آید و بر آن فقط کفاره یک یمین واجب می شود چونکه

حانث شدن و وجوب کفاره به خاطر بی حرمتی به نام الله ﷻ است و در این صورت یعنی با صحبت کردن با هر دو یا هم فقط یک بار به نام الله ﷻ بی احترامی شده است. لذا این فرد یک مرتبه حانث می شود و بر آن فقط یک مرتبه کفاره لازم می شود و اگر کلمه (او) عین (واو) می بود این کلامش یعنی **(والله لا اکلم فلانا او فلانا)** به منزله دو یمین می بود یک یمین بر عدم تکلم با یکی و یمین دوم عدم تکلم با دیگری و با صحبت کردن با هر دو با هم و به یک مرتبه دو کفاره واجب می شد. یعنی برای هر یک کفاره ای مستقل و جداگانه واجب می شد مانند **(والله اکلم فلانا وفلانا)** که در این صورت دو یمین است و با صحبت کردن با هر دو کفاره واجب می شود. پس یک بار حانث شدن با صحبت کردن با هر دو واجب شده کفاره یک یمین دال بر این است که کلمه (او) عین (واو) نمی باشد.

بعضی بر این گمان اند که تفریع در اینجا بر عکس تفریع مذکور در متن است، یعنی قول مصنف ﷺ (حتی اذا کلم احد هما یحنث) 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 حانث می شد. یعنی حانث شد، موقوف بر این می ماند تا حالف با هر دو صحبت کند با صحبت کردن با یکی حانث نمی شد مانند اینکه در صورت **(والله لا اکلم فلانا وفلانا)** با صحبت کردن با هر دو حانث می شود و با صحبت کردن فقط با یکی حانث نمی شود. بهر حال چونکه کلمه (او) عین (واو) نیست، لذا با صحبت کردن با هر یکی از آن دو حانث می شود و حانث شدن موقوف بر صحبت کردن با هر دو نمی باشد. و قول مصنف ﷺ **(ولو کلهما لم یحنث الامرة واحدة)** 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 حانث می شد و بر آن یک کفاره 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. نظر بعضی از علما بر این است که (واو) فقط برای عطف می آید و بر مغارنت دلالت نمی کند اگر این مطلب لحاظ کرده نشود در میان مسائل مذکور تعارض واقع می شود و درک مسئله بسیار دشوار می شود. خدا کند شما نیز مانند خادم در حل این مسئله موفق شوید.

(مولانا) (جمیل) احمد ۲۳ رمضان جمعة الوداع ۱۴۱۰ه ف

و لو حلف لایکلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً فله أن یکلمهما، مثال لوقوعها فی موضع الإباحة؛ لأن الاستثناءَ من الحظر إباحه و إطلاق. و التفریع فی قوله: "فله أن یکلمهما" تفریع علی کونها بمعنی "الواو"؛ إذ لو نکلم ههنا بالواو لجاز له التکلم بهما فکذا فی "أو"، و لو لم نکن بمعنی "الواو" لایحل التکلم إلا من واحد، فإذا کلم أحدهما

انحلت اليمين، ثم إذا تكلم بالآخر تجب الكفارة، و لم يذكر ههنا ثمره عدم كونها عين الواو، و قيل: تظهر ثمرتها في قوله: جالس الفقهاء و المحدثين، فإنه إن تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما، و إن تكلم بـ"أو" تباح له مجالستهما. فـ"أو" تفيد إباحه الجمع، و "الواو" توجبه، و هذا مما لا يعرف، و الفرق بين الإباحه و التخيير على طريق العربيه و الأصوليين مشهور

ترجمه: و اگر کسی قسم خورد که بغیر از فلانی یا فلانی 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 (فلانی یکلهما) تفریع است بر به معنی (واو) بودنش. چونکه اگر حالف در اینجا با (واو) تکلم می کرد برای او صحبت کردن با هر دو جایز می بود و در «او» نیز چنین است. پس اینچنین 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 ﷺ ثمره نبودن کلمه (او) عین (واو) را ذکر نکرده است و گفته شده است که ثمره (نتیجه) آن در (جالس الفقها او المحدثین) ظاهر می شود چونکه اگر متکلم 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 عربیت و اصولیین مشهور است.

شرح: مثال واقع شدن کلمه (او) در مقام اباحت این است که اگر با این الفاظ قسم بخورد (**والله اکلم احدا الا فلانا او فلانا**) بخدا یا کسی صحبت نمی کنم الا با فلانی یا فلانی. 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 ممنوع و منفی استثناء شده است و استثناء از منفی و ممنوع اباحت می باشد. لذا این کلام مثال واقع شدن کلمه (او) در مقام اباحت است و قول مصنف ﷺ (فله ان یکلهما) تفریع بر این است که کلمه (او) به معنی (واو) است چونکه اگر در اینجا به جای (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 منحل 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 ﷺ می فرماید: که مصنف ﷺ بر این مطلب که کلمه (او) عین (واو) نیست تفریعی بیان کرده است البته بعضی ها با بیان 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 الفقها او المحدثین**) هم نشینی فقها را اختیار کن یا محدثین را. پس اگر در این مثال بجای (او) (واو) می بود مجالست با فقهاء و محدثین بر مخاطب واجب می شد و در صورت تکلم با (او) همنشینی 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 (او) و (واو) این قدر فرق است نمی تواند (او) عین (واو) باشد یعنی کلمه (او) عین (واو) نیست.

شارح ﷺ می فرماید: فرق مذکور میان (او) و (واو) بطور عموم مشهور نیست بلکه افراد خاصی از آن آگاهی دارند و فرق میان اباحت و تخیر در طریق اصولیین و اهل عربیت بسیار مشهور است یعنی در اباحت می توان هر دو را جمع کرد اما در تخییر نمی توان جمع کرد.

ثم ذكر مجازاً آخر لـ"أو"، فقال: و تستعار بمعنى "حتى" أو "إلا أن" إذا قد العطف لاختلاف الكلام و يحتمل ضرب الغايه يعني الأصل في "أو" أن تكون للعطف، فإذا لم يستقم العطف بأن يختلف الكلامان اسماً و فعلاً أو ماضياً و مضارعاً أو مثبتاً و منفياً أو شيئاً آخر يشوش العطف و يمنعه، و يكون أول الكلام ممتداً بحيث تضرب له غايه فيما بعدها، فحينئذٍ تستعار كلمه "أو" بمعنى "حتى" أو "إلا أن"، فعدم استقامه العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج "أو" عن معناها، ولكن كون السابق ممتداً بحيث يحتمل ضرب الغايه فيما بعدها شرط لكونها بمعنى "حتى" أو "إلا أن"؛ لأن حتى للغايه ينتهي بها المعيا كما أن أحد الشيئين في "أو" ينتهي بوجود الأخر، و "إلا 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 "إلا أن" مناسبه يجوز استعارتها لهما، لكن الفرق بين "حتى" و "إلا أن"؛ أنّ "حتى" تجيء بمعنى العطف أيضاً دون "إلا أن"، و أنّ كون الثاني جزء من الأول عنده شرط في "حتى" دون "إلا أن" و سيجيء تحقيقه في بحث "حتى".

ترجمه: سپس مصنف ﷺ معنی مجازی دیگری برای کلمه (او) ذکر نموده است. چنانچه فرمودند: که کلمه (او) به معنی (حتی) یا (الان) 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 بلحاظ اسم و فعل مختلف باشند یا به لحاظ ماضی و مضارع یا به لحاظ مثبت و منفی یا چیز دیگری که عطف را پراکنده کند و جلو گیر از آن شود یا کلام به نحوی ممتد باشد که میتوان مابعد کلمه (او) را برای آن غایت قرار 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 یا آن مغیا به انتها می رسد همانگونه که یکی از دوچیز در کلمه (أو) از وجود دیگری به انتها می رسد و(الا ان) در حقیقت استثناء است حکم آن مخالف احکام گذشته است همانگونه که با کلمه (او) حکم معطوف مخالف حکم معطوف‌علیه 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 ثانی جزء اول در (حتی) نزد عبدالقاهر شرط است نه در (الا ان) تحقیق آن عنقریب در بحث (حتی) خواهد آمد.

شرح: شارح ﷺ می فرماید: که مصنف ﷺ 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 غایه برای اول کلام باشد در این صورت کلمه (او) مجازاً به معنی (حتی) یا (الا ان) استعمال می شود. شارح ﷺ 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) مجازاً به معنی (حتی) یا (الا ان) استعمال می شود. شارح ﷺ 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 ﷺ 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) مغیا می باشد و غایت یا مغیًا به پایان می رسد. لذا همچنان وقتی که کلمه (او) برای عطف باشد هر یک از معطوف ومعطوف‌علیه 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)

از دو جهت فرق وجود دارد اول اینکه کلمه حتی علاوه بر غایت برای عطف نیز می آید اما (الا ان) برای عطف نمی آید. دوم اینکه نزد شیخ عبدالقاهر در حتی شرط این است که ثانی (معطوف) جزء معطوف‌علیه باشد مانند: (اکلت السمکة حتی رأسها) که (رأسها) جزء (السمکة) است یا اگر جزء نباشد بخاطر نهایت اختلاط مانند جزء باشد مانند: (ضربنی السادات حتی عبیدهم) مرا سادات کتک زدند حتی غلامشان نیز- در این مثال مابعد (حتی) حقیقة جزء سادات نیستند ولی به خاطر اختلاط مانند جزء‌اند. اما در (الا ان) این شرط نیست. شارح ﷺ می فرماید: که تفصیل آن در بحث (حتی) خواهد آمد.

کقوله تعالی: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمرِ شَيءٌ أَو يَتُوبَ عَلَيهِم أَو يُعَذِّبَهُم﴾ فإن قوله: (أَو يَتُوبَ) لايصلح أن يكون معطوفاً على قوله: (لَيْسَ لَكَ) لعدم اتساق النظم و لا على قوله: الأمرِ أو شيء، و هو ظاهر، ولكنه يصلح قوله: "لَيْسَ لَكَ" أن يمتد إلى غايه التوبه أو التعذيب، فيكون "أو" بمعنى "حتى" أو "إلا أن" فيكون المعنى ليس لك من أمر الكفار شيء فی دعاء الشر أو طلب الشفاعه حتى يتوب الله تعالى عليهم؛ فإنه حينئذٍ يكون لک طلب الشفاعه أو يعذبهم، فيكون لک الدعاء الشر، و روی أن النبی صلی الله علیه وسلم استأذن الله أن يدعو عليهم فنزلت، و قيل: إنه لماشج وجهه علیه السلام يوم أحد سأل أصحابه أن يدعو عليهم، فقال علیه السلام، فقال علیه السلام: ما بعثنی الله لَعّاناً ولكن بعثنی داعياً ألّهم اهد قومی، فإنهم لايعلمون فنزلت، و نهی الله عن الدعاء عليهم أو سؤال الهدايه لهم، و هذا ما جری علیه الأصوليون، و قد ذكر صاحب الكشاف أن قوله: (أَو يَتُوبَ عَلَيهِم) معطوف على قوله ﴿لِيَقطَعَ طَرَفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَو يَكبِتَهُم﴾ و قوله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمرِ شَيءٌ﴾ جمله معترضه بينهما، و المعنى أن الله مالک أمرهم فإما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم إن أسلموا أو يعذبهم إن أصروا على الكفر و ليس لک من أمرهم شيء: إنما أنت عبد مبعوث لإنذارهم، فنظر الأصوليين إنما هو فی مجرد قوله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمرِ شَيءٌ﴾ حتی منعوا العطف علیه و لم يلتفتوا إلى ما سبق، فكلا الأمرين صحيح كما نری.

ترجمه: مانند فرموده خداوند ﷻ که ای پیامبر ﷺ هیچ گونه اختیاری نداری یا الله ﷻ توبه آنها را بپذیرد یا آنها را عذاب دهد. چونکه قول خداوند ﷻ (اویتوب) صلاحیت معطوف شدن بر قول خداوند ﷻ (لیس لک) را ندارد به علت عدم ربط کلام و همچنان بر قول خداوند ﷻ (الامر) یا (شیء) نیز عطف نمی شود و این مشخص است. ولی قول خداوند ﷻ (لیس لک) صلاحیت ممتد شدن تا غایت توبه یا تعذیب را دارد لذا کلمه (او) به معنی (حتی) یا (الا ان) می‌باشد و معنی این چنین می باشد، ای پیامبر ﷺ شما در حق کفار اختیار بد دعایی یا طلب شفاعت را ندارید تا اینکه خداوند ﷻ متوجه آنها بشود پس در آن هنگام حق در خواست شفاعت را دارید یا خداوند ﷻ اراده عذاب دادنشان را نماید برای شما اجازه بددعایی می باشد. و روایت شده است که پیامبر ﷺ طلب اجازه بد دعایی در حق کفار را نمودند پس این آیه نازل شد. وگفته شده است که وقتی که در جنگ احد صورت مبارک پیامبر ﷺ زخمی شد صحابه

ﷺ از پیامبر ﷺ خواسته تا در حق کفار بد دعایی کند. پس آن حضرت ﷺ فرمودند: خداوند ﷻ مرا لعنت کننده مبعوث نفرموده است ولکن من را داعی الی الخیر مبعوث فرما، چراکه آنان نمی دانند. پس آیه مذکور نازل شد و خداوند ﷻ از دعای بد در حق آنان و در خواست هدایت برایشان منع نمود این سخنان بر روش اصولیین می باشد وصاحب کشاف ذکر نموده است که قول خداوند ﷻ **(او یتوب علیهم)** عطف است بر قول خداوند ﷻ **﴿لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتهم﴾** وقول خداوند ﷻ **﴿لیس لک من الامر شئ﴾** در میان آن دو جمله معترضه است و چنین معنی می شود که خداوند ﷻ 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 آنها را می پذیرد) واگر بر کفر اصرار ورزند آنها را عذاب می دهد و ای پیامبر ﷺ شما در حق آنها هیچ اختیاری نداری شما بنده ای هستید که برای ترساندن آنها مبعوث شده اید پس نظر اصولیین فقط به سوی قول خداوند ﷻ **﴿لیس لک من الامر شئ﴾** می باشد. حتی که ایشان عطف بر آن را منع کرده اند و به سوی کلام گذشته هیچ توجهی نکرده اند پس هر دو همانگونه که می بینید صحیح است.

شرح: قبلاً 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 **﴿وما جعله الله الابشر لکم ولتطمئن قلوبکم به وما النصر الا من عند الله العزیز الحکیم لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتهم فینقلبوا خائبین لیس لم من الامر شئ او یتوب علیهم او یعذبهم فانهم ظالمون﴾** ترجمه: و خداوند ﷻ آن را جز بشارتی برای شما قرار نداد و تا اینکه به آن دلهایتان آرام گیرد و یاری جز از جانب خداوند ﷻ غالب «و» فرزانه نیست تا گروهی از کافران را نابود سازد یا خوارشان سازد پس نا امید برگردند تو هیچ اختیاری نداری یا توبه شان را می پذیرد و یا عذاب شان می کند چون ایشان ستمگرانند.

شارح ﷺ می فرماید: **(او یتوب)** در این آیه نمی تواند بر **(لیس لک)** معطوف شود چونکه ربط بین معطوف و معطوف‌علیه ضروری است. حالانکه در میان این دو هیچ ربطی وجود ندارد بلکه در میان آن دو اختلاف است به این صورت معطوف‌علیه (لیس لک) ماضی و معطوف یعنی (یتوب) مضارع است یا معطوف‌علیه یعنی (لیس لک) منفی و معطوف یعنی (یتوب) مثبت است. بهر صورت بخاطر اختلاف در میان دو کلام عطف صحیح نمی باشد. شارح ﷺ می فرمایند: که عطف **(یتوب علیهم)** بر لفظ **(الامر)** و بر لفظ شئ درست نمی باشد چونکه در این صورت معطوف‌علیه یعنی **(الامر)** یا **(الشئ)** 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 (شئ). پس وقتی که عطف (یتوب علیهم) بر هیچ یک از سه کلمه گذشته صحیح نیست. کلمه (او) در این جا بر 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 ممتد 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 ﷺ در مورد کفارحق هیچ گونه بد دعایی یا طلب شفاعت را ندارید تا اینکه خداوند ﷻ برای آنها توفیق توبه را عنایت بفرماید. یعنی اگر خداوند ﷻ به آنها توفیق توبه را عنایت فرمود شما حق طلب شفاعت در حق آنان را دارید، یا تا اینکه خداوند ﷻ اراده عذاب دادن آنان را نماید. اگر خداوند ﷻ قصد عذاب دادن آنها را نمود شما هم حق بد دعایی کردن در حق آنان را دارید. روایت شده است که پیامبر ﷺ از خداوند ﷻ خواسته بود تا اجازه بد دعایی در حق کفار را به ایشان عنایت کند. در این مورد این آیه نازل شد و بعضی فرموده اند: که وقتی که در جنگ احد صورت مبارک پیامبر ﷺ زخمی شد صحابه ﷺ از پیامبر ﷺ خواستند تا در حق کفار نفرین کند. پیامبر ﷺ در جواب ایشان فرمودند: خداوند ﷻ مرا لعنت کننده مبعوث نفرموده است بلکه داعی الی الخیر مبعوث کرده اند و سپس در حق آنان دعا نموده فرمودند: خدایا قوم من را هدایت کن چرا که آنان نمیدانند و از بعثت و مقاصد آن بی خبرند. در همان وقت این آیه نازل شد و خداوند ﷻ 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 درکتب تفسیر ذکر شده است. وملاجیون شارح نور الانوار ﷺ فرمودند: که تمام صحبت ها پیرامون این آیه بر روش اصولیین بود. لیکن صاحب کشاف علامه جاالله زمخشری پیرامون این آیه فرمودند: که قول خداوند ﷻ **(او یتوب علیهم)** عطف است بر قول خداوند ﷻ **﴿لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتهم﴾** و قول خداوند ﷻ **﴿لیس لک من الامر شئ﴾** در میان معطوف و معطوف‌علیه جمله معترضه واقع شده است و هدف این است: که خداوند ﷻ مالک تمام امور کفار است. لذا خداوند ﷻ 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 ﷺ شما در مورد کفار هیچ اختیاری ندارید شما فقط یک بنده اید که بعثت شما برای ترساندن کفار است. شارح ﷺ می‌فرماید: که نظر اصولی فقط بر **﴿لیس لک من الامر شئ﴾** است. چنانچه ایشان از عطف نمودن **(او یتوب علیهم)** **﴿لیس لک من الامر شئ﴾** منع نموده اند و اصلاً بر کلام اول یعنی **﴿لیقطع طرفاً من الذین﴾** توجهی نموده اند در حالی که هر دو کلام صحیح است یعنی هم آنچه که اصولیین بیان نموده اند صحیح است هم آنچه را که صاحب کشاف نیز بیان نموده است صحیح است، همانگونه که در محضر شماست. اما محشی بر آن اعتراض نموده است چون که از **﴿لیقطع طرفاً من الذین﴾** تا (خائبین) 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 شئ)** 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 کشاف (او یتوب علیهم) را بر (لیقطع طرفاً) چگونه صحیح است.

و حتی للغایه کإلی یعنی أن "حتی" "وإن" عدت ههنا فی حروف العطف لکن الأصل فیها معنی الغایه کإلی بأن یکون ما بعدها جزء لما قبلها، کما فی "أکلت السمکه حتی رأسها"، أو غیر جزء کما فی قوله تعالی: ﴿هِیَ حَتَّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ و أما عند الإطلاق و عدم القرینه، فالأکثر علی أن ما بعدها داخل فیما قبلها، و سیأتی تفصیل "إلی" فی موضعها.

و تستعمل للعطف مع قیام معنی الغایه بمناسبه أن المعطوف یعقب المعطوف علیه فی الذکر و الحکم، کما أن الغایه بعقب المغیا کقولهم: استنت الفصال حتی القرعی الفصال جمع فصیل و هو: ولد النافه، والاستنان أن یرفع یدیه و یطرحهما معاً فی حاله العدو، و القرعی جمع قریع، و هو الفصیل الذی له بشر أبیض للداء، فهو معطوف علی الفصال مع قیام معنی الغایه؛ لأنه کان أرذل من الفصال لایتوقع الاستنان منها، و هذا مثل یضرب لمن یتکلم مع من لایبغی أن یتکلم بین یدیه لعلو قدره و هذا کله فی الأسماء.

ترجمه: وحتی 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 السمکة حتی رأسها**) یا غیر جزء می باشد مانند قول خداوند ﷻ ﴿**هی حتی مطلع الفجر**﴾ و در وقت اطلاق و عدم قرینه اکثر نحوی ها قائل برایند 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 مغیًا می آید مانند این قول عربها (**استنت الفصال حتی القرعی**) بچه شترهای قوی پریدند حتی که بچه شترهای ناتوان نیز پریدند. الفصال جمع فصیل است و آن بچه شتر است و استنان یعنی بچه شتر در وقت دویدن هر دو دست خود را بالا ببرد و سپس هر دو را با هم پایین بیاورد و القرعی جمع قریع است و آن بچه ای است که به خاطر بیماری پوستش سفید شده باشد. پس این بهمراه معنی غایت معطوف بر انفصال است چرا که قرعا نسبت به فصال پایین تر است و از آن انتظار توقع پریدن نمی رود و این مثال برای کسی زده می شود که بهمراه 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 ﷺ می فرمایند: 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 السمکة حتی رأسها**) که (رأس) در

(حتی رأسها) جزء سمک است و غایت و انتها (**اکل السمکة**) (**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 المطع الفجر**﴾ ودر آن طلوع فجر جزء هی یعنی جزء لیلة القدر نیست، یعنی در لیلة القدر تمام شب سلام وامان باقی ماند ولی چون طلوع فجر جزء لیلة القدر نمی باشد لذا این امان قبل از طلوع فجر تمام می شود.

شارح ﷺ می فرمایند: وقتی که کلمه (حتی) بدون قید و قرینه باشد نزد اکثر نحویها 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 مبرد 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 مغیًا می آید همچنین معطوف بعد از معطوف‌علیه می آید. لذا به خاطر همین مناسبت استعمال (حتی) مجازاً برای عطف جایز می باشد. مانند (**جاءنی القوم حتی زید**) پس زید یا بهترین افراد قوم است یا پایین 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 وقصد ممانعتی ندارد. مثال معنی غایت همراه عطف نزد اعراب این است (**استنت الفصال حتی القرعی**) بچه های قوی شتر باشتاب پریدند. حتی که بچه شتر های ناتوان نیز پریدند. در این مثال فصال جمع فصیل است که به معنی بچه شتر است و استنان به معنی دویدن تند است. به این صورت که بچه شتر در وقت دویدن هر دو دست جلویش را بلند کرد سپس هر دو را با هم پایین آورد و قرعی جمع قریع است به معنی بچه 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 (بچه شتر ضعیف) نسبت به (فصال بچه شتر قوی) پایین تر و پست تر است که توقع پریدن و دویدن از آنها نمی شود. شارح ﷺ می فرمایند: 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 ﷺ می فرمایند: تمام این تفضیل زمانی است که کلمه (حتی) بر اسماء داخل شود.

و مواضعها فی الأفعال أی بیان مواضع استعمال کلمه "حتی" فی الأفعال: أن تجعل غایه بمعنی "إلی" أو غایه هی جمله مبتدئه. فالأول کقوله: "سرت حتی أدخلها" فإن حتی مع ما بعدها متعلق بقوله: "سرت"، فیکون من أجزاء أول الکلام کما لو دخل إلی کان کذلک، والثانی کقوله: "خرجت النساء حتی خرجت هند" فإن هذه جمله مبتدئه غیر متعلقه بما قبلها، ولیس لها محل من الإعراب کما کان للأول.

ترجمه: و جایگاه (حتی) در افعال یعنی بیان مواضع استعمال (حتی) در افعال این است: که (حتی) به معنی (الی) غایت قرار داده شود یا چنان غایتی داده شود که آن جمله ابتدائیه باشد. پس اول مانند (**سرت حتی ادخلها**) چونکه (حتی) با 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 حتی خرجت هند**) چونکه این جمله ابتدائیه 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 رحمه الله می فرمایند: که اگر کلمه (حتی) بر افعال داخل شود دارای دو موضع می باشد یکی این که (حتی) به معنی (الی) غایت قرار داده شود و موضع دوم اینکه (حتی) چنان غایتی قرار داده شود که آن غایت جمله ابتدائیه باشد. در صورت اول (حتی) با مابعد خود متعلق به ماقبل 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 حتی ادخلها**) متعلق به (**سرت**) است و (**حتی ادخلها**) از اجزاء اول کلام یعنی (**سرت**) است به این صورت که (**سرت**) مرکب از فعل و فاعل است و (**ادخل**) به خاطر (ان) مقدره به تأویل مصدر مفعول به برای (**سرت**) است و تقدیر عبارت این گونه است: (سرت حتی دخولها) همانگونه که در این مثال به جای (حتی) (الی) می بود و (**سرت الی دخولها**) گفته می شد این چنین می بود. یعنی (الی) همراه مابعد خود متعلق به ماقبل می بود و از اجزاء اول کلام می بود. مثال موضع دوم این است که کسی بگوید: (**خرجت النساء حتی خرجت هند**) در اینجا (**حتی خرجت هند**) جمله ابتدائیه 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 (حتی أدخلها) محل اعراب بود. چون بخاطر مفعول به بودن در محل نصب است.

وعلامه الغایه: أن یحتمل الصدر الامتداد، وأن یصلح الآخر دلاله علی الانتهاء کالسیر یحتمل الامتداد إلی مده مدیده، والدخول یصلح للانتهاء إلیه، وهکذا خروج النساء جمله یصلح أن یمتد إلی خروج هند؛ لأنها تکون أعلی منهن أو خادمه لهن، وهو یصلح للانتهاء إلیه، فإن وجد الشرطان معاً تکون حتی للغایه فی الفعل.

فإن لم تستتم فللمجازاه بمعنی "لام کی" أی فإن عدم الشرطان جمیعاً أو أحدهما فتکون حینئذٍ بمعنی "لام کی" لأجل السببیه، فیکون الأول سبباً والثانی مسبباً للمناسبه بین الغایه والمجازاه؛ لأن الفعل ینتهی بوجود الجزاء

کما ینتهی المغیا بوجود الغایه. فإن تعذر هذا جعلت مستعاره للعطف المحض ویطل معنی الغایه أی إن تعذرت السببیه أیضاً تکون حینئذٍ للعطف المحض مجازاً، ولا یراعی حینئذٍ معنی الغایه أصلاً، وهذه استعاره اخترعها الفقهاء، ولا نظیر لها فی کلام العرب.

ترجمه: وعلامت 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 انتهاء 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 منتهی به خروج هند باشد. پس اگر هر دو شرط باهم یافت شدند حتی برای غایت در فعل خواهد بود. پس اگر علامت صحیح نباشد «حتی» به معنی «لام کی» برای مجازات می باشد. پس اگر هردو شرط باهم یا یکی از آنها مفقود باشد در آن وقت کلمه «حتی» به معنی «لام کی» برای سببیت می باشد. پس اول سبب وثانی مسبب می شود، چونکه میان غایت و مجازات مناسبت موجود است. چونکه فعل با وجود جزاء منتهی می شود. همانگونه که مغیا با وجود غایت منتهی می شود. سپس اگر کلمه «حتی» برای غایت نتواند باشد «حتی» فقط برای عطف مستعار قرار داده می شود ومعنی غایت باطل می شود. یعنی اگر سببیت نیز متعذر شود در آن وقت کلمه «حتی» مجازاً فقط برای عطف می باشد ودر آن وقت اصلاً معنی غایت رعایت نمی شود و این استعاره اعراست که فقهاء اختراع نموده اند ودر کلام عرب هیچ نظیری (مانندی) ندارد.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند: غایت دوعلامت دارد: ۱) اینکه اوّل کلام احتمال امتداد را داشته باشد ۲) اینکه آخر کلام صلاحیت دلالت کردن بر انتها را داشته باشد، یعنی اوّل کلام چنان فعلی باشد که بتواند تا غایت ممتد شود وآخر کلام چنان فعلی باشد که با انجام آن اوّل کلام منتهی شود. مانند «**سرت حتی ادخلها**» که سیر در آن احتمال طولانی و ممتد شدن را تا مدت زیادی دارد و دخول بلده (شهر) صلاحیت این را دارد که (سیر = رفتن) به دخول شهر منتهی شود. همچنان «**خرجت النساء حتی خرجت هند**» که در آن خروج نساء صلاحیت امتداد تا خروج هنده را دارد، چونکه هنده یا از همه برتر و بالاتر است یا از همه پایین تر و پست تر. در صورت اوّل هدف این است: زنها بیرون شدند حتی زنی که از همه برتر بود نیز بیرون آمد ودر صورت دوّم هدف این می باشد: که زنها بیرون شدند حتی زنی که از همه پایین تر و پست تربود نیز بیرون آمد. در صورت اوّل ترقی (**من الأدنی الی الأعلی**) است و در صورت دوّم تنزّل (**من الأعلی الی الأدنی**) است. بهرحال در خروج نساء صلاحیت امتداد تا خروج هنده وجود دارد و خروج هنده صلاحیت این را دارد که خروج نساء به خروج هنده منتهی شود. خلاصه وقتی که این دو شرط باهم یافت شوند کلمه «حتی» در فعل برای غایت می باشد. یعنی کلمه «حتی» بر فعل داخل می شود و بر معنی غایت دلالت می کند. واگر 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 سببیت می‌باشد. یعنی قسمت اوّل کلام سبب و قسمت دوّم آن مسبب می‌باشد گویا که در میان غایت و مجازات «سببیت» یک نوع مناسبتی یافت می‌شود به این صورت که فعل که سبب است با وجود جزاء و با موجود شدن مسبّب منتهی و ختم می‌شود. همانگونه که مغیا با وجود آمدن غایت منتهی و ختم می‌شود پس وقتی که مناسبت موجود است در صورت درست نشدن معنی غایت می توان کلمه «حتی» را مجازاً برای مجازات و سببیت مستعار گرفت. مصنف ﷺ فرمودند: که اگر کلمه «حتی» برای مجازات هم تواند باشد یعنی اگر سببیت نیز متعذر شود در این صورت کلمه «حتی» مجازاً فقط برای عطف خواهد بود و معنی حقیقی آن یعنی غایت اصلاً لحاظ نمی‌شود در آن وقت مناسبت بین حقیقی ومجاز این می‌شود که همانگونه که غایت بعد ازمغیا می آید. همچنان معطوف بعد از معطوف‌علیه می آید که در این صورت کلمه «حتی» به معنی «فاء یا «ثم» می‌باشد. شارح ﷺ می فرماید: مستعار بودن کلمه «حتی» برای عطف محض استعاره ای است که آن را فقهاء اختراع و بوجود آوردند. هیچ گونه مثالی برای این گونه استعاره‌ای در کلام عرب وجود ندارد. بر این بعضی ها اعتراض نموده‌اند که وقتی کلمه «حتی» در عرف و کلام عرب برای عطف محض استعمال نمی‌شود هیچ نیاز و ضرورتی نیست که علما کلمه «حتی» را برای عطف محض مستعار بگیرند وبر این استعاره احکام شرعیه را متفرع نمایند. جواب آن این است که: استعاره کلمه «حتی» برای عطف محض از امام محمد ﷺ منقول است ودر بحث لغت عرب قول امام محمد ﷺ سند می‌باشد. لذا در این استعاره نیز قول امام محمد ﷺ سند می‌باشد و متفرع نمودن احکام شرع بر این استعاره صحیح می‌باشد. جواب دوم: فقهاء در به دست آوردن معانی ازالفاظ از نُحات مقدمند لذا در مقابل فقهاء نُحات اعتباری ندارند.

ثم ذكر . أمثله كل من الثلاثه من الفقه ، فقال : و على هذا مسائل " الزيادات " أى على هذه القواعد الثلاثه الأمثله المذكوره فى " الزيادات " كإن لم أضربك حتى تصيح فعبدى حر ، هذا مثال للغايه التى بمعنى "إلى" ، فإن ضرب المخاطب أمر يصلح أن يكون ممتدًا إلى الصياح ، والصياح يصلح انتهاء له لهيجان الرحمه أولحدوث الخوف من أحد ، فإن ترك الضرب قبل الصياح أو لم يضرب أصلاً يحنث.

ترجمه: سپس مصنف ﷺ مثال هریک از قواعد سه گانه را از فقه ذکر نموده‌است چنانچه فرمودند: و مطابق آن مسائل زیادات است یعنی مطابق همین قواعد ثلاثه مثالهایی‌اند که در زیادات مذکورند. مانند: اگر تو را نزنم تا فریاد بکشی (غلامم آزاد است) این مثال برای غایت است که به معنی «الی» است. چونکه زدن مخاطب چنان امری است که صلاحیت امتداد تا فریاد کشیدن را دارد و فریاد زدن صلاحیت آن را دارد که بایان بخش ضرب باشد بخاطر به هیجان آمدن شفقت یا به خاطر ترس از کسی. پس اگر قبل از فریاد زدن، ضرب (زدن) را ترک کرد یا اصلاً نزد حانث می‌شود.

شرح: شارح ﷺ می‌فرمایند: که مصنف ﷺ برای هر یک از سه قاعده یعنی آمدن «حتی» برای غایت به معنی الی، مجازات وعطف محض، مثالی را ازفقه عرضه نموده‌اند. چنانچه مصنف ﷺ فرمودند: که مطابق آن قواعد سه گانه مسائلی است که در زیادات مذکوراست. پس مثال غایت «حتی» به معنی «الی» این است که: کسی شخصی را مخاطب نموده بگوید: **(إن لم اضربك حتى تصيح فعبدى حر)** اگر تو را آنقدر کتک نزنم تا فریادکشی غلام من آزاد است. یعنی حتماً تو را تا زمان فریاد کشیدن کتک می‌زنم. در این مثال حالف عدم ضرب حتی‌الصیاح را برای آزادی شرط قرار داده‌است، لذا اگر حالف قبل از فریاد کشیدن کتک زدن را ترک نمود یا اصلاً آن را نزد چون که شرط عدم زدن تا فریاد کشیدن **(عدم ضرب حتى الصياح)** موجود است لذا در هر دو صورت غلام آزاد می‌شود. در این مثال هر دو علامت غایت موجود است چونکه در اینجا «حتی» برای غایت به معنی «الی» می‌باشد چونکه اول کلام یعنی زدن مخاطب چنا ن امری است که می تواند تا زمان فریاد کشیدن مخاطب ممتد 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 (زننده) 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 «الی» برای غایت می‌باشد ودرمثال ضرب مغیا و صیاح غایت آن خواهد بود.

وإن لم آتك حتى تغديني فعبدى حر ، هذا مثال للمجازاه ؛ لأن الإتيان وإن صلح للامتداد بحدوث الأمثال لكن التغديه لاتصلح انتهاء له ؛ لأنها إحسان وهو داع لزياده الإتيان لانتهى ، فلم يصلح حمله على الغايه ، فتكون بمعنى "لام كى " أى إن لم آتك لكى تغديني ، فإن أتاه ولم يغده لم يحنث ؛ لأنه أتاه للتغديه ، والتغديه فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم.

ترجمه: اگر نتوانم نزد تو بیایم تا به من صبحانه دهی غلام من آزاد است. این مثال مجازات و (سببیت) است چونکه اگر چه اتیان با حدوث امثال صلاحیت امتداد را دارد. اما تغذیه (غذا دادن= غذا خوراندن) صلاحیت انتهاء برای اتیان را ندارد چونکه تغذیه احسانی (نیکی) است که داعی و سبب زیادتی اتیان است پس منتهی نخواهد شد. لذا حمل کردن «حتی» برغایت صحیح نمی‌شود، بلکه به معنی «لام کی» می‌شود یعنی اگر من نزد تو نیایم تا به من صبحانه بخوراني پس اگرمتکلم نزد مخاطب آمد ومخاطب به متکلم صبحانه نداد متکلم حانث نمی‌شود چونکه متکلم نزد مخاطب برای صبحانه آمد و تغذیه (صبحانه دادن) فعل مخاطب است متکلم در آن هیچ اختیاری ندارد.

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: اگر کسی دیگری را مخاطب قرار داده بگوید: (ان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حرٌ) اگر نزد تو نیامدم تا به من صبحانه بخورانی غلام من آزاد است. این مثال مجازات و سببیت است یعنی اتیان سبب و تغذیه

مسبب آن است چونکه اگر چه اتیان (آمدن=حرکت کردن) به خاطر حدوث امثال صلاحیت امتداد را دارد اما تغذیه نمی تواند پایان بخش اتیان باشد چونکه غذا دادن یک نوع احسان و نیکی است واحسان داعی و باعث زیادتی اتیان می‌باشد پس وقتی که احسان یعنی تغذیه باعث زیادتی است تغذیه منتهی (پایان رساننده) برای اتیان نمی باشد یعنی تغذیه از اتیان جلوگیری نمی کند. وقتی که تغذیه برای اتیان منتهی نیست شرط دوم ازدو شرط مذکورغایت مفقود ومعدوم شده است، وقتی که یک شرط غایت معدوم شد حمل کردن «حتی» بر معنی غایت صحیح نخواهد بود. بلکه مجازاً کلمه «حتی» به معنی «لام کی» خواهد بود و هدف این می‌شود که اگر من نزد تو نیایم 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 داده‌است. چانچه اگر حالف نزد مخاطب نیامد به خاطر وجود شرط حالف حانث و غلامش آزاد می‌شود و اگر حالف نزد مخاطب آمد ولی مخاطب به آن صبحانه نداده حانث نمی‌شود و غلامش آزاد نمی‌شود چونکه حالف نزد مخاطب فقط برای صبحانه آمده بود لیکن تغذیه (صبحانه دادن) فعل مخاطب است متکلم در آن هیچ دخل و تصرف واختیاری ندارد. لذا فقط همین گفته می‌شود که شرط آزاد شدن غلام یعنی عدم اتیان التغذی وجود ندارد پس وقتی که شرط موجود نیست حالف حانث نمی‌شود وغلامش نیز آزاد نمی‌شود.

وإن لم آتک حتی أتغدی عندک فعبدی حر، هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامه الجزاء، فإن التغذیه فی هذا المثال فعل المتکلم کالإتیان، والإنسان لا یجازی نفسه فی العاده، ولهذا قیل: "أسلمت کی أدخل الجنه" بصیغه المجهول لابصیغه المعلوم، فتعین أن تجعل مستعاره للعطف، فکأنه قیل: "إن لم آتک فلم أتغد عندک فعبدی حر" فإن لم یأت أو أتاه ولم یتغد أو أتاه وتغدی متراخیاً عن الإتیان یحنث؛ لأن الأقرب فی الاستعاره حرف الفاء، فإذا جعلت بمعنی الفاء لا یستتبع التراخی، وقیل: کونها بمعنی "الواو أنسب؛ لأن للاستعاره الاتصال وهو فی الواو أکثر، ولکنهم تکلموا فی أنه لا بد أن یکون قوله: أتغدی یاسقاط الألف لیکون مجزوماً معطوفاً علی آتک، وقیل: لابأس به؛ لأن ما قلنا: بیان حاصل المعنی لا بیان تقدیر الإعراب، وما یتوهم أنه معطوف علی النفی دون المنفی فساقط لا عبره به فتأمل.

ترجمه: «**وان لم آتک حتی أتغدی عندک فعبدی حرّ**» این مثال عطف محض است چونکه سببیت درست درنمی-آید، چونکه در این مثال تغذیه مانداتیان فعل خود متکلم است وانسان به خودش جزاء(پاداش) نمی‌دهد 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 شده‌است گویا گفته شده‌است: «**ان لم آتک فلم اتغدی عندک فعبدی حرّ**» پس اگر متکلم نزد مخاطب نیامد یا نزدش آمد ولی صبحانه نخورد یا نزدش آمد ولی بعد از آمدن با تأخیر صبحانه خورد حانث می‌شود.

چونکه حرف (فاء) در این استعاره نزدیک‌تر است پس وقتی که کلمه «حتی» به معنی «فاء» گرفته شد تراخی صحیح نمی‌شود، و گفته شده‌است که «حتی» را به معنی «واو» گرفتن مناسب‌تر است. لیکن علما در این مورد کلام نموده‌اند که «تغذی» با اسقاط الف باشد تا بتواند با عطف بر آتک مجزوم شود و گفته شده‌است که در آن اشکالی نیست چونکه آنچه را که ما گفتیم بیان نتیجه معنی است نه بیان تقدیر اعراب و آنچه گمان می‌شود که اتغدی عطف بر نفی است نه بر منفی گمان ساقط شده‌ای است که اعتباری ندارد، خوب بیاندیش.

شرح: مصنف رحمه‌الله فرمودند: که اگر کسی بگوید: «وان لم آتک حتی أتغدی عندک فعبدی حرّ» 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 (سببیت) صحیح نیست به این خاطر چونکه در اینجا (تغذیه) نیز فعل متکلم است و اتیان (آمدن) نیز فعل متکلم است و عادتاً خود انسان به خود پاداش نمی‌دهد به همین خاطر بعضی گفته‌اند که: «اسلمت کی ادخل الجنة» با صیغه مجهول است نه با صیغه معلوم چونکه در صورت معروف بودن، اسلام و دخول جنة هر دو فعل متکلم می‌شود و جزاء (پاداش) دادن خود متکلم به خاطر اسلام لازم می آید و به این معنی می‌شود که اسلام آوردم تا داخل جنة شوم. در حالیکه این صحیح نیست و در صورت مجهول ترجمه این چنین می‌شود اسلام آوردم تا مرا داخل جنة کنند. در این صورت اسلام فعل متکلم می‌شود و پاداش برآن یعنی داخل کردن در جنة فعل خداوند تعالی می‌باشد و این کاملاً صحیح است. در هر حال چونکه در مثال مذکور اتیان و تغذی 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 متعین می‌باشد گویا گفته شده‌است: «**ان لم آتک 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 اتیان و بعد از آن متصلاً عدم تغدی است یعنی نیامدن متکلم و فوراً بعد از آن غذا نخوردن شرط حرّیت است. چانچه اگرمتکلم نزد مخاطب آمد و متصلاً بعد از آمدن تغدی نمود قسم آن کامل می‌شود و غلام آزاد نمی‌شود و اگر متکلم نیامد یا آمد امّا تغدی ننمود یا متکلم نزد مخاطب آمد و بعد از مدتی صبحانه خورد در تمام این صورتها متکلم حانث و غلام آزاد می‌شود.

شارح رحمه‌الله می‌فرماید: که اگر متکلم نزد مخاطب آمد و دیرتر(با تأخیر) صبحانه خورد به این خاطر حانث می‌شود 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 می‌آید و معنی تعقیب به معنی غایت نزدیک‌تر است. به این نحو که همانگونه که غایت فوراً بعد از مغیا می آید همچنین مابعد (فاء) فوراً بعد از ماقبل آن متحقق می‌شود. بهر حال «حتی» را به معنی (فاء) گرفتن نزدیک‌تر

است، وقتی که در اینجا «حتی» به معنی (تا) گرفته شد تراخی صحیح نمی باشد بلکه لازم و ضروری است تا بعد از آمدن فوراً صبحانه بخورد. چنانچه اگر بعد از آمدن درتغدی دیرشد به خاطر وجود شرط متکلم حانث می‌شود و غلام آزاد می‌شود. بعضی فرموده‌اند: که در اینجا «حتی» را به معنی (واو) گرفتن مناسب‌تر است چونکه آن چیزی که استعاره را جایز می‌کند اتصال است و اتصال در صورت (واو) بیشتر است دراین صورت عدم اتیان وعدم تغدی شرط برای حریت می‌باشند. چنانچه اگرمتکلم نزد مخاطب نیامد یا نزد مخاطب آمد ولی تغدی ننمود شرط یافته شد لذا غلام آزاد می‌شود، و اگر نزد مخاطب آمد و دیرتر تغدی نمود، دراین صورت شرط یافته نشده‌است چونکه هردو فعل (اتیان و تغدی) که عدم آن دو را شرط قرار داده بود موجوداند. لذا در این صورت متکلم حانث نمی‌شود و غلام آزاد نمی‌شود.

شارح ﷺ می‌فرمایند: بعضی فرموده‌اند که لازم است تا (الف) (اتغدی) در خواندن و نوشتن حذف شود تا (اتغدی) بر منفی یعنی (آتک) عطف شده بتواند مجزوم به لم شود و بعضی فرموده اند که: با وجود عطف بر (آتک) نیز خواندن (اتغدی) با الف اشکالی ندارد چونکه هر آنچه را که ما در مورد استعاره گفته و بیان نموده‌ایم فی الواقع بیان حاصل و نتیجه معنی است نه بیان تقدیر و تعیین اعراب. وبه این خاطر که فقهاء توجهی 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: «زنیتِ» بکسر التاء بر آن شخص حد قذف واجب می‌شود در حالیکه قاذف مردی را خطاب نموده‌است و صیغه مؤنث استعمال نموده‌است و علت دوّم این است که: در تغدی در حالت جزم سالم ماندن حرف علّت نیز لغتی از عرب است در صورت مجزوم بودن نیز الف (اتغدی) ساقط نمی‌شود.

شارح ﷺ می‌فرمایند: که این گمان و خیال بعضی ها که (اتغدی) عطف بر (نفی) یعنی (لم آتک) است و عطف بر منفی یعنی (آتک) نمی‌باشد، ساقط و بی اعتبار است چون که در این صورت مطلب این می‌شود که اگر من نزد تو نیایم و نزد تو صبحانه بخورم غلام من آزاد است یعنی اگر اتیان معدوم و صبحانه نزد تو، موجود باشد غلامم آزاد است. در حالیکه این معنی کاملاً فاسد است چونکه بدون آمدن جگونه می‌تواند نزد مخاطب صبحانه بخورد.

حروف جر

ومنها: حروف الجر وهو معطوف علی مضمون الکلام السابق کأنه قال: أولاً منها حروف العطف، ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا علیه فالباء للإلصاق فما دخل علیه الباء هو الملصق به هذا هوأصلها فی اللغه والبواقی مجاز فیها. وتصحب الأثمان حتی لو قال: "اشتریت منک هذا العبد بکرن حنطه جیده "یکون الکرثمناً، فیصح الاستبدال به؛ لأنه لما کان مدخول الباء هو الثمن کان العبد مبیعاً، و کر الحنطه ثمنًا، فیکون البیع حالاً، ویصح استبدال کر الحنطه بکرّ الشعیر قبل القبض؛ إذ یجوزالاستبدال فی الثمن قبل القبض، ولو کان مبیعًا لم یجزذلک

بخلاف ما إذا أضاف العقد إلی الکر بأن قال: "اشتریت منک کرّ من حنطه بهذا العبد "حیث یکون هذا العقد عقد السلم؛ إذا العبد مشار إلیه موجود، فیسلمه فی المجلس، والکر غیر معین، فیکون مبیعًا غیر معین، فلا بد فیه أن توجد شرائط السلم حتی یصح فلا یجوز استبداله؛ إذ لا یجوز الاستبدال فی المسلم فیه.

ترجمه: و از جمله حروف معانی، حروف جرّاند این کلام عطف است بر مضمون سابق گویا مصنف ﷺ ابتداءً گفته است: از حروف معانی حروف عطف‌اند. 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 ملصق‌به می‌باشد. به اعتبار لغت فقط الصاق اصل (با) است و تمام حروف دیگر در آن مجازاً است و حرف (با) بر اثمان داخل می‌شود. حتی اگر کسی بگوید: (اشتریت منک هذا العبد بکر من حنطهٔ جیدهٔ) کر ثمن می‌باشد و استبدال آن صحیح است چون وقتی که مدخول (با) ثمن باشد غلام مبیع و کر گندم ثمن می‌باشد و بیع حالاً می‌باشد و عوض نمودن یک کر گندم در مقابل یک کر جو قبل از قبض صحیح است چون که استبدال در ثمن قبل از قبض صحیح است و اگر کر مبیع می‌بود این استبدال جایز نمی‌بود. بر خلاف آن وقتیکه متکلم عقد را به سوی کر نسبت دهد به این صورت که بگوید: **(اشتریت منک کرّاً من حنطة بهذا العبد)** این عقد سلم می‌باشد چونکه غلام مشارالیه موجود است پس مشتری آن غلام را در همان مجلس تحویل بایع دهد و کر غیر معین است. لذا کر گندم مبیع غیر معین می‌شود پس لازم است تا تمام شرایط سلم در آن موجود باشد تا سلم صحیح شود و استبدال کر جائز نیست چونکه در مسلم‌فیه 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 می‌شود. پس این عبارت متن «**منها حروف الجرّ**» بر مضمون کلام سابق عطف است. گویا اول گفته شده‌بود «**منها حروف العطف**» بعد از فراغت آن با عطف بر آن گفته شده «**منها حروف الجرّ**» به این خاطر به حروف جر، حروف جر گفته می‌شود چونکه جر به معنی کشیدن است و این حروف نیز معانی فعل را کشیده به اسم می‌رسانند.

مصنف ﷺ می‌فرماید: که یکی از حروف جر (با) است و (با) برای الصاق می‌آید خواه الصاق حقیقة باشد مانند(به داء) یا مجازاً باشد مانند(مررت بزید) به تعلق و اتصال یک چیز به چیز دیگر الصاق می گویند. به هرحال به چیزی که کلمه (با) به آن داخل شده‌باشد ملصق به (چیزی که با آن اتصال شده‌است) و طرف دیگر ملصق (چیزی که متصل شده) می‌باشد.

شارح ﷺ می فرماید: که الصاق معنی حقیقی و لغوی کلمه «با» است و تمام معانی غیر آن مجازی‌اند. مثلاً برای ۱) استعانت مانند: کتبتُ بالقلم. ۲) ظرفیت مانند: صلیت بالمسجد ۳) تعلیل مانند قول خداوند: ﴿انکم ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل﴾. ۴) مقارنت مانند: اشتریت الفرس بسرجه ۵) قسم مانند: بالله لأفعلنّ کذا. ۶) تعدیه: ذهب الله بنورهم ۷) مقابله مانند: اشتریت العبد بالفرس. ۸) زیادت مانند قول خداوند: ﴿ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة﴾.

مصنف ﷺ می فرماید: که «با» بر ثمن داخل می شود امّا (بایی) که بر ثمن داخل می‌شود، آن «با» برای مقابله می‌باشد البته ضمن معنی مقابله معنی الصاق نیز متحقق می‌شود. به همین خاطر گفته شده‌است که: مقابله نیز راجع به سوی الصاق است، چنانچه اگر کسی بگوید: (اشتریت منک هذا العبد بکُرٍ من حنطة جیدة) من این غلام را از تو در عوض یک کُر گندم جید خریدم یک کُر گندم ثمن وغلام مبیع می‌باشد واین بیع نقدی می‌باشد یعنی بیع سلم نمی‌باشد. و اگر مشتری قبل از قبض نمودن گندم با یک کُر جو عوض گند یعنی در عوض یک کُر گندم یک کُر جو بگیرد این تبادل صحیح است چونکه در این مثال یک کُر گندم ثمن است وقبل از قبض نمودن ثمن عوض نمودن آن جایز است. البته اگر یک کُر گندم مبیع می‌بود قبل از قبض تبادل آن جایز نمی‌بود. چونکه قبل از قبض مبیع تبادل آن جایز نمی‌باشد. بر خلاف آن اگر عقد را به سوی کُر گندم منسوب می کرد و این چنین گفته می‌شد: (اشتریت منک کرّاً من حنطة بهذا العبد) من از تو یک کُر گندم در عوض این غلام خریدم این عقد سلم می‌باشد و به فروختن مؤجل در عوض معجل با چند شرط سلم می گویند ودر عقد سلم به مبیع مسلم‌فیه گفته می‌شود. (ثمن= رأس المال) (بایع= مسلم الیه) (مشتری= رب السلم گفته می‌شود) پس در این عقد غلام رأس المال، کُر گندم مسلم‌فیه می‌باشد و چونکه رأس المال یعنی غلام، مشارالیه و موجود است تحویل دادن رأس‌المال نیز در مجلس ضروری است. لذا رب السلم(مشتری) آن غلام را در مجلس تحویل مسلم الیه (بایع) دهد. وکُر غیر معین است لذا مبیع (مسلم فیه) غیر معین می‌باشد و به خاطر غیر معین بودن بر ذمه مسلم‌الیه دَینی می‌باشد. در هر صورت وقتی که در این عقد رأس‌المال و مسلم‌فیه بود و موجوداند این عقد، عقد سلم می‌باشد وباید تمام شرطهای موجود در کتب فقه در آن موجود باشد. وچونکه یک کُر گندم مسلم‌فیه است و تبادله مسلم‌فیه بدون قبض جایز نیست. لذا در این صورت تبادله یک کُر گندم جایز نخواهد بود.

فلو قال: "إن أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر" يقع على الحق أي على البر الواقع في نفس الأمر؛ وذلك لأن الباء لما كانت للإلصاق كان المعنى إن أخبرتني خبرًا ملصقًا بقدوم فلان، ولا يكون ملصقًا بالقدوم إلا إذا وقع قدوم فلان، فإن أخبر بالقدوم خبرًا صادقًا يحنث المتكلم وإلا لا. بخلاف ما إذا قال: "إن أخبرتني أن فلانًا قدم" فإنه يقع على الصدق والكذب معًا؛ لأن مقتضى الخبر هو الإطلاق، ولا مقتضى للعدول عنه، ولا يقال: إن تعديه الإخبار

لا يكون إلا بالباء، فيكون التقدير إن أخبرتني بأن فلانًا قدم، فكان كالأول؛ لأنا نقول: تقدير الباء لا يكفي إلا للسلامه المعنى دون تأثيراته الأخرى.

ترجمه: پس اگر کسی بگوید: اگر خبر آمدن فلانی را به من بدهی غلامم آزاد است. این قسم بر حق واقع می‌شود یعنی خبری که در خارج نیز واقع شده‌باشد و این به خاطر این است که وقتی «با» برای الصاق باشد معنی این گونه می‌شود که اگر تو به من خبری دهی که ملصق به آمدن فلانی باشد (غلامم آزاد است) و خبر به قدوم فلانی ملصق نمی‌باشد. مگر زمانی که قدوم فلانی در خارج نیز واقع شده باشد. پس اگر مخاطب خبر قدوم (آمدن) فلانی را به درستی داد متکلم حانث می‌شود و الّا حانث نمی‌شود. بر خلاف اینکه اگر کسی بگوید که: اگر به من خبر دهی که فلانی آمده چونکه این بر صدق و کذب هر دو واقع می‌شود چونکه مقتضی خبر اطلاق است و مقتضایی برای عدول نیست و این اعتراض نشود که تعدیه اخبار بدون (با) ممکن نیست، لذا تقدیر عبارت اینگونه می‌باشد: (ان اخبرتنی بانّ فلاناً قدم) لذا این کلام نیز مانند اول می‌باشد. چونکه ما جواب می‌دهیم که تقدیر (با) فقط برای روانی معنی کافی است نه برای تأثیرات دیگر.

شرح: مصنف ﷺ با عرضه نمودن تفریعی بر معنی الصاق فرمودند: که اگر کسی دیگری را مخاطب قرار داده بگوید: (ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر) اگر خبر آمدن فلانی را به من بدهی غلامم آزاد است. این قسم برخبر راست و درست واقع می‌شود به این دلیل که «با» که بر قدوم داخل است برای الصاق است و در صورت الصاق به این معنی می‌باشد اگر به من خبری دهی که با آمدن فلانی ملصق باشد غلامم آزاد است و زمانی خبر با آمدن فلانی ملصق می‌شود که آمدن فلانی در خارج نیز واقع شده باشد. حال اگر مخاطب مطابق واقع از آمدن فلانی خبر دهد، متکلم در قسم خود حانث و غلامش آزاد می‌شود و اگر خبر دروغی را بدهد چونکه خبر با قدوم فلانی ملصق نیست به خاطر یافت نشدن شرط متکلم، حانث نمی‌شود و غلامش نیز آزاد نمی‌شود اما اگر متکلم بگوید: (ان اخبرتنی ان فلانا قدم فعبدی حر) در این صورت این قسم بر خبر راست و دروغ هر دو واقع می‌شود یعنی اگر مخاطب خبر صحیح و راستی از آمدن فلانی بدهد حانث و غلامش آزاد می‌شود و اگر خبر دروغی را بدهد باز هم حانث می‌شود و غلامش آزاد می‌شود. چونکه (با) برای الصاق نیست خبر مطلق است که تقاضای صدق و کذب را می کند. یعنی آزادی غلام در بحث قدوم فلانی بر مطلق خبر معلق است و برای عدول کردن از این اطلاق هیچ مقتضی (بکسر الضاء) وسببی وجود ندارد لذا با خبر دادن مخاطب چه راست باشد و چه دروغ متکلم حانث می‌شود و غلامش نیز آزاد می‌شود.

شارح ﷺ می فرماید: که این اعتراض نشود که اخبار بدون (با) متعدی نمی‌شود یعنی اگر اخبار لازم باشد مفعول را تقاضا نمی کند و اگر به سوی مفعول اول متعدی شود به خاطر باب افعال متعدی می‌شود و اگر به سوی مفعول ثانی متعدی شود فقط با همراه (با) متعدی می‌شود. پس در اینجا نیز چونکه اَخبر به سوی مفعول ثانی یعنی (ان فلانا قدم) متعدی است،

لذا این نیز بوسیله (با) متعدی است و تقدیر عبارت این گونه است: (اخبرتنی بان فلانا قدم) و وقتی که در اینجا نیز بر قدوم فلان (با) داخل است این و کلام سابق یکسانند ودر اینجا نیز مانند کلام اول قسم بر خبر راست واقع می شود یعنی فقط با خبر راست، متکلم حانث 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 آخبر در (ان اخبرتنی ان فلانا قدم) به سوی مفعول ثانی خود (ان فلاناً) 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 بپذیریم 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) فقط برای روانی معنی است و برای تأثیرات دیگر. مثلاً چون تغیر مطلق کاربردی ندارد وچون در تغیر مطلق تأثیری ندارد خبر راست ودروغ هر دو را شامل می شود و غلامش آزاد می شود.

و لو قال: " إن خرجت من الدار إلا بإذني " يشترط تكرار الإذن لكل خروج ؛ لأن معناه : إن خرجت من الدار فأنت طالق إلا خروجًا ملصقًا بإذني ، و هو نكره موصوفه في الإثبات ، فتعم بعموم الصفه ، فيحرم ما سواه ، فحيثما تخرج بلا إذنه تكون طالقًا ، ولعله فيما لم توجد قرينه يمين الفور أو تكون رعايه الباء غالبه عليها . بخلاف قوله: إلا أن آذن لك أي بقول : " إن خرجت من الدار إلا أن آذن لك فأنت طالق "فإنه لا يشترط تكرار الإذن فيه لكل خروج بل إذا وجد الإذن مره يكفي لعدم الحنث ؛ لأن الباء ليست بموجوده فيه ، والاستثناء ليس بمستتيم ؛ لأن الإذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغايه ، والغايه يكفي وجودها مره، فترتفع حرمه الخروج بوجود الإذن مره ، ويعترض عليه بأن تقدير الغايه تكلف ، والأولى تقدير الباء ، فيكون المعنى إلا خروجًا بأن آذن لك فيكون مآله ومآل قوله : " إلا بأذني " واحدًا، فيشترط تكرار الإذن لكل خروج ، أو يقال : إن المضارع مع أن بتأويل المصدر قد يقع حينًا كما يقال : "آتيك خفوق النجم " أي وقت خفوقه ، فيكون . المعنى لا تخرج وقتًا إلا وقت الإذن ، فيجب لكل خروج إذن ، وأجيب عن الأول بأن تقدير قوله : إلا خروجًا بأن آذن لك كلام مختل لا يعرف له وجه صحه ، وعن الثاني بأنه يحنث حينئذٍ إن خرجت مره بلا إذن ، وعلى التقدير الأول لا يحنث فلا يحنث بالشك ، وأما وجوب الإذن لكل دخول في قوله تعالى : « لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ» ، فمستفاد من القرينه العقليه واللفظيه ، و هي قوله تعالى : « إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ » الآيه.

توجمه: 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 طلاقی مگر بیرون شدنی که ملصق به اجازه من باشد. و خروج نکره موصوفه در اثبات است پس با عموم وصف عام می گردد و بجز این خروج ملصق به اذن حرام می شود پس هر گاه که بدون اجازه

بیرون رود بر آن طلاق واقع می شود و ممکن است که این مطلب در صورتی است که قرینه یمین فور وجود نداشته باشد یا رعایت «با» بر قرینه غالب باشد. بر خلاف آن اگر کسی بگوید: مگر اینکه من به تو اجازه دهم تو طلاقی. چونکه متکلم در آن تکرار اذن را برای هر خروج شرط قرار نمی دهد بلکه هر گاه یک مرتبه اذن یافت شد برای حانث شدن کافی خواهد بود. چونکه در این کلام حرف «با» وجود ندارد و استثناء 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 غایة تکلف است و تقدیر «با» اولی است پس به این معنی می شود (الا خروجا بان آذن 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: (آتیک خفوق النجم) یعنی (وقت خفوقه) 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 آذن لک) کلام مختلی (درهم ریخته) است صورت صحیح آن معلوم نیست و جواب اعتراض دوم این است که: متکلم زمانی حانث می شود که اگر زن یک مرتبه بدون اجازه بیرون رود و بر تقدیر اول حانث نمی شود لذا با شک حانث نمی شود. اما واجب شدن اذن در هر بار دخول در قول خداوند ﷻ ﴿لاتدخلوا بیوت النبی الا آن یؤذن لکم﴾ برگرفته از قرینه عقلیه و نقلیه است و قرینه لفظیه قول خداوند ﷻ «ان ذالکم یؤذی النبی» است.

شرح: مصنف ؒ 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 رفتی طلاقی. بر این زن اجازه گرفتن از شوهر در هر بار بیرون شدن ضروری است، چونکه «با» در باذنی برای الصاق است لذا مطلب این کلام این است **(ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا ملصقا باذنی)** اگر از خانه بیرون رفتی طلاقی 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 گذشته است که نکره موصوفه در کلام مثبت بخاطر عدوم صفت عام می شود یعنی هر جایی که این صفت تحقق یابد این نکره موصوفه نیز تحقق می یابد. لذا در اینجا هر آن خروجی مستثنی 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 آن 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 او **«ولعله فیما لم یوجد الخ»** شارح ؒ می فرماید: که تکرار اجازه برای هر خروج زمانی شرط است که قرینه یمین فور موجود نباشد با قرینه یمین فور موجود باشد اما رعایت «با» بر آن غالب باشد. چنانچه اگر قرینه یمین فور موجود باشد و رعایت «با» بر آن غالب نباشد در آن صورت

برای هر خروج تکرار اذن شرط نمی‌باشد بلکه کلام فقط بر خروج معین حمل می‌شود. تفصیل آن در ذیل بیاید. فور گذشته است ولی اگر شوهر بگوید: (**ان خرجت من الدار الا ان آذن لک فانت طالق**) یعنی اگر از منزل بیرون روی مگر اینکه به تو اجازه دهم تو طالقی. در این صورت برای هر خروج تکرار اذن شرط نیست. برای حانث نشدن یک مرتبه یافت 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 نمی‌شود چونکه در آن صورت «با» که بخاطر آن هر خروجی که الصاق آن با اذن لازم می‌آمد وجود ندارد و استثناء نیز توسط الا درست نیست. چونکه لازم است تا مستثنی هم جنس مستثنی منه باشد در حالیکه در اینجا اذن که مستثنی قرار گرفته از جنس مستثنی منه یعنی خروج نمی‌باشد پس وقتی که در اینجا مستثنی از جنس مستثنی منه نیست «الا» نیز برای استثناء نمی‌باشد. بلکه در اینجا کلمه «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 نمی‌شود. اما اینکه مناسبت بین استثناء 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 می‌شود پس بخاطر این مناسبت «الا» مجازاً به معنی غایت گرفته شده است؛ اما در اینجا این اعتراض وارد می شود که: در اینجا استثناء متصل بدون شک صحیح نیست ولی استثناء منقطع درست است به این نحو که «الا» به معنی «لکن» باشد چونکه برای استثناء منقطع شرط هم جنس بودن مستثنی با مستثنی منه نمی‌باشد. لذا همانگونه که در اینجا می‌توان «الا» را به معنی «الی» گرفت، همچنان می توان «الا» را به معنی «لکن» گرفت و وقتی که این چنین است چرا بدون توجیح «الا» به معنی «الی» گرفته شده است و به معنی «لکن» گرفته نشده است. شارح رحمه‌الله می فرماید: که معترض می گوید که «الا» را به معنی غایت گرفتن تکلف است چونکه «الا» را به معنی غایت گرفتن کم به وقوع می پیوندد بهتر این بود تا «با» مقدر گرفته می‌شد چونکه حذف «با» در وقت کلمه «ان» شایع و آشکار است و در صورت مقدر گرفتن «با» تقدیر عبارت به این صورت می‌باشد «الا» (خروجا بأن آذن لک) یعنی بیرون شدنی که با اجازه دادنم به تو ملصق باشد و در این صورت مآل 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 تعبیر می‌شود که مضارع در (أن آذن) با (أن) به تأویل مصدر است و گاهی مصدر «حین» و «وقت» نیز واقع می‌شود یعنی گاهی اوقات مصدر به معنی وقت نیز دلالت می کند. مانند «آتیک خفوق النجم» نزد 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 «أن» مصدر شده است بر معنی وقت دلالت می کند و حالا هدف از این کلام (**لاتخرج وقتا الا وقت الأذن**) می‌باشد. یعنی شوهر گفته تو هیچ وقت از خانه خارج نشوی مگر وقت اجازه، پس در این صورت نیز برای هر خروج

اجازه گرفتن ضروری است.شارح رحمه‌الله فرمودند: که جواب قول اول این است (**الّا خروجاً بأن آذن لک**) با تقدیر «با» درست نیست چونکه در این صورت مدخول «با» حرف (کلمه أن) است. در حالیکه مدخول «با» نه فعل می‌تواند باشد و نه هم حرف بلکه مدخول «با» اسم می‌باشد. در هر حال چونکه با مقدر قرار دادن کلمه «با» این خرابی بوجود می آید لذا مقدر قرار دادن کلمه «با» درست نیست.جواب دوم این است: که مقدر قرار دادن «با» نیز خلاف اصل است و کلمه «الا» در مجاز یعنی «الا» را به معنی «الی» برای غایت قرار دادن نیز خلاف اصل است لیکن مجاز نسبت به حذف آسان‌تر است، خصوصاً وقتی حذف زیاد باشد همانگونه که در اینجا حذف(باء) بایدلفظ خروج راتیز حذف نمود. پس وقتی که مجاز نسبت به حذف آسان‌تر است کلمه (الّا) را به معنی (الی) برای غایت گرفتن بهتر است نه مقدر گرفتن (باء) 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 حانث وبر زنش طلاق واقع می‌شود. چونکه در این صورت درهر مرتبه بیرون شدن اجازه گرفتن ضروری است وبر تقدیر اول یعنی در صورت که (الّا) به معنی(الی) گرفته شود بعد از بیرون شدن مرتبه اول با اجازه برای بیرون شدن مرحله دوم نیازی به اجازه نیست واگر در مراحل بعد از مرحله اول بدون اجازه بیرون رفت مرد حانث نمی‌شود وبرزن طلاق واقع نمی شود چونکه در این صورت فقط یک مرتبه اجازه گرفتن لازم است. در هر حال با صحبت کردن با (**الّا ان آذن لک**) در یک صورت حانث می‌شود ودر یک صورت حانث نمی‌شود. لذا در حانث شدن شک بوجود آمد وچونکه بخاطر شک حنث واقع نمی‌شود، لذا متکلم در این صورت حانث نمی‌شود ووقتی که متکلم با بیرون رفتن زن در مرتبه دوم حانث نشد معلوم شد که مضارع در اینجا با (ان) به تأویل مصدر به معنی وقت نیست بلکه کلمه (الّا) به معنی(الی) برای غایت است.اما بر آن اعتراض وارد می‌شود که اگر در (**ان خرجت من الدار الّا ان آذن لک فانت طالق**) بر هر بار بیرون شدن اذن شرط نیست. پس چرا در قول خداوند جل‌جلاله (**لا تدخلوا بیوت النبی اللاّ ان یوذن لکم**) بر هر دخول تکرار اذن شرط است. وهمچنین برای ورود به هر خانه ای اجازه گرفتن شرط است. جوابش این است که وجوب اجازه گرفتن برای هر بار ورود به خانه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم یا خانه کسی دیگر بر گرفته از قرینه عقلیه ولفظیه است قرینه عقلیه این است که هر انسان دانا این را می‌داند که داخل شدن به خانه کسی بدون اجازه کار بدی است وقرینه لفظیه این است: که خداوند جل‌جلاله در جلوترفرموده‌است: (**ان ذالکم کان یؤذی النبی**) یعنی ورود به خانه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم بدون اجازه ایشان را می آزارد. نتیجه اینکه هر دوقرینه دال بر این است که بدون اجازه وارد منزل کسی شدن درست نیست. بلکه لازم وضروری است تا بر هر بار داخل شدن باید اجازه گرفت.

وفی القوله : "أنت طالق بمشیئه الله تعالی" بمعنی الشرط ، فیکون تقدیره أنت طالق إن شاء الله تعالی ، فلا یقع ، ولا یرید بهذا أن الباء بمعنی الشرط ؛ لأنه لم یرد فیه استعمال ، بل معناه أن الباء للإلصاق علی أصلها ، فیکون المعنی أنت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیئه الله ، ولا یکون ملصقاً بها إلا أن یشاء الله تعالی ، وهی لا تعلم فقط فلا یقع الطلاق به ، ولکنه اعترض علیه بأنه لم لا یجوز أن تکون الباء للسببیه ، ویکون المعنی أنت طالق بسبب مشیئه الله تعالی ، فیقع الطلاق کما فی قوله : بعلم الله وقدره و أمره وحکمه . والجواب أن الأصل فی الطلاق الحظر ، فینبغی أن لا یقع أما وقوعه فی علم الله تعالی ونحوه ؛ فلأنه لم یجئ بمعنی إن علم الله فلا مساغ فیه إلا بجعله بمعنی السببیه ، ووقوع الطلاق به ، فتأمل .

ترجمه: و (با) در قول آن (انت طالق بمشیة الله تعالی) به معنی شرط است پس تقدیر آن (انت طالق ان شاء الله تعالی) می باشد. لذا طلاق واقع نمی شود. مصنف ﷺ قصد این را ندارد که (با) برای شرط است. چونکه در این مورد استعمالی وارد نشده است بلکه هدف او این است که (با) بلحاظ معنی اصلی اش برای الصاق می آید پس معنی (انت طالق طلاقا ملصقا بمشیة الله) می باشد و به مشیت خداوند ﷻ ملصق نمی شود، مگر اینکه خداوند ﷻ بخواهد ومشیت 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 سببیت جایز نیست که معنی آن (انت طالق بسبب مشیة الله تعالی) می باشد. پس در این صورت طلاق واقع می شود مانند گفته اش (بعلم الله وقدرت الله ؛ بامرالله وبحکم الله) که در این صورت طلاق واقع می شود.

جوابش این است: که اصل در طلاق ممانعت است لذا مناسب است تا طلاق واقع نشود. اما واقع شدن طلاق در صورت علم الله ﷻ وغیره به این خاطر است که (در این صورتها) حرف (باء) به معنی (ان علم الله) نیامده است. لذا هیچ چاره در آن نیست مگر اینکه به معنی سببیت قرار داده شود ویا آن طلاق واقع شود. خوب بیندیش.

شرح: مصنف ﷺ ضمن بیان تفریعی بر معنی الصاق مسئله دیگری را ذکر نمود. چنانچه فرمود: که اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق بمشیة الله)(باء) به معنی شرط می باشد وتقدیر عبارت چنین است (انت طالق ان شاء الله تعالی) ویا (انت طالق انشاء الله) طلاق واقع نمی شود، لذا با این کلام نیز طلاق واقع نمی شود.

شارح ﷺ می فرماید: که هدف مصنف ﷺ 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 ﷺ این است: که بلحاظ معنی اصل حرف (با) فقط برای الصاق است ومعنی آن کلام این است (انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیة الله) یعنی بر تو طلاقی واقع است که ملصق به مشیت خدا ﷻ باشد. وزمانی الصاق طلاق به مشیت خداوند ﷻ ممکن است که مشیت خداوند ﷻ وجود داشته باشد ومشیت خداوند ﷻ اصلاً معلوم نمی شود. لذا در این صورت طلاق نیز واقع نمی شود. اگر کسی بگوید: که

مشیت خداوند ﷻ صفت قدیمه خداست ومعلوم است جوابش این است که: در اینجا هدف متعلق شدن مشیت خداوند ﷻ با طلاق است واین مطلب هیچ گاه معلوم نخواهد شد.

ملاجیون صاحب نورالانوار ﷺ فرمودند: که برتأویل گذشته ما اعتراض شده است وآن اینکه چرا کلمه (با) بجای اینکه برای الصاق گرفته شود برای سببیت گرفته نشده است. اگر (باء) برای سببیت گرفته شود، فوراً طلاق واقع می شود، مانند اینکه با گفتن (انت طالق بعلم الله ؛ انت طالق به قدرت الله؛ انت طالق بامرالله؛ انت طالق بحکم الله) طلاق واقع می شود.

جوابش این است که اصل در طلاق ممانعت است چونکه پیامبر ﷺ فرمودند: (ابغض المباحات عند الله طلاق) واین مسلم است که هر چیزی که نزد خداوند ﷻ مبغوض باشد ممنوع نیز هست. و چون اصل در طلاق ممانعت است مناسب است تا طلاق واقع نشود و باید کوشید تا طلاق به وقوع نپیوندد واین زمانی ممکن است که (باء) برای الصاق باشد. لذا (باء) برای الصاق قرار داده شده وبرای سببیت قرار داده نشده است. اما اینکه چرا در صورت (بعلم الله؛ بقدرة الله) وغیر 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 صورتها (با) به معنی الصاق گرفته می شد این کلام به معنی (ان عَلِمَ اللهُ) می شد در حالیکه (بعلم الله) به معنی (ان عَلِمَ الله) نمی آید، و وقتی که این چنین است فقط همین یک صورت باقی می ماند که این (با) به معنی سببیت گرفته شود تا با آن طلاق واقع شود.

وقال الشافعي رحمه الله : الباء فی قوله تعالی :﴿ وَامسَحُوا بِرُؤُوسِكُم﴾ للتبعیض ،فیکون المعنی وامسحوا بعض رؤوسکم ، والبعض مطلق بین أن یکون شعرًا أو ما فوقه حتی قریب الکل ، فعلی أی ، بعض یمسحُ یکون آتیًا بالمأمور به ، وقال مالک رحمه الله : إنها صله أی زائده ، فکان المعنی «وَامسَحُوارُؤُوسِكُم» ، والظاهر منه الکل ، فیکون مسح کل الرأس فرضًا. ولیس کذلک أی لیس للتبعیض والزیاده ؛ لأن التبعیض مجاز فلا یصار إلیه ، ولو ان التبعیض حقیقةً وهو موجب "مِن " لزم ، الاشتراک الترادف . وکلاهما خلاف الأصل ، وکذلک الزیاده أیضًا خلاف الأصل .بل هی للإلصاق حقیقه علی أصل وضعها ، وإنما جاء التبعیض فی مسح الرأس بطریق آخر کما قال .لکنها إذا دخلت فی آله المسح کان الفعل متعدیًا إلی محله ، فیناول کله کما إذا قیل :مسحت الحائط بیدی ، فالحائط محل الفعل ومفعول له یراد به کله . والید آله دخل علیها الباء یراد بها البعض ؛ إذ العبر فی الآله قدرما یحصل به المقصود ، وإذا دخلت فی محل المسح بقی الفعل متعدیًا إلی الآله کما إذا قیل : مسحتُ بالحائط أو قیل : وامسحوا برؤوسکم ، فحینئذٍ یکون المسح متعدیًا إلی الآله ، فکأنه قیل : مسحت الید بالحائط ،فیشبه المحل بالوسائل فی أخذ بعضه .فلا یقتضی استیعاب الرأس ، وإنما یقتضی إلصاق الآله بالمحل ، وذلک لا یستوعب

الكل عادة، فصار المراد به أكثر اليد، وذلك مقدار ثلاث أصابع؛ لأن الأصابع أصل في اليد والكف تابع، والثلاث أكثرها، فأقيم مقام الكل. فصار التبعيض مرادًا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي رحمه الله من أن الباء للتبعيض هذا إحدى روايتي أبي حنيفه رحمه الله ولم يتعرض 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 بيانًا له، والناصية هي مقدار ربع الرأس، فيكون مسح ربع الرأس فرضًا، سواء كان بثلاث أصابع أو كلها؛ لأن الكلام فيها طويل، وإنما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى: «فَامسَحُوا بِوُجُوهِكُم وَ أَيدِيكُم»؛ لأنه خلف عن الوضوء، فيعامل معاملته في الوجه واليد؛ ولأنه ثبت الاستيعاب فيه بالسنه المشهوره، وهي قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه: "يكفيك ضربتان: ضربه للوجه، وضربه للذراعين"، والزياده بمثله جائز.

ترجمه: حضرت امام شافعی ﷺ فرمودند: که (باء) در قول خداوند ﷻ **﴿وامسحوا برؤسكم﴾** برای تبعیض است لذا معنی آن **(وامسحوا بعض رؤسكم)** می‌باشد وبعض مطلق است بین اینکه یک مو باشد یا بیشتر تا نزدیک کُل(همه) پس بر هر بعضی که مسح کند بر مأمور به عمل نموده است وامام مالک ﷺ فرمودند: حرف (باء) صله است یعنی زائده است گویا معنی **(وامسحوا رؤسكم)** است وظاهر است که هدف از آن کُل است. لذا نزد ایشان مسح تمام سرفرض است در حالیکه این چنین نیست. یعنی حرف (با) نه برای تبعیض است ونه هم زائده. چونکه تبعیض مجاز است (بدون نیاز) به سوی آن رجوع نمی‌شود واگر معنی تبعیض حقیقی می‌بود در حالیکه تبعیض مقتضی(من) است هم اشتراک و هم ترادف لازم می آید واین هر دو خلاف اصل است بلکه حرف (با) در اصل وضع خود برای الصاق حقیقت است وتبعیض در مسح سر بخاطر علت دیگری است همانگونه که گفت: ولی وقتی که آن (یعنی با) بر آله مسح وارد شود فعل به سوی محل خود متعدی می‌شود وتمام محل را در برمی گیرد. مانند اینکه وقتی که گفته شود **(مسحت الحائط بيدي)** پس حائط هم محل فعل مسح است وهم مفعول که مراد از آن کُل است و(ید) یک آله است که بر آن حرف (باء) داخل 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 می‌شود، مثل اینکه چون گفته شده (**مسحت بالحائط**) یا گفته شود **(وامسحوابرؤسكم)** در آن وقت فعل مسح متعدی به سوی آله می‌باشد. گویا گفته شده‌است (**مسحت اليد بالحائط**) پس محل در گرفتن بعض خود مشابه وسائل می‌شود. لذا فعل مسح تقاضای مسح کل سر را نمی کند. البته تقاضای الصاق آله به محل را دارد و این عاده وجوب کل را تقاضا نمی کند. لذا هدف آن اکثر (ید) است و آن مقدارسه انگشت است چونکه اصل در دست انگشتان است و کف دست تابع است وسه انگشت اکثر است لذا سه انگشت قائم مقام کل را دارد پس براین طریق هدف تبعیض میباشد نه آنگونه که امام شافعی ﷺ فرمودند: که (با) برای تبعیض است واین یکی از دو

روایت امام ابوحنیفه ﷺ است و مصنف در پی روایت دوم نشانه. وآن روایت این است که: قول خداوند ﷻ **(وامسحوابرؤسكم)** درباره مقدار مجمل است چون معلوم نیست که هدف مسح همه سر است یا بعض آن. پس فعل پیامبر ﷺ که ایشان بر ناصیه خود مسح کردند برای آن بیان است وناصیه مقدار یک چهارم است، پس مسح سر فرض است خواه با سه انگشت یا با تمام انگشتها. چونکه در این مورد کلام طولانی است واستیعاب مسح (وجه) و(ید) در بحث تیمم از قول خداوند ﷻ **(وامسحوا بوجوهكم وايديكم)** ثابت است چونکه تیمم خلیفه وضوء است. لذا معامله وضوء در (وجه) و(ید) انجام می پذیرد وبخاطر اینکه استیعاب در آن از سنت (حدیث) مشهور ثابت است وآن اینکه پیامبر ﷺ به حضرت عمار رضی الله عنه فرمودند: برای تو دو ضربه کافی است یکی برای صورت ودیگری برای ذراعین. ویا این چنین حدیث مشهوری زیادتی بر کتاب الله جایز است.

شرح: در مورد مسح سر میان ائمه اختلاف است. چنانچه نزد امام ابوحنیفه ﷺ مسح یک چهارم سر فرض است ونزد امام مالک ﷺ مسح تمام سر فرض است. ونزد امام شافعی ﷺ مسح مطلق سر فرض است چه یک مو را مسح کند چه بیشتر از آن. ودلیل همه ایشان آیه قرآن **﴿وامسحوابرؤسكم﴾** است به این صورت که نزد امام شافعی ﷺ (با) در (برؤسکم) برای تبعیض است. لذا معنی آیه **(وامسحوا بعض رؤسكم)** است. و(بعض) مطلق است هم می تواند یک مو باشد و هم می تواند بیشتر از یک مو تا نزدیک تمام موهای سرباشد، پس مسح کننده بر هر مقداری که مسح کند حکم خداوند ﷻ را به جا آورده‌است وبرنص عمل نموده. لذا معلوم شد که مسح مطلق بعض فرض است. حضرت امام مالک ﷺ فرمودند: که این (باء) صله است یعنی زائده است چونکه فعل مسح بدون واسطه متعدی است. لذا (باء) بخاطر تاکید اضافه شده است همانگونه که (باء) در **﴿ولاتلقوابايديكم الى التهلكة﴾** زائده است. پس وقتی که (باء) در (برؤسکم) زائده است. معنی آیه این می‌شود **(وامسحوارؤسكم)** وظاهراً هدف تمام سر است چونکه (رأس) به تمام سر گفته می‌شود نه به قسمتی از سر. لذا در این صورت مسح تمام سر فرض است همانگونه که مذهب امام مالک ﷺ است. صاحب منار ﷺ با بیان مذهب امام ابوحنیفه ﷺ فرمودند: که هردو مطلب اشتباه است یعنی (با) نه برای تبعیض است نه برای زائده. چونکه تبعیض معنی مجازی(باء) است وبدون نیاز نمی توان به سوی مجاز رجوع کرد وچونکه در اینجا نیازی به رجوع به معنی تبعیض نیست. لذا (باء) برای تبعیض نمی‌باشد واگر تبعیض معنی حقیقی (باء) قرار داده شود هم اشتراک لازم می آید وهم ترادف. ترادف به این صورت که تبعیض هم معنی (باء) است وهم معنی(من) واگردال متعدد ومدلول متحد باشد به آن ترادف می گویند و اشتراک به این صورت لازم می آید که معنی حقیقی(باء) هم الصاق است وهم تبعیض. و وقتی که دال متحد ومدلول متعدد باشد به آن اشتراک می گویند. در هر حال معنی تبعیض را حقیقت (با) قرار دادن هم اشتراک لازم می آید وهم ترادف. واین دو خلاف اصل است و زیادت نیز خلاف است. لذا در اینجا (باء) نه برای تبعیض است نه

هم برای زیادت. بلکه به لحاظ اصل وضع خود برای الصاق حقیقت می‌باشد ولی اگر گفته شود که نزد شما احناف (باء) برای تبعیض نیست وفقط برای الصاق است پس تبعیض 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: تبعیض در مسح سر بخاطر چیز دیگری است همانگونه که خود مصنف ﷺ فرمودند: که هرگاه (باء) بر آله مسح مثلاً(ید) داخل شود فعل مسح به سوی مصوح متعدی می‌شود وتمام محل را در برمی گیرد. مثلاً اگر کسی بگوید: **(مسحت الحائط بیدی)** حائط (دیوار) محل فعل مسح ومفعول آن است وچونکه فعل مسح منسوب به سوی تمام دیوار است. لذا هدف ومراد آن مسح تمام دیوار است. وچونکه(ید) که بر آن (با) داخل شده است آله است لذا هدف بعض آن می‌باشد. چونکه آله غیر مقصوداست و در چیز غیر مقصود همان اندازه ومقدار مراد می‌باشد که با آن مقصود وهدف حاصل شود. پس در اینجا هدف تمام آله یعنی ید نمی‌باشد بلکه هدف آن بعضی است که با آن فعل مسح بدست آید. حال ترجمه این مقوله اینچنین است که: من با قسمتی از دستم تمام دیوار را مسح کردم و وقتی که حرف (با) برمحل مسح داخل شود فعل مسح به سوی آله متعدی می‌شود وبه سوی محل متعدی نمی‌شود. چونکه در آن صورت محل مجرور(با) می‌باشد وآله مفعول به فعل مسح می‌باشد. مثلاًوقتی که کسی بگوید: **(مسحت بالحائط)** گویا گفته است: **(مسحت الید بالحائط)** یعنی فعل مسح به سوی اله متعدی شده‌است وعبارت تقدیری **(وامسحوابرؤسکم) (وامسحوا الایدی برؤسکم)** می‌باشد. پس در آن وقت محل مسح مشابه آله و وسیله می‌شود. یعنی همانگونه که وقتی که (با) بر آله داخل می‌شود هدف بعضی از آن می‌باشد همچنان وقتی که بر محل داخل شود به خاطر مشابهت به آله آنجائیز هدف بعضی محل خواهد بود. و وقتی که در این صورت مراد بعضی محل است فعل مسح در بر گرفتن تمام سر را نمی‌طلبد بلکه فقط این را می‌طلبد که آله یعنی (ید) به محل یعنی رأس ملصق شود واین الصاق عادتاً این را واجب نمی کند که کل (تمام) آله مراد باشد چونکه الصاق میان آله یعنی قسمت میانی انگشتان دست متعذر وناممکن است. بهر حال وقتی که عادتاً هدف کل آله یعنی ید نیست لذا هدف اکثر می‌باشد واکثر دست سه انگشت است چونکه اصل در دست انگشتان است وکف دست تابع است. به همین خاطر در صورت قطع کردن پنج انگشت بدون کف دست بر قاطع نصف دیه واجب می‌شود. همانگونه که همراه کف دست قطع کند نصف دیه واجب می‌شود. نتیجه اینکه وقتی که انگشتان اصل وکف دست است واکثر انگشتان سه انگشت است آن سه انگشت راقائم مقام سه انگشت قرار داده با سه انگشت مسح اجازه داده شده‌است ومسح با یک یا دو انگشت اجازه داده نشده‌است. پس چونکه فعل مسح در **(وامسحوابرؤسکم)** به سوی آله (ید) متعدی است وبه سوی محل (رؤسکم) متعدی نیست. لذا بنا بر قاعده گذشته به این صورت تبعیض (بعض رأس) مراد می‌باشد نه آنگونه که امام شافعی ﷺ فرمودند: که حرف (با) در آیه برای تبعیض است. شارح ﷺ می‌فرماید تقریری که در بحث تبعیض بیان

شد یکی از دو روایت امام ابوحنیفه ﷺ است. روایت دوم را مصنف ﷺ ذکر نفرموده است وآن این است: که قول خداوند ﷻ (وامسحوا برؤسکم) در باره مقدار مجمل است چونکه مقدار گرفتن مفعول(وامسحوا) یعنی (الایدی) خلاف اصل است. لذا فعل (وامسحوا) را به درجه لازم قرارمی دهیم ومعنی اینگونه می‌شود **(اوجدوامسح الرأس)** مسح سر را به وجود آورد. حال مشخص نیست که مراد از سر هم سر است یا بعضی سر. ووقتی که این معلوم نیست آیه در مورد مقدار مجمل می‌باشد وفعل پیامبر ﷺ که بر ناصیه مبارک مسح فرمودند برای این مجمل بیان تفسیر است وچونکه ناصیه به یک چهارم از چهار قسمت سر را می گویند. لذا هدف از ناصیه یک چهارم سر است ومسح یک چهارم سر فرض است خواه با سه انگشت انجام پذیرد وچه با تمام انگشتان.شارح ﷺ می‌فرماید: چونکه بحث در روایت دوم امام ابوحنیفه ﷺ طولانی است واعتراضات زیاد است. لذا ماتن ﷺ از آن اعراض نمود وفقط بر یک روایت اکتفاء نمودند.

(انمایثبت مسح الوجه الخ..) جواب سوال مقدری است. سؤال این است که: حرف (با) در آیه **﴿فامسحوا بوجوهکم وایدیکم﴾** داخل بر محل است وفعل 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 براستیعاب هر دو هستید.

جوابش این است که تیمم خلیفه وضو است. چنانچه خداوند ﷻ می‌فرماید: **﴿وان کنتم مرضی اوعلی سفر اوجاءاحدمنکم من الغائط اولامستم النسا فلم تجدوا ما فتیمموا صعیدا طیبا وامسحوابوجوهکم وایدیکم﴾** این آیه در مورد جایگزین بودن وضو برای تیمم صریح است وجایگزین حکم اصلی را دارد. لذا همانگونه که در وضواستیعاب (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 می‌شود که مسح موزه نیز خلیفه غسل رجلین 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 رجلین است نه خلیفه آن. لذا بدل بر خلیفه قیاس نمی‌شود. فرق میان بدل وخلیفه این است که بدل همراه امکان مبدل منه مشروع است ولی در خلیفه این چنین نیست. یعنی وقتی که بر موزه ها مسح می‌شود در آن وقت امکان شستن پاها نیز هست ولی در صورتی که تیمم مشروع می‌شود در آن وقت امکان شستن پاها نیز هست. لیکن در صورتی که تیمم مشروع می‌شود 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 ازحدیث عمار ﷺ که حدیث مشهوری است استیعاب مسح این دو عضو ثابت می‌شود ویا حدیث مشهور زیادتی بر کتاب الله ﷻ جایز است.

و "على" للإلزام نقوله: "له على ألف درهم" بكون ديناً إلا أن يصل بها الوديعه ؛ لأن حقيقه "على" في اللغه الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقه نحو: "زيد على السطح"، وقد يكون حكماً بأن يلزم على ذمته مثل: "له على ألف درهم" فكأنه بعلوه و يركبه، فيجب عليه فإن يصل بها لفظ الوديعه بأن يقول: "له على ألف وديعه" لم تخرج عن معنى الإلزام، ولكن يجب عليه حفظه لا أدائه.

فإن دخلت في المعاوضات المحضه كانت بمعنى "الباء" بأن يقول مثلاً: "بعت هذل أو آجرت هذا أو نكحتها على ألف درهم" فكان بمعنى

ترجمه: و حرف (علی) برای الزام (لازم کردن) می آید پس گفته اش (**له علی الف درهم**) این می باشد مگر اینکه لفظ ودیعه به آن متصل شود چونکه حقیقت (علی) برای استعلا است واستعلا گاهی حقیقتاً می باشد مانند (**زید علی السطح**) و گاهی حکماً به این صورت که کسی چیزی را بر ذمه خود لازم کند مانند (**له علی الف درهم**) گویا هزار درهم بالای اوست وسوار بر آن است. لذا بر آن (این هزار درهم) واجب می شود پس اگر لفظ (ودیعت) متصل بر این قول باشد به این نحو که بگوید: (**له علی الف درهم ودیعة**) کلمه (علی) از معنی الزام بیرون نمی شود لیکن حفاظتش بر آن واجب می شود نه ادا کردن آن.

شرح: مصنف رحمه 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) استعلا است یعنی خود را بالا و برتر دانستن. پس استعلا بر دو قسم است:

۱- حقیقی مثل چیزی بالای چیز دیگری باشد. مثل (**زید علی السطح**) که زید بالای سطح است؛

۲- حکم به این صورت که کسی چیزی را بر ذمه خود لازم کند مانند (**له علی الف 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 رحمه الله می فرمایند: اگر بر این قول لفظ (ودیعت) متصل شود و گفته شود: (**له علی الف درهم ودیعة**) حکم (علی) از معنی الزام خارج نمی شود ولی حفاظت این دراهم بر ذمه آن واجب می شود. وادا آن دراهم واجب نمی شود چونکه گفته اش (**ودیعة**) برای (**علی الف درهم**) بیان تغیر است. به این صورت که با (**علی الف**) هزار درهم بعنوان دین بر ذمه اش لازم شده بود وادا کردن آن لازم بود و با لفظ (**ودیعت**) فقط حفظ ونگهداری آن لازم شد. پس چونکه با لفظ ودیعت حکم کلام اول تبدیل وتغیر یافت. لذا لفظ (ودیعت) برای کلام اول بیان تغیر است وچونکه در صورت ودیعت

فقط نگهداری لازم می شود وادا لازم نمی شود، لذا در اینجا حفاظت ونگهداری آن دراهم لازم می شود نه ادا وپرداخت آنها.

بألف درهم مجازاً؛ لأن الباء للإلصاق، وعلى للإلزام، فالإلصاق يناسب اللزوم، والمراد من المعاوضات: ما يكون العوض فيه أصليًا، ولا ينفك قط عن العوض، فيحمل 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 (**نکحتها علی الف**) پس این مجازاً به معنی (**بالف درهم**) می باشد چونکه (با) برای الصاق است و (علی) برای الزام. پس الصاق مناسب لزوم است و هدف از معاوضات چیزی است که عوض در آن اصل باشد وآن اصلاً از عوض جدا نشود. لذا حمل بر آن می شود که مسمی عوض اوست.

شرح: مصنف رحمه 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 احتراز 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 الف**) یا (**آجرت هذا علی الف**) یا بگوید: (**نکحت هذه علی الف**) در هر سه صورت (علی) مجازاً به معنی (با) می باشد ومطلب می شود (بالف) 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 والصاق 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 متحقق می شود. در هرحال وقتی که در میان الزام و الصاق یعنی میان معانی (با) و (علی) مناسبت 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 رحمه الله در مثال معاوضه محضه نکاح را نیز ذکر نموده است. شارح رحمه الله با جواب این اعتراض فرمودند: که هدف از معاوضات آن است که در آن اصلی باشد یعنی عارضی نباشد وهیچ 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 تقول المرأه لزوجها: "طلقني ثلاثاً على ألف درهم". فعندهما هو بمعنى بألف درهم كما كان في البيع والأجاره؛ لأن الطلاق إذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات وإن لم

يكن في الأصل منها ، فإن طلقها الزوج واحده يجب ثلث الألف ؛ لأن أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض. وعند أبي حنيفه رحمه الله للشرط في هذا المثال ؛ لأن الطلاق لم يكن من المعاوضات في الأصل ، وإنما العوض فيه عارض ، فلم يلحق بها ، فكأنها قالت : على شرط ألف درهم ، وكلمه " على " تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى : ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ لأن الجزاء لازم للشرط ، فيكون أقرب إلى معنى " الباء" ، فإن طلقها واحده لا يجب شيء ؛ لأن أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط هكذا قالوا.

ترجمه: همچنان وقتی که کلمه (علی) در باب طلاق استعمال شود نزد صاحبین (به معنی با می باشد) به این صورت که زن به شوهرش بگوید: (**طلقنی ثلاثا علی الف درهم**) این نزد صاحبین به معنی (**بالف درهم**) است همانگونه که در بیع و اجاره است. چون وقتی که بر طلاق عوض داخل شود به معنی معاوضات می گردد، اگر چه در اصل از قبیل معاوضات نیست. چنانچه اگر شوهرزن 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 ﷺ 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: (**طلقنی ثلاثا علی الف درهم**) و کلمه (علی) به معنی شرط استفاده می شود. خداوند متعال ﷻ فرمودند: (**یبایعنک علی ان لا یشرکن بالله شیا**) چونکه جزا برای شرط لازم است پس آن به معنی حقیقی نسبت به معنی (با) نزدیک تر است پس اگر آن را یک طلاق داد، جیزی واجب نمی شود. چونکه اجزا شرط بر اقسام مشروط تقسیم نمی شود. این چنین گفته اند علما.

شرح: مصنف ﷺ می فرماید: همان گونه که کلمه (علی) در معاوضات به معنی (با) استعمال می شود همچنین نزد صاحبین اگر (علی) درباب طلاق استعمال شود به معنی (با) می باشد. مثلاً اگر زنی به شوهرش بگوید: (طلقنی 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 واجاره 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 گذشته است که وقتی که کلمه (علی) بر معاوضات داخل شود به معنی (با) می باشد. لذا در اینجا نیز (**طلقنی ثلاثا علی الف درهم**) به معنی (بالف درهم) می باشد وهزار 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 بائن واقع می شود. یک سوم هزار به این خاطر واجب می شود چونکه یک هزار عوض سه طلاق است واجزا عوض بر اجزا معوض تقسیم می شود. همانگونه که اگر زن می گفت: (**طلقنی ثلاثا بالف**) وشوهر آن را یک طلاق می داد از شوهر برذمه زن یک سوم هزار واجب می شود. پس در اینجا در صورت گفتن (**علی الف**) برزن ازشوهر یک سوم هزار واجب می شود وزن طلاق بائن واقع می شود چونکه این طلاق علی مال است و طلاق علی مال طلاق بائن می باشد. لذا اینجا نیز یک

طلاق بائن واقع می شود. ولی در این مثال مذهب امام ابوحنیفه ﷺ این است که: (علی) برای شرط است دلیلش این است که طلاق در اصل از معاوضات نیست، چونکه قبلاً گذشت که هدف از معاوضات آن است که عوض در آن اصل باشد وعارضی نباشد وهیچ گاه عوض از آن جدا نشود. در حالیکه عوض در طلاق اصلی نیست، بلکه عارضی است. واز طلاق جدا نیز می شود چنانچه همانگونه که طلاق بالمال 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: (**طلقنی ثلاثا علی شرط الف درهم**) مرا سه طلاق بده بر شرط هزار درهم. براین اعتراض است وآن اینکه در این صورت هزار درهم شرط وسه 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 وسه طلاق مشروط می بود شوهر بدون آن نمی توانست طلاق را واقع کند. جوابش این است که: در این کلام قلب است یعنی سه طلاق شرط است وهزار 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 متعال ﷻ می فرمایند: (**یبایعنک علی ان لایشرکن بالله شیا**) آن زنان با شما به شرطی بیعت کنند که کسی را با خدا ﷻ شریک قرار ندهند) وچونکه برای مجاز مناسبت ضروری است. لذا شارح ﷺ با ذکر بیان مناسبت بین حقیقت (علی) (استعلا) ومجاز(شرط) فرمودند که: همانگونه که مستعلی (خواهان بلندی) برای مستعلی علیه(چیزی که بر آن بلندی وبرتری خواسته شده) لازم است. همچنان جزا برای شرط لازم است. لذا به خاطر این مناسبت (علی) مجازاً برای شرط استعمال شده است. این را می توان مختصراً این چنین بیان کرد که کلمه (علی) برای الزام است وجزا برای الزام شرط است. پس در میان (علی) وشرط علاقه لازم وملزوم است. ولی اگر این سؤال مطرح شود که برای عوض کلمه (علی) به معنی (با) بودن نیز مجاز است و همانگونه که صاحبین فرمودند. وبرای شرط بودن نیز مجاز است، همانگونه که امام ابوحنیفه ﷺ فرمودند. پس وجه ترجیح قول امام ابوحنیفه ﷺ که بمعنی شرط گرفته شود چیست؟ جوابش این است: معنی شرط نسبت به معنی (با) به معنی حقیقی (علی) نزدیکتر است. ودر 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 برزن 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 طلاقی که صریح و بدون عوض داده شود یک طلاق رجعی واقع می‌شود. لذا اینجا نیز طلاق رجعی واقع می‌شود.

و من للتبعيض هذا أصل وضعها ، والباقي من المعاني مجاز فيها . فإذا قال : " من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه " له أن يعتقهم إلا واحدًا منهم عند أبي حنيفه رحمه الله ؛ وذلك لأن كلمه " مَن " للعموم ، وكلمه " مِن " للتبعيض ، فيجب أن يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما ، فللمخاطب أن يعتق مَن شاء مِن أيّ بعض عام ، فيبقى الواحد منهم ، وعندهما "مِن" للبيان ، فله أن يعتق كلاً منهم كما في قوله : " مَن شاء من عبيدي عتقه فأعتقه " فإن شاء الكل عتقوا جميعًا ، والفرق لأبي حنيفه رحمه الله مثل ما مرّ في أيّ عبيدي ضربك ؛ لأن المشيه صفه عامه فيه نسبت إلى كلمه "مَن" فيعم بعموم الصفه ، بخلاف من شئت "فأنه نُسبت فيه المشيه إلى المخاطب دون "مَن" فلا يعم ، ولأن العمل بالتبعيض أيضًا ممكن ثمه ، فإن كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره ، بخلاف " من شئت " ، فإنه لايمكن التبعيض فيه إلا بإخراج واحد منهم.

ترجمه: و(من) برای تبعیض می آید این اصل وضع (من) است و باقی از معانی مجاز آن است. پس وقتی که کسی به دیگری بگوید: (من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه) نزد امام ابوحنیفه ﷺ برای مخاطب اجازه است تا بجز یکی از آنها همه را آزاد کند. و این به این خاطر که کلمه (مَن) برای عموم است و کلمه (مِن) برای تبعیض. 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 ازهر بعضی عام که بخواهد آزاد کند. اما یکی از آنها باقی می‌ماند و نزد صاحبین (من) برای بیان است. لذا مخاطب اجازه دارد تا هر یکی را که بخواهد آزاد کند. همانگونه که در قولش (من شا من عبیدیعتقه فاعتقه)(کلمه من برای بیان) است چنانچه اگر همه غلامها آزادی را بخواهند همه آزاد می‌شوند. امام ابوحنیفه ﷺ می‌فرماید: که اینجا نیز همان فرقی است که در (ای عبیدی ضربک) گذشته است چونکه مشیت 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 مشیت 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 تبعیض امکان دارد چونکه هر غلام با قطع نظر از دیگری بعض است برخلاف (من شیت) که در آن تبعیض ممکن نیست مگراینکه یکی از آنها خارج شود.

شرح: یکی از حروف جر کلمه (من) است مذهب اکثر علما این است که حکم (من) بلحاظ اصل وضع خود برای تبعیض است و تمام معانی غیر آن مجازی‌اند. وجمهور اهل لغت گفته‌اند که (من) در اصل برای ابتدای غایت می آید و

بعضی بر این گمان‌اند که (من) موضوع است برای تبین وبعضی گفته‌اند که (من) در میان همه معانی مذکور مشترک است.

مصنف ﷺ با اختیار نمودن مذهب اکثر فقها کلمه من را برای تبعیض قرارداده است و با تفریع بر همین مطلب فرموده‌است که: اگر کسی دیگری را مخاطب قرار داده بگوید: (من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه) آزادی هر یک از غلامانم را که بخواهی آزادش کن.

امام ابوحنیفه ﷺ فرمودند: مخاطب (وکیل) در این صورت اجازه دارد تا بجز یک غلام همه را آزاد کند چونکه کلمه مَن، برای عموم و کلمه مِن برای تبعیض وضع شده است و برای عمل بر هر دو باید کلام بربعضی عام شود. یعنی مخاطب وکیل آزاد کردن بعضی از غلامها می‌باشد. پس به خاطر کلمه (مَن) 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 نمی‌شود واگر همه راباهم آزاد کند بجز یکی باقی همه آزاد می‌شوند ودر تعین نمودن آن یکی مولا مختار است.

صاحبین ﷺ فرمودند: که (من) در (من عیدی) برای بیان است نه برای تبعیض. لذا مطلبش این است که اگر آزادی غلامهایم را می‌خواهی آزاد کن. چنانچه در این صورت مخاطب اجازه آزادی تمام غلامها را بدون استثناء دارد. مثل اینکه مولا بگوید: (من شا من عبیدی عتقه فاعتقه) هر یکی از غلامانم که آزادی بخواهد آزادش کن. در این صورت اگر هم غلامها آزادی را بخواهند نزد امام ابوحنیفه ﷺ نیز همه آزاد می‌شوند. پس همانگونه که در اینجا (من) برای بیان است و با خواستن همه غلامها همه آزاد می‌شوند. درمثال متن نیز اگرهمه غلامها آزادی را بخواهند آزاد می‌شوند.

نتیجه اینکه نزد صاحبین حکم هر دو مثال یکی است یعنی آزاد شدن همه غلامها. ولی نزدامام ابوحنیفه ﷺ دو مثال باهم فرق دارند در مثال متن حداقل یک غلام آزاد نمی‌شود. ودر مثال دوم (من شا) بدون استثناء همه غلامها آزاد می‌شوند. امااینکه فرق میان آن دو چیست؟ شارح ﷺ فرمودند: که فرق میان حکم این دو مثال همان فرقی است که قبل از این در بحث عام در بیان (ای عبیدی ضربک فهوحر= وای عبیدی ضربته فهوحر) گذشت. یعنی در مثال اول اگر تمام غلامها مخاطب را زدند تمام غلامها بدون استثناء آزاد می‌شوند ودر مثال دوم اگر مخاطب همه غلامها را زد همه آنها آزاد نمی‌شوند. بلکه بعضی آزاد و بعضی بدون آزادی باقی می‌ماند. چونکه در مثال اول ایّ نکره را موصوف به صفت عامه ضاربته کرده است. لذا به خاطرعموم صفت ایّ عام می‌شود و به خاطر عام بودن بدون استثناء همه غلامها آزاد می‌شوند. وچونکه در مثال دوم ضرب منسوب به سوی مخاطب است نه بسوی ایّ. لذا ای از وصف جدا شد. و وقتی که ای از وصف جدا شود در آن عموم باقی نمی‌ماند. و وقتی که در این صورت عمومی باقی نماند تمام غلامها آزاد نمی‌شوند

بلکه بعضی آزاد می‌شوند. همین فرق اینجاست. چونکه در مثال دوم (من شاء مشیت که صفت عامّه است به کلمه (من) نسبت داده شده‌است. لذا این کلام به خاطر صفت عامّه عام می‌شود و تمام غلامها بخاطر خواستن آزادی بدون استثناء آزاد می‌شوند وچونکه مشیت در من شئت در مثال متّق به طرف مخاطب منسوب است و به سوی کلمه (من) منسوب نیست. لذا این کلام عام نمی‌باشد و وقتی که این کلام عام نیست بدون استثناء هم آزاد نمی‌شوند بلکه حداقل یک غلام بدون آزادی باقی می‌ماند وفرق دوم این است: که در مثال دوم (من شا من عبیدی الخ) با وجود آزاد شدن هم غلامها عمل نمودن بر تبعیض 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 تبعیض ممکن است در این صورت با خواستن همه غلامها آزادی شان را بدون استثناء همه آزاد می‌شوند وچونکه در مثال اول یعنی (من شئت من عبیدی الخ) می‌تواند مشیت مخاطب در یک وقت متعلق به همه غلامها می‌شود و مخاطب می‌تواند آزادی را هم را در یک زمان بخواهد. لذا در اینجا عمل کردن بر تبعیض ممکن نمی‌باشد، مگراینکه 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 نمی‌شوند بلکه اقلاً یکی از آنها بدون آزادی باقی می‌ماند.

والی "لانتهاء الغایه أی لانتهاء المسافه أطلق علیها الغایه إطلاقاً للجزء علی ما قبل. ثم بیّن قاعده أنه أیّ موضع تدخل الغایه فیه وأیّ موضع لا تدخل،

فقال: فإن کانت الغایه قائمه بنفسها کقوله: من هذا الحائط إلی هذا الحائط لا تدخل الغایتان فی الإقرار، فإن الحائط غایه قائمه بنفسها، أی موجوده قبل التکلم غیر مفتقره فی وجودها إلی المغیّا، فلا تدخلان فی المغیّا، واحترزنا بقولنا: موجوده قبل التکلم عن الآجال المضروبه للدیون والثمن فی قوله: "بعت هذا وأجلت الثمن إلی شهر، أو آجرته إلی رمضان أو إلی الغد" ونحوه، فإن کل هذه وإن کانت قائمه بنفسها ظاهرًا لکنها وجدت بعد التکلم، واحترز بقولنا: غیر مفتقره فی وجودها عن اللیل، فإنه مفتقر فی وجوده إلی النهار وأما دخول المسجد الأقصی فی قوله تعالی: ﴿سُبْحَانَ الَّذِی أَسْرَی بِعَبْدِهِ لَیْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَی الْمَسْجِدِ الْأَقْصَی﴾ فبالأخبار المشهوره لا بالنص.

وإن لم تکن قائمه بنفسها، فإن کان أصل الکلام متناولاً للغایه کان ذکرها لإخراج ما وراءها فتدخل کما فی المرافق فی قوله تعالی: ﴿وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ﴾ فإنها لیست قائمه بنفسها، وصدر الکلام وهو الأیدی متناول لها؛ لأنها متناول إلی الإبط، فیکون ذکرها لإخراج ما وراءها، فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رحمه الله: إن کل غایه لا تدخل تحت المغیا، ونسمی هذه غایه الإسقاط أی غایه الغسل لأجل إسقاط ما وراءها أو غایه لفظ الإسقاط أی مسقطین إلی المرافق، فهی خارجه عن الإسقاط، وینتقض هذا بقوله: "قرأت هذا الکتاب إلی باب القیاس"،

فإن باب القیاس خارج عن القراءه، وإن کان الکتاب متناولاً له عملاً بالعرف. وإن لم یتناولها أو کان فیه شک: فذکرها لمد الحکم إلیها فلا تدخل کاللیل فی الصوم فی قوله تعالی: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیَامَ إِلَی اللَّیْلِ﴾ مثال لما لم یتناولها الصدر، فإن الصوم لغه الإمساک ساعه، فذکر اللیل لأجل مد الصوم إلی نفسه، فلا یدخل هو تحت الصوم، ومثال ما فیه الشک: مثل الآجال فی الأیمان کما إذا حلف یکلم إلی رجب فإن فی دخول رجب فیما قبله شکًا، فلا یدخل فی ظاهر الروایه عنه، وهو قولهما، وفی روایه الحسن عنه أنه یدخل؛ لأن أول الکلام کان للتأبید فلا تخرج الغایه عما قبلها، وتسمی هذه غایه الامتداد؛ لأن الغایه مدت الحکم إلی نفسها و بقیت بنفسها خارجه عنه.

ترجمه: و کلمه (الی) موضوع است برای انتهاء غایت یعنی برای بیان انتهاء مسافت می آید اطلاق غایت برمسافت مانند اطلاق جزء بر کل است آنجنان که گفته بعضی‌هاست. سپس مصنف رحمه الله قاعده‌ای را بیان نموده است که غایت در چه موضعی (مقامی) داخل می‌شود ودر چه مقامی داخل نمی‌شود. چنانچه فرمودند: اگر غایت به ذات خود قائم باشد مانند قولش (من هذه الحائط الی هذه الحائط) هر دو غایت در اقرار داخل نمی شود. چونکه حائط (دیوار) غایتی است که به ذات خود قائم است یعنی قبل از تکلم موجود است ودر وجودش نیازی به مغیا ندارد. لذا هر دو غایت در مغیا داخل نمی‌شوند وما با قول خود موجود قبل التکلم، برای دیدن وثمن بیان می‌شود چونکه اگر چه ظاهر هر غایت از آنها بذات خود موجود است اما بعد از تکلم بوجود آمده است و با گفته غیرمفتقرة فی وجودها از شب احتراز شده‌است. چونکه در وجودش محتاج به روز است. اما داخل شدن مسجدالاقصی در قول خداوند سبحان رحمه الله ﴿سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی﴾ از احادیث مشهور ثابت است نه از نص قرآن. واگر غایت به ذات خود قائم نباشد پس اگر صدر کلام شامل غایت باشد، ذکر غایت برای بیرون کردن ماسوای غایت می‌باشد. لذا غایت داخل می‌شود همانگونه که (مرافق) در قول خداوند رحمه الله ﴿وایدیکم الی المرافق﴾ قائم بذات خود نیست وصدر کلام که (ایدی) است در بر گیرنده‌ی مرافق است چونکه ایدی تا ابط (بغل) را دربرمی گیرد. پس ذکر غایت برای بیرون کردن بالاتر است. پس غایت بذات خود داخل می‌شود. پس گفته امام زفر رحمه الله که هر غایت در مغیا داخل نمی‌شود باطل شد و به این غایت غایت اسقاط می گویند. یعنی این غایت شستن است (و) برای ساقط کردن غیر خود است و یا غایت لفظ اسقاط است یعنی ساقط کننده شستن تا مرافق. پس این غایت از اسقاط بیرون شد واین قاعده توسط گفته‌اش (قرات هذا الکتاب الی باب القیاس) می‌شکند 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 مغیا داخل نمی‌باشد همانگونه که در قول خداوند متعال رحمه الله ﴿ثم اتموا الصیام الی الیل﴾ لیل (شب)

در صوم داخل نیست. این مثال آن است که صدر کلام شامل غایت نیست چون که صوم در لغت به معنی لحظه ای امساک است. پس ذکر لیل بخاطر کشیدن روزه تا ذات لیل است وشب در روزه داخل نیست. ومثال آنچه که در آن شک است مثال اوقات دوایمان 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 ﷺ منقول است رجب در ماقبل خود داخل نیست وقول صاحبین نیز همین است.

وروایت حسن از امام ﷺ این است: که رجب در ماقبل خود داخل است چونکه صدر کلام برای تأیید است. لذا غایت از ماقبل خود خارج نمی‌شود و به این غایت را، غایت امتداد می گویند چونکه غایت حکم را تاذات خود کشیده است وخودش از حکم بیرون مانده است.

شرح: یکی از حروف جاره (الی) است. مصنف ﷺ فرمودند: که کلمه (الی) موضوع است برای انتهاء غایت. لیکن بر آن سؤالی مطرح می‌شود که خود غایت به معنی نهایت وانتها است پس هدف آن می‌شود انتهاءِ انتهاء و انتهاء انتهاء معایی ندارد.

شارح ﷺ در جوابش فرمودند: که در اینجا هدف از غایت مسافت است و اطلاق غایت بر مسافت همچون اطلاق جزء بر کل است چونکه مسافت کُل است وغایت یعنی جزء آخر مسافت یک جزئی از آن است. پس وقتی که در اینجا هدف از غایت مسافت است مطلب این می‌شود که کلمه (الی) موضوع است برای بیان انتهاء مسافت ودوری واین قطعاً صحیح است. بعد از آن مصنف ﷺ این قاعده را بیان فرمودند: که غایت در چه مقام ومحلی در حکم ماقبل الی داخل می‌شود ودر چه مقامی داخل نمی‌شود. در این مورد چهارمذهب است:

۱- مابعد الی حتماً در ماقبل الی داخل است؛

۲- اصلاً داخل نیست؛

۳- اگر مابعد الی ازجنس ماقبل آن باشد داخل است والاّ داخل نیست؛

٤- بر دخول وعدم دخول کلمه الی هیچ دلالتی ندارد، بلکه دخول وعدم دخول مابعد آن نیازمند دلیل خارجی است.

مصنف ﷺ با بیان تفصیل مذهب چهارم فرمودند: که اگر غایت بذات خود قائم باشد، یعنی جزء ماقبل نباشد وقبل از تکلم موجود باشد ودر وجودش محتاج مغیا نباشد در این صورت غایت ابتدا وغایت انتها در مغیا داخل نمی‌باشند. مثل اینکه کسی اقرار کند **(له من هذا الحائط الی هذه الحائط)** برایش از این دیوار تا آن دیوار است. این دو غایت یعنی مبداء و منتهی در اقرار داخل نمی‌باشد چونکه کلمه الی به تنهایی بر دخول و عدم دخول دلالت نمی کند. اما اگر غایت

غیر مستقل وتابع مغیا می‌بود در حکم مغیا داخل می‌شد. ولی وقتی که در اینجا غایت مستقل است وسبب دیگری وجود ندارد دلیل دخول متحقق نشد. و وقتی که دلیل دخول متحقق نشد غایت نیز در حکم مغیا داخل نمی‌شود.

شارح ﷺ می‌فرماید: که ما باقید **(موجودة قبل التکلم)** از اوقاتی احتراز نمودیم که برای دیون ونذر معین است مانند شهر(ماه) در(**بعت هذا واجلت الثمن الی شهر**) و رمضان وغد در (**آجرته الی رمضان یا الی الغد**) چونکه اگر چه ظاهراً هر یکی از آن غایتها بذات خود قائم‌اند ودر وجود خود نیازمند به مغیا نیستند اما بعد از تکلم بوجود آمده‌اند. در حالیکه وجود غایت قبل از تکلم ضروری است و با قید(**غیر مفتقرة فی وجودها**) از شب ومرافق احتراز نمود. چونکه شب در وجودش نیازمند روز است و مرافق درووجودش نیازمند ایدی 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 وغروب شمس محتاج به روز است. چونکه روز بدون غروب ناممکن است ومحتاج محتاج محتاج است. لذا شب در وجودش محتاج شب است ومرفق به این خاطرمحتاج یَد است چونکه وجود مرفق بدون ید ممکن نیست. لذا مرفق نیز محتاج ید است و از (**واما دخول المسجدالاقصی الخ ..**) جواب سؤال مقدری است.

سؤال این است که مسجد الاقصی در قول خداوند متعال ﷻ **﴿سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی﴾** غایت مکان است و بذات خود قائم و قبل ازتحکم موجود و در وجودش محتاج به مغیا نیز نیست. لذا طبق قاعده مذکور نباید مسجدالاقصی داخل در حکم مغیا یعنی اسراء باشد در حالیکه مسجدالاقصی در سفر اسراء داخل است و این مطلب ثابت است که پیامبر ﷺ در لیلهٔ اسرای وارد بیت المقدس شدند.

جوابش این است: دخول مسجد در مغیا«اسراء» از احادیث ثابت است نه از نص قرآن. اگر دخول مسجدالاقصی از آیه مذکور ثابت می‌شد بطور حتم سؤالی مطرح می شدولی وقتی که از احادیث ثابت است واز آیه ثابت نیست این سؤال بوجود نمی آید. واگر غایت بذات خود قائم نباشد دو صورت دارد. چونکه یاصدر و اول کلام شامل غایت می‌شود یا نمی‌شود. اگر صدر کلام شامل غایت باشد ذکر غایت برای خارج کردن غیر آن از حکم می‌باشد وخود غایت داخل مغیا می‌باشد مانند مرافق در **﴿ایدیکم الی المرافق﴾** که مرافق بذات خود قائم نیست وصدر کلام یعنی ایدی شامل مرافق هست. چونکه اطلاق ید تا ابط (بغل) است لذا ید شامل مرفق می‌باشد. و وقتی که ید یعنی صدر کلام شامل غایت(مرفق) است مطابق آیه ذکر غایت برای بیرون کردن ماوراء آن ازحکم مغیا یعنی از غَسل می‌باشد وخود غایت در حکم مغیا یعنی در غسل داخل می‌باشد ومطلب این می‌شود که دستها ومرافق شسته شوند و بعد از مرافق تا زیر بغل شسته نشود .صاحب نورالانوار فرمودند: که با بیان قاعده مذکور در متن این قول امام زفر ﷺ که هیچ غایتی در مغیا داخل نیست وهر غایتی از مغیا خارج است باطل می‌شود و غایتی که الآن ذکرش گذشت به آن غایت اسقاط می گویند. یعنی الی المرافق متعلق به

فاغسلوا است وغایت غسل است ولی هدف آن بیرون کردن ماوراء 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 استغسل و متعلق به آن است. در این صورت عبارت تقدیری اینگونه می‌باشد (**ایدیکم مستقطین الی المرافق**) یعنی دستهای خود را بشویید در حالیکه ساقط کننده غسل است از بالا بغل تا مرافق. پس در این صورت مرافق از اسقاط خارج می‌شود و در تحت غسل داخل می‌باشد. واز یقض هذا جواب اعتراضی است. اعتراض این است که شما فرمودید: که اگر صدر کلام شامل غایت باشد غایت در حکم مغیا داخل است لیکن اگر کسی بگوید (**قرأت هذا الکتاب الی باب القیاس**) باب قیاس از قرائت بیرون می‌باشد ودر قرائت داخل نمی‌باشد. در حالیکه صدر کلام یعنی هذا الکتاب شامل غایت یعنی باب القیاس است واین 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 مغیا زمانی است که دلیل قوی دیگری بر عدم دخول وجود نداشته باشد و اگر دلیل قوی دیگری برعدم دخول وجود داشته باشد با وجود شامل شدن صدر کلام مغیا راغایت در حکم مغیا داخل نمی‌باشد. پس در اینجا اگر چه در قرأت هذا الکتاب الی باب القیاس صدر کلام شامل غایت است لیکن عرف که دلیل قوی است دال بر این است که باب القیاس در حکم قرأت داخل نباشد. نتیجه اینکه بخاطر عرف غایت یعنی باب القیاس در حکم قرأت داخل نمی‌باشد. بعد از بیان این قاعده هیچ اعتراضی بر ما وارد نمی‌شود و اگر صدر کلام شامل غایت نباشد و یا در شامل شدن صدر کلام غایت را شبهه ای باشد در هر دو صورت غایت به این خاطر ذکر می‌شود تاحکم کشیده شده تا به غایت برسد یعنی حکم ماقبل غایت خودش به غایت می رسد و اما غایت در آن حکم داخل نمی‌شود. مانند ﴿**اتموا الصیام الی اللیل**﴾ این مثالی است برای آنکه صدر کلام شامل غایت نمی‌باشد. چونکه معنی لغوی صوم مطلق امساک یعنی بازداشتن است خواه این بازداشتن برای مدت کوتاهی باشد. لذا صوم یعنی صدر کلام شامل لیل یعنی غایت نمی‌باشد. تأیید آن از این نیز می‌شود که اگر کسی قسم بخورد که من روزه نمی گیرم سپس نیت روزه را نمود بعد از لحظاتی روزه را شکست و افطار نمود حانث می شود، چونکه شرط یعنی مطلق امساک یافت شده‌است. 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 نشدن صوم شب را خود لیل در روزه داخل نمی‌باشد شارح ﷺ می فرمایدتاگر در شامل شدن در غایت در صدر کلام شک باشد مثالش اوقات معینی است که در قسمها است. مثلاً کسی قسم بخورد(**والله لا اکلم الی رجب**) به خدا ﷻ 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، وتأیید 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 ماوراء 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 می‌باشد. وزد امام ابوحنیفه ﷺ مطابق ظاهر الروایه غایت یعنی رجب در حکم ماقبل یعنی عدم تکلم نمی‌باشد و اطلاق این چنین قسمی فقط تا آخر جمادی الثانی می‌باشد و اطلاق آن بعد از شروع شدن ماه رجب نمی‌باشد وقول صاحبین نیز همین است. یک قول امام ابوحنیفه ﷺ روایت حسن بن زیاد می‌باشد. در این روایت است که در این صورت غایت یعنی الی رجب در حکم ماقبل خود داخل می‌باشد ودلیل این روایت این است: که اول کلام یعنی (**والله لا اکلم**) برای تأیید است. یعنی این قسم برای همیشه بوده‌است. ولی وقتی که غایت ذکر شد این غایت یعنی رجب برای ساقط کردن ماوراء می‌باشد، وخود رجب داخل ماقبل خود یعنی عدم تکلم می‌باشد مطابق این قول اطلاق این قسم تا آخر رجب می‌شود. شارح ﷺ 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 وخودش از حکم خارج است.

و "فی" للظرفیه وهذا هو أصل معناه فی اللغه ،واتفق أصحابنا فی هذا القدر. ولکنهم اختلفوا فی حذفه واثباته فی ظرف الزمان أی فی کون ما بعده معیارًا لما قبله غیر فاضل عنه ، أو کونه ظرفًا فاضلًا عنه ، فقالا : هما سواء فی أنه یستوعب جمیع ما بعده ، فإن قال : "أنت طالق غدًا أو فی غد " و لم ینو یقع فی أول الغد وإن نوی آخر النهار یصدق فیهما دیانه لا قضاءً ؛ لأنه خلاف الظاهر ؛ فإن الأصل فیه أن یستوعب الطلاق جمیعَ الغد، سواء کان بذکر " فی " أو بحذفه . وفرق أبو حنیفه رحمه الله بینهما فیما إذا نوی آخر النهار ، فإن قال : "أنت طالق غدًا " ولم ینو یقع فی أول النهار ، وإن نوی آخره یصدق دیانهً لا قضاءً ، وإن قال : " أنت طالق فی غد " یقع فی أول النهار إن لم ینو ، وإن نوی آخره یصدق دیانه لا قضاءً ؛ لأن ذکر " فی " لا یقتضی الاستیعاب عنده ، و نظیر هذا : لأصومن الدهر وفی الدهر ، فإن الأول یقتضی استیعاب العمر ، بخلاف الثانی

ترجمه: و کلمه (فی) موضوع است برای ظرفیت واصل معنایش در لغت همین است و علمای احناف تا این حد متفق‌اند، اما ایشان درحذف واثبات آن در ظرف زمان اختلاف کرده‌اند، یعنی در این مورد اختلاف کرده‌اند که مابعد آن برای ماقبلش معیار است و از آن فاضل (زاید) نیست یا مابعدش برای ماقبلش ظرف واز آن زاید است. پس صاحبین فرمودند: که حذف واثبات هر دو در این مطلب برابرند. که تمام اجزاء مابعد خود را در برمی گیرد. چنانچه اگر کسی بگوید: (انت طالق غدا یا انت طالق فی غد) وهیچ نیتی نکرد در آغاز فردا طلاق واقع می‌شود واگر قسمت آخر فردا را نیت نمود دیانتاً در هر دو صورت تصدیق می‌شود وقضاء حرفش تصدیق نمی‌شود. چونکه این خلاف ظاهر است. چونکه اصل در آن این است که طلاق تمام اجزاء غد را دربر گیرد، خواه با ذکر کلمه (فی) باشد یا با حذف آن. واما ابوحنیفه

ﷺ در صورتی که آخر روز را نیت کرده باشد در میان آن دو فرق قرار داده‌اند. چنانچه اگر بگوید: انت طالق غدا وهیچ نیتی ننمود در قسمت اول روز طلاق واقع می‌شود واگر حصه آخر روز را نیت نمود دیانتاً تصدیق می‌شود نه قضاء. واگر بگوید: انت طالق فی غد اگر نیت ننموده بود در اول نهار طلاق واقع می‌شود و اگر آخر نهار را نیت نموده بود، دیانتاً و قضاء تصدیق می‌شود. چونکه ذکر (فی) نزد امام ﷺ تقاضای استیعاب را نمی کند و مانند آن (لأصومن الدهر وفی الدهر) چونکه اولی استیعاب را تقاضا می کند اما دومی تقاضا نمی کند.

شرح: یکی از حروف جاره (فی) است. علماء احناف اتفاق دارند که کلمه (فی) برای ظرفیت وضع شده است ودر لغت معنی اصلی آن همین است اما کلمه (فی) برای ظرف زمان استفاده شده باشد در مورد حذف وعدم حذف آن اختلاف است. هدف اختلاف این نیست که نزد بعضی حذف (فی) جایز و نزد بعضی ها ناجایز است حذف (فی) بالاتفاق جایز است. ولی اختلاف در این باره است که کدام یک از ذکر (فی) وحذف (فی) تقاضای استیعاب مدخول (فی) را می کند و کدام یک استیعاب را تقاضا نمی کند. یعنی در چه صورتی مابعد (فی) برای ماقبلش معیار است و از ماقبلش غیرزاید است. و در چه صورتی مابعد آن برای ماقبل آن ظرف و از ماقبل زاید است. چنانچه صاحبین ﷺ فرمودند که ذکر وحذف (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 ومابعد (فی) از ماقبل آن اضافه وزاید نمی‌باشد. گویا نزد صاحبین غدا بدون (فی) و(فی) غدا با ذکر (فی) هر دو برابرند و معنی و حکم هردو یکی است. مثلاً اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق غدا یا انت طالق فی غد) وشوهر هیچ نیتی نکرده بود در هر دو صورت در حصه اول یعنی با طلوع صبح صادق طلاق واقع می‌شود و وزن در تمام اجزاء غد مطلقه می‌باشد. یعنی طلاق تمام اجزاء غد را دربرمی گیرد. چونکه در صورت عدم نیت هیچ مزاحمی در حصه اول غد وجود ندارد. لذا برای رهایی از ترجیح بلامرجح در حصه اول غد طلاق واقع می‌شود و اگر حصه آخر نهار مثلاً عصر را نیت نموده بود در هر دو صورت دیانتاً نیتش معتبر می‌باشد. اما قضاءً معتبر نمی‌باشد. به این خاطر دیانتاً نیتش معتبر است. چون احتمال آخر را نیز دارد، چون آخر نهار بخشی از نهار است. و نیت محتمل کلام دیانتاً (فیمابینه وبین الله) معتبر است. چنانچه اگر در این باره استفتاء شد مفتی باید مطابق نیتش فتوی دهد وقضاء 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 غد را در برمی گیرد. یعنی ظاهراً در هر دو صورت هدف از غد کل غد می‌باشد. لذا وقتی که شوهر آخر نهار را نیت نمود گویا خاص نمودن بعضی اجزاء را نیت نموده است وخاص 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 ﷺ در صورتی که شوهر آخر نهار را نیت نموده‌باشد در میان آن دو فرق گذاشته‌اند. چنانچه اگر شوهر بدون (فی) بگوید: (**انت طالق غدا**) وهیچ نیتی ننمود بنا بردلیل مذکور در ابتدای روز طلاق واقع می‌شود واگر آخر نهار را نیت نمود دیانتاً نیتش تصدیق می‌شود، چونکه این محتمل کلامش است وچون خلاف ظاهر است قضاء تصدیق نمی‌شود. واگر با ذکر (فی) بگوید: (**انت طالق فی غد**) وهیچ نیتی ننمود بخاطر دلیل مذکور یعنی عدم مزاحمت در اول نهارطلاق واقع می‌شود. و اگر آخر نهار را نیت نمود دیانتاً و قضاء، در هر دو صورت حرفش تصدیق می‌شود. چونکه نزد امام ﷺ ذکر (فی) تقاضای استیعاب را نمی کند. چونکه در این صورت ظرف، فقط ظرف می‌ماند. و واقع شدن فعل در یک حصه از ظرف کافی است. لذا در این صورت نیت نمودن آخر نهار خلاف ظاهر نمی‌باشد. و وقتی که نیت نمودن آخر روز نیت خلاف ظاهر نیست بلکه نیت موافق ظاهر است. این نیتش هم دیانتاً معتبراست وهم قضاء. بعنوان مثال دو جمله تقدیم می گردد. یکی (**والله لأصومن الدهر**) بخداﷺ در زمانه روزه می گیرم. و مثال دوم (**والله لا صومنّ فی الدهر**) به خداﷺ در زمان روزه می گیرم. در مثال اول که در آن کلمه (فی) محذف است استیعاب عمر را می طلبد. یعنی در این صورت روزه گرفتن تمام عمر ضروری است ودر مثال دوم در آن (فی) مذکور است استیعاب را نمی طلبد بلکه با اندکی روزه گرفتن قسم کامل و برآورده می‌شود.

وإذا أضيف إلى مكان بأن يقول : " أنت طالق فی مكه " يقع حالاً ؛ لأن المكان لا يصلح مقيداً للطلاق إذ الطلاق إذا يقع يقع فی الأماكن كلها، فيلغو ذكر المكان ، إلا أن يضمر الفعل أی المصدر بأن يراد فی دخولک مكه ، فيصير بمعنى الشرط ، فكأنه قيل حينئذٍ إن دخلت مكه فأنت طالق ، فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول كما فی حقيقه الشرط يؤيده أنه لو قال : " أنت طالق مع نكاحک " لا يقع الطلاق و إن نكحها ، لو قال : " أنت طالق إن نكحتک "يَقَعُ الطلاقُ بعد النكاح.

ترجمه: و وقتیکه طلاق منسوب به سوی مکانی باشد به این نحو که بگوید: (**انت طالق فی مکه**) فی الحال طلاق واقع می‌شود، چونکه مکان نمی‌تواند مقید طلاق باشد. چون وقتی که واقع شود در تمام مکانات واقع می‌شود. پس ذکرمکان لغو می‌شود، مگر زمانی که فعل یعنی مصدر مقدر باشد. به این صورت که(**فی دخولک مکة**) مراد گرفته شود پس (فی) به معنی شرط می‌باشد گویا گفته شده‌است (**ان دخلت مکة فانت طالق**). لذا زن با دخول مکه طلاق می‌شود 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 نمی‌شود، گر چه با آن نکاح کند و اگر بگوید: (**انت طالق ان نکحتک**) طلاق بعد از نکاح واقع می‌شود.

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: که اگر طلاق منسوب به سوی مکان باشد، مثلا کسی بگوید: (**انت طالق فی مکة**) تو در مکه طلاقی. در این صورت طلاق فی الحال واقع می‌شود، چونکه در این مسئله مکه ظرف است وظرفیت شیء می طلبد که شیء اول یعنی مظروف مختص به شیء ثانی یعنی ظرف باشد. پس ظرف قرار دادن مکه این را تقاضا می کند که طلاق مختص به مکه 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 (مکه) لغو می شود (**وانت طالق**) باقی می ماند. البته اگر قبل از مکان مصدر مقدر باشد وهدف از (فی مکه) =(فی دخولک مکه) باشد در این صورت کلمه (فی) به معنی شرط می‌شود. در متن هدف از فعل مصدر است هدف فعل نحوی نیست چونکه (فی) بر مصدر داخل می شود اما بر فعل نحوی داخل نمی‌شود. و وقتی که اینچنین است کلمه مقدر بعد از (فی) فعل نمی‌باشد بلکه مصدر می‌باشد. بهر حال در صورت مقدر گرفتن مصدر گویا گفته شده‌است: (**ان دخلت مکة فانت طالق**) اگر وارد مکه شدی طلاقی. پس چونکه در اینجا کلمه (فی) به معنی شرط است و شرط محض نیست. لذا همراه با دخول طلاق واقع می‌شود. بعد از دخول طلاق واقع نمی‌شود. همانگونه که در صورت حقیقت شرط وشرط محض بعد از دخول واقع می‌شود. شارح ﷺ میان معنی شرط وحقیقت شرط فرق قائل شده‌اند. یعنی اگر طلاق معلق به حقیقت شرط باشد بعد از شرط واقع می‌شود واگر معلق به معنی شرط باشد همزمان با شرط طلاق واقع می‌شود. بعد از شرط واقع نمی‌شود. چنانچه اگر شوهر بگوید: (**ان دخلت مکه فانت طالق**) چونکه در اینجا طلاق معلق به حقیقت شرط است. لذا در اینجا بعد از دخول به مکه طلاق واقع می شود. واگر بگوید: (**انت طالق فی دخولک مکة**) چونکه در این صورت طلاق معلق به معنی شرط است. لذا همراه با دخول طلاق واقع می‌شود. شارح ﷺ می‌فرماید: که تأیید این مسئله که در حقیقت شرط بعد از شرط طلاق واقع می‌شود با این مسئله می‌شود که اگر کسی اجنبیه‌ای را مخاطب قرار داده بگوید: (**انت طالق مع نکاحک**) طلاق واقع نمی‌شود. اگر چه این شخص با این زن ازدواج کند. چونکه در این صورت همراه با نکاح طلاق واقع شده‌است در حالیکه این زن بخاطر غیر منکوحه بودن محل طلاق نیست. واگر 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 نموده‌است. همچنان اگر بگوید: (**انت طالق فی نکاحک**) و با این زن نکاح نمود بر آن زن طلاق واقع نمی‌شود. همانگونه که در صورت مع نکاحک طلاق واقع نمی‌شود. پس اگر ظرف در(**فی نکاحک**) حقیقت شرط باشد بعد از نکاح نمودن بر آن طلاقی واقع می‌شود. همانگونه که در صورت (**ان نکحتک فانت طالق**) بعد از نکاح طلاق واقع می‌شود. بهرحال ثابت شد که ظرف به معنی شرط است وحقیقتاً شرط نیست.

ولما ذكر أن " فی " للظرفيه أورد بتقريه بيان باقی أسماء الظروف المضافه وإن لم تكن حروف جر. فقال: ومنها : أسماء الظروف فمع للمقارنه أي لمقارنه ما بعدها لما قبلها ، فإذا قال : " أنت طالق واحده أو معها واحده " يقع ثنتان ، سواء كانت موطوءه أولا

ترجمه: و چونکه مصنف ﷺ بیان فرمودند: که (فی) برای ظرفیت می آید. لذا به مناسبت آن سایر اسماء ظروف را که مضاف‌اند آورده‌است گر چه آنها حروف جر نیستند. چنانچه فرمودند و از جمله حروف معانی اسماء ظروف نیز هستند. پس کلمه (مع) برای مقارنت است یعنی کلمه (مع) موضوع است برای مقارن کردن مابعد خود به ما قبل خود. لذا اگر کسی به همسرش بگوید: **انت طالق واحدة مع واحدة یا معها واحدة** دو طلاق وارد می‌شود خواه آن زن موطوءه باشد یا غیر موطوءه.

شرح: شارح ﷺ فرمودند: که قبلاً گذشت که کلمه (فی) برای ظرفیت وضع شده‌است پس به مناسب آن دیگر اسماء ظروفی را نیز مطرح فرمود که مضاف‌اند اگر چه از حروف جر نیستند و فرمودند: اطلاق حروف بر اسماء ظروف از میان حروف معانی، تغلیباً گفته شده‌است 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 واحده مع واحده یا انت طالق واحده معها واحده، در هر دو صورت بدون ترتیب دو طلاق وارد می‌شود خواه زن مدخول بها باشد یا نباشد

و "قبل" للتقديم أي لكون ما قبلها مقدمًا على ما أضيف إليه . و " بعد " للتأخير أي لكون ماقبلها مؤخرًا عما أضيف إليه . وحكمها فی الطلاق ضد حكم " قبل " أي فی كل موضع يقع فی لفظ " قبل " طلاق واحد يقع فی لفظ " بعد " طلاقان ، وفی كل موضع يقع فی لفظ " قبل " طلاقان ، يقع فی لفظ بعد طلاق واحد علی قال . و إذا قيدت بالكنايه كانت صفه لما بعدها أي إذا قيد كل من القبل والبعدبالكنايه بأن يقول : أنت طالق واحده قبلها واحده أو بعدها واحده تكون القبليه أو البعديه صفه لما بعدها فی المعنی و إن كانت بحسب التركيب النحوی صفه لما قبلها ، فيقع فی الأول طلاقان ، وفی الثانی طلاق واحد ؛ لأن معنی الأول أنت طالق واحده التی سبقتها واحده أخری ، فتقعان معًا فی الحال ، ومعنی الثانی : أنت طالق واحده التی ستجیء بعدها أخری ، فتقع هذه فی الحال ولا يعلم ما سيجیء . وإذا لم تقيد كانت صفه لما قبلها أي إذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكنايه بأن يقول : أنت طالق واحده قبل واحده أو بعد واحده " تكون القبليه والبعديه صفةً لما قبلها ، فيقع فی الأول طلاق وفی الثانی طلاقان ؛ لأن معنی الأول : أنت طالق واحده التی كانت قبل الواحده الأخری الآتيه فتقع الأولی ولا يعلم حال الآتيه ، ومعنی الثانی : أنت طالق واحده التی كانت بعد الواحده الأخری الماضيه ، فتقعان معًا ، وهذا كله فی

الطلاق، وأما في الإقرار فيلزم في قوله: "له علیّ درهم واحد قبل درهم ودرهم واحد" وفي الصور الأخر يلزمه درهم هكذا قالوا.

ترجمه: و کلمه «قبل» برای تقدیم وضع شده‌است یعنی برای این وضع شده‌است که ما قبل آن مقدم بر چیزی باشد که به سوی آن مضاف شده است و کلمه «بعد» برای تأخیر وضع شده‌است. یعنی برای این وضع شده‌است 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 می‌شود. و هر آن جایی که در صورت قبل دو طلاق واقع شود در صورت لفظ بعد یک طلاق واقع می‌شود. همانگونه که گفته شده است. و وقتی که این الفاظ مقید به کایه شود صفت مابعد خود واقع می‌شوند، یعنی وقتی که هر یک از قبل و بعد مقید به کایه باشند. این صورت که کسی به همسرش بگوید: «انت طالق واحده قبلها واحده یا بعدها واحده» قبلیت و بعدیت برای مابعد خود صفت می‌باشد. اگر چه بلحاظ ترکیب نحوی صفت ماقبل خود هستند. پس در صورت اول در طلاق وارد می‌شود و در صورت دوم یک طلاق واقع می‌شود، چونکه معنی صورت اول این است، تو یک طلاقی که قبل از آن یک طلاق دیگر وارد شده‌است. لذا هر دوطلاق با هم واقع می‌شود.

معنی صورت دوم این است که یک طلاقی که بعد از طلاق دیگری خواهد بود. لذا فی‌الحال همین یک طلاق واقع می‌شود و آن یکی که خواهد آمد معلوم نیست. و وقتی که مقید نشده باشد این هر دو صفت ماقبل خود می‌باشند. یعنی وقتی که هر یک از قبل و بعد مقید به کایه نباشد، مثلاً کسی به همسرش بگوید: «**انت طالق واحده و بعد واحده قبلها**» و بعدیت صفت ماقبل خود می‌باشند. چنانچه در صورت اول یک طلاق و در صورت دوم دو طلاق واقع می‌شود. چونکه معنی مثال اول این است: «یک طلاق چنان طلاقی که قبل از طلاقی که می آید باشد» لذا طلاق اول وارد می‌شود و حال طلاق آتی معلوم نیست و معنی مثال دوم این است: «که تو طلاقی چنان طلاقی که بعد از طلاق گذشته‌است» لذا دو طلاق واقع می‌شود. تمام این احکام در باب طلاق است. اما در بحث اقرار در «له علی درهم واحد قبل درهم» یک درهم لازم می‌شود و در صورت دوم دو درهم لازم می‌شود. علما چنین فرموده‌اند.

شرح: لفظ قبل و بعد از اسماء ظروف‌اند. مصنف ﷺ فرمودند: که لفظ قبل موضوع است برای تقدیم. یعنی لفظ قبل وضع شده‌است تا ماقبل آن بر مضاف‌الیه آن مقدم باشد و لفظ بعد وضع شده‌است برای تأخیر. یعنی لفظ بعد برای این وضع شده‌است تا بر این دلالت کند که ماقبل آن از مضاف‌الیه 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 می‌شود. و هر جایی که در صورت لفظ قبل دو طلاق واقع شود، در آنجا در صورت لفظ بعد یک طلاق واقع می‌شود

مصنف ﷺ فرمودند: که اگر لفظ قبل و بعد مقید به کایه یعنی ضمیر باشد، یعنی مضاف‌الیه آن ضمیر قرار داده‌باشد 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 بعدها واحده**» در هر صورت لفظ قبل و لفظ بعد با اعتبار معنی صفت مابعد خود می‌باشند. و در صورت اول دوطلاق و در صورت دوم یک طلاق واقع می‌شود. چونکه در صورت اول یعنی «انت طالق واحده قبلها واحده» هدف این است که بر تو طلاقی واقع است که قبل از آن طلاق دیگری واقع شده‌باشد. نتیجه اینکه توسط (**انت طالق**) یک طلاق در زمان حال واقع شده‌است و با قبلها واحده طلاقی قبل از آن یعنی در ماضی واقع شده‌است؛ لذا طلاقی که توسط (انت طالق) واحده در زمان حال واقع شده‌است آن نیز در زمان حال یعنی در زمان تکلم واقع می‌شود و طلاقی که توسط قبلها واحده در زمان پیش از این یعنی در زمان ماضی واقع شده‌است آن نیز همراه آن در زمان حال واقع می‌شود. چونکه بنا به قول صاحب هدایه (**ایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال**) می‌باشد. یعنی هر طلاقی که به زمان ماضی نسبت داده شده‌است در زمان حال نیز واقع می‌شود. لذا این همراه اولی در زمان حال واقع می‌شود و بر زن غیر مدخول بها مذکور دو طلاق با هم واقع می‌شود. و در صورت دوم هدف از (**انت طالق واحده بعد ها واحده**) این خواهنبود که بر تو چنان طلاقی واقع باد که بعد از آن یکی دیگر واقع شود. یعنی توسط (**انت طالق واحده**) یک طلاق در زمان حال واقع شده‌است و یک طلاق توسط بعدها واحده بعد از آن در زمان آینده واقع شده‌است، پس طلاقی که توسط (**انت طالق واحدة**) در زمان حال واقع شده‌است حتماً واقع می‌شود، اما طلاقی که توسط بعدها واحدة واقع شده‌است واقع نمی‌شود. چونکه بر زن غیر مدخول بها عده واجب نیست. لذا بعد از یک طلاق محلی برای طلاق دیگر باقی نمانده‌است. و وقتی که محلی برای طلاق دوم نماند. طلاق دیگری توسط (**بعده واحدة**) بر آن واقع نمی‌شود، بلکه به ذریعه (**انت طالق واحدة**) فقط یک طلاق واقع می‌شود این بهترین علت واقع شدن یک طلاق در این صورت است که بنده بیان نمودم. وآنچه که شارح ﷺ یعنی و(**لا یعلم ما سیجیء**) بیان فرمودند مسامحت است. یعنی بر قاعده مذکور اعتراض نمودند که لفظ قبل در (**جاء نی رجلٌ وزید قبله**) مقید به ضمیر است یعنی ضمیر مضاف‌الیه آن واقع شده‌است لیکن با وجود آن لفظ قبل صفت ماقبل خود یعنی زید واقع شده‌است وهدف این است که نزد من مردی آمد که قبل از آن زید آمده‌است. 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 مضاف‌الیه قبل نباشد ودر مثال مذکور چونکه بعد از لفظ قبل هیچ اسمی ظاهر نیست، لذا توسط این مثال بر این قاعده مذکور هیچ اعتراضی واقع نمی‌شد.

جناب مصنف ﷺ با بیان قاعده دوم فرمودند: که اگر لفظ قبل و بعد مقید به ضمیر نباشد یعنی مضاف به سوی ضمیر نباشد صفت ماقبل خود می‌باشد. مثلاً اگر کسی به همسر غیر مدخول بها، خود بگوید: **(انت طالق واحدة قبل واحدة یا انت طالق واحدة بعد واحدة)** در هر دو صورت قبلیت و بعدیت صفت ماقبل خود می‌باشد و در صورت اول یک طلاق و در صورت دوم دو طلاق واقع می‌شود. چونکه در صورت اول مطلب این می‌شود که بر تو چنان طلاقی است که بعد از طلاق دیگر می‌آید که قبل از آن است. پس توسط **(انت طالق واحدة)** یک طلاق فی‌الحال واقع می‌شود ولی چونکه زن غیر مدخول بها است و غیر مدخول بها بعد از یک طلاق محلی برای طلاق دیگری باقی نماند، لذا طلاقی که بعداً می‌آید لغو می‌شود. اینجا نیز لفظ **(ولا یعلم حال الخ)** مسامحة ذکر شده‌است. بهترین علت عدم وقوع طلاق دوم همان است که بنده ذکر نموده‌است و در صورت دوم مطلب این می‌شود که بر تو چنان طلاقی واقع است که بعد از یک طلاق گذشته‌است. یعنی بر تو یک طلاق فی‌الحال واقع است و یک طلاق زمان گذشته واقع شده‌است. پس طلاقی که توسط **(انت طالق واحدة)** فی‌الحال واقع شده‌است نیز فی‌الحال واقع می‌شود و طلاقی که به زمان ماضی منسوب شده‌است نیز همراه آن فی‌الحال واقع می‌شود. چونکه ایقاع الطلاق فی الماضی ایقاع الطلاق فی‌الحال می‌باشد. به هر حال هر دو طلاق با هم واقع می‌شوند و چونکه می‌توان بر زن غیر مدخول بها دو طلاق را باهم واقع نمود، لذا در این صورت بر این زن غیر مدخول بها هر دو طلاق واقع می‌شود.

بر این قاعده نیز اعتراضی است و آن اینکه لفظ قبل در **(جاءنی رجل قبل زید غلامه)** مقید به ضمیر نیست یعنی به سوی ضمیر مضاف نیست بلکه به سوی اسم ظاهر یعنی زید مضاف 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 مضاف‌الیه اسم ظاهر دیگری موجود نباشد حالانکه در اینجا به غیر از مضاف‌الیه اسم ظاهر غلامه موجود است. و وقتی که اینچنین است با این مثال نمی‌توان بر قاعده مذکور اعتراض نمود.

ملاجیون صاحب نور الانوار ﷺ می‌فرماید: تمام احکام مذکور در مورد طلاق زن غیر مدخول بها است والّا اگر زن مدخول بها باشد در هر چهار صورت بر زن دو طلاق واقع می‌شود. فرقی نمی‌کند که لفظ قبل و بعد به سوی اسم ظاهر مضاف 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 شده‌است. مثلاً اگر کسی بگوید: (له علی درهم بعده درهم) در این صورت بر مقر دو درهم لازم می‌شود و مطلب این می‌شود که از آن بر من یک درهم است و بعد از آن درهم دیگری برمن واجب شد. در حالیکه در باب طلاق اگر لفظ بعد به سوی ضمیر مضاف شده‌باشد، در این صورت فقط یک طلاق واقع می‌شود چنانچه که گذشت. همچنان اگر بگوید: **(له علی درهم بعده درهم)** در این صورت نیز دو درهم

واجب می‌شود. البته اگر بگوید: **(له علی درهم واحدقبل درهم)** شارح ﷺ می‌فرماید: که در این صورت فقط یک درهم واجب می‌شود. همانگونه که در این صورت طلاق نیز یکی واقع می‌شود ودلیلش را از این بیان می‌فرماید، که هدف این مثال این است که: بر من یک درهم است قبل از درهمی که آینده واجب خواهد شد. لذا درهمی که فی‌الحال اقرار نموده واجب می‌شود. وچونکه حال درهمی که گفته است آینده واجب می‌شود معلوم نیست، لذا آن واجب نمی‌شود. رأی امام بزدوی ﷺ نیز همین است لیکن صاحب تلویح فرموده‌است: که در این صورت نیز دو درهم لازم و واجب می‌شود همانگونه که در سه صورت دیگر دو درهم واجب می‌شود وهدف از **(له علی درهم واحد قبل درهم)** این است که از او بر من یک درهم فی‌الحال است قبل از یک درهم نه قبل از درهمی که زمان آینده واجب خواهدشد. گویا بر هر دو درهم در زمان حال یا مقداری تقدیم و تأخیراقرار نموده‌است ویا آن دو درهم واجب می‌شود نه یک درهم. لذا در این صورت نیزدو درهم واجب می‌شود. صورت فرق میان طلاق و اقرار این است که چونکه در مسئله مذکور در غیر مدخول بها تعیین شده‌است وغیر مدخول بها با یک طلاق بائن می‌شود و بر آن عده واجب نمی‌شود. لذا در صورتهایی که دو طلاق بالترتیب واقع می‌شود در آن صورتها طلاق اول واقع می‌شود و بعد از آن محلی برای طلاق باقی نمی‌ماند و به خاطر باقی نماندن محلی برای طلاق، طلاق دوم لغو می‌شود. و چونکه برای واجب کردن دین بر ذمه محل باقی است لذا بعد از واجب شدن یک درهم درهم دیگری نیز واجب می‌شود.

"وعند" للحضرت ، فإذا قال لغيره : "لک عندی ألف درهم" کان ودیعه ؛ لأن الحضره تدل علی الحفظ دون اللزوم لأن " عند " یکون للقرب والقرب المتیقن هو قرب الأمانه دون الدین ؛ لأنه محتمل ، ولهذا إذا وصل به لفظ الدین بأن یقول : " لک عندی ألفٌ دینًا " یکون دینًا .

ترجمه: و لفظ عند برای حضور وضع شده‌است 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 نه بر لزوم آن. چونکه لفظ عند وضع شده‌است برای قرب وقرب حقیقتش (یقینی) همان قرب امانت است نه دین. چونکه قرب دین محتمل است. به همین خاطر وقتی که قائل لفظ دین را به آن بیفزاید و بگوید: **(لک عندی الفا دینا)** دین می‌باشد.

شرح: یکی از اسماء ظروف لفظ (عند) است. لفظ عند برای بیان کردن حضوراست خواه حضور حقیقة باشد، مانند زید عند عمرو یا حکمی باشد. مانند (عندی مال) این زمانی گفته می‌شود که مال در جیب متکلم نباشد بلکه به خانه اش باشد. بهر حال لفظ (عند) برای دلالت کردن بر حضور(موجودی) وضع شده‌است. چنانچه اگر کسی به دیگری بگوید: (لک عندی الف درهم) این کلام بر ودیعت حمل می‌شود و بر دین حمل نمی‌شود. 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 وقرب بقیی قرب امانت است نه دین. قرب دین فقط محتمل است. پس این کلام بر چیزی که قرب بقیی است یعنی قرب امانت حمل می‌شود و بر غیر آن حمل نمی‌شود. و چونکه لفظ قرب احتمال دین را دارد. لذا اگر بر آن لفظ دین وصل شود و گفته شود (عندی الف دینا) این کلام حمل بر دین می‌شود. و لفظ دینا برای این قرب محتمل تفسیر می‌باشد.

و "غیر" یستعمل صفه للنکره، ویستعمل استثناء لکن الاستعمال الأول أصل فیه، والثانی تبع فهو ایضًا داخل فی الظروف تغلیبًا کقوله: "له علی درهم غیر دانق" بالرفع، فیلزمه درهم تام؛ لأنه حینئذٍ صفه للدرهم، فیکون المعنی: له علی الدرهم الذی هو مغایر للدانق، فلا یستثنی منه شیء فیلزم درهم تام. ولو قال بالنصب کان استثناء فیلزمه درهم إلا دانقًا، وهو مقدار سدس الدرهم، و"سوی" "مثل "غیر" فی کونه صفه و استثناء وهو ظرف فی الحقیقه، لکن لما کان إعرابه تقدیریًا یحال علی النیه، ولعل القاضی لا یصدقه فی صوره التخفیف.

ترجمه: و لفظ (غیر) بعنوان صفت نکره استعمال می‌شود و بعنوان استثناء نیز استعمال می‌شود. لیکن استعمال اول در آن اصل است و دومی تابع است. پس لفظ غیر نیز تغلیبا در ظروف داخل است. مانند قولش (له علی درهم غیر دانق) با رفع پس بر آن یک درهم کامل لازم می‌شود. چونکه در آن هنگام لفظ غیر صفت درهم است. لذا معنایش می‌شود از آن بر من درهمی است که غیر دانق است پس چیزی از آن مستثنی نمی‌شود. (بلکه) بر آن یک درهم کامل لازم می‌شود و اگر با نصب بگوید استثناء می‌باشد لذا بر آن یک درهم بجز یک دانق لازم می‌شود. ودانق یک ششم درهم است و(سوی) در صفت و استثناء بودن مانند غیراست. و در حقیقت ظرف است ولی چونکه اعرابش تقدیری است حمل بر نیت می‌شود و شاید قاضی آن را در صورت تخفیف تصدیق نکند.

شرح: گرچه لفظ(غیر) از اسماء ظروف نیست اما ذکر آن در بحث اسماء ظروف تغلیبی است. مصنف ﷺ فرمودند: که لفظ غیر را می‌توان صفت نکره نیز استعمال کرد ولی استعمال اول اصل است واستعمال دوم تابع است. استعمال آن بعنوان صفت به این خاطر است که لفظ غیر اسم صفتی است چون اسم صفتی آن است که بر بعض صفات ذات مبهم دلالت کند و کلمه غیر به معنی مغیر است وذات مع التغییر را مغیر می‌نامند یعنی غیر بر ذات مع التغیر دلالت می کند لذا غیر اسم صفتی است. و وقتی که لفظ غیر اسم صفتی است صفت قرار دادن آن نیز صحیح می‌باشد. اما اینکه چگونه می‌تواند لفظ غیر صفت نکره قرار گیرد جوابش این است: که خود لفظ غیر نکره است بلکه در انتهاء نکره قرار دارد چنانچه که لفظ غیر با وجود اضافه به سوی معرفه، معرفه نمی‌شود در حالیکه هر نکره‌ای با اضافه به سوی معرفه، معرفه می‌شود. پس وقتی که لفظ غیر خودش نکره است صفت نکره قرار می گیرد نه صفت معرفه. ولفظ غیر به این خاطر برای استثناء استعمال می‌شود چون لفظ غیر مشابه کلمه الا است. به این صورت که هر یکی از این دو مغایر حکم ماقبل خود است لذا

یا در نظر گرفتن این مشابهت لفظ غیر برای استثناء استعمال شده است. مثلاً اگر کسی بگوید: (له علی درهم غیر دانق) و غیر را مرفوع بخواند در این صورت بر مقر یک درهم کامل لازم می‌شود چونکه در این وقت لفظ غیر صفت درهم است و هدف این کلام این است: که از او چنان درهمی لازم است که مغایر دانق است یعنی درهمی نیست که به آن دانق گفته می‌شود بلکه درهمی غیر آن است. لذا در این صورت هیچ قسمتی از درهم مستثنی نمی‌شود بلکه یک درهم کامل بر مقر لازم می‌شود. دانق هم با فتح و هم با کسره به هر دو صورت نقل شده‌است و یک ششم درهم را دانق می گویند و بصورت استثناء نیز استعمال می‌شود. شارح ﷺ فرمود: که لفظ(سوی) در حقیقت ظرف است. مثلاً کسی بگوید: (ضربت خالدا سوی حامد) یعنی بجای حامد خالد را زدم، ولی چونکه اعراب (سوی) مقدر است لذا حمل بر نیت می‌شود. یعنی اگر متکلم بگوید: من آن را با رفع خواندم بعنوان صفت استعمال می‌شود و بر مقر یک درهم کامل لازم می‌شود و اگر بگوید: با نصب خواندم بعنوان استثناء استعمال می‌شود. و بر آن یک درهم کامل لازم نمی‌شود بلکه یک دانق از یک درهم کمتر لازم می‌شود. ملاجیون ﷺ می‌فرماید: که این نیز احتمال دارد که قاضی در صورت تخفیف حرفش را بپذیرد. یعنی اگر بگوید: با نصب خواندم و اراده استثناء را داشتم بخاطر متهم بودن قاضی حرفش را تصدیق نکند بلکه قاضی آن را رد کند و بگوید: که این گفته‌اش فقط به خاطر فایده‌اش می‌باشد.

حروف شرط

ومنها حروف الشرط. فإن "أصل فیها؛ لأنها لم تستعمل إلا لهذا المعنی، وغیرها تستعمل لمعان أخر، ولهذا غلب "إن" فسمی الکل بحرف الشرط وإن کان بعضها اسمًا. و إنما تدخل علی أمر معدوم علی خطر الوجود ولیس بکائن لا محاله، فلا تستعمل فیما لم یکن علی خطر الوجود بل محالاً إلا بضرب من التأویل؛ لأنه محل "لو"، ولا یستعمل علی أمر کائن لا محاله إلا بالتأویل؛ لأنه محل إذا. فإذا قال: "إن لم أطلقک فأنت طالق" لم تطلق حتی یموت أحدهما؛ لأن هذا الشرط. لا یعلم قطعًا إلا حین موت أحدهما، فإنه قبل الموت یمکن فی کل حین أن یطلقها فإذا لم یطلق وشارف موت الزوج تطلق و تحرم عن المیراث إن کانت غیر مدخول بها، بخلاف ما إذا کانت مدخولاً بها؛ لأن امرأه الفار ترث بعد الدخول، وکذا إذا شارف موت المرأه تطلق ألبته تحقق الشرط حینئذٍ.

ترجمه: واز جمله حروف معانی حروف شرط است. چنانچه حرف (ان) در حروف شرط اصل است چونکه حرف (ان) فقط برای همین معنی استعمال می‌شود وحروف دیگر غیر آن برای معانی دیگر نیز استعمال می‌شوند. به همین خاطر حرف (ان) چیره گردانیده شد. چنانچه تماماً به حروف شرط نامگذاری شده‌اند گرچه بعضی از آنها اسمند. وحرف «ان» بر امر معدومی وارد می‌شود که وجودش متوقع است وحتمی نیست لذا حرف «ان» در جایی که وجودش متوقع نباشد استعمال نمی‌شود بلکه محال می‌باشد مگر با تأویل. چونکه محل (لو) همین است و نیز در چیزی که بطور یقین

موجود می‌باشد نیز استعمال نمی‌شود. مگر با مقداری تأویل. چونکه این محل (اذا) است. چنانچه اگر کسی به همسرش بگوید: ان لم اطلقک فانت طالق؛ و آن طلاق واقع نمی‌شود. تا اینکه یکی از آن دو بمیرد. چونکه این شرط به طور حتم معلوم نمی‌شود 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 می‌شود. اگر زن غیر مدخول بها باشد زن از میراث محروم می‌شود. برخلاف اینکه اگر مدخول بها باشد چونکه زن فارّ بعد از دخول را ارث می‌برد و همچنان وقتی که موت زن نزدیک شود حتماً زن طلاقی می‌شود، چونکه شرط متحقق شده‌است.

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: که یکی از اقسام حروف معانی حروف شرط است و از میان حروف شرط حرف «ان» اصل است. چونکه حروف «ان» مختص معنی شرط است و به معنی شرط استعمال می‌شود و به معنی دیگری استعمال نمی‌شود. برخلاف آن کلمات دیگر شرط برای معانی دیگری نیز استعمال می‌شود؛ و «ان» به این خاطر در معنی شرط اصل است چون حرف است. لذا بخاطر اصالتش 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 می‌شود و آن اینکه این گفته‌اش که «ان» به معنی حرف شرط استعمال می‌شود و به معنی دیگر استعمال نمی‌شود اشتباه است. بلکه «ان» علاوه بر شرط نافیه نیز استعمال می‌شود. جوابش این است: که «ان» بر دو قسم است یکی «ان» شرطیه دوم «ان» نافیه. پس «ان» که حرف شرط است برای حرف شرط استعمال می‌شود و به معنی دیگری غیر از «ان» استعمال نمی‌شود. بعد از این جواب اعتراض وارد نمی‌شود. جواب دوم این است: که هدف از اصل بودن «ان» از میان حروف شرط این است که «ان» فقط برای شرط می‌آید در آن ظرفیت و غیره لحاظ نمی‌شود همانگونه که در (اذا) و (متی) همراه شرط ظرفیت و غیره نیز لحاظ می‌شود. مصنف ﷺ فرمودند: که حرف «ان» بر چنان امر معدومی داخل می‌شود که توقعی بر وجودش باشد. یعنی آن امر معدوم به نحوی باشد که در میان وجود و عدم متردد باشد یعنی احتمال موجود بودن را دارد وهم احتمال عدم وجود را و ورود «ان» نه بر ممتنع جایز است و نه هم بر متحقق الوجود. شارح ﷺ با بیان همین مطلب فرمودند: که اگر امر معدومی چنان باشد که توقعی بر بوجود آمدن «ان» نباشد بلکه وجودش ممتنع و محال باشد «ان» بر آن داخل نمی‌شود، مگر اینکه با تأویل از محال بودن درجه به مشکوک تنزل داده شود به این خاطر حرف «ان» بر ممتنع و محال داخل نمی‌شود. چونکه محال وممتنع محل کلمه (لو) است یعنی در چنین مقامی کلمه (لو) استعمال می‌شود و بر چیزی که بطور حتم و یقین موجود و متحقق باشد نیز حرف «ان» داخل نمی‌شود مگر اینکه با تأویل از متحقق الوجود بودن به درجه مشکوک تنزیل پیدا کند و به این خاطر حرف «ان» بر متحقق الوجود داخل نمی‌شود، چون متحقق الوجود محل (اذا) است یعنی بر آن کلمه (اذا) داخل می‌شود. مصنف ﷺ با بیان مثال حرف «ان» فرمودند: که اگر شوهر به همسرش بگوید: **(ان لم اطلقک فانت طالق)**

اگر تو را طلاق ندهم طلاقی. یعنی شوهر وقوع طلاق را بر عدم تطلیق (طلاق دادن) معلق نموده است. بر آن زن زمانی طلاق واقع می‌شود که هنگام مرگ یکی از زن و یا شوهر فرا رسد. چونکه شرط عدم تطلیق زمانی بطوریقین بوجود می آید که موت یکی از آنها نزدیک شود چونکه قبل از موت امکان طلاق دادن وجود دارد. و به علت عدم یافت شدن شرط (عدم تطلیق) قبل از موت طلاق واقع نمی‌شود لیکن وقتی که شوهر در طول زندگی طلاق نداد و موت شوهر به اندازه 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 تطلیق متحقق شده‌است. و وقتی که شرط متحقق شد طلاق نیز بر آن زن واقع می‌شود حال اگر آن زن غیر مدخول بهاست از میراث محروم می‌شود. چونکه زمانی زن مطلقه بعد از مرگ شوهر مستحق میراث می‌شود 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 می‌باشد. چونکه این زن (امرأة فارّ) است و(امرأة فارّ) از مال شوهر ارث می‌برد. لذا این زن نیز میراث می‌برد. (امرأة فارّ) زنی است که شوهر در مرض وفات آن را طلاق دهد تا از میراث دادن به زن فرار کند. شارح ﷺ می‌فرمایند: که همچنان اگر وقت وفات زن فرا رسد و قبل از بیرون شدن روح گنجایش گفتن (انت طالق) نباشد. بخاطر تحقق شرط (عدم تطلیق) حتماً بر آن طلاق واقع می‌شود.

" وإذا " عند نحاة الكوفه تصلح للوقت والشرط على السواء ، فيجازى بها مره ولا يجازى بها أخرى يعنى أنها مشتركه بين الظرف والشرط ، فتستعمل تاره على استعمال كلم المجازاه من جعل الأول سببًا والثانى مسببًا ، و من جزم المضارع بعدها و دخول الفاء فى جزائها ، وتاره على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ، ودخول فاء فيما بعدها وإن كان المذور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء.

مثال الأول : شعر : واستغن ما أغناك ربک بالغنى وإذا تصبک خصاصه فتحمل

ومثال الثانى : شعر : وإذا تكون كريهه أدعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

وإذا جوزى بها سقط عنها الوقت كأنها حرف الشرط ، وهو على قول أبى حنيفه ؛ لأنه لما كانت مشتركه بين الشرط والظرف ، ولا للمشترک ، فتعين عند إراده أحد المعنيين بطلان الآخر ضروره.

ترجمه: و «اذا» در نزد نحویان کوفیه صلاحیت وقت و شرط هر دو را به طور مساوی دارد. پس به خاطر کلمه (اذا) گاهی جزاء آورده می‌شود و گاهی آورده نمی‌شود. یعنی کلمه (اذا) میان ظرف و شرط مشترک است. لذا گاهی مانند کلمات شرط استعمال می‌شود یعنی اول سبب و دومی مسبب قرار داده می‌شود و بعد از ان، مضارع جزم و بر جزای ان(فاء) داخل می‌شود. و گاهی مانند کلمات ظرف استعمال می‌شود. یعنی بعد ازان نه مضارع جزم است ونه بر جزای آن(فاء) داخل می‌شود. اگر چه بعد از آن کلمه بصورت شرط وجزا مذکور می‌شود. مثال اول: (ترجمه) شعر: ای مخاطب

قناعت پیشه کن تا زمانی که خداوند ﷻ تو را با مال غنی کند. و وقتی که به ناداری مبتلا شدی تحمل کن. مثال دومی: (ترجمه) شعر: و وقتی که مشکلی پیش می آید من برای دفاع خوانده می‌شوم و وقتی که غذای لذیذی پخته می‌شود جذب دعوت می‌شود و وقتی که توسط کلمه (اذا) جزاء ذکر می‌شود معنی وقت از آن ساقط می‌شود. گویا کلمه (اذا) حرف شرط است و قول ابوحنیفه ﷺ همین است. چون وقتی که کلمه (اذا) در میان شرط و ظرف مشترک است و عمومی برای مشترک نیست. لذا در وقت اراده یکی از دو معنی بطلان، دیگری متعین شد.

شرح: یکی از کلمات شرط (اذا) است لیکن در مورد آن در میان نحات کوفه وبصره اختلاف است. چنانچه نحات کوفه می گویند که کلمه (اذا) میان شرط وظرف مشترک است گاهی استعمال آن مانند کلمات شرط است و گاهی مانند کلمات ظرف. اگر کلمه (اذا) برای شرط استعمال شود سه اثر دارد:

۱- بخش اول کلام سبب وبخش دوم آن مسبب می‌باشد؛

۲- فعل مضارع بعد از (اذا) مجزوم می‌باشد؛

۳- بر جزای آن (فاء) داخل می‌شود. و اگر برای ظرف وقت استعمال شود، هیچ حصه‌ای از کلام نه سبب می‌شود ونه هم مسبب و نه هم فعل مضارع.

بعد از آن مجزوم می‌شود ونه هم بعد از آن (فاء) جزائیه داخل می‌شود. اگرچه بعد از (اذا) ظرفیه دو کلمه به عنوان شرط وجزاء مذکور باشد. مثال اول یعنی اگر (اذا) به معنی (ان) برای شرط باشد این شعر است. **(واستغن ما اغنک ربک بالغنی) (واذا تصبک خصاصة فتحمل)** در مصراع دوم این شعر (اذا) به معنی (ان) برای شرط است. چنانچه قسمت اول کلام (فقر وناداری) سبب وقسمت دوم آن (تحمل) مسبب است. وفعل مضارع بعد از (اذا) مجزوم است به این نحو که نصب مأخوذ از اصاب یصیب است. پس تصبک در اصل تصیبک بوده است. لیکن وقتی که (با) بخاطر (اذا) شرطیه ساکن شد جمع میان دو ساکن یعنی یا(وا) بوجود آمد. لذا به خاطر دور کردن التقاء ساکنین (یا) که حرف علت است ساقط شد ونصبک باقی ماند. نتیجه این شعر این است که تحمل هم با (حا) خوانده شده وهم با جیم. در صورت (حا) معنی آن تحمل و برداشت سختی است. وترجمه شعر اینچنین می شود: ای مخاطب با قناعت زندگی کن تا زمانی که خداوند ﷻ تو را غنی گرداند و وقتی که بر تو امتحان ناداری آمد تحمل کن. بهر صورت جیم به سه معنی می آید: یکی زیبا وخوب صورت بودن ودوم خوردن یه گذاخته در مصیبت به خاطر حیا و معنی سوم اظهار خوش اخلاقی. در صورتی که معنی اول مراد گرفته شود ترجمه به این صورت می‌باشد: با تکلف توسط آرایش بی نیازی خود را اظهار کن تا مردم با دیدن خسته حالی ودر ماندگی تو از تو متنفر نشوند و معنی دوم به این صورت می‌باشد. برای نجات و ننگ ناداری ومفلسی بر یه وجریهای گذاخته اکتفاء و بسنده کن. و با معنی سوم ترجمه این است: خوش اخلاقی را پیشه کن تا عیب وذلت

بیماری و نیازمندی تو در شهرت اخلاق خوشت پنهان و پوشیده شود. و وقتی که کلمه (اذا) به معنی وقت باشد، مثالش این شعر است: **(واذاتکون کریهة ادعی لها =واذا یحاس الحیس یدعی جندب)** غیر مجذوم بودن تکون، ادعی، یحاس ویدعی دال براین است که حکم (اذا) در اینجا به معنی شرط نیست بلکه برای وقت وظرف است وترجمه این است: و وقتی که مشکلی پیش می آید مرا برای دفع و مقابله با آن فرا می‌خوانید. و وقتی که غذای لذیذی آماده می شود جذب دعوت و صدا زده می‌شود. مصنف ﷺ فرمودند: که وقتی که هدف ومراد (اذا) معنی شرط باشد برمعنی وقت نه مطابقه دلالت می کند ونه هم تضمناً بلکه گفته می‌شود که کلمه (اذا) حرف شرط است و قول امام ابوحنیفه ﷺ همین است. به دلیل این که وقتی که کلمه (اذا) در میان ظرف وشرط مشترک باشد و عموم مشترک نیز جایز نیست در صورت مراد گرفتن یک معنی از دو معنی، معنی دوم خود بخود باطل وساقط می‌شود.

وعند نحاة البصرة هی للوقت حقیقة 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 المجازاه لها فی غیر موضع الاستفهام، فالأولی أن لا یسقط ذلک عن "إذا" مع عدم لزوم المجازاه لها، وهو قولهما أی أبی یوسف و محمد رحمه الله. ولکن یرد علیهما أنه إذا لم یسقط الوقت عنها یلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز، و الجواب أنها لم تستعمل إلا فی الوقت الذی هو معنی حقیقی لها، و الشرط إنما لزم تضمنًا من غیر إراده کالمبتدأ المتضمن لمعنی الشرط.

ترجمه: و کلمه (اذا) نزد نحاه بصره فقط حقیقت است برای وقت وگاهی مانند (متی) علی سبیل المجاز بدون سقوط معنی وقت برای شرط نیز استعمال می‌شود، چون که (متی) برای وقت وضع شده است چونکه معنی وقت در هیچ حالتی ساقط نمی‌شود و وقتی که معنی وقت از (متی) در غیر موضع استفهام ساقط نمی‌شود با وجودی که مجازات (شرط) لازمه ی آن است سپس معنی وقت از (اذا) به طریق اولی نباید ساقط شود در حالی که شرط لازمه آن نیست و این قول صاحبین یعنی ابو یوسف ﷺ و امام محمد ﷺ است. لیکن بر صاحبین ﷺ این اعتراض وارد می‌شود که وقتی که معنی وقت از (اذا) ساقط نمی‌شود جمع بین حقیقت و مجاز لازم می آید. جواب این است: که کلمه (اذا) استعمال نمی‌شود مگر در وقتی که آن وقت معنی حقیقی کلمه (اذا) باشد و معنی شرط بطور ضمناً بدون اراده لازم می‌شود مانند مبتدائی که متضمن معنی شرط است.

شرح: نحات بصره فرمودند: که معنی حقیقی (اذا) فقط وقت است. البته گاهی اوقات مانند کلمه (متی) بدون ساقط شدن معنی وقت مجازاً برای شرط نیز می‌باشد چونکه کلمه (متی) برای وقت موضوع است و هیچگاه معنی وقت از آن ساقط نمی‌شود. خواه استعمال آن در اخبار باشد یا در استفهام. سپس وقتی که در غیر از استفهام با وجود لازم بودن معنی

شرط برای کلمه (متی) معنی وقت از آن ساقط نمی‌شود کلمه(اذا) که برای آن معنی شرط لازم هم نیست معنی وقت از آن به طریق اولی ساقط نمی‌شود. به هر حال این ثابت شد که کلمه (اذا) مجازاً برای شرط استعمال می‌شود و معنی وقت از آن ساقط نمی‌شود. و قول صاحبین ﷺ همین است. ولی بر قول صاحبین اعتراض وارد می‌شود که وقتی که کلمه (اذا) مجازاً برای شرط استعمال می‌شود و معنی حقیقی آن یعنی معنی وقت از آن ساقط نمی‌شود جمع بین حقیقت و مجاز لازم می‌آید. در حالی که این ناجایز است. از سوی صاحبین ﷺ جواب داده شده‌است که کلمه (اذا) فقط به معنی حقیقی خود یعنی به معنی وقت استعمال می‌شود. اما بر معنی شرط ضمن و بدون اراده لازم می‌آید و جمع بین حقیقت و مجاز ارادةً ناجایز، اما مطلقاً جایز است. مانند اینکه مبتدایی که متضمن معنی شرط باشد. مانند(الذی یأتینی فله درهم) جمع شدن مبتداء و خبر در آن اصل و حقیقت است. اما وجود شرط و جزا مجاز است و این دو جمع‌اند. ولی چونکه معنی شرط و جزا غیر ارادی به دست آمده‌است، لذا این اجتماع ناجایز نمی‌باشد.

حتى إذا قال لامرأته : "إذا لم أطلقك فأنت طالق" لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما ؛ لأنه عنده بمنزله حرف الشرط ، وسقط معنى الوقت ، فصار كأنه قال : "إن لم أطلقك فأنت طالق" ، وفيه لا يقع ما لم يمت أحدهما . وقالا : يقع كما فرغ مثل " متى لم أطلقك " ؛ لأنه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت ، فصار المعنى فى زمان لم أطلقك فأنت طالق ، فإذا فرغ من الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه ، فيقع فى الحال كما فى " متى " ، والدليل عليه : أنه لو قال : " أنت طالق إذا شئت " لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت ، والجواب : أنه تعلق الطلاق بالمشيه ، فوقع الشك فى انقطاعه فلا ينقطع ، وفيما نحن فيه وقع الشك فى الوقوع فى الحال ، فلا يقع بالشك ، و هذا كله إذا لم ينو شيئاً أما إذا نوى الوقت أو الشرط فهو على ما نوى . و "إذا ما" مثل " إذا " لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق.

توجمه: حتی اگر کسی به همسرش بگوید: «**اذا لم اطلقک فانت طالق**» نزد امام ابوحنیفه ﷺ تا زمانی که یکی از آن دو نمیرد طلاق واقع نمی‌شود. چونکه کلمه (اذا) نزد امام ابوحنیفه ﷺ بمنزله شرط است و معنی وقت ساقط شده‌است. گویا که گفته است: «**ان لم اطلقک فانت طالق**» با این گفته طلاق نمی‌شود، تا زمانی که یکی از آنها نمیرد. و صاحبین فرمودند: که بمجرد فارغ شدن از کلام طلاق واقع می‌شود. مانند «**متی لم اطلقک**» چونکه نزد صاحبین معنی وقت از ان از بین نمی‌رود پس معنی آن این گونه می‌شود. «**فی زمان لم اطلقک فانت طالق**» در زمانی که من تو را طلاق ندهم طلاقی، پس وقتی که قائل از این کلام فارغ شد زمانی که در ان طلاق نداده‌است یافت شد. لذا طلاق فی الحال واقع می‌شود. همانگونه که در صورت (متی) طلاق واقع می‌شود به دلیل اینکه اگر کسی بگوید: «**انت طالق اذا شئت**» این قول مقید به مجلس نمی‌باشد. مانند«**متی شئت**» و جوابش این است: که در این مسئله طلاق متعلق به مشیت است پس در

منقطع بودن این تعلق شک واقع شده است. لذا منقطع نمی‌باشد و مسئله ای که در ان بحث می کنیم در وقوع طلاق فی الحال شک واقع شده‌است. لذا با شک طلاق واقع نمی‌شود و تمام این تفصیل زمانی است که هیچ نیتی نکرده باشد. پس اگر نیت وقت یا شرط را نموده‌است مطابق نیت فائل حکم می‌شود و کلمه (اذا ما) مانند (اذا) است. لیکن معنی مجازات بلاتفاق از آن جدا نمی‌شود.

شرح: در مورد کلمه (اذا) میان امام ابوحنیفه ﷺ و صاحبین اختلاف است که آن را صاحب کتاب بیان نموده است که اگر از (اذا) معنی شرط اراده شود نزد امام ابوحنیفه ﷺ معنی وقت ساقط می‌شود. و کلمه (اذا) به معنی (ان) برای شرط می‌باشد و صاحبین فرمودند: که با وجود مراد گرفتن معنی شرط معنی وقت ساقط نمی‌شود. بلکه کلمه (اذا) مانند کلمه (متی) به معنی شرط و وقت هر دو استعمال می‌شود بخاطر بیان کردن همین اختلاف یک مسئله تفریعی را ذکر نموده است. چنانچه فرمودند: که اگر کسی به همسرش بگوید: «**اذا لم اطلقک فانت طالق**» نزد امام ابوحنیفه ﷺ در این مسئله معنی وقت بطور کامل از کلمه (اذا) ساقط شده‌است. (اذا) فقط برای شرط است. و وقتی که در این مسئله کلمه (اذا) فقط برای شرط است گفتن (**اذا لم اطلقک فانت طالق**) مانند (ان) است که بگوید: (**ان لم اطلقک فانت طالق**) و قبلاً گذشت که با گفتن (**ان لم اطلقک فانت طالق**) تا زمانی که وقت موت یکی از زن و شوهر فرا نرسد طلاق واقع نمی‌شود. لذا در صورت گفتن (**اذا لم اطلقک فانت طالق**) نیز در لحظات آخر عمر طلاق واقع می‌شود.

و نزد صاحبین ﷺ می‌فرمایند: که چونکه با وجود مراد گرفتن معنی شرط از (اذا) معنی وقت ساقط نمی‌شود. لذا (**اذا لم اطلقک فانت طالق**) مانند (**متی لم اطلقک فانت طالق**) می‌باشد و در صورت (متی) بمجرد فارغ شدن از کلام طلاق واقع می‌شود. لذا در صورت (اذا) نیز بمجرد فارغ شدن از کلام طلاق واقع می‌شود. چونکه نزد صاحبین با (متی) و (اذا) معنی وقت ساقط نمی‌شود. لذا در حالت (**اذا لم اطلقک**) و(**متی لم اطلقک**) در هر دوصورت هدف این می‌باشد که هر وقت و در هر زمانی که تو را طلاق ندهم در آن وقت طلاقی. یعنی وقوع طلاق را بر زمانی معلق نموده‌است که آن زمان خالی از طلاق باشد. پس همین که گوینده‌از این گفته فارغ شود زمانی به وجود می‌آید که در آن طلاق نداده‌است. و وقتی که بمجرد فارغ شدن از کلام زمان خالی یافت شد بخاطر یافت شدن شرط فوراً (فی الحال) طلاق واقع می‌شود. شارح ﷺ می‌فرماید: بر این دلیل مذهب صاحبین که کلمه (اذا) مانند (متی) است ومانند (ان) نیست مسئله دیگری نیزهست و آن اینکه اگر کسی به همسرش بگوید: (**انت طالق ان شئت**) این اختیار زن مقید به مجلس نمی‌باشد بلکه اگر زن بعد از مجلس طلاق را بخواهد بر آن طلاق واقع می‌شود. 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 ابوحنیفه ﷺ می‌فرماید: (اذا) به معنی (ان) بود این اختیار زن مقید به مجلس می‌بود همانگونه که در صورت (**انت طالق ان شئت**) اختیار زن مقید به مجلس است. پس در این مسئله مانند بودن کلمه (اذا) به کلمه (متی) دلیل بر این است که با کلمه (اذا) معنی وقت ساقط نمی‌شود، بلکه با وجود مراد گرفتن معنی شرط معنی وقت باقی می‌ماند از طرف حضرت امام اعظم ﷺ جواب این دلیل این است: که در (**انت طالق اذا شئت**) مقید نبودن اختیار زن به مجلس به خاطر این نیست که کلمه (اذا) به معنی (متی) است، بلکه به خاطر این است که وقتی شوهر گفت: (**انت طالق اذا شئت**) طلاق به طور حتم متعلق به مشیت شده‌است. یعنی به طور حتم یقین اختیار واقع کردن طلاق حاصل شده‌است. حال اگر بعد از ان کلمه (اذا) بر کلمه (ان) حمل شود و معنی شرط مراد گرفته شود. بعد از برخواست شدن مجلس اختیار زن تمام می‌شود. چونکه (**انت طالق ان شئت**) مقید به مجلس می‌شود. و در این صورت بعد از مجلس اختیار زن تمام می‌شود و کلمه (اذا) حمل بر (متی) شده و معنی وقت مراد گرفته شده‌است. لذا بعد از ختم مجلس اختیار زن منقطع نمی‌شود چونکه (انت طالق متی شئت)، مقید به مجلس نیست. بلکه بعد از هر حال بعد از مجلس اختیار زن در یک صورت تمام می‌شود و در یک صورت تمام نمی‌شود. پس اختیاری که با گفتن (**انت طالق اذا شئت**) به طور یقین برای زن به دست آمده‌بود. در پایان یافتن این اختیار بعد از مجلس شک واقع شده‌است. و بنا بر قاعده (**الیقین لا یزول بالشک**) این مسلم است که چیزی که به طور یقین حاصل شده‌باشد به خاطر شک پایان نمی‌پذیرد. لذا در اینجا نیز اختیار زن به خاطر شک تمام نمی‌شود. نتیجه اینکه در اینجا تمام نشدن اختیار زن بعد از مجلس به این خاطر نیست که کلمه (اذا) به معنی (متی) برای وقت است. آنگونه صاحبین فرمودند: بلکه به خاطر آن است که بنده ذکر نموده‌است و در این مسئله مورد بحث ما که واقع نشدن طلاق فی الحال با گفتن (**انت طالق اذا لم اطلقک**) به خاطر این نیست که (اذا) به معنی (ان) است بلکه به خاطر این است در واقع شدن طلاق فی الحال با این کلمه شک واقع شده‌است. به این صورت که اگر کلمه (اذا) به معنی (ان) و شرط حمل شود. طلاق فی الحال واقع نمی‌شود. بلکه در آخر عمر واقع می‌شود. همانگونه که در (**انت طالق ان لم اطلقک**) فی الحال طلاق واقع نمی‌شود. بلکه در آخر عمر طلاق واقع می‌شود و اگر کلمع (اذا) بر وقت حمل شود به مجرد فارغ شدن است از این کلام فوراً طلاق واقع می‌شود.

بهر حال وقتی که اینچنین است در واقع شدن طلاق فی الحال شک بوجود آمده‌است. و چونکه طلاق با شک واقع نمی‌شود. لذا با کلمه (اذا) فوراً طلاق واقع نمی‌شود بلکه در آخر عمر واقع می‌شود. پس واقع شدن طلاق در آخر عمر به خاطر این نیست که کلمه (اذا) به معنی (ان) است. بلکه به خاطر آن است که بنده بیان نمودم. شارح ﷺ می‌فرماید: که اختلاف گذشته در صورتی است که قائل هیچ نیتی نکرده باشد. لیکن اگر نیت ظرف یا شرط را نموده باشد حکم مطابق نیتش خواهد بود. چونکه کلمه (اذا) احتمال هر دو را دارد. لذا اگر نیت شرط را نموده باشد در آخر عمر طلاق واقع

می‌شود. واگر نیت وقت و ظرف را نموده‌باشد. فی الحال طلاق واقع می‌شود. مصنف ﷺ فرمودند: که کلمه (اذاما) در استعمال وحکم مانند (اذا) است. لیکن در میان آن دو فقط این اندازه فرق است که نزد صاحبین معنی شرط از (اذا) گاهی جدا می‌شود اما معنی شرط از (اذا) ما بالاتفاق جدا نمی‌شود.

و "لو" للشرط، وروی عنهما: أنه إذا قال: "أنت طالق لو دخلت الدار" فهو بمنزله إن دخلت الدار یعنی إن لو لم یبق علی معناه الأصلی وهو معنی الماضی بمعنی أن انتفاء الجزاء فی الخارج فی الزمان الماضی بانتفاء الشرط کما هو عند أهل العربیه، أو أن انتفاء الشرط فی الماضی لأجل انتفاء الجزاء کما هو عند أرباب المعقول، بل صار بمعنی إن فی حق الستقبال فی عرف الفقهاء، ولم یرو عن أبی حنیفه رحمه الله فی هذا الباب شیء أصلاً.

ترجمه: و کلمه (لو) برای شرط است. و از صاحبین روایت شده‌است که اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق لو دخلت الدار) این گفته به منزله (ان دخلت الدار) می‌باشد. یعنی اگر کلمه (لو) بر معنی اصل خود باقی نماند و معنی لو ماضی است، یعنی انتفاء جزاء در خارج در زمان ماضی بخاطر انتفاء شرط است همانگونه که نزد اهل عربیت است، یا اینکه انتفاء شرط در ماضی بخاطر انتفاء جزاء است. همانگونه که نزد ارباب معقول است بلکه در عرف فقها در حق استقبال به معنی کلمه (ان) گردیده‌است ودر این مورد از امام ابوحنیفه ﷺ اصلاً چیزی نقل نشده‌است.

شرح: کلمه (لو) نیز برای شرط است اما باید دانست که مدخول (ان) باید فعل ماضی باشد. مثلاً اگر گفته شود: (لو جئتنی لأکرمتک) اگر نزدم می آمدی تو را اکرام می کردم. در این مثال به خاطر انتفاء مجی (آمدن) اکرام منتفی شده‌است. به هر حال کلمه (لو) برای شرط وضع شده‌است. و مدخول (ان) فعل ماضی است. از صاحبین روایت شده‌است 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 نمانده‌است و در مورد معنی اصلی کلمه (لو) علما اختلاف دارند.

چنانچه اهل عربیت گفته‌اند: که کلمه (لو) به خاطر انتفاء شرط در خارج برای انتفاء جزا می آید و ارباب معقول گفته‌اند: که کلمه (لو) به خاطر انتفاء جزا برای انتفاء شرط می آید. مثال هر دو قول خداوند متعال ﷻ است ﴿**لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا**﴾ مطابق مذهب اهل عربیة ترجمه اینگونه می‌باشد (اگر در زمین و آسمان چند خدا ﷻ می‌بود نظام عالم به نابودی کشیده می‌شد. ولی چونکه چند خدا ﷻ نیست این کار نشد یعنی با انتفاء تعدد الهه فساد منتفی شد. و نزد ارباب معقول ترجمه اینگونه می‌باشد که اگر در زمین و آسمان چند خدا ﷻ می‌بود، نظام عالم فرو می‌پاشید ولی چونکه نظام کائنات خراب نشد لذا معلوم شد که خدا ﷻ نیز چندتا نیست بلکه یکی است. یعنی با منتفی شدن فساد تعدد خدا ﷻ نیز منتفی شده‌است. اما نزد اصولیین هدف هیچ یک از این دو نمی‌باشد. و وقتی که این دو مراد نیست مشخص شد که کلمه (لو) بر معنی اصلی خود باقی نمانده‌است بلکه به معنی کلمه ان شده‌است که برای مستقبل استعمال می‌شود. یعنی همان

گونه که کلمه ان ماضی را به معنی مستعمل می گرداند هم چنان کلمه (لو) نیز ماضی را به معنی مستقبل می گرداند. و وقتی که اینچنین است بر کلمه (لو) همان احکامی جاری می‌شود که بر کلمه ان جاری می‌شود.

ملا جیون شارح نورالانوار ﷺ می‌فرماید: چونکه در باب کلمه (لو) از امام ابوحنیفه ﷺ جیزی نقل نشده‌است، لذا مسئله مذکور در قول صاحبین اختصاص داده شده‌است.

و "کیف" للسؤال عن الحال فی أصل وضع اللفظ نقول: "کیف زید" أی أصحیح أم سقیم، فإن استقام أی السؤال عن الحال فیها، وإلا بطل لفظ "کیف". والمراد باستقامه السؤال عنها: أن یکون ذلک الشیء ذا کیفیه وحال مع قطع النظر عن أن یکون ثمه سؤال أو لا کما فی الطلاق، و بعدم استقامته: أن لا یکون ذلک الشیء ذا کیفیه وحال کما فی العتاق علی رأیه.

ترجمه: و کلمه (کیف) در لغت برای احوالپرسی یا پرسیدن حال وضع شده‌است. مثلا بگویی (کیف زید) یعنی زید تندرست است یا مریض است؟ پس اگر پرسیدن حال صحیح باشد فبها والا لفظ کیف باطل می‌شود. 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 رأی امام ﷺ 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 وحالت وضع شده‌است. چنانچه اگر کسی بگوید: (کیف زید) یعنی زید چگونه است؟ هدف این است که سالم است یا مریض؟ مصنف ﷺ فرمودند: که اگر دریافت حال است فبها و الا لفظ (کیف) بی اثر و باطل می‌شود. شارح ﷺ می فرمایند: که هدف از صحیح بودن سؤال این است که لفظ (کیف) داخل می‌شود بر آن چیزی که دارای کیفیت وحالت 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 خفیفه 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 ﷺ چونکه نزد امام ﷺ در عتاق هیچ گونه کیفیتی نیست. بلکه در گفته مولا (انت حرا کیف شئت) فوراً غلام آزاد می‌شود.

ثم بین کلا المثالین علی غیر ترتیب اللف، فقال: ولذلک قال أبو حنیفه رحمه الله فی قوله: "أنت حر کیف شئت" أنه إیقاع، مثال لبطلان لفظ "کیف"، فإن العتق لیس ذا حال عند أبی حنیفه رحمه الله، وکونه مدبرًا ومکاتبًا

، وعلی مال وغیر مال عوارض له، فلا یعتبر فیلغو "کیف شئت"، ویقع العتق فی الحال. وفی الطلاق تقع الواحده بفی الفضل فی الوصف والقدر مفوضًا إلیها بشرط نیه الزوج مثال لاستقامه الحال فإن الطلاق ذو حال عند أبی حنیفه رحمه الله من کونه رجعیًا أوبائنًا خفیفهً أو غلیظهً علی مال أو غیر مال، فیقع نفس الطلاق بمجرد التکلم بقوله: "أنت طالق کیف شئت" ویکون باقی التفویض إلیها فی حق الحال الذی هو مدلول "کیف"، وهو فضل الوصف أعنی کونه بائنًا، والقدر أعنی کونه ثلاثًا واثنین إذا وافق نیه الزوج، فإن اتفق نیتهما یقع ما نویا، وإن اختلفت فلابدّ من اعتبار النیتین، فإذا تعارضا تساقطا؛ ففی أصل الطلاق الذی هوالرجعی. فإن نوت الثنین نواهما أیضًا لا یقع؛ لأنه عدد محض لیس مدلولاً للفظ. و أما الثلاث فإنه وإن لم یکن أیضًا مدلول اللفظ لکنه واحد اعتباری بما احتمله اللفظ، عند وجود الدلیل ههنا هو لفظ "کیف"، وإنما احتاج إلی موافقه نیه الزوج مع أنه فوض الأحوال إلیها؛ لأن حاله مشیتها مشترکه بین البینونه والعدد، محتاجه إلی النیه لیتعین أحد محتملیه. وهذا کله إذا کانت مدخولاً بها، فإن لم تکن مدخولاً بها تقع الواحده، وتبین بها، ویلغو قوله: "کیف شئت"؛ لعدم الفائده.

ترجمه: سپس مصنف ﷺ هر دو مثال را به صورت غیرمرتب بیان نمود. چنانچه فرمود: و به همین خاطر امام ابوحنیفه ﷺ در گفته قائل (انت حر کیف شئت) فرمودند: که این ایقاع است مثال است برای بطلان لفظ کیف. چونکه عتق نزد امام ابوحنیفه ﷺ دارای حال نیست ومدبر و مکاتب بودن آن برمال یا غیر مال عوارض آن است. لذا اعتباری ندارد. پس (کیف شئت) لغو می شود و عتق فوراً واقع می‌شود. ودر طلاق یکی واقع می‌شود و فضل (زیادتی) در وصف وقدر به شرط نیت شوهر محول به زن است. این مثال صحیح بودن حالت است چونکه طلاق نزد امام ابوحنیفه ﷺ دارای حالت و کیفیت است. یعنی اینکه رجعی باشد یا بائن. خفیفه باشد یا غلیظه. در عوض مال باشد یا بدون مال. پس با گفتن (انت طالق کیف شئت) نفس طلاق واقع می‌شود وتفویض طلاق به سوی زن باقی است. در حق حالی که مدلول کیف است و آن فضل 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 می‌شود. و اگر نیت هر دو مختلف باشد، لحاظ نمودن هر دو نیت ضروری است. چنانچه اگر هردو متعارض باشند هر دو ساقط می‌شود و همان اصل طلاق که رجعی است واقع می‌شود. پس اگر زن نیت دو طلاق را نمود وشوهرنیز نیت دو را نمود طلاق واقع نمی‌شود، چونکه عدد دو 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 مشیت زن میان بینونه وعدد مشترک است ومحتاج به نیت

است تا یکی از دو احتمال متعین شود و تمام این صحبتها زمانی است که زن مدخول بها باشد. چنانچه اگر مدخول بها نباشد یک طلاق واقع می‌شود و با آن بائنه می‌شود و گفته می‌شود آن (کیف شئت) بخاطر عدم فایده لغو می‌شود.

شرح: مصنف ﷺ دو مثال برای درست و نادرست بودن پرسش از حالت توسط لفظ کیف، به طرز لف و نشر غیر مرتب بیان نمود، چنانچه فرمودند: که اگر کسی به غلامش بگوید: (انت حر شئت) در این صورت نزد امام ابو حنیفه ﷺ غلام فوراً آزاد می‌شود و لفظ (کیف) باطل می‌شود. چونکه عتق نزد امام ابوحنیفه ﷺ دارای کیفیت و حال نیست. لذا لفظ کیف باطل می‌شود و به خاطر (انت حر) فوراً آزاد می‌شود. اما اینکه مدبر و مکاتب بودن و آزاد شدن در عوض مال یا بدون مال تمام اینها احوالند لذا دارای حال و کیفیت قرار ندادن عتق درست نمی‌باشد. جوابش این است: که تمام این موارد از احوال و اوصاف عتق نیستند، بلکه از عوارض آنند 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 می‌شود و احوال طلاق متعلق به مشیت است و عوارض همزمان با وقوع اصل ثابت می‌شود. لذا مواردی که از قبیل تدبیر و مکاتب وغیره برای عتق ذکر شده‌است. عوارض عتق‌اند و عوارض جدای از اوصاف و احوال است. لذا این صحیح است که عتق دارای حال و کیفیت نمی‌باشد. 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 می‌شود و زیادتی در وصف و مقداربه زن مفوض می‌شود، بشرطیکه نیت شوهر وجود داشته باشد. چونکه طلاق نزد امام ابوحنیفه ﷺ دارای حالت و کیفیت است گاهی رجعی می‌شود و گاهی بائن و باز بینونت آن گاهی خفیفه 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 می‌شود و دیگر تمام احوال که مدلول لفظ کیف است.مربوط به زن است، یکی از احوال وصف زائد است، یعنی بائن بودن طلاق. ویکی در مقدار است یعنی یک یا 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 می‌شود و اگر در میان نیت آنها اختلاف باشد اعتبار و لحاظ نمودن نیت هر دو ضروری است. نیت شوهر به این خاطر چونکه در ایقاع طلاق نیت مرد(شوهر) اصل است ونیت زن به این خاطر که تمام احوال طلاق بدست و اختیار اوست. در هر حال اگر هر دو نیت متعارض شد زن یک بائن خواست وشوهر نیت سه را نمود یا برعکس آن در این صورت نیت هر دو ساقط می‌شود و اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی می‌ماند. و اگر زن نیز از این گفته نیت دو طلاق را نمود ومرد 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 ونه هم محتمل. پس وقتی که دو نه مدلول آن لفظ (انت طالق) نیست ولی

فرد حکمی هست همانگونه که درجلداول گذشت ودر وقت وجود دلیل. کلام مذکور یعنی (انت طالق) احتمال آن را بردارد ودر اینجا دلیل وقرینه لفظ (کیف) است که بر زیادتی 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 گرفت وچونکه با نیت کردن محتمل، محتمل ثابت می‌شود. لذا با نیت کردن زوجین سه را سه طلاق توسط این کلام واقع می‌شود. 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 که کاملاً صحیح است که تمام احوال طلاق در اختیار زن است اما این اختیار میان حال بینونت وعدد مشترک است یعنی آن حالت هم می تواند یک طلاق بائن باشد وهم می تواند سه طلاق باشد. پس وقتی که حالت مشیت زن بین بینونت وعدد مشترک است برای متعین نمودن یک احتمال از دو احتمال نیت شوهر ضروری است.

شارح ﷺ می‌فرمایند: که تمام این مطالب یعنی واقع شدن فوراً یک طلاق با (انت طالق ان شئت) ودر اختیار زن قرار دادن احوال و کیفیات در صورتی است که زن مدخول بها باشد. و اگر مدخول بها نباشد، برآن یک طلاق واقع می‌شود و با آن بائنه می‌شود و گفته آن (ان شئت) لغو می‌شود، چونکه زن غیر مدخول بها به علت عدم وجوب عده محلی برای طلاق نمی‌ماند. و وقتی که محلی برای طلاق نیست معلق نمودن احوال وکیفیت طلاق بر مشیت زن نیز بی فایده است.

وقالا: ما لم يقبل الإشاره فحاله ووصفه بمنزله أصله، فيتعلّق الأصل بتعلّقه، يعنى أن عندهما كلّ ما كان من الأمور الشرعيه الغير المحسوسه كالطلاق والعتاق و نحوهما فالحال والأصل بمنزله واحده؛ إذ هما غير محسوسين، فلا معنى لجعل أحدهما واقعًا والآخر موقوفًا، بل يعلّق الأصل بالمشيئه كما تعلق الوصف بها، فلايقع ما لم تشأ؛ وذلک لئلاّ يلزم الترجيح بلا مرجّح لا لأن قيام العرض بالعرض متنع؛ فينبغى أن يقوما معاً بالمحلّ على ما ظنوا وبنوا عليه التكات، وبما حرّرنا اندفع ما قيل: إنّ فى كلام المصنف رحمه الله مسامحه القلب، والأولى أن يقول: فأصله بمنزله حاله و وصفه، فيتعلّق الأصل بتعلّقه؛ و ذلک لأنّه إذا جعل الحال والأصل بمنزله الشىء الواحد أخذ كلّ منها حكم الآخر.

وأبوحنيفه رحمه الله يقول: يلزم من هذا اتباع الأصل للوصف، و هو خلاف القياس فلا يعتبر.

ترجمه: و صاحبین ﷺ فرمودند: که هر چیزی که اشاره را قبول نکند حال و وصفش بمنزله اصلش است. لذا با تعلق وصف اصل متعلق می‌شود. یعنی نزد صاحبین ﷺ هر آن چیزی که از امور شرعیه غیر محسوس باشد مانند طلاق، عتاق و غیره حال و اصلش هر دو به منزله یک چیز می‌باشد چون هر دو غیر محسوس‌اند. لذا نیازی به قرار دادن یکی را واقع و

دیگری را موقوف نمی‌باشد. بلکه اصل متعلق به مشیت می‌باشد. همانگونه که وصف متعلق به مشیت است. لذا تا زمانی که زن نخواهد طلاق واقع نمی‌شود و این بخاطر این است تا ترجیح بلامرجح لازم نیاید نه بخاطر اینکه قیام عرض با عرض ممتنع است. پس مناسب است تا اصل و وصف هر دو با هم در محل قائم باشند برابر گمان فقهاء بسیاری از مسائل دقیق را بر آن بنا نهاده‌اند با این بیان ما اعتراضی دفع شد که گفته شده‌است که در کلام مصنف رحمه‌الله اشتباه قلب است و بهتر این بود که مصنف رحمه‌الله می گفت: **فاصله بمنزله حاله و وصفه فیتعلق الاصل بتعلقه.** و علت بر طرف شدن اعتراض این است که وقتی که حال و اصل بمنزله (شئت) واحد قرار گرفت هر یکی حکم دیگری را گرفت ، و امام ابوحنیفه رحمه‌الله می‌فرماید: با این گفته اتباع اصل از وصف لازم می آید و این خلاف قیاس است لذا اعتباری ندارد.

شرح: قبلاً گذشته است که رَد امام ابوحنیفه رحمه‌الله اگر طلاق با لفظ (کیف) بر مشیت زن معلق شود کیفیت و حال طلاق معلق بر مشیت زن می‌باشد و اصل و نفس طلاق با بر مشیت زن معلق نمی‌باشد بلکه نفس طلاق به مجرد تکلم واقع می‌شود. لیکن صاحبین می‌فرمایند: که این چنین نیست، بلکه همانگونه که وصف معلق بر مشیت می‌شود اصل نیز معلق بر مشیت می‌شود. چونکه هر آن چیزی که از امور شرعیه غیر محسوسه باشد مانند طلاق ، عتاق ، بیع نکاح و غیره حال و اصل آنها یکی می‌باشد (یعنی به منزله شیئی واحد می‌باشد) چون وقتی اصل حال غیر محسوس باشد ، شناختن 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 مشیت زن معلق می‌شود باید وصف نیز بر مشیت او معلق گردد. تا ترجیح بلامرجح لازم نیاید. بعضی از علما علت قول صاحبین را این گونه بیان نموده اند که چونکه قیام عرض با عرض ممتنع است، لذا ممکن نیست که طلاق اصل باشد و کیفیت آن عرض و حال باشد. لذا این عرض و حال بر آن قائم اند. چونکه طلاق نیز یک عرض است اگر چنین شد قیام عرض با عرض لازم می‌شود. در حالیکه این ممتنع است بلکه اصل مطلب این است که اصل طلاق و وصف طلاق هر دو برابرند. لذا بهتر بود تا هر دو بر محل یعنی در زن قائم باشند مطابق گمان فقهاء. و بر چیزی که فقهاء بنیاد بسیاری از مسائل دقیق را بر آن بنیاد نهادند. نتیجه این که این دو برابرند و با هم بر محل قائم می‌شوند. لذا وقتی که یکی از آنها معلق بر مشیت 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 رحمه‌الله اعتراض نمود و فرمود: که علت معلق شدن اصل و وصف بر مشیت اصلاً این نیست که قیام عرض بالعرض ممتنع است بلکه علت همان است که قبلاً بیان شده‌است.

شارح رحمه‌الله فرمودند: که با تقریر مذکور ما (که اصل وحال هر دو برابرند) اعتراضی که گفته می‌شد که در کلام مصنف رحمه‌الله قلب است و بهتر بود که مصنف رحمه‌الله می‌فرمود: که اصل آن بمنزله حال و وصف آن است لذا با معلق شدن وصف اصل نیز معلق می شود. یعنی اصل برحال و وصف قیاس می‌شود در حالیکه متن بر عکس آن است ؛ برطرف شد. واین اعتراض به این نحو برطرف شد که وقتی که حال و اصل به منزله شیئ واحد قرار گرفت و هر دو مساوی شدند وهر یکی حکم دیگری را گرفت. حالا اگر اصل بمنزله وصف قرار گیرد وبرآن قیاس شود یا وصف بمنزله اصل قرار داده شود و برآن قیاس شود هر دو برابر و مساوی است وفرقی نمی کند.

امام ابوحنیفه رحمه‌الله با جواب توضیح صاحبین فرمودند: که اگر بر اثر تعلیق وصف بر مشیت اصل آن هم معلق شود اصل تابع وصف می‌شود و این خلاف قیاس است و غیر معتبر است. محشی نورالانوار با ترجیح دادن مذهب صاحبین فرمودند: که احوال طلاق برای طلاق لازم است وطلاق ملزوم است وشوهر تمام احوال طلاق را بر مشیت زن معلق نموده‌است. لذا طلاق نیز معلق بر مشیت زن می‌باشد. چونکه اگر بعد گفتن (**انت طالق ان شئتِ**)؛ طلاق بدون کیفیت وحال واقع شود محال است. چونکه در این صورت جدایی ملزوم (طلاق) از لازم (احوال) بوقوع می پیوندد واگر با کیفیت وحال واقع شود برخلاف قول شوهر می‌شود؛ چونکه شوهر تمام احوال را بر مشیت زن معلق نموده‌است فوراً آنها را واقع نموده‌است در هر صورت وقتی که هر دو مطلب درست نیست طلاق نیز مانند احوال طلاق برمشیت زن معلق می‌باشد و نیز تابع شدن اصل بر لازم یعنی احوال در معلق شدن طلاق خلاف قیاس نیست. بلکه مطابق عین قیاس است . بهرحال قول صاحبین نسبت به قول امام ابوحنیفه رحمه‌الله راجح است.

و "کم" اسم للعدد الواقع ، فإذا قال: "أنت طالق کم شئت" لم تطلق ما لم تشأ ؛ لأنّه لمّا کان اسما للعدد الواقع الموجود فی الخارج و لم یکن فی الخارج ههنا عدد حتّی یسأل عنه أو یخبر عنه لتکون استفهامیّه أو خبریه ، فلابدّ أن یستعار بمعنی أیّ عدد شئتِ ، وهو تملیک یقتصر علی المجلس ، فکأنّه قال : إن شئت واحده ، وإن شئتِ ما زاد فما زاد علیها ، فإن شاءت فی المجلس یقع الطلاق علی حسب تیه الزوج ، و إلاّ لا .

ترجمه: 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 ودر اینجا عددی در خارج نیست تا از آن سؤال شود یا از آن خبر داده شود تا بتواند استفهامیه یا خبریه شود. پس لا زم است تا (کم شئت) به معنی (أی عَدد شئت) مستعار گرفته شود. واین گفته تملیک است که موقوف بر مجلس تطلیق است گویا گفته است: اگر یکی را می‌خواهی پس یکی واقع شود واگر بیشتر بخواهی بیشتر شود. چنانچه اگر زن در مجلس خواست مطابق نیت شوهر طلاق واقع می شود والّا خیر.

شرح: یکی از حروف معانی (کم) است ولفظ (کم) به عددی گفته می‌شود که در خارج موجود باشد یعنی برای دلالت کردن بر عدد واقعی وخارجی لفظ (کم) وضع شده‌است. چنانچه اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق کم شئت) بلا فاصله بعد از مشیت زن بر آن طلاق واقع می‌شود. قبل از مشیت طلاق واقع نمی‌شود چونکه (کم) بر دوقسم است. ۱) کم استفهامیه ۲) کم خبریه. قبلاً گذشت که (کم) به عددی گفته می‌شود که در خارج موجود باشد ودر اینجا این چنین عددی وجود ندارد نسبت به آن سؤال می‌شود خواه (کم) استفهامیه باشد و یا (کم) خبریه. حاصل اینکه در اینجا نه (کم) استفهامیه 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 می‌باشد وهدف از قول گذشته این می‌باشد (**انت طالق علی ای عدد شئت**) پس اگر قائل علی ای عدد شئت را تصریح می کرد شرط می‌بود. لذا کلام (کم شئت) که به معنی آن است نیز شرط می‌باشد و وقوع طلاق معلق بر عددی که زن بخواهد می‌باشد. گویا شوهر گفته است: که اگر یک طلاق بخواهی یکی واگر بیشتر بخواهی همان قدر واقع شود. و باید دانست که با وجود معلق نمودن عدد طلاق بر مشیت زن باید فعل زن موافق نیت شوهر باشد یعنی هر عددی که زن بخواهد واقع کند وشوهر نیز نیت آن را نموده باشد آن عدد واقع می‌شود والا واقع نمی‌شود. شارح ﷺ می‌فرماید: این کلام شوهر تملیک است یعنی شوهر با این کلام زن را مالک طلاق گردانیده‌است وتملیکات مقید ومنحصر به مجلس می‌باشد. لذا این کلام نیز مقید به مجلس می‌باشد یعنی با این کلام زن می‌تواند فقط در مجلس طلاق را واقع نماید بعد از مجلس این اختیار را ندارد.

و "حيث" و"أين" اسمان للمكان، فإذا قال: "أنتِ طالق حيث شئت أو أين شئتِ" إنّه لا يقع ما لم تشأ؛ لأنهما لمّا كانا للمكان، والطلاق ممّا لا يختصّ بالمكان أصلاً، فيحمل على معنى إن شئت، فلا يقع ما لم تشأ وتوقّف مشيتها على المجلس، بخلاف "إذا" و "متى"؛ بخلاف لأنّهما لمّا جعلا بمعنى "إن"، و "إن" يقتصر على المجلس فكذا هما، و "إذا" و "متى" يدلاّن على عموم الزمان وكليته، فلا يتوقّف المشيئة فيهما على المجلس، وإنّما لم يجعلا بمعنى "إذا" و "متى"؛ لأنّهما إذا خلصا عن معنى المكان فالأقرب إليهما هو "إن" الدالّة على مجرّد الشرط، ولا يناسب أن يجعل عموم المكان مستعارًا من عموم الزمان، فلكلّ واحد من "كيف"، و "كم"، و "حيث"، و "أين"، مشابهة من معنى الشرط؛ فلذلك ذكرت فيها.

ترجمه: و(حیث) و(این) اسم اند برای مکان. پس وقتی که کسی بگوید: (**انت طالق حیث شئت یا این شئت**) تا زمانی که زن نخواهد طلاق واقع نمی‌شود. چون وقتی که این دو برای مکان وضع شده است وطلاق 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 نمی‌شود وخواستن زن موقوف بر مجلس می باشد برخلاف (اذا) و(متی) چرا که وقتی که آن دوبه معنی (ان) قرار گیرد موقوف بر مجلس

می‌شود این دو نیز این چنین باشند و کلمه (اذا) و(متی) بر کلیت و عموم زمان دلالت می کند. لذا مشیت در این دو موقوف بر مجلس نخواهد بود و حیث و این به معنی (اذا) 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) (حیث) و (این) مشابه معنی شرط است به همین خاطر این کلمات در میان حروف شرط ذکر شده است.

شرح: مصنف ﷺ با ذکر (حیث) و (این) فرمودند: که این دو کلمه برای مکان وضع شده‌اند لیکن اگر کسی بگوید: (**انت طالق حیث شئت**) یا (این شئت). بدون خواست زن طلاق واقع نمی‌شود واین خواستن زن منحصر و موقوف بر مجلس می‌باشد یعنی اگر زن بعد از مجلس بخواهد بر آن طلاق واقع نمی‌شود چونکه (حیث) و(این) برای مکان وضع شده‌اند. ولی چونکه طلاق مختص مکانی نیست بلکه هر وقت که واقع شود در تمام مکانات واقع می‌شود. 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) می‌شود و معنی (حیث شئت) و(این شئت). (ان شئت) می‌شود. و چونکه طلاق در صورت (**انت طالق ان شئت**) بر مشیت زن معلق می‌باشد واین مشیت زن مختص به مجلس است. لذا در صورت (**انت طالق حیث شئت**) و(این شئت) نیز طلاق معلق بر مشیت زن می‌شود ومشیت زن منحصر بر مجلس است. مصنف ﷺ فرمودند: که (حیث) و(این) به معنی (اذا) و(متی) نمی‌باشد. چونکه (اذا) و(متی) بر عموم زمان و وقت دلالت می کند. لذا در این مشیت زن مختص به مجلس نمی‌باشد بلکه بعد از مجلس نیز مشیت زن باقی می‌ماند. پس اگر (حیث) و(این) به معنی (اذا) و(متی) می‌بود در آنها نیز اختیار و مشیت زن مختص به مجلس نمی‌بود. در حالیکه در (حیث) و(این) مشیت زن مختص به مجلس می‌باشد. از این معلوم شد که (حیث) و(این) به معنای (اذا) و(متی) نمی‌باشد، بلکه به معنی (ان) می‌باشد. اما اینکه چرا (حیث) و(این) به معنی (اذا) و(متی) گرفته نشده‌است وچرا به معنی کلمه (ان) گرفته شده. جوابش این است که وقتی که در اینجا به خاطر مُتعذّر بودن معنی مکان این دو یعنی (حیث) و(این) از معنی مکان خالی شدند این دو بر معنایی حمل می شوند که به این دو نزدیکتر باشند ونزدیکترین چیز به این دو (ان) شرطیه است چونکه کلمه (ان) در شرطیه بودن نسبت به (اذا) و(متی) اصل تر است. چونکه (ان) به معنی حرف شرط استفاده می‌شود وبه معنی دیگری استعمال نمی‌شود برخلاف (اذا) و(متی) که این دو گاهی به معنی شرط استعمال می‌شوند وگاهی به معنی شرط استعمال نمی‌شوند. پس این دو مقید و کلمه (ان) مطلق می‌باشد ومطلق بر مقید مقدم است چرا که مطلق جزئی از مقید است وجزء بر کل مقدم است. لذا مطلق نیز بر مقید مقدم می باشد. و وقتی که مطلق بر مقید است (حیث) و(این) نسبت به (اذا) و(متی) به کلمه (ان) نزدیکتر است. و وقتی که اینچنین است حمل کردن (حیث) و(این) به معنی (ان) مناسب تر وحمل نمودن بر (اذا)

وامتی) نامناسب خواهد بود. همین مطلب را شارح ﷺ اینگونه بیان فرمودند: که مستعار قرار دادن عموم مکانی که در (حیث) و(این) است برعموم زمانی که در(اذا) و(متی) است مناسب نمی‌باشد. و علت دیگر عدم حمل (حیث) و(این) به معنای (اذا) و(متی) این است که اصل در فلاتی صانعت است ودر صورت حمل کردن این دو به معنی (اذا) و(متی) الباحث اصل قرار می گیرند به این صورت که اگر این دو حمل بر معنی (اذا) و(متی) نشوند بلکه حمل بر معنی کلمه (ان) شوند بعد از مجلس اختیار وخواستن طلاق برای زن مباح نخواهد بود. واگر بر معنی (اذا) و(متی) حمل شوند اختیار طلاق بعد از مجلس نیزمباح خواهد بود. در هر حال وقتی که در صورت حمل کردن (حیث) و(این) به معنی (اذا) و(متی) اصالت ممانعت به اصالت اباحت تبدیل می‌شود واین صحیح نیست. لذا حمل کردن این دو نیز به معنی (اذا) و(متی) صحیح نمی‌باشد. از (فذکل واحد من کیف الخ) جواب سؤال مقدری است. سؤال این است که (کیف، کم، حیث 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) شرطیه‌اند. 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 می‌شود و (حیث) و (این) نیز بر ظرف دلالت می کند پس وقتی که این چهار کلمه در ظرفیت مشابه (اذا) شرطیه‌اند لذا این چهار را در بحث حروف شرط آورده‌اند.

ثم بعد ذلک ذکر الجمع فی بحث حروف المعانی باعتبار أن "الواو" و "الیاء" و "الألف" کلّها حروف دالّة علی معنی الجمعیّة. فقال: الجمع المذکور بعلامه المذکور عندنا یتناول الذکور والإناث عند الاختلاط، ولا یتاول الإناث المنفردات؛ لأن تناول الجمع المذکّر للإناث إنّما هو للتغلیب، والتغلیب إنّما یتحقّق عند الاختلاط دون الإناث المنفردات. و عند الشافعی رحمه الله: لا یتناول الإناث عند الاختلاط أیضًا؛ لأنّ کلّ علامه مخصوصه لمعنی هو حقیقتها، فلو تناول الإناث لزم الجمع بین الحقیقه والمجاز، ولزم التکرار فی قوله: ﴿ إنّ المسلمین والمسلمات ﴾. قلنا: نزول الآیه فی حقّهن لتطیب قلوبهنّ حیث قلن: ما بالنا لم نُذکَر فی القرآن صریحًا و استقلالاً؟ فنزلت الآیه فی حقّهن لأجل هذا لا أنّهن لم یُدخلن فی الجمع المذکّر. والتغلیب باب واسع فی القرآن

ترجمه: 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 کند. چانچه مصنف ﷺ فرمودند: که نزد ما جمع مذکر همراه با علامت ذکور در وقت اختلاط ذکور و اناث هر دو را در برمی گیرد و تنها اناث را در برنمی گیرد. چونکه دربر گرفتن جمع مذکر اناث را فقط به خاطر تغلیب است و تغلیب در وقت اختلاط تحقق می یابد نه در وقت اناث تنها. و نزد امام شافعی ﷺ جمع مذکر دروقت اختلاط نیز اناث را در برنمی گیرد چونکه هریک علامتی مخصوص معنایی 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 ﷻ: ﴿ **ان المسلمین والمسلمات** ﴾ 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 یاد آوری نمی شویم؟ این آیه به این خاطر در حق آنان نازل شد. نه به این علت که زنان در جمع مذکر داخل نیستند و تغلیب در قرآن باب وسیعی است.

شرح: از (ثم بعد ذالک) جواب مقدری 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 جنبه‌ای از حرف‌اند. 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 تا) حروفی‌اند که بر جمعیت دلالت می کنند. پس بلحاظ این حروف جمع را در بحث حروف معانی ذکر نمود. چانچه مصنف ﷺ فرمودند: که نزد ما جمع سالم که با علامت ذکور مذکر است مذکرومؤنث هردو را شامل می‌شود بشرطیکه مذکرو مؤنث مخلوط باشند. واگر تنها مؤنث باشد و مذکر نباشد جمع مذکر سالم آن را در برنمی گیرد. چونکه در برگرفتن جمع مذکر سالم اناث (زنها) را فقط بخاطر تغلیب است یعنی بخاطر برتری و غلبه دادن ذکور بر اناث است. و تغلیب زمانی تحقق می‌یابد که ذکور و اناث مختلط باشند. واگر تنها زنان بدون ذکور باشند تغلیب تحقق نمی‌یابد. وجمع مذکر سالم بر زنان تنها نیز اطلاق نمی گردد.

حضرت امام شافعی ﷺ فرمودند: که جمع مذکر سالم بعلامت ذکور زمانی که ذکور واناث با هم مخلوط باشند نیز اناث را در برنمی گیرد. به این دلیل که هر علامتی به معنایی خاص است که آن معنا حقیقت آن علامت باشد وحقیقت علامت جمع مذکر سالم ذکور(مرد) است نه اناث(زن). پس اگر همراه جمع مذکر سالم اناث نیز شامل باشند در آن صورت جمع بین حقیقت (ذکور) و مجاز (زن) لازم می آید درحالیکه این ناجایز است. نیز در قول خداوند متعال ﷻ: ﴿ **ان المسلمین و المسلمات** ﴾ 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 تغلیب قرار داده‌ایم و چونکه تغلیب فقط از طرف واضع می‌باشد، لذا تغلیب از قبیل و خاوده مجاز نمی‌باشد. و وقتی که تغلیب از قبیل مجاز نباشد جمع بین حقیقت و مجاز نیز لازم نمی آید. و اگر تسلیم نماییم که تغلیب از قبیل مجاز است این عموم مجاز می‌باشد که یک فرد آن حقیقت و یک فرد آن مجاز می‌باشد و در صورت عموم مجاز نیز جمع بین حقیقت و مجاز لازم نمی‌شود. و جواب سؤال دوم این است که نزول این آیه در حق زنان بخاطر اطمینان قلب و تسلی خاطر آنهاست چونکه بعضی از ازواج مطهرات گفته بودند: که ما زنان نزد خداوند ﷻ وجه مرلتی نداریم چرا که ذکری از ما در قرآن صراحتاً نیامده است. در آن هنگام این آیه در حق

آیان بخاطر نسلی دلنان نازل شد. به این خاطر نیست که زنان در جمع مذکر سالم داخل نیستند، اما تغلیب باب وسیعی در قرآن است که در بسیاری از جاها به آن توجه شده است.

و إن ذكر بعلامه التأنيث يتناول الإناث خاصّه ؛ لأنّ الرجل لا يكون نيّفاً للأنثى حتّى يدخل في تغليب الأنثى . حتّى قال في "السير الكبير" : "آمنوني على بنتي" ، وله بنون وبنات ، إنّ الأمان يتناول الفريقين ؛ لأنّ الجمع المذكّر يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط . ولو قال : "آمنوني على بناتي" لا يتناول الذكور من أولاده ؛ لأنّ الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب . ولو قال : "على بنتي" وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لهنّ ؛ لأن الجمع المذكّر إنّما يتناول الأنثى عند الاختلاط تغليباً دون الانفراد لعدم التغليب . ولو ذكر هذه الأمثله على سبيل النشر المرتّب لكان أولى وأخصر .

ترجمه: واگر جمع به علامت تأنیث ذکر شده باشد بطور خاص اناث را در برمی گیرد. چونکه مرد تابع زن نمی شود تا اینکه در تغلیب اتی در آید. چنانچه امام محمد ﷺ در سیر کبیر فرمودند: وقتی که کافری بگوید: (آمنونی علی بنی) و برای او هم پسر باشد وهم دختر در این صورت امان هر دو گروه را در برمی گیرد، چرا که جمع مذکر در وقت اختلاط ذکور واناث هر دو را در برمی گیرد. واگر بگوید: (آمنونی علی بناتی) در این صورت امان شامل اولاد ذکور آن نمی شود چونکه جمع مؤنث ذکور را علی سبیل التغلیب در برنمی گیرد. واگر بگوید: (علی بنی) و برای او غیراز دختران اولاد دیگری نباشد برای دختران امان ثابت نمی شود. چونکه جمع مؤنث را در وقت اختلاط تغلیباً در برمی گیرد نه در وقت انفراد. چرا که در اینجا تغلیب نیست. و اگر مصنف ﷺ این مثالها را بر روش نشر مرتب ذکر می کرد هم بهتر بود وهم مختصر تر.

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: که اگر جمع با علامت تأنیث یعنی با (الف وتا) 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 اناث هر دو را دربرمی گیرد. ۲) جمع مذکر همراه با علامت ذکور تنها زنها را در برنمی گیرد. ۳) جمع مؤنث همراه با علامت تأنیث فقط زنها را شامل می شود. مصنف ﷺ به حواله سیر کبیر قاعده را بطور لف نشر مرتب ذکر نموده است. چنانچه با بیان مثال قاعده اول فرمودند: که اگر کافری گفت: (آمنونی علی بنی) ودر اولاد او هم پسر باشد و هم دختر امان هر دو گروه را در برمی گیرد. چونکه اگر ذکور واناث هر دو مخلوط باشند جمع مؤنث هردو را دربرمی گیرد. سپس مثال قاعده سوم را بیان فرمودند: که اگر کافری بگوید: (آمنونی علی بناتی) این امان اولاد ذکورش را دربرنمی گیرد و فقط شامل اولاد اناث آن می شود. چونکه جمع مؤنث بصورت تغلیب شامل ذکور نمی

شود. سپس با بیان مثال قاعده سوم بیان فرمودند: که اگر بگوید: (آمنونی علی بنی) و به غیر از دختر پسری نداشته باشد این امان برای بنات ثابت نمی شود، چونکه جمع مذکر در وقت اختلاط تغلیباً اناث را دربرمی گیرد لیکن اگر اناث تنها باشند جمع مذکر شامل آنها نمی شود.

شارح ﷺ فرمودند: که اگر این مثالها بر ترتیب قواعد مذکور می بود و مثال سوم را بر مثال دوم مقدم می نمود مناسب تر وخلاصه تر می بود. یعنی مثالها را اینگونه بیان می کرد (اذا قال آمنونی علی بنی وله بنون وبنات ان الامان یتناول الفریقین ولولم یکن له سوی البنات- لا تثبت الامان لهن. ولو قال آمنونی علی بناتی لا یتناول الذکور من اولاده).

صریح

وأمّا الصريح فما ظهر المراد به ظهوراً بيّناً حقيقه كان أو مجازاً ، فيه تنبيه على أنّ الصريح و الكنايه يجتمع مع كلّ من الحقيقه والمجاز ، فكأنّهما قسمان منهما . ولمّا كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجه إلى قيدٍ يخرج به النص والمفسّر ؛ لأنّ ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلّم والقرائن . كقوله : "أنت حرّ و أنت طالق" الظاهر أنّهما مثالان للصريح من الحقيقه ، فإنّهما حقيقتان شرعيتان في إزاله الرّق و النكاح صريحان فيهما ، ويحتمل أن يكونا مثالين للحقيقه و المجاز باعتبار جهتين ؛ لأنّهما مجازان لغويان في هذا المعنى ، و حقيقتان شرعيان فيه ، هكذا قيل.

ترجمه: (صریح) لفظی است که هدف آن کاملاً ظاهر (واضح) باشد، خواه آن صریح حقیقی باشد یا مجازی. در این تنبیه (آگاهی) براین است که (صریح وکنایه) به همراه هر یک از حقیقت ومجاز جمع می شوند. گویا هر دو از اقسام حقیقت و مجازاند. چونکه ظهور (صریح) از وجوه استعمال است. لذا نیازی به قیدی که توسط ان نص ومفسر بیرون شود نمی باشد. چونکه ظهور (صریح) بجهت استعمال است وظهور آن دو با قصد متکلم وقرائن است. مانند گفته اش (انت حر) و(انت طالق) ظاهراً این دو مثال (صریح) حقیقی است. چرا که این دو مثال در ازاله رقیت وازاله نکاح دو حقیقت شرعی اند وهر دو صریح اند. واین احتمال نیز هست که دو مثال مذکور برای حقیقت و مجاز باشند به دو لحاظ. چونکه این دو در این معنی در مجاز لغوی اند ودو حقیقت شرعی اند. این چنین گفته شده است.

شرح: مصنف ﷺ بعد از فراغت از بحث دو قسم حقیقت ومجاز از تقسیم ثالث، قسم سوم یعنی تعریف وحکم 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 وخواه مجازی باشد. شارح ﷺ می فرماید: که قول مصنف ﷺ حقیقتاً کان او مجازاً اشاره براین دارد که (صریح) وا کنایه) بهر یک از حقیقت و مجاز جمع می شوند یعنی (صریح) هم می تواند حقیقی باشد وهم مجازی. گویا (صریح وکنایه) هر دو از اقسام حقیقت و

مجازاند. یعنی حقیقت نیز بردو قسم است. ۱) صریح ۲) کنایه. و مجاز بردو قسم است. ۱) صریح ۲) کنایه. 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، مفسر وغیره نیز ظهور معنی است. لذا در تعریف (صریح) اقسام بیان (نص ومفسر وغیره) نیز داخل شده است. پس باید برای مانع شدن تعریف (صریح) قیدی ذکر می شد تا اقسام بیان مفسر ونص و غیر از آن خارج می شدند. جواب آن این است: ظهور (صریح) بطریق استعمال است وظهور نص و مفسر یا اراده متکلم وقرائن است. و وقتی که این فرق وجود دارد (صریح) نیازی به قید ندارد. تا توسط آن نص وغیره از تعریف (صریح) خارج شود.

مصنف رحمه الله دو مثال برای (صریح) ذکر فرمودند: ۱) قول مولا برای غلامش (انت حر) وقول شوهر به همسرش (انت طالق). شارح رحمه الله می فرماید: که ظاهراً این دو مثال (صریح) حقیقی است به این خاطر (صریح لذا) چونکه این دو در معنی خود یعنی ازاله رقیت وازاله نکاح ظاهرند. وبه این علت حقیقی اند چونکه (انت حر) در ازاله رقیت حقیقت شرعیه است و (انت طالق) در ازاله نکاح حقیقت شرعیه است این احتمال نیز وجود دارد که این دو از دو جهت مثال حقیقت ومجاز باشند. یعنی این دو در معانی مذکور (ازاله رقیت وازاله نکاح) لغت مجاز باشد وشرعاً حقیقت باشد. لذا این دو هم مثال برای صریح حقیقی می شوند. وهم برای صریح مجازی. بهر حال هر آنچه را که حضرات علما فرمودند گفته شد.

حکم صریح

وحکمه نعلّق الحکم بعین الکلام، وقیامه مقام معناه حتّی استغنی عن العزیمه أی لا یحتاج إلی أن ینوی المتکلّم ذلک المعنی من اللفظ، فإن قصد أن یقول: سبحان اللّه، فجری علی لسانه أنت طالق یقع الطلاق ولو بقصده، وهکذا قوله: بعت واشتریت

ترجمه: وحکم (صریح) تعلق حکم به عین کلام است و کلام قائم مقام معنی خود باشد تا اینکه از اراده ونیت بی نیاز شود یعنی نیازی نیست تا متکلم معنی را از آن لفظ نیت کند. چنانچه اگر کسی اراده گفتن سبحان الله را نماید لیکن بر زبانش (انت طالق) جاری شد طلاق واقع می شود اگر چه قصد آن را نموده باشد واین چنین است حکم قول آن (بعت واشتریت).

شرح: حکم (صریح) این است که حکم متعلق به اصل کلام باشد و کلام قائم مقام معنای خود است ونیازی به اراده نیت 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 الله را نمود ولی بر زبانش (انت طالق) جاری شد قضاء

طلاق واقع می شود، اگر چه اراده طلاق را ننموده است. همچنین اگر بدون اراده بگویند: (بعت یا اشتریت) حکم آنها بعی بیع وشراء ثابت می شود.

کنایة

وأمّا الکنایه فما استتر المراد به ولا یفهم إلاّ بقرینه حقیقهً کان أو مجازًا، فیه تنبیه أیضًا علی أنّ الکنایه تجتمع مع الحقیقه والمجاز، والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال. ولا حاجه إلی إخراج الخفیّ والمشکل؛ لأنّ خفاءهما بحسب مانع آخر، فلو وقع الخفاء فی الصریح أو الظهور فی الکنایه بعوارض أخَرَ لا یضرّ ذلک فی کونه صریحًا أو کنایه؛ لأنّ العوارض الأخر لا تعتبر، فالمدار فیهما علی الاستعمال: ولهذا قالوا: إنّ الحقیقه المهجوره کنایه، والمستعمله صریحه. و المجاز المتعارف صریح، وغیر المتعارف کنایه. مثل ألفاظ الضمیر کهاء الکنایه، و أنا و أنت، فإنّ کلّها وضعت لیستعملها المتکلّم علی طریق الاستتار والخفاء، وکونه أعرف المعارف عند النحویین لا یضرّ بکونه کنایه؛ لأنّ ذلک شیء آخر؛ ولهذا أنکر رسول اللّه صلی اللّه علیه وسلم علی من دقّ بابه قال: من أنت؟ فقال: أنا. فقال علیه السلام: "أنا أنا" أی لِمَ تقول: "أنا أنا" بل اذکر اسمک حتّی أفهم. ثمّ الظاهر أنّه مثال للکنایه الحقیقیه ولم یذکر مثال الکنایه المجازیه.

ترجمه: وکنایه آن است که معنی آن پوشیده باشد و بدون قرینه فهمیده نشود خواه حقیقی باشد یا مجازی. در این تنبیه (آگاهی) براین است که کنایه با حقیقت ومجاز جمع می شود و هدف از استار، استاری است که بحسب الاستعمال باشد و نیازی به اخراج خفی ومشکل نیست. چونکه خفای این دو بخاطر مانع دیگری است. پس اگر به خاطر عوارض دیگری در (صریح) خفاء واقع شود ودر کنایه ظهور واقع شود، در (صریح) یا کنایه بودن آن ضرری وارد نمی کند، چونکه عوارض دیگر اعتباری ندارد. لذا مدار در این براستعمال است به همین خاطر فقهاء فرمودند: که حقیقت مهجوره کنایه است وحقیقت مستعمله صریحهٔ است ومجاز متعارف (صریح) وغیر متعارف کنایه است. مانند الفاظ ضمیر مانند های کنایه وانا وانت چونکه همه اینها برای این وضع شده اند تا متکلم آنها را بر طریق استار وخفاء استعمال نماید. و اعرف المعارف بودن ضمیر در نزد نحویین کنایه بودن ضمیر را مخدوش نمی کند، چون این بحث دیگری است وبه همین خاطر پیامبر ﷺ بر کسی که درب را زد انکار نمودند. چنانچه پیامبر ﷺ فرمودند: کی هستی؟ جواب داد انا (من). آنحضرت ﷺ فرمودند: انا انا (من من). یعنی چرا انا انا می گویی؟ بلکه نامت را بگو تا بدانم. سپس ظاهر این است که این مثال کنایه حقیقیه است ومثال کنایه مجازیه را ذکر ننموده است.

شرح: قسم ثالث از تقسیم چهارم کنایه است. کنایه لفظی است که مرادش پوشیده باشد و بدون قرینه فهمیده نشود، خواه آن کنایه حقیقت باشد یا مجاز. شارح رحمه الله می فرماید: که مصنف رحمه الله با گفتن حقیقة کان او مجازاً به این مطلب

اشاره نمود که کنایه هم همراه حقیقت جمع می شود وهم همراه مجاز. واو والمراد بالاستدراک جواب سؤالی است. سؤال این است که چونکه در خفی مشکل مجمل ومشابه نیز مراد پوشیده است. لذا باید تمام اینها در تعریف کنایه داخل باشند و کنایه از دخول غیر مانع نمودن کنایه از دخول غیر باید قیدی ذکر می نمود تا توسط آن خفی وغیره از تعریف کنایه بیرون می شد. جوابش این است که خفاء و پوشیدگی در کنایه بلحاظ استعمال است وخفاء و پوشیدگی در خفی به خاطر مانع دیگری است. همانگونه که درذیل تعریف آنها معلوم شده است. پس وقتی که کنایه از خفی وغیره از این لحاظ ممتاز است برای خارج کردن خفی وغیره از کنایه نیازی به ذکر قیدی در تعریف کنایه نیست. بعضی فرموده اند: که اگر خفی وغیره در کنایه داخل شوند اشکالی ندارد، چونکه خفی وغیره از اقسام یک تقسیم‌اند وکنایه از اقسام تقسیم دیگری است ومی تواند اقسام تقسیمی در اقسام تقسیم دیگری داخل شود.

ملاجیون ﷺ شارح نورالانوار فرمودند: که اگر بخاطر علت دیگری در (صریح) خفاء و در کنایه ظهور واقع شود ضروری در (صریح) و کنایه بودن آنها ندارد. یعنی با وجود آن (صریح) صریح می ماند و(کنایه) کنایه می ماند. چونکه در(صریح) وکنایه فقط استعمال معتبراست وعوارض 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 بوجود آمدن خفاء کنایه نمی شود همچنان اگر لفظی به لحاظ استعمال کنایه باشد وبه خاطر عوارض دیگری در آن ظهور پیدا شده باشد آن لفظ فقط کنایه است به خاطر بوجود آمدن ظهور (صریح) نمی شود. مگر اینکه قرینه ای بر متروک شدن حقیقت باشد وحقیقت 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 کنایه است.

مصنف ﷺ در مثال کنایه الفاظ ضمیر را ذکر نموده است. هدف از الفاظ ضمیر مانند ضمیر غایب باشد ضمیر مخاطب مانند انت وضمیر متکلم مانند انا است. چونکه تمام اینها برای این وضع شده است تا متکلم بتواند آنها را به صورت استتار وخفاء 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 ﷺ اظهار ناخشنودی نمودند نسبت به مردی که بر درخانه پیامبر ﷺ درزد، سپس وقتی که پیامبر ﷺ پرسیدند که تو که هستی؟ آن شخص جواب داد (انا) یا رسول الله ﷺ منم. آنحضرت ﷺ با ناراحتی فرمودند: انا انا یعنی چه؟ باید تامل 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 اعرف المعارف است یعنی در ضمیراز هر چیزی بیشتر تعریف است. پس وقتی که ضمیر اعرف المعارف است چگونه می تواند کنایه باشد چونکه لازم است تا در کنایه ابهام باشد. جوابش این است: که اعرف المعارف بودن ضمیر ضروری بر کنایه بودنش ندارد چونکه اعرف المعارف بودنش

چیز دیگری است. یعنی هدف از اعرف المعارف بودن فقط 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 اعرف المعارف بودن می تواند در ضمیر به گونه‌ای ابهام باشد. و وقتی که در آن ابهام ممکن است بدون شک ضمیر مثال کنایه است. شارح ﷺ می فرماید: که ظاهراً ضمیر مثال کنایه حقیقیه است. اما اگر چه مصنف ﷺ کنایه مجازیه را ذکر نموده است. اما هر مجاز غیر متعارف مثال برای کنایه مجازیه واقع می شود.

وحكمها أن لاّ يجب العمل بها إلاّ بالنيّة، أي بنيّة المتكلّم لكونها مستره المراد، فلا يطلق في "أنت بائن" ما لم ينو نيّته أو لم يكنشيء قائمًا مقامها كدلالة حاله الغضب أو مذاكرة الطلاق.

ترجمه: وحکم کنایه این است: که عمل کردن بر آن بدون نیت متکلم واجب نباشد چونکه کنایه مستتر 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 ویا دلالت گفتگو درمورد طلاق.

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: که حکم کنایه آن است که عمل نمودن بر آن بدون نیت واجب نمی باشد. یعنی زمانی عمل کردن بر لفظ کنایه واجب است که متکلم آن را نیت نماید به دلیل اینکه مراد کنایه پوشیده است. لذا برای واضح نمودن و واجب العمل کردن آن یافتن نیت متکلم ضروری است. واگر 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 وغضب ویا دلالت مذاکره طلاق. پس اگر چیزی از نیت یا دلالت وجود داشته باشد طلاق واقع می شود.

وكنايات الطلاق سميت بها مجازًا حتى كانت بوائن، جواب سؤال مقدر. و هو أنكم قلتم: إنّ الكنايه ما استتر المراد به، والحال أنّ ألفاظ الطلاق البائن مثل قوله: "أنت بائن وبته وبتلهوحرام" نحوها كلّها معلومه المعاني، واستعملت فيها صراحه فكيف تسمّونها كنايه؟ فأجاب بأنّ تسميتها كنايةً إنّما هي بطريق المجاز؛ لأنّ معنى كلّ واحد معلوم، لا إبهام فيه؛ إذ معنى البائن واضح لكن لا يعلم من أيّ شيء بائن؟ أمن الزوج، أو من العشيره، أو من المال، أو الجمال؟ فإذا نوى أنّها بائن عنّي زال الإبهام؛ فكان عاملاً بموجبه؛ ولذا وقع الطلاق البائن بها، لو كانت كنايات حقيقه لكانت من قبيل أن يذكر "أنت بائن" ويراد "أنت طالق"، به فيقع الطلاق الرجعي.

ترجمه: و کنایات طلاق مجازاً کنایات گفته می شود تا این که بوائن شدند. این جواب سؤال مقدری است. و آن اینکه شما گفتید: که کنایه آن است که مرادش پوشیده باشد. در حالیکه الفاظ بائن مانند (بتة بتلة حرام) و مانند آن معانی همه آنها معلوم است و این الفاظ در آن معانی صراحتاً استعمال شده است. پس چگونه به آنها کنایه می گویند. لذا

مصنف رحمه‌الله فرمودند که نام گذاری این الفاظ به کنایه بطریق مجاز 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 و جدا است آیا از شوهر جداست یا از خانواده یا از مال یا از جمال. پس وقتی که شوهر نیت نمود که از من بائن است ابهام برطرف شد. پس شوهر عامل بر موجب آن لفظ می‌باشد. به همین خاطر با این الفاظ کنایه طلاق بائن واقع می‌شود و اگر کنایات حقیقی می‌بود پس اگر از قبیل این می‌شد که (انت بائن) گفته می‌شود و (انت طالق) مراد گرفته شود وطلاق رجعی واقع شود.

شرح: در این عبارت جواب سؤال مقدری است. سؤال این است که احناف گفته‌اند که کنایه لفظی است که مراد آن پوشیده باشد. حال آنکه الفاظ طلاق بائن مانند (انت بائن بتة بتلة) حرام و الفاظ دیگری مانند آنها هم آنچنانند که معنی هر یکی از آنها معلوم است. چنانچه بائن مأخوذ از بینونة است به معنی جدا شدن. و حرام مأخوذ از حرمت است به معنی منع کردن. البتة از البت مأخوذ است به معنی قطع کردن. و بتلة از بتل 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 این معانی صراحتاً استعمال می‌شود. پس وقتی که معنی هر یک از این الفاظ معلوم است و این الفاظ در آن معانی استعمال نیز می‌شود، پس چگونه می‌توان این الفاظ را کنایات طلاق قرار داد. جوابش این است: که نام گذاری این الفاظ به کنایه 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 کنایات حقیقی قرار گرفت و بخاطر همین مشابهت به این الفاظ کنایات گفته می‌شود.

چنانچه اگر شوهر نیت نمود که زن از من جداست این ابهام برطرف می‌شود و شوهر عمل کننده بر موجب این الفاظ یعنی بینونه می‌باشد و با این لفظ طلاق بائن واقع می‌شود. اگر این الفاظ حقیقتاً کنایات طلاق می‌بود هدف این می‌شد که شوهر با گفتن (انت بائن) کنایاً (انت طالق) مراد گرفته شود و با (انت طالق) طلاق رجعی واقع می‌شود. و لذا باید با (انت بائن) طلاق رجعی واقع شود در حالیکه با آن طلاق بائن واقع می‌شود. بهر حال ثابت شد که این الفاظ حقیقتاً کنایات نیستند، بلکه مجازاً کنایه قرار داده شده اند.

واعترض علیه بأنّ الکنایه ما کان معناه المراد به مستترًا ، لا معناه اللغویّ ، وههنا کذلک ؛ فإنّ البائن و إن کان معناه اللغویّ واضحًا لکن معناه المراد به مستتر ، وهو أنّها بائن عن الزوج ، فکانت کنایات حقیقةً ، ولهذا قالوا: إنّها کنایات علی مذهب علماء البیان دون الأصول ؛ فإنّ الکنایه عندهم أن یذکر لفظ ویراد به معناه الموضوع له، لا من حیث ذاته بل من حیث ینتقل منه إلی ملزومه کما فی طویل النجاد یراد به طول النجاد لا من حیث ذاته بل

من حیث ذاته بل من حیث ینتقل منه إلی ملزومه الذی هو طول القامه ، ومههنا کذلک ؛ فإنّ بائنًا محمول علی معناه لینتقل منه إلی ملزومه و هو الطلاق بصفه البینونه عند النیه ، و هو أیضًا لا یخلو من خدشه . فتأمّل

ترجمه: بر آن اعتراض شده است که کنایه 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 مواد آن پوشیده‌است و آن این است که آن زن از شوهر جداست. پس این الفاظ حقیقتاً کنایات می باشند به همین خاطر علما فرموده‌اند: که این الفاظ طبق مذهب علمای بیان از کنایات‌اند، برخلاف علمای اصول. چونکه نزد علمای بیان کنایه آن است که لفظ ذکر شود و هدف آن معنی موضوع‌له باشد نه از حیث ذاتش بلکه از این حیث که آن به سوی ملزومش منتقل می‌شود. همانگونه که در طویل النجاد که هدف آن طول نجاد است نه از حیث ذاتش بلکه از این حیث(جهت) که به سوی ملزومش منتقل می‌شود و ملزوم درازی قامت می‌باشد و اینجا نیز این چنین است چونکه لفظ بائن حمل بر معنی خود است، ولی می توان با آن به سوی ملزومش منتقل شد و آن طلاق بائن است در وقت نیت و آن خالی از خدشه (شبهه) نیست پس خوب فکر کن.

شرح: دراین عبارت بر جواب گذشته اعتراض شده است. اعتراض این است: که این گفته شما که نامگذاری الفاظ کنایات طلاق به کنایه مجازاً است نه از طریق حقیقت، اشتباه است چونکه کنایه به چیزی گفته می‌شود: که هدف و مراد آن پوشیده باشد ومعنی لغوی آن پوشیده نباشد ودر 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 کنایه صادق آمد پس این الفاظ کنایات حقیقی‌اند نه مجازی. به همین خاطر علما فرمودند: که این الفاظ مطابق مذهب علمای بیان کنایات‌اند نه مطابق مذهب علمای اصول. چونکه نزد علمای بیان، کنایه آن است که لفظ گفته شود و با آن معنی موضوع‌له مراد گرفته شود. اما هدف گرفتن معنی موضوع‌له به جهت ذات آن نیست بلکه از این جهت که با این معنی موضوع‌له به سوی ملزوم آن منتقل می شود. مانند این که در طول النجاد که هدف معنی موضوع‌له بودن تسمه «غلاف شیر» است. ولی بلندی تسمه خودش مراد نیست. بلکه هدف از آن ملزوم یعنی بلندی قامت است. ودر این مسئله هم همینطوری است که مقصود از بائن خود بینونت بذاته مقصود نیست بلکه ملزوم آن یعنی طلاق با وصف بینونت در وقت نیت مراد است.

نتیجه این که الفاظ کنایات طلاق مطابق مذهب علما بیان کنایه حقیقی‌اند، گرچه این نیز خالی از شبه نیست و آنگونه که در جواب شما فرمودید: کنایه مجازی نیستند. جواب این اعتراض از جانب ما این است: که چونکه الفاظ مذکور کنایه از بینونت عن الزوج‌اند: لذا با این الفاظ واقع شدند بینونت لازم می‌شود نه این که اینها کنایه از الفاظ طلاق‌اند و معنی این

الفاظ طلاق است. پس وقتی که این الفاظ کنایه از طلاق نیستند و معنی این الفاظ طلاق نیست نام گذاری این الفاظ کنایات عن الطلاق مجازاً می باشد نه حقیقتاً. لذا کنایه از طلاق بودن این الفاظ مجازی است و حقیقت نیست.

إلاّ "اعتدّی واستبرئی رحمک وأنت واحده". استثناء من قوله: "حتّی کانت بوائن" یعنی أنّ ألفاظ الکنایات کلّها بوائن إلاّ هذه الألفاظ الثلاثه فإنّها رجعیّه؛ لأجل وجود لفظ الطلاق فیها تقدیرًا. أمّا فی قوله: "اعتدّی" فلأنّه یحتمل اعتداد نعمه الله علیها، و یحتمل اعتداد الحیض للفراغ عن العدّه. فإذا نوی هذا یقع الطلاق الرجعیّ. فإن کانت مدخولاً بها یثبت الطلاق اقتضاءً کأنّه قال: "اعتدّی لأنّی طلّقتک، أو طلّقتی ثمّ اعتدّی. أو کونی طالقًا ثمّ اعتدّی": فیقع الطلاق و تجب العدّه، و إن کانت غیر مدخول بها فحینئذٍ لا عدّه علیها أصلاً؛ فیجب أن یجعل قوله: "اعتدّی" مستعارًا عن قوله: "کونی طالقًا أوطلّقتی" فقد ذکر المسبّب و أرید به السبب، وهو جائز إذا کان المسبّب مختصًّا بالسبب، والاعتداد فی الأصل ویالذات مختصّ بالطلاق؛ لأنّها ما شُرعت إلاّ لتعرّف براءه الرّحم، و أمّا فی الأمه إذا أعتقت فإنّما شرع علیها العدّه تشهیًا بالطلاق، و فی الموت إنّما شرعت لأجل الجدار؛ فلا یکون فی الواقع من العده؛ و لذا شرعت بالأشهر دون الحیض

استثناء است. یعنی همه الفاظ کنایات بائن اند مگر این سه لفظ رجعی اند. چونکه لفظ طلاق در اینها تقدیراً موجود است اما در قولش اعتدی به این خاطر که احتمال شمردن نعمت های خداوندی ﷻ را دارد و احتمال شمردن حیضی بعد از اتمام عده را نیز دارد، پس وقتی که شوهر نیت آن را کند طلاق رجعی واقع می شود. پس اگر زن مدخول بها باشد اقتضاء طلاق ثابت می شود. گویا گفته است: به عده بنشین چرا که تو را طلاق داده ام. یا خودت خود را طلاق بده. سپس در عده بنشین یا مطلقه شو. سپس در عده بنشین، لذا طلاق واقع می شود و عده واجب می گردد. و اگر آن زن غیرمدخول 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 طلقی) شود پس مسبب ذکر شده و سبب مراد گرفته شده است. و این جایز است به شرطیکه مسبب مختص به سبب باشد و اعتداد بالذات و بالاصل مختص به طلاق است چونکه مشروع نشده است، مگر برای معلوم (مشخص) کردن براءت رحم. واما در کنیز وقتی که آزاد شود، عده بر آن مشروع شده است بخاطر مشابهت به طلاق. و در موت مشروع شده بخاطر نشستن در سوگ (غم)، لذا این عده واقعی نمی باشد به همین خاطر عده با ماهها شروع شده نه با حیض

ترجمه: مگر (اعتدی) (عده بشمار) استبرئی رحمک (رحمت را پاک کن) که این از قولش (حتی کانت بوائن) استثناء است. یعنی همه الفاظ کنایات بائن اند مگر این سه لفظ رجعی اند. چونکه لفظ طلاق در اینها تقدیراً موجود است اما در قولش اعتدی به این خاطر که احتمال شمردن نعمت های خداوندی ﷻ را دارد و احتمال شمردن حیضی بعد از اتمام عده را نیز دارد، پس وقتی که شوهر نیت آن را کند طلاق رجعی واقع می شود. پس اگر زن مدخول بها باشد اقتضاء طلاق ثابت می شود. گویا گفته است: به عده بنشین چرا که تو را طلاق داده ام. یا خودت خود را طلاق بده. سپس در عده بنشین یا مطلقه شو. سپس در عده بنشین، لذا طلاق واقع می شود و عده واجب می گردد. و اگر آن زن غیرمدخول 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 طلقی) شود پس مسبب ذکر شده و سبب مراد گرفته شده است. و این جایز است به شرطیکه مسبب مختص به سبب باشد و اعتداد بالذات و بالاصل مختص به طلاق است چونکه مشروع نشده است، مگر برای معلوم (مشخص) کردن براءت رحم. واما در کنیز وقتی که آزاد شود، عده بر آن مشروع شده است بخاطر مشابهت به طلاق. و در موت مشروع شده بخاطر نشستن در سوگ (غم)، لذا این عده واقعی نمی باشد به همین خاطر عده با ماهها شروع شده نه با حیض

شرح: قبلاً گذشت که با الفاظ کنایه طلاق بائن واقع می شود بجز سه لفظ. چنانچه با سه لفظ (اعتدی استبرئی رحمک 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 وچونکه با لفظ طلاق، طلاق رجعی واقع می شود. لذا با این الفاظ نیز طلاق رجعی واقع

می شود. مثلاً در لفظ (اعتدی) دو احتمال است. یکی این که شوهر به همسرش می گوید: نعمت هایی که خداوند ﷻ به تو عنایت فرموده بشمار. و احتمال دوم این که برای فارغ شدن از عدّه ایام حیض را بشمار. پس وقتی که شوهر احتمال دوم را نیت نماید با آن طلاق رجعی واقع می شود. زیرا که دو صورت دارد یا زن مدخول بها است یا غیرمدخول بها است. اگر زن مدخول بها باشد طلاق اقتضاء ثابت می شود به این صورت که شوهر دستور به شمردن و گذراندن عدّه داده است و عدّه بدون طلاق واجب نمی شود. لذا برای صحیح نمودن دستور گذراندن عدّه باید طلاق را مقدر قرار داد و عبارت تقدیری این می شود که گویا شوهر گفته است: (**اعتدی لأنّی طلقتک**) عدّه ات را بشمر چون زیرا تو را طلاق داده ام. یا (**طلق ثم اعتدی**) خودت را طلاق بده سپس عدّه ات را بشمر. یا (**کونی طالق ثم اعتدی**) مطلقه شو سپس عدّه بگذران. به هر حال در هر سه صورت قبل یا بعد از (**اعتدی**) لفظ طلاق مقدر است. و با لفظ طلاق، طلاق رجعی واقع می شود. لذا با لفظ (**اعتدی**) طلاق رجعی واقع می شود و بر مدخول بها عدّه واجب می شود. و اگر زن غیر مدخول بها باشد اصلاً بر آن عدّه واجب نمی شود و قول شوهر (**اعتدی مستعاراً**) از گفته اش (**کونی طالقاً**) یا (**طلقی**) می باشد یعنی لفظ (**اعتدی**) مجازاً به معنی (**کونی طالقاً**) یا (**طلقی**) استعمال می شود. اما اینکه چرا مستعار از (**انت طالق**) و (**انت مطلقه**) نیست. جوابش این است: که صیغه آن دو مختلف 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 (**طلقی**) که امر است؛ گرفته شده است. و در اینجا علت مستعار گرفتن این است که عدّه مسبب است و طلاق سبب آن است همانگونه که از آیه قرآن فهمیده می شود (**و المطلقات یتربّصن بانفسهن ثلاثی قروء**) پس مسبب گفته شده است. اما سبب مراد گرفته شده است و با گفتن مسبب و مراد گرفتن سبب و یا 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 (**طلقی**) مستعار گرفته شده است. و چونکه (**کونی طالقاً و طلقی**) 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 طلاقی که بر زن غیر مدخول بها به علت واجب نبودن عده واقع می شود طلاق بائن است. لذا در این جایز نیز بر زن غیر مدخول 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 ﷺ مطلق طلاق را سبب عدّه چگونه صحیح است. جوابش این است: که طلاق فی الجمله سبب عدّه است، یعنی طلاق در مدخول بها سبب عدّه است در استعاره نفس سببیت معتبر است. وجود سببیت در محل استعاره ضروری نیست. پس اگر چه در اینجا در محل استعاره یعنی طلاق در غیر مدخول بها سبب عدّه نیست، لیکن در هر صورت در جای دیگر یعنی طلاق در مدخول بها سبب عدّه است و برای استعاره همین اندازه کافی است.

اعتراض دوم: این است که استعاره مسبب برای سبب یعنی مراد گرفتن سبب با گفتن مسبب جایز نیست، لذا در اینجا مراد گرفتن طلاق با گفتن عدّه باید درست باشد جواب آن را خود شارح ﷺ داده‌اند: که اگر مسبب گفته شود و هدف سبب باشد جایز است بشرطیکه مسبب با سبب خاص باشد و اینجا این چنین است. چونکه عدّه بالاصل و بالذات با طلاق خاص است، و عدّه بالذات در غیر از طلاق یافت نمی‌شود. البته طبعاً و شبهاً در غیر طلاق عدّه یافت می‌شود و عدّه به این خاطر با طلاق خاص است، چونکه مشروعیت عدّه به خاطر این است تا پاک شدن رحم معلوم و مشخص شود. و از «ولما فی الامة اذا اعتقت» جواب سؤالی است. سؤال این است: که وقتی که کنیز منکوحه کسی آزاد شود برای خیار عتق بدست می آید. یعنی برای او اختیار می‌باشد 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 عدّه واجب می‌شود. همچنان اگر شوهر وفات نماید بر او عده واجب می‌شود. ببینید که در اینجا بدون طلاق عدّه یافت شده است. لذا از این معلوم شد که عدّه مخصوص طلاق نیست. جوابش این است که ما گفتیم: که عدّه بالاصل و بالذات مخصوص طلاق است. و تبعاً و مشابهاً در غیر از طلاق نیز عدّه یافت می‌شود. چنانچه عدّه ای که بر کنیز معتقه واجب شده است. بالاصل و بالذات واجب نشده است بلکه خیار عتق را مشابه به طلاق قرار داده عدّه واجب شده است. و عدّه ای که در صورت وفات شوهر واجب می‌شود برای مشخص کردن پاکی رحم واجب نمی‌شود. بلکه به غرض اظهار غم و اندوه واجب می‌شود. لذا این در واقع عدّه نمی‌باشد به همین علت عدّه وفات با ماهها شروع شده است و به صورت حیض مشروع نشده است.

و أمّا فی قوله: "استبرئی رحمک" فلأنه یحتمل أن یکون طلب براءه الرحم لأجل الولد، أولنکاح زوج آخر، فإذا نوی هذا یقع الطلاق الرجعی، فإن کانت مدخولاً بها فکأنّه قال: "کونی طالقًا، واستبرئی رحمک"، وإن لم تکن مدخولاً بها یکون قوله: "استبرئی رحمک" مستعارًا من قوله: "کونی طالقًا" علی نحو کلّ ما مرّ فی اعتدّی، وأما أنت واحده؛ فلأنّه یحتمل أن یکون معناه أنت واحده عند قومک، أو عندی فی الجمال أو المال، و یحتمل أن یکون معناه أنت طالق طلقةً واحده، فإذا نوی هذا فیقع الطلاق الرجعی؛ و لهذا قال بعضهم: إنّه إن قرئ "واحده" بالرفع لم تطلّق قط؛ لأنّ معناها منفرده عن قومک، و إن قرئ "واحده" بالنصب یقع الطلاق ألبته؛ لأنّ معناها أنت طالق طلقةً واحده، و إن قرئ بالوقف فحینئذٍ یحتاج إلی النیه، فإن نوی تقع الرجعیه عندنا، ولا تقع عند الشافعی رحمه الله ولکن الأصحّ أن لا اعتبار لإعراب؛ لأنّ العوام لا یمیّزون عن وجوه الإعراب، فعلی کل حالٍ یحتاج إلی النیه، أمّا فی الوقت والنصب فظاهرٌ أنّه یصحّ معنی الطلاق بالنیه، و أما فی الرفع فلأنه یحتمل أن یکون معناه أنت ذات طلقةٍ واحده، ثمّ حذف المضاف و أقیم المضاف إلیه مقامه.

ترجمه: اما در گفته اش (**استبری 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 می‌شود. 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 (**استبری رحمک مستعار کونی طالقاً**) است. همانگونه که در (**اعتدی**) گذشت. اما (**انت واحدة**) احتمال دارد که معنایش این باشد که تو نزد اقوامت یگانه‌ای. یا نزد من در زیبایی وثروت تک هستی. و این احتمال را نیز دارد که معنایش مطلقه‌ای با یک طلاق باشد. پس وقتی که نیت آن را نماید یک طلاق رجعی واقع می‌شود به همین خاطر بعضی‌ها گفته اند: که اگر واحدة با رفع خوانده شود. طلاق واقع نمی‌شود، چون که معنایش می‌شود که تو در قومت تنهایی. واگر با نصب خوانده شود حتماً طلاق واقع می‌شود. چونکه معنای آن تو مطلقه‌ای با یک طلاق می‌باشد. واگر با وقف خوانده شود در آن وقت این لفظ نیاز به نیت دارد. پس اگر نیت نمود نزد ما رجعی واقع می‌شود و نزد امام شافعی ﷺ طلاق واقع نمی‌شود. لیکن اصح این است که اعراب اعتباری ندارد چونکه عوام در بین وجوه اعراب فرقی نمی گذارند. لذا در هر سه صورت نیت ضروری است. در حالت وقف و نصب مشخص است که معنی طلاق با نیت درست می‌شود ودر حال رفع به این خاطر که احتمال دارد که معنی آن (**انت ذات طلقه واحدة**) 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 می‌شود (**استبرئی 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 داده‌ام لذا توسط حیض رحم خود را پاک کن تا بتوانی با شوهر دیگری ازدواج نمایی؛ پس وقتی که شوهر احتمال دوم را نیت نمود با این نیت بر زن طلاق رجعی واقع می‌شود. چنانچه اگر زن مدخول بها باشد تقدیری آن چنین می شود (**کونی طالقاً ثم استبرئی رحمک**) واگر غیر مدخول بها باشد (**استبرئی رحمک مستعار از کونی طالقاً**) می‌باشد. همانگونه که در (**اعتدی**) گذشت. وچونکه با لفظ طلاق، طلاق رجعی واقع می‌شود و لفظ سوم (**انت واحدة**) است این لفظ دارای چند احتمال است. چنانچه یک احتمال این است که معنایش (**انت واحدة عند قومک**) نزد قومت بی همتا و بی نظیری می‌باشید. یا معنی آن این است (**انت واحدة عندی فی الجمال اوالمال**) تو نزد من در زیبایی و یا مال تنها و بی نظیری. احتمال دوم این است: که معنایش این باشد (**انت طالق طلقه واحدة**) تو با یک طلاق مطلقه باش. پس وقتی شوهر احتمال دوم را نیت نماید با آن طلاق رجعی واقع می‌شود. چونکه در این صورت لفظ طلاق صریح موجود است و با لفظ طلاق صریح طلاق رجعی واقع می‌شود. لذا در این صورت نیز طلاق رجعی واقع می‌شود. بخاطر همین احتمالات بعضی از علما فرموده‌اند: که اگر واحدة مرفوع خوانده شود اصلاً بر

زن طلاق واقع نمی شود. چونکه در این صورت معنایش این می شود که تو در حسن وجمال در قوم خود تنها و بی نظیری. پس در این صورت بیان حسن و زیبایی است و با بیان زیبایی وجمال طلاقی واقع نمی شود. و اگر واحدة منصوب خوانده شود طلاق واقع می شود. چونکه در این صورت به این معنا می شود (**انت طالق طلقه واحدة**) پس چونکه موصوف واحدة طلاق صریح است. لذا با این 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 رحمه الله هیچ طلاقی واقع نمی شود.

شارح رحمه الله فرمودند: که قول صحیح این است که اعراب اعتباری ندارد، چونکه عوام وجوه اعراب را تشخیص نمی دهند. لذا در این صورت رفع، نصب و وقف نیاز به نیت است. در صورت نصب و وقف با نیت صحیح شدن معنی طلاق ظاهر و مشخص است و در صورت رفع این احتمال را دارد که معنی آن (**انت ذات طلقه واحدة**) باشد. پس مضاف را حذف نموده مضاف الیه را به جای آن آورده است. بهتر این بود که شارح رحمه الله این چنین می فرمود: که مضاف (ذات) ومضاف الیه (مطلقه) را حذف نموده صفت مضاف الیه یعنی (واحدة) را به جای آن آورده است. یا این گونه می گفت: که مضاف (ذات) را حذف نمود مضاف الیه (طلقه) را قائم مقام آن نموده، پس موصوف (طلقه) را حذف نموده صفت (واحدة) را قائم مقام آن قرار داده است.

والأصل فی الکلام الصریحُ ، فقی الکنایه ضرب قصورٍ ؛ لأنها تحتاج إلی النیه أو دلاله الحال بخلاف الصریح .ویظهر هذا التفاوت فیما یدرأ بالشبهات ، وهو الحدود والکفّارات ؛ فإنها لا تثبت بالکنایه کما إذا أقرّ علی نفسه : "بأنّی جامعت فلانهً جماعًا حرامًا" ، لا یجب علیه حدّ الزنا ، وکذا إذا قال لأحد : "جامعت فلانه" لا یجب علیه حدّ القذف ما لم یقل : نکتها أو زنیت بها ، و کذا إذا قال لآخر : "زنیت" فقال : "صدقت" لا یُحدّ حدّ الزنا ؛ لأنه یحتمل أن یکون معناه صدقت قبل ذلک فلم کذبت الآن ؟ بخلاف ما إذا قذف رجلاً بالزنا فقال الآخر : " هوکماقلت" یحدّ هذا المصدق حدّ القذف ؛ لأن کاف التشبیه یوجب العموم فی جمیع ما وصف به ؛ فیطل کونه کنایهً.

ترجمه: واصل در کلام (صریح) است چونکه در کنایه مقداری قصور است. چرا که (کنایه) بر عکس (صریح) نیاز به نیت یا دلالت حال دارد و این فرق در میان چیزهایی که با شبهات برطرف می شود ظاهر می گردد. و آن حدود و کفارات است. چونکه آن، با کنایات 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 وهمچنان اگر به کسی بگوید: تو با فلان زن همبستر شدی تا زمانی که نگوید تو با آن بدکاری نمودی یا زنا کردی. بر آن حد قذف واجب نمی شود. وهمچنان اگر به دیگری بگوید: تو زنا نمودی

دیگری گفت راست گفتی بر آن حد زنا واجب نمی شود، چونکه احتمال دارد که معنای کلامش این باشد که تو قبل از این راست می گفتی پس چرا حالا دروغ گفتی؟ بر عکس این وقتی که کسی به دیگری تهمت زنا بزند، سپس مرد سومی بگوید: همانگونه است که تو می گویی. بر این تصدیق کننده حد قذف جاری می شود، چونکه کاف تشبیه در تمام این چیزها عموم را واجب می کند که متصف به آن باشد. لذا کنایه بودن آن باطل شد.

شرح: مصنف رحمه الله بعد از بیان تعریف و حکم (کنایه) و (صریح) فرمودند: (صریح) در کلام اصل است و (کنایه) بر خلاف اصل است به دلیل اینکه در صورت (کنایه) در مقصود کلام یعنی در افهام مقداری قصور می باشد. چونکه (کنایه) برای ثابت کردن کلام محتاج به نیت یا دلالت حال دارد و (صریح) نیازی به اینها ندارد.

مصنف رحمه الله می فرمایند: فرق میان (صریح) و (کنایه) 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 (کنایه) ثابت نمی شوند. مثلاً وقتی که کسی بر علیه خود اقرار نماید و بگوید: 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 جامعت در معنی زنا (صریح) نیست بلکه این احتمال را دارد که هدف از جماع مباشرت فاحشه (برهنه بدون دخول فقط کامجویی) باشد. پس وقتی که این احتمال وجود دارد لفظ جماع در معنی زنا صریح نمی باشد. لذا با اقرار با لفظ جامعت حد زنا واجب نمی شود. همچنان اگر کسی دیگری را مخاطب نموده بگوید: «**جامعت فلانة** تو با فلان زن یگانه جماع نمودی بر این گوینده حد قذف واجب نمی شود، تا زمانی که بگوید: (**نکتها** =**یا زنیت بها**) چونکه حد قذف با تهمت زدن به زنا واجب می شود و لفظ جماع بخاطر احتمال فوق در معنی زنا (صریح) نیست بلکه (کنایه) است. همچنین اگر کس دیگری را مخاطب قرار داده بگوید: زنیت» زنا کردی» مخاطب هم بگوید: 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 زنیت 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 بودی 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 تهمت زنا برند بعد از آن فرد دیگری به نام شاهد قاذف را تصدیق نموده بگوید: «**هو کما قلت**» آن همانگونه که می گویی هست در این صورت بر مصدق یعنی بر شاهد حد قذف جاری می شود، چونکه کاف در کما قلت برای تشبیه است و کاف تشبیه در تمام آن چیز هایی 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 کاملا صحیح است. و وقتی که این چنین است (کنایه) بودنش با طل شد و (صریح)

بودن ثابت شد و چونکه با کلام (صریح) حد قذف واجب می‌شود، لذا در این صورت نیز با گفتن «هو کما قلت» بر شاهد حد قذف واجب می‌شود.

تقسیم چهارم: استدلال به عبارة النص

ثم شرع المصنف رحمه الله فی التقسیم الرابع فقال: و أما الاستدلال بعباره النص، فهو العمل بظاهر ما سیق الکلام له، إنما عدّ الاستدلال من أقسام النظم تسامحا؛ لأنّه فعل المستدلّ، والذی هو من أقسام الکتابه هو ذات الکلام له. والنص هو عباره القرآن أعمّ من أنّه یکون نصًّا أو ظاهرًا أو مفسّرًا أو خاصًّا، وهذا الإطلاق والأخیر هو المراد ههنا. والنص هو عباره القرآن أعمّ من أنّه یکون نصًّا أو ظاهرًا أو مفسّرًا أو خاصًّا، وهذا الإطلاق شائع فی عرف الفقهاء من غیر نکیر؛ ولذا جاء فی التعریف بقوله: " ما سیق الکلام له " دون ما سیق النص له. والعمل هو عمل المجتهد أعنی الاستباط دون عمل الجوارح؛ فیصیر حاصل المعنی، و أمّا انتقال الذهن من عباره القرآن إلی الحکم، فهو استباط المجتهد من ظاهر ما سیق الکلام له، والمراد من هذا السّوق أعمّ مما یکون فی النص، فإنّ السوق فی النص ما یکون مقصودًا أصلیًّا، وفی عباره النص ما کان مقصودًا أصلیًّا، أولاً. فإذا تمسّک أحد لإباحه النکاح بقوله تعالی: ﴿ فَانْکِحُوا مَا طَابَ لَکُم ﴾ کان عباره النص وإن لم یکن نصًّا فیه بل ظاهرًا، بخلاف العدد؛ فإنّه نص فیه.

ترجمه: سپس مصنف رحمه الله تقسیم چهارم را شروع نمود. چنانچه فرمودند: و اما استدلال بعبارة النص عمل نمودن به ظاهر چیزی است که کلام برای او آورده شد. مصنف رحمه الله استدلال را از اقسام نظم تسامحاً بر شمرده، چون فعل مستدل است و چیزی که از اقسام کتاب است خود عبارت النص است و آنچه از آن ثابت شود حکمی است که بعبارت النص ثابت شده‌است. 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 یا خاص. و این اطلاق بدون انکار در میان فقهاء شایع است به همین خاطر در تعریف « **ما سیق الکلام له** » آمده است « ما سیق النص له » نیامده است و هدف از عمل، عمل مجتهد است یعنی استنباط نمودن مسائل فرعی از اصول نه از عمل اعضاء و جوارح. لذا نتیجه معنی این می‌شود. واما انتقال ذهن از عبارت قرآن به سوی حکم استنباط مجتهد از ظاهر ما سیق الکلام له است و هدف از سوق عام است که آن سوق در نص باشد چونکه سوقی که نص است مقصود اصلی است و هر آن چه که در عبارت النص است مقصود اصلی و غیر اصلی هر دو را دربرمی گیرد.

چنانچه وقتی که کسی برای اباحت نکاح از قول خداوند تعالی « فانکحوا ما طاب لکم» استدلال نماید این قول عبارت النص می‌باشد، گر چه این قول در بحث اباحت نکاح نص نیست، بلکه ظاهر است بر خلاف عدد که این قول در مورد آن النص است.

شرح: مصنف رحمه الله از اینجا تقسیم رابع را بیان می فرماید. در تحت این تقسیم نیز چهارقسم است: ۱) استدلال بعبارة النص ۲) استدلال باشارة النص ۳) ثابت بدلالة النص ۴) ثابت باقتضاء النص. استدلال بعبارة النص یعنی دلیل آوردن از قرآن و عمل بر ظاهر آنچه که کلام برای آن آورده شده‌است. از (انما عدّ 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) منتقل شدن ذهن از اثر به سوی مؤثر مانند منتقل شدن ذهن به سوی آتش با دیدن دود. به همین (استدلال من المعلول الی العلة) می گویند. چونکه دود این مثال معلول است و آتش علت آن است واز معلول بر علت استدلال شده‌است ۲) منتقل شدن ذهن از مؤثر به سوی اثر مانند منتقل شدن ذهن به سوی دود با دیدن آتش (**استدلال من العله الی المعلول**) به همین می گویند. چونکه در این صورت از علت یعنی از آتش بر معلول یعنی دود استدلال نموده است. ودر اینجا هدف قسم دوم است، چونکه هدف مجتهد ثابت نمودن احکام توسط ادله است واین چیز با منتقل شدن ازمؤثر یعنی دلیل به سوی اثر یعنی حکم به دست می آید. لذا مشخص شد که در اینجا هدف قسم دوم استدلال است واین فعل مجتهد است و فعل مجتهد از اقسام نظم نیست. لذا به شمار آوردن استدلال در اقسام نظم صحیح نمی‌باشد.

همین مطلب را شارح رحمه الله با انداز بیان خود چنین فرمودند: که مصنف رحمه الله استدلال را تسامحاً از اقسام نظم به شمار آورده‌اند. چونکه استدلال فعل مجتهد است و آنچه که از اقسام کتاب الله تعالی است، ذات عبارت النص است و هر آن چیزی که از آن ثابت می‌شود حکمی است که با عبارت النص ثابت می شود وبه منتقل شدن از اثر به سوی مؤثر واز مؤثر به طرف اثراستدلال می گویند. ودر اینجا هدف معنی دوم استدلال است. جوابش این است که مصنف رحمه الله مجازاً استدلال را جزء اقسام نظم آورده است چونکه استدلال برای اثبات احکام بر اقسام نظم موقوف است. شارح رحمه الله می‌فرماید: که در اینجا هدف از نص آن نیست که قسم ظاهر است، بلکه هدف آن عبارت قرآن ولفظ قرآن است، خواه آن لفظ قرآن به صورت نص باشد وخواه به صورت ظاهر و چه به صورت مفسر و یا به صورت خاص واطلاق نص بر لفظ قرآن در اصطلاح فقهاء شایع ومشهور است بر آن کسی انکار ننموده است. چونکه هدف از نص لفظ قرآن است. لذا در تعریف ماسیق الکلام له گفته شده است و ماسیق النص گفته نشده است. وهدف از عمل، عمل مجتهد است یعنی استباط مسائل فرعی از اصول شرعیه عمل جوارح و اعضاء مراد نیست. در نتیجه به انتقال ذهن از لفظ قرآن به حکم، استباط از ماسیق الکلام له می گویند. شارح رحمه الله می فرمایند: که سوقی که در ماسیق الکلام له است عامتر از آن است که در نص

است. چونکه سوقی که در نص است مقصود اصلی است وسوقی که در عبارت النص است فقط مقصود است که اصل وغیر اصلی هر دو را در برمی گیرد. مثلاً اگر کسی با اباحت نکاح از قول خداوند ﷻ ﴿فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورُبع﴾ استدلال نماید به این گفته وقول عبارت النص گفته می شود. چونکه اگر چه هدف ومقصود اصلی از این قول بیان اباحت نکاح نیست ولی به هر صورت مقصود هست اما در بحث اباحت نکاح نص نیست. حالانکه در نص عدد نص می باشد.

استدلال به اشارة النص

و أمّا الاستدلال بإشاره النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغه لکنه غیر مقصود، ولا سیق له النص، ولیس بظاهر من کلّ وجه. فقوله: "بنظمه" شامل للعباره والإشاره، ولکن تخرج به دلاله النص؛ لأنّه لیس بثابت بالنظم بل بمعنی النظم. و قوله: "لغهً" یخرج به المقتضی؛ لأنّه لیس بثابت لغهً بل شرعًا أ عقلاً. و قوله: "لکنه غیر مقصود ولا سیق له النص" نخرج به العباره؛ لأنّها مقصوده و مسوقه. و قوله: "لیس بظاهر من کلّ وجه" زیاده تأکید فی اخراج العباره و توضیحٌ للتعریف و إن لم یکن محتاجًا إلیه، یعنی أنّه ظاهر من وجهٍ دون وجهٍ کما إذا رأی إنسانٌ إنسانًا یقص نظره، و مع ذلک یری من کان عن یمینه و شماله بمؤق عینه من غیر التفات و قصدٍ؛ فالأول بمنزله العباره، والثانی بمنزله الإشاره.

و هذا کقوله تعالی: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ مثال للعباره والإشاره معًا، و ضمیر "هنّ" رجع إلی الوالدات المذکوره فی قوله تعالی: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ فإن کان المراد به إیجاب نفقتها وکسوتها لأجل أنّها زوجته و منکوحته، فلا مضایقه فیه، و إن کان لأجل أنّها مرضعهٌ لولده یحمل علی أنّهن مطلّقاتٌ، منقضیه عدّتهن، و علی کل تقدیر سیق لإثبات النفقه، وفیه إشاره إلی أنّ النسب إلی الآباء؛ لأنّ المعنی وعلی الذی ولد المولد لأجله رزق الوالدات و کسوتهنّ، فالنسبه إلیه بلام الاختصاص یعرف به أنّ الأب هو الذی اختص بهذه النسبه، بخلاف لفظ الولد والأب، فإنه لا یدلّ علی هذا المعنی؛ إذ لیس فیه لام الاختصاص، وکذا یشیر هذا إلی أنّ للأب حقّ التملّک فی مال ولده عند الحاجه؛ لأنّه مملوکه، و إلی أنّه لا یشارک الوالدَ أحدٌ فی نفقه ولده کما لا یشارکه فی هذه النسبه أحد، علی ما فصّلنا کل ذلک فی "التفسیر الأحمدی"

ترجمه: واستدلال باشارت النص عمل نمودن بر چیزی است که از نظم قرآن لغة ثابت باشد ولی آن چیز مقصود نباشد. و نه هم نص برای آن آورده شده باشد ونه هم از هر جهت ظاهر باشد. پس قول ماتن ﷺ بنظم عبارت النص واشارت النص هر دو را دربرمی گیرد. لیکن دلالت النص از آن بیرون می شود، چونکه دلالت النص با نظم ثابت نمی شود

بلکه با معنی نظم ثابت می شود ویا گفته اش لغة مقتضی خارج می شود. چونکه مقتضی لغة ثابت نمی شود بلکه شرعاً وعقلاً ثابت می شود و یا گفته اش (**لکنه غیر مقصود ولاسیق له النص**) عبارت خارج می شود. چونکه عبارت مقصود اصلی است و برای آن نص آورده می شود. ویا گفته اش (**لیس بالظاهر من کل وجه**) تاکید بیشتربرای اخراج عبارت النص است وتوضیح تعریف است. گرچه نیازی به آن نبود یعنی من وجه ظاهر است ومن وجه ظاهر نیست. مثل اینکه وقتی که انسانی مستخیماً انسان دیگری را بقصد دید نگاه کند و همراه آن کسی که به سمت راست وچپ 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 خداوندمتعال ﷻ ﴿**وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن**﴾ که مثال برای عبارت النص واشارة النص است. وضمیر «هن» راجع به سوی والدات است که در قول خداوند ﷻ ﴿**والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین**﴾ مذکور است. پس اگر هدف از آن واجب نمودن نفقه و کسوه آن باشد چونکه همسر ومنکوحه آن است دو آن اشکالی نیست و اگر به خاطر این است که آن زن مرضعه فرزندان است آن را حمل برآن می کنند که آن والدات مطلقه هایی هستند که عده آنها سپری شده است. در هر صورت این قول برای اثبات نفقه آورده شده است ودر این اشاره ای به این نیز هست که نسب فقط منسوب به سوی آباء می باشد. چونکه معنی آیه شریفه اینگونه می باشد برشخصی که برای او فرزند آورده شده است رزق ولباس والدات است. پس از نسبت به سوی مولود بالام اختصاص این مطلب معلوم می شود که فقط پدر مخصوص نسبت است بر خلاف لفظ (والد) ولفظ (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 واشاره 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 واستدلال باشارت النص یعنی اشارة 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 ونه هم برای آن نصی آورده شده باشد ونه هم من کل وجه ظاهر باشد. شارح ﷺ ضمن بیان فواید و قیود فرمودند: که قول مصنف ﷺ بنظمه، هم عبارت النص را دربرمی 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 لکنّه غیر مقصود و لا سیق له النص، عبارت النص خارج می شود. چونکه عبارت النص هم مقصود است و هم برای آن نص آورده

می‌شود. و قید لیس بظاهر من کل وجه برای تأکید و توضیح بیشتر برخارج نمودن عبارت النص آورده شده است، گر چه نیازی بر آن نبود. هدف این است که ما ثبت بنظم النص لغة یعنی اشارت النص من وجه ظاهر می‌شود ومن وجه ظاهر نمی‌شود. ولی عبارت النص من کل وجه ظاهر می‌شود.

شارح ﷺ مثال عبارت النص اشارت النص و اشارت النص را در حسیات اینگونه بیان فرموده‌اند: که شخص بالقصد و الارادة با دید مستقیم شخص دیگری را نگاه کند و همراه با آن بدون اراده و قصد با گوشه و کنار چشم افراد 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 ﷺ مثال آن دو را در احکام قول خداوند ﷻ را ذکر نموده است «علی المولود له رزقهن و کسوتهن» یعنی نفقه و کسوه ولد بر مولوده یعنی پدر است. ضمیر «هن» در آیه راجع به والدتی است که در قول خداوند ﷻ ﴿والوالدات یرضعن اولادهن کاملین﴾ مذکور است. شارح ﷺ 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 می‌شود که آن زنان مطلقه‌اند و عده‌شان سپری شده‌است و شوهر او را برای شیر دادن فرزندانشان اجیر کرده باشد در هر حال اگر نفقه و کسوه همسر بودن باشد در هر دو صورت این قول خداوند متعال ﷻ برای اثبات نفقه آورده شده‌است. پس دربحث اثبات نفقه این آیه اشاره النص است و همچنین نسب اولاد ازپدران با اشاره‌النص ثابت می‌شود. چونکه « و علی الذی ولد الولد لاجله رزق الوالدات و کسوتهن» یعنی بر کسی که برای آن فرزند متولد شد یعنی بر پدر، خوراک وپوشاک زنی که فرزند را بدنیا آورده واجب است ، نسبت به سوی مولوده در این آیه توسط لام اختصاص انجام گرفته است. چنانچه فرمود: مولوده یعنی برای کسی به دنیا آورده شده. از این آیه معلوم می‌شود 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 عرب باشد و مادر عجمی باشد فرزند در کفائت 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 می‌شود که اولاد از مادر است و نسبت فقط منسوب به سوی مادر می‌باشد. جوابش این است: که لام لهن در آیه بر حقیقت خود نیست بلکه برای ملابست است چونکه بالاجماع نسبت برای مادر ثابت نمی‌شود. از این آیه بطریق اشارت‌النص این مطلب نیز ثابت می‌شود در وقت ضرورت برای پدر این حق ثابت است تادرمال فرزند تصرف کند چونکه لام ملک در مولوده بر آن دلالت می کند که فرزند مملوک پدر است. ولی چونکه فی‌الواقع فرزند مملوک پدر نیست. لذا برای عمل نمودن

بردلیل به قدر امکان، اثر آن باقی گذاشته شد که پدر در وقت نیاز و ضرورت مالک مال فرزند می‌شود. 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 کنیز فرزند و آن را ام ولد نمودن. در اینگونه ضرورتی پدر می تواند با ضمان به کنیز فرزند تصرف نماید.

همچنان از این آیه به اشارة‌النص این مطلب نیز ثابت می‌شود که در نفقه اولاد هیچکس با پدر شریک نیست، چونکه وقتی که در نسب هیچکس با او شریک نیست، در حکم آن نیز یعنی در انفاق الاولاد نیز کسی با او شریک نیست.

شارح نور الأنوار ملاجیون ﷺ می‌فرماید: تمام این مطالب را مفصلاً در تفسیر احمدی ذکر نموده‌اند هر که دوست دارد آنجا مراجعه کند.

و هما سواء فی إیجاب الحکم إلاّ أنّ الأول أحقّ عند التعارض، یعنی أنّ کلاً من العبارة والإشارة قطعی الدلالة علی المراد، لکن ترجّح العبارة علی الإشارة وقت التعارض مثاله: قوله علیه السلام فی حقّ النساء: "إنّهن ناقصات عقل و دین" قلن: و ما نقصان عقلنا ودیننا؟ قال علیه السلام: "ألیس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال" قلن: بلی، قال علیه السلام: "فذلک من نقصان عقلها" ثمّ قال علیه السلام: "تمعد إحداکنّ شطر دهرها فی قعر بیتها، لا تصوم ولا تصلّی، قلن: بلی، قال علیه السلام: "فذلک من نقصان دینها"، فالحدیث و إن کان مسوقاً لنقصان دینهنّ، لکنه ینهم منه إشارةً أنّ أکثر الحیض خمسة عشر یومًا؛ لأنّ لفظ الشطر موضوع للنصف فی أصل اللغة، وبه تمسک الشافعی رحمه الله فی أنّ أکثر الحیض خمسة عشر یومًا، ولکنه معارض بما روی أنّه علیه السلام قال: "أقل الحیض للجاریة البکر والثّیب ثلاثة أیام ولیالیهنّ، وأکثره عشرة أیام"؛ لأنه عباره فی هذا المعنی فرجّحت علی الإشاره.

توجمه: وآن دو در ایجاب حکم با هم برابرند مگر در وقت تعارض اولی ترجیح دارد. یعنی عبارت النص بر اشاره‌النص ترجیح داده می‌شود. مثال آن حدیثی است که پیامبر ﷺ در مورد زنان فرموده‌اند: که زنان ناقص العقل ودین‌اند زنان گفتند: که نقصان عقل ودین ما چیست؟ پیامبر ﷺ فرمودند: که آیا شهادت زنها برابر نصف شهادت مرد نیست زنان جواب دادند: که بله یا رسول خدا ﷺ. پیامبر ﷺ فرمودند: که هر یک از شما زنان نصف زمان خود را داخل خانه خود نمی‌نشیند که نه روزه می گیرد و نه نماز می‌خواند؟ زنان گفتند بله یا رسول خدا ﷺ. سپس رسول الله ﷺ فرمودند: که این نقصان دین آنها است. اگر چه حدیث برای نقصان دین آنها آورده شده نیست، لیکن اشاره از آن، این

مطلب فهمیده می‌شود که اکثر حیض پانزده روز است. چونکه لفظ شطر در اصل لغت برای نصف وضع شده‌است. و امام شافعی ﷺ از همین حدیث در این مورد استدلال فرموده‌اند که اکثر حیض پانزده روز است. ولی این گفته معارض حدیث دیگری است که از پیامبر ﷺ روایت شده، که آن حضرت ﷺ فرمودند: که اقل مدت حیض برای باکره و ثیبه سه روز آن است. که از پیامبر ﷺ روایت شده، که آن حضرت ﷺ فرمودند: که اقل مدت حیض برای باکره و ثیبه سه روز و سه شب است و اکثر مدت حیض ده روز است. چونکه این مطلب در این معنی عبارت النص است لذا بر اشارة النص برتری دارد.

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: که عبارت النص واشارة النص در اثبات حکم قطعاً برابرند. یعنی هر یکی برمراد و مقصود خود به طور قطع دلالت می کند. اما اگر در میان دو تعارض واقع شود عبارت النص بر اشارة النص ترجیح داده می‌شود. زیرا که هر آن چیزی که با عبارت النص ثابت می شود هم مقصود است هم کلام برای آن آورده می‌شود. و بر عکس آن هر آن چیزی که با اشارة النص ثابت می‌شود نه مقصود است نه هم کلام برای آن آورده می‌شود. گویا چیزی که با عبارت النص ثابت می‌شود قوی‌تر و چیزی که با اشارة النص ثابت می‌شود ضعیف‌تر است. و تقوی بر غیر اقوی برتری دارد لذا عبارت النص بر اشارة النص ترجیح و برتری دارد. مثال آن این است که پیامبر ﷺ فرمودند: که زنان به لحاظ عقل و دین ناقص‌اند. پیامبر ﷺ در جواب زنان که گفتند: نقصان عقل و دین ما چیست؟ فرمودند: که شهادت زنان برابر نصف 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. واین خود دلیل بر نقصان دین آنهاست. اگر چه در مورد این حدیث امام بیهقی ﷺ فرمودند: که این حدیث در کتب حدیث وجود ندارد. و ابن جوزی ﷺ فرمودند: که این حدیث غیر معروف است و امام نووی ﷺ فرمودند: که این حدیث باطل است. در هر حال باز هم حدیث است واین حدیث در مورد اثبات نقصان عقل و دین زنان آورده شده‌است. یعنی این حدیث در اثبات نقصان عقل و دین زنان عبارت النص است. و از این حدیث به طریق اشارة النص این به دست میآید که اکثر مدت حیض پانزده روز است. زیرا که در حدیث لفظ شطر است که به معنی نصف است. امام شافعی ﷺ از همین لفظ استدلال نموده‌اند که اکثر مدت حیض پانزده روز است. ولی این حدیث معارض حدیث دیگری است که در آن حدیث پیامبر ﷺ فرمودند: اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیهن واکثره عشر ایام. این حدیث بطور عبارت النص دلالت می کند که اکثر مدت حیض ده روز است.

نتیجه اینکه با حدیث اول بصورت اشارة النص پانزده روز بودن اکثر حیض مشخص می‌شود. و با عبارت النص ثابت شد. که اکثر ایام حیض ده روز است. وعبارت النص بر اشارة النص ترجیح دارد و هر آن چیزی که با عبارت النص ثابت شود یعنی ده روز بودن اکثر حیض راجح می‌باشد وهر آن چیزی که با اشارة النص ثابت می‌شود یعنی پانزده روز بودن اکثر حیض مرجوح می باشد.

وللإشاره عموم كما للعباره ؛ لأنّ كلاً منهما ثابت بنفس النظم ، فيحتمل أن يكون كلّ منهما خاصّاً وأن يكون عامّاً مخصوص البعض و غيره . و مثال الإشاره المخصوص البعض قوله تعالى : « وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ » فإنه سبق لعلوّ درجات الشهداء ، ولكنه يفهم منه بإشاره أن لا يُصلّى عليه : لأنّه حيّ ، والحيّ لا يصلّى عليه ، ثمّ خصّ منه حمزه رضى الله عنه ، فإنّه عليه السلام : صلّى عليه سبعين صلاه . وهذا كله على رأى الشافعى رحمه الله و أمّا على رأينا فمثاله ما قيل : إنّه خصّ من عموم قوله تعالى : « وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ » الآيه ، وطء الأب جاريه ولده : فإنّه لا يحلّ حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف .

ترجمه: و برای اشارة‌النص همان عمومی است که برای عبارت‌النص است. چونکه هر یک از آن دو با نفس نظم ثابت‌اند. پس هر یک از آن دو احتمال خاص شدن وعام مخصوص البعض وغیره را دارد. ومثال اشارة مخصوص البعض قول خداوند متعال ﷻ ﴿ولا تقولوا لمن يقتل فی سبيل الله اموات﴾ است. زیرا که این آیه برای علو درجات شهدا آورده شده‌است، اما اشارة از آن نیز فهمیده می‌شود که بر آن نماز جنازه خوانده نشود، چونکه زنده است و بر زنده نماز جنازه خوانده نمی‌شود. واز آن حضرت حمزه رضی الله عنه خاص شد. چونکه بر ایشان هفتاد نماز جنازه خوانده شد. وتمام اینها مطابق رأی امام شافعی ﷺ است. ودر هر صورت مثال آن مطابق رأی ما همان قولی است که گفته شد، که از عموم گفته خداوند متعال ﷻ وعلی المولود له. وطی نمودن پدر با کنیز فرزندش خاص شده‌است زیرا که جماع حلال نیست، حتی قیمت کنیز بر او واجب می‌شود.

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: که برای اشارة‌النص همانگونه عموم است که برای عبارت‌النص است چونکه این دو با نفس نظم ثابت می‌شوند. و از عوارض نظم عموم وخصوص است. لذا در این دوهم احتمال خصوص است وهم احتمال عموم و باز در عموم هم احتمال مخصوص‌البعض را دارد وهم احتمال غیر مخصوص‌البعض را.

قاضی ابو زید ﷺ می‌فرمایند: که هر آن چیزی که با اشارة‌النص ثابت می‌شود، در آن عموم جاری نمی‌شود زیرا عموم در چیزی است که کلام برای آن آورده شده باشد. حالانکه اشارت‌النص اینگونه نیست. پس وقتی که نزد ایشان در اشارة‌النص عموم جاری نمی‌شود، در آن تخصیص نیز جاری نمی‌شود چونکه تخصیص فرع عموم است.

شارح ﷺ می‌فرمایند: که اگر چیزی با اشارة‌النص ثابت شود و عام باشد و باز بعضی از افراد آن خاص شده باشد. مثال آن این قول خداوند ﷻ 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 اشارة‌النص دلالت براین دارد که بر شهید جنازه خوانده نشود، زیرا قرآن مجید شهید را زنده قرار داده‌است و بر انسان زنده جنازه خوانده نمی‌شود، لذا بر شهید جنازه خوانده نمی‌شود. درهرحال این حکم ثابت شده توسط اشارة‌النص عام است ولی از آن عموی پیامبر سید الشهداء امیرحمزه رضی الله عنه

حاصل شد. چونکه بر ایشان عمل جایز خواهد شد. شارح ﷺ می فرماید: که این مثال عام مخصوص منه البعض مطابق مذهب امام شافعی ﷺ است زیرا که بنزد ایشان شنیدن تمام گواهان شهادت را واجب گردانیده است. لهذا بر شهید جایز خواهد نمی شود و مثال آن نزد احناف این است: که از گفته خداوند متعال ﷻ (و علی المولود) بطریق اشارة النص این ثابت می شود که پدر حق تصرف بر تمام اموال فرزند دارد. هنگامیکه که دو بالغ گشت لیکن کبیر فرزند تر آن حاصل شده است لهذا پدر حق تصرف بر کبیر فرزند را با جماع ندارد. چنانچه همبستر شدن پدر با کبیر فرزند حلال نمی باشد، حتی که بر پدر قیمت واجب می شود.

دلالة النص

و أما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادًا، عدل ههنا عن طريق العباره و الإشاره، وكان ينبغي أن يقول: أما بقول: أما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت، لكن هذه مسامحه قديمه من فخر الإسلام رحمه الله حيث يذكر تاره الاستدلال والوقوف و هو فعل المجتهد، وتاره العباره والإشاره و هو من أقسام النظم حقيقة، وتاره الثابت بالعباره والإشاره و هو من صفات الحكم، ولا ضير فيه بعدوضوح المقصود، و على كل تقدير خرجت من قوله: "بمعنى النص" العباره والإشاره. وليس المراد به معناه اللغوى الموضوع له، بل معناه الالتزامى كالإيلام من التأفيف. و قوله: "لغه" تميز عن معنى النص، و يخرج به الاقتضاء والمحذوف، لأنهما ثابتان شرعًا أو عقلاً. وقوله: "لا اجتهادًا" تأكيد لقوله: "لغه"، و فيه ردّ على من زعم أنّ دلاله النص هو القياس لكنه خفي والدلاله جلي، وكيف يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه إلاّ المجتهد، والدلاله قطعيه يعرفها كلّ من كان من أهل اللسان، وأيضًا كانت هي مشروعه قبل شرع القياس ولا ينكرها منكرو القياس.

ترجمه: و ثابت بدلالت النص آن چیزی است که لغة از معنی نص ثبت شده باشد نه با اجتهاد مجتهد. مصنف ﷺ اینجا از روش عبارت النص واشارة النص عدول نموده است ومناسب این بود که می گفت: اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت. لیکن این مسامحه سابقه دار از فخر الاسلام است. چنانچه گاهی می گویند الاستدلال والوقوف حال آنکه این فعل مجتهد است و گاهی می گویند العبارت والاشارت حالانکه فی الواقع این دو از اقسام نظم است و گاهی الثابت بالعبارت والاشارت در حالیکه از صفات حکم است و بعد از وضاحت مقصود در آن هیچ ضرری نیست و بر هر تقدیر با قول مصنف بمعنی النص. عبارت النص واشارة النص خارج شدند وهدف از آن معنای لغوی موضوع له نیست بلکه هدف معنی التزامی آن است مانند ایذاء رساندن با تأفیف وقول آن لغة تمیز از معنی نص است وبا این قید اقتضاء ومحذوف بیرون می شوند زیرا که این دو شرعاً یا عقلاً ثابت اند و گفته نص لااجتهاداً تأکید بر گفتهاش لغة است ودر آن رد بر کسانی است که گمان کردند که دلالت النص قیاس است ولی خفی است ودلالت جلی است واین چگونه ممکن است

درحالیکه قیاس ظنی است وهیچ کس بر آن بجز مجتهد اطلاع پیدا نمی کند. ودلالة قطعی است وهر اهل زبان آن را می داند ونیز دلالت قبل از شروع شدن قیاس شروع شده است ومنکرین قیاس نیز آن را انکار نمی کنند.

شرح: مصنف ﷺ با بیان قسم سوم از تقسیم چهارم فرمودند: که ثابت بدلالة النص آن چیزی است که از معنی نص لغة ثابت می شود نه با اجتهاد مجتهد. شارح ﷺ فرمودند: که مصنف ﷺ روش بیان را تغییر داده است وعبارتی دیگر به جز عبارتی که در عبارت النص دلالت النص آورده است در دلالت النص اختیار کرده است. باید مصنف ﷺ مطابق تعریف عبارت النص واشارت النص این چنین می فرمود: اما استدلال (بدلالة النص فالعمل بما ثبت) یعنی هدف از استدلال به دلالت النص عمل نمودن بر چیزی است که از معنی نص ثابت شده باشد. لیکن این مسامحت قدیمی فخر الاسلام است. چنانچه گاهی استدلال و لفظ وقوف را ذکر می کند. حالانکه این از افعال مجتهد است و گاهی لفظ عبارت واشارت را ذکر می کند. درحالیکه این دو در حقیقت از اقسام نظم اند. وگاهی لفظ الثابت بالعبارت والثابت بالاشارت را ذکر می کند. حالانکه این از قبیل صفات حکم است وچون مصنف از ایشان پیروی می کند. مرتکب چنین مسامحاتی می شوند. ولی در تبیین مقصود اشکالی وارد نمی شود.

شارح نورالانوار ملاجیون ﷺ ضمن بیان فوائد وقیود فرمودند: که قید بمعنی النص در تعریف فصل اول است که با آن عبارت النص واشارة النص از تعریف دلالت النص بیرون شد. چونکه ثبوت آن دو با نص نظم می شود نه با معنی نص. واز (ليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له) جواب سؤال مقدری است. سؤال این است که بیرون نمودن عبارت النص واشارت النص از دلالت النص با قید معنی نص درست نیست، چونکه در هر یک از آن دو بر آن چیزی عمل می شود که آن چیز از معنی نص لغة ثابت می شود. جوابش این است که هدفش از معنی در عبارت النص واشاره النص همان معنی لغوی است که لفظ برای آن موضوع است ودر تعریف دلالت النص هدف از معنی، معنی لغوی موضوع له نیست. بلکه هدف از آن معنی التزامی است همانگونه که از هدف تأفیف در قول خداوند ﷻ ﴿ولا تقل لهما اف﴾ آزار رساندن است زیرا معنی موضوع له تأفیف تکلم همراه با کلمه اف است ومعنی التزامی آن ایلام ورنجاندن است که شامل ضرب وشتم وغیره است پس وقتی که در هر دو جا هدف از معنی دو معنی جداگانه است لذا با قید بمعنی النص لغة در تعریف دلالت النص خارج کردن عبارت النص واشارة النص از تعریف درست می باشد قید لغة در تعریف تمیز و فصل ثانی است برای معنی النص که توسط آن مقتضی ومحذوف از تعریف دلالت النص بیرون کرده شده است. چونکه ثبوت آن دو شرعی یا عقلی است نه لغوی. حال حاصل تعریف این شد که دلالت النص آن است که از معانی ثابت شده باشد که معنی لغوی نص باشد. معنی اجتهادی نباشد. یعنی فهم وعمل نمودن بر آن موقوف بر اجتهاد نباشد، بلکه هر اهل لغتی آن را بداند وبشناسد. شارح ﷺ می فرمایند: که قید لا اجتهاداً احترازی نیست، بلکه تأکید بر قول مصنف لغة است. و با این قید

رد بر آنهی است که می گویند: دلالت النص قیاس است ولی قیاس خفی می باشد. ودلالت النص نسبت به آن قیاس جلی است. دلیل ایشان این است که ثبوت حکم در دلالت النص موقوف برمعرفت و شناخت معنی لازم است. چنانچه در اینها یک اصل است مانند تأفیف ویک فرع است مانند ضرب وشتم. ودر میان آن دو علت مشترکه اذیت والدین است یعنی همانگونه که به خاطر اذیت والدین از گفتن اف منع شده است همچنین به خاطر اذیت والدین ضرب وشتم نیز ممنوع شده است. در هرحال وقتی که در اینجا اصل، فرع وعلت مشترکه موجود است معنی قیاس متحقق شد وچونکه این کلام ظاهر نیز هست. لذا دلالت النص را قیاس جلی نامیدند. وچونکه در قیاس محض مقداری خفاء است لذا به قیاس، قیاس خفی گفته می شود.

شارح ﷺ بارد قول ایشان فرمودند: که قیاس فرار دادن دلالت النص چگونه درست است حالانکه چهار چیز دلالت بر فرق میان دلاله النص وقیاس وا دارد ۱) قیاس بالعموم ظنی است ودلالت النص قطعی است. ۲) فقط مجتهد بر قیاس آگاهی دارد ودلالت را هر آن شخص که اهل زبان 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 یا ظنی می بودند یا قطعی فقط مجتهد از آن آگاه می بود ومشروعیت هر دو یکسان می بود ومنکرین 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 وقیاس چیز دیگری.

کالنهی عن التأفیف یوقف به علی حرمه الضرب بدون الاجتهاد فی المثال مسامحه، والأولی أن یقول: کحرمه الضرب الذی یوقف علیه من النهی عن التأفیف. والمقصود واضح، یعنی أنّ قوله تعالی: ﴿ فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ ﴾ معناه الموضوع له النهی عن التکلّم بأفّ فقط، و هو ثابت بعباره النص. و معناه اللازم الذی هوالإیلام دلاله النص، و ماثبت منه هو حرمه الضرب والشّتم، والأمثله الشرعیه التی ذکرها القوم مذکوره فی المطوّلات.

ترجمه: مانند نهی از تفیف که بدون اجتهاد نیز می توان برحرمت ضرب پی برد. در مثال مذکور مسامحت است بهتر این بود که مصنف ﷺ اینگونه می فرمود: مانند حرمت ضرب که از نهی عن التأفیف دانسته می شود و مقصود واضح است. یعنی معنی قول خداوند ﷻ ﴿فلا تقل لهما اف﴾ موضوع له است فقط بازداشتن از گفتن اف و این معنی از عبارت النص ثابت است ومعنی التزامی آن که ایلام است دلالت النص است وآن چیزی که از دلالت النص ثابت است حرمت ضرب وشتم است. ومثالهای شرعی دیگری که قوم ذکر فرموده اند در کتب بزرگ مذکور است.

شرح: مصنف ﷺ بایان مثال دلالت النص فرمودند: مانند ممانعت از گفتن کلمه اف در حضور والدین که بدون اجتهاد و از آن این نیز ثابت می شود که زدن ودشنام دادن والدین نیز حرام است. زیرا هدف از آیه ﴿فلا تقل لهما اف﴾

بازداشتن از اذیت وآزار والدین است. پس وقتی که بخاطر ایذاء والدین جاری کردن کلمه اف بر زبان ممنوع است ضرب وشتم که در آنها آزار واذیت بیشتر است بطریق اولی ممنوع وحرام خواهد بود. شارح ﷺ می فرمایند: که در این مثال مسامحت است به این صورت که نهی عن التأفیف از عبارت النص ثابت است نه از دلالت النص. و وقتی که ثبوت نهی از تأفیف از دلالت النص نیست عرضه نمودن آن بعنوان مثال دلالت النص چگونه صحیح است. بهتر این بود تا مصنف ﷺ اینگونه می فرمود: (**کحرمه الضرب الذی یوقف علیه من النهی عن التأفیف**) مانند حرمت ضربی که از نهی عن التأفیف دانسته می شود در این صورت حرام شدن ضرب وشتم مثال دلالت النص می باشد. واین درست بود چونکه حرمت ضرب وشتم از دلالت النص ثابت است/ بهر حال با وجود مسامحت مقصود واضح است زیرا معنی موضوع له قول خداوند ﷻ ﴿فلا تقل لهما اف﴾ فقط ممانعت از گفتن کلمه اف است واین معنی از عبارت النص ثابت است و معنی التزامی آن یعنی جلوگیری از آزار رساندن دلالت النص است وآن چیزی که از دلالت النص ثابت می شود حرام بودن ضرب وشتم است.

شارح ﷺ می فرمایند: مثالهای دیگری که بعضی ها ذکر نموده اند در کتب بزرگ مذکور است. مثلاً بعضی از علما بخاطر دلالت النص در لواطت حد زنا را واجب نموده اند و گفته اند: معنایی که از زنایی که موجب حد است فهمیده می-شود؛ ریختن آب منی در محل حرام و برآوردن شهوت است. یعنی بخاطر ریختن آب منی در محل حرام و برآورده نمودن شهوت حد زنا واجب می شود. و چونکه این معنی در لواطت نیز موجود است لذا در لواطت نیز حد زنا واجب می شود.

و الثابت به کالثابت بالإشاره إلاّ عند التعارض، یعنی أنّ الدلاله أیضًا کالإشاره فی کونها قطعیّه. لکنّ الإشاره أولی عند التعارض. و مثاله

قوله تعالی: ﴿ وَ مَن قَتَلَ مُؤمِنا خَطَأً فَتحرِیرُ رَقَبَهٍ مُؤمِنَهٍ ﴾ فإنّه لمّا أوجب الکفّاره علی الخاطی ء بعباره النص و هو أدنی حالاً، فالأولی أن تجب علی العامد و هو أعلی حالاً، و بهذا تمسّک الشافعی رحمه الله فی وجوب الکفّاره علی العامد، ونحن نقول: إنّه بعارضه قوله تعالی: ﴿ وَ مَن یَقتُل مُؤمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤه جَهَنَّم خَالِداً فِیهَا ﴾ فإنّه یدلّ بإشاره النص علی أنّه لیس علیه الکفّاره؛ إذ الجزاء اسم للکافی، و أیضًا هو کلّ المذکور، فعلم أنّه لا جزاء له سوی جهنّم، ولا یقال: لو کان کذلک لما وجب علیه الدّیه والقصاص؛ لأنّا نقول: ذلک جزاء المحّل، و أما جزاء الفعل فهو الکفّاره فی الخطأ، و جهنم فی العمد، ولو سلّم ذلک فالقصاص ثبت بنص آخر.

ترجمه: و ثابت شده با دلالت النص مانند ثابت شده به اشارت النص است. مگر در وقت تعارض یعنی دلالت النص نیز در قطعی الدلالت بودن مانند اشارت النص است. لیکن در وقت تعارض اشارت النص اولی است. ومثال آن این قول

خداوند متعال ﷻ است که هر کسی که مسلمانی را خطاءً قتل کند بر آن آزاد نمودن یک رقبه مؤمنه واجب است. پس وقتی که این قول خداوند ﷻ توسط عبارت‌النص بر خاطی کفاره را واجب گردانیده است در حالیکه خاطی نسبت به عامد پایین تر است. لذا بر عامد که از خاطی برتر است بطریق اولی کفاره واجب خواهد بود. امام شافعی ﷺ از همین مطلب بر وجوب کفاره بر عامد استدلال نموده است. ما می گوییم که قول خداوند ﷻ ﴿و من یقتل مومنا متعمدا فجزاه جهنم خالدا فیها﴾ معارض آن است، زیرا این با اشاره‌النص دال بر آن است که بر عامد کفاره واجب نیست، چونکه جزاء چیز کافی را می گویند و هدف از جزاء کل جزاء است پس معلوم شد که بر قاتل عامد سزایی جز جهنم نیست واین اعتراض نشود که اگر این چنین می بود بر آن دیه و قصاص واجب نمی شد. زیرا که ما می گوییم این جزای محل است، اما جزای فعل در قتل خطا کفاره است و در قتل عمد جهنم است. و اگر این تسلیم « قبول » شود قصاص از نص دیگری ثابت است.

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: که دلالت‌النص و اشاره‌النص در قطعی الدلالت بودن هر دو برابرند یعنی همانگونه که دلالت اشاره‌النص قطعی است. همچنان حکمی که با دلالت‌النص ثابت شود نیز قطعی می‌باشد. البته اگر در میان ثابت شده با اشاره‌النص و ثابت شده با عبارت‌النص تعارض واقع شود عمل نمودن بر اشاره‌النص بهتر و قابل ترجیح می‌باشد به دلیل اینکه در اشاره‌النص نظم و معنی هر دو وجود دارد و در دلالت‌النص فقط معنی لغوی معتبر است. لذا در میان اعتبار معنای اشاره‌النص وعبارت‌النص تقابل خواهد بود. و چونکه نظم دراشاره‌النص بدون هیچگونه معارض باقی می‌ماند لذا اشاره‌النص قابل ترجیح می‌باشد. مثال تعارض بین آن دو این است که خداوند متعال ﷻ فرموده‌است: ﴿ومن قتلا مومنا خطاء فتحریر رقبة مومنة﴾. در این آیه با عبارت‌النص بر قاتل خاطی کفاره واجب نموده است.

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 المقتضی در متن این عبارت را شامل نمودم. ومطلب آن این است: که حکمی که با اقتضاء‌النص ثابت می‌شود، مانند آن است که از نص ثابت می‌شود. زیرا حکم ثابت می‌شود با مقتضی (اسم مفعول) ومقتضی (اسم مفعول) ثابت می‌شود با نص و نص مقتضی (اسم فاعل) است.

امام شافعی ﷺ بطریق دلالت‌النص از همین آیه استدلال نموده بر قاتل عامد کفاره را واجب نموده است. چنانچه ایشان فرمودند: که وقتی که بر خاطی که هم در محذور بودن وهم در مجرم بودن از عامد کمتر و پایین تر است وبر آن کفاره واجب است، پس بر قاتل عامد که نسبت به خاطی مجرم وجنایتکار بزرگی است بر آن طریق اولی کفاره واجب می‌باشد. و وجوب کفاره بر قاتل خاطی از عبارت‌النص ثابت است. لیکن از جانب احناف جواب آن داده شده که قول خداوند متعال ﷻ ﴿و من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاه جهنم خالدا فیها﴾ مخالف قول امام شافعی ﷺ است. چونکه اگر چه این آیه بصورت عبارت‌النص دلالت بر این دارد که سزای قاتل عامل جهنم دائمی است، لیکن بصورت اشارت‌النص

دلالت بر این دارد که بر قاتل عامد کفاره واجب نیست. چونکه در آیه لفظ جزاء مذکور است. وجزاء چیز کافی را می گوییم. وهدف از جزاء مذکور جزای کامل است نه بعضی جزاء. پس حال مطلب این می‌شود که جزاء وسزای کامل قاتل عامد جهنم است و از آن این نیز روشن شد که بجز جهنم برای آن سزای دیگر نمی باشد. و وقتی که برای قاتل عامد سزای دیگری بجز دوزخ نیست بر قاتل عامد کفاره نیز واجب نخواهد بود.

ملاحظه فرمایید: که از آیه اول بطریق دلالت‌النص وجوب کفاره بر قاتل عامد ثابت می‌شود. و از آیه دوم بطریق اشارت‌النص بر قاتل عامد وجوب کفاره ثابت نمی‌شود. وقبلاً گفتیم که در وقت تعارض بین این دو اشاره‌النص ترجیح دارد. لذا احناف ضمن عمل بر اشاره‌النص می‌فرمایند: که بر قاتل عامد کفاره واجب نمی‌شود. بعضی با اعتراض بر احناف می گویند که اگر این گفته شما صحیح است که دوزخ برای قاتل عامد جزای کافی وکامل است و سزای دیگری بجز جهنم بر آن نمی‌باشد، پس چرا در دنیا بر قاتل عامد دیه و قصاص واجب می‌شود، درحالیکه بر قاتل عامد قصاص واجب می شود ودر بعضی مواقع، مثلاً اگر پدر قصداً فرزند خود را به قتل رساند بر آن دیه واجب می‌شود. در هرحال واجب شدن دیه و قصاص بر قاتل عامد دال بر این است که دوزخ سزای کافی برای آن نیست. از این نیز معلوم می‌شود که در اینجا هدف از جزاء، جزای آخرت است. و مطلب این است که دوزخ در آخرت برای قاتل عامد سزای کامل است. پس اگر بر قاتل عامد در دنیا سزایی بنام کفاره تجویز شود اشکالی ندارد. از جانب ما اینگونه جوابش داده شده است: که هدف در اینجا جزاء وسزای کامل است لیکن جزائی که در آیه ذکر شد جزای فعل قتل است. یعنی جزای کامل فعل قتل عمد جهنم است وجزای کامل فعل قتل خطاء کفاره 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 بپذیریم، جوابش این می‌باشد که: قصاص ازنص دیگری ثابت است چانچه خداوند متعال ﷻ می فرمایند: ﴿کتبنا فیها ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف﴾.

و لهذا صحّ إثبات الحدود والكفّارات بدلالة النصوص دون القياس، أي لأجل أنّ الدلالة قطعيّة والقياس ظنّي يصحّ إثبات الحدود و الكفّارات بالأول دون الثاني، وهذا إذا كان القياس بعلّة مستنبطة، و أما إذا كان بعلّة منصوصه فهو يساوي الدلالة في القطعيه والإثبات. مثال إثبات الحدود بالدّلالة إثبات حدّ الزنا بالرّجم على غير ماعز رضي الله عنه الذي ثبت عليه العباره؛ لأنّ ماعزًا رضي الله عنه إنّما رُجم؛ لأنّه زانٍ محصنٌ، لا لأنّه ماعز رضي الله عنه أو صحابي؛ فكلّ من كان كذلك يُرجم. ولكن ثبت الرّجم على كلّ زانٍ محصن بنصّ آخر أيضاً. وإثبات حدّ قطع الطريق على من كان ردءًا لهم بدلالة قوله تعالى: ﴿ وَيَسعَونَ فِي الأَرضِ فَسَاداً﴾.

ترجمه: و به همین خاطر ثابت نمودن حدود و کفارات با دلالت نصوص صحیح است نه با قیاس، چونکه دلالت قطعی وقیاس ظنی است. لذا ثابت کردن حدود و کفارات با اولی درست است و با دومی درست نیست. واین زمانی است که ثبوت قیاس با علت مستنبطه باشد. و وقتی که ثبوت آن با علت منصوصه باشد در قطعی بودن وثابت کردن مساوی با دلالت می‌باشد. مثال اثبات حدود با دلالت ثابت کردن حدزنا بالرجم بر غیر از ماعز که بر آن حد زنا بالرجم با عبارت‌النص ثابت شده بود زیرا ماعز فقط بخاطر این رجم شده بود چونکه زانی محصن بود، نه به این خاطر که چونکه آن ماعز یا صحابی است. پس هر کسی که اینگونه باشد رجم می‌شود واز نص دیگری نیز بر هر زانی محصن رجم ثابت است واثبات حدّ راهزن بر یاری کننده راهزن بدلالت قول خداوند متعال ﷻ (ویسعون فی الارض فسادا) می‌باشد.

شرح: مصنف ؒ فرمود: چونکه دلالت‌النص در قطعی‌الدلالت بودن مساوی اشاره‌النص است و قیاس ظنی است. لذا ثبوت حدود و کفارات توسط دلالت‌النص صحیح است. زیرا قیاس آنچنان دلیلی است که در آن شبهه است و با شهود و کفارات ثابت نمی‌شود. بلکه ساقط می‌شود و چونکه دلالت‌النص چنان دلیل قطعی است که در آن هیچ گونه شبهه‌ای نیست. لذا توسط آن حدود و کفارات ثابت می‌شود. اگر شما این اعتراض را وارد نمایید که خبر واحد نیز دلیل ظنی است که در ان 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 نمی‌ماند. شارح ؒ می‌فرماید: که قیاس در صورتی ظنی می‌باشد که ثبوت آن با علت مستنبطه باشد. و وقتی که ثبوت آن با علت منصوصه باشد در قطعی بودن و در اثبات حدود و کفارات مساوی و برابر دلالت‌النص می‌باشد. همانگونه که در ابتدای کتاب گذشته است. مثال اثبات حدود توسط دلالت‌النص ثابت کردن حدّ زنا یعنی رجم (سنگسار) بر افرادی غیر از حضرت ماعز اسلمی ؓ ثبوت حد زنا (رجم) بر حضرت ماعز اسلمی ؓ بطریق عبارت‌النص است به این صورت که حضرت ماعز اسلمی ؓ با زن یگانه ای زنا کرد بعد از آن حضرت پیامبر ﷺ حاضر شده بر حرم و گناه خود اعتراف نمود. پیامبر ﷺ بعد از چهار مرتبه اعتراف به جرم ماعز، رابه حره (زمین سنگلاخ) برده دستور به رجم دادند و مطابق دستور پیامبر ﷺ رجم (سنگسار) شد؛ پس چونکه این حدیث در مورد حضرت ماعز اسلمی ؓ منصوص است. لذا اثبات اجراء حد زنا (رجم) بر ماعز اسلمی با عبارت‌النص می باشد. وچونکه رجم بر ماعز اسلمی بخاطر ماعز بودن یا صحابی رسول بودن صورت نگرفته، بلکه به خاطر زانی محصن بودن انجام گرفته لذا بطریق دلالت‌النص این مطلب ثابت شد که هر شخصی که به‌حالت احصان زنا کند رجم می‌شود.

شارح ؒ می‌فرماید: که رجم بر زانی محصن از نص دیگری ثابت است و نص دیگر این است: (الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله) گرچه این آیه منسوخ التلاوت است ولی حکمش باقی است. در هر حال ثبوت رجم بر هر زانی محصن هم با دلالت‌النص است وهم با عبارت‌النص و در این هیچ اشکالی نیست. زیرا یک حکم می تواند با دو دلیل ثابت شود. و نیز دلیل دیگر بر ثابت کردن حد با دلالت‌النص این است که قول خداوند: ﴿انما یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا﴾ بطریق عبارت‌النص بر راهزنی حد را واجب می کند و صورت محاربه قتل و چاولگری است و معنی لغوی آن مغلوب نمودن دشمن و ترساندن از طریقی که سفر کردن برای مردم دشوار و سخت شود و چونکه این معنی در یاری و مدد کنندگان راهزنان نیز یافت می‌شود. لذا با دلالت‌النص بر یاری کنندگان راهزنان نیز حد واجب می‌شود.

و مثال إثبات الكفّارات بالدلالة إثبات الكفّارة على امرأة وطئت عمدًا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الأعرابي حين جامع في رمضان عمدًا، وعلى كلّ من يفعل الجماع سواه؛ لأنّه إنّما وجبت عليه الكفّارة لفساد صومه، لا لأنّه أعرابيّ مخصوص أو رجل. و إثبات الكفّارة على من أكل أو شرب عمدًا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع؛ لأنّه إنّما وجبت عليه الكفّارة لأجل أنّه إفساد للصوم، لا لأنّه جماع فقط؛ فكلّ ما فيه إفساد للصوم من الأكل والشرب و الواطء تجب فيه الكفّارة غير مختصّ بالجماع. و الشافعي رحمه الله أنكر هذه الدلالة و يقول: لا تجب الكفّارة إلاّ بالجماع؛ فالعلّة عنده ليس إفساد الصوم بل الجماع فقط؛ ولهذا قالوا: إنّ عَدّ أمثال هذه الأحكام في الدلالة لا يحسن؛ لأنّ الشافعي رحمه الله لم يعرف هذا مع أنّه من أهل اللّسان؛ فكان ينبغي أن يعدّ في القياس، و مثل هذا كثير لنا وله.

ترجمه: ومثال ثابت کردن کفارات با دلالت‌النص ثابت کردن کفاره بر زنی است که در روز رمضان (با آن) عمداً جماع شده‌است. بدلالت نصی که در مورد اعرابی که در خلال رمضان عمداً جماع نموده بود. وارد شده وثابت کردن کفاره بر هر آن شخص که بغیر از آن اعرابی باشد واین گونه جماع کند. زیرا کفاره فقط بخاطر فساد روزه‌اش بر آن واجب شده است نه به این خاطر که یک فرد خاص اعرابی است یا یک مرد است. واثبات کفاره بر کسی که قصداً خورده یا نوشیده به دلالت همین نصی که درباره جماع وارد شده می‌باشد. 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 خوردن ونوشیدن وجماع کردن شکستن روزه باشد در آن کفاره واجب می شود. (این حکم) مخصوص جماع نیست. امام شافعی ؒ این دلالت را انکار نموده‌اند وایشان می‌فرمایند: که کفاره فقط با جماع واجب می‌شود. 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 عام شافعی ﷺ با وجود اهل زبان بودن آن را نشناخته. پس مناسب بود تا این مثال در باب قیاس بشمار می رفت.

این چنین مثالهایی زیاد است، که به نفع ما و اینان است.

شرح: شارح ﷺ بیان مثال اثبات کفارات از دلالت النص فرمودند: اعرابی که در حال روزه رمضان المبارک با همسرش همبستر شد و از پیامبر ﷺ حکمش را پرسید در مورد آن نص یعنی حدیث وارد شده. حدیث این است که: امام بخاری ﷺ روایت می فرمایند: که حضرت ابوهریره ﷺ فرمودند: که روزی ما نزد پیامبر ﷺ بودیم که ناگهان مردی وارد شده عرض کرد یا رسول خدا ﷺ هلاک شدم. آنحضرت ﷺ فرمودند: چه شده است؟ جواب داد: که در حال روزه با همسرم همبستر شدم. پیامبر ﷺ فرمودند: آیا غلامی برای آزاد کردن داری؟ گفت خیر. سؤال فرمودند: که آیا توان روزه گرفتن پی در پی را داری؟ جواب داد: که خیر؟ آن حضرت ﷺ فرمودند: که توان غذا دادن به شصت فقیر را داری؟ جواب داد: خیر. پیامبر ﷺ فرمودند: بنشین. دیری نگذشت که نزد پیامبر ﷺ خرما رسید فرمودند: سؤال کننده کجاست؟ جواب داد یا رسول الله ﷺ حاضرم آنحضرت ﷺ فرمودند: اینها را بر و صدقه کن.

آن شخص گفت: ای رسول خدا ﷺ چه کسی از من و فرزندانم مستحق تر است؟ در حرمین کسی از ما نیازمندتر نیست با شنیدن این جمله رسول خدا ﷺ خندیدند و فرمودند: که خوب این خرماها را به خانواده ات بده. از این حدیث فهمیده می شود که فاسد نمودن روزه عمداً کفاره (آزاد کردن غلام؛ یا دوماه پی در پی روزه گرفتن و یا غذا دادن به شصت مسکین) واجب می شود. وچونکه این حدیث در مورد یک مرد اعرابی وارد شده است، لذا وجوب کفاره بر آن اعرابی بخاطر جماع عمدی بطریق عبارت النص ثابت می شود و بر همسرش با دلالت النص کفاره ثابت می شود، زیرا کفاره بر اعرابی بخاطر مرد یا اعرابی بودن واجب نشده است. بلکه به این خاطر واجب شده است که مرتکب جنایت فساد روزه شده است. لذا از این جنایت از سوی هر کسی که انجام پذیرد این حکم کفاره دلالت در حقش ثابت می باشد. پس بر زنی که اعرابی با آن جماع کرد نیز دلالت کفاره واجب می باشد، زیرا آن زن نیز مرتکب فساد روزه شده است. لذا ثابت شد که وجوب کفاره بر مرد اعرابی بطریق عبارت النص و بر همسرش بطریق دلالت النص کفاره واجب می شود، زیرا جنایت فاسد نمودن روزه در حق آن نیز متحقق است. همچنان اگر کسی در روز رمضان قصداً بخورد یا بیاشامد بر آن نیز به خاطر دلالت النص که در بحث جماع اعرابی آمده بود واجب می شود. چونکه سبب وجوب کفاره بر اعرابی جماع نبوده 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 کفاره واجب می شود خواه با خوردن و نوشیدن روزه را فاسد کرده باشد وخواه با جماع کردن نتیجه این شد که حکم واجب شدن کفاره مخصوص جماع نیست. شارح ﷺ می فرمایند: که امام

شافعی ﷺ این دلالت را انکار نموده است. چنانچه نزد ایشان فقط در صورت جماع کفاره لازم و واجب می شود و در صورت خوردن ونوشیدن واجب نمی شود. گویا نزد امام شافعی ﷺ علت وجوب کفاره فساد روزه نیست، بلکه نزد ایشان علت وجوب کفاره جماع تام است وچونکه از جانب زن جماع تام یافت نشده است لذا نزد امام شافعی ﷺ بر زن کفاره واجب نمی شود. در هر حال وقتی که نزد امام شافعی ﷺ وجوب کفاره فقط جماع تام است، لذا در صورت خوردن ونوشیدن نیز کفاره واجب نمی شود. شارح ﷺ می فرمایند: که چونکه امام شافعی ﷺ در اینجا دلالت النص را انکار نموده است، لذا از اصولیین فرموده اند: که اینچنین احکامی را جزء دلالت النص به شمار آورده مستحسن وپسندیده نیست به دلیل اینکه امام شافعی ﷺ با وجود اهل زبان بودند آن را ندانستند. اگر در اینجا دلالت النص می بود حتماً امام شافعی ﷺ بر آن آگاه می شدند. لذا مناسب بود تا این مثال در ردیف باب قیاس آورده می شد. الغرض این چنین مثالهایی زیادند که برای ما و آنها مفیدند.

و الثابت به لا يحتمل التخصيص؛ لأنّه لا عموم له؛ إذ العموم و الخصوص من عوارض الألفاظ، وهذا معنًى لازم للموضوع له لا لفظه؛ و لأنّ العلّة كالأذى مثلاً إذا ثبت كونه علّة للحرمه لا يحتمل أن يكون غير علّة بأن يوجد الأذى و لم توجد الحرمه، فأينما وجدت العلّة وجدت الحرمه، ولا يسمّى هذا تعميمًا.

ترجمه: و هر آن چیزی که با دلالت النص ثابت شود احتمال تخصیص را ندارد، چونکه برای آن عمومی نیست. زیرا عموم وخصوص از عوارض الفاظ است واین برای معنی موضوع له لازم است نه برای لفظ آن. و چونکه همانند اذی وقتی علت قرار گیرد، دیگر نمی تواند علت نباشد. طوری که علت یافته شود وحرمت یافته نشود. پس در هر جایی که علت یافت شود حرمت نیز یافت می شود و این را تعمیم نمی گویند.

شرح: مصنف ﷺ : هر آن چیزی که با دلالت النص ثابت شود احتمال تخصیص را ندارد. زیرا چیزی احتمال تخصیص را دارد که در آن عموم باشد و برای چیزی که با دلالت النص ثابت شود عمومی نیست. لذا در آن احتمال تخصیص نیز وجود ندارد به این دلیل که عموم وخصوص از عوارض الفاظند واین معنی (یعنی چیزی که با دلالت 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 اذیت والدین علت حرمت تأفیف وضرب وشتم ثابت شود در آن احتمال غیر علت بودن نمی باشد. یعنی این چنین نخواهد بود که اذیت والدین موجود باشد ولی حرمت موجود نباشد. پس وقتی که علت بودن اذیت والدین احتمال غیر علت بودن را 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 (اذیت والدین) یافت شود در آن جا حرمت نیز وجود دارد وبه آن تعمیم گفته نمی شود، چونکه در اینجا لفظی که بر عموم دلالت کند وجود ندارد.

اقتضاء النص

و أمّا الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص إلاّ بشرط تقدّمه؛ فإنّ ذلک أمر اقتضاء النص لصحّه ما تناوله؛ فصار هذا مضافًا إلى النص بواسطه المقتضى فى هذه العباره نوجيهان: أحدهما أن يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى، اسم المفعول و الاقتضاء مصدر على معناه و يكون المعنى: و أمّا المقتضى فما لم يعمل النص إلاّ بشرط تقدّمه على النص؛ فإنّ ذلک المقتضى أمر اقتضاء النص بصحّه ما تناوله؛ فصار هذا أى المقتضى مضافًا إلى النص بواسطه الاقتضاء؛ فحينئذٍ يكون قوله: "المقتضى" بمعنى الاقتضاء، ونسخه "تقدّمه" بالإضافه أولى من "تقدّمه" بالماضى، ويكون تعريفًا للمقتضى لا للحكم الثابت به، فيخالف قرينه أعنى الثابت بدلاله النص. و ثانيهما أن يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى، و هو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى. و قوله: "تقدّم" صيغه فعل ماضٍ، و المعنى: و أما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه إلاّ بشرط تقدّم ذلک الشرط على النص، و هو المقتضى. فإنّ ذلک الشرط أمر اقتضاء النص لصحّه ما تناوله؛ فصارهذا أى الحكم الذى نحن فى تعريفه مضافًا إلى النص المقتضى بواسطه المقتضى؛ فإنّ النص المقتضى دالّ على المقتضى، وهو دالّ على حكمه؛ فحينئذٍ يكون قوله: "فإنّ ذلک أمر" دليلاً لقوله: "إلاّ بشرط تقدّم"؛ ويكون حمل قوله: "فما لم يعمل النص" على قوله "و أمّا الثابت" بواسطه قوله: فصار هذا، وإلاّ فلا ارتباط بينهما.

ترجمه: واما هرچیزی که با اقتضاءالنص ثابت باشد این است که نص عمل نمی کند. مگر به شرطیکه بر نص مقدم باشد زیرا مقتضی آن است که آن را نص بخاطر صحت معنایی که آن را نص دربر گرفته است اقتضاء نموده باشد. لذا مقتضی بخاطر مقتضی به سوی نص مضاف می‌باشد. وحکمی که با اقتضا النص 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 اقتضاءنص ثابت باشد. آن مقتضی اسم مفعول باشد و اقتضاء بر معنی خود مصدر باشد. و معنی عبارت این چنین باشد: مقتضی آن است که برنص 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 نموده که نص شامل آن چیز باشد. پس این یعنی مقتضی بواسطه اقتضاء به سوی نص مضاف شده‌است. لذا در آن وقت گفتارش مقتضی به معنی اقتضاء می باشد. و نسخه تقدمه با اضافت از ماضی 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 می‌باشد. توجیه دوم این است که: اقتضاء به معنی مقتضی باشد و این تعریف حکمی است که ازمقتضی ثابت است و قول آن تقدمه صیغه ماضی می‌باشد. 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 چان امری است که نص آن را برای صحت مفهوم خود تقاضا می کند. نتیجه اینکه حکمی که تعریفش را می کنیم،

صحت چیزی که نص شامل آن است. پس این حکمی که ما تعریفش را می نمایم بواسطه مقتضی است و مقتضی بر حکم آن دلالت می کند. پس در این هنگام قول مصنف ﷺ (فان ذالک امر) دلیل قوی مصنف ﷺ (الابشرط تقدم) می باشد و قول آن (فمالم یعمل النص) بواسطه قولش (فصار هذا) محمول بر قول او (واما الثابت) می باشد ولی ارتباطی در میان آنها نخواهد بود.

شرح: مصنف ﷺ با بیان قسم چهارم از تقسیم چهارم فرمودند: که هر آن چیزی که با اقتضاءالنص ثابت باشد یعنی مقتضی (اسم مفعول) آن است که نص عمل نمی کند مگر به شرطی که آن چیز برنص مقدم باشد. زیرا مقتضی (اسم مفعول) چیزی است که نص آن را برای صحت مفهوم خود تقاضا می کند. یعنی تا زمانیکه مقتضی (اسم مفعول) موجود نباشد تا آن زمان معنی ومفهوم نص نیز درست نمی‌شود پس این مقتضی توسط اقتضاء منسوب به سوی نص می‌باشد. شارح نورالانوار ﷺ می‌فرماید: برای حل این عبارت دو توجیه شده‌است. یک توجیه این است که: هدف از عبارت اولیه متن (الثابت باقتضاءالنص) (هر آنچه که با اقتضای نص ثابت باشد) مقتضی اسم مفعول است ولفظ اقتضاء در اقتضاءالنص مصدر است وحمل برمعنی مصدری خود است. و لفظ مقتضی به صیغه اسم مفعول در عبارت بواسطه المقتضی؛ به معنی مصدر است ولفظ 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 ﷺ تقدمه را با اضافت خواندن بهتر از این است که با صیغه ماضی خواندن خوانده شود. حالا تعریف اینگونه می‌شود که مقتضی (اسم مفعول) آنطور 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 می‌باشد. دراین صورت تعریف مقتضی (اسم مفعول) می‌باشد. وتعریف حکمی که از مقتضی (اسم مفعول) ثابت است نمی‌باشد. لذا این تعریف با تعریفی که در دلالةالنص شده است متفاوت است. چون در آنجا حکم تعریف شده است. و در اینجا خود مقتضی تعریف شده‌است.

توجیه دوم این است که اقتضاء در اما الثابت باقتضاءالنص به معنی مقتضی (اسم مفعول) است. حال معنی اما الثابت بالنص اما الثابت بمقتضی النص می‌باشد. یعنی آن چیزی که بامقتضی نص ثابت می شود حکم می‌باشد. لذا در این صورت تعریف حکم این می‌شود مقتضایی که از نص ثابت می‌شود وتعریف نفس مقتضی نمی‌باشد. ولفظ تقدم در الا بشرط تقدمه صیغه ماضی است حال تعریف قسم چهارم این می‌باشد. در هر حال حکمی که بامقتضی نص ثابت است آن است که نص در آن عمل نمی کند، مگر به شرط آنکه آن شرط بر نص مقدم باشد. وآن شرط مقتضی است. زیرا آن شرط چان امری است که نص آن را برای صحت مفهوم خود تقاضا می کند. نتیجه اینکه حکمی که تعریفش را می کنیم،

بواسطه مقتضی(اسم مفعول) منسوب به سوی نص مقتضی است. چونکه نص مقتضی بر مقتضی دلالت می کند ومقتضی(اسم مفعول) بر حکم آن دلالت می کند. شارح ﷺ می فرماید: قول مصنف ﷺ (فان ذالک امر) دلیل بر(الا بشرط تقدم) است وقول مصنف ﷺ (فما یعمل النص) بواسطه هذا محمول بر (اما الثابت) است. زیرا اگر این چنین نباشد ارتباطی میان فما الم بعمل واما 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 مذار این عبارت موجود است لذا بنده بعد از بواسطه المقتضی 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 حکم ثابت می شود با مقتضی (اسم مفعول) و مقتضی (اسم مفعول) ثابت می شود با نص و نص مقتضی (اسم فاعل) است.

وعلامته أن يصحّ به المذكور ولا يلغى عنه ظهوره بخلاف المحذوف. يعنى أنّ علامه المقتضى أن لاّ يتغيّر المقتضى عند ظهوره كقوله: "إن أكلتُ فعبدى حرّ". فإذا قدّر المقتضى بأن يقول: "إن أكلت طعامًا" لا يتغيّر باقى الكلام عن سنّته، فى اللفظ والمعنى، بخلاف المحذوف إذا قدّر انقطع الكلام عن سنّته كما فى قوله تعالى: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ»؛ فإذا قدّر لفظ "الأهل" ويقال: "واسأل أهل القريه" يتحوّل السؤال عن القريه إلى الأهل، ويتغيّر إعراب القريه من النصب إلى الجرّ. ولكن تنتقض القاعدتان بقوله تعالى: «فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَهَ عَيْنًا» فإنّه إن قدّر قوله: "فضرب فانشق الحجر فانفجرت" لا يتغيّر الكلام الباقى بتقديره مع أنّه محذوف. وبقوله: "أعتق عبدك عنّى بألف"، فإنّه إن قدّر البيع ويقال: "بع عبدك عنّى وكن وكيلى بالإعتاق"، فإنّه يتغيّر الكلام حينئذٍ مع أنّه مقتضى؛ لأنّه يصير حينئذٍ مأمورًا بإعتاق عبدالآمر، ويكون قبل ذلک مأمورًا بإعتاق عبد المأمور؛ ولهذا قيل: إنّ الفرق بينهما أنّ المقتضى شرعىّ والمحذوف لغوىّ وأمثاله. وقيل: إنّ المقتضى و المقتضى كلاهما يرادان فى الاقتضاء بخلاف المحذوف؛ فإنّ المراد فيه المحذوف لا غير. و بالجمله فالمحذوف فى حكم المقدّر لا يخلو عن العباره و الإشاره و الدلاله والاقتضاء، وليس قسمًا خارجًا عن الأربعه.

ترجمه: و علامت مقتضی این است که کلام مذکور با آن درست باشد ودر وقت ظهورآن لغو نباشد بر خلاف محذوف.

یعنی علامت مقتضی این است که: مقتضی در وقت ظهور آن متغیر نشود مانند گفته اش (**ان اکلت فعبدی حر**) وباز وقتی که مقتضی را مقدر نموده بگوید: (**ان اکلت 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 متعال ﷻ (**واسال القریة**) وقتی که لفظ اهل در آن مقدر گرفته شود و گفته شود (**واسال اهل القریة**) سؤال از قریه به اهل برمی گردد و

اعراب به قریه از نصب به جر تغیر پیدا می کند لیکن این دو قاعده با قول خداوند ﷻ (**واقول نضرب وعصاک الحجر فانفجرت من اثنا عشرة عینا**) نقض می شود. زیرا اگر گفته آن (**وضرب فانشق الحجر فانفجرت**) مقدر گرفته شود با وجود اینکه باقی کلام آن با تقدیر آن محذوف است متغیر نمی شود و با گفته اش (**اعتق عبدک عنی بالف**) (نیز این دو قاعده می شکنند) چونکه اگر بیع مقدر باشد و گفته شود (**بع عبدک عنی وکن وکیلی بالعتاق**) در آن و هنگام کلام متغیر می شود با وجودی که این مقتضی است چونکه در آن وقت مأمور با آزاد کردن غلام آمده می شود. در حالیکه قبل از این مأمور به آزاد کردن غلام مأمور می باشد. ولذا گفته شده است که فرق میان آن دو این است: که مقتضی شرعی است و محذوف لغوی است وامثال آن. و گفته شده است که مقتضی ومقتضی هر دو در اقتضاء هدف (مراد ومقصود) می باشند بر خلاف محذوف که در آن هدف فقط محذوف است. پس محذوف که در حکم مقدر است خالی از عبارت، اشاره، دلالت واقتضاء نمی باشند وآن چنان قسمتی نیست که از چهار تا بیرون باشد.

شرح: مصنف ﷺ با بیان فرق میان مقتضی ومحذوف فرمودند: علامت مقتضی این است که چون عبارت آن ظاهر شود بخاطر آن مقتضی (اسم فاعل) یعنی کلام مذکور متغیر نشود نه در الفاظ ونه هم در معنی. مثل اینکه اگر کسی بگوید: (**ان اکلت فعبدی حر**) اگر بخورم غلامم آزاد است. پس در اینجا مقتضی (اسم مفعول) یعنی طعاما ظاهر شود و گفته شود (**ان اکلت طعاما فعبدی حر**) نه الفاظ متغیر می شود ونه هم معنی. بر خلاف محذوف که چون در عبارت ظاهر شود کلام مذکور از طریق و روش سابق خود متغیر می شود. مانند (**واسال القریة**) در واقعه برادران حضرت یوسف ﷺ که در آنجا لفظ اهل محذوف است. پس وقتی که لفظ اهل در الفاظ ظاهر شود و گفته شود: (**واسال اهل 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 اضافت مجرور شده است. و بلحاظ معنی آیت تغیر بوجود آمده است که سؤال قبل از ظهور اهل قریه بوده است و بعد از ظهور از اهل قریه شده است.

شارح ﷺ می فرماید: بر دو قاعده‌ای که ذکر شده است: ۱) در وقت ظهور مقتضی تغیر بوجود نمی آید. ۲) در وقت ظهور محذوف تغیر بوجود می آید، نقض وارد می شود. بر قاعده دوم با قول خداوند ﷻ ﴿**فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنا عشره عینا**﴾ نقض وارد می شود به این نحو که در اینجا عبارت (**فضرب فانشق الحجر**) محذوف است. لیکن وقتی که در عبارت ظاهر شده گفته شود: (**فقلنا اضرب بعصاک الحجر فضرب فانشق الحجر فانفجرت منه اثنتا عشره عینا**) با آن در کلام هیچگونه تغیری بوجود نمی آید، بلکه کلام به لحاظ لفظ و معنی وطریق و روال 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 بیان فرمودید که در وقت ظهور محذوف تغیر واقع می شود. و بر قاعده اول اینگونه

نقضی وارد می‌شود که اگر کسی به دیگری بگوید (اعتق عبدک عنی بالف) غلامت را در عوض هزار درهم از طرف من آزاد کن. این کلام بیع را تقاضا می کند حال اگر بیع در عبارت ظاهر شود و گفته شود: (بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق) این کلام متغیر می شود، در حالیکه مقتضی است و کلام اینگونه متغیر می‌شود که مخاطب قبل از ظهور مقتضی بر آزاد نمودن غلامش مأمور بوده‌است و بعد از ظهور مقتضی مأمور به آزاد کردن غلام آمر یعنی متکلم شده‌است. ملاحظه فرمایید که این مثال مقتضی است ولی با وجود آن بعد از ظهور کلام متغیر می‌شود در حالیکه شما قاعده ای را بیان نمودید که در وقت ظهور مقتضی کلام متغیر نمی‌شود.

شارح ﷺ می فرمایند: چونکه در بحث فرق میان دو قاعده مذکور مقتضی و محذوف نقضی وارد می‌شود، لذا بعضی علما فرمودند: که فرق میان آن دو این است که مقتضی شرعاً ثابت می‌شود و محذوف لغة محذوف می‌شود و بعضی فرمودند: که فرق میان آن دو این است که: هدف در اقتضاء هم مقتضی است. هم مقتضی. در صورت حذف. هدف فقط محذوف است و آنچه صراحة مذکور باشد مقصود نمی‌باشد. مانند: (واسال القریة) که در آن هدف فقط اهل است و قریه مقصود نمی‌باشد و از و بالجملة فالمحذوف 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 می‌شود. در حالیکه کسی قائل بر آن نیست. جوابش 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 می‌باشد و قسم پنجمی جدای از این چهار قسم مذکور نمی‌باشد.

و مثاله الأمر بالتحرير للتكفير مقتض للملك و لم يذكره . والظاهر أنّ الأمر بالتحرير هو قوله تعالى : ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ فإنّه مقتضٍ للملك الغير المذكور ، فكأنّه قال : "فتحرير رقبه مملوكه لكم" ؛ فإنّ إعتاق الحرّ و عبد الغير لا يصحّ ؛ فتحرير رقبه مقتض و مملوكه لكم مقتضى . و حكمه و هو الملك ثابت بالمقتضى الذى هو ثابت بالمقتضى . وقيل : المراد به قوله : "أعتق عبدك عنّى بألف" ؛ فإنّه يقتضى معنى البيع فكأنّه قال : " بع عبدك عنّى و كن وكيلى بالإعتاق " فلما ثبت البيع اقتضاء" فلا يشترط فيه شرائط نفسه ، فيستغنى عن الإيجاب والقبول ، ولا يجرى فيه خيار الرؤيه والعيب والشرط ، بل يشترط فيه شرائط الإعتاق من كون الآمر مكلّفاً أهلاً للإعتاق ؛ ولا يصحّ من الصبيّ و المجنون . و على هذا يقول أبو يوسف رحمه الله : لو قال : " أعتق عبدك عنّى " بغير ذكر الألف " ، فإنّه يقتضى الهبه كما أنّ الأول اقتضى البيع . ويستغنى هذه الهبه عن القبض كما استغنى البيع عن الإيجاب و القبول ، بل أولى ؛ لأنّ القبض شرط و الإيجاب و القبول ركن ، فلمّا احتمل الركن السقوط فالشرط

أولى . ولكنّا نقول : إنّ الإيجاب والقبول فى البيع مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى ، بخلاف القبض فى الهبه ، فإنه لا يحتمل السقوط بحال .

ترجمه: و مثال آن حکم تحریر است برای ادای کفاره که مقتضی ملک است در حالیکه آن را ذکر نموده‌است. و آشکار است که حکم تحریر قول خداوند متعال ﷻ (فتحریر رقبة) است. زیرا این مقتضی ملکی است که ذکر نشده. گویا خداوند ﷻ اینگونه فرموده‌است: (فتحریر رقبة مملوکة لکم) چونکه اعتاق حر و عبد غیر درمیت نیست. پس تحریر رقبة مقتضی است و (مملوکة لکم) مقتضی است. و حکم آن یعنی ملک از آن مقتضایی ثابت است که آن مقتضی از مقتضی ثابت است و گفته شده است که هدف آن قول قائل (اعتق عبدک عنی بالف) است چونکه امر بالاعتاق مقتضی معنی بیع است. گویا قائل این چنین فرموده است: (بع عبدک عنی و کن وکیلی بالاعتاق). لذا چونکه بیع اقتضاء ثابت شده لذا خودش از شرایط آن نمی‌باشد. پس از ایجاب و قبول بی نیاز می‌باشد و در آن خیار رؤیت و خیار عیب و خیار شرط جاری نمی‌شود بلکه شرایط اعتاق یعنی مکلف بودن آمر و اهل اعتاق بودن ضروری است. لذا از صبی و مجنون صحیح نمی‌باشد. و بر همین مطلب امام ابویوسف ﷺ فرمودند: که اگر آمر بدون ذکر الف بگوید: (اعتق عبدک عنی) این گفته‌اش مقتضی هبه می‌باشد همانگونه که قول اول مقتضی بیع است. و این هبه مستغنی از قبض می‌باشد. همانگونه که بیع مستغنی از ایجاب و قبول می‌باشد بلکه بیع از هبه برتر است. زیرا قبض شرط است اما ایجاب و قبول رکن‌اند. لذا وقتی که رکن احتمال سقوط را دارد شرط بطریق اولی احتمال دارد. ولی ما جواب می دهیم که ایجاب و قبول در بیع از آن چیزهایی است که احتمال سقوط را دارد. مانند بیع تعاطی بر خلاف قبضه فی الهبه. زیرا این در هیچ حالتی احتمال سقوط را ندارد.

شرح: مصنف ﷺ می‌فرمایند: مثال مقتضی (اسم فاعل) امر آزاد کردن رقبه برای ادای کفاره است و این امر ملک را تقاضا می کند در حالیکه ملک مذکور نیست. شارح ﷺ می‌فرمایند: چونکه آوردن مثال از نصوص بهتر است، ظاهراً هدف از امر بالتحریر قول خداوند متعال ﷻ (فتحریر رقبة) است. یعنی خداوند قدوس ﷻ برای ادای کفاره دستور به آزاد کردن برده دادند واین امر به آزادی تقاضای ملکی را می کند که در عبارت مذکور نیست. گویا خداوند ﷻ این چنین فرموده‌است: (فتحریر رقبة مملوکة لکم)، و امر بالتحریر به این خاطر تقاضای ملک را می کند که نه آزاد کردن انسان آزاد جایز است ونه هم آزاد نمودن مملوک دیگری را پس تحریر رقبة در آیه مقتضی (بالکسر) ومملوکه لکم مقتضی (بالفتح) می‌باشد. وحکم آن یعنی ملک از مقتضی (بالفتح) یعنی مملوکه لکم ثابت است ومقتضی (بالفتح) از امر بالتحریر ثابت است. بعضی فرمودند: که هدف از امر بالتحریر در متن قول (قائل اعتق عبدک عنی بالف عن کفارة یمین) است. پس قول قائل (اعتق عبدک عنی بالف) معنی بیع را تقاضا می کند زیرا بخاطر قول پیامبر ﷺ (لا عتق فیما لا یملکه) امر

بالاعتاق این را می طلبد که مأمور ایشاء آمر را مالک غلام خود گرداند. پس از سوی آمر وکیل شده غلام را آزاد کند. گویا قائل ایگونه گفته است: (بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق). پس اگر مخاطب آن غلام را آزاد نماید این اعتاق از جانب آمر می باشد کفاره آن ادا می شود و ولای غلام برای آمر می باشد. و بر آمر پرداخت هزار واجب می باشد و در این مثال امر بالاعتاق مقتضی (بالکسر) است و معنی بیع مقتضی (بالفتح) است. نتیجه اینکه ثبوت بیع در این کلام اقتضاء در تبعیت از عتق صورت گرفته است ودر چیزی که اقتضاء وتبعاً ثابت است در آن شرطهای اصل بیع مراعات نمی- واصلاً ثابت می شود رعایت نمی شود لذا در اینجا بیع که اقتضاء وتبعاً ثابت است در آن شرطهای اصل بیع مراعات نمی- شود. و وقتی که شرطهای اصل بیع رعایت نمی شود این بیع از ایجاب وقبول نیز بی نیاز خواهد بود و در آن خیار رؤیت، خیار عیب وخیار شرط وغیره اجرا نمی شود. بلکه وجود شرطهای مقتضی (بالکسر) یعنی اعتاق ضروری می باشد مانند مکلف و اهل اعتاق بودن آمر. پس چونکه نابالغ و مجنون اهل اعتاق نیستند لذا اعتاق از سوی آن دو صحیح نمی باشد لهذا در ایجاب با شرایط مقتضی یعنی اعتاق ثابت می شود نه با شرایط خودش. تا در اینجا تابع عتق بودن بیع ظاهر شود زیرا هر آن چیزی که اقتضاء وتبعاً ثابت می شود در آن شرایط اصل آن رعایت نمی شود. به همین خاطر امام ابویوسف رحمه الله فرمودند: که اگر کسی به دیگری بگوید: (اعتق عبدک عنی) والف را نام نبرد در این صورت نیز اگر مخاطب غلام را آزاد نمود کفاره آمر ادا می شود. و ولای غلام از امر می شود. چونکه این کلام آمر هبه را می طلبد، همانگونه که کلام اول بیع را می طلبد گویا قائل این چنین گفته است: (هب لی عبدک ثم کن وکیلی بالاعتاق) پس در اینجا نیز اقتضای هبه از قبض نمودن بی نیاز می باشد. همانگونه که بیع از ایجاب و قبول مستغنی می شود حتی که هبه بطریق اولی از قبض مستغنی می شود. زیرا قبض نمودن برای هبه شرط است و ایجاب قبول در بیع رکن است. پس وقتی که رکن می تواند ساقط شود شرط بطریق اولی ساقط می شود. امام ابویوسف رحمه 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 ابوحنیفه رحمه الله این است: که ایجاب و قبول در بیع احتمال سقوط را دارد مانند بیع تعاطی (داد و ستد بدون ایجاب و قبول) که در آن ایجاب و قبول ساقط می شود اما در هبه در هیچ حالی قبضه از آن ساقط نمی شود. پس وقتی که در هبه احتمال سقوط قبض وجود ندارد. در هر حالتی قبضه برای هبه شرط می باشد و چونکه در اینجا قبضه یافت نشده است، لذا این هبه (هدیه) درست نخواهد بود. و وقتی که هبه درست نشد آمر نیز مالک غلام نخواهد بود و چون آمر مالک غلام نشد غلام مذکور از طرف آمر آزاد نمی شود و کفاره آمر ادا نمی شود. بلکه از طرف مأمور آزاد می شود و ولای آن نیز متعلق به مأمور (مخاطب) می باشد.

و الثابت منه کالثابت بدلاله النص إلا عند المعارضه ،أی هما سواء فی إیجاب الحکم القطعی إلاّ أنّه یترجح الدلاله علی الاقتضاء عند المعارضه. مثاله: قوله علیه السلام لعائشه رضی الله عنها: "حُتّیه ثمّ اقرصیه، ثمّ اغسلیه بالماء". فإنّه یدلّ باقتضاء النصّ علی أن لا یجوز غَسل النجس بغیر الماء من المائعات؛ لأنّه لمّا أوجب الغَسل بالماء فیقتضی صحّته أن لا یجوز الماء، ولکنّه بعینه یدلّ بدلاله النص علی أنّه یجوز غسله بالمائعات، و ذلک؛ لأنّ المعنی المأخوذ منه الذی یعرفه کلّ أحد هو التطهیر. و ذلک یحصل بهما جمیعًا، ألا تری أنّ من ألقی الثوب النجس لا یؤاخذ باستعمال الماء فیه؛ لأنّ المقصود وهوإزاله النجاسه حاصل علی کل حال فترجحت الدلاله علی الاقتضاء. و ما قیل: من أنّ مثاله لم یوجد فی النصوص فإنّما هو من قلّه التتبع.

ترجمه: و آنچه با اقتضاء النص ثابت می شود مانند آن است که با دلالت النص ثابت می شود مگر در وقت تعارض، یعنی هر دو در ایجاب حکم قطعی برابرند، مگر دلالت النص در وقت تعارض بر اقتضاء النص برتری دارد. مثال معارضه قول پیامبر ﷺ برای حضرت عایشه رضی الله عنها (که فرمودند): لباس ملوث را بتراش سپس آن را با انگشتان بسال وبعداً آن را با آب بشوی. این حدیث با اقتضاء النص دلالت بر این دارد که شستن لباس نجس بغیر از آب با مایعات دیگر جایز نیست، زیرا وقتی که شستن با آب واجب شده است صحت آن تقاضا می کند تا با شستن بدون آب جایز نباشد، ولی این حدیث دقیقاً با دلالت النص دلالت براین دارد که شستن آن با مایعات دیگر جایز است، زیرا معنایی که از آن گرفته شده همان است که هر انسانی می داند که آن تطهیر است و تطهیر از هر دو بدست می آید. آیا نمی بینی که اگر کسی لباس نجس را در آب انداخت بخاطر استعمال آب در آن مؤاخذه نمی شود زیرا هدف از بین بردن نجاست است وآن در هر حال بدست می آید لذا دلالت بر اقتضاء برتری یافت و اینکه گفته می شود که مثال تعارض این دو در نصوص موجود نیست این (گفته) بر اثر قلت تتبع و تحقیق است.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند: که هر آن چیزی که با اقتضاء النص ثابت می شود در قطعیت برابر است با آن چیزی که با دلالت النص ثابت می شود یعنی دلالت النص و اقتضاء النص در اثبات حکم قطعی برابرند، ولی اگر در میان آن دو تعارض واقع شود دلالت النص بر اقتضاء النص برتری دارد. یعنی چیزی که با دلالة النص ثابت شود بر آن عمل می شود وچیزی که با اقتضاء النص ثابت شود ترک می شود. مثال تعارض میان آن دو این حدیث است که پیامبر ﷺ به حضرت عایشه فرمودند: که (حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء) چون در این حدیث لفظ ماء (آب) مذکور است، لذا این حدیث بطریق اقتضاء النص دال بر این است که شستن لباس نجس بدون از آب با مایعات دیگر جایز نیست زیرا وقتی که شستن با آب واجب قرار داده شد، صحیح بودن این حکم این را تقاضا می کند، که شستن با مایعات دیگر جایز نباشد، ولی این حدیث بعینه بطریق دلالت النص بر این دلالت می کند که شستن لباس نجس با هر چیز روند ومایعی جایز است، زیرا هر

انسان می‌داند که هدف از آن تطهیر (پاک نمودن) است واین هدف یعنی تطهیر همانگونه که با آب بدست می‌آید همچنان با مایعات دیگر نیز بدست می‌آید به همین علت است که اگر کسی لباس کثیفی (نجس) را در آب انداخت بخاطر این عملش مؤاخذه نمی‌شود، زیرا هدف زائل نمودن نجاست است و آن هدف در هر حالی حاصل می‌شود خواه با آب شسته شود ویا در آب انداخته شود ویا با مایعات دیگری شسته شود، لذا مقتضای این حدیث این مطلب را ثابت می‌کند تا با مایعات دیگر نیز تطهیر جایز باشد. ودلالت این حدیث این مطلب را ثابت می‌کند که با مایعات دیگر به جز آب تطهیر جایز نباشد. ودلالت النص ترجیح دارد لذا در جایز دلالت النص ترجیح دارد نیز تطهیر جایز باشد. وقبلاً گذشت که در صورت تعارض دلالت النص ترجیح دارد لذا در جایز دلالت النص ترجیح دارد وشستن لباس نجس با آب وهم با مایعات دیگر جایز است. شارح ﷺ می‌فرماید: کسانی که می گویند مثالی در نصوص در مورد تعارض بین اقتضاء النص ودلالت النص وجود ندارد بخاطر قلت تتبع آنهاست والاّ جلوتر مثالی از نصّ حدیث بیان شد ولی جواب این کلام اینگونه داده شده است که هدف این حضرات این است که مثال تعارض در میان دو نص وجود ندارد ومثالی را که شارح بیان فرمودند: مثال تعارض بین اقتضاء ودلالت در یک نص است.

ولا عموم له عندنا؛ لأنّ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، والمقتضى معنى لا لفظ، وعند الشافعي رحمه الله يجري فيه العموم والخصوص؛ لأنّه عنده كالمحذوف الذي يقدر. وهذا أصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرّع عليه كثير من الأحكام. ولا يقال: إن قوله: "أعتق عبدك عنّي" يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم؟ لأنّا نقول: إنّه في معنى "بع عبدك عنّي ثم كن وكيلي باعتاقهم"، فالعبيد مذكور صريح في العبارة؛ ولهذا يكون عامًا.

ترجمه: ونزد ما عمومی برای اقتضاء نیست چونکه عموم و خصوص از عوارض الفاظ‌اند و مقتضی معنی است نه لفظ. ونزد امام شافعی ﷺ عموم وخصوص هر دو در اقتضاء جاری می‌شوند زیرا مقتضی نزد ایشان مانند محذوف است که مقدر می باشد. واین اصل بزرگی است که در میان ما و ایشان مختلف فیه است، بسیاری از احکام بر آن متفرع می‌شود. واین اعتراض نشود که قول قائل (**اعتق عبدك عني**) تقاضای بیع را می کند وآن عام است برای همه غلامها. زیرا ما جواب می‌دهیم که این به معنی (**بع عبدك عنّي ثم كن وكيلي باعتاقهم**) پس عبید صراحتاً در عبارت مذکور است لذا عام می باشد.

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: هرچیزی که با اقتضاءالنص ثابت باشد یعنی مقتضی نزد ما در آن عموم وخصوص جاری نمی شود، زیرا عموم وخصوص از عوارض الفاظ‌اند و مقتضی نه حقیقتاً لفظ است ونه هم تقدیراً. پس وقتی که مقتضی لفظ نیست وعموم وخصوص در الفاظ جاری می‌شوند در مقتضی عموم وخصوص جاری نمی شود ونزد امام شافعی ﷺ در مقتضی عموم وخصوص جاری می‌شود، زیرا مقتضی نزد ایشان مانند محذوف است. لذا در آنها عموم وخصوص جاری می‌شود. بعضی‌ها بر مذهب ما اعتراض کردند وگفتند: (**اعتق عبدك عنّي**) تقاضای بیع را می کند یعنی

بیع مقتضی این کلام است. حالانکه مقتضی شامل همه غلامها می‌شود. از این معلوم می‌شود که در مقتضی نیز عموم جاری می‌شود. جوابش این است: که عبارت مذکور به معنای (**بع عبدك عنّي ثم كن وكيلي باعتاقهم**) است وعبید بصراحت در عبارت مذکور است. پس بخاطر مذکور بودن لفظ عبید که صیغه عام است در آن عموم بوجود آمده است والا در مقتضی عموم وخصوص جاری نمی‌شود.

حتى إذا قال: "إن أكلتُ فعبدي حرّ" ونوى طعامًا ما دون طعام لا يصدّق عندنا لا ديانةً ولا قضاءً؛ لأنّ طعامًا إنما ينشأ من اقتضاء الأكل؛ لأنّه لا يكون بدون المأكول؛ فلا يكون عامًا، فلا يقبل التخصيص. وأما حنثه بكل طعام؛ فإنما هو لوجود ماهيه الأكل، لا لأنّ الطعام عام. وإن قال: "إن أكلتُ طعامًا، أولا آكل أكلاً" يحنث بكلّ طعام ويصدّق في نيه التخصيص؛ لأنّه ملفوظ حينئذٍ. ولكن إيراد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضى أن يكون شرعيًا مشكل؛ لأنّه عقلي، والأولى أن يقال: إنّ المقتضى ما يكون شرعيًا أو عقليًا، والمحذوف ما يكون لغويًا.

ترجمه: حتی وقتی که کسی بگوید: (**ان اكلت فعبدي حر**) وهیچ نوع غذای خاصی را نیت نمود نزد ما نه دیانتاً تصدیق شود ونه هم قضاءً. چونکه طعاماً با اقتضاء اکل بوجود می آید. زیرا اکل بدون ماکول نمی باشد لذا عام نمی باشد. وتخصیص را قبول نمی کند ودر هر حال حانث شدن او به هر طعامی بخاطر یافت شدن ماهیت اکل است نه به این خاطر که طعام عام است. واگر بگوید: (**ان اكلت طعاما**) یا (**لا آكُلُ طعاما**) با خوردن هر طعامی حانث می‌شود ودر نیت تخصیص تصدیق می‌شود زیرا در این وقت ملفوظ است. لیکن آوردن مثال مذکور مطابق قول افرادی که در مقتضی شرعی بودن را شرط می گذارند مشکل است چونکه مثال مذکور عقلی است وبهتر است تا این چنین گفته شود که مقتضی آن است که شرعی یا عقلی باشد ومحذوف آن است که لُغوی باشد.

شرح: اختلاف در خصوص اینکه آیا عموم وخصوص در مقتضی جاری می‌شود یا خیر؟ قبلاً گذشت که نزد ما در مقتضی عموم وخصوص جاری نمی‌شود. ونزد امام شافعی ﷺ جاری می‌شود. با مفترع نمودن بر همین اختلاف این مسئله را ذکر نموده‌است که اگر کسی بگوید: (**ان اكلت فعبدي حر**) اگر خوردم غلامم آزاداست ونیت غذای خاصی را نمود. نزد ما نه دیانتاً تصدیق می شود ونه هم قضاءً—ونزد امام شافعی ﷺ دیانتاً تصدیق می‌شود. دلیل ما این است: که لفظ طعاماً بعد از (اکلت)با اقتضای (اکل) بوجود آمده است. چون که (اکل) بدون ماکول ممکن نیست. پس لفظ طعام مقتضی این کلام شد ونزد ما در مقتضی عموم جاری نمی‌شود، لذا طعام عام نمی‌باشد. ودرنتیجه قابل تخصیص هم نیست وبنابراین تخصیص نه دیانتاً معتبر است ونه هم قضاءً، ولی سؤال مطرح می‌شود که وقتی که طعام عام نیست پس چرا حالف با خوردن هر غذایی حانث می‌شود. جوابش این است: که چونکه ماهیت (اکل) در هر طعامی موجود است. لذا با

خوردن هر طعامی حانث می‌شود و غلامش آزاد می‌شود. وعلتش این نیست که طعام عام است. دلیل امام شافعی ﷺ این است: که طعامی که مقتضی ان اکلت(شرط) نکره‌است وآن بلحاظ معنی در سیاق نفی است. چونکه در معنی (ان اکلت)، (لا اکل طعاماً) موجود است. در هر حال همانگونه که نکره در سیاق نفی عام است همچنان در سیاق شرط نیز عام می‌باشد، پس وقتی که نکره یعنی طعام عام است نیت تخصیص نیز درست است.ولی چونکه تخصیص خلاف نیت ظاهر است ونیت خلاف ظاهر، فقط دیاناً معتبر است نه قضاء . لذا این نیتش نیزدیاناً معتبر می‌باشدوقضاء نیتش تصدیق نمی‌شود.

شارح ﷺ فرمودند: که اگر کسی بگوید: (ان اکلت طعاما) یا بگوید(لا اکل اکلا) بالاتفاق با خوردن هر غذایی حانث می‌شود واگر نیت غذای مخصوصی را نمود تصدیق می‌شود. زیرا در آن وقت طعام در الفاظ مذکور است ودر ملفوظ هم عموم جاری می‌شود وهم خصوص. لذا لفظ طعام عام می‌باشد. و وقتی که لفظ طعام عام می‌شود قابل تخصیص نیز می‌باشد. شارح ﷺ می‌فرماید: کسانی که شرعی بودن را برای مقتضیشرط می‌دانند 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 می‌داند. مناسب‌تر این بود که این چنین گفته می‌شد: که مقتضی که شرعی یا عقلی است ومحذوف لغوی است در این صورت پیش نمودن این کلام بعنوان مثال مقتضی درست می‌شد. اما جوابش این است: که عقل نیز حجتی از حُجَج شرعیه است. لذا هر چیزی که از عقل ثابت شود نیز شرعی می‌باشد. ووقتی که اینگونه است عرضه نمودن این کلام بعنوان مثال برای مقتضی درست می‌باشد.

وكذا إذا قال: أنت طالق أوطلّقتك" ونوى ثلاثًا، لا يصحّ تفريع آخر على عدم كون المقتضى عامًّا؛ لأنّ قوله: " أنت طالق أو طلّقتك " خبر، و هو لا يصحّ إلاّ أن يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبرًا عنه، ولم يسبق الطلاق منه في الواقع، فلضروره تصحيح الكلام و صدقه، قدرنا أنّ الزوج قد طلّقها قبل ذلك، و هذا إخبارمنه، فكأنّه قال في الأوّل: "أنت طالق، لأنّي طلّقتك قبل هذا". و الطلاق المفهوم بحسب اللّغه في ضمن قوله: "أنت طالق "هو الطلاق الذي هو وصف المرأه لا التطليق الذي هو فعل الزوج، فلا يكون هذا إلاّ اقتضاء، فلا تصحّ فيه نيه الثلاث والاثنين. و أما قوله: "طلّقتك "فهو وإن كان دالاً على التطليق الذي هو فعل المتكلّم لكنّه دالّ على مصدر ماضٍ لا على مصدر حادث في الحال. فالمصدر الحادث لا يثبت إلاّ اقتضاءً من الشرع؛ فلم تصحّ فيه نيه اثنين والثلاث. و قال الشافعي رحمه الله: يقع ما نوى من الثلاث أو الاثنين؛ لأنه يدل على الطلاق؛ فتعمل نيته فيه، بخلاف قوله: " طلّقي نفسك و أنت بائن " على اختلاف التخريج، يعني تخرج "طلّقي نفسك " في صحّه الثلاث على حدّه، و تخرج " أنت بائن " فيها على حدّه. أمّا تخرج " طلّقي نفسك " فهو أنّه أمر بدلّ

على المصدر لغه، و هو لفظ فرد يقع على الواحد، و يحتمل الثّلاث عند النيه فهو ليس بمقتضيحتى لم يجر فيه أحد محتمليه، فتصحّ، ولا يكون هذا من العموم في شيء، ولا يتصوّر مثل هذا في " طلّقي نفسك "؛ لأنّ الطلاق إنّما يشتمل على الأفراد من الواحد و الاثنين و الثلاثه، لا على نوعي الغليظه والخفيفه عرفًا. و قيل: معنى قوله: "على اختلاف التخريج " أنّ تخريجنا على حدّه و تخريج الشافعي رحمه الله على حدّه. فتخريجنا هو ما بيّنا، و تخريج الشافعي رحمه الله: هو أنّ كلّ ذلك مقتضى، و يجري فيه العموم؛ فتصحّ فيه نيه الثلاث.

ترجمه: همچنین وقتی کسی بگوید: (انت طالق یا طلقتک) ونیت سه طلاق را نمود این نیتش صحیح نمی‌باشد. این تفریع دیگری است بر عام بودن مقتضی. زیرا گفتش (انت طالق یا طلقتکِ) خبر است واین درست نیست. مگر اینکه از جانب شوهر بر آن طلاقی گذشته‌باشد، خبری برای طلاق قرار گیرد. حالانکه در واقع از طرف شوهر طلاق قبلاً نگذشته‌است. پس برای تصحیح کلام شوهر فرض کردیم که شوهر قبلاًطلاق داده‌است واین کلام خبردادن از جانب شوهر است. گویا در صورت اول گفته است تو طلاقی. زیرا قبلاً تو را طلاق داده‌ام. طلاقی که بلحاظ لغت در ضمن انت طالق فهمیده می‌شود همان طلاقی است که وصف زن است نه تطلیقی که فعل زوج است. لذا از جانب شوهر ثبوت تطلیق نمی‌شود، مگر اقتضاء. لذا دراین قول نیت دو یا سه صحیح نمی‌باشد. اما اگر چه گفته‌اش (طلقتکِ) بر تطلیقی که فعل متکلم است دلالت می کند، ولی بر مصدری که گذشته‌است دلالت می کند نه بر مصدر حادث موجود. پس مصدر حادث ثابت نمی‌شود مگر با اقتضاء شرع.لذا نیت دو یا سه در آن صحیح نمی‌باشد.

امام شافعی ﷺ می‌فرماید: هر نیتی که از دو یا سه نماید درست می‌باشد بر خلاف قولش (طلقي نفسكِ وانت بائن)، همراه با اختلاف تخریج، یعنی تخریج (طلقی نفسک) در صحت سه طلاق جداگانه است وتخریج (انت بائن) چیز دیگری است. بهر حال تخریج (طلقی نفسک) امری است که لغتاً بر مصدر دلالت می کند ومصدر لفظ فردی است که بر واحد واقع می‌شود ودر وقت نیت احتمال سه را دارد. لذامقتضایی نیست که در آن عموم جاری نشودواما تخریج و(انت بائن) این است که بینونهٔ بر دو نوع است. غلیظه وخفیفه. پس وقتی که نیت غلیظه یعنی سه را نمود یقیناً یکی از دو احتمال را نیت نموده است، لذا نیتش صحیح می‌باشد. واین ازقبیل عموم نیست. ومانند این در (طلقی نفسک) منصور نیست. زیرا لفظ طلاق شامل بر افراد یک،دو و سه می‌باشد وعرفاً مشتمل بر دو قسم غلیظه وخفیفه نمی‌شود و گفته شده‌است که معنی قولش علی الاختلاف التخریج این است، که تخریج ما جداست وتخریج امام شافعی ﷺ چیز دیگری است. پس تخریج ما همان است که بیان نمودیم وتخریج امام شافعی رح این است که تمام اقوال مذکور مقتضی اند ودر آنها عموم جاری می شود لذا نیت سه در آنها صحیح می‌باشد

شرح: مصنف ﷺ بر عام بودن مقتضی تفریعی بیان نموده‌اند. چنانچه فرمودند: که اگر کسی به همسرش بگوید: (**انت طالق**) یا(**طلقتک**) ونیت سه طلاق را نمود. این نیت صحیح نمی‌باشد. زیرا قول شوهر (**أنتِ طالق وطلقتُكِ**) خبر است. یعنی در (**انت طالق**)، متصرف بودن زن یا وصف طلاق را خبر داده‌است ودر (**طلقتكِ**) خبر طلاق دادن شوهر زن را، داده‌است و خبر تقاضای سبقت مُخبرعنه را می‌طلبد. یعنی خبر این را تقاضا می کند تا مخبرعنه (چیزی که درباره آن خبر داده می‌شود) قبلاً موجود باشد پس برای (**انت طالق یا طلقتک**) که خبر است لازم است تا از طرف شوهر قبلاً طلاق واقع شده‌باشد تا بتواند این کلام (**انت طالق یا طلقتک**) برای کلام سابق خبر باشد. حالانکه قبل از آن درنفس‌الامر هیچ طلاقی از طرف شوهر واقع نشده‌است، پس برایصحیح کلام انسان عاقل بالغ مسلمان، فرض نمودیم که شوهر قبل از این کلام (انت طالق یا طلقتک) همسرش را طلاق داده‌است واین کلام از جانب شوهر فقط برای خبر دادن است. گویا در صورت اول این چنین گفته‌است: (**انت طالق لِاني طلقتک قبل هذا**) مطلقه‌ای،زیرا قبل از این تو را طلاق داده‌ام). وطلاقی که در ضمن (**انت طالق**) باعتبار لغت بدست می آید همان طلاقی است که وصف زن است، یعنی مطلقه بودن. ودر ضمن (**انت طالق**) بلحاظ لغت طلاقی 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 وخصوص جاری نمی‌شود. لذا نیت دو وسه طلاق صحیح نمی‌باشد، شارح ﷺ می‌فرماید: که اگر چه کلام دوم یعنی (**طلقتک بر تطلیقی**) دلالت می کند که فعل متکلم است لیکن آن بر مصدر ماضی دلالت می کند. در زمان حال بر مصدر حادث دلالت نمی کندوطلاق در زمان حال با مصدر حادث واقع می‌شودنه 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. وچونکه نزد ما در مقتضی عموم وخصوص جاری نمی‌شود، لذا در این کلام نیز نیت نمودن دو یا سه طلاق درست نخواهد بود. حضرت امام شافعی ﷺ 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 می کندو ثبوت تطلیق اقتضاء می‌باشدونزد امام شافعی ﷺ در مقتضی عموم وخصوص 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 ﷺ می فرماید: که اگر چه در (**انت طالق وطلقتک**) نیت سه طلاق درست نیست ولی اگر شوهر به همسرش بگوید: (**طلقتی نفسکِ یا انت بائن**)، نیت سه طلاق درست است گرچه تخریج هر دو جداجداست. یعنی تخریج (**طلقی نفسک**)در صحیح شدن نیت سه جداگانه است وتخریج انت بائن جداگانه است چنانچه تخریج (**طلقی نفسک**) این است که این کلام خبر نیست بلکه تفویض است. یعنی با این جمله طلاق به زن مفوض شده‌است واین کلام لغتاً بر مصدر

دلالت می کند نه اقتضاءً. لذا طلاق مصدر مقتضی نیستجایی ندارد که بگوییم عموم در آن جاری نمی‌شود. ودر مورد مصدری که لغةً ثابت است در بحث امر گذشته است که هدف از آن یک فرد حقیقی است. ولی هدف در وقت نیت فرد حکمی ، فردحکمی می‌باشد. پس با(**طلقی نفسک**) به این علت در وقت نیت سه طلاق، هر سه طلاق می‌شود. زیرا مجموعه سه طلاق فرد حکمی مصدر طلاق است ونیت نمودن فرد حکمی از مصدر صحیح است. لذا باین کلام نیز نیت سه طلاق صحیح است. وتخریج (**انت طالق**) این است که بینونت بردو قسم است:(۱) بینونت خفیفه.(۲) بینونت غلیظه. پس وقتی که نیت بینونه غلیظه یعنی سه طلاق را نمود، یک احتمال از دو احتمال را نیت نموده است. ونیت محتمل کلام صحیح است.لذا با این کلام نیت بینونت غلیظه یعنی سه طلاق درست می باشد ونیت نمودن هر سه طلاق از قبیل عموم نیست.

شارح ﷺ می فرماید: این تخریج (**انت بائن**) در دو قسم غلیظه وخفیفه (**طلقی نفسک**) عرفاً شامل نمی‌شود. چونکه لفظ طلاق مشتمل بر چند فرد یک ، دو و سه می‌باشد ولفظ (**انت بائن**) مشتمل بر این دو قسم می‌باشد و شامل افراد طلاق، یک، دو، سه نمی‌باشد. بعضی می گویند: که هدف این قول مصنف علی الاختلاف التخریج، این است که تخریج ما وشوافع با هم فرق می کند تخریج ما همان است که بیان نمودیم. یعنی دلالت (**طلقی نفسک**) لغةً بر مصدر واحتمال مصدر فرد حکمی یعنی سه طلاق را ومشتمل بودن (**انت بائن**) دو قسم غلیظه وخفیفه. وتخریج امام شافعی ﷺ این است که تمام آن اقوالی که بالا گذشت مانند(**انت طالق، طلقتک، طلقی نفسک ، انت بائن**) مقتضی‌اند. و نزد ایشان در مقتضی عموم جاری می‌شود لذا در تمام این صورتها نیت سه درست است.

وجوه فساد

ثمّ لمّا كانت تمسّكات أبي حنيفه رحمه الله منحصره في الأربع أعني العباره و الإشاره و الدلاله والاقتضاء، و كان مَن سواه من العلماء يتمسّكون بوجوه أخر أيضًا سوى هذه، أورد المصنف رحمه الله فصلا بعد ذلک لتحقيقها و بيان فسادها، فقال:فصل التصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض. هذا وجه أول من الوجوه الفساده، أي الحكم على العلَم يدلّ على نفيه عن غيره عند البعض. و المراد بالعلَم ههنا: هو اللفظ الدال على الذات دون الصفه سواء كان علَمًا أو اسم جنس، وبالبعض هو بعض الأشعريه والحنابله. و يسمّى هذا مفهوم اللقب عندهم. والأصل فيه أنّ ما يفهم من اللفظ إمّا أن يفهم من صريح اللفظ ، و هو المنطوق أولا ، و هو المفهوم. و المفهوم نوعان: مفهوم موافقه: و هو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق. و مفهوم مخالفه: و هو أن يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق، و هو إن فهم من اسم العلَم سمّى مفهوم اللقب، و إنفهم من الشرط أو الوصف سمّى مفهوم الشرط أو الوصف على ما سيأتي، ولكنهم اشترطوا أن

لاتظهر أولویه المسکوت عنه أو مساواته للمنطوق، ولایخرج مخرج العاده، ولایکون لسؤال أو حادثه ولا لکشف أو مدح أو ذمّ، ولا یفید فائده أخری، فحینئذٍ یتعیّن النفی عمّا عداه

ترجمه: پس وقتی که استدلالات امام ابوحنیفه ﷺ منحصر بر چهار است. یعنی عبارت، اشارت، دلالت واقتضاء. در حالی که علمای دیگر بغیر از امام ﷺ از وجوه دیگری نیز بغیر از این دلائل ، استدلال می کنند؛ لذا مصنف ﷺ بعد از این استدلالات برای بیان تحقیق این دلائل و خرابی آنها، فصل مستقلی راآورده است. چنانچه فرمودند: تصریح به اسم علم شیء،در نزد برخی علما بر خصوص دلالت می کندو این نخستین وجه از وجوه فاسده‌است. یعنی حکم بر علم دال براین 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 وهدف از بعض، بعضی از اشعریه وحنابله‌اند نزدایشان به این مفهوم لقب گفته می‌شود واصل در آن این است که آنچه از لفظ فهمیده می‌شود یا از صریح لفظ فهمیده می‌شود و آن منطوق است یا نه و آن مفهوم است. ومفهوم بر دو قسم است مفهوم موافقت.وآن این است که از لفظ حال مسکوت‌عنه مطابق منطوق، فهمیده شود. ومفهوم مخالفت و آن این است که از آن حال مسکوت‌عنه مخالف آنچه از منطوق فهمیده شده‌است فهمیده شود. وآن اگر از اسم علَم فهمیده شودبه آن مفهوم لقب می گویند و اگر از شرط یا وصف فهمیده‌شود به آن مفهوم شرط یا مفهوم وصف می گویند. چنانچه عنقریب خواهد آمد. لیکن اشعریه این شرط را گذاشتند که اولویت مسکوت‌عنه یا برابری آن بر منطوق ظاهر نشود و کلام بر جای عادت استعمال نشده‌باشد. وبرای سؤال وحادثه نباشد. ونه برای کشف و مدح وذم باشد. و برای فایده دیگری مفید نباشد پس در آن وقت نفی از ماعدای آن متعین می شود.

شرح: شارح ﷺ می‌فرماید: که امام ابوحنیفه ﷺ استدلالات را بر چهار چیز یعنی عبارت‌النص ، اشارت‌النص، دلالت‌النص واقتضاءالنص منحصر نموده‌است.یعنی نزد امام ابوحنیفه ﷺ استدلالات فقط چهاراند. وعلمای دیگر بغیر از امام ﷺ از دلائل دیگری نیز بغیر از این چهار، استدلال می کنند که به آنها وجوه فاسده می گویند. مصنف ﷺ برای بیان تحقیق آن دلایل وفساد آنها فصل مستقلی را ذکر نموده‌است. چنانچه فرمودند: دلیل اول وجوه فاسد این است که اگر چیزی با علَم آن با صراحت ذکر شود نزد بعضی از علما بر خصوصیت دلالت می کند. یعنی اگر بر علم حکمی دایر شود آن حکم از غیرش منفی وجدا خواهدبود. شارح ﷺ می‌فرماید: هدف از علَم در متن لفظی است که بر ذات دلالت کند خواه علَم باشد یا اسم جنس وهدف از بعضی در متن بعضی از اشاعره وحنابله است. نزد ایشان به حکم دادن بر علَم مفهوم لقب می گویند. شارح ﷺ می‌فرماید: در این مورد قانون این است که هر آن چیزی که از لفظ فهمیده می‌شود بر دو نوع است. چونکه آن چیز یا با لفظ صریح فهمیده می‌شود یعنی لفظ در محل نطق بر آن دلالت می کند ویا آن چیزبا لفظ صریح فهمیده نمی‌شود. بلکه لفظ بر آن بغیر محل نطق دلالت می کند. اولی را منطوق و دومی را مفهوم می‌نامند. پس

منطوق بر دو قسم است: ۱) صریح. ۲) غیر صریح. به مدلول مطابقی ومدلول تضمن لفظ، منطوق صریح وبه 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 مسکوت‌عنه مطابق منطوق مفهوم باشد. یعنی اگر منطوق مثبت باشد مسکوت‌عنه نیز مثبت باشد. و اگر منطوق منفی باشد مسکوت‌عنه نیز منفی است. ومفهوم مخالف این است: که مفهوم حال مسکوت‌عنه بر خلاف مفهوم لفظ منطوق باشد. یعنی اگر منطوق مثبت باشد مسکوت‌عنه منفی است و اگر منطوق منفی باشد مسکوت‌عنه مثبت است. وباز اگر این مفهوم با اسم علم فهمیده‌شود به آن مفهوم لقب می گویند. واگر با شرط یا وصف فهمیده شود مفهوم شرط یا مفهوم وصف نامیده می‌شود. همچنان اگر مفهوم مذکور از اسم عدد فهمیده‌شود به آن مفهوم عدد می گویند. یعنی هر حکمی که برای عدد معین مذکور ثابت شود برای عدد زائد بر آن منفی خواهدبود. و اگر این مفهوم از غایت بدست آمده‌باشد مفهوم غایت نامیده می‌شود. یعنی حکمی که برای غایت ثابت شده‌باشد برای بالاتر از غایت منفی می‌باشد و اگر این مفهوم از تقدیم ماحقه‌التأخیر فهمیده شده‌باشد به آن مفهوم حصر می گویند. شارح ﷺ می‌فرماید: که نزد اشعریه برای مفهوم مخالف شرط است تا مسکوت‌عنه. از منطوق نه بالاتر باشد ونه هم برابر آن. زیرا اگر مسکوت‌عنه از منطوق اولی باشد ویا برابر منطوق باشد، توسط دلالت‌النص یاقیاس حال مسکوت‌عنه موافق منطوق خواهد بود نه مخالف آن. همچنین برای مفهوم مخالف این شرط است تا کلام در موقع عادت گفته نشده‌باشد. چونکه اگر کلام در وقت عادت گفته شود، مانند قول خداوند ﷻ **﴿وربائبکم اللتی فی حجورکم﴾** که(**فی حجورکم**) در آن به عنوان قید عادت ذکر شده‌است. یعنی ربائب عادة در پرورش شوهر موجود می‌باشد. لذا این قید برای بیرون کردن غیر آن از منطوق نخواهدبود. یعنی چه ربائب در پرورش وسرپرستی باشد یا نباشد در هر دو صورت نکاح نمودن با آن حرام است. بشرطیکه با مادرشان دخول نموده‌باشد. همچنان برای مفهوم مخالف این شرط است که آن کلام جواب سؤالی نباشد یا برای بیان اظهار حادثه‌ای نباشد. زیرا اگر آن کلام جواب سؤال یا برای بیان اظهار حادثه ای باشد مفهوم مخالف از آن معتبر نخواهدبود. مثلاً کسی سؤال نماید که آیا در زیورآلات زکات هست؟ جناب مفتی در جواب بگوید بله. در زیورآلات زکات است، با اعتبار دادن به مفهوم مخالف اصلاً هدف آن این نخواهدبود که بغیر از زیورآلات در طلا ونقره زکات واجبنمی‌شود. یابطور مثال در حال گفتگو نسبت به حادثه پذیربودن زیورآلات گفته شود: در زیورآلات زکات واجب است. اصلاً هدف آن این نمی‌باشد که بغیر از زیورآلات در طلا و نقره واجب نیست. همچنان برای مفهوم مخالف شرط است که علَمی که صراحتاً ذکر شده‌است برای کشف وایضاح نباشد. وبرای مدح، ذم وتلذذوغیره نباشد. و مفید برای ایده دیگری نیز نباشد. بهر حال وقتی که تمام شرایط مذکور متحقق شود در آن وقت مفهوم مخالف معتبر می‌باشد. ونفی ماعدای مذکور متعین می‌شود.

كقوله عليه السلام: الماء من الماء فالماء الأوّل الغسل و الماء الثانی المنّی. و لما كان معناه الغسل من المنّی فهم الأنصار عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء، و هو إخراج الذّكر قبل الإنزال، و هم كانوا أهل اللسان، فلو لم يدلّ على النفی عمّا عداه لما فهموا ذلك. و عندنا لايدل عليه أی على النفی عمّا عداه؛ و إلّا يلزم الكفر و الكذب فی قوله: محمد رسول الله صلی الله عليه وسلم؛ لأنّه يلزم أن لايكون غير محمد صلی الله عليه وسلم رسولاً و ذلك كفر و كذب. سواء كان مقروناً بالعدد أو لم يكن، هو الصحيح. فيه ردّ على من فرق بينهما و قال: إن كان مقروناً بالعدد، نحو قوله عليه السلام: "خمس من الفواسق يُقتلن فی الحلّ و الحرم: الحداءه، و الفأره، و الكلب العقور، و الحيّه، و العقرب"، فحينئذٍ يدلّ النفی عمّا عداه إليته، و و إلّا لبطل فائده العدد. و عندنا وجه التخصيص به زياده اهتمامه و الاعتناء بشأنه و نحو ذلك، ولكن أفتی المتأخّرون بأنّه فی الروايات يد بأنّه فی الروايات يدلّ على النفی عمّا عداوه دون المخاطبات كما قال صاحب "الهدايه": إنّ قوله فی الكتاب: "جاز الوضوء من الجانب الآخر" إشاره إلی أنّه يتجنّس موضع لوقوع، و مثل هذا فی كتابه كثير. و ما يوهمه كلامهم من النفی عما عداه فی بعض الاستدلالات، فكلّ ذلك مؤوّل بتأويلات، فتنبه له. لأن النص لم يتناوله فكيف يوجب نفياً أو إثباتاً، أی لايدل على المسكوت عنه أصلاً فكيف يوجب الحكم من حيث النفی و الإثبات، فإذا قلت: "جاء نی زيد" فقد سكتّ عن عمرو؛ فلا يدلّ على نفيه و إثباته. و فائده التخصيص أن يتأمّل المستنبطون فيه؛ فيثبون الحكم فی غيره بالقياس و ينالون درجه الاجتهاد.

ترجمه: مانند قول پیامبر ﷺ الماء من الماء. مراد از ماءاول غسل است و هدف از ماءالثانی منی است. چونکه معنی این حدیث (این است که) بابیرون شدن منی غسل واجب می‌شود زیرا انصار این را فهمیدند که در صورت اکسال (جماع بدون انزال) غسل واجب نیست چونکه منی خارج نشده‌است. واکسال به معنی بیرون کشیدن ذکر قبل از انزال است. ایشان اهل زبان بودند پس اگر تخصیص علی‌النفی دلالت بر نفی ماعدا نمی کرد ایشان مطلب مذکور این حدیث را نمی فهمیدند ونزد ما این بر نفی ماعدای 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 واین کفر و کذب است. این صراحت اسم علم خواه مقرون به عدد باشد یا مقرون به عدد نباشد.دراین رد بر کسانی است که در میان این دو فرق نموده‌اند. وگفته‌اند که اگر صراحت اسم علم مقرون به عدد باشد مانند قول پیامبر ﷺ از فواسق پنج گونه آن چنان‌اند که در حل وحرم کشته می شوند:زغن موش؛ سگ گزنده؛ مار؛ عقرب. (زغن: پرنده‌ای است و آن را الحدّایه والشوحه نیز می گویند در فارسی زغن و شبیه به کلاغ و کمی کوچکتر از آن است و جانوران کوچک مثل موش را شکار می کند.)

پس در آن وقت بطور حتم بر نفی ماعدای آن دلالت می کند. ورنه فایده عدد باطل می‌شود. ونزد ما علت تخصیص به عدد بالابردن اهمیت عدد ومتوجه نمودن به طرف شأن آن است. ولی متأخرین فتوی داده‌اند که تخصیص علی‌الشئ درروایات فقهیه بر نفی ماعدای آن دلالت می کند اما نه در مخاطبات. همانگونه که صاحب هدایه فرموده‌اند: گه قولش در کتاب جازالوضوء من جانب‌الاخر؛ اشاره بر آن دارد که موضع وقوع نجس می‌شود. وماننده این مثال در کتابشان زیاد است. وشبهه ای که از کلام ایشان در بعضی استدلالات بر نفی ماعدا بوجود می آید مؤول به تأویلات است. بر آن آگاه شو. زیرا نص غیر منصوص را دربرنمی گیرد. پس چگونه حکم نفی بااثبات را واجب می کند. یعنی تخصیص علی‌الشئ اصلاً بر مسکوت‌عنه دلالت نمی کند. لذا چگونه حکم را بلحاظ نفی و اثبات ثابت می کند. پس وقتی که بگویی (جاء نی زید) در مورد عمروسکوت نمودی. لذا این بر نفی و اثبات آن دلالت نمی کند. وفایده تخصیص این است تا مجتهدین در آن بیندیشند. پس توسط قیاس در غیر آن حکم را ثابت کند ودرجه اجتهاد را بدست آورند.

شرح: اولین وجه از وجوه فاسده این بود که اگر حکمی بر اسم علم یا اسم جنس زده‌شود حکم از ماعدای آن نفی می‌شود مثال آن حدیث پیامبر ﷺ است که فرمودند: (الماء من الماء) در این حدیث هدف از ماء اول غسل وماء دوم منی است. مطلب این است که غسل با خروج منی واجب می‌شود. در این حدیث بر ماء ثانی یعنی منی حکم غسل داده‌شده‌است و انصار مدینه از آن این را دانستند که در صورت اکسال یعنی در صورت ادخال بدون انزال غسل واجب نمی‌شود. ببینید که انصار مدینه اهل زبان‌اند واز کم و کیف زبان عربی آگاهند. با وجود آن مفهوم مخالف را معتبر قرار دادند واین را فهمیدند که حکمی که بر منطوق یعنی غسل بر خروج منی زده‌شده‌است این حکم وجوب غسل بر مفهوم مخالف یعنی بر عدم خروج منی نمی‌باشد. اگر حکم صادر نمودن بر اسم علم یا اسم جنس دلالت بر نفی ماعدا نمی کرد هرگز اهل مدینه این برداشت را از حدیث نمی‌نمودند. ولی نزد ما صراحتاً حکم زدن بر اسم علم یا اسم جنس بر نفی حکم ماعدای 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 وحنابله می فرمایند بر گفتن جمله (محمد رسول الله ﷺ) کفر و کذب لازم می آید. به این صورت که بر محمد اسم علم صراحتا حکم رسول الله ﷺ زده‌شده‌است. پس در صورت اعتبار دادن به مفهوم مخالف ودر صورت اعتبار دادن نفی رسول الله ﷺ بودن از ماعدای (ماسوا) محمداین مطلب بدست می آید، که بغیر از محمد کسی دیگری رسول نیست. در حالیکه این بخاطر خلاف واقع‌بودن دروغ است. و بخاطر اینکه این چنین عقیده‌ای خلاف قرآن و حدیث است، کفر است. مصنف ﷺ می‌فرمایند: 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 گفته‌اند: که مقرون به عدد باشد بطور حتم ویقین بر نفی ماعدا دلالت می کند. همانگونه که در این حدیث است (خمس

من الفواسق يقتلن في الحل والحرم؛ الحدأة؛ والغراب؛ والكلب العقوروالحية والعقرب) در این صورت به این خاطر بر نفی ماعدا دلالت می کند که اگر بر نفی ماعدا دلالت نکند ذکر عدد بی‌فایده خواهدبود. اما جوابش از طرف ما این است: که ذکر عدد برای دلالت برنفی ماعدا نیست بلکه علت ذکر عدد بطور خاص بالا بردن شأن عدد واهمیت‌دادن وتوجه نمودن به سوی آن است.(**ازولكن افني المتأخرون**) ازاله و برطرف کردن یک برداشت وسوء تفاهم است. وآن اینکه قبلاً گفته شد که نزد ما،تصریح به اسم علم یا اسم جنس بر نفی ماعدا دلالت می کند. از آن این برداشت می‌شود که این قاعده در روایات فقهیه ونصوص شرعیه عام است برای برطرف نمودن این برداشت وسوء تفاهم شارح ﷺ فرمودند: که فتوای متأخرینان است. که در روایات فقهیه صراحت در اسم علم یااسم جنس بر نفی ماعدا دلالت می کند. ولی در نصوص شرعیه این چنین نیست. مثلاً صاحب هدایه فرمودند: که غدیر به تالاب وحوض بزرگی گفته می‌شود که با حرکت دادن یک طرف آن طرف دیگر حرکت نکند. چنانچه اگر در یک طرف تالاب نجاستی بیفتد وضوء گرفتن درطرف دیگر آن جایز است. صراحت جازالوضوء من جانب‌الاخر دال بر این است که طرفی که در آن نجاست افتاده است نجس و وضوء گرفتن با آن جایز نمی‌باشد. ازاین معلوم شد که صراحت در اسم علم ویا اسم جنس در روایات فقهیه بر نفی ماعدا دلالت می کند. ولی‌ا چرا صاحب هدایه به آن سو اشاره نمودند. این گونه مثالها در کتابشان بسیار است.

شارح ﷺ می‌فرماید: در بعضی استدلالات در عبارات بعضی از علمای ما حتماً این برداشت می‌شود که صراحت با اسم علم یااسم جنس بر نفی ماعدا دلالت می کند. لیکن اینگونه عبارتها تماماً مؤول است. مصنف ﷺ با بیان دلیل مذهب خود فرمودند: که نص شامل غیر منصوص نمی‌شود. پس چگونه می‌توان حکم نفی واثبات بر غیر منصوص زد. یعنی وقتی که تصریح به اسم علم یا اسم جنس بطور کلی بر مسکوت‌عنه یعنی غیرمنصوص دلالت نمی کند چگونه می‌توان بر مسکوت‌عنه بلحاظ نفی یا اثبات حکم نمود. چنانچه وقتی بگویی نزد من زید آمد. هدفش این است که در مورد عمرو سکوت کردی، پس این سکوت شما بر آمدن یا نیامدن عمرو دلالت نمی کند. لیکن بر آن سؤال مطرح می‌شود که وقتی که صراحت در اسم علم یا اسم جنس بر نفی ماعدا دلالت نمی کند پس ذکرنمودن اسم علم یا اسم جنس با خصوصیت چه فایده‌ای دارد. جوابش این است که از اینگونه تخصیص‌ها این فایده بدست می آید که مجتهدین دراین باره بیندیشند وبازدر مواقع دیگربر این مقام قیاس نموده حکم نمایند ومقام والای اجتهاد را بدست آورند.

ثمّ أجاب عن استدلالهم بنفهم الأنصار فقال: و الاستدلال منهم بحرف الاستغراق، أي الاستدلال من الأنصار على عدم وجوب الغسل بالإكسال، إنّما كان بحرف اللّام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد؛ فيكون المعنى أنّ جميع أفراد الغسل من المنّي، لابواسطه أنّ التصيص بالشيء يدلّ على النفي عمّا عداه. و برد علينا حينئذٍ أنّالحديث قد دلّ على عدم وجوب الغسل بالإكسال، سواء كان باللّام أو بالتصيص، فمن أين فلتم

بوجوب الغسل الإكسال؟ فأجاب و قال: و عندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير أنّ الماء يثبت مزه عيناً و طوراً دلالةً، يعني أنّ عندنا الحصر أيضاً ثابت في الغسل الذي يتعلّق بالمنّي، أي جميع الغسل الذي يتعلّق بالشهوه منحصر في الماء، فلا يضرّ خروج الغسل بالحيض و النفاس؛ لأنّ وجوبه لايتعلّق بالشهوه، ولكنّ الماء على نوعين: مزّه يكون عياناً بأن ينزل في نفس الأمر في النوم أو اليقظه بالوطء أو بغيره، و مزّه يكون دلاله بأن يقام دليله و مقام المسبب، و أوجبنا الغسل عليه بمجرّد الالتقاء احتياطاً.

ترجمه: سپس مصنف ﷺ 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 می‌باشد که تمام افراد غسل از منی‌اند نه بواسطه اینکه (**تخصيص بالشئ يدل على النفي عماعداه**). در این هنگام بر ما اخناف اعتراض وارد می‌شود که حدیث در صورت اکسال بر عدم وجوب غسل دلالت می کند، خواه بخاطر لام باشد یا بخاطر تنصیص. پس از کجا قائل بروجوب غسل در صورت اکسال شدید. لذا مصنف ﷺ جواب داد وفرمود: که نزد ما نیز درباره چیزی که تعلق آن با عین‌ماء باشد همین حکم است ولی ماء گاهی عیاناً ثابت می‌شود و گاهی دلالةً. یعنی نزد ما نیز در غسلی که تعلق آن با منی است حصر ثابت است. یعنی تمام افراد غسل که متعلق به شهوت‌اند، منحصر به ماء‌اند. لذا بیرون شدن غسل حیض ونفاس از این افراد غسل مضر نیست. لیکن منی بردو قسم است. گاهی عیاناً می‌باشد، به این صورت که در نفس‌الامر در خواب یا بیداری با وطی یا غیر وطی نازل می‌شود و گاهی دلالةً می‌باشد. به این صورت که دلیل منی یعنی التقاء ختانین قائم‌مقام آن شود. زیرا همان التقاء سبب انزال است. ونفس ذکر از چشم غایب است وامکان دارد انسان به سبب قلت منی نتواند انزل منی را احساس کند. پس ما سبب را قائم‌مقام سبب نمودیم و بر چنین فردی بمجرد التقاء ختانین غسل را واجب قرار دادیم.

شرح: از طرف مصنف ﷺ جواب دلیل کسانی که قائل به یک نوع از مفهوم مخالف یعنی قائل به مفهوم لقب‌اند؛ 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 ننموده‌اند که تصریح به اسم علم یا اسم جنس دلالت بر نفی ماعدای آن می کند. بلکه ایشان از لام استغراق‌الماء استدلال نموده‌اند. به این صورت که لام الماء برای استغراق است. ومطلب این است که تمام افراد غسل با خروج منی واجب می‌شوند. یعنی همین که منی خارج شود غسل واجب می‌شود. ووقتی که منی بیرون نشود غسل نیز واجب نمی‌شود. لذا ثابت شد که در صورت اکسال یعنی دخول بدون انزال غسل

واجب نمی‌شود. البته بر احناف این اعتراض وارد می شود که از این حدیث واضح می‌شود که در صورت اکسال غسل واجب نمی‌شود. خواه عدم وجوب غسل بخاطر لام استغراق باشد و خواه بخاطر حکم صریح بر اسم جنس. ووقتی که این چنین است دلیل احناف 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 نمی‌شد. لیکن بعد از این حکم منسوخ شد. وبعد از ادخال غسل واجب شد خواه منی بیرون آید یا نیاید. لیکن اگر این حدیث را منسوخ قرار ندهیم بلکه بر حالش باقی گذاریم، جوابش این است: که نزد ما احناف نیز وجوب غسل متعلق به منی است. یعنی نزد ما احناف نیز تمام افراد غسل که تعلق‌شان به شهوت است منحصر به منی‌اند. یعنی نزد ما نیز وجوب غسل فقط با منی می‌باشد. در اینجا این اعتراض می‌شود که بخاطر حیض و نفاس نیز غسل واجب می‌شود. این دو از این قانون منی بیرون‌اند، زیرا این دو بخاطر منی واجب نمی‌شوند. پس منحصر نمودن تمام افراد غسل را بر منی صحیح نمی‌باشد. جوابش این است: که وجوب غسل در حیض ونفاس متعلق به شهوت نیست. لذا بیرون شدن حیض ونفاس اشکالی ندارد. زیرا آن دسته از افراد غسل منحصر در منی شده‌است که، تعلق آنان با شهوت است. بهر حال تمام افراد غسل که تعلق‌شان به شهوت است منحصر در منی‌اند. ومنی بر دو قسم است. یکی آنکه کاملاً ظاهر وبیرون است یعنی انسان در حالت خواب و بیداری با وطی یا غیر وطی انزال شود ومنی خارج شود. دوم اینکه خروج منی ظاهر نشود لیکن دلالة می‌باشد به این صورت که منی خارج نشود ولی دلیل آن التقاء ختانین وجود داشته‌باشد. پس قرار دادن التقاء ختانین قائم‌مقام خروج منی؛ بر التقاء ختانین. همان حکمی را می‌دهیم که بر خروج منی است. وچونکه در وقتی التقاء ختانین ذکر از نظر پنهان است، لذا ممکن است انسان به خاطر قلت منی انزال را احساس نکند. بهر حال ما در اینجا سبب (التقاء ختانین) را قائم‌مقام مسبب (خروج منی) قرار دادیم واحتیاط بخاطر التقاء ختانین غسل را واجب قرار دادیم. نتیجه اینکه در صورت اکسال نیز غسل بخاطر خروج منی واجب شده‌است. لیکن در این صورت خروج منی دلالة موجود است نه عیناً.

و الحکم إذا أضیف إلی مسمّی، هذا ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسده، و هو یتضمّن مفهوم الوصف و الشرط، یعنی أنّ الحکم إذا أسند إلی شیء موصوف بوصف خاص أو علق بشرط کان دلیلاً علی نفیه، أی کان کلّ من الوصف و التعلّق دالّاً علی نفی الحکم عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعی رحمه الله حتّی لم یجوّز نکاح الأمه عند طول الحرّه، و نکاح الأمه الکتابیه؛ لفوات الشرط و الوصف المذکورین فی النص، و هو قوله تعالی: ﴿وَمَن لَم یَستَطِع منکم طَولاً أَن یَنکِحَ المُحصَنَاتِ المُؤمِنَاتِ فَمِن مَا مَلَکَت أَیمَانُکُم مِن فَتَیَاتِکُم المُؤمِنَاتِ﴾ أی من لم یستطع منکم زیاده و فدره أن ینکح الحرائر المؤمنات؛ لأجل زیاده مهرهنّ و نفقتهنّ فی

معاشهنّ، فلینکح مملوکه من مملوکات أیمانکم، أی أیمان إخوانکم؛ إذ لایجوز نکاح أمه أصلاً من إمائکم المؤمنات، فالله تعالی قد نصّ علی أنه إن لم یستطع الحرّه فلینکح أمه. ثم قید الأمه بالمؤمنه، فلو عملنا بالوصف و الشرط جمیعاً حکمنا أنّ طَول الحرّه مانع للأمه، و أنّ الأمه الکتابیه أیضاً لایجوز نکاحها للمؤمن ما لم نصر مؤمنه، و عندنا جاز نکاح الأمه الکتابیه و المؤمنه علی طَول الحرّه و عدمه جمیعاً، و حاصله أی حاصل ما قاله الشافعی رحمه الله شیئان: الأول: أنه ألحقَ الوصف الشرط فی کونه موجباً للحکم عند وجوده، و غیر موجب عند عدمه، ألا تری أنّ من قال لامرأته: "أنتِ طالق راکبه" فکأنه قال: "أنتِ طالق إن کنت راکبه" فکما أنّ الطلاق یتوقت علی الرکوب فی صوره الشرط فکذا فی صوره الوصف.

والثانی: أنّه اعتبر التعلیق بالشرط عاملاً فی منع الحکم دون السبب، ففی قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" السبب هو "أنتِ طالق" والحکم هو وقوع الطلاق، والتعلیق بالشرط أعنی دخول الدار إنّما عمل فی منع الحکم دون السبب، فإنّه قد وجد حسًّا ولا مردَّ له، فلا یعلق علیه إلاّ وقوع الطلاق. فیکون عدم الحکم لأجل عدم الشرط عدمًا شرعیًّا لا عدمًا أصلیا علی ما قلنا؛ فیتنفی الحکم بانتفاء الشرط ضروره، ویکون هذا التعلیق نظیر التعلیق الحسّی کتعلیق القندیل بالحبل؛ فإنّه لا یؤثر فی إزاله ثقله و إنما یؤثّر فی إزاله سقوطه، و نصحّ تعدیه هذا الحکم العدم إلی غیره، و نحن نخالفه فی جمیع هذا.

ترجمه: و وقتی که حکم به سوی مسمی مضاف باشد این ابتدای وجه دوم است از وجوه فاسده، و آن متضمن مفهوم وصف ومفهوم 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 وتعلیق در وقت عدم وصف وتعلیق نزد امام شافعی رحمه الله دلالت بر نفی می کند. حتی که با وجود قدرت بر فکاح حره، نکاح با کنیز را جایز قرار نداده است. ونکاح کنیز کتابیه نیز جایز نیست، چونکه شرط و وصف که در نص مذکوراند مفقود می‌شود وآن قول خداوند متعال جل جلاله ﴿ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات﴾ است. یعنی کسی که از شما توانایی مالی زیاد وازدواج با زنان آزاد مؤمنه را ندارد بخاطر ازدیاد مهر آنان وزیاد بودن خرج زندگی آن پس باید که نکاح کند با یکی از کنیزهای برادران مسلمان خود یعنی ایمان آخوانکم. زیرا نکاح شما با هیچ کنیزی از کنیزهای مؤمنه خودتان اصلاً درست نیست. پس خداوند جل جلاله به صراحت بیان نموده‌است که اگر قادر بر نکاح حره نباشد با کنیز ازدواج نماید. باز کنیز را مقید به قید مؤمنه نموده‌است. پس اگر به شرط و وصف عمل نمایم حکم می‌نمایم که قدرت بر ازدواج با حره مانع ازدواج با کنیز است. وبرای هیچ مرد مؤمنی ازدواج با کنیز کتابیه جایز نیست، تا زمانیکه مؤمنه نباشد ونزد ما نکاح نمودن با کنیز کتابیه و کنیز مؤمنه جایز است خواه قادر بر نکاح با حره باشد یا نباشد

خلاصه قول امام شافعی ﷺ دو چیز است. یکی اینکه ایشان وصف را با شرط ملحق نموده‌اند. در این که آن در وقت وجود خود موجب حکم است. ودروقت عدم وجود موجب حکم نیست. آیا نمی بینید که کسی که به همسرش بگوید: (انت طالق راکبة) گویا گفته است: (انت طالق ان کنت راکبة). 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 درمنع حکم عامل معتبر قرار دادند نه در سبب. پس سبب در (ان دخلت الدار فانت طالق)؛ انت طالق است وحکم وقوع طلاق است وتعلیق با شرط یعنی دخول دار در منع حکم عامل است نه در سبب. زیرا سبب حساً یافت شده‌است که نمی توان آن را رد نمود، لذا فقط وقوع طلاق معلق به شرط می‌باشد. پس عدم شرط به خاطر عدم شرط عدم شرعی می‌باشد نه عدم اصلی همانگونه که قبلاً گفتیم. پس به خاطر منتفی شدن شرط؛ حکم بداهةً حتماً منتفی می‌شود این تعلیق نظیر تعلیق حسی است. مانند آویزان کردن قندیل (چراغ) به ریسمان. زیرا این در برطرف کردن سنگینی چراغ مؤثر نیست. بلکه در برطرف کردن افتادنش مؤثر است. پس متعدی نمودن این حکم عدم به سوی غیر صحیح است. وما در تمام این موارد با امام شافعی ﷺ مخالفیم.

شرح: دراین عبارت بیادوجه دوم از وجوه فاسده‌است و این وجه دوم فاسد متضمن مفهوم وصف و مفهوم شرط است. نتیجه‌اش 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 ﷺ این وصف و تعلیق دلالت بر این دارند با منتفی شدن وصف و شرط حکم منتفی می‌شود. یعنی اگر وصف یا شرط موجود باشند حکم نیز منتفی می‌شود. مثلاً قول خداوند متعال ﷻ(و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات). که در آن نکاح با کنیز را معلق به شرط عدم طول حرة نموده‌است. یعنی اگر توانایی ازدواج با زن آزاد نباشد با کنیز ازدواج نماید. سپس کنیز را مقید به قید مؤمنه نمود و باید دانست که هدف از (ایمانکم) در آیه (ایمان اخوانکم) است. یعنی با کنیز برادران مسلمان خود ازدواج نماید چونکه ازدواج نمودن با کنیز خود جایز نمی‌باشد. زیرا مملوکه خود انسان بدون نکاح نیز حلال است. لذا نیازی به ازدواج با آنان نمی‌باشد. بهر حال در این آیه هم مفهوم وصف است وهم مفهوم شرط. پس اگر ما هم به مفهوم وصف عمل نمایم و هم به مفهوم شرط همانگونه که مذهب امام شافعی ﷺ است این را حکم می کنیم که با وجود قدرت و توانایی ازدواج با زن آزاد، ازدواج نمودن با کنیز ممنوع می‌باشد و ازدواج با کنیز کتابیه تا زمانی که مؤمنه نشود ممنوع است. نتیجه اینکه نزد امام شافعی ﷺ برای جواز نکاح با کنیز عدم طول حرة ضروری است و مسلمان بودن کنیز نیز ضروری است و نکاح نمودن با مؤمنه و کتابیه هر دو جایز است و در صورت طول حرة و عدم طول حرة در هر صورت جایز است.

مصنف ﷺ فرمودند: که خلاصه قول امام شافعی ﷺ دو چیز است. یکی اینکه امام شافعی ﷺ وصف را با شرط ملحق نموده‌اند. یعنی همانگونه که در وقت وجود شرط حکم واجب می‌شود و در وقت عدم وجود شرط حکم منتفی می‌شود. همچنان در وقت وجود وصف حکم واجب می‌شود و در وقت عدم وجود وصف حکم نیز منتفی می‌شود مثلاً اگر کسی به همسرش بگوید: (انت طالق راکبة) گویا گفته است: (انت طالق ان کنت راکبة). یعنی همانگونه که طلاق در صورت شرط موقوف بر رکوب است، همچنان در صورت وصف نیز طلاق موقوف بر رکوب می‌باشدولی اگر کسی اعتراضی نماید که راکبة صفت نیست بلکه حال است از ضمیر طالق. لذا پیش نمودن آن به عنوان مثال برای وصف درست نمی‌باشد.

جوابش این است حال معناً وصف است و مقصود وصف قائم بالغیر است چه وصف نحوی باشدوچه غیر آن. دوم اینکه امام شافعی ﷺ تعلیق به شرط را در منع حکم مؤثر دانسته‌اند. ولی در منع سبب مؤثر ندانسته‌اند. یعنی بر اثر تعلیق حکم متحقق نخواهدشد، 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 نمی‌بود و وقوع حکم طلاق فی الحال ثابت می‌شد. 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) حساً موجود است که هیچ وجه نمی‌توان 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 اصلی نیست، چونکه عدم اصلی بدون سبب است حالانکه دراینجا سبب موجود است. پس با منتفی شدن شرط، حکم بداهةً منتفی می‌شود و این تعلیق نظیر تعلیق حسی است. مثلاً آویزان نمودن چراغ به ریسمان که بخاطر ریسمان سنگینی چراغ که سبب افتادن است از بین می رود، بلکه افتادن که حکم سنگینی است از بین نمی‌رود. ببینید 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 نمی‌باشد.

ملاجیون ﷺ شارح نورالانوار می‌فرماید: که متعدی نمودن این حکم یعنی عدم حکم بعدالشرط به غیر صحیح نیست تفصیل آن آینده خواهد آمد: ﴿ فانتظروا نی معکم من المنتظرین ﴾. شارح ﷺ می‌فرماید: که در تمام مطالب فوق احناف با امام شافعی ﷺ مخالفند، چنانچه بیان مذهب احناف در آینده خواهد آمد.

حتى أبطل تعليق الطلاق والعتق بالملكتفريع لما ذهب إليه الشافعي رحمه الله : أي إذا قال لأجنبيه : " إن نكحتك فأنت طالق أو إن ملّكتك فأنت حرّه " يطل هذا الكلام عنده ؛ لأنه قد وجد السبب و هو قوله : " أنت

طالق و أنت حرّه " و لم يتصل ولم يصادف المحلّ فيلغو ؛ فصار كما إذا قال لأجنبيّه : " إن دخلت الدار فأنت طالق "و هو باطل بالاتفاق.

ترجمه: حتی که امام شافعی ﷺ معلق نمودن طلاق و عتاق را به ملک، باطل نموده‌است. این مسئله تفریعی است بر مذهب امام شافعی ﷺ یعنی وقتی که کسی به زن بیگانه‌ای بگوید: (**ان نکحتک فانت طالق**) یا (**ان ملکتک فانت حرة**) نزد ایشان این کلام باطل می‌شود. زیرا سبب یعنی (**انت طالق**) و (**انت حرة**) یافت شده‌است ولی متصل و ملاقی به محل نیست. لذا این کلام لغو می‌شود و این کلام این چنین است که به بیگانه‌ای بگوید: (**ان دخلت الدار فانت طالق**) و این بالاتفاق باطل است.

شرح: در این عبارت یک مسئله تفریعی بر مذهب امام شافعی ﷺ بیان شده‌است 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 طلاقی. یا عتاق را معلق به ملک یمین نمود و گفت: (**ان ملکتک فانت حرة**). اگر مالک تو شدم آزادی. نزد امام شافعی ﷺ در هر دو صورت این کلام باطل می‌شود. زیرا نزد امام شافعی ﷺ تعلیق باشرط مانع ثبوت حکم است و مانع وجود سبب نمی‌شود.پس در اینجا سبب یعنی (**انت طالق وانت حرة**) یافت شده‌است، ولی متصل وملاقی به هیچ محلی نشده‌اند. چونکه آن زن در وقت (**فانت طالق**) منکوحه نیست ودر وقت متکلم به (**انت حرة**) مملوکه گوینده نمی‌باشد. بهر حال وقتی که سبب یافت‌شد این سبب یعنی(**انت طالق وانت حرة**) لغو می شود. چنانچه اگر با این زن بیگانه ازدواج نمود بر آن طلاق واقع نمی‌شود. همچنان اگر قائل آن کنیز را خرید آن زن کنیز آزاد نمی‌شود واین 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 وشرط دخول دار یافت شد بر آن طلاق واقع نمی‌شود.

وجوّز التكفير بالمال قبل الحنث ، تفريع آخر له ، أي إذا حلف " والله لا أفعل كذا " ولم يحنث بعد ، وكفّر بالمال يصحّ عنده ، و يعبأ بها بعد الحنث ؛ لأنّه قد وجد السبب و هو اليمين ؛ إذ عنده اليمين سبب للكفّارة ، والحنث شرط لها ، والتعليق بالشرط مقدّر ، فكأنّه قال الحالف : فإذا وجد السبب يصحّ الحكم مرتّبًا عليه . وعندنا اليمين سبب للبرّ ، و إنّما بنعقد سببًا للكفّاره بعد الحنث ، فكان الحنث سببًا لها . و إنّما قيد بالمال ؛ لأنّ نفس الوجوب ينفكّ عن وجوب الأداء فيه على زعمه كالثمن المؤجّل يثبت نفس وجوبه بمجرّد الذمّة و لا يثبت وجوب الأداء إلاّ عند حلول الأجل ، ففي الكفّاره الماليه أيضًا يمكن أن يثبت نفس الوجوب بالحلف ، و وجوب الأداء يكون بعد حنثه ، بخلاف البدني ؛ فإنّ نفس الوجوب لا ينفكّ عنه وجوب الأداء ؛ فيكونان معًا بعد الحنث

، و نحن نقول : هذا الفرق ساقط ؛ لأنّ ذات المال إنّما تقصد في حقوق العباد ، و أمّا في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الأداء ؛ فيكون كالبدني ، لا ينفكّ فيه نفس الوجوب عن وجوب الأداء .

ترجمه: و کفاره بالمال را قبل از حانث شدن جایز قرار داده‌است. تفریع دیگری بر مذهب امام شافعی ﷺ است. یعنی وقتی کسی قسم بخورد (**والله لا افعل کذا**) بخدا﷾ این چنین نمی کند وهنوز حانث نشده و کفاره بالمال را ادا نموده. نزد امام شافعی ﷺ صحیح می‌باشد و به آن اعتبار کفاره بعدالحنث داده می‌شود. زیرا سبب یمین موجود است چونکه نزد ایشان یمین سبب کفاره است و حانث شدن شرط کفاره است. وتعلیق با شرط مقدر است گویا حالف این چنین گفته‌است: اگر حانث شدم بر من کفاره یمین است. پس وقتی که سبب یافت شد مرتب نمودن حکم نیز بر آن صحیح می‌باشد. ونزد ما یمین سبب تحقق است و سبب بعد از حنث‌شدن بوجود می آید لذا حنث‌شدن سبب است.مصنف ﷺ کفاره را مقید به مال نموده‌است. زیرا مطابق گمان امام شافعی ﷺ نفس وجوب آن بمجرد ذمه (عهده) ثابت می‌شود. ووجوب اداء ثابت نمی شود مگر بعد از آمدن مدت معین پس در کفاره مالیه نیز این امکان دارد که نفس وجوب با حلف ثابت شود. ووجوب اداء بعد از حانث شدنش باشد؛ بر خلاف کفاره بدنی زیرا در آن نفس وجوب از وجوب اداء جدا نمی‌باشد. چنانچه بعد از حنث ظهور هر دویا هم می‌باشد. وما می گوییم که این فرق از اعتبار ساقط است. زیرا در حقوق‌العباد فقط نفس مال مقصود است ودر حقوق‌الله﷾ مقصود فقط اداء است. لذا کفاره مالیه مانند کفاره بدنیه می‌باشد در آن نفس وجوب از وجوب اداء جدا نمی‌باشد.

شرح: با بیان مذهب امام شافعی ﷺ فرمودند: که اگر کسی قسم خورد (والله لا افعل کذا) و قبل از حانث‌شدن کفاره بالمال اداء نمود یا ده مسکین را غذا داد یا ده مسکین را لباس پوشانید؛ نزد امام شافعی ﷺ این کفاره معتبر می‌باشد وبعد از حانث شدن نیازی بر اعاده کفاره نیست به دلیل اینکه نزد امام شافعی ﷺ سبب کفاره یمین است. یعنی به مجرد منعقد شدن یمین نفس وجوب کفاره ثابت می‌شود. وبرای کفاره حانث شدن شرط است وتعلیق با شرط مقدر است. گویا حالف این چنین گفته‌اند: (**ان حنثت فعلی کفارة یمین**) پس وقتی که نفس وجوب کفاره یعنی یمین موجود است، گرچه سبب وجوب اداء یعنی موجود نیست؛ مرتب شدن حکم یعنی اداء کفاره نیز بر آن جایز می‌باشد. همانگونه که مالک شدن صاحب نصاب سبب وجوب زکات است وحولان حول برای آن شرط است؛ پس اگر کسی قبل از حولان حول زکات را پرداخت نمود زکاتش اداء می‌شود واعاده آن بعد از حولان حول واجب نمی‌باشد.

شارح ﷺ می‌فرماید: که نزد احناف یمین سبب کفاره نیست بلکه سبب تحقق و برآورده‌شدن قسم است و سبب کفاره بعد از حنث می‌باشد. لذا سبب کفاره حانث‌شدن است واین مسلم است که سبب قبل از سبب متحقق نمی‌شود. همانگونه که امکان ندارد نماز بر وقت مقدم شود. لذا ادا نمودن کفاره قبل ازحنث درست نمی‌باشد. شارح ﷺ می‌فرماید:

که مصنف ﷺ کفاره را مقید به مال نموده‌است.یعنی مقدم نمودن کفاره بالمال برحنث جایز است. لیکن مقدم نمودن کفاره بدنیه (روزه) برحنث جایز نیست. بنابر همین فرق است که نزد امام شافعی ﷺ نفس وجوب در مال از وجوب اداء جدا می‌شود. مثلاً اگر کسی غلام خود را یک ماهه به نسیه فروخت نفس وجوب ثمن مؤجل در وقت بیع بر ذمه مشتری ثابت می‌شود. لیکن وجوب اداء بعد از اتمام یک ماه ثابت می‌شود.

ملاحظه فرمایید که در اینجا نفس وجوب مال از وجوب اداء جدا شده‌است. همچنین در کفاره مالیه نیز نفس وجوب از قسم ثابت می‌شود، لیکن وجوب اداء آن بعد از حانث‌شدن ثابت می‌شود. بر خلاف آن در کفاره بدنیه نفس وجوب از وجوب ادا جدا نمی‌شود. لذا نفس وجوب، وجوب اداء کفاره بدنیه هر دو بعد از حانث‌شدن با هم ثابت می‌شوند. خلاصه وقتی که در کفاره بدنیه نفس وجوب از وجوب اداء جدا نمی‌شود بلکه ثبوت هر دو باهم بعد از حنث می‌باشد. مقدم نمودن کفاره بدنی برحنث جایز نمی باشد، وچونکه در کفاره مالی نفس وجوب از وجوب اداء جدا می‌شود. لذا مقدم نمودن کفاره مالی برحنث جایز می‌باشد. جواب آن از طرف ماایں است که فرقی که در میان کفاره مالی وبدنی بیان شده اعتباری ندارد. چراکه مقصود در حقوق العباد عین مال است ولی در حقوق‌الله هدف اداء نمودن‌است. زیرا که مال فی‌نفسه عبادت نمی‌باشد، بلکه عبادت فعلی است که بنده برای خشنودی خداوند ﷻ بر خلاف نفس خود انجام می‌دهد. پس هدف در حقوق الله اداء نمودن‌است. پس مال نیز مانند عبادت بدنی خواهدبود. یعنی نفس وجوب از وجوب اداء جدا نمی‌باشد. و وجوب اداء کفاره با حنث ثابت می‌شود. لذا اداء نمودن کفاره بالمال نیز قبل از حانث شدن درست نخواهد بود.

و عندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سببًا حقيقةً و إن انعقد صوره، فإذا قال: " إن دخلت الدارفأنتِ طالق " فكأنّه لم يتكلّم بقوله: " أنت طالق " قبل دخول الدار، فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلّم بقوله: " أنت طالق ".لأنّ الإيجاب لا يوجد إلاّ بركنه، ولا يثبت إلاّ في محلّه، و ههنا و إن وجد الركن و هو: " أنت طالق " لكن لم يوجد المحلّ؛ لأنّ الشرط حَالَ بينه و بين المحلّ فبقي غير مضاف إليهأي غير متّصل بالمحّل، و بدون الأتصال بالمحلّ لا ينعقد سببًا. فإذا كان كذلك انعكس حال التفريعات، فيصحّ تعليق الطلاق و العتاق بالملك فيما إذا قال: " إن نكحتك فأنت طالق، أو إن ملكتك فأنتَ حرّ "؛ لأنه لم يوجد قوله: أنتِ طالق و أنتَ حرّحتى يحتاج إلى المحلّ. فإذا وجد النكاح و المِلك فحينئذٍ يكون محلاً؛ لورود قوله: "أنت طالق و أنت حرّ"، فلا بأس به لوقوعه في محلّه و بطل التكفير بالمال قبل الحنث؛ لأنّ اليمين لا ينعقد إلا للبِرّ فكيف يكون سببًا للحنث؛ فلا يصحّ التقديم على السبب. وصحّ أنّ عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط، بل لعدم السبب؛ فلا يكون عدمًا شرعيًا بل عدمًا أصليًا لا يعدّى إلى غيره. و هذا هوثمره الخلاف بيننا و بينه، و إلاّ فلا يخفى أنّ قبل دخول الدارفي

قوله: " أنت طالق إن دخلتِ الدّار " لو طلّق بطلاق آخر، يقع بالاتفاق بينا و بينه؛ فتقرّر أنّ الشرط فبالتعليقات يدخل في السبب و الحكم جميعًا؛ لأنّها من قبيل الإسقاطات، فتقبل التعليق بكماله، بخلاف البيع؛ فإنّه من قبيل الإثباتات ولا يقبل التعليق؛ إذ به يصير قمارًا. فإذا دخل عليه خيار الشرط، يكون مانعًا للحكم فقط دون السبب؛ ليقلّ أثر الشرط حتّى الإمكان.

ترجمه: و نزد ما معلق با شرط سبب نمی‌شود یعنی حقیقهٔ سبب نمی‌باشد، گرچه 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 بوجود آید صحبت کردن (گفتن) (**انت طالق**) نیز یافت می‌شود چونکه ایجاد بدون رکن خود بوجود نمی‌آید و ایجاب ثابت نمی‌شود مگر در محلش ودر اینجا اگر چه رکن یعنی (**انت طالق**) یافت شده‌است ولی محل یافت نشده‌است. زیرا شرط بین ایجاب ومحل حائل واقع شده‌است پس به سوی آن مضاف نمی‌شود. یعنی ایجاب متصل به محل نمی‌باشد و ایجاب بدون متصل‌شدن به محل سبب نمی‌شود. پس وقتی که این چنین است حل تمام مسائل فروعی برعکس می‌شود چنانچه اگر بگوید: (**ان نكحتك فانت طالق يا ان ملكتك فانت حر**) تعلیق طلاق وعتاق به ملک صحیح می‌باشد چونکه (**انت طالق وانت حر**) در وقت تعلیق یافت نشده است تا محتاج به محل باشد. پس وقتی که نکاح وملک یافت شود در آن وقت محل ورود گفته (**او انت طالق وانت حر**) می باشد. لذا در واقع شدن آن در محلش اشکالی ندارد واداء کفاره بالمال قبل از حانث شدن باطل می‌باشد؛ زیرا قسم منعقد نمی‌شود مگر برای راست‌شدن قسم پس چگونه قسم می تواند سبب برای حنث باشد. لذا مقدم نمودن کفاره بالمال بر سبب درست نمی‌باشد واین صحیح است که نزد ما عدم حکم بخاطر عدم شرط نیست، بلکه به خاطر عدم سبب است. لذا این عدم؛ عدم شرعی نمی‌باشد بلکه عدم اصلی می‌باشد که به سوی غیر متعدی نمی‌شود واین همان ثمره اختلاف بین ما وامام شافعی ﷺ است والا این پوشیده نیست که در گفته‌اش (**ان دخلت الدار فانت طالق**) قائل قبل از دخول دار طلاق دیگری را داد بالاتفاق بین ما وایشان‌طلاق واقع می‌شود. پس ثابت شد که شرط در تعلیقات؛ در حکم وسبب داخل می‌شود زیرا تعلیقات از قبیل اسقاطات است. زیرا تعلیق را بطور کامل می‌پذیرد بر خلاف بیع که از قبیل اثبات است وتعلیق را قبول نمی کند چونکه بیع بخاطر تعلیق قمار می‌شود. پس وقتی که بر آن خیار شرط داخل می‌شود فقط مانع حکم می‌شود نه مانع سبب تا حتی الامکان اثر شرط کم شود.

شرح: هر آن چیزی که معلق به شرط باشد نزد امام شافعی ﷺ در وقت تعلیق سبب است. همانگونه که تا به حال بیان شده است لیکن نزد احناف حقیقهٔ 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 نیاورده‌است. پس وقتی که دخول دار بوقوع پیوندد در آن وقت (**انت طالق**) نیز موجود خواهدبود. زیرا برای ایجاب دو چیز ضروری است یکی رکن

یعنی صدور کلام از اهلش. دوم محل. چنانچه اگر نابالغی بیع را ایجاب نمود بخاطر عدم وجود رکن ایجاب صحیح نمی‌باشد. وبیع آزاد بخاطر عدم وجود محل بیع؛ باطل می‌شود، چونکه محل بیع مال متقوم است وفرد آزاد مال نیست. بهر حال برای صحت ایجاب دو چیز ضروری است. یکی وجود رکن دوم وجود محل. ووقتی که اینچنین است ایجاب نه بدون رکن خود یافت می‌شود و نه هم بدون محل خود ثابت می‌شود. ودر اینجا اگر چه صدور رکن ایجاب یعنی (انت طالق) در وقت تعلیق از اهلش موجود است ولی محل طلاق موجود نیست، چونکه در میان ایجاب و محل شرط دخول دار حائل شده‌است. ووقتی که شرط حائل شد ایجاب (تلفظ انت طالق) متصل به محل نماندو ایجاب بدون اتصال به محل نمی‌تواند سبب باشد پس چیزی که معلق به شرط باشد حقیقةً سبب نمی‌شود، ودر نتیجه حکم تمام مسائل فروعی که از طرف امام شافعی رحمه‌الله بیان شده‌است برعکس می‌شود چنانچه تعلیق طلاق وعتق زمانی درست است که شخصی به زن یگانه‌ای بگوید: (ان نکحتک فانت طالق) یا به غلام دیگری بگوید: (ان ملکتک فانت حر) زیرا در وقت تعلیق (انت طالق وانت حر)یافت نشده‌است. ووقتی که در وقت تعلیق (انت طالق وانت حر) یافت نشده‌است در وقت تعلیق نیز نیازی به محل نمی‌باشد. لیکن وقتی که نکاح و ملک که شرط‌اند 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 گفته‌است (انت طالق) و برای غلام بعد از مالک شدن گفته‌است: (انت حر) و در این صورت طلاق و عتاق وارد می‌شود.

شارح رحمه‌الله با ذکر تفریع دوم فرمودند: که اگر قبل از حانث شد کفاره بالمال را ادا نمود باطل می‌شود، چونکه یمین فقط برای کامل کردن و راست کردن قسم منعقد می‌شود و وقتی که یمین برای حانث‌شدن منعقد نمی‌شود یمین نمی‌تواند سبب حنث باشد و وقتی که یمین سبب حنث نیست یمین هم سبب کفاره نیست. و در نتیجه حنث سبب کفاره است ومسبَّب را نمی توان بر سبب مقدم کرد چه کفاره مالی باشد چه کفاره بدنی واعتبار شرعی ندارد.

شارح رحمه‌الله می‌فرماید: که این مطلب صحیح است که نزد ما عدم حکم بخاطر عدم شرط نیست بلکه بخاطر عدم سبب است. لذا این عدم، عدم شرعی نمی‌باشد بلکه عدم اصلی است که توسط قیاسی به سوی دیگری متعدی نمی‌شود. شارح رحمه‌الله می‌فرماید: که ثمره اختلاف میان ما و امام شافعی رحمه‌الله همین است که نزد امام شافعی رحمه‌الله عدم حکم بخاطر عدم شرط عدم اصلی است و نزد ما عدم حکم بخاطر عدم سبب عدم اصلی است والّا 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 معدوم است. چنانچه اگر کسی بگوید: (انت طالق ان دخلت الدار) بالاتفاق بعد از دخول دار طلاق می‌شود و

قبل از آن طلاق واقع نمی‌شود واگر کسی قبل از دخول دار طلاق دیگری بدهد بخاطر وجود محل بالاتفاق طلاق دیگری واقع می‌شود.

با این مطلب این ثابت شد که شرط تعلیقات یعنی در چیزهایی که تعلیق با شرط را قبول می کند. مانند طلاق و عتاق بر سبب و حکم هر دو داخل می‌شود یعنی شرط مانع سبب وحکم می‌شود. به این دلیل که تعلیقات یعنی طلاق و عتاق و غیره از قبیل اسقاطات‌اند. 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 می‌شود و هم بر حکم و بیع بر خلاف این است. چونکه شرط خیار در بیع فقط در حکم یعنی ملک داخل می‌شود و بر سبب داخل نمی‌شود. چونکه بیع از قبیل اثبات است چنانچه برای مشتری توسط بیع ملک ثابت می‌شود و بیع تعلیق را نمی پذیرد. زیرا بیع بخاطر تعلیق قمار می‌شود حالانکه قمار حرام است؛ سپس وقتی که شرط خیار بر بیع داخل شود فقط مانع حکم است ومانع سبب نمی‌شود. تا حتی‌الامکان از اثر شرط کاسته شود چونکه قیاس این را می‌طلبد تا بیع با خیار شرط جایز نباشد. همانگونه که با شروط دیگر بیع جایز نیست ولی شریعت اسلام شرط خیار را ضروره جایز قرار داده‌است. لذا اعتبار آن به قدر ضرورت می‌باشد و ضرورت با آن کامل می‌شود که شرط خیار فقط در حکم بیع یعنی برای ملک مانع باشدو مانع سبب یعنی عقد بیع قرار داده نشده‌است.

و قد يقرّر الاختلاف بيننا و بينه بعنوان آخر، و هو أنّ الشافعي رحمه الله يقول: إنّ الكلام هو الجزاء، والشرطُ قيد له، فكأنّه قال: أنت طالق في وقت دخولكِ الدّار، فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه، و هو مذهب أهل العربيه، و أبو حنيفه رحمه الله يقول: إنّ الجزاء كلامهما بمنزله كلام واحد، يدلّ على وقوع الطلاق حين الشرط، و ساكت عن سائر التقادير، فلا يدل على الحصر، و هو مذهب أهل المعقول. و لم يذكر المصنف رحمه الله جوابًا عن الوصف، إمّا لأنّ الجواب عن الشرط جواب عنه، و إمّا لوضوحه و شهرته، و هو أنّ للوصف درجات ثلاثًا أدناها: أن يكون اتفاقيًا كقوله تعالى ﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ و أوسطها: أن يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى: ﴿ مِن فَتَيَاتِكُمُ المُؤمِنَاتِ ﴾ و أعلاها أن يكون بمعنى العلّه كقوله: السّارق و الزانی. و لا أثر لانتفاء العلّه في انتفاء الحكم، فما دونه أولى.

ترجمه: واختلاف میان ما وایشان با عنوان دیگری نیز بیان می‌شود وآن اینکه امام شافعی رحمه‌الله می‌فرماید: که کلام همان جزاء است وشرط برای آن قیدی است. گویا گفته‌است (انت طالق وقت دخولک الدار) پس این قید افاده حصر طلاق در دخول دار را می کند ومذهب اهل عربیت همین است. امام ابوحنیفه رحمه‌الله می‌فرماید: که شرط وجزاء در مقام و مرتبه کلام واحدی‌اند که در وقت شرط بر وقوع طلاق دلالت می کند واز تمام تقادیر ساکت است. لذا بر حصر دلالت

نمی کند واین مذهب اهل معقول است. ومصنف رحمه الله وصف را جواب نداند، چونکه جواب آن همان جواب شرط است و یا چونکه واضح وروشن است و آن اینکه وصف دارای سه درجه است و کم ترین آن این است که اتفاقی باشد. مانند قول خداوند متعال ﴿وربائکم اللاتی فی حجورکم﴾ ودرجه میانه (وسط) این است که وصف به معنی شرط باشد. مانند قول خداوند متعال: ﴿من فتیاتکم المومنات﴾ وبالاترین درجه آن این است که به معنی علت باشد مانند السارق والزانی؛ وانتفاء علت هیچ تأثیری در انتفاء حکم ندارد. لذا ادنی ترین درجه وصف بطریق اولی در انتفاء حکم تأثیری ندارد.

شرح: شارح رحمه الله می فرماید: که اختلاف مذکور میان احناف وشوافع را می توان با عنوان دیگری نیز مطرح نمود وآن اینکه در نزد امام شافعی رحمه الله کلام در جمله شرطیه فقط جزاء است یعنی حکم فقط در جزاء است. ولی شرط برایش قیدی بمنزله ظرف یا حال است. لذا (ان دخلت الدار فانت طالق به معنی انت طالق فی وقت دخولک الدار) می باشد سپس این قید فایده آن را می دهد که طلاق منحصر به همان وقت باشد ویا منتفی شدن این قید یعنی شرط حکم منتفی شود مذهب اهل عربیت همین است. محشی می فرماید: نسبت دادن این قول به اهل عربیت تهمت وافترا بر اهل عربیت است. زیرا نزد ایشان حکم در میان شرط وجزاء است و مجموع هر دو کلام می باشد. هیچ یکی به تنهایی کلام نمی باشد ایشان هرگز قائل به این نیستند که کلام فقد جزاء است وشرط برایش قید است در حنیفت این مذهب مفتاح است که آن را منسوب به اهل عربیت نموده اند. حضرت امام ابوحنیفه رحمه الله می فرمایند: که مجموع شرط وجزاء کلامی است که در وقت شرط بر وقوع طلاق دلالت می کند وساکت از همه تقادیر است. پس این کلام بر منحصر کردن طلاق بر یک وقت دلالت نمی کند ومذهب اهل عقول یعنی مناطقه همین است.

شارح رحمه الله می فرماید: که میان احناف وشوافع در شرط ووصف 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 ومشهور است، لذا به خاطر مشهور وواضح بودن از بیان آن صرف نظر نمود. وحاصل آن جواب این است: که اینکه امام شافعی رحمه الله وصف را معلق به شرط نموده اند قبول نداریم زیرا وصف دارای سه درجه است:

۱- درجه ادنی آن اینکه وصف اتفاقی باشد واحترازی نباشد بلکه بطور عادت ذکر شده باشد مانند (حجور) که در ﴿وربائکم اللاتی فی حجورکم﴾ قید اتفاقی است. چنانچه که ربیبه بر شوهر حرام است بشرطیکه شوهر به همسرش یعنی مادر ربیبه دخول نموده باشد خواه آن ربیبه در زیر سرپرستی وپرورش شوهر باشد یا نباشد. پس در اینجا قید حجر 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 ﴿من فتیاتکم المؤمنات﴾ یعنی ﴿من فتیاتکم ان کانت مومنة﴾.

۳- درجه اعلی وصف این است که به معنی علت می باشد یعنی در حکم مؤثر است مانند: (السارق والزانی) که وصف سرقت در وجوب قطع مؤثر است ووصف زنا در وجوب جلد مؤثر است.

در اصل قاعده این است که اگر حکمی مرتب برمشتقی باشد مأخذ این مشتق علت آن حکم می باشد. پس چونکه حکم قطع ید مرتب بر سارق؛ یعنی مشتق است، لذا مأخذ اشتقاق آن یعنی وصف سرقت علت این حکم می باشد. همچنین چونکه جلد یعنی حکم شلاق بر زانی مشتق 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 مستلزم 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 وادنی وصف بدرجه اولی در انتفاء حکم مؤثر نمی باشد. پس وصف از ماعدای خودنفی حکم نمی کند.

و المطلق محمول علی المقیّد. هذا وجه ثالث من الوجوه الفساده، والمطلق هوالمتعرّض للذّات دون الصفات لا بالنفی و لا بالإثبات. و المقیّد هو المتعرّض للذات مع صفه منها، فإذا أوردافی مسأله شرعیّه فالمطلق محمول علی المقیّد، أی یراد به المقیّد.

و إن کانا فی حادثتین عند الشافعی رحمه الله، و یعلم منه أنّهما إن کانا فی حادثه واحده فهو محمول علی المقیّد عنده بالطریق الأولی، و نظیره لم یذکر فی المتن، و هو آیه کفّاره الظهار؛ فإنّها حادثه واحده ذکر فیها ثلاث أحکام من التحریر، و الصیام، و الإطعام. وقیّد الأول والثانی بقوله: ﴿من قَبلِ أَن یَتَمَاسَّا﴾ و لم یقیّد الإطعام به، فالشافعی رحمه الله یحمل الإطعام علی التحریر و الصیّام و یقیّده بقوله: ﴿من قَبلِ أَن یَتَمَاسَّا﴾ أیضًا

ترجمه: ونزد امام شافعی رحمه الله مطلق محمول بر مقید است. این وجه سوم است از وجوه فاسده ومطلق آن است که به ذات پردازد با قطع نظر از صفات نه با نفیاً واثباتاً. ومقید آن است که بذات همراه با وصفی از آن پردازد. 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 ومثال آن در متن مذکور نیست وآن آیه کفاره ظهار است، زیرا که این یک حادثه است در آن سه حکم تحریر؛ روزه؛ غذا دادن مذکور است. اول ودوم مقید به من قبل ان یتماسا شده اند و اطعام مقید به آن نشده است. امام شافعی رحمه الله اطعام را حمل بر تحریر وصیام نموده آن را نیز مقید به من قبل ان یتماسا می نماید.

شرح: وجه سوم فاسد این است که امام شافعی رحمه الله مطلق حمل بر مقید می‌باشد. مطلق آن است که فقط بر ذات دلالت کند نه بر صفات مانند رقبه. و مقید آن است که برذات مع‌الصفات دلالت کند مانند رقبه مؤمنه. پس هرگاه مطلق ومقید بر مسئله شرعی وارد شوند مطلق حمل بر مقید می‌شود و هدف از مطلق مقید می‌باشد گرچه هر دو در دو حادثه ذکر شده باشند.

شارح رحمه الله می‌فرماید: از این گفته مصنف رحمه الله این برمی‌آید که اگر مطلق ومقید هر دو در یک حادثه باشند بطریق اولی مطلق حمل بر مقید می‌شود؛ مثل ذکر مطلق ومقید در یک حادثه را ماتن بیان نفرموده‌است. لیکن شارح رحمه الله بیان فرموده‌است و آن آیه کفاره ظهار است. خداوند سبحان وتعالی می‌فرماید: ﴿**والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوافتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذالكم توعظون به والله بما تعلمون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ذالك لتومنوا بالله ورسوله تلك حدود الله وللكافرين عذاب اليم**﴾ ملاحظه فرمایید که در اینجا واقعه‌ای از کفاره ظهار است که در آن سه حکم مذکور است:

۱- آزاد کردن رقبه؛

۲- روزه گرفتن دو ماه پی در پی؛

۳- غذا دادن به شصت مسکین.

دو 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 رقبه 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 می‌باشد.

و نظير ما وردا في حادثتين هو قوله: مثل كفّارة القتل وسائر الكفارات؛ فإنّ كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيّد، و هو قوله: ﴿فَتحرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤمِنَةٍ﴾ و كفّارة الظهار و اليمين حادثة أخرى ورد فيها المطلق، و هو قوله: ﴿فَتحرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ فالشافعي رحمه الله يقول: إنّ قيد الإيمان مراد ههنا أيضًا.

لأنّ قيد الإيمان زيادة وصف بجرى مجرى الشرط؛ فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص، فكأنّه قال في كفارة القتل: فتحرير رقبة إن كانت مؤمنة، و يفهم منه أنّها إن لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفّارة القتل بناءً على ما مضى من أصله. أنّ الشرط و الوصف كلاهما يوجب نفي الحكم عند عدمهما. و إذا ثبت هذا في المنصوص و هو عدم شرعيّ، يحمل عليه سائر الكفّارات بطريق القياس لا شتراكها في كونها كفّاره. و هذا معنى قوله: و في نظيرها

من الكفّارات؛ لأنّها جنس واحد. و عند بعض أصحاب الشافعي رحمه الله يحمل عليه لا بطريق القياس 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 کفاره یمین حادثه دیگری است که در آن مطلق وارد شده‌است. و آن قول خداوند منان جل جلاله ﴿**فتحرير رقبة مؤمنة**﴾ و شافعی رحمه الله می‌فرماید: که در اینجا نیز قید ایمان مراد می‌باشد، چونکه قید ایمان وصف زائدی است که قائم‌مقام شرط است و در وقت عدم نفی را در منصوص ثابت می کند. گویا خداوند متعال جل جلاله در کفاره قتل فرموده‌است: ﴿**فتحرير رقبة انت كانت مومنة**﴾ و از آن این بدست می‌آید که اگر رقبه مؤمنه نباشد در کفاره قتل جایز است بنابراین قاعده آن چه گذشته‌است که شرط و وصف هر دو در وقت عدمشان نفی حکم را ثابت می کند و وقتی که این در منصوص ثابت شد حالانکه آن عدم شرعی است تمام کفارات بطریق قیاس بر آن حمل می شود زیرا همه در کفاره بودن مشترک‌اند و قول مصنف رحمه الله همین است. و در نظیر آن (مانند، مثال) آن کفارات‌اند. زیرا همه این‌ها از یک جنس‌اند و نزد بعضی از اصحاب شافعی مطلق حمل بر مقید می‌شود نه به طریق قیاس و آن مشهور است.

شرح: شارح رحمه الله می‌فرماید: مثال مطلق ومقید اگر در دو حادثه مذکور باشند کفاره قتل وکفاره های دیگر است چونکه کفاره قتل یک حادثه وواقعه است. ودر آن حکم مقید آمده‌است. چنانچه خداوند متعال جل جلاله می‌فرماید: ﴿**ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة**﴾ در این آیه رقبهٔ با قید مؤمنه آمده‌است وکفاره ظهار و کفاره یمین دو حادثه دیگر است در آن لفظ رقبه مطلق آمده است. چنانچه خداوند منان جل جلاله در کفاره ظهار می‌فرماید: ﴿**فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا**﴾ ودر کفاره یمین می‌فرماید: ﴿**او تحرير رقبة**﴾ امام شافعی رحمه الله می‌فرماید: قید ایمان که در کفاره قتل آمده‌است در کفاره ظهار ویمین نیز لازم است. یعنی در این دو حادثه نیز آزاد کردن رقبهٔ مؤمنه ضروری است، زیرا قید ایمان در کفاره قتل وصف زائدی است که قائم‌مقام شرط است. پس همانگونه که با منتفی شدن شرط مشروط یعنی حکم منتفی می‌شود پس در اینجا در منصوص یعنی آیه کفاره قتل نیز با منتفی شدن وصف ایمان حکم کفاره منتفی می‌شود. گویا خداوند متعال جل جلاله فرموده‌است: ﴿**فتحرير رقبة ان كانت مومنة**﴾ واز این معلوم می‌شود که اگر رقبهٔ مؤمنه نباشد، آزاد نمودن آن در کفاره قتل جایز نمی‌باشد وبنیاد آن همین قاعده مذکور امام شافعی رحمه الله است، که اگر شرط و وصف منتفی شوند حکم منتفی می‌شود. شارح رحمه الله می‌فرماید: وقتی که منتفی شدن حکم با منتفی شدن شرط ووصف در منصوص یعنی در کفاره قتل ثابت شد. در حالیکه این عدم، عدم شرعی است. همانگونه که قبلاً گذشت؛ تمام کفارات بطریق قیاس بر آن حمل می‌شود، یعنی مطلق حمل بر مقید می‌شود وعلت قیاس این است که تمام کفارات در کفاره بودن مشترک‌اند. وقول

مصنف ﷺ (وفی نظیرها من الکفارات لانها من جنس واحد) به همین معنی است نزد بعضی از اصحاب شافعی ﷺ مطلق حمل بر مقید می‌شود، اما نه بصورت قیاس حالانکه آن مشهور است.

ثم اعترض علی الشافعی رحمه الله، أنکم کما حملتم الیمین علی القتل فی حقّ قید الإیمان فینبغی أن تحملوا القتل علی الیمین فی حقّ إطعام عشره مساکین و تشتوا فیه الطعام أیضًا؟ فأجاب عنه بقوله: والطعام فی الیمین لم یثبت فی القتل؛ لأنّ التفاوت ثابت باسم العلَم و هو لا یوجب إلاّ الوجود؛ إذ لفظ عشره مساکین اسم علَم من أسماء العدد، وهو لا یوجب إلاّ وجود الحکم عند وجوده و لا ینفی عند نفیه. فإذا لم یوجب النفی فی الأصل و هو کفّاره الیمین فکیف یعدّی إلی الفرع و هو کفّاره القتل، بخلاف الوصف فإنّه یوجب النفی عند نفیه علی أصله علی ما مهّدنا. و إنّما قید الطعام بالیمین؛ لأنّ طعام الظهار و هو إطعام ستین مسکینًا، ثابت فی القتل فی روایه عن الشافعی رحمه الله علی ما قیل.

ترجمه: سپس بر امام شافعی ﷺ اعتراض شده‌است که همانگونه که یمین را در بحث قید ایمان بر قتل حمل کردید مناسب است تا قتل را در بحث اطعام ده مسکین بر یمین حمل کنید و در قتل نیز اطعام را ثابت کنید. پس مصنف ﷺ با این گفته‌اش از طرف امام شافعی ﷺ جواب داد که طعامی که در یمین است در قتل ثابت نیست، زیرا تفاوت با اسم علم ثابت است و این فقط وجود را واجب می کند. زیرا لفظ عشره مساکین اسم علمی است از اسماء عدد و آن واجب نمی کند مگر وجود حکم را در وقت وجودش ودر وقت عدم وجود خود حکم را نفی می کند. پس وقتی که نفی را در اصل یعنی کفاره یمین واجب نمی کند، پس چگونه می توان آن را به سوی فرع یعنی کفاره قتل متعدی نمود، بر خلاف وصف. زیرا در وقت عدم وجودش نفی را مطابق اصل ثابت می کند همانگونه که قبلا بیان نمودیم مصنف ﷺ به این خاطر طعام را مقید به یمین نمود. زیرا طعام ظهار یعنی غذادادن به شصت مسکین مطابق روایتی از امام شافعی ﷺ در قتل ثابت است. جانچه که قول بعضی ها همین است.

شرح: از این جا ذکر اعتراض بر امام شافعی ﷺ وجواب آن است. اعتراض این است: که همانگونه که شما شوافع در بحث وحق قید ایمان کفاره یمین را بر کفاره قتل محمول نمودید وهمچون کفاره قتل در کفاره یمین نیز قید مؤمنه را برای رقبه ضروری ولازم قرار دادید؛ باید در حق غذادادن به ده مسکین نیز کفاره قتل را بر کفاره یمین حمل می‌نمودید و می گفتید: که همان گونه که در کفاره یمین غذادادن به ده مسکین کافی است، همچنان باید در کفاره قتل نیز غذادادن به ده مسکین کافی باشد در حالیکه نزد شما نیز در کفاره قتل غذادادن به ده مسکین کافی نیست. مصنف ﷺ با جواب‌دادن به آن فرمودند: طعامی که در یمین است در قتل ثابت نیست. چونکه آن دو با توجیهه اسم علم متفاوتند و اسم علم حداکثر وجود حکم را اثبات می کند. نتیجه اینکه لفظ عشره مساکین اسم علمی از اسماء عدد است واین اسم علم در وقت

وجود خود کفاره یمین را ثابت می کند. ولی در وقت نفی وجود خود کفاره یمین را نفی نمی کند. یعنی با غذادادن به ده مسکین کفاره یمین اداء می‌شود، لیکن با غذادادن به ده مسکین منفی شدن کفاره یمین لازم نمی آید بلکه این چنین می‌شود که حالف ده مسکین را لباس بپوشاند یا غلامی را آزاد کند. با وجود منفی شدن اطعام عشره مساکین در این دو صورت؛ کفاره یمین منفی نمی‌شود. پس وقتی که با منفی شدن اطعام عشره مساکین در اصل یعنی در کفاره یمین؛ حکم یعنی یمین منفی نشد. پس چگونه ممکن است تا در فرع آن یعنی کفاره قتل با منفی شدن عشره مساکین کفاره قتل منفی شود. بر خلاف آن وصف مؤمنه مطابق اصل خود در وقت وجود خود حکم را ثابت می کند ودر وقت عدم وجود خود نفی حکم را واجب می کند. همانگونه که تفصیل آن گذشته است.شارح ﷺ می فرماید: که مصنف ﷺ به این خاطر طعام را مقید به یمین نمود، زیرا طعام ظهار یعنی غذادادن به شصت مسکین مطابق روایتی از امام شافعی ﷺ در قتل نیز ثابت است. همانگونه که قول بعضی ها همین است و وقتی که اینچنین است اعتراض نمودن بر امام شافعی ﷺ با طعام ظهار صحیح نخواهد بود.

و عندنا لا یحمل المطلق علی المقیّد و إن کانا فی حادثه واحده لإمکان العمل بهما؛ إذ لا تضاد ولا تنافی بینهما؛ فیکون فی الظهار الصیام و التحریر قبل التماس، و الطعام أعمّ من أن یکون قبل التماس أو بعده. و إذا کان ذلک فی حادثه واحده ففی الحادثتین بالطریق الأولی، فیحکم فی القتل بإعتاق رقبه مؤمنه و فی غیره بإعتاق رقبه أعمّ. إلاّ أن یکونا فی حکم واحد مثل صوم کفاره الیمین فی قوله تعالی: «فَمَن لَم یَجِد فَصِیَامُ ثَلاثَهِ أَیّام»، فإنّ قراءه العامه مطلقه، و قراءه ابن مسعود رضی اللّه عنه "فصیام ثلاثه أیام متتابعات" مقیّده بالتتابع. والقراءتان بمنزله الآیتین فی حقّ المعامله؛ فیجب ههنا أن یفید قراءه العامه أیضًا بالتتابع، لأنّ الحکم و هو الصوم لا یقبل وصفین متضادتین، فإذا ثبت تقییده بطل إطلاقه.

والشافعی رحمه الله إنّما لم یحمل هذا المطلق علی المقید مع أنّه قاعده مستمرّه له؛ لأنّه لا یعمل بالقراءه الغیر المتواتره مشهوره أو آحادًا. فالمثال المتّفق علی قبوله هو قوله علیه السلام لأعرابی جامع امرأته فی نهار رمضان متعمّدًا: "صُم شهرین" و فی روایه: "صم شهرین متتابعین".

ترجمه: و نزد ما مطلق حمل بر مقید نمی‌شود 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 می‌باشند و طعام عام است خواه قبل از تماس باشد و خواه بعد از تماس (جماع). پس وقتی که در یک حادثه باشند در دو حادثه بطریق اولی خواهد بود. پس در قتل حکم به آزاد کردن رقبه مؤمنه داده‌می شود و در غیر قتل حکم به رقبه عام داده‌می شود. مگر اینکههر دو در یک حکم باشند مانند روزه کفاره یمین در قول خداوند متعال ﷻ ﴿فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام﴾ زیرا قرائت عامه مطلق است و قرائت

ابن مسعود ﴿فصیام ثلاثة ایام متتابعات﴾ است. مقید به متابعات و هر دو قرائت در باب معامله به منزله دو آیه است. پس لازم است تا قرائت عامه نیز مقید به متتابعات شود. زیرا حکم یعنی دو وصف متضاد را نمی‌پذیرد. پس وقتی که تقیید آن ثابت شد اطلاقش باطل شد و امام شافعی ﷺ این مطلق را بر مقید حمل نمی‌کند با وجودیکه قاعده دائمی ایشان است. چونکه ایشان بر قرائت غیر متواتره چه مشهوره باشد چه آحاد عمل نمی‌کند. پس مثالی که در قبول داشتنش اتفاق است آن فرموده رسول خدا ﷺ است که در مورد اعرابی فرمودند: که در روز روزه رمضان، قصداً جماع کرده‌بود. فرمودند: که دو ماه روزه بگیرد. در روایتی دو ماه متصل(پشت سر هم) روزه بگیرد.

شرح: مصنف ﷺ با بیان مذهب احناف فرمودند: که نزد ما احناف مطلق حمل برمقید نمی‌شود. 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 هردو ناممکن است و وقتی که مطلق حمل بر مقید نمی‌شود. در کفاره ظهار روزه و آزادی برده باید قبل از تماس (جماع= همبستر شدن) باشد. زیرا این دو مقید به قید (**من قبل انما یتماسا اند**) و طعام یعنی غذادادن 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 ﷺ می‌فرماید: وقتی که نزد احناف در یک واقعه مطلق حمل نمی‌شود. بطریق اولی در دو حادثه حمل نمی‌شود. پس در کفاره قتل دستور به آزادکردن رقبه مؤمنه می‌شود و در کفاره ظهار و یمین مطلق حکم به آزادکردن رقبه داده‌می‌شود، چه مؤمنه باشد یا غیرمؤمنه. اگر مطلق و مقید در یک واقعه و در یک حکم مذکور باشد در این صورت نزد احناف مطلق حمل بر مقید می‌شود. مانند روزه کفاره یمین در قول خداوند متعال ﷻ ﴿**فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام**﴾ زیرا مطابق قرائت متواتره مطلق و بدون قید متتابع است.و قرائت ابن مسعود ﷺ ﴿**فصیام ثلاثة ایام متتابعات**﴾. مقید به قید متتابع است و هر دو قرائت در حکم دو آیه است. گویا در یک آیه لفظ تتابع مذکور است و در یک آیه لفظ تتابع مذکور نیست. پس واجب است تا بخاطر تطبیق میان دو آیه مطلق حمل بر مقید شود و گفته‌می‌شود که در قرائت عامه نیز مقید به قید تتابع است، چونکه حکم روزه دو وصف متضاد مطلق و مقید را قبول نمی کند. لذا وقتی که تقیید آن با قید تتابع ثابت شود اطلاق آن باطل می‌شود. والّا اجتماع متضادین لازم می‌آید، چونکه مقید این را تقاضا می کند که مطلق حکم شرعی نباشد و مطلق براین 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 ﷺ که نزد ایشان اصول و قانون دائمی این است: که مطلق حمل بر مقید می‌شود. اما در این جا نزد ایشان مطلق حمل بر مقید نمی‌شود. زیرا ایشان به قرائت غیرمتواتره اعتبار نمی‌دهند خواه آن قرائت مشهوری باشد یا از آحاد. چونکه قرائت غیر متواتر بعلت عدم تواتر نه از کتاب الله ﷻ است و نه هم از رسول الله ﷺ. زیرا به صورت

قرآنیت روایت شده‌است نه به صورت سنت.و وقتی که این چنین است روزه در کفاره نزد ایشان مقید به قید تتابع نمی‌باشد بلکه نزد ایشان مطلق روزه گرفتن سه روز برای ادای کفاره کافی است خواه با تتابع روزه بگیره و خواه بدون تتابع. در هر حال در روزه‌های کفاره یمین مثال حمل مطلق بر مقید درست می‌شود. لیکن نزد امام شافعی ﷺ نمی‌شود. البته مثال متفق‌علیه نزد هر دو مذهب این است که وقتی که یک اعرابی در خلال روزه رمضان با همسرش جماع نمود پیامبر ﷺ برای کفاره‌اش فرمودند: حکم شهرین و در روایت دیگری فرمودند: «صم شهرین متتابعین» در این جا هر دو مذهب روایت مطلق را حمل بر روایت مقید بالتتابع می نمایند.

و حینئذٍ یرد علینا أنکم إذا أقررتم أنّه یجب العمل بالحمل فی الحادثة الواحده و الحکم الواحد، فقی قوله علیه السلام: " أدّوا عن کل حرّ و عبد "، وقوله علیه السلام: " أدّوا عن کل حرّ و عبد من المسلمین " ینبغی أن یحمل المطلق علی المقیّد إذا الحادثه واحده و هو صدقة الفطر و الحکم واحد و هو أداء الصّاع أو نصفه، فأجاب بقوله: و فی صدقة الفطر ورد النصان فی السبب و لا مزاحمه فی الأسباب، فوجب الجمع بینهما.

یعنی أنّ ما قلنا: إنّه یحمل المطلق علی المقیّد فی الحادثة الواحده و الحکم الواحد إنّما هو إذا وردا فی الحکم للتضادّ، و أمّا إذا وردا فی الأسباب أو الشروط فلا مضایقه فیه و لا تضادّ؛ فیمکن أن یکون المطلق سببًا باطلاقه و المقیّد سببًا بتقییده. فالحاصل أنّ فی اتّحاد الحکم و الحادثة یجب الحمل بالاتفاق، و فی تعدّدهما لا یجب الحمل بالاتفاق، و فیما سواهما اختلاف. و تحقیق ذلک فی "التوضیح".

ترجمه: ودر این وقت بر ما اعتراض وارد می‌شود که وقتی که شما ثابت نمودید که در یک حادثه ویک حکم حمل مطلق بر مقید واجب است بهتر است تا در حدیث ﴿**ادوا عن کل حر و عبد**﴾ وحدیث (**عن کل حر و عبد من المسلمین**) مطلق بر مقید حمل شود.زیرا حادثه وواقعه یعنی صدقةالفطر یکی است واداء نمودن حکم یعنی یک صاع یا نصف صاع نیز یکی است. لذا مصنف ﷺ با این گفته خود جواب داد که نصی که درباره صدقةالفطر وارد شده‌است در سبب است، ودر اسباب مزاحمتی وجود ندارد. لذا جمع‌نمودن هر دو واجب شد. یعنی آنچه ما گفتیم که در حادثه واحده وحکم واحد مطلق حمل بر مقید می شود زمانی است که هر دو در حکم متضاد وارد شده‌باشند. ولی اگر در اسباب یا شرط وارد شده‌باشند در آن هیچ مضایقه‌ای نیست ونه تضادی است. پس امکان دارد که مطلق با اطلاق خود یک سبب باشدومقید با تقید خود یک سبب باشد. پس نتیجه این شد که درصورت یکی بودن حکم وحادثه؛ حمل مذکور بالاتفاق واجب است ودر صورت تعددشان حمل بالاتفاق واجب نیست ودر 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 ومقید در یک حادثه ودر یک حکم مذکور باشند. حمل نمودن مطلق بر مقید واجب است. پس بهتر بود تا در حدیث پیامبر ﷺ (ادوا عن کل حر وعبد) وحدیث دیگر (ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین) مطلق برمقید حمل شود. چونکه واقعه و حادثه یعنی صدقه‌الفطر در هر دو حدیث یکی است. وحکم یعنی ادا نمودن صاع با نصف صاع؛ نیزیکی است. وحدیث اول مطلق وحدیث دوم مقید به مسلمان بودن است. حدیث اول این را می‌طلبد که بر مولی اداء نمودن صدقه فطرهر غلامش واجب باشد خواه آن غلام مسلمان باشد یا کافر. وحدیث دوم این تقاضا را دارد که بر مولا ادا نمودن صدقه فطر غلام مسلمان واجب باشد نه از سوی غلام غیر مسلمان.وچونکه نزد احناف ادا نمودن صدقه‌فطر غلام کافر نیز بر مولا واجب است. لذا از این معلوم می‌شود که احناف حدیث مطلق را حمل بر حدیث مقید نموده‌اند زیرا اگر احناف حدیث مطلق را حمل بر مقید می نمودند باید نزد احناف بر مولا فقط ادا نمودن صدقه فطر غلام مسلمان واجب می‌شد.و از کافر واجب نمی‌شد پس واجب بودن صدقه فطر غلام کافر بر مولا دلیل بر این است که احناف بر حدیث مطلق عمل نموده‌است وآن را بر حدیث مقیدحمل نموده‌اند درحالیکه باید به خاطر یکی بودن حادثه وحکم؛ مطلق حمل بر مقید می‌شد. جواب این است: که نص که در صدقه‌الفطر وارد شده‌است مربوط به اسباب است و در اسباب تزاحم و تضادی نیست. چون یک چیز می‌تواند اسباب متعددی داشته‌باشد. پس وقتی که در اسباب تضاد وتزاحم 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 ونص مقید هر دو در حکم متضادی وارد شده‌باشد. 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 صدقه‌الفطر 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 صدقه‌الفطر می‌شود و مقید با تقیید خود سبب وجوب صدقه‌الفطر می‌شود. یعنی در حدیث اول مطلقاً رأس سبب است خواه مسلمان باشد یا کافر. و بخاطر حدیث دوم فقط 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 و 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 ﷺ 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؛
٤- در یک حادثه و دو حکم مختلف وارد شده‌باشند؛
٥- در دو حادثه و دو حکم مختلف وارد شده‌باشند.

در نزد ما در صورت اول مطلق حمل بر مقید نمی‌شود و نزد امام شافعی ﷺ حمل می‌شود. مثال آن که در شرح گذشته است که مصنف ﷺ با این گفته خود و فی صدقه‌الفطر به سوی آن اشاره نموده‌است. در صورت دوم بالاتفاق مطلق حمل بر مقید می‌شود. مثال آن نیز در شرح گذشته‌است که مصنف ﷺ با این گفته خود (الا ان یکونا) به سوی آن اشاره نموده‌است. در صورت سوم نزد امام شافعی ﷺ حمل مطلق بر مقید واجب است ولی نزد ما در این صورت حمل مطلق بر مقید جایز نمی‌باشد که مصنف ﷺ با این گفته خود (وان کانافی حادثتین) اشاره نموده‌است و در صورت چهارم نزد امام شافعی ﷺ مطلق حمل بر مقید می‌شود، اما نزد ما حمل نمی‌شود که شارح ﷺ با این گفته خود (و یعلم منه انهما ان کانا فی حادثه واحدة) اشاره نموده‌است. و در صورت پنجم بالاتفاق مقید حمل بر مطلق نمی‌شود که مثال آن با (تقیید الصیام بالتتابع فی الکفاره القتل و اطلاق الطعام فی کفارة الظهار) بیان شده‌است.

ثمّ شرع فی جواب الشافعی رحمه الله فقال: و لا نسلّم أنّ القید بمعنی الشرط؛ لأنّ الوصف قد یکون اتفاقیّا، و قد یکون بمعنی العلّه، و قد یکون للکشف أو للمدح أو الذمّ، و لئن کان فلا نسلّم أنه یوجب النفی؛ لأنّ المتنازع فیه هو الشرط النحویّ الذی تدخل علیه الأدوات، و لا تأثیر لنفیه فی نفی الحکم؛ لأن نفی الحکم نفی أصلی لا شرعیّ علی ما قدّمنا.

ولئن کان فإنّما یصحّ الاستدلال به علی غیره إن صحّت المماثله و لیس کذلک؛ فإنّ القتل من أعظم الکبائر، یعنی لو سلّمنا نفی الحکم فی الأصل المنصوص، لکن لا نسلم المساواه بینه و بین المسکوت حتّی یحمل علیه؛ فإنّ القتل من أعظم الکبائر فیمکن أن تشترط فیه الرقبه المؤمنه، بخلاف الظهار و الیمین؛ فإنهما صغیرتان یمکن جبرهما بالرّقبه المطلقه، أعمّ من أن تکون کافره أو مؤمنه، و أیضًا توزیع کلّ منهما مختلف؛ فإنّ فی القتل حکم أوّلاً بالتحریر، ثمّ بالصیام فی شهرین، و فی الظهار حکم أوّلاً بالتحریر، ثمّ بالصیام فی شهرین، ثم باطعام ستّین مسکینًا، و فی الیمین خیارین إطعام عشره أو کسوتهم أو تحریر رقبه، ثمّ إن لم یتیسر هولاء فصیام ثلاثه أیام، فالله

تعالی العالِم بمصالح العباد و حکمتهم قد حکم بما شاء فی کلّ جنایه علی حالها ؛ فلا ینبغی لنا أن نتعرّض لشیءٍ منها أو نحمل نصّ أحد منها علی الآخر بالإطلاق و التقیید ؛ فإنّ فیه تضییع الأسرار التی أودعها فیه

ترجمه: سپس مصنف ﷺ به جواب امام شافعی ﷺ می‌پردازد. 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 ذم می‌باشد. واگر قید به معنی شرط باشد ما قبول نمی کنیم که شرط نفی حکم را واجب می کند. چونکه متنازع‌فیه شرط نحوی است که بر آن ادوات داخل می‌شوند و نفی آن هیچ گونه دخالتی در نفی حکم آن ندارد. زیرا نفی حکم اصلی است نه شرعی. همانگونه که قبلاً بیان کردیم واگر این نیز باشد استدلال نمودن با این قید بر غیرش صحیح می‌باشد به شرطیکه ممثالهٔ صحیح باشد. حالانکه این چنین نیست، زیرا که قتل بزرگ‌ترین کبائر است. یعنی اگر ما در منصوص‌علیه نفی حکم را تسلیم هم بکنیم لیکن مساوات بین آن ومسکوت‌عنه را نمی‌پذیریم تا اینکه مسکوت‌عنه حمل بر منصوص شود. چونکه قتل از گناهان کبیره است. لذا ممکن است که در آن شرط رقبه مؤمنه باشد بر خلافظهاروییمین. زیرا این دو جرم کوچکند وتلافی این دو با رقبه مطلقه امکان پذیر است. عام از این است که مؤمنه باشد یا کافره. نیز تقسیم هر یک از منصوص ومسکوت جداگانه است. چونکه در کفاره قتل در ابتدا حکم به تحریر شده‌است. سپس حکم به روزه در دو ماه ودر کفاره ظهار اول حکم به تحریر شده‌است. سپس حکم به روزه در دو ماه بعداً غذادادن به شصت مسکین و در کفاره یمین اول در میان غذادادن به ده مسکین؛ لباس پوشاندن وآزادکردن رقبه اختیار دادشده‌است. بعد از آن اگر این چیزها میسر نباشند سه روز روزه است. پس خداوند متعال ﷻ عالم به نیاز ومصالح وحکمت آنهاست. خداوند با مشیت خود حکم هر جرمی را مطابق شأن آن داده‌است پس برای ما مناسب نیست تا بر چیزی از آنها تعرض کنیم، یا نص یکی از آنها را با تقید یا اطلاق حمل بر دیگری نمائیم، زیرا به ضایع‌شدن اسراری می‌انجامد که در آن نهفته‌است.

شرح: امام شافعی ﷺ در بحث بیع فاسد با بیان دلیل فرموده‌بودند که قید ایمان به معنی شرط است. لذا همانگونه که با متنفی شدن شرط حکم متنفی می‌شود همچنان با متنفی شدن قید نیز حکم متنفی می‌شود. مصنف ﷺ آن را اینگونه جواب‌دادند: که ما نمی‌پذیریم که قید به معنی شرط است چونکه قید ایمان یک وصف است و وصف گاهی اتفاقی است، مانند حجر زوج در ﴿وربائبکم اللاتی فی حجورکم﴾ که وصف اتفاقی است و گاهی به معنی علت می‌باشد مانند سرقت وزنا که در (السارق و الزانی) که معنی علت‌اند وگاهی به معنی توضیح می‌آید. مانند طویل؛ عریض وعمیق در (الجسم الطویل العریض العمیق) که بمعنی توضیح جسم آمده‌اند وگاهی وصف برای مدح می‌آید. مانند رحمن ورحیم در الله الرحمن الرحیم که برای مدح خداوند ﷻ می‌آید. و وصف گاهی برای ذم می‌آید. مانند رجیم در الشیطان الرجیم که برای ذم شیطان آمده‌است ودر تمام صورتهای مذکور با متنفی شدن وصف حکم متنفی نمی‌شود و وقتی

در تمام صورتهای مذکور با متنفی شدن وصف حکم متنفی نمی‌شود نمی‌تواند این وصف یعنی قید به معنی شرط باشد. مصنف ﷺ با بیان بیشتر فرمودند: که اگر ما این را پذیریم که قید به معنی شرط است ولی این را نمی‌پذیریم که با انتفاء شرط حکم متنفی می‌شود. زیرا متنازع‌فیه شرط نحوی است که بر آن ادوات داخل می‌شوند وربطی به نفی حکم با نفی شرط ندارد، چونکه نفی حکم نفی اصلی است نه نفی شرعی.

همانگونه که قبلاً بیان کردیم مصنف ﷺ می‌فرمایند: که اگر این را قبول هم کنیم که با نفی شرط نفی حکم لازم می‌آید استدلال بر مطلق توسط مقیدزمانی درست می شود که در میان جنایات مماثلت باشد. در حالیکه در میان جنایات مذکور مماثلتی وجود ندارد چونکه قتل از بزرگترین گناهان کبیره است نتیجه اینکه اگر ما بالفرض قبول هم بکنیم که در اصل منصوص یعنی در کفاره قتل با نفی قیدایمان؛ حکم یعنی کفاره متنفی می‌شود یعنی با رقبه کافره کفاره قتل ادا نمی‌شود باز هم نمی‌توان آن را به کفاره یمین و کفاره ظهار متعدی نمود. چونکه در میان کفاره قتل ومسکوت یعنی کفاره یمین و ظهار مماثلت نیست. و وقتی که در میان آنها مماثلت و مساوات وجود ندارند نمی توان کفاره یمین و ظهار 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 می‌شود. لذا چونکه قتل که جنایت سنگینی است کفاره آن نیز سنگین گذاشته‌شد یعنی مقید به قید رقبه مؤمنه شد. و اما چونکه یمین و ظهار 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 وآن اینکه کفاره در قتل خطاء واجب می شود نه در قتل عمد. و قتل خطا از گناهان کبیره نیست پس چگونه آن را در لیست کبائر قرار داده‌است. جوابش این است: که این جواب مصنف از قبیل الزام علی‌الخصم است. گویا مصنف ﷺ خصم خود یعنی شوافع را مخاطب قرار داده گفته‌است که نزد شما در قتل عمد کفاره واجب است وقتل عمد از گناهان کبیره است .وجواب دوم بر عدم حمل یکی بر دیگری در کفارات این است که تقسیم هر یک از کفاره اصل منصوص یعنی کفاره قتل و کفاره مسکوت یعنی یمین و ظهار؛ مختلف است. چونکه اولاً در کفاره قتل حکم به آزاد نمودن رقبه داده‌شد، سپس حکم به روزه گرفتن دو ماه داده‌شد و در کفاره ظهار اول حکم به آزادنمودن رقبه بعد از آن دو ماه روزه و بعداً حکم به غذادادن شصت مسکین داده‌شد. و در کفاره یمین ابتداء در میان سه چیز اختیار داده‌شد: 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 داده‌شده‌است. در هر صورت خداوند ﷻ نسبت به تمام مصالح ونیازهای بندگانش آگاه است. خداوند ﷻ با مشیت خود برای هر جرمی مطابق حیثیت و نوعیت آن حکمی را صادر فرموده‌است. لذا برای ما اصلاً مناسب نیست تا با چیزی از آن احکام خلاف‌ورزی نمائیم زیرا با انجام این عمل تمام

رموز و اسراری که خداوندﷻ در آنها به ودیعت گذاشته از بین می‌رود. بهر حال وقتی که این چنین است حمل نمودن کفاره ظهار ویمین یعنی رقبه مطلقه را بر کفاره قتل یعنی رقبه مؤمنه صحیح نمی‌باشد.

فأما قید الإسامه و العداله فلم یوجب النفی . جواب عمّا یرد علینا من التقضین : وهو أنکم قلتم : إذا أوردالإطلاق و القید فی السبَب لا یحمل أحدهما علی الآخر ، وههنا ورد قوله علیه السلام : "فی خمس من الإبل شاه "وقوله علیه السلام : "فی خمس من الإبل السائمه شاه" فی الأسباب ؛ لأن الإبل سبب الزکاه ، والأول مطلق و الثانی مقیّد بالإسامه ، وقد حملتم المطلق ههنا علی المقیّد حتی قلتم : لا تجب الزکاه فی غیر السائمه ، و أیضًا قلتم : إذا کانت احادثه مختلفه لا یحمل المطلق علی المقیّد و قد حملتم قوله تعالی : ﴿وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُم﴾ علی قوله تعالی : ﴿وَ أَشْهِدُوا ذَوَی عَدْلٍ مِنكُم﴾ حتی شرَطتم العداله فی الإشهاد مطلقًا مع أن الأول وارد فی حادثه الدَّین ، والثانی فی باب الرجعه فی الطلاق ؟ فأجاب أنّ قید الإسامه فی المسأله الأولی و قید العداله فی المسأله الثانیه لم یوجب النفی عما عداه کمّا فهمتم . لکن السنّه المعروفه فی إبطال الزکاه عن العوامل و الحوامل أو جبت نسخ الإطلاق ، یعنی إنّما عملنا فی المسأله الأولی بالسنّه الثالثه الدالّه علی نفی الزکاه عن غیر السائمه ، و هی قوله علیه السلام : " لا زکاه فی العوامل و الحوامل و العلوفه " ؛ لأن هذه الثلاثه کلّها غیرالسائمه ، و ما عملنا بحمل المطلق علی المقیّد .

والأمر بالتّبت فی نبأ الفاسق أوجب نسخ الإطلاق ، یعنی هکذا إنّما عملنا فی المسأله الثانیه بالنص الثالث الوارد فی باب التّبت فی نبأ الفاسق ، و هو قوله تعالی : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ فلمّا کان خبر الفاسق واجبَ التوقّف فلا جَرَم تُشترط العداله فی المُخبِر ، و ما عملنا بحمل المطلق علی المقیّد .

ترجمه: ما قید اسامت و عدالت نفی حکم را واجب نمی کند؛ این جواب دو نقضی است که بر ما وارد می‌شود و آن این است که شما گفته‌اید: که هر گاه اطلاق و تقید در سبب وارد شود یکی بر دیگری حمل نمی‌شود و در اینجا قول پیامبر ﷺ «**فی خمس من الآبل شاة**» و قول پیامبر ﷺ «**فی خمس من الآبل السائمة شاة**» در اسباب وارد شده- است. چونکه ابل سبب زکات است و حدیث اول مطلق است و حدیث دوم مقید به سائمه است و شما در این جا مطلق را بر مقید حمل نموده‌اید حتی که گفته‌اید: که در غیر سائمه زکات واجب نمی‌شود و همچنان گفته‌اید وقتی که حادثه مختلف باشد مطلق حمل بر مقید نمی‌شود و در حالیکه قول خداوند متعال ﷻ ﴿**و استشهدوا شهیدین من رجالکم**﴾ را حمل بر قول خداوند ﷻ ﴿**و اشهدوا ذوی عدل منکم**﴾ نموده‌اید. حتی که عدالت را مطلق در شهادت شرط قرار داده‌اید در حالیکه آیه اول در حادثه دین وارد شده است و آیه دوم در باب رجعت فی الطلاق وارد شده‌است.

پس مصنف ﷺ جواب داده‌اند که قید اسامة در مسئله اول و قید عدالت در مسئله ثانی نفی حکم را از ماعدای آن واجب نمی کند همانگونه که دانستید. لیکن حدیثی که در ابطال زکات از عوامل و حوامل مشهور است نسخ اطلاق را واجب نموده است یعنی ما در مسئله اول بر حدیث سومی عمل نموده‌ایم که بر نفی زکات از غیر سائمة دلالت می کند و آن حدیثی است که پیامبر ﷺ فرمودند: در عوامل (حیوانی که برای کشت و زراعت بکار گرفته شود) و حوامل (حیوانی که برای حمل برای بکار گرفته شود) و علوفه (پرواری) زکات واجب نیست. زیرا این سه نوع همه آنها غیر سائمه‌اند و ما بر حمل مطلق بر مقید عمل نموده‌ایم و امر به تحقیق در خبر فاسق موجب فسخ مطلق شده‌است یعنی همچنان ما در مسئله دوم بر نص سومی عمل نموده‌ایم که در باب تحقیق در خبر فاسق وارد شده‌است و آن نص این است ﴿**یا ایها الذین آمنوا ان جآءکم فاسق بنبا فتبینوا**﴾ پس وقتی که خبر فاسق واجب‌التوقف است لذا در مخبر عدالت شرط قرار داده شده‌است و ما بر حمل مطلق بر مقید عمل نموده‌ایم.

شرح: در این عبارت دواعتراض وارد شده بر ما احناف همراه با جواب آنها بیان شده‌است. اعتراض اول این است که احناف قائل برایند که وقتی که مطلق ومقید بر سبب داخل شوند مطلق حمل بر مقید نمی‌شود در حالیکه ما می بینیم با وجودیکه مطلق و مقید داخل بر سبب‌اند باز هم شما مطلق را حمل بر مقید می کنید. مثلاً در ترمذی در باب صدقه فرموده پیامبر ﷺ مفصلاً بیان شده‌است که قسمتی از آن این است (**فی خمس من الابل شاة**) یعنی بر هر پنج شتر یک گوسفند است ودر حدیث دیگری در حاکم به الفاظ (**فی خمس من الابل السائمة شاة**) آمده‌است یعنی بر هر پنج شتر چرنده یک گوسفند (زکات) واجب است. این دو حدیث در اسباب ذکر شده‌است چونکه این دو حدیث در مورد شترها وارد شده‌است وشتر سبب زکات است. وحدیث اول مطلق است که خالی از قید سائمه است. وحدیث دوم مقید به قید سائمه است در حالیکه شما احناف حدیث مطلق را حمل بر حدیث مقید می‌نمایید و می گویید که بر غیر سائمه زکات واجب نمی‌شود. واعتراض دوم این است که شما احناف می گویید: که اگر حادثه جداجدا باشد، مطلق حمل بر مقید نمی‌شود حالانکه شما در چنین صورتی مطلق را حمل بر مقید می کنید. مثلاً قول خداوند ﷻ ﴿**واستشهدوا شهیدین من رجالکم**﴾ در حادثه دین مطلق است که مقید به قید عدالت نیست. ولفظ شاهدین در قول خداوند ﷻ ﴿**واشهدوا ذوی عدل منکم**﴾ در باب رجعت فی الطلاق، مقید به لفظ عدالت است. و شما بطور مطلق در شهادت عدالت را شرط قرار می‌دهید. لذا از این نیز ثابت شد که با وجود مختلف بودن حادثه شما احناف مطلق را حمل بر مقید می کنید ودر هر گواهی عدالت را شرط می‌دانید.

جواب این اعتراضات این است که در وقت انتفاء قید سائمه‌بودن در مسئله اول و قید عادل‌بودن در مسئله دوم، نفی حکم واجب نمی‌شود آنگونه که معترض آن را برداشت نموده‌است، بلکه حقیقت این است که عدم وجوب زکات در

عوامل؛ حوامل وعلوفه از دیگری ثابت می‌شود واین از حدیث دیگری واین حدیث اطلاق ابل را منسوخ می کند. نتیجه اینکه بر ساقط شدن زکات از غیر سائمه علاوه بر دو حدیث گذشته حدیث سومی دلالت می کند وحدیث سوم این است (لا زکاة فی العوامل والحوامل والعلوفة) وهر سه نوع غیر سائمه‌اند. گویا پیامبر ﷺ فرمودند: که در غیر سائمه زکات واجب نیست. پس ما زکات ابل را با این حدیث مقید به سائمه نموده‌ایم نه اینکه مطلق را حمل بر مقید نموده‌ایم. ووقتی که این چنین است اعتراض حمل بر مقید بر ما وارد نمی‌شود. همچنین نتیجه جواب دوم این است که ما در مسئله دوم علاوه بر دو آیه سابق بر آیه سومی عمل نموده‌ایم که در مورد توقف وتحقیق در باره فاسق وارد شده است. چنانچه می‌فرماید: ﴿یا ایها الذین آمنوا ان جاء کم فاسق بنباء فتبینوا﴾ پس چونکه خبر فاسق واجب التوقف و واجب التحقیق است، لذا عدالت در مخبر شرط قرار داده شده‌است. خلاصه اینکه ما در این مسئله مطلق را حمل بر مقید ننموده‌ایم 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 نمی‌شود.

وقیل: إن القِران فی النظم. هذا وجه رابع من الوجوه الفاسده، ذهب إلیه مالک رحمه الله، و هو أن الجمع بین الکلا مبنیحرف الواو یوجب القِران فی الحکم، أی الاشتراک فیه، لأن رعایه المناسبه بین الجُمل شرطٌ.

فلا تجب الزکاه علی الصبیّ لا قترانها بالصلاه فی قوله تعالی: ﴿وَ أَقِیمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّکاه﴾ فهما جملتان کاملتان عُطفت إحداهما علی الأخری بالواو؛ فیقتضی التسویه بینهما، وعندنا أیضًا لا تجب الزکاه علی الصبی، لکن لا لأجل العطف، بل لقوله علیه السلام: " لا زکاه فی مال الصبی ". واعتبروا بالجمله الناقصه أی قاس هؤلاء القائلون الجمله الکامله المعطوفه علی الکامله مثل قوله: " زینب طالق و هند طالق " بالجمله الناقصه المعطوفه علی الکامله مثل قوله: " زینب طالق و هند "، فإنهما یشترکان فی الخبر لا محاله، فکذا الأولیان.

و قلنا: إنّ عطف الجمله علی الجمله لا یوجب الشرکه؛ لأن الشرکه إنما وجبت فی الجمله الناقصه لافتقارها إلی ما تتمّ بهو هو الخبر، فإن هنذا کان محتاجًا إلی طالق؛ فلهذا جاءت الشرکه، بخلاف الکامله المعطوفه؛ فإنها تامّه. فإذا تمّت بنفسها لا تجب الشرکه إلاّ فیما تفتقر إلیه کالتعلیق فی قوله: " إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق و عبدی حرّ "؛ فإن الجمله الأخیره و إن کانت تامّه إیقاعًا، لکنّها ناقصه تعلیقًا؛ فصارت مشترکهً معها فی التعلیق، بخلاف قوله: " إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق و زینب طالق "، فإنه لا یعلّق طلاق زینب؛ إذ لو کان غرضه التعلیق لقال: " و زینب " بدون ذکرالخبر؛ لأن خبر کلتا الجملتین واحده، فإذا أعاده عُلم أنّ غرضه التنجیز

ترجمه: و گفته شده‌است که پیوستگی در نظم است. این وجه چهارم است از وجوه فاسده مذهب امام مالک ﷺ 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 بچه نابالغ زکات واجب نمی‌شود. بخاطر اقتران زکات به صلاة در قول خداوند متعال ﷻ ﴿اقیموا الصلاة و آتوا الزکات﴾ و این دو، دو جمله کامل‌اند که یکی بر دیگر بواسطه (واو) عطف شده‌است. پس مساوات میان آن دو را می‌طلبد. و نزد ما نیز بر بچه نابالغ زکات واجب نمی‌شود البته نه بخاطر عطف بلکه به خاطر قول پیامبر ﷺ «لا زکاة فی مال الصبی» و ایشان بر جمله ناقصه قیاس نموده‌اند 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 نموده‌اند زیرا این دو جمله در خبر مشترک‌اند. لذا دو جمله اول نیز مشترک‌اند و ما می گوییم که عطف جمله علی الجمله شرکت را واجب نمی کند زیرا شرکت فقط در جمله ناقصه واجب می‌شود چونکه جمله ناقصه است که نیازمند این چنین چیزی است تا با آن کامل (تمام) شود. و آن خبر است زیرا هند محتاج طالق است به همین خاطر شرکت آمده‌است بر خلاف جمله کامله معطوفه، زیرا آن تامة است. پس وقتی که خودش تامة است شرکت ثابت نمی‌باشد مگر در چیزی که جمله تامة محتاج به سوی آن باشد. مانند تعلیق در (إن دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر) زیرا اگر چه جمله اخیر ایقاعا تامة است ولی تعلیقاً ناقصه است. پس در تعلیق با آن مشترک می‌شود بر خلاف گفتاش (إن دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق) چونکه طلاق زینب معلق نمی‌شود. زیرا اگر هدف آن تعلیق می‌بود بدون ذکر خبر می گفت و زینب؛ چونکه خبر این دو جمله یکی است پس وقتی که خبر را اعاده نمود فهمیده می‌شود که هدفش تنجیز (واقع نمودن) است.

شرح: و جمله چهارم از وجوه فاسده که امام مالک ﷺ قائل بر آنند این است: که اگر دو کلام توسط (واو) جمع کرده‌شود اشتراک فی الحکم را ثابت می کند که این دو کلام در حکم شریک‌اند. به دلیل اینکه رعایت نمودن مناسبت در میان دو جمله ضروری است. و زمانی مناسبت متحقق می‌شود که آن دو جمله در حکم مشترک باشند به همین علت قرآن فی النظم را موجب اشتراک فی الحکم قرار داده‌اند. و وقتی که قرآن فی النظم اشتراک فی الحکم را ثابت می کند بر بچه نابالغ زکات واجب نمی‌باشد. زیرا در قول خداوند متعال ﷻ ﴿و اقیموا صلاة و اتوا الزکاة﴾ زکات متصل به نماز است و این دو جمله یعنی ﴿اقیموا الصلاة و... آتوا الزکاة﴾ کامل‌اند. لذا این دو را با (واو) با هم عطف نموده‌اند 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 نمی‌باشد 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 ﷺ «لا زکاة فی مال الصبی» است.

مصنف ﷺ بابیان اشتراک فی الحکم ضمن توضیح دلیل امام مالک ﷺ فرمودند: که علمای مالکیه عطف جمله کامله را بر جمله کامله دیگری مانند (زینب طالق و هند طالق) بر جمله ناقصه‌ای قیاس نموده‌اند که بر جمله کامله معطوف باشد مانند: زینب طالق و هند. نتیجه قیاس این است که اگر جمله ناقصه‌ای بر جمله کامله‌ای معطوف باشد مانند

زینب طالق و هند، بالاتفاق دو جمله در خبر مشترک می‌باشند همین زینب و هند هر دو در طلاق شریک‌اند. لذا هر دو مطلقه می‌شوند.

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 زینب طالق وهند محتاج به طالق است. پس به خاطر این چنین نیازی در میان معطوف ومعطوف‌علیه شرکت بوجود آمده‌است. بر خلاف جمله کامله معطوف علی‌الکامله؛ 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 نمی‌باشد. خلاصه قیاس نمودن ایشان جمله کامله را بر جمله ناقصه قیاس مع‌الفارق است. لذاقیاس نمودن جمله کامله بر جمله ناقصه درست نمی‌باشد وقرآن فی‌النظم؛ اشتراک فی‌الحکم را ثابت نمی کند. البته اگر جمله تامه نیز نیازمند چیزی باشد جمله تامه نیز در آن چیز شریک می‌باشد مانند تعلیق بالشرط. چنانچه اگر بگوید: (**ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر**) بعد از دخول دار بر زن طلاق واقع می‌شود و غلام آزاد می‌شود. زیرا اگر چه جمله دوم بلحاظ واقع کردن تام است لیکن بلحاظ تعلیق ناقص است. بلکه معلق نمودن بر دخول‌دار است. بهر حال چونکه جمله دوم بلحاظ تعلیق ناقص است، لذا در تعلیق با جمله اول شریک می‌باشد وهر دو جمله در دخول‌دار معلق به شرط می‌باشند؛ برعکس این اگر کسی بگوید: (**ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق**) طلاق زینب معلق به شرط نمی‌باشد چونکه اگر هدف قائل معلق‌نمودن طلاق زینب می‌بود فقط زینب می گفت و خبر را ذکر نمی کرد، چونکه خبر هر دو جمله یکی است. امّا وقتی که قائل خبر را دو مرتبه ذکر نمود از آن معلوم می‌شود که هدف قائل معلق‌نمودن طلاق زینب نیست بلکه هدف واقع‌نمودن طلاق منجز است.

و العام إذا خرج مخرج الجزاء . هذا وجه خامس من الوجوه الفاسده أورده علی خلاف الطرز السابق حیث أورد مذهبه أصالةً و المذهب الفساد تبعًا ، و تفصیله : أن صیغه العام إذا أوردت فی حقّ شخص خاصّ فی نصّ أو قول الصحابه رضی اللّه عنه ، فإن کانت کلامًا مبتدأً فلا خلاف فی أنها عامه لجمیع أفرادها و لا تختصّ بسبب خاص وردت فیه ، و أمّا إذا لم تکن کذلک بل خرجت مخرجَ الجزاء کما روی " أن ماعزًا زنی فرُجم " ، أو سهی رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم فسجد ؛ فإنّ قوله : " رجم و سجد "عام صالح فی نفسه لکل رجم و کل سجود وقع موقع الجزاء . أو مخرج الجواب و لم یرد علیه بأن یقول من دُعِیَ إلی الغَداء : " إن تغدّیتَ فعبدی حرّ " ؛ فإنه وقع فی موضع الجواب و لم یرد علی قدره . و لم یستقلّ بنفسه : عطف علی قوله : " و لم یرد " فهو قید للجواب ، أی : خرج مخرج الجواب ، ولم یکن مستقلاً بنفسه بأن قال شخص لآخر : أ لیس لی علیک ألف درهم ؟ فقال :

بلی ، أو قال : أکان لی علیک ألف درهم ؟ فقال : نعم ؛ لأنه إن کان مستقلاً بنفسه بأن یقول : " لک علیّ ألف درهم " فهو إقرار مبتدأ خارج عمّا نحن فیه . یختصّ بسببه ، أی یختصّ العام فی هذه الصور الثلاث بسبب الورود اتفاقًا ولا یحتمل ابتداء الکلام قطّ .

ترجمه: و وقتی که صیغه عام بر جایگاه جزاء استعمال شود. این وجه پنجم است از وجوه فاسده مصنف رحمه الله آن را بر خلاف سبک گذشته خود آورده‌است چنانچه مذهب خود را اصالة ومذهب فاسد را طبعاً آورده است.

تفصیلش این است که هر گاه صیغه عام در نص یا قول صحابی درباره فرد خاصی آورده شود پس اگر آن کلام مبتداء باشد در آن هیچ اختلافی نیست که آن صیغه تمام افراد خود را در برمی گیرد و مخصوص سببی که در آن آورده‌شده‌است 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 پیامبر صلی الله علیه وسلم سهو نمودند سجده کردند. چونکه قول پیامبر صلی الله علیه وسلم رجم وسَجَد عام است فی نفسه صلاحیت هر رجم وهر سجده ای را دارد ویر 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 صبحانه داده شده باشد، بگوید: (**ان تغدیت فعبدی حرّ**) چونکه این کلام در مقام جواب استعمال شده است. ویر مقدار جواب اضافه نشده است یا بنفسه مستقل نباشد. این جمله بر قولش (**ولَم یَزِد**) معطوف است. پس این قید جواب است یعنی در جایگاه جواب استعمال شده است وبنفسه مستقل نیست. مثلاً کسی بر دیگری بگوید: آیا از من بر ذمه تو هزار درهم نیست؟ آن فرد بگوید بله. یا بگوید آیا از من بر تو هزار درهم بود؟ آن فرد بگوید بله. چونکه اگر کلام بنفسه 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 واصلاً احتمال ابتداء کلام را ندارد.

شرح: در این عبارت وجه پنجم فاسد ذکر شده است ولی این بر خلاف روش گذشته مصنف رحمه الله است. چونکه مذهب خود را اصالة پیش نموده‌است ووجه فاسد را تبعاً ذکر نموده‌است. حالانکه مصنف رحمه الله در گذشته فاسد را اصالة و مذهب خود را تبعاً ذکر نموده‌است. با این توضیح که اگر صیغه عام در نص یا قول صحابی 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 دربرمی گیرد ومختص سببی نخواهد بود که در باره آن وارد شده است. ۲) اگر کلام جدید نباشد بلکه به صورت جزاء استعمال شده باشد. در اینجا هدف ازجزاء جزای نحوی نیست بلکه هدف هر آن جزیی 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 ماعزا زنی فرجم) (سهی رسول الله ﷺ فسجد) واقعه‌ی اول درباره زنای ماعز اسلمی رضی الله عنه 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 ذوالیدین بلند شد وعرض نمود: (ای رسول خدا ﷺ نماز را قصر نمودید یا فراموش شد؛ پیامبر ﷺ فرمودند: (**کل ذالک لم یکن**) هیچ یکی از اینها نبود؛ ذوالیدین گفت: (**قد کان بعض ذالک**) چیزی انجام شد. صحابه رضی الله عنهم ذوالیدین را تصدیق نمودند. چنانچه پیامبر ﷺ نماز را کامل نموده سجده سهو کردند. این زمانی بود که صحبت کردن در نماز جایز بود در اینجا در واقعه اول رُجم و در واقعه دوم سجده صلاحیت هر رجم وهر سجده را دارد. و بنا بر قرینه (فا) بعنوان جزاء استعمال شده است. یا آن صیغه عام باشد که در مقام جواب استعمال شده باشد اما از جواب بیشتر نباشد. مثلاً شخصی به صحابه 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 علیک الف درهم**)؟ آن فرد در جواب بگوید: بلی. یا کسی به دیگری بگوید: (**لک علی الف درهم**)؟ این اقرار جدیدی می‌باشد که از موضوع ما بیرون است.

مصنف رحمه الله می‌فرماید: 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 سوی دیگری متعدی نخواهدشد. بلکه ثبوت حکم در غیر از سبب نزول یا با قیاس می باشد یا با دلالت‌النص ویا با نص دیگری. علت خاص شدن این سه صورت با سبب ورود این است که در صورت اول (فاء) جزائیه متعلق به ماقبل است. لذا صیغه عام که بعنوان جزاء استعمال شده است نیز متعلق ومخصوص به ماقبل می باشد. ودر صورت دوم چونکه جواب مبنی بر سؤال است لذا این جواب متعلق ومخصوص همان سؤال می باشد. ودر صورت سوم چونکه 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.

و إن زاد علی قدر الجواب بأن یقول المدعو إلی الغَداء : "إن تغدّیتُ الیوم فعبدی حر" ، و هذا هو القسم الرابع المتنازَع فیه . فعندنا لا یختصّ بالسبب و یصیر مبتدأً ، حتی لا تلغو الزیاده . خلافًا للبعض ، و هو مالک و الشافعی و زفر رحمه الله ؛ فعندهم یختصّ بسببه أیضًا ؛ فإن تغدّی فی ذلک الیوم مع غیر الداعی أو وحدَه لا یعتق عبده ، و نحن نقول : إنّ فیه إلغاء القید الزائد وهو قوله : الیوم ، فینبغی أن لا یختص بسببه ، بل أینما تغدّی أو حیثما تغدّی فی ذلک الیوم مع الداعی أو وحده أو مع غیره یحنث ألبته ؛ احترازًا عن إلغاء الکلام ، ولکن فی إطلاق العام علی هذه

الصیغ نوع مسامحه ، فقیل : إنه مع قطع النظر عمّا ورد تحته صالح لکل رجم ، سواء کان للزنا أو لغیره ، وکذا لکل سجود أعمّ من أن یکون للسهو أو لغیره ، وکذا لکل ألف من جنس هذا المال أو من غیره ، وکذا لکل غداء مدعو أو غیره . و قیل : إنه أرید بالعام ههنا المطلق کما هو رأی الشافعی رحمه الله لا المصطلح علیه فتأمّا.

ترجمه: واگر صیغه عام از اندازه جواب بیشتر باشد به این صورت که دعوت شده به صحابه بگوید: (**ان تغدیت الیوم فعبدی حر**) این همان قسم چهارم متنازع فیه است. پس نزد ما باسبب خاص نمی‌شود، بلکه کلام جدیدی می شود. حتی که زاید لغو نمی‌شود بر خلاف بعضی ها و ایشان امام مالک رحمه الله ، امام شافعی رحمه الله وامام زفر رحمه الله چنانچه که نزد ایشان عام با سبب خود نیز خاص می شود. پس اگر در آن روز صحابه را همراه غیر از داعی یا به تنهایی خورد غلامش آزاد نمی‌شود و ما می گوییم 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 رهایی از الغای کلام؛ عام مختص به سبب خود نباشد بلکه فرد دعوت شده در آن روز در هر جا و به هر صورتی که صحابه را بخورد خواه با داعی یا به تنهایی و یا با دیگری ، حتماً حانث 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 تخش وارد شده است صلاحیت هر رجمی 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 غداء عام است خواه مدعوالیه باشد یا غیر مدعوالیه و گفته شده است که در اینجا هدف از عام مطلق است همانگونه که رأی امام شافعی رحمه الله است نه عام اصطلاحی، بیندیش ...

شرح: از اینجا بطور مطلق صورت پنجم وباعتبار عبارت صورت چهارم ذکر شده است که حاصل آن این است که اگر صیغه عام در موقع جواب ظاهر باشد ویر مقدار جواب زاید باشد. مثلاً کسی دیگری را دعوت به صبحانه داد ؛ آن فرد در جواب گفت: (**ان تغدیت الیوم فعبدی حر**) ملاحظه فرماید که (**ان تغدیت الیوم فعبدی حر**) در مقام جواب ظاهر شده است. ولفظ الیوم از مقدار و اندازه جواب بیشتر و زاید است، این باعتبار متن قسم چهارم مختلف فیه است. چنانچه نزد ما احناف صیغه عام در این صورت مختص به سبب خود نمی باشد بلکه کلام جدیدی محسوب می شود وعلی سبیل العموم مفید حکم می باشد و بیشتر و اضافه بودن الیوم لغو نمی باشد البته در این صورت نزد امام مالک رحمه الله وامام شافعی رحمه الله وامام زفر رحمه الله صیغه عام مختص به سبب می باشد. چنانچه اگر مدعو در آن روز با داعی صبحانه را خورد حانث می شود وغلامش آزاد می گردد واگر در آن روز همراه شخص دیگری یا غیر از داعی یا به تنهایی صبحانه خورد حانث نمی‌شود وغلامش نیز آزاد نمی‌شود. ما احناف می گوییم 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 مدعر حاث نمی‌شود در حالیکه خوردن صبحانه در الیوم یافت شده است. نتیجه اینکه در صورت این احتصاص با سبب نمودن قید زاید (الیوم) لازم می آید لذا مناسب است تا برای رهایی 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 با به تنهایی؛ حاث می شود وغلامش نیز آزاد می‌شود. از (**ولکن فی اطلاق العام علی هذه الصیغ الخ**). شارح ﷺ بر مصنف اعتراض نموده‌است.

اعتراض این است که اطلاق عام بر صیغه های مذکور مصنف (**رجم، سجد، بلی، نعم وان تغدیت**) 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 شده‌است یا قطع نظر از آن این لفظ مثلاً لفظ رجم دربر گیرنده هر رجمی است خواه آن رجم بخاطر زنا باشد یا به غیر از زنا بخاطر ردّت وفساد فی الارض باشد همچنین لفظ سجد شامل هر سجودی است که خواه سجده سهو باشد یا غیر از آن سجده تلاوت باشد. همچنان لفظ الف هر الفی را دربرمی گیرد وعام است برای هر الفی خواه از جنس همان مال باشد یا از جنس غیر آن. همچنان (**ان تغدیت**) هر صبحانه ای را دربرمی 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 ﷺ برداشت نموده‌اند واگر چه صیغه مذکور عام اصطلاحی نیست ولی مطلق هست یعنی مقید به قیدی نیست. از فتأمل شارح ﷺ به سوی جواب سومی اشاره نموده‌است که حاصل آن این است که در اینجا هدف از عام آن است که صیغه خاص العین نباشد خواه مطلق باشد مثلاً فعل وخواه عام اصطلاحی باشد.

و قیل: الکلام المذکور للمدح أو الذم لا عموم له و إن کان اللفظ عامًا، و هذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسده، فلا یکون عندهم قوله تعالی: ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِی نَعِیمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِی جَحِیمٍ﴾ ممّا یستدلّ به علی حال کل بَرّ وفاجر، بل علی من نزل فی حقهم فقط، والباقی یقاس علیهم أو یُثبت بنص آخر.

و عندنا هذا فاسد؛ لأن اللفظ دال علی العموم؛ فلا بُنافیه دلالته علی المدح و الذم أیضًا؛ فحینئذٍ یجوز أن یتمسّک بعموم قوله تعالی: ﴿وَالَّذِینَ یَکنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ﴾ الآیة علی وجوب الزکاه فی حلیّ النساء وإن کان واردًا فی قوم مخصوص کنزوا الذهب و الفضه، و یکون إطلاق صیغه المذکر أعنی " الذین " علیهن تغلیبًا کما حرّرته فی " التفسیر الأحمدی ".

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 لذا نزد ایشان با قول خداوند ﷻ: **﴿ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم﴾** نمی توان در مورد هر نیکو کار و بد کار 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 فاسد است زیرا این لفظ دلالت کننده بر عموم است. لذا دلالت نمودن آن بر مدح و ذم نیز با آن منافات ندارد چنانچه در این صورت استدلال نمودن با عموم آیه **﴿والذین یکنزون الذهب والفضه﴾** بر وجوب زکات بر زیورآلات زنان جایز است گرچه این کلام در باره قوم بخصوص نازل شده است که طلا ونقره را ذخیره نموده بودند و اطلاق صیغه مذکر یعنی (**الذین**) بر زنان تغلیباً 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 ﷻ **﴿ان الابرار لفی نعیم﴾** که در مدح نیکو کاران آمده‌است. یا کلامی برای ذم باشد مانند قول خداوند ﷻ **﴿ان الفجار لفی جحیم﴾** که در ذم بدکاران آمده است؛ در این چنین صورتی برای آن کلام عمومی نمی‌باشد 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 **﴿انّ الابرار لفی نعیم﴾** بر حال هر نیکو کار و با **﴿انّ الفجار لفی جحیم﴾** برحال 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 وتا زمانیکه عمل نمودن بر حقیقت ممکن باشد و قرینه‌ای 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 وذم 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 **﴿والذین یکنزون الذهب والفضة﴾** بر وجوب زکات بر زیور آلات زنان جایز می باشد گر چه این آیه در مورد قوم مخصوص نازل شده است که طلا ونقره را جمع آوری و ذخیره نموده بودند و زکات آن را پرداخت نمی کردند. آیه کامل این است **﴿والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقون فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم﴾** کنز در لغت به معنی ذخیره کردن است لیکن در اینجا این هدف نیست بلکه هدف نپرداختن زکات است و قرینه آن **﴿ولا ینفقونها فی سبیل الله﴾** است. زیرا هدف از نفقه مفروضه زکات است و وعید بر مال دفن شده وگنجینه نیست بلکه بر مالی است که زکاتش ادا نشده باشد خواه دفن در زیرزمین باشد یا نباشد و از (**ویکون**) 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 تغلیبی است. چنانچه در تفسیر احمدی مذکور است.

وقيل: الجمع المضاف إلى الجماعه، هذا وجه سابع من الوجوه الفاسده؛ فإن عندهم إذا وقعت مقابله الجمع بالجمع. حكمه حكم حقيقه الجماعه في حق كل واحد أي: لا بدّ لكل فرد من أفراد الجمع الأول من كل فرد من أفراد الثاني؛ ففي قوله تعالى: ﴿خُذ مِن أَموَالِهِم صَدَقَةً﴾ لا بدّ في كل مال من السوائم و النقود و العروض لكل أحد من الأغنياء أن تجب الصدقه، و نحن نقول: لا تجب الصدقه في كل درهم و دينار بالإجماع مع أنهما من الأموال؛ فلا تجب في كل أنواعها أيضًا على ما ذكر في "العضدي". و عندنا يقتضي مقابله الآحاد بالآحاد حتى إذا قال لامرأته: "إذا ولدتما وَلَدَين فأنتما طالقتان" فولدت كل واحده منهما ولدًا طُلّقتا، و لا يلزم أن تَلِد كل امرأه ولدين كما قال زفر والشافعي رحمه الله، و إطلاق الجمع عليهما مسامحه باعتبار ما فوق الواحد، و نحوه: لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم، و قوله تعالى: ﴿فَاغسِلُوا وُجُوهَكُم﴾ الآيَة على ما تقرّر 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 ﴿خذ من اموالهم صدقة﴾ لازم است تا در هر مالی از سوائم و نقود و عروض بر هر فردی از اغنیاء صدقه واجب شود. و ما می گوییم که صدقه در هر درهم و دیناری بالاجماع 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 تا دو فرزند به دنیا آوردید هر دوی شما طلاق اید. پس هر کدام یک فرزند به دنیا آورد هر دو طلاق می شوند ولازم نیست تا هر زن دو فرزند بدنیا آورد. همانگونه که امام زفر ﷺ و امام شافعی ﷺ فرمودند. و اطلاق جمع بر دو با اعتبار ما فوق الواحد مسامحت است. مثال آن (لبسوا ثیابهم؛ رکبوا دوابهم) و قول خداوند ﷻ ﴿فاغسلوا وجوهکم﴾ 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 ﷻ فرمود: ﴿خذ من اموالهم صدقة﴾ 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 قبیل نقود 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. ووقتی 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 درمقابل 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 احاد علی آلاحاد می شود. بطور مثال شخصی هر دو زن خود را مخاطب قرار داده بگوید: ﴿اذا ولدتما ولدین فانتما طالقتان﴾ دراین مثال تولد ولدین به سوی امراتین شده است. پس با توجه به قاعده انقسام آحاد علی آحاد مطلب این می شود که وقتی که تو یک فرزند به دنیا آوردی طلاقی. و وقتی که تو هم یک فرزند به دنیا آوردی تو هم طلاقی. و وقتی که هر یک فرزندی را بدنیا آورد به خاطر متحقق شدن شرط، جزاء یعنی طلاق متحقق می شود. و برای وقوع طلاق نیست که هر کدام دو فرزند به دنیا آورند. همانگونه که امام زفر ﷺ وامام شافعی ﷺ فرمودند: از (اطلاق الجمع علیها الخ). جواب سؤالی است. سؤال این است: که (ولدتما وولدین) هر دو صیغه تثنیه اند 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 مافوق واحد بر این دو مسامحه جمع اطلاق می شود و الا در حقیقت در مثال مقابله الجمع بالجمع این اقوال است. (لبسوا ثیابهم) ایشان لباس خود را پوشیدند. (رکبوا دوابهم) بر سواری خود سوار شدند. (فاغسلوا وجوهکم) همه شما صورتهای خود را بشوید. به خاطر همین انقسام آحاد علی الاحاد گفته شده است که در (فاغسلو ایدیکم یا ارجلکم) شستن یک دست و یک پا از عارت- النص ثابت است و دست و پای دیگر از دلالت النص با اجماع ثابت است. (طحاوی)

وقيل: الأمر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسده، و فيه اختلاف كثير، فقيل: لا حكم للأمر و النهي في ضدّهما أصلاً، و قيل: له حكم فيه، وهو أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، والنهي عن الشيء يكون أمرًا بضدّه، فيدلّ الأمر على تحريم ضدّه، و النهي على وجوب ضدّه؛ فإن كان له ضدّ واحد فبها، و إن كانت له أضداد كثيره ففي الأمر يحرم جميع أضداده، و في النهي يكفي له الإتيان بواحد من الأضداد غير معيّن، وهذا هو مختار الجصّاص رحمه الله. و عندنا الأمر بالشيء يقتضي كراهه ضدّه، والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضدهفي معنى سنه واجبه؛ و ذلک لأن الشيء في نفسه لا يدلّ على ضدّه، و إنما يلزم الحكم في الضد ضروره الامتثال، فتكفي الدرجه الأدنى في ذلک، و هي الكراهه في الأول؛ لأنها دون التحريم، والسنه الواجبه في الثاني؛ لأنها دون الفرض، وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقًا لتصحيح المنطوق، بل إثبات أمر لازم فقط، و هذا إذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المأمور به، فإن لزم منه ذلک يكون حرامًا بالاتفاق و هذا معنى ما قال: و فائده هذا الأصل أن التحريم لما لم يكن مقصودًا بالأمر لم يعتبر إلا من حيث يُفوّت الأمر، فإذا لم يُفوّته كان مكرمهًا كالأمر بالقيام يعني إلى الركعه الثانيه بعد فراغ الأولى أو الثالثه بعد فراغ التشهد. ليس بنهي عن القعود قصدًا حتى إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود، ولكنه يكره؛ لأن نفس القعود و هو فعود

مقدار تسبیحه لا یفوت القیام ؛ فیکره، و إن مکث کثیرًا بحیث ذهب أو أن القیام یُفسد الصلاه . ومن ههنا ظهر أن الاشتغال بالضد فی الوقت الموسّع للصلاه لا یحرم ، و فی الوقت المضیّق لها یحرم ، و إن کان ذلک الضد فی نفسه عباده مقصوده أو أمرًا مباحًا ؛

ترجمه: وگفته شده است که (**امر بالشئ**) این وجه هشتم است از وجوه فاسده و در این اختلاف زیادی 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 بالشئ**) ضد خود یعنی نهی را تقاضا می کند و (**نهی عن الشئ**) 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 باشدفبها. و اگر اضداد زیاد باشند در امر تمام اضداد حرام می باشد و در نهی عمل نمودن بریک ضد غیر یعنی از میان اضداد آن کافی می‌باشد. این قول مختار امام جصاص ﷺ است و نزد ما (**امر بالشئ**) کراهیت مخالف خود را می‌طلبد و (**نهی عن الشئ**) این را می‌طلبد تا ضد آن به معنی سنت مؤکده باشد. و این به خاطر که شئ 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 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 نمی‌باشد، بلکه هدف اثبات امر لازم است و این زمانی است که با مشغول شدن به ضد فوت مأموربه لازم نیاید. چنانچه اگر با آن این مطلب لازم آید بالاتفاق حرام می‌باشد. همین است هدف این گفته مصنف ﷺ که فایده این قاعده این است که چونکه مقصود از امر تحریم نیست، لذا در صورتی به آن اعتبار داده می‌شود که امر را فوت نماید. پس وقتی که امر را فوت نماید مکروه می باشد. مانند امر بالقیام 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 نمی‌شود، بلکه مکروه می شود. چونکه نفس قعود و آن هم نشستن به اندازه یک تسبیح قیام را از بین نمی‌برد، 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 موسّع نماز؛ حرام نیست و در وقت تنگ آن حرام است اگر چه آن ضد فی نفسه عبادت مقصوده یا امر مباح باشد.

شرح: در وجه هشتم از وجوه فاسده اختلاف زیاد است چنانچه امام غزالی ﷺ و امام الحرمین و غیره فرمودند: که حکم امر ونهی در ضد آنها نمی‌باشد. یعنی نزد ایشان امر بالشئ تقاضای نهی ضد آن را نمی کند. ونهی از چیزی مأمور به ضد آن را تقاضا نمی کند و نزد بعضی در هر یک از امر و نهی در ضد آنها حکمی است. چنانچه امر بالشئ نهی در ضد خود را می‌طلبد و (**نهی عن الشئ**) مأمور به ضد خود را می‌طلبد. یعنی (**امر بالشئ**) دلالت بر آن دارد که ضد آن حرام

است و (**نهی عن الشئ**) دلالت بر آن دارد که ضد آن واجب است. پس اگر برای هر یک از امر ونهی یک ضد باشد، مانند ضد امر بالایمان کفر است. و ضد نهی عن الکفر ایمان است فبها. یعنی در صورت امر ضد واحد آن مأموربه و واجب می‌باشد. و اگر اضداد زیاد باشند مثلاً ضد امر بالقیام رکوع، سجود و قعود است و ضد نهی عن شرب خمر، شرب ماء و شرب نبیذ و غیره است. در صورت امر تمام اضداد آن حرام می شود. مثلاً اگر امر به قیام شود مجالس آن این است که رکوع، سجود وقعده حرام‌اند. ودر صورت نهی بجا آوردن یکی از اضداد آن بصورت غیر معین کافی است. مثلاً اگر از شرب خمر منع شد،اصلاً مقصود آن این نیست شرب تمام اضداد واجب است بلکه شرب یکی کافی است. مذهب مختار امام جصاص ﷺ همین است.

مصنف ﷺ فرمودند: که در این مورد مذهب ما این است که (امر بالشئ) مستلزم کراهیت ضد خود است و (نهی عن الشئ) مستلزم سنت مؤکده بودن ضد آن است یعنی در صورت (امر بالشئ) ضد آن شئ مکروه می باشد و در صورت (نهی عن الشئ) ضدآن شئ سنت مؤکده می باشد. به این دلیل که شئ فی نفسه بر ضد دلالت نمی کند بلکه فقط با در نظر گرفتن امتثال و تعمیل 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 المرادبالاقتضاء**) شارح ﷺ می‌فرماید: که هدف از اقتضاء در متن اقتضاء اصطلاحی گذشته که برای صحیح نمودن مسطوق غیر مسطوق را منطوق قرار دادن است نمی‌باشد، بلکه هدف فقط ثابت کردن امر لازم است.

شارح ﷺ می‌فرماید: که در صورت ضد مأموربه مکروه است که با مشغول شدن به ضد فوت شدن مأموربه لازم آید. چنانچه اگر با مشغول شدن به ضد مأموربه فوت شدن مأموربه لازم بیاید فوت نمودن و از بین بردن مأموربه و مشغول شدن به ضد آن بالاتفاق حرام می‌باشد.

همین مطلب را مصنف ﷺ به این طرز بیان نموده است: که فایده اصل مذکور (که امر بالشئ کراهیت ضد خودرا تقاضا می کند) این است: که چونکه هدف از امر تحریم نیست یعنی (امر بالشئ) برای تحریم ضد آن وضع نمی‌شود. لذا در صورت ضد امر تحریم معتبر است که با مشغول شدن به ضد آن فوت نمودن مأموربه لازم آید. لذا در صورتی که فوت مأموربه 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 عن‌القعود نمی‌باشد. چنانچه اگر مصلی نشست سپس بعد از اندکی تأخیرقیام نمود با نفس قعود نمازش فاسد نمی شود، البته مکروه می‌شود. زیرا نفس قعود یعنی نشستن به اندازه یک تسبیح قیام را فوت نمی کند پس وقتی که نفس قعود قیام را از بین نمی‌برد نفس قعود مکروه می باشد. واگر

فعود آنقدر طولانی شد که وقت قیام از دست رفت نماز فاسد می‌شود. 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 حرام نمی‌باشد زیرا این مشغول شدن نماز را از بین نمی برد. واگر در وقت تنگ نماز به عبادت دیگری یا امر مباحی مشغول شد این مشغولیت حرام می باشد. چونکه در این صورت مشغولیت نماز را زایین می برد و باعث فوت نماز می شود.

ولهذا قلنا: إن المحرم لمّا نهي عن لبس المخيط كان من السنه لبس الإزار و الرداء، تفريع على أصل أن النهي يقتضي أن يكون ضدّه في معنى سنه واجبه؛ و ذلک لأنه لما نهى المحرم عن لبس المخيط، و لا بدّ أن يلبس شيئًا يستر به العوره، و أدنى ما تكون به الكنايه هو الإزار و الرداء، لزمأن لا يتركا كما لم تترک السنه الوُكده، و إلا فالسنه الاصطلاحيه هو ما كان مرويًا عن الرسول صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً، لا ما يثبت بالعقل.

و قال أبو يوسف رحمه الله عطف على قوله: "قلنا" و تفريع على أصل أن الأمر يقتضي كراهه ضده على غيرترتيب اللف، يعني لأجل هذه القاعده قال أبو يوسف رحمه الله خاصةً: إنّ من سَجَد على مكان نجس لم تفسد صلاته: لأنه غير مقصود بالنهي، و إنما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر، فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده، فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروهًا عنده لا مفسدًا للصلاه؛ لأنه لم يفوّت المأمور به حين أعادها. و قالا: الساجد على النجس بمنزله الحامل له أي للنجس؛ لأنه إذا سجد على النجس أخذ وجهه صفه النجس لأجل المجاوره فلم توجد الطهاره في بعض أجزاء الصلاه. و التطهير عن حمل النجاسه فرض دائمٌ فيصيرضده مفوّتًاللفرض كما في الصوم، فكما أن الكفّ عن قضاء الشهوه فرض في الصوم، و الصوم يفوّت بالأكل في جزء من وقته، فكذلک الكفّ عن حمل النجاسه فرض في الصلاه، و هو يفوّت بالسجود على مكان نجس فتفسد.

ترجمه: به همین خاطر ما می گوییم: وقتی که مُحرم از لباس دوخته شده منع شد پوشیدن ازار و ردء سنت می باشد این تفریع 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 بپوشد که با آن عورتش پوشیده شود و کمترین حدی که با آن نیاز برآورده شود ازار و رداء است. لذا لازم است تا آن دو تَرک نشود همانگونه که سنت مؤکده ترک نمی شود والا سنت اصطلاحی آن است که قولاً یا فعلاً از پیامبر ﷺ ثابت شده باشد. و امام ابویوسف ؒ فرمودند: این جمله بر قلنا معطوف است و بر ترتیب لف نشر غیر مرتب تفریع بر اصلی است که امر تقاضای کراهیت ضد خود را می کند. یعنی امام ابو یوسف ؒ به خاطر همین قاعده بطور خاص فرمودند: کسی که بر جای ناپاکی سجده کند نمازش فاسد نمی شود، زیرا مقصود از نهی این نیست البته مأموربه بجای آوردن سجده بر جای پاک است. چنانچه وقتی که آن شخص بر جای پاکی

سجده را اعاده نمود نزد امام ابویوسف ؒ نمازش جایزمی‌شود، پس اشتغال به سجده در جای ناپاک نزد امام ابو یوسف ؒ مکروه است نه مفسد نماز. چونکه آن شخص در وقت اعاده سجده فوت کننده مأموربه 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 را 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 دو روزه است. پس همانگونه که خودداری از قضاء شهوت در روزه فرض است و روزه با خوردن در هر جزء (قسمتی) از وقتش 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: دو اصول 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 تفریعی بر اصل دوم برطرز لف نشر غیر مرتب فرمود: که (محرم) از پوشیدن لباس دوخته شده منع شده‌است، چنانچه روایتی دربخاری از عبدالله‌بن عمر ؓ است که فردی ازپیامبر ﷺ پرسید که مُحرم چه لباسی را می تواند استفاده کند؟ پیامبر ﷺ فرمودند: پیراهن نپوش؛ عمامه نبند؛ شلوار نپوش؛ کلاه نپوش؛ کفش نپوش. البته اگر کسی کفش نداشته باشد می تواند موزه بپوشد ولی آن موزه از زیر قوزک پا بریده باشد. بهر حال محرم از پوشیدن لباس دوخته شده منع شده‌است. لذا پوشیدن لباس ندوخته مانند ازار(لُنگ) ورداء(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؛ لذادر این ثابت شد که در حال احرام نمی توان این دو لباس را کنار گذاشت. همانگونه نمی‌توان سنت مؤکده را ترک یا کنار گذاشت. نتیجه آنکه (نهی عن الشیء) می‌طلبد تا ضدش مانند سنت مؤکده باشد. هدف این نیست که ضد آن سنت مؤکده باشد و الا این بر خلاف حنیفیت می‌شود 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 تفریع دوم فرمودند: که امام ابویوسف ؒ به خاطر قاعده ای که امر آن را می طلبد تا ضد آن مکروه باشد فرمودند: که اگر کسی درجای نجس و ناپاکی سجده نمود نمازش فاسد نمی‌شود زیرا هدف ازنهی سجده نمودن در جای ناپاک و نجس نیست، بلکه مأموربه فقط سجده کردن برجای پاک است. چنانچه اگر مصلی بعد از سجده کردن در جای ناپاک و نجس آن را در جای پاکی اعاده نمود نزد امام ابویوسف ؒ نمازش صحیح می شود نتیجه اینکه سجده کردن بر جای ناپاک نزد امام ابویوسف ؒ مکروه است مفسد نماز نیست. زیرا وقتی بر جای پاکی اعاده سجده نمود مُفَوِّت(فوت کننده) مأموربه نماند ووقتی که مفوت مأموربه نماند ضد مأموربه حرام نمی‌باشد بلکه مکروه می‌باشد، وطرفین 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 همچواری با نجس صفت نجس را قبول می نماید لذا این

شرح: مصنف ﷺ 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 می‌شود یا نمی‌شود. به صورت اول فرض گفته می شود و صورت دوم از دو حال خالی نیست. یا تارک آن عذاب داده می‌شود یا عذاب نمی‌شود. صورت اول آن واجب است و صورت دوم ازدو حال خالی نیست. یا تارک آن مستحق ملامت می باشد یا نمی باشد. به اولی سنت و دومی نفل گفته می‌شود.

از (**والحرام 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 می‌شود در حالیکه این سه چیز در عزیمت داخل‌اند.

جوابش این است: که حرام یادر فرض داخل است ویا در واجب. به این صورت که اگر ترک حرام با دلیل قطعی ثابت باشد آن ترک فرض می‌باشد. مانند ترک نمودن نوشیدن خمر. و اگر بادلیل 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 می‌باشد 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 دراین 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 ونه 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 ﷺ شارح نور الانوار مباح را در نفل داخل ننموده‌است. ایشان فرموده‌اند: 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 قبیل مشروع نیست از خانواده عزیمت که از اقسام مشروع است نیز نمی‌باشد. 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 زیادتی وجود ندارد و با دلیلی قطعی ثابت‌اند که در آن هیچگونه شک و تردیدی وجود ندارد.

علامه ابن العابدین ﷺ فرمودند: دلائل سمعیه چهاراند. ۱) قطعی‌الثبوت؛ قطعی‌الدلالت، مانند نصوص قرآن یعنی مفسر و محکم. و آن سنت متواتره‌ای که مفهوم آن قطعی باشد.۲) قطعی الثبوت، ظنی‌الدلالت، مانند آیات مؤوله. ۳) ظنی‌الثبوت؛ قطعی‌الدلالت مانند آحاد که مفهوم آن قطعی باشد. ۴- ظنی‌الثبوت، ظنی الدلالت، مانند اخبار آحاد که مفهوم آن ظنی باشد. سپس با اولی فرض وحرام ثابت می شود. و با دومی و سومی واجب ومکروه تحریمی ثابت می‌شود. و با چهارمی سنت و مستحب ثابت می شود. از (**ولا یقال 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 ازحکم (ما) در تعریف فرض حکم مشروعی است که شامل بعضی از مباحات و نوافل نیست. مصنف ﷺ با بیان مثال فرمودند: مانند ایمان و ارکان اربعه یعنی نماز، زکات، روزه وحج.

و حکمه : اللزوم علمًا و تصدیقًا بالقلب ، قیل : هما مترادفان ، و الأصح أن التصدیق ما یعتقد فیه بالاختیار القصدی ، و هوأخص من العلم القطعی ؛ إذ قد یحصل بلا اختیار ، و لا یصدق به کما کان الکفار الذین یعرفونه کما یعرفون أبناء هم . و عملاً بالبدن ؛ ففی العباده البدنیه هو أدؤها بالبدن ، و فی المالیه إعطاؤها أو إنابهٔ وکیل لها . حتی یکفّر جاحده ، أی ینسب إلی الکفر مُنکره ، تفریع علی العلم و التصدیق . و یفسّق تارکه بلا عذر ، تفریع علی العمل بالبدن ، واحترز به عن الترک بعذر الإکراه و بعذر الرخصه ، فإنه لا یفسّق حینئذٍ .

ترجمه: 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 می‌شود. و این ازعلم قطعی خاص تر است چونکه گاهی علم قطعی بدون اختیار حاصل می شود و تصدیق نمی شود. مانند کفار که پیامبر ﷺ را آنچنان می شناختند که فرزندان خود را می‌شناختند. 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 می‌شود. یعنی منکر آن به کفر نسبت داده می شود. این تفریع بنابر علم و تصدیق است وبه تارک آن بدون عذر، فاسق گفته می‌شود. این تفریع 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 نمی‌شود.

شرح: مصنف ﷺ 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 وتصدیق مترادف‌اند. لذا لفظ (تصدیقًا) بعد از (علما) عطف تفسیری می‌باشد. و

صحیح‌تر این است که تصدیق آن است که اعتقاد در آن با اختیار قصدی باشد و این چیز از علم قطعی خاص‌تر است. زیرا علم قطعی بدون اختیار نیز بدست می آید اما تصدیق نمی‌شود. مانند کفار اهل کتاب که علم قطعی داشتند ولی تصدیق وجود نداشت. خداوند متعال ﷻ می‌فرماید: ﴿الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم﴾ یعنی به آنانی که کتاب دادیم پیامبر ﷺ را چنان می‌شناسند، همانگونه که پسران خود را می‌شناسند. بهر حال حکم فرض لازم بودن تصدیق و یقین قلبی است و عمل نمودن بر آن با اعضاء و جوارح مانند عبادات بدنیه که انجام عبادات با اعضاء لازم است. و در عبادات مالیه پرداختن از خود مال یا عوض و قائم مقامی بر آن مقرر کردن بر آن لازم است. حتی اینکه منکر آن کافر می‌باشد. این تفریع بنابر علم و تصدیق است. و تارک آن بدون عذر فاسق می باشد. این تفریع بنابر عمل بالبدن است و قید بلاعذر؛ احتراز از ترکی است که با اکراه یا بنابر عذر رخصت باشد. چونکه با اینگونه ترک به تارک فاسق گفته نمی‌شود.

والثانی: واجب، و هو ما ثبت بدلیل فیه شبهه کالعام المخصوص البعض، و المجمل، و خبر الواحد. کصدقه الفطر والأضحیه، فإنّهما ثبتا بخبر الواحد الذی فیه شبهه، فیکونان واجبین. و حکمه اللزوم عملاً لا علمًا علی الیقین، فهو مثل الفرض فی العمل دون العلم. حتی لا یکفّر جاحده لعدم العلم.

ویُسَمّی تارکه إذا استخفّ بأخبار الآحاد، بأن لا یری العمل بها واجبًا لا أن یتهاون بها؛ فإن التهاون بالشریعه کفر، وإنما خصّ أخبار الآحاد بالذکر اعتبارًا للغالب لا لأن الواجب لا یثبت إلا بأخبار الآحاد. فأمّا متأوّلاً فلا، أی فأمّا ترک العمل بأخبار الآحاد بطریق التأویل بأن یقول: هذا الخبر ضعیف أو غریب أو مخالف للکتاب فلا یفسّق فیه؛ لأن هذا لیس للهوی والشهوه، بل ممّا توارث به العلماء لأجل الدقّه والفطانه.

ترجمه: و قسم دوم واجب است و آن حکمی است که با دلیلی که در آن شبهه است مشروع شده‌باشد، مانند عام مخصوص البعض، مجمل، و خبر 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 جاییکه منکر آن بخاطر عدم علم ویقین کافر نمی شود و تارک آن فاسق می‌باشد. وقتی که استخفاف به اخبار آحاد نماید به این نحو عمل به آن را واجب نداند نه اینکه به آن توهین کند. زیرا اهانت به شریعت کفر است و اخبار آحاد را بطور خاص ذکر نمود بلحاظ 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 بگوید: این خبر ضعیف یا غریب است یا مخالف کتاب الله ﷻ است در این صورت فاسق نمی‌شود، زیرا این تأویل بخاطر پیروی از خواهشات نیست، بلکه بخاطر روش خاصی است که به خاطر دقت‌نظر و ذکاوت علما به ارث 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 منه‌البعض، مجمل و خبر واحد چنان دلائلی‌اند که در ثبوت آنها شبهه است و مثال واجب صدقه فطر و قربانی. چونکه این دو با دلیلی ثابت‌اند که در آن شبهه است و وقتی که این چنین است این دو واجب می‌باشند. مصنف ﷺ می‌فرماید: 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 علم و یقین، منکر واجب کافر نمی‌شود. البته 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 می‌شود، چونکه اهانت به شریعت کفر است.

شارح ﷺ می‌فرماید: که ذکر اخبار آحاد در متن بطور خاص فقط بخاطر این است که عموماً ثبوت واجب با اخبار احاد می‌شود. هرگز مطلب آن این نیست که ثبوت واجب بدون آحاد امکان پذیر نیست. مصنف ﷺ فرمودند: که تارک واجب زمانی فاسق می‌شود که ترک عمل به واجب بخاطر تأویلی نباشد. چنانچه اگر کسی بنابر تأویل عمل به آن را ترک نمود مثلاً بگوید: این خبر ضعیف یا غریب یا مخالف کتاب الله ﷻ است در این صورت ترک کند واجب فاسق نمی‌باشد. زیرا این تأویلش بخاطر پیروی از خواهشات نفس نیست، بلکه بخاطر دقت نظر و ذکاوت است که به علما ارث رسیده‌است.

و الثالث: سنه، و هی الطریق المسلوکه فی الدین، و حکمها أن یطالب المرء بإقامتها من غیر افتراض و لا وجوب؛ فاحترز بقوله أن یطالب عن النفل، و بقوله: "من غیر افتراض و لا وجوب "عن الفرض و الواجب، و کان ینبغی أن یذکر هذه القیودات فی التعریف، إلا أنه اکتفی عنها بالحکم، ولکن قالوا: إن هذا التعریف و الحکم لا یصدقان إلا علی سنه الهدی، والتقسیم الآتی إنما هو لمطلق السنه. إلا أن السنه تقع علی طریقه النبی علیه السلام و غیره یعنی الصحابه رضی اللّٰه عنهم، یقال: سنه أبی بکر و عمر و سنه الخلفاء الراشدین. و قال الشافعی رحمه الله: مطلقها طریقه النبی علیه السلام، یعنی إذا یطلق لفظ السنه بلا قرینه لا یطلق علی طریقه الصحابه کما روی أن سعید بن المسیب رحمه الله قال: "ما دون الثلث من الدیه لا ینصّف و هو السنه"، أراد بها سنه النبی علیه السلام، و هی أن الدیه إذا لم تبلغ ثلثًا فالرجل و الأنثی فیه سواء، و إذا بلغ الثلث فصاعدًا یؤخذ للمرأه نصف ما یؤخذ للرجل، و إذا أریدت سنه غیر النبی علیه السلام یقال: هذه سنه الشیخین رضی اللّٰه عنهما أو سنه أبی بکر رضی اللّٰه عنه و نحوه. و هی نوعان، أی مطلق السنه، لا التی مضی تعریفها و حکمها علی نوعین: الأول: سنه الهدی، وتارکها یستوجب إساءه، أی جزاء إساءه کاللوم و العتاب، أو سمی جزاء الإساءه إساءه کما فی قوله

تعالی :« وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا »كالجماعه و الأذان والإقامه ؛ فإن هؤلاء كلها من جمله شعائر الدين و إعلام الإسلام ؛ و لهذا قالوا : إذا أصرّ أهل مصر على تركها يُقاتلوا بالسلاح من جانب الإمام ، و قد وردت فی کل منها آثار لا تُحصی . و الثانی : الزوائد ، و تارکها لا یستوجب إساءه کسیر النبی علیه السلام فی لباسه و قعوده وقیامه ؛ فإن هؤلاء كلها لا تصدر منه عليه السلام على وجه العباده و قصد القُربه ، بل على سبيل العاده ؛ فإنه عليه السلام كان يلبس جُبّه حمراء و خضراء و بيضاء طويلَ الكُمين ، و ربما يلبس عمامه سوداء و حمراء ، وكان مقدارها سبعه أذرُع أو اثنی عشر ذراعًا أو أقل أو أكثر ، وكان يقعد مُحتبياً تاره و مربعًا للعذر ، و على هيئه التشهد أكثر ، فهذا كلها من سنن الزوائد ، يُثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها ، وهو فی معنی المستحب ، إلا أن المستحب ما أحبّه العلماء و هذا ما اعتاد به النبی علیه السلام .

ترجمه: و قسم سوم سنت است و سنت راهی است که دردین رایج 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 افتراض ولا وجوب) از فرض و واجب احتراز شده است. و مناسب بود تا این قیود در تعریف ذکر می شد مگر اینکه بر حکم اکتفا نمود ولی علما فرمودند: هر دوی این تعریف و حکم صادق نمی آید مگر بر سنت هدی و تقسیم آینده تقسیم مطلق سنت است.البته سنت به روش پیامبر ﷺ و غیر پیامبر ﷺ 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 ﷺ گفته می شود. یعنی وقتی که لفظ سنت بطور مطلق بدون قرینه بیان می شود بر طریقه (روش) صحابه اطلاق نمی شود. همانگونه که روایت شده است که سعید بن مسیب فرمود: (**مادون الثلث من الدیه لا ینصف و هو السنه**) و هدف در آن سنت پیامبر ﷺ است. و آن اینکه وقتی که دیه به یک سوم نرسید دیه مرد و زن در آن برابر است. و وقتی که دیه یک سوم یا بیشتر برسد برای زن نصف دیه مرد گرفته شود. و وقتی که سنت غیر پیامبر ﷺ 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 ستی که تعریف و حکمش گذشت.

نوع اول: سنت هدی است و تارک آن مستحق اسائت می‌باشد. یعنی مستحق جزای اسائت می شود. مانند ملامت و عتاب یا جزای اسائت، اسائت نامیده شده است. مانند قول خداوند ﷻ: (جزاء سیئة سیئة مثلها) مانند جماعت؛ اذان و اقامت. تمام اینها شعائر دین و خصائص اسلام‌اند. به همین خاطر علما فرموده‌اند: که اگر ساکنین منطقه ای اصرار بر ترک سنت نمودند از جانب امام با 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 اسائت نمی‌شود. مانند اخلاق (روش) پیامبر ﷺ در لباس پوشیدن و نشستن و ایستادن ایشان. زیرا تمام این موارد از پیامبر ﷺ بصورت عبادت و اراده قربت سر نمی زند بلکه بطریق عادت می‌باشد.

چونکه پیامبر ﷺ 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 عذر چهار زانو می نشستند و به حالت تشهد بیشتر می نشستند پس تمام این چیزها از سنن زوائد‌اند که به فرد با بجای آوردن آن ثواب می رسد و بر ترک آن عذاب نمی‌شود و آن به معنی مستحب است. مگر اینکه مستحب آن است که علما آن را نپسندیده باشند و این آن چیزی است که پیامبر ﷺ به آن عادت داشتند.

شرح: قسم سوم عزیمت سنت است و سنت طریقی است که در دین رایج باشد و بغیر از فرض و واجب باشد. و قید بغیر از فرض واجب بودن را بنابر قرینه‌ای آورد که سنت مقابل فرض و واجب است. لذا طریقی که در سنت رواج دارد جدا وغیر از طریق فرض و واجب می‌باشد. هدف از طریقه مسلوکه، روش زیبایی است که آن را پیامبر ﷺ اختیار نموده باشد 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 ﷻ ﴿**وما آتاکم الرسول خذوه و مانهاکم عنه فانتهوا**﴾ است. شارح رحمه الله با بیان فواید قیود فرمودند: که مصنف رحمه الله با قید (**ان یطالب**) ازنفل احتراز نموده است زیرا نفل مطالبه نمی‌شود و با قید(**من غیر افتراض و لاوجوب**) از فرض و واجب احتراز نموده‌است. زیرا مطالبه سنت مانند فرض و واجب نمی‌باشد. شارح رحمه الله می‌فرمایند: باید این قیود را در تعریف می آورد ولی آن جا ذکر ننموده و بر حکم اکتفا نموده است. شارح رحمه الله با (**ولکن قالوا ان هذا التعریف الخ**) یک شبهه‌ای را برطرف نموده‌است. شبهه این است که تعریف و حکم مذکور تعریف و حکم مطلق سنت است. با جواب آن فرمود: که مصداق تعریف و حکم مذکور فقط سنت هدی (سنت مؤکده) است. زیرا فقط سنت هدی است که در دین رایج است و فقط عمل بر آن مطالبه شده‌است. اماسنن زواید بطور عادت رایج می‌شوند نه بطور عبادت. از (**والتقسیم الاتی انما هو لمطلق السنة**) جواب سؤالی است. سؤال این است: که وقتی که تعریف و حکم مذکور فقط بر سنت هدی صادق می‌آید پس نباید تقسیم نمودن این سنت بر سنت هدی و سنن زواید جایز باشد.جوابش این است که درتقسیم سنت هدی نیست بلکه تقسیم مطلق سنت است. مصنف رحمه الله از (**الا ان السنة الخ**) اختلاف میان احناف و شوافع را بیان می کند که حاصلش این است: که در میان احناف 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 نمی‌شود. یعنی اطلاق سنت بدون قرینه بر طریقه صحابه رضی الله عنهم نمی‌شود. و نزد احناف همانگونه که اطلاق سنت بر طریقه پیامبر ﷺ می‌شود بر طریقه غیر نبی یعنی صحابه نیز می شود. دلیل ما این است: که پیامبر ﷺ فرمودند: (**من سن سنة حسنه فله اجرها و اجر من عمل بها**) در

این جا حکم (من) عام است که همه مردم را دربرمی گیرد. لذا هر کسی چه نبی و چه غیر نبی راه وروش خوبی را رایج و جاری کند برایش پاداش است و روش ایجاد کرده‌اش را سنت می گویند. قبل از دلیل امام شافعی ﷺ این مسئله را در مورد دیه دردهن بسپارید که نزد ما احناف دیه زن مطلقاً نصف دیه مرد است یعنی هر آن جایی که دیه مرد کامل است، درآن جا دیه زن نصف آن است و هر جاییکه یک دهم دیه مرد واجب می‌شود درآن جا برای زن نصف یک دهم دیه واجب می‌شود. و نزد امام شافعی ﷺ 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 ﷺ برای تأیید مذهب خود این حدیث را ذکر نموده‌است که سعید بن مسیب فرمودند: که کمتر از یک سوم نصف نمی‌شود و این سنت است. و هدف از سنت سعید بن مسیب سنت پیامبر ﷺ است. از این معلوم می‌شود که هر جایی که سنت مطلق گفته می‌شود هدف و مقصد آن سنت پیامبر ﷺ است. و مراد سنت غیر پیامبر ﷺ نمی‌باشد. چنانچه اگر هدف سنت غیر پیامبر ﷺ باشد با اضافت ذکر می‌شود. مثلاً گفته می‌شود: (هذه سنه الشیخین هذه سنه ابی بکر) و غیره. جوابش 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 ﷺ. یعنی زید بن ثابت رضی الله عنه می‌فرمودند: که تا زمانیکه 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 می‌شود و هم بر سنت غیر نبی.مصنف ﷺ فرمودند: که مطلق سنت بر دو قسم است: ۱) سنت هدی. ۲) سنت زوائد.

سنت هدی آن است: که تارک آن مستحق سزای اسائت می باشد. یعنی مستحق ملامت، زجر وتوبیخ می‌باشد و به خاطر آن مقام و رتبه آن پایین می آید. و در این جا قبل از اسائت لفظ جزاء محذوف است یا جزاء اسائت به اسائت نام گذاری شده. چنانچه خداوند متعال ﷻ می فرماید: (جزاء سیئة سیئة مثلها) که در آن جزاء سیئه به سیئه نام گذاری شده. مثال سنت هدی جماعت، اذان و اقامت است. چونکه تمام این موارد از شعائر دین و خصائص اسلامند. به همین خاطر علمای دین تصریح فرموده‌اند: که اگر ساکنین کشوری سنت هدی را ترک کنند و بر آن اصرار ورزند باید امام مسلمین قاتوناً مردم رابر علیه آنان مسلح و حکم جهاد دهد. در مورد هر یک از سنن فوق احادیث و آثار بی شماری وارد شده‌است که می توان به کتب احادیث مراجعه نمود. و سنن زوائد آن است که تارک آن مستحق سزای اسائت نمی‌شود. مثلاً آن دسته از عادت و اخلاق پیامبر ﷺ که در وقت لباس پوشیدن نشستن و... از ایشان صادر شده‌است. زیرا تمام این موارد از آن حضرت ﷺ بعنوان عبادت و تقرب صادر نشده است، بلکه بطور عادت از ایشان سرزد شده است. مثلاً جبه‌ای که می‌پوشیدند گاهی با خطهای قرمز بود و گاهی کاملاً سبز و گاهی هم کاملاً سفید. البته هر دو آستین بلند بود و عمامه ای که می بستد گاهی سیاه و مشکی بود و گاهی دارای خطهای قرمز بود و بلندی آن گاهی هفت گز گاهی دوازده گز

وگاهی کمتر و گاهی بیشتر بود. همچنان گاهی بر سرین می نشستند و دستها را بر زانو می‌بستد و گاهی بابر عذر چهار زانو می‌زدند. الغرض تمام این موارد از قبیل سنن زوائداند که با انجام آنها به انسان ثواب می‌رسد و با عدم انجام آنها عذاب و گناهی نمی‌رسد. و معنی مستحب نیز همین است. البته فقط این اندازه فرق دارد که مستحب آن است که آن را علمای دین پسندیدند و سنن زوائد آن است که پیامبر ﷺ به آن عادت داشتند.

فواید: ماتن ﷺ 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.

والرابع النفل، وهو ما يُثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه، عرّفه بحكمه إتباعًا للسلف، وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على أنه لا يدري حال الذم والعتاب. والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى، أنه يُثاب على فعله ولا يُعاقب على تركه، ولا يقال: إنه يخالف ما ذكر الفقهاء أنه لو صلّى أربعًا وقعد على الركعتين ثم فرضه وأساء؛ لأن هذه الإساءة ليست باعتبار نفس الركعتين، بل لتأخير السلام واختلاط النفل بالفرض. وقال الشافعي رحمه الله: لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك يعني أنه لا يلزم في حال البقاء كما لم يلزم قبل الابتداء، فإن شرع في النفل لا يلزم إتمامه، ولو أفسده لا يلزم قضاؤه، سواء كان صومًا أو صلاة. قلنا: إن ما أدّاه وجبت صيانته، ولا سبيل إليها إلا بالزام الباقي؛ لأن الصلاة والصوم ممّا لم يُنفذ حكمه إلا إذا كان تامًا بكونه شفعًا أو صوم يوم، فإن أدّى بعض الصلاة أو الصوم فعليه أن يُتمّه، وإلا لإبطال عمله، وهو حرام؛ لقوله تعالى: «وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ»، ولو أفسده يجب أن يقضيه؛ لتكون فيه صيانة. ولا يقال: ليس فيه إبطال العمل بل امتناع عنه؛ لأنه نقول: إن الأجزاء لما كان له عرضه أن تصير عباده بعد التمام، ولم يُتمّا فكأنه أبطلها. وهو كالنذر صار لله تسميةً لا فعلاً، أي الشروع، مقيس على النذر؛ لأن النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بأن قال: لله عليّ أن أصلي ركعتين. ثم لمّا وجب لصيانته ابتداء الفعل، أي ثم وجب لصيانه هذا الذكر ابتداء الفعل بإجماع بيننا وبينكم، فإذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق، فلأن يجب لصيانه ابتداء الفعل بقاؤه أولى بالاهتمام والدوام؛ لأن الدوام أسهل من الابتداء في اليسر، والفعل أولى من التسمية في الاهتمام.

ترجمه: و قسم چهارم نفل است و نفل حکم مشروعی است که با انجام دادن آن به انسان ثواب می‌رسد و با ترک نمودن آن عذاب داده نمی شود. مصنف ﷺ با پیروی از سلف تعریف نفل را با حکمش نموده است و در ذکر نفی عقاب (عذاب) بدون ذکر ذمّ و عتاب تنبیه (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 می‌رسد و بر عدم انجامش عذاب نمی‌شود. و این اعتراض

نشود که این مخالف بیان علما است که اگر مسافر چهار رکعت خواند و بر دو رکعت نشست فرضش کامل می‌شود و آن شخص گنهکار می‌شود چون که این گنهکار شدن بخاطر خواندن دو رکعت نیست بلکه بخاطر تأخیر سلام است. و بخاطر آمیختن نفل بافرض است. و امام شافعی ﷺ 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 نمی‌باشد. همانگونه که قبل از شروع نمودن لازم نبود. پس اگر کسی نفلی را شروع نمود اتمام آن بر آن لازم نمی‌شود و اگر فاسد نمود قضاء آن لازم نمی‌باشد خواه این نفل نماز باشد یا روزه. ما می گوییم: 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 مفید 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 متعال ﷻ فرموده است: عمل خود را ضایع نکنید. و اگر آن را فاسد نمود بر آن واجب است آن را قضایی بجای آورد تا در آن عملش حفاظت شود و این گفته نشود که در آن ابطال عمل نیست بلکه امتناع (سر باز زدن) از آن است. زیرا ما می گوییم: که وقتی که اجزاء اداء شده برایش قوتی بوجود آمد که بعد از اتمام عبادت شود (لیکن با وجود آن) اجزائش را کامل ننمود گویا آن را ضایع نموده است. و این مانند نذر است که بمجرد نام بردن مال خداوند ﷻ 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 ﷻ 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 وشما (مسئله) اتفاقی است. پس وقتی که د رنذر بخاطر احترام به نام پاک الله تعالی ﷻ شروع نمودن فعل لازم شد برای حفاظت ابتدای فعل بقاء آن بلحاظ اهتمام و دوام بطریق اولی واجب می‌باشد. چونکه دوام از شروع آسان‌تر 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 انسان ثواب می‌رسد و بر انجام ندادن آن عذاب نمی‌رسد. شارح ﷺ می‌فرماید: که مصنف ﷺ تعریف نفل را توسط حکمش نموده‌است. یعنی همان حکمی که برای نفل بود همان را تعریف نفل آورده است. و مصنف ﷺ در این کار از اسلاف پیروی نموده است. شارح ﷺ می‌فرماید: که در متن بر تَرک نفل نفی عقاب شده است اما نفی ذمّ و عتاب نشده است. برای متوجه نمودن به این مطلب که حال ذم و عتاب نامشخص است یعنی معلوم نیست که بر ترک نفل ذمّ و عتاب هست یا نیست پس بخاطر معلوم نبودن آن آنها را نص ننمود و فقط عقاب را نفی نمود.

مصنف ﷺ فرمودند: که با این تعریف نفل (که با انجامش ثواب می‌رسد و بر عدم انجامش عذاب نمی‌رسد) اگر مسافر نماز چهار رکعتی را به جای دو رکعت چهار رکعت خواند دو رکعت نفل به حساب می آید. حال اگر کسی اعتراض نماید که مازاد بر دو رکعت را نفل بحساب آوردن بر خلاف تمام تصریحات فقهاست، زیرا ایشان فرمودند: که اگر مسافری چهار رکعت بجای آورد و بر سر دو رکعت نشست فرضش اداء می شود ولی گنهکار می شود. گنهکار شدن دلیل آن است که این دو رکعت نفل نمی‌باشد. اگر نفل محسوب می‌شد بنابر مسافر گنهکار می‌شد. جوابش این است که گنهکار شدن مسافر بخاطر خواندن دو رکعت نیست بلکه به خاطر تأخیری که در سلام بوجود آمده می‌باشد و نیز بخاطر مخلوط نمودن نفل با فرض می باشد.

مصنف ﷺ از (**و قال الشافعی لما شرع الخ**) به سوی اختلافی اشاره نموده است. اختلاف این است که آیا نفل بعد از شروع نمودن لازم می شود یا خیر. امام شافعی ﷺ در این مورد فرمودند: که نفل با هر صفتی که شروع شود تا آخر با همان صفت باقی می‌ماند. یعنی همانگونه که نفل قبل از شروع نمودن لازم نبوده بعد از شروع در حالت بقاء نیز لازم نمی‌باشد. لذا اتمام آن به فرد لازم نمی‌باشد و اگر بعد از شروع نمودن لازم می‌شود یعنی اگر چه نفل قبل از شروع نمودن لازم نبوده لیکن بعد از شروع نمودن لازم می‌شود. 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 عبادتی‌اند که تا وقتی که کامل نشود فایده حکم را نمی‌دهند. یعنی اگر نماز است باید شفعه (جفت - زوج) شود و اگر روزه است یک روز کامل شود پس اگر قسمتی از روزه یا نماز را بجای آورد نمودن باقی آن نیز واجب می باشد و الا ابطال عمل لازم می آید. در حالیکه ابطال عمل بنابر فرموده الله متعال (**ولا تبطلوا اعمالکم**) حرام می باشد. و اگر بعد از شروع نفلی را فاسد نمود بخاطر حفاظت آن قضایی آن واجب می باشد.

از (**و لا یقال لیس فیه 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 قضایی آن واجب می باشد. با قیاس نمودن شروع فی النفل را به قیاس از طرف احناف گفته شده‌است که اگر کسی برای خدا ﷻ نذر نمود مثلاً بگوید: (**لله علی ان اصلی 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 منذور واجب می شود و ما و شما بر این اتفاق داریم. پس وقتی که به خاطر رعایت عظمت و بزرگی نام الله پاک ﷻ درنذر شروع فعل بالاتفاق واجب است باقی گذاشتن شروع درفعل بخاطر حفاظت ابتدای فعل بطریق اولی واجب خواهد بود، زیرا دوام از ابتداء آسان‌تر است و دراهتمام فعل از ذکر بهتر است.

نوع دوم رخصت است عطف آن بر عزیمت است و آن به این تعریف نکرد چون معنایی 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 حقیقت‌اند که یکی از آنها قوی‌تر است. و دو قسم از اقسام مجازند، که یکی از دیگری کامل‌تر است. با این توضیح که رخصت حقیقت آن است که عزیمت آن معمول باقی می‌ماند. پس هر گاه عزیمت ثابت باشد رخصت نیز در مقابل آن حقیقت ثابت می‌ماند. پس وقتی که عزیمت در دو قسم اول در شریعت معمول باشد رخصت نیز در مقابل آن حقیقت ثابت می‌ماند. و باز چونکه در قسم اول چونکه عزیمت من جمیع‌الوجوه موجود است رخصت نیز من جمیع‌الوجوه حقیقت است، بر خلاف قسم دوم. چونکه در آن عزیمت من‌وجه موجود است و من‌وجه موجود نیست. لذا رخصت نیز بطور کامل ثابت نمی‌باشد و چونکه عزیمت از میان دو قسم بعدی فوت شده است و موجود نمی‌باشد لذا رخصت در مقابل آن مجاز می‌باشد. یعنی اطلاق رخصت بر آن دو مجازاً می‌باشد. چونکه این رخصت به منزله عزیمت قائمه در قائم‌مقام آن است. سپس چونکه عزیمت در قسم اول از تمام دنیا غائب است و در هیچ موادی موجود نیست، لذا رخصت اتم‌المجاز است که هیچ تعلقی با حقیقت ندارد برخلاف قسم دوم. زیرا وقتی که عزیمت در بعضی مواد موجود است رخصت نیز در مجاز بودنش ناقص می‌باشد.

شرح: شارح ﷺ می‌فرماید: که عطف (و رخصة) درمتن بر عزیمت است و رخصت حکم مشروعی است که در آن امر و کار مشکل به خاطر عذر آسان شده‌باشد.

شارح ﷺ می‌فرماید: که ماتن ﷺ بدون تعریف رخصت شروع به تقسیم آن نموده‌است. درحالیکه اول تعریف یک چیز بیان می‌شود بعداً تقسیم می‌شود. به دلیل اینکه اشتراک بر دو قسم است: ۱) اشتراک لفظی. ۲) اشتراک معنوی.

اشتراک لفظی آن است که یک لفظ برای معانی متعددی وضع شده‌باشد و وضع آن برای هر معنی جداگانه باشد. مانند لفظ عین که برای چشمه، طلا، چشمه و معانی دیگر وضع شده‌است.

اشتراک معنوی آن است که لفظ برای معنی واحدی وضع شده‌باشد 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 می‌شود که مشترک معنوی باشد و برایش حقیقت متحده‌ای باشد که در تمام اقسام رخصت یافت شود. و وقتی که اینچنین است نیازی به تعریف آن نیست به همین خاطر مصنف مانر اول رخصت را تقسیم نمود و بعد از آن هر قسمی را جداگانه تعریف نمود از (**و تقسیمها 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 انواعش صحیح نمی‌باشد. جوابش این است که این تقسیم رخصت فقط به لحاظ آن است که بر آن لفظ رخصت اطلاق می‌شود خواه حقیقت باشد و خواه مجاز. یعنی چونکه اطلاق رخصت بر تمام اقسام رخصت اطلاق می‌شود، لذا رخصت را بر این اقسام تقسیم نمود همانگونه که مشترک لفظی به همین اعتبار تقسیم شده‌است. مصنف ﷺ فرمودند: که رخصت بر چهار قسم است به این صورت که ابتداء رخصت بر دو قسم است. ۱) رخصت حقیقیه. ۲) رخصت مجازیه. بازهر کدام از آنها بر دو قسم است به این نحو که یک قسم از دو قسم رخصت حقیقیه از قسم دیگر قوی‌تر است و یک قسم از دو قسم رخصت مجازیه از دیگر کامل‌تر است. تفصیلش این است که رخصت حقیقیه آن است که عزیمت آن قابل عمل باشد. چنانچه هرگاه که عزیمت ثابت شود رخصت نیز در مقابل آن حقیقت باقی می‌ماند. پس چونکه عزیمت در دو قسم اول معمول فی‌الشریعت قرار می گیرد، لذا رخصت نیز در مقابل آن حقیقت می‌ماند و باز چونکه عزیمت در قسم اول از این دو قسم از زهرجهت و اعتباری موجود است، لذا رخصت نیز از تمام جهات حقیقت باقی می‌ماند. 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 نمی‌باشد و چونکه عزیمت در دو قسم آخر از میان برداشته شده‌است و موجود نیست، لذا رخصت در مقابل آن مجاز می‌باشد یعنی اطلاق رخصت بر آن مجازاً می‌باشد. چونکه این رخصت به منزله عزیمت و قائم‌مقام آن است و باز چونکه عزیمت از قسم اول از تمام دنیا غائب است و در هیچ موادی موجود نیست. لذا این رخصت اتم‌المجاز خواهدبود که هیچ ربطی به حقیقت ندارد. که بر خلاف آن قسم دوم است که درآن عزیمت در بعضی ماده‌ها موجود است. لذا این رخصت در مجاز بودنش ناقص می‌باشد.

أما أحقّ نوعی الحقیقه فما استبیح، أی عومل معاملة المباح فی سقوط المؤاخذه لا أنه یصیر مباحًا فی نفسه مع قیام المحرم، و قیام حکمه جمیعًا، وهو الحرمه، فلما کان المحرم و الحرمه کلاهما موجودین فالاحتیاط و العزیمه فی الکفّ عنه، و مع ذلک یرخّص فی مباشره الطرف المقابل، فکان هو أحق باطلاق اسم الرخصه علیه من الوجوه الباقیه. کالمکرَه علی إجراء کلمه الکفر، أی کترخّص من أُکره علی إجراء کلمه الکفر بما یخاف علی نفسه، أو علی عضو من أعضائه لا بما دونه؛ فإنه رُخّص له إجراؤها علی اللسان بشرط أن یکون قلبه مطمئنًا بالإیمان مع أن المحرم للشرک و هو حدوث العالم و النصوص الداله علیه، و الحرمه کلاهما موجودان بلا ریب،

و مع ذلک یُرخّص له ؛ لأن حقّه فی نفسه یفوت عند الامتناع صورةو معنی ، أمّا صورةفبتخریب البنیه ، و أما معنًی فبزِهوق الروح ، و فی الإقدام علیها لا یفوت حقّ اللّه تعالی معنًی ؛ لأن التصدیق باقٍ .

ترجمه: قسم اول رخصت حقیقیه 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 براجرای حکم کفر مجبور شود یعنی مانند ترخص کسی که بر گفتن کلمه کفر مجبور شده باشد به خاطر ترس از جان خود یا عضوی 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 موجوداند. با وجود این به آن اجازه داده شده است. زیرا در وقت امتناع حق آن فی نفسه صورةً و معنی فوت می شود . صورتاً به خاطر تخریب اصل و بنیاد و معنا بخاطر از بین رفتن جان و در اقدام به اجرای کلمه کفر حق اللهﷻ معنی فوت نمی شود، چونکه تصدیق باقی است.

شرح: قسم اول رخصت حقیقیه که مستحق تر وقوی 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 حقیقیه نیز مؤاخذه نمی شود. نه اینکه آن قسم فی نفسه مباح می شود زیرا عدم مؤاخذه مستلزم اباحت نیست. چنانچه اگر کسی اعتراف بر گناه نمود و خداوندﷻ او را ببخشید بر آن گناه مؤاخذه نمی شود و لی 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 نصوص 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 بازداشته شود حق آن صورةً و معنی فوت می شود. یعنی وقتی که این فرد از گفتن کلمه کفر منع شود تا اینکه کشته شود نفس آن هم صورةً تلف شده و از بین رفته است. و هم معنی صورةً به این خاطر که فطرت آفرینش او

یعنی قالب اصلی تغیر می یابد و معنی به این خاطر که جانش گرفته می شود. البته با گفتن کلمه کفر حق اللهﷻ 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.

فواید: 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 بقطع ید. 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 إفطاره فی رمضان ، أی إذا أکره الصائم بما فیه إلجاء علی إفطاره فی رمضان یُباح له الإفطار مع أن المحرم و هو شهود رمضان و الحرمه کلاهما موجودان ؛ لأن حقّه یفوت رأسًا ، و حق اللّه تعالی باقٍ بالخلف .

ترجمه: و افطار نمودن مکره در رمضان یعنی وقتی که روزه دار اجبار برخوردن روزه در رمضان شود برایش افطار(خوردن) روزه مباح می شود با وجودیکه محرّم که شهود رمضان است و حرمت هر دو موجوداند، چونکه حق روزه دار کاملاً فوت می شود و حق اللهﷻ با خلیفه (قضائی) باقی می ماند.

شرح: 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 موجوداند. به این دلیل که در صورت افطار نکردن حق روزه دار کاملاً از بین می رود و در صورت افطار نمودن حق اللهﷻ بصورت قضاء باقی می ماند. لذا اگر چه عزیمت در افطار نکردن است ولی به آن اجازه و رخصت افطار کردن داده شده است.

و إتلافه مال الغیر ، أی إذا أکره علی إتلاف مال الغیر رخّص له ذلک مع أن المحرم و الحرمه کلاهما موجودان؛ لأن حقّه یفوت رأسًا ، و حق المالک باقٍ بالضمان .

ترجمه: و تلف نمودنش مال دیگری را. یعنی وقتی که اجبار بر تلف نمودن مال غیر شد برایش این کار رخصت (اجازه) داده شده است با وجودیکه محرم وحرمت هر دو موجوداند. زیرا حقش کاملاً فوت می شود و حق مالک بصورت ضمان باقی می ماند.

شرح: 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 وحرمت هر دو موجوداند. به دلیل اینکه در صورت تلف نکردن و از بین نبردن مال غیر، حق مُکره 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 ترک الخائف علی نفسه الأمر بالمعروف ، عطف علی المکره ، أی إذا ترک الخائف علی نفسه الأمر بالمعروف للسلطان الجائر جاز له ذلک مع أن المحرم و هو الوعید علی ترک الأمر مع موجبه قائم ؛ لأن حقه یفوت رأسًا ، و حق اللّه تعالی باقٍ باعتقاد حرمه الترک .

ترجمه: و ترک کردن امر به معروف بخاطر ترس از جانش این عطف بر مکره است. یعنی وقتی کسی بخاطر ترس از جانش در حضور پادشاه ظالم امر به معروف را ترک نمود این کار برایش جایز است با وجودیکه محرم یعنی وعید بر ترک امر به همراه موجبش موجود است چونکه حقش کاملاً فوت می شود و حق خداوند ﷻ همراه با اعتقاد بر حرمت ترک باقی است.

شرح: شارح می‌فرماید: که این عبارت عطف بر مکره است و این نیز شامل قسم اول از رخصت حقیقیه است. حاصل آن این است که اگر کسی به خاطر ترس از جانش در حضور پادشاه ظالمی امر به معروف را ترک نمود این کار برایش جایز است. حالانکه در اینجا هم محرم یعنی وعید بر ترک امر به معروف موجود است و هم موجب آن یعنی حرمت موجود است. دلیلش این است: که اگر آن شخص امر به معروف را ترک ننمود حقش کاملاً از بین می‌رود یعنی به قتل می رسد. و اگر امر به معروف را ترک نمود حق للهﷻ باقی می‌ماند به این صورت که اعتقاد بر حرمت ترک امر به معروف را دارد.

و جنایته علی الإحرام ، أی و کجنایه المکره علی إحرامه یُباح له ما أکره علیه مع قیام المحرم و حکمه جمیعًا ؛ لأن حقه یفوت رأسًا ، و حق اللّه تعالی باقٍ بأداء الغُرم ، و لا یخلو هذا اللفظ عن انتشار ، و لو أرجع ضمیره إلی الخائف یخرج عن الانتشار قلیلاً ، و لو قدّمه علی قوله : " و ترک الخائف فی الذکر " لکان أولی باتصال أمثله المکره کلها .

ترجمه: و جنایت کردنش بر احرام یعنی مانند جنایت کردن مکره به احرامش برایش انجام کاری که بر آن اجبار شده است مباح می‌شود با وجودیکه محرِم و حکم آن هردو موجوداند. زیرا حقش کاملاً فوت می‌شود و حق خداوند ﷻ با پرداختن غرامت باقی است. و این لفظ خالی از انتشار نیست. و اگر ضمیرش به سوی خائف برگردد مقداری از انتشار بیرون می‌شود واگر مصنف ﷺ آن را در ذکر بر قولش (**وترک الخائف**) مقدم می‌نمود بخاطر متصل شدن تمام مثالهای مکره؛ بهتر بود.

شرح: مصنف ﷺ مثال دیگری را بیان فرمودند. چنانچه فرمودند: که اگر محرم مجبور بر ارتکاب جنایت در حال احرام شد برایش ارتکاب جنایت جایز می‌باشد. حالانکه محرم یعنی احرام و حکمش یعنی حرمت جنایت فی الاحرام هر دو موجوداند. به این دلیل که در صورت عدم ارتکاب جنایت حقش کاملاً فوت می‌شود. یعنی به قتل می‌رسد و

رصورت ارتکاب جنایت به صورت غرامت و تاوان حق للهﷻ باقی می‌ماند. لذا اگر چه عزیمت در عدم ارتکاب جنایت است لیکن برایش اجازه و رخصت ارتکاب جنایت هست.شارح ﷺ می‌فرمایند: که ضمیر جنایته راجع به سوی مکره است (**وجنایته علی الاحرام**) از مواردی است که مکره بر آن اکراه می‌شود و (**ترک الخائف علی نفسه**) در میان متعلق و متعلَق واقع شده‌است. و این انتشار فی الفهم است اگر ضمیر جنایته راجع به سوی خائف شود مقداری از انتشار بیرون می‌شود. و اگر جنایته علی الاحرام بر ترک خائف مقدم می‌شد بخاطر متصل شدن مثالهای مکره مناسب‌تر بود.

و تناول المضطرّ مال الغیر ، أی کتناول الشخص المضطرّ بالمخمصه حیثُ یُرخّص له تناول طعام الغیر ؛ لأن حقه یفوت بالموت عاجلاً ، و حق المالک مرعیّ بالضمان بعده مع أن المحرم و الحرمه کلاهما موجودان معًا .

ترجمه: و خوردن مضطر مال دیگری را. یعنی مانند خوردن گرسنه از روی مجبوری مال دیگری را، چنانچه تناول مال غیر برایش جایز است چونکه حقش در صورت موت عاجل فوت می‌شود و حق مالک بعداً به صورت ضمان رعایت شده با وجودیکه محرم و حرمت هر دو با هم موجوداند.

شرح: با ذکر مثال دیگری به این قسم از رخصت حقیقیه فرمود: که اگر شخص به حدّی گرسنه باشد که در صورت نخوردن احتمال مردنش هست. حال اگر به خاطر نجات جانش به اندازه نیاز مال دیگری را غصب یا دزدی نموده خورد، این خوردن برایش جایز است. زیرا در صورت نخوردن حقش با موت و مرگ عاجل فوت می شود و حق مالک بصورت ضمان باقی می‌ماند. پس در اینجا نیز محَرم یعنی ملک غیر و حرمت هر دو موجوداند. لیکن با این وجود عمل بر رخصت جایز است.

و حکمه أی حکم هذا النوع الأول من الرخصه أن الأخذ بالعزیمه أولی حتی لو صبر وقُتل فی صوره الإکراه کان شهیدًا ؛ لأنه بذل نفسه لإقامه حق اللّه تعالی ، و کذا لو أمر بالمعروف فی صوره الخوف أو لم یتناول مال الغیر و مات لم یمت آثمًا بل شهیدًا ، و إن عمل بالرخصه أیضًا یجوز له علی ما حرّرتُ .

ترجمه: و حکم آن یعنی حکم این قسم اول از رخصت این است که عمل نمودن به عزیمت اولی است، حتی اگر مکره صبر نماید. و در صورت اکراه کشته شود شهید می‌باشد. زیرا به خاطر اقامه حق للهﷻ جان خود را فدا نموده‌است. همچنین اگر مکره در صورت خوف امر بالمعروف نمود یا مال غیر را نخورد و مرد گنهکار نمرده است بلکه شهید است. و اگر بر رخصت عمل نمود باز هم برایش جایز است، همانگونه که با تفصیل نوشتم.

شرح: مصنف ﷺ فرمودند: که حکم این نوع اول از رخصت این است که عمل نمودن بر رخصت بهتر و اولی است. چنانچه اگر مکره صبر نماید یعنی کلمه کفر را بر زبان نیاورد و کشته شود شهید می‌شود. زیرا به خاطر حق للهﷻ

جان خود را فدا نموده‌است. همچنان اگر مکره با وجود ترس از جانش امر به معروف نمود یا مال غیر را نخورد و مرد گنهکار نمرده بلکه شهید شده‌است. و اگر بر رخصت عمل نمود باز هم جایز است همانگونه که با تفصیل بیان شد.

و الثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه ، فهو أدون من الأول ؛ لأنه من حيث إن السبب قائم فهو من الرخص الحقيقيه ، و من حيث إن الحكم تراخى عنه كان غير أحق كالمسافر أى كإفطار المسافر يُرخص له ؛ فإن السبب و هو شهود الشهر موجود فى حقه ، لكن حكمه و هو وجوب أداء الصوم تراخى عنه إلى إدراك عدّه من أيام أخر.

ترجمه: و قسم دوم از رخصت حقیقیه این است که با وجود قیام سبب، مباح دانسته شود ولی حکم از آن موخر است پس این قسم نسبت به قسم اول پایین تر است چونکه از حیث اینکه سبب قائم است رخصت حقیقیه است و از حیث اینکه حکم مؤخر از آن است غیر حقیقی است مانند مسافر یعنی مانند افطار مسافر که افطار برایش جایز است چونکه سبب یعنی وجود رمضان در رحقش موجود است ولی حکم آن یعنی واجب شدن ادای صوم تا زمان ادراک شمردن ایام اخر مؤخر است.

شرح: قسم دوم از رخصت حقیقیه این است: که با وجود قیام سبب محرم مباح دانسته شود ولی حکم بعد از آن است. شارح ﷺ می‌فرماید: که این قسم دوم از قسم اول ادنی و پایین تر است، چونکه سبب محرم موجود است. لذا این رخصت حقیقیه است. و چونکه حکم مؤخر شده‌است لذا مستحق تر است مانند اجازه افطار به مسافر در رمضان در رحالیکه سبب محرّم افطار یعنی وجود رمضان در حق مسافر نیز موجود است. چونکه خداوند متعال ﷻ فرموده است: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾ که در این خطاب مسافر نیز مانند مقیم مخاطب این فرموده خداوند ﷻ است. ولی حکم آن یعنی واجب شدن صوم تا زمان ﴿**عدة من ايام اخر**﴾ به تأخیر انداخته شده‌است. چنانچه خداوند متعال ﷻ می فرماید: ﴿**فمن كان منكم مريضه او على سفر فعدة من ايام اخر**﴾ چونکه وجوب ادای صوم درحق مسافر تا ﴿**عدة من ايام اخر**﴾ مؤخر است. لذا اگر مسافر در رمضان با متصل بعد از رمضان مُرد چیزی بر آن واجب نمی‌باشد. همانگونه که در صورت مُردن قبل از رمضان چیزی واجب نمی‌شود.

و حكمه أن الأخذ بالعزيمه أولى ؛ لكمال سببه و هو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السفر أفضل من الإفطار عندنا ، و عند الشافعي رحمه الله الإفطار أفضل ؛ لقوله عليه السلام : " أولئك العُصاه أولئك العُصاه"، وقوله " ليس من امبر امصيام فى امسفر " ، قلنا : كان ذلك محمولاً على حاله الجهاد . و لتردّد فى الرخصه ؛ فالعزيمه تؤدّى معنى الرخصه من وجه ، عطف على قوله : فهو دليل ثانٍ لكون العزيمه أولى ؛ و ذلك لأن الرخصه إنما هى للميسر ، واليسر كما يكون فى الإفطار و هو الظاهر كذلك يكون فى الصوم ؛ لأجل موافقه المسلمين و شركته مع سائر

الناس ، فإن البليه إذ عمّت طابت فما ظنك بالعباده ؟ ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم فى الإقامه إذا رأى سائر الناس يفطرون ، و ما أحسن هذه الدقه للحنفيه ، و لقد جرّبناها مرارًا. إلا أن يضعفه الصوم ، استثناء من قوله: " الأخذ بالعزيمه أولى "يعنى أن عندنا العزيمه أولى فى كل حين ، إلا أن يضعّفه الصوم . فحينئذٍ الفطر أولى بالاتفاق كما إذا كان معه الجهاد أو مشاغل أُخَر ، فإن صام و مات يموت آثماً.

ترجمه: و حکم این قسم این است که عمل کردن بر عزیمت اولی است به خاطر کامل بودن سبش و آن وجود رمضان است. حتی که نزد ما روزه گرفتن در سفر از افطار بهتر است. و نزد امام شافعی ﷺ افطار افضل است زیرا رسول خدا ﷺ فرمودند: آنان که درسفر روزه می گیرند نافرمان‌اند، نافرمان‌اند و نیز فرمودند: روزه گرفتن د رسفر نیکی نیست. ما می گوییم که این حمل بر حالت جهاد است و به این خاطر نیز که در رخصت تردد است لذا عزیمت من وجه معنای رخصت را نیز اداء می کند. این عطف بر (لکمال سبه) 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 د رحال اقامت سخت می‌شود وقتی که ببیند که تمام مردم افطار می کنند این باریک بینی (دقت نظر) احناف چقدر تحسین برانگیز است ما بارها این را آزموده‌ایم. مگر اینکه روزه آن را ضعیف کند. این عبارت از (الاخذ بالعزیمة اولی) مستثنی 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 مشغله‌ای دیگر همراه با روزه باشد پس اگر روزه گرفت ومُرد گنهکار 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 درحق مسافر نیز کامل است. به همین خاطر است که نزد احناف روزه گرفتن در سفر از خوردن آن بهتر است. البته نزد امام شافعی ﷺ افطار(خوردن روزه) بهتر است. دلیل امام شافعی ﷺ قول رسول خدا ﷺ است که در باره روزه گرفتن د رسفر فرمودند. (**اولئک العصاة اولئک العصاة**) اینها نافرمان‌اند، اینها نافرمان‌اند) و در حدیث دیگری فرمودند: ﴿**ليس من البر الصيام فى 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 ﷺ با بیان دلیل دوم بر اولی بودن عزیمت فرمودند: که در رخصت تردد است و عزیمت من‌وجه معنای 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 می‌دانید که وقتی مصیبت عام می‌شود سهل و سبک معلوم می‌شود. خلاصه روزه گرفتن در سفر آسان است نه

مشکل و اگر روزه نگیرد بعداً در حال مقیم بودن قضایی برایش سخت خواهد بود، زیرا وقتی بینند که تمام مردم می خورند و این تنها روزه دارد برایش سنگین و سخت تمام می‌شود. شارح رحمه الله می‌فرماید: که این دقت نظر احناف چقدر قابل تحسین است ما این را بارها تجربه کردیم. مصنف رحمه الله با بیان صورت استثنایی فرمودند: که نزد ما در تمام اوقات عمل کردن بر عزیمت اولی و بهتر است. لیکن اگر روزه به قدری آن را ضعیف و ناتوان کند که جانش درخطر باشد یا فریضه جهاد و یا کار مهم دیگری فوت شود بالاتفاق برای چنین مسافرفطار و خوردن روزه اولی و بهتر می‌باشد. چنانچه اگر این فرد روزه گرفت و بر اثر آن مرد گنهکار مرده است.

و أما أنّم نوعي المجاز فما وضع عنا من الإصر و الأغلال، أي سقط عنا و لم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقه من المِحَن الشاقه، والأعمال الثقيله، و الإصر هو الشده، و الأغلال جمع غُل أي الموانيق اللازمه كالغُل، والأظهر أنهما جميعًا كنايه عن الأمور الشاقه و إن خصّ المفسرون البعض بالإصر و البعض بالأغلال، و ذلك مثل قطع الأعضاء الخاطئه، و فرض مواضع النجاسه، و قتل النفس بالتوبه، و عدم جواز الصلاه في غير المسجد، وعدم التطهير بالتيمم، و حرمه أكل الصائم بعد النوم، و حرمه الوطء في ليالي رمضان، و منع الطيبات عنهم بالذنوب، و كون الزكاه ربع المال، و عدم صلاحيه الزكاه و الغنائم لشيء إلا للحرق بالنار المنزّله من السماء، و مجازاه حسنه بحسنه لا بعشر. و كتابه ذنب الليل بالصبح على الباب، و وجوب خمسين صلاه في كل يوم و ليله، و حرمه العفو عن القصاص، و عدم مخالطه الحائضات في أيامها، و تحريم الشحوم و العروق في اللحم، و تحريم السبت، و فرضيه الصلاه في النيل و أمثال ذلك كثير، فرُفع كل هذا عن أمّتنا تخفيفًا و تكريمًا. فسمّي ذلك رخصهً مجازًا؛ لأن الأصل لم يبق مشروعًا لنا قط و لو عملنا به أحيانًا أثمنا و عوتبنا، و كان القياس في ذلك أن يسمى نسخًا، و إنما سمّيناه رخصه مجازًا محضًا.

ترجمه: و اما (انم) کاملترین نوع رخصت مجاز یعنی قسم اول، (اصر واغلالی) (احکام شاقه) است که از ما برداشته شده‌است. یعنی از ما ساقط شده‌است و آنچه از اعمال سخت و شاقه که در شرائع قبل از ما بوده در حق ما مشروع نشده‌است. (اصر) به معنی شدت و (اغلال) جمع غل است یعنی معاهده‌ای که مانند طوق همیشه همراه انسان باشد. و واضح‌تر این است که این دو کنایه از اعمال سخت وشاقه‌اند. گر چه بعضی از مفسرین بعضی را با (اصر) و بعضی را با (اغلال) خاص نموده‌اند و این مانند قطع کردن اعضاء 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 روزه‌دار، 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

گناه شب در صبح در دروازه فرض شدن پنجاه نماز در شبانه روز، حرام بودن بخشش قصاص و عدم مخالطت با زنان حائضه در ایام حیض، حرام بودن چربیها و رگهای گوشت، حرام بودن شکار ماهی در روزشنبه، فرضیت نماز در شب و بسیاری از احکام دیگر که از امت ما به خاطر تخفیف و تکریم برداشته شده‌است. پس به این چیزها مجازاً رخصت می‌گویند. زیرا اصل در حق ما اصلاً مشروع نمانده، و اگر احیاناً بر آن عمل کنیم گنهکار و مورد نکوهش (ملامت) قرار می گیریم و قیاس در آن این بود که نسخ نامیده می‌شد ولی ما آن را مجازاً رخصت نامیدیم.

شرح: قسم مطلق رخصت و قسم اول رخصت مجازیه که در مجاز بودن کامل‌تر است احکام سخت و شاقی است که در امتهای گذشته مشروع بوده. لیکن از امت محمد ﷺ ساقط شده‌است. مثلاً ۱) بریدن اعضای خطاکار. ۲) بریدن جای نجاست. ۳) خودکشی به جای توبه. ۴) عدم جواز نماز بغیر از مسجد. ۵) بدست نیامدن طهارت با تیمم. ۶) حرام شدن خوردن غذا برای روزه‌دار 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 می‌شد. ۱۱) دادن عوض یک نیکی فقط یک نیکی نه ده نیکی.) ۱۲) نوشته شدن گناه شب در روز در خانه. ۱۳) فرض شدن پنجاه نماز در شبانه روز. ۱۴) حرام بودن بخشیدن قصاص. ۱۵) عدم نشست و برخاست با زنان حائضه درایام حیض. ۱۶) حرام بودن چربی و رگهای چسبیده به گوشت. ۱۷) حرام بودن شکار ماهی در روزشنبه. ۱۸) فرض بودن نماز شب (تهجد) و بسیاری از احکام دیگر که به خاطر سهولت و تکریم و احترام از امت رسول اکرم ﷺ ساقط شده‌است. مصنف رحمه الله می‌فرماید: که به این قسم مجازاً رخصت نامیده شده‌است. زیرا الآن نیز اصل برای ما مشروع نمی‌باشد و اگر گاهی بر آن عمل نمودیم گنهکار می‌شویم و نزد خداوند رحمه الله مورد سرزنش قرار می گیریم. قیاس این را می‌طلبد تا به آن نسخ گفته می شد ولی مجازاً به آن رخصت گفته می‌شود.

و النوع الرابع: ما سقط عن العباد مع كونه مشروعًا في الجمله أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصه، فمن حيث إنه لم يبق في موضع الرخصه كان من قسم المجاز، و من حيث إنه بقي في موضع آخَر كان أنقص في المجازيه، فيكون شبيهًا بالقسم الأولى. كقصر الصلاه في السفر، فيه مسامحه، و الأولى أن يقول: كسقوط إكمال الصلاه في السفر ليوافق قرينه، و يطابق أصله، لكنّه عبّر بالحاصل تخفيفًا، فهو عندنا رخصه إسقاط، لا يجوز العمل بعزيمتها، و عند الشافعي رحمه الله: رخصه ترفيه، و الأولى الإكمال بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ علق القصر بالخوف و نفى فيه الجناح؛ فعلم أن الأولى هو الإكمال، و نحن نقول: إنه لما نزلت الآيه قال عمر رضي الله عنه: يا رسول الله، ما بالنا نقصر و نحن آمنون؟ فقال عليه السلام: "هذه صدقه تصدّق الله تعالى بها عليكم، فاقبلوا صدقته" سمّاه صدقهً، و

الصدقه بما لا یحتمل التملیک إسقاط محض لا یحتمل الرد عن جهه العباد کولیّ القصاص إذا عفا عن الجنایه لا یحتمل الرد ، و إن کان المتصدّق ممن لا تلزم طاعته فممّن تلزم طاعته و هو اللّه تعالی أولی بأن لا یرد ، و أما نفی الجناح عنهم فإنما هو لتطییب أنفسهم؛ لأنهم کانوا یظنّون أن یخطروا ببالهم أن علیهم جناحًا فی القصر . و به علم أن قید الخوف أیضًا اتفاقی لا موقوفًا علیه القصر .

ترجمه: قسم چهارم آن است: که با وجودی که فی الجمله مشروع است از بنده ساقط است. یعنی در بعضی جاها بغیر از موضع رخصت پس از جهت اینکه در موضع رخصت با قی نمی‌ماند از قسم مجاز است. و از جهت اینکه در موضع دیگر باقی است. در مجاز بودن ناقص‌تر است پس مشابه قسم اول می‌باشد. 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 ﷺ 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 ﷺ رخصت ترفیه (رخصت برای آسانی) است و اولی اکمال صلاه است. چونکه خداوند ﷻ می‌فرماید: ﴿**واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا**﴾ خداوند ﷻ قصر را معلق به خوف نموده‌است و در آن نفی گناه است. لذا معلوم شد که اولی اکمال است نه قصر. و ما می گوییم: وقتی که این آیه نازل شد حضرت عمر ﷺ فرمود: یا رسول الله ﷺ حال ما چگونه است که قصر می‌کنیم در حالیکه در امانیم پیامبر ﷺ فرمودند: این قصر صدقه ای است که خداوند ﷻ به شما عنایت فرموده‌است، لذا صدقه خدا ﷻ را بپذیرید. پیامبر ﷺ قصر را صدقه نام گذاری نمودند و صدقه چیزی که احتمال تملیک را نداشته باشد اسقاط محض است، که احتمال ردّ را از طرف بنده‌ها ندارد. مانند: ولی قصاص وقتی که جنایت را بخشید احتمال ردّ 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 ﷻ است بطریق اولی نباید صدقه اش رد شود. اما نفی گناه برای اطمینان ایشان است گمان می کردند که با قصر کردن گنهکار می‌شوند و با آن این مطلب واضح می‌شود که قید خوف قید اتفاقی است که قصر موقوف بر آن نیست.

شرح: طور مطلق قسم چهارم رخصت و قسم دوم رخصت مجازیه که درجه‌اش از قسم اول پایین‌تر و کمتر است این است: که با وجودیکه فی الجمله مشروع هم هست از بنده‌ها ساقط می‌شود یعنی در غیر از موضع رخصت مشروع است. پس چونکه این قسم در موضع رخصت باقی نمی‌ماند. لذا قسمی از مجاز می‌باشد و چونکه در موضع دیگر باقی است لذا در مجازیت ناقص می‌باشد. بهر حال این قسم مشابه قسم اول است مانند: قصر کردن نماز در حال سفر. شارح ﷺ می‌فرماید: که در این مثال مسامحت است بهتر بود یا این چنین می گفت: (**کسقوط اکمال الصلوة فی السفر**) در

این صورت این قول موافق قرین خود یعنی قول آینده (**و سقوط حرمت الخمر**) شد. اما مصنف ﷺ بادر نظر گرفتن تخفیف کلام را مختصر نمود. بهر حال قصر صلاه نزد ما رخصت اسقاط است که عمل نمودن بر عزیمت آن جایز نمی‌باشد. و نزد امام شافعی ﷺ 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 می‌باشد نه چهار رکعت. و نزد امام شافعی ﷺ وقت سبب چهار رکعت است ولی بخاطر سهولت و برطرف کردن مشقت اجازه و رخصت قصر برایش داده‌شده‌است. مانند اینکه روزه برای مسافر در رمضان فرض است لیکن رخصت و اجازه افطار برایش داده شده‌است. لذا نزد ایشان عمل نمودن به رخصت و قصر نمودن نیز جایز است اما عمل نمودن بر عزیمت اکمال بهتر است. دلیل امام شافعی ﷺ این آیه است (**واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا**) و در این آیه قصر معلق به خوف است و نفی گناه شده‌است. یعنی در قصر کردن گناهی نیست. از این دو مطلب معلوم می‌شود که اکمال اولی است نه قصر. از جانب ما جواب این است: که وقتی که آیه نازل شد حضرت عمر ﷺ فرمودند: که وقتی ما در امانیم چرا قصر کنیم؟ گویا حضرت عمر ﷺ از این آیه این 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 ﷺ در جواب حضرت عمر ﷺ فرمودند: که قصر صدقه ای است که خداوند ﷻ به بنده گانش بخشیده‌است لذا آن را بپذیرید. بیّید که رسول خدا ﷺ 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 نمی‌باشد. پس وقتی که صدقه احتمال رد را ندارد در حالیکه اطاعت از صدقه کننده یعنی بنده لازم نیست پس در صورتی که اطاعت صدقه کننده یعنی لله متعال ﷻ لازم باشد بطریق اولی صدقه اش رد نمی‌شود. لذا از این ثابت شد که قبول کردن قصر که از جانب الله ﷻ 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 ﷻ بخاطر اطمینان ایشان فرمودند: در قصر کردن گناهی نیست. از این مطلب واضح شد که قید خوف در آیه اتفاقی است نه قیدی که قصر بر آن موقوف باشد.

و سقوط حرمه الخمر و المیته فی حق المضطرّ و المکرَه ، فإن حرمتها لم تبق وقتَ الاضطرار و الإکراه أصلاً ، و إن بقیت فی حق غیر هما ؛ لقوله تعالی : ﴿وَ قَد فَصَّلَ لَکُم مَا حَرَّمَ عَلَیکُم إلاَّ مَا اضطُرِرتُم إلَیهِ﴾ فإن قوله : ﴿إلاَّ مَا اضطُرِرتُم إلَیهِ﴾ استثناء من قوله : ﴿مَا حَرَّمَ عَلَیکُم﴾ فکأنه قیل : و قد فصّل لکم ما حَرّم علیکم فی جمیع الأحوال إلا حال الضروره ؛ فإن لم یأکل المیته أو لم یشرب الخمر حینئذٍ و مات ، یموت آثماً ، بخلاف

الإكراه على كلمه الكفر فإنه و إن ذكر فيه الاستثناء أيضًا بقوله: ﴿إِلاَّ مَن أُكرِهَ و قَلبُهُ مُطمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ لكنه ليس استثناء من الحرمه بل من الغضب أو العذاب إذ التقدير: من كفر بالله من بعد إيمانه فعليهم غضب من الله، و لهم عذاب عظيم، إلا من أُكره و قلبه مطمئن بالايمان. و فى روايه عن أبى يوسف رحمه الله و الشافعى رحمه الله: أنه لا تسقط الحرمه، ولكن لا يؤاخذ بها كما فى الإكراه على الكفر، فهو من قبيل القسم الأول؛ لقوله تعالى ﴿فَمَنِ اضطُرَّ غَيرَ بَاغٍ وَ لا عَادٍ فَلا إِثمَ عَلَيهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ دلّ إطلاق المغفره على قيام الحرمه، والجواب أن إطلاق المغفره باعتبار الاضطرار المرخّص للتناول يكون بالاجتهاد، و عسى أن يقع التناول زائدًا على قدر الحاجه؛ لأن من ابتلى بهذه المخمصه تعسّر عليه رعايه قدر الحاجه، و فائده الخلاف تظهر فيما إذا حلف لا يأكل حرامًا، فشرب خمرًا حال الاضطرار، فعندهما: يحنث، و عندنا لا.

ترجمه: و ساقط شدن شراب و خودمرده در حق مضطر و مکره. چونکه حرمت این دو در وقت اضطرار و اکراه اصلاً باقی نمی‌ماند اگر چه در حق غیر این دو باقی است. بنا بر گفته خداوند متعال ﴿ وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه﴾. زیرا قول خداوند ﴿ الا ما اضطررتم اليه﴾ استثناء از قول خداوند متعال ﴿ ما حرم عليكم﴾ است. گویا خداوند این چنین فرموده‌است. و خداوند برای شما تمام آن چیزهایی را که برای شما در تمام حالات حرام نموده واضح و روشن کرده‌است بجز حالت ضرورت. پس اگر آن شخص از خودمرده نخورد یا شراب نوشید و مُرد گنهکار مرده‌است بر خلاف کلمه کفر که اگر چه در آن ذکر استثناء با (**الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان**) 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 ﷻ کفر نمود بر ایشان از جانب الله ﷻ غضب است و برایشان عذاب عظیم است، مگر کسی که بر او اجبار شده‌باشد و قلبش مطمئن به ایمان باشد. و یک روایتی از امام ابو یوسف ؒ و امام شافعی ؒ است که حرمت ساقط نمی‌شود ولی بر آن مؤاخذه نمی‌شود. مانند اکراه علی الکفر. سپس این از قبیل قسم اول است چونکه خداوند ﷻ فرموده است: کسی که مضطر شود و نافرمانی نکند و از حد نگذرد بر آن گناهی نیست بیشک خداوند ﷻ بخشنده و مهربان است. (در این آیه) اطلاق مغفرت بر قیام حرمت دلالت نموده‌است. و جواب این است که اطلاق مغفرت از این جهت است که اضطرار 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 نیاز مشکل می‌شود. و فایده اختلاف از این روشن می‌شود که کسی قسم بخورد که حرام نمی‌خورد چنانچه در حال اضطرار شراب نوشید پس نزد امام ابو یوسف ؒ و امام شافعی ؒ حانث می‌شود و نزد ما حانث نمی‌شود.

شرح: با بیان مثال دیگری از قسم چهارم از رخصت فرمودند: که اگر چه حرمت شراب و میته در حق غیر مضطر و غیر مکره موجود است ولی در حق مضطر و مکره ساقط است. بدلیل قول خداوند ﷻ ﴿**وقد فصل لكم ماحرّم عليكم الاّ ما اضطررتم**﴾ که در آن (**مااضطررتم**) از (**ماحرّم عليكم**) مستثنی است. گویا گفته شده تمام چیزهایی که در تمام احوال بر شما حرام شده واضح و روشن شده‌است، بجز حالت ضرورت. یعنی شراب و خودمرده و غیره در تمام حالات بر شما حرام است ولی در حال اضطرار و اکراه حرام نیست. چنانچه اگر مضطر یا مکره گوشت میته (خودمرده) را نخورد یا شراب نوشید و بر اثر گرسنگی مُرد گنهکار مرده است. بر خلاف آن اگر بر کسی بر گفتن کلمه کفر اجبار شد لیکن آن شخص از اجرای کلمه کفر امتناع ورزید و کشته شد گنهکار نمرده است اگر چه در اینجا نیز استثناء موجود است. چنانچه خداوند ﷻ فرمود: (**الا من اكره قلبه مطمئن بالايمان**) 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 ﴿**من كفر بالله من بعد ايمانه فعليم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان**﴾. یعنی کسی که بعد از ایمان به خداﷻ کفر ورزید بر آن غضب و عذاب بزرگی است. لیکن اگر بر کسی اکراه شد (و کلمه کفر را گفت) و قلب آن مطمئن به ایمان باقی ماند بر آن غضب و عذاب نخواهد بود. به هرحال حرمت گفتن کلمه کفر در صورت اکراه نیز باقی است. ولی اگر گفته شد بر آن مؤاخذه نمی‌شود و چونکه حرمت در حال اکراه نیز موجود است لذا اگر مکره کلمه کفر را نگفت و کشته شد گنهکار از دنیا نرفته است بلکه با اجر وثواب از دنیا رفته‌است. یک روایت از امام ابو یوسف ؒ و امام شافعی ؒ این است که حرمت خودمرده و شراب درحال اضطرار و اکراه باقی است و ساقط نمی‌شود. البته بر خوردن و نوشیدن آنها مؤاخذه نخواهد شد. مانند اکراه علی الکفر. پس نزد این دو بزرگوار این مثال از قبیل قسم اول رخصت می‌باشد. دلیل ایشان این است: که خداوند متعال ﷻ فرموده است: ﴿**فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم**﴾ لفظ مغفرت این آیه دلالت بر آن دارد که حرمت شراب و میته در حال اضطرار نیز موجود است. جواب ایشان از طرف ما این است: که لفظ مغفرت در آیه بخاطر این نیست که حرمت میته و شراب در حال اضطرار که به خاطر آن رخصت ثابت شده‌است با اجتهاد مشخص می‌شود 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 می‌باشد. لذا اگر از ضرورت و نیاز بیشتر خورد خداوند ﷻ فرمود: ﴿**ان الله غفور رحيم**﴾. شارح ؒ می‌فرماید: که نتیجه اختلاف میان ما و امام ابو یوسف ؒ و امام شافعی ؒ آن زمانی مشخص می شود که کسی قسم بخورد (والله لا اكل حراما) بخداﷻ

قسم حرام نمی‌خورم. چنانچه در حال اضطرار شراب نوشید نزد امام شافعی ﷺ وامام ابویوسف ﷺ این فرد حانث می‌شود چونکه نزد ایشان درحال اضطرار نیز حرمت ساقط نمی‌شود و نزد ما حانث نمی‌شود. زیرا نزد ما در حال اضطرار حرمت ساقط می‌شود. لذا این فرد خورنده حرام نمی‌باشد.

و سقوط غَسل الرِّجل فی مدّه المسح . فإنّ استتار القدم بالخفّ یمنع سرایه الحدث إلیه ، و قد کان طاهرًا ، و ما حلّ فوق الخفّ فقد زال بالمسح ، فلا یشرع الغسل فی هذه المدّه و إن بقی فی حق غیر اللابس ، و هذا علی روایه الأصولیین ، و أمّا صاحب "الهدایه" فقد قال : إن نزع الخفّ فی المده ، و غسل الرِّجل یکون مأجورًا .

ترجمه: و سقوط شستن پا در مدت مسح زیرا پوشیدن با با موزه مانع رسیدن حدث به آن می‌شود در حالیکه پاک بوده است و هر آنچه بر روی موزه اصابت نموده با مسح برطرف شده‌است. لذا در این مدت مسح غسل رجل مشروع نمی‌باشد، 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 پا را شست برایش ثواب می‌رسد.

شرح: این مثال قسم رابع است که شرح آن از ترجمه مشخص است.

و لما فرغ عن بیان الأحکام المشروعه ذکر بعدها بیان أسبابها بهذا التقریب اقتداءً بفخر الإسلام رحمه الله ، و کان الأولی أن یذکرها بعد القیاس فی بحث الأسباب و العلل کما فعله صاحب "التوضیح" ، فقال : فصل الأمر و النهی بأقسامهما من کون الأمر مؤقتًا ، أو مطلقًا ، موسّعًا ، أو مضیّقًا ، و کون النهی عن الأمور الشرعیه أو الحسیّه ، أو لغیره و نحو ذلک . لطلب الأحکام المشروعه ، المراد بالأحکام المحکوم بها من العبادات و غیرها ، لا نفس الأحکام ، و بالطلب أعمّ من أن یکون لفعل أو لکفّ . و لها أسباب تضاف إلیها ، أی علل شرعیه تنسب الأحکام إلیها من حیث الظاهر و إن کان المؤثّر الحقیقی فی الأشیاء کلها هو اللّه تعالی . من حدوث العالم ، والوقت ، و ملک المال ، و أیام شهر رمضان ، و الرأس الذی یمونه ویلی علیه ، و البیت ، و الأرض النامیه بالخارج تحقیقًا أو تقدیرًا ، و الصلاه ، و تعلّق البقاء المقدور بالتعاطی هذه کلها أسباب .

ترجمه: و وقتی که مصنف ﷺ از بیان احکام مشروعه فارغ شد بعد از آن بنابر مناسبت محل اسباب آن را ذکر فرمود. بنا بر پیروی از فخرالاسلام، و بهتر بود تا آن را در بحث اسباب وعلل بعد از قیاس ذکر می‌نمود. همانگونه که صاحب توضیح این را انجام داده‌است. چنانچه مصنف ﷺ فرمود: (فصل) امر و نهی با تمام اقسامشان یعنی موقت یا مطلق موسع یا مضیق بودن امر و بودن نهی از امور شرعیه یا حسّیه یا قبیح لعینه یا لغیره بودن و غیر آن، برای طلب احکام مشروعه است و مراد از احکام عباداتی است که در شرع به آن حکم شده‌است. 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

می‌شود. یعنی علتهای شرعی است که ظاهر احکام به سوی آنها نسبت داده می‌شود. یعنی علتهای شرعی است که ظاهر احکام به سوی آنها نسبت داده می‌شود گرچه مؤثر واقعی در تمام چیزها خداوند متعال ﷻ 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) علم اینها اسباب‌اند. مسببات و احکام آنها خواهد آمد.

شرح: شارح ﷺ می‌فرماید: مصنف ﷺ بعد از فراغت از بیان احکام مشروعه قصد بیان اسبابی را دارد که در این ترتیب فقط از فخرالاسلام تبعیت نموده‌است والا صاحب توضیح وغیر این اسباب را بعد از قیاس در بحث اسباب و علل آورده‌اند؛ چنانچه فرمود: امرونهی با تمام اقسامشان برای بدست آوردن احکام مشروعه‌اند. اقسام امر مانند موقت بودن، مطلق بودن، موسع بودن و مضیق بودن امر. و اقسام نهی مانند: بودن آن ازامور شرعیه، یا از امورحسّیه قبیح لعینه یا لغیره و غیره، امرونهی یا تمام این اقسام برای طلب احکام مشروعه می آیند.شارح ﷺ می‌فرماید: که هدف ازاحکام نفس احکام نیست بلکه هدف احکامی است که در شریعت به آنها حکم ودستور داده شده‌است. و هدف از طلب نیز عام است چه برای انجام کاری می‌باشد و هم برای جلوگیری از کاری می‌باشد. مصنف ﷺ می‌فرماید: که این احکام دارای اسباب زیادی‌اند که این احکام به سوی آنها منسوب می‌شوند. یعنی بسیاری از اسباب و علل چنان‌اند که این احکام به سوی آنها منسوب می‌شوند گر چه مؤثر واقعی در هر چیزی الله تعالی ﷻ است. مصنف ﷺ با بیان اسباب مذکوره فرمود: که (۱) حادث بودن عالم. ۲) وجود وقت. ۳) وجود مال. ۴) وجود ایام رمضان. ۵) وجود فردی که مسئولیّت او را بر عهده دارد. ۶) بیت الله. ۷) نامی بودن زمین در بحث حاصلخیز بودن روییدن حقیقتاً باشد و چه تقدیراً. ۸) نماز. ۹) بقای زندگی به معامله. تمام اینها اسباب‌اند. بیان مسببات و احکام آنها در سطور آینده خواهد آمد.

ثم شرع بعدها فی بیان المسبّبات علی طریق اللفّ و النشر المرتّب ، فقال : للإیمان هذا مسبّب لحدوث العالم، فإن الإیمان بالصانع لا یجب إلا لحدوث العالم ؛ إذ لو لم یکن حادثًا لما احتجنا إلی الصانع کما قال الأعرابی : البعره تدل علی البعیر و آثار الأقدام علی المسیر ، فسماء ذات أبراج و أرض ذات فجاج کیف لا تدل علی اللطیف الخبیر . و الصلاة هذا متعلّق بالوقت ؛ فإن الوقت سبب وجوب الصلاه بإیجاب اللّه تعالی فی هذه الوقت ، و الإیجاب غِیبَ عنا ، فأقیم الوقت مقامه . والزکاة هذا ناظر إلی ملک المال ، فإن المال النامی الحولی الذی هو زائد علی قدر الحاجه سبب وجوبها. و الصوم هذا متعلق بأیام شهر رمضان ، فإن وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدلیل إضافته إلیه ، ونکرره، بتکرره لکن اللّه تعالی أخرج اللیالی عن محلیه الصوم ؛ فتعیّن له النهار.

و صدقه الفطر هذا ناظر إلى الرأس الذى يمونه ويلى عليه . فإنه سبب لوجوب هذه الصدقه ، و الأصل فى ذلک هو رأسه ؛ فإنه يمونه ويلى عليه ، ثم أولاده الصغار و عبيده ، فإنه يمونهم ويلى عليهم ، بخلاف الزوجه و الأولاد الكبار ، فإنه لا يلى عليهم . و الحج هذا ناظر إلى البيت ، فإنه سبب وجوب الحج ، و لهذا لم يتكرر فى العمر ؛ لأن البيت واحد ، والوقت شرطه و ظرفه . و العشر هذا ناظر إلى الأرض النامیه بالخارج تحقيقًا ؛ فإنه إذا حدث الخارج من الأرض تحقيقًا يجب العشر ، و سقط إذا اصطلمت الزرع آفة ، ويتكرر الوجوب بتكرر النماء . و الخراج هذا ناظر إلى قوله : « أو تقديرًا » فإن الأرض النامیه بالخارج تقديرًا بالتمكن من الزراعه سبب للخراج ، سواء زرعها أو عطلها ، و هو الأليق بحال الكافر المتوغّل فى الدنيا . و الطهاره هذا ناظر إلى الصلاه ، فإن شرعيه الصلاه سبب وجوب الطهاره الحقيقيه و الحكميه و الصغرى و الكبرى كما أن الوقت سبب لها . و المعاملات هذا ناظر إلى تعلّق البقاء المقدور ، فإنه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم إلى يوم القيامه ، و معلومٌ أنه لا يبقى ما لم يكن بينهم معامله يتهيّأ بها معاشهم من البيع و الإجاره و نكاح ، ويكون مُفيّا لهذا الجنس بالتوالد علم أن تعلّق البقاء المقدور بالتعاطى هو سبب المعاملات و شرعيتها ، و هذا مختصّ بالإنسان ، بخلاف الحيوانات ، فإنهم يبقون إلى يوم القيمه بدون معامله و نكاح ؛ لأن خلقتهم كذلک ، و لا يتعلّق بأفعالهم أمر أو نهى.

ترجمه و شرح: شارح ﷺ می‌فرماید: مصنف ﷺ بعد از ذکر اسباب بر حسب ترتیب مسببات و احکام آنها را شروع نموده‌است. چنانچه فرمود: ایمان مسبب حدوث عالم است و حدث عالم سبب آن است زیرا ایمان آوردن به (آفرید گار) فقط بخاطر حدوث عالم واجب می‌شود؛ زیرا اگر عالم حادث نمی‌بود نیازی به صانع نبود همانگونه که یک اعرابی : وقتی که پشکل دلالت بر شتر دارد و نقش قدم (ردّپا) دلالت بر رفتن مسافر دارد، پس چگونه این آسمان دارای برجها و زمین دارای دره‌ها دلالت بر (وجود) خداوند ﷻ نمی کند. بهر حال حدوث عالم سبب ایمان است. ایمان مسبب آن است، نماز مسبب وقت است زیرا وقت با واجب کردن خداوند ﷻ سبب وجود نماز است، نتیجه اینکه فی الواقع واجب کننده خداوند ﷻ است. لیکن چونکه این ایجاب از ما پنهان است لذا وقت قائم‌مقام آن قرار داده‌شده سبب وجوب صلواة 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 ﷻ شبها را از قرار گرفتن محل روزه خارج نموده، لذا روز برای روزه متعین گردیده‌است و صدقه فطر این مسبب شخصی است که او را تحت تکفل دارد و مسئولیّت وی را بر عهده دارد چونکه این رأس (شخص) سبب وجوب صدقه فطر است. و اصل رأس خود پرداخت کننده صدقه‌الفطر است، چون که آن را بر عهده دارد. و سپس رأس کسانی است که تحت تکفل وی هستند مانند فرزندان نابالغ و

همسر، چون بر آنها ولایتی ندارد. و حج این مسبب بیت‌الله است زیرا بیت‌الله سبب وجوب حج است. به همین خاطر است که حج درطول عمر تکرار نمی‌شود زیرا بیت‌الله یکی است و وقت سبب حج نیست بلکه شرط و ظرف است. عُشر، 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 می‌باشد یعنی حقیقه از آن زمین چیزی برداشت شود سبب وجوب عشر می‌باشد لذا اگر محصول (کشت) بر اثر آفت آسمانی از بین رفت عشر ساقط می‌شود و وجوب عشر با برداشت محصول تکرار می‌شود. خراج، این مسبب ارض نامی تقدیراً است، زیرا قدرت نمو تقدیراً سبب وجوب خراج است خواه در آن چیزی بکارد یا خالی رهایش کند و در آن چیز کاشت نکند. شارح ﷺ می‌فرماید: که خراج به حال کافر منصب مانسیز 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 متعال ﷻ فیصله بقای عالم را تا قیامت نموده‌است و این مشخص است که تازمانیکه میان انسانها معاملاتی نباشد تا با آن امرار معاش کنند مانند بیع، و اجاره و نکاحی که با تولد و تناسل سبب بقای این جنس انسانی باشد، بقای عالم ممکن نیست از این دانسته شد که تعلق البقاء المقدور بالتعاطی، سبب معاملات ومشروعیت آن است و این مخصوص انسان است بر خلاف حیوانات. چونکه آنها تا قیامت بدون معامله و نکاحی باقی می‌مانند زیرا فطرت و خلقت آنها این چنین است و به افعال آنها امر ونهی تعلق نمی گیرد.

العقوبات

و قد تمّ اللفّ و النشر المرتّب بين أسباب العبادات و المعاملات و مسبباتها ، و بقيت العقوبات و شبهها ، فبيّنها بقوله: و أسباب العقوبات والحدود و الكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقه و أمر دائر بين الحظر و الإباحه، فالعقوبات أعم من الحدود ؛ لأنه يشمل القصاص أيضًا ، و الكفاره نوع آخر ، فسبب القصاص هو القتل العمد ، و سبب حد الزنا هو الزنا ، و سبب قطع اليد هو السرقه يقال : حد السرقه . و سبب الكفاره هو أمر دائر بين الحظر و الإباحه ؛ و ذلک لأنها لما كانت دائره بين العباده و العقوبه فسببها لابد أن يكون أمرًا دائرًا بين الحظر و الإباحه لتكون العباده مضافه إلى صفه الإباحه ، و العقوبه مضافه إلى صفه الحظر . كالقتل خطأً ، فإنه من حيث الصوره رمى إلى صيد و هو مباح ، ومن حيث ترک التثبت محظور ؛ لأنه قد أصاب آدميًا و أتلفه ؛ فتجب فيه الكفاره . و الإفطار عمدًا فى رمضان ؛ فإنه مباح من حيث اتصال ما هو مملوک لمالک ، و محظور من حيث أنه جنايه على الصوم الشروع ؛ فيصلح أن يكون سببًا للكفاره . و إنما يعرف السبب بيان كليه لمعرفه السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله ، أى إنما يعرف كون الشىء سببًا للحكم . بنسبه الحكم إليه و تعلقه به ، فالمنسوب

إليه و المتعلق به يكون سببًا للمنسوب و المتعلق البته ؛ لأن الأصل في إضافه شيء إلى شيء و تعلّقه به أن يكون مسببًا له ، و حادثًا به كما يقال: كسب فلان ، و حينئذٍ يرد علينا أنكم ربما أضفتم إلى الشرط فكيف يطرد هذا ؟ فقال : و إنما يضاف إلى الشرط مجازًا كصدقة الفطر و حجه الإسلام ، فإن الفطر و هو يوم العيد شرط للصدقة ، و السبب هو الرأس الذي يمونه ويلي عليه ، والصدقة تضاف إليهما جميعًا.

ترجمه و شرح: شارح ﷺ می فرماید: که اسباب و مسببات عبادات بصورت لف نشر مرتب بیان شد البته عقوبات و مانند آن می ماند. چنانچه مصنف ﷺ 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 ممانعت و اباحت باشد. شارح ﷺ می فرماید: عقوبات از حدود عام تر است، زیرا قصاص را نیز دربرمی گیرد و کفاره نوع دیگری است.

حاصل اینکه قصد عمد سبب قصاص است و زنا سبب حد زنا است وسبب قطع ید سرقت است. چنانچه گفته می شود حدالسرقة و سبب کفاره دایر بین عباده و عقوبت است پس سبب آن نیز دایر بین ممانعت و اباحت می باشد تا عبادت منسوب به سوی صفت اباحت باشد و عقوبت مضاف به سوی صفت ممانعت باشد. مانند: قتل خطاء. 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 نموده‌است و سبب هلاکتش شده‌است. لذا در این صورت کفاره لازم می شود و خوردن روزه رمضان قصداً، ازاین جهت مباح است که مملوک به مالک یعنی متصل است و ممنوع است. به جهت آنکه، این خوردن جرم وجنایتی 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 نموده‌است 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 منسوب‌الیه و متعلق به باشد همان چیز برای منسوب و متعلق سبب می باشد. چونکه د رمضاف بودن یک چیز به سوی جیز دیگر و متعلق بودن چیزی به چیز دیگر، قانون این است که شئ مضاف برای مضاف‌الیه مسبب باشد و به خاطر مضاف‌الیه بوجود می آید. چنانچه گفته می شود (کسب فلان) دراینجا بر ما اعتراض وارد می‌شود و آن اینکه بسا اوقات احتاف به سوی شرط نیز اضافت نموده‌اند لذا نباید قاعده مذکور(که مضاف‌الیه مسبب مضاف است) درست باشد جوابش این است: که اضافت یک چیز به سوی شرط مجازاً است. مانند: صدقه فطر و حج اسلام چونکه فطر یوم عید 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 انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم والحمدلله رب العالمین و صلی الله علی تعالی علی خیر خلقه محمد و علی اله و اصحابه اجمعین.

(مولانا) جمیل احمد۲ذی الحجه ۱۴۱۰هـ. ق

روز سه شنبه پایان ترجمه ۱۳۹۳/۴/۲۲هـ. ش مطابق با ۱۵رمضان المبارک ۱۴۳۵هـ. ق- روز یکشنبه

(بنده ناجیز محمد ادهم اخنزی ماکو)


حنفی
شافعی
لااله الاالله محمدرسول الله
ابوبکر
عمر
العلم نور فاتخذوه
والجهل ظلم فاجتنبوه
تلگرام
الفتاح عمومی کتابتون
هرنوع کتابونه
تفاسیر،احادیث،عقائد،فقه فتاوی صرف نحو منطق
سیرت تاریخ وغیره
(عربی اردو فارسی پښتو)
علی
عثمان
pdf
عبدالفتاح فائز
حنبلی
مالکی