

فوتی الا خیار

ترجمہ و شرح فارسی

نور الاکابر

الفتاح عمومی کتابتون

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکرووی

استاد حدیث دارالعلوم دیوبند

چینل تلگرام

مولوی ادبم اختر ماکو

مدرس حوزہ علمیہ بمظہر التوحید تالیف

ویژہ اہل سنت



حنفی شافعی



تلگرام



الفتاح عمومی کتابتون



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

منطق، سیرت، تاریخ، وغیرہ

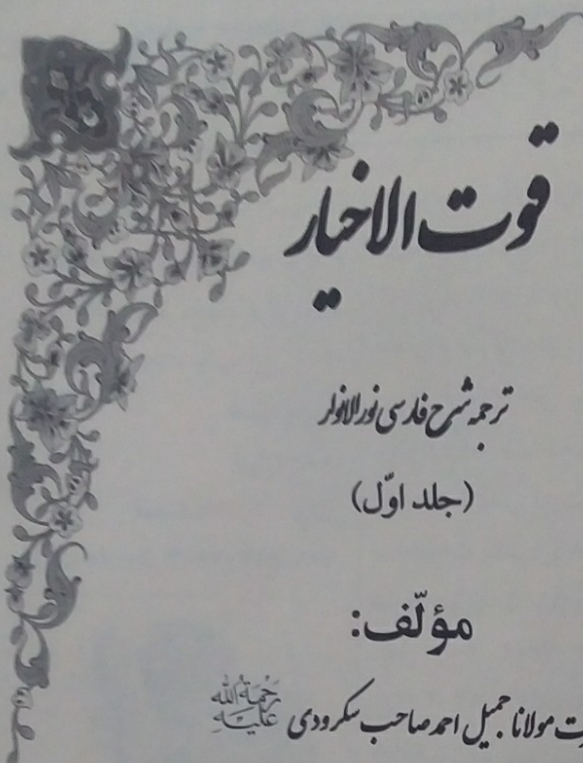
(عربی؟ اردو؟ فارسی؟ پښتو؟)

pdf

عبدالفتاح فائز

حنفیی

مالکی



قوت الاخير

ترجمہ شرح فدی نور الانوار

(جلد اوّل)

مؤلف:

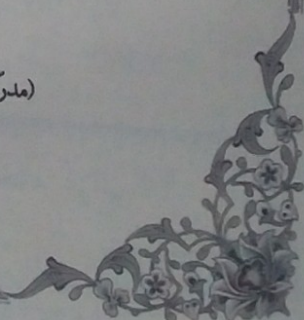
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکرو دی رحمۃ اللہ علیہ

(استاد حدیث دارالعلوم دیوبند)

مترجم:

مولوی ادهم اختر ماکو

(مدرس حوزہ علمیہ مظہر التوحید تایباد)





الفتاح عمومی کتابتون



قوت الاخبار شرح نور الانوار



چینل تلگرام

سرشناسہ: سکروڈی، جمیل احمدی ۱۹۵۳-۲۰۱۹

Sakrudhvi, jamil ahmad

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

عنوان و نام پدیدآور: قوت الاخبار؛ ترجمہ شرح فارسی

نور الانوار (ویژہ اہل سنت) // مولف جمیل احمد صاحب

سکروڈی؛ مترجم: ادم اختری ماکو

مشخصات نشر: تربت جام؛ امام محمد غزالی. ۱۴۰۰

مشخصات ظاہری: ۳۹۸ ص. ۲ جلد.

شابک دورہ: ۱۱-۵-۷۶۰۴-۶۲۲-۹۷۸؛ فیبا

ج: ۱-۸-۱۰-۴-۷۶۰۴-۶۲۲-۹۷۸؛ فیبا

ج: ۲-۲-۱۲-۴-۷۶۰۴-۶۲۲-۹۷۸؛ فیبا

یادداشت: کتابنامہ: ترجمہ شرح فارسی نور الانوار (ویژہ

اہل سنت)

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

نور الانوار فی شرح المنار - تنقید و تفسیر - فقہ اہل سنت -

احادیث

ردہ بندی کنگرہ: ۱۵۵/۸ BP

ردہ بندی دیوبندی: ۲۵۸/۲۷۷

شمارہ کتابشناسی ملی: ۴۴۴۵۶۹۳

تألیف: مولانا جمیل احمد سکروڈی

مترجم: مولوی ادم اختری ماکو

ناشر: امام محمد غزالی

نوبت چاپ: اول ۱۴۰۰

قطع: وزیری

تیراژ: ۱۰۰۰

قیمت: تومان

شابک: ۱۰-۸-۱۰-۴-۷۶۰۴-۶۲۲-۹۷۸



- ۷..... پیشگفتار مترجم
- ۹..... ترجمہ اجازہ نامہ مصنف
- ۱۲..... نسبت و فرق بین حمد، مدح و شکر
- ۱۳..... فرق میان علم، اسم جنس و صفت مشتقہ
- ۱۷..... مقدمہ نور الانوار
- ۳۲..... اصول شرع: کتاب، سنت و اجماع
- ۳۵..... قیاس
- ۵۴..... تقسیمات کتاب اللہ
- ۶۴..... تعریف خاص
- ۶۸..... حکم خاص
- ۶۹..... تفریعات خاص
- ۱۳۴..... بیان اسم فاعل
- ۱۳۸..... بیان حکم امر
- ۱۵۳..... انواع اداء
- ۱۶۵..... انواع قضاء

مرکز پخش: تربت جام - انتشارات امام محمد غزالی

تلفن تماس: ۰۹۱۵۱۲۶۶۵۸۷

ہرات - کوچہ گدام - نشر محمدی ۰۷۹۹۴۴۲۲۵۵

انواع قضاء در حقوق عباد.....	۱۷۵
حسن مامور به.....	۱۹۳
حسن لعینه و حسن لغیره.....	۱۹۵
قدرت مطلق و کامل.....	۲۱۰
تقسیم امر بر مطلق و موقت.....	۲۳۰
اقسام امر موقت.....	۲۳۶
مامور به بودن یا مامور به نبودن کفار.....	۲۶۸
النهی.....	۲۷۴
نهی در مذهب امام شافعی.....	۲۹۴
مبحث عام از کتاب الله.....	۳۰۵
عام مخصوص عنه البعض.....	۳۲۴
الفاظ عام.....	۳۴۳
عمومیت با عارض خارجی.....	۳۶۲
ما ینتهی الیه التخصیص.....	۳۸۵
المشترک.....	۳۹۰
حکم مشترک.....	۳۹۲
المؤول.....	۳۹۶
حکم مؤول.....	۳۹۸



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار مترجم

الحمد لله والصلاة والسلام على خير خلقه محمد و على آله و صحبه وسلم

اما بعد:

کتاب نورالانوار یکی از کتب اسلامی فقه است که سالیان زیادی است که در تمام حوزه های اهل سنت (احناف) در شبه قاره هند، افغانستان، ایران و ... تدریس می شود. بر این کتاب شرحهای زیادی به زبانهای عربی و اردو نوشته شده است. ولی تا به حال به زبان فارسی هیچگونه شرحی بر این کتاب نوشته نشده بود تا اینکه کتاب قوت الاخیار شرح نورالانوار نوشته یکی از دانشمندان معاصر مولانا جمیل احمدخان استاد حدیث دارالعلوم دیوبند به دستم رسید و توجهم را به خود جلب کرد به مجرد دیدن این کتاب با خود عهد نمودم تا این کتاب به فارسی برگردانده شود چنانچه با توکل بر خداوند متعال شروع نمودم. جمعی از علمای عزیز عازم هندوستان شدند بنده به این عزیزان سفارش نمودم که اگر صاحب این کتاب حضرت مولانا جمیل احمد را ملاقات نمودید بعد از سلام سفارش بنده را به ایشان برسانید و اجازه ترجمه کتاب مذکور را از ایشان بگیرید چنانچه بعد از برگشت بزرگواران از هندوستان جناب مولوی عبدالناصر میرزایی دستخط مولانا همراه با نام شریفشان - که تصویر آن در ابتدای کتاب چاپ شده - برام آورد. دیدن دستخط ایشان علاوه بر خوشحالی بیش از حد بنده را بر آن داشت باشوق و انگیزه ی بیشتری به این امر بپردازم. که به توفیق خداوند ترجمه کتاب به پایان رسید. امیدوارم که خداوند این اثر ناچیز را از مؤلف و از این حقیر بپذیرد و ذخیره آخرتمان گرداند و برای اساتید و طلاب عزیز مفید گرداند.

در آخر جا دارد تا از برادر عزیزم «جناب مولوی سروری» کمال تشکر را نمایم که در ویرایش و تطبیق کتاب با اصل باوجود مشغله ی کاری بنده رایاری رساندند. و نیز از خوانندگان عزیز استدعا دارم که بنده را از دعای خیر فراموش نفرمایند و اگر به اشتباه و اشکالی برخورد نمودند بنده را مطلع فرمایند تا در چاپهای بعدی اصلاح گردد.

هر که خواهد دعا طمع دارم
ز آنکه بنده که کارم

محمد ادهم اختری ماکو

حوزه علمیه مظهرالوحید تایباد

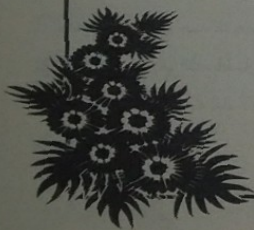
اجازہ نامہ مصنف و ام غزہ

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول نظم سیاسی اسلام میں سے ہے علامہ اقبال نے اسے بغیر منہ و
 لہر نہ کیا تو اس میں کچھ تبدیلی ہوئی اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں اصلاحات
 کی ضرورت بھی محسوس ہوئی۔ اقبال نے اس اصول کو اپنی فکر و خیال میں
 تبدیل کر دیا اور اس میں کئی تبدیلیاں کر دیں۔ اقبال نے اس اصول کو
 اپنی فکر و خیال میں تبدیل کر دیا اور اس میں کئی تبدیلیاں کر دیں۔ اقبال
 نے اس اصول کو اپنی فکر و خیال میں تبدیل کر دیا اور اس میں کئی تبدیلیاں
 کر دیں۔ اقبال نے اس اصول کو اپنی فکر و خیال میں تبدیل کر دیا اور اس
 میں کئی تبدیلیاں کر دیں۔ اقبال نے اس اصول کو اپنی فکر و خیال میں
 تبدیل کر دیا اور اس میں کئی تبدیلیاں کر دیں۔ اقبال نے اس اصول کو
 اپنی فکر و خیال میں تبدیل کر دیا اور اس میں کئی تبدیلیاں کر دیں۔

✍ جمیل احمد (استاد دارالعلوم دیوبند)

۲۰۱۲ م مطابق با ۲۰ / ۱۴۳۳ هـ ق



ترجمہ اجازہ نامہ

مصنف

بسم الله الرحمن الرحيم

استادان و دانشمندان

سید احمد علی

۱۰۲ - اربعه الی فی

ثنا دارای سه معنا است: ۱) اظهار صفات کمال که حدیث ذیل مؤید این معناست عَنِ النَّبِيِّ: «لَا أُخْصِي ثَمَاءَ عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»^(۱) یعنی من نمی توانم حق ثنائت را به جای آورم، تو همانگونه ای که خودت خویش را ثنا گفته ای.

در این حدیث ثناء به معنای ظاهر کردن صفات کمال است؛ لذا معنای حدیث چنین می شود: من نمی توانم صفات کمال تو را به طور کامل بیان کنم آنطوری که خودت اوصاف کمال خود را بیان کرده ای.

مطلق اوصاف را بیان نمودن خیر باشد یا شر، و مؤید این مطلب نیز روایتیست که رسول خدا ﷺ فرموده اند: «مَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَمَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ»^(۲) کسی که شما خوبی اش را بیان داشتید بهشت برای او ثابت شد و کسی که بدی اش را ذکر کردید جهنم بر او ثابت گردید.

ذکر خیر و شر در این روایت بیانگر این نکته است که ثناء به مطلق ذکر و یاد گفته می شود چرا که اگر معنی ثناء فقط خیر یا شر می بود در حدیث بعد از اثبتیم کلمه خیر یا شر ذکر نمی شد لذا معلوم شد که ثناء به مطلق یاد بکار برده می شود.

معنی سَوَمَ ثناء ذکر باللسان است. بر این تعریف اعتراض وارد می شود که ثناء خود دال بر لسان یا متضمن معنای لسان است و بعد از ثناء لفظ لسان تکرار شده و در کلام فصیح این جایگاهی ندارد. جواب اینست که مَصْفَرٌ از صفت تجرید کار گرفته، یعنی ثناء را از قید لسان خالی نموده در این صورت مطلقاً معنی ثناء باقی می ماند. لذا با ذکر لسان تکرار لازم نمی آید.

اعتراض دیگری که وارد می شود این است که مقید نمودن ثناء با لسان درست نیست؛ زیرا در این صورت نسبت آن به خداوند درست نیست؛ چون خداوند از لسان بی نیاز است؛ پاسخ اینست که منظور از لسان تکه گوشت موجود در دهان نیست بلکه قوت تکلم مراد است و مقصود از تکلم نیز فقط قدرت محض نیست بلکه «به الافاضة و الاعلام مع شعور القیض و ارادته» افاده کلام به طوری که خود متکلم با اراده و اختیار معنی را بیان کند و این معنی لسان یعنی تکلم با اختیار در خداوند یافته می شود. و در تعریف حمد لفظ جمیل اختیاری هم هست چنانچه ذوات منصوب به جمیل می شوند اوصاف او نیز بدین لفظ یا به جمیل منصوب می شوند و مراد از جمیل اختیاری افعال غیر اختیاری نیست که صفات غیر اختیاری همانند حیات، قدرت و علم خداوندی از آن خارج شود بلکه معنی جمیل اختیاری یعنی هر فعلی که از فاعل سر می زند چه به اختیار باشد یا به اضطرار که صفات ذاتیه را نیز شامل می گردد.

هو الملك الحق المبین

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبني للشرائع والأحكام وأساسا لعلم الحلال والحرام وصيرورة موثقة بالبراهين والدلائل وموشح بالحلي والشمائل والصلوة والسلام علي سيدنا محمد الذي أجزى هذه الرسوم إلي يوم الدين وأيد العلماء بالأيد المتين ورفع درجاتهم في أعلي عِلِينَ وشهد لهم بالفلاح والبيهر وعلي آله واصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين.

ترجمه: تمام تعریف و (حمد و سپاس) آن خدایی را که اصول فقه را بنیاد برای شرایع و احکام و اساس برای علم حلال و حرام قرار داد و شرایع و احکام را با برهین و دلائل مستحکم و با ادله عقلیه و نقلیه آراسته نمود و درود و سلام بر سرور ما محمد ﷺ شخصیتی که رسوم شریعت را تا قیامت دوام بخشید و علما را با تأیید خود تون بخشید و درجات آنان را بالاترین درجات بهشت قرار داد و برایمان و رستگاری آنان گواهی داد و درود و سلام بر خانواده و یارانش باد که راهنما و راه یافته بودند و نیز بر تابعین و پیروان آنان از ائمه مجتهدین.

شرح: در مورد لفظ حمد باید سه مطلب را دانست:

- ✓ اول: تعریف لغوی و اصطلاحی حمد؛
- ✓ دوم: فرق و مناسبت بین حمد و شکر؛
- ✓ سوم: اینکه الف و لام در «حمد» چه الف و لامی است؟

ابتدا باید دانست که حمد لغتاً به معنای ستودن، تعریف و ستایش و بیان اوصاف نیک است و در اصطلاح چنین تعریف شده است: «هو الثناء باللسان علي جمیل الاختیاری من نعمة او غيرها».

در تعریف حمد هر سه لفظ ذکر شده است: (۱) ثناء (۲) جمیل اختیاری (۳) نعمت. که به شرح و توضیح آنها می پردازیم.

لفظ سوّم: نعمت است با کسر نون به معنای انعام و بخشش که در این صورت معنی حمد بر افعال اختیاری چه در مقابل نعمت باشد و یا نباشد.

نسبت و فرق بین حمد، مدح و شکر

قبل از هر مطلب باید تعریف آنها را بدانیم. مدح مطلق ستایش بر افعال حسنه را گویند. افعال اختیاری باشد یا غیر اختیاری؛ اما و شکر در لغت عبارت است از: **فَعْلٌ يَتَّبِعُ عَنْ تَعْظِيمِ الْمَنْعَمِ** (فعلی را گویند که برای تعظیم فرد احسان کننده صورت گرفته است). و در اصطلاح چنین تعریف می شود: «**لأجله**» **صرف جميع ما أنعم الله به عبده إلی ما خلق نعمتهای الهی را در جای آن مصرف کردن** را گویند. نسبت میان این دو عموم و خصوص مطلق است یعنی حمد خاص و مدح عام است، زیرا هر جایی که حمد صادق می آید مدح نیز وجود دارد اما لازم نیست که حمد بر تمام مدلولات مدح صادق آید. مانند اینکه بگویند «**مدحت خالداً علی حسنه**» ولی نمی توانید بگویید «**حمدت خالداً علی حسنه**»؛ زیرا حسن غیر اختیاری است که می توان بر آن مدح کرد اما نمی توان حمد آن را گفت و اگر در یک طرف حمد و مدح باشد و در طرف دیگر شکر باشد در این صورت عموم و خصوص بر وجه می باشد زیرا که هر کلی دارای نوعی عمومیت و نوعی خصوصیت می باشد. چرا که حمد و مدح به اعتبار متعلق خود عام اند چون متعلق این دو هم نعمت است و هم غیر نعمت اما به اعتبار مورد و مصدر خود خاص هستند چونکه اظهار در این دو فقط با زبان انجام می گیرد بر خلاف شکر که به اعتبار مورد عام است و هم می توان شکر را با زبان انجام داد و هم با جوارح. اما به اعتبار متعلق خود خاص است که آن تهنات نعمت است و برای تحقق عموم و خصوص من وجه سه ماده لازم است.

اول: هر دو موجود باشند مانند اینکه مهمان با زبان خود از میزبان تشکر کند که در اینجا هم حمد یافته می شود چون با زبان تشکر کرد و هم شکر یافته می شود چون در مقابل نعمت بوده است.

دوم: اینکه هر جایی که حمد موجود است شکر موجود نیست مانند اینکه کسی را بدون سبب با زبان تهنیت کنید.

سوّم: اینکه شکر یافته شود اما حمد یافت نشود مانند اینکه مهمان بدون تکلم با اشاره دست به میزبان احترام بگذارد و این فرق بدین اعتبار است؛ اما به اعتبار استعمال ذم در مقابل حمد و مدح می آید و در مقابل شکر، کفر، چونکه حمد و مدح برای ذکر محاسن و ذم برای ذکر معایب بکار برده می شوند و محاسن و قیاح ضد یکدیگرند و شکر اظهار نعمت را گویند و کفر کتمان نعمت را؛ و در بین این دو نیز تقابل است.

سوّمین چیزی که متعلق به الحمد است نوع الف و لام آن می باشد. باید دانست که الف و لام بر دو نوع است اسمی یا حرفی. الف و لام اسمی آن را گویند که بر اسم فاعل و مفعول داخل شده و به معنی الذی می باشد. و الف و لام حرفی نیز بر دو قسم است زائد و غیر زائد. و زائد آن است که بر اعلام داخل می شود مانند الحسن و الحین. و الف و لام غیر زائد بر چهار قسم است. دلیل حصر آن را اینگونه می توان تغییر کرد که الف و لام حرفی غیر زائد از دو حال خالی نیست یا مدخول آن نفس حقیقت یا ماهیت است و یا مدخول آن افراد است قسم اول را الف و لام جنسی گویند و اگر مدخول افراد باشد الف و لام استغراقی است و اگر مدخول بعضی از افراد باشد از دو حال خالی نیست یا بعضی از افراد متیقن است یا غیر متیقن و اگر غیر متیقن باشد الف و لام عهد ذهنی بوده و اگر متیقن باشد عهد خارجی است.

مثال الف و لام جنسی: **الرجل خیر من المرأة** و مثال استغراقی: «**إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَفِيْ خُسْرٍ**» و مثال الف و لام عهد ذهنی الف و لام در کلمه الذنب در آیه «**أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّنْبُ**» و مثال عهد خارجی در **فَقَصَصْتُ لِقَوْلِهِ** الف و لام الحمد هم می تواند جنسی باشد و هم استغراقی. اگر جنسی باشد یعنی جنس حمد برای خدا است و اگر استغراقی باشد یعنی اینکه تمام افراد حمد مختص خداوند است چرا که بخشنده تمام خوبی ها خداوند است حال با واسطه باشد یا بدون واسطه. خداوند می فرماید: **وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَبِمَنْ أَلَّهِ**.

الله: همانگونه که مردم در مورد ذات و صفات خداوند متعال پریشان و حیران اند در مورد اسم خداوند نیز سرگرداند چنانچه فلاسفه کاملاً برای خداوند اسم ذاتی قایل نیستند و یا اصلاً برای خدا به طور کلی منکر اسم ذاتی خداوند هستند و افرادی که به اسم ذات قائل اند می گویند که لفظ **الله** علم است و نزد بعضی اسم مشتق بوده و نزد بعضی دیگر صفت مشتقه و بعضی براین باورند که **الله** لغت سریانی است.

فرق میان علم، اسم جنس و صفت مشتقه

نفس تصور مانع شرکت هست یا نیست اگر مانع شرکت باشد آن را عام می گویند و اگر نباشد از دو حال خالی نیست یا از آن ذات من حیث الذات بدون اتصاف بالمعنی فهمیده می شود و یا همراه آن معنی وصفی نیز در ذهن می آید اول آن اسم جنس و ثانی را صفت مشبیه گویند و نزد بنده قول راجح این است که **الله** اسم ذاتی است که واجب الوجود و جامع صفات کمالیه است.

الذی: اسم موصول است و اسم موصول می شود که بدون صله جزء تام جمله قرار نگیرد. **جَمَلٌ** به معنی صیّر، متعدی به دو مفعول است که مفعول اول آن اصول الفقه و مفعول دوم آن مبنی است.

اصول الفقه: اصول فقه را به دو نوع تعریف می کنند:

۱- حد اضافی: ۲- حد لقی

حد اضافی: آن را گویند که مضاف و مضاف الیه جداگانه تعریف شوند.

حد لقی: آن است که مضاف و مضاف الیه با هم تعریف شوند.

بهر حال حاصل حد اضافی این است که اصول جمع اصل بوده و لفظ اصل به معانی متعددی استعمال می‌شود
۱- اصل، آن است که شیء دیگری بر آن قرار گیرد همانگونه که دیوار برای سقف و پدر برای فرزند. اصل است «ما یبسی علیه غیره» این تعبیر از تعبیر فارسی بهتر و علمی تر است. کافی التوضیح و التلویح.

۲- به معنای راجع نیز بکار می‌رود گفته می‌شود: «ان الاصل فی الاستعمال الحقیقه» یعنی در استعمال حقیقت راجع است.

۳- به معنی قاعده: مثل ان الفاعل مرفوع اصل من النحو، مرفوع بودن فاعل قاعده ی نحوی است.

۴- به معنی دلیل مثل «ان اتو الزکاة اصل وجوب الزکاة» آیه «ان اتو الزکاة» دلیل وجوب زکات است.

۵- به معنی استصحاب یعنی حالت فعلی را به گذشته قیاس نمودن است مثل «طهارة الماء اصل» حالت فعلی آب را که در ظرف است را به حالت گذشته آن قیاس کنید اگر در وقت ریختن آب ظرف پاک بود پس حالا هم پاک است و اگر نجس بوده حالا هم نجس بوده است و این در صورتی است که حالت فعلی آب نسبت به پاک بودن یا پاک نبودن نامشخص است.

فقه: نزد اشاعره عبارت است از: «علم بالاحکام الشرعیة الفرعیة من ادلتها التفصیلیة» و بنا بر تعریف امام ابوحنیفه رحمه الله عبارت است از: «معرفة النفس ما لها و ما علیها».

فقه: علم احکام شرعیه فرعی را گویند که از ادله تفصیلیه احکام حاصل شود و احکامی که مربوط به عمل است را فرعی و احکام مربوط به اعتقاد را اصلی می‌گویند. امام ابوحنیفه رحمه الله می‌فرماید: دانستن حلال و حرام و جایز و ناجایز را فقه گویند و نزد صوفیه مجموعه علم و عمل را «فقه» گویند.

حد لقی: عبارت است از «علم بقواعد يتوصل بها الي الفقه علي وجه التحقيق» دانستن قواعدی را گویند که بذریعه آن فقه به دست می‌آید و نام آن قواعد را اصول فقه گویند. شرایع جمع شریعت بوده و شریعت عبارت است از طریقه ی پسندیدم‌ای که خداوند آن را وضع نموده باشد و در اینجا مراد از شرایع عقاید مشروع است.

احکام: جمع حکم بوده و عبارت است از: «خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او بالتخیر» به خطاب خداوند اطلاق می‌شود که اقتضاء یا تخیراً متعلق به افعال بنده‌های مکلف باشد و نزد اصولیین به احکامی که با خطاب خداوند ثابت شده باشد حکم گویند و نزد فقها ما ثبت بالخطاب را حکم گویند مانند

وجوب حرمت و ... و در اینجا مراد از احکام همین معنی است اگر چه احکام در تحت شرایع داخل است اما بخاطر اهمیت و اهتمام بیشتر بعد از شرایع لفظ احکام را نیز ذکر نمود.

اساس: به معنی بنیاد؛ **موثقه:** مصدر توثیق به معنای محکم و درست نمودن.

براهین: جمع برهان، دلایلی را گویند که از مقدمات یقینی مرکب شده باشد.

دلائل: جمع دلیل است و دلیل معلوم تصدیقی را گویند که به مجهول تصدیقی برساند بعد از لفظ براهین ذکر دلائل مانند ذکر عام بعد از خاص است و این را بدین خاطر ذکر نموده که مراد از براهین دلائل عقلیه و از «دلائل» منظور دلائل نقلیه است.

موشحه: مصدر آن توشیح بوده به معنی حمائل پوشاندن و آرایش نمودن است.

حلی: با ضمه هاء و کسره لام و تشدید یاء است جمع حلیه بوده و به زیور آلاتی اطلاق می‌شود که از طلا و نقره ساخته شده باشد.

شمائل: جمع شمله به معنی عادت و خصلت بوده و این امکان را نیز دارد که مراد از حلی دلائل شرعیه عقلیه و مراد از شمائل دلائل شرعیه باشد.

الصلوة: درباره لفظ صلوة دو قول است یکی قول جمهور و دوم قول زمخشری: جمهور بر این اعتقادند که صلوة بر وزن قفلة است که اصل آن صلوة بوده است و او متحرک ماقبل آن حرف صحیح ساکن حرکت و او را به ماقبل دادند و او را به الف بدل کردند که از صلوة: صلوة شد مانند زکوة که در اصل خود زکوة بوده طبق همین قاعده زکوة شد و هر دو را به عکس تقخیم با و او می‌نویسند تا نوشتن او دللی بر این باشد که الف عوض و او است. لفظ صلوة از صلی گرفته شده است و معنی لغوی آن دعا می‌باشد چنانچه در حدیث آمده است: «إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجِبْ فَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيُطْعَمْ وَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيَصَلْ»^(۱) در این حدیث فلیصل به معنای فلیدع آمده است. اگر کسی از شما را به غذایی فراخوانند پس اگر بر حالت افطار بود همراه میزبان بخورد و اگر روزه‌دار بود برای وی دعای خیر و برکت کند. همچنین در آیه ۱۰۳ سوره توبه آمده است: «وَوَصَّلْ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» خداوند فرموده: برایشان دعا کن زیرا که دعای تو سبب آرامش آنها می‌شود و بعداً بصورت مجاز مرسل کلمه صلوة برای ارکان مخصوصه بکار می‌رود که جزء گفته می‌شود ولی کل مراد است.

زمخشری رحمته می گوید: که فعل صلاة از صلی صلاه گرفته شده که به معنی حرکت دادن سرین است و بعد مجازاً برای ارکان مخصوص استعمال می شود چنانچه که ارکان مخصوصه حرکت دادن سرین را نیز شامل می شود و بعضی می گویند: نسبت دادن صلوة به خداوند رحمت و به طرف فرشتگان استغفار و به سوی بندگان دعا و رحمت است. و بسوی پرندگان تسبیح است.

سیدنا: جمع سید، اسید و ساده و سائد و به معنای سروری است چنانچه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ» ^(۱) و برای غیر خود نیز لفظ سید بکار بردند چنانچه برای حضرت حمزه لفظ سیدالشهداء و برای حضرت فاطمه «سیدة نساء اهل الجنة» و برای حسین «سیدنا شباب اهل الجنة» بکار بردند و فرمودند: «الحسن و الحسين سیدنا شباب اهل الجنة» ^(۲) و مسلمانان در عرف لفظ سید را بر فرزندان حضرت فاطمه اطلاق می کنند. **محمد:** محمد و احمد نام های گرامی رسول خدا صلی الله علیه و آله می باشند. **رسوم:** منظور قوانین و رسوم شرع است **یوم الدین:** مراد روز قیامت است. **أید العلماء:** بمعنی تأیید و تقویت است. **الأید:** توانایی و قدرت. **متین:** مرتفع و مستحکم. **أعلیٰ علین:** جنت اعلیٰ. **سدرۃ المتینی:** پایه سمت راست عرش عظیم. و **علی آله و اصحابه:** نزد برخی علماء اصل آل اهل بوده است و چون قاعده براین است که تصغیر هر شی را به اصل آن می برد و تصغیر آل اهل می آید و هاء اهل را بر خلاف قیاس طبق قانون آمَن به همزه بدل کردند آل شد و نزد بعضی دیگر آل در اصل اول بوده و او متحرک ما قبل مفتوح را به الف بدل کردند.

فرق بین آل و اهل: باید دانست که آل به اشراف اطلاق می شود خواه اشراف دنیوی باشند مانند آل فرعون و یا انحرای مانند آل پیامبر صلی الله علیه و آله که از هر دو شرافت برخوردارند و فرق دیگر اینکه آل فقط برای ذوی العقول و هم برای غیر ذوی العقول استعمال می شود و بعضی قائل براین هستند که آل فقط برای مذکر استعمال می شود اما اهل مذکر و مؤنث هر دو را شامل می شود. درباره اطلاق آل که بر چه کسانی اطلاق می شود نیز اختلاف است نزد امام ابوحنیفه رحمته مراد از آل محمد صلی الله علیه و آله کسانی اند که صدقه برای آنها حرام است و از مال غنیمت به آنها خمس تقسیم می گیرد و نزد تشیع آل فقط بر علی و فرزندان شان حسن و حسین و همسرش فاطمه اطلاق می شود و اعتقاد عموم اهل سنت بر این است که منظور از آل همسران و فرزندان رسول خدا است. و بعضی نیز براین باوراند که هر مومن متقی و پرهیزگار آل رسول خدا صلی الله علیه و آله است.

اصحاب: یا جمع صاحب است همانند اطهار که جمع طاهر است. و یا اینکه جمع صَحبٌ مانند اعمار که جمع نَهرٌ و یا جمع صَحبٌ مانند انهار جمع نَهرٌ و یا جمع صَحبٌ مانند اشراف جمع شریف است و صحابی به کسی اطلاق می شود که با ایمان رسول خدا را ملاقات نموده و با ایمان از دنیا رفته است.

تابعی: به کسی گویند که یکی از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله را ملاقات نموده باشد.

تابع: کسی یکی از تابعین را ملاقات نموده باشد تبع تابعی گویند.

ملاحیون رحمته نویسنده و شارح نورالانوار کتاب خود را با تسمیه و حمد الهی شروع نموده تا هم از کتاب الهی پیروی کرده باشد و هم از حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمودند: «كُلُّ امرٍ ذی بَالٍ لَمْ یُبدَأْ بِهٖ بِسْمِ اللّٰهِ فَهُوَ اَبْرٌ» ^(۱) و در روایت دیگری آمده «بِحمد الله فهو اقطع و اجزم» و روش سلف صالح نیز بر همین بوده است. در اینجا اعتراضی وارد می شود مبنی بر اینکه چگونه امکان دارد که همزمان با تسمیه و تحمید شروع شود زیرا که ابتداء چیزی را گویند که از هر چیز جلوتر واقع شود و آن هم یک چیز امکان دارد یا تسمیه و یا تحمید.

جواب: ابتدا بر سه قسم است: أ- حقیقی؛ ب- اضافی؛ ج- عرفی.

ابتدای حقیقی آن است که از همه جلوتر باشد و قبل از آن چیزی نباشد و ابتدا اضافی همان ابتدا نسبی است که بر چیزی مقدم شده باشد گر چه پیش از آن هم چیزی باشد یا نه و ابتدای عرفی آن را گویند که قبل از مقصود ذکر شده باشد شاید اگر چه غیر مقصود مؤخر باشد؛ لذا تسمیه را به ابتدا حقیقی و تحمید را بر ابتدای اضافی حمل کنیم و یا هر دو را به ابتدا عرفی چونکه هر دو قبل از مقصود ذکر شده اند.

مقدمه نور الانوار

و بعد فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول متنا و عبارة و اشم لها نكتا و دراية و لم يشتغل بحلّه احد من الشراح الذين سبقونا الزمان و لم يعصموا عن النسيان فان بعض الشراح مختصرة مخلة لفهم المطالب و بعضها مطولة معلة في ذلك المأرب و قديماً كان يتخلج في قلبي ان اشرح شرحاً ينحل منه مغلفاته و يوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض و الجواب و لا ذكر كما صدر منهم من الخلل و الاضطراب و لم يشق لي ذلك الي مدة لكثرة المشاغل و ضيق المحامل فاذا انا وصلت الي المدينة المنورة و البلدة المكرمة قفراً علي الكتاب المذكور و بعض خلاني و خلص اخواني من الخطباء المعظمه للحرم الشريف و المسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم و الخطب الجسيم و حكموا علي جبراً و لم يتركوا لي عذراً فشرعت في

اسعاف مامولهم و انجاح مسئولهم علي حسب ما كان مستحضرا لي في الحال من غير توجه الي ما قبل او يقال و سميته بكتاب نورالانوار في شرح المنار و الله الموفق في البداية و النهاية و هو حسبي للمساعدة و الهداية و المسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم و لاحول و لا قوة الا بالله العلي العظيم.

ترجمه: بعد از حید خداوند و درود بر پیامبر باید گفته شود که کتاب المنار از بین همه کتاب های اصول بر لحاظ متن و عبارت بسیار مختصر تر و به اعتبار نکات و در آیات بسیار جامع بوده است. و هیچ یک از شارحین بزرگوار که قبل از ما گذشته اند به طور کامل به حل این کتاب نپرداخته اند و اگر پرداخته اند از خطا و اشتباه در امان نبوده اند؛ چرا که بعضی از شرح ها به علت مختصر بودن درک آن برای طلاب ممکن نبود و بعضی هم به سبب طولانی بودن مطالعه آنها طاقت فرسا و خسته کننده شده بود. و از دیر زمانی در ذهن این مشغله بود که شرحی بر آن بنویسم تا تمام مسایل پیچیده و دشوار آن حل شود و بدون کوچکترین گفتاری به اعتراضات و ذکر سؤال و جواب ها که از جانب شارحین گذشته مطرح شده مشکلات این کتاب را واضح بنمایم؛ ولی به سبب کارهای زیاد و نبودن فرصت، مدت زمانی طولانی این فرصت برآیم فراهم نشد تا اینکه به حرمین شریفین مشرف شدم و بعضی از دوستان مخلص و ارادتمندان که از خطیبان حرم شریف و مسجد نبوی بودند از من خواش نمودند و بقدری التماس نمودند که برآیم هیچ عذری باقی نماند و من هم برای جامه عمل پوشاندن به خواسته و تقاضای آنها بدون توجه به اعتراض و جواب ها مطابق به آنچه که در ذهن بود شروع به نوشتن شرح نمودم و آن را نورالانوار شرح المنار نام نهادم و توفیق دهنده در ابتدا و انتهای هر کار خداوند است و او برای سعادت و راهنمایی ام کافیت و از آن ذات مسئلت دارم تا این کتاب را خالص برای خود قرار دهد. و بدون رضایت و مشیت او هر حرکت و قدرت ناممکن است و او بلند مرتبه و بزرگ است.

شرح: لفظ قبل و بعد هم برای ظرف زمان بکار می روند و هم برای ظرف مکان، برای ظرف زمان می توان گفت: الغد بعد الیوم «فردا بعد از امروز است» و یا الیوم قبل الغد «امروز قبل از دیروز است» و مثال ظرف مکان مانند داری بعد دارک «خانه ای من بعد از خانه ی توست» و یا داری قبل دارک «خانه ی من قبل از خانه ی توست» لفظ قبل و بعد سه صورت اعرابی دارد:

۱- مضاف الیه آن مذکور باشد. ۲- مضاف الیه محذوف باشد. ۳- مضاف الیه محذوف منوی باشد.

در دو صورت اول معرب بوده و بنا بر حسب عوامل اعراب می پذیرد و در صورت سوم مبنی علی الضم می باشد و در صورت مبنی بر ضم بودن سه اعتراض وارد می شود اول اینکه هر دو اسم هستند و اصل در اسم این است که

معرب باشد لذا نباید مبنی باشد و دیگر اینکه مبنی باشد پس اصل در مبنی سکون است نه حرکت پس باید مبنی علی سکون باشد و سوم اینکه اگر مبنی بر حرکت لازم است باید مفتوح می بود زیرا فتحه اخف الحركات می باشد؟ در جواب اعتراض اول باید گفت هر اسمی که با مبنی الاصل مشابهت دارد آن هم مبنی است و مبنی الاصل عبارت است از فعل ماضی، امر حاضر و جمله حروف. قبل و بعد نیز بدلیل شبه افتقاری مشابه حروف اند یعنی همانطور که بدون اتصال به کلمه دیگری بر معنای خود دلالت نمی کنند قبل و بعد نیز بدون مضاف الیه بر معنی خود دلالت نمی کنند و در جواب اعتراض دوم باید بیان داشت که مبنی بر دو قسم است: یکی مبنی الاصل که بیشتر بیان شد و دیگر مبنی بالعارض و این بر مبنی اطلاق می شود که مشابه مبنی الاصل باشد و سکون در مبنی الاصل اعراب اصلی است نه در مبنی عارضی. لذا قبل و بعد بدلیل اینکه مبنی عارضی اند سکون در آنها لازمی نیست. و در مورد اعتراض سوم باید گفت لفظ قبل و بعد لازم الاضافه هستند اما مضاف الیه آنها محذوف می باشد و بدلیل محذوف بودن مضاف الیه پوشیدگی زیادی در آن محسوس بود لذا برای از بین بردن آن مبنی بر حرکت ثقیل یعنی ضمه کردند.

منار: نام متن نورالانوار است. **أوجز:** از وجز گرفته شده به معنی بسیار مختصر، کلام بلیغ، پست، بلند و جای سخت می باشد. و مجازاً متن کتاب مختصری را گویند که نیاز به شرح داشته باشد. **تکنا:** واحد نکه و مسئله مشکلی را گویند که با دقت نظر بدست آمده باشد. **ممیلة:** از امال گرفته شده و به معنی در رنج و مشقت انداختن است. **مارب:** واحد مارب بمعنی حاجت و مطلب. **خال:** واحد خلیل و دوست واقعی. **خلص:** دوست و رفیق خالص. **خطباء:** واحد آن خطیب بوده و به معنی سخنران می باشد. **المنیف:** عالی و بلند. **اقتراح:** خواستن. **خطب جسیم:** کار بزرگ. **اسعاف:** بر آورده کردن نیاز. **انجاح:** کامیاب و موفق شدن.

ملاحظیون رحمهم الله شارح نورالانوار انگیزه خود را از تألیف چنانچه که بیشتر ذکر شد، بیان می دارد که کتاب المنار از بین همه کتاب های اصول از لحاظ متن و عبارت بسیار مختصرتر و به اعتبار نکات و درایات بسیار جامع بوده است و هیچ یک از شارحین بزرگوار که قبل از ما گذشته اند به طور کامل به حل این کتاب نپرداخته اند و اگر پرداخته اند از خطا و اشتباه در امان نبوده اند؛ چرا که بعضی از شرح ها به علت اختصار بیش از حد برای طلاب قابل درک نیست و بعضی هم به سبب اطاله کلام، مطالعه آنها طاقت فرسا و خسته کننده بود و از دیر زمانی در ذهن مشغول بود که شرحی بر آن بنویسم تا تمام مسایل پیچیده و دشوار آن حل شود و بدون کوچکترین گفتاری به اعتراضات و ذکر سؤال و جواب ها که از جانب شارحین گذشته مطرح شده مشکلات این کتاب را واضح بنمایم.

ولی به سبب کارهای زیاد و نبودن فرصت، مدّت زمانی طولانی این فرصت برابرم فراهم نشد تا اینکه به حرمین شریفین مشرف شدم و بعضی از دوستان مخلص و ارادتمندان که از خطیبان حرم شریف و مسجد نبوی بودند از من خواهش نمودند و بقدری اصرار کردند که برابرم هیچ عذری باقی نماند و من هم برای برآوردن خواسته و آرزویشان با دوری از قیل و قال شروع به نوشتن شرح نمودم و آن را نورالانوار فی شرح المنار نام نهادم. و توفیق دهند در این اثناء و انتهای هر کار خداوند است. و او برای سعادت و راهنمایی ام کافیت. و از آن ذات مسئلت دارم تا این کتاب را خالص برای خود قرار دهد. و بدون رضایت و مشیت او هر حرکت و قدرت ناممکن است. و او بلند مرتبه و بزرگی است.

قال المصنف بعد ما یتمن بالتسمیه: «الحمد لله الذی هدانا لی الصراط المستقیم» فتفسیر قوله الحمد لله واضح و اما الهدایه فکما قیل الدلاله الموصله الی المطلوب و الدلاله علی ما یوصل الی المطلوب و اجمعا علی انه اذا نسب الی الله یراد به الاول و اذا نسب الی الرسول یراد به الثاني و قالوا ایضا انه اذا عُدّ الی المفعول الثاني بلا واسطه یراد به الاول و اذا عُدّ الیه بواسطه الی او اللام یراد به الثاني.

ترجمه: مؤلف المنار رحمته بعد از برکت حاصل کردن به نام خداوند نوشت: تمام تعریفها از آن خداوندیست که ما را به راه راست هدایت کرد. تفسیر الحمد لله که گفته مصنف است واضح می باشد اما هدایت همانگونه که گفته شده راهنمایی را گویند که انسان را به مطلوب و مقصد برساند و یا به طرف چیزی راهنمایی کند که آن شی انسان را به مقصد برساند. علما بر این باور متفقند که اگر هدایت نسبت به خدای متعال باشد معنی اول مراد است و اگر به قرآن و رسول نسبت داده شود معنی دوم مراد است و این را نیز گفته اند که فعل هدایت اگر به طرف مفعول دوم بدون واسطه متعدی شود معنی اول و اگر با واسطه الی یا لام باشد معنی دوم مراد است.

شرح: از این گفته صاحب نورالانوار که نوشته بود «بعد ما یتمن بالتسمیه» واضح شد که تسمیه در متن داخل است و صاحب المنار برای برکت بسم الله را مقدم کرده است. چرا که ما به التین (چیزی که از آن برکت حاصل شده) بر چیزی که برای آن برکت حاصل می شود مقدم است. شارح فرموده: تفسیر الحمد لله واضح است و بنده نیز (شرح) آن را قبلاً بیان داشتم.

هدایا فعل ماضی که در هداانا است از هدایت گرفته شده است. در تعیین معنی هدایت در بین اهل علم اختلاف است بعضی بر این باورند که هدایت به معنای ایصال الی المطلوب است و بعضی آن را به معنی ارائه الطریق دانسته اند و فرق میان این دو در این است که در ایصال الی المطلوب نسبت هدایت فقط به طرف خداوند ممکن است و در صورت دوم به سوی پیامبر و قرآن نسبت داده می شود، یعنی اگر هدایت به سوی الله منسوب شود ایصال

الی المطلوب و اگر به پیامبر صلی الله علیه و آله و قرآن نسبت داده شود ارائه الطریق می باشد و فرق دیگر در این است که بعد از ایصال الی المطلوب گمراهی ناممکن و بعد از ارائه الطریق گمراهی ممکن است؛ اما هر دو معنی اعتراض است نخست در ارائه ایصال الی المطلوب به این عنوان که قوم نمود بعد از هدایت گمراه شدند چنانچه خداوند می فرماید: «وَأَمَّا تُمُوْدُ فَعَدُوًّا نَحْنُ مُقْتَدِرُونَ فَاسْتَجِبُوا أَعْمَى عَلَى الْهُدَى» و اما قوم نمود، ما ایشان را رهنمود کردیم (و راه خیر و راه شر را بدیشان نمودیم) و آنان کوردلی (و گمراهی) را بر هدایت (و رهنمود الهی) ترجیح دادند. این آیه شریفه گویای این است که علی رغم نسبت هدایت به سوی الله باز هم قوم نمود گمراه شدند. و اعتراض وارده بر ارائه الطریق این است که خداوند خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» (ای پیغمبر!) تو نمی توانی کسی را که بخواهی راهنمایی ارعغان داری (و او را به ایمان یعنی سر منزل مقصود و مطلوب انسان برسانی)، پس با وجود این آیه معنی ارائه الطریق صحیح نیست؟

در جواب اعتراض ها باید یاد آور شویم که علامه نقضاتی در حاشیه کشف بیان کرده لفظ هدایت متعدی به دو مفعول می باشد و به سوی مفعول اول همیشه بلا واسطه و به سوی مفعول دوم گاه بی واسطه و بعضاً به واسطه لام یا الی می باشد. اگر به سوی مفعول دوم بدون واسطه متعدی شده باشد معنی هدایت ایصال الی المطلوب دارد مانند: «هَذَا الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ» که در این آیه: «الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ» مفعول دوم است و فعل امر هُذِ بدون واسطه بدان متعدی شده و اگر بواسطه لام یا الی باشد معنی ارائه الطریق را خواهد داشت مثال بواسطه لام مانند: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ» در این آیه للّٰهِ هِيَ أَقْوَمُ مفعول دوم بوده و مفعول اول که الناس باشد مقدر است گویا عبارت آیه چنین می شود: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي النَّاسَ لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ» و مثال متعدی به الی مانند «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» در این آیه صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ مفعول دوم واقع شده است و طبق این قاعده جواب این چنین می شود که در آیه: «وَأَمَّا تُمُوْدُ فَعَدُوًّا نَحْنُ مُقْتَدِرُونَ» ضمیر هم مفعول اول و الی الاسلام مفعول دوم مقدر است و تقدیر آیه این چنین می شود: «وَأَمَّا تُمُوْدُ فَعَدُوًّا نَحْنُ مُقْتَدِرُونَ إِلَى الْإِسْلَامِ فَاسْتَجِبُوا أَعْمَى عَلَى الْهُدَى» و در این صورت وقتی که هدایتا به سوی مفعول دوم به الی متعدی شده معنی آیه ارائه الطریق می گردد و چنانچه که بیشتر بیان کردیم و در ارائه الطریق گمراهی بعد از هدایت امکان پذیر است و اعتراضی بر آن وارد نمی شود و در «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» قسمت مَنْ أَحْبَبْتَ مفعول دوم برای فعل «لَا تَهْدِي» می باشد و مفعول اول آن مقدر است و تقدیر عبارت اینگونه می شود: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي الْإِسْلَامَ مَنْ أَحْبَبْتَ».

بیشتر بیان کردم که اگر لفظ هدایت به سوی مفعول دوم بدون واسطه متعدی گردد معنی هدایت ایصال الی المطلوب می باشد لذا مراد از هدایت در آیه «لَا تَهْدِي» ایصال الی المطلوب است و مقصود کلام الهی

این چنین می شود که ای پیامبر ﷺ هر کس را که تو بخوای نمی توانی هدایت ایصال الی المطلوب کی و در این شکی نیست که ایصال الی المطلوب کار رسول خدا ﷺ نبوده لذا بر این آیه اعتراضی واقع نمی شود؛ ولی بر این قاعده و قانون علامه تفتازی تقضی وارد می شود مبنی بر اینکه در بعضی آیات خلاف این قاعده وجود دارد مثلاً در آیه ﴿وَهَذِهِ النُّجُومُ﴾ «و راه خبر و شر را به ایشان داده ایم» با وجود اینکه هدایت به طرف مفعول دوم بدون واسطه متعدی شده منظور هدایت ایصال الی المطلوب نیست چرا که بعداً می فرماید: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ «و راه پیش پای انسان نهداده ایم» آن کس که ناسیاس است) او خویش را به گردنه (رهایی از شقاوت و رسیدن به سعادت) نمی زند (و آن را پشت سر نمی گذارد) در اینجا بعد از هدایت خیر را نفی فرموده و اگر مقصود ایصال الی المطلوب می بود بعد از رسیدن به مقصود در اسلام داخل نشدن معنی نداشت و آیه دیگری خداوند می فرماید: ﴿فَإِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾.

در این آیه اگر چه یهدی دوم بواسطه الی متعدی شده ولی معنی آن ایصال الی المطلوب است چرا که خداوند یا لکن هدایتی را که از پیامبر ﷺ نفی نموده به خود اختصاص داده است و در این نکته شکی نیست که ایصال الی المطلوب از پیامبر ﷺ نفی شده لذا این قاعده نیز: که اگر فعل هدایت با واسطه الی متعدی شود معنی آن ارائه الطریق می باشد نیز متغی گردید بهر حال هیچ قولی درباره هدایت خالی از اشکال و اعتراض نیست به همین سبب علامه یضای معنی هدایت را به نحوی بیان داشته که هم معنی ایصال الی المطلوب از آن فهمیده شود و هم معنی ارائه الطریق را شامل شود ایشان می فرمایند: هدایت دلالت به لطف است یعنی اسباب طاعت را مهیا نموده سبب هدایت کردن حال خواه به طریق ایصال الی المطلوب باشد و یا به «طریق ارائه الطریق».

و ههنا انظر الي انه منسوب الي الله تعالي ببغني ان يراد به الاول وان نظر الا انه عدي بواسطه الي ببغني ان يراد به الثاني فاما ان يقدر هدايتا رسله او يقر كلمته الي مزبده للتاكيد والتقوية وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل.

ترجمه: اگر دیده شود که در اینجا لفظ هدایت که منسوب به طرف خداوند است مناسب است که معنی اول مراد گرفته شود و اگر دیده شود که هدایت به واسطه الی متعدی است مناسب است که معنی دوم مراد گرفته شود پس با هدايتا رسله و با اینکه الی زائده برای تقویت و تأکید است بهر حال این تاویل خالی از تکلف نیست.

شرح: صاحب نورالانوار اعتراض و جوابی را که بر متن وارد می شود در بیان می دارد و اعتراض می شود که فاعل فعل هدا که در عبارت الحمد لله الی هدايتا که به طرف خداوند بر می گردد مستتر است و قبلاً بیان شد که اگر هدایت به طرف خداوند منسوب شود مقصود ایصال الی المطلوب بوده و این نیز گذشت که اگر هدایت به طرف

مفعول دوم بواسطه الی متعدی شود معنی «ارائه الطریق» می باشد. و هدایتی که در متن وجود دارد منسوب به طرف خداوند است و می طلبد که معنی آن ایصال الی المطلوب باشد و متعدی شدن آن به طرف مفعول دوم بواسطه الی می طلبد که ارائه الطریق باشد و این هم از مسلمات است که هر دو معنی نمی تواند در یک وقت مدنظر گرفته شوند؟

شارح به این دو اعتراض اینگونه جواب می دهد اولاً فاعل فعل هدا لفظ الله نیست بلکه فاعل آن کلمه رسله است و تقدیر عبارت اینگونه می شود الحمد لله الی هدايتا رسله و در این صورت نسبت هدایت به طرف رسول است و در این صورت هدایت به معنی ارائه الطریق بوده و متعدی شدن بواسطه الی نیز معنی ارائه الطریق را می رساند و در این صورت هیچ ابزادی وارد نمی شود و دیگر اینکه فاعل فعل هدا فقط الله است و لفظ الی فقط برای تأکید و تقویت ذکر شده است و بواسطه آن متعدی نشده است و بدلیل زائد بودن آن فعل هدایت بدون واسطه متعدی شده و معنی ایصال الی المطلوب را می رساند پس زمانی که فعل به طرف الله نسبت داده شده و به طرف مفعول دوم بدون واسطه متعدی شده معنی ایصال الی المطلوب را می رساند. و جایی برای اعتراض باقی نمی ماند.

صاحب نورالانوار می فرماید: هر دو جواب خالی از تکلف نیست یعنی هر دو جواب اعتراض وارد می شود اول اینکه مقدر نمودن لفظ رسله خلاف اصل است و دیگر اینکه بالفرض اگر مقدر را بپذیریم هدایت را از اقوی به اضعف نسبت داده ایم و این خود خلاف درک یک خردمند است و اعتراض سوم اینکه در این صورت رسله فاعل محذوف قرار می گیرد در حالیکه صاحب کافی می نویسد: (فاعل الفعل لا يحذف) فاعل فعل حذف نمی شود و اعتراض بر جواب دوم این است که زائد قرار دادن الی خلاف اصل است.

و الصراط المستقيم هو الصراط الذي يكون علي شارع العام ويسلكه كل واحد من غير يكون فيه التفات الي شعب اليمين والشمال وهو الذي يكون معتد به بين الافراط والتفريط وهذا صادق علي شريعة ﷺ لانها متوسطة بين الافراط الذي في دين موسى والتفريط الذي في دين عيسى وعلي عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرضا والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلي طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضاً مضطرباً الي الجذب ولا عقلاً صرفاً موصلاً الي الاتحاد والفلسفة تعود بالله منه وفيه تلميح الي قوله تعالي ﴿هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾

ترجمه: راه راست راهیست که بر شارها اصلی باشد و هر کس بتواند در آن بدون التفات و تمایل به چپ و راست آن را بیسایه و راهی میانه بین افراط و تفريط است و این تعریف راه راست منطبق بر شریعت پیامبر ﷺ می باشد چون که این دین میانه رو بوده و بین افراطی که در دین موسی و تفريطی که در دین عیسی قرار داشته وجود

دارد. و بر عقاید اهل سنت نیز منطبق است چون معتقد به عقیده‌ای بین جبریه و قدریه و بین عقیده روافض و خوارج و بین مشبهه و معطله است و صراط مستقیم بر راهی اطلاق می‌شود که جامع بین محبت و عقل باشد نه بگونه‌ای که عشق محض به جذب بینجامد و نه عقل مطلق که به الحاد و بی‌دینی و فلسفه (بد دینی) برساند. پناه می‌بریم به خدا در این گفته مؤلف المنار اشارت‌های به آیه ﴿اهدنا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ می‌باشد.

شرح: در این عبارت نویسنده نورالانوار مصادیق و معانی راه راست را بیان می‌دارد چنانچه که راه راست راهی را گویند که در آن هیچ گونه انحرافی نباشد که هر کس بدون توجه به این طرف و آن طرف براحتی به مقصد برسد و بنا بر اصطلاحات امروزی به آن اتوبان می‌گویند. و بعضی براین باورند که هر قول و فعلی را که مورد پسند خداوند قرار گیرد آن را صراط مستقیم می‌نامند. و برای راه راست یا همان صراط مستقیم سه مصداق بیان شده است:

(۱) مصداق صراط مستقیم شریعت پیامبر ﷺ و ملت حنیف می‌باشد بدلیل اینکه در دین اسلام نه زباده روی وجود دارد و نه سستی و اهمال بلکه تماماً در نهایت اعتدال و میانه‌روی وجود دارد چنانچه که در دین حضرت موسی اگر لباس کسی نجس یا کثیف می‌شد تنها راه پاک‌ی آن بریدن و جدا کردن آن قطعه از لباس بود و در باب زکات دادن یک چهارم مال فرض بود و تنها راه پذیرش توبه شخص گنهکار قتل و کشتن وی بود و اگر از کسی گاهی سر می‌زد به اذن خداوند گناه وی بر سر در خانه‌اش نوشته می‌شد. و در صورت رخ دادن قتل کشتن قاتل در قصاص فرض بود و برای اولیای دم اجازه‌ی عفو و یا گرفتن دیه وجود نداشت. و در دین حضرت موسی نشستن با زن حائضه و یا حتی زندگی کردن با وی در یک خانه در ایام حیض ممنوع بود و به هر حال پیروان حضرت موسی مکلف به انجام اعمال شاقه و سخت بودند و به عکس آن در دین حضرت عیسی بسیار نرمی و آسانی بود^(۱) نحوی که نوشیدن شراب و خوردن گوشت خوک و حیوان خودمردمه حلال بود و حتی ازدواج کردن با زن مشترک نیز جایز بود.

نویسنده کتاب نتائج الافکار به حواله کتاب غایه البیان می‌نویسد: نوشیدن شراب و خوردن گوشت حیوان خودمردمه در اسلام در ابتدا حلال بود اما خداوند آنها را بر مسلمانان حرام کرد چنانچه که فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَكْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ «ای مؤمنان! میخوارگی و قماربازی و بتان (سنگی بی که در کنار آنها قربانی می‌کنید) و تیرها (و سنگها) و اوراقی که برای بخت آزمایی و عیجونگی به کار می‌برید، همه و همه از لحاظ معنوی پلیدند و (ناشی از ترس و تلقین) عمل شیطان می‌باشند. پس از (این کارهای) پلید دوری کنید تا این که رستگار شوید.

در جای دیگر فرمود: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ...﴾ «ای مؤمنان! بر شما حرام است (خوردن گوشت) مردار، خون (جاری)، گوشت خوک...» لذا وقتی که مخاطب حرمت فقط مسلمانان است پس در حق مسلمانان حرام و در حق کفار حلال است و نیز نکاح زن مشرک برای همه جایز بود و با تزول آیه حرام شد چنانچه خداوند فرمود: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾ «با زنان مشرک (غیر اهل کتاب) تا ایمان نیاورند ازدواج نکنید» با این حکم ازدواج با زن مشرک برای مسلمانان حرام و برای کفار همچنان حلال است و قصاص در قتل عمد در دین عیسی ناجایز بود و بخشیدن مقتول واجب بود و نیز در دین ایشان لباس با وجود آلوده شدن به نجاست نجس نمی‌شد و جماع با زن حائضه در ایام عادت ماهانه مایعی نداشت از مسائل مذکور واضح شده که در دین حضرت عیسی تفریط بوده است. و چون در دین اسلام افراط و تفریطی وجود ندارد می‌توان گفت: مصداق عینی صراط مستقیم است و در این صورت صراط مستقیم به عنوان براعت استعمال آورده شده است و براعت استعمال لفظی است که در خطبه کتاب آورده می‌شود که به مقصود کتاب اشاره دارد.

براعت استعمال به لفظی اطلاق می‌شود که در خطبه کتاب مطلب بگونه‌ای ذکر شود که به مقصود کتاب اشاره کند و در ذکر صراط مستقیم براعت استعمال بدین نحو است که مراد از صراط مستقیم شریعت پیامبر ﷺ بوده و آن نیز برگرفته از قرآن و سنت می‌باشد و مقصود کتاب المنار هم از کتاب و سنت به نحوی بهره‌برداری می‌کند که از آن شریعت محمدی استنباط شود.

(۲) مصداق دوم صراط مستقیم عقائد اهل السنه و الجماعة است چون عقائد اهل سنت و جماعت نسبت به عقائد جبریه و قدریه معتدل است چون در عقائد قدریه افراط است زیرا آنها قدرت کاسبه و قدرت خالق را به بند گان ثابت نموده‌اند. و براین باورند که انسان هم خالق افعال است و هم کاسب افعال حال آنکه خداوند در کلام خود بیان می‌دارد ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ در این آیه خداوند خالق افعال بودن بنده وارد می‌کند و پیامبر ﷺ فرمودند: «الْقَدَرُ مَجْبُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ»^(۱) قدریه مجوس این امت است و در عقاید جبریه تفریط است که نزد آنان بنده جماد محض است به طوری که انسان نه خالق افعال است و نه کاسب و بر خلاف این دو عقیده اهل سنت بر این باور است که بنده نمی‌تواند خالق افعال باشد اما کاسب افعال خود است. بنابراین نکه، عقائد اهل سنت نسبت به آن دو معتدل است و نسبت به عقائد خوارج و روافض نیز همین رویه را دارد بطوری که روافض اکثر صحابه را رها نموده و به شیخین سب و شتم می‌کنند و در محبت نسبت به حضرت علی غلو و افراط می‌نمایند و به عکس

آنها خوارج از مسیر حضرت علی علیه السلام خارج شده و با آن حضرت جنگیدند و به دامادهای پیامبر صلی الله علیه و آله دادند و اهل سنت و جماعت به عکس این دو فرقه راه اعتدال را در پیش گرفته و در مورد این موضوع سکوت را اختیار نموده و تمام صحابه را عادل دانسته و خلافت و امامت شیخین حضرت ابوبکر رضی الله عنه و حضرت عمر رضی الله عنه را پذیرفتند و با دامادهای پیامبر صلی الله علیه و آله نیز محبت داشته و دارند و آنان را برحق می دانند.

اهل سنت نسبت به مشبه و معطله نیز معتدل اند چون که فرقه مشبهه خدا را به مخلوقات تشبیه کرده و برای خداوند جسم و جهت را ثابت نموده اند و بعضی نیز براین باوراند که خداوند همانند مخلوقات جسمی از گوشت و خون و استخوان دارد و بعضی نیز براین عقیده اند که خداوند جسم دارد نه مانند مخلوق که جسم وی از گوشت و خون و استخوان باشد و یا فرقه معطله خدا را یکبار می پندارند و می گویند که از خداوند عقل اول صادر شده و عقل ثانی از عقل اول و عقل ثالث از عقل ثانی و این تا عقل عاشر یا همان عقل دهم ادامه دارد و تمام نظام کائنات و هستی را عقل عاشر اداره می کند و العباد بالله خداوند یکبار است و بر خلاف این ها عقیده اهل سنت و جماعت این است که خداوند از جسم و جهت منزّه و میراست و گرداننده تمام کائنات خود خداوند متعال است.

۳) صراط مستقیم بر آن طریق و سلوکی صادق می آید که جامع بین عقل و محبت است و سلوک یعنی ظاهر را از افعال ذمیمه و باطن را از اخلاق ناپسند و پست پاک نموده و حالات ابتدایی سالک این است که به شریعت عمل کرده و حالات انتهایی وی عبارت از این است که مزین به اخلاق حسنه باشد. به هر حال طریق سلوک نیز مصداق صراط مستقیم است که در آن هم محبت و عشق دخیل است و هم عقل. نه اینکه عشق تنها و یا عقل محض چون که عشق تنها انسان را مجذوب کرده و عقل محض انسان را پیرایه پرورش می دهد که کارهای خلاف عقل همانند عذاب قبر را انکار کند. لذا چون سلوک شامل عقل و محبت است و در میان هر دو راه اعتدال را اختیار نموده می تواند مصداق صراط مستقیم باشد و بدن سبب شارح می فرماید: «الحمد لله الذی هدانا لی صراط مستقیم» و اشارت بر اینست که کلام الهی که در آن آمده: «اهدنا الصراط المستقیم».

تلمیح: شخصی در کلام خود الفاظی را ذکر کند که به آیه قرآنی یا شعر یا قصه ای اشاره داشته باشد.

«و الصلوة علی من اخص بالخلق العظیم» تفسیر الصلوة واضح و قوله علی من اخص کتابه عن محمد صلی الله علیه و آله تنبیها علی ان کونه مختصا بالخلق العظیم مما تقرر فی الاذهان حتی لا یتنبّل الذهن من هذا الوصف الی غیره صلی الله علیه و آله والخلق هو ملکه یصدر عنها الافعال بسهولة الخلق العظیم له علی ما قالت عائشة هو القرآن یعنی ان العمل بالقرآن کان جبلة له من غیر تکلف و قیل هو الوجود بالکونین و التوجه الی خالفهما و قیل هو ما اشار الیه صلی الله علیه و آله بقوله صل من قطعک واعف عن ظلمک و احسن الی ما اساء الیک و الاصح

ان الخلق العظیم هو: «السلوک الی ما یرضی عنه الله تعالی و الخلق جمیعاً» و هذا غریب جدا و هو تلمیح الی قوله تعالی و انک لعلی خلق عظیم و هو ان لهدل علی الاختصاص لکن لما کان فی محل المدح اخص به.

توجه: و درود بر کسی که به خلق عظیم مخصوص گردیده، تفسیر الصلوة واضح و مشخص است و منظور از گفته نویسنده متن (علی من اخص) پیامبر صلی الله علیه و آله می باشد تا بیان دارد که مختص بودن آن حضرت صلی الله علیه و آله از جمله چیزهایی است که در اذهان جای گرفته بگونه ای که بعد از بیان این وصف، ذهن به سوی شخص دیگری غیر از رسول خدا صلی الله علیه و آله نمی رود و در تعریف (خلق) گفته اند عبارتست از ملکه و صلاحیتی که کارها به آسانی از آن صادر می شود و خلق عظیم پیامبر صلی الله علیه و آله بنا بر قول ام المؤمنین عائشه رضی الله عنها قرآن است یعنی عمل کردن به قرآن فطرت رسول خدا صلی الله علیه و آله شده بود و نیز گفته شده که خلق عظیم ایشان سخاوت در دو جهان و متوجه شدن به سوی خالق کونین است و نیز بیان شده که خلق عظیم آن است که خود پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: صلہ رحم را با کسی که از تو بریده وصل کن و از کسی که به تو ظلم نموده در گذر و کسی که به تو بدی کرده نیکی کن. و اما قول صحیح این است که خلق عظیم طی کردن مسیری را گویند که موجب رضایت خدا و مخلوق را فراهم کند و این بسیار نادر است و این گفته صاحب منار اشاره به سوی این گفته دارد که خداوند فرمود: ﴿وَإِنَّكَ لَمَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾ این آیه اگر چه بر اختصاص دلالت نمی کند اما وقتی در جایگاه مدح قرار می گیرد یا آن خاص می شود.

شرح: در این عبارت متن (من اخص بالخلق العظیم) حرف باه بر سر مختص داخل شده نه بر مختص به یعنی خلق عظیم مختص است و من اخص پیامبر صلی الله علیه و آله استو مقصود این است که صفت خلق عظیم مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله است و آن حضرت صلی الله علیه و آله مصنف به این صفت هستند و ک سبب دیگری دارای این ویژگی نمی باشد و حرف باه بر سر مختص به داخل نمی شود چرا که در آن صورت پیامبر صلی الله علیه و آله مختص قرار می گیرد و معنی این گونه می شود پیامبر صلی الله علیه و آله با خلق عظیم مختص هستند و صفات دیگر در ایشان یافته نمی شود و این خود اشتباهی محض است چرا که اوصاف زیادی در وجود آن حضرت وجود داشته است. چنانچه شاعر می نویسد:

فدای کدام عمل شما شود که وجود مبارک یکی اما اوصاف هزاران

حکیم الاسلام در خطبات خود (خلق) را به سه درجه تقسیم نموده است: ا. خلق حسن، ب. خلق کریم، ج. خلق عظیم.

خلق حسن آن است که جواب بدی با بدی داده شود و خلق کریم آن را گویند که جواب بدی داده نشود و خلق عظیم به خلقی اطلاق می شود: که نه تنها بدی را می بخشد بلکه در عوض آن نیکی هم بکند مثلاً کسی به شما

ظلم می کند اگر از او انتقام گرفتند این خلق حسن است و اگر فقط بخشیدند این خلق کریم و اگر علاوه بر بخشش بر وی احسان هم کردند این خلق عظیم است. آیه ۴۰ سوره شوری ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِّثْلُهَا﴾ و آیه ۱۹۴ سوره بقره ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ خلق حسن را تعلیم داده و آیه ۲۳ سوره شوری ﴿وَأَنْفَرْنَا صَبْرًا وَعَقْرًا﴾ دیگر خلق کریم و آیه ۱۳۴ آل عمران ﴿وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظُ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ خلق عظیم را آموزش می دهد. چون در این آیه فرمود: فروخوردن خشم کار سختی هست و این افراد در ضمن فرو خوردن خشم احسان نیز می کنند و خداوند متعال خلق حسن را به حضرت موسی و خلق کریم را به حضرت عیسی و خلق عظیم را به پیامبر ﷺ ارزانی داشت. بهر حال صفت خلق عظیم مختص رسول خدا ﷺ بوده و کسی دیگر در آن شریک نیست.

صاحب نورالانوار نوشته: تفسیر صلوة واضح است اما بنده قبلاً آن را بیان داشتم. شارح ﷺ می نویسد: مراد از (من اختص بالخلق العظيم) پیامبر ﷺ است و علت اینکه صاحب منار نام ایشان را به صراحت ذکر ننموده است این است که مختص بودن پیامبر به این صفت بگونه ای در افهام و دل مردم جای گرفته که تصور شخص دیگری ممکن نیست. به همین سبب نیازی به ذکر نام مبارک ایشان نبود.

شارح در تعریف لفظ (خُلِقَ) از لفظ (ملکه) استفاده کرد و ملکه عبارت است از کیفیت نفسانی که در نفس راسخ باشد که در فارسی نیز ملکه می گویند و ملکه صفت راسخ در نفس، قدرت و توانایی کاری و یا سرعت ادراک که در اثر تمرین و مهارت در طبیعت انسانی ممکن و جایگزینی می شود و اگر آن کیفیت ثابت و پابرجا نبوده بلکه گذرا باشد همانند سرخ شدن رنگ صورت در زمان خجالت کشیدن حالتی موقتی است به این ملکه اطلاق نمی شود لذا خلق عظیم استعدادی را اگریند که افعال از آن به سهولت صادر شده و در مورد اینکه خلق عظیم پیامبر ﷺ چه بوده چند قول وجود دارد:

۱) اَمَ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فرموده اند همه خلق عظیم پیامبر ﷺ قرآن بود. بر این مورد اعتراض وارد می شود که خلق عظیم مختص رسول خدا ﷺ بوده و بنابر این قول حضرت عایشه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قرآن مخصوص رسول خدا ﷺ بوده در حالیکه قرآن مخصوص خوانونده بود لذا مراد گرفتن قرآن خطاست؟ صاحب نورالانوار این اعتراض را به صورت اشاره اینگونه جواب می دهد که مقصود از قرآن عمل بالقرآن است یعنی خلق عظیم ایشان عمل به قرآن است و برای آن حضرت ﷺ عمل کردن به قرآن بدون تکلف و از روی فطرت و عادتشان بوده است خلاصه اینکه آنچه که در قرآن بوده را عمل می نمودند لذا عمل به قرآن مختص ایشان بوده نه خداوند.

۲) بعض نوشته اند: خلق عظیم عبارت از سخاوت در دنیا و آخرت و اثبات الی الله است که ایشان در دنیا علم دین و مال دنیا را بخشیدند و در آخرت با شفاعت و آب حوض کوثر سخاوت می نمایند.

۳) قول سوم این است که پیامبر ﷺ خود بدان اشاره نموده اند کسی که با تو خویشاندی را قطع کرده تو وصل کن و کسی را که بر تو ظلم کرده ببخش و در حق کسی که به تو بدی کرده احسان کن.

بخشیدن ظالم و نیکی کردن به کسی که بدی کرده خلق عظیم است.

۴) بنابه گفته شارح خلق عظیم بیمودن راهی را گویند که موجب رضایت خدا و مخلوقاتش گردد و لکن کسانی که این راه را بیامانند کم هستند و اگر کسی این راه را طی کرد سزاوار ستایش است.

صاحب نورالانوار می گویند: که این گفته صاحب منار که (علی من اختص بالخلق العظيم) اشاره به آیه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ دارد اما بر این مطلب اعتراضی وارد می شود مبنی بر اینکه در متن کتاب خلق عظیم را مخصوص پیامبر ﷺ دانست ولی آیه به متصف بودن پیامبر ﷺ بدین صفت اشاره دارد و به مختص بودن دلالت نمی کند پس وقتی که خلق عظیم در کلام الهی مختص پیامبر ﷺ نیست چگونه گفته صاحب منار می تواند اشاره و تلمیحی بدان باشد؟

در جواب باید گفت: که قول خداوند که فرموده: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ در مقام مدح واقع شده یعنی وقتی که مشرکین مکه به رسول خدا ﷺ مجنون و دیوانه می گفتند خداوند در جواب آنها با سوگند خوردن به قلم و آنچه که می نگارد می فرماید: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمَجْنُونٍ﴾ و به فضل پرورد گارت دیوانه نیستی و برای تو اجر بی پایان است و تو بر خلق عظیم دنیا آمده ای. خداوند با نزول این آیات رسول خود را تسلی داده و ستایش نمود و مدح پیامبر ﷺ با خلق عظیم زمانی می شود که فقط مختص ایشان باشد. چونکه عموماً تعریف انسان را با صفتی می کنند که آن صفت و خوبی فقط در وجود خودش باشد و در وجود دیگری نباشد.

پس وقتی که خداوند پیامبر ﷺ را بطور خاص با الفاظ خلق عظیم توصیف می کند معلوم می شود که این صفت مخصوص نبی رحمت ﷺ می باشد لذا با وجود مقام مدح قول موصف منار بدون تکلف اشاره و تلمیح به کلام الهی است چون که قول خدا و صاحب منار هر دو بر مختص بودن خلق عظیم برای رسول خدا ﷺ دلالت دارد.

علي آلہ الذین قاموا بنصرة الدين القويم عطف علي قوله من اختص و الآل اهل بيته او عترته او كل مؤمن تقى و هو الانسب هنا لان المصطفى لم يتعرض لذكر الاصحاب فكان الأولي هو التعميم والدين هو وضع الهيئ سائق لذوي العقول باختیارهم المحمود الي الخير بالذات و هو يشمل العقائد و الاعمال و يطلق علي

کل دین و الاسلام هو الدین المخصوص لمحمد ﷺ و لعل فی وصفه القویم اشاره الیه لان الدین الاسلام هو الموصوف بالاستقامه.

ترجمه: و درود و سلام بر آل رسول خدا ﷺ که برای دین صحیح و منطقی اسلام قیام نمودند.

از لحاظ ساختار نحوی این عبارت بر عبارت (من اختص) عطف می گردد و مراد از آن خاندان پیامبر یا اولاد ایشان می باشد و با هر مؤمن متقی و پرهیزگار را نیز گویند و این معنی مناسب تر است چون مصنف اصحاب را ذکر نکرد لذا حمل بر معنی عام بهتر است و دین دستور و امانت خداوند است که انسان ها با اختیار و قدرت آن را انتخاب نموده و دین نیز آنها را به سوی خداوند سوق می دهد و دین عقاید و اعمال هر دو را شامل شده و اطلاق آن بر هر دینی می شود و دین اسلام دینیست که مخصوص رسول خدا ﷺ می باشد و غالباً ذکر صفت قویم اشاره به همین مطلب دارد چون فقط اسلام موصوف به صفت استقامت و درستی است.

شرح: شارح ﷺ فرمودند: «و علی آله» این عبارت بر عبارت قبل خود یعنی «من اختص» عطف می گردد گرچه تحقیق لغوی و معنوی لفظ آل قیلاً گشتن است لیکن ملاجیون در مورد آل می گویند: مراد از آل در اینجا اهل بیت پیامبر ﷺ یعنی همسران و یا اولادشان و یا هر مؤمن برهیزگار است. و در اینجا هر مؤمن را منظور گرفتن مناسبتر است چون صاحب منار در هنگام درود و سلام اصحاب را ذکر نکرده و قطعاً اصحاب مستحق درود و سلام هستند پس آل را به معنی عام می گیریم تا هم اهل بیت و هم صحابه را در بر گیرد. صاحب منار دین را چنین تعریف نموده «هو وضع الهی سائق لذوی العقول باختیارهم المحمود الی الخیر بالذات».

وضع مصدر بوده اما به معنی اسم مفعول می باشد الهی به معنی الاله است (سائق) از سوق به معنی سوق دادن و جلو بردن است (المحمود) در صورت مجرور بودن صفت اختیار و در صورت مرفوع بودن صفت وضع و در صورت منصوب بودن صفت مفعول له قرار می گیرد. و مراد از (خیر بالذات) رضای خداوند و یا دیدار خداوند است چونکه فقط دیدار و رضای خداوند بالذات و بدون واسطه خیر است.

و تعریف دین عبارت است: از امری که از جانب خداوند وضع شده یعنی اینطور دستور خداوندی که افراد ذوی العقول از روی اختیار و قدرت ستوده خود که منجر به دیدار و رضای خداوند می شود را گویند.

شارح نورالانوار به تعریف مذکور اعتراض می کند که اگر تعریف مذکور را بپذیریم قضی وارد می شود مبنی بر اینکه مثلاً کودکی در شب عید بدنیا می آید بر او صدقه فطر واجب است در حالیکه این امر به اختیار خودش نیست پس بهتر است که لفظ (بااختیارهم) را از تعریف حذف کرده و بگوئیم. «وضع الهی سائق لمن تحقق فی الی الخیر بالذات» یعنی دین امریست که از جانب خدا وضع شده برای کسی که این امر بر او محقق شود تا او را

به دیدار خدا برساند و چون در این تعریف لفظ اختیار نیست بر صدقه الفطر توفیقی که در شب عید متولد می شود نیز صدق می آید. طبق نظر بنده این اعتراض بی جاست چونکه صدقه فطر بر توفاد واجب نیست بلکه بر پدر وی واجب می باشد و پدر دارای اختیار بوده لذا صدقه فطر که پدر از جانب کودک خود ادا می کند در تعریف دین داخل می گردد.

ملاجیون ﷺ بیان داشت: که دین شامل عقائد و اعمال است و بر همه ادیان اطلاق می شود همانند دین حضرت موسی ﷺ و حضرت عیسی ﷺ و دین اسلام مخصوص پیامبر ﷺ است و از این عبارت «لعل فی وصفه بالقویم» جواب یک اعتراض است مبنی بر اینکه وقتی اطلاق دین بر همه ادیان می شود پس مطلب صاحب منار که نوشته بود «و علی آله الذین قاموا بنصرة الدین القویم» گویا که آل پیامبر ﷺ را ناصر و حامی هر دینی بوده اند در حالی که ایشان ناصر و مددگار دین اسلام بوده اند. شارح جواب داد که صاحب منار دین را با صفت قویم ذکر نمود و قویم به معنای راست و معتدل و این خود بیانگر این مهم می باشد که مراد دین اسلام است زیرا چنانچه پیشتر بیان کردیم در دیگر ادیان افراط و تفریط وجود دارد و تنها دینی که در آن اعتدال و میانه روی وجود دارد اسلام می باشد لذا در این صورت بود که آل پیامبر ﷺ را حامی و یاری کننده دین دانست.

ثم اعلم ان اصول الفقه له حد اضافی و حد لقی و غایبه و موضوع و لما لم يذكره المصنف طوینا علی غره ولكن لابد منها ان من يعلم ان علم اصول الفقه يبحث فيه عن اثبات الأدلة للاحكام فموضوعه علی المختار هو الأدلة و الاحکام جميعاً الاول من حیث انه مثبت و الثاني من حیث انه مثبت.

ترجمه: سپس بدان که اصول فقه دارای تعریف اضافی و تعریف لقی و موضوع و غایت است. و بدلیل اینکه مصنف آنها را ذکر ننموده و نیز آنها را ذکر نمی کنیم ولی اینقدر لازم است که دانسته شود علم اصول فقه به علمی اطلاق می شود که در آن از ثابت کردن احکام شرعیه توسط ادله شرعیه بحث می شود. چنانچه بنا بر قول مختار موضوع آن مجموعه ادله و احکام می باشد اولاً به جهت اینکه ثابت کننده می باشد و دیگر اینکه خود از چیز دیگری ثابت شده است.

شرح: ملاجیون ﷺ می نویسد: برای شروع نمودن هر علمی بیان تعریف و غرض و موضوع آن لازمی است و کتاب نورالانوار در زمینه اصول فقه می باشد و اصول فقه دو تعریف دارد که عبارتند از تعریف اضافی و دیگری تعریف لقی و نیز دارای غرض و غایت است و بدلیل اینکه صاحب منار سخنی از آنها به میان نیاورده ما نیز سخنی از آنها به میان نخواهیم آورد ولی باید دانست که علم اصول فقه عبارت است از علمی که در آن از ثابت کردن احکام شرعیه به ذریع ادله بحث می شود.

شرح: شارح می فرماید: بنا بر مذهب مختار موضوع اصول فقه ادله و احکام هر دو هستند و چون پیش هر چیز باید راجع به موضوع بحث شود به احوال ادله و سپس به اصول احکام می پردازد و چون ادله حیثیت اصول را دارند و احکام جایگاه فروع را لذا ادله را بر احکام کرد.

چنانچه نویسنده متن بیان داشت اصول شریعت اسلام بر سه قسم است و از اینکه نوشته اصول جمع اصل است جواب سؤالی را می دهد مبنی بر اینکه (اصول الشرع) به سبب اینکه اسم این است محمول علیه و (ثلاثه) به خاطر خبر بودن محمول است و برای حمل لازم است که در میان محمول و محمول علیه از نظر افراد، تشبیه، جمع و تذکیر و تأنیث اتحاد باشد حال آنکه اینطور نیست بدلیل اینکه لفظ (ثلاثه) جمع و لفظ (اصول) مفرد است و لفظ اصول بدین سبب مفرد است که به وزن قعود و جلوس می باشد و هر دو از وزن های مفرد هستند. پس چونکه اصول بر وزن مفرد است باید مفرد باشد و جواب آن اینچنین است همانگونه که اصول بر وزن قعود و جلوس است بر وزن فروع نیز می باشد و فروع از اوزان جمع است لذا اصول جمع اصل بوده همانگونه که فروع جمع فرع می باشد. و وقتی که اصول جمع است همانگونه که فروع جمع فرع است و در میان لفظ اصول و لفظ ثلاثه اتحاد واقع است و اعتراض عدم اتحاد بر طرف می شود.

صاحب نورالانوار می نویسد: اصل در لغت به چیزی گفته می شود که بنیاد چیز دیگری بر آن مبتنی باشد و در اینجا مراد از اصول دلائل می باشد و قرینه بر این ادعا این است که کتاب و سنت و اجماع دلائل هستند و مراد گرفتن دلائل بدین خاطر است که علم مسائل مبتنی بر دلائل است و عبارت «الشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد...» جواب سؤالیست بدین صورت که شرع در لغت به معنی اظهار است چنانچه خداوند می فرماید: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا) «خداوند آئینی را برای شما (مؤمنان) بیان داشته و روشن نموده است که آن را به نوح توصیه کرده است».

با این وصف ترجمه مصنف اینگونه می شود که اظهار بر سه قسم است حال آنکه فرد اصولی دلائل اثبات احکام را بیان می کند نه دلائل اظهار احکام را. شارح این سؤال به دو صورت جواب می دهد: اول اینکه شرع مصدر است و به معنی اسم فاعل یعنی شارع بکار می رود مانند عدل که به معنی عادل است و الف و لام شرع الف و لام عهد است و پیامبر ﷺ معهود می باشد و اضافت تشریفی است همانند اضافت بیت و ناقة به لفظ جلاله و هدف این است که دلائلی که شارح بیان کرده است.

در باره موضوع آن سه قول است: اول دلائل، بن احکام، ج: مجموعه دلائل و احکام. و قول سوم مختار است و بر این قول اعتراض وارد می شود که در اینصورت موضوع علم اصول یکی نیست بلکه دو موضوع شد یکی دلائل و دیگری احکام و تعدد موضوع دلائل بر تعدد علم می کند یعنی زمانی که موضوع دو تا است پس اصول فقه هر دو علم است حال آنکه این اشتباه است؟ در جواب گفته می شود تعدد موضوع زمانی دلائل بر تعدد علم می کند که در میان دو موضوع به اعتبار ذات تغایر و تضاد باشد در حالی که بین دلائل و احکام من حیث الذات اتحاد است این نحو که اینجا در موضوع اثبات لحاظ شده و اثبات مصدر است و مصدر گاهی به معنی اسم فاعل و گاهی به معنی اسم مفعول لذا به اعتبار دلائل مثبت یعنی اسم فاعل و به اعتبار احکام به معنی مثبت یعنی اسم مفعول می آید یعنی دلائل ثابت کننده و احکام ثابت شده هستند خلاصه اینکه اثبات در فاعل و مفعول هر دو لحاظ شده فقط با بقدر فرق که اگر به طرف دلائل مضاف شود به معنی فاعل و اگر به طرف احکام مضاف شود معنی مفعول را می دهد لذا وقتی که اثبات در هر دو لحاظ شده پس هر دو بالذات متحد هستند و وقتی دلائل و احکام هر دو بالذات متحد شدند تعدد موضوع پیش نمی آید و زمانی که تعدد موضوع نشد تعدد علم هم لازم نمی آید.

اصول شرع: کتاب، سنت و اجماع

و المصنف ذكر احوال الأدلة في صدر الكتاب و احوال الاحكام في آخره بعد الفراغ عنها فقال «اعلم ان اصول الشرع ثلاثة» و الاصول جمع اصل و هو ما يبتني عليه غيره و المراد بها ههنا الأدلة و الشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد اي الأدلة التي نصبها الشارع دليلاً و ان كان بمعنى المشروع فاللام فيه للمشروع و الأولي ان يكون الشرع اسماً للدين فلا يحتاج الي التاويل و انما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها اصول الفقه كذلك هي اصول الاحكام ايضاً.

ترجمه: مصنف احوال ادله را در اول کتاب ذکر کرد و احوال احکام را در آخر کتاب ذکر نموده چنانچه نوشت: بدان اصول شرع بر سه قسم است و اصول جمع اصل بوده و اصل چیزی را گویند بنیاد دیگری بر آن باشد و در اینجا مراد از اصول دلائل است و لفظ شرع اگر به معنی شارع باشد پس لام موجود در آن لام عهد می باشد یعنی ادله ای که شارع به عنوان دلیل بیان داشته و اگر به معنی مشروع باشد لام در آن لام جنس است یعنی دلائل احکام مشروع. اما بهتر آنست که شرع به معنی دین باشد تا نیازی به تأویل نباشد و مصنف بدین خاطر اصول فقه گفت که این اصول همانطور که اصول فقه هستند اصول احکام نیز هستند.

و جواب دوم اینکه (الشرع) مصدر به معنی اسم مفعول یعنی (المشروع) بکار می رود و الف و لام برای جنس است یعنی دلائل احکام مشروعه بر سه قسم است حاصل هر دو جواب این شد که لفظ (الشرع) مبنی للفاعل یا مبنی للمفعول بوده که در اینصورت هیچ اعتراضی باقی نمی ماند.

ملا جیون رحمته می نویسد: بهتر این است که (الشرع) به معنی مصدر نباشد بلکه اسمی جامد برای دین باشد و نوع الف و لام عهد باشد که در این صورت مراد از (الشرع) دین قویم یعنی دین پیامبر صلی الله علیه و آله می باشد و علت برتری قول سوم این است که در دو صورت گذشته یا گرفتن مصدر به معنای فاعل و یا مفعول ارتکاب مجاز لازم می آید و در صورت سوم به هیچ تأویلی نیاز نیست نویسنده بجای اصول فقه اصول شرع فرمود چون همانطور که کتاب و سنت و اجماع اصول فقه هستند اصول کلام نیز هستند و لفظ شرع (دین) احکام نظریه یعنی علم کلام و احکام عملیه یعنی علم فقه هر دو را شامل است و در نزد متأخرین فقه فقط احکام عملیه را در بر می گیرد و شامل احکام نظریه نمی شود. لذا مصنف برای اینکه این شبهه بوجود نیاید که کتاب و سنت و اجماع فقط اصول فقه هستند اصول الشرع نوشت تا در کار فقه علم کلام را هم شامل شود.

«الكتاب والسنة و اجماع الامة» بدل من ثلاثة او بيان له و المراد من الكتاب بعض الكتاب و هو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع و الباقي قصص و نحوها و هكذا المراد من السنة بعضها و هو مقدار ثلاثة آلاف علي ما قالوا و المراد باجماع الامة اجماع امة محمد صلی الله علیه و آله لشرافتها و كرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع عترة الرسول و اجماع الصحابة او نحوه.

توجه: کتاب و سنت و اجماع بدل از ثلاثة است یا بیان برای آن است و مقصود از قرآن بخشی از آن و آن بانصد آیه است که مسائل بنیادین اسلامی در آن مطرح شده است و سائر آیات راجع به قصص و امثال و ... است و همچنین مراد از سنت بخشی از آن است به گفته برخی علماء حدود سه هزار حدیث است و مراد از اجماع، اجماع امت محمد صلی الله علیه و آله است که بخاطر کرامت و شرافت (این امتیاز به این امت عطا شده است چون در امتهای گذشته چیزی به نام اجماع امت وجود نداشته است) حال این اجماع اهل مدینه یا خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله یا صحابه یا افراد دیگری باشد.

شرح: و از لفظ امت استنباط می شود که اجماع مجتهدین این امت معتبر است حال این اجماع از آن صحابه باشد یا تابعین یا تبع تابعین و یا دیگر کسان بر خلاف بعضی که معتقدند که فقط اجماع صحابه معتبرست چون رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: اصحابی کالجوامع قیاهم اقتدیتم و بعضی نیز فقط اجماع اهل مدینه را معتبر دانسته

و دلیل آنها در این زمینه حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله است که فرمودند: «الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ تَقِي حَتَّى يَنْصَعَ طَبْعُهَا»^۱ و بعضی نیز بر این باور هستند که فقط اجماع خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله معتبر بوده چنانچه روایت شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده اند: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ، وَأَهْلَ بَيْتِي» خلاصه کلام اینکه نزد ما قول صحیح این است که مجتهدین باید انسان های نیک و صالحی باشند حال خواه صحابه باشد یا از زمره تابعین باشد یا تبع تابعین و یا اهل مدینه باشد فرقی ندارد. صاحب منار بدلیل اینکه کتاب الله من کل الوجه حجت است آن را مقدم نمود و سنت را نیز بدلیل اینکه حجیت آن از قرآن ثابت است بعد از قرآن ذکر کرد چنانچه خداوند می فرماید: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ اجماع را نیز به دلیل اینکه حجیتش موقوف بر کتاب الله و سنت است در آخر بیان داشت خداوند در کلام خود می فرماید: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ ای خردمندان! درس عبرت بگیرید و در حدیث نیز بیان شده که رسول خدا فرمودند: «ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون نجسا فهو عند الله قبيح»^۲ و با اینکه فرموده اند: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ لِّأَتَجْتَمِعَ عَلَى صَلَٰةٍ»^۳.

قیاس

«او الاصل الرابع القياس» ای الاصل الرابع المستنبط من هذه الاصول الثلاثة و كان ينبغي ان يقبده بهذه القيد كما قبده فخر الاسلام و غيره ليخرج القياس الشبهى و العقلي ولكنه اكتفى بالشبهة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواط علي حرمة اللوطي في حالة الحيض بعلة الاذني المستنبط من قوله ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ و نظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة النساء الستة المستفادة من قوله صلی الله علیه و آله (الحظنة بالحظنة و الشعر بالشعر و الثمر بالتمر و الملح بالملح و الذهب بالذهب و الفضة بالفضة مثلا بمثل يدأ بيد و الفضل ربوا) و نظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنیه علي حرمة ام امة التي وطنها المستفادة من الجماع بعلة الجزئية و البعضية.

توجه: دلیل چهارم قیاس است که بعد از سه دلیل دیگر که عبارت بودند از قرآن و سنت و اجماع ذکر نمود و قیاس از این سه اصل گرفته شده است و شایسته بود که مصنف قیاس را مقید به قیدی می کرد که فخر الاسلام و

۱ صحیح بخاری ۲۰۹

۲ المستدرک ۳۷۱

۳ الموطاء بروایة محمد بن الحسن ۲۴۱

۴ سنن ابن ماجه ۳۹۵۰

مصنفین دیگر آن را مقید کردند تا که قیاس شبهی و عقلی از تعریف قیاس خارج می شد ولی مصنف به شهرت آن اکتفا نموده است و به قیاس برگرفته شده از قرآن می توان به حرمت لواط اشاره کرد که بر جماع در حالت حیض قیاس شده و علت ممنوعیت آن چنانچه در قرآن آمده **«وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ»** پلیدی است. و از قیاس برگرفته شده از حدیث می توان به حرمت گنج و بودر نظافت اشاره کرد که به سبب جنس و قدر بر اشیاء شش گانه قیاس شده چنانچه در حدیث آمده: **«الحظنة بالحظنة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل بدأ بيد و الفضل ربوا»** و مثال قیاس برگرفته شده از اجماع می توان به حرمت مادر زن زنا کار بر حرمت مادر کنیزی که با او جماع شده اشاره کرد که به علت جزئیت و بعضیت از اجماع گرفته شده است.

شرح: ملاجیون بیان داشت که بعد از دلائل سه گانه دلیل چهارم قیاس است که از آن سه گرفته شده و از عبارت «او کان یبغی ان یقیده» واضح می شود که بر آن اعتراضی شده و با عبارت (ولکنه اکتفی بالشبهة) جواب آن را بیان داشته است اعتراض این است که قیاس بر چهار قسم است شرعی، لغوی، عقلی و شبهی.

قیاس شرعی آن را گویند که از کتاب الله و یا سنت رسول خدا ﷺ و یا از اجماع گرفته شده باشد و لغوی به قیاسی اطلاق می گردد که اسمی از جایی بنا بر علت به جای دیگری متعدی شود همانند کلمه خمر که به علت ازین بردن درک و عقل انسان در تمام نوشیدنی های حرام بکار برده می شود و شبهی: آن است که حکم به علت تشابه صوری از صورتی به صورت دیگر منتقل شود مانند کسی که به عدم فرضیت قعدۀ آخر حکم می کند و می گوید چون قعدۀ آخر در شکل و صورت مشابه قعدۀ اول است و از آنجا که قعدۀ اول فرض نیست پس قعدۀ آخر هم فرض نیست.

قیاس عقلی قولی است مرکب از مقدّماتی که بذیرفن آن مستلزم بذیرفن قول دیگری است و یا قیاس عقلی همان قیاس منطقی است که از قبول آن قبول قول دیگری لازم می آید همانند (العالم متغیر و کل متغیر حادث) در این میان از بذیرفن قول اول العالم متغیر بذیرفن قول دوم کل متغیر حادث لازم می آید.

پس زمانی که قیاس بر چهار قسم است و در این مبحث فقط قیاس شرعی مطرح است و برای بیرون کردن سه قسم دیگر قیاس باید قیاس را به عبارت (المستنبط من هذه الاصول) مقید می کرد چنانچه که علامه فخر الاسلام بزدوی و دیگران دست یازیده اند.

شارح نورالانوار از طرف صاحب منار چنین پاسخ می دهد که مصنف به شهرت اکتفا نموده و آن را به قیدی مقید نموده است یعنی همه می دانند که در کتاب های اصول فقه فقط قیاس شرعی مراد است پس ذکر قیاس با

علم ذکر آن را هم فرقی ندارد چنانچه که در اینجا با ذکر قیاس ذهن به طرف قیاس شرعی می رود و قیاس شرعی آن است که از کتاب و سنت و اجماع گرفته شود بنابر همین شارح برای هر کدام یک مثال بیان داشته مثال قیاس مستط از کتاب الله این است که جماع در زمان حیض بنا بر نص قرآن به علت پلیدی و پستی حرام است چنانچه خداوند فرموده است: **«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»** «و از تو درباره آمیزش با زنان به هنگام حیض می پرسند. بگو: پلیدی (و علاوه از نافرمانی، بیماریهایی به دنبال دارد). پس در حالت قاعدگی از همبستگی با زنان کناره گیری نمایند»

از این آیه معلوم می شود که علت حرمت پلیدی است و این علت در لواط هم دیده می شود چرا محل لواط دبر محل نجاست است پس زمانی که وطی در حالت حیض با وطی در دبر در نجاست و پستی با هم مشترکند بنا بر همین حرمت لواط را بر حرمت جماع در زمان پیروی قیاس نمودند و در اینجا اعتراض می شود که برای صحیح بودن قیاس شرط بر این است که فرع منصوص علیه نباشد یعنی از نص ثابت نشده باشد حال آنکه حرمت لواط از آیات ثابت است چرا که اگر منظور از فرع لواط مع الرجال منظر است که از آیه ثابت است خداوند می فرماید: **«إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ»** «آیا شما با مردان آمیزش می کنید» در اینجا همزه استفهام ابتکاری است و معنی چنین می شود شما برای لواط کردن به سوی مردان در نیاید و یا در جایی دیگر می فرماید: **«إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»** حاصل همه این آیات این است که زنان را رها کرده و برای برآورده کردن خواهشات خود به مردان روی آورده اید. و در جایی دیگر فرموده است: **«إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ»** و یا در جایی می فرماید: **«وَالَّذِينَ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادْوَاهُمَا»** در این آیه بر کار خلاف فطرت یعنی لواط حکم ابداء را داده و ابداء بر فعل حرام می باشد لذا از این آیه حرمت لواط ثابت نگردد و اگر فرع حرمت لواط با زنان است حرمت آن از حدیث ثابت است چنانچه در ترمذی از ابن عباس رضی الله عنه نقل شده: قال رسول الله ﷺ (لا ينظر الله إلى رجل أتى رجلاً أو امرأة في الدبر) خداوند به سوی مردی که با مرد یا زنی لواط کند، نگاه نمی کند و در این روایت نیز حرمت لواط با زن نیز ثابت شد و بعضی گفته اند که لواط با زن با اشاره النص آیه **«يَسْأَلُونَكَ عَنْ لَوْحٍ قُدِّرَ لَكُمْ فَاتُوا حُرَّتَكُمْ أَنْ يَشْرِبُوا»** ثابت است. یعنی خداوند موضع حرث را قبل قرار داده و دبر موضع نجاست است پس زمانی که دستور آمده به موضع حرث را داده از موضع نجاست منع نموده است. بهر حال لواط با زنان و مردان هر دو از طریق نص حرام است و وقتی که از طریق نص حرام شده چگونه می توان آن را بر حرمت جماع در

زمان حیض قیاس نمود و مثال قیاسی که از حدیث گرفته شده حرمت اضافه گرفتن در معاملات است چنانچه در حدیث شش مورد بیان شده که آنها عبارتند: از گندم، جو، خرما، نمک، طلا و نقره و نزد احناف علت حرمت جنس و قدر است که از این فرموده ی رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرمودند: **(الْحَنْطَةُ بِالْحَنْطَةِ)** استنباط می شود و این علت در گنج هم موجود است لذا به خاطر مشترک بودن در علت ربا که همان جنس و قدر است حرمت تفاضل را نیز می توان در گنج و واجبی بر اساس قیاس ثابت نمود.

و مثال قیاس برگرفته شده از اجماع این است که طبق اجماع مادر کنیزی که با وی جماع شده برای کسی که با کنیز جماع نموده حرام است و علت حرمت را جزئیت و بعضیت دانسته اند یعنی فرزندی که از نتیجه جماع پلای می آید جزء هر دو است و بخاطر همین بین دو جماع کننده یا واطی و موطونه وجود می آید و به همین خاطر اصول و فروع زن برای مرد و اصول و فروع مرد برای زن حرام می گردد. و اگر گفته شود که طبق قاعده جزئیت بعضیت زن جزئی از مرد می شود پس با رجوع به یکدیگر باید حرام باشد حال آنکه هر دو به هم حلال هستند جواب این است که قیاس در اینجا ضرورتاً ترک می شود. بهر حال مادر کنیز بر کسی که با کنیز جماع کرده حرام است و در مورد مادر زن زناکار (ام مزنیه) نیز همین قاعده اجرا می گردد و خلاصه اینکه حرمت مادر کنیز با اجماع بود و مادر زن زناکار (ام مزنیه) با قیاس بر اجماع بر زانی حرام می شود.

انما اورد بهذا النمط و لم یقل اصول الشرع اربعة الكتاب و السنة و الاجماع و القیاس لیكون تنبیها علی ان الاصول الاول قطعية و القیاس ظنی و هذا باعتبار الاغلب و اکثر و الا فالعام المخصوص منه البعض خبر الواحد ظنی و القیاس بعله منصوبه قطعی و لانه لما قال و الاصل كان ردا علی منكري القیاس قصدا صریحا و لما قال الرابع كان دالا علی مرتبه بعد الاصول الثلاثة فمادام كان الحكم موجودا فی واحد من الثلاثة لم یحتاج الي القیاس ثم لا بأس ان یكون هذه الاصول فروعا لشي آخر لانها كلها اصول بالنسبة الي الحكم.

توجه: مصنف اصول را به این سبک بیان کرد و نگفت که اصول فقه چهار تا هستند کتاب و سنت و اجماع و قیاس تا اینکه اشاره ای مهم بر این باشد که سه اصل اول قطعی و قیاس ظنی است البته عموماً این طوری است و گاهی عامی مخصوص و یا خبر واحد ظنی قرار می گیرند و قیاس بر علت منصوبه قطعی می باشد به همین خاطر وقتی مصنف (الاصل) گفته این گفته وی تصریح و قصداً بوده تا ردی بر منکرین قیاس باشد و وقتی که (الرابع) گفت بر این دلالت نمود که مرتبه و جایگاه قیاس بعد از اصول ثلاثه است لذا تا زمانی که حکم از اصول ثلاثه باشد

نیازی به قیاس نیست و پس هیچ اشکالی ندارد که این اصول، فروع چیزی دیگری باشند چرا که همه این ها نسبت به حکم اصل هستند.

فالكتاب و السنة فرع للتصديق بالله و الاجماع فرع للداعي و القیاس فرع للثلاثة کتاب و سنت فرع تصدیق به خداوند و رسول هستند و اجماع فرع داعی بوده و قیاس فرع هر سه می باشد.

شرح: شارح نورالانوار در این عبارت اعتراض و جواب آن را ذکر می کند. اعتراض این است که وقتی که قیاس اصل است و از عبارت **(الاصل الرابع القیاس)** این فهمیده می شود پس چرا مصنف به این حالت ذکر کرد که اول اصول ثلاثه را ذکر کرده سپس قیاس را جداگانه بیان کرد و چرا نگفت که اصول شرع چهار تا است.

ملاحظیون برای این اعتراض دو جواب بیان داشته است یکی اینکه مصنف خواسته تا با اینگونه بیان کردن بفهماند که سه اصل اول قطعی و قیاس ظنی و غیر یقینی است و اگر هر چهار اصل را با هم ذکر می کرد در قطعی و ظنی بودن با هم مساوی می بودند در حالیکه این چنین نیست. به همین علت صاحب کتاب این روش را انتخاب کرد.

صاحب نورالانوار می فرماید: قطعی بودن سه اصل اول و ظنی بودن قیاس، بنابراین اکثریت است و الاگاهی اتفاق می افتد که عامی که تخصیص شده مانند آیه **﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّانَا﴾** که کلمه بیع به خاطر لام جنس عام است و خداوند ربا را از آن خاص نموده است و خبر واحد نیز ظنی می باشد و قیاسی که علت آن حکم منصوبه باشد همانند حرمت لواط بر ایتان در حالت حیض که حکم آن قطعی و یقینی است. ملخص کلام اینکه سه اصل اول یقینی و اصل آخر ظنی است و گاهی خلاف آن نیز ظاهر می شود محشی نورالانوار این قاعده را رد نموده و می نویسد: اصول ثلاثه را بنا بر اکثریت یقینی و گاهی ظنی دانستن و خبر واحد را ظنی و گاهی یقینی دانستن صحیح نیست بلکه قیاس در اصل خود مفید ظن می باشد و گاهی بخاطر وجود علت منصوب، مفید یقین می شود و اصول ثلاثه نیز در اصل قطعی اند اما گاهی بنا بر عارضی مفید ظن می گردد و در خبر واحد چون نقل حدیث بطریق آحاد عارضی است لذا خبر واحد ظنی می گردد. و الا حدیث فی نفسه قطعی و یقینی است و عام نیز در کتاب الله مخصوص منه البعض بودن عارضی است یعنی عام چون بعضی افراد خاص شده ظنی قرار گرفته و گر نه عام در کتاب الله قطعی و یقینی است.

و جواب دیگر اینکه وقتی صاحب منار بطور مستقل الاصل نوشت کسانی را که منکر قیاس بودند را صریحا رد کرد چون اگر می نوشت **«اصول الشرع اربعة الكتاب و السنة و الاجماع و القیاس»** یا این سبک نوشتن منکرین قیاس بطور ضمنی رد شده و صریح رد نمی شوند و وقتی لفظ **(الرابع)** را ذکر کرد واضح شد که جایگاه قیاس بعد از اصول ثلاثه بوده و تا زمانی که حکم در یکی از اصول ثلاثه باشد به قیاس رجوع نمی شود و

دو دلیل دیگر برای بیان ترتیب سابق الذکر این است که اصول ثلاثه حکم را ثابت می کند و قیاس حکم را ثابت نمی کند بلکه حکم را ظاهر می کند لذا چون در بعضی جهات میان اصول ثلاثه و قیاس فرق است بصورت جداگانه از هم ذکر نمود و دیگر اینکه اصول ثلاثه برای اثبات حکم نیاز به چیز دیگری ندارد اما قیاس محتاج به اصول ثلاثه است لذا بدین علل آنها را جدای از هم ذکر کرده است.

مصنف با عبارت (ثم لا یأس ان یکون) جواب اعتراضی را می دهد و اعتراض براین است که اطلاق اصول بر کتاب و سنت و اجماع و قیاس صحیح نیست چون هر یک از اینها فرع چیز دیگری است چنانچه که کتاب فرع الله است زیرا وجود کتاب بدون وجود الله و یا سنت بدون وجود رسول الله امکان ندارد و اجماع فرع داعی یا همان علت متبته بوده و قیاس فرع سه اینها، الله و پیامبر اصل سپس الله و رسول و داعی (انگیزه و علت متبته) اصول اند و کتاب و سنت و اجماع فروغ اند و در نتیجه هر چهار تا نمی توانند اصل باشند. جواب این است که اصل و فرع از متولات اضافی و نسبی است و یک چیزی می تواند به نسبیتی دیگری فرع باشد همانند یک شخص نسبت به فرزندش اصل و نسبت به پدرش فرع است و اصول اربعه نیز چنین است نسبت به حکم اصل و نسبت به موارد مذکور در اعتراض فرع هستند و این اشکالی ندارد.

و وجه الحصر فی هذه الاربعة ان المستدل لا یخلو اما ان یتمسک بالوحي او غیره و الوحي اما متلو و هو الکتاب او غیره و هو السنة و غیر الوحي ان کان قول الکمل فالاجماع و الا فالقیاس و اما شرائع من قبلنا فملخصة بالکتاب و السنة و تعامل الناس ملحق بالاجماع و قول الصحابي فیما یعقل ملحق بالقیاس و فیما لا یعقل ملحق بالسنة و الاستحسان و نحوه ملحق بالقیاس .

توجه: وجه حصر بدین صورت است که دلیل مجتهد از دو حال خالی نیست یا از وحی استدلال می گیرد یا اینکه از غیر وحی استنباط می کند و وحی یا متلو است که به آن کتاب الله اطلاق می گردد و اگر غیر متلو است سنت است و در صورت اینکه غیر وحی باشد اگر قول همه مجتهدین باشد اجماع و در غیر این صورت قیاس است و ادیان پیش از ما ملحق به کتاب الله و سنت هستند و تعامل مردم ملحق به اجماع می باشد.

شرح: شارح با بیان این عبارت دلیل حصر را بیان داشت که اگر دلیل از وحی باشد از دو حال خالی نیست یا وحی ای است که تلاوت می شود و یا اینکه تلاوت نمی شود اگر تلاوت می شود به آن کتاب الله اطلاق شده و در غیر این صورت سنت پیامبر ﷺ است. و اگر دلیل از غیر وحی باشد از دو حال خالی نیست یا قول مجتهدین یک زمانه است یا غیر آن که در صورت اول اجماع و صورت دوم را قیاس گویند.

و ادیان قبل از ما که در عبارت ذکر شده جواب اعتراضی است که اصول اربعه را به چهار اصل تقسیم نمودن درست نیست زیرا که همانگونه که حکم از اصول مذکوره ثابت می شود از ادیان قبل از ما نیز ثابت می شود لذا باید اصول پنج گانه ذکر شود چنانچه خداوند می فرماید: ﴿وَكُنْزَنَا عَلَيْهِمْ فِیْهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعِیْنَ بِالْعِیْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاذْنَ بِالْاذْنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُزُوعَ بِفَصَاصٍ﴾. از این آیه معلوم می شود که همانگونه که حکم قصاص در دین یهود لازم بوده بر ما هم لازم است. جواب چنین است که عمل به احکام ادیان گذشته زمانی بر ما لازم است که خدا و رسولش آن را بدون انکار بیان کرده باشند اما اگر خدا و رسول بیان نکرده و یا اگر بیان کرده و بعد از آن به صراحت رد و انکار کرده باشند مانند (لا تفعلوا مثل ذلک) و یا اینکه دلالت رد کرده باشند بدین صورت که بعد از حکم گفته باشند این جزای عمل شان است مثل این آیه: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا اِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا اَوِ الْحَوَايَا اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِغَيْرِهِمْ وَلَئِنْ لَصَادِقُونَ﴾.

در این دو صورت احکام ادیان گذشته بر ما لازم نیست و در غیر این صورت اگر خدا گفته باشد ملحق به کتاب الله و اگر پیامبر ﷺ بیان داشته ملحق به سنت هستند پس زمانی که ادیان قبل از ما ملحق به کتاب الله و سنت پیامبر ﷺ می شوند نمی توانند اصل مستقل باشد و از عبارت (تعامل الناس) نیز مصنف در صدد این است که جواب سؤال دیگری را بیان دارد. سؤال اینچنین است که همانگونه که حکم از اصول اربعه ثابت می شود از تعامل مردم نیز ثابت می شود پس باید تعامل مردم نیز در زمره اصول قرار می گرفت و در این صورت اصول پنج تا می شدند در جواب باید بیان داشت تعامل مردم ملحق به قیاس است همانگونه که صاحب هدایه نوشته است که اگر کسی به شخصی پولی داد تا برایش چیزی بسازد اگر وقت را مشخص نکرد استحساناً درست است و دلیل آن اجماع است که به دلیل تعامل مردم صورت گرفته است اگر چه به علت بیع معدوم کالا در زمان پرداخت پول از لحاظ قیاس معامله درست نیست و از عبارت صاحب هدایه واضح می شود که عملکرد مردم در اجماع داخل است لذا تعامل و عملکرد مردم نمی تواند دلیل مستقلی باشد. پس با وجود ادله مذکور اصول اربعه منحصر به چهار تا است.

و از عبارت **قول صحابی** نیز جواب اعتراض دیگری داده می شود، زیرا سؤال وارد می شود همانگونه که از اصول اربعه حکم ثابت می شود از قول صحابی نیز حکم ثابت می شود پس باید قول صحابی نیز بعنوان اصل فقهی پذیرفته شود در جواب این اعتراض باید گفت: که اگر قول صحابی از طریق عقل و قیاس قابل درک و تعقل باشد قیاس است و اگر قابل درک نباشد ملحق به سنت است چون می گوئیم حتماً از پیامبر ﷺ این حکم را شنیده

است که بیان کرده است اگر چه ظاهراً به آن حضرت نسبت نداده است پس قول صحابی یا ملحق به قیاس و یا ملحقه سنت است و اصل مستقل نیست.

و مصنف از عبارت (الاستحسان) نیز اعتراض دیگری را جواب می دهد و آن اینکه استحسان نیز باید به عنوان یکی از اصول فقه قرار بگیرد و استحسان قیاس خفی است که معارض قیاس ظاهر است همانند اینکه می گویند پسخورده گریه و پرنده های شکاری حلال است حال آنکه قیاس جلی تقاضا می کند که حرام باشد و چون حکم پسخور هر حیوان از حکم گوشت آن نشأت می گیرد و زمانی که گوشت پرنده های شکاری حرام است پس پسخورشان نیز حرام است همانند حیوانات درنده که به سبب حرام بودن گوشتشان، پسخورشان نیز حرام است که ما در این زمینه قیاس جلی را ترک کرده و با استحسان حکم به حلال بودن پسخور آنها می کنیم. استحسان که همان قیاس خفی است در این مسئله چنین است که پرنده یا منقار خود می خورد و منقار پرنده از استخوان بوده در صورتی که پرنده زنده یا مرده باشد منقار آن نجس نیست پس تماس شیء پاک همانند منقار پرنده آب را نجس نمی کند بر خلاف حیوانات درنده که با زبان می خورند. لذا آب با لعاب نجس دهان حیوان نجس می گردد. خلاصه کلام اینکه استحسان می تواند به عنوان یک اصل شرعی قرار گیرد.

جواب این مسئله این چنین است که استحسان ملحق به قیاس است و این نوعی دیگری از قیاس است لذا اصول شرع منحصر به چهار مورد هستند و اگر گفته شود که باز هم حصر باطل است زیرا همانگونه که از این چهار اصل حکم صادر می شود از ظن غالب و تحری و احتیاط و ضرورت نیز ثابت می شود جواب این چنین است که ظن غالب جزء تحری بوده و تحری جزء قیاس است و احتیاط جزء سنت است زیرا رسول خدا ﷺ فرمودند: (ذُفُّ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ) و ضرورت در کتاب الله داخل است چرا که خداوند می فرماید: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ و در دین بر شما سخت نگرفته است و بلکه تکالیف و وظائفی مقرر نموده است که با فطرت سالم هماهنگ و با توان انسانی سازگار است. پس وقتی که همه این ها در تحت اصول اربعه قرار می گیرند نیازی به ذکر آنها به صورت جداگانه نیست.

ثم فصل المصنف الاصول الاربعة فقدم الكتاب فقال: «اما الكتاب فالقرآن المنزل علي الرسول ﷺ و هذا تعريف لكل الكتاب واللام فيه للمعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره للذي كان مضافا اليه للبعض و القرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي و ابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الي آخره»

و ان كان بمعنى المقرو او بمعنى المقرون فهو جنس له و ما بعده فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله علي الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الي السماء الدنيا اولاً ثم نزل تجماعاً و نجماً و آية آية بحسب المصالح و الحوائج اليه ﷺ اولاً انه كان ينزل عليه ﷺ دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة و يجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة.

ترجمه: بعد از این مصنف اصول چهارگانه را هر یک به صورت مجزا مورد بحث قرار داده چنانچه کتاب الله را مقدم نمود و در مورد تعريف قرآن نوشت کتابی است که بر پیامبر ﷺ نازل شده و این تعريف تمام قرآن را شامل می شود و الف و لام وارد شده بر سر کتاب الف و لام عهد است و معهود کتابی است که قبلاً بعنوان مضاف اليه بعض بوده است (بعض الكتاب) و اگر قرآن علم باشد همانگونه که مشهور است پس آن تعريف لفظی است و ابتدای تعريف حقیقی از این قول صاحب منار که نوشته (المنزل. الخ) شروع شده و اگر قرآن به معنی مقرو یا مقرون باشد پس این برای جنس است. و ما بعد آن بلا تکلف فصل است لذا از لفظ المنزل کتب غیر سماوی از تعريف خارج شده و از لفظ علی الرسول سایر کتب آسمانی از این تعريف خارج شده است و خواندن المنزل به صورت تخفيف نیز جائز است یعنی اینکه قرآن به یک مرتبه نازل شده چرا که قرآن یک مرتبه از لوح محفوظ به اسمان دنیا نازل گردیده و بعداً بنا بر مصالح کم مطابق نیاز و مصلحت بر پیامبر ﷺ نازل شده است و یا اینکه در ماه رمضان قرآن یک مرتبه بر رسول خدا ﷺ نازل می شد و خواندن المنزل به صورت مشدد هم جائز است چون حقیقتاً نزول قرآن در زمان نبوت و به دفعات بر نبی رحمت ﷺ نازل می شده است.

شرح: صاحب نورالانوار می نویسد: که صاحب منار بعد از بیان اجمالی اصول چهارگانه قصد دارد تا هر یک را به صورت جداگانه و مفصل بیان دارد و چون کتاب الله اصل همه اصول است آن را با تمام جزئیاتش بر سایر اصول مقدم نمود چنانچه فرمود: منظور از کتاب قرآن است که بر پیامبر ﷺ نازل شده و بر مصحف ها نوشته شده و از رسول خدا ﷺ به صورت تواتر و بدون هیچ شهادی منقول است و بیان عبارت (هذا تعريف لكل الكتاب) جواب اعتراضی است که معرف بخشی از قرآن و آن همانا پانصد آیه است و این تعريف بر کل قرآن صدق می کند و قصص و امثال را نیز شامل می شود سپس کتاب مورد نظر که اصل شریعت اسلامی است مانع از دخول غیر نشد حال آنکه تعريف باید مانع از دخول غیر باشد.

جواب این است که: تعريف از کل کتاب است اما الف و لام الكتاب عهد خارجی است و معهود آن کتابی است که آن را به عنوان مضاف اليه بعض ذکر کرده اند چنانچه که پیشتر گذشت (اصول الشرع ثلاثة الكتاب و

السنة والمراد بالكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية) لذا در این تعریف تمام کتاب داخل نیست بلکه همان باتصدد آیدای است که به احکام تعلق دارد بنابر این استدلال کتاب هم جامع افراد شد و هم مانع از دخول غیر گردید.

شارح بیان داشت که لفظ القرآن دارای دو احتمال است اول اینکه القرآن علم کتاب الهی باشد و دیگر اینکه القرآن مصدر باشد در صورت احتمال اول این اشکال بوجود می آید که اگر القرآن علم باشد باید به سبب الف و نون زائدتان و علمیت غیر منصرف باشد مانند عثمان که غیر منصرف است حال آنکه خداوند فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ و آن را به صورت منصرف ذکر کرده است جواب این است که القرآن اسم جنس است و با الف و لام معرف شده همانند النجم صنع صرف را قبول نمی کند و منصرف است و اگر القرآن را علم بگیریم همانطور که مشهور است پس تعریف کتاب با قرآن تعریف لفظی است و تعریف حقیقی از (المنزّل علی الرسول) شروع می شود و تعریف لفظی آن است که لفظ غیر معروف با لفظ معروف تعبیر شود مانند لفظ غنّشفر که با لفظ اسد معرفی شود و تعریفی که برای حاصل کردن صورت غیر حاصله می شود آن را تعریف حقیقی گویند و بنابر احتمال دوم این اشکال بوجود می آید که (القرآن) معرف و (الکتاب) معرف می باشد و معرف بر معرف حمل می شود لذا در اینصورت حمل القرآن که مصدر است بر الکتاب لازم می آید حال آنکه حمل مصدر درست نیست در جواب این اعتراض باید گفته که القرآن به معنی اسم مفعول است و زیاد اتفاق می افتد که مصدر به معنی اسم مفعول بیاید همانند کتاب به معنی مکتوب و شراب به معنی مشروب و خلق به معنی مخلوق پس وقتی که (القرآن) مصدر و به معنی اسم مفعول است حمل مصدر بر کتاب لازم نمی آید اما اینکه اسم مفعول قرآن چیست؟ دو حالت دارد اول اینکه لفظ قرآن یا مهموز است در این صورت مصدر قرأ یقرأ به معنی (خواندن) می شود و اسم مفعول آن مقرو می شود و اگر غیر مهموز باشد مصدر قرن یقرن به معنی (پیوسته شدن) و اسم مفعول آن مقرون می شود و وجه تسمیه در صورت اول این است که چون قرآن خوانده و تلاوت می شود به همین سبب به آن قرآن می گویند و وجه تسمیه دوم این است چون آیات به یکدیگر جسیده و پیوسته هستند لذا به اینصورت آمده است و صاحب نورالانوار از (فهو جنس له) فواید قیود را بیان می کند و مقصود از فواید قیود این است که تعریف شامل جنس و فصل است و جنس معرف و معرف هر دورا در برگیرد و فصل معرف را از غیر معرف خارج کرده و جدای می سازد لذا لفظ (القرآن) برای (الکتاب) معرف جنس است چون لفظ القرآن شامل هر چیز خواندنی و متصل به هم می شود حال خواه کتاب الله باشد یا کتاب دیگری و لفظ (المنزّل) اول فصل است که کتب غیر آسمانی را خارج نموده و با قیاد علی الرسول تمام کتب آسمانی غیر از قرآن همانند تورات و انجیل را از دایره این تعریف خارج شد.

ملاچون می گویند: که المنزل را می توان با تشدید و هم مخفف خواند و در صورت مشدد خواندن از مصدر تزیل گرفته شده که به معنی نزول تدریجی می باشد و در صورت مخفف خواندن از مصدر انزال بوده و به معنی یک مرتبه نازل شدن است. و علت مخفف خواندن آن این است که قرآن از لوح محفوظ یک مرتبه به آسمان دنیا نازل شده و علت دوم اینکه هر چقدر که از آیات قرآن نازل می شد باز دوباره تمام آنها در ماه رمضان همان سال دوباره نازل می شود و علت مشدد خواندن آن این است که قرآن مجید بنابر نیاز و مصلحت کم کم در طول زمان نوبت نازل شده لذا وقتی که نزول قرآن هم بصورت یکجا و هم به صورت مکرر صورت گرفته مخفف و مشدد خواندن آن جائز است.

«المکتوب فی المصاحف» صفة ثانية للقرآن ومعنی المکتوب المثبت لان المکتوب فی الحقیقة هو النفوس دون اللفظ والمعنی وانما هما مثبتان فی المصاحف فاللفظ هو مثبت حقیقة والمعنی مثبت تقدیرا واللام للمهد فی المصاحف للجنس ولا یضرب تعمیمه لغیر القرآن لان القید الاخیر یرخرجه للعهد او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بین الناس لایحتاج الی ان یرفع فیقال هو ما کتب فیہ القرآن حتی یلزم الدور و یحتز بهذا القید عما نسخت تلاوته دون حکمه کقوله تعالی الشیخ والشیخوخة اذا زینا فارجموهما نکالا من الله والله عزیز حکیم وعن قراءة لبي ونحوه مما لیکتب فی المصاحف السبعة.

توجه: عبارت در (المکتوب) فی مصاحف، صفت دوم قرآن است و معنی مکتوب مثبت است چون مکتوب در حقیقت نفوس است نه لفظ و معنی البته لفظ و معنی هر دو در مصاحف مثبت هستند لذا لفظ حقیقتاً مثبت و معنی تقدیراً مثبت است.

و الف و لام داخل شده بر المصاحف الف و لام جنس است و در بر گرفتن غیر قرآن نقضی بر آن وارد نمی کند چون که قید دیگر آن را بیرون می کند و یا اینکه لام برای عهد است و معهود آن مصاحف قراء سبعة است که در بین مردم نیز مشهور می باشد و نیازی به تعریف ندارد و برای اجتناب از دور گفته شود که مصحف آن است که قرآن در آن نوشته شده باشد و با این قید آیاتی که نسخ شده اند از آن خارج می شوند همانند آیه الشیخ و الشیخین: (والشیخوخة اذا زینا فارجموهما نکالا من الله والله عزیز حکیم) و نیز قراءه لبي و دیگران که در قرآن نوشته نشده اند.

شرح: صاحب نورالانوار می نویسد: عبارت (المکتوب فی المصاحف) صفت دوم قرآن است و عبارت «المعنی المکتوب المثبت» جواب یک سؤال است سؤال این است که قرآن مجموعه ی لفظ و معنای می گویند چنانچه عبارت متن به آن تصریح دارد که گفته (هو اسم للنظم والمعنی جمیعاً) مشخص است و روشن است که

لفظ و معنا نمی تواند مکروب باشد و آنچه مکروب است نقوش است چون لفظ مربوط به زبان و معنا مربوط به قلب است پس قرآن نمی تواند مکروب باشد و المكروب فی المصاحف صفت آن قرار گیرد؟ در جواب باید گفت لفظ المكروب بمعنی ثابت شده است و می شود گفت قرآن آن است که در مصحف ثابت شده است این هم مورد قبول است اگر چه لفظ و معنی زانمی توان نوشت اما می توان در مصاحف ثبت نمود البته با این فرق که لفظ حقیقتاً مثبت است و معنی تقدیراً چونکه نقوش که مکروب هستند بدون واسطه بر لفظ دلالت می کنند اما بر معنی بواسطه لفظ دلالت دارند به همین خاطر چون لفظ به نقش نزدیک تر است حقیقتاً مثبت و چون معنی از نقش دور است تقدیراً مثبت است.

ملا جویی می فرماید: الف و لام مصاحف یا برای جنس است یا عهد خارجی و در صورت اول المصاحف قرآن و غیر قرآن را شامل شده و تعریف مانع دخول غیر نمی گردد و در صورت دوم دور لازم می آید بدین صورت که در تعریف قرآن لفظ المصاحف ذکر شده لذا قرآن بودن قرآن مشروط و موقوف بر مصاحف بودن است و زمانی که پرسیده شود مصحف چیست؟ در جواب باید گفت آنچه که قرآن در آن نوشته شده و بدلیل وجود قرآن در تعریف مصحف، تعریف مصحف مشروط و موقوف بر قرآن می شود در نتیجه تعریف قرآن بر مصحف و مصحف بر قرآن موقوف می شود و این دور است و یا دور لازم می آید و جواب این است که اگر الف و لام جنس باشد در بر گرفتن غیر قرآن نقصی در تعریف وارد نمی کند زیرا که قید (المنقول عنه نقلاً متواتراً) غیر قرآن را از تعریف خارج می کند و در صورتی که الف و لام عهد خارجی باشد مصاحف قراء سبعه مراد است و آنها عبارتند از نافع مدنی، ابن کثیر عبدالله مکی، ابو عمر بصری، ابن عامر دمشقی، عاصم کوفی، حمزه کوفی و کسایی علی کوفی و بدلیل شهرت اشهر نیاز به تعریف احساس نمی شود و زمانی که مصحف به تعریف نیاز ندارد دور لازم نمی آید شارح فایده عبارت (المکروب فی المصاحف) را این طور بیان می کند که از این عبارت آیاتی که تلاوت آنها مشوخ گشته خارج شده چنانچه آیه سابق الذكر بیان شد همچنین لفظ متشابهات در قرائت حضرت آبی (فعدة من ایام اخر متابعات) که درباره قضاء رمضان است و نیز قرائت ابن مسعود درباره کفاره یمین (فصیام ثلاثة ایام متابعات) و بدلیل عدم ذکر آنها در مصاحف از این تعریف خارج می شوند.

«المنقول عنه نقلاً متواتراً» صفة ثلاثة للقرآن ای المنقول عن الرسول ﷺ نقلاً متواتراً بلا شبهة فی نقله و احتراز بقوله متواتر عما نقل بطریق الأحاد كقراءة أبي في قضاء رمضان: «فعدة من ایام اخر متابعات» و عما نقل بطریق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرة «فاقظوا ایمانها» و فی كقارة اليمين یمین «فصیام ثلاثة ایام متابعات» و قوله بلا شبهة تاكيد علی مذهب الجمهور لان كل ما یكون متواتراً یكون بلا شبهة و عند

الخصاف و هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا كله علی تقدیر ان یكون اللام فی المصاحف للجنس و اما اذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلها بقوله: «فی المصاحف» و یكون قوله: «المنقول عنه» الی آخره بیان للواقع و قبل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة و لذا لم یكفر جاحداها و لم یجز الاكفاء بها فی الصلاة و لم یحرم تلاوتها للجنب و الحائض و النساء و الاصح انها من القرآن و انما لم یكفر جاحداها لوجود شبهة و انما لم یجز الاكفاء بها فی الصلوة لعدم كونها آية تامة عند البعض و انما یجوز التلاوة للجنب و اخيه لقصد الترك لا بقصد التلاوة.

ترجمه: المنقول عنه نقلاً متواتراً صفت سوم قرآن است که از پیامبر ﷺ با تواتر و بدون هیچ شبهه ای نقل شده باشد و با ذکر متواتر از آیاتی احتراز نمود که به طریق خبر واحد نقل شده اند همانند قرائت ای بن کعب (فعدة من ایام اخر متابعات) درباره قضاء رمضان است و یا آیاتی که بطرق روایت مشهور همانند قرائت ابن مسعود از آیه حد سرقت که آمده: (فاقظوا ایمانها) و یا در آیه کفاره سوگند (فصیام ثلاثة ایام متابعات) آمده است.

و گفته ماتن بلا شبهة تاکید بر مذهب جمهور است چونکه هر چیزی که متواتر باشد بدون شبهه است و نزد خصاف قید بلا شبهة احتراز از مشهور است چرا که وی بر این اعتقاد است که مشهور یکی از اقسام تواتر بوده ولی در آن شبهه وجود دارد و تمام این مسائل در صورتی است که الف و لام جنس باشد اما زمانی که برای عهد باشد تمام قرائت های متواتر از قول ماتن که گفته است المصاحف بیرون می شود و المنقول الی آخره بیان واقع است و بنا به گفته صاحب منار بلا شبهة احتراز از تسمیه است بدلیل اینکه در مورد اینکه بسم الله جزء قرآن است شبهه وجود دارد به همین خاطر منکر آن کافر نشده و اکفا کردن بدان در نماز جائز نبوده و خواندن آن برای فرد جنب یا زن در حفس و نفاس جایز است؛ اما قول صحیح این است که تسمیه جزء قرآن بوده و کافر نشدن منکر آن به سبب وجود شبهه بوده و بدلیل اینکه آیه کاملی نیست. اکفا بدان در نماز جائز نیست و تلاوت آن برای جنب و زن در حالت حفس و نفاس به قصد تبرک جائز بوده و برای تلاوت صحیح نیست.

شرح: المنقول عنه ... صفت سوم قرآن بوده یعنی قرآن کلامی است که از رسول خدا ﷺ با تواتر نقل گردیده و در نقل آن هیچ گونه شک نیست و باید دانست که این تعریف برای ماست زیرا که صحابه از رسول خدا ﷺ می شنیدند و در حق آنها تواتری وجود نداشته و روایت متواتر به روایتی اطلاق می گردد که در هر عصر تعداد دلویان آن بقدری زیاد باشد که اتفاق آنها بر دروغ محال و ناممکن باشد و خبر واحد برای روایتی بکار برده می شود که دارای شرایط تواتر نباشد و مشهور به روایتی گویند که بعد از قرن اول تواتر برای آن حاصل شده باشد. و یا خبر

مشهور اضافه نمودن بر کتاب الله جائز و باخبر واحد درست نیست و به هر حال صاحب منار یا قید تواتر آسانی را که باخبر واحد یا مشهور نقل شده بود را از تعریف قرآن خارج نمود که از آن جمله به روایات آبی و ابن مسعود می توان اشاره کرد.

شارح بیان می دارد: که نوشته صاحب متن که نوشته بود بلاشبه تأکیدی بر مذهب جمهور است چون هر روایت متواتر بدون شبهه است امام خفاف بر این باور هستند که قید بلاشبه احتراز از خبر مشهور است زیرا که نزد ایشان خبر با وجود شبهه جزئی از متواتر است. لذا صاحب منار یا قید بلاشبه خبر مشهور را نیز از قرآن خارج کرد.

صاحب نورالانوار می گویند: که با قید (نقلاً متواتراً) زمانی قرائت های غیر متواتر خارج می شود که الف و لام وارده الف و لام جنس باشد ولی اگر الف و لام عهد خارجی باشد مراد مصاحف قراء سبعه می باشد و تمام قرائت های غیر متواتر یا قید المصاحف خارج می شود چون تمام قرائت های غیر متواتر چه آحاد چه مشهور در مصاحف سبعه وجود ندارد پس در صورتی که الف و لام عهد خارجی باشد تمام قرائت های غیر متواتر از آن خارج می شوند و قول صاحب متن که نوشته بود المنقول عنه قید احترازی نبوده بلکه قید اتفاقی و بیان واقعیت است و بعضی بر این باور هستند که صاحب المنار با ذکر بلاشبه تسمیه را از قرآن خارج نموده است چون در قرآن بودن تسمیه شبه است.

به همین علت اگر کسی منکر قرآن بودن تسمیه شود کافر نمی شود، در حالی که منکر قرآن کافر است. پس معلوم شد که تسمیه جز قرآن نیست و همچنان در نماز فقط به تسمیه اکتفا نمودن درست نیست، حال آنکه نزد ما اکتفا بر یک آیه صحیح است و نیز تلاوت آن برای جنب و زن حائضه و نفاس جایز است در حالی که تلاوت قرآن برای ایشان درست نیست. لذا تمام این مسایل تسمیه را از قرآن خارج می کند. صاحب نورالانوار می فرماید: قول صحیح این است که تسمیه جز قرآن و برای فصل بین سوره ها قائل شده، امام اینکه چرا منکر آن کافر نمی شود؟ جواب این آن است که امام مالک رحمه الله تسمیه را از قرآن نمی داند و این در قرآن بودن آن شبهه ایجاد می کند و هر چیزی که در باره قرآن بودن آن شبه باشد منکر آن کافر نمی شود. اما اینکه چرا در نماز نمی توان فقط به تسمیه اکتفا کرد چون نزد بعضی تسمیه آیه کامل نیست، چنانچه حضرت ام سلمه می فرماید: پیامبر فاتحه را خواندند و بسم الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین را یک آیه حساب نمودند و به همین علت در نماز اکتفا بر تسمیه درست نیست، چونکه برای جواز نماز اقلاً باید یک آیه باشد. اما برای جنب و حائضه و نفاس فقط خواندن آن به قصد تبرک جایز است نه به قصد تلاوت.

فواتحه: چونکه درباره جزء قرآن بودن و نبودن بسم الله بحث پیش آمده به همین خاطر بنده بر آن مقدار با تفصیل بحث می کنم. علامه نفاذانی می فرماید: در قرآن مجید دو نوع بسم الله ذکر شده، یکی در سوره نمل و انه من سليمان و انه بسم الله الرحمن الرحيم و دیگری در ابتدای سوره ها. اما درباره بسم الله که در ابتدای سوره ها است اختلاف است. امام مالک رحمه الله می فرماید: که بسم الله اصلاً جز قرآن نیست چه جایی که جزء فاتحه باشد، به همین علت نزد امام مالک رحمه الله بسم الله در نماز نه جهراً درست است و نه سرّاً. اما نزد احناف و شوافع بسم الله جز قرآن است لیکن در این باره اختلاف است که آیا بسم الله جزء سوره ها است یا خبر؟ احناف قائل بر این اند که بسم الله جز می سوره ای نیست حتی جز سوره فاتحه هم نیست. اما شوافع بر این متفقند که بسم الله جزء فاتحه هست اما اینکه جزء سوره های دیگر هم هست یا نیست بعضی از شوافع می گویند که همانگونه که جزء فاتحه هست جزء همه سوره ها هم هست و بعضی دیگر هم می گویند که جزء سوره های دیگر نیست. (جمیل احمد)

«وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً» تمهید لتقسیمه بعد بیان تعریفه یعنی ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً لانه اسم للنظم فقط كما ينبغي عند تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا نه اسم للمعنى فقط كما ينهم من تجويز ابي حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديراً و جواز الصلوة بالفارسية اما هو لعذر حكيم و هو ان حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعلة لا يقدر عليه الا لانه ان اشتغل بالعربي بطل اللحن منه الي حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجاباً بينه وبين الله تعالى و ابوحنيفة رحمه الله تعالى مستغفراً في بحر التوحيد والمجاهدة لا يلتفت الا الي الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسية مع القدرة على العربي المنزل و اما في ما سوي الصلوة فهو براعي جانبيها جميعاً.

توجه: «قرآن نام مجموعه نظم و معنی است این مقدمه تقسیم قرآن بعد از بیان تعریف آن است یعنی قرآن اسم مجموع نظم و معنی است، نه تنها نام نظم و معنی است همانگونه که تعریف آن با التزل، کتابت و نقل بر آن دلالت دارد و نقل از آن خبر می دهد و نه فقط مترا می گویند چنانچه از جواز ابوحنیفه رحمه الله نماز بر زبان فارسی باوجود قدرت به نظم عربی فهمیده می شود و این به این خاطر است که اوصاف مذکور در معنی فارسی نیز تقدیراً جاری است و جواز نماز بر زبان فارسی به خاطر عذر حکمی است و آن اینکه حالت نماز حالت مناجات یا خلعت است و نظم عربی معجز و بلیغ است و شاید یک فارسی زبان بر آن قادر نباشد و یا به این علت که اگر نماز گذار به عربی مشغول شود ذهن آن به سوی حسن بلاغت و براعت آن منتقل شود و از عبارت مسجع و قافیهدار آن لذت ببرد و

حضور آن با خداوند خالص نشود، بلکه این عبارت عربی بین نمازگزار و خداوند حجاب و مانع قرار می گیرد ابوحنیفه رحمه الله در دریای توحید و مشاهده بود، به همین خاطر به جز ذات باری تعالی به طرف کسی دیگر توجه نمی فرمودند. لذا طعنی بر ایشان نیست که با وجود قدرت بر عربی چگونه قرائت بر فارسی جایز است. اما در موارد دیگر نظم و معنا هر دو را رعایت می نمایند.»

شرح: کلام فصیحی که مطابق مقتضی حال باشد بلاغت می گویند و سجع حرفی است که در آخر کلام منشور

«غیر شعر» باشد و در دیگر جملات نیز همان لفظ تکرار شود مانند عبارت اول منار که **(الحمد لله)** **(القویم)** سه جمله است و آخر هم جمله میم واقع شده و این را مسجع می گویند و این حالت اگر در قرآن باشد آن را فاصله می گویند جمیع فواصل است مانند سوره والضحی که آخر هر جمله با الف مقصوره تمام می شود اگر این حالت در کلام شعری واقع شود به آن قافیه می گویند مانند این شعر:

یار با مایی و فایی می کند	بی گناه از من جدایی می کند
شمع جاتم را یکشت آن بی وفا	جای دیگر روشنائی می کند
می کند با خویش خود یگانگی	با غریبان آشنایی می کند
جسو فروشد آن نگار سنگدل	با من او گندم نمایی می کند

چونکه صاحب منار قصد تقسیم قرآن را دارد به عنوان مقدمه می نویسد: قرآن نام چه چیزی است؟ لازم است که دانسته شود در این مورد سه نظریه وجود دارد اول اینکه قرآن فقط نام نظم (لفظ) است و دیگر اینکه قرآن فقط نام معنی است و سوم اینکه قرآن نام نظم و معنی تماماً است.

نزد صاحب متن و شارح قول سوم معتبر است دلیل قول اول این است که قبلاً در تعریف برای قرآن سه صفت ذکر شده است که آمده بود: **(المنزل علی الرسول و المكتوب فی المصاحف و المنقول عنه متواتراً)** و این یک امر مسلم است که می توان لفظ را به صفت انزال و کتابت و نقل توصیف کرد اما معنی را نمی توان به چنین صفاتی توصیف کرد و این دل بر این است که قرآن لفظ را می گویند نه معنا را و دلیل دیگر قول اول این است که خداوند می فرماید: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾** ما قرآن را به زبان عربی نازل کردیم و بدلیل فصیح تر و وسیع تر بودن دایم لغوی در زبان عربی به عنوان زبان قرآن انتخاب شد و سخن گفتن چه عربی و چه غیر عربی فقط با لفظ امکان پذیر است نه با معنا و معنی بطور مشترک در تمام زبانها یافت می شود و این بیانگر این مطلب است که قرآن بر الفاظ اطلاق می شود و معنی در آن حیثیتی ندارد.

و دلیل قول دوم این می باشد که قرائت در نماز فرض است و نزد امام ابوحنیفه رحمه الله با وجود قدرت بر تکلم عربی خواندن قرائت به زبان فارسی جایز است و این مسلم است که در صورت خواندن قرائت به فارسی معنی آن وجود دارد و الفاظ یافت نمی شود پس قرآن فقط معناست و دلیل دیگر اینکه خداوند می فرماید: **﴿وَلَهُ لَقِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾** یعنی اینکه قرآن در کتب گذشته موجود است و دیگر کتب آسمانی همه به زبان غیر عربی بوده اند و اینکه قرآن در دیگر کتب آسمانی به اعتبار معنی بوده است لذا از این آیه استدلال می شود که قرآن معنای را می گویند به نام لفظ. در جواب کسانی که می گویند قرآن فقط بر نام است و دلیل آنها قول امام ابوحنیفه رحمه الله در مورد جواز خواندن نماز به زبان فارسی با وجود قدرت عربی است باید گفت: امام ابوحنیفه رحمه الله بنا بر مصلحتی قرائت فارسی را در نماز جایز قرار دادند و آن این است که نماز حالت راز و نیاز با خداوند است و عبارت عربی مجرب و شگفت آور است و شاید نمازگزار در حالت شگفتی نتواند عربی را خوب تلفظ کند لذا برایش اجازه خواندن به فارسی را داده است و یا بدین علت چنین رخصتی را دادند که اگر نمازگزار به عربی مشغول شود ذهن او در بلاغت و فصاحت آن غوطه ور شود و از عبارت های مسجع آن لذت ببرد و نتواند با حضور قلب خداوند را عبادت کند بلکه این زبان عربی بین خدا و بنده حجاب شود.

و چون خود امام در توحید و مشاهده حق متغرق می شدند و بجز ذات باری تعالی به طرف دیگری توجه نمی نمودند لذا به خاطر چنین مصلحتی اجازه خواندن نماز به صورت فارسی را داده اند. و از این نمی توان ثابت نمود که قرآن بر معنی تنها اطلاق می شود و به همین سبب امام ابوحنیفه رحمه الله در غیر نماز لفظ و معنی را رعایت می نمودند چنانچه فرموده اند: دست زدن به ترجمه فارسی قرآن و یا خواندن ترجمه فارسی آن برای شخص جنب و زن در حالت حیض و نفاس جایز است لذا اگر نزد امام اگر قرآن تنها بر معنی اطلاق می شود چنین حکمی صادر نمی نمودند. و در درالمختار آمده: اما از قول خود درجوع نموده و به عدم جواز خواندن نماز به فارسی حکم نموده اند و در این صورت هم نمی توان گفت که قرآن معنای را می گویند و جواب دو آیه **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾** و **﴿وَلَهُ لَقِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾** این است که قرآن در حقیقت لفظ و معنا هر دو است مگر از آیه اول لفظ و آیه دوم معنی را مراد گرفتن مجازی است و هر چیزی از حقیقت استدلال گرفته می شود نه از مجاز و دیگر اینکه از **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾** نظم بودن قرآن و از **﴿وَلَهُ لَقِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾** معنی آن ثابت شود لذا از مجموع هر دو آیه لفظ و معنی بودن قرآن ثابت می شود.

و انما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف علي الشعر ايضا و ينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الي الكلام اللفظي والمعني

البی الکلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرفة مثلاً وكل ذلك حادث ثم هو دال علي امرالله تعالي ونهييه وحكمه وخبره وهو قديم بلارب عندنا قتيبه له.

ترجمه: صاحب متن بخاطر رعایت ادب بجای کلمه لفظ از تعبیر نظم استفاده کرد چون نظم در لغت به معنی به نخ در کشیدن مروارید را گویند و لفظ به انداختن اطلاق می گردد گرچه در عرف به شعر نیز نظم می گویند. دانستن این نکته ضروریست که نظم اشاره به سوی کلام لفظی و معنی به کلام نفسی اشاره دارد لیکن معنای که ترجمه نظم است همانند نظم حادث بوده چون آن عبارتست از قصه ی یوسف و برادرانش و یا ماجرای فرعون و غرق شدنش و اینها حادثه اند و سپس لفظ قرآنی بر امر، نهی، حکم و خبر خداوند دلالت می کند و آن بدون شک قدیم بوده و این را خوب متوجه باش.

شرح: عبارت «انما اطلق النظم» جواب سؤالیست مبنی براینکه لفظ ونظم هر دو بر یک مفهوم دلالت می کنند اما لفظ نسبت به نظم مشهورتر است و استفاده از الفاظ مشهور در عبارت دال بر فصاحت می کند لذا صاحب متن باید به جای نظم از لفظ استفاده می کرد جواب این است که نظم در لغت به معنی در کشیدن مروارید به نثر را گویند و این معنی خویست و لفظ به معنی انداختن است و این معنی زینده نیست. لذا صاحب متن به خاطر رعایت ادب و نظم را به جای لفظ بکار برد و در شعر نیز بدلیل اینکه الفاظ به مانند مروارید در کنار یکدیگر قرار می گیرند بدان نظم می گویند. اگر چه نظم به معنای خوبی اشاره ندارد چون خداوند در کلامش می فرماید: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ یا اگر چه معنای زیبایی را نمی رساند یا اگر چه به معنای نامطلوب هم تلمیحی دارد یا اگر چه همواره اینطور نیست چون خداوند شعراء را مذمت می فرماید و این بر قباحث شعرسرای دلالت صریح دارد.

صاحب نورالانوار می نویسد: مراد از نظم در المنار اشاره به سوی کلام لفظی و مراد از معنی کلام نفسی است. مراد از کلام نفسی نیز صفت قدیمه است که به ذات خداوند قائم است و منافی سکوت و گنگی می باشد و کلام لفظی بر آن به صورت دلالت عقلیه دلالت می کند و این را هم باید دانست لفظ (معنی) بر دو معنی اطلاق می شود: اول کلام نفسی و دیگر ترجمه نظم لیکن نزد ما معنایی که در آن به سوی کلام نفسی اشاره شود قدیم است چون کلام نفسی صفت خداوند است و در نزد ما تمام صفات خداوند قدیم است گرچه بعضی از فرق ضاله معتقد به حادث بودن صفات خداوند هستند. و معنای ترجمه نظم مانند نظم و کلام لفظی حادث است چونکه ترجمه نظم شامل قصه ی حضرت یوسف علیه السلام و برادرانش و یا فرعون و غرق شدنش و دیگر قصه هاست و تمام این ها حادث

هست البته ناگفته نماند نظم قرآنی شامل امر و نهی و حکم و خبر خداوند است و تمام این امور نزد ما قدیم بوده یعنی تمام امر و نهی ای که خداوند بدانها حکم کرده همانند ذات خداوند قدیم هست.

«و انما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها» شروع فی تفسیمه ای انما تعرف الشرع من الحلال و الحرام بمعرفة تقسیمات النظم و المعنی فالاقسام بمعنی التقسیمات لان ههنا تقسیمات متعدده و تحت کل تقسیم اقسام لان الكل اقسام متباینه بنفسها بل تجتمع اقسام تقسیم مع اقسام تقسیم آخر و انما قال اقسامها ولم یقل اقسامه تنبیها علی ان منشأ التقسیم هو النظم و المعنی جمیعاً فبعضهم علی ان التقسیمات الثلاثة الاول للنظم و الرابع للمعنی و بعضهم علی ان الدلالة و الاقتضاء للمعنی و الباقی للنظم و الاصح انه فی کل تقسیم یراعی النظم مع دلالتة علی المعنی.

ترجمه: احکام شروع با شناخت انواع و اقسام آن شناخته می شود و تقسیمات نظم دارای معنی از اینجا شروع می شود یعنی اینکه احکام شرع از قیل حلال و حرام با شناخت تقسیمات نظم و معنی مشخص می شود پس اقسام به معنی تقسیمات بوده چون در اینجا تقسیمات متعددی وجود دارد و در تحت هر تقسیم اقسامی است ضمناً اقسام این تقسیمات با هم تباین ندارند و اقسام یک تقسیم با اقسام دیگری جمع می شود و در اضافت اقسام به طرف ضمیر تنه این را یاد آور شد که منشأ تقسیم نظم و معنی با هم هستند چنانچه بعضی قائل براین هستند که سه تقسیم اول برای نظم و تقسیم چهارم برای معنی است و بعضی براین باور هستند که دلالتاً و اقتضاً برای معنی و باقی برای نظم است ولی قول صحیح این است که در هر قسم چنان رعایت نظم می شود که بر معنی نیز دلالت نماید.

شرح: مصنف برای نظم و معنی که همان قرآن باشد چهار تقسیم ذکر کرده است که تقسیم اول مشتمل بر چهار قسم یعنی خاص، عام، مشترک و مؤول است که عبارتند از ظاهر، نص، مفسر و محکم که چهار قسم در مقابل این چهار می باشند و آنها عبارتند از خفی، مشکل، مجمل و متشابه و در تحت تقسیم سوم نیز چهار قسم گنجانده شده که عبارتند از حقیقت، مجاز، صریح و کایه و تقسیم چهارم نیز چهار قسم را شامل می شود که عبارتند از استدلال به عبارات النص، استدلال به اشارات النص، استدلال به دلالات النص و استدلال به اقتضاء النص که جمعاً نیست قسمت می شوند. لیکن اینها با یکدیگر متضاد نبوده و اقسام یک تقسیم با اقسام تقسیم دیگر جمع می شود مثلاً خاص با حقیقت جمع شده و همانند این است که یک اسم از یک نگاه به دو قسم معرب و مبنی تقسیم می شود و از زاویه ای دیگر به دو بخش معرفه و نکره تقسیم پذیر است چنانچه معرب با معرفه و نکره جمع می شود لذا مراد از اقسام در متن تقسیمات است و مقصود عبارت این است که احکامی مانند حلال و حرام که از قرآن ثابت شده موقوف به شناخت اقسام نظم و معنی است پس ضرورتاً ایجاب می کند که اقسام آن دو بر هر چیز مقدم شود.

چنانچه که مصنف نیز احکام شروع را بعد از تقسیمات این دو بیان داشت. و اینکه مصنف کلمه اقسام را به ضمیر تنبیه مضاف نمود واضح نمود که آنچه تقسیم شده نظم و معنی با هم هستند نه یکی از آنها چنانچه بعضی قائل بر این هستند که سه قسم اول شامل نظم و قسم آخر معنی را در بر گرفته است. و بعضی نیز بر این هستند که از بیست و یک قسم فقط دو قسم یعنی دلالت النص و اقتضاء النص متعلق به معنی بوده و الباقی از نظم می باشد لیکن به قول شارح در هر قسم نظم به نحوی لحاظ شده که بر معنی نیز دلالت کند.

تقسیمات کتاب الله

«وذلك أربعة» ای المذکور فیما قبل (هو التقسیمات) اربعة تقسیمات و تحت کل تقسیم منها اقسام عدیده کما سیأتي و ذلك لان البحث فيه اما ان يكون علي المعني و هو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله و هو التقسيم الثالث او بحسب دلالة فان اعتبر فيها الظهور و الخفاء فهو الثاني و الاظهر الاول.

ترجمه: و آن تقسیمات چهار تا هستند و در زیر مجموع هر تقسیم اقسامی وجود دارد چنانچه که در آینده خواهد آمد و این بدین خاطر است که در کتاب بحث از معنی است که آن تقسیم چهارم است و یا از لفظ که از لحاظ استعمال بحث می شود که در این صورت تقسیم سوم بوده و یا بر حسب دلالت که اگر در آن ظهور و خفا معتبر است تقسیم دوم و در غیر این صورت تقسیم اول است.

شرح: شارح از عبارت المذکور فیما قبل جواب سؤالی را می دهد مبنی بر اینکه مشارالیه ذلک لفظ اقسام است و اقسام به سبب جمع بودن در حکم واحد مؤنث می باشد و به طرف واحد مؤنث با تلک اشاره می شود نه ذلک جواب اینچنین است مشارالیه ذلک عبارت المذکور فیما قبل بوده و آن هم مفرد بوده و برای مفرد ذلک استعمال می شود و هدف از آوردن عبارت اربعة تقسیمات این است که توفین «اربعة» در عبارت «ذلك اربعة» عوض مضاف الیه است به هر حال تقسیماتی که پیشتر بیان شد در تحت هر تقسیم چند قسم دیگر جای گرفت و دلیل حصر این طور است که در قرآن یا از معنی بحث می شود یا از لفظ اگر از معنی بحث می شود که این تقسیم چهارم است و اگر از لفظ بحث است و در مورد استعمال آن صحبت شود تقسیم سوم است و اگر در مورد دلالت آن بر معنی است اگر راجع به ظهور و خفاء بحث شود تقسیم دوم است و در غیر این صورت تقسیم اول است.

«الاول في وجوه النظم صيغة ولغة» يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة والطرق هي الأنواع والاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة و ان كان يشمل المادة والهيئة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع فكأنه قال الاول في انواع النظم من حيث

الوضع اي من حيث انه وضع لمعني واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره و انما قدم الصيغة علي اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الغالب «وهي اربعة الخاص والعام والمشتك والمؤول» لان اللفظ اما ان يدل علي معني واحد او اكثر فان كان الاول قائما ان يدل علي الافراد علي الافراد فهو الخاص و ان يدل مع الاشتراك بين الافراد فهو العام و ان كان الثاني قائما ان يترجم احد معانيه بالتاويل فهو المؤول و الا فهو مشترك فالمؤول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي دل صيغة ولغة و ان كان مفعول فعل التاويل الذي من شأن المجتهد.

ترجمه: تقسیم اول در بیان اقسام نظم به اعتبار صیغه و لغت است. و معنی طرق انواع و اقسام بوده و صیغه هیئت و شکل را می گویند لغت اگر چه بر ماده و هیئت اطلاق می شود ولی چون در اینجا در مقابل هیئت آمده ماده مراد است و مقصود از مجموع ماده و هیئت وضع است گویا مصنف اینطور بیان داشته که تقسیم اول به اعتبار وضع از اقسام نظم است یعنی از این لحاظ که نظم برای یک معنی وضع شده یا بیشتر از یک معنی، و این بدون توجه به استعمال و ظهور معنای آن می باشد و به سبب تعلق بیشتر صیغه با عموم و خصوص مطلق آن را بر لغت مقدم نمود. و این بر چهار قسم است خاص، عام، مشترک و مؤول لفظ یا بر یک معنی دلالت می کند یا بیشتر از یک معنی و اگر بر یک معنی دلالت می کند یا با شرکت غیر است یا غیر اگر با شرکت غیر نیست خاص و اگر با شرکت غیر است عام گویند. و اگر بر بیش از یک معنا دلالت دارد اگر یکی از معانی آن با تأویل ترجیح می شود که مؤول و در غیر این صورت مشترک است. پس مؤول در حقیقت از اقسام مشترکی است که از لحاظ صیغه و معنا دلالت دارد اگر چه تأویل مؤول از جانب مجتهد بوده است.

شرح: در متن مراد از وجوه، اقسام و انواع است صیغه هیئت خاص لفظ را می گویند که از ترتیب حروف و حرکات و سکنات تشکیل یافته باشد و بعضی می گویند صیغه هیئتی خاص را گویند که لفظ آن را به اعتبار تصرف حاصل کرده باشد و لغت اگر چه ماده و هیئت هر دو را شامل می شود لیکن در اینجا فقط ماده مراد است و چون در مقابل صیغه آورده شده است و مراد از صیغه هیئت است پس در مقابل مراد از لغت ماده است و مجموعه هیئت و ماده همان وضع است گویا صاحب متن گفته است تقسیم اول در بیان اقسام نظم از نظر وضع است یعنی قطع نظر از ظهور معنی و استعمال آن نظم یا برای یک معنی وضع شده یا بیش از یک معنی و عبارت (انما قدم الصيغة) در جواب سؤالیست مبنی بر اینکه مراد از هیئت و لغت ماده است و طبعاً ماده از هیئت مقدم است لذا باید در بیان ماده لغت را مقدم می نمود تا اینکه وضع موافق طبع باشد جواب این است که در اینجا مقدم نمودن خاص و عام است و عموماً تعلق عموم و خصوص با صیغه است نه با ماده. مانند خصوص (رجل) و عموم (رجل) از صیغه حاصل شده

نه از ماده چونکه ماده ر جل درهر دو یکسان است لذا چون در اینجا بیان تقدم خاص و عام است و عموم و خصوص متعلق به وضع است به همین سبب در متن صیغه را مقدم نمود.

صاحب منار می فرماید: نظم از نظر معنا به چهار قسم است اول خاص دوم عام سوم مشترک و چهارم مؤول و دلیل حصر این است که لفظ به اعتبار وضع یا بر یک معنی دلالت می کند یا بر بیش از یک معنی در صورت اول اگر بدون شراکت غیر باشد خاص و اگر با شراکت غیر باشد عام. و اگر بر بیش از یک معنی دلالت کرده اگر یکی از معانی بر دیگری به طریق تأویل ترجیح یافته آن را مؤول گویند و در غیر این صورت بدان مشترک اطلاق می گردد و از عبارت (فامؤول فی الحقیقه) جواب سؤال دیگری است که مؤول مفعول فعل تأویل است و تأویل نمودن کار مجتهد می باشد چگونه مؤول به اعتبار وضع از اقسام نظم قرار می گیرد؟ جواب این است که مؤول از اقسام مشترک است با این توضیح که مشترک آن است که به اعتبار وضع بر معانی زیادی دلالت کند اگر یکی معنی از میان آنها ترجیح داده شود آن مؤول می باشد. لذا مؤول یکی از انواع مشترک است و مشترک به اعتبار وضع از اقسام نظم است و وقتی که جزء جزء یک شیء همان شیء باشد مؤول نیز بواسطه ای مشترک جزء اقسام نظم است.

اگر کسی بگوید که وقتی مؤول از اقسام نظم است باید در میان مشترک و مؤول تقابل و تضاد باشد چون در اقسام یک تقسیم باید تضاد باشد حال آنکه این در میان مشترک و مؤول وجود ندارد؟ در جواب باید گفت: مؤول در حقیقت از اقسام مشترک است و تقابل میان این دو لازم نیست و اگر مؤول قسم و ضد مشترک قرار داده شود جواب این می شود که در میان مشترک و مؤول تقابل و تباین هست چون مقید به قید ترجیح است و مشترک با قید عدم ترجیح و با این توجیه بین مشترک و مؤول تقابل بوجود می آید.

«و الثاني في وجوه البيان بذلك النظم» اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعني و خفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول من الخاص و العام اي كيف يظهر المعني من النظم مسوقا او غير مسوق احتملا لتاويل اولاً و كيف يخفي المعني من اللفظ خفاء سهلاً او كاملاً «وهي اربعة ايضا الظاهر و النص و المفسر و المحكم» لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر و الا فهو النص و ان لم يحتمل فاما قبل النسخ فهو المفسر و الا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولي من بعض فيوجد الادني في الاعلى و لا تبين بينهما بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام و المشترك فانها متقابل بنسبها فلهاذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول و ذكره في الثاني فقط فقال: «ولهذه الاربعة اربعة تشابها» اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول

بعضها اولي من بعض في الخفاء فيوجد الادني في الاعلى ووهي الخفي و المشكل و المجمل و المتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاء لعارض غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل و ان لم يمكن فان كان البيان مرجحاً من جانب المتكلم فهو المجمل و الا فهو المتشابه و هذا التقسيم و كذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول و الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم.

ترجمه: تقسیم در بیان همان نظم یعنی تقسیم دوم در راستای اقسام ظهور و خفای معنی است به همان ترتیبی که در تقسیم اول میان خاص و عام مذکور است یعنی اینکه معنی از نظم در حالت سیاق و غیر سیاق چگونه ظاهر می شود احتمال تأویل را دارد یا خیر و معنی کم پوشیده است یا زیاد و این بر چهار قسم ظاهر، نص، مفسر و محکم تقسیم می شود.

اگر معنی نظم واضح باشد حال احتمال تأویل را دارد یا خیر اگر احتمال تأویل را داشته باشد نیز دو صورت دارد اگر ظهور معنی نظم فقط از صیغه باشد پس آن ظاهر است ورنه نص است و اگر احتمال تأویل را نداشته باشد این نیز دو حالت دارد اگر نسخ را قبول می کند مفسر و در غیر این صورت محکم است. و تمام این اقسام بعضی از بعضی برتر است لزوماً ادنی را می توان در اعلی یافت و در بین این چهار قسم نیز تباین نبوده بلکه تباین به حسب اعتبار است برخلاف مشترک و عام که تباین واقعی است به همین سبب مصنف در تقسیم اول مقابل را بیان نکرد و فقط در تقسیم دوم بیان داشت چنانچه که گفت برای این چهار قسم، چهار قسم دیگر است که در مقابل و تضاد آنها است و همینگونه که در تقسیم اول بعضی نسبت به بعضی دیگر در ظهور اولی تر بودند همچنین در این چهار قسم در خفا بعضی بر بعضی دیگر اولی تر هستند لذا ادنی را می توان در اعلی یافت و آن را خفی، مشکل، مجمل و متشابه هستند چون اگر پوشیدگی و خفا در معنی نظم به علت عارضی غیر از صیغه باشد پس آن خفی است و اگر از خود صیغه باشد اگر ادراک و فهم آن با تامل امکان پذیر باشد آن مشکل و اگر ممکن نباشد ولی امکان بیان آن از جانب متکلم باشد مجمل و در غیر این صورت متشابه است و این تقسیم و تقسیم چهارم متعلق به کلام بوده همانگونه که تقسیم اول و سوم متعلق به کلام است و این مطلب واضح است.

شرح: مصنف می گوید: که تقسیم دوم نظم به اعتبار ظهور معنی است یعنی اینکه معنی لفظ یا ظاهر است و یا پوشیده در حال سیاق است یا در حالت غیر سیاق و احتمال تأویل و تخصیص را دارد یا نه و اگر معنی آن پوشیده است پوشیدگی آن تا چه حدی است خفای آن کم است یا بطور کامل است لفظ به اعتبار ظهور معنی به چهار قسم تقسیم می گردد که عبارتند از ظاهر، نص، مفسر و محکم و دلیل حصر این است که اگر معنی لفظ ظاهر باشد

از دو حال خالی نیست یا احتمال تأویل و تخصیص را دارد یا خیر اگر احتمال تأویل و تخصیص را دارد باز از دو حال خالی نیست چون ظهور معنی یا از طرف صیغه می باشد (فرق نمی کند که آن لفظ برای بیان معنی آورده شده باشد یا خیر بشرطی که شونده اهل زبان باشد). با اینکه ظهور معنی از طریق صیغه نمی شود بلکه لفظ برای بیان کردن آن آورده شده باشد؛ اگر ظهور معنی فقط از طریق صیغه انجام گیرد (ظاهر) است و اگر فقط از صیغه نشود (نص) بوده و اگر معنی لفظ امکان تأویل و تخصیص را نداشته باشد آن هم از دو حال خالی نیست یا در زمان رسول خدا ﷺ نسخ را پذیرفته یا خیر اول را مفسر و ثانی را محکم گویند و نیز گاهی پذیرفتن نسخ بدین خاطر است که عقلاً احتمال تبدیلی ندارد مانند آیاتی که بر وجود و وحدانیت خداوند دلالت دارند و گاهی به خاطر قطع شدن وحی و وفات نبی رحمت ﷺ می باشد که اول را محکم لعینه و دومی را محکم لغیره گویند.

صاحب نورالانوار می گویند در میان این چهار قسم تباین واقعی نیست بلکه اعتباری است بر خلاف اقسام تقسیم اول که در میان آنها تباین واقعی بود و تباین اعتباری بدین صورت است که در ظاهر عدم سوق کلام معتبر بوده در نص سوق کلام معتبر است و در مفسر قبول نسخ هم هست اما در محکم عدم اعتبار قبول نسخ است. به همین سبب در بین این چهار تباین حقیقی نیست. چونکه محکم در ظهور از مفسر و مفسر از نص و نص از ظاهر قوی تر است. چنانچه ظاهر در نص و نص در مفسر و مفسر در محکم موجود می باشد. و وقتی دو قسم با هم جمع شدند در بین آنها تباین حقیقی نمی باشد ولی در میان اقسام تقسیم اول تباین وجود داشت. به همین سبب مصنف اقسام مقابل آنها را ذکر نمود. و چون در اقسام تقسیم دوم تباین و تقابل حقیقی وجود ندارد اقسام مقابل آنها را بیان نمود چنانچه که بیان داشت برای اقسام چهارگانه نظم به اعتبار ظهور چهار قسم دیگر وجود دارد که دو خفا مقابل آنها هستند و همانگونه که در قسم اول بعضی نسبت به بعضی دیگر اولی تر بودند اینجا نیز همین قاعده است و آنها عبارتند از خفی، مجمل، مشکل و مشابه و دلیل حصر این است آنها بدین شرح است که اگر معنی لفظ خفی و پوشیده باشد از دو حال خالی نیست یا خفا از طرف صیغه است و یا به علت عارضی دیگری است اگر به سبب عارضی باشد آن را (خفی) گویند و اگر از نفس صیغه باشد باز از دو حال خالی نیست یا با توجه به سیاق و سباق قابل درک و فهم است یا نیست اگر قابل درک باشد (مشکل) و اگر قابل درک و فهم نباشد یا امید به بیان آن از جانب متکلم است یا نیست اگر امید باشد (مجمل) و در غیر این صورت (مشابه) گویند.

شارح می گویند: که تقسیم دوم و چهارم متعلق به کلام است و تقسیم اول و سوم متعلق به کلمه است. تقسیم دوم و چهارم بدین سبب به کلام بستگی دارد چون تقسیم دوم به اعتبار اظهار کردن مراد است و تقسیم چهارم به اعتبار ایت نمودن مراد است و مراد نسبت بین دو کلمه را می گویند و کلام لفظی آن است که با اسناد

بضمین دو کلمه باشد و اگر نسبت یک کلمه به کلمه دیگر به نحوی باشد که مخاطب قایده کامل را ببرد آن را اسناد گویند. خلاصه نسبت بین دو کلمه و مراد می گویند و کلام نیز همان نسبت است به همین سبب تقسیم دوم و چهارم متعلق به کلام است. و به این صورت نیز می توان گفت که به ذریعه تقسیم دوم مراد ظاهر شده و بواسطه تقسیم چهارم مطلق بر مراد می شود و ظهور بر مراد و اطلاع و وقوف بر مراد از کلام می باشد به همین سبب این دو تقسیم از کلام بوده و علت تعلق تقسیم اول و سوم به کلمه بدین خاطر بوده که تقسیم اول به اعتبار وضع است و لفظی را به معنایی تعیین نمودن را (وضع) گویند. و این تعیین معنی مفرد است و تقسیم سوم به اعتبار استعمال لفظ است و استعمال لفظ هم به مفرد است پس در هر دو معنی مفرد لحاظ شده و معنی مفرد از کلمه است نه از کلام لذا تقسیم اول و سوم متعلق به کلمه است.

«التقسیم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم» المذكور سابقاً من انه استعمال في معناه الموضوع له او غيره او استعمال معه انكشاف معنا او استتاره و «هي اربعة ابضا الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية» لانه ان استعمال في معني الموضوع له فهو حقيقة او في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمال بانكشاف معناه فهو الصريح و الا فهو كناية فالصريح والكنائية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز و لذا قال فخر الاسلام و القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم و جريانه في باب البيان فجعل الحقيقة و المجاز راجعا الي الاستعمال و الصريح و الكناية راجعا الي الجريان و جعل صاحب التوضيح كلا من الصريح و الكناية قسما من الحقيقة و المجاز.

ترجمه: تقسیم سوم در مورد اقسام استعمال نظم است یعنی اینکه نظم بر معنای موضوع له خود استعمال می شود یا بر غیر موضوع له و یا اینکه با وضاحت معنای خود استعمال می شود یا پوشیدگی معنای آن. این تقسیم نیز بر چهار قسم است که عبارتند از حقیقت، مجاز، صریح و کنایه. اگر بر معنای موضوع له خود دلالت کند حقیقت است و اگر بر غیر موضوع له دلالت کند به آن مجاز گفته می شود و اگر هر یک با وضاحت معنی استعمال شود صریح و در غیر این صورت کنایه است.

صریح و کنایه با حقیقت و مجاز جمع می شوند به همین سبب فخر الاسلام فرمودند: تقسیم سوم از اقسام استعمال و جاری شدن آن نظم در باب بیان معنی است لذا فخر الاسلام حقیقت و مجاز را مربوط به استعمال و صریح و کنایه را مربوط به جریان می داند و صاحب توضیح نیز هر یک از کنایه و صریح را قسمتی از حقیقت و مجاز دانسته است. شرح: تقسیم سوم در بیان اقسام لفظ از نگاه استعمال است یعنی لفظ بر معنای موضوع خود دلالت می کند و یا بر غیر موضوع له و باز استعمال آن واضح است و یا مبسوط و این هم چهار قسم دارد. حقیقت و مجاز صریح و کنایه

با این که اگر بر معنی موضوع له خود دلالت می کند حقیقت و اگر بخاطر دلیلی بر غیر موضوع له دلالت می کند بدان مجاز گویند و اگر هر یک به گونه ای استعمال شود که معنی آن واضح باشد صریح و اگر در معنی آن غش و پوشیدگی باشد بدان کنایه اطلاق می گردد. ضمناً این نکته را باید دانست که (لفظ) قبل از استعمال نه حقیقت است و نه مجاز و نه صریح بوده و نه کنایه و عبارت (فالصریح و الکنایه) جواب سؤالیست مبنی بر اینکه باید در میان اقسام یک تقسیم تضاد و تباین باشد در حالیکه در این تقسیم چنین نیست بلکه صریح و کنایه هم با حقیقت جمع می شوند و هم با مجاز؟ جواب این است که درباره صریح و کنایه دو نظریه وجود دارد یکی نظریه فخر الاسلام و دیگری نظریه صدر الشریعه صاحب توضیح.

فخر الاسلام بر این نظریه است که این یک تقسیم نیست بلکه دو تقسیم بوده چنانچه که حقیقت و مجاز به اعتبار استعمال دو قسم لفظ هستند و صریح و کنایه از نظر جریان لفظ دو قسم هستند و قبلاً بیان کردیم که اقسام یک تقسیم می تواند با اقسام یک تقسیم دیگر جمع شود لذا جمع شدن حقیقت و مجاز با صریح و کنایه اشکالی ندارد لیکن در این صورت قرآن به پنج صورت تقسیم می شود و حصر به چهار باطل می شود مگر در این صورت که گفته شود حصر گذشته استقرانی است نه عقلی اما صدر الشریعه بر این باور است که صریح و کنایه قسم حقیقت و مجاز نبوده بلکه اقسام حقیقت و مجاز هستند یعنی لفظ ابتداء بر دو قسم حقیقت و مجاز تقسیم شده و سپس به دو قسم صریح و کنایه تقسیم می شوند.

این یک امر مسلم است که در میان افراد یک تقسیم باید تباین باشد اما باید دانست که در میان اقسام و مقسم نباید تباین باشد پس چون حقیقت و مجاز جایگاه مقسم را دارا هستند جمع شدن صریح و کنایه با آن دو اشکالی ندارد و بعضی نیز اینطور جواب داده اند که در میان اقسام یک تقسیم تباین ذاتی نیست بلکه تمایز اعتباری کافی است و در اینجا تمایز اعتباری موجود است بدین صورت که در حقیقت استعمال لفظ در معنای موضوع له معتبر است قطع نظر از اینکه معنی آن واضح است یا پوشیده و در مجاز نیز به همین شرط استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له است و در صریح واضح بودن معنی معتبر است حال فرق نمی کند که موضوع له باشد یا غیر موضوع له و در کنایه نیز مستور و غیر واضح بودن ملاک است حال برای موضوع له باشد یا غیر موضوع له لذا چون در میان اقسام یک تقسیم تباین شرط نیست پس جمع شدن حقیقت و مجاز با صریح و کنایه اشکالی ندارد و با وجود یکجا شدن تمایز اعتباری موجود است.

«و الرابع في معرفة وجوه الوقوف علي المراد» اي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد علي مراد النظم و هو ان كان الظاهر من صفات المجتهد لكنه يؤول الي حال المعني و بواسطه الي اللفظ و لذا قيل ان

هذا التخصيص للمعني دون اللفظ «و هي أربعة أيضاً الاستدلال بعبارة النص و الاشارة للنص و بدلالته و بالتضائه» لان المستدل ان استدلال بالنظم فان كان مسبقاً فهو عبارة النص و الاشارة للنص و ان لم يستدل بالنظم بل بالمعني فان كان مفهوماً منه بحسب اللغة فهو دلالة النص و الا فان توقف عليه صحة النظم شرعاً او عقلاً فهو اقتضاء النص و ان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة علي ما سيجي ان شاء الله.

توجه: تقسیم چهارم در مورد شناخت راههای آگاهی یافتن مجتهد بر مراد نظم است. اگر چه اطلاع یافتن ظاهر از صفات مجتهد است. ولی سرانجام به معنا بر می گردد و از معنا به لفظ از این دو گفته شده است که این تقسیم مربوط به معنا است نه به لفظ و این نیز چهار تا است که عبارتند از استدلال به عبارت النص، اشاره النص، بدلالة النص و اقتضاء النص بدلیل اینکه اگر مستدل از نظم استدلال کند و نظم قصداً برای آن معنی آورده شده باشد به آن عبارت النص گویند و اگر از نظم استدلال نکند بلکه از معنی استدلال نماید پس اگر معنی از آن به اعتبار لغت از نظم فهمیده شود به آن دلالة النص گفته می شود و الا اگر صحت نظم شرعاً و عقلاً بر آن معنی موقوف باشد به آن اقتضاء النص گویند و اگر صحت نظم شرعاً و عقلاً بر آن معنی موقوف نباشد آن از وجوه فاسده می باشد و بعداً به آن پرداخته خواهد شد.

شرح: منظور از نص در عبارت النص و اشارة النص لفظی است که بر معنی دلالت کند و در اینجا مراد از نص آن نیست که در تقسیم دوم مقابل ظاهر قرار گرفته و مراد از معنی آن است که از عبارت النص و اشارة النص و دلالة النص و اقتضاء النص ثابت شود مصنف فرموده: تقسیم چهارم بر این اساس است که مجتهد از مراد نظم و لفظ چگونه آگاهی می یابد لیکن بر این اعتراض وارد می شود که تقسیم چهارم را از تقسیمات کتاب الله بشمار آوردن امری اشتباه است چون تقسیمات کتاب الله تقسیمات نظم و معنی است و تقسیم چهارم تقسیم وقوف است و این از صفات مجتهد است پس چگونه می توان این تقسیم را در تقسیمات کتاب الله گنجانده؟ در جواب این اعتراض باید گفت گرچه آگاهی یافتن بر مراد نظم از صفات مجتهد است ولی مال آن حال معنا است اگر چه وقوف بر مراد از صفات مجتهد است ولی سرانجام به معنا راجع می شود و از معنا به سوی لفظ بر می گردد یعنی اینکه لفظ بر آن معنی یا عبارت النص دلالت می کند یا اشارة النص و یا اقتضاء النص و یا دلالة النص بهر حال آگاهی یافتن مجتهد از لفظ و معنی مستفاد است لیکن چون در این تقسیم معنی اصل و لفظ ثابت است این تقسیم را تقسیم معنی قرار داده و تقسیم لفظ ندانسته اند در زیر مجموعه این تقسیم چهار قسم وجود دارد که سابقاً نام آنها بیان شد و وجه حصر آنها بدین شرح است که مجتهد از لفظ دلیل می گیرد یا از معنی اگر از لفظ دلیل گرفته باشد از دو حال علی نیست یا آن نظم برای آن معنی قصداً آورده شده یا خیر اگر نظم و لفظ برای آن معنی قصداً آورده شده

(عبارة النص) و اگر قصد آورده نشده (اشاره النص) گویند. و اگر از معنی دلیل گیرند این نیز دو حالت دارد یا به اعتبار لغت فهمیده می شود یا بخیر. اگر آن معنی از لفظ به اعتبار لغت دانسته می شود آن را (دلالة النص) گویند و اگر به اعتبار لغت فهمیده نشود دو صورت یا اینکه صحت لفظ بر آن معنی شرعاً و عقلاً پذیرفتنی باشد که به آن اقتضاء النص و در غیر اینصورت از استدلالات فاسده می باشد که بعداً بیان خواهد شد.

«و بعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل» اي بعد هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين «و هو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها» اي هذا التقسيم اربعة ايضا معرفة مواضعها اي ماخذ الاشتقاق هذه الاقسام و هو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص و هو الانفراد و ان العام مشتق من العموم و هو الشمول و قس عليه ومعانيها المفهومات الاصطلاحية «و هي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعني معلوم علي الانفراد و العام هو ما انتظم جمعا من المسميات و ترتيبها» اي معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلاً اذا تعارض النص و الظاهر يقدم النص علي الظاهر و احكامها اي ان قطعي و العام المخصوص ظني و آيها واجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام في العشرين نصير الاقسام ثمانين و التقسيمات خمسة ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاسامي اقسام القرآن و موقوف عليه لتحقيقها و لهذا لم يذكره الجمهور و انما هو اختراع فخر الاسلام و تبه المصنف ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب سلك في اخره علي سبته فذكر كلا من الواضع و المعاني و الترتيب و الاحكام في كل من الاقسام و المصنف انما ذكر المعاني و الاحكام فقط و لم يذكر المواضع اصلاً و ذكر المواضع اصلاً و ذكر الترتيب في بعض الاقسام فقط.

توجه: بعد از شناخت این تقسیم ها تقسیم پنجم هم هست که همه آنها را در بر می گیرد یعنی اینکه بعد از شناخت این بیست قسم که حاصل تقسیمات چهارگانه بود تقسیم پنجمی نیز وجود دارد که همه را شامل می شود و آنها عبارتند از شناخت مواضع اقسام و معانی اقسام و شناخت ترتیب و شناخت احکام.

شناخت مواضع یعنی شناخت ماخذ اشتقاق آن اقسام و آن اینکه خاص از خصوص گرفته شده و آن مفرد تا بودن است و عام از عموم گرفته شده و آن شامل شدن و در بر گرفتن است و بر این اساس اقسام دیگر را قیاس کن و مراد از معانی مفهومات اصطلاحی است بدین گونه که خاص لفظی است که برای معنی معلومی به طور انفرادی وضع شده و عام بر عکس آن افراد زیادی را شامل می شود و ترتیب آنها نیز بدین منوال است که بدانیم در وقت تعارض کدام یک مقدم است مثلاً زمانی که بین نص و ظاهر تعارض می شود نص بر ظاهر مقدم است و منظور از

احکام این است که کدام حکم قطعی و کدام یک ظنی و کدام یک واجب التوقف است خاص قطعی بوده و عام مخصوص ظنی و مشابه واجب التوقف است.

لذا وقتی که این چهار قسم در بیست ضرب می شوند و نتیجتاً به هشتاد قسم می رسند و تقسیمات پنج می شوند و این تقسیم پنجم در حقیقت تقسیم قرآن نیست بلکه تقسیم اسماء اقسام قرآن است و برای ثابت کردن اسماء اقسام قرآن موقوف علیه است به همین خاطر جمهور این تقسیم پنجم را ذکر ننموده اند و این اختراع فخر الاسلام است و مصنف نیز از وی پیروی نموده است لیکن وقتی فخر الاسلام آن را در اول کتاب بیان کرد در آخر کتاب نیز به همین منوال ادامه دادند و هر یک از موارد معانی و ترتیب و احکام را بر هر قسمی از اقسام ذکر نموده و مصنف فقط معانی و احکام را بیان کرده و مواضع را اصلاً ذکر نکرده و ترتیب را در بعضی از اقسام بیان کرده است.

شرح: صاحت منار می نویسد: بعد از شناخت اجمالی بیست قسم بدست آمده از چهار تقسیم مذکور تقسیم پنجم نیز وجود دارد که در تحت آن چهار قسم است (اول) ماخذ اشتقاق بیست قسم بیان شده یعنی شناخت مشتق من ملأ خاص از خصوص به معنی تنها و مفرد و عام از عموم که به معنی در بر گرفتن است گرفته شده، و مشترک و اشتراک که معنی آن شریک شدن بوده و همچنین اقسام دیگر بر همین منوال است. (دوم) شناخت معانی یعنی ترفیهای اصطلاحی اقسام بیست گانه مثلاً در اصطلاح اصول فقه خاص را لفظی گویند که بطور انفراد به معنایی وضع شده باشد که سامع بدان آگاه باشد و عام لفظی را گویند افراد بسیاری از یک نوع را همزمان شامل شود و مشترک به لفظی اطلاق می شود که افراد متعددی را بر سبیل بدل در بر بگیرد و سوم) ترتیب بین بیست قسم مذکور است یعنی مستدل یا همان مجتهد وقت تعارض را بشناسد و بداند کدام مقدم است. مثلاً در زمان تعارض بین نص و مفسر، مفسر بر نص مقدم است و در زمان تعارض بین مفسر و محکم، محکم ارجح است. و چهارم) اینکه در میان اقسام بیست گانه کدام قطعی و کدام ظنی و کدام یک واجب التوقف است که چند نمونه پیشتر بیان شد.

به حال چونکه هر یک از چهار قسم تقسیم پنجم تمام اقسام تقسیمات چهارگانه گذشته را شامل می شود جمعا هشتاد قسم می شوند. لیکن اعتراض وارد می شود که صاحب منار قبلاً بیان داشت که چهار تقسیم وجود دارد و وجه حصر آن را نیز ذکر کرد حال در اینجا تقسیم پنجم نیز وارد شده پس چهار تقسیم بودن و وجه حصر باطل بوده است؟ در جواب باید گفت تقسیم پنجم در حقیقت تقسیم قرآن نیست بلکه تقسیم اسامی اقسام قرآن است و برای تقسیم قرآن جایگاه موقوف علیه را دارد و بدلیل اینکه تقسیم پنجم وجود ندارد جمهور نیز آن را ذکر نفرموده اند و این نغز فخر الاسلام است که صاحب متن نیز از ایشان تبعیت نموده اند و باید دانست همانگونه که فخر الاسلام تقسیم پنجم را در ابتدای کتاب بیان داشته در آخر نیز بیان کرده است یعنی تا آخر به همین منوال جلورفته است و هر یک

از اقسام مأخذ اشتقاق و معانی و ترتیب و حکم را با هر قسم بیان کرده اما صاحب متن فقط معانی و احکام را ذکر کرده و نامی از مأخذ به میان نیاورده است و ترتیب را در بعضی موارد ذکر کرده است.

تعریف خاص

ثم لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال: «اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد» فقله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقله وضع لمعنى يخرج لمهمل و قوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من قوله على الانفراد.

ترجمه: هنگامی که مصنف از بیان تقسیم اجمالی فارغ شد شروع به بیان تفصیلی اقسام نمود چنانچه فرمود خاص لفظی را گویند که به تنهایی برای یک معنای معلوم وضع شده باشد.

و این گفته مصنف **کل لفظ** بمنزله جنس برای تمام الفاظ می باشد و قیدهایی دیگر بمثابة فصل می باشند چنانچه **قید وضع لمعنی** کلمات بی معنی را خارج کرد و با لفظ **معلوم** اگر معنای معلوم المراد مقصود باشند مشترک خارج شده و اگر معلوم البیان منظور باشد که مشترک با این قید خارج نمی شود بلکه با **قید علی الانفراد** از دایره آن خارج می گردد. چون در این صورت معنی آن چنین می شود که معنای خاص از افراد و معنای دیگر مفرد است پس عام و مشترک از معنی خاص بیرون شدند.

شرح: مصنف بعد از پایان اجمالی تقسیمات به تفصیل آن می پردازد و جلوتر از همه به تعریف خاص پرداخته و می گویند که خاص به لفظی گویند که به تنهایی برای معنایی وضع شده باشد و چون هر تعریف از دو بخش جنس و فصل تشکیل می یابد لذا شارح در تعریف خاص؛ جنس و فصل را مشخص نموده است و نوشته که **کل لفظ** جنس است و تمام الفاظ اعم از معنی دار و بی معنی را در بر می گیرد و **وضع لمعنی** در این تعریف فصل اول بوده که الفاظ بی معنی و مهمل را از دایره تعریف خارج می کند چون مهمل برای معنی خاص وضع نگردیده است و لفظ **معلوم** فصل دوم بوده چون اگر مراد از معلوم؛ معلوم المراد باشد یعنی اینکه که بر معنایی دلالت کند که مراد از آن مشخص باشد مشترک از آن تعریف خارج می گردد و اگر منظور از معلوم؛ معلوم البیان باشد بدین گونه که خاص به لفظی اطلاق می گردد که معنی از لفظ واضح و ظاهر باشد در این صورت مشترک با این فصل از دایره تعریف خارج نمی شود بدلیل اینکه مشترک برای تمام معنایی که وضع شده از لفظ واضح و ظاهر می شوند البته با فصل سوم که **علی الانفراد** باشد مشترک خارج می شود چون خاص برای هر معنایی که وضع شده باشد باید از

افراد و معنایی دیگر متمایز باشد چون خاص بر یک معنی دلالت می کند و معنی دیگری را شامل نمی شود و به عکس آن مشترک بر چند معنی دلالت کرده لزوماً تعریف خاص مشترک را در بر نمی گیرد.

در اینجا دو اعتراض وارد می شود یکی بر متن و دیگری بر شرح!

اعتراض بر متن این است که تعریف خاص از طرف صاحب متن جامع نیست زیرا که در تعریف با ذکر قید **لمعنی** خاص العین مثل زید از تعریف بیرون می گردد چونکه خاص العین برای هیچ معنایی وضع نشده است؟ در جواب باید گفت مراد از قید معنی در تعریف مفهوم است حال خواه عین باشد یا معنی و عین خاص بر لفظی صادق می آید بطور انفراد برای مفهوم معلومی وضع شده است پس وقتی که مراد از لفظ معنی مفهوم است و مفهوم عین را نیز شامل می شود لذا خاص العین از تعریف خاص بیرون نمی شود و تعریف خاص نمی تواند غیر جامع باشد و اعتراض بر شرح نیز چنین است که شارح **کل لفظ** را بمنزله جنس و قیود دیگر را به منزله قرار داده است حال آنکه در تعاریفات جنس و فصل مذکور می باشند لزوماً شارح باید چنین می گفت که **کل لفظ** جنس و قیود دیگر فصل است؟ در جواب این اعتراض باید گفت: که حقایق بر دو نوع هستند اول (حقیقت نفس الامری و دوم) حقیقت اعتباری. مثال اول همانند انسان و مثال دوم مثل خاص، عام و مشترک لذا در حقایق نفس الامر جنس و فصل حقیقی می باشند و در حقایق اعتباری؛ اعتباری هستند و چون خاص حقیقت اعتباری است لذا جنس و فصل در آن اعتباری هستند به همین خاطر شارح لفظ «بمنزلة الجنس و كالفصل» را بیان کرد و لفظ جنس و فصل را ذکر نکرد.

وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الأصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام ليست مخصصة بالكتاب بل مجرى في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للادب لان النظم في الأصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي واما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستكراً في التعريفات في اصطلاح المنطقي ولكن القصد ههنا لبيان الاطراد والضبط ههنا و هو انما يحصل بكل لفظ.

ترجمه: مصنف در اینجا مطابق با اصل اسلوب کلمه لفظ را به کار برد و از نظم استفاده نکرد زیرا که این اقسام مختص کتاب الله نیستند بلکه در تمام کلمات عرب یافت می شوند و ذکر نظم در تقسیمات بخاطر رعایت ادب بوده است زیرا که نظم به نغ در کشیدن مروارید را گویند بر خلاف لفظ که در لغت به معنی انداختن است و اگر چه ذکر کلمه کل طبق اصطلاح منطقیون شایسته نیست ولی در اینجا هدف بیان نموده تعریفی جامع و مانع و این فقط با لفظ کل بدست می آید.

اطلاق می شود نه با حقائق چنانچه منطقیون می گویند لذا اصولین از اغراض بحث می کنند نه از حقائق بسا اوقات اتفاق می افتد که یک چیزی نزد منطقی ها نوع و نزد فقهاء جنس باشد چنانچه که صاحب متن مثال هایی ذکر کرده اند.

شرح: گویا مصنف بعد از تعریف خاص اقسام آن را بیان می کند و می گوید خاص بر سه قسم است اول خصوص الجنس یعنی اینکه به اعتبار معنی جنس آن خاص باشد گرچه مصادیق آن متعدّد باشد و دوم خصوص نوع یعنی به اعتبار معنی نوع آن خاص باشد اگر چه مصادیق متعدّد داشته باشد و سوم خصوص عین یعنی اینکه شخص معنی باشد به این قسم اخص الخاص گویند. شارح می گوید: در میان اصولین و منطقی ها در تعریف نوع و جنس اختلاف است و منشأ اختلاف از آنجا می سرچشمه می گیرد که اصولین از اغراض و مقاصد بحث می کنند و منطقی ها از حقائق چون هدف اصولین شناخت احکام بوده و مقصد منطقی ها شناخت حقائق است.

لذا نزد اصولین جنس عبارت است از کلی ای که بر افراد زیادی محمول شود با اغراض جداگانه و متفاوت و نوع عبارتست از کلی ای که بر افراد زیادی که اغراض آنها یکی باشد حمل شود و بنا بر اصطلاح منطقیون جنس عبارت است از کلی ای که بر افرادی محمول باشد که حقیقت آنها جدا جدا باشد. و نوع به کلی ای گویند که بر افرادی که حقیقت آنها یکی است محمول باشد همانند انسان که نزد منطقی ها نوع و نزد اصولین جنس است.

«انسان و رجل و زید» فالانسان نظیر خاص الجنس فانه مقول علی كثيرين مختلفين بالاغراض فان نحه رجل وامرأة والغرض من خلقه هو كونه نبياً واماماً و شاهداً في الحدود والقصاص ومقيماً للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستقرشة اليه بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد رجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العین فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع.

ترجمه: همانند انسان و مرد و زید انسان مثال خاص الجنس است چرا که آن بر اینطور افرادی زیاد محمول است که غرض آنها جدا جدا است زیرا که مرد و زن در تحت آن قرار می گیرد و غرض از خلقت مرد این است که تا پیامبر و رهبر و شاهد در حدود و قصاص و برپاکننده جمعه و عیدین و امثال اینها باشد ولی زن برای این است که تا فراشی برای مرد باشد و برای وی فرزند بدینا بیآورد و کارهای خانه را سروسامان بخشد و اموری دیگر از این قبیل و رجل مثال خاص النوع است و این افرادی را شامل میشود که غرض آنها یکی است و زید مثال خاص العین است چون شخصی معین بوده احتمال شرکت غیر را ندارد مگر در صورتی که تعدد وضع باشد.

شرح: در این عبارت دو اعتراض وارد می شود چنانچه در اعتراض اول آمده صاحب متن در تعریف خاص کلمه لفظ را ذکر کرد درحالی که در تقسیمات نظم ذکر کرده بود؟ در جواب این اعتراض دو جواب بیان شد است اول اینکه ذکر لفظ اصل است لذا بخاطر رعایت اصل لفظ را بیان کرده و دوم اینکه این اقسام مختص کتاب الله نیست بلکه در تمام لغت عرب یافته می شوند پس نیازی نیست که بخاطر رعایت ادب نظم گفته شود اما چون در وقت تهیید تقسیمات بیان شد «و هو اسم للنظم المعنی» مخصوص کتاب الله است در آنجا بخاطر رعایت ادب از کلمه نظم استفاده شد و لفظ به معنی انداختن است که شایسته نیست در تعریف کتاب الله بکار رود.

و اعتراض دوم این است: که صاحب متن در تعریف خاص کلمه کل را بکار برده و کلمه کل برای احاطه لزوم بکار می رود نه برای بیان ماهیت حال آنکه تعریف بواسطه ماهیت می شود نه افراد لذا در تعریف بیان کلمه کل زینده نیست؟ در جواب باید گفت که اگر چه بکار بردن کلمه کل در اصطلاح اهل منطق خوب نیست اما نزد اصولین بخاطر جامع و مانع بودن تعریف بکار بردن کلمه کل امری مستحسن و پسندیده است و این امکان وجود دارد که یک اصطلاح نزد بعضی پسندیده و نزد بعضی نکوهیده باشد و بکار بردن کلمه کل اعتراضی بر اصولین وارد نمی کند.

«و هو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العین» تقسیم للمخاص بعد بیان تعریفه ای الخصوص الذی يفهم فی ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه خاصا بحسب المعنی و ان يكن ما صدق عليه متعدّد او خصوص النوع علی هذه الوتيرة او خصوص العین ای الشخص المعین و هذا اخص الخاص و الجنس عندهم عبارة عن کلی مقول علی كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم کلی مقول علی كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين فهم انما يسيحون عن الاعراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر عن الامثلة التي ذكرها بقوله.

ترجمه: خاص بر سه قسم تقسیم می شود که عبارتند از خاص الجنس یا خاص النوع و یا خاص العین و این تقسیم خاص بعد از تعریف آن است یعنی خصوصی که در ضمن تعریف خاص فهمیده می شود یا خصوص الجنس است بدین گونه که جنس آن به حسب معنی خاص شده باشد اگر چه مصادیق آن متعدّد باشد یا به همین موال خصوص النوع باشد و یا اینکه خصوص العین بدین صورت که بر شخص معینی بکار برود و این اخص الخاص است و جنس بنا بر تعریف اصولین به کلی گفته می شود بر كثيرين مختلف بالاغراض محمول باشد نه مختلف بالحقائق چنانچه که منطقی ها بر همین باور هستند و نوع هم کلی است که بر كثيرين متفقين بالاغراض

شوح: در این عبارت مصنف برای هر یک از سه قسم خاص مثالی بیان داشت وی نوشت انسان مثال خاص الجنس بوده چون انسان یک کلی است و افرادی زیادی را در بر می گیرد که در اغراض با هم متفاوت هستند چون در تحت انسان مرد و زن هر دو جای می گیرند اما مقصود خلقت هر یک متفاوت است چنانچه پیشتر چند مورد به عنوان نمونه بر شمرده شد و رجل مثال خاص النوع است چون رجل یا همان مرد یک کلی است افراد زیادی را در بر می گیرد و در اغراض با هم متفق هستند و اگر اعتراض شود که مرد آزاده با غلام و یا دیوانه با هوشیار فرق دارد در جواب گفته می شود که مبحث در مورد مردانیت است که اهلیت معتبره را دارا باشند نه مطلق افراد و اهلیت فقط در مردان آزاد و عاقل یافته می شود مردان آزاد و عاقل در اغراض با هم مساوی و متفق هستند. زید مثال خاص العین است چون زید فردی معین است و به اعتبار اینکه برای یک فرد مشخص وضع شده اعتبار شرکت ندارد اما به اعتبار تعدد وضع احتمال شرکت را دارا می باشد بدین صورت که دو فرد مختلف نام فرزندشان را زید گذاشته باشند.

حکم خاص

و لما فرغ المصنف من تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال: «و حكمه ان يتناول المخصوص قطعا» ای اثره المترتب علیه ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زید عالم فزید خاص لا یحتمل غیره احتمالا ناشیا عن دلیل و عالم ایضا خاص لا یحتمل غیره كذلك فكل واحد من الکلمتين يتناول مدلوله قطعا ثبت من مجموع الکلام.

توجه: مصنف با پایان یافتن تعریف خاص و اقسامش حکم آن را بیان کرد چنانچه که فرمود: حکم خاص این است که مخصوص خود را به طور قطعی شامل شود یعنی آن اثر خاصی بر آن مترتب می شود این است که مخصوص خود را در بر گیرد به نحوی که احتمال غیر آن نباشد لذا وقتی گفتیم **زید عالم** است زید خاص است و احتمال کس دیگری نمی شود. پس هر یک از دو کلمه مدلولش را در بر می گیرد و از مجموع دو کلمه حکم عالم بودن زید با این واسطه به طور یقین ثابت می شود.

شرح: مصنف بعد از پایان دادن تعریف خاص و اقسام آن حکم خاص را بیان می کند و حکم اثری را گوید که بر چیزی مرتب می شود مثلاً گفته می شود (حکم الصلوة سقوط الواجب عن الذمة المکلف بالاداء في الدنيا وحصول الثواب بالآخرة) یعنی اینکه حکم نماز سقوط واجب از ذمه فرد مکلف در دنیا و بدست آوردن ثواب و یادش در آخرت است. مطلب اینکه اثری که بر ادای نماز مرتب می شود این است که در دنیا واجب از ذمه ساقط شده و در آخرت به پاداش می رسد بهر حال اثر خاص این است که مدلول خود را بگونه ای در بر می گیرد که احتمال غیر را ندارد چنانچه مثالی در این زمینه گذشت.

تفریعات خاص

«ولا یحتمل البیان لکونه بینا» هذا حکم آخر مقول للحکم الاول وکانهما متحدان ولكن الاول لیان المذهب و الثاني لنفی قول الخصم ولتمهید التعریفات الآتیة ای لا یحتمل الخاص بیان التفسیر لکونه بینا بنفسه فهو مقابل للمجمل حیث یحتاج الی بیان المجمل و تفسیره و اما بیان تقریر و التفسیر فیحتمله الخاص لانه لا ینافی القطعیة فان بیان التقریر یرزق الاحتمال الناشی بلا دلیل فیکون محکما کما یتقال جاعنی زید و بیان التفسیر یحتمله کل کلام قطعا کان او ظنی کما یتقال انت طالع ان دخلت الدار و هكذا بیان التبدیل یحتمله الخاص ایضا «فلا یجوز الحاق التعدیل بامر الزکوع و السجود علی سبیل الفرض» شروع فی تعریفات مختلف فیها بینا و بین الشافعی علی ما ذکر من حکم الخاص یعنی اذا کان الخاص لا یحتمل البیان لکونه بینا بنفسه.

توجه: بیان را نمی پذیرد این حکم دیگریست که تقریب کندهی حکم اول است و گویا هر دو متحد هستند لیکن اول برای بیان مذهب و دوم برای نفی قول مخالف و مقدمه ای برای مسائل تفریعی آینده است. یعنی خاص نیازی به تفسیر و بیان ندارد چون که به ذات خود واضح است و مقابل آن مجمل است چونکه مجمل نیاز به تفسیر دارد و خاص احتمال بیان تقریر و تغییر را دارد زیرا این دو منافی قطعیت نیستند بدلیل اینکه بیان تقریر احتمال بدون دلیل را از بین می برد پس خاص محکم شد مثلاً گفته می شود «جاءنی زید زید» و بیان تغییر هر کلامی احتمال آن را دارد حال خواه قطعی باشد یا ظنی چنانچه گفته می شود (انت طالع ان دخلت الدار) همچنین خاص احتمال تبدیل را دارد.

شرح: مصنف بیان می دارد که حکم دوم خاص این است که به سبب واضح بودن نیازی به بیان تفسیری و توضیحی ندارد چونکه خاص مدلولش را به طور کامل و یقینی شامل می شود نیازی به تفسیر ندارد البته باید دانست که حکم اول یعنی «ان يتناول المخصوص قطعا» برای بیان مذهب احناف است چون نزد احناف حکم خاص قطعی است اگر چه نزد امام شافعی رحمه الله و ابو منصور مازندرانی ظنی است و حکم دوم اینکه «لا یحتمل البیان» برای نفی قول طرف مقابل یعنی امام شافعی رحمه الله است زیرا که نزد ایشان خاص احتمال بیان را دارا می باشد و این حکم دوم مقدمه ای برای تفریع سه مسئله از تفریعات هفت گانه است و چهار تفریع بر حکم اول مرتب می شود بهر حال چونکه خاص احتمال بیان توضیحی و تفسیری را ندارد در مقابل و خلاف مجمل است زیرا که مجمل بالعکس نیاز به توضیح و تفسیر مجمل دارد علاوه بر بیان تفسیر سه نوع بیان دیگری نیز وجود دارد که عبارتند از: بیان تقریر و تغییر و تبدیل.

خداوند تفسیر و توضیح باشد و ناسخ هم نمی تواند باشد پس زینبده است هر یک در جایگاه خود قرار بگیرد بدینگونه که حکم قرآن فرض و قطعی بوده و حکم خبر واحد واجب و ظنی باشد.

«و بطل شرط الولاء و الترتیب و التسمیة و النیة فی آیه الوضوء» هذا تفريع ثان عليه و عطف علی قوله فلا يجوز اذا كان الخاص لا يحتمل البيان بطل شرط الولاء كما شرط مالك و شرط الترتيب و النية كما شرطهما الشافعي و شرط التسمية كما شرط اصحاب الظواهر في آية الوضوء و هو قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم... الآية و بيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء و هو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متابعا متوالي بحيث لم يجهض العضو الاول لمواظبة النبي ﷺ و اصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله ﷺ لا وضوء لمن لم يسلم و الشافعي يقول ان الترتيب و النية في الوضوء فرض لقوله ﷺ لا يقبل الله صلاة امرء حتى يضع الظهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه . و لقوله ﷺ انما الاعمال بالنيات . و الوضوء ايضا عمل فلا يصح بدون النية و نحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل و المسح و هما خاصان وضعا لمعني معلوم و هو الاسالة و الاصابة فاشترط هذه الاشياء كما شرطهما المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه بينا لنفسه فلا يكون الانسحا و هو لا يصح باخبار الاحاد غايه ان تراعي منزلة كل واحد من الكتاب و السنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا و ما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل و هو لا بليل الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الواجب الي السنية و قلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء.

توجهه: بنا بر آیه وضو شرط قرار دادن ترتیب و تسمیه و نیت باطل است این تفريع دوم بر مسئله حکم خاص است و عطف بر فلا يجوز می گردد. یعنی زمانی که خاص نیازی به بیان ندارد پس بر آیه وضو که خداوند فرموده «فاعسلوا» شرط قرار دادن اموری همانند پی در پی شستن چنانچه که امام مالک ﷺ آن را شرط قرار داده و باین ترتیب چنانچه امام شافعی ﷺ شرط قرار داده و یا تسمیه را که ظواهر شرط دانسته اند، صحیح نیست. بیان مطلب اینگونه است که امام مالک ﷺ می فرمایند: اعضا باید پشت سرهم بگونه ای شسته شوند که عضو اول خشک نشده باشد و دلیل ایشان در این زمینه مواظبت پیامبر ﷺ بوده است و اصحاب ظواهر می گویند بسم الله گفتن در ابتدای وضو فرض است پیامبر ﷺ فرمودند: کسی که بسم الله نگوید وضوئی ندارد و امام شافعی ﷺ نیز ترتیب و نیت را در وضو به سبب وجود روایاتی در این زمینه شرط قرار داده اند چنانچه رسول خدا ﷺ فرمودند: خداوند نماز هیچ کس را قبول نمی کند تا زماتی که وضو را بر جای آن بگذارد لذا چهره اش را باید بشوید و سپس دست هایش را و... و نیز فرمودند مدار اعمال بر نیت هست و وضو نیز یک عمل است لذا بدون نیت

وضوئی تواند صحیح باشد. ما می گویم که خداوند در وضو ما را به شستن دست و صورت امر نموده و این هر دو خاص است که عبارت است از آب ریختن و دست کشیدن و نیازی به تفسیر و توضیح ندارند پس شرط قرار دادن این امور نمی تواند باین برای آن باشد و نسخ هم نمی تواند باشد چنانچه قبلا بیان داشتیم. پس حکم می کنیم آنچه که با کتاب ثابت شده فرض و قطعی بوده و آنچه با سنت ثابت می گردد واجب می باشد و از آنچه که با اجماع ثابت شده در وضو چیزی به نام واجب نیست بدلیل اینکه واجب در عمل همانند فرض قطعی است و واجب فقط لایق عمل مقصوده است پس ما از وجوب به سنت نزول کرده و می گویم که همه این موارد سنت است.

شرح: این عبارت تفريع دومی است که بر حکم خاص زده می شود و آن این است که نزد امام مالک ﷺ پی در پی شستن اعضا فرض است و دلیل آنها عمل نبی رحمت ﷺ می باشد و اصحاب ظواهر نیز چنانچه پیشتر بیان شد قائل به فرضیت تسمیه هستند و امام شافعی ﷺ نیز نظر به فرضیت ترتیب و نیت داده است چنانچه می گویند لفظ «ثم» موجود در روایت دال بر ترتیب و حدیث منبر مؤید فرضیت تسمیه است ولی از طرف ما جواب داده می شود شرط قرار دادن و ملحق نمودن این مسائل بر فرضیت آیه که از طریق آیه ثابت است، صحیح نمی باشد، چرا که خداوند در آیه وضو دو مطلب را که بیان می دارد یکی غسل و دیگری مسح نمودن که غسل به معنی ریختن آب و مسح به معنی کشیدن دست خیس می باشد. لذا نمی توان دلایل اثنه ای مذکور را باین برای خاص تلقی نمود و نیز به سبب اینکه خبر واحد هستند نمی توانند به عنوان ناسخ برای حکم کتاب الله قرار گیرند مگر اینکه بتوانند در حکم واجب قرار بگیرند و از آنجا که به وسیله اجماع ثابت شده در وضو چیزی به نام واجب نیست پس تنزل نمود و در حکم سنت قرار می گیرند. در جواب اینکه چرا در وضو واجب نیست باید گفت چون واجب در عمل حکم فرض دارد و عامل بدن مستحق ثواب و تارک آن مستوجب عذاب می گردد و دیگر اینکه واجب لایق عبادت مقصوده بوده و وضو عبادت مقصوده نیست لذا واجب در وضو جایگاهی ندارد.

نکته: صاحب قوت الاخبار می نویسد: بنده مسئله را طبق بیان صاحب نورالانوار ذکر کردم و جواب در کتب قه موجود است مثلاً جواب امام مالک ﷺ این است که مداومت رسول خدا ﷺ بر هر کاری دلیل بر وجوب آن نیست همانند اعتکاف که سنت مؤکده است در حالیکه پیامبر ﷺ بر آن مداومت داشتند اگر آن حضرت ﷺ همراه با مداومت اگر بر ترک آن توخیم می نمودند آنگاه مداومت دلیل بر وجوب می شد و در جواب ظواهر باید گفت که پیامبر ﷺ فرمودند: «الوضوء لمن لا یسلم» این بیانگر نفی کمال است نه نفی ذات وضو یعنی بر وضو بدون بسم الله اجر کامل داده نمی شود ولی می تواند «مفتاح الصلوة» باشد و دیگر اینکه حضرت ابوهریره از ابن مسعود رضی نقل می کند که رسول مهربانی ﷺ فرمودند: «من توضأ و ذکر اسم الله تطهر جسده كله

ومن تَوَاضَعُ لِمَنْ يَذْكُرُ اسْمَ اللَّهِ لَمْ يَتَطَهَّرْ إِلَّا مَوْضِعَ الْوُضُوءِ^۱ کسی که با نام خدا وضو بگیرد این پاکی برای تمام بدن او تلقی می شود و کسی که بدون بسم الله وضو بگیرد فقط جای وضو پاکی می شود. از این حدیث واضح می شود که بدون بسم الله وضو صحیح است. و در جواب حدیثی که برای ثبوت فرضیت ترتیب در وضو آورده بودند باید گفت که این حدیث ضعیف بوده و در سنن ابوداود روایت شده که پیامبر ﷺ در وقت وضو گرفتن فراموش کردند که سر را مسح کنند لذا بعد از اینکه بلند شدند سر را مسح نمودند لذا اگر ترتیب فرض می بود قطعاً وضو خود را اعاده می نمودند و عدم اعاده وضو دلیلی بر عدم فرضیت ترتیب می باشد و در جواب حدیث «إِنَّا الْأَعْمَالُ بِالْيَأْتِيَاتِ» باید گفت که لفظ ثواب مقدر است لذا مطلب چنین می شود که ثواب اعمال به نیت هاست و اگر نه صحت اعمال.

بر عبارت شارح چند اعتراض وارد می شود: اول اینکه تمام دلائل مخالفین را خبر واحد دانسته در حالیکه حدیث متبر خبر مشهور است حتی بعضی آن را متواتر دانسته اند و اعتراض دیگر اینکه شارح فرمودند: که با اجماع ثابت شده که در وضو چیزی به نام واجب وجود ندارد حال آنکه امام احمد مضمضه و استنشاق را واجب دانسته و دیگر اینکه فرموده واجب لایق عبادت مقصوده است و وضو عبادت مقصوده نیست جای تعجب است که در وضو فرض وجود دارد اما واجب لایق آن نیست پس وقتی که در وضو فرض است واجب باید به طریق اولی باشد. جمیل احمد

«وَالطَّهَارَةُ فِي آيَةِ الطَّوَّافِ» عطف علی قوله الولاء و تفریع ثالث علیه اذا كان الخاص بینا بنفسه لایحتمل البیان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف و هي قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ فان الشافعي يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله ﷺ «الطواف بالبيت صلو» و قوله ﷺ «الا لا يطوفون بالبيت محدث و لا عربان و نحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم و هو الدوران حول الكعبة، فاشترط الطهارة فيه لايكون بينا له لكونه بينا بنفسه بل يكون نسخا و هو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة و بالصدقة في غيره و اما زيادة كونه سبعة اشواط و ابتداء من الحجر الاسود فلعلة ثبت بالخبر المشهور و هي جائز بالاتفاق.

ترجمه: مسئله طهارت در آیه طواف و این عطف می شود بر گفته مائت الولاء.

این تفریع سوم است که بر حکم خاص زده می شود و از آنجا که خاص واضح بوده و نیازی به بیان در آن احساس نمی شود لذا اضافه نمودن طهارت بر آیه ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ باطل می باشد. امام شافعی رحمه الله می فرماید: طواف کعبه بدون طهارت جایز نیست چون رسول خدا ﷺ فرمودند طواف خانه خدا نماز است و نیز فرمودند: هان بدانی که هیچ کس بدون طهارت و یا لخت خانه خدا را طواف ننماید.

ما می گویم که طواف لفظ خاص است و معنی آن نیز واضح است که به چرخیدن گرداگرد خانه خدا اطلاق می شود. پس الحاق طهارت به عنوان یک شرط بدان نمی تواند مبین قرار گیرد و بدلیل اینکه خبر واحد است ناسخ هم نمی تواند باشد. حداکثر حکم طهارت این است که واجب است و طواف بدون آن ناقص شود و در طواف زیارت با خون و در غیر آن با صدقه قابل جبران است و در طواف هفت دور زدن و از حجر الاسود شروع نمودن شاید با خبر مشهور ثابت شده و این جائز است.

شرح: این عبارت تفریع سوم بر حکم خاص است یعنی بدلیل واضح بودن بذاته واضح است لذا اضافه نمودن طهارت با وجود واضح بودن معنی طواف بدان صحیح نیست. تفصیل این مطلب بدین شرح است: که نزد امام همام امام شافعی رحمه الله وضو را برای طواف کعبه شرط است و بدون آن صحیح نمی باشد و برای این مطلب خود از دو حدیث استدلال جسته اند اول اینکه در ترمذی آمده پیامبر ﷺ فرمودند: «الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا انكم تكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم إلا بخير» ترجمه: «طواف همانند نماز است با این تفاوت که در طواف صحبت می کنید و کسی که صحبت می کند به نیکی صحبت کند»

در این حدیث طواف را همانند نماز دانسته است پس همانطور که وضو برای نماز لازم است پس برای طواف نیز ضروری است و حدیث دیگر این است که پیامبر ﷺ فرمودند: کسی بدون وضو و یا با بدن لخت کعبه را طواف ننماید. و در این حدیث نیز بر وضو برای طواف تأکید شده است. جواب ما این است: که در آیه بر طواف تأکید شده و طواف نیز معنای آن واضح است و به دو صورت می توان وضو را برای طواف شرط قرار داد اول اینکه بگویم این بیان تفسیر است بدین گونه که آیه مجمل بوده و حدیث آن را تفسیر کرده با اینکه حدیث آیه را منسوخ کرده است؛ اما هر دو صورت امکان پذیر نیست اولاً بدین دلیل که طواف لفظ خاصی است و نیازی به توضیح و تفسیر ندارد ولی می توان وضو را واجب قرار داد که به ترک آنها طواف ناقص شود که در صورت انجام طواف زیارت بدون وضو ذنب گوسفند لازم می شود و در طواف های دیگر همانند طواف قدوم و غیره با صدقه بر طرف می شود.

و عبارت (و اما زیاده کونه سبعة اشواط) جواب سؤالیست مبنی بر اینکه در آیه فقط طواف بیان شده هفت دور زدن و یا از حجر الاسود شروع نمودن در آن بیان نشده در حالیکه احناف این دو را شرط طواف دانستند و در این صورت گویا بر آیه چیزی ملحق شده است پس شوافع هم می توانند طبق دلائل خود وضو را بر طواف ملحق کنند در جواب باید گفت به امکان زیاد اینها به طریق خبر مشهور ثابت شده اند و به اتفاق علما می توان بوسیله خبر مشهور بر آیه چیزی اضافه نمود.

«والتاویل بالأطهار فی آیه التریص» علی قوله شرط الولاء و تفریع رابع علیه اذا كان الخاص بینا بنسبه لایحتمل البیان فبطل تاویل القروء بالأطهار فی قوله تعالی: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ و بیان آن قوله تعالی قروء مشترک بین معنی الطهر و الحيض فاقوله الشافعی بالأطهار لقوله تعالی: ﴿فَطَلَّوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ علی ان اللام للوقت ای فطلقوهن لوقت عدتهن لان الطلاق له پیش الا فی الطهر بالاجماع و اوله ابوحنیفه بالحيض بدلالة قوله تعالی ثلثة لانه خاص لایحتمل الزیاده و نقصان و الطلاق له پیش الا فی الطهر فاذا طلقها فی الطهر و كانت العدة ایضا فی الطهر فلا یخلو اما ان یحتسب ذلك الطهر من العدة او لا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعی یكون قرین و بعضا من الثالث لان بعضا منه قد مضی و ان لم یحتسب منها و یؤخذ ثلاث آخر ما سوی هذا القرء یكون ثلاثا و بعضا و علی کل تقدیر یبطل موجب الخاص الذي هو ثلاثة و اما اذا كانت العدة الحيض و الطلاق فی الطهر لم یلزم من المحذورین بل تعد ثلث حیض بعد مضی الطهر الذي وقع فیہ الطلاق.

توجه: تاویل قرء به طهر صحیح نمی باشد. این چهارمین تفریع بر مسئله حکم خاص می باشد در آیه آمده ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ چنانچه گذشت تاویل قرء به طهر بنا بر مذهب احناف صحیح نیست در این آیه کلمه قرء آمده و این کلمه از حیث معنی مشترک است و بر طهر و حیض اطلاق می شود امام شافعی رحمه الله فرموده اند: در آیه ﴿فَطَلَّوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ لام برای وقت آمده یعنی آنها را در وقت عدته شان طلاق دهید و آن طهر است چرا که بالاجماع طلاق فقط در طهر مشروع است و امام ابوحنیفه رحمه الله بنا بر استدلال از لفظ ثلاثة قرء را به معنی حیض گرفته اند چرا که لفظ ثلاثة خاص بوده و احتمال کم و زیاد شدن را ندارد. حال اگر کسی هعشرش را در طهر طلاق دهد و عدّه هم طهر باشد از دو حال خالی نیست اینکه یا آن طهر از عدّه به شمار می آید و یا غیر اگر به حساب آید دو طهر و بخشی از طهر سوم می شود و اگر به حساب نیاید سه طهر و قسمتی از طهر چهارم می شود و در صورت موجب خاص که ثلاثة باشد باطل می گردد و اگر عدّه همان حیض باشد و طلاق

در طهر رخ دهد این مشکل بوجود نمی آید بلکه بعد از گذراندن طهری که در آن طلاق واقع شده سه حیض می گردد.

شرح: این تفریع چهارم بر حکم خاص است و از نظر نحوی عطف بر شرط الولاء می شود و در اینجا مراد از خاص آن بتاول المخصوص است نه لایحتمل البیان چنانچه که شارح در این زمینه مقدمه ای را بیان داشت چهار مسئله آتی بر «ان يتناول المخصوص قطعاً» متفرع می گردد همانطور که سه مسئله اول بر لایحتمل البیان محمول گردید شرح مطلب چنین است که عدّه زن مدخول بها ذات الحيض و غیر حامله نزد احناف سه حیض و نزد امام شافعی رحمه الله سه طهر می باشد. و استدلال هر دو گروه از آیه ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ می باشد چنانچه پیشتر بیان کردیم لفظ قرء بین حیض و طهر مشترک است.

دلیل امام شافعی رحمه الله از اینکه قرء به معنی حیض است آیه ﴿فَطَلَّوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ می باشد که در این آیه لام برای توقیف بوده و بیان می کند که زمان عدّه طهر می باشد و طلاق فقط در طهر مشروع می باشد چون عبدالله بن عمر رضی الله عنه زنی را در حیض طلاق داد و رسول خدا صلی الله علیه و آله دستور رجوع به وی دادند. لذا از این اثر ثابت شد که طلاق در طهر مشروع است و در حیض مشروع نیست پس وقتی که طلاق در طهر مشروع است عدّه هم باید در طهر باشد و نزد امام ابوحنیفه رحمه الله مراد از قرء حیض می باشد چونکه لفظ ثلاثة مذکور در آیه خاص بوده و حکم خاص این است که مدلول خود را در بر می گیرد و امکان کم و زیادتی در آن نیست و اگر مراد از قرء طهر باشد چنانچه قبلاً بیان شد یا کمتر از سه می شود و یا زیاده تر از آن و تنها در صورتی ثلاثة بر مدلول خود دلالت می کند که منظور از قرء حیض باشد لذا طلاق در طهر صورت می گیرد و عدّه از حیض حساب می شود.

و قد قيل ان هذا الالتزام علی الشافعی یمكن ان یستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظه قوله ثلاث لانه جمع والله ثلاث و هذا فاسد لان الجمع یجوز ان یذكر و یراد به ما دون الثالث كما فی قوله تعالی: ﴿الْحَجَّ أَشْهُرٌ مُّتَوَلِّیاتٌ﴾ یخلاف اسماء العدد فانها نص فی مدلولها و اما قوله تعالی: ﴿فَطَلَّوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ فمعناه لاجل عدتهن ای طلقوهن بحیث یمکن احصاء عدتهن و ذلك بان یكون فی طهر لا وطی فیہ لانه یعلم ح انها غیر حامل فتعد بثلث حیض بلا شعبة و لا تطلقوا فی طهر وطی فیہ لانه لم یعلم ح انها حامل تعد بوضع الحمل او غیر حامل تعد بالحيض و كذا لا تطلقوا فی الحيض لان هذا الحيض لم یعتبر عندنا و لا الطهر الذي یلیه فینبغي ان یحتسب فیہ ثلاث حیض اخر فطول العدة علیها بالتقريب

توجه: و گفته شده است که بدون توجه به لفظ ثلاث می توان این جواب الزامی را به امام شافعی داد یا این اعتراض بدون لفظ ثلاث بر امام شافعی ممکن است چون لفظ قرء جمع است و اقل آن سه است اما این فاسد است

چون گاهی جمع ذکر می شود و کمتر از سه از آن مراد گرفته می شود مثل «الْحَجَّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ» بر خلاف اسماء عدد چون در مدلولات خود نص هستند اما آیه «فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ» آن به معنی لاجل عدتهن است یعنی زنان را بگونه ای طلاق دهید که شمارش عده ممکن باشد و این نیز بدین صورت ممکن است که طلاق در طهری واقع شود که در آن با زن همبستری نشده باشد و طلاق را در طهری که با وی همبستری شده ندیده زیرا ممکن است آن زن حامله شده باشد و در این صورت باید عده وضع حمل را بگذراند و اگر حامله نباشد عده سه حیض را سپری کند. و نیز در حالت حیض طلاق ندیده چرا که نزد ما نه طلاق در حیض معتبر است و نه طهری که بعد از این حیض می آید و لازم می آید که سه حیض دیگر بگذراند و به ناچار عده وی طولانی می گردد.

شرح: صاحب نورالانوار می نویسد: بعضی گفته اند بدون توجه به لفظ ثلاث می توان از خود لفظ قره علیه امام شافعی استدلال کرد چون خود قره جمع است و حداقل آن سه است بدین صورت که قره لفظ جمع بوده و حداقل جمع سه است و قبلاً نیز بیان شد که گذراندن عده فقط با سه حیض عملی می شود و در صورت سپری نمودن طهر به عدد سه عمل نمی شود زیرا که یا کمتر از سه می شود و یا بیشتر از سه خواهد شد.

شارح می نویسد: این استدلال درست نیست زیرا که جمع بر کمتر از سه نیز اطلاق می گردد همانند آیه مایه ای حج که در آن لفظ أشهر آمده و با وجودی که جمع شهر است بر کمتر از سه اطلاق شده است چون ماههای حج عبارتند از شوال، ذی القعدة و ده روز اول ذی الحجه از این آیه معلوم می شود که اطلاق جمع بر کمتر از سه صحیح بوده لذا نمی توان جمع بودن قره را به عنوان دلیلی بر علیه امام شافعی بکار برد. البته بر خلاف این اسماء عدد بر مدلول خود نص هستند که کم و زیاد کردن در آن امکان پذیر نیست به همین سبب استدلال از لفظ ثلاثه درست است و در مورد عبارت «أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ» جواب استدلال امام شافعی آنست که لام در لعدتهن برای وقت نیست بلکه برای اجل است یعنی قطلقوهن لاجل عدتهن یعنی آنها را به نحوی طلاق دهید که شمارش عده ممکن باشد و آن بدین صورت است که طلاق در طهری واقع شود که در آن همبستری رخ نداده باشد چون در صورت همبستری حامله بودن یا حامله نبودن زن مشخص نیست لذا دانسته نمی شود که زن کدام عده را باید سپری کند. و در حیض هم طلاق ندیده چنانچه پیشتر بدان اشاره شد.

ثم لكل واحد منا ومن الشافعي في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآية بوجود متعدده قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية باليسر والتفصيل فطالعها ان شئت.

توجه: در این مقام برای هر یک از ما و شوافع دلایلی وجود دارد که از خود آیه استنباط می شود که آنها را به صورت مشروح و مفصل در تفسیر احمدیه بیان کرده ام در صورت تمایل آن را مطالعه کن.

شرح: چنانچه گذشت در صورت نیاز و تمایل به تفسیر احمدیه رجوع شود ولی بطور خلاصه چکیده ای از آنها را بیان می کنم امام شافعی رحمته الله علیه می فرماید: لفظ ثلاثه در قرآن به صورت مؤنث ذکر شده و قاعده بر این است که از عدد سه تا نه اگر معدود مذکر باشد عدد مؤنث آورده شود و همین طور بالعکس و قره اگر به معنی حیض باشد مؤنث و معنی دیگر آن طهر مذکر است. لذا لفظ ثلاثه مؤنث دال بر این است که معدود باید مذکر باشد و اگر قره به معنی حیض می بود باید در آیه لفظ ثلاث می آمد.

جواب اینست: که نحوی ها از الفاظ بحث می کنند نه از معنی و لفظ قره مذکر است اگر چه حیض مؤنث است لذا به اعتبار لفظ قره ثلاثه مؤنث ذکر شده است.

امام شافعی رحمته الله علیه در ادامه فرموده اند: لفظ تریس در آیه از باب تفعیل است و خاصیت باب تفعیل تکلف است یعنی اینکه زن مطلقه باید خود را به تکلف نگه دارد و یا تکلف نگه داشتن زمانی امکان پذیر است که در زن حالت رغبت و میل باشد و رغبت به جماع در زن در حالت طهر و پاکی است نه در حالت حیض لذا لفظ تریس اشاره به این دارد که عده بر اساس طهر است. در جواب باید گفت: اگر چه زنان در ایام حیض میل به همبستری ندارند اما میل به نکاح دارند و قرآن مجید نیز همین نکته را یادآور شده که زنان در ایام عده از صحبت کردن درباره نکاح خودداری کنند لذا در این صورت از لفظ تریس نمی تواند معنی طهر را از قره ثابت کند.

یکی دیگر از دلائل احناف این است که در آیه آمده: «وَاللَّائِي يَشْنُ مِنَ الْمُحِيضِ مِنْ نَسَائِكُمْ إِنَّا وَهَبْنَاهُنَّ لَكُمْ لثَلَاثَةِ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ» «زنان شما وقتی که ناامید از عادت ماهیانه اند، و همچنین زنانی که هنوز غایت ماهیانه ندیده اند، اگر (در باره حکم ایشان) مترددید، بدانیکه عده آنان سه ماه است.»

طبق این آیه خدا به زنانی که حیض نمی شوند دستور داده سه ماه عده بگذرانند پس عده زنی که حیض می شود سه حیض است. و هر ماه به جای یک حیض محسوب می گردد. و شایان ذکر است که بعضی از آیات قرآن بعضی دیگر را تفسیر می کنند چنانچه که مشهور است القرآن یفسر بعضه بعضا و دلیل دیگر حدیث حضرت ام المؤمنین عاصمیه رضی الله عنها است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «طلاق الأمة تطليقتان و قروها حیضتان»^۱ «کبر و طلاق دارد و عده او نیز دو حیض است.» چون عده کتیر نصف عده زن آزاد است پس باید یک و نیم حیض می بود و بدلیل اینکه طلاق و حیض تجزیه پذیر نیستند دو طلاق و دو حیض نمودند بهر حال زمانی که کتیر عده خود را با حیض

سپری می کند زن آزاد نیز با حیض سپری می کند و بدلیل اینکه حدیث یکی از شارحین قرآن است مراد از فرجه حیض می باشد.

ثم أن المصنف رحمه الله ذكر ههنا من تقریبات الخاص علی مذهبه سبع تقریحات، أربع منها ما تم الآن، و ثلاث منها ما سیجیء، و أورد بین هذه الأربعة و الثلاثة باعتبارین للشافعی رحمه الله علیها مع جوابهما علی سبیل الجمل المعترضه. فقال: «و محللیه الزوج الثاني بحديث التمسيلة لا بقوله: حتی تنكح زوجاً غیره» و هو جواب سؤال مقدر یدر علینا من جانب الشافعی رحمه الله و تقریر السؤال لابد فیه من تمهید مقدمه، هی: أن الزوج إن طلق امرأته ثلاثاً و نکحت زوجاً آخر، ثم طلقها الزوج الثاني و نکحها الزوج الأول یملك الزوج الأول مره أخرى ثلاث تطیقات مستقلة بالاتفاق، و إن طلق امرأته ما دون الثلاث من واحدة أو اثنتين و نکحت زوجاً آخر، ثم طلقها الزوج الثاني و نکحها الزوج الأول، فعند محمد رحمه الله و الشافعی رحمه الله یملك الزوج الأول حیثین مابقی من الاثنين أو واحد، یعنی إن طلقها سابقاً واحداً فیملك الآن أن یطلقها اثنتين و تصیر مغلظه، و إن طلقها سابقاً اثنتين یملك الآن أن یطلقها واحداً لا غیر، و عند أی حنیفه أی یوسف رحمه الله یملك الزوج الأول أن یطلقها ثلاثاً، و یکون ما مضی من الطلقه و الطلقین هدرًا لأن الزوج الثاني یکون محللاً لایاها للزوج الأول یحل جدید، و ینهدم ما مضی من الطلقه و الطلقین و الطلقات

توجه: سپس مصنف هفت تفریع بر مذهبش ذکر نمود که چهار تای آن الآن کامل شد و سه تای آن عنقریب می آید و در میان این چهار تفریع گذشته و سه تفریع آینده دو اعتراض را که از جانب امام شافعی علیه السلام بر ما شده با جوابشان بطور جمله معترضه بیان نموده است چنانچه فرمود محلل بودن شوهر دوم از حدیث عیسیه ثابت است نه از آیه «حتی تنکح زوجاً غیره» و این جواب سؤال مقدری است که از طرف امام شافعی علیه السلام بر ما وارد می شود و برای توضیح سؤال نیاز به مقدمه ای به عنوان تمهید دارد و آن اینکه اگر شوهر همسرش را سه طلاق دهد و آن زن یا شوهر دیگری ازدواج نماید و باز شوهر دوم او را طلاق دهد سپس شوهر اول با او ازدواج نماید بالاتفاق در مرحله دوم (دو مرتبه) مالک سه طلاق مستقل می شود، و اگر زنش را کمتر از سه طلاق یک یا دو طلاق دهد و آن زن یا شوهر دیگری ازدواج نماید و باز شوهر دوم او را طلاق دهد سپس شوهر اول با او ازدواج نماید در نزد امام محمد علیه السلام و امام شافعی علیه السلام در این هنگام شوهر مالک مابقی از دو یا یک طلاق می شود. یعنی اگر قبلاً یک طلاق داده است پس حالا می تواند او را دو طلاق بدهد و آن زن مغلظه می شود و اگر قبلاً دو طلاق داده است حالا فقط مالک یک طلاق می شود و بس. و در نزد شیخین شوهر اول مالک سه طلاق می شود و دو یا یک طلاق قبلی از

بین می رود چرا که شوهر دوم حلال کننده این زن برای شوهر اول با مهر جدید می شود و آنچه از یک یا دو طلاق گذشته است از بین می رود.

توجه: ملاجین شارح نور الانوار می فرماید: ماتن علیه السلام بر حکم خاصی هفت مسأله تفریعی را بیان نموده که چهار تای آن با تفصیل قبلاً بیان شد و سه تای آن عنقریب بیان خواهیم کرد لیکن در میان چهار تفریع گذشته و سه تفریع آینده بعنوان جمله معترضه دو اعتراضی که از جانب امام شافعی علیه السلام بر ما احضار وارد شده با جواب آنها ذکر نموده برای اعتراض اول بطور تمهید مقدمه ای را بیان نمود که باید به آن توجه کرد. و آن اینکه اگر شوهر همسرش را سه طلاق دهد و آن زن بعد از سپری نمودن عدّه با شوهر دیگری ازدواج نماید و باز شوهر دوم نیز بعد از وطی او را طلاق دهد و بعد از گذشت عدّه با شوهر اول ازدواج نماید در این صورت بالاتفاق دوباره شوهر اول مالک سه طلاق می شود و اگر شوهر همسرش را کمتر از سه طلاق یعنی یک یا دو طلاق دهد و آن زن بعد از عدّه با شوهر دیگری ازدواج نماید و باز شوهر دوم او را بعد از وی مطلقه نماید و بعد از گذشت عدّه با شوهر اول ازدواج نماید در این صورت در نزد امام محمد علیه السلام و امام شافعی علیه السلام شوهر اول مستحق دو یا یک طلاق یاقیمانده می شود یعنی اگر در مرحله اول یک طلاق داده است حالا مالک دو طلاق و اگر دو طلاق داده است حالا مالک یک طلاق می شود که بعد از آن مغلظه می شود و در نزد شیخین شوهر اول مستحق سه طلاق می شود و دو یا یک طلاق گذشته از بین می رود و هیچ گونه اعتباری ندارد چرا که شوهر دوم با حل جدیدی حلال کننده این زن برای شوهر اول می شود و تمام طلاقهای اول کالعدم و تمام می شود.

فانعز علی الشافعی رحمه الله، بأن المتمسک فی هذا الباب هو قوله تعالی: «إِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَیْرَهُ» و کلمه "حتی" لفظ خاص وضع لمعنی الغایه و النهایه، فیفهم أن نکاح الزوج الثاني غایه للمحرمة الغیظه الثابته بالطلقات الثلاث، ولا تأثیر للغایه فیما بعدها، فلم یفهم أن بعد النکاح یحل جدید للزوج الأول، ففی هذا إبطال موجب الخاص الذی هو "حتی" فلما لم یکن الزوج الثاني محلاً فیما وجد فیه المغیا و هو الطلقات الثلاثه، فقیما لم یوجد المغیا و هو ما دون الثلاث أولى أن لا یكون محلاً، فلا یكون الزوج الثاني محلاً لایاها للزوج الأول یحل جدید.

توجه: پس بر قول شیخین امام شافعی علیه السلام اعتراض نمود که در این موضوع دلیل آیه «فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره» است و کلمه (حتی) لفظ خاص است که برای معنی غایت و انتها وضع شده است پس تمهید می شود که نکاح شوهر دوم برای حرمت غلیظه ای که با سه طلاق ثابت شده است غایت است و غایت

در ما بعد خود تأثیری ندارد یعنی بر حل جدید برای شوهر اول هیچگونه دلالتی ندارد و الا موجب خاص اطلاق می گردد. پس وقتی که شوهر دوم در آن چیزی که مغیا وجود دارد یعنی سه طلاق نمی تواند محلل قرار گیرد پس در آن چیزی که مغیا وجود ندارد یعنی کمتر از سه طلاق بطریق اولی نمی تواند محلل قرار گیرد لذا شوهر دوم برای شوهر اول با حل جدید حلال کننده این زن نمی باشد.

شرح: حاصل اعتراضی وارد شده امام شافعی رحمه الله بر قول شیخین این است: که اینکه شوهر دوم زن را برای شوهر اول با حل جدید حلال می کند یعنی از نو حلت را برای شوهر اول بوجود می آورد اشتباه و باطل است چرا که دلیل نسبت به حل کردن زن آیه **﴿فَان طَلَقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾** است در این آیه بیان طلاق سوم است به این معنی که اگر شخصی زن خود را طلاق سوم داد این زن بعد از طلاق سوم برای این شوهر حلال نیست یعنی حرمت غلیظه ثابت می شود تا اینکه این زن با شوهر دیگری ازدواج نماید یعنی با نکاح کردن شوهر دوم حرمت غلیظه تمام می شود. حتی در این آیه کلمه خاص است که برای معنی غایت و نهایت وضع شده است یعنی مدلول حتی این است که چیزی که قبل از حتی ثابت می شود بعد از حتی به انتها می رسد و تمام می شود مثلاً کسی بگوید (اضربک حتی جاء خالد) من تو را می زنم تا خالد بیاید. یعنی بعد از آمدن خالد زدن را تمام می کنم - پس با فهمیدن معنی حتی مقصود آیه این می شود که حرمت غلیظه ای که با سه طلاق شوهر اول بوجود آمده بود با نکاح کردن شوهر دوم تمام شد. لذا فقط کلمه حتی دال بر این است که نکاح با شوهر دوم حرمت غلیظه ای که با طلاق ثلاثه شوهر اول بوجود آمده بود از بین می برد و اصلاً بر این دلالت نمی کند که شوهر دوم برای شوهر اول حل جدیدی بوجود می آورد. لذا این گفته شیخین که شوهر دوم برای شوهر اول حل جدیدی بوجود می آورد موجب و مقتضی خاص یعنی کلمه حتی را باطل می کند. و در صورتی که مغیا یعنی حرمت غلیظه ای که با سه طلاق بوجود آمده نمی تواند شوهر دوم برای شوهر اول محلل یعنی بوجود آورنده حل جدید باشد لذا در صورتی که مغیا موجود نباشد یعنی در صورت کمتر از سه طلاق، شوهر دوم بطریق اولی نمی تواند برای شوهر اول محلل (حلال کننده حل جدید) باشد پس ثابت شد که شوهر دوم زن را برای شوهر اول با حل جدید حلال نمی کند و قول شیخین باطل و اشتباه است.

فیقول المصنف رحمه الله فی جوابه من جانب ابی حنیفه رحمه الله: «أن کون الزوج الثاني محللاً لیاها للزوج الأول إنما تثبت بحديث العسيلة». لایقوله: حتی تک كما زعمتم، و یبانه: أن امرأه رفاعه جاءت إلى الرسول علیه السلام فقالت: إن رفاعه طلقنی ثلاثاً فتکحت بعبد الرحمن بن الزبیر رضی الله عنه، فما وجبه إلا کهدیه نوبی هذا - تعنی وجدته عنیناً - فقال علیه السلام: «أتريد أن تعودی إلى رفاعه»، قالت: نعم، فقال:

«لا، حتی تذوقی من عسيلة و تذوق هو من عسيلة»، فهذا الحديث مسوق لیان أنه یشرط و طو الزوج الثاني أيضاً، ولایکفی مجرد النکاح كما یفهم من ظاهر الآیه، وهذا الحديث مشهور، قبله الشافعی رحمه الله أيضاً لأجل اشتراط الوطء، والزیاده بمثله علی الكتاب جائز بالاتفاق، وهذا الحديث كما أنه بدل علی اشتراط الوطء بعبارة النص، فکذا بدل علی محللیه الزوج الثاني بإشارة النص؛ وذلك لأنه علیه السلام قال لها: أتريدین أن تعودی إلى رفاعه، ولم یقل: أتريدین أن تنکحی حرمتک، و العود هو الرجوع إلى الحالة الأولى، وفي الحالة الأولى کان الحل ثابتاً لها، فإذا عادت الحالة الأولى عاد الحل و تجدد باستقلاله، وإذا ثبت بهذا النص الحل فیما عدم فيه الحل و هو الطلقات الثلاث مطلقاً، ففیما کان الحل ناقصاً و هو ما دون الثلاث أولى أن یکون الزوج الثاني متمماً للحل الناقص بالطریق الأكمل.

توجه: پس مصنف رحمه الله در جواب اعتراض مذکور از طرف ابو امام حنیفه رحمه الله می فرماید: که حلت زن توسط شوهر دوم را برای شوهر اول از حدیث عسيلة ثابت می کنیم نه از آیه (حتی تنکح) آنطوری که شما می پندارید و یانش اینگونه است که «روزی زن رفاعه قرظی نزد رسول الله صلی الله علیه و آله آمد و گفت که رفاعه من را سه طلاق داد پس من با عبدالرحمان بن زبیر ازدواج نمودم پس من آن را یافتم مگر مانند کاره این قطیفه ام یعنی من آن را عین یافتم. پس پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: که آیا می خواهی نزد رفاعه برگردی. گفت: بله پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: که نمی توانی برگردی تا زمانی که تو از عسل او و او از عسل تو نجشد. لذا این حدیث برای بیان این مطلب آورده شده است که وطی شوهر دوم نیز شرط است و فقط نکاح کردن همانطور که از ظاهر آیه بر می آید کافی نیست و این حدیث مشهور است و برای شرط قراردادن وطی که امام شافعی رحمه الله نیز آن را قبول کرده است و با این گونه حدیث مشهور بالاتفاق زیادت بر کتاب الله جایز است و این حدیث همانگونه که با عبارت النص بر شرط وطی دلالت می کند همچنان با اشاره النص بر محلل بودن شوهر دوم نیز دلالت می کند و این به این خاطر که پیامبر صلی الله علیه و آله برای آن زن فرمودند: که آیا می خواهی به سوی رفاعه برگردی؟ و فرمود که آیا می خواهی که حرمت تمام شود و عود به معنی برگشتن به حالت اول است و در حالت اول برای این زن حلت ثابت بوده است پس وقتی که حالت اول برگشت حلت نیز برمی گردد و حلت جدید مستقلاً پدید می آید و لذا وقتی که با این نص به این صورت حلت ثابت شود که حلت در آن معدوم بوده است و آن مسئله سه طلاق است، پس در آن چیزی که حل در آن ناقص است و آن کمتر از سه است بطریق اولی شوهر دوم بطور کامل، کامل کننده حلت ناقصه خواهد بود.

شرح: صاحب منار از طرف شیخین این چنین جواب می دهد که ما محلل بودن شوهر دوم را برای شوهر اول از حدیث ثابت می کنیم نه از آیه (حتی تنکح) و اعتراض شما زمانی صحیح است که محلل بودن شوهر دوم از

آیه حتی تنکح» ثابت شود پس وقتی که ما محفل بودن شوهر دوم را از آیه «حتی تنکح» ثابت نمی کنیم بلکه از حدیث عیبه ثابت می کنیم لذا این اعتراض شما که (در صورت قبول کردن محفل بودن شوهر دوم موجب مقضی خاص یعنی کلمه حتی باطل می شود) واقع نخواهد شد و تفصیل حدیث عیبه از این قرار است که روزی زن رفاعه قرظی در خدمت پیامبر ﷺ حاضر شد و عرض کرد که یا رسول الله ﷺ شوهرم رفاعه مرا سه مطلق نمود. من نیز بعد از گذشت عده با عبدالرحمن بن زبیر ازدواج نمودم مگر آن را عتین یاقم پیامبر ﷺ فرمودند که آیا می خواهی دوباره نزد رفاعه برگردی؟ عرض کرد: بلی یا رسول الله آنحضرت ﷺ فرمودند: تا زمانی که شما لذت و خوشی عبدالرحمن و او از لذت و خوشی شما نچشد یعنی لذت و شیرینی جماع را حاصل نکند یعنی تا وقتی نزد رفاعه برگردید. این حدیث یانگن بر این مطلب است که برای حلاله، وطنی و جماع شوهر دوم شرط است و همانگونه که از ظاهر آیه بر می آید نکاح تنها کافی نیست و این حدیث مشهوری است و امام شافعی ﷺ نیز آن را برای شرط قرار دادن وطنی برای «حلاله» قبول نموده اند و با اینکه احادیث مشهور بالاتفاق زیادتر بر کتاب الله جایز است و همانگونه که این حدیث با عبارت النص برای «حلاله» بر اشتراط وطنی دلالت می کند همچنین با اشاره النص بر محفل بودن زوج ثانی نیز دلالت می کند. چون پیامبر ﷺ برای آن زن فرمودند: «تریدین ان تعودی لی و رفاعه آیا می خواهی که طرف رفاعه برگردی و آن حضرت نفرمودند که «تریدین ان تنتهی حرم منک» آیا می خواهی حرمت تمام شود. به هر حال پیامبر ﷺ لفظ «تعودی» را تلفظ فرمودند و «تعودی» از «عوده» مأخوذ است و عود بازگشت به طرف حالت اول را می گویند. و در حالت اول یعنی بودن او نزد رفاعه برایش (حلت) ثابت بوده است لذا وقتی که این زن به حالت اول خود باز گردد حلت آن نیز باز می گردد و حلت جدیدی پیدا می شود. از این حدیث معلوم می شود که زوج دوم، زن مطلقه مغضله را برای شوهر اول بطور مستقل حلال می کند و زوج ثانی برای زوج اول محفل است پس وقتی که باین حدیث اینگونه حلت ثابت می شود در صورتی که حلت بطور کامل از بین رفته است یعنی وقتی که سه طلاق داده است، لذا در صورتی که حلت بطور کامل از بین رفته است بلکه حلت ناقص است یعنی شوهر اول کمتر از سه طلاق داده است بطریق اولی شوهر دوم می تواند حلت ناقص را کامل کند چرا که کامل کردن چیزی ناقص به مراتب از بوجود آوردن چیزی معلوم آسانتر است. لذا ثابت شد همانگونه که در صورتی که شوهر اول همسرش را سه طلاق داده است شوهر دوم برای آن محفل می شود یعنی برای شوهر اول طلاق جدید را ثابت می کند، همچنین در صورتی که شوهر اول از سه طلاق کمتر داده باشد شوهر دوم برای شوهر اول محفل خواهد بود یعنی برای شوهر اول سه طلاق جدید را تثبیت می کند.

ثم قال المصنف رحمه الله: «او بطلان العصمة عن المرسوق بقوله تعالى: جزء، لايقوله تعالى: فاقطعوا» و هذا أيضاً جواب سؤال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رحمه الله، و تقرير السؤال ههنا أيضاً لابد فيه من تمهيد مقدمه و هي: أن السارق إذا سرق شيئاً من أحد و قطع يده فيها، فإن كان المرسوق موجوداً في يد السارق يرد إلى المالك بالاتفاق، وإن كان هالكا فقد الشافعي رحمه الله يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه أو استهلكه، و عند أبي حنيفة رحمه الله لا يجب الضمان قط إلا عند الاستهلاك في رواية؛ و ذلك لأنه حين أزد السارق السرقة يبطل قبيل سرقه عصمه المال المرسوق من يد المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لايقوم، و تحول عصمته إلى الله تعالى و هو مستغن عن ضمان المال، وإنما يجب الرد إذا كان موجوداً؛ لأنه لم يبطل ملكه و إن زالت عصمته، فلرعايه الصورة قلنا: بوجوب رد المال و لرعايه المعنى قلنا: بعدم ضمانه.

ترجمه: سپس مصنف ﷺ فرمودند: ابطال مصونیت مال مرسوقه از آیه «جزء» ثابت است نه از آیه «فاقطعوا» این نیز جواب سؤال مقدری است که از طرف امام شافعی ﷺ بر ما وارد می شود و در این جایز قبل از بیان سؤال بعنوان پیشگفتار نیازی به یک مقدمه دارد و آن این است که اگر کسی مالی را دزدی کند و در آن دزدی دست آن دزد قطع شود و بعد از دزدی آن مال دزدی شده نزد موجود باشد بالاتفاق باید آن مال مرسوقه به صاحبش باز گردد. و اگر آن مال از بین رفته باشد نزد امام شافعی ﷺ بر دزد ضمان واجب می شود و فرقی نمی کند که خود مال از بین رفته باشد یا دزد آن را ضایع کرده باشد. اما نزد امام ابوحنیفه ﷺ اصلاً بر دزد ضمان واجب نمی شود مگر بنابر روایتی که در صورت ضایع کردن ضمان واجب می شود؛ و به این خاطر ضمان واجب نمی شود که وقتی که دزد اراده دزدی را می کند لحظه قبل از دزدی مصونیت آن مال مرسوقه از دست مالک (صاحبش) باطل می شود تا جایی که آن مال در حق صاحبش جزء اموال غیر مقوم قرار می گیرد و آن مال در عصمت و حفاظت خداوند متعال قرار می گیرد و خداوند از ضمان مال بی نیاز است، البته بر گرداندن آن مال به صاحب اصلی اش زمانی واجب است که آن مال موجود باشد چرا که ملکیت مالک باطل نشده است اگر چه حفاظت آن از بین رفته است. لذا ما بخاطر رعایت کردن صورت ظاهری بر گرداندن مال را واجب و به لحاظ معنی باطنی برگشت آن را لازم نمی دانیم.

شوخ: در این عبارت مصنف متار ﷺ اعتراض دومی که از جانب امام شافعی ﷺ بر ما شده جواب می دهد که قبل از بیان آن اعتراض بعنوان پیشگفتار دانستن مقدمه ای لازمی است. و آن مقدمه این است که اگر دزد مال کسی را دزدید و در عوض آن دستش بریده شد پس اگر آن مال دزدی شده سالم است، بالاتفاق باید آن مال به صاحب اصلی اش باز گردانده شود. و همچنین اگر دزد آن مال را به کسی فروخته یا هدیه کرده بود نیز باید آن مال

از کسی که به آن فروخته یا هدیه شده پس گرفته شود و به صاحبش داده شود و در نزد امام شافعی رحمه الله اگر آن مال مسروقه از بین برود خواه دزد آن را ضایع کرده باشد یا خود بخود از بین رفته باشد باید دزد غرامت و ضمان آن را به صاحبش بپردازد. و مطابق ظاهر الروایه در نزد امام ابوحنیفه رحمه الله اصلاً ضمان واجب نمی شود خواه آن مال خودش از بین رفته باشد یا دزد آن را از بین برده باشد و این روایت نسائی «عن عبدالرحمن بن عوف لا یقر صاحب سرقة اذا اقيم علیه الحد» بر آن گواه است. یعنی وقتی که بر دزد حد جاری شد بر آن ضمان واجب نمی شود این حدیث بنابر اطلاقی دال بر آن است که بعد از اجرای حد سرقت دزد ضامن مال دزدی نمی شود فرقی نمی کند که آن مال خود بخود ضایع شده باشد یا دزد آن را ضایع کرده باشد. و روایت حسن بن زیاد از ابوحنیفه رحمه الله است که اگر مال خود بخود ضایع شده باشد ضمان ندارد اما اگر خود دزد آن را ضایع کرده باشد بر آن ضمان لازم می شود. دلیل این روایت این است که وقتی در عوض دزدی دست بریده شد جایز دزدی از بین رفته است و مال مسروقه نزد دزد بدون جنایت مانده است لذا این مال نزد دزد بعنوان ودیعت می باشد و در صورتی که مال ودیعت خود بخود ضایع شود ضمان ندارد البته در صورت ضایع کردن ضمان واجب می شود. پس در اینجا نیز اگر مال مسروقه خود بخود ضایع شده باشد بر دزد ضمان واجب نمی شود و اگر دزد آن را ضایع کرده باشد بر آن ضمان و غرامت لازم می شود. و شارح رحمه الله می فرماید: که دلیل مطابق ظاهر روایه عقلی بر عدم وجوب ضمان در هر حال این است که عصمت صفت مال مسروقه است و در اصطلاح شریعت عصمت آن است که مال به نحوی مجرم باشد که تصرف آن برای غیر صاحبش حرام و ناجایز باشد. لذا با توجه به حق صاحب مال، قبل از سرقت عصمت برای آن مال ثابت بوده است حتی اگر کسی آن مال را از بین ببرد غرامت آن برای صاحبش «از طرف هلاک کننده» واجب می شود. خلاصه اینکه این مال مسروقه قبل از سرقت بخاطر حق صاحبش یعنی بنده محترم بوده است لیکن وقتی که دزد او را دزدی را کرد لحظه ای قبل از دزدی حفاظت و عصمت آن مال از دست صاحبش بیرون و باطل می گردد و حتی که این مال در حقیقت در حکم مال غیر متقوم می شود و حفاظت و عصمت این مال به طرف خداوند منتقل می شود گویا که لحظه ای قبل از دزدی این مال بخاطر حق خداوند محترم شده است و جایز دزدی در حق خدا انجام گرفته است و خداوند از گرفتن غرامت و ضمان مال دنیا بی نیاز است که از طرف خدا بر کسی غرامت مالی شود. پس به این علت بعد از هلاک شدن یا هلاک کردن مال مسروقه بر دزد از جانب خداوند ضمان لازم نمی شود چون خداوند از غرامت گرفتن بی نیاز است و بر بنده «یعنی صاحبش» به این خاطر چیزی بعنوان غرامت تلقی نمی گردد که این مال در حق بنده غیر متقوم است و مال غیر متقوم ضمان ندارد - لهذا وقتی که بر دزد نه از جانب خداوند ضمان لازم می شود و نه از جانب بنده یعنی صاحب مال پس ثابت شد که بر دزد به طور کلی ضمان

لازم نمی شود و فرقی هم نمی کند که آن مال خودش از بین رفته باشد یا آن را دزد هلاک کرده باشد. و از عبارت او «انما یجب الرد الخ» جواب سوالی است و آن این است وقتی که مال مسروقه نسبت به صاحبش ارزش مالی ندارد و مصونیت آن منسوب به خدا است پس وقتی آن مال نزد دزد موجود باشد نباید استرداد آن به صاحبش واجب باشد حالانکه شمار در وقت موجود برگرداندن آن را به صاحبش لازم می دانند؟ جواب این است که اگر چه عصمت مسئولیت حفاظت آن از صاحبش سلب شده است اما تمکینش از بین نرفته است. لذا از نظر ظاهر ما می گوییم که اگر مال موجود است برگشت آن لازم است و از نظر باطنی یعنی بخاطر منتقل شدن عصمت و حفاظت آن بسوی خداوند می گوییم که اگر مال ضایع شده است یا دزد از بین برده است بر آن ضمان لازم نمی شود.

و اعتراض علیه الشافعی رحمه الله بأن المنصوص علیه فی هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ و القطع لفظ خاص وضع لمعنی معلوم، وهو الإبانة عن الرسخ، ولا دلاله له علی تحول العصمة عن المالك إلی الله تعالی، فالقول ببطلان العصمة زیاده علی خاص الكتاب.

ترجمه: امام شافعی رحمه الله بر این گفته احناف اعتراض نموده است که منصوص علیه در این مسئله آیه «السارق والسارقة فاقطعوا أیدیهم جزاء بما کسبا» است و قطع لفظ خاصی است که بر معنی معلوم دلالت می کند و آن جدا کردن دست از مج است و این گفته خداوند «فاقطعوا» هیچ گونه دلالتی بر انتقال عصمت از طرف بنده به سوی خدا ندارد. لذا قائل بودن بر بطلان عصمت زیادت است بر خاص کتاب الله.

شوخ: خلاصه اعتراض امام شافعی رحمه الله این است که آیه منصوص علیه در مسئله سرقت این گفته خداوند است: «السارق والسارقة فاقطعوا أیدیهم جزاء بما کسبا» در این آیه قطع لفظ خاصی است که بر معنی معلومی دلالت می کند و آن معنی جدا کردن دست از بند مج است و قبلاً بیان شد که حکم خاص این است که خاص مخصوص یعنی ملولش را بطور قطعی در برمی گیرد و در آن احتمال کمی و زیادتی نمی باشد یعنی اینکه لفظ قطع اصلاً بر این دلالت نمی کند که عصمت و حفاظت مال مسروقه از طرف صاحبش جدا شده به طرف الله منتقل می شود. پس این گفته احناف که مسئولیت عصمت و حفاظت مال دزدی شده از طرف بنده به سوی خدا منتقل شده است زیادت بر حکم الله خاص کتاب الله است حالانکه نزد احناف زیاده نمودن بر حکم خاص یا کم کردن بر آن جایز نیست.

فأجاب المصنف رحمه الله عن جانب أبي حنيفة رحمه الله بأن بطلان العصمة عن المالك المسروق و إلزامها من المالك إلی الله تعالی إنما یتبته بقوله تعالی: ﴿جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ لا بقوله: ﴿فاقطعوا﴾؛ و ذلك لأن

الجزاء إذا وقع مطلقاً في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقاً لله تعالى، وإنما يكون حقاً لله تعالى إذا وقع الجنابة في عصمته وحفظه، وإذا كان كذلك فقد شرع جزاؤه كاملاً وهو القطع، ولا يحتاج إلى ضمان المال غايته: أنه إذا كان المال موجوداً في يده برد إليه لأجل الصورة، ولأن جزى يعي بمعنى كفى، فيدل على أن القطع هو كاف لهذه الجنابة، ولا يحتاج إلى جزاء آخر حتى يجب الضمان، هذا نبذ مما ذكرته في "الشمس الأحمدي" وكفا هذا.

ترجمه: پس مصنف رحمه الله از جانب امام ابوحنیفه رحمه الله جواب می دهد که ما بطلان مسئولیت نگهداری مال دزدی شده و منتقل شدن آن را از صاحبش به سوی خداوند از جمله جزاء بما کسبنا ثابت می کنیم نه از این گفته خداوند «فاقطعوا» و این به این خاطر که وقتی که جزاء در معرض عقوبات بدون هیچ گونه قیدی واقع شود مراد از آن چیزی است که بعنوان حق خداوند واجب شده است و جزاء زمانی حق خداوند قرار می گیرد که جنایت در عصمت و حفاظت او واقع شده باشد و وقتی که این چنین است لذا سزای دزد کامل مشروع شده است و آن قطع دست است و نیازی به ضمان مال ندارد نهایتاً اینکه آن مال نزد سارق موجود باشد بخاطر صورت ظاهرش به سوی صاحبش برگردانده می شود و چون جزئی به معنای کفی می آید پس لفظ جزاء دال بر آن است که قطع دست برای این جرم کافی است و نیازی به سزای دیگری ندارد تا بر آن غرامت واجب شود و این قسمتی است از آنچه در تفسیر احمدی ذکر کردم برای تو همین اندازه کافی است

شوح: مآثر رحمه الله از طرف امام ابوحنیفه رحمه الله جواب اعتراض را اینگونه می دهد که سلب مسئولیت نگهداری مال مسروقه از صاحبش و منتقل شدن آن به طرف خداوند را از لفظ «جزاء بما کسبنا» ثابت می کنیم نه از جمله «فاقطعوا أبديهما» آنطوری که امام شافعی رحمه الله فهمیدند یک دلیل اثبات آن از لفظ جزاء این است که وقتی لفظ جزاء به عنوان کیفر سزا «بدون هیچ قیدی واقع شود مراد از آن چیزی است که بخاطر حق خداوند واجب شده باشد یعنی آن بطور کامل بعنوان حق خداوند واجب می شود و این مسلم است که زمانی جزاء حق خداوند می شود که جرم در دایره عصمت و حفاظت خدا واقع شود. پس معلوم شد که جرم سرقت در عصمت و حفاظت خداوند واقع شده است و جرمی که در عصمت و حفاظت خداوند واقع شود جرم کاملی است و چون که سزای جرم کامل، کامل است لذا سزای فعل سرقت نیز کامل مشروع شده است یعنی قطع ید سزای کامل دزد است پس وقتی که قطع ید جزای کامل دزد است نیاز جندانی به غرامت نیست و نیز چون که خداوند از مال بی نیاز است لذا ضرورت و نیازی به غرامت نیست پس وقتی که خداوند بی نیاز است بر دزد نیز چیزی بعنوان ضمان واجب نمی شود البه اگر آن مال در دست دزد موجود است بخاطر ملک ظاهر صاحبش واجب است تا مال به صاحبش برگردانده

شود و علت دوم برای ثابت کردن آن از «جزاء بما کسبنا» این است که لفظ جزائی به معنی کفی می آید لذا از این معلوم می شود که قطع ید برای جرم سارق کافی است پس وقتی که قطع ید برای جرم دزد سزای کافی است نیازی به ضمانت و سزایی دیگر ندارد به هر حال استدلال ما از «جزاء بما کسبنا» است و اعتراض امام شافعی به «فاقطعوا» است و به چیزی که اعتراض است مستدل ما نیست و آنچه مستدل ماست بر آن هیچ گونه اعتراضی نیست.

ملاجیون رحمه الله می فرماید: آنچه که در اینجا بیان شد حصه ای از مطلبی است که آن را در تفسیر احمدی بیان نمودم اما برای شما همین اندازه کافی است.

ثم ذكر المصنف رحمه الله بعد هذا البيان التفريعات الثلاثة الباقية على الحكم، فقال: «و لذلک صح إيقاع الطلاق بعد الخلع» أي و لأجل أن مدلول الخاص قطعي واجب الاتباع، صح عندنا إيقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعتها خلافاً للشافعي رحمه الله و بيانه: أن الشافعي رحمه الله يقول: إن الخلع فسخ للناكح، فلا يبقی النكاح بعده، و ليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده، و عندنا هو طلاق يصح إيقاع الطلاق الآخر بعده، عملاً بقوله تعالى: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ» و ذلك لأن الله تعالى قال أولاً: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» أي الطلاق الرجعي اثنان، أو الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع، فبعد ذلك يجب على الزوج إما إمساك بمعروف أي مراجعة بخس المعاشرة أو تسريح بإحسان أي تخليص على الكمال و التمام، ثم ذكر بعد ذلك مسأله الخلع، فقال: «فإن خفتم ألا نقيماً خذوه الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به» أي فإن ظننتم بأنيها الحكم (الأيضاً) أي الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة و المروءة، «فلا جناح عليهما فيما اقتدت» المرأة به و خلصتها من الزوج و طلقها الزوج، فعلم أن فعل المرأة في الخلع هو الاقتداء و فعل الزوج هو ما كان مذكوراً سابقاً أعنى الطلاق لا الفسخ، لأن الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده، ثم قال: «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره» أي فإن طلق الزوج المرأة ثانياً فلا تحل للمرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجاً غيره و وطنها و طلقها، فالشافعي رحمه الله يقول: إنه متصل بقوله «الطلاق مرتان» حتى تكون هذه الطلقة ثالثة، و ذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضه؛ لأنه فسخ لا يصح الطلاق بعده، و نحن نقول: إن الفاء خاص وضع المعنى مخصوص و هو التعقيب، و قد عقب هذا الطلاق بالفتاء فينبغي أن يقع بعد الخلع و هو أيضاً طلاق.

غايته: أنه يلزم أن تكون الطلقات أربعة، اثنان في قوله تعالى: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» و الثالثه الخلع، و الرابعه في هذه، و لكنه لأبأس به؛ فإن الخلع ليس طلاقاً مستقلاً على حد بل مندرج في الطلقتين، فكانه قيل:

الطلاق مرتان سواء كانتا رجعتين، فحيتيئ تكون بائنه، فإن طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَكُونَ رُوحًا غَيْرَهُ﴾ الآية

ترجمه: پس مصنف رحمته بعد از این بیان، تفریعات سه گانه باقیمانده حکم را اینچنین بیان می فرماید و به همین علت بعد از خلع طلاق دادن صحیح است یعنی به این خاطر که مدلول خاص قطعی و واجب الاتباع است لذا نزد ما بعد از معامله خلع با زن بر آن طلاق را واقع کردن صحیح است بر خلاف امام شافعی رحمته و تفصیل این است که امام شافعی رحمته می فرماید: «خلع» فسخ نکاح است لذا بعد از خلع نکاح باقی نمی ماند و خلع طلاق نیست لذا بعد از او طلاق نیز نیست و در نزد ما خلع طلاق است لذا بخاطر عمل نمودن به این گفته خداوند ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ﴾ طلاق بعد از آن صحیح است و به این خاطر که خداوند می فرماید: ﴿الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ یعنی طلاق رجعی دو تا است یا طلاق شرعی یکی بعد از دیگری جدا جدا است نه به طور جمع و بعد از آن بر شوهر واجب است باحسن سلوک رجوع کند یا به روشی نیک یعنی کامل رهاش سازد سپس بعد از آن خداوند مسئله خلع را بیان نمود چنانچه فرمود: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَفْقَهُمَا... حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ یعنی ای حاکمان مسلمان اگر زن و شوهر نتوانستند با حسن سلوک و حسن هم زینی احکامی را که خدا دستور داده و اجرا کنند پس در این صورت هیچ گاهی به آنان نیست که زن به شوهر مال بدهد و خود را از شوهر خلاص کند و شوهر آن را طلاق دهد. پس معلوم شد که در خلع کار زن فدیة دادن است و کار شوهر آن است که قبلاً گذشت یعنی «طلاق» نه «فسخ» چرا که فسخ از دو طرف قائم می شود نه فقط از طرف شوهر بعد از آن فرمود: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَكُونَ رُوحًا غَيْرَهُ﴾ یعنی اگر شوهر زن را مرتبه سوم طلاق داد پس آن زن برای شوهرش حلال نیست تا زمانی که با شوهر دیگری ازدواج نماید و شوهر دوم آن را طلاق دهد. لذا امام شافعی رحمته می فرماید: که آیه ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ مربوط به آیه ﴿الطلاق مرتان﴾ است تا طلاق سوم قرار گیرد و در میان این دو خلع بعنوان جمله معترضه است چرا که خلع فسخ است و بعد از آن طلاق صحیح نیست و ما می گوئیم که لفظ «اف» در ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ خاص است برای معنی مخصوص وضع شده است و آن معنی تعقیب است و این «طلاق» بعد از «افتاد» آمده است پس مناسب است که بعد از خلع طلاق واقع شود و خلع نیز طلاق است. حاکم این است که طلاق ها چهارمی شوند دو در قول خداوند ﴿الطلاق مرتان﴾ سومی خلع و چهارمی هم همین است لیکن در این هیچ اشکالی ندارد چرا که خلع طلاق مستقلاً نیست بلکه در دو طلاق داخل

است گویا که گفته شده است که طلاق دو تا است خواه آن دو رجعی باشد که در آن وقت یا با حسن سلوک برگرداند یا به خوبی رها کردن واجب است یا هر دو در ضمن خلع باشد که در این صورت طلاق بائن می شود پس اگر بعد از دو طلاحی که قبلاً گذشت شوهر زن را طلاق داد آن زن برای او حلال نمی باشد تا اینکه با دیگری ازدواج نماید.

شرح: در این عبارت بطور مطلق تفریع پنجم بر حکم خاص و تفریع دوم بر آن بتناول المخصوص قطعاً حکم اول ذکر شده است که توضیح آن این است که خلع «یعنی ازاله نکاح با لفظ خلع و یا الفاظ دیگری که به معنای آن باشد» طلاق است و نزد امام شافعی رحمته فسخ است نتیجه اختلاف این است که اگر کسی همسرش را دو طلاق داد و با آن خلع کرد در نزد امام شافعی رحمته این شخص می تواند بدون حلاله با آن زن ازدواج نماید و در نزد ما بدون حلاله نکاح درست نیست و فرق فسخ نکاح و طلاق این است که طلاق دادن بعد از طلاق صحیح است اما طلاق بعد از فسخ نکاح درست نیست و دلائل هر دو مذهب این است که در مسئله طلاق در ابتداء خداوند فرمود: ﴿الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ یعنی طلاق رجعی تا دو مرتبه است نه آنطوری که در جاهلیت طلاق می دادند و رجوع می کردند یا اینکه طلاق شرعی دوبار جدا جدا است نه اینکه دو طلاق را یک مرتبه جاری کند و بعد از دو طلاق بر شوهر واجب است که یا بنا بر دستور شریعت آن را نگه دارد و یا با خوبی آن را رها کند یعنی طلاق دهد و رجوع نکند تا اینکه عده خود را سپری نموده از نکاح بیرون شود. سپس بعد از آن مسئله خلع را بیان فرمود چنانچه فرمود: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَفْقَهُمَا... حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ یعنی ای حاکمان مسلمان اگر زن و شوهر نتوانستند با حسن سلوک و حسن هم زینی احکامی را که خداوند دستور داده و اجرا کنند پس در این صورت هیچ گاهی به آنان نیست که زن به شوهر مال بدهد و خود را از شوهر خلاص کند و شوهر آن را طلاق دهد. پس معلوم شد که در خلع کار زن فدیة دادن است و کار شوهر آن است که قبلاً گذشت یعنی «طلاق» نه «فسخ» چرا که فسخ از دو طرف قائم می شود نه فقط از طرف شوهر بعد از آن فرمود: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَكُونَ رُوحًا غَيْرَهُ﴾ یعنی اگر شوهر زن را مرتبه سوم طلاق داد پس آن زن برای شوهرش حلال نیست تا زمانی که با شوهر دیگری ازدواج نماید و شوهر دوم آن را طلاق دهد. لذا امام شافعی رحمته می فرماید: که آیه ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ مربوط به آیه ﴿الطلاق مرتان﴾ است تا طلاق سوم قرار گیرد و در میان این دو خلع بعنوان جمله معترضه است چرا که خلع فسخ است و بعد از آن طلاق صحیح نیست و ما می گوئیم که لفظ «اف» در ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ خاص است برای معنی مخصوص وضع شده است و آن معنی تعقیب است و این «طلاق» بعد از «افتاد» آمده است پس مناسب است که بعد از خلع طلاق واقع شود و خلع نیز طلاق است. حاکم این است که طلاق ها چهارمی شوند دو در قول خداوند ﴿الطلاق مرتان﴾ سومی خلع و چهارمی هم همین است لیکن در این هیچ اشکالی ندارد چرا که خلع طلاق مستقلاً نیست بلکه در دو طلاق داخل قرار دادند. لیکن ما می گوئیم که «اف» در «فَإِنْ طَلَّقَهَا» لفظ خاص است که برای معنی معلومی یعنی برای تعقیب وضع

شده است و تعقیب مرتب شدن ما بعد بر ما قبل را می گویند پس «فا» که لفظ خاصی است ملول خود را بطور قطعی شامل می شود یعنی ما بعد «فایدون هیچ گونه فضلی بر ما قبلش مرتب می شود و ما قبل «فا» خلع است گویا طلاق سوم مرتب شده است و مرتب شدن طلاق بر خلع به این معنی که بعد از خلع طلاق واقع می شود و بعد از خلع زمانی طلاق واقع می شود که خلع نیز طلاق باشد چرا که قبلاً گذشت که بعد از طلاق، طلاق واقع می شود و بعد از فسخ طلاق واقع نمی شود. پس ثابت شد که «خلع» طلاق است نه فسخ نکاح خدا کر این اعتراض وارد می شود که اگر خلع را طلاق قرار دهیم طلاقها چهار تا می شوند دو تا در «الطلاق مرتان» و سومی در «خلع» و چهارمی در «فان طلقها» حالانکه فقط سه طلاق مشروع است نه چهار تا جواب آن از طرف ما این است که «خلع» طلاق مستقل نیست بلکه در «الطلاق مرتان» داخل است. گویا اینچنین گفته شده است که طلاقها دو تا است خواه هر دو رجعی باشد و یا در ضمن خلع باشد اگر رجعی اند پس آن را مطابق دستور شرع نگه دار با مطابق دستور شرع آن را روا کن و اگر در ضمن خلع است آن زن بانه می شود پس اگر بعد از آن دو طلاق، طلاق سوم را جاری کرد آن زن برایش حلال نمی باشد تا زمانی که با شوهر دیگری ازدواج نماید. لذا بعد از این جواب اعتراضی که طلاقها چهار می شود واقع نمی شود. مثلاً مانند این است که خالد به حامد می گوید خود کار خود به من بده بلاعوض یا بالعوض اگر بلاعوض بدهی می توانی آن را پس بگیری و اگر بالعوض بدهی من صاحبش می شوم و نمی توانی پس بگیری در اینجا بی الفاظ بلاعوض و بالعوض قلم همان یک خود کار است و خود کار نمی شود همچنین در آنجا طلاقها دو تا باید چه رجعی باشند و چه در ضمن خلع اگر رجعی باشند بلاعوض و اگر در ضمن خلع باشد بالعوض اند.

و علی هذا التقرير اندفع ما قبل: إنه يلزم أن يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذی ليس كذلك، وأنه يلزم أن لا يكون الخلع إلا بعد المرتين؛ عملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خُتِمَ﴾ ولكن يرد أن هذا كله إنما يصح إذا كان التسريح بالإحسان إشارة إلى ترك المراجعة كما حررت، و أما إذا كان إشارة إلى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال: "هو الطلاق الثالث" فيجئنا بكون قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ بياناً لذلك، ولا نعلق له بمسأله الخلع أصلاً، فيكون المعنى: بعد المرتين إما إمساك بمعروف أو بتسريح بإحسان بالطلقة الثالثة، فإن أثر التسريح بإحسان فطلقها ثالثاً، ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ﴾ الآية، هذا خلاصه ما قالوا، والبسط في "التفسير الأحمدى".

توجه: باین بیان این اعتراض بر طرف شد که گفته می شود طلاق که بعد از خلع است حکمش فقط عدم حل است و طلاق که اینچنین نیست حکمش این نیست و این نیز لازم می آید که خلع نمی شود مگر بعد از دو طلاق تا که به قول خداوند «فان ختم» عمل شود. لیکن تمام اینها زمانی صحیح می شود که «تسريح بالا حسان» اشاره

باشد به سوی ترک مراجعت همانگونه که من نوشتم و اما اگر اشاره باشد به سوی طلاق سوم همانطوری که از پیامبر ﷺ روایت شده که آنحضرت فرمودند: که خود تسريح بالا حسان طلاق سوم است. در آن صورت فرموده خداوند که «فان طلقها» بیان واقع می شود برای تسريح بالا حسان و هیچ گونه تعقیبی با مسئله خلع باقی نمی ماند پس معنی اینگونه می شود که بعد از دو مرتبه یا باز گشت با حسن سلوک یا با طلاق سوم به خوبی رها کردن است. پس اگر شوهر تسريح بالا حسان را ترجیح داد و آن زن را با طلاق سوم رها کرد. بعد از آن، آن زن برایش حلال نمی باشد. این خلاصه اقوال علمای کرام است تفصیل بیشتر آن در تفسیر احمدی است.

شرح: صاحب نور الاتواری می گویند: که با جوابی که ما دادیم اینکه خلع طلاق مستقل نیست دو اعتراض دیگر نیز بر طرف شد چنانچه اعتراض این است که «فا» در «فان طلقها» برای تعقیب است و ما بعد «فا» معلول ما قبلش است لذا از این لازم می آید که اگر طلاق سوم بعد از خلع است در این صورت عدم حل یعنی برای زن حرمت غلیظه ثابت می شود و اگر بعد از خلع نباشد بلکه بعد از دو طلاق رجعی باشد در این صورت حرمت غلیظه ثابت نمی شود حالانکه این اشتباه است از جوابی که دادیم این اعتراض اینطور بر طرف می شود که خلع طلاق مستقل نیست بلکه در دو طلاق «الطلاق مرتان» داخل است. لذا عدم حل یعنی حرمت غلیظه حکم طلاق است که بعد از دو طلاق باشد که خواه آن دو طلاق رجعی باشد یا در ضمن خلع پس وقتی که خلع طلاق مستقل نیست لذا عدم حل یعنی حرمت غلیظه بطور خاص حکم طلاق نمی باشد که بعد از خلع واقع شده است و اعتراض دوم این است که از سیاق و سیاق این برمی آید که خلع فقط بعد از دو طلاق ممکن است چرا که خداوند برای بیان کردن خلع فرمود ﴿فَإِنْ خُتِمَ﴾ و چون که «فا» نیز در «فان ختم» برای تعقیب است لذا حمل خلع نیز بر ما قبلش یعنی «الطلاق مرتان» می باشد و این ثابت می شود که خلع فقط بعد از دو طلاق ممکن است و ابتداء خلع نمی شود حالانکه این باطل است چرا که همانگونه که خلع بعد از دو طلاق می شود. ابتداء نیز می شود. این اعتراض اینگونه بر طرف می شود که خلع طلاق مستقل نیست بلکه در دو طلاق «الطلاق مرتان» داخل است پس وقتی که خلع طلاق مستقل نیست بلکه در دو طلاق گذشته داخل است پس نیازی ندارد که بعد از آن دو واقع شود و جواب دوم این است که از این آیه ثابت می شود که خلع بعد از دو طلاق انجام می شود و از مفهوم مخالف این ثابت می شود که ابتداء خلع نمی شود و این مسلم است که نزد ما مفهوم مخالف اعتباری ندارد. پس وقتی که نزد ما مفهوم مخالف اعتباری ندارد لذا نمی توان با مفهوم مخالف بر عدم وقوع خلع ابتداء، استدلال کرد و از عبارت «ولكن يردان هذا كله» شارح ﷺ می فرماید: که زمانی نزد احتاف طلاق بودن خلع و صحیح بودن واقع شدن طلاق بعد از خلع، صحیح است که در آیه تسريح بالا حسان به طرف مراجعت اشاره باشد همانگونه که من نوشتم و اگر تسريح بالا حسان به

طرف طلاق سوم اشاره باشد. همانطوری که از حدیث معلوم می شود که شخصی درباره طلاق سوم سؤال کرد آن حضرت علیه السلام فرمودند: که خود تسریح بالاحسان طلاق سوم است، در این صورت در افان طلقها بیان طلاق سوم نخواهد شد بلکه «افان طلقها» برای «تسریح بالاحسان» بیان واقع می شود و هیچ گونه تعلقی با مسئله «خلع» نخواهد داشت و معنی آیه اینچنین می شود که بعد از دو طلاق باحسن سلوک بر گرداندن یعنی رجوع کردن است یا با غیوی باطلاق سوم رها کردن است. پس اگر شوهر «تسریح بالاحسان» را ترجیح داد و آن زن طلاق سوم را نیز داد، بعد از آن این زن برای آن مرد حلال نخواهد بود. شارح رحمه الله می فرماید: که این خلاصه اقوال علما است و تفصیل آن در کتاب تفسیر احمد موجود است.

«ووجب مهر المثل بنفس العقد فی المقوضه» عطف علی قوله: صح إيقاع الطلاق، و تفریع علی حکم الخاص آی و لأجل أن العمل بالخاص واجب و لا یحتمل البیان، و جب مهر المثل بنفس العقد من غیر تأخیر الی الوطء فی المقوضه، و هو: إن كان بكسر الواو فالمعنی التي قوضت نفسها بلا مهر، و إن كان بفتح الواو فالمعنی التي قوضها ولیها بلا مهر، و هو الأصح: لأن الأولى لاتصلح محلاً للخلاف؛ إذا لا یصح نکاحها عند الشافعی رحمه الله.

و تحقیق: أن المرأة التي قوضها ولیها بلا مهر، أو علی أن لا مهر لها لا یجب المهر لها عند الشافعی رحمه الله إلا بالوطء، فو مات أحدهما قبل الوطء لا یجب المهر لها عند الشافعی رحمه الله، و عندنا: یجب کمال مهر المثل عند العقد فی الذمه، و یجب أدائه عند الوطء و الموت؛ عملاً بقوله تعالی: ﴿وَ أَجَلَ لَكُمْ مَأْوَاةَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ قوله: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا﴾ بدل من ﴿مَأْوَاةَ ذَلِكُمْ﴾ أو مفعول له بتقدير اللام آی أهل لکم ما وراء المحرمات؛ لأن تبغوا بأموالکم، فالباء لفظ خاص وضع لمعنی معلوم و هو الإصفاق، و قيل: الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنی معلوم و هو الطلب، و علی کل تقدیر یوجب أن یكون ابتغاء البضع ملصقاً بالمهر ذکر، فإن لم يذكر فی اللفظ فلا أقل من أن یكون ملصقاً فی الوجوب علی الذمه، ولكن بشرط أن یكون الابتغاء صحیحاً، حتی لو كان بالنکاح الفاسد یجب التراخی الی الوطء بالإجماع، و کذا لو كان هذا الابتغاء لا بطریق النکاح بل بطریق الإجاره أو المتعه أو بطریق الزنا لا یحل ذلك الفعل، ولا یجب المال أصلاً، و البه یثیر قوله تعالی: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ﴾ و فی هذا المقام اعتراضات دقیقہ یتینها فی حاشیه «التفسیر الأحمدي».

ترجمه: و در مقوضه بنفس عقد مهر مثل واجب می شود «این جمله» بر این گفته صاحب منار «صح إيقاع الطلاق» معطوف است و پیشگفتاری بر حکم خاص یعنی به این خاطر که عمل کردن بر خاص واجب است و

احتمال بیان را ندارد و در مقوضه بدون تأخیر تا وطی به مجرد عقد مهر مثل واجب می شود. لفظ مقوضه با کسر و او باشد پس معنی آن این است زنی که بدون مهر ازدواج کرد و اگر با فتحه و او باشد معنی آن این است زنی که آن را ویش بدون مهر به نکاح داد و این صحیح تر است چرا که در صورت اول «بکسر و او» صلاحیت «قابلیت» محل اختلاف را ندارد چون که در نزد امام شافعی رحمه الله نکاح آن درست نیست و تحقیق مسئله به این نحوه است که زنی که آن را ویش بدون مهر به عقد کسی در آورد یا به شرطی آن را به نکاح داد که مهری برای او نباشد نزد امام شافعی رحمه الله برای این زن مهری واجب نمی شود تا زمانی که جماع نکند پس اگر یکی از این دو زن و شوهر قبل از جماع وفات نمود برای آن مهری لازم نمی شود و در نزد ما در وقت عقد مهر کامل بر ذمه شوهر واجب می شود و در جماع با مرگ ادای آن واجب می شود. تا که بر آیه ﴿أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ عمل شود. لذا آیه آن تبغوا بدل است از «وراء الذکم» یا با تقدیر لام مفعول له آن است. یعنی برای شما بغیر از محرمات همه زنهار حلال قرار داده شد تا که آنها را با مالها بتان طلب کنید. لذا «باء» لفظ خاصی است که برای معنی معلومی یعنی الصاق وضع شده است و بعضی فرمودند: که «ابتغاء» لفظ خاص است که برای معنی معلومی یعنی برای طلب وضع شده است و به هر حال این را واجب می کند و به هر صورت باید ابتغا با ذکر مهر همراه باشد و اگر در لفظ هم ذکر نشود حداقل باید با وجوب فی الذمه پیوسته باشد البته باید طلب کامجویی صحیح باشد و اگر با نکاح فاسد طلب شود تأخیر وجوب مهر تا وطی بالاجماع واجب است و همچنان اگر این طلب کردن بطریق نکاح نباشد بلکه بطریق اجاره یا صیغه و یا زنا باشد این کار حلال نیست و اصلاً مالی واجب نمی شود و گفته خداوند تعالی: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ﴾ به همین اشاره دارد و در این مقام اعتراضات باریکی است که آنها را در حاشیه تفسیر احمدی بیان نمودم.

شرح: در این عبارت مطلق تفریع ششم و تفریع سوم بر حکم اول خاص یعنی ان يتناول المخصوص قطعاً مذکور است. نتیجه آن این است که لفظ «مقوضه» ای که در متن آمده است هم می تواند به کسر و او باشد و هم به فتح و او اگر به کسر و او باشد مقصود آن این است که زنی که خود را بدون مهر به ازدواج در آورده است و اگر با فتح و او باشد به این معنی است که زنی که ویش آن را بدون مهر به ازدواج کسی در آورده باشد. شارح رحمه الله می فرماید: که در این جا صورت دوم صحیح تر است چرا که صورت اول نمی تواند محل اختلاف بین ما و امام شافعی رحمه الله باشد چون که نزد امام شافعی رحمه الله بدون اجازه ولی عقد منعقد نمی شود لذا مهر هم واجب نمی شود. پس وقتی که نزد امام شافعی رحمه الله مهر واجب نمی شود پس چگونه می تواند به خاطر تنها عقد و یا جماع میان ما و امام شافعی رحمه الله اختلاف صورت پذیرد. خلاصه اینکه درباره وجوب مهر زمانی اختلاف می شود که نکاح صحیح باشد

حالانکه در صورتی که مفوضه بکسر و او باشد نزد امام شافعی رحمه الله نکاح صحیح نمی باشد. لذا مفوضه بفتح و او صحیح تر است به هر حال تحقیق مسئله این است که اگر زنی را ویش بدون مهریه نکاح داد یا بر این شرط به نکاح داد که مهری نداشته باشد در نزد امام شافعی رحمه الله مهر اینگونه زنی بدون جماع واجب نمی شود یعنی نزد امام شافعی رحمه الله با عقد تنها مهر واجب نمی شود بلکه با جماع واجب می شود چنانچه اگر یکی از زوجین قبل از جماع وفات نمود نزد امام شافعی رحمه الله مهر واجب نمی شود و در نزد ما به مجرد عقد مهر مثل بر ذمه شوهر واجب می شود، البته ادای آن در وقت جماع یا مرگ یکی از آنان واجب می گردد یعنی نفس وجوب به مجرد عقد و ادای آن باجماع یا موت یکی از آن دو واجب می شود در این باره دلیل ما آیه **﴿اَحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذَالِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِمَاوَلَكُم﴾** است در این آیه جمله **﴿اَنْ تَبْتَغُوا﴾** بدل از **﴿وَرَاءَ ذَالِكُمْ﴾** است یا بتقدیر لام مفعول احل شده است. در صورت بدل بودن ترجمه اینطور می شود که تمام زنها بجز محرمات بر شما حلال شده است یعنی شما آنها را با مالهایتان طلب کنید. در صورت مفعول له بودن ترجمه اینچنین می شود که برای شما بجز محرمات تمام زنها حلال شده است تا شما در عوض مالهایتان آنها را طلب کنید در این آیه لفظ **﴿بِه﴾** در **﴿بِمَاوَلَكُم﴾** لفظ خاصی است که برای معنی معلومی یعنی **﴿الصَّاقُ﴾** وضع شده است و بعضی می گویند که **﴿اِبْتِغَاءُ﴾** لفظ خاصی است که برای معنی معلومی یعنی طلب کردن وضع شده است. هر حال با رعایت معنی **﴿اِبْتِغَاءُ﴾** این می شود یعنی بهره جویی از زن یعنی عقد نکاح باید با ذکر مال همراه باشد یعنی هنگام عقد باید مهریه ذکر کرده شود و اگر به صراحت ذکر نشد حداقل باید با وجوب پیوسته باشد یا بر مبدول معنای **﴿بِه﴾** که الصاق است عمل شود. یا این بیان ما ثابت شد که برای مفوضه **﴿ابفتح و او به﴾** مجرد عقد بر ذمه شوهر مهر مثل واجب می شود چرا که همانگونه که امام شافعی رحمه الله می فرماید: اگر وجوب مهر مثل تا وطی به تأخیر انداخته شود، به علت عدم تقارن طلب استمتاع و مهر موجب **﴿بِه﴾** فوت می شود و باید دانست که زمانی زن بر شوهر به مجرد عقد مهر واجب می شود که نکاح صحیح باشد. لیکن اگر طلب بضع توسط نکاح فاسد باشد بالا جماع وجوب مهر مثل تا زمان جماع به تأخیر انداخته خواهد شد و اگر این طلب بضع بانکاح نباشد بلکه بعنوان اجاره، زنا یا صیغه باشد، نه این کار درست و حلال است و نه هم مالی واجب می شود و قوله تعالی **﴿محصنین﴾** غیر مسافحین به طلب صحیح اشاره دارد زیرا احصان به معنی خودداری نفس از حرام است لذا با قید احصان نکاح فاسد از آن بیرون شد چرا که نکاح فاسد شرعاً ممنوع است (و معنی مسافحین زانی است. پس با قید غیر مسافحین، طلب کردن بضع با زنا اجاره و صیغه بیرون شد. شارح رحمه الله می فرماید: که در این مقام بسیاری از اعتراضات مشکل وجود دارد که من آنها را در حاشیه تفسیر احدی بیان نمودام. از آن اعتراضات یکی این است که با آیه **﴿اَحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذَالِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِمَاوَلَكُم﴾** در حق زن به مجرد عقد بر ذمه شوهر مهر مثل را واجب کردن صحیح نیست.

چرا که در آیه فقط بر این دلالت می کند که نکاح یعنی طلب بضع با مال مشروع است و به عدم مشروعیت نکاح بدون مال دلالت نمی کند بلکه آیه در این باره ساکت است و موقوف بر قیام دلیل است و دلیل بر آن قائم است که بدون مال نیز نکاح مشروع است چرا که در قول خداوند **﴿فَانْكِحُوا مَاطَابَ لَكُمْ﴾** و **﴿وَانْكِحُوا اَلَاِبَامَیْ مِنْكُمْ﴾** ذکر می نماید مال به میان نیامده است بلکه هر دو آیه مطلق است و قانون است که مطلق بر اطلاقی می ماند و مقید به تقدیش می ماند. جواب آن این است که اگر در مطلق و مقید در هر دو حکم یکی باشد و واقعه نیز یکی باشد مطلق را بر مقید حمل می کنند. لذا در اینجا نیز بخاطر وجود این شرط مطلق یعنی **﴿فَانْكِحُوا مَاطَابَ لَكُمْ﴾**، **﴿وَانْكِحُوا اَلَاِبَامَیْ مِنْكُمْ﴾** را بر مقید یعنی **﴿اَنْ تَبْتَغُوا بِمَاوَلَكُم﴾** حمل می شود پس وقتی که مطلق بر مقید حمل شد، مشروع شدن نکاح با مال و عدم مشروعیت نکاح بدون مال نیز ثابت می شود.

فوائد: در حین بحث ذکر از صیغه به میان آمد لذا اگر کسی تمایل دارد تا جایز یا عدم جواز آن را کامل بداند به کتاب اشرف الهدایه جلد چهارم صفحه ۴۴ رجوع کند.

«وكان المهر مقدراً شرعاً غیر مصاف إلى العبد» عطف علی ما سبق، و تفریع علی حکم الخاص آی و لأجل أن العمل بالخاص واجب، ولا یحتمل البیان كان المهر مقدراً من جانب الشارع غیر مصاف تقدیریه إلى العباد.

و بیان: آن تقدیر المهر عند الشافعی مفوض إلى رأى العباد و اختیارهم، فكل ما یصلح ثمناً یصلح مهراً عنه و عندنا، و این کان بقدر فی جانب الأكثر، لكن یقدر فی جانب الأقل و هو أن لا یكون أقل من عشرة دراهم؛ عملاً بقوله تعالی: **﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْهِمْ فِیْ اَزْوَاجِهِمْ وَاَ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ﴾** آی قد علمنا ما قدرنا علیهم فی حق أزواجهم و هو المهر؛ فالفرض لفظ خاص وضع لمعنی التقدير، و کذا لک ضمیر المتکلم خاص علی ما قالوا، و کذا الإسناد خاص عند صاحب "التوضیح"، فعلم أن المهر مقدر فی علم الله تعالی، و قد یتبیه النبی علیه السلام بقوله: **﴿لامهر أقل من عشرة دراهم﴾**، و کذا تقیسه علی قطع البید؛ لأنه أيضاً عوض عشرة دراهم، فالتقدير خاص و إن كان المقدّر مجلاً محتباً إلى البیان، و هذا فی اصطلاح الفقهاء، و أمافی اللغة فهو حقیقه فی الإيجاب و القطع، و لهذا قال الشافعی رحمه الله إن الفرض ههنا بمعنی الإيجاب بقرینه تعریته بـ **﴿علی﴾** و عطف ما ملکت أیمانهم علی أزواجهم؛ لأن المهر لا یقدر فی حق ما ملکت أیمانهم، فیکون المراد به النفقة و الکسوة، و هو واجب فی حق الأزواج و ما ملکت أیمانهم جمیعاً، قلنا: تعذیه بـ **﴿علی﴾** إنما هو لتضمنین معنی الإيجاب، و عطف ما ملکت أیمانهم بتقدير فرضنا فان آی و ما فرضنا علیهم فیما ملکت أیمانهم علی أن یتبعوا هذا بمعنی أوجبنا، و الأول بمعنی قدرنا هكذا قالوا.

توجه: و مهر شرعاً مقدر مقرر است و به طرف بنده منسوب نیست این جمله بر جمله گذشته عطف است و تفریع است بر حکم خاص یعنی چون که عمل کردن به خاص واجب است و احتمال بیان را ندارد مهر از جانب شارع مقدر مقرر است و البته کردن آن به سوی بندگان منسوب نیست و تفصیل این است که در نزد امام شافعی رحمه الله مقرر کردن مهر و انگذار به بنده هاست لذا نزد ایشان هر آن چیزی که صلاحیت قیمت نگاری را دارد صلاحیت مهر قرار گرفتن را نیز دارد و در نزد ما اگر چه در جانب اکثر مهر مشخص نیست اما در جانب اقل مهر مقرر است و آن اینکه از ده درهم کمتر نمی باشد. تا به قول خداوند متعال ﴿قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم و ماملکت ایمانهم﴾ عمل شود یعنی به تحقیق ما دانستیم آنچه را که مقدر کردیم برایشان در حق زنانشان و آن مهر است. لذا «فرض» لفظ خاصی است که به معنی تقدیر وضع شده است و همچنین مطابق قول علما ضمیر متکلم نیز خاص است و نیز نزد صاحب توضیح اسناد نیز خاص است پس معلوم شد که مهر در علم خداوند مقرر است که آن را رسول الله صلی الله علیه و آله باین گفته خود که «لامهر اقل من عشرة دراهم» بیان فرمودند. همچنین ما آن را به قطع بد قیاس می کنیم چرا که بریدن دست نیز در عوض ده درهم است. لذا تقدیر «فرض» خاص است اگر چه مجمل است و نیاز به بیان دارد و این در اصطلاح فقهاء است اما در لغت در معنی ایجاب و قطع حقیقت است و به همین خاطر امام شافعی رحمه الله فرمودند: که در اینجا فرض به معنی ایجاب است بدلیل متعدی بودن فرض باعلی و «ماملکت ایمانهم» عطف بر «ازواجهم» است چرا که در حق «ماملکت ایمانهم» مهر مقدر نمی باشد لذا مراد از آن نفقه و کسوه است و این در حق «همه» ازواج و ماملکت واجب است. ما جواب می دهیم که متعدی بودن «فرض» با «علی» بخاطر تضمین معنی ایجاب است و عطف ماملکت ایمانهم به تقدیر فرضی دوم است یعنی و فرضنا علیهم فی ماملکت ایمانهم بر این مبنا که این به معنی اوچینا است و اولی به معنی قدرنا است. علمای احناف این چنین گفتند:

شرح: در این عبارت بطور مطلق تفریع هفتم بر حکم خاص و تفریع چهارم بر حکم اول خاص «ان يتناول المخصوص قطعاً» بیان شده است و شارح نیز همین را بیان فرموده که این عبارت بر جمله گذشته یعنی «صح إيقاع الطلاق عطف است و پیشگفتاری بر حکم خاص است چون که مدلولش را بطور قطعی در بر می گیرد و عمل کردن بر آن واجب است به این خاطر که مقدار مهر از جانب شارح یعنی خداوند متعال مشخص است که در اندازه تعیین آن بندها هیچ گونه دخالتی ندارند. تحقیق مسئله این است که نزد امام شافعی رحمه الله مقدار مهر بر رای بندها موقوف است بر اندازه که مشخص «مقرر» کنند همان مهر خواهد بود. در شریعت اسلامی مهری مقرر نشده است. چنانچه نزد امام شافعی رحمه الله هر آن چیزی که می تواند ثمن چیزی قرار گیرد می تواند مهر نیز مقرر شود. گویا که نزد امام شافعی رحمه الله نکاح بک نوع عقد معاوضه است لذا هر چیزی که در عقد معاوضه صلاحیت ثمن شدن را دارد

می توان آن را در عقد نکاح مهر مقرر کرد و نزد ما اگر چه حداکثر مهر از جانب شارع مقرر نشده است اما حداقل آن از طرف شارع مقرر است و آن ده درهم است یعنی اقل مهر ده درهم است و کمتر از آن شرعاً بعنوان مهر اعتباری ندارد. در این مورد دلیل گفته خداوند ﴿قد علمنا ما فرضنا فی ازواجهم و ماملکت ایمانهم﴾ است. یعنی هر آنچه ما دانستیم آنچه مقرر کردیم برایشان «مردان» در حق زنان ایشان و آنچه مالک شده دستایشان وجه استدلال از این آیه این است که «فرض» لفظ خاصی است که برای تقدیر و تعیین وضع شده است و دلیل آن این است که عموماً «فرض» شرعاً به معنی تقدیر استعمال می شود گویا که «فرض» به معنی تقدیر یک حقیقت عرفیه است. گفته می شود «فرض القاضی النفع» قاضی نفعه را مقرر کرد و «فرائض» به آن قسمت از سهم و رثاء گفته می شود که شرعاً مقرر است به هر حال لفظ «فرض» خاص است که برای معنی معلومی یعنی «تقدیر» و مقرر کردن وضع شده است و به گفته علماء ضمیر متکلم نسبت به غیر متکلم خاص است و نزد صاحب توضیح اسناد نیز خاص است. حال مطلب آیه این شد که خداوند متعال فرمود: «ما می دانیم آنچه برای مومنان در مورد همسرانشان مقرر کردیم چیست» یعنی «مهر» برای ما مشخص است از این آیه معلوم شد که مهر در علم خداوند مقدر و مقرر است لیکن مشخص نیست که آن چقدر است. گویا به معنی تقدیر بودن «فرض» خاص است مگر آنچه مقدر شده مجمل است و چون که مجمل نیاز به بیان دارد به همین خاطر پیامبر صلی الله علیه و آله آن را واضح و تفسیر فرمودند که «لامهر اقل من عشرة دراهم» قیاس نیز همین را می طلبد که کمترین مقدار مهر ده درهم باشد چرا که شریعت مقدس اسلام بریدن دست دزد ده درهم را مقرر کرده است گویا عوض یک عضو یعنی عوض دست ده درهم را مشخص فرموده و بضع یعنی سرگرمه زن نیز یک عضو است لذا عوض آن نیز باید ده درهم باشد. ملاجیون صاحب نور الانوار می فرماید: «فرض» را به معنی تقدیر ترجمه کردن اصطلاح فقهاء است والا در لغت معنی اصلی «فرض» ایجاب یعنی واجب کردن و قطع «یعنی بریدن» است به همین علت امام شافعی رحمه الله فرمودند: که در اینجا «فرض» در آیه قد علمنا به معنی ایجاب یعنی واجب کردن است. و بر آن دو شاهد وجود دارد اولاً متعدی بودن لفظ «فرضنا» یا «علی» ثانیاً عطف «ماملکت ایمانهم» با «ازواجهم» چون که وقتی لفظ «فرض» با «علی» متعدی شود به معنی ایجاب می آید چنانچه وقتی گفته می شود «فرض علیهم» به معنی «اوجب» می باشد. وقتی که «ماملکت ایمانهم» بر «ازواجهم» عطف می شود پس مقصود از «فرضنا» مهر نمی باشد چرا که در حق کنیزها از طرف اربابانشان مهری نفور و مشخص نیست. لذا مقصود از آن نفقه و پوشاک است که نفقه و پوشاک هم در حق زنان واجب است و هم در حق کنیزان پس وقتی که بخاطر عطف «ماملکت ایمانهم» بر «ازواجهم» مراد از «ما فرضنا» نفقه و کسوه است لذا «فرض» به معنی تقدیر مهر نمی باشد. بلکه فرض به معنی ایجاب نفعه است به هر حال وقتی که فرض به معنی ایجاب

است لذا این آیه درباره نفقه و پوشاک است نه درباره انداز مهر و وقتی که این آیه درباره انداز مهر نیست این آیه دلیل احتاف برای مقرر کردن اقل مهر نمی باشد از طرف احتاف جوابش این است که متعدی شدن به «علی» به خاطر تضمین معای ایجاب است و تقدیر عبارت چنین است «ما فرضنا موجِباً علیهم» و در صورت عطف «ما ملکت ایمانهم» بر «ازواجهم» فرضی است دیگری مقدر است که به این صورت می باشد «قد علمنا ما فرضنا فی ازواجهم و ما فرضنا فیما ملکت ایمانهم» فرضی اول به معنی قدرنا است و فرضی دوم به معنی اوجنا است. یعنی ما می دانیم برای مؤمنان در مورد همسرانشان که چه مهری مقرر کردیم و چه نفقه ای در مورد کتیزه ایشان بر آنها واجب کردیم. اینچنین گفتند علمای احتاف شارح نور الانوار ملاجیون به این خاطر با همکذا قالوا به طرف علمای احتاف اشاره کردند چون تضمین معنای ایجاب و تقدیر فرضی دوم خالی از تکلف نیست لذا بخاطر این تکلفات جواب مذکور را به طرف علمای احتاف منسوب کرد و به طرف خود نسبت نداد.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص و حكمه و تفرعاته أراد أن يبين بعض أنواعه المستعملة في الشريعة كثيراً و هو الأمر و النهي.

فقال: «و منه الأمر و هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: «افعل» أي من الخاص الأمر یعنی مسمى الأمر لا لفظه؛ لأنه يصدق عليه أنه لفظ وضع لمعنى معلوم و هو الطلب على الوجوب. و القول مصدر ياءه المفعول؛ لأن الأمر من أقسام الألفاظ، و هو جنس يشمل كل لفظ، و قوله: على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس و الدعاء، و بقي فيه النهي داخلاً، فخرج بقوله: افعل. و المراد بقوله: افعل كل ما كان مشقاً من المضارع على هذه الطريقة، سواء كان حاضراً أو غائباً أو متكلماً معروفاً أو مجهولاً، ولكن يشترط أن يكون المقصود منه إيجاب الفعل، و يعدّ القائل نفسه عالياً سواء كان عالياً في الواقع أو لا؛ و لهذا تُسبب إلى سوء الأدب أن لم يكن عالياً.

و بما ذكرنا اندفع ما قيل: إن أريد به اصطلاح العربي، فلاحاجه إلى قوله: على سبيل الاستعلاء؛ لأن الالتماس و الدعاء أيضاً أمر عندهم، و إن أريد به اصطلاح الأصول، فيصدق على ما أريد به التهديد و التعجيز؛ لأنه أيضاً على سبيل الاستعلاء؛ و ذلك لأننا نتكلم على اصطلاح الأصول و ليس المقصود مجرد الاستعلاء، بل إلزام الفعل وذا لا يصدق إلا على الوجوب، بخلاف التهديد و التعجيز و نحوهما.

توجه: پس وقتی که مصنف رحمه الله از تعریف خاص حکم و مسائل تفریعی آن فارغ شد اراده نمود تابعی از اقسام آن را که در شریعت زیاد استعمال می شود، بیان نماید و آن امر و نهی است چنانچه فرمود: که از اقسام خاص یکی امر است و آن قول قائل به دیگری یا بزرگ شمردن خود، (افعل) یعنی یکی از افراد خاص امر است و مراد از آن مسمی امر است نه لفظ آن، چرا که بر مسمی امر صادق می آید که آن لفظی است که نهاده شده است برای معنی معلومی که آن طلب کردن چیزی است بطور وجوب و (قول) مصدر است که مراد آن مقول است چرا که امر از اقسام الفاظ است و لفظ «قول» جنس است تمام الفاظ را شامل می شود «بر می گیرد» و با این گفته «او علی سبیل الاستعلاء» التماس و دعا بیرون می شود و در آن نهی باقی می ماند و از نیز با این گفته نویسنده متن یعنی «افعل» خارج می شود و مراد از گفته او (افعل) هر آن لفظی که به این روش از مضارع مشتق باشد برابر است که امر حاضر باشد یا امر غایب یا امر متکلم یا معروف و یا مجهول اما بشرطی که مقصود آن واجب کردن فعل باشد و گوینده خود را بزرگ بشمارد خواه در واقع بزرگ باشد یا نباشد. به همین علت اگر بزرگ نباشد بری ادبی حمل می شود از این

ثم ذكر المصنف رحمه الله دلائل كل من المسائل الثلاث فقال: «عملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾ و «أَنْ تَتَّبِعُوا بِأَمْوَالِكُمْ» و «قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ» فقوله: «عملاً بتعليل لقوله: صح الخ على طريق اللف و النشر المرتب، بقوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾ ناظر إلى المسألة الأولى، و قوله تعالى: ﴿أَنْ تَتَّبِعُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ ناظر إلى المسألة الثانية، و قوله: «قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ» ناظر إلى المسألة الثالثة، و قد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسألة فتأمل.

توجه: سپس مصنف رحمه الله دلائل هر یک از سه مسئله را بیان نمود. چنانچه فرمود: تا به قول خداوند «فان طلقها فلا تحل له» و ان تتبعوا باموالکم، و قد علمنا ما فرضنا عمل شود پس گفته ماتن و عملاً بطور لفظ نشر مرتب، علت است به این گفته اش «صح ايقاع الطلاق» لذا «فان طلقها فلا تحل له» دلیل مسئله اول است و قول خداوند «ان تتبعوا باموالکم» دلیل مسئله دوم است و این گفته اش «قد علمنا ما فرضنا عليهم» دلیل مسئله سوم است. من هر یک را در تحت هر مسئله با تفصیل بیان کردم پس خوب در ذهنت بسپار.

شرح: صاحب المنار بعد از اعتراضات وارده از جانب امام شافعی رحمه الله و جواب آنها، سه مسئله تفریعی بیان نمود و بعد از سه مسئله تفریعی دلائل آنها را نیز بیان نموده است. چنانچه فرمود: که قول خداوند «فان طلقها فلا تحل له» دلیل مسئله اولی یعنی «صح ايقاع الطلاق» بعد الخلع است و «ان تتبعوا باموالکم» دلیل مسئله دوم یعنی «وجوب مهر المثل بنفس العقد فی المقوضه» است و «قد علمنا ما فرضنا عليهم» دلیل مسئله سوم یعنی «كان المهر مقدراً شرعاً غیر مضاف الی العبد» است شارح رحمه الله در دلیل را تحت هر مسئله با تفصیل بیان نموده است لذا نیازی

گفته ما اعتراض نیز برطرف شد که گفته شده که اگر مراد از امر اصطلاح عربی باشد نیازی به (علی السبیل الاستعلاء) ندارد چرا که نزد آنان التماس و دعا نیز امر است اگر مراد از امر اصطلاح اصولیین است پس امر بر کلماتی نیز صادق می آید که از آن اراده تهدید و تعجیز شود چون که این نیز بر سبیل الاستعلاء است و به این خاطر که ما بر اصطلاح اصول صحت می کنیم و مقصود استعلاء تنها نیست بلکه لازم کردن فعل است و این صادق نمی آید مگر بر وجوب بر خلاف تهدید و تعجیز و غیره.

شوخ: صاحب نور الانوار می فرماید: که وقتی که مصنف رحمه الله از تعریف و حکم و مسائل تفریعی خاص فارغ شد، خواست بعضی از آن دسته از اقسام خاص را بیان کند استعمال آن در شریعت زیاد است و آن امر و نهی است. مصنف رحمه الله امر را به نهی مقدم نمود به این علت که انسان قبل از هر چیز مکلف به ایمان است و ایمان «مأموریه» است نه منهی عنه پس وقتی که ایمان وجوداً مقدم است لذا آنچه بر آن دلالت می کند یعنی امر را نیز مقدم نمود و علت دوم اینکه مفهوم امر وجود و مفهوم نهی عدمی است و چون که چیز وجودی بر عدمی مقدم است. لذا امر را بر نهی مقدم نمود. تعریف امر این است که فردی در حالی که خود را از دیگری برتر و بزرگتر می شمارد، و بگوید (افعل) یعنی این کار را انجام بده. شارح رحمه الله می فرماید: که یکی از اقسام خاص «امر» است و مراد از امر الف، لام و را نیست بلکه مسمی و مصداق امر مراد است مانند اضرب انصر، اشرب و غیره و دلیل آن این است که تعریف خاص لفظ وضع لمعنی معلوم بر مسمی امر دلالت می کند نه بر مجموعه لفظ امر که الف، میم و را باشد و آن معنی معلوم طلب کردن چیزی یا دستور به انجام دادن کاریست بطور وجوب به این معنی که مجموعه الف، میم و را، بر طلب علی الوجوب دلالت نمی کند بلکه بر مسمی امر دلالت می کند. مانند اشرب بر طلب شرب و انصر بر طلب نصرت دلالت می کند و از «والقول مصدر» جواب سؤالی است. در تعریف امر «وهو قول القائل» مرجع ضمیر هو امر است و مراد از امر مسمی امر است و چون که مسمی امر از قبل خاص است و خاص از اقسام لفظ است، لذا مسمی و مصداق امر نیز از اقسام لفظ می باشد پس وقتی که مسمی امر لفظ است. پس چگونه می توان قول را بر آن حمل کرد چرا که لفظ «مقول» است نه قول. شارح رحمه الله اینگونه جواب می دهد که لفظ «قول» در متن کتاب مصدر است البته مقصود آن مقول اسم مفعول است، پس وقتی که مراد از «قول» مقول اسم مفعول است اعتراضی وارد نمی شود. این اعتراض را به این طریق نیز می شود که هو از اقسام ضمیر ذات است و قول مصدر است، گویا حمل مصدر بر ذات شده است حالانکه حمل مصدر بر ذات جایز نیست. جواب آن نیز همین است که قول مصدر است به معنی مقول اسم مفعول پس وقتی که «قول» به معنی مقول اسم مفعول است لذا حمل مصدر بر ذات لازم نمی آید مصنف نور الانوار رحمه الله بعد از تعریف فوائد مجد و تبهای امر، فرمود: که «قول القائل» جنس است که تمام الفاظ را

در برمی گیرد و علی سبیل الاستعلاء فصل اول است که از آن الفاظ دعا و التماس بیرون می شود چرا که در التماس طلب فعل مع التناوی است و در دعا طلب فعل مع الخضوع است و در امر طلب فعل علی سبیل الاستعلاء است و چون که قید استعلاء فقط در امر لحاظ شده نه در دعا و التماس، لذا بایق استعلاء التماس و دعا هر دو خارج می شوند البته نهی در تعریف امر باقی می ماند چرا که نهی نیز قول قائل به غیرش بر سبیل الاستعلاء می باشد. لیکن قید «افعل» نهی را از تعریف امر بیرون می کند چرا که در نهی گفته گوینده به غیرش «علی سبیل الاستعلاء لا تفعل» می باشد نه «افعل» به هر حال قول صاحب منار «افعل» فصل ثانی است که توسط آن «نهی» از امر خارج می شود و از عبارت «والمراد بقوله افعل الخ» جواب سؤالی است و آن اینکه تعریفی که مصنف رحمه الله از امر نموده تمام افراد امر را در بر نمی گیرد چرا که در تعریف قول قائل افعل است لذا نه امر غائب را شامل می شود و نه امر متکلم را چون که در امر غائب قول قائل لیفعل است و در امر متکلم لا فاعل و لفعول است حالانکه امر غائب و امر متکلم نیز امر می باشند جواب این است که گفته صاحب منار «افعل» فقط صیغه افعل مراد نیست بلکه مراد از آن هر صیغهای است که از مضارع برای بنا کردن امر، از راه معروفش، مشتق باشد. لذا فرقی نمی کند که امر حاضر باشد یا امر غائب، امر متکلم باشد یا امر معروف یا مجهول به شرطیکه مقصود قائل واجب کردن فعل باشد و گوینده خود را بزرگ بشمارد خواه در حقیقت بزرگ باشد یا نباشد. به همین خاطر وقتی که گوینده بزرگ نباشد و لفظ فعل را بگوید. این کار او را بر بی ادبی حمل می کنند. اما این مذهب جمهور است. ولی نزد بعضی از معتزله علو یعنی در حقیقت بزرگ بودن شرط است و نزد بعضی نه علو «در حقیقت بزرگ بودن» شرط است و نه استعلاء «خود را بزرگ شمردن» شرط است. صاحب نور الانوار می فرماید: که از عبارت «ولکن بشرط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل» اعتراض صاحب تلویح نیز برطرف شد. صاحب تلویح می گوید که مقصود شما از امر چیست ؟ آیا اصطلاح اهل عرب مراد است یا اصطلاح اصولیین اگر مراد اصطلاح اهل عرب است که در تعریف نیازی به علی سبیل الاستعلاء نیست چرا که نزد آنان التماس و دعا نیز امر است حالانکه در این دو استعلاء یافت نمی شود و اگر اصطلاح اصولیین مراد است پس تهدید مانند (اعملوا ما شئتم) و تعجیز «عاجز کردن مخاطب» مانند «فأتوا بسورة من مثله» نیز بر تعریف امر صادق می آید چرا که در این دو نیز مانند امر استعلاء یافته می شود حالانکه این دو در حقیقت امر نیستند. جواب آن این است که مقصود ما اصطلاح اصولیین است لیکن در امر فقط استعلاء مراد نیست بلکه همراه استعلاء لازم کردن فعل نیز لازم است و این لازم کردن فعل در امر یافت می شود اما در تهدید و تعجیز وجود ندارد و در تهدید و تمجیز طلب کردن فعل مقصود نمی باشد چه جایی که به دیگری لازم کردن فعلی مقصود

باشد. بلکه در تهدید مقصود فقط ترساندن را عاقل است و در تعجیز عاجز کردن مخاطب است. لذا با عبارت «لکن بشرط آن بکون المقصود منه ایجاب الفعل» به آسانی اعتراض صاحب تلویح بر طرف شد.

فایده: امر حاضر آن است که توسط فاعل مخاطب فعل طلب کرده شود مانند اضرب و امر غایب آن است که از فاعل غایب فعل طلب کرده شود مانند المضرب و امر متکلم آن است که از فاعل متکلم فعل طلب کرده شود مانند «ضرب لتضرب» و امر معروف آن است که در آن نسبت «فعل» به طرف فاعل باشد و امر مجهول آن است که در آن «فعل» به طرف مفعول منسوب باشد.

«و یختص مراده بصیغه لازمه» بیان لکون الأمر خاصاً یعنی یختص مراد الأمر و هو الوجوب بصیغه لازمه للمراد، والغرض منه: بیان الاختصاص من الجانبين أي لا يكون الأمر إلا للوجوب، ولا يثبت الوجوب إلا من الأمر دون الفعل، فيكون ثبوتاً للاشتراك والترادف جميعاً، وذلك بأن يقال: دخول الباء مهنا على المختص على طريقه قولهم: خصصت فلاناً بالذكر، فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الإباحة والتدب، وهذا ثقی الاشتراك، و يكون معنى قوله: لازمه أن الصيغة لازمه للمراد ولا تنفك عنه، ولا يكون المراد مفهوماً من غير الصيغة و هو الفعل، وهذا ثقی الترادف.

توجه: و مراد امر با صیغه لازمه «افعل» مختص است «این عبارت» بیان خاص بودن امر است یعنی مراد امر که همانا وجوب است خاص می شود به صیغهای که برای مراد لازم است و مقصد مصنف رحمه الله از این گفته بیان کردن اختصاص از هر دو جانب است یعنی امر فقط برای وجوب و وجوب فقط برای امر است نه از فعل، لذا ثقی ترادف و اشتراك هر دو می باشد و این به این صورت گفته می شود که «به» در اینجا بنابر گفته شان به طریق «خصصت فلاناً بالذكر» بر مختص داخل است. پس صیغه امر مختص وجوب خواهد بود نه اباحت و تدب و این ثقی اشتراك است و «لازمه» در قول مصنف رحمه الله به این معنی است که صیغه امر لازمه مراد است و از آن جدا نمی شود و مراد بغیر از صیغه یعنی با فعل فهمیده نمی شود و این ثقی ترادف است.

شوخ: قبل از حل عبارت مصنف رحمه الله بعنوان پیشگفتار این را باید دانست که گاهی لفظ مختص معنی می باشد یعنی لفظ بجز همان معنی بر معنی دیگری دلالت نمی کند اما معنی با آن لفظ مختص نیست بلکه آن معنی مدلول الفاظ دیگر نیز می باشد مانند الفاظ مترادفه مثل لیث و اسد که لفظ اسد مختص حیوان مقرر است «شیر» است اما حیوان مقرر مخصوص اسد نیست بلکه همانگونه که حیوان مقرر مدلول اسد است همچنین مدلول لیث و غضنفر نیز می باشد و گاهی برعکس می باشد یعنی مختص لفظ هست باینصورت که این معنی علاوه بر این لفظ مدلول لفظ دیگری نمی باشد اما این لفظ مخصوص آن معنی نمی باشد بلکه همانطور که این معنی مدلول این لفظ است

همچنان معنای دیگر نیز مدلول این لفظ می باشد. مانند الفاظ مشترک مثل لفظ قره که میان حیض و طهر مشترک است که حیض مختص لفظ قره است لیکن لفظ قره مختص حیض نیست بلکه همانگونه که حیض مدلول قره است همچنان طهر نیز مدلول قره است و گاهی اختصاص از هر دو طرف می باشد یعنی لفظ مختص معنی و معنی مختص لفظ می باشد مانند الفاظ متباین مثل انسان و فرس که انسان مختص حیوان ناطق و حیوان ناطق مختص انسان است و فرس مختص حیوان ناهق و حیوان ناهق مختص فرس است. بعد از این مقدمه توجه فرماید که مصنف رحمه الله می خواهد اختصاص را در میان «صیغه امر» مختص وجوب است و برای اباحت و تدب و غیره نمی باشد و وجوب فقط از صیغه امر ثابت می شود و از فعل پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت نمی شود و با ثابت کردن این اختصاص می خواهد مذاهب ترادف و اشتراك را نفی کند یعنی مذهبی را نفی می کند که می گویند صیغه امر بین وجوب، اباحت و تدب مشترک است و نیز مذهبی را نفی می کند که می گویند وجوب هم از امر و هم از فعل پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت می شود. شارح نور الانوار برای نفی ترادف و اشتراك دو بحث را مطرح کرده است بحث اول این است که «به» در عبارت «و یختص مراده بصیغه لازمه» بر مختص داخل است مانند عبارت «خصصت فلاناً بالذكر» که با در آن بر مختص داخل شده است. یعنی صیغه امر مختص و مراد امر «وجوب» مختص به است و معنایش این است که صیغه امر مختص وجوب است یعنی صیغه امر فقط بر وجوب دلالت می کند و بر اباحت و تدب دلالت نمی کند. پس وقتی که صیغه امر فقط بر وجوب دلالت می کند و بر اباحت و تدب دلالت نمی کند. لذا ثقی اشتراك شد و معنی قول مأت: «لازمه» این می شود که صیغه امر، برای مراد یعنی وجوب لازم است و هیچگاه صیغه از وجوب جدا نمی شود و مراد یعنی وجوب بغیر از صیغه امر از فعل پیامبر صلی الله علیه و آله فهمیده نمی شود. پس وقتی که صیغه امر برای وجوب لازم است و وجوب علاوه از صیغه، با فعل پیامبر صلی الله علیه و آله فهمیده نمی شود لذا در میان صیغه امر و فعل پیامبر صلی الله علیه و آله ثقی ترادف می باشد.

أو يقال: إن الباء داخله على المختص به كما هو أصلها أي لا يفهم هذا المراد بغیر الصیغه و هو الفعل، فيكون هو ثقیاً للترادف. ثم قوله: لازمه إن حمل على اللازم الأعم فيكون هو أيضاً ثقیاً للترادف؛ لأن الملزوم لا يوجد بدون اللازم، فلا يفهم ثقی الاشتراك قط، فينبغي أن يحمل اللازم على اللازم المساوی أي لا يوجد المراد بدون الصیغه و لا الصیغه بدون المراد، فقد فعم حينئذ ثقی الترادف و الاشتراك جميعاً كناية

توجه: یا گفته شود که «به» بر مختص داخل است همانگونه که اصل آن است یعنی این مراد به جز از صیغه یعنی با فعل فهمیده نمی شود. لذا این ثقی ترادف می باشد و بعد اگر قول مصنف «لازمه» بر لازم اعم حمل شود این نیز ثقی ترادف می شود چرا که لازم بدون ملزوم یافت نمی شود پس اصلاً ثقی اشتراك از آن مفهوم نمی شود لذا

مناسب است اینکه لازم بر لازم مساوی حمل شود یعنی مراد بدون صیغه و صیغه بدون مراد یافت نمی شود؛ پس در این هنگام کتابتانی هر دو ترادف و اشتراک می شود.

شرح: نتیجه توضیح دوم این است که «ب» بر مختص داخل باشد همانطور که اصل آن است یعنی مراد امر و وجوب مختص باشد و صیغه امر مختص باشد یعنی وجوب مختص باشد با صیغه امر یعنی وجوب فقط با صیغه امر درک شود و علاوه از صیغه امر با فعل پیامبر صلی الله علیه و آله فهمیده نمی شود. پس وقتی که وجوب با صیغه امر فهمیده می شود و با فعل پیامبر صلی الله علیه و آله فهمیده نمی شود لذا در بین صیغه امر و فعل پیامبر صلی الله علیه و آله نفی ترادف شد سپس اگر مراد از این گفته مصنف رحمته الله «لازمه عام باشد یعنی صیغه امر لازم عام باشد و وجوب ملزوم باشد، از این نیز نفی ترادف می شود. چرا که لازم عام بدون ملزوم یافت می شود اما ملزوم بدون لازم عام یافت نمی شود. مثلاً حیوان لازم عام انسان است پس حیوان بدون انسان یافت می شود اما انسان بدون حیوان یافت نمی شود. لذا وجوب که ملزوم است بدون لازم عام یعنی صیغه امر یافت نمی شود اگر چه «صیغه باطر لازم عام بودن بدون وجوب یعنی ملزوم یافت می شود. لذا ثابت شد که وجوب بدون صیغه یعنی با فعل پیامبر صلی الله علیه و آله مفهوم نمی شود. وقتی که وجوب با فعل پیامبر صلی الله علیه و آله مفهوم نمی شود پس نفی ترادف می شود. اما اصلاً نفی اشتراک نمی شود و اگر مراد از لازم لازم مساوی باشد یعنی «صیغه لازم و «وجوب ملزوم باشد و در میان هر دو مساوات باشد لذا هر دو ترادف و اشتراک کایاً نفی می شوند به این صورت که لازم مساوی بدون ملزوم و ملزوم بدون مساوی یافت نمی شود. مانند ناطق که لازم مساوی انسان است که ناطق بدون انسان یافت نمی شود و انسان نیز بدون ناطق یافت نمی شود همچنین وجوب بدون صیغه امر یافت نمی شود و صیغه امر بدون وجوب یافت نمی شود. پس وقتی که «وجوب بدون صیغه امر یافت نمی شود یعنی با فعل پیامبر صلی الله علیه و آله وجوب ثابت نمی شود لذا نفی ترادف نیز می شود و وقتی که صیغه امر بدون وجوب یافت نمی شود یعنی از صیغه امر فقط وجوب فهمیده می شود و اباحت و ندب و غیر مفهوم نمی شود لذا نفی اشتراک می باشد. به هر حال وقتی که در صورتی که لازم مساوی مراد گرفته شود فقط نفی ترادف می شود و نفی اشتراک نمی شود و در صورتی که لازم عام مراد گرفته شود نفی هر دوی اشتراک و ترادف می شود لذا لازم مساوی مراد گرفته شود بهتر است.

ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قاصداً. فقال: «حتى لا يكون الفعل موجباً» أي إذا كان المراد مخصوصاً بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجباً على الأمة من غير مواظبته عليه السلام «خلافاً لبعض أصحاب الشافعي» رحمه الله فإنهم يقولون: إن فعل النبي عليه السلام أيضاً موجب أما لأنه أمر، وكل أمر

للوجب؛ وإما لأنه مشارك للأمر القولي في حكم الوجوب، وهذا الخلاف يتناوب بينهما في كل ما لم يكن سهواً منه عليه السلام ولا طبعاً له، ولا مخصوصاً به، وإلا فعدم كونه موجباً بالاتفاق.

ترجمه: بعد از آن مصنف رحمته الله ترادف را قاصداً نفی فرمود چنانچه فرمود: حتی فعل موجب نمی باشد یعنی وقتی که مراد وجوب مخصوص صیغه است لذا فعل پیامبر صلی الله علیه و آله که با مواظبت نبوده بر امر موجب نمی باشد برخلاف بعضی از اصحاب شافعی که آنها می گویند که فعل پیامبر صلی الله علیه و آله نیز موجب است بابه این خاطر که فعل امر است و هر امری برای وجوب است و یا اینکه فعل ایشان در حکم وجوب و در امر قولی مشارک است این اختلاف میان ما و ایشان در هر آن فعلی است که از آن حضرت صلی الله علیه و آله سهواً سر زده باشد و نه فعل طبیعی «فطری» پیامبر باشد و نه مخصوص ایشان باشد والا عدم موجب بودن آن اتفاقی است.

شرح: مصنف رحمته الله بعد از نفی اشتراک و ترادف کایه، حال از اینجا نفی ترادف را قاصداً تصریح فرموده است. چنانچه فرمودند: وقتی که وجوب مخصوص صیغه امر است لذا از آن فعل صلی الله علیه و آله که با مواظبت نبوده وجوب ثابت نمی شود. از عبارت شارح اینچنین بر می آید که فعل پیامبر صلی الله علیه و آله موجب است یعنی از فعلی که پیامبر صلی الله علیه و آله بر آن مواظبت نمودند و دائم اتمام دادند وجوب ثابت می شود حالانکه این نیز صحیح نیست چونکه «اعتکاف» با وجود مواظبت پیامبر صلی الله علیه و آله بر آن باز هم سنت موقت است البته اگر پیامبر صلی الله علیه و آله همراه با مواظبت بر ترک آن انکار فرمودند بدون شک آن فعل موجب می باشد لیکن در این صورت نیز از فعل وجوب ثابت نمی شود بلکه از انکار به ترک آن وجوب ثابت می شود چرا که انکار بر ترک کاری گویا دستور بر کردن آن کار است و از امر وجوب ثابت می شود لذا انکار بر ترک نیز وجوب ثابت می شود. به هر حال از فعل پیامبر صلی الله علیه و آله وجوب ثابت نمی شود اگر چه بعضی از اصحاب شافعی در این باره با ما اختلاف دارند و ایشان می فرمایند: که فعل پیامبر صلی الله علیه و آله مانند امر پیامبر صلی الله علیه و آله موجب است یعنی همانگونه که از صیغه امر وجوب ثابت می شود همچنان از فعل پیامبر صلی الله علیه و آله نیز وجوب ثابت می شود. اصحاب شافعی رحمته الله علی سبیل التردید بر آن دو دلیل ذکر فرموده اند چنانچه یک دلیلشان این است که فعل پیامبر صلی الله علیه و آله نیز امر است. چرا که امر بر دو قسم است: ۱- قول: ۲- فعل.

و هر امر برای وجوب است لذا مانند قول پیامبر صلی الله علیه و آله نیز وجوب ثابت می شود و دلیل دوم این است که فعل نسبی از امر نیست البته در افاده وجوب همانند امر است و چون در افاده وجوب مثل امر است و مشارک آن است لذا مانند امر قولی پیامبر صلی الله علیه و آله از فعل پیامبر صلی الله علیه و آله نیز وجوب ثابت می شود البته این را باید دانست که اختلاف بین ما و شوافع زمانی است که آن فعل از پیامبر صلی الله علیه و آله سهواً صادر نشده باشد مانند «زلات» و نه آن فعل فطری و طبیعی پیامبر باشد مانند خوردن و نوشیدن و نه مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله باشد. مانند نکاح یا بیش از چهار زن نماز تهجد، چنانچه

اگر فعلی سهواً از پیامبر ﷺ صادر شد و یا فعل طبیعی پیامبر ﷺ بوده یا مخصوص ذات آن حضرت ﷺ باشد. بالاتفاق اینگونه فعل موجب نمی باشد یعنی با این فعل نه نزد ما وجوب ثابت می شود و نه نزد شوافع.

«اللمنع عن الوصال و خلع النعال» متعلق بقوله: حتی لا یكون الفعل موجبا و حجة لنا أن یمنعه علیه السلام أصحابه عن صوم الوصال، و خلع النعال، روی أنه علیه السلام و اصل فواصل أصحابه، فانكر عليهم الموافقة فی وصال الصوم، فقال: أیکم مثلی یطعمنی ربي و یستقینی یعنی انتم لا تستطیعون الصیام متوالیه الليل و النهار، ولی قوه روحانیه من عند الله تعالی اطعمم عنده، و أسقی من شراب المحبه كما قال قائل: شعر:

و ذکرک للمشتاق خیر شراب و کل شراب دونه کسر آب

و لهذا ترى الأمة المجاهدين یفطرون بشرب قطره فی أرمینات لیخرج عن حد الکراهه، و هذا فی صوم الفرض و النفل سواء، و روی أنه علیه السلام کان یصلی بأصحابه إذ خلع نعلیه، فخلعوا نعالهم، فلما قضی صلاته قال: ما حکمکم علی الفائقکم نعالکم؟ قالوا: رأیناک ألقیت نعلیک، قال: إن جبریل علیه السلام أخبرنی أن فیهما قدراً، إذا جاء أحدکم المسجد فلینظر، فإن رأى فی نعلیه قدراً فلیمسحه، و لیصل فیهما. هذه تمسکات أبی حنیفه رحمه الله.

ترجمه: چون که از روزه پی در پی و بیرون آوردن کفش منع شده است. این «عبارت» متعلق به حتی لایکون الفعل است و دلیل ماست چرا که پیامبر ﷺ اصحاب خودش را از روزه پی در پی بدون افطار و بدون مشاهده نجاست بیرون آوردن کفش «سر نماز» منع فرمودند روایت شده که آن حضرت ﷺ بدون افطار پشت سر هم روزه گرفتند یاران شان نیز اینگونه روزه گرفتند پس آنحضرت ﷺ اصحاب خود از بیرون کردن خود در روزه پی در پی بدون افطار را منع نمودند و فرمودند: کدام یک از شما مانند من است. پس فرمود: مرا پروردگارم غذا می دهد و می نوشاند یعنی شما طاقه روزه متوالی شب و روز را ندارید و برای من از جانب خدا قوت روحانی است از جانب او خورادمه می شوم و از شراب محبت الهی سیراب می شوم چنانچه کسی گفته است: شعر: یاد تو برای عاشق بهترین شراب است و هر نوشیدنی بغیر از یاد تو «سر آب» آبنماست.

و به خاطر همین ممانعت می بینی که علماء و صوفیاء ریاضت کش در ایام چله خود با یک قطره آبی افطار می کنند تا از حد کراهیت بیرون شوند و این کراهیت در روزه نقلی و فرض برابر است و روایت شده است که آنحضرت ﷺ با اصحاب خود نماز می خواندند که ناگهان آنحضرت ﷺ نعلین مبارک خود را بیرون کردند پس اصحاب نیز نعلین خود را بیرون کردند پس وقتی که آنحضرت ﷺ نماز خود را تمام کردند فرمودند: چه

چیزی شما را بر آن داشت تا کفشهایتان را در آوردید گفتند ما شما را دیدیم که نعلین خود را بیرون آوردید آنحضرت ﷺ فرمودند: که جبرئیل علیه السلام به من خبر داد که در نعلین نجاست است. وقتی یکی از شما به مسجد بیاید باید نگاه کند پس اگر در نعلین خود نجاست دید آنها را پاک کند و با نعلین نماز بخواند این دلائل امام ابوحنیفه ﷺ است

شرح: در این عبارت دلائل ابوحنیفه ﷺ است بر عدم موجب بودن فعل پیامبر ﷺ دلیل اول این است که از حضرت ابوهریره رضی الله عنه روایت است که پیامبر ﷺ پشت سر هم شب و روز بدون خوردن و نوشیدن چیزی روزه گرفتند. صحابه ﷺ نیز وقتی پیامبر ﷺ را دیدند آنها هم اینطور روزه گرفتن را شروع کردند. آنحضرت ﷺ از روزه گرفتن پی در پی بدون افطار کردن را منع فرمودند. بر این کسی سؤال کرد که یا رسول الله ﷺ شما بدون افطار پشت سر هم روزه می گیرید آن حضرت ﷺ فرمودند: چه کسی مانند من است. من را که خود خدا می خوراند و می نوشاند. یعنی فیضان الهی بر من چنان است که اصلاً احسان گرسنگی و تشنگی نمی کنم و خداوند به من قدرت و قوت عبادت را عطا می فرماید. حاصل اینکه شما طاقه روزه شبانه روز را ندارید البته برای من از جانب خداوند قوت روحانی عطا شده است در قرب خداوندی به من غذای روحانی نیز داده می شود و از شراب محبت الهی سیراب نیز می شوم. چنانچه کسی فرمود: یاد تو برای عاشق رنجور بهترین شراب است و هر شرابی بجز یاد تو فریب است «شعر اردو».

چون که رسول الله ﷺ از صوم وصال منع نمودند به همین خاطر علماء و صوفیای کرام در روزهایی که به چله نشستند با نوشیدن یک قطره آب افطار می کنند تا که روزه شان از حد کراهیت بیرون شود و حکم ممنوعیت روزه شبانه روزی و پشت سر هم، در روزه فرض و نقل برابر است توجه فرماید که خود پیامبر ﷺ بر صوم وصال عمل نمودند. اما وقتی که صحابه ﷺ را به این حالت دیدند منع فرمودند. پس اگر فعل پیامبر ﷺ موجب می بود و مانند قولشان از فعلشان وجوب ثابت می شد. هیچگاه پیامبر ﷺ از صوم وصال منع نمی فرمودند. لذا منع کردن آن حضرت ﷺ صحابه را از صوم وصال و عمل خودشان بر آن دال بر این است که فعل پیامبر ﷺ موجب نمی باشد. دلیل دوم این است که از حضرت ابوسعید خدری رضی الله عنه روایت شده است که یک مرتبه پیامبر ﷺ نماز صبح را می خواندند که ناگهان نعلین مبارک خود را بیرون کردند چون صحابه ﷺ این را دیدند همه نعلین خود را بیرون آوردند، بعد از اینکه پیامبر ﷺ نماز را تمام کردند فرمودند چه چیز شما را بر آن داشت تا کفشهایتان را در آورید. صحابه ﷺ عرض کردند چون دیدیم که شما نعلین مبارک را بیرون آوردید ما نیز نعلین خود را بیرون آوردیم آنحضرت ﷺ فرمودند: که جبرئیل علیه السلام به من خبر داد که در نعلین من نجاست است. لذا باخاطر

خبر دادن جبرئیل علیه السلام را بیرون آوردم متوجه باشید وقتی که به مسجد می آید نگاه کنید که اگر بر نعلین شما نجاست است آن را پاک کنید و با نعلین خود نماز بخوانید. پسید عملی را که خود پیامبر ﷺ انجام دادند صحابه ﷺ را از آن منع کردند و اگر فعل پیامبر ﷺ موجب می بود پیامبر ﷺ صحابه ﷺ را از پیروی کردن مانع نمی شدند. پس از این نیز ثابت شد که از فعل پیامبر ﷺ وجوب ثابت نمی شود لیکن در مورد این دو واقعه می توان گفت که صوم وصال مخصوص پیامبر ﷺ بوده است و خبر دادن جبرئیل علیه السلام به پیامبر ﷺ که نعلین را بیرون آوردند نیز مخصوص پیامبر ﷺ بوده است و قبلاً گذشت که هر فعلی که مخصوص پیامبر ﷺ باشد بالاتفاق موجب نمی باشد. لذا بخاطر مخصوص بودن این دو کار برای پیامبر ﷺ بالاتفاق غیر موجب است. لذا باین واقعات استدلال گرفتن ابوحنیفه ﷺ درست نمی باشد.

و أما الشافعي رحمه الله فقال تازه: على سبيل التزول: إن الفعل للوجوب كالأمر؛ لأنه عليه السلام شغل عن أربع صلاة يوم الخندق فقصاهن مرتبه، وقال: صلوا كما رأيتموني أصلي، فجعل متابعه أفعاله لازمه لآفته، فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله.

«و الوجوب أستفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي لا بالفعل» إذ لو كان الفعل موجبا لاتبعوه بمسجد رؤيه الفعل ولم يحتاجوا إلى هذا القول أصلا.

ترجمه: اما امام شافعی رحمه الله بر سبیل تزل گفته است که فعل مانند امر برای وجوب است چرا که آنحضرت ﷺ در روز خندق چهار نماز را نتوانستند به وقتش بخوانند سپس هر چهار نماز را با ترتیب قضای بجای آوردند و سپس فرمودند: همانگونه که مرا دیدید نماز می خوانم نماز بخوانید. پس آنحضرت ﷺ پیروی از افعالش را بر امت لازم قرار دادند. سپس مصنف رحمه الله جواب این استدلال امام شافعی رحمه الله را با این قول خود می دهد که وجوب از این قول پیامبر ﷺ صلوا كما رأيتموني أصلي برگرفته شده است نه از فعل پیامبر ﷺ چون که اگر فعل پیامبر ﷺ موجب می بود صحابه ﷺ به مجرد دیدن بدون فعل پیامبر ﷺ از آن حضرت پیروی می کردند و اصلاً نیازی به این دستور پیامبر ﷺ نبود.

شرح: بعضی از اصحاب شافعی برای موجب بودن فعل دو دلیل ذکر فرموده اند: که مصنف رحمه الله به آنها جواب داده است حاصل دلیل اول این است که گر چه فعل نمی امر نیست اما مانند امر مفید وجوب هست چرا که پیامبر ﷺ در موقع جنگ خندق مشغول کندن خندق و جنگ با مشرکین بودند که چهار نماز یعنی ظهر، عصر، مغرب و عشاء قضا شد بر وقت خوانده نشد بعداً هر چهار نماز با ترتیب قضای بجای آوردند و به صحابه فرمودند: که همانگونه که من دید که نمازها را قضای بجای آوردم شما نیز همانگونه نمازهای قضای را بخوانید یعنی در

نمازهای قضای نیز ترتیب را لحاظ کنید. بنگرید که در این دستور پیامبر ﷺ پیروی از افعالشان را بر امتشان لازم قرار دادند پس اگر فعل پیامبر ﷺ موجب نمی بود پیامبر ﷺ پیروی از افعالشان را بر امت لازم قرار نمی دادند. لذا این خود دلیل واضح است بر موجب بودن یعنی ثابت کننده وجوب فعل مصنف رحمه الله در جواب می فرماید: که وجوب با ترتیب بجای آوردن نمازهای قضای از فعل پیامبر ﷺ ثابت نشده است بلکه از گفته پیامبر ﷺ صلوا كما رأيتموني أصلي ثابت شده است، چون که اگر فعل پیامبر ﷺ موجب می بود صحابه کرام رحمه الله به مجرد دیدن فعل پیامبر ﷺ از آن حضرت پیروی می کردند و نیازی به فرمان و دستور پیامبر ﷺ نبود. لذا این گفته پیامبر ﷺ صلوا كما رأيتموني أصلي بعد از فعل، دلیل بر آن است که از فعل پیامبر ﷺ وجوب ثابت نمی شود بلکه از قول ثابت می شود.

وقال تازه على سبيل الترقى: إن الفعل قسم من الأمر؛ لأن الأمر نوعان: قول وفعل؛ لأنه أطلق الله تعالى لفظ الأمر على الفعل في قوله: ﴿وَمَا أُمِرْ فَرْعُونَ بِرَشِيدٍ﴾ أي فعله؛ لأن القول لا يوصف بالرشيده، وإنما بوصف بالتسديد، فأجاب المصنف عنه بقوله: وسعى الفعل به؛ لأنه سببه أي سعى الفعل باللفظ الأمر؛ لأن سبب للفعل، فيكون من باب المجاز، وإنما الكلام في الحقيقة.

ترجمه: و گاهی امام شافعی رحمه الله بر سبیل ترقی می فرماید: که فعل قسمی از امر است چرا که امر بر دو قسم است فعل و قول چرا که خداوند متعال در این گفته خود «وَمَا أُمِرْ فَرْعُونَ بِرَشِيدٍ» لفظ امر را بر فعل اطلاق نموده اند یعنی کار فعل «فرعون درست نبود چون که قول با صفت رشید موصوف نمی شود بلکه با سدید موصوف می شود پس مصنف رحمه الله جواب استدلال امام شافعی رحمه الله را با این قول خود جواب می دهد که فعل چون امر سبب فعل است فعل را امر نامیدند و این از قبیل مجاز است و سخن در اینجا در حقیقت است

شرح: خلاصه دلیل دوم بعضی از اصحاب شافعی رحمه الله این است که امر بر دو قسم است ۱- قول ۲- فعل گویا که فعل امر است و امر برای وجوب است لذا فعل نیز برای وجوب می باشد و دلیل امر بودن فعل این است که خداوند در کلام خود «وَمَا أُمِرْ فَرْعُونَ بِرَشِيدٍ» اطلاق لفظ امر را بر فعل نموده است که معنی آن این است که فعل فرعون درست نبوده است. خلاصه اینکه مراد از امر فرعون فعل فرعون است و بر فعل امر اطلاق شده است و دلیل این اطلاق این است که در آیه امر فرعون یعنی قول فرعون را به رشید متصف نموده است حالانکه قول بارشید متصف نمی شود بلکه با سدید متصف می شود البته فعل، بارشید متصف می شود. لذا در آیه لفظ رشید دال بر آن است که مراد از امر فعل است. پس وقتی که مراد از امر فعل است معلوم شد که فعل نیز یک قسمی از امر است و امر برای وجوب است لذا فعل نیز برای وجوب است مصنف رحمه الله جواب استدلال امام شافعی رحمه الله را به این صورت می دهد

که مراد از امر در آیه کریمه فعل است و به این علت فعل را با لفظ امر تعبیر نمودند چون که امر مسبب فعل است گویا سبب تلفظ نمود و مقصود آن مسبب است و اطلاق سبب بر مسبب جایز است، لذا این از قبیل مجاز می باشد و چون که در اینجا صحبت از حقیقت است لذا دلیل گرفتن از این آیه درست نمی باشد و جواب دوم اینکه ما قبول نداریم که در آیه مراد از امر فعل است بلکه مراد از امر طریق و شأن است یعنی شأن و راه فرعون درست نیست یا اینکه مراد از امر، قول است بدلیل جمله گذشته «فاتبعوا امر فرعون» چون که در اینجا مراد از امر قول است و ترجمه آن این است که مردم از امر یعنی آن سخنان فرعون پیروی کردند که فرعون بر آن به مردم دستور داده بود و ما امر فرعون بر شیده حال آنکه این فرمان فرعون درست نیست پس وقتی که مراد از امر در آیه «فاتبعوا امر فرعون» قول است لذا در آیه «و اما امر فرعون بر شیده نیز مراد از امر قول خواهد بود لیکن اگر به آن این اعتراض شود که «قول» بالفعل «رشید» متصف نمی شود و در این صورت متصف کردن «قول» ب «رشید» لازم می آید، جواب آن این است که متصف کردن قول به رشید از قبیل «وصف الشئ بوصف صاحب الشئ» است. یعنی گاهی شئی را به صفت صاحب شئی متصف می کنند. مانند «عذاب الیم» که عذاب ب «الیم» متصف شده است. حال آنکه «الیم» صفت صاحب عذاب «معذب» است. همچنین در آیه کریم لفظ رشید صفت امر به معنی قول قرار داده شده است حال آنکه «رشید» صفت صاحب قول است.

و جواب است، ندب نیست همانگونه که مذهب بعضی است و نه اباحت است همانگونه که مذهب بعضی است و نه اشتراک لفظ و معنی بین سه و دو است همانگونه که مذهب دیگران است و مصنف رحمه الله اشتراک را ذکر نفرمود چون که از بیان مذکور التزام فهمیده می شود. پس اهل ندب می گویند که چون که امر برای طلب است لذا لازم است جانب فعل در آن راجح باشد تا که فعل طلب کرده شود کمترین درجه راجح، ندب است و این مانند قول خداوند تعالی «فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا» پس آنها را مکاتب کنید اگر در آنها خیری احساس کردید و اهل اباحت می گویند که معنی طلب این است که در آن فعل مختار باشد و حرام نباشد و کمترین درجه آن اباحت است و این مانند قول خداوند «فاصلطوا» و قائلین توقف می گویند که امر برای شازده معنی استعمال می شود. مانند وجوب، اباحت، ندب، تهدید، تعجیز، ارشاد و تسخیر و غیره. پس تا زمانی که بر یکی از اینها قرینهای قائم نشود بر آن عمل نمی شود لذا توقف واجب می شود تا اینکه مراد متعین شود و نزد ما وجوب حقیقت امر است لذا مطلق امر بر آن حمل می شود تا زمانی که قرینهای بر خلاف آن قائم نشود و وقتی که بر خلاف آن قرینهای قائم شود بر حسب مقام بر آن حمل می شود.

شرح: مصنف رحمه الله قبلاً ترادف بین فعل و امر را قصد آنفی فرمودند و حال در اینجا قصد اشتراک بین وجوب و غیر وجوب را نفی می فرماید. لیکن قبل از آن چند نکته را باید دانست اول تعریف وجوب، ندب و اباحت را وجوب جواز فعل و حرمت ترک آن را می گویند. یعنی اگر کردن کاری (فعل) جایز و ترک آن حرام باشد پس آن فعل واجب است و ندب آن است که فعل و ترک فعل هر دو جایز باشد مگر فعل «انجام کار» راجح و ترک فعل مرجوح باشد و اباحت آن است که فعل و ترک فعل هر دو جایز باشد و هیچ یکی را بر دیگری ترجیح و برتری نباشد و سخن دوم اینکه اشتراک بر دو قسم است: ۱- اشتراک لفظی؛ ۲- اشتراک معنوی.

اشتراک لفظی آن است که یک لفظ در ابتدا برای چند معنی بطور جداگانه وضع شده باشد. مانند لفظ «عین» که برای چشم، طلا، چشمه و غیره و معنی های بسیاری وضع شده است و اشتراک معنوی آن است که موضوع باشد به یک معنی کلی که دارای افراد زیادی باشد. مانند لفظ انسان که برای حیوان ناطق وضع شده است و افراد آن زیاد است و نکته سوم این که موجب «افتح جیم» مقتضی و حکم، هر سه الفاظ مترادف هستند. بعد از این پیشگفتار تشریح اصل مسله این است که در موجب «حکم» امر اختلاف است چنانچه نزد بعضی موجب امر ندب است و نزد بعضی اباحت و نزد بعضی موجب امر توقف «باز ایستادن از عمل کردن» است و نزد بعضی و اباحت موجب امر بین لایان وجوب ندب اشتراک لفظی و نزد بعضی در میان این دو اشتراک معنوی است یعنی امر موضوع است برای طلب فعل و آن طلب فعل خواه وجوباً باشد یا ندباً و نزد بعضی موجب امر در میان وجوب، ندب و اباحت اشتراک

و لما فرغ عن نفی الترادف قصداً شرع فی نفی الاشتراک قصداً، فقال: «و موجه الوجوب لا الندب و الإباحه و التوقف» یعنی آن موجب الأمر الوجوب فقط عند العمامه لا الندب كما ذهب إليه بعض، ولا الإباحه كما ذهب إليه بعض، ولا التوقف كما ذهب إليه بعض، ولا الاشتراک لفظاً أو معنی بین الثلاثة أو الاثنین كما ذهب إليه آخرون، و لم يذكره المصنف؛ لأنه يفهم مما ذكره التزاماً، فأهل الندب يقولون: الأمر للطلب، فلا بد أن يكون جانب الفعل فيه راجحاً حتى يطلب، و أدناه الندب، و هذا كقوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ و أهل الإباحه يقولون: إن معنى الطلب أن يكون مأذوناً فيه، و لا يكون حراماً، و أدناه هو الإباحه، و هذا كقوله تعالى: ﴿فاصلطوا﴾ و المتوقفون يقولون: إن الأمر يستعمل لسته عشر معنى كالوجوب، و الإباحه، و الندب، و التهديد، و التعجيز، و الإرشاد، و التسخير و غیر ذلك، فما لم تقم قرينه على أحدها لم يعمل به، فيجب التوقف حتى يتعين المراد، و عندنا: الوجوب حقيقه الأمر، فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينه خلافه، و إذا قامت قرينه يحتمل عليه على حسب المقام.

توجه: و وقتی که مصنف رحمه الله از نفی بالتصدد ترادف فارغ شد شروع نمود بر نفی بالتصدد اشتراک چنانچه فرمودند: که و موجب «حکم» امر وجوب است نه ندب و اباحت و توقف. یعنی نزد عموم فقهاء موجب امر فقط

لفظی و نزد بعضی در میان هر سه اشتراك معنوی وجود دارد یعنی امر برای اذن وضع شده است و اذن هر سه را شامل است. اما نزد احناف موجب امر فقط وجوب است و موجب آن ندب، اباحت، توقف اشتراك و غیره نیست و عبارت و لم يذكره المصنف جواب سؤالی است و سؤال این است که چرا ما تن عنه همانگونه که ندب، اباحت و توقف را نفی فرمود. اشتراك را نفی نفرمود؟ جواب آن است که ما تن عنه به این خاطر اشتراك را ذکر نکرد چون از بیان مذکور ما تن عنه نفی اشتراك نیز التزاماً فهمیده می شود چون وقتی مصنف نفی کرد که ندب و اباحت موجب امر نیستند لزوماً اشتراك امر در بین ندب و اباحت و غیره مستفی می شود و چون گفت که موجب امر فقط وجوب است مشخص شد که معاً در بین دو معنا مشترك نیست چون در صورت اشتراك معنوی در بین معانی اباحت و ندب بطلان موجب امر لازم می آید و در صورت اشتراك در بین سه یعنی وجوب، ندب و اباحت، موجب امر اذن می شود. دلیل کسانی که می گویند که موجب امر ندب است این است که «امر» برای طلب است و برای طلب راجح بودن جانب فعل از ترك فعل لازم است تا که آن فعل طلب کرده شود و کثرترین درجه راجح، ندب است چون که در اباحت هر دو جانب برابر است و در وجوب ترك فعل ممنوع و حرام است و حرمت و ممانعت بر رجحان امر ازاندی است لذا موجب امر ادنیترین درجه راجح یعنی ندب می باشد و تأیید آن از این آیه قرآن نیز می شود ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ إِيْمَانُهُمْ فَكَانَتْهُمْ عَنْهُمُ خَيْرًا﴾ یعنی آنانی که خواهند آزادی غلامان و کنیزان خود هستند پس اگر در آنان خیری را احساس کردند یعنی صلاح و ادای مال پس آنان را مکاتب کنید در اینجا امر مکاتبه برای ندب است یعنی مکاتب قرار دادن برده مندوب است پس از این آیه معلوم شد که موجب امر ندب است و دلیل کسانی که می گویند موجب امر اباحت است این است که معنی «امر» طلب است و معنی طلب این است که انجام دادن آن کار «فعل» مجاز باشد و حرام نباشد و ادنیترین درجه آن اباحت است چرا که در اباحت اجازه فعل است و آن فعل ممنوع و حرام نمی باشد. پس معلوم شد که موجب امر اباحت است که تأیید آن با این ارشاد خداوندی می شود «وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» یعنی وقتی که از احرام بیرون شدید شکار کنید این امر مسلمی است که شکار کردن مباح است و واجب و مندوب نیست لذا از این آیه نیز معلوم شد که موجب امر اباحت است نه وجوب ندب و دلیل کسانی که قائل بر توقف اند این است که امر بر شازده معنی استعمال می شود

۱- وجوب مانند ﴿اقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ ۲- اباحت مانند ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ ۳- ندب مانند ﴿فَكَانَتْهُمْ عَنْهُمْ﴾ ۴- تهدید «کسی را با ناراحتی و غضب مخاطب قرار دادن» ۵- تعجیز «عاجز جلوه دادن مخاطب از انجام کاری مانند ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ ۶- ارشاد «اراهنایی کردن برای مصلحت دنیوی» مانند ﴿وَاشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ ۷- تسخیر مانند ﴿كُونُوا قَوْمَ خَاسِئِينَ﴾ ۸- امتنان «منت گذاشتن» مانند ﴿كُلُوا وَامْرَأَتَكُمْ﴾ ۹- اگر

مانند ﴿ادْخُلُوا بِسَلَامٍ آمَنِينَ﴾ ۱۰- اهانت ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ تَزِيدَكُمْ الْعَذَابَ﴾ ۱۱- تسویه برای اظهار برابری بین دو چیز مانند ﴿اصْبِرُوا أَوْلَادُ تَصْبِرُوا﴾ ۱۲- دعا مانند ﴿اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي﴾ ۱۳- تمنی مانند ﴿يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَيْكَ﴾ ای مالک دوزخ کاش رب تو بر ما فیصله می کرد؛ ۱۴- احتقار برای تحقیر مخاطب مانند قول حضرت موسی علیه السلام برای تحقیر کردن جادوگران فرعون ﴿فَقُلْنَا أَأَنْتُمْ مُلْكُونَ﴾ ۱۵- تنکیر چیزی را از عدم بوجود آوردن مانند «کن» ۱۶- تأدیب مانند گفته پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت ابن عباس رضی الله عنهما «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ» از جلوی خودت غذا بخور. به هر حال امر بر شازده معنی استعمال می شود و تأزمانی که دلیل بر یکی از شازده معنی قائم نشود عمل کردن بر امر ناممکن است و وقتی که عمل کردن بر امر ناممکن است پس توقف واجب است تا اینکه یک معنی متعین شود. صاحب نور الانوار می گویند که «وجوب» حقیقت امر است لذا مطلق امر را بر وجوب حمل می کنیم مگر اینکه بر خلاف وجوب قرینه ای موجود باشد چنانچه اگر برخلاف وجوب، بر معنی دیگری دلیلی و قرینه ای باشد بر حسب مقام امر بر همان معنی استعمال می شود.

«سواء كان بعد الحظر أو قبله» متعلق بقوله: و موجب الوجوب، و ردّ علی من قال: إن الأمر بعد الحظر للإباحة، و قبله للوجوب علی حسب ما يقتضيه العقل والعاده، بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ و نحن نقول: إن الوجوب بعد الحظر أيضاً مستعمل في القرآن بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ و الإباحة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ لم يفهم من الأمر بل من قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ الطِّيْبَاتُ﴾ و من أن الأمر بالاصطياد إنما وقع منه و نفعاً للعباد، و إذا كان فرضاً فيكون حرجاً عليهم، فينبغي أن يكون الأمر عند الإطلاق للوجوب، و إنما يحمل علی غیره بالقرائن و المجاز.

توجه: خواه آن حکم بعد از ممانعت باشد یا قبل از آن «این عبارت متعلق به قول مصنف «و موجب الوجوب است و رد بر کسانی است که می گویند امر بعد از ممنوعیت برای اباحت است و قبل از ممنوعیت برای وجوب می آید و همانگونه که عقل و عادت آن را تقاضا می کند مانند قول خداوند تعالی «و اذا حللتم فاصطادوا» و ما می گوئیم که «وجوب» بعد از ممنوعیت نیز در قرآن استعمال شده است مانند قول خداوند تعالی «ف اذا اسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» و اباحت در قول خداوند تعالی «اذا حللتم فاصطادوا» از صیغه امر فهمیده نمی شود بلکه از «این قول خداوند» احل لكم الطيبات فهمیده می شود و از این فهمیده می شود که امر به اصطياد فقط برای ذکر احسان و فایده بنده هاست و وقتی که فرض باشد بر بنده ها حرج می باشد پس مناسب است که «امر» در وقت اطلاق برای وجوب باشد و در صورت قرائن و مجاز بر غیر وجوب حمل شود.

شرح: در این عبارت تردید عقیده کسانی است که می گویند امر بعد از ممنوعیت برای اباحت می آید و قبل از ممنوعیت برای وجوب، همانگونه که عقل و عادت آن را می طلبد و بر آن از قول خداوند «وَأَمَّا السَّامِعُ فَاصْطَادُوا» استدلال می کنند به این صورت که شکار کردن حلال و مباح بود مگر بخاطر احرام حرام و ممنوع شد پس وقتی که بعد از بیرون شدن از احرام خداوند «فَاصْطَادُوا» فرمود مطبلش این می شود که چون که به سبب تحریم شکار یعنی احرام تمام شد لذا حکم بر اصل خود یعنی اباحت برگشت. ما می گوئیم همانگونه که امر قبل از ممنوعیت برای وجوب است بعد از ممنوعیت نیز برای وجوب می باشد چنانچه استعمال امر برای وجوب بعد از ممنوعیت در قرآن مجید موجود است. خداوند می فرماید: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» پس وقتی که ماه های حرام به پایان رسید پس یکشده مشرکین را هر کجا که یافتید بکشید، ذی القعدة، ذی الحجة و محرم این چهار ماه البهر حرام گفته می شوند در این چهار ماه جنگ ممنوع است، لیکن وقتی که این چهار ماه تمام شد در ممنوعیت قاتل به پایان رسید توسط «فَاقْتُلُوا» قاتل واجب شد. لذا ثابت شد که «امر» بعد از ممنوعیت نیز برای وجوب می آید. اما جواب «أَإِذَا احْلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» این است که اباحت شکار از صیغه امر «فَاصْطَادُوا» فهمیده نمی شود بلکه از قرینه معلوم می شود و هر دو قرینه لفظیه و عقلیه بر آن موجود است. چنانچه قرینه لفظیه آن است که خداوند می فرماید: «أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيْبَاتُ» چیزهای پاک برای شما حلال شده است در چیزهای پاک شکار نیز داخل است لذا شکار نیز حلال کرده شده است و حلال بر اباحت گفته می شود نه بر وجوب لذا از «أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيْبَاتُ» معلوم می شود که شکار کردن مباح است و قرینه عقلیه این است که در آیه مذکور حکم شکار فقط برای ذکر احسان و نیکی و نفع رساندن به بنده هاست و نفع بنده ها در صورت اباحت می باشد نه با وجوب چون که اگر بعد از بیرون آمدن از احرام شکار کردن واجب می بود آسانها به حرج و مشکل مواجه می شدند حالانکه حرج از بنده ها بر داشته شده است. لذا نفع بنده ها تقاضا می کند که شکار کردن مباح باشد نه واجب. به هر حال مناسب است که اگر امر مطلق باشد یعنی بر آن قرینه ای وجود نداشته باشد بر وجوب حمل شود و اگر قرینه ای دال بر معنی غیر وجوب وجود داشته باشد بر همان معنی حمل شود.

ثم شرع فی بیان دلائل الوجوب، فقال: «لَا تَنفَاءُ الْخَيْرِ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ». أَيْ إِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ مَوْجِبَ الْوَجُوبِ: لَانْتِفَاءُ الْاِخْتِيَارِ عَنِ الْمَأْمُورِينَ الْمَكْتَلِفِينَ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ لَأَنَّ مَعْنَاهُ إِذَا حَكَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ بِأَمْرٍ فَلَا يَكُونُ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْاِخْتِيَارُ مِنْ أَمْرِهِمَا أَوْ إِنَّ شَأْؤُهُمَا قَبْلَهُمَا الْأَمْرُ، وَإِنْ شَأْؤُهُمَا لَمْ يَقْبَلُوا، بَلْ

يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْاِصْطَارُ بِأَمْرِهِمَا، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا فِي الْوَاجِبِ، وَقِيلَ: النَّصُّ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَ تَسْلُجَةَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ خَطَابًا لِإِبْلِيسَ اللَّعِينِ أَيْ مَابَقِيَ لَكَ الْاِخْتِيَارُ بَعْدَ أَنْ أَمَرْتُكَ، فَلَمْ تَرْكُزِ السَّجْدَةَ.

ترجمه: سپس مصنف رحمته شروع نمود در بیان دلائل وجوب چنانچه فرمود: اختیار مأمور بالاخر توسط نص قرآنی متنی است. یعنی ما گفتیم موجب امر وجوب است چرا که اختیار مأمورین مکلفین بالاخر توسط نص قرآنی متنی شده است و آن نص این قول خداوند متعال است. «مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ (الخ)» برای مرد مؤمن و زن مؤمن اختیار نیست وقتی که خدا و رسولش به کاری دستور دهند. چرا که مطلب آن این است که وقتی خدا و رسولش دستور به کاری بدهند برای مرد و زن مؤمن درباره حکم خدا و رسولش اختیاری نیست یعنی که اگر بخواهند آن حکم را قبول کنند و اگر بخواهند قبول نکنند بلکه بر آنها تعین حکم خدا و رسول فرض است و این نیست مگر در واجب و بعضی گفتند که نص قول خداوند «وَمَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ» از امرتک خطاب به ابلیس لعین است یعنی بعد از اینکه به تو دستور دادم برای تو اختیاری باقی نماند پس چرا سجده را ترک کردی.

شرح: قیاسیان شد که مذهب اخلاف این است که موجب امر فقط وجوب است. احتلاف نه قائل بر ترداد بین امر و فعل است و نه قائل بر اشتراک بین وجوب، اباحت، ندب و غیره از اینجا مصنف رحمته دلائل وجوب را بیان می فرماید، چنانچه فرمود: که دلیل اول این است که خداوند در این گفته خود «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» فرد که بعدا حکم خدا و رسولش برای هیچ مأمور و مکلف بالاخر اختیار انجام دادن و ندادن آن کار نیست بلکه انجام دادن آن کار لازم و ضروری است. پس متنی شدن اختیار از مأمور بالاخر و لازم بودن عمل برای مأمور علامت آن است که از امر وجوب ثابت می شود اباحت و ندب ثابت نمی شود چون اباحت و ندب اختیاری است یعنی بنده در انجام و عدم آن مختار است. بعضی فرمودند که در متن مراد از نص، قول خداوند «وَمَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ» از امرتک است از این آیه اینجنین استدلال می شود که در این آیه الاوائله است و خطاب به ابلیس لعین است. نتیجه این است که وقتی خداوند فرشته ها و ابلیس را دستور داد تا به آدم علیه السلام سجده کنند، ابلیس سجده نکرد، پس خداوند در حالی که ابلیس را سرزنش نمود فرمود که بعد از دستور من به تو چه چیزی مانع تو از سجده کردن شد یعنی بعد از حکم من هیچ گونه اختیار سجده کردن و نکردن نبود. پس از این آیه نیز معلوم می شود که موجب امر وجوب است و از امر وجوب ثابت می شود. لیکن چون در آیه اول صراحتا بر متنی بودن اختیار دلالت می کند و در آیه دوم التزام بر متنی بودن اختیار دلالت می کند، لذا آیه اول به نسبت آیه دوم دلیل قوی تری است.

«و استحقاق الوعيد لتاركه» عطف على قوله: انتفاء الخيرة إلخ أى إنما قلنا: إن موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الأمر بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرٍ أَنْ تُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ أى فليحذر الذين يخالفون عن أمر الرسول عليه السلام ويتركونه أن تصيبهم فتنه فى الدنيا، أو عذاب أليم فى الآخرة، وهذا الوعيد لا يكون إلا بترك الواجب، ولكن يرد عليه أنه موقوف على أن يكون هذا الأمر أيضاً للوجوب وهو ممنوع، وأنه لَمْ يَجُزْ أَنْ تَكُنْ المخالفة على وجه الإنكار دون الترك، والجواب: أن سياق الكلام دال على أن هذا الأمر للوجوب بدون احتياج إلى برهان و مصادره على المطلوب، وأن المخالفة فى استعمالهم إنما تطلق على ترك العمل به فتأمل.

توجه: و به این خاطر که تارک امر مستحق وعید است. «این جمله بر قول مائت انتفاء الخيرة عطف است یعنی اینکه ما گفتیم که موجب امر وجوب است به این دلیل که مستحق وعید بودن تارک امر از نص ثابت است و آن قول باری تعالی «فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنه او یصیبهم عذاب الیم» پس باید کسانی که امر رسول خدا ﷺ را مخالفت می کنند و از آن روی می گردانند ترسند که مبادا به فتنای بزرگ در دنیا یا عذاب دردناک در آخرت گرفتار شوند و این وعید فقط بر ترک واجب می باشد. لیکن بر آن این اعتراض وارد می شود که این استدلال زمانی درست است که این امر برای وجوب باشد و این ممنوع است و امکان دارد که در اینجا مخالفت بصورت انکار باشد نه به صورت ترک، و جواب آن این است که سیاق کلام دال بر این است که این امر برای وجوب است نه «در این» نیاز به دلیل است و نه مصادره علی المطلوب لازم می آید و لفظ مخالفت در استعمال عریضاً بر ترک عمل گفته می شود خوب فکر کن.

شرح: دراین عبارت ذکر دلیل دوم است بر اینکه موجب امر وجوب است و نتیجه این دلیل این است که خداوند متعال در این گفته خود «فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنه او یصیبهم عذاب الیم» تارک امر را مستحق وعید قرار داده است. طوری که خداوند متعال مخالفت کنندگان با حکم رسول و کسانی که دستور او را بجای نمی آورند را از مبتلاشدن به فتنای در دنیا یا گرفتار شدن به عذاب دردناک، ترسانده است و این مسلم است که فقط مستحق وعید تارک واجب می باشد و تارک مباح و مندوب مستحق وعید نمی باشد و وقتی که تارک واجب مستحق وعید است نه مباح و مندوب لذا موجب امر وجوب است یعنی از امر واجب ثابت می شود پس وقتی امر پیامبر ﷺ موجب وجوب است امر خداوند متعال به طریق اولی بر وجوب دلالت دارد صاحب نور الانوار با عبارت «لکن یرد علیه الخ» دو اعتراض که بر استدلال مائت وارد شده و جواب آنها را ذکر نموده است. اعتراض اولاً این است که در استدلال مذکور مصادره علی المطلوب لازم می آید حالانکه مصادره علی المطلوب جایز نمی باشد.

مصادره علی المطلوب یعنی دعوا را بعنوان دلیل پیش کردن یعنی دعوا و دلیل هر دو یکی باشد. به هر حال در استدلال مذکور به این صورت مصادره علی المطلوب لازم می آید که ادعای اخلاف این است که «امر» برای وجوب می آید و دلشائ این است که «فلیحذر» صیغه امر برای وجوب است. یعنی برای تارک امر ترسیدن واجب است، پس چیزی که بعنوان دلیل آورده شده یعنی برای وجوب بودن «فلیحذر» صیغه امر نیاز به دلیل دارد چرا که هنوز برای وجوب بودن آن را قبول نکردیم و اعتراض دوم این است که در آیه کریم لفظ «یخالفون» از مخالفت گرفته شده است و لفظ مخالفت همانگونه که به ترک عمل استعمال می شود همچنین برانکار نیز گفته می شود لذا ما می گوئیم که مراد از مخالفت مذکور در آیه علی وجه الانکار است و «وعیده» درباره انکار کنندگان حکم پیامبر ﷺ است نه در حق تارکین عمل و بالیقین انکار کنندگان حکم پیامبر ﷺ کافرانند. پس گویا این وعید در حق کفار است. لذا وقتی که این وعید در حق منکرین و کفار است درباره تارکین عمل نیست، نمی توان از این آیه ثابت کرد که موجب امر وجوب است. جواب اعتراض اول این است که اختلاف بین اخلاف و غیر اخلاف درباره موجب وجوب بودن امر است نه در این باره که آیا امر برای وجوب استعمال می شود یا خیر. چنانچه کسانی که قائل بر عدم واجب بودن موجب امر اند نیز قائل بر این اند که باقرینه امر برای وجوب استعمال می شود. لذا سیاق کلام در آیه مذکور دلالت بر آن دارد که «فلیحذر» صیغه امر برای وجوب است به این صورت که ترساندن از چیزی ناگوار و نذبت کننده نه برای مندوب می باشد و نه برای اباحت بلکه واجب می باشد. لذا برای وجوب بودن «فلیحذر» صیغه امر نه موقوف بر دلیل است و نه وابسته به دعوا، که در این صورت مصادره علی المطلوب نیز لازم نمی آید و جواب اعتراض دوم این است که لفظ مخالفت نزد اهل عرب بر ترک عمل گفته می شود نه بر انکار چرا که مخالفت ضد موافقت است و موافقت بجای آوردن مأموره و عمل کردن بر آن را می گویند. پس وقتی که موافقت بجای آوردن مأموره و عمل کردن به آن را می گویند. مخالفت ترک عمل به آن را می گویند و وقتی که مخالفت ترک عمل را می گویند لذا وعید بر ترک عمل است نه برانکار لذا این اعتراض که در آیه وعید بر منکرین امر رسول است صحیح نیست.

«اولدلالة الإجماع والمعقول» عطف على ما قبله، وفي بعض النسخ: وكذا دلالة الإجماع والمعقول بدلان عليه، فيجئني هذا هو جملة مستقلة معطوفة على مضمون سابقها، وحاصله: أن دلالة الإجماع تدل على أن الأمر للوجوب؛ لأنهم أجمعوا على أن كل من أراد أن يطلب فعلاً من أحد لا يطلب إلا بلفظ الأمر، والكمال في الطلب هو الوجوب، والأصل نفى الاشتراك فتعين أن موجبه الوجوب، وإنا قال: دلالة الإجماع؛ لأن نفس الإجماع لم ينغد على أن موجبه الوجوب؛ لأنه مختلف فيه بل إنما الإجماع على شيء

یدل علیه، و کذا الدلیل المعقول یدل علی أن الأمر للوجوب، و هو أن تصاریف الأفعال كلها كالماضي والمستقل، و الحال دال علی معنی مخصوص، فینبغی أن یكون الأمر كذلك دالاً علی معنی الوجوب، و ليس هذا لإثبات اللغة بالقیاس بل لإثبات كون الأصل عدم الاشتراك، و قيل: المعقول هو أن السيد إذا أمر غلامه بفعل و لم یفعل استحق العقاب، فلو لم یکن الأمر للوجوب لما استحق ذلك، و قد نقل فی بیان النصوص و المعقول وجوه آخر ترکتها للإطناب.

ترجمه: و بخاطر اجماع و دلیل عقلی این جمله عطف بر ماقبل است و در بعضی نسخه‌ها این عبارت اینگونه است «و کذا دلالت الاجماع و المعقول یدلان علیه» که در انصورت آن جمله‌ای مستقل می‌باشد که عطف است بر مضمون جمله گذشته و حاصل آن این است که دلالت اجماع بر این دلالت می‌کند که امر برای وجوب است چون که اهل لغت و اهل عرف اجماع نمودند که هرگاه کسی بخواهد اینکه طلب کند فعلی را از کسی، طلب نمی‌کند مگر به لفظ امر و کمال طلب فقط در صورت وجوب می‌باشد و اصل نفی اشتراک است لذا این مشخص شد که موجب امر وجوب است و به این علت مصنف رحمته دلالت الاجماع فرمود: چون که نفس اجماع بر آن منعقد نشده است که موجب امر واجب است چرا که این مختلف فیه است بلکه اجماع بر چیزی است که بر آن دلالت می‌کند و همچنین دلیل عقلی نیز دال بر آن است که امر برای وجوب است و آن این است که تمام تصاریف افعال مانند ماضی، مستقبل و حال هر یک بر معنی خاصی دلالت می‌کند پس مناسب است که امر نیز همچنین بر معنی وجوب دلالت کند و این ثابت کردن لغت توسط قیاس نیست بلکه برای اثبات اصل بودن عدم اشتراک است و گفته شده است که دلیل عقلی این است که وقتی آقای غلامش را دستور به کاری دهد و آن غلام کار را انجام ندهد، غلام مستحق تنبیه می‌شود پس اگر امر برای وجوب نمی‌بود غلام مستحق تنبیه نمی‌شد. درباره دلائل نقلیه و عقلیه دلائل دیگر نیز نقل شده است «لیکن» بخاطر طولانی بود آن را ترک کردم.

شرح: بر این که موجب امر وجوب است، مصنف رحمته دو دلیل دیگر نیز ذکر فرموده است. چنانچه این عبارت بر عبارت گذشته «الانتفاء الخیرة» عطف است و در بعضی از نسخه‌ها این عبارت به این صورت آمده است «و کذا دلالة الاجماع و المعقول یدلان علیه» لیکن مطابق این نسخه این عبارت مستقل می‌باشد و بر مضمون جمله گذشته «استحقاق الوعد لتارکه» عطف خواهد بود در این نسخه به این علت بر لفظ جمله گذشته «استحقاق الوعد لتارکه» عطف نشد چون که «و کذا دلالة الاجماع و المعقول یدلان علیه» مرکب تام است و «الاستحقاق الوعد لتارکه» چون مدخول لام جاره «الانتفاء الخیرة» است مرکب ناقص است و عطف مرکب تام «که جمله کامله است» بر مرکب ناقص «که در حکم مفرد است» جایز نمی‌باشد. اما چون که مضمون «استحقاق الوعد لتارکه» مرکب تام

است به همین علت عبارت (و کذا دلالة الاجماع) بر مضمون «استحقاق الوعد لتارکه» عطف شده است و مضمون «استحقاق الوعد لتارکه» این است که مستحق وعید بودن تارک امر از نفس ثابت است و مرکب تام آن است که به مخاطب فایده تام دهد. به هر حال یکی از دو دلیل مذکور در متن دلالت اجماع است که خلاصه آن این است که به علت دلالت اجماع دال بر این است که امر برای وجوب است چون که علمای لغت و اهل عرف بر این اجماع نموده‌اند که اگر کسی از کسی فعلی را طلب کند فقط با صیغه امر طلب کند و بغیر از صیغه امر طلب نکند و کمال طلب فقط در صورت وجوب می‌باشد و کمال طلب این است که طالب به کسی که طلب فعل از او شده است اجازه ترک مأموریه را ندهد و جایی که مخاطب اجازه ترک مأموریه داده نشود آن را واجب می‌گویند. لذا هر فعلی که با امر طلب شود بر مخاطب واجب می‌شود و موجب امر وجوب می‌باشد لیکن اگر این گفته شود که ما نیز قبول داریم که از امر وجوب ثابت می‌شود لیکن می‌گوییم که علاوه بر وجوب اباحت و ندب نیز ثابت می‌شود. جوابش این است که «اصل» نفی اشتراک است. یعنی اگر لفظی بر معانی متعددی دلالت کند و در آن این احتمال نیز باشد که این لفظ در میان آن معانی مشترک باشد و این احتمال نیز وجود داشته باشد که یک معنی از بین آنها حقیقی و باقی مجازی باشند پس این لفظ بر حقیقت و مجاز حمل می‌شود نه بر اشتراک. به هر حال وقتی که از دلالت اجماع ثابت شد که از صیغه امر وجوب ثابت می‌شود و اصل بودن نفی اشتراک مسلم است لذا این نیز ثابت می‌شود که موجب امر فقط وجوب است و اگر گاهی به علت قرائن «امر» به معنی دیگری استعمال شود مجازاً می‌باشد نه حقیقت. اما این سؤال باقی می‌ماند که چرا صاحب منار دلالة الاجماع گفت و الاجماع نگفت؟ جوابش این است که نفس اجماع بر آن منعقد نشده است که موجب امر وجوب است چرا که این مسئله در بین ائمه مختلف فیه است بلکه اجماع بر این شده است که «اگر کسی می‌خواهد از دیگری فعلی را طلب کند فقط با صیغه امر طلب کند که این دال بر این است که موجب امر وجوب است به هر حال وقتی که نفس اجماع بر این منعقد نشده است که موجب امر وجوب است لذا مصنف رحمته برای رسانیدن همین مطلب به جای الاجماع، دلالت الاجماع فرمود: دلیل دوم از دو دلیلی که در متن پیش کرده شده بود، دلیل عقلی است که بر این دلالت می‌کند که موجب امر وجوب است و آن به این صورت که تمام افعال مانند ماضی، مستقبل و حال بر معنی خاصی دلالت می‌کنند. چنانچه ماضی به معنی گذشته، مستقبل به معنی آینده، و حال به معنی زمان موجود دلالت می‌کند پس وقتی که تمام افعال به معنی خاصی دلالت می‌کنند لذا امر نیز چون که فعل است قیاس بر افعال دیگر بر معنی وجوب دلالت می‌کند لذا توسط عقل و قیاس ثابت شد که موجب امر وجوب است و عبارت «ولیس هذا اثبات اللغة بالقیاس الخ» جواب سؤالی است. نتیجه سؤال این است که موجب امر وجوب باشد امر لغوی است و معنی آن را با عقل و قیاس ثابت نمودیم

حالانکه ثابت کردن لغت بقایاس جایز نیست. جواب این است که در اینجا ثابت کردن لغت بقایاس نشده است بلکه این را ثابت کرده است که «اصل نبودن اشتراک است یعنی همانگونه که تمام افعال بر معنی خاصی دلالت می کند و در معنی متعددی مشترک هستند همچنان امر نیز بر معنی خاصی یعنی بر معنی وجوب دلالت می کند و در نیز اباحت و ندب مشترک نیست پس وقتی که در اینجا اصل بودن عدم اشتراک را ثابت کرد و وجوب بودن موجب امر را ثابت نکرد لذا اعتراض اثبات لغت بقایاس نیز وارد نمی شود. بعضی از علما می فرمایند که مراد از دلیل عقلی این است که اگر اربابی به غلامش دستور کاری را دهد و آن غلام آن کار را انجام ندهد مسلماً آن غلام مستحق تنیه می باشد لذا اگر امر برای وجوب نمی بود غلام مستحق تنیه نمی شد و تنیه شدن غلام به خاطر به جای نیاوردن حکم اربابش دال بر این است که موجب امر وجوب است و «امر» وجوب را ثابت می کند و اباحت و ندب را ثابت نمی کند چون که انسان به خاطر انجام ندادن فعل مباح و مندوب تنیه نمی شود ملاجیون رحمه الله صاحب نور الانوار می فرماید: که دلائل دیگری نیز هست که دلالت دارند که موجب امر وجوب است اما به خاطر اطاله کلام از آن صرف نشده است. یکی از آن دلائل عقلی این است که خداوند متعال می فرماید: ﴿وَاِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ یعنی وقتی به کفار گفته می شود رکوع کنید رکوع نمی کنند. خداوند کفار را به عتق رکوع نکردن بعد از امر به رکوع مذمت فرمود پس مذمت نمودن کفار به خاطر بجای نیاوردن حکم خداوند دلیل بر آن است که موجب امر وجوب است و اینکه امر وجوب را ثابت می کند چون که برانجام ندادن کار مندوب و مباح کسی مذمت نمی شود و دلیل عقلی این است که امر متعدی است و لازم آن ایتثار است گفته می شود: «امر ته فآثم» من حکم کردم آن تعیل نمود. مانند کسر ته فانکسر» من آن را شکستم و چون لازم امر متعدی ایتثار می آید لزوماً بدون ایتثار امر متحقق نمی شود چنانچه کسر بدون انکسار قابل تصور نیست و این دلیل روشنی بر این است که امر بر مخاطب ایتثار را واجب می کند و این همان وجوب است که موجب امر است.

ثم شرع المصنف رحمه الله في بيان انه اذا لم يرد بالأمر الوجوب فماذا حكمه؟ «وإذا أريدت به الإباحة أو الندب» أي إذا أريدت بالأمر الإباحة أو الندب و عدل عن الوجوب، فحينئذٍ اختلف فيه «فقيل: إنه حقيقة؛ لأنه بعضه» أي أن الأمر حقيقة في الإباحة والندب أيضاً؛ لأن كان واحداً منهما بعض الوجوب، وبعض الشيء يكون حقيقه قاصره؛ لأن الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك، والإباحة هي جواز الفعل، والندب هو جواز الفعل مع رجحانه، فيكون كالمستعمل في بعض معني الوجوب، وهو معنى الحقيقة القاصره التي أريدت بلفظ الحقيقة، وهو مختار فخر الإسلام.

توجه: سپس مصنف رحمه الله به این مسئله می پردازد که اگر مراد امر وجوب نباشد حکمش چیست و گفت: اگر مراد از آن اباحت و ندب باشد یعنی اباحت و ندب از امر اراده کرده شود و از وجوب صرف نظر شود در این هنگام در آن اختلاف است. چنانچه بعضی فرمودند: که امر حقیقت است چرا که ندب و اباحت جزئی از امر است یعنی امر در اباحت و ندب نیز حقیقت است چرا که هر یک از آن دو جزئی از وجوب است و جزء شیء حقیقت قاصره می باشد چون که وجوب عبارت از جواز فعل همراه حرمت ترک آن و اباحت جواز فعل همراه جواز ترک و ندب جواز فعل همراه رجحان فعل را می گویند. پس هر یک از آنها در بعضی از معنی وجوب استعمال می شوند و این همان معنی حقیقت قاصره ای است که مراد لفظ حقیقت است و این همان رأی است که مورد پسند علامه فخرالاسلام است.

شرح: مصنف رحمه الله بعد از تحقیق این مسئله که موجب امر وجوب است، می فرماید: که اگر موجب امر وجوب مراد نباشد بلکه اباحت یا ندب باشد در این صورت حکم امر چه خواهد بود. یعنی در صورت مراد گرفتن اباحت و ندب استعمال امر حقیقت می باشد یا مجاز؟ رأی مورد علاقه علامه فخرالاسلام این است که استعمال امر در آن وقت نیز استعمال حقیقت است اما حقیقت قاصره است نه حقیقت کامله و دلیل آن این است که در هر یک از اباحت و ندب جزئی از معنی وجوب وجود دارد. چون معنی وجوب «جواز فعل همراه حرمت ترک» است و معنی اباحت «جواز ترک مع جواز فعل» و معنی ندب «جواز فعل مع رجحان فعل» است خلاصه اینکه معنی وجوب دو جزء است: ۱- جواز فعل؛ ۲- حرمت ترک.

و جواز فعل در اباحت و ندب نیز یافت می شود لیکن حرمت ترک در معنی آن دو یافت نمی شود گویا که در هر یک از اباحت و ندب جزئی از وجوب یافت می شود و جزء شیء حقیقت قاصره آن لفظ می باشد آن لفظی بر آن شیء دلالت می کند. لذا «وجوب» حقیقت کامله صیغه امر است و اباحت و ندب حقیقت قاصره آن است و در اینجا در متن مراد از حقیقت حقیقت قاصره است.

فایده: بعد از تقسیم حقیقت به کامله و قاصره لفظ بر سه قسم تقسیم می شود: ۱- حقیقت کامله؛ ۲- حقیقت قاصره؛ ۳- مجاز. لذا اگر لفظ بر تمام موضوع له اش استعمال شود حقیقت کامله است مانند استعمال انسان برای انسان صحیح و سالم و اگر جزء لفظ موضوع له استعمال شود حقیقت قاصره است مانند اطلاق انسان بر انسان مقصود الیه و اگر بخاطر مناسبت لفظ بر خارج موضوع له استعمال شود این مجاز است مانند اطلاق انسان بنابر مناسبتی بر غیر انسان

«و قيل: لا؛ لأنه جاوز أصله» ای قيل: إنه ليس بحقيقه حينئذ بل مجاز؛ لأنه قد جاوز أصله وهو الوجوب؛ لأن الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك، والإباحة جواز الفعل مع جواز الترك، والتذبذب رجحان الفعل مع جواز الترك، فالحاصل: أن من نظر إلى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن أنه مستعمل في بعض معناه، فيكون حقيقه قاصره، ومن نظر إلى الجنس والفعل جميعاً ظن أن كلا منهما معان متباينة، وأنواع على حده، فلا يكون إلا مجازاً، وأما تحقيق أن هذا الاختلاف في لفظ الأمر أو في صيغ الأمر، فعندنا في التلويح بما لا مزيد عليه.

توجه: و بعضی می گویند که امر در اباحت و ندب حقیقت نیست چرا که در هر یک از اباحت و ندب اصل امر تجاوز نموده است یعنی گفته شده است که هیچ یک از آن دو در آن وقت حقیقت نمی باشد بلکه مجاز است. به این خاطر که هر یک از اصل امر «وجوب» تجاوز نموده است. چرا که وجوب جواز فعل مع حرمت الترك را می گویند و اباحت جواز فعل مع جواز الترك را می گویند و ندب رجحان فعل مع جواز الترك را گویند حاصل اینکه کسی که فقط بر جنس یعنی جواز فعل نگریسته است گمان نموده است که چون که هر یک از اباحت و ندب در بعضی وجوب مستعمل است لذا این حقیقت قاصره است و کسی که نظر نموده به مجموعه جنس و فصل گمان نموده که هر یک معنی از آن دو متباین معنی دیگری و نوع جداگانه ای است لذا این فقط مجاز می باشد اما تحقیق این مسئله که آیا این اختلاف فقط در لفظ امر است یا در صیغه های امر، تفصیل کامل آن در تلویح موجود است.

شرح: نظر و عقیده شیخ ابوالحسن کرخی رحمته الله و شیخ ابوبکر جصاصی رحمته الله و عامه فقهاء این است که وقتی صیغه امر در اباحت و ندب استعمال شود این حقیقت نمی باشد بلکه مجاز است چرا که هر یک از اباحت و ندب از اصل معنی امر یعنی وجوب متجاوز است و مجاز را به این علت مجاز می گویند چون که از اصل معنی تجاوز می کند و به این خاطر هر یک از اباحت و ندب از اصل معنی یعنی وجوب متجاوز اند چون که در وجوب دو چیز لحاظ شده است ۱- جواز فعل ۲- حرمت ترک یعنی مجموعه آن دو را وجوب می نامند و مجموعه این دو نه در اباحت یافت می شود و نه در ندب چرا که اباحت جواز فعل مع الترك را می گویند و ندب رجحان فعل مع جواز الترك را می گویند پس وقتی که معنی کامل در اباحت وجود دارد و نه در ندب لذا استعمال امر در غیر اصل معنی و معنی موضوع له خواهد بود و چون که به استعمال لفظی در غیر معنی موضوع له مجاز گفته می شود لذا استعمال امر در ندب و اباحت مجاز است نه حقیقت. صاحب نور الانوار بعد از خلاصه نمودن هر دو قول می فرماید: که چون که علامه فخر الاسلام در تعریف مذکور وجوب فقط بر جنس یعنی جواز فعل نظر نموده به همین خاطر ایشان گمان

کردند که در هر یک از اباحت و ندب بعضی از معنی وجوب یعنی جواز فعل استعمال شده است. لذا استعمال امر در اباحت و ندب حقیقت قاصره می باشد. و اما شیخ ابوالحسن کرخی رحمته الله چون که در تعریف مذکور وجوب بر مجموع جنس و فصل نظر انداخته. ایشان می فرمایند: که معنی وجوب مابین و مغایر هر یک از معانی اباحت و ندب است و وقتی که معنی هر یک از اباحت و ندب مغایر معنی وجوب است لذا استعمال امر در اباحت و ندب حقیقت نمی باشد بلکه مجاز است شارح نور الانوار می فرماید: که تحقیق این مسئله که آیا اختلاف مذکور در میان علامه فخر الاسلام و شیخ ابوالحسن کرخی رحمته الله و غیره درباره مجموعه لفظ امر یعنی مجموعه «امر» است یا درباره صیغه های امر، تفصیل کامل در تلویح موجود است. لیکن در اینجا همین اندازه باید دانست که بعضی می گویند که اختلاف مذکور در لفظ امر است بعضی در این باره که الفاظ لفظ امر «م» بر صیغه ای که بر ندب استعمال شده مانند «فکاتوبهم» و بر صیغه ای که در اباحت استعمال شده مانند «کلا» و «اشربوا» حقیقت است یا مجاز و بعضی می گویند که اختلاف درباره مصداق لفظ امر «م» را یعنی در صیغه امر است که آیه استعمال صیغه امر در اباحت و ندب حقیقت است یا مجاز.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان الموجب و حكمه أراد أن يبين أنه هل يحتمل التكرار أولاً، فقال: «ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله» أي لا يقتضي الأمر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب إليه قوم، ولا يحتمله كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله يعني إذا قيل مثلاً: صلوا كان معناه افعلوا مرة، ولا يدل على التكرار عندنا أصلاً، وذهب قوم إلى أن موجب التكرار؛ لأنه لما نزل الأمر بالحج قال أقرع بن حابس: أَلْعَامًا هَذَا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم أم للأبد، ففهم التكرار مع أنه كان من أهل اللسان، ثم لما علم أن فيه حرجاً عظيماً أشكل عليه نساء، وذهب الشافعي رحمه الله إلى أن محتمله التكرار؛ لأن «اضرب» مختصر من «أطلب منك ضرباً»، و هو نكرة في الإثبات تنخص لكنها تحتمل العموم عليه بقرينة تقرر بها، والفرق بين الموجب والمحتمل: أن الموجب ثبت بالنية، والمحتمل ثبت بالنية، ودليلاً سيأتي.

توجه: سپس مصنف رحمته الله بعد از فراغت از بیان تفصیلات موجب امر و حکم آن، اراده نمود تا این را بیان کند که آیا امر احتمال تکرار را دارد یا خیر. چنانچه فرمود: که امر نه تقاضای تکرار را می کند و نه احتمال آن را دارد هماغونه که رأی امام شافعی رحمته الله است. یعنی مثلاً وقتی گفته شود «صلوا» نماز بخوان مطلب آن این است که عمل نماز را یک مرتبه انجام بده و در نزد ما اصلاً بر تکرار دلالت نمی کند و گروهی به این سر رفته اند که موجب امر تکرار است چون که وقتی که حکم حج نازل شد اقرع بن حابس رضی الله عنه گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله آیا حکم حج فقط برای اسماء ماست یا برای همیشه. لذا با وجود اهل زبان بودن اقرع بن حابس رضی الله عنه تکرار را فهمیده است. سپس

وقتی که دانست که در این حرج بزرگی است پس برای اقرع بن حابس اشکال پیدا شد و از رسول الله ﷺ سؤال نمود و امام شافعی رحمه الله به آن طرف رفته است که محتمل امر تکرار است چون که «اضرب» مختصر است و «اطلب منك ضربا» و ضربا نکره است و نکره در کلام مثبت خاص می باشد اما احتمال عموم را دارد لذا امر را بر عموم یا قرینهای معمولی می کنند که همراه او مقترن باشد و فرق بین موجب و محتمل این است که موجب بدون نیت ثابت می شود و محتمل با نیت ثابت می شود و دلیل ما عن قرب خواهد آمد.

شرح: مصنف رحمه الله بعد از فراغت از موجب امر و حکم آن بیان آن را دارد که آیا امر مطلق یعنی خالی از عموم و تکرار و قرینه خصوصی احتمال تکرار را دارد یا خیر. در این باره سه مذهب است. مذهب اول: احاف است چنانچه احاف می گویند که امر مطلق به اعتبار وجوب نه تقاضای تکرار را می کند و نه احتمال تکرار و عموم را دارد مثلاً اگر گفته شود (صلوا) نماز بخوان مطلبش این است که فعل نماز را یک مرتبه بجای آور و مذهب دوم: مبسوط است یا اسحاق اسفرایی و غیره است که می گویند که موجب امر تکرار است یعنی امر تقاضای تکرار را می کند بر آن دلالت می کند و مذهب سوم: مذهب امام شافعی رحمه الله است ایشان می فرمایند: که «امر» تقاضای تکرار و عموم را که نمی کند اما احتمال تکرار را دارد. دلیل احاف جلوتر خواهد آمد منتظر بمانید. البته دلیل آنها اینی که می گویند امر تقاضای تکرار را دارد این است که وقتی حکم حج نازل شد و رسول الله ﷺ فرمودند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْحَجُّ﴾ حضرت اقرع بن حابس رحمه الله فرمود: که یا رسول الله آیا فقط همین یک سال بر ما حج فرض است یا هر سال، یسبیل با وجود اینکه حضرت اقرع بن حابس رحمه الله اهل زبان اند ایشان از امر به حج تکرار را فهمیدند لیکن وقتی دیدند که در صورت فرض بودن حج در هر سال برای امت مشکل بوجود می آید لذا از رسول الله ﷺ سؤال نمود.

پس یامبر ﷺ در جواب فرمودند: که اگر من انعم (بله) می گفتم هر سال حج فرض می شد و اگر هر سال حج فرض می شد نه شعا می توانستید بر آن عمل کنید نه توان آن را داشتید. حج یک مرتبه فرض است و زاید بر آن نفل است سؤال اقرع بن حابس رحمه الله درباره هر سال برخاسته از این است که امر تکرار را می طلبد و اگر (امر) تقاضای تکرار را نمی کرد نیازی به سؤال کردن حضرت اقرع بن حابس رحمه الله نبود. از طرف احاف جواب این دلیل این است که سؤال اقرع بن حابس رحمه الله به این خاطر نبود که ایشان از امر تقاضای تکرار را فهمیدند بلکه سؤال را به این خاطر کردند چون ایشان می دانستند که تمام عبادات متعلق به اسباب متکرره اند مانند نماز که متعلق به وقت است و روزه متعلق به ماه رمضان است لذا وقتی که اقرع بن حابس رحمه الله دیدند که حج نیز متعلق به وقت است چون که حج نه قبل از آن وقت ادا می شود و نه بعد از آن و آن وقت متکرر است لذا حج نیز باید هر سال تکرار شود و تعلق حج به بیت الله نیز هست و بیت الله غیر متکرر است لذا نباید حج تکرار شود. پس وقتی که به خاطر این دو

مسئله حضرت اقرع بن حابس رحمه الله به شک افتادند از رسول الله ﷺ سؤال نمود. به هر حال این ثابت شد که حضرت اقرع بن حابس رحمه الله از امر، تکرار را برداشت نکردند. وقتی که از امر، تکرار را تفهیمند نمی توان این واقع را دلیل براین که امر تقاضای تکرار را می کند قرار داد. دلیل امام شافعی رحمه الله که فرمودند: امر احتمال تکرار را دارد این است که صیغه امر مثلاً «اضرب» مختصر شده است از «اطلب منك ضربا» یعنی برای طلب ضرب اصل عبارت (اطلب منك ضربا) است لیکن اختصاراً ضرباً گفته می شود و ضرباً در (اطلب منك ضربا) نکره است پس مختصر این جمله که اضرب است نیز ضربا نکره را شامل می شود و اگر چه (نکره) در کلام مثبت خاص می باشد لیکن احتمال عموم را دارد لذا در «اضرب صیغه امر احتمال تکرار و عموم ثابت شد پس می توان صیغه امر را بر عموم و تکرار حمل کرد بشرطیکه متکلم نیت آن را داشته باشد یا بر آن قرینهای وجود داشته باشد. چون که فرق بین موجب و محتمل همین فرق است که موجب بدون نیت ثابت می شود و محتمل با نیت شارح نور الانوار می فرماید: که دلیل احاف بر این که امر نه تقاضای تکرار را می کند و نه احتمال آن را دارد آینده بیان خواهد شد.

فانتظروا إني معكم من المستظرين.

«سواء كان معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بوصف، أو لم يكن» رد على بعض أصحاب الشافعي رحمه الله، فإنهم ذهبوا إلى أنه إذا كان الأمر معلقاً بشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ يتكرر بتكرار الشرط والوصف، فإن الغسل يتكرر بتكرار الجنابة، والقطع يتكرر بتكرار السرعة، وعندنا المعلق بالشرط وغيره، وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في أنه لا يدل على التكرار ولا يحتمله.

توجه: خواه آن امر معلق بشرطی باشد یا مخصوص بوصفی باشد یا معلق و مخصوص باشد این عبارت رد است بر بعضی از اصحاب شافعی رحمه الله چرا که آنها قائل اند که وقتی امر معلق به شرطی باشد مانند قول خداوند «وان كنتم جنبا فاطهروا» و یا مخصوص به وصفی باشد مانند قول خداوند تعالی «السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما» آن نیز با تکرار شرط و وصف تکرار می شود. چنانچه «غسل» تکرار می شود با تکرار جنابت و بریدن دست تکرار می شود با تکرار سرقت و نزد ما معلق به شرط و غیره و همچنین مخصوص بوصف و غیره در این باره برابرند که امر نه تقاضای تکرار می کند و نه احتمال آن را دارد.

شرح: مصنف رحمه الله با این عبارت مذهب بعضی از اصحاب شافعی رحمه الله را رد نموده است چرا که عقیده آنها این است که اگر «امر» معلق به شرط باشد مانند در «ان كنتم جنبا فاطهروا» که طهارت یعنی غسل معلق به شرط جنابت است یا اینکه امر مخصوص وصفی باشد مانند در «السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما» که قطع يد با وصف

مهرش اطلاق نفسک (خودت را طلاق بده) بگوید این کلام بر یک طلاق واقع میشود مگر اینکه نیت سه طلاق را کند چون که (یک) فرد حقیقی متعین است و سه فرد حکمی محتمل است و نیت دو طلاق عمل نمی کند مگر اینکه آن زن کتبی باشد. یعنی در این گفته شوهر اطلاق نفسک نیت دو طلاق صحیح نیست چون که «دو» عدد مض است و نه فرد حقیقی است و نه فرد حکمی و نه مدلول لفظ است و نه احتمال آن را دارد مگر اینکه آن زن کتبی باشد چون که دو در حق کتبی مانند سه در حق زن آزاد است. لذا دو طلاق واحد حکمی است «در حق کتبی» منظور که سه در حق آزاد است. به هر حال وقتی که شوهر (طلقی نفسک شتین) بگوید در آن وقت دو طلاق واقع می شود چون که لفظ شتین برای ما قبش بیان تغییر است نه بیان تفسیر چرا که لفظ طلقی احتمال شتین را ندارد تا اینکه برای او بیان تفسیر باشد.

شرح: مصنف رحمته در این عبارت جواب اعتراض را می دهد. حاصل اعتراض این است که قبلاً گفته شده است که در نزد احناف «امر» تقاضای تکرار را نمی کند و احتمال آن را نیز ندارد حالانکه نزد احناف اگر کسی به مهرش بگوید اطلاق نفسک خودت را طلاق بده و در آن گفته خود نیت سه طلاق را نماید. این نیت مرد صحیح است لذا اگر زن خودش را سه طلاق دهد بخاطر نیت شوهر هر سه طلاق واقع می شود. حالانکه در عدد سه تعدد و تکرار است پس وقتی که در صورت گفتن «اطلقت نفسک» با نیت سه طلاق، هر سه طلاق واقع شود. دلیل آن است که صیغه امر احتمال تکرار را دارد جواب آن این است. که بین عدد و فرد منافات است چون که فرد آن است که از افراد مرکب نشده باشد و عدد آن است که از افراد مرکب شده باشد و باز فرد بر دو قسم است: ۱- فرد حقیقی؛ ۲- فرد حکمی.

فرد حقیقی آن است که در تحت آن عددی نباشد مانند «یک» که فرد حقیقی است که به آن اقل جنس می گویند یعنی کمترین مصداق جنس «یک» است و فرد حکمی آن است که مجموعه کل باشد. مثلاً مجموعه سه طلاق فرد حکمی است و صیغه (امر) بخاطر مشتمل بودن بر مصدر بر اقل جنس یعنی فرد حقیقی واقع می شود و احتمال کل جنس یعنی فرد حکمی را دارد. گویا «فرد حقیقی» موجب امر و فرد حکمی محتمل آن است و قبلاً گذشت که موجب بدون نیت ثابت میشود اما فرد حکمی یعنی سه طلاق بآیت ثابت می شود لذا با قول شوهر «اطلقت نفسک یک طلاق بدون نیت ثابت می شود و فرد حکمی یعنی مجموعه سه طلاق بآیت ثابت می شود. متوجه باشید که مجموعه سه طلاق از لفظ (طلقی نفسک) بخاطر عدد بودن واقع نمی شود بلکه بخاطر فرد بودن واقع می شود و همچنین مجموعه سه طلاق بخاطر مدلول بودن لفظ طلقی واقع نمی شود بلکه بخاطر نیت شوهر واقع می شود. چنانچه رحمته فرمود: که اگر شوهر به مهرش گفت (طلقی نفسک) و شوهر هیچ نیتی نکرد زن مجاز است که خود

سرقه خاص شده است. لذا با تکرار شدن شرط و وصف امر نیز تکرار می شود چنانچه با تکرار جلبت غسل تکرار می شود و با تکرار دزدی قطع نیز تکرار می شود. دلیل شان این است که وصف مانند شرط است و شرط مانند علت است و با تکرار علت حکم نیز تکرار می شود لذا با تکرار شرط و وصف نیز حکم تکرار میشود. جواب از طرف ما این است که شرط مانند علت نیست چرا که علت تقاضای وجود معلول را می کند و شرط تقاضای مشروط را نمی کند پس وقتی که شرط مانند علت نیست لذا قیاس کردن شرط بر علت نیز درست نمی باشد به هر حال مصنف رحمته بآوردید همین گروه از مذهب شافعی رحمته فرمود: که مذهب علمای احناف این است که امر چه معلق به شرط باشد و چه مخصوص به وصفی باشد و یا هیچ کدام از این دو نباشد در هر صورت امر نه تقاضای تکرار را می کند و نه احتمال آن را دارد.

«لکنه يقع علی أقل جنسه و یحتمل کله» استدراک من قوله: ولا یحتمله «کأن قالاً یقول: لما لم یحتمل الأمر التکرار عندکم، فکیف یصح عندکم نیه الثلاث فی قوله: طلقی نفسک، فیقول: إن الأمر یقع علی أقل جنسه و هو الفرد الحقیقی، و یحتمل کل الجنس و هو الفرد الحکمى أی الطلقات الثلاث لا من حیث عدد، بل من حیث أنه فرد، ولا من حیث أنه مدلوله بل من حیث إنه منوی، و إلیه أشار بقوله: «حتى إذا قل لها: طلقی نفسک أنه یقع علی الواحد، إلا أن بنوی الثلاث» لأن الواحد فرد حقیقی متیقن، و الثلاث فرد حکمی محتمل.

«ولا تعمل نیه الشتین، إلا أن تكون المرأة أمه» أی لاتصح نیه الشتین فی قوله: «طلقى نفسک؛ لأنه عدد محض لیس بفرد حقیقی ولا حکمی، و لیس مدلولاً للفظ، ولا محتملاً له إلا إذا كانت تلك المرأة أمه؛ لأن الشتین فی حقها کالثلاثه فی حق الحرة، فهو واحد حکمی کالثلاث فی حقها، و أما إذا قال: «طلقى نفسک شتین، فحیث لا تقع ثنتان لأجل أنه بیان تغییر لما قبله لا بیان تفسیر له؛ لأن «طلقى» لا یحتمل شتین حتى یكون بیاناً له.

توجه: لیکن امر بر اقل جنس واقع می شود و احتمال کل جنس را دارد این عبارت از قول مصنف رحمته «ولا یحتمله» فهمیده می شود. گویا گوینده ای می گوید که وقتی نزد شما امر احتمال تکرار را ندارد پس چگونه نزد شما در قول شوهر «اطلقت نفسک» نیت سه طلاق صحیح است پس مصنف رحمته می فرماید: که امر بر اقل جنس خود واقع می شود و آن فرد حقیقی است و احتمال کل جنس را دارد که آن فرد حکمی است یعنی سه طلاق لکن نه از این جهت که عدد است بلکه از این جهت که آن فرد است و نه از این جهت که مدلول آن لفظ است بلکه از این جهت که آن منوی است و مصنف رحمته با گفته خود به همین طرف اشاره دارد که حتی اگر شوهر به

را فقط بک طلاق دهد چرا که «بک» فرد حقیقی است و اگر شوهر سه طلاق را نیت کرد لذا زن مجاز است که خود را سه طلاق دهد چرا که مجموعه سه طلاق فرد حکمی است و لفظ احتمال آن را دارد البته اگر شوهر نیت دو طلاق را کرد زن مجاز به دو طلاق دادن خود نمی باشد و نیت شوهر بر دو طلاق صحیح نمی باشد چرا که دو عدد محض و فقط عدد است و نه برای لفظ طلقی فرد حقیقی است و نه فرد حکمی و لفظ طلقی نه بر دو دلالت می کند و نه احتمال آن را دارد. پس وقتی که در عدد محض است و «صیغه امر» نه بر عدد و تکرار دلالت می کند و نه احتمال آن را دارد لذا با لفظ طلقی «صیغه امر» نیت کردن دو نیز صحیح نمی باشد لیکن اگر زن کنیز باشد نیت شوهر دو طلاق را در لفظ طلقی صحیح می باشد چون که دو طلاق در حق کنیز مانند سه طلاق در حق آزاد است یعنی همانگونه که زن آزاد با سه طلاق مغلظه باثبه میشود همچنان کنیز با دو مغلظه باثبه می شود. پس همانطور که مجموعه سه طلاق در حق زن آزاد فرد حکمی است پس دو طلاق نیز در حق کنیز فرد حکمی است، و جلوز گذشت که از لفظ، فرد حکمی را نیت کردن صحیح می باشد. لذا اگر زن کنیز باشد از لفظ طلقی نیت دو طلاق را کردن صحیح است و عبارت «و اما اذا قال طلقی نفسک ثنین» جواب سؤالی است - سؤال این است که شد فرمودید: که دو عدد محض است و نه فرد حقیقی «طلق است» و نه فرد حکمی آن و نه مدلول آن و نه محتمل آن است. حالانکه اگر شوهر به زنش گفت طلقی نفسک ثنین وزن خودش را دو طلاق داد. دو طلاق واقع می شود چون که لفظ (ثنین) برای طلقی بیان تفسیر است و تفسیر برای چیزی می شود که لفظ احتمال آن را داشته باشد پس معلوم شد که لفظ طلقی احتمال دو را دارد جواب آن این است که لفظ (ثنین) در (طلقى نفسک ثنین) یا تفسیر نیست بلکه برای آن بیان تغییر است و به این خاطر برای لفظ ثنین بیان تفسیر نیست چون که لفظ طلقی احتمال دو را ندارد حالانکه مفسر، احتمال چیزی را دارد که بیان تفسیر واقع شود. به هر حال لفظ ثنین برای طلقی یا تغییر است و بیان تغییر حکم سابق را عوض می کند. لذا طلاق در «طلقى نفسک» به تقدیر موصوف ثنین واقع می شود نه از لفظ طلقی و عبارت تقدیری اینگونه است «تطليقتين ثنین» و وقتی که لفظ ثنین بیان تغییر است و طلاق نیز او واقع می شود لذا ثنین محتمل طلقی نخواهد بود.

ثم آورد المصنف رحمه الله دليلاً على ما هو المختار عنده، فقال: «لأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذى هو فرد» أى إنما لا يقتضى الأمر التكرار؛ لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فتقولك: «اضرب» مختصر من «أطلب منك الضرب» وقوله: «صلوا» مختصر من «أطلب منكم الصلاة» وقوله: «طلقى» مختصر من «أفعل فعل الطلاق» والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكتب يحتمله.

«و معنى التوحيد مورع فى ألفاظ الواحدان» فالفعل المختصر منه أولى أن لا يحتمل العدد، وبهذا القدر تم الدليل
ثم قوله: «و ذلك بالفردية و الجنسية، و المثنى بمعزل عنهما» بيان للمثال المختصر أعنى قوله: «طلقى نفسك» لأن الطلاق هو الذى يتصف بالجنسية، و الفرد الحكمى و معزله المثنى، و أما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمى إلا فى آخر العمر.

ترجمه: سپس مصنف رحمته بر قول مختارش دلیلی آورده چنانچه فرمود: چون که صیغه امر مختصر است از طلب کردن فعل از مصدری که فرد است. یعنی به این علت امر تقاضای تکرار را نمی کند چون که آن فعل مختصر است از طلب کردن فعل بـدرجه مصدر چنانچه قول تو (اضرب) مختصر است از (أطلب منك الضرب) و قول آن «صلوا» مختصر است از «أطلب منكم الصلوة» و گفته او که طلقی مختصر است از «أفعل فعل الطلاق» و مصدری که از آن اختصار شده است فرد است. احتمال عدد را ندارد. و چگونه احتمال عدد را داشته باشد حالانکه در الفاظ واحد، معنی فردی رعایت می شود. پس آن فعل امری که از مصدر مختصر شده است بطریق اولی احتمال عدد را نخواهد داشت و به همین اندازه دلیل بر اصل کلی تمام شد. سپس مصنف رحمته فرمود: که «توحده» در صورت فردیت و جنسیت ظاهر می شود و تشبه کلاً از آن دو جد است «در این عبارت بیان مثال خاصی است یعنی مقصود وضاحت (طلقى نفسک) است چون که طلاق آفتور چیزی است که متصف است به جنسیت و فرد حکمی و جدایی از تشبه و اما در صیغه های غیر از طلاق فرد حکمی معلوم نمی شود مگر در آخر عمر.

شرح: در این عبارت مصنف رحمته بر مذهبی دلیل می آورد که مورد قبولش است حاصلش این است که امر تقاضای تکرار را نمی کند و دلیلش این است که صیغه امر مختصر است از طلب کردن فعل توسط مصدر - مثلاً اضرب صیغه امر مختصر شده است از «أطلب منك الضرب» یعنی «اضرب» عبارت مختصر «أطلب منك الضرب» است همچنان «صلوا» عبارت مختصر «أطلب منكم الصلوة» است و «طلقى» عبارت کوتاه مختصر «أفعل فعل الطلاق» است. لذا صیغه امر مختصر و مصدر مختصر منه (که از آن مختصر شده است) می باشد و مختصر منه یعنی مصدر فرد است و «فرد» احتمال عدد را ندارد و چگونه مصدر احتمال عدد را داشته باشد در حالیکه مصدر فرد است، لفظ واحد است و در الفاظ واحد «توحده» یعنی معنی فرد بودن رعایت می شود، پس وقتی که مصدر احتمال عدد را ندارد پس فعل امر که از مصدر مختصر شده بطریق اولی احتمال عدد را نخواهد داشت.

صاحب نور الانوار می فرماید: که باین مذکور بر ادعای ما که «امر تقاضای تکرار را نمی کند و احتمال آن را نیز ندارد» دلیل کامل شد. نیازی به گفتن چیز دیگر ندارد. ماتن رحمته در حالی که مثال بالا طلقى نفسک را روشن

می فرماید می گوید که طلاق هم فرد حقیقی می شود و هم فرد حکمی و «توحده» در هر یک از فرد حقیقی و حکمی ظاهر می شود. ظاهر شدن توحده در فرد حقیقی که مشخص است و در صورت فرد حکمی به این خاطر توحده یافت می شود چون که فرد حکمی تمام مجموعه را می گویند و مجموعه تمام بک افراد یک چیز، در حکم واحد، یک می باشد. لذا در مجموعه تمام یعنی در فرد حکمی (توحده) یافته شد و پس وقتی که در هر دوی فرد حقیقی و حکمی طلاق، معنی طلاق موجود است لذا در صورت (طلقی نفسک) زن مختار است تا بر خود بک طلاق «فرد حقیقی» یا سه طلاق «فرد حکمی» را واقع کند بشرطیکه مرد نیت سه طلاق را کرده باشد. اما دو طلاق فرد حقیقی است و نه فرد حکمی بلکه جدای از آن دو، عدد محض است و باید دانست که فرد حکمی طلاق مشخص است اما علاوه بر طلاق، فرد حکمی نماز، روزه، دزدی و غیره - فقط در آخر عمر معلوم می شود چون قبل از آخر عمر معلوم نیست که در زندگی چقدر دزدی می کند و چه قدر نماز می خواند. پس وقتی که در اندازده همه دزدی ها و نمازها قبل از مردن ناممکن است لذا فیهیدن فرد حکمی نیز ممکن نخواهد بود.

فایده: در متن، مراد از فردیت فرد حقیقی و مراد از جنسیت، فرد حکمی است

«و ما تکرر من العبادات فیأسیابها لا بالأوامر» جواب سؤال پرد علینا، و هو أن الأمر إذا لم يقتض التکرر و لم یحتمله، فبأن وجه تکرر العبادات مثل الصلاة و الصیام و غیر ذلک، فیقول: إن ما تکرر من العبادات لیس بالأوامر بل بالأسباب؛ لأن تکرار السبب یدل علی تکرار المسبب، فأبان وجد الوقت وجب الصلاة، و متى یأتی رمضان یجب الصیام، و مهما قدر علی ملک المال وجبت الزکاة، و لهذا لم یجب الحج فی العمر إلا مرة؛ لأن البیت واحد لا تکرار فیه. لایقال: إن الوقت سبب لنفس الوجوب، و الأمر إنما هو سبب لوجوب الأداء، فکیف یکون السبب مغنیاً عن الأمر؛ لأننا نقول: إن عند وجود کل سبب یتکرر الأمر تقدیراً من جانب الله تعالی، فکان تکرار العبادات بتکرر الأوامر المتجدده حکماً.

است پس سبب چگونه از امر بی نیازی می کند، چون که ما جواب می دهیم که در وقت وجود هر سبب از جانب خداوند «امر» تقدیراً تکرار می شود. لذا تکرار عبادات حکماً، بخاطر تکرار اوامر جدید می باشد. شرح: در این عبارت مصنف رحمه الله جواب کسانی را می دهد که می گویند امر تقاضای تکرار را می کند. خلاصه اعتراض این است که وقتی نزد احتاف امر تقاضای تکرار را نمی کند و احتمال آن را نیز ندارد پس عبارتی مانند روزه، نماز، زکات و غیره چگونه تکرار می شوند یعنی با صیغه امر «ایقما الصلوة، نماز و یا اتوا الزکاة، زکات و یا اکتب علیکم الصیام» روزه، فرض شده است، و به گفته شما امر نه تقاضای تکرار را می کند و نه احتمال آن را دارد پس تکرار نماز، روزه و زکات از کجا آمد یعنی هر روز نماز خواندن و هر سال در ماه رمضان روزه گرفتن و هر سال زکات دادن چرا واجب شده است و تقاضای عدم تکرار این است که باید در عمر یک مرتبه نماز، روزه و زکات فرض می بود.

جواب آن این است که تکرار عبادات بخاطر صیغه های امر بوجود نیامده است بلکه بخاطر اسباب آنها تکرار بوجود آمده است چون که تکرار سبب، بر تکرار مسبب دلالت می کند چنانچه «وقت» سبب نماز است لذا هر وقت که «وقت» یافته شود نماز واجب می شود و «ماه رمضان» سبب روزه است لذا هر وقت ماه رمضان بیاید روزه واجب می شود و «انصاب زکات» سبب زکات است لذا هر وقت مالک ملک نصاب شود زکات واجب می شود. به همین علت است که حج در طول عمر فقط یک مرتبه واجب می شود چرا که سبب حج بیت الله است و بیت الله یکی است و در آن تکرار نیست به هر حال وقتی تکرار عبادات بخاطر اسباب است نه به خاطر صیغه ها، لذا از تکرار عبادات این نیز ثابت نمی شود که امر تقاضای تکرار را می کند. اما اگر کسی این اعتراض کند که «وقت» سبب نفس وجوب عبادات است و «صیغه امر» سبب وجوب ادا است، پس چگونه سبب می تواند از امر بی نیاز کند. مطلب این است که از مکرر بودن وقت (سبب نفس) وجوب مکرر می شود لیکن چون وجوب ادا از امر ثابت است لذا تکرار وجوب ادا از امر ثابت می شود و وقتی که تکرار وجوب ادا از امر می شود لذا این نیز ثابت می شود که امر تقاضای تکرار می کند جواب این اعتراض این است که در وقت وجود هر سبب از جانب خداوند تقدیراً «امر» نیز تکرار می شود یعنی هر موقع که وقت داخل شود خداوند می فرماید: «صلوا» نماز بخوانید و وقتی که زمان زکوة می آید خداوند می فرماید: «أتوا الزکوة» زکات بده پس وقتی که در وقت، هر سبب از طرف خداوند امر بر عبادات می شود لذا تکرار در عبادات بخاطر آن اوامر جدید می باشد یعنی با یک امر فقط یک نماز واجب می شود و چون که هر روز در وقت نماز از جانب خدا امر می شود لذا هر روز اداء کردن نماز هر وقت واجب می شود و به همین صورت است روزه و زکات.

ترجمه: و آنچه از عبادات تکرار می شود به خاطر تکرار اسباب آنهاست نه به خاطر امر این جواب سؤالی است که بر ما وارد می شود و آن اینکه وقتی که «امر» تقاضای تکرار را نمی کند و احتمال آن را نیز ندارد پس عباداتی مانند نماز، روزه و غیره به چه صورتی تکرار می شود. لذا مصنف رحمه الله می فرماید: که تکرار همه عبادات به خاطر اوامر نیست بلکه به خاطر اسباب تکرار می شود. چرا که تکرار سبب، دلالت می کند بر تکرار مسبب، پس وقتی که وقت یافت شود نماز واجب می شود و هر گاه رمضان بیاید روزه واجب می شود و هر گاه توان ملک نصاب را پیدا کرد زکات واجب می شود. به همین علت حج در طول عمر فقط یک مرتبه واجب می شود. چون که خانه یکی است و در آن تکراری نیست و این گفته نشود که وقت، سبب است. برای نفس وجوب و «امر» سبب وجوب ادا.

«و عند الشافعی رحمه الله لما احتمل التکرار تملک أن نفسها تثبتین إذا نوى الزوج» بیان الخلاف الشافعی رحمه الله فی أصل کلی علی وجه يتضمن الخلاف فی المسأله المذكوره یعنی آن عنده لما احتمل کل أمر التکرار سواء کان أمر الشارع أو غیره تملک المرأة فی قوله: «طلق نفسک» أن تطلق نفسها تثبتین إذا نوى الزوج ذلك وإن لم یثنو، أو نوى واحد، فلها أن تطلق نفسها واحده.

ترجمه: و در نزد امام شافعی رحمه الله وقتی که امر احتمال تکرار را دارد لذا زن می تواند خودش را دو طلاق بعد بشرطیکه شوهر این نیت را کرده باشد این توضیحی است برای اختلاف امام شافعی رحمه الله در یک قاعده کلی که در ضمن مسئله مذکور را نیز در بر دارد یعنی هرگاه نزد امام شافعی رحمه الله هر امری احتمال تکرار دارد چه امر شارع باشد چه امر دیگری، زن در قول شوهر طلقی نفسک می تواند خود را دو طلاق دهد بشرطی که شوهر این نیت را داشته باشد و اگر شوهر نیت نکرده بود یا با نیت، یک طلاق را کرده بود زن می تواند خود را یک طلاق دهد.

شوح: این عبارت برای توضیح اختلاف امام شافعی رحمه الله است که با احناف در یک قاعده کلی اختلاف نظر دارد و بر مبنای آن در مسئله مذکور در متن نیز اختلاف شده است طوری که وقتی نزد امام شافعی رحمه الله امر احتمال تکرار را دارد چه امر شارع باشد یا غیر شارع لذا در صورتی که شوهر به زنش بگوید «طلق نفسک» زن می تواند خود را دو طلاق بدهد بشرطیکه شوهر نیت دو طلاق را داشته باشد و نزد احناف چون که امر احتمال تکرار را ندارد لذا در مسئله مذکور زن حق ندارد خود را دو طلاق دهد گرچه شوهر نیت دو طلاق نکرده باشد، ولی اگر شوهر هیچ گونه نیتی نکرده بود و یا نیت یک طلاق را کرده بود، بالاتفاق زن حق دارد خود را فقط یک طلاق دهد. چنانچه در هدایه آمده است که اگر کسی به همسرش گفت «طلق نفسک» و بر آن نیتی نکرده بود و یا فقط نیت یک طلاق را نموده بود و زن در جواب شوهر گفت «طلقت نفسی» لذا بر آن یک طلاق رجعی واقع می شود چرا که طلاق که شوهر در اختیار زن قرار داده است طلاق صریح است و در طلاق صریح یک طلاق رجعی واقع می شود لذا در صورت مسئله مذکور نیز یک طلاق رجعی واقع می شود.

بیان اسم فاعل

ثم أورد المصنف رحمه الله بتقریب بیان الأمر بیان اسم الفاعل؛ لاشتراكهما فی عدم احتمال التکرار، فقال: «و کذا اسم الفاعل يدل علی المصدر لغة ولا یحتمل العدد» فقله: «يدل» بیان لوجه التشبيه، ولا یحتمل عطف علیه، و فی بعض النسخ: لا یحتمل بدون الواو، فيكون هو بیان وجه التشبيه، و قوله: يدل وقع حالاً أي کذا اسم الفاعل لا یحتمل العدد حال کونه يدل علی المصدر لغة، فهو احتراز عن اسم الفاعل الذی يدل علیه اقتضاء مثل قوله: «انت طالق»، فإنه خارج عما نحن فيه، و سیأتی بیانه.

ترجمه: سپس مصنف رحمه الله به مناسبت امر، اسم فاعل را آورد چون که هر دو (اسم فاعل و امر) در عدم احتمال تکرار مشترکند. چنانچه فرمود: که همچنان «اسم فاعل» به اعتبار لغت بر مصدر دلالت می کند و احتمال عدد را ندارد. پس قول مصنف «يدل» بیان وجه تشبيه است و «ولا یحتمل» بر آن معطوف است (عطف شده) و در بعضی از نسخها «لا یحتمل» بدون واو آمده است که «در این صورت» بیان وجه تشبيه خواهد بود و قولش «يدل» حال واقع می شود یعنی همچنان اسم فاعل احتمال عدد را ندارد در حالیکه به اعتبار لغت بر مصدر دلالت کند. پس این قید احتراز است از اسم فاعلی که اقتضاء بر مصدر دلالت می کند مانند گفته اش «انت طالق» چرا که این از بحث ما خارج است و عن قریب بیانش خواهد آمد.

شوح: چون که امر و اسم فاعل هر دو بر عدم احتمال تکرار مشترک اند. لذا مصنف رحمه الله بعد از امر اسم فاعل را ذکر نمود. چنانچه فرمود: که اسم فاعل نیز مانند امر به اعتبار لغت بر مصدر دلالت می کند و احتمال عدد و تکرار را ندارد خلاصه اینکه اسم فاعل (مشبهه) و صیغه امر (مشبه به) است و «يدل علی اللغة معطوف علیه و لا یحتمل العدد» معطوف که هر دو یعنی معطوف و معطوف علیه باهم وجه تشبيه اند. یعنی اسم فاعل در دو چیز با امر مشابه است (اول) اینکه لغتاً بر مصدر دلالت می کند دوم اینکه احتمال عدد و تکرار را ندارد. در بعضی نسخها «لا یحتمل» بدون واو آمده است که در این صورت این لفظ برای بیان وجه تشبيه می باشد و «يدل علی المصدر لغة» حال واقع می شود از ضمیر فاعل «لا یحتمل» و مطلب عبارت این می باشد. که همچنان در حالیکه اسم فاعل لغتاً بر مصدر دلالت می کند، احتمال عدد را ندارد صاحب نور الانوار رحمه الله می فرماید: که در متن باید «الغناء» از فاعل احتراز شده است که اقتضاء بر مصدر دلالت می کند مانند «انت طالق» که طالق اسم فاعل لغتاً بر طلاق دلالت می کند که وصف زن است یعنی زن به آن متصف است لیکن طلاق که به معنی تطلیق فعل مرد است این لفظ اقتضاء بر آن دلالت می کند و آن شرعاً اقتضاء ثابت است نه لغتاً. به این خاطر «طالق» اقتضاء بر تطلیق دلالت می کند که کلام شوهر «انت طالق» زمانی صحیح خواهد بود که تطلیق (طلاق) دادن یافته شود. لذا قول شوهر «انت طالق» این را می طلبد که از طرف شوهر تطلیق «طلاق دادن» شده باشد. به هر صورت که لفظ طالق بر تطلیق «مصدر» اقتضاء دلالت می کند و اسم فاعلی که اقتضاء بر مصدر دلالت کند از بحث ما خارج است و برای خارج کردن همین مطلب لفظ «الغناء» را در متن اضافه نمود، که تفصیل آن آینده خواهد آمد.

«حتى لا یزاد بآیه السَّرَقَةِ إلا سَرَقَهُ واحده، و بالفعل الواحد لا تقطع إلا بآیه واحده» تشریح علی عدم احتمال اسم الفاعل التکرار، و إلزام علی الشافعی رحمه الله فیما ذهب إلیه، بیانه: أن الشافعی رحمه الله یقول: إن السارق تقطع بده الیمنی أولاً، ثم رجله الیسری ثانیاً، ثم بده الیسری ثالثاً، ثم رجله الیمنی رابعاً؛ لقوله علیه

السلام من سرق فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة، بل خلد في السجن حتى يتوب: لأن السارق اسم الفاعل يدل على المصدر لغة، والمصدر لا يرد به إلا الواحد أو الكل، و كل السرقات لا يعلم إلا في آخر العمر، فصار الواحد مراداً بيقين، و بالفعل الواحد لا تقطع إلا يد واحدة، و أيضاً فاقطعوا دال على القطع و هو أيضاً لا يحتمل العدد، فلا تثبت اليد اليسرى من الأية، لا يقال: فينبغي أن لا تقطع الرجل اليسرى في الكثرة الثانية أيضاً؛ لأننا نقول: إن الرجل غير معترضة بها في الأية، فلا بأس أن يثبت بنص آخر، و اليد لما كانت متعرضة بها في الأية، و تعين اليمنى مراداً منها لا يجوز أن تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به على الكتاب؛ لأنه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالإجماع، بخلاف الجلد، فإنه كلما يرنى غير المحصن يجلد؛ لأن البلدان صالح للجلد دائماً.

ترجمه: حتی که در آیه سرق فقط یک سرق می باشد. و با یک مرتبه دزدی کردن فقط یک دست قطع می شود «این» عبارت پیش گفتاری است بر عدم احتمال تکرار اسم فاعل و دلیلی است علیه مذهب «نظریه» امام شافعی رحمه الله بیانش این است که امام شافعی رحمه الله می فرماید: که در مرحله اول دست راست دزد قطع شود و در مرحله دوم پای چپ بریده شود و در مرتبه سوم دست چپش قطع شود و در مرحله چهارم پای راستش قطع شود چون که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: کسی که دزدی کرد آن را قطع کنید و باز اگر دزدی کرد آن را قطع کنید باز اگر دزدی کرد آن را قطع کنید و در نزد ما در مرحله سوم دست چپ قطع نمی شود بلکه آن را برای همیشه به زندان اندازند تا توبه کند چون که سارق اسم فاعل است به اعتبار لغت بر مصدر دلالت می کند و از مصدر یا فقط یک فرد «حقیقی» مراد گرفته می شود و یا مجموعه دزدی ها، و همه دزدی ها مشخص نمی شود مگر در آخر عمر لذا بطور حتم یک «فرد حقیقی» مراد می باشد و از فعل واحد فقط یک دست قطع می شود لفظ «فاقطعوا» نیز بر قطع دلالت می کند و آن نیز احتمال عدد را ندارد. لذا دست چپ از آیه ثابت نمی شود. بر آن این اعتراض نشود که مناسب بود تا پای چپ نیز در مرحله سوم قطع نشود، چرا که ما می گوئیم که در آیه ذکری از پای نشده است، لذا در ثابت کردن آن با نص دیگری، حرجی نیست. اما وقتی که ذکر دست در آیه آمده است و مراد از آن دست راست نیز متعین شده است لذا جایز نیست اینکه دست چپ با خبر واحدی ثابت شود که با آن زیادی بر کتاب الله جایز نیست. چرا که محلی که با اجماع متعین شده بود باقی نماند. برخلاف شقاق زدن چون که هرگاه غیر محصن زنا کند شقاق زده می شود. چون که بدن همیشه صلاحیت شقاق خوردن را دارد.

شرح: صاحب نور الانوار می فرماید: عبارت متن تفریعی است بر اینکه امر احتمال تکرار را ندارد این عبارت دلیلی نیز بر خلاف امام شافعی رحمه الله نیز می باشد. تفصیلش این است که نزد امام شافعی رحمه الله با یک مرتبه دزدی کردن

دست راست دزد قطع می شود و با دزدی کردن مرتبه دوم پای چپش قطع می شود و با سرق مرتبه سوم دست چپ سارق بریده می شود و در مرحله چهارم سرق پای راست دزد بریده می شود و بر این دلیل می آورد حدیثی است: سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه علامه ابن الهمام صاحب فتح الغدير می فرماید: که این حدیث با الفاظ ذیل در دارقطنی مذکور است «قال رسول الله صلی الله علیه و آله اذا سرق السارق فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله فان عاد فاقطعوا رجله اما نزد ما اگر دزدی بعد از قطع پای چپ مرتبه سوم دزدی کرد، دست چپ آن قطع نمی شود بلکه آن را به زندان اندازند تا توبه کند یا ببرد، دلیلش این است که خداوند سزای دزد را اینگونه بیان می کند: السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما، و لفظ سارق در آیه مذکور اسم فاعل است و قبلاً بیان شد که اسم فاعل به اعتبار لغت بر مصدر دلالت می کند و چون که مصدر اسم جنس است لذا مراد آن یا فرد حقیقی «یک» مراد می باشد و یا فرد حکمی «مجموعه دزدی ها» لیکن دانستن و پی بردن به تمام دزدی ها فقط در آخر عمر ممکن است و قبل از آن امکان ندارد. لذا اگر مراد از سرق فرد حکمی یعنی تمام دزدی های یک فرد باشد مطلبش این می شود که قطع دست دزد موقوف است بر لحظات آخر زندگی اش یعنی در وقت نزاع روح مشخص می شود که اگر این فرد قادر بر دزدی نیست لذا مجموعه دزدی های این شخص فرد حکمی است پس در عوض همه دزدی هایش در حال نزاع روح دستش بریده شود. لکن این باطل است یعنی کسی قاتل بر این نیست که در لحظات آخر عمر دزد بخاطر همه دزدی هایش دستش را قطع شود لذا نمی توان مراد از سرق فرد حکمی را مراد گرفت بلکه مراد گرفتن فرد حقیقی «یک» حتی می باشد. یعنی مراد از سرق در آیه فقط یک سرق می باشد و فعل واحد یعنی یک سرق فقط یک دست قطع می شود هر دو دست قطع نمی شود. پس از آیه قطع دست چپ ثابت نشد و عدم قطع دست چپ را می توان از آیه «فاقطعوا» نیز ثابت کرد چرا که «فاقطعوا» صیغه امر، بر قطع یعنی مصدر دلالت می کند و چون که مصدر احتمال عدد را ندارد لذا از آیه فقط قطع دست راست ثابت می شود و قطع دست چپ ثابت نمی شود و شارح از «الایقال فینبی الخ» اعتراض و جواب آن را ذکر می فرماید و حاصل اعتراض این است که وقتی که لفظ «قطع» مصدر احتمال عدد و تکرار را ندارد پس با دزدی کردن مرتبه دوم قطع پای چپ را چگونه اجازه می دهید چون که بعد از قطع دست راست، بریدن پای چپ بر اثر سرق مرحله دوم در لفظ «قطع» تعدد و تکرار لازم می آید حالانکه شما احناف قائل بر تعدد و تکرار نیستید. جوابش این است که در آیه «السارق والسارقة» اصلاً ذکری از پاها نیامده است البته قطع دست ذکر شده است و مراد گرفتن قطع دست راست هم از اجماع متعین و ثابت است و هم از حدیث قولی و فعلی حدیث قولی این است که از حضرت عایشه صدیقہ رضی الله عنہا درباره مخرومیه روایت شده است که آن حضرت رضی الله عنہا بخاطر دزدی کردن دستور

به قطع دست راستش را دادند و حدیث فعلی این است که دارقطنی از صفوان بن امیه روایت می کند پیامبر صلی الله علیه و آله دست دزدی را از میج قطع کردند و نیز در قرائت عبدالله بن مسعود رضی الله عنه بجای «ایدهما» «ایمانهما» آمده است به هر حال از اجماع، حدیث قولی، حدیث فعلی و قرائت ابن مسعود رضی الله عنه ثابت است که در آیه، مراد دست راست است. پس وقتی که در آیه فقط ذکر دست آمده است و ذکر از یا نشده است لذا ممکن است که قطع پای چپ بانص دیگری ثابت شده باشد و وقتی که ثبوت قطع پای چپ از آیه دیگری ثابت شده است. لذا صیغه امر «اقطعوا» عدد و تکرار دلالت نخواهد کرد. لیکن بر این اعتراض می شود که اگر چه دست چپ مانند پای چپ در این آیه به آن اشاره ای نشده است اما همانگونه که ثابت کردن پای چپ بانص دیگری صحیح است بریدن دست چپ را نیز می توان بانص دیگری صحیح قرار داد جواب این است که ثابت کردن قطع پای بانص دیگری صحیح نیست بلکه فی الواقع قطع کردن پای چپ از اجماع ثابت است همانگونه علامه ابن الهمام رحمه الله فرموده اند. اما قطع کردن دست چپ در مرحله سوم رانمی توان با خبر واحد ثابت کرد چون زیادت بر کتاب الله با خبر واحد جایز نیست و چون با قطع دست راست دیگر محلی که با اجماع ثابت شده باشد نمی ماند و از «بخلاف الجدل الخ» جواب سؤالی است و آن اینکه لفظ ذاتی و زانیه در آیه «الزانیة والزانی فاجلدوا» نیز اسم فاعل است که احتمال عدد را ندارد «فاجلدوا» صیغه امر، نیز احتمال عدد را ندارد لذا محضی که مرتکب زنا شده است باید یک مرتبه شلاق زده شود و در زانی مرحله های بعدی نباید بر آن حد جاری شود حالانکه اینچنین نیست بلکه اگر مرحله دوم زنا کند باز هم شلاق زده می شود و اگر مرحله سوم نیز زنا کند باز نیز بر آن حد جاری می شود. جواب این است که محل شلاق زدن بدن انسان است و «بدن» در حال حیات همیشه صلاحیت شلاق را دارد چنانچه هرگاه غیر محضی زنا کند شلاق زده می شود. لذا در اینجا تکرار سبب «شلاق زدن» بر اثر تکرار سبب «زنا» بوجود آمده است و محل یعنی بدن نیز صلاحیت قبول کردن آن تکرار را دارد و قبلاً گذشت که بر اثر مکرر بودن سبب، مسبب نیز تکرار می شود. برخلاف سرق که در آن محل قطع بالا اجماع دست راست است که وقتی بر اثر یک بار دزدی دست راست قطع شد دیگر محلی باقی نمی ماند و وقتی که محلی باقی نماند لذا تکرار قطع نیز امکان ندارد.

بیان حکم امر

ولما فرغ المصنف رحمه الله عن بیان التکرار و عدمه شرع فی تقسیم الوجوب.
 فقال: «و حکم الأمر نوعان: أداء و هو تسلیم عن الواجب بالأمر» یعنی ما ثبت بالأمر و هو الوجوب نوعان: وجوب أداء و وجوب قضاء، فالأداء هو تسلیم عن ما وجب بالأمر یعنی إخراج من العدم إلى الوجود فی الوقت المعین له، و هذا هو معنى التسلیم، إلا فالأفعال أعراض لا تصور تسلیمها، و قد ذکر فی

أصول فخر الإسلام و غیره تسلیم نفس الواجب بالأمر. فاعترض علیه بأن نفس الوجوب لا يكون بالأمر بل الوقت، أجب بأن قوله: بالأمر متعلق بالتسلیم لا بالواجب، و لهذا بدل المصنف رحمه الله قوله: نفس الواجب بقوله: عين الواجب ليعلم أى نفس الواجب أو عينه كناية عن قوله: بالأمر بدل على أن الأمر هو المستحق.

ترجمه: و وقتی که مصنف رحمه الله از بیان تکرار و عدم تکرار فارغ شد شروع نمود در تقسیم وجوب چنانچه فرمود: حکم امر بر دو نوع است «اداء» و آن واگذار کردن عین «خود» آنچه که با امر واجب شده است یعنی آنچه با امر ثابت می شود آن وجوب است «و آن» بر دو قسم است وجوب اداء و وجوب قضاء پس اداء واگذار کردن عین آنچه که با امر واجب شده است (رامی گویند) یعنی بیرون نمودن چیزی را از عدم به وجود در وقت مقررش، این است معنی تسلیم والا همه افعال اعراض اند که مقصود تسلیم «واگذار» تعویل آنها نیست و در اصول فخر الاسلام و غیره آمده است «تسلیم نفس الواجب بالأمر» لیکن بر آن اعتراض شده است که نفس وجوب از امر بدست نمی آید بلکه از وقت حاصل می شود. به آن جواب داده شده است که گفته ماتن «بالامر» متعلق به تسلیم است نه به واجب به همین خاطر مصنف رحمه الله به جای گفته آن نفس واجب، گفته خود عین واجب آورده است تا که مشخص دانسته شود که عین واجب با نفس واجب کتابه است از آوردن آن در وقت معین. لذا در «تعریف» نیازی به اضافه نمودن لفظ «فی وقته» نیست همانگونه که بعضی از علماء اضافه نموده اند. چون که قول آن «بالامر» دال بر آن است که فقط امر مستحق آن است.

شرح: مصنف نور الانوار ملاجیون رحمه الله فرمودند: که صاحب منار بعد از فراغت از تکرار و عدم تکرار وجوب را تقسیم نمودند. چنانچه فرمودند: که حکم امر بر دو قسم است: ۱- اداء؛ ۲- قضاء.

و مراد از حکم امر یعنی آنچه از امر ثابت می شود و از امر وجوب ثابت می شود گویا وجوب بر دو قسم است: ۱- وجوب اداء؛ ۲- وجوب قضاء.

«تعریف وجوب اداء این است که هر آن چیزی که از امر واجب می شود به عینه همان را واگذار کردن و از اخراج من العدم إلى الوجود الخ» جواب اعتراض است و آن اینکه در تعریف و جواب اداء لفظ تسلیم ذکر شده است و تسلیم یعنی از جانب خود چیزی را به طرف کسی منتقل کردن و واجب وصفی است که بر ذمه می باشد و اداء کردن آن یک فعل است و افعال از خاتواده اعراض اند است و اعراض انتقال را قبول نمی کند پس وقتی که ادای واجب فعلی است و افعال اعراض اند و اعراض انتقال را قبول نمی کند لذا در تعریف وجوب اداء ذکر لفظ تسلیم چگونه صحیح است. جوابش این است که معنی تسلیم بیرون آوردن چیزی را از عدم به وجود در وقت مقررش

است و این معنی در وجوب اداء نیز یافت می شود. لذا ذکر تسلیم در تعریف وجوب اداء صحیح می باشد صاحب نور الثماری می فرماید: که در اصول فخر الاسلام و دیگر کتب اداء را با این الفاظ تعریف نموده اند «تسلیم نفس الواجب بالامر» یعنی نفس واجب را از امر و انگذار کردن خلاصه اینکه در اصول فخر الاسلام و غیره به جای «عین ماوجب» نفس الواجب ذکر شده است لیکن بر آن اعتراض می شود که نفس وجوب از امر ثابت نمی شود بلکه از وقت ثابت می شود حال آنکه از این تعریف معلوم می شود که نفس وجوب از امر ثابت می شود. جواب این است که در عبارت «تسلیم نفس الواجب بالامر» لفظ «بالامر» جار و مجرور متعلق به تسلیم است متعلق به واجب نیست. لذا مطلبش این می شود که نفس واجب را با امر تحویل دادن را اداء می گویند یعنی نفس واجب که ثبوت آن با وقت شده است آن را توسط امر و انگذار کردن در این صورت از امر وجوب اداء بدست می آید نه نفس وجوب به هر حال چون که در تعریف فخر الاسلام از وجوب اداء اعتراض وارد می شد به همین خاطر مصنف رحمته بجای نفس واجب «عین واجب» را ذکر فرمودند. شارح رحمته می فرماید: که در تعریف وجوب اداء چه لفظ نفس واجب باشد و چه لفظ عین واجب، مراد هر دو کائناً این است که واجب در وقت مقررش ادا شود. پس وقتی که مراد از هر دو لفظ ادا کردن واجب بر وقتش است در تعریف وجوب اداء نیازی به قید «فی وقت» در عبارت «تسلیم عین ماوجب الامر فی وقت» نبود همانطور که بعضی از علماء این قید را اضافه نموده اند و بعضی از علماء با اضافه نمودن لفظ «الی مستحق» وجوب اداء را اینچنین تعریف نموده اند «تسلیم عین الواجب بالامر فی وقت» الی مستحقه یعنی و انگذار نمودن عین آنچه که با امر واجب شده است بر وقتش به مستحق اما این قید نیز چندان ضرورتی ندارد چون که در تعریف لفظ «بالامر» آمده است و لفظ «بالامر» دلالت بر آن دارد که فقط امر «امر کننده» مستحق می باشد چرا که مستحق مأموره فقط امر می باشد. آنچه مستحق است فقط تحویل آن می شود. پس وقتی که قید «الی مستحق» از قید «بالامر» فهمیده می شود لذا نیازی به ذکر «الی مستحق» نمی باشد.

«و قضاء و هو تسلیم مثل الواجب به» عطف علی قوله: اداء بمعنی وجوب قضاء و هو تسلیم مثل الواجب بالامر لایعنی ائی تسلیم ذلک الواجب الذی وجب أولاً فی غیر ذلک الوقت، و کان ینبغی أن ینقیده بقوله: من عنده لیخرج اداء ظهر الیوم قضاء عن ظهر أمس؛ لأنه لیس من عنده بل کلاهما لله تعالی، و القضاء إنما هو صرف النفل الذی کان حقاً له الی القضاء الذی کان علیه. إنما لم ینقیده به؛ لشهره امره، و کونه مدلولاً علیه بالآتمار. و أما النفل فإما ینقضی إذا لزم بالشروع، و حیث لم ینقض فلا بل صار واجباً، و لکنه ینبغی مع أنه لیس یوجب، فینبغی أن یراد بقوله: عین الواجب الثابت لبعیم النفل هکذا قبل، و فیه وجوه أخر.

توجه: و قضاء تسلیم کردن مثل واجب بالامر است (این عبارت) بر اداء عطف است یعنی وجوب قضاء تسلیم کردن مثل واجب بالامر است نه عین واجب را یعنی واجبی را تسلیم کردن که از اول غیر از این وقت واجب بوده است و مناسب بود که مصنف رحمته تعریف را با قول خود «من عنده» مقید می نمود تا اینکه اداء ظهر امروز از قضاء شدن ظهر دیروز خارج شود چون که اداء ظهر امروز از جانب مأمور نیست بلکه هر دو برای خدای متعال است و قضاء بر گرداندن نفلی که حق مأمور بود به سوی قضائی که بر مأمور واجب است را می گویند و به این خاطر مصنف رحمته تعریف را به این قید به خاطر شهرتش و بخاطر التزام مدلول علیه بودنش، مقید نکرد و ثقل زمانی قضای می شود که با شروع کردن لازم شود که در این وقت نفل باقی نمی ماند بلکه واجب می شود لیکن اداء می شود با وجودی که واجب نیست پس مناسب بود که مراد از عین الواجب عین الثابت می بود تا که (تعریف) نفل را نیز در بر گیرد. اینچنین گفته شده است و در این باره وجوه دیگری نیز هست.

شرح: این عبارت بر متن گذشته اداء و هو تسلیم عین الواجب بالامر عطف است نتیجه اینکه تسلیم مثل واجب بالامر را قضاء می گویند نه تسلیم عین واجب را یعنی چیزی که ابتداء واجب شده است آن را در غیر وقت مشخص آن، به مستحقش تحویل دادن را قضاء می نامند. عبارت و کان ینبغی أن ینقیده بقوله الخ جواب سؤالی است سؤال این است که تعریفی که از قضاء در متن شده است مانع غیر نمی باشد چرا که این تعریف قضاء بر اداء ظهر امروز نیز صادق می آید به این صورت که کسی دیروز چهارشنبه نماز ظهر را قضا نموده و امروز پنج شنبه وقت نماز ظهر داخل شده است که در آن، نماز امروزش را اداء می نماید. پس نماز امروز مانند نماز دیروز شد و نماز ظهر دیروز با امر واجب شده است. لذا بر نماز امروز به این صورت صادق می آید که این فرد مثل «واجب بالامر ظهر دیروز»، که ظهر امروز است را تحویل می دهد و تسلیم کردن مثل واجب بالامر را قضاء می گویند لذا بر ادای ظهر امروز تعریف قضا صادق می آید پس تعریف از دخول غیر مانع نشد در حالیکه باید تعریف همراه جامع بودن مانع دخول غیر نیز باشد. جواب این است که در تعریف قضاء قید «من عنده» محذوف و معتبر است که در این صورت تعریف قضاء این چنین می شود مثل واجب بالامر را از جانب خود تسلیم نمودن را قضاء می نامند حاصل این بحث این است که اداء یعنی ظهر امروز و قضاء یعنی ظهر دیروز هر دو بر مأمور برای خدا فرض است لیکن وقتی را که مأمور صرف اداء می کند حق خداوند بر مأمور بوده است یعنی خداوند این وقت را برای ادای همین فریضه خاص نموده است و وقتی که این وقت حق خداوند است و ظهر امروز برای اداء کردن فرض مقرر شده است پس اداء کردن ظهر امروز تسلیم و اداء آن از جانب بنده نشد البته وقتی را که مأمور قضائی بجای آورد حق مأمور است که می تواند در آن وقت نماز نافله بخواند یا استراحت کند به هر حال آن وقت حق مأمور است لیکن مأمور آن حق خود را صرف

قضائی می کند که بر آن واجب است گویا مأمور قضاء را از جانب خود تسلیم کرده است حاصل اینکه مأمور قضاء را از طرف خود تسلیم می کند و اداء را از طرف خود اداء نمی کند. لذا بعد از معتبر قرار دادن قید «من عنده» در تعریف قضاء تعریف قضاء بر اداء صادق نمی آید و تعریف قضاء مانع از دخول غیر می شود. اما در اینجا سؤالی بوجود می آید که وقتی قید «من عنده» در تعریف قضاء معتبر است پس چرا این قید در متن در ضمن تعریف ذکر نشده است. این اعتراض دو جواب دارد اول اینکه این مشهور است یعنی همه می دانند که «مأمور» قضاء را از جانب خود تسلیم می کند لذا بخاطر شهرت، قید من عنده را ذکر نفرمود. و جواب دوم این است که لفظ (مثل التراما) آن دلالت می کند چون که مثل عوض فوت شده است و این مسلم است که انسان عوض را از جانب خود تحویل می دهد. پس وقتی که لفظ (مثل التراما) بر «من عنده» دلالت می کند نیازی به ذکر کردن این قید نیست.

و عبارت «واما النفل فانما الخ» جواب سؤالی است سؤال این است که تعریف قضاء جامع نیست چرا که وقتی که نفل را بعد از شروع فاسد کرد و باز آن را قضائی بجا آورد بر این تعریف قضاء صادق نمی آید چون که قضاء سلیم مثل واجب بالامر را می گویند و چون که نفل واجب نیست لذا تسلیم مثل واجب بالامر بر آن صادق نمی آید پس وقتی که تعریف قضاء بر قضاء نفلی صادق نمی آید لذا تعریف قضاء برای همه افرادش جامع نمی باشد. جواب این است که نفل به مجرد شروع کردن لازم و واجب می شود پس وقتی که نفل را بعد از شروع کردن فاسد کرد فی الواقع واجب و لازمی را فاسد کرده است و وقتی که واجبی را فاسد نموده است لذا قضائی که بجای می آورد از واجب است نه از نفل پس وقتی که قضاء، قضاء واجبی شد لذا تسلیم مثل واجب بر آن صادق می آید و چون که تعریف قضاء فقط همین است لذا تعریف قضاء، قضاء نفلی را نیز در بر می گیرد و برای همه افرادش جامع می باشد و عبارت «ولکنه يؤدي مع انه ليس بواجب الخ» نیز جواب سؤالی است - سؤال این است که ادای نفل نیز یک نوع اداء است اما تعریف اداء بر آن صادق نمی آید چون که اداء تسلیم عین واجب را می گویند حالانکه نفل بالانفاق واجب نیست و چون که تسلیم عین واجب بر اداء نفل صادق نمی آید لذا تعریف اداء برای همه افرادش جامع نمی باشد جواب این است که در تعریف اداء مراد از واجب ثابت است پس تعریف اداء این می شود که هر چیزی که ثابت است به عینه همان چیز را تسلیم کردن - و چون که تمام مباحات و نوافل ثابت است لذا بر نفل نیز تعریف اداء صادق می آید. لیکن بر این جواب نیز اعتراض می شود که تسلیم اداء با امر می شود حالانکه تسلیم نفل با امر نمی باشد جواب آن این است که اطلاق اداء بر نفل مجاز می باشد نه حقیقتاً و بر مجاز اعتراض نمی شود لذا با اداء قرار دادن نفل نمی توان بر جامع بودن تعریف اعتراض کرد.

«و يستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً حتى يجوز الأداء بنه القضاء وبالعكس» أي يستعمل كل من الأداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الأداء بنه القضاء بأن يقول: نويت أن أقضي ظهر اليوم، ويجوز القضاء بنه الأداء بأن يقول: نويت أن أدوي ظهر أمس، واستعمال القضاء في الأداء كثير كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ أي إذا أدبت صلاة الجمعة لا تقضي، ولذا ذهب فخر الإسلام إلى أن القضاء عام يستعمل في الأداء والقضاء جميعاً؛ لأنه عبارة عن فراغ الذمة وهو يحصل بهما، فكان في معنى الحقيقيه، بخلاف الأداء ينبت عن شدة الرعايه وهو ليس إلا في الأداء كما قال الشاعر:

الذنب يأدو للغزال يأكله أي يخلته ويغلب عليه،

ترجمه: و هر یک از قضاء و اداء مجازاً بجای یکدیگر استعمال می شوند حتی که اداء به نیت قضاء جایز می باشد و بالعکس - یعنی هر یک از اداء و قضاء به طریق مجاز به جای دیگری استعمال می شود حتی که اداء به نیت قضاء جایز است به این صورت که بگویند نیت کردم که ظهر امروز را قضاء آورم و قضاء به نیت اداء جایز است به این صورت که بگویند نیت کردم اینکه اداء نمایم ظهر دیروز را و استعمال قضاء در اداء زیاد است مثلاً قول خداوند: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ یعنی وقتی که نماز جمعه اداء شد چون که نماز جمعه قضاء نمی شود. به همین خاطر فخر الاسلام معتقد است که قضاء عام است که در قضاء و اداء هر دو استعمال می شود چون که قضاء عبارت است از فارغ الذمه شدن و قضاء از هر دو حاصل می شود پس استعمال قضاء در اداء به معنی حقیقت می باشد برخلاف اداء که لفظ اداء سر چشمه می گیرد از شدت رعایت و این معنی فقط در اداء یافت می شود چنانچه شاعر می گوید: گر گنگ آهو را به شدت می باید تا آن را بخورد. یعنی آن را فریب می دهد و بر آن غلبه می کند.

توضیح: مصنف رحمته الله بعد از تعریف قضاء و اداء می فرماید: که هر یک از اداء و قضاء مجازاً بجای یکدیگر استعمال می شوند چنانچه با نیت قضاء اداء جایز می شود و با نیت اداء قضاء درست می شود مثلاً در وقت اداء کردن نماز ظهر امروز، بگویند نیت کردم تا ظهر امروز را قضائی بجای آورم لذا با قرینه امروز مقصودش این می شود که من می خواهم نماز ظهر امروز را اداء نمایم - و اگر کسی بگویند نیت کردم تا نماز ظهر دیروز را اداء نمایم، با قرینه دیروز معلوم می شود که مقصودش این است که نیت دارم تا نماز ظهر دیروز را قضائی بجای آورم تأیید این مسئله از این هم می شود که اگر کسی در آخر وقت ظهر در حالی که هنوز وقت باقی است. گمان می کند که وقت تمام شده است نیت می کند که نیت کردم تا ظهر امروز را قضائی بجای آورم با این نیت قضاء نمازش اداء می شود و همچنین اگر وقت ظهر تمام شده و گمان می کند که هنوز وقت باقی است لذا با نیت اداء نماز را بجای می آورد لذا با این نیت نماز قضائی را بجای آورده است - لذا جایز بودن اداء به نیت قضاء و قضاء به نیت اداء دال بر این است که استعمال

هر یک از اداء و قضاء به جای یکدیگر مجازاً جایز است اما استعمال قضاء به معنی اداء زیاد است چنانچه لفظاً (قضیت) در قول خداوند تعالی ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ به معنی «ادیت» آمده است و دلیلش هم این است که نماز جمعه فقط اداء می شود و قضایی بجای آورده نمی شود پس قضاء نیاوردن نماز جمعه دلیل بر آن است که در این آیه (قضاء) به معنی اداء آمده است. چون که قضاء به معنی اداء زیاد استعمال شده است علامه فخر الاسلام رحمته می فرماید: که لفظ قضاء عام است و به معنای قضاء و اداء استعمال نمی شود چون که قضاء به معنی فارغ الذمه و ادای وظیفه است و این معنی هم از اداء بدست می آید و هم از قضاء لذا استعمال لفظ قضاء بر اداء حقیقت می باشد و برخلاف آن لفظ اداء است که بر معنی شدت رعایت دلالت می کند و این معنی فقط در اداء یافت می شود چنانچه شاعر می فرماید: الذنب يادو للغزال يأكله یعنی گرگ برای آهو حيله می کند تا بر او غالب آید و او را بخورد نتیجه این که «ادو» به معنی فریب دادن و غالب آمدن می باشد و در فریب دادن باید انتهای احتیاط و رعایت را بخرج دهد، لذا معلوم شد که «اداء» بر معنی شدت احتیاط دلالت می کند و چون که انتهای احتیاط فقط در اداء یافت می شود نه در قضاء، لذا استعمال لفظ اداء در معنی اداء حقیقت و در معنی قضاء مجاز می باشد.

و أما إذا صام شعبان بظن أنه من رمضان فلا يجوز؛ لأنه أداء قبل السبب، وإن صام شوال بظن أنه من رمضان يجوز لا لأنه قضاء بنية الأداء، بل لأنه أداء بنية القضاء، وإنما الخطأ في ظنه وهو مغفوف.

ترجمه: و اما کسی شعبان را به این گمان که رمضان است، روزه گرفت پس این روزه درست نمی باشد چون که این اداء قبل از سبب است و اگر شوال را روزه گرفت به این نیت که رمضان است صحیح است نه به این خاطر که این قضاء به نیت اداء است بلکه اداء به نیت اداء است البته خطاء در گمانش است که آن بخنیده است.

شرح: عبارت و اما اذا صام شعبان الخ جواب سؤالی است که علامه فخر الاسلام فرمودند: که لفظ اداء به معنی شدت، رعایت و مواظبت دلالت می کند لذا مناسب بود که اگر شخص به این گمان که رمضان داخل شده است به نیت رمضان روزه گرفت، روزه آن درست می بود چون که در آن انتهای توجه و احتیاط است در حالیکه گفته آن را ناجایز می دانند - جواب این است که سبب روزه رمضان شهود شهر رمضان است و روزه گرفتن در شعبان به گمان رمضان اداء قبل از سبب است و اداء قبل از سبب ناجایز است لذا روزه گرفتن در شعبان به گمان رمضان نیز ناجایز می باشد و این سؤال را می توان به این طریق نیز مطرح نمود که هر یک از اداء و قضاء مجازاً بجای یکدیگر استعمال می شوند و برای مجاز لازم است تا حقیقت معتذر باشد لذا وقتی که کسی در شعبان به این نیت روزه می گیرد که رمضان داخل شده است پس اداء معتذر شده است چرا که روزه رمضان در ماه شعبان نامسکن می باشد و وقتی که ادا معتذر شد به طرف مجاز یعنی قضاء رجوع می کنیم یعنی روزهای که به گمان رمضان در شعبان گرفته شده

است اگر اداء نیست باید قضاء باشد حالانکه نزد شما آن روزه نه قضاء است و نه اداء جواب این است که این روزه چون که قبل از سبب است لذا اداء نمی باشد و چون که قضاء مبنی بر اداء است قضاء نیز نمی باشد پس وقتی که این روزه نه اداء است و نه قضاء لذا ناجایز می باشد و عبارت «وإن صام شوال الخ» نیز جواب سؤالی است سؤال این است که همانگونه که اداء قبل از وقت جایز نیست بعد از وقت نیز جایز نمی باشد حالانکه شما فرمودید که اگر کسی در شوال به گمان رمضان روزه گرفت جایز است حالانکه بعد از رمضان است. جواب این است که روزه گرفتن در ماه شوال به گمان اینکه هنوز رمضان باقی است به این خاطر نیست که قضاء به نیت اداء است بلکه به این خاطر است که اداء به نیت اداء است یعنی هم لفظ اداء را ذکر نموده و هم مراد «مقصودش» آن اداء است، البته در گمانش خطاء نموده است که شوال را رمضان پنداشته است که اینچنین خطاها قابل بخشش است.

فایده: در بعضی از نسخه های نورالانوار «لانه اداء بنية الأداء» و در بعضی «بنية القضاء» آمده است. که مطابق نسخه اول عبارت سهل و واضح است و مطابق نسخه دوم مراد از قضاء اداء است چون که استعمال قضاء بر اداء زیاد می باشد به همین خاطر بجای اداء لفظ قضاء را ذکر نموده اند.

ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم أن سبب القضاء هو الذي كان سبباً للأداء أم لا ليدل له من سبب على حده، فينه المصنف رحمه الله بقوله: «و القضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين خلافاً للبعض» أي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند المحققين من عامه الحنفية خلافاً للعراقيين من مشايخنا و عامه أصحاب الشافعي رحمه الله، فإنهم يقولون لا يدل للقضاء من سبب جديد سوى سبب الأداء، و المراد بهذا السبب النص الموجب للأداء لا السبب المعروف أعني الوقت، و حاصل الخلاف يرجع إلى أن عندنا النص الموجب للأداء و هو قوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ و قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ دال بعينه على وجوب القضاء لأحاجه إلى نص جديد يوجب القضاء و هو قوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها»، و قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

بل إنما وردا للتنبيه على أن الأداء باقي في ذمتكم بالتصين السابقين لم يسقط بالفوات؛ لأن بقاء الصلاة و الصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده، و سقوط فضل الوقت لا إلى مثل و ضمان للمعجز عنه أمر مغفول في نفسه، فعدمتنا حكم القضاء إلى ما لم يرد فيه نص، و هو المنذور من الصلاة و الصيام و الاعتكاف، و عند الشافعي رحمه الله لا يدل للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الأداء، فقضاء الصلاة و الصوم عنده لا بد أن يكون بقوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها»، و قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ و ما لم يرد النص فيه إنما ثبت القضاء

بسبب الثبوت الذی یقوم مقام نص القضاء، فلا یتظهر ثمره الخلاف بیننا و بینہ إلا فی الفوات، فعدنا یجب القضاء فی الفوات. و عندہ لا، و قیل: الفوات أیضاً قائم مقام النص کالثبوت، ولا یتظهر ثمره الخلاف إلا فی التخریج، فعدنا یجب فی کل بالنص السابق، و عندہ یجب بالنص الجدید أو بالفوات و الثبوت، و القضاء الحضر فی السفر أربع رکعات و قضاء السفر فی الحضر رکعتین، و قضاء الجهر فی النہار جہراً و قضاء السر فی اللیل سراً یؤید ما ذکرنا، و قضاء الصحیح صلاہ المرض یعنوان الصحہ، و قضاء المریض صلاہ الصحہ بعنوان المرض یؤید ما ذکرہ.

توجہ: سپس اصولین در این باره اختلاف نموده اند که آیا سبب قضای همان سبب اداء است یا برای قضاء سبب جداگانه ای لازم است چنانچه مصنف رحمہ اللہ آن را با قول خود «الینجین» بیان فرموده است: که نزد محققین قضاء با همان سببی واجب می شود که با آن اداء واجب می شود بر خلاف بعضی از علماء یعنی نزد عامه محققین احتیاج به سببی واجب می شود که با آن اداء واجب می شود بر خلاف مشایخ عراقی مان و عموم اصحاب شافعی رحمہم اللہ چون که ایشان می فرمایند: که برای قضاء جدای از سبب اداء، باید سبب جدیدی باشد و مراد از سبب نصی است که اداء را واجب می کند و مراد از آن سبب معروف یعنی وقت نیست و نتیجه اختلاف مذکور این است که نزد نصی که اداء را واجب می کند که همانا آن قول خداوند متعال «اقیموا الصلوٰۃ» و نیز «کتب علیکم الصیام» است، به عینہ همان نص دلالت می کند بر وجوب قضاء و نیازی به نص جدیدی که قضاء را واجب کند، ندارد و آن این قول پیامبر صلی اللہ علیہ وسلم است «من نام عن صلاۃ او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان ذلک وقتها» و قول خداوند متعال «فمن کان منکم مرضاً او علی سرفعدۃ من ایام اخر» بلکه این دونص برای متنبه کردن به این نکته است که اداء بخاطر دونص گذشته بر ذمہ شما باقی است و بخاطر فوت شدن از ذمہ ساقط نشده است چرا که بقاء صلوٰۃ و صوم فی نفسہ بخاطر قادر بودن بر آوردن مثل آن از طرف خود است و ساقط شدن فضیلت و وقت بدون مثل و ضمان بخاطر عاجز بودن از آن، فی نفسہ امری است معقول و لذا ما حکم قضاء را به سوی چیزی منتقل نمودیم که در آن نص وارد نشده است مانند نماز، روزه و اعتکاف ندری. و نزد امام شافعی رحمہ اللہ برای قضاء علاوه بر نص اداء نص جدیدی لازم است که قضاء را واجب کند. پس نزد امام شافعی رحمہ اللہ لازم است تا قضاء نماز و روزه به سبب قول پیامبر صلی اللہ علیہ وسلم «من نام عن صلوٰۃ او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان ذلک وقتها» و قول خداوند متعال «فمن کان منکم مرضاً او علی سرفعدۃ من ایام اخر» باشد و هر آن چیزی که در آن نص وارد نشده است در آن قضاء به سبب ثبوتی ثابت است که قائم مقام نص قضاء است. پس نتیجه اختلاف بین ما و امام شافعی رحمہم اللہ فقط در فوات می باشد. لذا نزد ما در فوات قضایی واجب است و نزد امام شافعی رحمہم اللہ واجب نیست و گفته شده است که فوات نیز مانند ثبوت قائم مقام نص است و نتیجه

اختلاف فقط در تخریج حکم معلوم می شود پس نزد ما در تمام صورتها قضاء بانص گذشته واجب می شود و نزد امام شافعی رحمہم اللہ بانص جدید یا فوات و یا ثبوت واجب می شود که قضایی بجای آوردن نماز ظهر چهار رکعت در سفر و بجای آوردن نماز قضایی سفر در ظهر دو رکعت، و بجای آوردن نمازهای جہری قضایی را در روز جہراً و بجای آوردن نمازهای قضایی سری را در شب سراً مؤید آنست که ما بیان کردیم. و قضایی بجای آوردن النہام سالم نماز قضاء شده دوران بیماری را به صورت حالت تدرستی و قضایی بجای آوردن مریض نماز قضاء شده دوران تدرستی را به صورت نماز بیماری مؤید آن است که امام شافعی رحمہم اللہ بیان فرمودند.

(شرح): علماء اصول در این باره اختلاف دارند که آیا سبب قضاء همان سبب اداء است یا لازم است تا برای قضاء نص جدیدی باشد. علمای محقق احتیاج، حنابلہ و بعضی از شوافع بر این عقیده اند که سبب وجوب قضاء همان سبب وجوب اداء است و علمای عراقی احتیاج و عموم اصحاب شافعی و معتزله می گویند که باید برای قضاء سبب جدیدی علاوه بر سبب اداء باشد. صاحب تور الانوار می فرمایند: که در اینجا مراد از سبب وقت نیست بلکه مراد از سبب نص است که اداء را واجب می کند. چون که وقت سبب وجوب اداء نیست بلکه سبب نفس وجوب است. حاصل اختلاف این است که نزد ما همان نص که اداء را واجب می کند به عینہ همان نص قضاء را نیز واجب می کند و برای واجب کردن قضاء نیازی به نص جدیدی نیست. مثلاً همانطور که «اقیموا الصلوٰۃ» اداء نماز را واجب می کند همچنین قضاء نماز را نیز واجب می کند. برای واجب کردن قضایی بجای آوردن نماز قضاء شده نیازی به نص جدیدی نیست و نیز همچنان که آیه «کتب علیکم الصیام» اداء را واجب می کند، قضایی بجای آوردن روزه را نیز واجب می کند و برای بجای آوردن روزه قضایی، نیاز به نص جدیدی ندارد. اما نزد امام شافعی رحمہم اللہ برای واجب کردن قضایی وجود نص جدیدی لازم است و برای اداء و قضاء یک نص کافی نیست. چنانچه ایشان ادای نماز را با آیه «اقیموا الصلوٰۃ» واجب می کنند و نماز قضایی را با حدیث پیامبر صلی اللہ علیہ وسلم که آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرمودند: هر کسی در وقت نمازش به خواب رفت و توانست نمازش را اداء کند و یا فراموش کرد پس هر وقتی که به یادش آمد در همان وقت بخواند که همین وقت نمازش است، و همچنین برای روزه «کتب علیکم الصیام» موجب اداء است و آیه «فمن کان منکم مرضاً او علی سرفعدۃ من ایام اخر» موجب للقضاء است یعنی اگر کسی در ایام ماه رمضان مریض شد و یا به سفر بود و توانست روزه بگیرد پس در ایام دیگری همان اندازه روزه بگیرد. لیکن از طرف ما جواب این است که این دونص یعنی «من نام عن صلوٰۃ» و «فمن کان منکم مرضاً» برای واجب کردن نماز و روزه وارد شده است بلکه برای آگاه کردن این مطلب وارد شده است که اداء نماز و روزه بخاطر دونص گذشته «اقیموا الصلوٰۃ» و «کتب علیکم الصیام» بر ذمہ شما باقی است که با از بین رفتن وقت لزوم

شما ساقط نمی شود چرا که «اداء» حق خداوند متعال است بر مکلف و حق از ذمه کسی که بر او حق واجب است یا با اداء ساقط می شود یعنی (من علیه الحق) حق صاحب حق را اداء نماید و یا بخاطر عجز یعنی کسی که حق برگردنش است از اداء کردن صاحب حق ناتوان شود و یا با ساقط کردن صاحب حق از گردن مکلف ساقط می شود که صاحب حق، حق خودش را ببخشد. لیکن در اینجا هیچ یک از سه مورد یافت نمی شود چرا که نه کسی که بر او حق واجب است حق صاحب حق را اداء نموده است و نه از اداء کردن حق عاجز و ناتوان است چون که اگر چه مکلف از بدست آوردن فضیلت وقت عاجز است اما بر اصل عبادت قادر است و نه هم صاحب حق، حق خودش را ساقط نموده است چون که ساقط کردن حق از جانب صاحب آن یعنی خداوند متعال نه صراحتموجود است و نه دلالت. چون که در این جا بجز قوت وقت چیز دیگری وجود ندارد و قوت وقت حق صاحب حق را ساقط نمی کند به هر حال وقتی که مکلف نه حق صاحب حق را اداء نموده است و نه صاحب حق، حق خود را ببخشد است و نه هم (من علیه الحق) یعنی مکلف از ادای حق عاجز است چون که مکلف فی نفسه بر آوردن مثل نماز و روزه قادر است، لذا نفس نماز و روزه بر ذمه اش باقی است و اما چون که مکلف از بدست آوردن فضیلت وقت عاجز است لذا بدون مثل و ضمان از گردنش ساقط می شود. خلاصه اینکه دو نص مذکور یعنی «من نام عن صلاة» و «فمن كان منك مريضاً» برای واجب کردن قضای روزه نیامده است همانگونه شوافع فرمودند بلکه برای آگاه کردن این مطلب آمده است که اگر چه بعد از قوت شدن و گذشتن وقت نماز و روزه فضیلت وقت ساقط شده است لیکن نفس نماز و روزه بر ذمه مکلف هنوز باقی است گویا قضای نماز و روزه با همان نص واجب شده است که با آن اداء واجب شده است و حدیث «من نام عن صلاة» و آیه «فمن كان منك مريضاً» برای یادآوری آن وارد شده است و عبارت «فعلينا حكم القضاء الى ما لم يرد الخ» برای بیان این مطلب است که باقی بودن نفس نماز و روزه بر ذمه مکلف بخاطر قادر بودن بر مثل آن، امری است معقول، و قیاس نمودن چیزی دیگر بر امر معقول صحیح است لذا می توان مسائلی که بر قضای آنها نص جدیدی وارد نشده است، را بر نماز و روزه که برای قضای آنها نص جدیدی مانند «من نام و من كان» وارد شده است، قیاس نمود مانند نماز، روزه و اعتکاف نذری یعنی همانگونه که نص «اقیموا الصلاة و كتب عليكم الصيام» موجب اداء است همان نص موجب قضاء هم هست، همچنان در چیزهای نذری که نص «ولیو فوا نذورهم» موجب اداء است همان نص، موجب قضاء نیز می باشد لیکن این اعتراض بر آن وارد می شود که چیزی که بر قضای آن نص جدیدی وارد نشده است یعنی نذر، قضای آن یا قیاس ثابت می شود و علاوه بر موجب اداء قیاس نیز سبب جدیدی است یعنی به گفته خود شما اداء منذور با نص «ولیو فوا نذورهم» واجب شده است و قضای آن با قیاس واجب شده است گویا سبب وجوب اداء یک چیز است

و سبب وجوب قضاء چیز دیگری است حالانکه این خلاف مذهب احناف است. جوابش این است که قیاس فقط (مظهر) یعنی ظاهر کننده است و مثبت نمی باشد لذا قضاء بجای آوردن نذر با همان نص واجب شده است که با آن نص اداء واجب شده است لیکن اظهار آن با قیاس شده است که با این جواب اعتراض باقی نمی ماند. صاحب نور الانوار می فرماید: چون که نزد امام شافعی رحمه الله برای قضاء علاوه بر نص اداء، نص جدیدی لازم است لذا نزد ایشان اداء نماز با آیه «اقیموا الصلاة و قضای آن با حدیث «من نام عن صلاة» واجب می شود و اداء روزه با آیه «كتب عليكم الصيام» و قضای آن با آیه «فمن كان منك مريضاً» واجب می شود و چیزی که درباره قضای نص جدیدی وارد نشده باشد سبب قضای آن نفویت «فوت کردن» است چون که نفویت «فوت کردن» ظلم و تعدی است از طرف مکلف و تعدی سبب ضمان می باشد لذا نفویت نیز سبب قضاء یعنی ضمان می باشد و قائم مقام نص قضاء است. پس نتیجه اختلاف بین ما و شوافع در صورت قوت ظاهر می شود مثلاً شخصی در روزه نذر، مریض یا دیوانه شد و نتوانست روزه یا نماز «نذری» را بجای آورد، پس در نزد ما چون که سبب قضاء همان سبب اداء است لذا در صورت قوت «فوت شدن» نیز قضای واجب می شود و اما در نزد شوافع چون که برای قضای باید نص جدید یا نفویت باشد و در صورت قوت هیچ یک از آن دو یافت نشده است لذا بجای آوردن قضای نیز واجب نمی شود، و در نزد بعضی از شوافع قوت نیز مانند نفویت قائم مقام نص است یعنی همانگونه که در صورت نبودن نص جدید نفویت سبب قضای می باشد همچنین قوت نیز سبب قضاء می باشد. پس در این صورت نتیجه اختلاف در تخریج حکم ظاهر می شود یعنی نزد ما در تمام صورتها خواه برای قضای نص جدید باشد، یا نفویت یا قوت، یا نص قبلی قضای واجب می گردد اما نزد امام شافعی رحمه الله برای قضاء نص جدید سبب قرار می گیرد و اگر نباشد نفویت و یا قوت سبب قضاء قرار می گیرد و صاحب نور الانوار با عبارت «و قضاء السقرفی الحضرة الخ» مؤیدات هر دو گروه را ذکر می فرماید، چنانچه دو مسئله مذهب احناف را تأیید می کند مسئله اول اینکه اگر از شخصی در ایام ظهر نماز چهار رکعتی فوت شد و خواست در ایام سفر آن را قضای بجای آورد باید چهار رکعت بجای آورد حالانکه در سفر نمازهای چهار رکعتی دور رکعت خوانده می شود پس اگر قضاء با سبب جدیدی واجب می شد باید در سفر دو رکعت واجب می شد حالانکه چهار رکعت واجب می شود پس معلوم شد که در حال سفر سبب قضاء همان است که در حال ظهر سبب اداء بوده است همچنین اگر از کسی در حال سفر نماز چهار رکعتی مثلاً نماز ظهر فوت شد و خواست آن را در حال ظهر قضاء آورد باید دو رکعت بخواند از این معلوم می شود که سبب قضاء با نص جدیدی واجب نمی شود و مسئله دوم اینکه اگر از کسی نماز جهری مانند نماز مغرب و عشاء فوت شد خواست آن را در روز قضای بجای آورد باید جهرأ بخواند چنانچه اگر خواست قضای را با جماعت بجای آورد واجب است که

قراوت را جهراً بخواند و اگر منفرد است خواندن قراوت جهراً افضل است. همچنان اگر نماز سری مانند نماز ظهر عصر فوت شد و خواست آن را در شب قضای بجای آورد خواه امام باشد یا منفرد واجب است که قراوت را سر آور آهسته بخواند. این مسئله نیز مؤید آن است که سبب قضاء همان است که سبب اداء است و دو مسئله مذهب امام شافعی رحمه الله را تأیید می کند. مسئله اول آن است که اگر قادر بر قیام، رکوع و سجده نبود و از آن نمازی فوت شد و حال می خواهد آن را در ایام صحت و تندرستی قضای بجای آورد باید بر حالت تندرستی یعنی با قیام و رکوع و سجده قضای بجای آورد و مسئله دوم اگر شخصی مریض است و توان قیام و رکوع و سجده را ندارد و می خواهد نماز قضای ایام تندرستی خود را بجای آورد، بر حالت بیماری یعنی بدون قیام، رکوع و سجده بجای آورد چون که در این دو مسئله اداء و قضاء با هم متفاوت اند لذا معلوم شد که سبب قضاء جدای از سبب اداء است و اگر سبب هر دو یکی می بود باید در میان آن دو تفاوت و فرقی می بود.

ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا، وهو: أنه إن نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقتضي اعتكافه في رمضان آخر، بل بقضيه في ضمن صوم مقصود و هو صوم النفل، ولو كان القضاء واجباً بالسبب الذي أوجب الأداء و هو قوله تعالى: ﴿وَلْيُؤْفُوا نَذْرَهُمْ﴾ لوجب أن يصح القضاء في رمضان الثاني كما صح الأداء في رمضان الأول كما هو مذهب زفر رحمه الله، أو يسقط القضاء أصلاً؛ لعدم إمكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب أبي يوسف رحمه الله، فعلم أن سبب القضاء التفويت، والتفويت مطلق عن الوقت، فينصرف إلى الكامل وهو الصوم المقصود.

ترجمه: سپس در اینجا سؤال مشهوری است از اصحاب شافعی رحمه الله بر ما و آن اینکه اگر کسی نذر کرد ایکه ماه رمضان را اعتکاف کند پس روزه گرفت و بخاطر بیماری که مانع اعتکاف است اعتکاف نکرد لذا در رمضان بعدی اعتکاف خود را قضای بجای نیاورد بلکه آن را در ضمن روزه مقصود یعنی روزه نفلی قضای بجای آورد و اگر قضاء به سببی که اداء واجب است واجب می بود و آن قول خداوند متعال ﴿وَلْيُؤْفُوا نَذْرَهُمْ﴾ است پس واجب می شد اینکه صحیح باشد قضای بجای آوردن در رمضان بعدی همانگونه که اداء در رمضان اول صحیح است همانطور که مذهب امام زفر رحمه الله است یا اینکه قضاء بطور کامل ساقط شود به خاطر عدم امکان روزه ای که شرط اعتکاف است. چنانچه مذهب ابو یوسف رحمه الله است. پس معلوم شد که سبب اداء تفویت است و تفویت مطلق از وقت است لذا بر می گردد به سوی فرد کامل و آن صوم مقصود است.

شروح: شارح نور الانوار ملاحظون رحمهم الله در این عبارت اعتراضی که اصحاب شافعی بر ما نموده اند را بیان می کند اعتراض این است که کسی نذر کرد تا در رمضان مشخص مثلاً سال ۱۴۰۸ هجری را اعتکاف کند چنانچه در همان

رمضان روزه گرفت اما به سبب عذری نتوانست اعتکاف را بجای آورد حکمش این است که این فرد اعتکاف خود را در رمضان بعدی یعنی ۱۴۰۹ بجای نیاورد بلکه بغیر از رمضان در روزهای دیگر در ضمن صوم مقصود یعنی باروزه نفلی آن اعتکاف را قضای بجای آورد پس اگر سبب قضاء همان باشد که سبب اداء است یعنی ﴿وَلْيُؤْفُوا نَذْرَهُمْ﴾ همانگونه که احناف می گویند پس باید قضای آن در سال آینده یعنی سال ۱۴۰۹ صحیح می بود همانگونه که اداء در رمضان اول یعنی سال ۱۴۰۸ صحیح بود چنانچه مذهب امام زفر رحمهم الله همین است و دلیل ایشان این است که رمضان بعدی مانند رمضان اول است چرا که در هر دو روزه مشروع و واجب است. یا اینکه قضای بطور کلی ساقط شود چون که در مسئله مذکور شرط اعتکاف نذری روزه رمضان موجود یعنی سال ۱۴۰۸ هجری است لیکن این رمضان از دست رفت که برگرداندن (برگشت) آن ناممکن است و واجب کردن روزه های دیگر ایجاب بدون موجب واجب کننده حالانکه بدون موجب چیزی واجب نمی شود و این مسلم است که اعتکاف بدون روزه صحیح نمی شود لذا رمضان اول از بین رفت و رمضان بعدی بدون موجب واجب نمی شود و اعتکاف هم بدون روزه صحیح نمی شود لذا ناچار به خاطر عاجز بودن اعتکاف ساقط می شود و همین است مذهب امام ابو یوسف رحمهم الله به هر حال نزد محققین احناف قضای اعتکاف نه ساقط می شود و نه هم در رمضان بعدی درست است. پس معلوم شد که سبب قضاء رمضان تفویت است «تفویت» سبب وجوب قضاء «مطلق عن الوقت» است یعنی برای آن هیچ گونه وقتی متعین نیست پس وقتی که تفویت مطلق عن الوقت است لذا به سوی فرد کامل یعنی روزه نفلی بر می گردیم یعنی قضای بجای آوردن اعتکاف مذکور با روزه های نفلی واجب می شود لذا ثابت شد که قضای اعتکاف نذری با سببی که اداء واجب می شود واجب نمی شود بلکه سبب اداء «وَلْيُؤْفُوا نَذْرَهُمْ» و سبب قضاء تفویت «فوت کردن» است.

فأجاب المصنف رحمه الله عنه بقوله: «أو فيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود؛ لعود شرطه إلى الكمال لا لأن القضاء وجب بسبب آخر» يعني في صورة نذر أن يعتكف هذا رمضان المعهود، فصام ولم يعتكف لمانع مرض إنما وجب القضاء بصوم مقصود و هو النفل؛ لعود شرط الاعتكاف إلى الكمال، و هو صوم النفل لا لأن القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم. و تقريره: أن الاعتكاف لا يصح إلا بالصوم، فإذا نذر بالاعتكاف، فقد نذر بالصوم، فكان ينبغي أن يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرّد نذر الاعتكاف، ولكن شرف رمضان الحاضر عارضه؛ لأن العبادة في رمضان أفضل من العبادة في غيره، فانتقلنا من الصوم الأصلي المقصود إلى صوم رمضان لهذا الشرف العارض، ولما فات شرف رمضان عاد الصوم إلى كماله، و هو الصوم المقصود الأصلي أعني صوم النفل فكانه صدر حكم من

الله تعالیٰ آن صوموا النفل و اعتكفوا فيه، و الحیاة إلى الرمضان الثاني موهوم؛ لأنه وقت مديد يستوی فی الحیاة و الممات، ثم إذا بصم صوماً مقصوداً و جاء الرمضان الثاني لم ينتقل حکم الله تعالیٰ إلى هنا الرمضان الثاني، و إنما قال: فصام و لم يعتكف؛ لأنه إذا لم يصم لمريض منع من الصوم فحیثین یجوز الاعتكاف فی قضاء رمضان البتة.

ترجمه: پس مصنف رحمته جواب اعتراض را با این گفته خود جواب می دهد و در صورتی که شخص نذر کرده تا ماه رمضان را اعتکاف کند لکن روزه گرفت و اعتکاف نکرد هر آینه قضای آن اعتکاف با صوم مقصود واجب شده است چون که شرط اعتکاف به سوی کمال باز می گردد نه به این خاطر که قضاء با سبب دیگری واجب شده است. یعنی در صورتی که کسی نذر کرد اینکه این رمضان معین را اعتکاف کند چنانچه روزه گرفت اما بخاطر مانعی یعنی بیماری اعتکاف نکرد پس قضای این اعتکاف با صوم مقصود یعنی روزه نفلی واجب می شود چرا که شرط اعتکاف به طرف کمال برگشته است و آن روزه نفلی است نه به این خاطر که قضاء به سبب دیگری واجب شده است آنگونه که شما گمان می کنید. بیان این مسئله این است که اعتکاف فقط با روزه صحیح می شود لذا وقتی کسی اعتکاف را نذر می کند فی الواقع روزه را نیز نذر کرده است. لذا مناسب بود تا به مجرد نیت کردن اعتکاف، ابتداء صوم مقصود «روزه نفلی» واجب می شد لیکن شرافت روزه موجود، مقابل آن قرار گرفت چون که عبادت رمضان از عبادت غیر رمضان افضل «بهر» است پس بخاطر پیش آمدن این شرف و «برتری» از صوم اصل مقصود به صوم رمضان منتقل شد و وقتی که شرف رمضان فوت شد روزه به سوی کمالش برگشت و آن صوم اصلی مقصود یعنی روزه نفلی است گویا از جانب خداوند حکم صادر شده است که روزه نفلی بگیرد و در آن اعتکاف کنید و زندگی تا رمضان دیگر موهوم است چرا که این یک وقت مدیدی است که در آن مرگ و زندگی یکسان است. پس وقتی که روزه مقصود را نگرفت و رمضان دیگر آمد حکم خداوند به سوی این رمضان منتقل نمی شود و مصنف رحمته فرمود: روزه گرفت و اعتکاف نکرد چون که اگر بخاطر بیماری که مانع روزه است، روزه نگرفت پس در این حال اعتکاف همراه قضای رمضان جایز است.

شرح: جواب اعتراض بالا این است که اگر کسی نذر کرد یا در رمضان معینی اعتکاف کند چنانچه روزه آن رمضان را گرفت ولی اعتکاف ننمود، لذا قضای آن اعتکاف همراه روزه نفل واجب می شود چون که شرط اعتکاف یعنی روزه به سوی کمال خود یعنی نفل باز گشته نه اینکه قضای به سبب دیگری واجب شده است آنطور که معترضی گمان نموده تفصیل آن از این قرار است که اعتکاف بدون روزه درست نیست چنانچه در حدیث نیز آمده است که «لا اعتکاف الا بصوم» «دارقطنی» و باید دانست که در اینجا مراد از اعتکاف اعتکاف واجب است. لذا

نتیجه این شد که برای اعتکاف واجب روزه شرط است پس وقتی که کسی اعتکاف را نذر کرد فی الواقع روزه را نیز نذر نموده است چرا که با واجب کردن مشروط بر خود شرط نیز واجب می شود پس وقتی که با واجب کردن مشروط شرط نیز واجب می شود لذا با نذر کردن اعتکاف مشروطه شرط «روزه» نیز لازم می شود به هر حال مناسب بود تا از اول صوم مقصود یعنی روزه نفلی واجب می شد لیکن چون که در رمضان حاضر اعتکاف را نذر کرده بود شرافت و فضیلت رمضان مقابل روزه نفلی قرار گرفت و بر آن غالب آمد چون که عبادت در رمضان بهتر و افضل تر است از عبادت در غیر آن چنانچه در حدیث آمده است که عبادت نفلی در رمضان برابر است با عبادت فرضی در غیر رمضان و اداء کردن یک فرض در رمضان برابر است با هفتاد فرض در غیر رمضان لذا بخاطر پیش آمدن این برتری از روزه مقصود یعنی روزه نفلی به طرف روزه رمضان منتقل نمودیم یعنی برای ادای اعتکاف نذری بجای روزه نفلی حکم به روزه رمضان داده شد. اما وقتی که بخاطر روزه گرفتن و اعتکاف نکردن در رمضان شرافت و برتری رمضان از دست رفت، لذا روزه به طرف کمال خود که همانا صوم مقصود یعنی روزه نفلی است برمی گردد گویا که خداوند متعال بعد از اتمام رمضان حکم فرمود که روزه نفلی بگیرد و در آن اعتکاف کن. حاصل اینکه از ابتدا روزه نفلی واجب شده بوده است و قضاء اعتکاف نیز همراه با روزه نفلی واجب شده است لذا ثابت شد که سبب قضاء اعتکاف، همان است که سبب اداء اعتکاف است. لذا وقتی که سبب قضاء همان سبب اداء است پس اعتراضی باقی نمی ماند که سبب قضاء غیر از سبب اداء است. البتة این اعتراض می شود که اگر چه شرافت و برتری این رمضان از دست رفته است اما می توان منتظر رمضان آینده ماند تا آن شرافت را بدست آورد. جواب این است که زنده ماندن تا رمضان دیگر چیزی موهومی است که در این زمان طولانی مرگ و زندگی برابر است.

صاحب نور الانوار می فرماید: که اگر این فرد تا رمضان بعدی ضمن روزه نفلی اعتکاف خود را قضای بجای نیاورد، حکم بجای آوردن اعتکاف قضای به این رمضان منتقل نمی شود چون که رمضان دوم نه جانشین رمضان اول است و نه محل نذر اعتکاف چون که محل نذر اعتکاف رمضان اول است پس وقتی که این دو موضوع وجود ندارد پس قضای اعتکاف در رمضان بعدی نیز صحیح نمی باشد. شارح رحمته می فرماید: که ماتن فرموده «فصام ولم يعتكف» به این خاطر که اگر نذر کننده بنا بر عذری نتوانست روزه بگیرد بدون شک می تواند. اعتکاف قضای خود را همراه روزه قضای بجای آورد چون که اتصال اعتکاف حکماً همراه صوم رمضان باقی است. پس وقتی که اعتکاف حکماً با روزه رمضان متصل است، شرط اعتکاف «روزه» به سوی کمالش یعنی صوم نفل بر نمی گردد.

انواع اداء

ثم شرع المصنف رحمه الله في بيان تقسيم الأداء والقضاء إلى أنواعهما.

فقال: «و الأداء أنواع: كامل وقاصر، وما هو شبه بالقضاء» وفي هذا التسميم مسامحة: لأن الأقسام لا تقابل فيما بينها ويبنى أن يقول: وأداء أنواع: أداء محض وهو نوعان: كامل وقاصر، وأداء هو شبه بالقضاء، ويعنى بالأداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت، ولا من حيث التزامه، ويعنى بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه، ويعنى بالكامل ما يؤدى على الوجه الذى شرع عليه، وبالقاصر ما هو خلافه.

توجه: سپس مصنف رحمته به بیان تقسیم اداء و قضاء بر انواع آنها می پردازد چنانچه فرمود: اداء بر چند قسم است. کامل، قاصر و شبه بالقضاء. در این تقسیم تسامح است چون که در میان اقسام تقابل نیست و مناسب بودی مصنف رحمته این چنین می فرمود: که اداء بر چند قسم است. اداء محض و آن بر دو قسم است. کامل و قاصر و ادائی که شبه به قضاء است. و مراد از اداء محض آن است که هیچ گونه مشابهتی با قضاء نداشته باشد نه به اعتبار تغير وقت و نه به اعتبار التزام آن و مراد از شبه بالقضاء آن است که در آن به اعتبار التزام مشابهتی با قضاء باشد و مراد از کامل آن است که به طریقی اداء شود که بر آن مشروع شده است و مراد از قاصر آن است که برخلاف کامل باشد **شرح:** مصنف رحمته از اینجا تقسیم اداء و قضاء را بیان می کند چنانچه فرمود: که اداء بر سه قسم است ۱- اداء کامل ۲- اداء قاصر ۳- اداء شبه بالقضاء - ملاحظون رحمته می فرماید: که در این تقسیم مصنف رحمته تسامح شده است به این صورت که باید در میان اقسام یک تقسیم تقابل باشد در حالیکه در میان اقسام مذکور تقابلی وجود ندارد چون که ادائی که شبه بالقضاء است اگر تمام حقوق و مسائل نماز در آن رعایت شود، در اداء کامل داخل می شود و اگر در آن تمام حقوق نماز رعایت نشود در اداء قاصر داخل می شود. نتیجه اینکه قسم سوم همراه دو قسم اول جمع می شود پس وقتی که قسم سوم همراه دو قسم اول جمع می شود در میانشان تقابلی بوجود نمی آید حالانکه در میان اقسام یک تقسیم باید تقابل باشد. صاحب نور الانوار با روش اصلاح می فرماید: مناسب این بود که مصنف رحمته اینچنین می فرمود: که در ابتداء اداء بر دو قسم است ۱- اداء محض ۲- اداء مشابه بالقضاء باز اداء محض بر دو قسم است: ۱- اداء کامل ۲- اداء قاصر.

در این صورت در میان دو قسم اول اداء یعنی اداء محض و اداء مشابه بالقضاء تقابل وجود دارد. چرا که مراد از اداء محض آن است که هیچ گونه مشابهتی با قضاء نداشته باشد نه به لحاظ تغير وقت و نه به لحاظ التزام اداء. یعنی در اداء محض اینچنین نیست که التزام اداء از یک جهت باشد و «اداء» آن از جهت دیگر - و مراد از اداء مشابه بالقضاء این است که اداء از حیث التزام مشابه با قضاء باشد. یعنی التزام اداء در مشابه بالقضاء بر یک طرف باشد و اداء آن بر

جهت دیگر و در میان دو قسم اداء محض نیز تقابل وجود دارد چون که مراد از اداء کامل آن است که آن چیز طوری اداء شود که مشروع شده است و مراد از قاصر آن است که آن شی برخلاف ماضع اداء شود.

«كالصلاة بجماعة» مثال للأداء الكامل، فإنه أداء على حسب ما شرع، فإن الصلاة ما شرعت إلا بجماعة؛ لأن جبريل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين.

«و الصلاة منفرداً» مثال للأداء القاصر، فإنه أداء على خلاف ما شرع عليه، و لهذا يسقط وجوب الجهر في الجهر به عن المنفرد.

«و فعل اللاحق بعد فراغ الإمام حتى لا يتغير فرضه بنيه الإقامة» مثال للأداء الشبيه بالقضاء؛ فإن اللاحق هو الذى التزم الأداء مع الإمام من أول التحريمه، ثم سبقه الحدث فتوضأ و أتم بقیه الصلاة بعد فراغ الإمام، فإن هذا الإتمام أداء من حیث یقاه الوقت، و شبهه بالقضاء من حیث أنه لم یؤد کما التزم.

توجه: مانند نماز با جماعت (این) مثال ادای کامل است چرا که این اداء بر طریقی که مشروع شده است و نماز فقط با جماعت مشروع شده است چون که جبریل علیه السلام در دو روز به پیامبر صلی الله علیه و آله نماز با جماعت تعلیم دادند و نماز به تنهایی خواندن این مثالی است برای اداء قاصر چرا که این اداء برخلاف طریقی مشروع است به همین علت وجوب جهر از منفرد در نماز جهری ساقط می شود و فعل لاحق بعد از فراغت امام حتی که نماز فرض لاحق به نیت اقامت تغییر نمی کند. این مثال اداء مشابه بالقضاء است چرا که لاحق کسی است که از اول تحریمه اداء را همراه امام متعهد شده است بعداً به او حدث پیش آمده است سپس وضوء گرفته بعد از فراغت امام باقی نماز را تمام کند. چون که این اتمام به لحاظ بقای وقت اداء است و به لحاظ این که همانگونه که متعهد شده بود اداء نکرده است شبهه بالقضاء است.

شرح: از اینجا مثال هر سه قسم بیان شده است چنانچه فرمود: نمازهای پنجگانه را با جماعت خواندن مثال اداء کامل است چون که این اداء کردن بر طریقی مشروع است و دلیل مشروع بودن نماز با جماعت این است که جبریل علیه السلام نماز را در دو روز با جماعت به پیامبر صلی الله علیه و آله تعلیم داد چنانچه مطابق بیان امام ترمذی رحمته حضرت ابن عباس رضی الله عنه می فرماید: که آن حضرت صلی الله علیه و آله فرمودند: که جبریل علیه السلام در مرتبه نزد خانه خدا به من امانت دادند و مشخص است که «امامت» در نماز جماعت می باشد نه در نماز تنهایی پس معلوم شد که نماز همراه جماعت مشروع شده است و خواندن نماز به تنهایی مثال اداء قاصر است چون که این نماز خلاف طریقه مشروع است به همین علت در نمازهای جهری وجوب جهر از منفرد ساقط می شود و این خود دلیل آن است که اداء نماز منفرد قاصر است چون که جهر در نمازهای جهری صفت کمال است چون که اگر امام در نمازهای جهری، جهر را ترک کند بر

آن مسجد سهو واجب می شود. پس وقتی که جهر صفت کمال است لذا ساقط شدن وجوب آن علامت قصور می باشد و چون که در نماز منفرد وجوب جهر ساقط می شود پس اداء نماز منفرد اداء قاصر خواهد بود و فعل مقتدی لاحق بعد از فراغت امام مثال اداء شبیه بالقضاء است حتی که اگر لاحق مسافر باشد یا نیت اقامت آن فرض تغییر نمی کند و فعل مقتدی لاحق به این خاطر اداء مشابه بالقضاء است چون لاحق به کسی می گویند که از اوّل تحریم همراه امام شریک شده است و برای اداء کردن نماز متعهد شده است تا از اوّل تا آخر نماز همراه امام باشد. لیکن در وسط نماز بی وضوء شد سپس وضوء گرفت و باقی نماز را بعد از فراغت امام تمام کرد لذا این اتمام نماز به اعتبار اینکه هنوز وقت باقی است اداء است چون که نماز را در وقت خواندن اداء است اما به لحاظ این که متعهد شده بود تا نماز را تا آخر همراه امام بخواند و نتوانست به تعهدش عمل کند بلکه بعد از فراغت امام نماز را تمام کرده است لذا این اداء هست لیکن مشابه بالقضاء است.

ولما كان معنى الأداء من حيث الأصل، ومعنى القضاء من حيث التبع جعل أداء شبيهاً بالقضاء، ولم يجعل قضاء شبيهاً بالأداء؛ وثمره كونه أداء ظاهره، ولهذا لم يتعرض لها، وثمره كونه شبيهاً بالقضاء هي أنه لا يتغير فرضه حينئذٍ بينه الإقامة بأن كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر. ثم أحدث، فذهب إلى مصره للتوضوء أو نوى الإقامة في موضعها، ثم جاء حتى فرغ الإمام، ولم يتكلم، وشرع في إتمام الصلاة فلا يتم أربعاً بل يصلي ركعتين كما إذا كان قضاء محضاً لا يتغير فرضه بينه الإقامة فكذا هذا، فإن لم يقتد بمسافر بل بمقيم، أو لم يفرغ الإمام بعد، أو تكلم ثم استأنف أو كان هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم أربعاً بينه الإقامة.

توجه: و چون که معنی اداء باعتبار اصل و معنی قضاء باعتبار تبع است «لذا» این فعل اداء شبیه بالقضاء قرار داده شده است و قضاء شبیه بالأداء قرار داده شده است و ثمره اداء بودن آن ظاهر است فلذا از آن سخنی به میان نیاورد و ثمره مشابه بالقضاء بودن این است که فرض آن به نیت اقامت تغییر نمی کند. به این صورت که این لاحق مسافر بوده است که اقتداء نموده است به مسافر دیگری، بعداً به این مقتدی در وسط نماز حدث پیش آمد لذا برای وضوء گرفتن به شهر خود رفت و در آنجا نیت اقامت نمود سپس آمد و امام فارغ شده بود و آن «مقتدی» صحبت نکرد و شروع نمود به تمام کردن نماز لذا چهار رکعت را کامل نکند بلکه دو رکعت بخواند همانطور که در صورت قضای محض فرضش به نیت اقامت تغییر نمی کند. همچنین این - پس اگر مسافر لاحق به امام مسافری اقتداء نکرد بلکه به موقعی اقتداء کرد یا هنوز امام فارغ نشده بود، یا لاحق صحبت کرد، پس دوباره نماز را شروع کرد، یا همین صورت غیر از لاحق در مسبوق بوجود آمد، پس فرض آنها به نیت اقامت، چهار رکعت می شود.

شرح: عبارت «ولما كان معنى الأداء من حيث الأصل» جواب سؤالی است سؤال این است که چرا قسم سوم اداء را اداء مشابه بالقضاء گفتند. و قضاء مشابه بالأداء نگفتند؟ خلاصه جواب این است که در این قسم سوم معنی اداء اصل است و معنی قضاء تابع است به این صورت که نماز لاحق که قبلاً گذشت چون که در وقتش اداء شده لذا به اعتبار اصلش اداء می باشد اما باعتبار وصف این نماز قضاء می باشد چرا که این نماز گذار لاحق بنمازش را مطابق تعهدش اداء نموده است چون که لاحق متعهد شده بود تا نمازش را تا آخر همراه امام به پایان برساند حالانکه بعد از فراغت امام نمازش را تمام نموده است پس وقتی که وصف التزام فوت شد لذا به اعتبار وصف نماز لاحق قضاء شد و چون که وصف تابع است لذا در نماز لاحق معنای قضاء تابع و معنای اداء اصل می باشد و در نام گذاری اصل اعتبار دارد نه تابع. به همین خاطر نام قسم سوم را اداء مشابه بالقضاء گذاشتند نه قضاء مشابه بالأداء.

صاحب نور الانوار رحمته الله می فرماید: که ماتن رحمته الله فرمود: انجام نماز لاحق بعد از فراغت امام اداء مشابه بالقضاء است و نتیجه اداء بودنش کامل روشن است. یعنی نماز لاحق بعد از فراغت امام واضح است چون که با این اداء مسئولیت لاحق تمام می شود چون که اگر با این اداء مسئولیت لاحق تمام نمی شد بخاطر باقی بودن وقت دستور به دوباره خواندن نماز داده می شد لذا عدم حکم به دو مرتبه خواندن نماز دلالت بر این است که بعد از فراغت امام نماز لاحق اداء شده است و مسئولیت آن تمام شده است به هر حال چون که اداء بودن نماز لاحق بعد از فراغت امام روش است لذا ماتن نیز آن را ذکر نفرمود و نتیجه مشابه بالقضاء بودن این است که اگر لاحق مسافر باشد بعد از فراغت امام با نیت اقامت نماز فرض آن تغییر نمی کند. تفصیلی از این قرار است که مسافری در نماز چهار رکعتی به مسافر دیگر اقتداء نمود سپس در حال نماز آن مقتدی لاحق بی وضوء شد. چنانچه برای وضوء گرفتن به وطن خود رفت و در آنجا نیت اقامت نمود و بعد از آن برای اتمام نمازش زمانی برگشت که امام نماز را تمام کرده بود. ضمناً در این وقت و برگشت صحبت نکرد بود. چنانچه به تکمیل نمازش پرداخت. در این صورت این لاحق نمازش را همان دو رکعت بخواند و چهار رکعت نخواند همانگونه که در قضاء محض، فرض مسافر با نیت اقامت تغییر نمی کند در اینجا نیز فرض آن با نیت اقامت تغییر نمی کند. یعنی اگر بر کسی در حال سفر قضاء نماز چهار رکعتی مانند ظهر، عصر و عشاء، واجب شد. بعداً نیت اقامت را کرد یا به وطن اصلی خود داخل شد. با این نیت و داخل شدن فرض آن «یعنی دو رکعت» به چهار رکعت تغییر پیدا نمی کند و قضای همان دو رکعت برگردنش واجب است همچنان نماز مسافر لاحق بعد از فراغت امام با نیت اقامت یا داخل شدن به شهر خود به نیت وضوء، تغییر نمی کند و کامل کردن همان دو رکعت بر او واجب است. خلاصه اینکه چون که این نماز مسافر لاحق مشابه قضاء محض است لذا آن را مشابه بالقضاء نامیدند و از آنجا که مقتدی بعداً بمسافر فایده قیودی را بیان می کند که در مثال اداء مشابه

بالقضاء ذکر شده است چنانچه فرمود اگر مسافر لاحق به مسافری اقتداء نمود بلکه به مقیمی اقتداء کرد و در وسط نماز به خاطر بی وضوء شدن برای وضوء گرفتن به وطن خود داخل شد یا نیت اقامت نمود و بعد از فراغت امام در حالی که با کسی صحبت نکرده بود برگشت، در این صورت این لاحق نمازش را چهار رکعت بخواند و باید دانست که این چهار رکعت به خاطر نیت اقامت لازم نشده است بلکه از اول تحریمه بخاطر اقتداء کردن به امام مقیم بر او لازم شده است و اگر مسافر لاحق بعد از وضوء گرفتن قبل از فراغت امام رسید و همراه امام نماز را شروع کرد در این صورت نیز بخاطر ورود به وطنش یا بخاطر نیت اقامت نمازش چهار رکعت می شود. چرا که مشاهدت بالقضاء در فعل لاحق بعد از فراغت امام بوجود می آید و در اینجا امام فارغ نشده است لذا اقامت بر اداء طاری شده است بر قضاء و اداء یا نیت اقامت از دو رکعت به چهار رکعت تغییر پیدا نمی باید به همین خاطر در این مسئله مسافر لاحق نمازش را چهار رکعت بخواند و نیز اگر همین مسافر لاحق بعد از فراغت امام صحبت کرد باز هم چهار رکعت بخواند. چون که با صحبت کردن نمازش باطل شده است لذا باید نمازش را مجدداً اداء کند پس نیت اقامت بر اداء طاری شد و اداء از دو رکعت به چهار رکعت تغییر یافت. و اگر این صورت در مسبوق بوجود آمد یعنی اگر مسافر در نماز چهار رکعتی در وقتش در حالی به مسافری اقتداء نمود که امام یک رکعت را خوانده بود، چنانچه این مسافر بعد از فراغت امام نیت اقامت نمود در این صورت نیز باید چهار رکعت را کامل کند چون که نیت اقامت بر باقی نمازش طاری شده است و این کامل کننده باقی نماز من کل الوجوه است چون که وقت نیز باقی است و این مقدار اداء کردن را نیز با امام نیز متعهد نشده است که به خاطر مخالفت قضاء کننده به حساب آید. پس وقتی که نیت اقامت بر اداء طاری شد و اداء به نیت اقامت متغیر می شود لذا نماز مسافر مسبوق نیز با نیت اقامت از دو رکعت به چهار رکعت تغییر پیدا می کند.

ثم أن هذه الأقسام الثلاث كما تجرى في حقوق الله تعالى تجرى في حقوق العباد أيضاً، فقال: «أو منها: رد عين المغضوب» أي و من أنواع الأداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه إلى المالك بدون أن يكون المغضوب مشغلاً بالجنه، أو بالدين وبدون أن يكون ناقصاً بنقصان حسي، فهذا نظير الأداء الكامل؛ لأنه أداء على الوصف الذي غصبه من غير قور، ومثله تسليم عين المبيع إلى المشتري، وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه إليه على الوصف الذي وقع عليه العقد.

ترجمه: سپس همانگونه که این سه قسم اداء در حقوق الله جاری می شود در حقوق العباد نیز جاری می شود. چنانچه مصنف فرمود: و از انواع اداء برگرداندن عین مغضوب است یعنی (در حقوق العباد) از انواع اداء برگرداندن عین مال غصبی است به سوی مالک یا همان وصفی که غصب شده است بدون اینکه مغضوب با جنایت

یادینی مشغول شده باشد و بدون اینکه با نقصان حسی ناقص شده باشد. لذا این مثال اداء کامل است چون این تسلیم است با وصفی که غصب نموده است بدون نقصان و مانند آن است و اگر انداز نمودن عین مبیع را به مشتری و تسلیم نمودن بدل صرف و مسلم فيه را با وصفی که عقد بر آن واقع شده است.

شرح: می فرماید همانگونه که هر سه قسم اداء یعنی: ۱- اداء کامل؛ ۲- اداء قاصر؛ ۳- اداء شبهه بالقضاء در حقوق الله جاری می شود در حقوق العباد نیز جاری می شود چنانچه مصنف فرمود: که اگر غاصب مال متضرره را به همان حالت و وصفی که غصب نموده بود مسترد نمود پس این اداء کامل است و مقصود از واپس نمودن این است که مثلاً مال غصبی غلامی است و این غلام در دست غاصب نه مرتکب چنان جنایی شده که بخاطر آن رقیه آن مستحق شده باشد یعنی قصد استالسی را به قتل رسانده و نه هم زمانی که در اختیار غاصب بوده مال کسی را هلاک نموده است که ضمان متعلق به رقیه خود غلام شده باشد و نه هم در وجود خودش نقصان حسی کی را هلاک نموده است که ضمان متعلق به رقیه خود غلام شده باشد و نه هم در وجود خودش نقصان حسی بوجود آمده باشد یعنی عضوی از آن از بین نرفته به هر حال اگر غلام غصب شده در اختیار غاصب مرتکب جنایی نشده باشد و نه چنان کاری را انجام داده که بر آن جریمه ای عائد شده باشد و نه در وجودش نقصان حسی بوجود آمده باشد، تحویل دادن این چنین غلامی را به صاحبش اداء کامل است. همچنان اگر بایع عینا میمعی را به مشتری تحویل داد که بر آن عقد منعقد شده بود، و در عقد صرف احد المتعاقدين بعيه همان بدل صرفی را در آخر تحویل داد که بر آن عقد صرف منعقد شده بود، و اگر مسلم الیه در عقد سلم بعيه همان مسلم فيه را تحویل رب سلم داد که بر آن عقد واقع شد بود، این ها نیز مثال اداء کامل می باشند.

فایده: بایع بر چند قسم است:

۱- بایع مطلق؛

۲- بایع مقایضه؛

۳- بایع صرف؛

۴- بایع سلم.

بایع مطلق، بایع العین بالدين است. یعنی عین را در مقابل طلا و نقره فروختن و روشن است که عین الشيء مبیع و بیع طلا و نقره، ثمن است و بیع مقایضه بایع العین بالدين یعنی فروختن عین در مقابل عین مثلاً فروختن گندم در عوض لباس و بیع الصرف بایع الدين بالدين را می گویند. یعنی فروختن ثمن در عوض ثمن (ثمن ادراين دو قسم هریک از عوضین هم می تواند ثمن باشد و هم می تواند مبیع باشد. بیع سلم بایع العاجل بالاجل را می گویند. یعنی فروختن چیزی مؤجل را در عوض معجل لذا به کسی که شیء معجل را می برد از رب السلم و شیء معجل را را پس

المال و کسی که شیء مؤجل را می پردازد به او (مسلم الیه) و آن شیء مؤجل را (مسلم فیه) می گویند و باید دانست که در بیع صرف قبل از جدا شدن قبضه نمودن بر عوضین شرط است. در بیع مسلم قبضه نمودن بر رأس المال شرط است.

«ورده مشغولاً بالجنایه» نظیر للأداء القاصر أي رد الشيء المغموص حال كونه مشغولاً بالجنایه، أو بالدين بأن غضب عبداً فأرغاماً لحنه الدين أو الجنایه في يد الغاصب، و مثله تسليم المبيع حال كونه مشغولاً بالجنایه أو بالدين أو بالمرض، ففي هذا كله إن هلك المغموص و المبيع في يد المالك و المشتري بآفة سماويه برئت ذمه الغاصب و البائع؛ لكونه أداء، و لو دفعه المالك إلى ولي الجنایه أو بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بالقیمه، و المشتري على البائع بالثمن.

توجه: و واپس نمودن شیء مغموص را مشغول به جنایت مثال ادای قاصر است یعنی مسترد نمودن مال غصبی را در حالیکه مشغول به جنایت یا دین باشد به این صورت که غلامی را غضب نمود که اصلاً مشغول به جنایت یا دین نیست سپس به او در دست غاصب دین یا جنایتی لاحق شد. و مانند آن تسلیم نمودن مبیع است در حالیکه مشغول به جنایت یا دین و یا مرض باشد. لذا اگر تمام این صورتهای مبیع بر اثر آفت آسمانی در دست مالک و مشتری هلاک شد. مالک و مشتری بری الذم می شوند چرا که این تحویل دادن اداء است و اگر مالک این مبیع یا شیء مغموص را به ولی جنایت داد یا به خاطر دین فروخته شد (در این صورت) مالک از غاصب قیمت را بگیرد و مشتری از بایع قیمت را بگیرد.

شرح: مثال اداء قاصر در حقوق العباد این است که شخصی غلامی را غضب کرد که از هر نوع جنایت و دین و نقصان حسی پاک و مبرا است یعنی نه مرتکب جنایتی شده و نه فرضی بر ذمه اش لازم شده و نه در آن ظاهراً عیب و نقصانی دیده می شود مگر زمانی که در دست غاصب بوده یک انسان بی گناهی را فصداً به قتل رسانده است که به خاطر آن بر او قصاص واجب شده است یا مال کسی را هلاک نموده که به سبب آن بر وی جریمه لازم شده است یا در وجودش نقصان حسی یا عیبی بوجود آمده است، پس در چنین حالتی اگر غلام در اختیار مالک قرار گرفت این ادای قاصر است چون که این غلام با وصفی که غضب شده بود به صاحبش برگردانده نشد. همچنان اگر غلام مبیع در وقت بیع از هر گونه جنایت، دین و عیبی پاک باشد اما زمانی تحویل مشتری شود که مرتکب جنایتی یا قرض داده شده باشد و یا مبتلا به مرض و نقصان فیزیکی شده باشد، در تمام این صورتهای این ادای ناقص می باشد و اگر در تمام این صورتهای غلام غضب شده در تصرف مالک و مبیع در تصرف مشتری بر اثر آفت آسمانی هلاک شد، غاصب و بایع بری الذم و بی تقصیر می باشند و از طرف آنها این تحویل اداء است اگر چه ادای قاصر

است و بر ذمه اداء کننده چیزی باقی نمی ماند لذا بر دوش آنها نیز چیزی باقی نمی ماند، و اگر مالک و مشتری غلام مذکور را تحویل اولیاء مقتول دادند و یا بخاطر اداء نمودن قرضش او را فروختند، در این صورت مالک از غاصب و مشتری از بایع قیمت غلام را وصول نمایند، چرا که تصرف مالک از غلام غضب شده و تصرف مشتری از غلام مبیع با امان سببی از بین رفته است که با آن سبب تصرف غاصب و بایع بوجود آمده بود، گویا که مالک و مشتری بر آن تصرف ننموده اند و در صورت تصرف نکردن می توانند مالک قیمت غلام از غاصب و مشتری از بایع بگیرد و این حق آنهاست.

تذکر: نرخ بازار را قیمت می گویند و آنچه که در بین فروشنده و خریدار مقرر شده است را ثمن می گویند و می توانند مساوی قیمت و یا از آن کمتر و یا بیشتر باشد.

«و إيهار عبد غيره و تسليمه بعد الشراء» نظیر للأداء الشبيه بالقضاء أي أ مهر رجل عبد الغير في نکاح امرأته ثم سلمه إليها بعد الشراء، فهو أداء من حيث أنه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد، و شبهه بالقضاء من حيث إن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً، فإذا كان العبد مملوكاً للمالك كان شخصاً آخر، ثم إذا انتزاع الزوج كان شخصاً آخر، وإذا سلمه إليها كان شخصاً آخر، والحجه في هذا الباب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوماً، فقدمت إليه تمرأ و كان القدر يغلي من اللحم، فقال عليه السلام ألا نجعلين لنا نصيباً من اللحم، فقالت: يا رسول الله إنه لحم تصدق علي، فقال عليه السلام: "لك صدقة و لنا هدیه" یعنی إذا أخذته من المالك كان صدقه عليك، و إذا أعطيت إياها نصير هدیه لنا، فعلم أن تبدل الملك يوجب تبدلاً في العين و على هذا يخرج كثير من المسائل.

توجه: و مهر قراردادن غلام دیگری را و در اختیار قراردادن آن بعد از خریدن مثال اداء شبهه بالقضاء است یعنی شخصی در نکاح همسرش غلام دیگری را مهر قرار داد سپس بعد از خریدن، آن را در اختیار همسرش قرار داد پس از این نگاه که همان غلامی که بر آن عقد صورت گرفته را تسلیم نموده اداء است و از این جهت که تبدل ملک مستلزم تبدل عین حکماً است شبهه بالقضاء است لذا وقتی که این غلام در ملکیت مالک بوده شخص دیگری بوده و بعداً وقتی که شوهر آن را خرید شخص دیگری قرار گرفت و چون آن را در اختیار زنش قرار داد شخص دیگری قرار گرفت و دلیل آن این است که روزی پیامبر ﷺ نزد حضرت بریده رضی الله عنه تشریف بردند پس ایشان خدمت آن حضرت رضی الله عنه خرمایش پیش کردند در حالیکه دیگ گوشت می جوشید پس آن حضرت رضی الله عنه فرمودند: مقداری از گوشت به ما نمی دهی؟ حضرت بریده رضی الله عنه عرض کرد که یا رسول الله این گوشتی است که به عنوان صدقه به من داده شده، سپس آن حضرت رضی الله عنه فرمودند: برای شما صدقه است و برای ما هدیه است یعنی وقتی که شما آن

را از صاحبش گرفته برای شما صدقه است و وقتی آن را به ما دادی برای ما هدیه می شود. لذا مشخص شد که ملک تبدیل عین را در پی دارد و بنابراین قانون مسائل زیادی استخراج می شود.

شرح: مثال شبیه بالتضاد در حقوق العباد این است که شخص مثلاً حامد در وقت نکاح مهر زنش غلام مشخص دیگری مثلاً خالد را قرار داد. بعداً آن غلام را از خالد خرید و تحویل همسرش داد. لذا این کار حامد از این جهت اداء است چون عین همان غلامی را تسلیم همسرش قرار داده که بر آن نکاح منعقد شده بود و به این علت شبیه بالتضاد است چون که با تغییر ملکیت، اصل شیء نیز تغییر می یابد. چنانچه غلام در مثال مذکور در ملکیت خالد بوده فرد دیگری بوده است وقتی که شوهر زن، یعنی حامد خرید شخص دیگر قرار گرفت چون که در ملک تبدیلی بوجود آمد و حال که آن را تحویل همسرش داد بعلمت تبدیلی در ملک شخص دیگری شد خلاصه این حامد غلامی را که مهر قرار داده بود تحویل زن نداد بلکه مانند آن غلام دیگری به آن واگذار نمود و چون تحویل مثل را قضا می گویند و در این صورت شوهر مثل را تحویل داده است مشابه به قضا است اما دلیل اینکه تبدیلی ملک تبدیلی عین را حکماً بوجود می آورد این است که:

روزی محبوب دو عالم علیه السلام نزد کنیز آزاد کرده حضرت عایشه رضی الله عنها یعنی حضرت بریده رضی الله عنها تشریف بردند حضرت بریده رضی الله عنها مقدار خرما بعنوان ضیافت نزد آن حضرت رضی الله عنها آورد و طبق روایت مشکات نان و خورشی نزد آن حضرت رضی الله عنها آورد. در حالیکه دینگ گوشت می جوشید آن حضرت رضی الله عنها بعنوان شوخی فرمودند: که آیا ما از آن گوشت سهمی نداریم؟ حضرت بریده رضی الله عنها فرمودند: که یا رسول الله صلی الله علیه و آله پدر و مادرم فدای شما باد این گوشت صدقه است و برای شما حلال نیست. آن حضرت رضی الله عنها فرمودند: اگر چه برای شما صدقه است اما برای ما هدیه است یعنی وقتی شما آن را از صاحبش گرفتید بطور حتم صدقه بوده اما وقتی شما آن را به من می دهید برای ما هدیه می شود. از این حدیث معلوم شد که با تبدیل شدن ملک عین آن چیز نیز حکماً عوض (تبدیل) می شود چون که ما حاصل این ارشاد پیامبر صلی الله علیه و آله این است که وقتی این گوشت از ملکیت صاحبش بیرون آمد و در ملک حضرت بریده رضی الله عنها قرار گرفت صدقه بود وقتی در ملکیت ما در آمد هدیه می شود و این را نیز باید دانست که احکام صدقه و هدیه با هم فرق دارد که بنابراین قاعده مسائل زیادی استخراج می شود:

۱- اگر فقیری مال زکاتی را دریافت کرد سپس آن را به غنی یا هاشمی هدیه نمود یا آن را فروخت این مال برای آنها جایز و حلال می باشد چرا که با تبدیل ملک عین نیز عوض می شود.

۲- کسی به یکی از اقوام خود مقداری مال صدقه پرداخت نمود بعداً آن شخص که زکات را دریافت نموده بود فوت نمود. چنانچه مالی که صدقه دهنده به آن داده بود بعنوان میراث نزد خود صدقه دهنده برگشت این مال برایش حلال و ملکیتش ثابت می شود و ثواب صدقارش نیز ضایع نخواهد شد.

فایده: مال صدقه و زکات برای بنواش و مالی آنها یعنی (غلام کنیز آزاد شده آنها) حرام می باشد، اما چون که حضرت عایشه رضی الله عنها از بنواش نیستند لذا برای کنیز آزاد کرده ایشان یعنی حضرت بریده رضی الله عنها مال صدقه حلال می باشد. **فقر الاقارب**

«حتی تجبر علی القبول» تفریع علی گونه آداء ای تجبر المرأة علی قبول ذلك العبد الممهور بعد التسليم، وهو من علامه گونه آداء، و هذا بخلاف ما إذا باع عبداً واستحق العبد، ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر علی تسليمه إلى المشتري؛ لأنه بالاستحقاق ظهر أن البيع كان موقوفاً علی إجازة المالك، فإذا لم يجزه بطل وانفسخ، بخلاف النكاح، فإنه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بانعدامه.

ترجمه: حتی که زن بر قبول اجبار شود این نتیجه اداء بودن تسلیم گذشته است یعنی بعد از واگذار نمودن زن بر قبول کردن آن غلام که مهر قرار داده شده بود مجبور کرده شود و این دلیل اداء بودن آن است و این بر خلاف آن است که وقتی کسی غلامی را فروخت و آن غلام مستحق شد سپس بایع آن را از مستحق خرید که در این صورت بایع بر واگذار نمودن آن به مشتری ملزم نمی شود چون که با استحقاق معلوم شد که بایع موقوف بر اجازه مالک بوده است. پس وقتی که مالک اجازه نداد بایع نیز باطل و فسخ می شود بر خلاف نکاح چرا که نکاح نه باستحق شدن مهر فسخ می شود و نه هم با معلوم بودن مهر فسخ می شود.

شرح: در این عبارت تفریع بر این است که واگذار نمودن غلام در مسأله گذشته اداء است یعنی آن زن منکوحه بر قبول کردن آن غلام که مهر مقرر شده بود مجبور کرده می شود و این دال بر این است که تسلیم مذکور اداء است چون که وقتی کسی حق دیگری را اداء می کند صاحب حق بر قبول کردن مجبور کرده می شود البته اگر کسی غلام را فروخت و آن غلام مستحق شد یعنی کسی استحقاق خود را ثابت کرد و آن غلام را از بایع پس گرفت سپس بایع آن غلام را از صاحبش خرید لذا بایع از طرف مشتری مجبور بر واگذار نمودن آن غلام نیست چون با اثبات استحقاق صاحب اصلی مشخص شد که این بایع موقوف بر اجازه مالک (خفدار) بوده است و خریدن بایع از خفدار دلیل آن است که مالک بایع اول را اجازه نداده است پس وقتی که مالک اجازه نداد بایع فسخ و باطل شده است و وقتی که بایع اول باطل و فسخ شد مجبور شدن بایع از جانب مشتری برای واگذار نمودن لازم نمی آید. بر خلاف نکاح چرا که نه با اثبات استحقاق بر مهر نکاح فسخ می شود و نه با معلوم بودن مهر نکاح فسخ می شود پس

وقتی که با مستحق شدن و یا معدوم شدن مهر نکاح فسخ نمی شود لذا قیاس کردن مسأله فوق بر نکاح صحیح نمی باشد.

«وینفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها» تفریع علی کونه شبههاض بالقضاء یعنی بنفذ إعتاق الزوج إياه قبل تسليمه إلى المرأة؛ لأن المرأة لا تملكه إلا إذا سلم إليها، فقبل التسليم هو ملك الزوج كما أن قبل الشراء كان ملكاً للغير.

ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل أداء شبهها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبهها بالأداء رعاية لجانب الذات والأصل.

ترجمه: و در این صورت آزاد کردن شوهر نافذ می شود نه آزاد کردن زن - این تفریع است بر مشابه بالقضاء بودن آن، یعنی آزاد کردن شوهر این غلام را قبل از تحویل دادن آن به زن جاری می شود چون که زن مالک آن غلام نمی شود مگر اینکه آن را تحویل زن داده باشد لذا غلام قبل از واگذار کردن در ملک شوهر است همانگونه که قبل از خریدن در ملک دیگری بوده و چونکه در هر دو حالت ذات غلام موجود است و وصف مملوکیت متغیر است لذا بخاطر رعایت ذات و اصل اداء مشابه بالقضاء قرارداد شده و قضاء مشابه بالقضاء قرارداد شده است.

شوح: در این عبارت تفریع بر این است که در این واگذاری غلام (تحویل دادن شوهر غلام را) مشابه بالقضاء است چون که اگر شوهر غلام مهر را قبل از تحویل دادن آن به زن آزاد کرد غلام آزاد می شود و اگر زن آزاد کرد آزاد نمی شود چون که آن زن زمانی مالک آن غلام می شود که آن غلام به او تحویل داده شود لذا غلام قبل از واگذاری به زن در ملک شوهر است چنانچه که قبل از خریدن در ملک فرد دیگری بوده خلاصه اینکه تا زمانی که غلام به زن تحویل داده نشود زن مالکین قرار نمی گیرد و انسان تا زمانی که مالک چیزی قرار نگیرد نمی تواند آن را آزاد کند چرا که پیامبر ﷺ فرمودند: لا تعتق فیما لا یملکه این آدم یعنی انسان وقتی که مالک چیزی نیست نمی تواند آن را آزاد کند و چون که زن قبل از تحویل گرفتن غلام مالک آن نیست لذا با آزاد کردن آن غلام آزاد نمی گردد. خلاصه اینکه با تغیر و انتقال ملک از شخص نخست به شوهر و از شوهر به همسر حکماً عین نیز تغیر یافته است گویا غلامی که شوهر تحویل همسرش می دهد آن غلام نیست و انگار مثل آن را تحویل داده است و تحویل دادن مثل واجب را قضاء می گویند و چون این نوع تحویل به زن به گونه ای اداء است لذا نمی تواند قضاء باشد و شبه بالقضاء است اما اینکه چرا این را اداء شبهه بالقضاء می گویند و قضاء شبهه بالاداء نمی گویند علتش این است که ذات غلام هنگام عقد نکاح و تحویل وجود داشته است و وصف مملوکیت آن متغیر بوده است و در نامگذاری و اصلاح اصل معتبر است که ثابت بوده است نه وصف که در حال تغیر و تبدیل بوده است.

انواع قضاء

ولما فرغ عن بیان أنواع الأداء شرع فی تقسیم القضاء، فقال: «و القضاء أنواع أيضاً بمثل معقول، وبمثل غیر معقول، و ما هو فی معنى الأداء» و فی هذا التقسیم أيضاً مسامحه، و كأنه قيل: و القضاء أنواع: قضاء محض، و هو إما بمثل غیر معقول، و قضاء فی معنى الأداء، و یعنی بالقضاء المحض: ما لا یكون فيه معنى الأداء أصلاً لاحقیقاً و لاحقاً و بما هو فی معنى أداء أن يكون بخلافه، و المراد بالمثل المعقول: أن لا تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع، و بغير المعقول: أن لا تدرك المماثلة إلا شرعاً، و يكون العقل قاصراً عن درک کیفیت لا أن العقل یناقضه، و هذا القضاء لابد فيه من سبب جدید بالاتفاق، و إنما الخلاف فی القضاء بمثل معقول.

ترجمه: و وقتی که مصنف رحمته الله از بیان اقسام اداء فارغ شد شروع نمود در تقسیم قضاء چنانچه فرمود: که قضاء نیز بر چند قسم است:

۱- مثل معقول؛

۲- مثل غیر معقول؛

۳- و آنکه در معنی اداء است.

در این تقسیم نیز تسامح است گویا گفته شده است که قضاء به چند قسم است، قضاء محض و آن یا مثل معقول باشد یا مثل غیر معقول و قضائی که به معنی اداء باشد و مراد از قضاء محض آن است که در آن اصلاً معنی اداء نباشد نه حقیقتاً و نه حکماً و مراد از قضائی که در معنی اداء است آن است که مخالف قضاء محض باشد و مراد از مثل معقول آن است که قطع نظر از شریعت مماثلت آن با عقل فهمیده شود و مراد از غیر معقول آن است که مماثلت آن بدون شرع معلوم نشود و عقل از درک کیفیت آن قاصر باشد نه اینکه عقل مخالف آن است. و در این قضاء بالاتفاق لازم است تا سبب جدیدی باشد و اختلاف فقط در قضاء بمثل معقول است.

شوح: مصنف رحمته الله بعد از اتمام بیان اقسام اداء به تقسیم قضاء می پردازد می فرماید قضاء بر سه قسم است:

۱- قضاء بمثل معقول؛

۲- قضاء بمثل غیر معقول؛

۳- قضاء فی معنى الأداء.

شارح نور الانوار رحمته الله می فرماید: که مانند تقسیم اداء در این تقسیم نیز تسامح است چون باید اقسام یک تقسیم متقابل باشند حال آنکه در میان اقسام قضاء تقابل نیست چون که قضائی که در معنی اداء است از دو حال خالی

نیست یا ادراک آن با عقل ممکن است یا ادراک آن با عقل ممکن نیست. اگر اوّل است در قسم اوّل قضاء یعنی در مثل معقول داخل است و اگر ثانی است در قسم دوم یعنی در مثل غیر معقول داخل است. پس وقتی که قضای که در معنی اداء است در یکی از اقسام قضاء داخل است و تقابلی به وجود نمی آید لذا بهتر بود که مصنف رحمته می فرمود که قضاء بر دو قسم است:

۱- قضاء محض؛

۲- قضاء فی معنی الاداء.

و باز قضاء محض بر دو قسم است: ۱- مثل معقول؛ ۲- مثل غیر معقول که در این صورت دو تقسیم می شود و در میان اقسام یک تقسیم دیگر تقابل بوجود می آید مراد از قضاء محض آن است که اصلاً معنی اداء در آن یافت نشود نه حقیقتاً و نه حکماً و مراد از قضاء فی معنی الاداء آن است که در آن معنی اداء موجود باشد و مراد از قضاء بمثل معقول این است که مماثلت آن بدون شرع توسط عقل فهمیده شود و مراد از بمثل غیر معقول اینکه ادراک آن بدون شریعت توسط عقل ممکن نباشد و عقل از معلوم نمودن کیفیت آن قاصر باشد نه اینکه عقل مماثلت آن را نفی کند که قضاء مماثل واجب نیست چرا که عقل نیز حجت شرعی است و در میان حجت های شریعت تقاضی نمی باشد. شارح نور الانوار ملا جیون رحمته می فرماید: که بالاتفاق برای قضاء بمثل غیر معقول باید سبب جدیدی بفرموده از سبب اداء باشد. و اختلاف ما با عموم اصحاب شافعی رحمته در قضاء بمثل معقول است که تفصیل آن قبلاً گذشت است.

«كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ» هذا نظير للقضاء بمثل معقول أي كقضاء الصَّوْمِ للصَّوْمِ، فإنه أمر معقول: لأن الواجب لا يسقط عن الذمة، إلا بالأداء، أو بإسقاط صاحب الحق و ما لم يوجد أحدهما يبقى في ذمته.

توجه: مانند قضاء روزه روزه است. این مثال قضاء بمثل معقول است یعنی مانند قضاء روزه روزه است چون که این امر معقولی است چرا که واجب از ذمه ساقط نمی شود مگر با اداء یا با ساقط کردن صاحب حق و تازمانی که یکی از این دو موجود نباشد در ذمه مکلف باقی می ماند.

شرح: مثال بمثل معقول قضاء روزه روزه است و این امر معقولی است چون که چیزی که بر ذمه واجب می شود یا با اداء نمودن از ذمه انسان ساقط می شود و یا با اسقاط صاحب حق و تازمانی که یکی از این دو یافت نشود آن واجب بر ذمه مکلف باقی می ماند و چون که در میان روزه قضائی و روزه اداء هم مماثلت صوری است و هم معنوی لذا عقل آن را می تواند درک کند و مماثلت که ادراک آن با عقل ممکن باشد به آن مثل معقول می گویند و قضاء روزه به روزه مثل معقول است.

«و القدي له» هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول، فإن القديه بمقابلته الصوم لا يدركه عقل؛ إذا لامناثله بينهما صورة وهو ظاهر، ولا معنى؛ لأن الصوم تجويع النفس، و القديه إشباع، و هذه القديه لكل يوم هو نصف صاع من بُرٍّ، أو دقيقه، أو سويق، أو صاع من تمر، أو شعير للشيوخ الفاني الذي يعجز عن الصوم؛ لأجل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٍ﴾ على أن تكون كلمه «لا» مقدره أي لا يطيقونه، أو تكون الهزئه فيه للسلب أي يسلبون الطاقه ليدل على الشيخ الفاني، و أما إذا حملت على ظاهرها فهي منسوخه على ما قيل: إن في بدء الإسلام كان المطبق مختبراً بين أن يصوم و بين أن يفدي ثم نسخ بدرجات على ما حترته في «التفسير الأحمدى».

توجه: و برای روزه فديه است. این مثال برای قضاء بمثل غیر معقول است چرا که فديه مقابل روزه است که عقل آن را درک نمی کند چون که در میان آن دونه صورۀ مماثلت است که این مشخص است و نه معنای چرا که روزه گرسنگی نفس است و فديه سير کردن شکم است و این فديه برای هر روز نصف صاع از گندم یا آرد آن یا سويق (آرد گندم بریان شده را می گویند) آن یا کشمش یا یک صاع از خرما یا جو برای پیری که از روزه گرفتن عاجز باشد چرا که خداوند تعالی می فرماید: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٍ﴾ به این که کلمه لا بمقدار است یعنی لا يطيقونه یا اینکه همزه در آن برای سلب مأخذ است یعنی يسلبون الطاقه تا اینکه آیه بر شيخ فانی دلالت کند لذا اگر این آیه بر ظاهرش حمل شود پس این آیه منسوخ خواهد بود چون که گفته شده است که در ابتدای اسلام برای کسی که طاقت روزه گرفتن را داشته است اختیار داده شده بود تا روزه بگیرد یا فديه بدهد سپس این حکم بتدریج منسوخ شد چنانچه من آن را در تفسیر احمدی بیان نمودم.

شرح: در این عبارت مثال قضاء بمثل غیر معقول بیان شده است چنانچه فرمود: که اگر روزه گرفته نشود و در عوض آن فديه داده شود، مثال قضاء بمثل غیر معقول است و به این علت فديه دادن در عوض روزه مثل غیر معقول است چون اینکه فديه عوض روزه باشد عقل از درک آن عاجز است چرا که در میان روزه و فديه نه صورۀ مماثلت است و نه معنای. اینکه صورۀ مماثلت نیست که ظاهر است و معنی به این خاطر نیست چون که معنی روزه گرسنه نگه داشتن نفس است و این گرسنگی چه گرسنگی شکم باشد یا شرمگاه و چه گرسنگی متعارف باشد یا گرسنگی به معنی تشنگی - به هر حال روزه به گرسنه نگه داشتن نفس می گویند و چونکه در میان گرسنه نگه داشتن و سير کردن نفس تضاد است لذا در میان این دو مماثلتی نیست. صاحب نور الانوار می فرماید: مقدار فديه برای شيخ فانی و پیری که توان روزه گرفتن را ندارد در عوض هر روز به یک مسکین نصف صاع از گندم یا آرد آن یا سويق و یا کشمش و یا یک صاع از خرما و یا جو بدهد دلیل آن گفته خداوند تعالی است «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٍ» وجه

استدلال به این صورت است که کلمه لامقدر است که تقدیر عبارت این است «و علی الذین لا یطیقونه مانند این گفته خداوند باین الله لکم ان تفضلوا که کلمه لامقدر است و تقدیر عبارت اینگونه است «ان تفضلوا و نیز این قول خداوند القی فی الارض راوسی ان تمیدبکم که در آن لفظ لامقدر است که عبارت تقدیری آن به این صورت است «ان لا تمیدبکم که در این صورت معنی آیه فذیه این چنین می شود کسانی که طاقت گرفتن روزه را ندارند برای مسکین فذیه بدهند احتمال دوم این است که یطیقونه از طاقت و همزه افعال در آن برای سلب مآخذ باشد یعنی کسانی که از آنان سلب طاقت شده است فذیه روزه را بدهند در این دو صورت مصداق آیه شیخ فانی خواهد بود چرا که شیخ فانی از روزه گرفتن عاجز و ناتوان می باشد و اگر این آیه بر ظاهرش حمل شود یعنی نه کلمه لامقدر باشد و نه همزه افعال برای سلب مآخذ باشد در این صورت آیه منسوخ می باشد و این چنین گفته می شود که در ابتدای اسلام با وجود قدرت و طاقت بر روزه گرفتن انسان مختار بود که روزه بگیرد یا در عوض آن فذیه بدهد لیکن بعداً با آیه ﴿فمن شهد منکم الشهر فلیصمه﴾ حکم اختیار منسوخ شد که در این صورت وجوب فذیه در حق شیخ فانی با اجماع صحابه رضی الله عنہم ثابت می شود.

صاحب نورالانوار می فرماید که روزه تدریجاً فرض شد به همین خاطر چندین مرتبه منسوخ شد که تفصیل آن بحواله تفسیر احمدی اینگونه است - در ابتداء در هر سال یک روز یعنی روز عاشورا روزه فرض شده بود. سپس با فرض شدن در هر ماه سه روز ایام یض ۱۳، ۱۴، ۱۵ فرضیت عاشورا منسوخ شد. و بعداً با فرضیت روزه رمضان فرضیت ایام یض منسوخ شد اما روزه رمضان با اختیار فرض شد اینکه مکلف مختار بود تا روزه بگیرد یا عوض آن را فذیه بدهد چنانچه در صورتی که آیه «و علی الذین یطیقونه فذیه» بر ظاهرش حمل شود دال بر آن است و باز خداوند مطلع فرمود: که اگر چه مکلف بین روزه گرفتن و فذیه دادن مختار است اما روزه گرفتن بهتر است چنانچه فرمود: «وان تصوموا خیر لکم» سپس با نزول آیه ﴿فمن شهد منکم الشهر فلیصمه﴾ این اختیار نیز منسوخ شد اما روزه شب و روز فرض بود چنانچه فقط بعد از غروب تا نماز عشاء اجازه خوردن و نوشیدن بود و بعد از عشاء تا غروب فردا خوردن و نوشیدن و جماع کردن حرام بود و در آخر با نزول آیه ﴿علم الله انکم کتمت تختانون انفسکم فتاب علیکم و غفاعتکم فالان باشرؤهن و ابتغوا ما کتب الله لکم و کلاوا و اشر بواحتی تبین لکم الخیط الایض من الخیط الاسود من الفجر﴾ روزه شب منسوخ شد و برای همیشه تا قیامت روزه از صبح صادق تا غروب خورشید فرض شد.

«و قضاء تکبیرات العید فی الركوع» هذا نظیر للقضاء الذی هو شبه بالاداء یعنی آن من أدرك الإمام فی صلاه العید فی الركوع، وفاتت عنه التکبیرات الواجبه، فانه یکفر فی الركوع عندنا من غیر رفع ید؛ لأن الركوع فرض، و التکبیرات واجبه، فیراعی حالهما علی حسب ما یمكن. و ما رفع الید فی التکبیرات و وضعها علی الركبتین فی الركوع، فکلاهما سنه، فلا یترک أحدهما بالأخر، و هذا قضاء من حیث الذات؛ لأن محلها القيام قبل الركوع و قد فات، لکنه شبه بالاداء؛ لأن الركوع شبهه القيام؛ لقيام النصف الأسفل علی حاله، و لأن من أدرك الإمام فی الركوع فقد أدرك الركعه مع جمیع أجزائها من القيام و القراءة تقدیراً، فالاحتیاط أن یؤتی بها فیه، و عند أبی یوسف رحمه الله: لا تقضى هذه التکبیرات فی الركوع؛ لأنه قد فات محلها کما لا تقضى القراءة و القنوت فیه.

ترجمه: و قضای تکبیرات عید در رکوع - این مثال قضاء مشابه بالاداء است یعنی فردی که در نماز عید امام را در رکوع دریافت و از او تکبیرات واجب فوت شد للادر نزد ما بدون بلند کردن دستها در رکوع تکبیرات را بگوید چرا که رکوع فرض است و تکبیرات واجب اند لذا حتی الامکان رعایت هر دو می شود و اما بلند کردن دستها در تکبیرات و گذاشتن دستها در رکوع بر زانوها، هر دو سنت است پس هیچ یکی از این دو بخاطر دیگری ترک نمی شود این از نظرات قضاء است چون که محل تکبیرات در حال قیام قبل از رکوع است و این فوت شده است لیکن این مشابه بالاداء است چون که رکوع مشابه به قیام است چرا که نصف اسفل علی حاله قائم است و نیز اگر کسی امام را در حال رکوع در یابد به تحقیق که آن رکعت را با تمام اجزایش از قیل قیام و قرائت حکماً دریافت است لذا احتیاط در این است که تکبیرات را در رکوع انجام دهد و در نزد ابویوسف رضی الله عنہ این تکبیرات در رکوع قضای بجا آورده نمی شود چون که محل تکبیرات فوت شده است همانگونه که قرائت و قنوت در رکوع قضائی بجای آورده نمی شود.

شرح: مثال قضاء مشابه بالاداء این است که شخص در نماز عید در رکوع با امام شریک شد و از او تکبیرات واجب فوت شد. در نزد ما این شخص بدون بلند کردن دستها در رکوع تکبیرات را بگوید بشرطی که با خود بگوید که اگر من ایستاده تکبیرات را بگویم امام سرش را از رکوع بلند می کند و اگر این ترس نباشد تکبیرات را در حال قیام بگوید چون که رکوع فرض است و تکبیرات عید واجب است لذا باید حتی الامکان رعایت حال هر دو بشود یعنی رکوع نیز انجام شود و تکبیرات نیز گفته شود. باقی تسیحات رکوع چون که مستحب است بخاطر تکبیرات واجب ترک کرده می شود. و بلند کردن دستها تا برابر گوشها سنت است و گذاشتن دستها در رکوع نیز سنت است لذا هیچ کدام بخاطر دیگری ترک نمی شود یعنی سنت گذاشتن دستها بخاطر سنت بلند کردن دستها در تکبیرات

ترک نمی شود گفتن تکبیرات عید در حالت رکوع به اعتبار ذات قضاء است چرا که محل تکبیرات قبل از رکوع در حال قیام است و حالت قیام فوت شده است گویا که تکبیرات عید بعد از وقتش گفته شده است و انجام آن بعد از وقت قضاء است لذا گفتن تکبیرات عید در رکوع قضاء است لیکن این قضاء مشابه اداء است چون که رکوع مشابه قیام است و به این خاطر رکوع مشابه قیام است چون که در رکوع نصف اسفل نصف پائین بدن بر حالت خود قائم است. پس بخاطر قیام نصف اسفل بدن در رکوع بدر رکوع نیز من وجه قیام یافته شد لذا رکوع مشابه قیام شد و علت دوم اینکه کسی که در رکوع با امام شریک می شود تمام رکعت را با تمام اجزایش با قیام قرائت دریافت است قلنا دریافتن کسی که با امام در رکوع شریک شده است تمام رکعت را دل بر این است که رکوع حکم قیام را دارد. پس وقتی که رکوع مشابه قیام شد گفتن تکبیرات در رکوع من وجه گفتن آنها در قیام است. لذا وقتی گفتن تکبیرات عید در قیام من کل وجه اداء است پس گفتن تکبیرات در حالت رکوع اگر چه اداء نیست مشابه بالاداء حتما خواهد بود. لذا احتیاط در این است که تکبیرات فوت شده در رکوع قضائی بجای آورده شود. حضرت امام یوسف رحمه الله می فرماید: که تکبیرات عید در رکوع بجای آورده نمی شود چون که وقت این تکبیرات یعنی قیام گذشته است همانگونه که قرائت و قنوت بعد از فوت شدن آنها در رکوع بجای آورده نمی شود.

«و وجوب الفدیة فی الصلاة للاحتیاط» جواب سؤال مقدر تقریر: أن الفدیة فی الصوم للشیخ الفانی لما كانت ثابتة بنص غیر معقول ینبغی أن تقصروا علیه و لم تقیسوا علیه من مات و علیه صلاة مع أنکم قلتم: إنه إذا مات و علیه صلاة و أوصی بالفدیة یجب علی الوارث أن یفدی بعوض کل صلاة ما یفدی لکل صوم علی الأصح، فأجاب بأن الوجوب الفدیة فی قضاء الصلاة للاحتیاط لا للقیاس؛ و ذلك لأن نص الصوم یمحتمل أن یمکن مخصوصاً بالصوم، و یمحتمل أن یمکن معلوماً لعلم عامه توجد فی الصلاة أعنی العجز، و الصلاة نظیر الصوم بل أهم منه فی الشأن و الرفعة، فأمرنا بالفدیة عن جانب الصلاة فإن کُتبت عنها عند الله تعالی فیها، و إلا فله ثواب الصدقة، و لهذا قال محمد فی «الزیادات» تجزئته إن شاء الله تعالی. و المسائل القیاسیة لاتعلق بالمشیئة قط كما إذا تطوع به الوارث فی قضاء الصوم من غیر ایصاء ترجو القبول منه إن شاء الله، فکذا هذا.

ترجمه: و واجب شدن فدیة در نماز برای احتیاط است این جواب سؤال مقدری است. توضیح آن این است که چون که فدیة برای شیخ فانی در روزه انقض غیر معقول ثابت است مناسب است که بر همان اکتفا کنید و بر آن کسی که مرده و بر ذمه آن نماز است را قیاس نکنید. حال آنکه شما گفتید که وقتی شخصی مرده و بر ذمه آن نماز بود و آن شخص به ادای فدیة وصیت کرده بود بر وارثین واجب است تا بنا بر قول صحیح همان اندازه که برای هر

روزهای می بر دزد عوض هر نماز بپردازد. لذا مصنف رحمه الله جواب داد که ادای فدیة در نماز برای احتیاط است نه بخاطر قیاس - و این به این خاطر که احتمال دارد نص روزه مخصوص به روزه باشد و این احتمال را نیز دارد که معلول به علت عامی باشد که در نماز نیز یافته شود یعنی عجز - و نماز مانند روزه است بلکه در شأن و رفعت بلندتری از آن مهتمتر است لذا ما از طرف نماز نیز دستور به فدیة دادیم پس اگر فدیة نزد خداوند از طرف نماز کافی شد فیها والا ثواب صدقة حتماً به آن می رسد به همین علت امام محمد رحمه الله در زیادات فرمود: انشاء الله فدیة از طرف مرده کافی خواهد بود در حالیکه مسائل قیاسی اصلاً به مثبت متعلق نمی باشد چنانچه اگر وارث در قضاء روزه احسان کرد بدون وصیت فدیة داد آن شاء الله امید قبولی را برایش داریم همچنین در این مسئله نیز امید داریم.

شوخ: این عبارت ماثم جواب سؤال مقدری است. سؤال این است که فدیة دادن در عوض روزه برخلاف عقل و قیاس بانص یعنی از این گفته خداوند «و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین» ثابت است چنانچه قبلاً نصلاً گذشت و هر آن چیزی که برخلاف قیاس بانص ثابت شده باشد چیزی دیگر بر آن قیاس نمی شود لذا واجب کردن فدیة نماز یا قیاس کردن بر روزه صحیح نمی باشد حال آن که شما احتاف می گوید اگر فردی ببرد و بر ذمه او چند نماز باشد و آن فرد وصیت کرده باشد بر وارثین واجب است تا از طرف میت در عوض هر نماز یک فدیة اداء کند و این قول صحیح است و بعضی فرمودند که عوض نمازهای یک شبانه روز فقط یک فدیة بدهند. خلاصه اینکه بنا بر قول صحیح یک نماز برابر یک روزه است و در نزد بعضی پنج نماز وقت نماز یک شبانه روز برابر یک روزه است. به هر حال شما احتاف نماز را بر روزه قیاس نمودید و همان فدیة این را بر نماز واجب کردید که بر شیخ فانی بخاطر روزه واجب است حال آنکه فدیة روزه برخلاف قیاس ثابت است و نمی توان بر امر خلاف قیاس چیزی را قیاس کرد.

جواب آن این است که فدیة نمازهای قضائی برای احتیاط واجب شده است نه بخاطر قیاس. چرا که نصی که درباره فدیة دربار شیخ فانی وارد شده است یعنی آیه «و علی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین» ممکن است که مخصوص روزه باشد یعنی حکم فدیة با علتی معلول باشد که آن علت مخصوص روزه است یعنی علت حکم فدیة این باشد که فقط در روزه گرفتن ناتوان باشد. و این احتمال را نیز دارد که حکم فدیة با علتی معلول باشد که عام است یعنی آن علت در روزه هم یافت شود و در نماز نیز یافت شود و مراد از آن مطلقاً عجز است یعنی در صورتی که از اداء کردن روزه عاجز باشد فدیة مشروع شده است پس بخاطر عاجز بودن از ادای نماز نیز فدیة مشروع خواهد بود خلاصه اینکه بنا بر احتمال اول فدیة نماز واجب نمی شود و بنا بر احتمال دوم فدیة نماز واجب می شود لذا بنا بر احتیاط فدیة را واجب نمودند.

شارح رحمه الله با در نظر گرفتن جانب احتیاط، فرمود که نماز مانند روزه است چرا که هر دو عبادت بطنیه مقصود هستند بلکه نماز بنابر رفعت و بلندی خود، از روزه مهمتر است چون که نماز بلا واسطه حسن است و روزه بخاطر مغلوب کردن دشمن خدا یعنی نفس حسن است و روزه فی نفسه قبیح است چون روزه عبارت است از گرسنگی ننگ داشتن خود و این یعنی محرومیت از نعمتهای الهی پس وقتی که در صورت ناتوانی از انجام عبادت غیر هم بر می روزه فدیة واجب می شود، حکم ادای فدیة در عبادت مهمی مانند نماز بطریق اولی داده می شود. لذا اگر فدیة نماز در عوض آن نزد خداوند متعال قبول شد که چه بهتر والا کم از کم ثواب صدقه حتماً خواهد رسید و چون که فدیة نماز بنابر احتیاط واجب شده است نه با قیاس به همین خاطر امام محمد رحمه الله در کتاب زیادات فرمودند: ان شاء الله فدیة نماز برای این مرده کفایت خواهد کرد در حالیکه مسائل قیاس هیچ گاه معلق بر مشیت نمی باشد لذا معلق نمودن امام محمد رحمه الله فدیة نماز را بر مشیت و خواست خداوندی دال بر این است که فدیة نماز مبتنی بر احتیاط است نه بر قیاس. مانند اینکه وارثی بدون وصیت میت فدیة روزه های قضائی آن را اداء نماید که ما امیدواریم تا انشاء الله فدیة آن از طرفش قبول شود. همچنان در این مسئله «نماز امید قبولی فدیة را داریم. جمیل احمد عفی عنه

کد اگر بعد از ایام قربانی زنده است، مانند فدیة برای احتیاط است پس این مسئله مشابه مسئله گذشته است و جواب سؤال مقدر است. توضیح آن این است که هر چیزی که از نظر شرع غیر معقول باشد بعد از فوت قضاء و جایگزینی ندارد و تصحیه یعنی ریختن خون در ایام قربانی غیر معقول است چون که این تلف نمودن حیوان است لذا مناسب است که بعد از سپری شدن ایام نحر قضائی آن با صدقه دادن خود گوسفند یا قیمتش جایز نباشد مستفاد جواب سؤال را اینگونه جواب می دهد که وجوب صدقه کردن گوسفند یا قیمت آن بعد از گذشتن ایام نحر برای احتیاط است نه برای قضاء. و احتیاط به این خاطر است که قربانی کردن در ایام نحر احتمال دارد که فی ذاته اصل باشد و احتمال دارد که قائم مقام «خلف» باشد به این صورت که خود گوسفند یا قیمتش را صدقه کردن اصل باشد و به طرف قربانی فقط بخاطر ضیافت الله منتقل شده باشد چون که مردم در آن روز همان خداوند و مهمانی با بهترین غذا می باشد و بهترین غذا نزد خداوند گوشت پاکیزه است که از این خون جاری شده باشد تا این که اولین خوردن مهمانان از غذای ضیافت «مهمانی» مکرم باشد پس وقتی که ایام قربانی موجود باشد می گویم که خود قربانی اصل است و عمل نمودیم به متصوص و وقتی که این ایام سپری شود به سوی اصل باز می گردیم و می گویم که صدقه نمودن نفس گوسفند یا قیمت آن اصل است لذا به همین اصل حکم می کنیم «فصله می کنیم» پس وقتی که سال آینده یابد از این حکم منتقل نمی شویم و قائل بر قضاء آن نیز نیستیم که همانگونه که سال اول بوده است.

شرح: صاحب منار فرمود: همانگونه که وجوب فدیة برای نماز بنابر احتیاط است. همچنین اگر کسی که بر او قربانی واجب نبوده است گوسفند مشخص را برای قربانی کردن نذر کرد یا به نیت قربانی گوسفندی را خرید ولی ایام قربانی سپری شد و این فرد نتوانست قربانی کند لذا اگر آن حیوانی که نذر کرده بود یا به نیت قربانی خریده بود زنده است احتیاطاً صدقه کردن آن واجب است که اگر آن حیوان زنده نباشد احتیاطاً صدقه نمودن قیمت آن واجب است صاحب نورالانوار می گوید: که این مسئله یعنی وجوب صدقه نمودن خود حیوان یا قیمت آن بعد از گذشتن ایام قربانی مشابه مسئله گذشته یعنی وجوب فدیة نمازهای قضائی است گویا «کاف» در این قول مستفاد مستفاد کالتصدیق بالقیمه تبر مشبه داخل است لیکن محشی می گوید: که بهتر است تا این کاف فقط برای قرآن باشد نه برای تشبیه یعنی بنیاد هر دو مسئله بر احتیاط است نه بر قیاس. به هر حال این عبارت مآثر نیز جواب سؤال مقدری است که تفصیلش این است که هر آن چیزی که شرعاً غیر معقول است بعد از فوت شدن برای آن هیچ گونه قضاء و خلیفای نمی باشد و در این مسئله تصحیه یعنی ریختن خون در ایام نحر امر غیر معقولی است و کار خلاف عقل است چرا که این از بین بردن و تلف کردن چلنداری است و تلف نمودن حیوان عذاب دادن آن است و در عذاب

«کالتصدیق بالقیمه عند فوات ایام التضحیه» ای کوجب التصدیق بقیمه الشاه إن نذرنا للفقیر أو اشتدنا واستهلكها، أو بعین الشاه إن بقیت حیة عند فوات ایام التضحیه ایضاً للاحتیاط کافدیة للطلاء، فهو تشبیه بالمسألة المتقدمه، و جواب عن سؤال مقدر تقریر: أن ما لا یعقل شرعاً لا یكون له قضاء، و حلف عند الفوات، و التضحیه ای إرفاقه الدم فی ایام النحر: غیر معقوله؛ لأنه إتلاف الحیوان، فینیقنی أن لا یجوز قضاءها بالتصدیق بعین الشاه أو بالقیمه بعد فوات ایامها، فأجاب بأن وجوب التصدیق بالقیمه أو بالشاه بعد فوات الایام للاحتیاط لا للقضاء؛ و ذلك لأن التضحیه فی ایامها تحتمل أن تكون أصلاً بنفسها، و تحتمل أن تكون خلفاً بأن یكون التصدیق بعین الشاه أو بقیمتها أصلاً، و إنما انتقل إلى التضحیه بعراض الضیافه؛ لأن الناس أضياف الله تعالی فی هذه الایام، و الضیافه إنما تكون بأطيب الطعام، و هو عند الله اللحم المذکری المرأی منه الدم لیكون أول تناول الناس من طعام الضیافه المکرمه، فما دام كانت الایام موجوده قلنا: إن التضحیه أصل برأسها و عملنا بالمتصوص، و إذا فاتت الایام صرنا إلى الأصل، و قلنا: إن التصدیق بعین الشاه أو بالقیمه هو الأصل، فحکمتما به، ثم إذا جاء العام الثانی لم تنتقل من هذا الحکم و لم نقل بقضائها علی ما کان فی العام الأول.

ترجمه: مانند صدقه کردن حیوان قربانی بعد از ایام قربانی - یعنی مانند وجوب صدقه نمودن قیمت گوسفند اگر فقیر آن را نذر کرده باشد یا آن را خریده باشد و هلاکش کرده باشد یا بعینه همان گوسفند را صدقه

دادن حیوان قربت و ثوابی وجود ندارد پس معلوم شد که قربانی کردن در ایام قربان امری است غیر معقول و غیر معقول بودن آن را شاعر اردو زبان این گونه بیان نموده است:

یہ عجیب امر اسی کہ بہ روز عید قربان
وہی قتل بھی کری بھی وہی محلِ ثواب الہی

ترجمہ: این عجیب ماجرای است کہ در روز عید قربان ہم قاتل است و برعکس ثواب هم می برد.

به هر حال وقتی که قربانی کردن غیر معقول است مناسب است کہ صدقه دادن عین حیوان یا قیمت آن را بعد از سپری شدن ایام قربانی جایز نباشد. مصنف رحمہ اللہ جواب این سؤال را اینگونه می دهد کہ صدقه نمودن حیوان یا قیمت آن را بعد از گذشتن ایام نحر بنابر احتیاط است نہ بنابر قضاء و قیاس. علت احتیاط این است کہ احتمال دارد قربانی نمودن در ایام نحر اصل باشد و احتمال دارد کہ صدقه دادن عین حیوان یا قیمت آن اصل باشد کہ فقط بخاطر ضیافت بہ طرف قربانی منتقل شدہ باشد چون کہ مردم در این روزها مہمان خداوند می باشند و مشخص است کہ کریم وقتی کہ مہمانی می دہد با غذای خوبی از مہمانان پذیرایی می کند و در نزد خداوند متعال بہترین غذا گوشت پاک ذبیحہ است چرا کہ مال صدقہ بہ علت از بین بردن گناہان صدقہ دہندہ ملوث شدہ است کہ خداوند بہ این مطلب اشارہ می فرماید: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ بہ همین علت مال صدقہ بر پیامبر صلی اللہ علیہ وسلم اقربا نمی و نیز برای مالی ایشان بخاطر کرامتشان حرام کردہ شدہ است و بہ آدم غنی بخاطر عدم نیازش حرام شدہ است و خداوند متعال کہ ہم غنی و ہم کریم است اصلاً در شأن آن ذات نیست تا بندہ ہایش را با مال ملوث و خبیث پذیرائی کند لذا ما بجای صدقہ نمودن حیوان یا قیمت آن دستور بہ قربانی دادیم تا خبیث بہ خون منتقل شود و گوشت پاکیزہ و سالم بمائدہ تا توسط آن ضیافت بندہ ہا از جانب خداوند محقق شود پس با در نظر گرفتن این مسئلہ کہ بندہ ہای خدا بہترین غذا را تناول کند گفتہ شدہ تا زمانی کہ ایام نحر موجود است قربانی کردن اصل است کہ در

این صورت بہ این حدیث پیامبر صلی اللہ علیہ وسلم «صُحُوفَانِہَا سَتَانِ لِمَا لَكَ اِبْرَاهِيمُ» نیز عمل می شود و وقتی کہ این ایام سپری شد بہ اصل برمی گردیم و می گویم کہ صدقہ کردن حیوان یا قیمت آن اصل است لذا ما بعد از گذشتن ایام قربانی بہ این اصل دستور می دہیم. و باز اگر ایام نحر سال آیندہ پیش آمد در حالی کہ این فرد حیوان یا قیمت آن را صدقہ نکرده بود ما از این حکم یعنی وجوب صدقہ بہ سوی قربانی کردن منتقل نمی شویم و نمی گویم کہ همانگونه کہ حکم در سال گذشتہ بود امسال مطابق آن قربانی قضایی بجای آورده شود یعنی دستور بہ قضایی قربانی سال گذشتہ را در ایام نحر امسال نمی دہیم بلکہ فقط صدقہ کردن حیوان واجب خواهد بود بہ ہر حال وقتی کہ احتمال دارد کہ قربانی کردن حیوان اصل باشد و ہم احتمال دارد کہ صدقہ کردن خود حیوان یا قیمت آن اصل باشد لذا بعد از سپری شدن ایام نحر بنابر احتمال اول صدقہ کردن حیوان یا قیمت آن خلیفہ و قضاء خواهد بود و بنابر احتمال دوم

اصل قرار می گیرد نہ قضاء. پس بنابر احتمال اول ہرگز صدقہ کردن حیوان یا قیمت آن جایز نخواہد بود چون کہ قضاء قربانی امر غیر معقولی است و غیر معقول جایگزینی ندارد لیکن بنابر احتمال دوم صدقہ نمودن واجب است چون کہ حیوانی را کہ برای قربانی نذر کردہ بود یا بہ نیت قربانی خریدہ بود صدقہ کردن آن اصل بودہ است و دستور قربانی فقط بہ خاطر مہمانی بودہ است پس چون کہ در یک صورت صدقہ کردن حیوان یا قیمت آن واجب است لذا احتیاطاً حکم بہ صدقہ نمودن آن دادہ شد. خلاصہ اینکہ صدقہ نمودن حیوان یا قیمت آن بنابر قیاس نوزدہ بلکہ بنابر احتیاط است.

انواع قضاء در حقوق عباد

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان أنواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعه في حقوق العباد، فقال: «و منها: ضمان المغضوب بالمثل وهو السابق، أو بالقيمة» أي من أنواع القضاء ضمان الشيء المغضوب بالمثل فيما إذا غضب مثلياً واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل، أو كان له مثل ولكن انصرم عن أيدى الناس، فهذا نظير القضاء بمثل معقول؛ لأن المثل والقيمة كلاهما مثل معقول، أما الأول فظاهر؛ إذا هو مثل صوره ومعنى، وأما الثاني فهو أيضاً مثل معنى وإن لم يكن صوره، ولكن الأول كامل والثاني قاصر، ولهذا قال: وهو السابق أي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي، فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل إلى المثل المعنوي، فبِهِ تبيهُ على أن القضاء بمثل معقول نوعان: كامل و قاصر، لا يقال: مثل هذا متحقق في حقوق الله تعالى أيضاً فإن قضاء الصلاة بالجماعه كامل، وقضاءها منفرداً قاصر، فلم لم يتعرض له؛ لأننا نقول: عندهم قضاء الصلاة منفرداً كامل وبالجماعه أكمل، ولا يقيسون حال لقضاء على حال الأداء.

ترجمہ: سپس وقتی کہ مصنف رحمہ اللہ از اقسام قضاء در حقوق اللہ فارغ شد شروع نمود در بیان کردن اقسامی کہ منقہ بہ حقوق العباد است. چنانچہ فرمود: از جملہ اقسام قضاء تاوانی مغضوب بہ مثل است و این مقدم است یا با نیت آن یعنی از اقسام قضاء تاوان شیء مغضوب با مثل است اگر غاصب چیز مثلی را غصب نموده و ہلاکش کردہ است و مثل آن در بین مردم یافت شود و یا با قیمت شیء غصبی می باشد در صورتی کہ برای آن مثلی نباشد یا برای آن مثلی باشد اما از دست مردم از بین رفته و نایاب شدہ است. پس این مثال قضاء بمثل معقول است چون کہ مثل و نیت ہر دو مثل معقول است بہ ہر صورت اولی کہ مشخص است چرا کہ آن ہم از لحاظ صورت و ہم از لحاظ معنی مثل است و اما دومی آن نیز معناً مثل است گرچہ صورۃً مثل نیست لیکن اولی کامل و دومی قاصر است بہ همین علت مصنف رحمہ اللہ فرمود: «هو السابق» یعنی مثل صوری از مثل معنوی مقدم تر است لذا تا زمانی کہ مثل صوری

یافت شود به سوی معنوی منتقل نمی شود پس در این بیان اشاره بر آن است که قضاء بمثل معقول بر دو قسم است کامل و قاصر و این گفته بشود که مثال آن در حقوق الله نیز متحقق است چرا که قضایی بجای آوردن نماز با جماعت کامل است و قضایی آن بدون جماعت قاصر است پس چرامصنف رحمه الله از آن سخن به میان نیاورد چون که ما می گوئیم که نزد اصولیین قضاء نماز فرادا کامل و باجماعت اکمل است و ایشان حالت قضاء را بر حالت اداء قیاس نمی کنند.

شرح: شارح نور الانوار می فرماید: همانگونه که اقسام قضاء یعنی ۱- قضاء بمثل معقول ۲- قضاء بمثل غیر معقول ۳- قضاء مشابه بالقضاء در حقوق الله یافت می شود در حقوق العباد نیز یافت می شود درباره حقوق الله که قبلاً بیان شده است حال در اینجا بیان اقسام قضاء که متعلق به حقوق العباد است شروع می شود. چنانچه مصنف رحمه الله فرمود: که یک قسم از اقسام قضاء یعنی مثال قضاء بمثل معقول این است که اگر کسی چیزی را که مثل و مانند دارد، غصب کرد و آن را هلاک کرد و آن چیز در بازار یافت می شود، بر غاصب تاوان آن بمثل آنچه غصب نموده واجب می گردد. و اگر آن شیء غصبی از ذوات القیم است و یا از ذوات الامثال است اما مثل آن در بازار یافت نمی شود لذا بر غاصب ادای قیمت آن واجب می گردد. به هر حال واجب شدن مثل در صورت اول و قیمت در صورت دوم در حقوق العباد، مثال بمثل معقول است چون که مثل و قیمت هر دو برای شیء غصبی مثل معقول است. مثل معقول بودن مثل شیء غصبی در ذوات الامثال کاملاً مشخص است چرا که تاوان شیء غصبی معاً و صوراً مانند مثل چیز غصبی است. صوراً به این خاطر مماثل است که آن چیزی که بعنوان تاوان داده شده است همانند شیء غصبی است. مثلاً تاوان گندم را با گندم اداء کرده باشد و معنی به این خاطر مثل است که شیء مغضوب و چیزی که بعنوان تاوان داده شده هر دو در قیمت به هم نزدیکند مثلاً گندم یک تن باشد و تاوان آن نیز همان اندازه باشد که این هر دو تقریباً یک ارزش دارند. گویا نزدیک بودن دو همجنس در ارزش مالی مثل معنوی است. به هر حال وقتی که چیزی که به عنوان تاوان پرداخت شده است صوراً و معاً مثل شیء غصبی است مثل معقول بودن مشخص است اما دومی یعنی اداء نمودن تاوان شیء غصبی با قیمت اگرچه صوراً مثل نیست اما معاً مثل است. به این علت مثل صوراً نیست چون شیء غصبی و تاوان یک جنس نیست اما معاً به این خاطر مثل است چون شیء غصبی و قیمت آن در ارزش مالی تقریباً همتا هستند البته اگرچه مثل صوری و معنوی هر دو مثل معقولند اما مثل صوری در مماثلت کامل و مثل معنوی در مماثلت قاصر است به همین علت مصنف رحمه الله فرمود: «هو الساق» یعنی مثل صوری بر مثل معنوی مقدم است لذا تا زمانی که غاصب قادر بر ادای مثل صوری است اجازه اداء از مثل معنوی را ندارد چون که غرض از تاوان اداء نمودن حق مغضوب منه یعنی مالک است و حق مالک متعلق است به شیء مغضوب هم

صوراً و هم معاً پس حتی الامکان باید هر دو رعایت شود چنانچه اگر غاصب چیزی مثلی را غصب کرد و آن را هلاک نمود بر غاصب اداء نمودن تاوان یا مثل صوری واجب می شود بشرطی که توانایی آن را داشته باشد حتی اگر با وجود قدرت بر مثل صوری غاصب با قیمت «مثل معنوی» تاوان را اداء نمود. مالک مجبور بر قبول آن نخواهد بود حاصل اینکه با این بیان معلوم می شود که قضاء بمثل معقول در حقوق العباد بر دو قسم است ۱- مثل کامل ۲- مثل ناقص. یعنی مثل صوری مثل کامل است و مثل معنوی مثل قاصر است از «لا ینال» اعتراضی است و آن اینکه همانگونه که در حقوق العباد بمثل معقول بر دو قسم کامل و قاصر تقسیم می شود در حقوق الله نیز یافت می شود. چنانچه اداء نماز قضایی با جماعت بمثل معقول کامل است و به تنهایی نماز قضایی بجای آورده شود مثل قاصر است. لذا اگر چنین است چرا مصنف رحمه الله از آن صحبتی به میان نیاورد. جواب این است که کمال به چیزی گفته می شود که همانگونه که مشروع شده باشد به آن عمل شود و جبرئیل علیه السلام نماز قضایی را با جماعت تعلیم ندادند. بلکه ادای با جماعت را تعلیم دادند لذا می تواند اداء با جماعت کامل و بدون جماعت قاصر باشد اما قضاء کامل و قضاء قاصر ممکن نیست بلکه قضاء چه با جماعت باشد و چه بغیر جماعت در دو صورت کامل است. حد اکثر می توان گفت که بجای آوردن نماز قضایی با جماعت اکمل و بدون جماعت کامل است به هر حال وقتی که اداء نماز با جماعت مشروع شده است و بجای آوردن قضایی با جماعت مشروع نشده است چگونه می توان حالت قضاء را بر حالت اداء قیاس نمود.

«وَضَمَانُ النَّفْسِ، وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ» هَذَا نَظِيرُ لِقَضَاءِ بَمَثَلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ، فَإِنْ ضَمَانَ النَّفْسِ الْمَقْتُولِ خَطَأً بَكُلِّ الدِّبَةِ، وَالْأَطْرَافِ الْمَقْطُوعَةِ خَطَأً بِكُلِّ الدِّبَةِ أَوْ بَعْضُهَا غَيْرِ مَدْرَكٍ بِالْعَقْلِ؛ إِذْ لَا مِثْلَئِلَ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْمَالِكِ الْمَبْتَدِلِ، وَبَيْنَ الْمَالِ الْمَمْلُوكِ الْمَبْتَدِلِ، وَإِنَّمَا شَرْعُهُا اللَّهُ تَعَالَى؛ لِثَلَاثٍ تَهْدِرُ النَّفْسَ الْمُحْتَرَمَةَ مَجَاناً؛ إِذْ لِقَضَائِصٍ إِنَّمَا شَرَعُ إِذَا كَانَ عَمْدًا لِحُصُولِ الْمَسَاوِءِ.

توجه: و تاوان نفس و اعضا با مال این مثال بمثل غیر معقول است. چرا که تاوان «وَضَمَانُ» نفسی که خطأً قتل رسیده باکل دبه و تاوان اعضایی که خطأً قطع شد با کل دبه یا بخشی از دبه غیر مدرك بالعقل «خلاف» نقل است چون در میان انسان مالک متصرف (خرج کننده) و مال مملوک متصرف (خرج شونده) هیچگونه مماثلتی نیست و خداوند تعال دبه را فقط برای این مشروع فرمود: تا نفس محترمی رایگان از بین نرود. چون که قصاص در صورتی مشروع شده است که قتل عمد باشد تا که مساوات حاصل شود.

شرح: قتل بر دو قسم است:

۱- قتل عمد؛

۲- قتل خطاء

باز قتل خطاء بر دو قسم است: ۱- خطاء فی ظن الفاعل؛ ۲- خطاء فی نفس الفعل.

قتل عمد یعنی کشتن کسی قصداً با آله تیزی. در قتل عمد فقط قصاص واجب می شود مگر اینکه در میان قاتل و اولیاء مقتول بر مالی صلح شود قتل خطاء فی ظن الفاعل این است که کسی اسلای را به گمان اینکه حیوانی است با تیر آن را بکشد و قتل خطاء فی نفس الفعل این است که کسی بر شکاری تیر را رها کرد که ناگهان به انسانی اصابت کرد و آن کشته شد. در قتل خطاء بر قاتل دیه واجب می شود و دیه مالی را می گویند که در عوض نفس واقع شود اما مالی که در کمتر از نفس مثلاً در عوض از بین بردن عضوی واجب شود به آن ارش می گویند. دیه کامل نزد امام ابوحنیفه رحمته الله یکصد شتر به این شرح است:

۱. بیست بنت مخاض؛ ۲. بیست بنت لبون؛ ۳. بیست ابن مخاض؛ ۴. بیست حقیق؛ ۵. بیست جذعین.

تعریف اینها را در اشرف الهدایه جلد سوم نگاه کنید یا هزار دینار طلا و یازده هزار درهم نقره. چند مورد است که با ضایع کردن هر کدام دیه کامل واجب می شود: ۱- نفس ۲- بینی ۳- هر دو گوش ۴- هر دو چشم ۵- هر دو دست ۶- هر دو پا ۷- ذکر ۸- زبان ۹- هر دو لب ۱۰- هر دو خصیه ۱۱- هر دو ابرو ۱۲- هر دو پستان زن ۱۳- تمام پلکهای هر دو چشم ۱۴- تمام انگشتان هر دو دست ۱۵- تمام انگشتان هر دو پا. و بعضی اعضاء چنانند که تلف کردن آنها خطاء دیه کامل واجب نمی شود بلکه بخشی از دیه واجب می شود مثلاً با از بین بردن یک دست و با یک پا نصف دیه واجب می شود و با قطع نمودن یک انگشت پا یا دست یک دهم دیه واجب می شود و با از بین بردن پلک بالا یا پایین یک چشم یک چهارم دیه واجب می شود. به هر حال واجب شدن تاوان مالی بخاطر تلف نمودن نفس یا عضوی از انسان بطور خطاء. مثال قضاء بمثل غیر معقول است. چرا که ادا نمودن تاوان با دیه کامل در صورت قتل نفس خطاء و تاوان با دیه کامل در صورت قطع عضو یا حصه ای از دیه خلاف عقل است به این علت که در میان انسان که مالک و متصرف است و مال که مملوک که تصرف می شود هیچ گونه مماثلتی نیست البته خداوند متعال دیه را فقط به این خاطر مشروع نمود تا اینکه یک نفس با عزت و ایگان تلف نشود چون که قصاص در صورتی مشروع است که قتل عمد باشد تا که در میان فعل قاتل قاتل فعل قاتل اولیای مقتول مساوات و برابری بوجود آید پس در قتل خطاء قصاص مشروع نشده است لیکن اگر دیه هم مشروع نمی شد نفس با عزتی مفت از بین می رفت در حالیکه شریعت اسلام به آن اجازه نمی دهد. به هر حال وقتی که در میان نفس مقتول و عضو قطع شده و مال ظاهر هیچ گونه مماثلتی نیست، پس مماثل بودن مال با نفس مقتول و عضو قطع شده غیر معقول و خلاف عقل است.

«و أداء القیمه فیما إذا تزوج علی عبد بغير عینه» هذا نظیر للقضاء الذی فی معنی الأداء، و لهذا عبر عنه باللفظ الأداء أى إذا تزوج الرجل امرأة علی عبد بغير عینه، فحیثین إن اشترى عبداً وسطاً وسلمه لیها، فلا خفاء أنه أداء، و إن أدى لیها قیمه عبد وسط، فهذا قضاء لكنه فی معنی الأداء؛ لأن العبد معلوم الذات مجهول الصفه، فلا بد فی قطع المنازعه بینهما من أن یسلمه عبداً وسطاً، و الوسط لا یتحقق إلا بالتقویم لیكون قلیل القیمه أدنی، و كثير القیمه أعلى، و أوسطها بین و بین، فكان المرجع إلی التقویم، فلهذا كانت القیمه فی معنی أداء.

«حتى تجبر علی القبول كما لو أتاها بالمسمى» تبرع علی كونها فی معنی الأداء أى تجبر المرأة علی قبول القیمه كما لو أتاها بالعبد المسمى تجبر علی قبول العبد، فكذلك تجبر علی قبول القیمه.

ترجمه: و اداء نمودن قیمت در صورتی که بر غلام غیر متین نکاح کرده باشد. این مثال قضائی است که به معنی اداء است به همین خاطر با لفظ تعبیر شده است یعنی وقتی که مردی با زنی بر غلام غیر معینی نکاح کرد پس در این هنگام آن مرد غلام متوسطی خرید و تسلیم آن زن کرد پس شکی نیست که این اداء است و اگر قیمت غلام متوسطی به آن پرداخت نمود پس این قضاء است اما در معنی اداء چرا که غلام به اعتبار ذات معلوم اما به اعتبار صفت مجهول است لذا برای برطرف کردن منازعه بین زن و شوهر لازم است تا شوهر غلام متوسطی را تحویل زن دهد و این متوسط بودن فقط با قیمت مشخص می شود تا که غلام ارزان قیمت ادنی و غلام گران قیمت اعلی و غلام متوسط القیمه متوسط باشد. لذا مرجع هم قیمت گذاری است لذا قیمت به معنی اداء می باشد. حتی که زن مجبور کرده می شود بر قبول کردن قیمت همچنانکه اگر غلام مذکور را به او بدهد. این مسئله تفرعی است بر اینکه قیمت به معنی اداء است یعنی زن بر قبول کردن قیمت همانگونه مجبور کرده شود همانطوری که اگر شوهر به زن غلام مذکور را می داد مجبور بود تا غلام را قبول کند پس همچنان مجبور کرده شود تا قیمت را قبول کند.

شرح: صاحب مناز می فرماید: که اگر کسی در وقت نکاح غلام نامشخصی را به عنوان مهر مشخص نمود اما بجای غلام قیمت آن را به زن تحویل داد پس این اداء قیمت قضاء مشابه بالاداء است چون که تحویل قیمت مشابه لاداء است به همین علت مصنف رحمته الله این قسم را با لفظ اداء تعبیر نمودند و «اداء القیمه» فرمود. مقصود این است که اگر کسی به شرط مهر قرار دادن غلام نامشخص با زنی ازدواج نمود پس اگر آن مرد غلام متوسطی را خرید و تحویل آن زن داد بلاشک این صورت «اداء» است چرا که آن چیزی را که بعنوان مهر واجب شده بود بعینه همان را تحویل نموده است و تحویل دادن عین واجب و «اداء» می نامند. لذا تحویل غلام متوسطی به زن اداء است و اگر قیمت غلام متوسط را به زن پرداختد صورت قضاء است چرا که «قیمت» عین واجب نیست بلکه مثل واجب است و

تحویل دادن مثل اداء را قضاء می نامند. پس تحویل قیمت غلام قضاء می باشد اما به معنای اداء است چون که غلام به اعتبار ذات معلوم و به اعتبار صفت مجهول است چون که مشخص است که مهر برده ای است لیکن معلوم نیست که این برده دارای چه صفاتی است پس وقتی که غلام به اعتبار ذات معلوم و به اعتبار صفت مجهول است باید برای برطرف کردن اختلاف میان زن و شوهر که زن خواهان غلام اعلی و شوهر خواهان تحویل غلام ادنی است، برای زن غلام متوسطی داده شود و مشخص کردن غلام متوسط با قیمت معلوم می شود به این صورت که غلام با قیمت بالا اعلی و غلام با قیمت کم ادنی و غلام با قیمت میانه متوسط خواهد بود خلاصه اینکه مرجع هم قیمت است لذا فقط قیمت اصل می باشد پس تحویل دادن قیمت تحویل اصل است و وقتی که تحویل قیمت مانند تحویل عین واجب است، دادن قیمت به معنی اداء خواهد بود صاحب منار بر این قول که قیمت به معنی اداء است با بیان تفریع فرمود: که اگر شوهر بجای غلام قیمت آن را به زن داد و زن از گرفتن قیمت انکار نمود، قاضی زن را برای قبول کردن قیمت مجبور کند همانگونه که اگر شوهر غلامی که در وقت نکاح ذکر نموده بود به زن تحویل داد و زن مجبور بود تا آن غلام را تحویل بگیرد. لذا همچنان بر قبول کردن قیمت نیز مجبور کرده شود به هر حال مجبور بودن زن برای قبول کردن قیمت دال بر این است که دادن قیمت به معنی اداء است چون که فقط در صورت اداء مؤدی له کسی که به او داده می شود مجبور می شود و در صورت قضاء مجبور نمی شود.

ثم ذكر المصنف رحمه الله تفریعین لأُمی حنیفه علی قوله: وهو السابق، فقال: «و علی هذا قال أبوحنیفه رحمه الله فی القِطْع: ثم القتل عمدًا للولی فلعلمهما» أی لأجل أن المثل الكامل سابق علی المثل القاصر قال أبوحنیفه رحمه الله فی صورة: قطع رجل ید رجل عمداً، ثم قتله قبل أن یرأ ینبئی للولی أن ینفعل مثل ما فعل القاتل، فقیطعه أولاً، ثم ینقله لیکون جزاء الفعل بالقتل؛ إذا الفعل متعدد من القاتل، فینبئی أن یمکن كذلك من الولی رعاية للمثل الكامل. و لو اقتصر علی القتل جاز له ایضاً، لأنه عفا عن بعض موجب، فصار كما إذا عفا عن كله، و عندهما: لا یقتضی الولی إلا بالقتل؛ لأن موجب القطع دخل فی موجب القتل إذا أفضی إلیه و لم یرأ ینبئهما، و هذه المسألة علی ثمانية أوجه: و المذكور فی المتن واحد منها؛ و ذلك لأنه لا یخلو إمام أن یمکن القطع و القتل عمدین، أو خطایین، أو الأول عمدًا و الثاني خطأ، أو بالعکس، فهی أربعة، و علی کل تقدير منها إمام أن یتخلل بینهما برء أو لا، فإن كان الثاني بعد البرء فهما جنایتان اتفاقاً لا یتداخلان، سواء كانا عمدین أو خطایین، أو كان أحدهما عمدًا و الآخر خطأ، و إن كان قبل البرء فإن كان أحدهما عمدًا و الآخر خطأ لا یتداخلان اتفاقاً، و إن كانا خطایین یتداخلان اتفاقاً، و إن كانا عمدین فهو المسألة الخلافیه المذكوره

فی المتن یتداخلان عندهما لاعنده، و هذا كله إذا صلدرا عن شخص واحد، فإن صلدرا عن شخصین، فالکلام فیهِ طویل یعرف فی موضعه.

توجه: سپس مصنف بر این قول خود و هو السابق دو مسئله تفریعی از امام ابوحنیفه ذکر فرموده است چنانچه فرمود: بنابر همین «قانون» امام ابوحنیفه درباره قتل بعد از قطع فرمودند که انجام این هر دو کار برای ولی مقول جایز است. یعنی به خاطر اینکه مثل کامل بر مثل قاصر مقدم است امام ابوحنیفه فرمودند: که اگر شخصی دست کسی را قصداً قطع نمود چنانچه قبل از بهبود یافتن آن شخص را بقتل رساند پس برای ولی مقتول مناسب است تا همان کار را انجام دهد که قاتل انجام داده بود لذا اول دستش را قطع کند سپس او را بکشد تا که جراح فعل با فعل انجام پذیرد، چون که فعل از طرف قاتل متعدد است لذا بنابر رعایت مثل کامل مناسب است تا راجب ولی مقتول نیز همین حالت باشد. و اگر ولی بر قتل اکفا کرد برایش این نیز جایز است چون که او بعضی از موجب فعل قاتل را بخشیده است پس این مانند آن است که ولی تمام موجب فعل قاتل را بخشیده است و نزد صاحبین ولی مقتول فقط می تواند با کشتن قصاص بگیرد چرا که موجب قطع در موجب قتل داخل است وقتی که قطع به قتل برسد و در میان آن دو بهبودی بوجود نیاید و این مسئله برهشت صورت است و آنچه در متن ذکر شده است یکی از آنهاست و آن به این خاطر که این از دو حال خالی نیست یا هر دو قصداً می باشد یا خطاء و با قطع عمداً و قتل خطاء و یا برعکس آن - لذا این چهار صورت است و باز بر هر صورت از اینها یا در میان قطع و قتل تدرستی حاصل می شود و یا خیر لذا اگر قتل بعد از تدرستی بوجود آید بالاتفاق این دو جنایت جداگانه است که در میان آنها تداخل نیست فرق نمی کند که هر دو عمداً باشد یا خطاء یا یکی از آن دو قصداً باشد و دیگری خطاء و اگر قتل قبل از بهبودی به وقوع پیوندد پس اگر یکی از آن دو عمداً و دیگر خطاء باشد بالاتفاق تداخل نمی باشد، و اگر هر دو خطاء باشد بالاتفاق تداخل می شود. و اگر هر دو قصداً باشد پس این همان مسئله اختلافی است که در متن ذکر شده است که نزد صاحبین تداخل می شود و نزد امام ابوحنیفه تداخل نمی شود و تمام این تفصیل زمانی است که قتل هر دو از یک فرد صادر شده باشد و اگر از دو شخص صادر شده باشد بحث در آن بسیار طولانی است که در مقامش فهمیده می شود.

شرح: مصنف قبلاً و هو السابق فرمود یعنی مثل صوری مثل کامل ابر مثل معنوی مثل قاصر مقدم است بنابر همین قول دو مسئله کوتاه بطور تفریع از امام ابوحنیفه بیان شده است چنانچه امام ابوحنیفه فرمودند: که اگر شخصی قصداً دست شخص دیگری را قطع نمود و باز قبل از خوب شدن زخم همان شخص موقوف الید را کشت، لذا باید اولیاء مقتول با قاتل همان (معامله ای) برخوردی را کنند که قاتل انجام داده بود یعنی اول دست آن را قطع

کنند سپس او را به قتل رسانند تا که فعل عوض فعل انجام پذیرد. و چون که فعل از طرف قاتل متعدّد است می قطع و قتل لذا بتایر رعایت مثل صوری «مثل کامل» باید اولیاء مقتول نیز همان کار را انجام دهند لیکن اگر اولیاء مقتول بر قتل اکتفا نمودند و از قطع دست متصرف شدند این نیز جایز است و دلیل جواز این است که اولیاء مقتول بعضی از موجب فعل قاتل یعنی قطع دست را بخشیدند و اگر اولیاء مقتول تمام موجب یعنی هم قطع و هم قتل را می بخشیدند جایز بود لذا وقتی که بعض موجب یعنی قطع دست را بخشیدند هم جایز است. صاحبین فرمودند که در مسئله مذکور قاتل فقط کشته شود و دستش قطع نشود دلیل صاحبین این است که چون پیش از خوب شدن زخم قتل رخ داده است یعنی هم قطع و هم قتل کرده است موجب قطع و موجب قطع تداخل پیدا می کنند و هر دو یک جنایت به حساب می آیند و این مثل این است که کسی شخص دیگری را با ده ضربه چوب به قتل رساند که در این صورت قاتل فقط بقتل رسانده می شود و اصلاً نیازی به زدن ده ضربه چوب نیست چنانچه در حدیث آمده است «لا قود الا بالسيف» پس وقتی که موجب قطع در موجب قتل داخل شد لذا قاتل فقط قصاص می شود اما دستش قطع نشود. صاحب نور الانوار می فرماید: که از این مسئله هشت صورت بیرون می آید که در متن فقط یکی از آنها مذکور است: ۱- قطع و قتل هر دو قصداً باشد ۲- یا هر دو خطاء باشد ۳- یا قطع عمداً و قتل خطاء باشد ۴- و یا قطع خطاء و قتل عمداً باشد. و هر یک از این چهار، دو صورت دارد چرا که در میان قطع و قتل بهبودی حاصل شده است یا خیر - وقتی چهار را بر دو ضرب کنیم حاصل آن هشت بدست می آید. ۱- قطع و قتل هر دو عمداً باشد و در میان آن دو بهبودی بدست آمده باشد ۲- هر دو عمداً باشد اما در میان آنها بهبودی بدست نیامده باشد ۳- هر دو خطاء باشد و در میان آنها بهبودی بدست آمده باشد ۴- هر دو خطاء باشد اما در میان آنها بهبودی حاصل نشده باشد ۵- قطع عمداً باشد و در وسط آنها بهبودی بدست آمده باشد ۶- قطع عمداً باشد اما قتل خطاء ولی در میان آنها تدرستی حاصل نشده باشد ۷- قطع خطاء باشد و قتل عمداً و در میان آن دو، زخم بهبود نیافته باشد. حکم درباره این هشت صورت این است که اگر جنایت دوم یعنی قتل بعد از بهبود یافتن زخم قطع دست بوقوع پیوسته، بالاتفاق این دو جنایت جداگانه ثابت می شود. و یک جنایت در جنایت دیگر داخل نمی شود خواه هر دو عمداً باشد یا قصداً و یا خواه یکی عمداً و دیگری قصداً چون که موجب قطع با بهبود یافتن ثابت شده است لذا هر یک از قطع و قتل فعل مستقلی به حساب می آید و موجب هر دو فعل وصول می شود. چنانچه اگر هر دو قصداً باشد اولیاء مقتول مجازند تا اول دست قاتل را قطع کنند سپس او را به قتل رسانند و اگر هر دو خطاء باشد بر قاتل یک و نیم دیه واجب می شود که یک دیه کامل بخاطر قتل و نصف دیه در عوض قطع دست. و اگر قطع عمداً و قتل خطاء باشد دو قطع دست قصاص و در قتل نفس دیه واجب

«والبضمن المثلی بالقیمة إذا انقطع المثل الا یوم الخصومة» تفریع ثانی لائی حنیفه رحمه الله علی قوله: و هو السابق یعنی إذا غصب شخص من آخر مثلاً، ثم انقطع المثل و انصرم من ابدی الناس، فلا جرم تجب قیمه، فقال ابوحنیفه رحمه الله: لا یضمن هذا المثلی بالقیمة الا بقیمة یوم الخصومه؛ لانه ما لم تقع الخصومه بحتمل أن یقدر علی المثل الصوری و هو مقدم علی المثل المعنوی، فإذا وقعت الخصومه فحینئذ فلا بد أن یأخذ المالك الضمان، لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القیم، و فیها تجب قیمه یوم الغصب بالاتفاق. قلنا: الأصل ثمه کان رد الأصل و إذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قیمه ذلک الیوم، و ههنا الأصل ایضاً رد العین، و إذا عجز عنها یجب رد المثل، فإذا عجز عن المثل و ظهر عند القاضی تجب علیه قیمه ذلک الیوم، و عند محمد رحمه الله: تجب علیه قیمه یوم الانتقطاع؛ لأن العجز عن الأصل إنما یتحقق فی هذا الیوم، قلنا: نعم، ولكن یتظهر ذلک العجز وقت الخصومه،

ترجمه: و وقتی که مثل منقطع شود تاوان شی مثلی با قیمت اداء نمی شود مگر روز خصومت این تفریع دوم است از ابوحنیفه فرمودند بر این گفته مصنف فرمودند «هو السابق» یعنی اگر کسی شی مثلی دیگری را غصب نمود سپس این مثل منقطع شود و از دست مردم ناپدید شود لذا حتماً قیمت آن واجب می شود چنانچه امام ابوحنیفه فرمودند: که تاوان این شی مثلی فقط با قیمت روز خصومت ادا می شود. چون تا وقتی که خصومت واقع نشود این مکان وجود دارد که غاصب بر مثل صوری توانایی پیدا کند و مثل صوری بر مثل معنوی مقدم است سپس وقتی که

خصوصت واقع شود در این هنگام لازم است تا مالک (مغضوب منه) تاوان را بگیرد لذا تاوان به قیمت روز خصوصت مقدر می شود. در نزد امام ابو یوسف رحمه الله قیمت روز غصب معتبر می باشد. چون وقتی که مثل منقطع شد آن شیء در غیر ذوات الامثال یعنی در ذوات القیم داخل شده است و در ذوات القیم بالاتفاق قیمت یوم الغصب معتبر است. جواب ما این است که در اصل در ذوات القیم برگرداندن اصل شیء است لیکن وقتی که بخاطر هلاک نمودن از مسترد کردن آن عاجز شده است لذا قیمت آن روز (یوم الغصب) واجب می شود. در اینجا نیز در اصل مسترد کردن اصل شیء است و وقتی که از آن عاجز ماند مسترد کردن مثل واجب شد و باز وقتی که از مسترد کردن مثل نیز عاجز ماند و این عجز نزد قاضی مشخص شد بر آن قیمت همان روز (یوم الخصومه) واجب می شود. و نزد امام محمد رحمه الله بر آن قیمت یوم الانقطاع واجب می شود چون که از تحویل دادن اصل حکم (یعنی مثل همان روز یوم الانقطاع) متحقق می شود مای گویم صحیح است ولی این عجز روز خصوصت ظاهر می شود.

شرح: در این عبارت و گفته ما رحمه الله که «هو السابِق» (مثل صوری بر مثل معنوی مقدم است) مسئله تفریق دیگری بیان شده است که تفصیلش از این قرار است که اگر شخصی مال کسی را غصب نمود سپس مثل آن را باز نایاب شد بطور حتم قیمت شیء غصبی بر غاصب واجب می شود لیکن سؤال اینجا است که قیمت چه روزی معتبر است در این باره اختلاف است چنانچه نزد امام ابو حنیفه رحمه الله قیمت یوم الخصومه معتبر است یعنی روزی که پرونده این غصب نزد قاضی در دادگاه رفته باشد و قاضی نیز بر آن حکم صادر کرده باشد و در نزد امام ابو یوسف قیمت روز غصب معتبر است لذا قیمت همان روزی که غاصب غصب نموده بود بر آن لازم می شود و نزد امام محمد رحمه الله قیمت یوم انقطاع معتبر است یعنی روزی که مثل شیء غصبی از بازار نایاب شده است لازم می شود دلیل امام ابو حنیفه رحمه الله این است تازماتی که پرونده در دادگاه نزد قاضی نرود این احتمال وجود دارد که غاصب بر مثل صوری توانایی پیدا کند چون چیزی که از بازار نایاب می شود گاه گاهی پیدا می شود پس وقتی که احتمال قدرت بر مثل صوری هست و مثل صوری بر مثل معنوی مقدم است لذا قبل از روز خصوصت بر غاصب هیچ قیمتی واجب نمی شود لیکن وقتی که خصوصت واقع شد و کسی که از او مال غصب شده نزد قاضی شکایت کرد بطور یقین کسی که مالش غصب شد از غاصب تاوان مالش را می گیرد مگر چون که قبل از یوم خصصت احتمال قدرت بر ادای مثل صوری وجود است در حالیکه مثل صوری بر مثل معنوی مقدم است لذا قبل از روز خصوصت رجوع به مثل معنوی معنایی ندارد اما وقتی که روز دادگاه (یوم خصوصت) پیش آمد و ادای تاوان بر غاصب لازم شد و مثل غصبی نیز امروزه در بازار یافت نمی شود لذا امروز (یوم خصوصت) به طرف مثل معنوی یعنی قیمت رجوع می شود و وقتی که امروز یعنی روز خصوصت نیاز پیدا شد به سوی مثل معنوی یعنی قیمت رجوع شود پس قیمت همان روز معتبر

خواهد بود و هر قیمت که امروز مال غصبی نزد تاجر دارد. پرداخت همان قیمت بر غاصب لازم می شود و دلیل امام ابو یوسف رحمه الله این است که وقتی مثل شیء غصبی از بازار نایاب شود آن شیء غصبی در اجناس ذوات القیم داخل می شود یعنی همانگونه که ذوات القیم مثل ندارد همچنین در این وقت غصبی نیز مثل ندارد در ذوات القیم بالاتفاق قیمت یوم الغصب واجب می شود. یعنی اگر غاصب از اجناس ذوات القیم چیزی را غصب و آن را هلاک کرد بالاتفاق قیمت همان روزی که غصب نموده بر آن لازم می شود لذا در اینجا نیز قیمت روز غصب واجب می شود. لیکن جواب آن از طرف ما این است که چیز مثلی را بر ذوات القیم قیاس کردن و به آن ملحق کردن درست نیست چون که در ذوات القیم این است که غاصب اصل شیء و عین آن را به مالک برگرداند لیکن وقتی که با هلاک کردن قادر بر برگرداندن اصل نیست لازم است تا قیمت روز غصب را بپردازد و چون که در این صورت شیء غصبی از ذوات الامثال نیست لذا مثل شیء غصبی نیز واجب نمی شود و در ذوات الامثال ترتیب به این صورت است که غاصب اصل شیء را برگرداند و وقتی که از برگرداندن عین شیء عاجز ماند تحویل دادن مثل آن واجب می شود لیکن وقتی که مثل آن نیز در بازار یافت نشد و از ادای مثل آن عاجز ماند و عجز و ناتوانی آن نزد قاضی به ثبوت رسید لذا قیمت همان روز خصوصت بر آن لازم می گردد. دلیل امام محمد رحمه الله این است که در ذوات الامثال زمانی تاوان قیمت آن بر غاصب واجب می شود که غاصب از ادای مثل عاجز و ناتوان شود و ناتوانی غاصب از ادای مثل همان یوم الانقطاع متحقق می شود پس وقتی که عجز یوم الانقطاع متحقق شد لذا قیمت یوم الانقطاع معتبر و واجب خواهد شد یعنی قیمت آخرین تاریخی که از بازار نایاب شده است بر آن لازم می شود لیکن جواب ما این است که این فرموده شما که عجز یوم الانقطاع متحقق شده است صحیح است ولی در روز خصوصت ظاهر شده است لذا قیمت روزی که عجز به ظهور پیوسته است یعنی روز دادگاه واجب می گردد.

ثم إنه لما نشأت من هذا كله مقدمة و هي: أن الضمان لا يجب إلا عند وجود المماثلة، سواء كانت كاملة أو قاصره صورة أو معنى فرع عليها المصنف ثلاث مسائل على طبق مذهبه مخالفاً للشافعي رحمه الله وإن لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن، فقال: «و قلنا» جميعاً: «المنافع لا تضمن بالإتلاف» و هو عطف على قوله: قال أبو حنيفة أي و من أجل أن مالا يعقل له مثل لا يضمن شرعاً، قلنا جميعاً يعني أبا حنيفة و أبي يوسف و محمداً رحمه الله، بخلاف الشافعي رحمه الله: لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالإتلاف، و كذا بالإسكاف.

و صورتها: رجل غصب فرساً لأحد و ركبه عدة مراحل، أو حبسه في بئته و لم يركب و لم يرسل فقال علمائنا جميعاً: إنه لا تضمن هذه المنافع بشيء، أما بالمنافع فظاهر؛ لأنه لو ضمن بالمنافع لكان بأن يركب

المالك دابه الغاصب قدر ما ركب الغاصب، أو يحبس قدر ما حبسه الغاصب، وذلك باطل؛ للشاؤن بين راکب و راکب، و بین سیر و سیر، و حبس و حبس، و أما بالأعیان و المال؛ فلأن المنافع عرض لايتبی زمانیه و غیر متقوم، بخلاف المال فلا تماثل بينهما، وإنما ضمناها بالمال فی الإجاره؛ لأن الرضا تأثیر فی لیجاب الأصول و التصول جميعاً، ولا تأثیر للعدون فيه، و الشافعی رحمه الله يقول: بضمانها بالمال بقدر العرف فی کرانها إلى ذلك المنزل قیاساً علی الإجاره، و الوجه ما قلنا، و لابد لک حیثین من الفرق بین المنافع و الزوائد، فالمنافع کرکوب الدابه و الحمل علیها، و الزوائد کالتسلل للدابه و اللبن لها، و الثمره للشجره و نحوها، فالمنعصوب بنفسه بضمن بالهلاک و الاستهلاک جميعاً، و الزوائد تضمن بالاستهلاک دون الهلاک، و المنافع لاتضمن بالاستهلاک و الهلاک، فبیر المصنف عن الاستهلاک بالإتلاف و لم یذكر الهلاک، و هو الحبس، و هو غیر مضمون قیاساً علی الزوائد، فإن الزوائد لما لم تضمن بالهلاک فالمنافع أولى أن لاتضمن به، و هذا الفرق مما یخبط فيه كثير من الناس.

توجه: سپس وقتی که از مجموعه قبل قاعده کلیه‌ای به وجود آمد و آن اینکه ضمان واجب نمی‌شود مگر در وقت وجود مماثلت چه کامله باشد یا قاصره چه صوراً باشد یا معاً لذا مصنف رحمته مطابق مذهب خود مخالف مذهب شافعی رحمته سه مسئله متفرع نموده است گرچه آن قاعده کلیه در متن مذکور نیست. چنانچه همه ما گفتیم که تاوان منافع با هلاک کردن داده نمی‌شود و این عبارت عطف است بر این قول مصنف رحمته قال ابو حنیفه یعنی چون چیزهایی که مثل آنها غیر معقول است شرعاً تاوان آنها پرداخت نمی‌شود. همه مایعنی امام ابو حنیفه رحمته امام ابو یوسف رحمته و امام محمد رحمته برخلاف امام شافعی رحمته گفتیم که تاوان منافع آن چیز نه با هلاک کردن داده می‌شود و نه بخاطر نگه داشتن صورت آن این است که شخصی اسب کسی را غصب نمود و تاچند منزل او را سوار شد یا غاصب آن را در خانه‌اش نگه داشت و نه بر آن سوار شد و نه ره‌ایش کرد لذا همه علمای ما فرمودند: که این منافع هیچ تاوانی ندارد اما بحث منافع مشخص است چون که اگر منافع تاوان شوند صورتش این است که مالک بر حیوان غاصب همان اندازه سوار شود که غاصب سوار شده بود یا به اندازه‌ای حیوان غاصب را نگه دارد که غاصب نگه داشته بود و این باطل است چون سوار و سواری و حبس متفاوت است و با اعیان و مال نیز تاوان (داده نمی‌شود) چرا که منافع عرض است در دو زمان باقی نمی‌ماند و غیر متقوم است برخلاف مال، لذا در میان آن دو مماثلت نمی‌باشد البته ما در اجاره تاوان با مال را مقرر کردیم چون که در ایجاب تمام اصول و توابع رضایت مؤثر می‌باشد لیکن تعدی در آن تأثیری ندارد و امام شافعی رحمته بنابر قیاس بر اجاره به اندازه‌ای قائل بر تاوان منافع است که کراه حیوان تا آن منزل عرف است. و علت همان است که ما بیان کردیم و در اینجا برای تو دانستن فرق بین منافع و زوائد

لازم است پس منافع مانند سوار شدن بر حیوان و حمل بار بر آن و زوائد مانند بچه حیوان و شیر آن و میوه درخت و غیره. لذا منعصوب چه خودش هلاک شود و چه هلاک کرده شود هر دو ضمان (تاوان) دارد و زوائد با هلاک کردن تاوان دارد نه با هلاک شدن و منافع نه با هلاک شدن تاوان دارد و نه با هلاک کردن. چنانچه مصنف رحمته استهلاک را به اتلاف تعبیر کردند و هلاک شدن یعنی حبس که تاوان ندارد ذکر نمود بنابر قیاس بر زوائد چون وقتی که زوائد با هلاک شدن تاوان ندارد پس منافع بطریق اولی با هلاک شدن تاوان ندارد و این فرقی است که بسیاری از مردم در آن حیران مانده اند.

شرح: شارح نور الانوار ملا جیون رحمته می‌فرماید: از تفصیل گذشته یک قاعده کلی بدست آمد قاعده کلیه این است که تاوان یک چیز زمانی واجب می‌شود که مثل و مانند‌ای داشته باشد فرقی نمی‌کند که مثل کامل باشد یا ناقص، صوراً باشد یا معاً و اگر هیچ گونه مماثلتی نباشد تاوان آن واجب نمی‌شود. مصنف رحمته سه مسئله مطابق مذهب خود برخلاف مذهب امام شافعی رحمته از همین قاعده کلیه متفرع نموده است گرچه این قاعده کلیه به صراحت در متن موجود نیست مسئله اول این است که نزد علمای احناف در صورت هلاک کردن و هلاک شدن منافع ضمان (تاوان) واجب نمی‌شود لیکن نزد امام شافعی رحمته تاوان منافع واجب می‌شود صورت مسئله این است که فردی اسب دیگری را غصب کرد و تا حدودی بر آن سوار شد یا غاصب آن اسب را در خانه‌اش محبوس کرد و نه بر آن سوار شد و نه آن را رها کرد لذا در این صورت نزد علمای احناف تاوان این منافع با هیچ چیزی پرداخت نمی‌شود. ندادن تاوان منافع با منافع که مشخص است چرا که اگر با منافع تاوان داده شود به این صورت می‌شود که مالک یعنی منعصوب منه بر اسب غاصب همان اندازه سواری کند که غاصب بر اسبش سوار شده بود یا مالک اسب، غاصب را به همان اندازه محبوس کند که غاصب اسب مالک را محبوس و نگه داشته بود و این باطل است چون که منافی که غاصب بدست آورده است و یا منافی که غاصب از آن جلوگیری کرده و نگه داشته است با منافی که مالک از اسب غاصب بدست آورده است یا منافی که مالک نگه داشته است بسیار متفاوت است و هیچ گونه مماثلتی با هم ندارند چون که در میان دو سوار کار بسیار تفاوت وجود دارد به این صورت که یک سوار کار با تمام قواعد و اصول سوار کاری آشنایی کامل دارد و دیگری ناشی است که اصلاً از قواعد اسب سواری اطلاعی ندارد لذا با بخاطر سواری و راه بردن اولاً، اسب هیچ گونه خستگی و سخی را متحمل نمی‌شود و در سوار کاری دوم هم خود سوار کار اذیت و خسته می‌شود و هم حیوان از زین می‌رود همچنین در میان دو رفتار نیز تفاوت زیادی است به گونه‌ای که رفتار یک حیوان باعث خستگی نمی‌شود و رفتار دیگر به گونه‌ای است که از آن خسته می‌شود و نیز به علت تفاوت جاده‌ها نیز رفتار حیوان با هم فرق می‌کند و نیز میان دو حبس و نگه داشتن نیز فرق و تفاوت وجود

دارد مثلاً یک جای نگه داشتن وجس کردن حیوان خانه‌ای است که در آن همه امکانات از قبیل، علف، آب و وجود دارد و جای دیگری هم هست که حیوان از هیچ یک از این امکانات برخوردار نیست گرچه هر دو زندان است اما در میان آن دو فرق زیادی است لذا بخاطر تفاوت بین دو سوار کار و دو رفتار و دو زندان، هیچ گونه مماثلتی بین منافع که غاصب بدست آورده و منافی که مالک بدست آورده، وجود ندارد و وقتی که در میان آنها مماثلتی وجود ندارد لذا تاوان منافی که غاصب تلف نموده بر غاصب واجب نمی‌شود چون که تاوان چیزی واجب می‌شود که برای آن مثلی باشد خواه مثل کامل باشد یا قاصر صوری باشد یا معنوی فرقی نمی‌کند، و نیز تاوان منافع با اعیان و مال نیز اده نمی‌شود چون که غاصب منافع را هلاک نموده است و منافع عرض یعنی قائم بالغیر است و عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و چیزی که دو زمان باقی نماید محرز نمی‌شود یعنی نمی‌توان آن را برای وقت نیاز ذخیره کرد و هر آنچه غیر محرز است غیر مقوم است پس نتیجه این که منافع غیر مقوم است و مال و اعیان مقومند و در میان مقوم و غیر مقوم هیچ گونه مماثلتی وجود ندارد. لذا در میان منافع و مال هیچ گونه مماثلتی وجود ندارد و لذا منافی که غاصب هلاک نموده تاوان آن نیز یا مال و اعیان لازم نمی‌شود چون که زمان شیء هلاک شده ضمان و تاوان دارد که برای آن مثل کامل یا قاصر صوری یا معنوی وجود داشته باشد.

عبارت «انما ضمانها بالمال فی الاجاره الخ» جواب سؤال مقدری است و آن اینکه در این شکی نیست که منافع اعراض و غیر مقوم و باقی نمی‌مانند لیکن در شریعت از جایگاه اعیان باقیه برخوردارند چنانچه بر منافع عقد اجاره وارد می‌شود یعنی بخاطر اجاره منافع با مال مضمون عوض می‌شود حتی که اگر اسب شخص دیگری را برای سوار شدن به مسافت ده میل در عوض یک صد تومان اجاره نمود پس وقتی که مستاجر ده میل را بر اسب سوار شد بر آن یک صد تومان بطور عوض واجب می‌شود لذا همانگونه که در اجاره منافع یا مال عوض می‌شود همچنان در صورت غصب باید تاوان منافع بر غاصب با مال واجب شود. جواب آن این است که در اجاره منافع با رضایت یکدیگر برخلاف قیاس مال مقوم است یعنی بارضایت یکدیگر اصل و فضل (منافع) هر دو واجب می‌شود مثلاً اگر کسی غلامی که قیمتش یک هزار تومان است به ده هزار تومان فروخت بر مشتری اصل یعنی یک هزار و فضل (منافع) یعنی نه هزار هر دو واجب می‌شود همچنان بارضایت طرفین در مقابل غیر مال، مال واجب می‌شود، مانند صلح عن دم العمد که بر قاتل مال واجب می‌شود در حالیکه این مال در مقابل قصاص یعنی غیر مال است. و اگر کسی همان غلامی که قیمت اصلی آن یک هزار تومان است غصب نمود بر آن همان اصل قیمت یعنی یک هزار تومان واجب می‌شود و فضل یعنی منفعت که نه هزار تومان باشد واجب نمی‌شود. چون که در غصب رضایت طرفین وجود ندارد بلکه عدوان (ظلم و تعدی) وجود دارد که در آن صورت تاوان اصل واجب می‌شود و تاوان منافع واجب

نی‌شود و خلاصه اینکه منافع در اجاره با رضایت طرفین برخلاف قیاس مال مقوم است و نمی‌توان چیزی دیگری را برخلاف قیاس، قیاس نمود لذا نمی‌توان ضمان و تاوان عدوان و ظلم را بر منافع در اجاره و تاوان آن قیاس کرد چنانچه ملاجیون این مسئله را به این سبک بیان نمود که رضایت در واجب کردن اصول و فصول بسیار دخالت دارد موثر در حالیکه عدوان و ظلم هیچ گونه دخلی در آن ندارد و امام شافعی رحمه الله این مسئله را بر اجاره قیاس نموده می‌فرماید: که تاوان منافع بر غاصب به همان اندازه است که کرایه سواری حیوان تا آن جایگاه در میان مردم عرف است لیکن فرق میان اجاره و غصب از طرف مایان شده است آن را ملاحظه فرماید صاحب نورالانوار می‌فرماید: که لازم است تا میان منافع و زوائد فرق قائل شویم و باید آن را اینگونه فهمید. که یکی اصول است و یکی زوائد و دیگر منافع. مثلاً گاو اصل شیء است و گوساله و شیر آن زوائد و سوار شدن و حمل بار منافع است و میوه درخت نیز زوائد است. بیشترین قوت در اصول می‌باشد بعد از آن در زوائد سپس در منافع و حکم هر یک از این سه متفاوت می‌باشد چنانچه مغضوب اصل چه خودش هلاک شود و یا هلاک کرده شود در هر دو صورت تاوان دارد و زوائد اگر هلاک کرده شوند تاوان دارند اما اگر هلاک شوند تاوانی ندارند مثلاً کسی گاو شخص دیگری را غصب کرد و آن گاو گوساله‌ای را بدینا آورد اگر غاصب آن گوساله را هلاک کرد بر آن تاوان واجب می‌شود و اگر گوساله خودش هلاک شد ضمان و تاوان ندارد و منافع نه با هلاک شدن و نه با هلاک کردن تاوان دارند مثل اینکه غاصب حیوانی غصب نمود و بر آن سوار شد یا آن را در نزد خود محبوس کرد در هر دو صورت تاوان آن بر غاصب واجب نمی‌شود ملاجیون رحمه الله فرمود: که مصنف رحمه الله همین استهلاک (هلاک کردن) را در عبارتش به اتلاف تعبیر نمود و مصنف رحمه الله هلاک شدن یعنی حبس (نزد خود نگه داشتن) را بر زوائد قیاس نمود و آن را ذکر نکرد چون که وقتی که زوائد که از منافع قویتر است با هلاک شدن تاوان ندارد پس هلاک منافع بطریق اولی تاوان را واجب نمی‌کند. شارح رحمه الله می‌فرماید: که در میان زوائد و منافع فرقی است که بسیاری از مردم در آن اشتباه می‌کنند لذا حتماً آن را به ذهن بسپارید.

«و القصاص لایضمن بقتل القاتل» تبریع ثان لنا علی أن ما لا ملل له لایضمن أصلاً یعنی آن من وجب علیه قصاص لغیره، قتل أجنبی غیر ورثه المقتول، فلا یضمن هذا الأجنبی لأجل ورثه المقتول شیئاً من الدیه والقصاص عندنا، و إن كان یضمن لأجل ورثه هذا القاتل البتة؛ و ذلك لأن القصاص معنی غیر مقوم فی نفسه لایقبل له مثل حتی تقول: إن الأجنبی صنّی قصاصه، فتجب علیه الدیه كما قال الشافعی، و إنما یقوم فی حق الدیه فیما لایمکن المماثله فیہ؛ لئلا یلزم إهدار الدم بالکلیه ضروره، و ههنا الأجنبی ما صنّی لأولیاء

المقتول شيئاً بل قتل عدوهم، فكأنه أعانهم نعم بضمن ذلك لأجل أولياء هذا القاتل أمّا قصاصاً وإما دية على حسب ما تحقق.

ترجمه: و با کشتن قاتل قصاص تاوان داده نمی شود. این دو ضمن مسئله تفریعی ماست بر این اصل که چیزی که مثل ندارد تاوان داده نمی شود. یعنی شخصی که بر آن قصاص دیگری واجب باشد سپس علاوه بر ورثه مقتول و د یگانه ای او را به قتل رساند لذا نزد ما این اجنبی هیچ چیزی در قبال دیه و قصاص به ورثه مقتول اول بعنوان تاوان نمی پردازد. گرچه این اجنبی برای ورثه این قاتل (مقتول دوم) تاوان می پردازد. چرا که قصاص فی نفسه معنی غیرمقوم است که برای آن هیچ گونه مثل معقولی وجود ندارد تا شما بگویید که اجنبی قصاص مقتول اول را ضایع نموده است لذا بر این اجنبی دیه واجب می شود. همانگونه که امام شافعی رحمه الله فرمودند: البته قصاص نفس در حق دیه مقوم می شود در صورتی که در آن هیچ گونه مماثلتی وجود نداشته باشد تا که به طور کلی بر هدر رفتن خون لازم نیاید و در اینجا اجنبی هیچ چیزی از ورثه مقتول اول را ضایع ننموده اند بلکه او دشمن آنها را کشته است گویا که به آنها کمک کرده است. البته این اجنبی برای وارثین این قاتل تاوان می دهد بصورت قصاص و باده مطابق آنچه متحقق شود.

شرح: در این عبارت طبق اصل گذشته مسئله دیگری متفرع شده است و قبلاً گفته شد که هر آنچه مثل ندارد تاوان نیز ندارد. حاصل آن این است که فردی مثلاً خالد قصداً عارف را بقتل رساند چنانچه بخاطر این قتل عمد بر خالد قصاص واجب شد لیکن شخص بیگانه دیگری علاوه بر وارثین مقتول یعنی عارف، قاتل یعنی خالد را به قتل رساند. لذا هیچ گونه دیه و قصاص از جانب وارثین مقتول اول بر قاتل دوم در قبال قاتل اول لازم نمی شود. البته بر قاتل دوم قصاص و ب پرداخت دیه برای وارثین این مقتول که قاتل اول است واجب می شود. دلیل آن این است که قصاص یعنی نفس قاتل فی نفسه معنی غیرمقوم است که برای آن این چنین مثل معقولی وجود ندارد تا بانبر آن گفته شود که چون قاتل دوم قصاص مقتول اول را ضایع نموده است لذا باید بر قاتل دوم دیه مقتول اول برای وارثین آن واجب شود. همانگونه که امام شافعی رحمه الله فرمودند: خلاصه قول امام شافعی رحمه الله این است که بر قاتل دوم واجب است تا دیه ای را به وارثین مقتول اول بپردازد چون که قصاص (نفس) واجب شده بر قاتل اول برای وارثین مقتول اول مال مقوم است همانگونه که در قتل خطاء تاوان نفس با مال اداء می شود پس همانطور که در قتل خطاء نفس قاتل مقوم است همچنان در این قتل نیز نفس قاتل مقوم است و در قتل عمد نفس قاتل ملک وارثین مقتول اول که آن را فرد اجنبی ضایع نموده است لذا به این فرد اجنبی یعنی قاتل دوم لازم است تا برای وارثین مقتول اول تاوان بپردازد. از و انما یتقوم فی حق الدیة الخ جواب همین مسئله است. خلاصه جواب این است که در قتل خطاء که

در آن مماثلت ممکن نیست، در آن نفس در حق دیه برخلاف قیاس مقوم است تا که ظاهر آن نفس مجزئی بطور کلی ضایع نشود پس وقتی که در قتل خطاء نفس را بانبر ضرورتی برخلاف قیاس مال مقومی قبول کردیم نمی توان بر آن چیز دیگری را قیاس کرد. و وقتی که بر آن قیاس نمی شود قصاص معنی مقوم نخواهد بود و چون قصاص بر آن مقوم نیست لذا قاتل دوم هیچ چیزی را از ورثه مقتول اول ضایع ننموده است بلکه با کشتن دشمن آنان به ایشان کمک کرده است و بر کمک کننده تاوانی لازم نمی شود لذا برای وارثین مقتول اول از طرف قاتل دوم هیچ گونه تاوان و دیه ای لازم نمی شود. البته بر قاتل اول برای وارثین مقتول اول تاوان واجب می شود لذا اگر قاتل دوم قاتل اول را عمدتاً کشته است بر آن قصاص واجب می شود و اگر خطاء بقتل رسانده است دیه واجب می شود.

«و ملک النکاح لایضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول» تفریع ثالث لنا علی أن ما مثل له لایضمن یعنی إذا شهد الرجلان بأنه طلق امرأته بعد الدخول، فحكم القاضي علیه بأداء المهر والتفريق، ثم رجع الشاهدان، فنقدنا لایضمنان للزوج شيئاً؛ لأن المهر كان واجباً علیه بسبب الدخول سواء كان طلقها أو لا، فما أنفقا علیه شيئاً إلا حلّ استمتاعه بالمرأة، و هو الذی یعبر عنه بملک النکاح، و لیس له مثل لامماثله البضع یضع آخر، فإن ذلک فی الشریعة حرام، و لا مماثله بالمال؛ لأن شقومه بالمال لایظهر إلا عند النکاح ضروره؛ لشره، و لایظهر عند التفريق أصلاً، و لهذا صحت إزالته بالطلاق بلا بدل و لاشهود، و لا ولی و لا إذن و إنما تصیر مقومه فی الخلع بالنص علی خلاف القیاس، و إنما قید بالطلاق بعد الدخول؛ لأنه إذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا یضمنان نصف المهر للزوج؛ لأن قبل الدخول لایجب علیه المهر إلا عند الطلاق؛ لأنها تحتمل أن ترتد أو طاعت ابن الزوج، فحتمت یبطل المهر أصلاً، و إنما أكد نصف المهر بالطلاق، فكأن الشاهلین أخذوا نصف المهر من ید الزوج و أعطاهما فیضمنان ما أعطاهما.

ترجمه: و ملک نکاح بر اثر گواهی طلاق بعد از دخول تاوان داده نمی شود. این تفریع سومی است برای ما بر این اصل که چیزی که مثل ندارد تاوان ندارد. یعنی وقتی که دو نفر گواهی دادند بر این که فلان شخص زن خود را بعد از دخول طلاق داده است پس قاضی حکم اداى مهر و تفریق را بر آن صادر نمود سپس هر دو شاهد از شهادت خود رجوع کردند لذا نزد ما این دو شاهد برای شوهر ضامن هیچ چیزی نمی شود چون که مهر بخاطر دخول بر آن واجب بوده است خواه شوهر آن زن را طلاق دهد یا ندهد پس در نظر شاهد چیزی را از شوهر ضایع ننموده اند مگر جواز و حلت بهر مند شدن از آن زن را، و این همان چیزی است که از آن به ملک نکاح تعبیر می شود و ملک نکاح هیچ گونه مثلی ندارد نه بضع به بضع دیگری مماثلت دارد چرا که این کار در شریعت حرام است و نه مال مماثلتی دارد چون که مقوم بودن ملک نکاح مشخص نمی شود مگر در وقت نکاح بخاطر شرافتش، و در

وقت تفریق اصلاً مشخص نمی شود به همین خاطر ازاله و برطرف کردن آن بدون بدل و شهود و ولی و بدون اجازه جایز است و مقوم بودن آن در صورت خلع برخلاف قیاس بخاطر نص است. و به این علت طلاق قبل از دخول را مقید نمود چون وقتی که شاهدین طلاق قبل از دخول را گواهی دهند و سپس رجوع نمایند نصف مهر را برای شوهر ضامن می شوند چون که مهر قبل از دخول برای شوهر واجب نمی شود مگر در وقت طلاق چون این احتمال وجود دارد که زن مرتد شود یا به پسر شوهر تمکین دهد که در این صورت مهر کاملاً باطل می شود و نصف مهر را توسط طلاق مؤکد نمود گویا شاهدین نصف مهر را از دست شوهر گرفتند و به زن دادند لذا این دو شاهد آنچه به زن دادند ضامن می شوند.

شوح: قبلاً این قانون بیان شده بود که هر چیزی که نه مثل صوری دارد و نه مثل معنوی و نه مثل کامل دارد و نه مثل قاصر، بر آن تاوان واجب نمی شود. در این عبارت تفریع سوم بیان شده است. خلاصه آن این است که اگر دو نفر شهادت دادند که حامد زن خود را بعد از دخول و جماع مطلقه نموده است. در نتیجه این شهادت بقاضی در میان زن و شوهر تفریق نمود و به شوهر حکم صادر نمود تا مهر زن را بپردازد. سپس هر دو شاهد از شهادت خود رجوع نمودند و اظهار کردند که ما به دروغ شهادت دادیم. لذا زود ما هیچ گونه تاوانی از شوهر بر گردان این دو شاهد لازم نمی شود چون به مجرد دخول و جماع مهر بر ذمه شوهر واجب شده بود چه طلاق می داد و چه طلاق نمی داد پس این دو شاهد هیچ چیزی از شوهر را تلف نکرده اند البته جواز بهر مرتد شدن از زن و لذت بردن از آن را که به آن ملک نکاح می گویند از مرد سلب کردند یعنی با شهادت آنها ملک نکاح باقی نماند. اما ملک نکاح چیزی است که هیچ گونه معاملاتی ندارد چون که نه ملک نکاح یعنی بضع مثل بضع است و نه بضع با مال مماثلت دارد و به این علت بضع با بضع مماثلت ندارد چون که این تبادل در شریعت اسلام حرام است یعنی در شریعت این جایز نیست اگر شاهدین بضع شوهر را تلف نمودند پس باید برای استفاده شوهر بضع دیگری را در عوض آن بدهند و با مال به این خاطر مماثلت ندارد چون که ملک بضع با مال مقوم نمی شود یعنی ملک بضع هیچ گونه قیمت مالی ندارد اما اینکه در وقت نکاح مال بصورت مهر واجب می شود این در عوض ملک بضع نمی باشد بلکه بخاطر ارج نهادن به شرافت محل است چون اگر شوهر رایگان آن را در اختیار گیرد از اهمیت آن کاسته می شود و هنگام تفریق ملک بضع در ملکیت هیچ کسی در نمی آید بلکه از ملکیت آزاد می شود و این خود نوعی شرافت و قداست است پس در وقت تفریق هر گر قابل قیمت گذاری نیست به همین علت برای برطرف کردن بضع با طلاق نه نیازی به بدل دارد و نه به شاهد نه به ولی و نه به اجازه زن و نه از ائمه تصیر متوجه الخ جواب اعتراض است و آن اینکه منافع بضع در وقت خلع مقوم می گردد یعنی زن در خلع عوض منافع بضع را به شوهر داده و خود را از دست آن آزاد و بیرون

می کند. از این معلوم می شود که منافع بضع در وقت جدایی نیز مقوم بالمال می باشد حال آنکه شما فرمودید که منافع بضع در وقت جدایی اصلاً مقوم بالمال نمی شود. جواب آن این است که مقوم بودن منافع بضع در صورت خلع برخلاف قیاس بانص ثابت شده است چنانچه خداوند تعالی می فرماید: ﴿فَانْ حَتْمَ الْاٰیْقِمَا حُدُودَ اللّٰهِ لَا تَجْنَحْ عَلَیْهَا فَمَا اَفْتَدْتُمْ بِهٖ﴾ یعنی اگر رسید که آن دو حدود خدا را قائم نمی کنند پس بر آن دو هیچ گاهی نیست که زن عوض دهد به آن، یعنی زن مال دهد و خود را خلاص کند و مرد آن مال را تحویل گیرد. به هر حال مقوم شدن منافع بضع در وقت خلع بانص ثابت است برخلاف قیاس و چیزی که برخلاف قیاس ثابت شود نه می توان بر آن چیز دیگر را قیاس نمود و نه بر آن اعتراض وارد می شود. لذا این اعتراض شما به جا نیست.

صاحب نور الانوار رحمته الله می فرماید: که ما تن به این علت طلاق بعد از دخول را مقید نمود که چون شاهدین بر طلاق قبل الدخول شهادت دادند و بعد از آن رجوع نمودند بر ذمه آنها تاوان نصف مهر برای شوهر لازم می شود چون که مهر بر ذمه شوهر قبل از دخول فقط در وقت طلاق واجب می شود. چون که این احتمال وجود دارد که زن نمودن بطلان مرتد شود یا پسر شوهر را که از زن دیگر شوهر است تمکین دهد در حالیکه در این صورت بخاطر ناشزه بودن زن بطور کلی مهر باطل می شود. لذا بخاطر شهادت بر طلاق قبل از دخول، طلاق واقع می شود و به خاطر طلاق نصف مهر مؤکد می شود. خلاصه اینکه مهر بیکه احتمال سقوط را داشت نصف آن به خاطر شهادت شاهدین واجب شد، لذا گویا این دو شاهد نصف مهر را از شوهر غضب نمودند و به آن زن دادند. چون که تاوان شیء نفسی بر غاصب واجب می شود لذا تاوان نصف نیز بر ذمه شاهدین واجب و ادای آن به شوهر لازم می باشد.

حَسَن مأمور به

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عین بیان انواع الأداء والقضاء شرع فی بیان حسن المأمور به، فقال: «و لابد للمأمور به من صفه الحسن ضروره أن الأمر حکیم» یعنی لابد آن یکن المأمور به حسناً عند الله تعالی قبل الأمر، ولكن تعرف ذلك بالأمر ضروره أن الأمر حکیم، والحکیم لا یأمر بالفحشاء، وهذا عندنا، وعند المعتزله: الحاکم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فیه للشرع، وعند الأشعرى الحاکم بهما هو الشرع لا دخل فیه للعقل.

توجه: سپس وقتی که مصنف رحمته الله از بیان اقسام اداء و قضاء فارغ شد شروع نمود در بیان حسن مأمور به چنانچه فرمود: که صفت حسن برای مأمور به لازم است چونکه امر حکیم است یعنی لازم است تا مأمور به نزد خداوند تعالی قبل از امر حسن باشد لیکن شناخت آن با امر می شود چون که امر حکیم است و حکیم به کار بد

دستور نمی دهد و این عقیده ماست اما نزد معتزله داور بین حسن و قبح عقل است و شریعت به آن دخالتی ندارد
نزد اشعری داور بین این دو شریعت است و عقل در آن دخالتی ندارد
(شرح) مصنف رحمه الله می فرماید: که برای مأمور به وجود صفت حسن لازم است همانگونه که صفت قبح برای
منهی عنه لازم است علقش این است که امر کننده و نهی کننده الله حکیم و حکیم به کارهای خوب امر و از کارهای
بد منع می کند پس هر چیزی را که حکیم به آن امر می کند یقیناً حسن خواهد بود و از هر چیزی که منع می کند
یقیناً بد و قبیح خواهد بود. به هر حال حسن بودن فعل مأمور به و قبیح بودن فعل منهی عنه ضروری است. ولی سؤالی
اینجاست که آیا حسن و قبح عقلی اند یا شرعی لذا باید اینقدر دانست که حسن و قبح چند معنی دارد:

- ۱- حسن فعل صفت کمال است همانند علم که حسن است و صفت کمال است و قبح صفت نقصان است
مثل جهل که از صفات ردیله است؛
- ۲- حسن فعل بر وفق اغراض مادی است و قبح برخلاف آن است؛
- ۳- حسن فعل این است که کننده آن مستحق تعریف و ثواب باشد و قبح فعل این است که بجای آورنده آن
مستحق مذمت و عذاب باشد.

به اعتبار دو معنی اول، حسن و قبح بالاتفاق عقلی اند و به اعتبار معنی سوم اختلاف است چنانچه نزد شیخ
ابوالحسن اشعری هر دو شرعی اند یعنی نزد اشاعره قبل از ورود شرع همه افعال مانند ایمان، کفر، نماز، زنا و غیره
برابر بودند که بجای آورنده آنها نه مستحق ثواب بود و نه مستحق عذاب. لیکن وقتی که شریعت درباره بعضی از
آنها فرمود که کننده آنها مستحق ثواب است لذا امر به انجام آنها شد و درباره بعضی فرمود: که بجای آورنده آنها
مستحق عذاب است لذا از انجام آن منع شد. لذا هر کاری که شارع امر نمود آن فعل حسن و فعلی که شریعت از آن
منع نمود قبیح می باشد. اما نزد ما یعنی ماتریدیه و نزد معتزله حسن و قبیح هر دو عقلی می باشد یعنی واقعی می باشد
و موقوف بر شریعت نمی باشد چنانچه قبل از ورود شریعت بعضی افعال در نفس الامر حسن اند که انجام دهنده آنها
مستحق ثواب می باشد و بعضی افعال قبیح که کننده آن مستحق عذاب می باشد لذا افعالی که در نفس الامر حسن
بوده شارع به انجام آن امر فرمود و آنچه قبیح بوده شارع از آن منع نموده است یعنی نه با امر شارع در فعلی حسن
وجود می آمد و نه با منع کردن آن در فعلی قبیح پیدا می شود بلکه حسن و قبحی که در نفس الامر در افعال وجود
داشته است شارع از آنها پرده برداشته است. مانند طیب که نه در دارو نفع بوجود می آورد و نه ضرر بلکه در حقیقت
نفع و ضرر در داروها ثابت بوده است لیکن طیب آنها را کشف و ظاهر می نماید. اما عقل گاهی به طرف حسن و
قبح راه می یابد مانند حسن بودن صدق نافع و قبیح بودن کذب ضار، و گاهی به آن راه نمی یابد مانند حسن بودن

روژه آخرین روز رمضان و قبیح بودن روزه اول شوال طوری است که عقل به آن رسایی ندارد اما شریعت آنها را
منکشف نموده است در میان ما و معتزله تا اینجا که عقل به آن رسایی ندارد اما شریعت آنها را منکشف نموده است
در میان ما و معتزله تا اینجا که اتفاق نظر وجود دارد که حسن و قبح عقلی اند و موقوف بر شریعت نمی باشد. اما فرق
در میان عقیده این دو مذهب در این باره این است که نزد ما (ماتریدیه) حسن و قبح مستزم حکم نمی باشد یعنی نه
بر خداوند متعال حکم افعال حسن و واجب است و نه منع از افعال قبیحه واجب است لیکن نزد معتزله حسن و قبح
حکم را واجب می کنند یعنی افعالی که حسن اند حکم کردن بر آن بر خداوند واجب است و افعالی که قبیح اند
حکم بازداشتن از آنها بر خداوند واجب است چنانچه اگر شارع نمی بود و افعال و بجای آورنده آن وجود می داشت
احکام توسط عقل ثابت می شد و هر فعلی را که عقل قبیح بداند در حقیقت قبیح خواهد بود. اما نزد ما
(ماتریدیه) حکم و داور بین این دو شریعت می باشد یعنی هر کاری که شریعت آن را حسن بداند پس آن کار در
نفس الامر حسن و هر کاری را که شریعت قبیح بداند پس آن کار در نفس الامر قبیح خواهد بود و فرق بین ما و
ابراهیم در این است که حسن و قبح بعد از ورود شریعت ثابت شده است و قبل از شریعت نه حسن ثابت بوده است
و نه قبح و نزد ما (ماتریدیه) حسن و قبح قبل از ورود شریعت ثابت بوده است اما شریعت اسلام آن را ظاهر نموده
است.

حسن لعینه و حسن لغیره

ثم شرع فی تقسیم الحسن الی هیئته و الی غیره، و تقسیم کل منهما الی أقسامهما، فقال: و هو إما أن یکون
لعینه ای الحسن إما أن یکون لذات المأمور به، بأن یکون حسنه فی ذات ما وضع له ذلک من غیر واسطه، و
هذا ثلاثه أنواع علی ما قال: و هو «إما أن لا یقبل السقوط أو یقبله» ای لا یقبل ذلک الحسن السقوط من
المأمور به بل یکون دائماً حسناً و مأموراً به علی المکلف و واجباً علیه أو یقبل السقوط فی حین من الأحيان
للعذر من الأعداء.

«أو یکون ملحقاً بهذا القسم لکنه مشابه لما حسن لمعنی فی غیره» ای یکون المأمور به ملحقاً بالحسن
لعینه لکنه مشابه للحسن لغیره، فهو ذو جهتین، و إنما جعله من أقسام الحسن لعینه اعتباراً للأصل کما ستتق
علیه فیما بعد، ولكن فی التقسیم مسامحه، و الواجب أن یقول: و هو إما أن یکون لعینه بالذات أو بالواسطه،
والأول إما أن لا یقبل السقوط أو یقبله، و قد وقع التسامح منه فی هذا التقسیم کثیراً.

توجه: سپس مصنف رحمه الله به تقسیم حسن بر حسن لغیه و حسن لغیره پرداخته است و هر کدام را بر اقسامش
تقسیم کرده است. چنانچه فرمود: و حسن یالعینه است. یعنی حسن بخاطر ذات مأمور به باشد به طوریکه حسن آن

در ذات چیزی باشد که مأمور به بدون واسطه برای آن وضع نموده است. و حسن لعینه مطابق بیان مصنف رحمه الله بر سه قسم است و آن یا سقوط را قبول نمی کند یا سقوط را قبول می کند یعنی آن حسن سقوط را از مأمور به قبول نمی کند بلکه همیشه حسن و بر مکلف مأمور به واجب می باشد و یا گاهی بخاطر عذری سقوط را قبول می کند و یا اینکه مأمور به ملحق به این قسم می باشد لیکن مشابه به حسن لغیره خواهد بود. یعنی مأمور به ملحق به حسن لعینه می باشد اما مشابه به حسن لغیره است لذا این قسم دو پهلوی است. مصنف رحمه الله به اعتبار اصل آن را از اقسام حسن لعینه بشمار آورده است همانگونه که آینده خواهد دانست. ولی در این تقسیم تسامع است. باید مصنف رحمه الله اینگونه می گفت حسن لعینه یا با لذات است و یا با واسطه و اولی سقوط را قبول می کند یا نمی کند. در این تقسیم تسامع (تساهل) زیادی از مصنف رحمه الله سرزده است.

نوح: صاحب نور الانوار می فرماید: که مصنف رحمه الله بعد از اثبات حسن برای مأمور به حسن را بر دو قسم تقسیم نموده است: ۱- حسن لعینه ۲- حسن لغیره. و باز هر یک را بر سه قسم تقسیم نموده است. چنانچه مصنف رحمه الله فرمود: که حسن بر دو قسم است ۱- حسن لعینه ۲- حسن لغیره.

حسن لعینه آن است که حسن بدون واسطه ای در ذات شیء چیزی باشد که مأمور به برای آن وضع شده است.

حسن لغیره آن است که حسن بخاطر غیر مأمور به باشد یعنی منشأ حسن آن غیر باشد. سپس مصنف رحمه الله فرمود: که حسن لعینه بر سه قسم است ۱- اینکه حسن از مأمور به سقوط را قبول نکند بلکه آن حسن همیشه باقی بماند و همیشه بر مکلف واجب باشد ۲- گاهی گاهی بنابر عذری سقوط را قبول می کند ۳- مأمور به ملحق به حسن لعینه و مشابه به حسن لغیره باشد. حاصل اینکه قسم سوم دارای دو پهلوی و دو جهت است یعنی از یک جهت حسن لعینه و از جهتی دیگر حسن لغیره باشد لیکن در اینجا سؤالی پیدا می شود و آن اینکه که چرا قسم سوم را از اقسام حسن لعینه قرار دادند و از اقسام حسن لغیره بشمار نیاوردند. جواب این است که حسن لعینه اصل است لذا به اعتبار اصل آن را از اقسام حسن لعینه قرار دادند. ملاجین رحمه الله شارح نورالانوار می فرماید: که در این تقسیم تسامع (تساهل) شده است به این صورت که در میان اقسام یک تقسیم تقابل بوجود می آید اما در اینجا قسم سوم مقابل و ضد دو قسم اول نمی باشد. چرا که قسم سوم یا سقوط را قبول می کند و یا نمی کند. اگر سقوط را قبول نمی کند در قسم اول داخل است و اگر سقوط را قبول می کند در قسم دوم داخل است. به هر حال تقابل بین هر سه قسم وجود ندارد. لازم بود تا مصنف رحمه الله اینطور بیان می کرد که حسن لعینه بر دو قسم است ۱- حسن لعینه با لذات و بلاواسطه ۲- حسن لعینه

بواسطه باز اول بر دو قسم است ۱- سقوط را قبول نمی کند ۲- سقوط را قبول می کند. لذا با این گونه تقسیم اشکالی بوجود نمی آید.

شارح رحمه الله می فرماید: که در این تقسیم سهل انگاری های زیادی از جانب مصنف رحمه الله رخ داده است چنانچه آن بیان شد و آینده نیز خواهد آمد.

«کاتصديق و الصلاة و الزکاة» نشر علی ترتیب الف، فالاول مثال لما لا یقبل السقوط، فان التصديق لازم علی المرء، ولا یستطع عنه مادام عاقلاً بالغاً، و لهذا لا یزول حال الإکراه، فإن أکراه علی إجراء کلمه الکفر یجوز له التلفظ باللسان بشرط أن یبقی التصديق علی حاله، فالإقرار یقبل السقوط، و التصديق لا یقبله قط، و حسن التصديق ثابت لعینه؛ لأن العقل یحکم بأن شکر المنعم الخالق واجب.

ترجمه: مانند تصدیق نمودن، نماز خواندن، زکوة دادن، «این» نشر بر ترتیب لف است پس اول مثال مأموریه ای است که حسن آن سقوط را قبول نمی کند چون که تصدیق بر انسان لازم است و تا زمانی که عاقل بالغ باشد تصدیق از او ساقط نمی شود به همین علت «تصدیق» در وقت اکراه از این نمی رود چنانچه اگر کسی مجبور بر اجرای کلمه کفر شد برای او تلفظ کلمه کفر جایز است بشرطیکه تصدیق بر حالت خود باقی بماند لذا اقرار سقوط را قبول می کند و تصدیق اصلاً سقوط را قبول نمی کند. و حسن لعینه تصدیق ثابت است چرا که عقل دستور می دهد تا شکر خالق نعم واجب است.

شرح: در این عبارت مثالی بطور لف نشر مرتب بیان شده است چنانچه پیش از همه مثال مأموریه را بیان نمود که حسن آن غیر قابل سقوط است در کلام مصنف رحمه الله چیزی محذوف است تقدیر عبارت اینگونه است «کعدم سقوط حسن تصدیق» یعنی مثال قسم اول حسن لعینه (غیر قابل سقوط) ساقط نشدن حسن تصدیق است چون که تصدیق نمودن تمام آن احکامی را که پیامبر «ص» بر ائمه انوار آوردند بر هر انسان عاقل بالغ لازم و فرض است و تا زمانی که انسان عاقل و بالغ است بعد از وجوب تصدیق از ذمه آن ساقط نمی شود چون که تصدیق غیر قابل سقوط است چون که در حال اکراه یعنی با وجود تهدید به قتل یا قطع عضو تصدیق از این نمی رود حتی اگر مسلمانی مجبور بر اجرای کلمه کفر شود برای آن تلفظ کلمه کفر جایز است بشرطیکه تصدیق قلبی بر حال خود باقی باشد. به هر حال اقرار سقوط را قبول می کند اما تصدیق در هیچ حالتی سقوط را قبول نمی کند. و حسن لعینه تصدیق ثابت است چرا که عقل دستور می دهد که شکر خالق نعمت یعنی خداوند متعال واجب است و شکر خداوند این است که وحدانیت آن ذات را با دل اعتراف و قبول کند لذا معلوم شد که در ذات تصدیق حسن وجود دارد و چون که تصدیق غیر قابل سقوط است لذا حسن آن نیز غیر قابل سقوط است.

است و لذا در صورت اشتباه خواندن نماز در خلاف جهت کعبه نیز حسن باقی می ماند پس در حسن بودن نماز کعبه هیچ گونه دخلی ندارد.

«و الثالث مثال لما يكون ملحقاً لعينه ومثابهاً لغيره» فإن الزكاة في الظاهر إضاعه المال، وإنما حسنت لدفع حاجه الفقير الذي هو محبوب الله تعالى، وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك وكذا الصوم في نفسه تجويع وإتلاف للنفس، وإنما حسن لقهر النفس الأماره التي هي عدو الله تعالى، وهذه العداوه يخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها، وكذا الحج في نفسه سعی، وقطع مسافه، ورؤية أمكنه متعده، وإنما حسن لشرف في المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الأمكنه، وتلك الشرافه ليست باختيار الأمكنه، بل يخلق الله تعالى كذلك، فصار كأن هذه الوسائط لم تكن حائله فيما بين فكانت حسنه لعينها.

توجه: و سوم مثالی است برای مأموریه که حسن آن ملحق لعینه و مشابهه غیره است چون که زکات ظاهراً ضایع نمودن مال است و بخاطر دفع نیاز فقیر حسن شده است و آن محبوب خداست و نیاز آن در اختیار خودش نیست بلکه فقط خداوند او را اینچنین آفریده است. همچنین روزه فی نفسه گرسنه نگه داشتن و اتلاف نفس است. لذا بخاطر مغلوب کردن نفس آماره که دشمن خداست، حسن شده است و این عداوت آفریده خدا است و خود نفس در آن اختیاری ندارد. و همچنان حج فی نفسه دوییدن (سعی) طی نمودن مسافت و دیدن اماکن متعدّد است و آن بخاطر بزرگی و شرافت مکانی که خداوند به آن خانه عنایت فرموده، حسن شده است و این شرافت به اختیار آن مقامات نیست بلکه خداوند آنها را اینگونه خلق نموده است. پس اینگونه شد که گویا این وسائط در وسط حائل بینند لذا اینها حسن لعینها هستند.

شرح: سوم زکات و آن مأموریه است که ملحق به حسن لعینه است و مشابه حسن غیره و علت آن این است که زکوة ظاهراً از بین بردن مال است و ضایع نمودن مال شرعاً حرام و عقلاً ممتنع است و هر آنچه شرعاً حرام و عقلاً ممتنع باشد فی نفسه بد و قبیح می باشد لذا باید زکوة بد و قبیح می بود. لیکن حسن به این خاطر در زکوة آن چون که توسط زکات نیاز فقیر که محبوب خداست برآورده می شود و زیرا برآورده نمودن نیاز محبوب خداوند حسن و پسندیده است لذا زکات نیز حسن خواهد بود. البته باید دانست که فقیر و نیاز فقیر در اختیار خودش نیست بلکه به این علت است که خداوند او را به این حالت درآورده است. خلاصه اینکه در زکات حسن به خاطر برطرف کردن نیاز فقیر آمده است البته این واسطه یعنی حاجت و نیاز فقیر اختیاری نیست بلکه غیر اختیاری است. همچنان روزه فی نفسه گرسنه نگه داشتن نفس و تلف نمودن آن را می گویند در حالیکه تلف نمودن جان و جلوگیری آن از نعمت های الهی عقلاً ممتنع است لیکن بخاطر مغلوب و شکست دادن نفس آماره که دشمن

«و الثاني مثال لما يقبل السقوط» فإن الصلاة تسقط في حال الحيض والنفس كالإقرار بالإكراه، وحسن الصلاة في نفسها؛ لأنها من أولاً إلى آخرها تعظيم للرب بالأقوال والأفعال، وثناء عليه، وخشوع له، وقبيل بين يديه، وجلسه بحضوره، وإن كانت الكميات وتعداد الركعات والأوقات والشرايط لا يستلزم معرفة العقل، ومحتاجاً إلى الشريعة، وقد نهيت أنها لأسرارها في «المشوى المعنوى».

توجه: و دوم مثال مأموریه است که حسن آن سقوط را قبول می کند چون که نماز در حال حیض و نفاس (ازمه زن) ساقط می شود همانطوری که اقرار در حالت اکراه و جبر ساقط می شود و حسن نماز در ذات آن است چرا که نماز از اول تا آخر تعظیم و حمد و تعریف خداوند است و اظهار عجز و نیاز در حضور خداوند یا نام افعال است و قیام در محضر اوست و نشستن در حضور اوست گر چه عقل در شناخت مقدار، تعداد رکعات و شرایط، مستقل نیست و محتاج به شریعت است و من اسرار آن را در مثنوی معنوی بیان نمودم.

شرح: شارح می فرماید: که دوم یعنی نماز مثال مأموریه است که سقوط را قبول می کند چون که نماز در ایام حیض و نفاس کاملاً ازمه ساقط می شود و همچنین در صورت یبھوشی بیشتر از یک شبانه روز نیز نماز کاملاً ساقط می شود. مقصود از کاملاً این است که نه ادای آن واجب باشد و نه قضای آن همانگونه که اقرار در حال اکراه ساقط می شود و حسن نماز در ذات آن است یعنی نماز حسن لعینه و لذاته است. علت حسن لذاته بودنش این است که نماز از اول تا آخر تعظیم خداوند است توسط اقوال یعنی تکبیرات، قرائت قرآن، و تسبیحات افعال یعنی رکوع، سجده، و نیز در نماز حمد و تعریف خداوند است و در آن اظهار عاجزی است در روبروی آن ذات و ایستادن است با دست بسته و نشستن با ادب در حضور حق تعالی و تمام این امور بر تعظیم خداوند دلالت می کند و خداوند که خالق و مالک و منعم است یقیناً تعظیم آن ذات حسن است. پس نماز به ذات خود حسن است و حسن آن بواسطه غیر بوجود نیامده است و چون که نماز سقوط را قبول می کند که در بالا گذشت لذا حسن آن نیز سقوط را قبول می کند.

شارح نور الانوار فرمود: که اندازه نماز، تعداد رکعات، یقین اوقات و تعیین شرایط بگونه ای اند که رسیدن عقل به آنها ممکن نیست بلکه نیازمند به شریعت است که اسرار آن را شارح در مثنوی معنوی خود بیان نموده است. بعضی معتقدند که نماز حسن لذاته نیست بلکه حسن نماز به خاطر کعبه بوجود آمده است لذا این از قبیل قسم سوم می باشد و ملحق به حسن لعینه و مشابه غیره است. اما جواب آن این است که در حسن بودن نماز کعبه هیچ گونه دخلی ندارد چون که زمانی که به طرف بیت المقدس نماز خواندن فرض بود در آن زمان نیز نماز حسن بوده

خداست در آن حسن آمده است لیکن این دشمن نیز آفریده خداست و آگاه نفس در این دشمنی هیچ گونه دخل ندارد. حاصل اینکه در روزه حسن بخاطر مغلوب و شکست دادن دشمن خدا یعنی نفس آماره آمده است اما این واسطه یعنی عداوت و دشمنی از اختیارات انسان نیست بلکه غیر اختیاری است. همچنان حج فی نفسه دویدن طی نمودن مسافت و دیدن مکانها و مقامات متعدد است مانند سفر برای تجارت که در آن هیچ گونه حسنی نیست بلکه در حج بخاطر کعبه الله حسن آمده است مکانی که خداوند آن را بر تمام مکانات برتری داده است و این برتری و شرافت در اختیار هیچ مکانی نیست بلکه خداوند بوجود آورده است خلاصه اینکه حسن بخاطر شرافت کعبه بدست آمده است لیکن این واسطه یعنی شرافت کعبه نیز اختیاری نیست بلکه غیر اختیاری است.

صاحب نور الانوار رحمته الله اینگونه نتیجه گیری می کند که چون که هر سه واسطه غیر اختیار است و بنده در آن هیچ گونه اختیاری ندارد لذا بودن و نبودن آنها برابر است و وقتی که بودن و نبودن آنها برابر است گویا واسطه وجود ندارد و وقتی که واسطه ای وجود ندارد لذا زکات، روزه، و حج نیز بدون واسطه حسن می باشد و چون این سه بدون واسطه حسن قرار گرفته به حسن لعینه ملحق شدند لیکن چون این واسطه ها مقداری در اثبات حسن زکات، روزه و حج دخالت دارند لذا هر سه این مشابه به حسن لغیر می باشد. پس که زکات، روزه و حج هر سه ملحق به حسن لعینه و مشابه به حسن لغیره اند.

«أو لغیره» عطف علی قوله: لعینه ای الحسن إما أن یکون لغیر المأمور به بأن یکون منشأ حسنه هو ذلک الغیر و المأمور به لادخل فیہ، و هو ثلاثه أنواع أيضاً علی ما بینہ بقوله: «أو هو إما أن لا یتأدی بنفس المأمور به أو یتأدی، أو یکون حسناً لحسن فی شرطه بعد ما کان حسناً لمعنی فی نفسه، أو ملحقاً به» فی هذا التقسیم و أمثله مسامحات؛ لأن ضمیر «هو» راجع إلی الغیر، و ضمیر «یکون» راجع إلی المأمور به، و فیہ انتشار، و المعنی: أن ذلک الغیر الذی حسن المأمور به لأجله إما أن لا یتأدی بنفس فعل المأمور به، بل لا بد أن یوجد المأمور به بفعل آخر فهو کامل فی کونه حسناً للغیر، أو یتأدی بنفس فعل المأمور به لاحتیاج إلی فعل آخر، فهو قریب من الحسن لعینه أو یکون ذلک المأمور به حسناً لحسن فی شرطه، و هو القدره یعنی لا یکلف الله تعالی لأحد بأمر من المأمور إلا بحسب طاقته و قدرته، فهذا أيضاً حسن.

ترجمه: بالغیره است. این عطف است بر این گفته مصنف رحمته الله لعینه یعنی حسن یا بخاطر غیر مأمور به می باشد. و آن نیز سه قسم است همانگونه که مصنف رحمته الله این گفته خود بیان نموده است. و آن غیر با نفس مأمور به اداء نمی شود. یا حسن است بخاطر حسنی که در آن شرط است بعد از اینکه بخاطر معنی فی نفسه یا بخاطر ملحق شدن با معنی فی نفسه حسن شده باشد. در این تقسیم و مثالهای چند تسامح وجود دارد. ضمیر هو راجع به طرف غیر است

و ضمیر یکون به طرف مأمور به راجع است و در این انتشار و ضمائ است و معنی این است که غیری که بخاطر آن مأمور به حسن شده است، یا با نفس فعل مأمور به اداء نمی شود بلکه لازم است تا مأمور به با فعل دیگر بوجود آید پس آن در حسن لغیره بودن کامل است یا با نفس مأمور به اداء می شود و نیازی به فعل دیگری نباشد پس آن قریب به حسن لغیره است و یا مأمور به حسن است به حسنی که در شرط آن است و آن شرط قدرت است یعنی خداوند کسی را به کاری مکلف نمی کند مگر مطابق طاقت و قدرتش لذا این نیز حسن است.

شرح: قبلاً گذشته است که حسن لغیره آن است که مأمور به بخاطر غیر حسن شده باشد یعنی منشأ حسن آن غیر باشد به این معنی که در اصل آن «غیر» حسن است لیکن بخاطر حسن آن فعل مأمور به حسن شده است در حسن بودن فعل مأمور به هیچ دخلی ندارد. به هر حال حسن لغیره بر سه قسم است ۱- آن غیر با اداء کردن فعل مأمور به اداء نشود بلکه برای اداء کردن مأمور به نیاز به عمل مستقلی دارد و برای اداء کردن آن غیر نیاز به عمل جدیدی باشد ۲- با اداء کردن فعل مأمور به آن غیر نیز اداء شود یعنی مأمور به و آن غیر هر دو با یک عمل انجام پذیرد و نیازی برای عمل کردن جداگانه ای برای هر یک نباشد ۳- یا مأمور به حسن شده باشد بخاطر حسنی که در شرط آن است بعد از آنکه حسن لعینه یا ملحق به حسن لعینه بوده است

شرح رحمته الله می فرماید: که در این تقسیم و مثالهای آن چند سهل انگاری شده است چنانچه کوتاهی اول این است مرجع ضمیر «هو» «غیر» است و ضمیر «یکون» مأمور به است و این انتشار و پراکندگی در ضمائ است یعنی در یک کلام چندین مرجع برای چند ضمیر قرار داده شده است حالانکه اگر در یک کلام چند ضمیر واقع شده باشد باید برای همه یک مرجع باشد و این اولین تسامح و تساهل است در متن عبارت و -واو- در «والمعنی أن ذلک الغیر الخ» برای تعلیل است و شارح رحمته الله علت مرجع بودن «غیر» برای ضمیر «هو» را اینگونه بیان می کند و می فرماید: که به این خاطر مرجع ضمیر «هو» (غیر) است چون که غیری که بخاطر آن مأمور به حسن شده است یا با نفس فعل مأمور به اداء نمی شود بلکه لازم است تا مأمور به با فعل دیگری موجود باشد که در این صورت مأمور به در حسن لغیره بودن کامل خواهد بود که در این صورت در میان مأمور به و غیر فصل وجود دارد که برای مأمور به نیاز به عمل مستقلی و برای آن «غیر» نیاز به عمل جدیدی است و یا آن غیر با اداء نفس فعل مأمور به اداء می شود و نیازی به فعل دیگری ندارد در این صورت حسن مأمور به حسن لعینه نزدیک خواهد بود چرا که در این صورت در میان مأمور به و غیر هیچ گونه تعللی نمی باشد به صورتی که برای هر دو یک فعل کافی است. و یا مأمور به برای این حسن است که در شرط آن حسن موجود است و آن شرط قدرت است که مقصود آن این است که خداوند هیچ کسی را مکلف و یا به هیچ حکمی نمی کند مگر مطابق توان و طاقت آن لذا این نیز قسمی از حسن است

و هذا القسم ليس يقسم في الواقع، و لكنه شرط للأقسام الخمسه المقدمه لعينه و لغيره، و لهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم، و إنما ذكره فخر الإسلام مسامحه، و سماه ضرباً سادساً جامعاً لكل من الخمسه المتقدمه، فإذا كان جامعاً ينبغي أن يقول: بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به، أو لغيره حتى يكون المعنى أن المأمور به بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه كالصدق و الصلاه أو ملحقاً به كالزكاه و الصوم و الحج، أو لغيره كالوضوء و الجهاد صار حسناً لمعنى آخر، و هو كونه مشروطاً بالقدره، فلهاذا القدره صارت أوامر الشرع كلها حسناً للغير، ولكن الحسن لمعنى في نفسه، و الملحق به صار جامعاً؛ لكونه لعينه و لغيره، و لهذا قيده بهما، بخلاف ما كان لغيره، فإنه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين: لأجل الغير المعين، و لأجل القدره، فلا يخرج عن كونه لغيره، و لعله لهذا لم يقيده به.

توجه: و این قسم در حقیقت قسمی نیست لیکن شرط است برای اقسام پنجگانه گذشته حسن لعینه و حسن لغیره به همین علت جمهور آن را بعنوان تقسیم ذکر نکرده اند اما مصنف رحمته آن را مسامحه ذکر نموده است و آن را قسم ششم نام نهاده است که هر یک از اقسام خمس گذشته را شامل می شود. پس وقتی که جامع است لذا مناسب است تا اینطور می گفت «بعد ما کان حسناً لمعنی فی نفسه او ملحقاً به او لغيره» تا که معنی این می شد که مأمور به بعد از حسن لمعنی فی نفسه شدن مانند تصدیق و نماز و یا ملحق شدن یا حسن لمعنی فی نفسه مانند زکات، روزه و حج و یا لغيره شدن مانند وضوء و جهاد، بخاطر معنی دیگری حسن شده باشد و آن مشروط بودن با قدرت است لذا بخاطر همین قدرت تمام اوامر شریعت حسن لغیره می شوند ولیکن چون حسن لمعنی فی نفسه و ملحق آن جامع برای لعینه و لغیره است لذا مصنف رحمته قسم ششم را با هر دو مقید نموده است بر خلاف مأموریه که حسن لغیره است چون که حسن لغیره در آن از دو جهت جمع شده است بخاطر غیر معین و بخاطر قدرت لذا از حسن لغیره بیرون نمی شود و شاید به همین علت مصنف رحمته قسم ششم را با حسن لغیره مقید نموده است.

توضیح: تا به حال شش قسم بیان شده است:

- ۱- حسن لعینه که سقوط را قبول نمی کند؛
- ۲- حسن لعینه که سقوط را قبول می کند؛
- ۳- آنکه ملحق به حسن لعینه و مشابه به حسن لغیره باشد؛
- ۴- حسن لغیره که با اداء کردن نفس مأموریه اداء نشود؛
- ۵- حسن لغیره که با اداء شدن مأموریه اداء شود؛
- ۶- مأموریه که به خاطر حسن شرط حسن شده باشد.

صاحب نور الانوار رحمته می فرماید: که این قسم ششم در حقیقت قسمی نیست البته برای اقسام پنجگانه گذشته حسن لعینه و حسن لغیره، شرط می باشد و چون که قسم ششم قسم هیچ گونه قسمی نیست به همین علت جمهور اصولیین آن را بعنوان تقسیم ذکر نفرموده اند، یعنی آن را قسمی از حسن لغیره قرار ندادند البته فخر الإسلام آن را مسامحه ذکر نموده اند و آن را قسم ششم نام گذاشتند حالانکه هر یک از اقسام خمس گذشته را در بر می گیرد لیکن در اینجا سوالی مطرح می شود و آن اینکه وقتی که پنج قسم گذشته را شامل می شود لذا باید مصنف رحمته در متن بعد از بعد ما کان حسناً لمعنی فی نفسه او ملحقاً به لغيره نیز می گفت یعنی بعد از اینکه آن مأموریه حسن لعینه باشد یا ملحق به آن باشد یا حسن لغیره باشد، تا که مطلب کامل عبارت این می شد که مأموریه بعد از حسن لعینه شدن مانند تصدیق و نماز و یا بعد از ملحق شدن به آن مانند زکات، روزه و حج و یا بعد از حسن لغیره شدن مانند وضوء، جهاد، بخاطر معنی دیگری حسن شده باشد و آن معنی دوم مشروط شدن مأموریه با شرط قدرت است پس وقتی که بخاطر حسن قدرت در تمام اقسام گذشته حسن آمده است پس بنابراین تمام احکام شریعت حسن لغیره قرار می گیرند چون که برای همه احکام قدرت شرط است. جواب این است که مأموریه که حسن لعینه یا ملحق به آن است در هر دو ذاتاً نیز حسن وجود دارد و به خاطر غیر یعنی شرط قدرت نیز حسن می باشد لذا این دو حسن لعینه نیز قرار گرفتند و حسن لغیره نیز قرار گرفتند. به همین خاطر ما تن این گفته خود (حسن الحسن فی شرطه) را با ملحق حسن لغیره مقید نمود تا اینکه این دو همراه حسن لعینه حسن لغیره نیز قرار گیرند. و چون که حسن لغیره از اول بخاطر غیر مأموریه حسن است و بخاطر شرط قدرت از حسن لغیره خارج نیست بلکه از دو جهت حسن لغیره شده است یکی جهت، که نامشخص است و دومی قدرت است لذا نیازی به ذکر «لغيره» بعد از عبارت «او یکون حسن الحسن فی شرطه» نیست.

همین را شارح رحمته اینگونه بیان نموده است چون که بخاطر شرط قدرت حسن لغیره فقط لغیره می ماند و از حسن لغیره بیرون نمی شود، به همین خاطر ما تن قسم ششم یعنی حسن الحسن فی شرطه را با حسن لغیره مقید نمود.

ثم بعد هذه المسانحات الثلاثة قد تسامح في أمثله حيث قال: «الوضوء، والجهد، والقدره التي تمكن بها العبد من أداء ما لزمه» فالوضوء مثال للمأمور به الذي لا يتأدى الغير بأدائه، فإنه في نفسه تبريد، و تطهير للأعضاء، وإضاعة للماء، و إنما حسن لأجل أداء الصلاة، الصلاة مما لا يتأدى بنفس فعل فعل الوضوء، بل لا بد لها من فعل آخر قصداً توجده به الصلاة، وإذا نوى في هذا الوضوء كان نواياً، وقربه مقصوده ثواب عليها.

ترجمه: پس بعد از این سه تسامح مصنف رحمه الله در مثالهای مأموریه نیز تسامح کرده چنانچه فرمود: مانند وضوء و جهاد و قدرتی که توسط آن بنده بر اداء چیزی که بر آن لازم می شود توانایی و قدرت پیدا می کند. پس وضوء مثال مأموریه است که با اداء کردن آن غیر اداء نمی شود چون که وضوء فی نفسه سرد و خشک کردن اعضا و تمیز کردن آن و ضایع نمودن آب است و وضوء بخاطر اداء نماز حسن شده است و نماز از کارهایی است که با نفس فعل وضوء اداء نمی شود بلکه برای انجام فعل دیگری که با آن نماز بوجود می آید لازم است. و وقتی که در این وضوء نیت نمود وضوء مقصود می شود و قرب مقصوده قرامی گیرد که بر آن ثواب داده می شود.

شرح: توار انوار می فرماید: که همانگونه که در وقت تقسیم حسن لغیره از مصنف رحمه الله سه تسامح رخ داد:

- ۱- انتشار ضماز؛
- ۲- و بكون حسنا الحسن فی شرطه را مستقلاً قسم ششم قرار داد؛
- ۳- و ذکر نکردن «اول لغیره» را بعد از اداء ما كان حسنا المعنی فی نفسه او ملحقاً به.

همچنان در مثالها نیز چهار تسامح شده است چنانچه آینده خواهد بود و مثال اول حسن لغیره وضوء است چون که وضوء مأموریه است که بذات خود حسن نیست بلکه حسن در آن بخاطر نماز آمده است و وضوء به این خاطر بذات خود حسن نیست چون که وضوء در اصل خشک کردن اعضا و تمیز نمودن آن وضایع نمودن آب است و در خشک کردن و تمیز کردن اعضا و ضایع نمودن آب شرعاً و عقلاً حسنی وجود ندارد بلکه در ضایع نمودن آب یک نوع بدی است ولی وقتی که وضوء به نیت نماز گرفته شود عبادت مقصوده ای قرار می گیرد که بر آن ثواب داده می شود و بر چیزی حسن گفته می شود که بر آن ثواب مرتب شود لذا وضوء حسن قرار گرفت البته بخاطر نماز و هر آنچه بخاطر غیر حسن باشد به آن حسن لغیره می گویند لذا وضوء حسن لغیره می باشد. و چون که با اداء فعل وضوء نماز اداء نمی شود بلکه برای نماز نیاز به فعل جداگانه ای هست لذا وضوء قسم اول حسن لغیره (لایادی بنفس المأموریه) خواهد بود. بعضی بر این اعتراض نموده اند که وضوء را به عنوان مثال حسن لغیره پیش نمودن مناسب نیست چون که اگر وضوء بدون اراده نماز گرفته شود باز هم طهارت است و طهارت فی نفسه حسن است. به همین علت شریعت مداومت بر وضوء را مندوب قرار داده است و شرعاً هر آنچه مستحب باشد حسن می باشد پس وضوء بذات خود حسن است. لذا بهتر بود تا برای مثال آن سعی الی الجمع را می آورد چون که در سعی هیچ گونه حسنی نیست بلکه حسن در آن بخاطر نماز جمعه آمده است و چون که با نفس سعی نماز جمعه نیز اداء نمی شود بلکه لازم

است تا برای اداء نماز جمعه فعل مستقلی اتخاذ گردد. لذا این می تواند تائیدی برای قسم اول حسن لغیره (لایادی بنفس المأموریه) باشد.

«و الجهاد» مثال للمأموریه الذی یتأدی الغیر بأذنه، فانه فی نفسه تعذیب عباد الله، و تخریب بلاد الله، و إنما حسن لأجل إعلاء کلمه الله، یحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده. و كذلك إقامه الحدود فی نفسها تعذیب، و إنما حسن لزجر الناس من المعاصی، و الزجر یحصل بمجرد إقامه الحدود لا بفعل آخر بعده.

و کذا الک صلاه الجنازه فی نفسها بدعه مشابه لعیاده الأصنام، و إنما حسنت لأجل قضاء حق المسلم، و هو یحصل بمجرد صلاه الجنازه لا بفعل بعده، فهذا الوسائط و هی کفر الکافر، و اسلام المیت، و هتک حرمه المناهی کلهما بفعل العباد و اختیارهم، فلماذا اعتبرت الوسائط ههنا، و جعلت داخله فی الحسن لغیره، بخلاف وسائط الزکاه و الصّوم و الحج أعنی فقر الفقیر، و عداوه النفس، و شرف الامکان، فإنها بمحض خلق الله تعالی، و لا احتیاج فیها للمبدع أصلاً، و لهذا جعلت من الملحق بالحسن بعینه، فتأمل.

ترجمه: و جهاد مثالی است برای مأموریه که غیر با اداء کردن آن اداء می شود. چرا که جهاد فی نفسه عذاب دادن بندهای خداست و ویران نمودن شهرهای خداست. و جهاد بخاطر اعلاء کلمه الله حسن شده است و اعلاء کلمه الله فقط با جهاد بدست می آید نه با فعل دیگری بعد از آن همچنان اقامه حدود فی نفسها عذاب دادن است و بخاطر جلوگیری مردم از گناهها حسن شده است و جلوگیری فقط با اقامه حدود حاصل می شود نه با فعل دیگری بعد از آن همچنان نماز جنازه فی نفسها بدعتی است مشابه به بت پرستی است البته بخاطر اداء نمودن حق مسلمان حسن شده است و ادا نمودن حق مسلمانان فقط با نماز جنازه بدست می آید نه با فعل دیگری بعد از آن. پس تمام این واسطه ها یعنی کفر کافر، مسلمان بودن میت و هتک حرمت ممنوعات شرعی، با اختیار و فعل بندها است به همین خاطر در اینجا این واسطه ها معتبر قرار داده شده است و تمام اینها در حسن لغیره داخل شده است برخلاف واسطه های زکات، روزه، حج، یعنی فقر فقیر، دشمنی نفس و شرافت مکان، چون که اینها فقط با وجود آوردن خداوند است و بنده در آن هیچ گونه اختیاری ندارد. به همین علت اینها را با حسن لعینه ملحق نموده اند پس بایندهش

شرح: ملاجون رحمه الله فرموده اند: که از بین اقسام سه گانه حسن لغیره جهاد مثالی مأموریه است که با اداء کردن آن غیر نیت اداء می شود غیری که به خاطر آن در مأموریه حسن آمده است یعنی جهاد نوع دیگری از مثال حسن لغیره است به این علت جهاد حسن لغیره است چون که جهاد فی نفسه عذاب دادن بندهای خدا و ویران نمودن آبادیهای خدا را می گویند. یعنی قتل و غارت و جنگ و خونریزی را جهاد می نامند و علم حسن اینها روشن است

مگر چون که مقصود از جهاد اعلاء کلمه الله است و اعلاء کلمه الله نه تنها حسن بلکه احسن است لذا بواسطه اعلاء کلمه الله جهاد نیز حسن می شود و هر آنچه که با لواصفه حسن باشد چون که حسن لغیره است لذا جهاد نیز حسن لغیره می باشد و چون که اعلاء کلمه الله فقط با جهاد بدست می آید و برای آن علاوه بر فعل جهاد نیازی به فعل دیگری نیست لذا جهاد مثال قسم ثانی حسن لغیره (بنادی بنفس المأموره) می باشد. علاوه بر این شارح رحمه الله دو مثال دیگر نیز بیان نموده است. ۱- اقامه حدود چون که اجرای حدود مثل سنگسار زنا کار و قصاص قاتل عمد و شلاق زدن کسی که شراب نوشیده، فی نفسه شکنجه بندها است و شکنجه بندها حسنی ندارد ولی چون که مقصد از اقامه حدود بازدارنگی است و این کار پسندیده ای است و به همین خاطر اجرای حدود هم حسن شده است و چون بالواسطه است حسن لغیره است پس اجرای حدود حسن لغیره است و چون که جلوگیری و بازداشتن مردم از گناه با اقامه حدود بدست می آید لذا نیازی به فعل دیگری نیست پس اقامه حدود مثال است برای قسم دوم حسن لغیره «بنادی بنفس المأموره» ۲- (نماز جنازه) چون که نماز جنازه بدعتی است که مشابه به بت پرستی است چرا که گذاشتن مرده بی جان در جلو مردم مانند آن است که بت در جلو قرار گیرد پرستش شود. لذا نماز جنازه بدعتی است مشابه به بت پرستی و بدعت بسیار چیز بدی است لیکن چون در نماز جنازه ادای حق مسلمانی است همانطور که در ترمذی ابواب الآداب ص ۱۰۲ حضرت ابوهریره رضی الله عنه حدیثی را روایت می کنند که حق مسلمان بر مسلمان شش چیز است ۱- عبادت مرضی ۲- نماز جنازه خواندن بر مسلمان و تشیع آن ۳- دعوتش را قبول کردن ۴- سلام کردن ۵- در جواب عطشه یرحمک الله گفتن ۶- در غیاب او نیکی و خیرخواهی کردن. و ادای حق مسلمان امری است مستحسن به همین خاطر با اداء نمودن حق مسلمان نماز جنازه نیز حسن قرار گرفت و هر آنچه بواسطه غیر حسن شود به آن حسن لغیره می گویند لذا نماز جنازه حسن لغیره است و چون که ادای حق مسلمان فقط با نماز حاصل می شود لذا نیازی به فعل دیگری نیست پس این مثال است برای قسم دوم حسن لغیره «بنادی بنفس المأموره» مصنف رحمه الله از فیهده السانط - برای ثابت کردن حسن لغیره بودن جهاد اقامه حدود و نماز جنازه فرمود و اسطه های مذکور یعنی از بین بردن کفر کافر و اعلاء کلمه الله، اداء نمودن حق مسلمان مرده و بازداشتن اسنانها از ممنوعات شرعی با فعل و اختیار بندها است پس وقتی که این واسطه در اختیار بندها است لذا این واسطهها معتبر می باشد و وقتی که این واسطهها معتبر می باشد لذا به خاطر آن جهاد اقامه حدود و نماز جنازه حسن لغیره قرار می گیرند بر خلاف واسطه روزه و زکات و حج که به ترتیب سرکوب کردن نفس اماره و بر آوردن نیاز فقیر و شرافت خانه کعبه بود همه آفریده خداوند بودند و فعل بنده در آن دخالتی نداشت و چون غیر اختیاری بودند به آنها اعتباری داده نشد و روزه و زکات و حج ملحق به حسن لغیه شدند. بر ظاهر عبارت شارح رحمه الله اعتراض است و آن اینکه شارح رحمه الله

واسطه حسن بودن جهاد کفر کافر و واسطه اقامه حدود ارتکاب گناه و واسطه حسن بودن نماز جنازه اسلام میت را قرار داده است حالانکه هیچ یکی از اینها واسطه حسن نیستند همانطور که از بیان بنده واضح شده است. جواب آن این است که قبل از این واسطهها یک لفظی مقدار است چنانچه عبارت کامل به این صورت است «اعداد کفر الکافر و قضاء حق اسلام المیت و الزجر عن هتک حرمة المناهی» یعنی واسطه حسن بودن جهاد معلوم نمودن کفر کافر است، و واسطه حسن بودن نماز جنازه اداء نمودن حق مسلمان مرده است و واسطه حسن بودن اقامه حدود جلوگیری از هتک حرمت ممنوعات شرعی و جلوگیری از گناه است. بعد از مقدار نمودن این الفاظ دیگر اعتراضی باقی نمی ماند.

«و القدره» مثال للشرط الذي حسن المأموره لأجله لا للمأموره به، و إن قدرت المضاف و قلت و مشروط القدره كان مثالا للمأموره لمشروط بها، و إن جعلت ضمير أو يكون حسنا راجعا إلى الغير كما كان ضمير لايتأدى أو يتأدى راجعا إليه كما قيل لم ينتشر الكلام، و تكون القدره مثالا للغير بالاتكليف، لكن يكون الشرط حجتا بمعنى المشروط، و يكون المعنى أو يكون الغير كالقدره حسنه الحسن في مشروطها، فانقلب المقصود و انعكس المدعى، و بالجملة لا يخلو هذا المقام عن محمل.

ترجمه: و قدرت مثال شرطی است که بخاطر آن مأموره حسن شده است نه اینکه مثال مأموره است و اگر مضاف را مقدر داری و مشروط القدره بگویی پس مثال مأموره می شود که با قدرت مشروط است و اگر ضمیر (او یکنون حسنا) را به سوی غیر راجع نمای همانگونه که ضمیر «لایتأدی اویتأدی» به طرف ضمیر راجع بود همانطور که گفته شده است پس کلام مصنف رحمه الله انتشار پیدا نمی کند. و بدون تکلف قدرت، مثال برای غیر می شود. لیکن در آن جا شرط به معنی مشروط خواهد بود اینچنین می شود یا باشد «غیر» مانند «قدرت» حسن بخاطر حسی که در آن مشروط است پس مقصود و مدعی عوض می شود به هر صورت این مقام خالی از تکلف نیست. **شرح:** ماث رحمه الله مثال قسم سوم مأموره حسن لغیره «او یکنون حسنا الحسن فی شرطه» را با قدرت بیان نموده است لیکن این مثال مطابق مَثَل له نیست چون که قدرت مثال مأموره نیست بلکه مثال شرطی است که بخاطر آن مأموره حسن شده است، حالانکه مثال باید برای مأموره حسن لغیره می بود مانند وضوء و جهاد که مثال برای مأموره حسن لغیره اند. اگر جواب دهید که در متن قبل از قدرت مضاف مقدار است و اصل عبارت به این صورت است «و مشروط القدره» یعنی مثال قسم سوم مشروط قدرت است و مشروط قدرت مأموره است که برای آن قدرت شرط است در این صورت یقینا مثال برای مأموره خواهد بود که به خاطر آن حسن شده است که در شرط آن یعنی قدرت حسن موجود است و مثال مطابق مَثَل له خواهد بود. اما در این صورت نیاز به تقدیر مضاف می باشد. و اگر بگویید که در

عبارت متن «او یكون حسنا الحسن فی شرطه» ضمیر «یكون» به طرف مأموره راجع نیست بلکه به طرف غیر راجع است همانگونه که ضمیر در «لا یتأدی» و «یتأدی» به طرف «غیر» راجع است در این صورت یک فائده این خواهد بود که در کلام مصنف انتشار بوجود نمی آید یعنی انتشار ضماور لازم نمی آید بلکه مرجع تمام ضمیرها غیر قرار می گیرد. و فایده دوم این است که بدون تقدیر مضاف «قدرت» مثال برای غیر می شود و مثال مطابق مثل له قرار می گیرد. لیکن در این صورت شرط در عبارت متن «فی شرطه» به معنی مشروط می شود چون اگر شرط را به معنی مشروط قبول نکنیم مطلب این چنین می شود که یا آن غیر حسن باشد بخاطر حسنی که در شرط آن است و شرط نیز جدای از مأموره است لذا مطلب این می شود که یا آن غیر حسن باشد بخاطر حسنی که آن حسن در غیر است و این مطلب بسیار مهمل و نامفهوم است لذا شرط را به معنی مشروط گرفتند و وقتی که شرط را به معنی مشروط گرفتند مطلب این گونه می شود که یا غیر، مثلاً قدرت حسن باشد به خاطر حسنی که در مشروط است و مشروط مأموره می باشد. لذا مطلب این شد که در غیر یعنی «قدرت» به خاطر آن مأموره حسن آمده است در این صورت اصل مطلب عوض شد و اصل مدعی برعکس شد چرا که اصل مطلب این بود که مشروط، یعنی مأموره حسن است چون که در شرط آن حسن است و در صورت مذکور لازم می آید که شرط یعنی غیر مثلاً قدرت حسن است چون که در مشروط آن یعنی مأموره حسن است، به حال این مقام خالی از تکلیف نیست یعنی اگر عبارت را به حالش رها کنیم مثال مطابق مثل له نمی باشد و اگر لفظ مشروط را مقدر بگیریم نیاز است تا در عبارت مقدر قرار دهیم و این خلاف اولی و خلاف اصل است و اگر مرجع ضمیر یكون را غیر قرار داده شرط را به معنی مشروط بگیریم خلاف مقصود و خلاف مطلب لازم می آید.

ثم وصف القدره بقوله: «یتمکن بها العبد من أداء ما لزمه» للإیفاء إلى أن هذه القدره لیست قدره حقیقه یكون معها الفعل، و تكون علیه بالاختلاف، فإن ذلك لیس مدار التکلیف؛ لأنه لا یكون سابقاً علی الفعل حتی یکلف بسببه الفاعل، بل المراد بها ههنا هی القدره الّتی بمعنی سلامه الأسباب و الآلات، و صحه الجوارح، فإنها تتقدم علی الفعل، و صحه التکلیف إنما یعمد علی هذه الاستطاعه، قدره الترضیء حین وجدان المأء، و إلا فالتیمم، و قدره توجه القلبه حین عدم الخوف و وجود العلم، و إلا فجهه القدره أو التحری، و قدره القيام حین الصحه، و إلا فالقعود أو الإیفاء، و قدره الزکاه حین ملک النصاب، و إلا فهو معقود، و قدره الصوم حین الصحه و الإقامه، و إلا فالقضاء خلقه، و قدره الحج حین وجدان الزاد و الراحله، و صحه الأعضاء، و أمن الطريق، و إلا فهو تطوع، و علی هذا القیاس.

ترجمه: سپس مصنف رحمه الله قدرت را با گفته خود «یتمکن بها العبد من أداء ما لزمه» مصنف نموده است اشاره بر این که این قدرت آن قدرت حقیقی نیست که همراه فعل است و بدون تحلف علت آن است. چون که قدرت واقعی مدار تکلیف نیست چون که قدرت واقعی بر فعل مقدم نمی باشد تا که بخاطر آن فاعل مکلف شود. بلکه در اینجا مراد از قدرت قدرتی است که به معنی سلامتی آلات، اسباب و اعضاء است چون که این قیل از فعل می باشد و صحت تکلیف بر همین استطاعت موقوف است پس قدرت وضوء گرفتن وقت موجود بودن آب است و الا تیمم است و قدرت روی به قبله شدن وقتی است که خوف (ترس) نباشد و قبله مشخص باشد و الا جهت قدرت و جهت تحری است و قدرت قیام در وقت صحت است و رنه قعود با اشاره است و قدرت زکو و رقی مالک، مالک نصاب باشد و الا معاف «بخشیده» است و قدرت روزه وقتی که تندرست و مقیم باشد و رنه خلیفه آن قضاء است و قدرت حج زمانی است که زاد و راحله موجود باشد، اعضاء صحیح و راه امن باشد و الا نفل است. بر این امور دیگر قیاس شود.

شرح: قیل از حل عبارت چند نکته ای قابل ذکر است. اول اینکه قدرت بر دو نوع است یکی قدرت حقیقه دوم سالم بودن اسباب و آلات و اعضاء. و مراد از قدرت حقیقه توفیق خداوند است و دیگر اینکه قدرت همراه فعل است و علت آن است و قدرتی که به معنی سلامت اسباب، آلات و اعضاء است بر فعل مقدم می باشد. سوم اینکه مدار مکلف کردن انسان بر قدرت حقیقه نمی باشد بلکه بر قدرت به معنی سلامت اسباب می باشد چون که اگر مدار تکلیف قدرت حقیقه می بود پس آن کافری که بر کفر مرده است مکلف بر ایمان نمی بود چون که در آن کافر قدرت حقیقه یافته نشده است و به این علت قدرت حقیقه یافت نشده است چون که آن قدرت با فعل می باشد و فعل ایمان یافت نشده است لذا قدرت حقیقه نیز پیدا نشده است در حالیکه کافر مکلف به ایمان است، پس قدرت حقیقه مدار تکلیف نیست. علت دوم این است که قدرتی که مدار تکلیف است بر فعل مقدم می باشد و این مسلم است که قدرت حقیقه بر فعل مقدم نمی باشد بلکه همراه فعل می باشد البته قدرت به معنی سلامت اسباب بر فعل مقدم است لذا قدرت به معنای سلامت اسباب مدار تکلیف است. بعد از این مطلب، خلاصه عبارت شارح رحمه الله این است که مانت رحمه الله قدرت را با این گفته خود «یتمکن بها العبد من أداء ما لزمه» مقید نموده است اشاره دارد به این که قدرتی که برای مأموره شرط است و قدرتی که به خاطر آن در مأموره حسن آمده است، قدرت حقیقی نیست چرا که قدرت حقیقی با فعل می باشد و برای فعل علت است نه مدار تکلیف در حالیکه در اینجا همان قدرتی مراد است که مدار تکلیف می باشد. لذا در اینجا مراد از قدرت، قدرت به معنای سلامت اسباب و آلات و صحت اعضاء است چون که قدرت به معنی سلامت اسباب و آلات هم بر فعل مقدم می باشد و هم مدار

تکلیف است. چنانچه زمانی انسان بر وضوء قادر است که آب وجود داشته باشد و مانعی مانند مرض و غیره برای وضوء نباشد حتی اگر آب وجود نداشته باشد و یا آب موجود باشد مانعی مانند مرض و غیره برای وضوء باشد در این صورت به علت عدم قدرت بر وضوء، دستور بر تیمم داده می شود. و زمانی گفته می شود که قادر به استقبال قیله است، که مانعی مانند ترس برای روی آوردن به طرف قیله نباشد و جهت قیله مشخص باشد و اگر در روی آوردن به قیله ترس وجود داشته باشد جهت قیله همان سمتی است که قادر بر استقبال آن باشد و اگر جهت قیله مشخص نباشد جهت تحری قیله خواهد بود و قدرت قیام آن است که انسان تندرست باشد و اگر تندرست نباشد فرض است تا نشسته نماز بخواند و اگر نشسته هم نمی تواند نماز را اداء نماید فرض است تا یا اشاره نماز بخواند و قدرت زکات مالک نصاب بودن مکلف است پس اگر مالک نصاب نباشد زکات واجب نمی باشد بلکه بخشیده است. و قدرت روزه این است که مکلف تندرست و مقیم باشد چنانچه اگر یکی از این دو نباشد قضایی بجای آورد. و قدرت حج این است تا زاد و توشه و وسیله مهیا باشد و بدن مکلف سالم و راه امن باشد چنانچه اگر این موارد مفقود باشد حج ثقل می گردد همچنان دیگر مسائل بر اینها قیاس شود یعنی مدار تکلیف تمام امور، قدرت به معنی سلامت اسباب است که بر فعل مقدم می باشد، و قدرت حقیقه که همراه فعل است مدار تکلیف نمی باشد.

قدرت مطلق و کامل

ثم قسم هذه القدرة إلى المطلق والكامل، فقال: «و هي نوعان: مطلق» أي القدرة التي يتمكن بها العبد، و هي بمعنى سلامة الآلات والأسباب نوعان: أحدهما: مطلق أي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الثاني، «و هو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه و هو شرط في أداء كل أمر» أي المطلق أدنى ما يتمكن به العبد، و هذا القدر من التمكن شرط في أداء كل أمر، و الباقي زائد، و هو قدر ما يسع فيه أربع ركعات من الظهر، فإن اكتفى بهذه القدر سمي ممكنه و هو الذي سماه المصنف رحمه الله مطلقاً، و كان ينبغي أن يقول: مطلق و مقيد أو كامل و قاصر، و بازیداد لفظ «ادنى» افتراق بين المقسم و القسم: لأن المقسم هو ما يتمكن بها العبد، و القسم هو أدنى ما يتمكن بها العبد، فلا يرد ما يتوهم أنه يلزم انقسام الشيء إلى نفسه و إلى غيره، و إنما قيد بأداء كل أمر؛ لأن القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقاً، بل إذا كان المطلوب الفعل، و أما إذا كان المطلوب السؤال والإثم، فلا يشترط فيه ذلك، فإن من عليه ألف صلاة يقال له في النفس الأخيرة: إن هذه الصلاة واجبه عليك، و ثمرته تظهر في حق وجوب الإحصاء بالقديه و الإثم.

تورجمه: سپس مصنف رحمه الله این قدرت را به مطلق و کامل تقسیم کرده است چنانچه فرمود: که قدرت بر دو قسم است: ۱- مطلق یعنی قدرتی که توسط آن بنده توان یابد و آن به معنی سلامت اسباب و آلات است و این بر

دو قسم است یکی مطلق یعنی غیر مقید به صفت یسر و سهولت چنانکه در قسم آینده است. و آن ادنیترین قدرت است که توسط آن مکلف قادر بر ادای چیزی است که بر وی لازم است و این قسم در ادای هر حکمی شرط است یعنی مطلق کمترین قدرتی است که انسان توسط آن توانایی می یابد و این اندازه قدرت برای ادای هر حکمی شرط است و باقی زاید است و ادنیترین قدرت به اندازه ای است که در آن گنجایش خواندن چهار رکعت ظهر باشد. و اگر بر همین اندازه اکتفاء شود به آن قدرت ممکنه گفته می شود و این همانست که مصنف رحمه الله آن را مطلق نامیده است و مناسب این بود تا مصنف رحمه الله مطلق و مقید یا کامل و قاصر می فرمود. و با اضافه کردن لفظ ادنی در میان مقسم و قسم فرق بوجود آمد چون مقسم قدرتی است که توسط آن بنده قادر می شود و قسم ادنیترین حصه قدرت است که توسط آن بنده قدرت می یابد پس شکی در مقسم شدن یک شیء بر ذاتش و بر غیرش به وجود نمی آید. و مصنف رحمه الله به این خاطر باءاء کل امورا قید کرد چون که در قضاء این «قدرت» مطلقاً شرط نیست بلکه وقتی که مطلوب فعل باشد. و اما اگر مطلوب سؤال و گناه باشد پس در آن این شرط نیست چرا که کسی که بر آن هزار نماز فرض است برای آن در لحظات آخر گفته می شود که این نمازها بر تو فرض است، و نتیجه آن در به صورت وجوب و وصیت به فدیة و لزوم گناه ظاهر می گردد.

شرح: قدرتی که مدار تکلیف و معنی آن سلامت اسباب و آلات است بر دو قسم است: ۱- قدرت مطلقه ۲-

قدرت کامله قدرت مطلقه کمترین و ادنیترین درجه قدرت است که مکلف توسط آن قادر بر ادای فرضش می باشد و این ادنی ترین درجه قدرت در واجب شدن اداء هر حکم شرط است یعنی تا زمانی که این اندازه قدرت موجود نباشد بر مکلف ادای هیچ حکمی واجب نخواهد بود به هر حال برای وجوب اداء وجود این اندازه قدرت شرط است و حصه ای باقی قدرت امر زائدی است. با توضیح دادن ادنیترین قدرت فرمود، ادنیترین قدرت این اندازه است که مثلاً از وقت ظهر این اندازه وقت باقی باشد که در آن گنجایش ادای چهار رکعت نماز ظهر باشد یعنی برای واجب بودن ادای ظهر وجود این اندازه وقت لازم است و شرط قرار دادن بیشتر از این اندازه نیازی ندارد شارح رحمه الله فرمود: نام این ادنیترین قدرت، قدرت ممکنه است و همین را مصنف رحمه الله قدرت مطلقه نام گذاری کردند. حضرت شارح رحمه الله بر مائت رحمه الله اینچنین اعتراض می کند که در میان تقسیم قدرت یعنی مطلق و کامل مقابله صحیح وجود ندارد بهتر بود تا مائت رحمه الله مطلق و مقید و یا کامل و قاصر می فرمود در عبارت بازیداد لفظ ادنی افتراق الخ جواب اعتراضی است. اعتراض این است که مقسم قدرتی است که مکلف توسط آن قادر بر اداء فرضش می شود و یک قسم آن مطلق است و مراد از آن هم همین است که مکلف توسط آن قادر بر ادای فرضش می باشد

گویا که در میان مقسم و قسم اتحاد است و انقسام شیء الی نفسه و الی غیره به همین می گویند یعنی قدرت به سوی ذات و به سوی غیر خود منقسم است حالانکه انقسام شیء الی نفسه و الی غیره ناجایز است.

شارح رحمه الله اینگونه جواب می دهد که در اینجا در میان مقسم و قسم مغایرت است به این صورت که مقسم نفس قدرت است و یک قسم آن مطلق و آن ادنی ترین قدرت است که مکلف توسط آن قادر به انجام فرضش می باشد لذا با اضافه نمودن لفظ ادنی در میان مقسم و قسم مغایرت بوجود آمد و چون در میان مقسم و قسم مغایرت بوجود آمد لذا انقسام شیء الی نفسه و الی غیره بوجود نمی آید شارح رحمه الله با گفتن «و هو شرط فی اداء کل امر» قدرت را به این خاطر برای وجوب اداء هر امری شرط قرار داد که برای قضاء این قدرت مطلقاً شرط نیست بلکه زمانی که از مکلف فعل یعنی انجام نماز قضایی خواسته شود در اینجا نیز قدرت ممکنه شرط است چون طلب فعل بدون قدرت جایز نیست اما اگر مقصود طلب فعل نباشد بلکه هدف این باشد که فردی که نماز قضایی بر ذمه اش است به واریش خود وصیت کند که بعد از مرگم فدیة نمازهای قضایی ام را پرداخت نمایید اگر وصیت نکرد گنہکار خواهد بود در این صورت قدرت ممکنه شرط نخواهد بود چون که شخص که بر ذمه اش هزار نماز قضایی است در لحظات آخر به او گفته می شود این نمازها بر ذمه توست حالانکه این فرد قادر بر ادای این نمازها نمی باشد پس معلوم شد وقتی که در صورت وصیت کردن و در صورت عدم وصیت لازم شدن گناه مطلوب باشد برای قضاء قدرت ممکنه شرط نمی باشد و نتیجه این می شود که بر این شخص وصیت بر ادای فدیة واجب می شود چنانچه اگر وصیت نکرد گنہکار و در قیامت مواخذه می شود.

«و الشرط توهمه لاحقیته» ای الشرط فيما بین هذه القدرة الممكنة الأذنی كونه متوهم الوجود لامتحقق الوجود أي لا يلزم أن يكون الوقت الذي يسع أربع ركعات موجوداً متحققاً في الحال، بل يكفي و همه، فإن تحقق هذا الموهوم في الخارج بأن يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه، و لا تظهر ثمرته في القضاء.

توجه: و شرط توهم آن است نه حقیقت آن، یعنی در میان این قدرت ممکنه ادنی این شرط است که آن متوهم الوجود باشد نه متحقق الوجود یعنی این لازم نیست که وقتی که در آن گنجایش خواندن چهار رکعت باشد فی الحال موجود و متحقق باشد بلکه و هم آن کافی است. پس اگر این و هم در خارج متحقق باشد به نحوی که وقت از جانب خداوند مستند شود پس در آن اداء کند والا ثمره آن در قضاء ظاهر می شود.

شرح: مصنف رحمه الله فرمود: قدرت ممکنه ای که شرط وجوب اداست متوهم الوجود بودن آن شرط است متحقق الوجود بودن شرط نیست. یعنی وقتی که در آن وسعت و گنجایش خواندن چهار رکعت ظاهر باشد موجود بودن آن وقتی فی الحال شرط نیست بلکه وجود آن وقت در حد و هم و خیال برای وجوب اداء کافی است به این صورت

که اگر برای فردی فقط یک دقیقه وقت میسر شد بر آن اداء نماز ظهر واجب می شود حالانکه وقت یک دقیقه گنجایش چهار رکعت نماز را ندارد لیکن در حد و هم احتمال آن را دارد چنانچه اگر خداوند تعالی آن یک دقیقه را به اندازه ای وسیع نمود که در آن بتواند چهار رکعت نماز بخواند، ظهر را اداء می نماید و اگر آن یک دقیقه را وسیع نمود قضای بجای می آورد.

«حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت لزمت الصلاة لتوهم الامتداد» فی آخر الوقت «بوقت الشمس» و المراد بآخر الوقت: الذي لا يسع فيه إلا مقدار التحريم، فإذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمت الصلاة لاحتمال امتداده بوقت الشمس، فإن امتد في الواقع يؤديه فيه، و إلا يتضيها، و هذا الوقف أمر ممكن خارق للعاده كما كان لسلیمان عليه السلام حيث عُرِضَتْ عليه بالعشي الصفات العجائب، فكادت الشمس تغرب، فضرب سوقها و أعناقها، فرد الله الشمس حتى صلى العصر، و سخر له الريح مكان الخيل، و هذا بنص القرآن، و قد كان ليوثع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليله السبت، و قد كان لنبیة عليه السلام حين فانت صلاة العصر من علی كما ذكر في كتاب السير، و هذا بخلاف الحج، فإنه لم يعتبر فيه توهم الزاد و الراحله مع أن أكثر الناس يحجون بلا زاد و راحله؛ لأن فی اعتبار ذلك حرجاً عظيماً، و لو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته فی وجوب القضاء؛ لأن الحج لا يقضي، و إنما يظهر فی حق الإثم و الإیضاء و ذلك غیر معقول.

توجه: حتی اگر در آخر وقت بچه نابالغ بالغ شود یا کافر مسلمان شود یا زن حائضه پاک شود بر آن نماز لازم می شود بخاطر توهم امتداد وقت با توقف شدن خورشید در آخر وقت، و مراد از آخر وقت آن است که در آن فقط به اندازه تحریم گنجایش باشد. پس وقتی که این اسباب در آن وقت بوجود آید نماز لازم می شود چون که با باز ایستادن خورشید احتمال امتداد وقت هست پس اگر فی الواقع وقت معتد شود مکلف در آن نماز را اداء می کند والا آن را قضاء می کند و این از حرکت باز ایستادن خورشید امر ممکن و خارق العاده است همانگونه که برای حضرت سلیمان عليه السلام این واقعه پیش آمده بود وقتی که در نزد ایشان اسبهای بسیار خوب، نیز رفتار، در وقت مغرب پیش کرده شد. و خورشید در حال غروب کردن بود سپس ایشان ساقها و گردن اسبها را زد پس خداوند خورشید را برگرداند تا اینکه نماز عصر را اداء نمود و خداوند بجای اسبها با درادر اختیار ایشان قرار داد و این واقعه بانص قرآن ثابت است. و همیطور واقعه ای برای حضرت یوشع عليه السلام نیز پیش آمد تا جایی که ایشان قبل از داخل شدن شب شبه ندس را فتح نمودند. و همیطور واقعه ای به پیامبر ما صلی الله علیه و آله نیز پیش آمده بود وقتی که نماز عصر حضرت علی عليه السلام فوت شده بود چنانچه در کتاب السير موجود است و این خلاف حج است چرا که در آن توهم زاد و

راحله معتبر نیست با وجودی که اکثر مردم بدون زاد و راحله حج می کنند چون که با معتبر شمردن آن حرج عظیمی است و اگر این معتبر قرار داده شود نتیجه آن در واجب شدن قضاء ظاهر نخواهد شد چون که حج قضایی بجای آورده نمی شود البته در حق گناه و وصیت کردن ظاهر می شود و این امر غیر معقولی است.

شوخ: مصنف رحمته الله قیلا بیان نمود که برای وجوب اداء وجود قدرت ممکنه شرط نیست بلکه توهم قدرت نیز کافی است لذا به همین استقامت می کند و می فرماید که اگر در آخر وقت بجهه نابالغی بالغ شد یا کافری مسلمان شد یا زن حائضی از حیض پاک شد، در تمام این صورتهای نزد امام ابوحنیفه رحمته الله بر این شخص نماز لازم می شود. لذا اگر بطور کرامت وقت دراز طولانی شد نماز را بجای می آورد والا قضایی نماز بر آن شخص لازم می شود دلیل آن این است که در آخر وقت وهم و خیال دراز شدن وقت با باز ایستادن خورشید از حرکت هست گرچه فی الواقع ایستادن وقت وجود ندارد تا در آن چهار رکعت نماز اداء کند، و چون که نزد امام ابوحنیفه رحمته الله هم قدرت برای اداء شرط است و حقیقت قدرت شرط نیست لذا در این آخر وقت نماز فرض می شود. شارح رحمته الله فرمود: مراد از آخر وقت آن است که فقط در آن تکبیر تحریمه گفته شود یعنی اگر در لحظه آخر وقت برای تازه بالغ، تازه مسلمان و زن حائضه که از حیض پاک شده ایستادن وقت تنگ بود که فقط می توانستند فقط تکبیر تحریمه را اداء کنند و فرصت دیگری برای آنها نبود، برای ایشان نماز لازم می شود چرا که اگر چه فی الواقع نماز بطور کامل در آن اداء نمی شود لیکن این احتمال نیز خارج از امکان نیست تا خداوند تعالی خورشید را از حرکت باز داشته و وقت را دراز کند پس وقتی که این احتمال وجود دارد اگر فی الواقع خداوند وقت را افزایش داد نماز را در آن اداء می نماید و اگر وقت دراز و ممتد نشد قضایی بجای آورد.

ملا جیون رحمته الله برای اثبات این احتمال فرمودند: که ایستادن خورشید از حرکت کار ممکن است اما از امور خلاف عادت است در گذشته این چنین واقعاتی پیش آمده است چنانچه شارح رحمته الله به حواله قرآن مجید قصه سیدنا سلیمان علیه السلام را بیان فرموده است. و در قرآن این واقعه مذکور است **«و هبنا لداود سليمان نعم العبد انه اواب»** عرض علیه بالعشي الصفنت الجبال فقال اني احببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب، وروها على فطفق مسح بالسوق والاعناق **«ترجمه شاه ولی الله از قرآن ترجمه دارشاه اگر نوشته شود در تفسیر این آیه بعضی از علما فرمودند: که حضرت سلیمان علیه السلام به علت مشغولیت و معاینه اسبها از نماز یا وظیفه ای که داشتند باز ماندند چنانچه فرمود: ببیند که محبت مال من را از یاد خدا غافل نمود تا اینکه تا غروب خورشید نتوانستم وظیفه خود را اداء نمایم لذا حضرت سلیمان علیه السلام بر اثر نفوت شدن نماز دست دادن»** این عبادت موقت بی قرار و ناراحت شدند و دستور دادند اسبهای که باعث غافل ترک یاد الهی شدند را برگردانید و چون اسبها را حاضر نمودند بر اثر شدت

غیرت و غلبه حب خداوندی با شمشیر گردن و ساق آنها را قطع نمود تا که اسباب غفلت را از خود جدا سازد و هم شماره این غفلت قرار گیرد؛ سپس خداوند به برکت دعای حضرت سلیمان علیه السلام خورشید را برگرداند تا نماز عصری که در حال فوت شدن «قصاء» بود بر و قش اداء نمود و خداوند بجای اسبها با دراز اختیار ایشان قرار داد. توجه فرماید که خداوند خورشید را برگرداند و ایستاد و وقت را دراز نمود تا حضرت سلیمان علیه السلام نماز عصر را اداء نمود لذا با بیان این واقعه امکان امتداد وقت ثابت شد. در اینجا این سؤال بوجود می آید که از این واقعه حضرت سلیمان علیه السلام برگرداندن خورشید ثابت می شود حالانکه صحبت ما در مورد ایستادن خورشید از حرکت است لذا این واقعه در اینجا مناسبتی ندارد جواب این است که وقتی برگرداندن خورشید در قدرت خداست پس نگه داشتن آن نیز از قدرت آن بیرون نیست و چنین واقعه ای نیز برای حضرت یوشع بن نون علیه السلام نیز پیش آمد. خلاصه آن این است که حضرت یوشع بن نون علیه السلام روز جمعه با جبابره و جبارین یعنی قبیله جنگید و با وجود اینکه تمام روز را جنگید ولی کوه قدس فتح نشد تا اینکه نزدیک بود تا خورشید غروب کند لذا خطاب به خورشید فرمود: که تو مأموره غروب کردنی و من مأموره جنگ تا غروب، چون که در شریعت حضرت موسی علیه السلام جنگیدن در شب و روزشبه ممنوع و حرام بود چنانچه حضرت یوشع بن نون علیه السلام فرمود **«اللهم احبس الشمس علينا»** ای خدا خورشید را برای ما متوقف فرما. خورشید بر اندر دعای حضرت یوشع علیه السلام از حرکت باز ایستاد و خورشید تا زمانی که کوه فتح شد از حرکت باز ایستاد. این واقع در بخاری شریف به این صورت از ابوهریره رضی الله عنه روایت شده است. به هرحال از این واقعه ایستادن خورشید در جایش و دراز شدن وقت ثابت است. و این چنین واقعاتی برای پیامبر صلی الله علیه و آله نیز پیش آمده بود. قاضی عیاض در شفاء می نویسد که یک مرتبه در حالیکه سر مبارک آنحضرت صلی الله علیه و آله بر زانوی حضرت علی رضی الله عنه قرار داشت، وحی نازل می شد، و حضرت علی رضی الله عنه هنوز نماز عصر را بجای نیاورده بود که خورشید غروب کرد. آن حضرت صلی الله علیه و آله بعد از برطرف شدن حالت وحی سؤال فرمود: «اصلیت یا علی» ای علی نماز خواندی؟ حضرت علی فرمودند: خیر آنحضرت صلی الله علیه و آله فرمود: **«اللهم انه كان في طاعتك وطاعت رسولك فارود عليك الشمس»** ای الله علی در کار تو و رسالت مشغول بوده است لذا خورشید را برگردان. اسماء بنت قیس می فرماید: که من دیدم که خورشید غروب کرده بود و باز هم دیدم که بعد از غروب در موته طلوع نمود و آفتاب در کوهها و زمینهای بلند ظاهر شد. این واقعه در خیر بوقوع بیوست. از این واقعه دراز شدن وقت بر اثر برگرداندن خورشید ثابت می شود به هرحال از این واقعات ایستادن ثابت می شود که بر اثر ایستادن خورشید از حرکت و یا برگرداندن خورشید، دراز شدن وقت ممکن است. و از عبارت **«وهذا بخلاف الحج الخ»** جواب سؤالی است و آن اینکه زاد و راحله برای حج قدرت ممکنه است و توهم قدرت ممکنه برای وجوب اداء

شرط است پس باید بنابر توهم زاد و راحله باشد حج فرض باشد همانگونه که بخاطر توهم قدرت نماز فرض می شود در حالیکه بسیاری بدون زاد و راحله حج می کنند و اداء نماز در آخر وقت در صورت امتداد وقت بسیار نادر است یعنی در آن شدن بسیار نادر است لیکن با وجود این اگر کسی در آخر وقت اهل نماز شد فقط بخاطر توهم قدرت نماز بر آن واجب می شود لذا وقتی که بسیاری از مردم بدون زاد و راحله حج می کنند پس باید بطریق اولی بخاطر توهم زاد و راحله حج فرض شود. جواب آن این است که با معتبر قرار دادن توهم زاد و راحله حرج بزرگی بوجود می آید یعنی اگر بنابر توهم و خیال زاد و راحله حج واجب می شد مردم به مشکلات و حرج زیادی مبتلا می شدند به همین خاطر توهم زاد و راحله را معتبر قرار ندادند بلکه حقیقت قدرت بر زاد و راحله را معتبر قرار دادند و اگر بالفرض توهم زاد و راحله معتبر می بود نتیجه آن به صورت قضاء ظاهر نمی شد چرا که حج قضای بجای آورده نمی شد بلکه هر زمانی که حج کند اداء می باشد قضای محسوب نمی شود البته نتیجه آن به صورت گنهکار شدن و وجوب وصیت ظاهر می شود یعنی اگر به خاطر این توهم حج فرض کرده شود بر هر فرد عاقل و بالغ حج فرض می شود حال اگر این توهم مبدل به تحقیق زاد و راحله نشد و پیغام اجل آمد این فرد یا به یکی از وارثین خود وصیت می کند که بعد از مرگم از طرفم حجه را بجای آورید و اگر وصیت نمود گنهکار خواهد بود. و این هر دو راه غیر معقول است چون که اگر این فرد قادر بر زاد و راحله می بود خودش حج می نمود نیازی به وصیت نبود و اما وقتی که قدرت بر زاد و راحله اصلاً بدست نیامد پس در عدم وصیت گنهکار نخواهد شد چرا که این صراحاً تکلیف مالا ینطاق است در حالیکه خداوند با «لا یکلف الله نفساً الا وسعها» تکلیف مالا ینطاق را مرتفع کرد.

«و کامل و هو: القدره المیسره للاداء» عطف علی قوله: مطلق، و هذا هو القسم الثاني، و یسمی هذا میسر؛ لانه جعل الاداء سیراً سهلاً علی المكلف لایمعنی أنه قد کان قبل ذلك عسیراً، ثم یسر الله بعد ذلك، بل یمعنی أنه أوجب من الابتداء بطریق السیر و السهولة كما یقال: «ضیق فم الرکبة» أي اجعله ضیقاً من الابتداء لانه کان واسعاً، ثم یضيقه، و هذه القدره شرط فی أكثر العبادات المالیة دون البدنیة.

توجه: و کامل است و این قدرت میسره للاداء است، این بر قول مصنف رحمته الله مطلق عطف است و همان دوم است و به این علت میسر نامیده شده است چون آن اداء را بر مکلف سهل و آسان نموده است نه به این معنی که مأموریه قبل از این دشوار بوده است سپس خداوند بعد از آن، آن را آسان کرده است بلکه به این معنی است که خداوند از اول با سهولت و آسانی واجب نموده است. چنانچه گفته می شود که دهان چاه را تنگ کن یعنی از اول آن را تنگ بساز، نه به این معنی که اول گشاد بوده بعداً آن را تنگ می کند. و این قدرت در اکثر عبادات مالهیه شرط است نه در عبارت بدنی.

شرح: در این عبارت قسم دوم یعنی قدرت کامله توضیح داده شده است و آن را قدرت میسر می گویند چون اداء را بر مأموریه آسان می کند و مقصود از میسر این نیست که قبل از این مأموریه سخت و مشکل بوده است و بعداً خداوند آن را آسان نموده است بلکه مقصود این است که خداوند از همان ابتداء آن را با آسانی و سهولت واجب نموده است مثلاً مانند این است که کسی بگوید «ضیق فم الرکبة» یعنی دهان چاه را تنگ کن. مطلبش این نیست که اول دهان چاه گشاد بوده است حالا به او گفته می شود که آن را تنگ کن بلکه مقصودش این است که از ابتداء دهان چاه را تنگ درست کن. ملاجیون رحمته الله صاحب نورالانوار می فرماید: که قدرت میسر در اکثر عبادات مالهیه شرط است مانند زکوة و عشر و در عبارت بدنی اصلاً شرط نیست. و در بعضی عبادات مالهیه نیز شرط نیست مانند صدقه فطر که با قدرت ممکنه ثابت می شود و برای صدقه فطر قدرت میسر شرط نیست. اما اینکه چرا در اکثر عبادات مالهیه قدرت میسر شرط است جواب آن این است که چون که مال برای انسان محبوب است به همین خاطر اداء نمودن عبادات مالهیه بر نفس بسیار سنگین و سخت است چنانچه بین عوام مشهور است «جان بخواه اما پول نه» یعنی انسان جان دادن را تحمل می کند اما برای مال دادن آماده نیست. لذا وقتی که اداء عبادات مالهیه بر نفس گران و سنگین است پس برای دور کردن سختی و مشقت آن قدرت میسر را شرط قرار دادند.

و دوام هذه القدره شرط لدوام الواجب أي ما دامت هذه القدره باقیه یقی الواجب، و إذا انتفى القدره انتفى الواجب؛ لأن الواجب کان ثابتاً بالیسر، فإن بقى بدون القدره یتبدل الیسر إلى العسر الصرف.

توجه: و دوام این قدرت برای دوام واجب شرط است یعنی تا زمانی که این قدرت باقی است واجب باقی خواهد بود و وقتی که قدرت منتهی شود پس واجب نیز منتهی می شود چون که واجب بایسر ثابت بوده است. لذا اگر واجب بدون قدرت باقی بماند پس یسر به عسر محض مبدل می شود.

شرح: صاحب منار رحمته الله فرمود: که دوام قدرت میسر برای دوام واجب شرط است یعنی تا زمانی که قدرت میسر باقی بماند واجب نیز باقی می ماند. وقتی که قدرت میسر از بین برود واجب نیز برداشته می شود و علت آن است که این واجب با صفت یسر ثابت شده است پس اگر واجب بدون قدرت میسر باقی بماند، آسانی و یسر به عسر محض مبدل می شود. یعنی عبادت و مأموریه که اداء آن با سهولت و آسانی واجب شده بود لازم می شود تا با سختی و دشواری اداء شود حالانکه این کاملاً مخالف حکمت شرع است. پس دوام قدرت میسر برای دوام واجب شرط است.

«حتى تبطل الزکاة و العشر و الخراج بهلاک المال» تفریع علی قوله: و دوام هذه القدره یعنی أن الزکاة کانت واجبه بالقدره المیسره؛ لأن التمكن فيه یثبت بملک أصل المال، فإذا اشترط النصاب الحولی علم أن

فيه قدره ميسره فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكاة؛ إذا لو بقيت عليه لم يكن إلا غرمًا، وعند الشافعي رحمه الله: لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن، بخلاف ما إذا استهلكه؛ إذ تبقى عليه زجرًا له على التعدي، وهذا إذا هلك كل النصاب؛ إذ لو هلك بعض النصاب بقي بقسطه؛ لأن شرط النصاب في الابتداء لم يكن إلا اللغناء لا لليسر؛ إذ أداء درهم من أربعين كأداء خمسة دراهم من مائتين، فإذا وجد الغناء، ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته.

و كذا العشر كان واجباً بالقدرة الميسره؛ لأن الممكنة فيه كان بنفس الزارعه، فإذا شرط قيام تسعة الأعشار عنده كان دليلاً على أنه يجب بطريق اليسر، فإذا هلك الخارج كله أو بعضه بعد التمكن من التصديق بطل العشر بخصته؛ لأنه اسم إضافي يقتضي وجود الحصاص الباقي. وكذا الخارج كان واجباً بالقدرة الميسره؛ لأنه منتشر في التمكن من الزارعه بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك، فإذا عطلت الأرض ولم يزرع يجب عليه الخارج للتمكن التقديري، وهذا مما يعرف، ولا يفتي به لتجاسر الظلمه، بخلاف العشر؛ فإنه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري، ولكن إذا لم يعطل وزرع الأرض، واصطلمت الزرع آفه بسقط عنه الخارج؛ لأنه واجب بالقدرة الميسره.

توجه: حتی باهلاک شدن مال زکات، عشر و خراج باطل می شود این تفریعی است بر این قول مصنف و دوام هذه القدرة یعنی زکات بخاطر قدرت ميسره واجب بوده است. چون که در آن نفس قدرت بامالک شدن اصل مال ثابت می شود. پس وقتی که نصاب حولی شرط قرار داده شد معلوم شد که در آن قدرت ميسره است پس وقتی که نصاب بعد از اتمام سال هلاک شد زکات ساقط می شود چون که اگر زکات بر مکلف باقی بماند فقط تاوان خواهد بود. و نزد امام شافعی زکات ساقط نمی شود چون که وجوب به علت قدرت ممکنه بر مکلف ثابت است برخلاف اینکه اگر خود مکلف نصاب را ضایع کند چون که در این صورت بر آن زکات باقی می ماند تا توبیخی باشد بر تعدی اش و این اختلاف در صورتی است که تمام نصاب از بین برود چون که اگر حصه ای از نصاب هلاک شود زکات در حصه دیگر باقی می ماند، چرا که در ابتداء شرط نصاب فقط برای غناء بوده است برای یسر چون اداء نمودن یک درهم از چهل درهم مانند اداء کردن پنج درهم از دویست درهم است. پس وقتی که ثروت یافته شد سپس بعضی نصاب هلاک شد در باقی مانده یسر به اندازه سهمش باقی است. همچنین عشر بخاطر قدرت ميسره واجب بوده است چون که در آن قدرت ممکنه در نفس ذراعت وجود داشته است پس وقتی که وجود نه سهم در نزد مالک شرط قرار داده شد پس این دلیل بر آن است که عشر به طریق یسر واجب است. لذا وقتی که بعد از تسلط و قدرت بر صدقه تمام محصول یا حصه ای از آن هلاک شد پس عشر به اندازه سهمش باطل

می شود چون که عشر اسم اضافی است که وجود نه سهم دیگر را تقاضای کند، همچنین خراج بخاطر قدرت ميسره واجب بوده است چونکه در آن قدرت با نزول باران و وجود آلات کشت شرط است پس وقتی که مالک زمین را رها کند و در آن کشت نکند بر آن بخاطر قدرت تقدیری خراج واجب می شود و این از اموری است که فهمیده می شود ولی به خاطر جرئی شدن ظالمان بر آن قوی داده نمی شود. برخلاف عشر که در آن وجود محصول حقیقتاً و تقدیری نیست. اما وقتی که مالک آن را رها نکند و در زمین بذر کند و آفتی کشت را ناپود کند از آن خراج ساقط می شود چون که خراج با قدرت ميسره واجب است.

شرح: مصنف پیشتر گفت که برای دوام واجب دوام قدرت ميسره شرط است بنابر همین قاعده استنباط می کند که باهلاک شدن مال نصاب و باهلاک شدن محصول عشر و خراج باطل می شود، مطلب این است که زکات به علت ميسره واجب شده است چون نفس قدرت بر زکات قدرت ممکنه با مالک شدن مالی ثابت می شود که از نیازهای اصلی زائد و حالی از قرض باشد اما وقتی که حولان حول را که قائم مقام نماء واقعی و رشد مال است شرط قرار داد معلوم می شود که برای وجوب زکات قدرت ميسره شرط است. چنانچه اگر برای وجوب زکات قدرت ميسره شرط نمی بود پس حولان حول را شرط قرار نمی داد پس بخاطر شرط بودن قدرت ميسره بر وجوب زکات، اگر بعد از حولان حول تمام مال از بین رفت نزد احتاف زکاتش نیز ساقط می شود. اما نزد امام شافعی زکات ساقط نمی شود. البته اگر قبل از حولان حول مال نصاب ضایع شد بالاتفاق زکات واجب نمی شود بلکه از ذمه مکلف ساقط می شود. دلیل احتاف بر ساقط شدن زکات در صورت هلاک شدن مال نصاب بعد از حولان حول این است که اگر باوجود هلاک شدن مال نصاب باز هم بر مکلف زکات باقی بماند این یک گونه تاوایی بر مکلف خواهد بود و واجب کردن زکات بدون قدرت لازم می آید حالانکه بدون قدرت ميسره زکات واجب نمی شود. پس معلوم شد که بخاطر هلاک شدن مال نصاب بعد از حولان حول زکات از ذمه مکلف ساقط می شود. اما اینکه آیا در دنیا و آخرت از ذمه اش زکات ساقط می شود یا فقط در دنیا، رأی صاحب مشکوٰۃ الانوار این است که در دنیا و آخرت هر دو ساقط می شود لیکن صاحب التقریر می گویند: که فقط در احکام دنیا ساقط می شود والا به خاطر آخرت گنهگار و بر آن مؤاخذه خواهد شد.

دلیل حضرت امام شافعی این است که با وجود هلاک شدن نصاب کامل چون که این فرد به سبب قدرت ممکنه قادر بر ادای زکات است، وجوب زکات بر آن ثابت است یعنی زکات واجب می ماند و ساقط نمی شود، البته اگر بعد از حولان حول تمام نصاب را از بین برد نزد ما نیز بر آن وجوب زکات باقی می ماند چون این فرد باهلاک نمودن تمام نصاب در حق مستحق زکات یعنی فقیر تعدی نموده است پس بنابر این تعدی و ظلم زجر او بر

آن زکات باقی می ماند صاحب نور الانوار می فرماید: که این اختلاف بین ما و شوافع در صورت هلاک شدن تمام نصاب است والا اگر قسمتی از نصاب هلاک شد نزد ما نیز در باقی مانده مال، زکات باقی می ماند و فقط در قسمتی که هلاک شده زکات ساقط می شود. به این دلیل چون در ابتداء شرط نصاب برای غناء بوده است یعنی اول بخاطر غنی و سرمایه دار نمودن مکلف نصاب را شرط قرار دادند چرا که مقصود از زکات غنی نمودن فقیر است و کسی می تواند این کار را انجام دهد که خودش غنی باشد لذا غنی بودن مکلف ضروری است و چون که در راستی غناء حالات آسانها مختلف است لذا شارع غنا را با مالک نصاب اندازه گیری (تعدد) نموده است یعنی از دید شریعت به هر کسی که مالک نصاب باشد غنی گفته می شود و به کسی به مالک نصاب نباشد غنی گفته نمی شود. به هر حال شرط قرار دادن ملک نصاب در ابتدای سال فقط بخاطر غنائات بخاطر سیر، یعنی مالک نصاب بودن برای زکات مانند قدرت ممکن است نه مانند قدرت میسر و به این علت مالک نصاب بودن قدرت میسر نیست چون اداء نمودن یک درهم از چهل درهم مانند اداء نمودن پنج درهم از دویست درهم است یعنی همان اندازه که پسر و آسانی در پرداختن پنج درهم از دویست درهم است همان اندازه در اداء نمودن یک درهم از چهل درهم است، پس شرط نصاب برای پسر نیست بلکه برای غنا است، لذا وقتی که غنایعی مالک نصاب بودن یافت شد و بعد از حوالان حول قسمتی از نصاب هلاک شد. چون پسر در حصه باقی مانده به اندازه سهمش باقی است لذا در حصه باقی مانده وجوب زکات باقی می ماند مثلاً از دویست درهم بعد از حوالان حول یکصد درهم ضایع شد در یک صد درهم دیگر دو و نیم درهم زکات واجب می شود و زکات یکصد درهم هلاک شده ساقط می شود چون که همانقدر که آسانی در اداء نمودن پنج درهم از دویست درهم است، در ادای دو و نیم درهم از یکصد درهم نیز هست.

شارح رحمه الله می فرماید: که عشر نیز بخاطر قدرت میسر واجب بوده است چون که در عشر قدرت ممکنه از نفس ذراعت بدست می آید و چون شرط باقی ماندن نه حصه نزد مالک زمین قرار داده شد دال بر این است که عشر بطریق پسر واجب می شود لذا اگر بعد از توانایی بر ادای عشر تمام محصول یا مقداری از آن هلاک شد به همان میزان هلاک شده عشر باطل می شود یعنی در صورت هلاک شدن تمام محصول تمام عشر ساقط می شود و در صورت هلاک شدن مقداری از محصول به همان اندازه عشر ساقط می شود چون که عشر نام اضافی است که وجود نه حصه را می طلبد پس آنچه بعد از هلاکت باقی بماند یک دهم آن واجب می باشد. همچنان خراج نیز به سبب قدرت میسر واجب بوده است چون برای واجب شدن خراج قادر بودن بر زراعت شرط است، یعنی اینکه که باران باریده باشد و آلات کشت وجود داشته باشد. چنانچه اگر زمین شوره زار باشد و یا شوره زار نباشد اما باران نباریده باشد و یا آلات کشت و زراعت وجود نداشته باشد در این صورت خراج واجب نمی شود چون که وجوب

خراج وابسته به نماء زمین است نه به رقبه و ذات زمین. لذا شرط باریدن باران، وجود آلات ذراعت و مرغوب بودن زمین، شرط پسر و آسانی است، از این نیز ثابت شد که برای وجوب خراج قدرت میسر شرط است. و از «فاذا عطل الارض ولم یذر الخ» جواب سؤالی است. سؤال این است که اگر خراج بخاطر قدرت میسر واجب است پس شخصی که زمین خراجی خود را بی کار و بی شخم رها کند و بر آن بذر نباشد نباید بر آن خراج واجب شود چرا که در واجب کردن خراج بر این فرد هیچ گونه سببی نیست حالانکه شریعت اسلام بر آن نیز خراج واجب کرده است. جواب آن این است که در آنجا تقدیراً قدرت میسر موجود است. یعنی زمین قابل کشت است بارش نیز می بارد و آلات زراعت نیز وجود دارد اما با وجود این کشت نمودن و زمین را به حالش رها کردن مانند این است که آن فرد محصول را هلاک نموده است. و این یک نوع تعدی است و در صورت ظلم و تعدی واجب ساقط نمی شود. لذا از ذمه این فرد خراج نیز ساقط نمی شود. لیکن باید دانست که بیان نمودن این مسئله در حد علم و دانستن اشکالی ندارد اما بر آن فتوا داده نمی شود. و الاحکام ظالم دلیر می شوند یعنی در صورت عدم قدرت بطور واقعی بر مردم جبر می کنند که شما قادر بر کشت بودید اما زمین را به حالش رها کردید و به این بهانه از مردم خراج می گیرند و این ظلم عظیمی است لذا بخاطر نجات مردم از دست عمال و مأمورین در صورت برداشت محصول تقدیری، قوی بر وجوب خراج داده نشود برخلاف عشر چرا که در آن برای واجب شدن عشر بدست آمدن محصول بطور واقعی شرط است و محصول تقدیری شرط معتبر نیست، پس وقتی که محصول حقیقتاً موجود باشد عشر واجب می شود و با محصول تقدیری و تخمینی عشر واجب نمی شود. البته اگر صاحب زمین زمینی را کشت نمود سپس محصول آن بر اثر آفت آسمانی از بین رفت و کاملاً هلاک شد در این صورت از صاحب زمین خراج ساقط می شود چرا که خراج به علت قدرت میسر واجب شده است. حال اگر باوجود هلاک نمودن آفت آسمانی محصول را بر صاحب زمین خراج واجب شود یک نوع ظلم و تعدی خواهد بود و پسر به عسر مبدل می شود که در شریعت جایگاهی ندارد.

«بختلاف الأولى حتى لا یسقط الحج و صدقة الفطر بهلاک المال» بیان للممکنه بطریق المقابله یعنی آن بقاء القدره الممکنه لیس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنه شرط محض، ولا یشرط بقاءه كالشهود فی باب النکاح، فاذا زالت القدره الممکنه یقی الواجب، و لهذا یقی الحج و صدقة الفطر بهلاک المال؛ لأن الحج یتیت بالقدره الممکنه؛ لأن الزاد القیل و الراحله الواحده أدنی ما یتمکن بها المرء من أداء الحج، و أما البسر؛ فإنما یقع یحکم و مراکب کثیره، و أعوان مختلفه، و مال کثیر، فاذا فانت القدره یقی الحج علی حاله، و یظهر ذلک فی حق الإثم و الإیصاء.

و کذا صدقه الفطر ثبت بالقدره الممكنة ألا ترى أنه لم يشترط فيها حولان الحول و النماء، بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة، فإذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله، و عند الشافعي رحمه الله: كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه تجب عليه الصدقة، ولا يشترط ملك النصاب، قلنا: يلزم في هذا قلب الموضوع بأن يعطى اليوم الصدقة، ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة.

توجه: برخلاف قسم اول که حتی باوجود هلاک شدن مال حج و صدقه فطر ساقط نمی شود این بیان قدرت ممکنه است بطریق مقابل یعنی برای بقای واجب بقای قدرت ممکنه شرط نیست چون که قدرت ممکنه فقط یکی شرط است بقای آن شرط نیست مانند وجود شهود در باب نکاح، پس وقتی که قدرت ممکنه از بین رفت واجب باقی می ماند پس زوال قدرت ممکنه مستلزم انتفاء واجب است پس بنابراین صدقه فطر و حج با وجود ضایع شدن مال باقی می ماند چون که حج یا قدرت ممکنه ثابت می شود چرا که مقداری توشه و یک سواری ادبترین قدرتی است که توسط آن انسان قادر بر ادای حج می شود، لیکن پس بسیاری از خدمه و وسائل نقلیه و مدد کاران گوناگون و مال زیاد واقع می شود، پس وقتی که قدرت ممکنه فوت شود حج بر حالش باقی می ماند و باقیماندن حج در حق گنهار شدن و وصیت کردن ظاهر می شود. همچنان صدقه فطر با قدرت ممکنه ثابت می شود مگر نمی بیند که در آن حولان حول نماء «رشد مال» شرط نیست بلکه اگر در روز عید مال هلاک شود بر آن صدقه فطر واجب می شود پس وقتی که این نصاب فوت شود واجب بر حالش بر آن باقی می ماند. و نزد امام شافعی رحمه الله بر کسی که بیشتر از خوراک یک روز خود را مالک است صدقه فطر واجب می شود و مالک نصاب بودن شرط نیست. ما جواب می دهیم که در این صورت قلب موضوع لازم می آید به این صورت که امروز صدقه می دهد سپس فردا مانند همان صدقه سؤال می کند.

شوخ: در عبارت گذشته بیان قدرت میسر بود. و در این عبارت به صورت تقابل بیان قدرت ممکنه است حاصل آن این است که برای بقای واجب بقای قدرت میسر شرط است اما قدرت ممکنه شرط نیست یعنی هر آن چیزی که بخاطر قدرت ممکنه واجب شده بود بقای آن موقوف بر بقای قدرت ممکنه نیست بلکه با وجود از بین رفتن قدرت ممکنه واجب باقی می ماند. دلیل آن این است که قدرت ممکنه برای توانایی پیدا کردن بر احداث و ایجاد فعل فقط یک شرط است و اصلاً در آن معنی علت نیست و هر چیزی که برای بوجود آوردن فعلی شرط باشد از آن این لازم نمی آید که آن چیز برای بقاء آن فعل شرط باشد. مثلاً شرط بودن دو شاهد برای احداث و انعقاد نکاح شرط است لیکن برای بقاء نکاح باقی ماندن شاهدان آن شرط نیست بلکه بعد از مردن شاهدان نیز نکاح باقی می ماند و چونکه قدرت ممکنه برای بوجود آوردن فعل یک شرط است و اصلاً در آن معنی علت نیست پس

برای بقای فعل باقی ماندن قدرت ممکنه شرط نخواهد بود. و برعکس آن قدرت میسر است که قدرت میسر شرط محض نیست بلکه در آن معنی علت نیز وجود دارد طوری که هر آن چیزی که بخاطر قدرت میسر واجب شده است یا صفت یسر واجب می شود و چون که یسر بدون قدرت میسر متصور نمی شود لذا هر آن چیزی که بخاطر قدرت میسر واجب شده همانگونه که معلول در وجودش محتاج به علت است همچنان برای بقایش نیز محتاج علت است لذا ثابت شد که برای بقای معلوم بقای علت شرط است. و چون که برای بقای واجب بقای قدرت ممکنه شرط نیست لذا هر گاه قدرت ممکنه از بین برود واجب بر حال خود باقی می ماند. چنانچه اگر بعد از مالک شدن نصاب در روز عید مال ضایع شد صدقه فطر بر حالش واجب می ماند. و اگر بعد از قدرت بر زاد و راحله آن مال از بین رفت و وجوب حج باقی می ماند چرا که «حج» با قدرت ممکنه ثابت می شود به این صورت که برای وجوب حج بخاطر فرموده خداوند «ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً» نفس استطاعت شرط است و برای کسی که از کعبه الله دور است با زاد و راحله استطاعت بدست می آید چون که مقداری توشه راه و یک وسیله نقلیه ادنی ترین قدرت است که توسط آن انسان بر حج قادر می شود یعنی مقداری توشه راه و یک وسیله نقلیه برای حج قدرت ممکنه است، و بودن خدمه زیاد و وسائل نقلیه فراوان و ثروت زیاد قدرت میسر است، لذا وقتی که قدرت ممکنه از بین برود حج از ذمه آن ساقط نمی شود بلکه وجوبش بر حال خود باقی می ماند. پس ثمره بقای به این صورت ظاهر می شود که این شخص به یکی از وارثینش وصیت نماید تا از طرف وی حج بدل انجام دهد و یا به خاطر وصیت نکردن گنهار خواهد بود. لذا واجب شدن وصیت به حج بدل در لحظات آخر و یا گنهار شدن در صورت عدم وصیت دال بر این است که بعد از فوت شدن قدرت ممکنه بازم وجوب حج باقی می ماند و برای بقای حج بقای قدرت ممکنه شرط نیست. همچنان «صدقه فطر» با قدرت ممکنه ثابت می شود. چرا که برای وجوب صدقه فطر مالک شدن بر مال نصاب کافی است که نه برای آن حولان حول شرط است و نه هم نامی بودن مال لذا شرط نبودن حولان حول و نماء برای وجوب صدقه فطر دلیل بر این است که برای وجوب صدقه فطر قدرت میسر شرط نیست بلکه قدرت ممکنه کافی است و چون که برای بقای واجب بقای قدرت ممکنه شرط نیست لذا اگر بعد از صبح صادق روز عید نصاب از بین رفت صدقه فطر ساقط نخواهد شد بلکه علی حاله باقی خواهد ماند و ادای آن بر آن فرد واجب خواهد بود حتی اگر بدون پرداختن صدقه فطر مرد گنهار می باشد مذهب امام شافعی رحمه الله درباره وجوب صدقه فطر این است که اگر کسی مالک غذای بیشتر از یک روز باشد بر آن صدقه فطر واجب می شود مثلاً اگر فردی مازاد بر ضروریات و نیازهای روز عید مالک نصف صاع گندم یا یک صاع جو باشد بر آن صدقه فطر واجب می شود. نزد امام شافعی رحمه الله مالک نصاب بودن لازم نیست از طرف ما جواب این است

که در این صورت قلب موضوع لازم می آید به این صورت که وقتی آن نصف صاع گندم مازاد بر روز عید را صدقه و به فقیر دهد روز دیگر خودش نیازمند می شود تا از کسی سؤال کند و از آن فقیر بعینه همان صدقه فطری را می طلبد که دیروز آن را پرداخته بود. در حالیکه این ناجایز است چرا که برآورده نمودن نیازهای خود بدون سؤال کردن نسبت به برآورده نمودن حاجت فقیر اولی و بهتر است.

ثم لما فرغ المصنف عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جواز مناسبه و اطراداً، فقال: «و هل ثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به؟ قال بعض المتكلمين: لا» يعني اختلفوا في أنه إذا أدى المأمور به مع رعابه الشرائط والأركان، فهل يجوز لنا أن نحكم بمجرد إتيانه بالجواز، أو نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء و سائر الشرائط، فقال بعض المتكلمين: لا نحكم به حتى نعلم من خارج أنه مستجمع للشرائط والأركان، ألا ترى أن من أفسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالأداء شرعاً بالمضى على أفعاله مع أنه لا يجوز المؤدى إذا أداء، فيبقى من قابل.

توجه: سپس مصنف رحمته بعد از فراغت از بیان حسن مأمور به با توجه به مناسبت و جامعیت موضوع به بیان جواز مأمور به می پردازد چنانچه فرمود: که آیا صفت جواز برای مأمور به زمانی که آن را مکلف بجای آورد ثابت می شود. بعضی از متکلمین گفتند که «خیر» یعنی علماء در این مورد اختلاف دارد که وقتی مکلفی مأمور به را با شرایط وار کانش اداء نماید آیا برای ما جواز دارد که به مجرد اتمام دادن آن حکم به جواز دهیم یا در این مورد توقف نمایم تا اینکه دلیل خارجی ظاهر شود تا دلالت کند بر ایکی آب و تمام شرایط. لذا بعضی از متکلمین گفته اند که ما حکم نمی کنیم تا زمانی که از خارج بدانیم که مأمور به جامع تمام شرایط وار کان است. آیا نمی بیند که فردی که قبل از وقوف جماع نمود و حج خود را فاسد کرد شرعاً مأمور است تا افعال حج را بجای آورد با وجودی که اگر مکلف آن را بجای آورد مؤدی جایز نیست لذا سال آینده آن را قضائی بجای آورد.

شرح: شارح رحمته می فرماید: که بعد از فراغت از بیان حسن مأمور به جواز مأمور به را بیان نموده است که حاصل آن این است که آیا بعد از ادای مأمور به برای مأمور به جواز ثابت می شود یا خیر، مراد از جواز ساقط شدن قضای از ذمه مکلف یعنی اگر مکلف مأمور به را اداء نمود آیا از ذمه آن قضای بجای آوردن آن ساقط می شود یا خیر؟ در این معتزله بر آن اند که ادای مأمور به معنای حکم جواز سقوط قضاء نیست بلکه توقف شود که آیا تمام شرایط وار کان در مأمور به هست؟ چنانچه وقتی تمام شرایط وار کان در مأمور به وجود داشت آن زمان حکم جواز برای مأمور به ثابت می شود یعنی از مکلف قضایی آن مأمور به ساقط می شود. دلیل آن این است که اگر کسی قبل از وقوف به عرفه یا همسرش همبستر شد و حجش را فاسد کرد شرعاً مأمور است تا افعال این حج را اداء نماید در

حالیکه با وجود اداء نمودن تمام افعال حج این حج جایز نمی شود یعنی از ذمه آن قضایی ساقط نمی شود بلکه قضایی در سال آینده بر آن شخص واجب خواهد بود. از این مسئله ثابت شد که ادای محض دلیل جواز نیست بلکه برای ثبوت جواز وجود دلیل خارجی بر شرایط وار کان لازم است.

«والصحيح عند الفقهاء: أنه ثبت به صفة الجواز للمأمور به، و انتفاء الكراهة» أي المذهب الصحيح عندنا أنه ثبت بمجرد إيجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به، و هو حصول الامتثال على ما كلف به، و إلا يلزم تكليف ما لا يطاق، ثم إذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده، و أما الحج فقد أداء بهذا الإحرام و فرغ عنه، و الأمر بحج صحيح في العام القابل بأمر مبتدأ، و عند أبي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الأمر انتفاء الكراهة؛ لأن عصر يومه مأمور بالأداء مع أنه مكروه شرعاً، و الطواف محدثاً مأمور به مع أنه مكروه شرعاً، قلنا: ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به، بل لمعنى خارج و هو التشبيه بعبد الشمس، و كون الطائف محدثاً، و مثل هذا غير مصر.

توجه: و نزد فقهاء صحیح این است که بایجای آوردن مأمور به صفت جواز برای مأمور به ثابت می شود انتفاء کراهیت نیز می شود. یعنی نزد ما مذهب صحیح این است که به محض وجود آوردن فعل صفت جواز برای مأمور به ثابت می شود و آن تعمیم حکم است بر آنچه که بر آن مکلف شده است و الا تکلیف مالا یطاق لازم می آید سپس وقتی که بعد از آن با دلیل مستقلی فساد ظاهر شود آن را اعاده می کند. اما حج به تحقیق که آن را با همان احرام اداء نموده است و از آن فارغ شده است و دستور به حج صحیح در سال آینده امر جدیدی است، و نزد ابوبکر رازی انتفاء کراهیت با مطلق امر ثابت نمی شود چرا که عصر امروز مأمور به اداء است با وجودی که آن شرعاً مکروه است و طواف نمودن بی وضوء مأمور به است با وجودی که آن شرعاً مکروه است. مانی گویم که این کراهیت در نفس مأمور به نیست بلکه به خاطر سبب خارجی است و آن مشابهت به خورشید پرستان است و بی وضوء بودن طواف کننده و امثال آن مضر نیست.

شرح: در مسئله یاد شده نزد ما مذهب صحیح این است که بایجای آوردن مأمور به برای مأمور به جواز ثابت می شود و کراهیت منقّی می شود. لیکن در اینجا معنی جواز سقوط قضاء نیست بلکه تعمیم حکم است مطلب این است که بعد از بوجود و بجای آوردن مأمور به این گفته می شود که از طرف مکلف تعمیم حکم شده است و کراهیت نیز منقّی «برداشته» شده است. دلیلش این است که اگر بعد از اداء نمودن باز هم تعمیم حکم یافته نشود تکلیف مالا یطاق لازم می آید سپس وقتی که بعد از بجای آوردن مأمور به با دلیل مستقلی فساد ظاهر شود به مکلف دستور اعاده حکم داده می شود. محشی نور الانوار می گویند: اگر معنی جواز تعمیم حکم باشد پس در آن هیچ

گونه اختلافی نیست بلکه نزد همه بعد از ادای مأموریه تعمیل حکم می شود اختلاف در جواز است که معنی آن سقوط قضاء است یعنی بعد از اداء نمودن مأموریه، مأموریه جایز نمی شود و قضایی آن نیز ساقط نمی شود، همانگونه که مذهب بعضی از متکلمین است و مطابق مذهب قضاء صحیح قضاء ساقط می شود اما مسئله محرم وقتی که قبل از وقوف به عرفه جماع کند و حج خود را فاسد کند و شریعت به آن دستور اتمام ارکان حج را با همان احوال می دهد ولی بعد از انجام ارکان حج نیز مأموریه یعنی حج انجام شده جایز نمی شود بلکه بجای آوردن قضایی آن لازمی است لذا معلوم شد که باوجود اداء نمودن مأموریه برای مأموریه جواز ثابت نمی شود جواب آن این است وقتی که باهمان احرامی حج نمود که با آن حکم به اداء داده شده بود پس این شخص از آن فارغ و بری الذم شد و حال حکم و دستوره ادای حج در سال آینده امر مستقلی است گویا که این حج صحیح قضایی حج سال گذشته نیست بلکه این حج با امر مستقلی فرض شده است.

حضرت ابوبکر رازی رضی الله عنه می فرماید: که با امر مطلق کراهیت متفی نمی شود یعنی اگر مطلق امر به کاری از آن این لازم نمی آید که بعد از انجام مأموریه کراهیت از مأموریه متفی شود بلکه ما می بینیم که کراهیت باقی می ماند مثلاً در وقت غروب خورشید دستور به ادای عصر همان روز شده است لیکن باوجود آن اگر عصر همان روز وقت غروب خورشید اداء شود شرعاً مکروه است، از این معلوم شد با امر نفی کراهیت ثابت نمیشود. همچنان طواف نمودن در حال حدث مأموریه است حالانکه این شرعاً مکروه است. جواب آن از طرف مابین است که در هر دو حالت کراهیت در ذات و نفس مأموریه نیست بلکه به خاطر سبب خارجی این کراهیت پیدا شده است و آن سبب خارجی این است که کسی که نماز عصر را وقت غروب خورشید می خواند مثابه به خورشید پرستان می شود چون خورشید پرستان در همان وقت خورشید را پرستی می کنند لذا به خاطر این مشابهت نماز عصر مکروه شده است والا در نفس نماز هیچگونه کراهیتی وجود ندارد. و در مثال دوم به خاطر بی وضوئی طواف کننده کراهیت پیدا شده است چون که گرفتن نام خدا بدون وضوء یا داخل شدن در مسجد یا طواف نمودن خانه خدا بدون وضوء کار ناپسندی است لذا به خاطر این اسباب کراهیت آمده است والا در نفس طواف هیچ گونه کراهیتی وجود ندارد. اما اینکه چرا در نفس مأموریه کراهیت وجود ندارد علت آن این است که همانگونه که فعل توسط امر طلب کرده می شود توسط اذن «اجازه» نیز طلب کرده می شود ولی در باب طلب فعل، ابراز اذن واضح تر است و با اذن یعنی اجازه دادن به کاری کراهیت متفی می شود. یعنی وقتی اجازه کاری داده شد در آن کار کراهیتی باقی نمی ماند لذا اگر توسط امر فعلی طلب کرده شود در حالیکه در طلب فعل بلغ واعلی است، بطریق اولی کراهیت متفی می شود.

«وإذا عذمت صفة الوجوب للمأمور به لاتبقي صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله» هذا بحث آخر متعلق بما مر من أن موجب الأمر هو الوجوب يعني أنه إذا نسخ الوجوب الثابت بالأمر فهل تبقى صفة الجواز الذي في ضمنه أم لا، فقال الشافعي رحمه الله: تبقى صفة الجواز استدلالاً بصوم عاشوراء، فإنه قد كان فرضاً ثم نسخت فرضيته، وبقى استحبابه الآن، وعندنا لاتبقي صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما أن قطع الأعضاء الخاطئة كان واجباً على بني إسرائيل، وقد نسخ منا فرضيته وجوازه، وهكذا القياس. واما صوم عاشوراء فإنما ثبت جوازه الآن بنص آخر لا يذلل النص الموجب للاداء، وقيل: و فائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في قوله عليه السلام: "من حلف على يمن فرأى غيره خيراً منها فليكفر يمينه، ثم لأن بالنبي هو خير"، فإنه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث، وقد نسخ وجوب تقديمها بالإجماع، ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا أصلاً.

ترجمه: وقتی که صفت وجوب برای مأموریه معلوم شد نزد ما صفت جواز باقی نمی ماند برخلاف امام شافعی رضی الله عنه این بحث دیگری است که متعلق به گذشته است که موجب امر وجوب است یعنی وقتی که وجوبی که با امر ثابت شده است منسوخ شد آیا صفت جواز که در ضمن وجوب است باقی می ماند یا خیر امام شافعی رضی الله عنه با استناد به روزه عاشورا می فرماید: که صفت جواز باقی می ماند چون که روز عاشورا فرض بوده است سپس فرضیت آن منسوخ شد و استحباب آن الان نیز باقی است و نزد ما صفت جوازی که در ضمن وجوب ثابت است باقی نمی ماند همانگونه که بریدن اعضاء خطا کار بر بنی اسرائیل واجب بوده است اما فرضیت و جواز آن هر دو از ما منسوخ گردیده است پس بر این احکام دیگر قیاس شود. اما روزه عاشورا جوازش الان با نصوص دیگری ثابت است نه با نصوص که واجب کننده اداء است. و گفته شده است که ثمره اختلاف بین ما و آنها در این قول پیامبر صلی الله علیه و آله ظاهر می شود که کسی که قسم خورد بر چیزی سپس غیر آن را از آن بهتر دانست پس کفاره قسم خود را بدهد سپس آن کاری که بهتر است انجام دهد. چرا که این فرموده پیامبر صلی الله علیه و آله بر وجوب تقدیم کفاره بر شکستن قسم دلالت می کند حالانکه وجوب مقدم کردن کفاره با اجماع منسوخ شده است لیکن نزد امام شافعی رضی الله عنه جواز آن باقی است اما نزد ما اصلاً باقی نیست.

شرح: این بحث متعلق به آن است که موجب امر وجوب است و حاصل آن این است که اگر وجوبی که با صیغه امر ثابت شده است منسوخ شود آیا آن جوازی که در ضمن وجوب ثابت شده بود باقی می ماند یا خیر. در این باره مذهب ما این است که جواز نیز همراه وجوب منسوخ می شود امام مذهب امام شافعی رضی الله عنه این است که جواز باقی می ماند «جواز» بر چند معنی گفته می شود:

۱- آن چیزی که عقلاً متع نباشد به آن جایز گفته می شود؛
 ۲- در جایی که شرعاً هر دو امر یعنی انجام فعل و ترک فعل، برابر باشد به آن مباح گفته می شود؛
 ۳- در چیزی که دلالت شرعی متعارض باشد. مانند پسخور الاغ «سور حمار» که بعضی از دلایل شرعی بر طهارت آن و بعضی بر نجاست آن دلالت می کند؛
 ۴- چیزی که شرعاً متع نباشد یعنی چیزی که درباره آن شارع علیه السلام این چنین فرموده است، که در آن هیچ گونه حرجی نیست، پس آن چیز ناجایز است به اعتبار همین معنی جواز در ضمن واجب یافته می شود. خلاصه اینکه هر آنچه که در ترکش حرج باشد واجب و چیزی که در انجامش حرج باشد مکروه و چیزی که در انجام آن حرجی نباشد جایز است.

امام شافعی رحمه الله درباره همین معنی جواز می فرماید: که بعد از منسوخ شدن وجوب جواز باقی می ماند و احناف می گویند: که بعد از منسوخ شدن وجوب جواز باقی نمی ماند بلکه جواز نیز منسوخ می شود. محل استدلال امام شافعی رحمه الله این است که روزه عاشورا در ابتداء بر این اُمت فرض بوده است لیکن با فرضیت روزه رمضان فرضیت صوم عاشورا منسوخ شد ولی استحباب آن هنوز باقی است چنانچه در زمان ما روزه عاشورا نه تنها جایز بلکه مستحب است از این معلوم می شود که بعد از منسوخ شدن وجوب جواز باقی می ماند و منسوخ نمی شود. دلیل احناف این است که قطع نمودن و بریدن اعضاء خطاکار و گناهکار بر بنی اسرائیل واجب بوده است اما فرضیت و جواز آن هر دو از اُمت محمدیه صلی الله علیه و آله منسوخ شده است یعنی حالا انجام این کار نه واجب و نه جایز است. همچنان بریدن آن حصه از لباس که بر آن نجاستی بوده برایشان فرض بود ولی هم فرضیت و هم جواز آن از ما منسوخ شده است از این معلوم می شود که وقتی وجوب منسوخ می شود جواز نیز همراه آن منسوخ می شود اما استدلال امام شافعی رحمه الله از صوم عاشورا. جوابش این است که وقتی فرضیت صوم عاشورا منسوخ شد جواز آن نیز منسوخ شده بود. لیکن جواز آن با دلایل دیگری ثابت شده است نه با دلیلی که واجب کننده اداء آن است. مقصود از دلیل دیگر یا قیاس است همانگونه که علاوه بر رمضان و ایام منعی عنها، روزه نقلی گرفتن در ایام دیگر جایز است همچنان روزه گرفتن در روز عاشورا نیز جایز است و یا مراد از دلیل دیگر حدیثی است که از آن روزه عاشورا ثابت می شود. چنانچه در ترمذی ج ۱ ص ۱۵۸ این حدیث موجود است «عن ابی قتاده ان النبی صلی الله علیه و آله قال صیام یوم عاشورا اتی احتسب علی الله ان یکفر السنه التي قبله» از حضرت ابوقتاده رضی الله عنه روایت شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: که من از خداوند امید دارم که روزه روز عاشورا سال گذشته خود را کفاره باشد از این حدیث معلوم می شود که روزه روز عاشورا نه تنها جایز بلکه افضل است. صاحب نور الانوار می گویند: که نتیجه اختلاف احناف و شوافع در این حدیث ظاهر

می شود که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: که هر آن کسی که بر چیزی قسم خورد سپس متوجه شد که غیر آن از آن بهتر است باید آن شخص کفاره قسم خود را بپردازد سپس آن کاری که بهتر است انجام دهد. این حدیث دال بر این است که اگر کسی اراده شکستن قسم خود را دارد پس اوّل کفاره قسم خود را بپردازد سپس قسم خود را بشکند. یعنی مقدم نمودن کفاره بر حث واجب است چون که «فلیکفر» صیغه امر است که بر وجوب کفاره دلالت می کند و لفظ «ثم» در «ثم لیات» بر موخر کردن انجام دادن خلاف بعین یعنی شکستن قسم، دلالت می کند لذا ثابت شد که تقدیم کفاره علی الحث واجب است اما تقدیم وجوب کفاره با اجماع منسوخ شده است. یعنی وجوب مقدم نمودن کفاره بر حث دیگر باقی نماند. البته نزد شوافع گر چه تقدیم وجوب کفاره منسوخ شده است اما جواز آن باقی است و نزد احناف همراه منسوخ شدن وجوب جواز نیز منسوخ شده است. چنانچه اگر کسی قبل از شکستن قسم کفاره را اداء نمود سپس قسم را شکست نزد شوافع این کفاره جایز است و نیازی به پرداختن کفاره دیگری نیست اما نزد احناف این کفاره صحیح نیست بلکه لازم است تا کفاره دیگری بپردازد و کفاره اوّل صدقه نافله قرار می گیرد و واپس گرفتن آن از فقیر نیز مناسب نیست. و این را نیز باید دانست که جواز و عدم جواز در کفاره قسم در کفاره مایه است والا کفاره بالصوم قبل از حاث شدن بالاتفاق جایز و کافی است.

دفتر چهارم ترجمه قوت الاخیلی شرح نورالانوار

۱۳۹۰/۱۲/۲۵ - محمد ادهم اختری

تقسیم امر بر مطلق و موقت

ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المأمورية وملحقاته شرع في بيان تقسيمه إلى المطلق والموقت.
قال: والأمر نوعان: مطلق عن الوقت أي أحدهما أمر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بوقته «كالزكاة وصدقة الفطر» فإنيهما بعد وجود السبب أي ملك المال والرأس، والشرط أي حولان الحول، ويوم الفطر لا يتبدل بوقت يفوتان بوقته، بل كلما أذى يكون أداءه وإن كان المستحب التعجيل.

توجه: سپس مصنف رحمته بعد از فراغت از مباحث حسن مأمورية و ملحقاتش به تقسیم آن بر مطلق و موقت می بردارد چنانچه فرمود: امر بر دو قسم است مطلق عن الوقت یعنی یکی از آن دو امر مطلق است که مقید به وقتی نیست که با فوت شدن آن، آن امر فوت شود مانند زکات و صدقه فطر چون که این دو بعد وجود سبب یعنی ملک مال و رأس و شرط یعنی حولان حول و بعد از یوم الفطر با چنان وقتی مقید نمی باشد به وقتی مقید نیستند که با فوت آن فوت شوند بلکه هر وقت اداء نماید اداء می باشد قضاء نمی باشد گرچه تعجیل مستحب است.

شرح: مصنف رحمته بعد از فراغت از مباحث حسن مأمورية و ملحقاتش مأمورية را تقسیم می نماید. در اینجاء از امر مأمورية است و امر نیست و تقسیم مأمورية بیان شده است چنانچه فرمود: که مأمورية بر دو قسم است ۱- مطلق عن الوقت ۲- مقید بالوقت مقصد از مطلق عن الوقت این است که مأمورية با چنان وقتی مقید نباشد که با فوت شدن آن وقت مأمورية نیز فوت شود مانند: زکات و صدقه فطر چون بعد از سبب زکات (ملک مال) و بعد از شرط وجوب (حولان حول) و بعد از سبب صدقه الفطر (رأس یا ذات) و شرط آن به وقتی مقید نمی باشد که با فوت آن این دو نیز فوت شوند بلکه هرگاه زکات و صدقه فطر را به مستحقین پرداخته شود اداء حساب می شود و به آن قضاء گفته نمی شود. گرچه مستحب است تا در پرداختن آن عجله کند و تأخیر ننماید.

«و هو على التراخي خلافاً للكرخي» أي هذا الأمر المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في أدائه بل يسع تأخيره، وعند الكرخي رحمه الله لا بد فيه من الفور احتياطاً لأمر العباد بعملي أنه يأثم بالتأخير لا بعملي أنه يصير قاضياً، وعندنا لا يأثم إلا في آخر العمر، أو حين إدراك علامات الموت ولم يؤد فيه، و دليلنا هو ما أشار إليه بقوله: «ثلاثاً يعود على موضوعه بالنقض» يعني موضوع الأمر المطلق كان هو التيسير و التسهيل، فلو كان محمولاً على الفور لعاد على موضوعه بالنقض، و يكون مناقضاً للموضوع.

توجه: و این امر مطلق به تراخی است بر خلاف امام کرخی یعنی این امر مطلق نزد ما بر تراخی محمول است یعنی نیازی به فوریت و عجله ندارد و گنجایش تأخیر را دارد و نزد کرخی احتیاطاً در امر عبادت فوریت لازم است

یعنی با تأخیر گنجهکار می شود نه به معنی این که قضاء کننده می گردد و نزد ما گنجهکار نمی شود مگر در آخر عمر یا در وقت مشاهده علامات مرگ در حالیکه در آن اداء ننموده است و دلیل ما آن است که مصنف رحمته با این گفتارش اشاره نموده است (تا که امر مطلق بر موضوعش بر عکس نگردد) یعنی موضوع امر مطلق رساندن آسانی و سهولت است پس اگر بر عجله محمول باشد امر مطلق بر موضوعش بر عکس بر می گردد و مناقض موضوع خواهد شد.

شرح: در این عبارت مصنف رحمته این اختلاف را بیان می فرماید: که آیا بر امر مطلق عمل نمودن علی الفور واجب است یا علی التراخی چنانچه فرمود: که نزد ما اداء مأمورية مطلق علی الفور نیست بلکه مؤخر نمودن آن جایز است و نزد امام کرخی رحمته که از علمای احناف است و همچنان امام شافعی رحمته اداء مأمورية مطلق فی الفور واجب است مطلب این است که اگر در اداء مأمورية مطلق تأخیر نمود گنجهکار است البته باید دانست که بر اثر تأخیر گنجهکار می شود اما قضاء کننده به شمار نمی آید و نزد ما این فرد به خاطر تأخیر گنجهکار نمی شود البته اگر اینقدر تأخیر نمود و تا به لحظات آخر عمر رسید و علامات مرگ نمایان شد و نتوانست مأمورية مطلق را اداء نماید پس به طور حتم گنجهکار خواهد بود.

دلیل امام کرخی رحمته این است که در باب عبادات مصلحت احتیاط در این است تا در اداء آن عجله شود و بی خود تأخیر نشود و دلیل دوم این است که اگر ارباب به برده اش بگویند (اسقنی ماء) به من آب بده در صورتی که این برده در آوردن آب تأخیر کند نزد اهل خرد خطا کار به شمار می آید و این دلیل آن است که امر مطلق ادا را علی الفور واجب می کند.

دلیل سوم این است که تأخیر فی الواقع تقویت است چونکه مکلف نمی داند که آیا می تواند در وقت دیگری اداء کند یا خیر و تقویت حرام است و وقتی که تأخیر حرام است حاصل این شد که تأخیر حرام است لذا ادا نمودن فی الفور واجب است جواب آن این است که قبول نداریم که تأخیر تقویت است چون مکلف می تواند درباره وقتی که از زمان مأمورية مطلق بدست آورده است آن را ادا کند و فرارسیدن مرگ ناگهانی نادر است و نمی تواند مبنای احکام باشد.

خود مصنف از جانب احناف دلیلی بیان نموده است. حاصل دلیل این است که موضوع امر مطلق آسانی و سهولت رساندن به بندگانش است پس اگر بنابر قول امام کرخی رحمته امر مطلق را علی الفور حمل نماییم و عمل را علی الفور واجب کنیم این که خلاف موضوع می شود یعنی برای بنده ها به جای آسانی دشواری و سختی به ارمغان می آورد.

«و مقید به» ای الثانی امر مقید بالوقت و هو اربعه انواع: «الأنه إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى، و شرطاً للاداء و سبباً للوجوب» فهو النوع الأول، و المراد بالظرف: أن لا يكون معياراً له، بل بفضل عنه، و المراد بالشرط: أن لا يصح المأموره قبل وجوده و يفوت بفقوته. و المراد بالسبب: أن لهذا الوقت تأثيراً فى وجوب المأموره و إن كان المؤثر الحقيقى فى كل شئ هو الله تعالى، و لكن يضاف للوجوب فى الظاهر إلى الوقت، لأن فى كل لمحجه و صول نعمه من الله تعالى إلى جانب العبد و هو يقتضى الشكر فى كل ساعه، و إنما خص هذه الأوقات المعينه بالعبادات؛ لمعظمتها، و تجدد النعم فيها، و لثلاثه فبعضى إلى الحرج فى تحصيل المعاش إن استغراق الوقت العباده.

ترجمه: و مقید به آن است یعنی دوم امری است مقید به وقت و آن بر چهار قسم است چون که وقت اگر ظرف برای مؤدی و شرط برای اداء و سبب وجوب باشد پس آن نوع اول است.

شوح: چرا که با وقت برای فعل مؤدی ظرف است و برای اداء شرط و سبب برای وجوب است لذا این قسم اول

است و مراد از ظرف این است که آن برای مؤدی معیار نباشد بلکه از مؤدی بیشتر باشد و مراد از شرط این است که مأموره قبل از وجود وقت درست نباشد و با فوت شدن وقت فوت شود و مراد از سبب این است این وقت در واجب شدن مأموره تأثیر دارد گرچه مؤثر حقیقی در هر چیز خداوند متعال است اما در ظاهر (وجوب) به ظرف وقت منسوب می شود، چون که هر لحظه از جانب خداوند بر بنده نعمت می رسد و آن هر لحظه شکر الهی را می طلبد و این اوقات معین به خاطر عظمت شان و آمدن پی در پی نعمتها در آن با عبادات خاص شده اند و به خاطر این تا در صورت مستغرق شدن کل وقت در عبادات در امر بدست آوردن معاش به حرج تنگ دستی نکشاند.

در گذشته مصنف رحمته الله امر را بر دو قسم بیان نموده بود ۱- مطلق عن الوقت ۲- مقید بالوقت. بعد از فراغت از قسم اول قسم دوم را بیان می فرماید: چنانچه فرمود قسم دوم آن امر یعنی مأموره است که طوری به وقت محدود مقید باشد که اگر وقت فوت شود اداء نیز فوت شود و این بر چهار قسم است ۱- آن وقتی که مأموره با آن مقید است برای مؤدی ظرف و برای اداء فعل شرط و برای نفس وجوب فعل سبب باشد. شارح رحمته الله تعریف ظرف شرط و سبب را بیان نموده است اما اول باید دانست که (معیار) آن است که هر آنچه فعل مأموره در آن واقع و آن را در برگیرد و یا هیچ جای از معیار از فعل مأموره خالی نماند بلکه با زیاد شدن معیار مأموره نیز زیاد شود با کوچک شدن معیار فعل مأموره نیز کم شود بعد از آن ملاحظه فرماید مراد از ظرف این است که وقت برای فعل مؤدی معیار نباشد بلکه بعد از اداء فعل مؤدی باقی بماند مطلب این است که در آن علاوه بر فعل مؤدی برای فعل دیگری

نیز جای اداء باشد و مراد از شرط این است که مأموره قبل از وجود وقت درست نباشد و با فوت شدن وقت فوت شود و مراد از سبب این است که (وقت) در نفس مأموره مؤثر است و این را باید دانست که در هر چیزی مؤثر حقیقی قسط خداوند متعال است لیکن ظاهراً (نفس وجوب) به سوی وقت نیز منسوب می شود و به این علت نفس وجوب عبادت به سوی وقت منسوب می شود چون که نعمت های خداوند هر آن به بنده ها می رسد و رسیدن نعمت های خداوند در هر لحظه این را می طلبد تا به صورت عبادت هر آن شکر خدا را بجای آوری اما اوقات پنجگانه را بخاطر عظمت شان آنها را برای عبادت خاص نمود نیز به این علت که در این اوقات نعمت های جلدی از طرف خداوند می رسد. چنانچه در فجر بیدار شدن بعد از خواب مانند زنده شدن بعد از مرگ است و زندگی نعمتی است که باید بر آن شکر کرد لذا برای اداء نمودن شکر این نعمت نماز فرض شد سپس بعد از نماز صبح انسان مشغول بدست آوردن روزی می شود لذا وقتی که تا نصف النهار مشغول بوده است بعد از بدست آوردن روزی برای اداء این نعمت نماز ظهر فرض شد سپس چون که اکثر مردم عادت دارند تا بعد از ظهر بخواهند لذا بخاطر تلاقی غفلت از ذکر الله در این مدت نماز عصر فرض می شود و بعد از آن خورشید غروب نمود و نعمت های روز تکمیل شد لذا برای شکر بر این نماز مغرب فرض شد و سپس وقتی که انسان اراده خواب را می کند لذا بعنوان حسن ختام نماز عشاء فرض شد چون که خواهید بعد از نماز عشاء همانند مردن با ایمان و اطاعت است و دلیل تعیین اوقات برای عبادت این نیز هست که اگر انسان در تمام اوقات مشغول عبادت شود در بدست آوردن روزی حرج بوجود می آید در حالیکه حرج را اسلام بر طرف نموده است لذا برای برطرف نمودن حرج در اوقات مخصوص عبادت فرض شده است و عبادت در تمام اوقات فرض نشده است.

«قوت الصلاة» فإن الوقت فيها بفضل عن الأداء إذا أدى على حسب السنه من غير إفراط، فيكون ظرفاً، ولا يصح الأداء قبل دخول الوقت و يفوت بفقوته، فيكون شرطاً، و يختلف الأداء باختلاف صفه الوقت صحه و كراهه، فيكون سبباً للوجوب، و تقديم المشروط على الشرط جائز إذا كان الشرط شرطاً للوجوب كما في حolan الحول للزكاة و أما كان الشرط شرطاً للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلاة، و تقديم المسبب على السبب لا يجوز أصلاً، و ههنا لما اجتمعت الشرطيه و السببيه، فلا جرم أن لا يجوز التقديم على الوقت.

ترجمه: مانند وقت نماز که وقت از فعل اداء اضافه می شود در صورتیکه فعل مؤدی بر حسب سنت بدون زیادتی اداء شود لذا وقت (برای فعل مؤدی) ظرف خواهد بود. و قبل از دخول وقت صحیح نمی شود و با فوت شدن وقت اداء فوت می شود لذا وقت (برای اداء) شرط می باشد و اداء باختلاف صفت به اعتبار صحت و کراهیت

مختلف می شود لذا وقت برای وجوب اداء سبب می باشد و مقدم نمودن مشروط بر شرط جایز است وقتی که شرط وجوب باشد مانند برای زکات در حولان حول اما اگر شرط شرط جواز باشد مقدم نمودن مشروط بر شرط درست نیست مانند تمام شرطهای نماز و مقدم نمودن سبب اصلاً بر سبب صحیح نیست و وقتی که در اینجا شرط وجوب و سبب هر دو جمع اند پس تقدیم به وقت صحیح نمی باشد.

شرح: مصنف رحمته الله فرمودند: که مثال قسم اول (وقت نماز است) چون که وقت نماز برای نماز طرف هم هست به اینصورت که اگر نماز بدون افراف مطلقاً منت اداء شود پس بعد از بجای آوردن نماز حتماً مقداری از وقت باقی می ماند و باقی ماندن وقت بعد از ادای نماز دلیل بر آن است که وقت ظرف است و چون که قبل از دخول وقت نماز درست نیست و با فوت شدن وقت اداء نیز فوت می شود لذا وقت برای ادای نماز شرط نیز می باشد چون که قبلاً بیان کردیم که مراد از شرط مأموریه نیز از بین برو و چون که با اختلاف صفت وقت اداء نیز مختلف می شود لذا (وقت) برای وجوب نماز سبب می شود یعنی اگر وقت کامل باشد پس اداء نیز کامل می شود و اگر وقت ناقص باشد اداء نیز ناقص می باشد گویا وقت در وجوب اداء مؤثر است و هر آنچه که در اداء مؤثر است همان سبب است لذا (وقت) برای وجوب نماز سبب می باشد به هر حال چون که وقت برای فعل نماز ظرف هم هست و برای ادای نماز شرط نیز هست و برای وجوب اداء سبب هم هست لذا وقت نماز: مثال: قسم اول مأموریه مقید بالوقت است و از عبارت (و تقدیم المشروط علی الشرط الخ) جواب سؤال مقدری است سؤال این است که شما فرمودید: که (وقت) برای ادای نماز شرط است و مقدم نمودن مشروط بر شرط جایز است مانند حولان حول که برای وجوب ادای زکات شرط است و مقدم نمودن زکات بر حولان حول جایز است. لذا همچنین ادای نماز را نیز مقدم نمودن بر شرط آن یعنی بر وقت باید جایز باشد حال آنکه مقدم نمودن ادای نماز بر وقت جایز نیست جواب آن این است که شرط بر دو قسم است ۱- شرط وجوب ۲- شرط جواز مقصود از شرط وجوب این است که وجوب موقوف بر شرط باشد یعنی بعد از شرط وجوب ثابت شود گرچه جواز بدون شرط ثابت شود و مطلب شرط جواز این است که جواز موقوف بر شرط باشد که بدون شرط جواز ثابت نشود. پس مقدم نمودن مشروط بر شرط وجوب صحیح می باشد اما مقدم نمودن مشروط بر شرط جواز صحیح نمی باشد و حولان حول برای وجوب ادای زکات شرط وجوب است لذا مقدم نمودن ادای زکات بر حولان حول جایز می باشد و (وقت) برای وجوب صلاۃ شرط جواز است لذا مقدم نمودن نماز بر وقت جایز نمی باشد همچنین دیگر شرطهای نماز مانند پاک بودن بدن لباس و جای نماز که برای نماز شرط جواز است لذا مقدم نمودن ادای نماز بر این چیزها جایز نمی باشد به هر حال مقدم نمودن شرط جواز بر مشروط صحیح نمی باشد مقدم نمودن سبب بر سبب نیز صحیح نمی باشد و چون که در اینجا شرطیت

و سبب هر دو در وقت نماز جمع شده اند یعنی وقت برای نماز هم شرط است و هم سبب لذا بطور حتم مقدم نمودن نماز بر وقت جایز نمی باشد.

ثم ههنا شیان: نفس الوجوب، و وجوب الأداء، فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم، و سببه الظاهري هو الوقت أقیم مقامه، و وجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل، و سببه الظاهري هو الأمر أقیم مقامه، ثم الظرفية و السببية لاتجتمعان بحسب الظاهر؛ لأنه إن أدى في الوقت لا يكون سبباً؛ لأن السبب يجب أن يقدم على المسبب و إن لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفاً؛ إذا الظرف ما يؤدى فيه لابعده، فلذلك قالوا: إن الظرف هو جميع الوقت، و الشرط هو مطلق الوقت، و السبب هو الجزء الأول المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء، و الكل في القضاء

ترجمه: سپس در اینجا دو چیز است نفس وجوب و وجوب اداء پس سبب واقعی نفس وجوب همانا ایجاب قدیم است و سبب ظاهری آن همان وقتی است که قائم مقام سبب حقیقی است و سبب حقیقی وجوب اداء تعلق طلب به فعل است و سبب ظاهری آن امری است که قائم مقام سبب حقیقی است سپس ظاهراً ظرفیت و سببیت یا هم جمع نمی شوند چون که اگر فعل مأمور به در وقت اداء شود وقت سبب نخواهد شد چرا که مقدم نمودن سبب بر سبب لازم است و اگر فعل مأمور به در وقت اداء نشود وقت ظرف نخواهد شد چرا که ظرف آن است که در آن فعل اداء شود نه بعد از آن به همین خاطر اصولیین فرمودند: که ظرف تمام وقت است و شرط مطلق وقت و سبب جزء اولی است که قبل از شروع نمودن متصل به اداء است و در قضاء تمام وقت سبب است.

شرح: شارح نور الانوار ملا جیون رحمته الله می فرماید: در نماز دو چیز است: ۱- نفس وجوب نماز ۲- وجوب اداء نماز - نفس وجوب اداء دارای دو سبب است ۱- سبب حقیقی ۲- سبب ظاهری - سبب حقیقی نفس وجوب ایجاب قدیم است همانطور که در تلویع آمده است. و سبب ظاهری آن وقتی است که قائم مقام سبب حقیقی است و وجوب اداء نیز دارای دو سبب است ۱- سبب حقیقی ۲- سبب ظاهری سبب حقیقی تعلق طلب به فعل است و سبب ظاهری سببی است که قائم مقام سبب حقیقی است. محشی نور الانوار می گوید: ایجاب قدیم را سبب حقیقی نفس وجوب قرار دادن صحیح نیست چون که مراد از ایجاب قدیم خطاب خداوند تعالی است که متعلق به افعال بند گان است و همین تعلق طلب به فعل است و تعلق طلب به فعل سبب وجوب اداء است نه سبب نفس وجوب لذا سبب حقیقی نفس وجوب یا آن نعمت های است که خداوند تعالی به بندگانش عطا نموده همانگونه که قاضی بیضاوی رحمته الله ضمن تفسیر آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ بیان فرموده است: که خداوند برای ادای شکر نعمتهایی که برای وجود و بقای وجود عبادت فرموده عبادت را فرض نموده است پس

معلوم شد که نعمت های عنایت شده ی خداوندی سبب حقیقی نفس وجوب صلاة است. یا سبب حقیقی نفس وجوب خداوند متعال است همانگونه که خود شارح نور الانوار قائل بر آن است.

صاحب نور الانوار رحمته الله می فرماید: که ظاهر ارباب و ظرف با هم جمع نمی شوند چون که اگر نماز در وقت اداء شود سپس وقت سبب نماز قرار نمی گیرد چونکه باید سبب بر مسبب مقدم باشد و اگر نماز در وقت اداء نشود سپس وقت برای نماز ظرف قرار نمی گیرد چونکه ظرف آن است که در آن نماز اداء شود نه آنکه بعد از آن فعل نماز اداء شود بهر حال ظاهر جمع شدن سبب و ظرف ممکن نیست در حالیکه مصنف رحمته الله (وقت) را برای نماز هم سبب قرار داده و هم ظرف برای رفع همین اشکال اصولیین فرمودند که ظرف از اول تا آخر وقت است و شرط مطلق وقت و در اداء سبب آن قسمت اول وقت است که قبل از شروع متصل به اداء می باشد و در قضاء هم کل وقت سبب است لذا وقتی که تمام وقت برای نماز ظرف است و سبب وقت همان قسمتی است که قبل از اداء و متصل به اداء است پس در این صورت جمع شدن ظرف و سبب ممکن است اما در سبب قرار دادن همه وقت برای قضای هیچ گونه مشکلی بوجود نمی آید چون وقتی نماز در وقت اداء نشد برای آن ظرف نیست و وقتی ظرف نباشد کل وقت می تواند سبب باشد.

اقسام امر موقت

و هو اربعه أنواع و قد فصله المصنف بقوله: «او هو اما أن يضاف إلى الجزء الأول أو إلى ما يلي ابتداء الشروع، أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت أو إلى جملة الوقت» یعنی آن اصل کل مسبب متصل بسببه، فإن أبيت الصلاة في أول الوقت يكون الجزء السابق على التحريم و هو الجزء الذي لا يتجزأ سبباً للوجوب الصلاة، فإن لم يؤد في أول الوقت تنقل السبب إلى الأجزاء التي بعده، فيضاف الوجوب إلى كل ما يلي ابتداء الشروع من الأجزاء الصحيحة؛ فإن لم يؤد في الأجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت، فحينئذ يضاف الوجوب إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت، وهذا لا يتصور إلا في العصر، فإن في غيره من الصلاة كل الأجزاء صحيحة، وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريم عندنا و مقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات عند زفر رحمه الله، فلا تنقل السبب عنده إلى ما بعده؛ لأنه خلاف الأمر و الشرع، فإن كان هذا الجزء الأخير كاملاً كما في صلاة الفجر و جبت كاملاً، فإن اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلاة و يحكم بالستيف، وإن كان هذا الجزء ناقصاً كما في صلاة العصر و جبت ناقصه، فإن اعترض الفساد بالغروب لم تقصد الصلاة؛ لأنه أداها كما وجبت،

ترجمه: و آن بر چهار قسم است که مصنف رحمته الله آن را با گفته (لأنه أداها كما وجبت) خود این چنین بیان نموده است که وجوب یا به سوی جزء اول منسوب است یا به سوی چیزی منسوب است که آن چیز به ابتداء شروع فعل پیوسته است و یا در زمان تنگ بودن وقت به جزء ناقص منسوب است یا منسوب به سوی همه وقت است. یعنی قاعده این است که هر مسببی به سبب خود متصل است سپس اگر نماز در اول وقت اداء شود همان جزئی که قبل از تحریمه است و آن جزء لا یتجزی است سبب وجوب صلاة خواهد بود چونکه اگر نماز در اول وقت بجای آورده نشد سببیت به اجراء بعدی منتقل می شود لذا وجوب به سوی هر آن جزئی منسوب می شود که متصل به ابتداء شروع است سپس اگر فعل نماز در اجزاء صحیح اداء نشد تا اینکه وقت تنگ شد در آن موقع (وجوب) به سوی جزء ناقص منسوب خواهد شد و این نسبت به جزء ناقص فقط در نماز عصر متصور می شود چرا که غیر از آن دیگر نمازها تمام اجزاء صحیح می باشد و این جزء ناقص نزد ما به اندازهای است که گنجایش تکبیر تحریم را داشته باشد و نزد امام زعفران رحمته الله مقداری است که در آن گنجایش اداء چهار رکعت نماز باشد چنانچه نزد امام رحمته الله سببیت به سوی ما بعد این مقدار منتقل نمی شود چونکه این خلاف امر و شرع است پس اگر این جزء اخیر کامل باشد مانند نماز فجر پس نماز کامل واجب می شود چنانچه اگر به سبب طلوع خورشید فساد ظاهر شود نماز فاسد می شود و دستور به ادای دوباره نماز داده می شود و اگر این جزء ناقص باشد پس نماز ناقص واجب می شود چنانچه اگر به خاطر غروب خورشید فساد پدید آمد نماز فاسد نمی شود چرا که آن اداء نموده است به گونه ای که واجب شده است.

شرح: صاحب نور الانوار رحمته الله می فرماید: که قسم اول امر موقت نیز به چهار قسم است چرا که ۱- وجوب یا به سوی جزء اول وقت منسوب است ۲- یا به بخشی که متصل به ابتداء شروع نماز است منسوب است مثلاً اگر ابتداء وقت ظهر یک و نیم باشد و شخص سر ساعت دو نماز را آغاز کند وجوب نماز به لحظه ی بعد از ساعت یک و پنجاه و نه دقیقه و پنجاه و نه ثانیه منسوب است. (۳) یا در صورت تنگ بودن وقت به سوی جزء ناقص منسوب می شود (۴) یا به سوی تمام وقت منسوب می شود در این باره قانون این است که هر سبب با سبب خود متصل می باشد، در اینجا اشکالی بوجود می آید و آن اینکه در اینجا سبب نفس وجوب صلاة است نه ادای نماز و اتصال جزء که سبب است به اداء لحاظ شده است نه به نفس وجوب حالانکه اتصال مسبب به سبب معتبر است نه اتصال اداء با سبب.

جواب آن این است که نفس وجوب مفقوی الی الابد است لذا گویا به واسطه وجوب اداء نیز مسبب است پس وقتی که اداء مسبب است پس اتصال اداء به سبب معتبر شمرده شده است به هر حال هر مسببی با سبب خود متصل می باشد چنانچه اگر در اول وقت نماز اداء شد آن جزء لا یتجزی که مقدم بر تحریمه است سبب وجوب

نماز خواهد بود و دلیل آن این است که جزء اول وقت موجود است و تمام اجزاء بعد از آن معدوم است و معدوم نمی تواند مزاحم موجود باشد لذا اجزاء آینده نمی تواند مزاحم جزء اول باشد و وقتی که جزء آینده نمی تواند مزاحم جزء اول باشد لذا جزء اول را سبب وجوب صلاة قرار داده اند نیز صحیح می باشد و اگر در اول وقت نماز به جا آورده نشد سببیت به سوی اجزای متقل می شود که بعد از جزء اول است پس در این صورت وجوب نماز به سوی آن جزء از اجزاء صحیحه منسوب می شود که متصل به ابتداء شروع است همانگونه که بنده در بالا بیان نمودم که در صورت شروع نمودن دقیقاً راس ساعت دو وقتی که بر یک و پنجاه و نه دقیقه و پنجاه ثانیه است سبب وجوب نماز ظهر می باشد و وجوب نماز این ظهر به سوی این وقت منسوب می شود.

در اینجا دو اعتراض می شود یکی اینکه گفتن شارح نورالانوار (تسقل السببیه) صحیح نیست چونکه سبب بخاطر صفت بودن عرض است و اعراض انتقال را قبول نمی کنند جواب آن این است که در اینجا مراد از انتقال سببیت قبلاً در یک محلی ثابت بوده است و حال در محل دیگری ثابت است مثلاً قبلاً در جزء اول سببیت ثابت بوده است و حالا به جزئی ثابت است که متصل به ابتداء شروع است و این در حقیقت انتقال نیست ولی چون مشابه به انتقال است آن را انتقال نامیدند و تسقل السببیه گفتند.

اعتراض دوم اینکه در صورت اداء تمودن در جزء اول بخاطر متقل شدن سببیت به سوی اجزاء بعدی برای یک واجب وجود اسباب متعدی لازم می آید. چون که مردم در ابتداء شروع به نماز مختلف اند. مثلاً بسیاری از مردم نماز ظهر را در اول وقت بجای نمی آورد بلکه بعد از آن اداء می کنند چنانچه بعضی ساعت یک و چهل و پنج دقیقه و بعضی ساعت دو و نیم اداء می کنند پس اسباب نماز ظهر هر سه گروه مختلف شد یعنی سبب نماز ظهر گروه اول وقت یک ثانیه به یک و چهل و پنج دقیقه، مانده شد و سبب نماز گروه دوم یک ثانیه مانده به ساعت دو مقرر شد و سبب نماز ظهر گروه سوم یک ثانیه باقی مانده به ساعت دو نیم قرار گرفت. گویا برای وجوب یک نماز ظهر اسباب متعددی بوجود آمد حالانکه برای یک واجب فقط یک سبب می باشد. جواب آن این است که سبب حقیقی خداوند متعال است لیکن (وقت) معرف یعنی سبب است لذا در این صورت برای شی واحد معرفین متعددی لازم می شود و در این هیچ گونه اشکالی نیست چرا که امکان دارد برای یک چیز چند معرف باشد و اگر نماز در اجزاء صحیح اداء نشد تا اینکه وقت تنگ شد پس در صورت تنگی وقت وجوب نماز به سوی جزء ناقص منسوب می شود و جزء ناقصی سبب وجوب نماز خواهد بود و به خاطر ناقص بودن سبب نماز نیز ناقص واجب می شود چونکه وجوب مطابق سبب می باشد اگر سبب کامل واجب نیز کامل و اگر سبب ناقص واجب نیز ناقصی خواهد بود.

لیکن باید دانست وقت ناقص فقط در عصر متصور است در نمازهای دیگر نمی باشد چرا که علاوه بر عصر در دیگر نمازها تمام اجزاء وقت صحیح می باشد و هیچ جزئی ناقص نمی باشد و جزء ناقص در نزد ما آن است که گنجایش که در آن تحریمه را داشته باشد و نزد امام زفر رحمه الله به اندازه ای است که بتوان در آن چهار رکعت نماز بجای آورد چنانچه نزد امام زفر رحمه الله سببیت به بعد از وقتی که گنجایش چهار رکعت را داشته باشد متقل نمی شود چون خلاف مقتضای شرع است چون در صورت عدم کفایت وقت امر به اداء نماز تکلیف المایطاق است و خداوند می فرماید: (لا یکلف الله نفساً الا وسعها) دلیل ما در تحت (قدرت مطلقه) به طور مفصل بیان شده است در آنجا ملاحظه فرمایید به هر حال در صورت تنگ بودن وقت، جزء اخیر وقت سبب وجوب نماز خواهد بود پس اگر آن جزء اخیر کامل شد همانگونه که در نماز فجر است پس واجب کامل می شود چونکه وجوب مطابق سبب است و وقتی که سبب کامل است نماز فجر نیز کامل واجب می باشد لذا اگر در حین اداء نماز خورشید طلوع کرد نماز باطل می شود و باید نماز فجر دو مرتبه خوانده شود چونکه نماز فجر همانگونه که واجب شده بود اداء نشده است بلکه بخاطر کامل بودن سبب واجب واجب کامل شده بود اما ناقص اداء شد.

محشور نور الانوار رحمه الله می فرماید: که مقصود از بطلان نماز این نیست که اصل نماز باطل شده است بلکه مقصود این است که فرضیت باطل شده است یعنی فرض اداء نشده است البته این نماز نقل می شود و بعضی قائل بر بطلان اصل نماز اند یعنی نماز فجر نه فرض می شود و نه نقل و حضرت امام شافعی رحمه الله فرمودند: که به خاطر طلوع خورشید نماز صبح نیز باطل نمی شود و دلیلشان حدیث ابن هریره رضی الله عنه است، رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: (من ادرك ركعتي من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقط درك الصبح ومن ادرك ركعتي من العصر قبل ان تغرب الشمس قتلا درك العصر) (شیخان) یعنی کسی که قبل از طلوع خورشید یک رکعت فجر را دریافت به تحقیق که فجر را دریافت است و کسی که قبل از غروب خورشید یک رکعت عصر را دریافت به تحقیق که عصر را دریافت است از این حدیث معلوم شد که همانگونه که با غروب خورشید نماز عصر باطل نمی شود با طلوع خورشید نماز صبح فجر نیز باطل نمی شود؛ لیکن دلیل ما این است که در میان این حدیث و حدیثی که در آن از اداء نماز در اوقات ثلاثه (طلوع) (غروب) و (تصف النهار) منع شده است تعارضی واقع شده است و قانون این است که هر گاه در میان دو حدیث تعارضی واقع شود باید به قیاس رجوع کرد و تقاضای قیاس این است که به خاطر غروب خورشید نماز عصر باطل نمی شود اما به خاطر طلوع خورشید نماز فجر باطل می شود چونکه تمام وقت فجر کامل است لذا به خاطر کامل بودن سبب نماز فجر کامل واجب می شود و وقتی که نماز فجر کامل واجب شد پس با اداء نمودن کامل اداء می شود حالانکه به علت طلوع خورشید نماز فجر ناقص اداء شده است لذا این نماز معبر نمی باشد بلکه

لزام است تا اعاده شود و تمام وقت نماز عصر کامل نیست بلکه جزء اخیر ناقص است پس وقتی که سبب ناقص است نماز عصر نیز ناقص واجب خواهد بود و وقتی که نماز عصر ناقصی شد لذا بخاطر غروب خورشید ناقص ادا می شود پس همان گونه که واجب شده است اداء می شود و وقتی که اداء مطابق وجوب شد نماز شرعا معتبر خواهد بود و به خاطر غروب فاسد نمی شود به هر حال در نماز فجر قیاس این را می طلبد که به علت طلوع خورشید نماز باطل شود و در نماز عصر قیاس این را می طلبد تا به خاطر غروب خورشید نماز باطل نشود. لذا با عمل نمودن به قیاس ما احتلاف می گوئیم که به خاطر طلوع خورشید نماز فجر باطل می شود ولی بخاطر غروب خورشید نماز عصر باطل نمی شود صاحب نور الانوار همین را فرمود که اگر جزء اخیر وقت ناقص باشد همان طور که در نماز عصر است پس نماز عصر نیز ناقص واجب می شود. لذا اگر در حین ادای نماز اگر خورشید غروب نمود نماز فاسد نمی شود چونکه همانگونه که واجب شده بود اداء نموده است.

و كان قوله: إلى ما يلي ابتداء الشروع شاملاً للجزء الأول وللجزء الناقص؛ لأن الجزء الأول والجزء الناقص إنما يصير سبباً لوجوب الصلاة إذا شرف فيه؛ وأما إذا لم يشرف فيه لم يصير سبباً فينبغي أن يقتصر عليه إلا أن الجزء الأول لاهتمام شأنه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الأئمة سوى أبي حنيفة رحمه الله إلى استحباب الأداء فيه، وكذا الجزء الناقص لأجل خلافه زفر رحمه الله فيه صرح بذلك، وهذا كله إذا أدى الصلاة في الوقت، وأما إذا فاتت الصلاة عن الوقت، فحينئذ يضاف الوجوب إلى جملة الوقت؛ لأنه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سبباً، وهو كونه ظرفاً للصلاة؛ لأنه لم يبق الوقت، فلما كان كل الوقت سبباً للقضاء وهو كامل، فحينئذ تجب الصلاة كاملة، فلا يتأدى إلا في الوقت الكامل،

توجه: و قول مصنف رحمته (مايلي ابتداء الشروع) جزء اول و جزء ناقص هر دو را شامل است چونکه جزء اول يا جزء ناقص زمانی سبب وجوب صلاة قرار می گیرد که در آن نماز شروع شود و وقتی که در هیچکدام از این دو نماز شروع نشود پس آن سبب نخواهد بود پس مناسب است تا به همان قول اکتفاء شود مگر بخاطر مهمت بالشأن بودن جزء اول نزد جمهور مصنف رحمته جزء اول را صراحت نموده است حتی که به جز ابوحنیفه رحمته مظهر تمام ائمه این است که اداء نمودن نماز در جزء اول مستحب است همچنین بخاطر اختلاف امام زفر رحمته جزء ناقص بصراحت ذکر شد و تمام این تفصیل زمانی است که نماز در وقت اداء شود اما وقتی که نماز از وقتش بگذرد پس در این هنگام وجوب به سوی تمام وقت منسوب می شود چونکه مانعی که از سبب قرار گرفتن تمام وقت جلوگیری می کرد و آن ظرف بودن وقت برای نماز از بین رفت چونکه وقت باقی نماند پس وقتی که تمام وقت سبب قضاء است و آن کامل است پس در آن هنگام نماز کامل واجب می شود لذا نماز فقط در وقت کامل اداء می شود.

شرح: شارح نورالانوار در این عبارت یک اعتراض و جواب آن را ذکر نموده است اعتراض این است که نوع اول وقت را بر چهار قسم تقسیم نمودن درست نیست چونکه قول ماتن (مايلي ابتداء الشروع) جزء اول و جزء ناقص هر دو را شامل است چرا که جزء اول زمانی سبب وجوب صلاة است وقتی که در جزء اول نماز شروع شود و جزء ناقص نیز زمانی سبب است که در آن نماز شروع شود چنانچه اگر در جزء اول يا جزء ناقص نماز را شروع نکرد نه جزء اول سبب است و نه جزء ناقص سبب خواهد بود به هر حال جزء اول و جزء ناقص زمانی سبب وجوب نماز قرار می گیرند که در آن نماز شروع شود پس جزء اول و جزء ناقص نیز در تحت (مايلي ابتداء الشروع) داخل می شوند چرا که وقتی که نماز در جزء اول شروع شود جزء اول متصل به ابتداء شروع خواهد بود و اگر جزء ناقص متصل به ابتداء شروع می باشد الحاصل این قول مصنف (مايلي ابتداء الشروع) جزء اول و جزء ناقص هر دو را در برمی گیرد پس وقتی که این قول هر دو را در بر می گیرد نیازی به بیان نمودن آنها جدا جدا نبود بلکه اینگونه گفته می شد (و هو اما ان يضاف الي مايلي ابتداء الشروع اوالي جملة الوقت) یعنی نوع اول وقت بر دو قسم است یکی اینکه وجوب به سوی حصه ای منسوب باشد که متصل به ابتداء شروع نماز است.

دوم اینکه وجوب به سوی تمام وقت منسوب باشد. در قسم اول هر سه قسم اول شامل می شوند جواب آن این است که نزد جمهور جزء مهمت بالشأن است به همین خاطر به جزء امام اعظم رحمته تمام ائمه اداء نمودن نماز را در جزء اول مستحب قرار داده اند. پس چونکه جزء اول مهمت بالشأن است لذا آن را جدا گانه صراحتاً بیان نمود و همچنین در جزء ناقص امام زفر رحمته اختلاف دارند لذا بخاطر باز کردن اختلاف جزء ناقص را نیز صراحتاً بیان فرمود. صاحب نور الانوار می فرماید: که تمام این صحبت ها زمانی است که نماز در وقتش اداء شود لیکن اگر نماز در وقت اداء نشود و وقت فوت شود پس در این صورت وجوب نماز به سوی همه وقت منسوب می شود و تمام وقت سبب وجوب قضاء خواهد بود چونکه ظرف بدون وقت برای اتمام مانع سبب قرار دادن آن بود و ظرف و سبب جمع نمی شود اما وقتی که وقت گذشت و توانست نماز را اداء نمایند پس این وقت برای نماز ظرف نخواهد بود و وقتی که ای وقت ظرف باقی نماند مانعی که از سبب قرار دادن تمام وقت بود از بین رفت و وقتی که مانع از بین رفت پس سبب وجوب قرار دادن تمام وقت برای نماز قضایی درست می باشد و تمام وقت کامل است لذا نماز نیز کامل واجب می شود و وقتی که نماز که نماز کامل واجب شد پس فقط در وقت کامل اداء می شود و با اداء نمودن در وقت ناقص اداء نمی شود مصنف رحمته در عبارت بعدی به سوی همین مطلب اشاره نموده است.

و إليه أشار بقوله: «فلنبدأ لايتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه» يعني فلاجل أن سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص إذا لم يؤده في الأجزاء الصحيحة، و سبب وجوب عصر الأس

هو كل الوقت الفائت الكامل، قلنا: لايتأدى عصر الأمس في الوقت الناقص؛ لأنه لما فاتت الصلاة عن الوقت كان كل الوقت سيباً و هو كامل باعتبار أكثر أجزائه، وإن كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاءه إلا في الوقت الكامل، ويتأدى عصر يومه في الوقت الناقص؛ لأنه لما لم يؤده في الوقت الأول، انصل شروعه في الجزء الناقص كان هو سيباً لوجوبه فيؤدى ناقصاً كما وجب.

توجه: پس به همین علت نماز عصر دیروز ناقص اداء نمی شود بر خلاف عصر امروز یعنی به این خاطر که سبب وجوب عصر امروز ناقص است در صورتی که آن را در اجزاء صحیحه اداء نکرده باشد و سبب وجوب عصر دیروز کل وقت است که فوت شده است و کامل است ما گفتیم که عصر دیروز در وقت ناقص اداء نمی شود چونکه وقتی که نماز از وقتش گذشت کل وقت سبب خواهد بود و آن با اعتبار اجزائش کامل است گرچه وقت ناقص را نیز در بر می گیرد پس صحیح نیست اداء آن مگر در وقت کامل و عصر امروزش در وقت ناقص ادا می شود چرا که وقتی آن را در اول وقت اداء باشد پس ناقص اداء می شود همانگونه که واجب شده است.

شرح: صاحب منار می فرماید: که اگر عصر امروز در اجزاء صحیحه اداء نشد لذا چونکه سبب وجوب عصر امروز وقت ناقص است و سبب وجوب نماز عصر دیروز کل وقت است و تمام وقت به اعتبار اکثر اجزاء خود کامل است به همین سبب ما گفتیم که ادای عصر دیروز در وقت ناقص درست نیست چرا که وقتی وقت نماز عصر فون شده است و مکلف نتوانسته است نماز را بجای آورد لذا تمام وقت سبب قضای نماز عصر دیروز قرار می گیرد اگر چه تمام وقت بر جزء ناقص نیز شامل است لیکن به اعتبار اکثر اجزاء خود کامل است و سبب قضاء روز گذشته نیز کامل می باشد و وقتی که سبب کامل است پس قضائی روز گذشته فقط در وقت کامل اداء می شود و در وقت ناقص اداء نمی شود و نماز عصر امروز در وقت ناقص اداء می شود چون وقتی که عصر امروز را نتوانست در اول وقت و اجزاء بعد آن بجای آورد و در جزء ناقص شروع نمود لذا سبب وجوب عصر امروز جزء ناقص خواهد بود و وقتی که (سبب) جزء ناقص است عصر امروز با اداء ناقص اداء می شود همانگونه که بخاطر نقصان سبب ناقص واجب شده بوده است.

ولا يقال: إن من شرع صلاة العصر في أول الوقت، ثم مَدَّها بالتعديل والتطويل إلى أن غربت الشمس؛ فإن هذه الصلاة قد تمت ناقصة و كان شروعه في الوقت الكامل؛ لأننا نقول: إنما يلزم هذا ضروره إبتائه على العزيمة، فإن العزيمة في كل صلاة أن يؤدى في تمام الوقت، فلاحتراز عن الكراهة مع الإقبال على العزيمة مما لايجتمع قط، فجعل هذا القدر من كراهة عقواً.

ترجمه: و این اعتراض نشود که شخصی که نماز عصر را در اول وقت شروع نمود سپس آن را با تعدیل و تطویل چنان طولانی کرد تا اینکه خورشید غروب کرد بدینست که این نماز ناقص تمام شده است در حالیکه شروع آن در وقت کامل بوده است.

شرح: در این عبارت یک اعتراض و جواب آن ذکر شده است اعتراض این است که این گفته شما که هر نمازی که کامل واجب شده باشد با بجای آوردن صفت نقصان اداء نمی شود اشتباه است چرا که اگر شخصی در اول وقت عصر نماز عصر را شروع نمود سپس با تعدیل ارکان و تطویل آنها را اقتدر طولانی کرد که قبل از سلام دادن خورشید غروب نمود، این نماز با صفت نقصان تمام شده است در حالیکه آن را در وقت کامل شروع نموده بود یعنی بخاطر وقت کامل (سبب کامل) واجب کامل شده بود اما ادای آن با صفت نقصان صورت گرفت.

جواب: آن این است که احکام مشروع بر دو قسم است (۱) عزیمت (۲) رخصت. عزیمت اصل را می گویند که در آن عوارض ملحوظ نشده باشد و رخصت آن است که عوارض سبب مشروعیت آن شده باشد مثلاً روزه نگرفن در سفر رخصت است یعنی روزه نگرفن بخاطر سفر مشروع است و روزه گرفتن عزیمت است یعنی بخاطر آیه (فمن شهر منک الشهر فلیصمه) که اصل همین است همچنان در تمام وقت نماز خواندن عزیمت است یعنی چونکه در تمام اوقات از جانب خداوند قدوس نعمت سرازیر است لذا تقاضای شکر بر آن است تا تمام وقت با عبادت احاطه شود و هیچ حصه ای از وقت خالی از نماز نباشد لیکن اجازه (رخصت) داده شد تا در قسمتی از اوقات نماز خوانده شود و باقی اوقات صرف امرار معاش شود چونکه اگر این چنین نمی بود مثله بدست آوردن روزی به مشکل مواجه شد لذا بخاطر این عارضه قسمتی از وقت به نماز خواندن اختصاص داده شد به حال بنیاد این اعتراض بر عزیمت است یعنی چونکه این فرد بر عزیمت عمل نموده است لذا این اعتراض بر آن وارد شده است و در چنین مسائلی نمی تواند عزیمت و پرهیز از کراهیت با هم جمع شوند و باید به خاطر عمل بر عزیمت از چنین کراهیتی انحصار شود و شرعاً معاف باشد و در این مسئله با وجودی که نماز عصر کامل واجب شده بود مع وصف نقصان اجازه آن داده شده است و وقتی که مجاز باشد اعتراض وارد نیست.

«و من حکمه: اشتراط نيه التعيين» أى من حکم هذا التسم الذى هو ظرف اشتراط نيه التعيين بأن يقول: نويت أن أصلى ظهر اليوم، ولايصح بمطلق النيه؛ لأنه لما كان الوقت ظرفاً صالحاً للوقتى وغيره من النوافل، والقضاء يجب أن يعين النيه.
«ولا يسقط بضيق الوقت» أى إذا ضاق الوقت عن التوسعه بسبب تقصيره إلى آخر الوقت، أو بسبب نومه أو نسيانه لايسقط التعيين عن ذمته؛ لأنه إنما جاء الضيق بسبب المارض، وفي الأصل كان سعه.

توجه: و از جمله حکمش شرط تعیین نیت است یعنی از حکم این قسمی که ظرف است شرط تعیین نیت است به این طور که بگوید من نیت نمودم تا نماز ظهر امروز را بخوانم و با مطلق نیت نماز ظهر صحیح نمی شود چون وقتی که وقت ظرف است صلاحیت وقتی و غیر وقتی یعنی نوافل و قضاء را دارد لذا تعیین نیت واجب است و به سبب تنگی وقت تعیین ساقط نمی شود یعنی وقتی که وقت از وسعت خود به سبب کوتاهی آن فرد یا به سبب خواب یا فراموشی، تا آخر وقت تنگ شود تعیین از ذمه آن ساقط نمی شود چرا که به سبب عارضی پیش آمده است در حالیکه در اصل وسیع بوده است.

شرح: مصنف رحمته الله فرمود: که آن قسم از (امر) مطلق عن الوقت که در آن وقت ظرف، شرط و سبب می باشد حکم آن این است که نیت تعیین فرض وقت شرط است مثلاً این گونه بگوید که من نماز ظهر امروز را نیت نمودم مطلق نیت کافی نمی باشد بطور مثال بگوید من نیت نماز نمودم، به این دلیل چون که وقت ظرف است و در آن وقتی و غیر وقتی یعنی تمام نمازهای نفلی و قضایی در آن بجای آورده می شود لذا نیت تعیین لازم است و اگر فقط بگوید نیت نماز ظهر را نمودم باز هم صحیح نیست چونکه نماز ظهر هم ادا می شود و هم قضا لذا ادا همان وقتی متعین می شود که فرض وقت در آن ذکر شود و اینگونه گفته شود که من نیت ظهر امروز را نمودم صاحب مبار می گوید که اگر وقت به اندازه ای تنگ شود که بغیر از فرض همان وقت گنجایش نماز دیگری باقی نماند باز هم نیت تعیین ساقط نمی شود یعنی اگر نماز گزار تا لحظات آخر کوتاهی کند یا بخوابد یا فراموش نماید سپس در آخر وقت بیدار شود یا به یادش آید باز هم از ذمه او نیت تعیین ساقط نخواهد شد بلکه متعین نمودن فرض وقت لازم می باشد چرا که در اصل وقت گنجایش داشته باشد لیکن بخاطر عارض (کوتاهی، خواب و فراموشی) تنگ شده است و عارض در مقابل اصل اعتبار ندارد لذا در صورت تنگی وقت نیز اصل را معتبر قرار داده نیت تعیین شرط می باشد و اگر کسی اینگونه اعتراض کند که باید در صورت تنگی وقت نیت تعیین ساقط شود و با توجه به موقعیت مکلف نیت مطلق او بر فرض وقت حل شود چون ظاهراً مکلف در آن وقت محدود باید نمازش را ادا کند نه به نقل و قضا و غیره بپردازد. جواب این است که ظاهر حال می تواند برای بقاء محبت باشد اما نمی تواند سبب رفع و انتفاء چیزی قرار گیرد و چون تعیین اصل فرض بر مکلف واجب بوده است ظاهر حال نمی تواند آن را مرتفع سازد.

«ولا يتعين بالتعيين إلا بالأداء» أي إن عين أحد أول الوقت، أو أوسطه، أو آخره لا يتعين بتعيينه اللسان أو القصد إلا إذا أدى، ففي أي وقت أدى يكون ذلك الوقت متعيناً، وإن لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء.

«كالحادث» في البمين، فإنه يتخير في كفارتها بين ثلاثة أشياء: إطفاء عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، فإن عين واحداً منها باللسان أو بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤد، فإذا أدى صار متعيناً، وإن أدى غير ما عينه أو لا يكون مؤدياً.

توجه: و وقت با تعیین معین نمی شود مگر با اداء، یعنی اگر کسی اول وقت، وسط وقت یا اگر وقت را معین کند با تعیین زبانی یا قلبی آن وقت متعین نمی شود مگر زمانی که ادا کند پس هر وقتی که ادا کند آن وقت متعین می شود و اگر آن فرد در وقت معینه خود ادا نمود بلکه در جزء دیگری ادا نمود به آن قضاء نمی گوید مانند حادث در قسم چون که او در کفاره قسم بین سه چیز یعنی غذا دادن به مساکین یا لباس پوشاندن آنها یا آزاد کردن غلام مختار است پس اگر هر یک از آنها را با زبان یا دل متعین نماید نزد الله تعالی متعین نخواهد شد تا زمانی که آن را ادا نکند سپس وقتی که ادا نمود متعین می شود و اگر به غیر از آنچه که اول متعین نموده بود ادا نمود ادا کننده می باشد.

شرح: صاحب المنار رحمته الله می فرماید: که اگر مکلف قسمتی از وقت را مثلاً اول یا وسط یا آخر آن را با زبان یا در دل برای نماز متعین نمود یا تعیین آن متعین نخواهد شد بلکه در هر قسمتی از وقت نماز را ادا کند آن قسمت متعین می شود یعنی فقط با تعیین زبانی و یا تعیین در دل متعین نمی شود بلکه ادا فعل در آن را تعیین می کند چنانچه اگر در وقت در حصه متعین نموده خودش نماز را ادا نمود بلکه در جزء دیگری ادا کرد این نماز قضایی نمی شود بلکه اداء نامیده می شود چرا که هر آن چیزی که در وقت وسیع و گشاده ای واجب می شود در هر جزئی از وقت که ادا شود به آن اداء می گویند و قضاء نمی گویند و اینکه بعضی شوافع گفته اند که جزء اول وقت برای ادا متعین است و هر نمازی که بغیر از اول وقت خوانده شود قضاء خواهد بود نه اداء، و بعضی از احناف گفته اند که جزء اخیر وقت برای ادا متعین است و اگر در جزء اول آن ادا نماید این نماز نقل خواهد بود ولی فرض آن ساقط می شود. تمام اینها غلط و بی بنیاد است چرا که امر (شارع) در وقت وسعت گذاشته است لذا هر جزء از اجزاء وقت، وقت تعین حکم است لذا متعین نمودن اول یا آخر جزء تنگ نمودن وقت و خلاف امر است لذا نه قول بعض شوافع معتبر است و نه هم قول بعض احناف و مثال آن که بدون اداء هیچ حصه ای با تعیین نمودن متعین نمی شود این است که اگر کسی بر خلاف قسم خود عمل کند و قسم خود را بشکند خداوند تعال در باره کفاره به آن اختیار سه چیز را داده است (۱- غذا دادن به ده مسکین ۲- لباس پوشاندن ۳- آزاد کردن یک غلام) و اگر قادر بر هیچ یک از این سه مورد نباشد می تواند سه روز روزه بگیرد ولی در میان سه مورد و سه روز روزه گرفتن مختار نیست بلکه ادا کفاره توسط روزه ها زمانی اجازه داده می شود که بر هیچ یک از سه مورد قادر نباشد چنانچه خداوند تعالی می فرماید: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ كِتَابَتُهُمْ رِقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ

ثلاثه ایام» به هر حال در میان سه چیزی که شریعت کفاره قسم را اختیار داده است اگر شخص حادث در قسم یکی از سه مورد را بر زبان یا دل متعین نماید نزد پروردگار عالم تا زمانیکه ادا نکند متعین نخواهد شد البته اگر آن را ادا کند متعین می شود و اگر بغیر از متعین کرد. خود شما را ادا نمود مثلاً یا زبان یا دل خود غذا دادن ده مسکین را متعین کرده بود ولی بجای آن غلامی را آزاد کرد حتماً همین آزاد کردن غلام اداء خواهد بود و قضاء نخواهد بود همچنان اگر علاوه بر زمان متعین شده در دیگر وقتی نماز را خواند ادا محسوب می شود و قضا نیست.

«أو يكون الوقت معياراً له و سبباً لوجوبه كشهر رمضان» عطف علی قوله: إما أن يكون ظرفاً و هو النوع الثاني من الأنواع الأربعة للمؤقت، ولا فرق بينه و بين القسم الأول إلا يكون الأول ظرفاً، وهذا معياراً و المعيار هو الذي استوعب المؤقت و لا يفضل عنه، فيطول بقصره و يقصر بطوله، فإن الصوم يطول النهار و يقصر بقصره، فيكون معياراً و هو سبب لوجوبه أيضاً و قد اختلف فيه، فقيل: الشهر كله سبب للصوم، و قيل: الأيام فقط دون الليالي، ثم قيل: الجزء الأول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر، و قيل: أول كل يوم سبب لصومه علی حده، و قد ذكرنا كله في "التفسير الأحمدی"، و لم يذكر ههنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرط للأداء أيضاً اكفاءً بالقرآن.

توجه: یا وقت برای فعل مأموره معیار می باشد و سبب برای وجوب آن مانند ماه رمضان، این عبارت معطوف بر گفته ی مصنف (إما أن يكون ظرفاً) است و این قسم دوم از چهار قسم امر وقت است و در میان قسم اول و این قسم فرقی نیست مگر اینکه در قسم اول وقت ظرف است و در این معیار و معیار آن است که موقت را احاطه کند و از موقت بیشتر نباشد چنانچه موقت با طویل شدن معیار طویل شود و با کوتاه شدن معیار کوتاه شود چونکه روزه با طولانی شدن روز طولانی می شود و با کوتاه شدن روز کوتاه می شود پس وقت برای روزه معیار خواهد بود و همین وقت برای امر موقت سبب و وجوب نیز هست البته در سبب وجوب اختلاف است چنانچه گفته شده است که فقط روزه ها سبب است شبها سبب نیست و گفته شده است که جزء اول ماه سبب همه روزه های ماه است و گفته شده است که اول هر روز سبب جداگانه ای برای روزه آن روز است ما تمام این صحبتها را در تفسیر احمدی ذکر کردیم و اینجا بر قرائن اکفا نموده شرط بودن وقت برای اداء را ذکر نکردیم حال آنکه (وقت) برای اداء شرط نیز هست.

شرح: قبلاً بیان شده بود که امر مقید بالوقت بر چهار قسم است قسم اول آن را (که وقت برای مؤدی ظرف، برای اداء شرط و سبب برای وجوب باشد) بیان شده است. قسم دوم این است که فعل برای مأموره معیار باشد و سبب برای وجوب آن (مانند ماه رمضان) شارح می فرماید: که این عبارت متن معطوف است بر عبارت گذشته (إما

أن يكون ظرفاً) و قسم دوم از امر مقید بالوقت است و بین قسم اول و دوم فقط همین اندازه فرق است که (وقت) قسم اول ظرف و در قسم دوم معیار است، معیار آن است که موقت یعنی فعل مأموره مقید بالوقت برگیرد و بعد از انجام فعل مأموره هیچ حصه ای از معیار زائد و باقی نماند بلکه با طولانی شدن معیار (وقت) طولانی شود و با کوتاه شدن معیار (وقت) کوتاه شود مثلاً روزه در ایام گرما با طولانی شدن روز طولانی می شود و در ایام سرما با کوتاه شدن روزها کوتاه می شود پس وقت برای روزه معیار است و همین وقت سبب واجب شدن روزه است چرا که روزه به سوی ماه مبارک رمضان مضاف می شود چنانچه گفته می شود (صوم رمضان) و خداوند می فرماید: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» هر کس از شما ماه مبارک رمضان را دریافت روزه رمضان بگیرد. به هر حال روزه به سوی ماه رمضان مضاف می شود و اضافه دلیل سبب است لذا ماه رمضان یعنی وقت رمضان سبب واجب شدن روزه است البته در اسباب وجوب اختلاف است.

۱- چنانچه بعضی می فرمایند: تمام ماه رمضان سبب روزه است دلیل در بالا گذشت که روز به سوی رمضان مضاف است و اضافه دلیل سبب است یعنی مضاف الیه سبب مضاف می باشد لیکن نابراین این قول لازم می آید تا مسبب بر سبب مقدم باشد جواب آن این است که سبب تمام ماه رمضان است و در تمام ماه رمضان روز اول نیز داخل است پس وقتی که در تمام ماه روز اول نیز شامل است پس مقدم بودن روزه اول بر تمام ماه لازم نمی آید و وقتی که روزه روز اول بر تمام ماه لازم نمی آید پس مقدم بودن مسبب بر سبب نیز لازم نمی آید پس وقتی که این چنین است در سبب قرار دادن تمام ماه هیچ مشکلی بوجود نمی آید.

۲- بعضی می فرمایند: که سبب روزه فقط روز است شبهای رمضان سبب وجوب روزه نمی باشد، دلیل این قول این است که سبب یک چیز محل اداء کردن آن است و محل اداء کردن روزه روزه است نه شبها پس وقتی که محل اداء کردن روزه روزه است نه شبها لذا فقط روزه ها سبب واجب شدن روزه می باشد شبها در سبب بودن هیچ نوع دخالتی ندارد دلیل دوم این است که شبها منافی روزه می باشد چرا که روزه به ترک کردن جماع و خورد و نوش می گویند و در شب همه این کارها مباح است به هر حال شبها منافی روزه است و هیچ چیز نمی تواند سبب منافی خود قرار گیرد پس چگونه می تواند سبب روزه باشد بر دلیل اول این اعتراض وارد می شود که برای سبب چیزی لازم نیست که آن محل اداء کردن آن چیزی نیز باشد مثل اینکه فردی در لحظات آخر وقت نماز مسلمان می شود. این وقت سبب وجوب آن نماز می شود لیکن در آن وقت نماز ادا نمی شود چونکه مراد از آخر وقت اندازه وقت تحریمه است و در وقت اندازه تحریمه اداء نشدن نماز مشخص است جواب آن این است که اداء نمودن نماز در اینطور وقت تنگی ممکن است

به اینصورت که خداوند تعالی به عنوان حرق عادت آن وقت تنگ را ممتد کند چنانچه تفصیل آن در تحت بحث قدرت مطلقه بیان شده است.

۳- بعضی می‌فرمایند: که جزء اول ماه رمضان سبب وجوب تمام روزه های ماه است دلیل آن این است که اگر کسی در شب اول رمضان اهل روزه بود سپس قبل از صبح صادق دیوانه شد و بعد از سپری شدن رمضان خوب شد بر آن شخص قضای همه روزه‌ها لازم می‌شود پس قضاء شدن روزه‌ها دلیل آن است که بر آن روزه‌های رمضان واجب بوده است و روزه‌های رمضان زمانی واجب می‌شود که جزء اول رمضان سبب وجوب صوم باشد به هر حال سبب وجوب صوم بودن جزء اول رمضان ثابت است.

۴- بعضی می‌فرمایند: که حصه اول هر روز برای روزه آن روز سبب جداگانه‌ای می‌باشد چرا که روزه هر روز عبادت مستقل است به همین خاطر که با قاسد شدن روزه یک روز، روزه روز دیگر فاسد نمی‌شود پس وقتی که هر روزه عبادت مستقل است لذا سبب روزه هر روز نیز مستقل خواهد بود چونکه برای مسیات مستقل اسباب مستقلى می‌باشد.

۵- بعضی می‌فرمایند: حصه آخر هر شب سبب روزه روز آینده است و دلیل این است که لازم است با سبب بر مسبب مقدم باشد و این در صورت ممکن است و در صورت قول چهارم ممکن نیست حاصل اینکه خلاصه قول چهارم و پنجم این است که روزه هر روزی سبب مستقلى دارد و فقط این اندازه فرق دارد که قول چهارم حصه اول هر روز را سبب روزه آن روز قرار داده است و قول پنجم قبل از شروع روز حصه آخر شب را سبب قرار داده است. صاحب نور الانوار می‌فرماید: که تمام این تفصیل در تفسیر احمدی مذکور است و عبارت (و لم يذكره نا كونه شرطاً لانه) جواب سؤال است: سؤال این است که همان گونه که وقت برای فعل مأموریه معیار و سبب وجوب آن است همچنان برای اداء شرط نیز هست ولی آقای مصنف چرا شرط بودنش را ذکر نکرد جواب آن این است که بنا بر اکتفاء کردن به قرائن آن را ذکر فرموده‌اند چون هر چیزی که با وقت موقت است وقت بطور یقین برای ادای آن شرط می‌باشد و این برای همه شخص است به همین خاطر نیازی به ذکر کردن آن نیست بر خلاف سبب و معیار که گاهی وقت سبب نمی‌باشد مانند روزه نذر معین که در آن نذر سبب وجوب صوم است نه وقت و گاهی اوقات وقت معیار نمی‌باشد مانند: وقت نماز که برای نماز معیار نیست پس چونکه سبب و معیار بودن وقت لازم نیست به همین خاطر هر دو را بطور خصوصی ذکر فرمود.

ثم قرع على كونه معياراً، فقال: «فبصير غيره منفياً» أى لما كان شهر رمضان معياراً للصوم بصير غير الفرض منفياً في رمضان كما قال عليه السلام: «إذا انسلك شعبان فلا صوم إلا عن رمضان» ولا تشتط فيه التعيين «بأن يقول: بصوم غد نويت بفرض رمضان»؛ لأن هذا التعيين إنما شروع في الصلاة لكون وقتها ظرفاً صالحاً لتغيرها أيضاً، وهو متنفذ ههنا، وقال الشافعي رحمه الله: لا بد من تعيين النية قياساً على الصلاة، وقال زفر رحمه الله: لا حاجة إلى أصل النية أيضاً؛ لأنه متعين بتعيين الله تعالى، وخير الأمور أوسطها وهو فيما قلنا.

ترجمه: سپس مصنف بر اینکه وقت معیار است تفریع نموده است که غیر امر موقت متنی می‌شود یعنی وقتی که ماه رمضان برای روزه معیار است پس در رمضان غیر فرض رمضان متنی می‌شود چنانچه رسول الله ﷺ فرمودند: که وقتی ماه شعبان تمام شود و غیر رمضان روزه‌ای نیست نیت تعین شرط نمی‌باشد اینطور که بگوید من فردا نیت فرض رمضان را نموده‌ام چرا که این تعین در نماز به این خاطر مشروع شده است که وقت ظرف است صلاحیت غیر وقتی را نیز دارد و آن در اینجا متنی است و امام شافعی ﷺ فرمودند: با قیاس بر نماز تعین را لازم دانستند و امام زفر ﷺ فرمودند: که نیازی به اصل نیت نیز نیست چونکه با تعین خداوند متعین شده است و بهترین چیز میانه است و آن همان است که ما گفتیم.

شرح: چونکه وقت برای روزه معیار است مصنف بر آن تفریع بیان نموده که در ماه رمضان روزه غیر رمضان مشروع نمی‌باشد بلکه در آن فقط روزه مشروع می‌باشد چنانچه خود صاحب شریعت ﷺ فرموده است: که وقتی که ماه رمضان تمام شود به غیر از روزه رمضان دیگری گرفته نمی‌شود چنانچه اگر شخصی در رمضان نفل یا واجب دیگری را نیت کند فقط روزه رمضان ادا می‌شود و نفل یا واجب دیگر ادا نمی‌شود چرا که آن فرد اصل روزه را نیت کرده است و وصف صوم را یعنی نفل یا واجب دیگری را نیت کرده است و وقت یعنی رمضان فقط صلاحیت اصل روزه را دارد و صلاحیت وصف یعنی نفل یا واجب دیگری را ندارد لذا وصف باطل می‌شود و اصل صوم باقی می‌ماند و چونکه با نیت کردن اصل صوم روزه رمضان ادا می‌شوند نیت نفل یا واجب دیگر نیز روزه رمضان ادا می‌شود صاحب منار می‌گوید: چونکه ماه رمضان برای روزه معیار است لذا در رمضان برای روزه گرفتن نیت تعین نیز شرط نیست یعنی نیازی ندارد که با زبان یا در دل بگوید که من فردا روزه رمضان را می‌گیرم بلکه همین قدر کافی است که بگوید من فردا روزه می‌گیرم دلیل این است که در نماز به این خاطر نیت تعین لازم است که وقت نماز بخاطر ظرف بودن به غیر از نماز وقتی صلاحیت نمازهای غیر وقتی را نیز دارد یعنی نمازهای غیر وقتی نیز خوانده می‌شود لذا برای متعین کردن نماز وقتی نیت تعین شرط قرار داده شد و به خاطر معیار بودن ماه رمضان چونکه در آن روزه غیر رمضان مشروع نیست لذا تعین نیت شرط قرار داده شد. حضرت امام شافعی ﷺ می‌فرماید:

«فیصا بمطلق الاسم، ومع الخطأ فی الوصف» تفریع علی ماسبق ای فیصا صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بأن یقول: «نویت الصوم»، ومع الخطأ فی الوصف ایضاً بأن بنوی النقل أو واجبا آخر، فلا یکون إلا عن رمضان، والمراد بهذا الخطأ: ضد الصواب لا ضد العمدة؛ فإن العامد والمخطئ سواء فی هذا الحكم.

ترجمه: پس روزه رمضان با مطلق نیت صحیح می شود و با خطای فی الوصف نیز صحیح می شود (این) تفریع بر ما قبل است یعنی روزه فقط با نام روزه صحیح می شود به اینطور که بگویند من نیت روزه کردم و با خطای در وصف نیز صحیح می شود به اینطور که نیت نقل با واجب دیگری را نماید پس روزه رمضان اداء خواهد شد و مراد از این خطا ضد صواب است نه ضد عمد چرا که عمد و مخطئ در این حکم برابرند.

شرح: این عبارت نتیجه قول گذشته مانت است که گفت (بصیر غیره منقیا) وقتی در رمضان روزه غیر رمضان شروع نیست بلکه مستثنی است لذا روزه رمضان با مطلق نیت صوم نیز صحیح می شود مثلاً در دل یا با زبان بگوید که من نیت روزه کردم و همچنان با وجود خطای فی الوصف نیز صحیح می شود مثلاً در رمضان روزه نقلی یا واجب دیگری را نیت نمود باز هم روزه رمضان اداء می شود چرا که قبلاً گذشت که ماه رمضان صلاحیت نقل یا واجب دیگری را ندارد پس چونکه در ماه رمضان وصف (نقل یا روزه واجب دیگر) مشروع نمی باشد پس در رمضان وصف باطل می شود و بطلان و صف مستلزم بطلان اصل نیست در نتیجه اصل باقی می ماند و با اصل صوم رمضان ادا می گردد پس با نقل و واجب دیگری نیز رمضان ادا می شود صاحب نور الأنوار می فرماید: که مراد از لفظ خطا در متن ضد صواب است نه ضد عمد چرا که در رمضان قصد نیت کردن نقل یا واجب دیگر و نیت کنده خطایی هر دو برابرند، در رمضان صواب (درست) این است که نیت روزه رمضان را نماید لیکن اگر نیت نقل یا واجب دیگری را نمود خطا است خواه این نیت عمد باشد یا خطا در هر دو صورت حکم این است که روزه رمضان اداء می شود نه نقل یا واجب دیگر.

«إلا فی المسافر بنوی واجباً آخر عند أی حنیفه رحمه الله» استثناء من مقدر ای یصاحب رمضان مع الخطأ فی الوصف فی حق کل واحد ألا فی المسافر حال کونه بنوی فی رمضان واجباً آخر من القضاء و الکفارة، فإنه یقع عمنای لای عن رمضان عند أی حنیفه رحمه الله؛ لأن وجوب الأداء لما سقط بتخیر بعد ذلک بین الأکل و بین واجب آخر، و عندهما: لا یصح؛ لأن شهود الشهر موجود فی حقه کالمقیم، و انما رخص له بالإفطار للیسر، فإذا لم یرخص عاد حکمه إلى الأصل، فلا یقع عمنای بل عن رمضان.

با قیاس رمضان بر نماز نیت تعیین را شرط قرار داده است دلیل امام شافعی رحمه الله این است که اگر روزه رمضان با نیت اصل صوم یا صوم نقل یا صوم واجب آخر اداء شود همانگونه که احتاف می گویند مجبور شدن بنده در صف عبادت لازم می آید به ایصورت که بنده برای هر قربتی یا هر روزهای خود را از خوردن و نوشیدن و جماع کردن نگاه دارد لیکن آن نگه داشتن برای عبادت مفروضه یعنی روزه رمضان قرار گیرد خواه بنده آن را بخواهد یا نخواهد و این همان جبر است حال آنکه بنده در عبادت و غیر آن مجبور نمی باشد بلکه مختار است پس ثابت شد که روزه رمضان در رمضان نیز همان وقتی ادا می شود که بنده نیت متعین کردن روزه را نماید و با نیت اصل صوم نقل یا صوم واجب دیگر روزه رمضان اداء نخواهد شد. از طرف ما جواب این است که ماه رمضان من جانب الله تعالی برای روزه های رمضان متعین است چرا که در رمضان به غیر از صوم رمضان روزه دیگری مشروع نیست پس وقتی شخصی نیت مطلق صوم را نماید روزه رمضان متعین می شود و با وجود اطلاق نیت تعیین حاصل می شود مثلاً اگر در منزل فقط خالد باشد و شما آن را با ای انسان صدا زدید یا این صدا زدن فقط خالد متعین می شود و خالد این حق را ندارد که بگوید شما من را صدا نزدید. همچنان وقتی که در ماه رمضان روزه رمضان من جانب الله متعین است نیازی به متعین کردن آن با نیت نیست بلکه با وجود نیت مطلق صوم فقط روزه رمضان متعین می شود.

حضرت امام زفر رحمه الله می فرماید: برای روزه رمضان نیازی به نیت اصل صوم نیز نمی باشد بلکه اگر اصلاً هیچگونه نیتی نکند و در رمضان روزه بگیرد باز هم روزه رمضان اداء می شود دلیلشان این است که روزه رمضان با متعین کردن خداوند متعین شده است لذا در روزه رمضان هر نوع امساک (از خوردن، نوشیدن، جماع کردن) از طرف انسان مقیم تدرست واقع شود آن امساک از طرف او صوم فرض یعنی روزه رمضان واقع می شود اگر چه هیچگونه نیتی نکرده باشد. به هر حال این ثابت شد که برای اداء کردن روزه رمضان نیازی به اصل نیت نیز نیست. جواب آن از طرف ما این است که مطلقاً امساک (امساک از خوردن، نوشیدن جماع کردن) برای صوم رمضان متعین نیست بلکه فقط امساک برای صوم رمضان متعین است که قریب و عبادت باشد و هیچ چیزی بدون نیت قریب و عبادت نمی شود لذا برای قریب و عبادت قرار دادن امساک نیت کردن لازم نیست پس ثابت شد که برای روزه رمضان اصل نیت ضروری است بدون نیت روزه رمضان درست نخواهد شد دلیل احتاف این است که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمودند: که میانه روی بهترین چیز است و میانه روی در قول احتاف متحقق می شود چرا که احتاف نه این را می گویند که نیازی به اصل نیت نیست همانگونه که یکی از بزرگان ما که امام زفر رحمه الله می فرماید: و نه اینگونه می گویند که تعیین نیت ضروری است که امام شافعی رحمه الله می فرماید: بلکه این را می گویند که نیازی به تعیین نیت نیست البته اصل نیت لازم است.

ترجمه: مگر دریاری مسافر که نزد امام ابوحنیفه رحمه الله می تواند واجب دیگری را نیت کند (این) از مقدار استاء است یعنی روزه رمضان با وجود خطای فی الوصف در حق هر کسی درست می شود مگر در حق مسافر در حالیکه که در رمضان واجب دیگری نیت قضاء و کفاره کند. چونکه نزد امام ابوحنیفه رحمه الله از همان چیزی واقع می شود که نیت کرده است نه از رمضان چون وقتی وجوب اداء در حق آن ساقط شد بعد از آن در میان خوردن و واجب دیگر مختار است و نزد صاحبین درست نیست چونکه شهید شهر در حق مسافر نیز مانند مقیم موجود است و برای مسافر فقط برای آسانی اجازه افطار داده شده است. پس وقتی که این رخصت را قبول نکرد حکمش به اصل برمی گردد و روزه مطابق با نیت واقع نمی شود بلکه رمضان می باشد.

شرح: صاحب نور الانوار رحمه الله می فرماید: که (الافی المسافر) استاء است و مستی منه آن مقدار است یعنی با وجود خطاء فی الوصف روزه رمضان در حق هر شخصی صحیح می شود لیکن اگر مسافر در رمضان نیت واجب دیگری یا نیت کفاره را نماید نزد امام ابوحنیفه رحمه الله هر واجبی را که نیت کرده است همان اداء می شود روزه رمضان اداء نمی شود. دلیل آن این است که وقتی در حق مسافر به دلیل آیه ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ وجوب اداء ساقط شده است در حق آن رمضان در ردیف شعبان قرار گرفته است و در ماه شعبان هر کسی اختیار دارد که افطار کند (روژه نگیرد) یا روزه واجبی را بگیرد. همچنان مسافر اختیار دارد که در رمضان اصلاً روزه نگیرد و مختار است غیر از روزه رمضان واجب دیگری را بجای آورد پس وقتی که به مسافر اجازه ادای واجب دیگری داده شده است لذا با نیت واجب دیگر فقط همان واجب دیگر اداء می شود و روزه رمضان که در آن قرار دارد اداء نمی شود.

صاحبین می فرمایند: که اگر در رمضان مسافر نیز نیت واجب دیگری نماید از طرف آن نیز روزه رمضان موجود اداء می شود و روزه واجب دیگر اداء نمی شود و دلیل ایشان این است که وجوب صوم رمضان به دلیل آیه ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ شهر منکم الشهر فلیصمه شهید شهر است و همانگونه که شهید شهر در حق مقیم موجود است در حق مسافر نیز وجود دارد لذا ملاحظه که روزه رمضان بر مقیم واجب است بر مسافر نیز واجب است لیکن به خاطر به وجود آوردن سهولت در حق مسافر برای آن اجازه افطار و روزه نگرفتن داده شده است و اینطور نیست که روزه غیر رمضان در رمضان مشروع شده باشد بلکه فقط برای تسهیل و با توجه به مشقت سفر به او اجازه افطار داده شده است و چون از رخصت استفاده نکرده است و روزه گرفته است حکمش به اصل برمی گردد یعنی به علت شهید شهر مقیم و مسافر یکسانند و همانگونه که مقیم در رمضان هر روزی را بگیرد از همین رمضان محسوب می شود همچنان مسافر نیز نیت هر روزی را بکند از طرف روزه رمضان موجود به حساب می آید.

و هذا المسافر متلبس «بخلاف المريض» فإنه إن نوى نفلًا أو واجبًا آخر لم يقع عما نوى؛ لأن رخصته متعلقة بحقيقه العجز لا العجز التقديري، فإذا صام وتحمل المحنة على نفسه علم أنه لم يكن عاجزًا، فيقع عن رمضان، وهذا هو المختار، وقيل: رخصته أيضًا متعلقة بالعجز التقديري، وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر، وقيل: في التطبيق بينهما؛ إن المريض الذي يضر الصوم كمرض حمى البرد، ووجع العين، فرخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض، والعجز التقديري، والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض امتلاء البطن، فرخصته متعلقة بحقيقه العجز، فإذا صام هذا المريض ظهر أنه لم يكن له عجز حقيقي، فلا يقع عما نوى نوى بل عن رمضان.

ترجمه: و این مسافر بر خلاف مریض است چونکه اگر مریض نیت نفل یا واجب دیگری را نماید از آنچه نیت نموده است واقع نمی شود چرا که رخصت مریض متعلق به حقیقت عجز است نه به عجز تقدیری پس وقتی که مریض روزه گرفت و مشقت را بر خود متحمل شد فهیله می شود که عاجز نبوده است لذا روزه رمضان واقع می شود و این مذهب مختار است و گفته شده است که رخصت مریض نیز متعلق به عجز تقدیری و فرضی است و آن خوف از زیاد مرض است لذا مریض مانند مسافر است و در راستای تطبیق بین آن گفته شده است که مریض که روزه گرفتن برای آن مضر است مانند بیماری تب سرد و درد چشم، رخصت آن متعلق به خوف از زیاد مرض و عجز فرضی است و مریضی که روزه به آن ضرر نمی رساند مانند بیماری سنگینی معده (نفخ) رخصت آن متعلق به حقیقت عجز است لذا وقتی که این مریض روزه گرفت مشخص شده است که برای آن عجز حقیقی نبوده است لذا مطابق نیت آن روزه واقع نمی شود بلکه روزه رمضان موجود اداء می شود.

شرح: صاحب منار می فرماید: که حکم مسافر بر خلاف حکم مریض است چرا که اگر مریض در رمضان نیت روزه نفلی یا واجب دیگری را نمود روزه نفلی یا واجب دیگر اداء نمی شود بلکه فقط روزه رمضان فعلی اداء می شود چرا که اجازه رخصت روزه نگرفتن برای مریض متعلق به عجز واقعی است و متعلق به عجز احتمال و فرض نیست لذا اگر مریض روزه بگیرد و بر نفس خود متحمل مشقت و سختی شود این علامت آن است که مریضی عاجز نبوده است چونکه اگر عاجز می بود توانایی روزه گرفتن را نداشت روزه گرفتن دال بر عدم بیماری اوست. پس وقتی که عاجز نیست روزه رمضان موجود بر آن واجب می باشد و اجازه افطار و خوردن روزه را ندارد. پس وقتی که روزه این رمضان بر او واجب و اجازه خوردن روزه را ندارد لذا مانند آدم سالم و تندرست است با وجود

نیت کردن روزه نفلی یا واجب دیگر فقط از همین رمضان موجود اداء می شود و روزه نفلی یا واجب دیگر اداء نمی شود. به گفته صاحب نور الانوار همین قول پسندیده تر است.

برخی گفتند که رخصت مرض وابسته به عجز احتمالی و فرضی است و عجز احتمال همانا پیشرفت بیماری است یعنی اگر احتمال دارد که با روزه گرفتن مرضی بیمار شدت یابد اجازه دارد روزه نگیرد و با عنایت به این احتمال بیمار هم همانند مسافر است و مسافر اگر نیست نفل یا فرض دیگری کند روزه مطابق نیت آن اداء خواهد شد و روزه رمضان اداء نمی شود بعضی کوشیدند تا این هر دو قول تطبیق نمایند و فرمودند: که مرضی بر دو قسم است یک آن که روزه به آن ضرر می رساند مانند بیماری تب سرد و بیماری چشم درد لذا اجازه و رخصت این مرض متعلق خوف به ازدیاد مرض و بیماری احتمالی و فرضی است همانگونه که قائلین قول ثانی فرمودند و مرضی که روزه گرفتن به آن ضرر نمی رساند بلکه یک نوع فایده هم دارد مانند بیماری هاضمه و سنگینی معده که رخصت آن متعلق به عجز حقیقی است همانگونه که قائلین اول است چنانچه اگر این مرضی روزه گرفت مشخص است که برای آن عجز حقیقی نبوده است و الا روزه نمی گرفت پس وقتی که برای آن عجز حقیقی نیست برای رخصت و اجازه خوردن روزه نیز نخواهد بود و وقتی که برای آن اجازه خوردن روزه نیست لذا مانند انسان سالم روزه آن نیز مطابق نیت آن اداء نمی شود بلکه در هر حال روزه رمضان موجود اداء می شود خواه نیت نفل را نماید و خواه نیت واجب دیگری را

«و فی النفل عنه روایتان» متعلق بقوله: بنوی واجباً آخری فی صوم النفل للمسافر عن أبی حنیفه رحمه الله وروایتان: فی روایه الحسن بنع عما نوبی و فی روایه ابن سماعه: عن رمضان. و هذا الاختلاف مبني علی دلیلین لأبی حنیفه رحمه الله نقلاً عنه، فالدلیل الأول: أنه لما رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان، و في شعبان يصح النفل، فكذا ههنا، و الدلیل الثاني: أنه لما رخص له بالفطر ليصرفه إلى منافع دينه و هي قضاء ما وجب عليه من القضاء و الكفارة أولى؛ لأنه إن مات في هذا الرمضان لم يعاقب لأجل رمضان، و يعاقب بسبب القضاء و الكفارة، و النفل ليس أهم له لا في مصالح دينه، و لا في مصالح دنياه.

ترجمه: و درباره روزه نفلی از امام ابوحنیفه رحمه الله دو روایت است و تعلق آن با قول مصنف رحمه الله (بنوی واجباً آخری) است یعنی درباره صوم نفل برای مسافر از امام ابوحنیفه رحمه الله دو روایت است در روایت حسن مطابق نیت روزه واقع می شود و در روایت ابن عمارة رحمه الله آمده که روزه رمضان موجود واقع می شود و این دو روایت مبنی بر دو دلیل است که از ایشان نقل شده است دلیل اول این است که وقتی خداوند به مسافر اجازه خوردن روزه را داده است

پس رمضان در حق آن مانند شعبان می باشد و در شعبان روزه نفلی صحیح می باشد لذا اینجا نیز همانگونه است و دلیل دوم این است که وقتی خداوند به او به این خاطر رخصت خطر داد تا با استراحت کردن آن را به منافع بدن خود صرف نماید لذا صرف نمودن آن به منافع دینی خود یعنی اداء کردن قضای واجب و کفاره بهتر خواهد بود چرا که اگر مسافر در این رمضان بعید به آن عذاب داده نمی شود البته به خاطر قضاء و کفاره عذاب داده می شود و برای آن نفل مهم نمی باشد نه در مصالح دین و نه در مصالح دنیوی.

شرح: قبلاً بیان شد که اگر مسافر در رمضان نیت روزه واجب دیگری یعنی قضای یا نیت کفاره را می کند مطابق نیت آن واجب دیگر اداء می شود لیکن اگر روزه نفلی را نیت می کند در این باره از امام ابوحنیفه رحمه الله دو روایت است. روایت حسن بن زیاد رحمه الله این است که مطابق نیت مسافر نیت روزه نفل اداء می شود و روایت ابن سماعه رحمه الله این است که مطابق نیت آن روزه نفلی اداء نمی شود بلکه روزه رمضان موجود اداء می شود. شارح رحمه الله می فرماید: که اختلاف این دو روایت مبنی بر دو دلیل است که از حضرت امام رحمه الله نقل شده است چنانچه دلیل اول که با آن روایت حسن بن زیاد رحمه الله تأیید می شود این است که وقتی خداوند متعال برای مسافر در رمضان اجازه نه گرفتن روزه را داده است پس در بحث روزه، رمضان در حق مسافر مانند شعبان شده است و در شعبان روزه نفلی صحیح می باشد لذا در رمضان نیز روزه نفلی مسافر صحیح می باشد.

بر این دلیل اعتراض وارد می شود و آن این اینکه وقتی رمضان در حق مسافر مانند شعبان می شود پس باید بخاطر متحقق نشدن وجوب صوم رمضان یعنی شهود شهر در حق مسافر بر آن نفس وجوب صوم ثابت نشود و وقتی که نفس وجوب روزه رمضان بر مسافر ثابت نشد لذا وجوب اداء نیز ثابت نخواهد شد چرا که (وجوب اداء) فرع نفس وجوب است و وقتی که وجوب اداء بر ذمه مسافر ثابت نیست لذا اگر مسافر روزه رمضان را اداء کند نباید روزه رمضان آن اداء شود چرا که بدون وجوب سبب هیچ عبادتی ثابت نمی شود در حالیکه اگر مسافر روزه رمضان را بجای آورد از طرف آن اداء می شود.

جواب آن این است که رمضان در حق مسافر در حقیقت مانند شعبان نیست چونکه در حق مسافر رمضان سبب وجوب صوم است اما شعبان سبب وجوب صوم نیست بلکه در بحث اختیار روزه گرفتن یا ننگرفتن رمضان را مانند شعبان قرار داده اند و از اختیار دادن روزه گرفتن و ننگرفتن به سبب عارض سفر این لازم نمی آید که رمضان در حق مسافر سبب وجوب صوم نیست بلکه با وجود این اختیار رمضان در حق مسافر نیز سبب وجوب صوم است و وقتی که در حق مسافر رمضان سبب وجوب صوم است پس اگر مسافر در رمضان روزه گرفت روزه آن اداء می شود.

دلیل دوم آن که روایت ابن سماعه تأیید می شود این است که خداوند متعال به این خاطر به مسافر در رمضان اجازه نگرفتن روزه را داده است تا که جسم خود را راحت و آرام ببخشد پس وقتی که خداوند با روزه نگرفتن مسافر به آن اجازه حاصل کردن منافع جسمی را داده است لذا توسط روزه قضایی و روزه کفاره بطریق اولی حاصل نمودن منافع دینی را داده است چونکه اگر مسافر در همین رمضان موجود فوت نمود بخاطر روزه نگرفتن این رمضان مؤاخذة نخواهد شد لیکن بخاطر روزه قضایی و روزه کفاره ای که بر آن واجب است مؤاخذة خواهد شد پس معلوم شد که در حق مسافر روزه قضایی و روزه کفاره در مقابل روزه رمضان موجود مهمتر است لذا اگر مسافر در این رمضان روزه قضایی یا روزه کفاره را بجای آورد مطابق نیتش روزه قضایی و روزه کفاره اداء می شود و چونکه روزه نفلی در حق مسافر اصلاً مهمتر از روزه رمضان نیست نه اعتبار مصالح دنیوی و نه به اعتبار مصالح اخروی لذا اگر مسافر در رمضان نیت روزه نفل را نماید روزه نفلی اداء نمی شود بلکه روزه رمضان اداء می شود. بر این دلیل دوم یک اعتراض وارد می شود و آن اینکه اگر چه روزه نفلی در رمضان مهم نیست البتة از افطار و روزه نگرفتن که بطور یقین بهتر است پس وقتی که برای مسافر اجازه روزه نگرفتن داده شده است لذا باید اجازه روزه نفلی بطریق اولی باشد.

جواب آن این است اجازه روزه نگرفتن برای مسافر بخاطر منفعت حاصل کردن است و این منفعت یا عمل کردن بر عزیمت یعنی با روزه گرفتن روزه رمضان بدست نمی آید لذا اگر مسافر روزه نگرفتن منفعت جسمی بدست می آید و این فایده با روزه گرفتن روزه رمضان حاصل نمی شود و اگر مسافر قضایی واجب دیگری را بجای آورد واجبی از ذمه آن ساقط شده است و عندالله مؤاخذة نخواهد شد و این فایده چنان است که با روزه رمضان بدست نمی آید. اما روزه نفلی نه با آن به مسافر فایده جسمی می رسد و نه هم در صورت فراغ ذمه فایده اخروی و دینی بدست می آید و وقتی که با روزه نفلی هیچ یک از این دو فایده حاصل نمی شود پس روزه نفلی از روزه رمضان مهمتر نخواهد بود بلکه نسبت به روزه نفلی روزه رمضان مهمتر خواهد بود پس وقتی که روزه نفلی مهمتر از روزه رمضان نیست لذا باین نیت روزه نفلی فقط روزه رمضان اداء می شود و روزه نفلی اداء نمی شود.

«أو يكون معياراً لا سيما كقضاء رمضان» عطف على السابق، وهو النوع الثالث من الأنواع الاربعة للمؤقت، فإن وقت القضاء معياراً بلا شبهة، وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الأيام، فإن سبب القضاء هو سبب الأداء ولم يعلم حال شريطته، والظاهر العدم، فإنه إذا لم يعلم تعيين الوقت فأى وقت يكون شريطته، ووقع في بعض النسخ.

«والنذر المطلق» فإنه وقته معيار له، وليس سبباً لوجوبه، وإنما السبب هو النذر، وأما النذر المعين فقيل: إنه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى،

وإنما يخالفه في بعض احكامه، وهو اشتراط نية التعيين، وعدم احتمال القوات، ولذا قيده به، والظاهر أن النذر المعين شريك لرمضان في كون الأيام معياراً له، و سبباً للوجوب بعد ما أوجب على نفسه في هذه الأيام، وإن قالوا: بأن النذر النذر سبب للوجوب، والحاصل: أن النذر المعين شريك لرمضان في بعض الأحكام، ولقضاء رمضان في بعض آخر فالنذر باليهما شئت، وصاحب "المنتخب الحسامي" جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان، و لم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من أقسام الأمر المقيد، بل هو مطلق من قبيل الزكاة و صدقة الفطر، و من أدخلهما في المقيد نظر ألى أنهما مقيدان بالأيام دون الليالي وهذا تمحل.

ترجمه: یا وقت برای امر موقت (فعل مأموره) معیار می باشد نه سبب مانند قضاء رمضان. این معطوف بر عبارت گذشته است و قسم سوم از چهار قسم امر موقت است چونکه وقت قضاء بدون شک معیار است و سبب وجوب آن حضور ماه گذشته است نه این ایام چرا که سبب قضاء ههنا است که سبب اداء است و حال شرط بودن وقت معلوم نیست و ظاهر، عدم است چرا که وقتی تعیین وقت معلوم نباشد پس چه وقتی شرط آن می باشد و در بعضی از نسخها (نذر مطلق) واقع است و وقت نذر مطلق برای آن معیار است و سبب وجوب آن نیست و سبب فقط نذر است. اما نذر معین پس گفته شده است که آن به این معنی با نذر مشترک است و در بعضی احکام مانند نذر مطلق مخالف است و آن شرط بودن نیت تعیین است و احتمال فوت نشدن است و به همین خاطر مصنف رحمته نذر را با مطلق مقید نموده است و ظاهر این است که نذر معین با رمضان شریک است در این باره که ایام برای نذر معین معیار است و ایام سبب وجوب است بعد از این که مکلف در آن ایام بر خود واجب کرده است اگر چه اصولین گفته اند که نذر سبب وجوب است. حاصل اینکه نذر معین در بعضی احکام با رمضان شریک است و در بعضی احکام دیگر با قضاء رمضان شریک است پس با هر یک از این دو می خواهی ملحق کن و مصنف منتخب حسامی نذر معین را از جنس صوم رمضان قرار داده است و قضاء رمضان و نذر مطلق را از اقسام امر مقید قرار نداده است بلکه آن دو در قبیل زکات و صدقه الفطر مطلق عن الوقتند و کسانیکه آنها را در امر مقید داخل نموده است آنها رعایت این را نموده اند که این دو مقید به ایاماند نه با شب های این حله محض است.

شرح: مصنف منار می فرماید: که قسم سوم از امر مقید بالوقت این است که وقت برای فعل مأموره معیار باشد

و سبب وجوب فعل مأموره نباشد مانند قضاء رمضان

شارح رحمته می گوید: این عبارت معطوف بر عبارت گذشته (اما ان يكون الوقت ظرفاً للمؤدی) است و قسم سوم از امر موقت یعنی مأمور به مفید بالوقت، است چونکه در هر وقتی که روزه های رمضان را قضای بجای آورد به طور حتم آن وقت برای روزه ها معیار خواهد بود چونکه در هر روزی که قضای رمضان واقع شود هیچ قسمی از آن روز از روزه اضافه نخواهد بود و این وقت یعنی این ایامی که در آن قضای رمضان بجای آورده می شود سبب وجوب قضاء روزه های رمضان نمی باشد چرا که نزد ما سبب قضاء همان است که سبب اداء می باشد و در اینجا سبب اداء شهود شهر رمضان است لذا سبب روزه های آن رمضان نیز شهود (حضور) همان رمضان خواهد بود پس وقتی که سبب روزه قضای رمضان شهود (حضور) همان رمضان گذشته است لذا این ایام که در آن قضای بجای آورده می شود سبب وجوب قضاء نمی باشند. صاحب نور الأنوار می فرماید: که این مشخص نشده که آن وقتی که در آن قضای رمضان بجای آورده می شود آن وقت برای آن شرط هست یا خیر. مگر ظاهر این است که وقت برای قضای رمضان شرط نمی باشد چون وقتی که برای قضاء وقت معینی نیست پس هیچ وقتی نمی تواند برای آن شرط باشد. به هر حال ظاهر این است که وقت برای قضای رمضان شرط نباشد.

صاحب نور الانوار رحمته می گوید: که در بعضی از نسخه های (منار) مثال قسم سوم امر مفید بالوقت (نذر مطلق) ذکر شده است یعنی مثال قسم سوم (نذر مطلق) است نذر مطلق این است که کسی بگوید که من روزه یک روزی را نذر نموده ام و آن روز را متعین نکند و این به این خاطر مثال قسم سوم است که این شخص در هر روزی که روزه نذر را بگیرد آن روز برای روزه آن معیار خواهد بود یعنی هیچ حصه ای از آن روز از روزه آن نذر مطلق بشو و اضافه نخواهد بود و آن روزی که در آن روزه نذر مطلق گرفته شده است سبب وجوب روزه نذر مطلق نیز نیست چرا که سبب وجوب نذر مطلق فقط همان نذر است چنانچه خداوند تعالی می فرماید: (ولیفوا نذورهم).

و اما النذر المعین جواب سؤالی است. سؤال این است که در قسم سوم امر مفید بالوقت نذر را به لفظ مطلق متصف کردن باطل است چونکه همانگونه که روزه نذر مطلق (غیر معین) می تواند مثال برای قسم سوم قرار گیرد روزه نذر معین نیز می تواند مثال برای قسم سوم باشد چرا که وقت روزه نذر معین نیز برای روزه معین معیار می باشد و سبب وجوب نذر معین نمی باشد لذا باید در بعضی از نسخه های المنار اینگونه گفته می شد (والنذر) و نباید با مطلق متصف می کردند تا که هر دوی نذر مطلق و معین را در بر می گرفت. جواب آن این است که اگر چه نذر معین در معیار بودن وقت و سبب وجوب نبودن با نذر مطلق شریک است لیکن در بعضی احکام نذر معین با نذر مطلق مخالف است و آن بعضی احکام این است که در صورت نذر مطلق نیت تعین شرط است یعنی شرط است تا اراده کند که من روزه نذر را می گیرم و در صورت نذر معین نیت تعین شرط نیست بلکه اگر در همان روز متعین یا نیت

مطلق روزه یا نیت روزه نفلی روزه گرفت باز هم روزه نذر معین اداء می شود عتس این است که چون در نذر معین وقت متعین می باشد لذا نیت تعین ضروری نیست و چونکه در نذر مطلق وقت متعین نمی باشد لذا برای معین کردن روزه نذری تعین نیت لازم است و حکم دوم این است که در نذر مطلق فوت روزه احتمال ندارد بلکه هر وقت که روزه بگیرد ادا خواهد بود نه قضای و در صورت نذر معین اگر به غیر از وقت معین روزه بگیرد آن روزه اداء نخواهد بود بلکه قضای می باشد گویا که روزه ی نذر معین احتمال فوت شدن را دارد اما روزه قضاء رمضان در آن نیت تعین نیز شرط است و آن احتمال فوت شدن را نیز ندارد سپس در این دو حکم، نذر مطلق مشابه قضاء رمضان است نه مشابه نذر معین سپس چونکه نذر مطلق مشابه قضاء رمضان است نه مشابه نذر معین لذا مصنف منار رحمته با مقید کردن نذر به مطلق در مثال قسم دوم مطابق بعضی نسخه ها (النذر المطلق) گفت نه تنها (النذر) خلاصه اینکه در بعضی از نسخه های منار در مثال قسم سوم (قضاء رمضان) واقع است چونکه در دو حکم ذکر شده قضاء رمضان مشابه نذر مطلق است نه مشابه با نذر معین به همین خاطر در بعضی از نسخه های دیگر در مثال قسم سوم (النذر المطلق) ذکر شده است نه تنها (النذر) و عبارت (والظاهر ان النذر المعین) این نیز جواب سؤالی است سؤال این است که وقتی در مثال قسم سوم فقط روزه نذر مطلق واقع می شود و روزه نذر معین واقع نمی شود پس مأمور به مفید بالوقت پنج قسم شد ۱- وقت صلاة شهر رمضان ۲- وقت قضاء رمضان و نذر مطلق ۳- وقت حج ۴- وقت نذر معین، حال آنکه در گذشته گفته شده بود که مأمور به مفید بالوقت بر چهار قسم است. جواب آن این است که روزه معین در بعضی احکام با روزه رمضان شریک است و آن احکام این است که همانگونه که روزه های رمضان برای روزه های رمضان معیار است همچنان در نذر معین شده برای روزه های نذر معین معیار است و همچنانکه ایام رمضان برای روزه های رمضان سبب وجوب است همچنین روزه نذر معین نیز برای روزه نذر معین سبب وجوب است بعد از اینکه خودش این روز را بر خود برای روزه گرفتن واجب کرده است. اگر چه اصولین می گویند که سبب وجوب روزه نذر معین (نذر) است نه ایامی و آن روزه را نذر کرده است. خلاصه وقتی پذیریم که نذر معین با رمضان مشترک است نذر معین جزء قسم دوم می شود و قسم مستقلی به وجود نمی آید و اقسام بر همان چهار مورد منحصر می ماند و پنج قسم نمی شود.

شارح رحمته می گوید: که حاصل این است که نذر معین در بعضی احکام با روزه رمضان شریک است و در بعضی احکام دیگر با روزه قضاء در رمضان شریک است و با روزه رمضان به این خاطر شریک است که همانگونه که وقت برای روزه رمضان سبب وجوب است همچنان وقت یعنی همان روزی که در آن روزه گرفتن را نذر کرده است سبب وجوب روزه نذر معین است اگر چه بعد از نذر روزه رخ داده است و برای این با قضاء رمضان مشابه

بخلاف القسمین الأولین و هما الصلاة و الصوم، فإنهما يتحملان القوات إذا لم يؤدّهما في الوقت المأمور، فيكون قضاءه.

ترجمه: و در این قسم سوم نیت تعیین شرط است و این احتمال فوت شدن را نیز ندارد برخلاف دو قسم اول یعنی بر این قسم سوم از امر موقت نیت تعیین شرط است به این صورت که بگوید که من نیت قضاء و نذر را نمودم و باین نیت مطلق فعل مأموره اداء نمی شود و نه هم با نیت کردن نفل یا واجب دیگری همچنین در این نیت نیت کردن در شب نیز شرط است چرا که به غیر از رمضان تمام ایام محل تقلید پس تمام اساکات بر نفل واقع می شوند تا زمانی که در شب روزه عارض یعنی قضاء یا کفاره یا نذر مطلق را متعین نکند برخلاف نذر معین که آن با مطلق نیت و نیت نفل اداء می شود لیکن با نیت واجب دیگری اداء نمی شود و در نذر معین نیت کردن از شب نیز شرط نیست چرا که آن مانند رمضان فی نفسه معین است لهذا مطلق اساک واقع نمی شود مگر بر نذر معین تا زمانی که آن راه سوی واجب دیگری برنگرداند و این قسم سوم احتمال فوت شدن را نیز ندارد بلکه هر وقت روزه متعلق به قسم سوم را بگیرد اداء کننده خواهد بود چرا که نزد تمام زندگی محل آن است و در نزد امام شافعی رحمه الله اگر قضای رمضان را به جای نیاورد تا اینکه رمضان دوم آمد بر آن فرد همراه قضاء فدیّه نیز واجب خواهد شد تا اینکه سنی و کاملی جبران شود برخلاف دو قسم اول نماز و روزه است چرا که این دو احتمال فوت شدن را دارند چنانچه اگر این دو را در وقت مقرر اداء ننمود قضاء می شود.

شرح: مصنف منار رحمه الله می فرماید: که در این قسم سوم از مأموره مقید بالوقت نیت تعیین شرط است یعنی باید با زبان یا در دل بگوید که من نیت قضاء رمضان را نمودم باین نیت روزه نذر مطلق را کرده ام اگر مطلقاً نیت روزه را نمود با نیت نفل را نمود یا نیت واجب دیگر و یا نیت روزه کفاره و غیره را نمود از آن فرد روزه قضاء رمضان و نذر مطلق اداء نمی شود همچنین شرط است که در این قسم سوم در شب یعنی قبل از شروع شدن صبح صادق نیت کرده شود و به این خاطر نیت کردن در شب شرط است که غیر از رمضان یازده ماه دیگر محل روزه نفلی است و در آن یازده ماه هر روزه ای را که بگیرد روزه نفل خواهد بود مگر اینکه در شب یعنی قبل از شروع شدن صبح صادق به غیر از نفل نیت قضاء یا کفاره یا نذر مطلق را ننماید آن روزه نفلی به شمار خواهد آمد پس وقتی که اینگونه است معلوم می شود که برای قضاء و غیره نیت کردن در شب لازم است برخلاف آن نذر معین است که روزه نذر معین با مطلق نیت نیز اداء می شود و با نیت روزه نفلی نیز اداء می شود مانند روزه رمضان که با مطلق نیت و نیت روزه نفلی اداء می شود. لیکن روزه نذر معین با نیت واجب دیگر یعنی قضاء و کفاره اداء نمی شود گرچه روزه رمضان با نیت واجب دیگر نیز اداء می شود و علت این است که روزه نذر معین واجب کرده بنده است و روزه رمضان واجب

است که همانگونه که ایامی که در آن قضائی به جای آورده می شود سبب واجب شدن قضائیت همچنین وقت یعنی آن روزی که در آن روزه نذر را می گیرد فی نفسه سبب وجوب صوم نیست بلکه نذر سبب وجوب روزه نذر معین است به هر حال وقتی که نذر معین در بعضی احکام با رمضان و در بعضی احکام با قضاء رمضان شریک است پس با هر یکی که از این دو می خواهی نذر معین را ملحق کن و وقتی که نذر معین را با یکی از این دو ملحق شد مأمور به مقید بالوقت بر پنج قسم باقی نمی ماند بلکه چهار قسم می ماند که در این صورت اعتراض پنج قسم وارد نمی شود.

شارح نور الآثار رحمه الله (ملاحیون) بر مصنف منار این چنین اعتراض می کند که مصنف منتخب الحسامی نذر معین را از جنس صوم رمضان قرار داده است لیکن قضاء رمضان و نذر مطلق را از اقسام مأمور به مقید بالوقت به شمار نیاورده است آن طوریکه ما نیز به شمار آورده است بلکه این هر دو را جزء مأموره مطلق عن الوقت به شمار آورده است همانطور که زکوة و صدقه فقط از قبل مأموره مطلق عن الوقت است و صاحب حسامی این را نیز گفته است که کسائیکه (مصنف منار) این دو را از مأموره مقید بالوقت بشمار آورده اند دید آنها بر این است که این دو با ایام مقیدند نه با شبها یعنی روزه قضاء رمضان و نذر مطلق را می توان در روز اداء نمودند در شبها لذا بخاطر مقید بودن به ایام آنها را جزء مأموره مقید بالوقت قرار داد حال اینکه این فقط یک حیلّه است چرا که روزه فقط در ایام مشروع شده است نه در شبها لذا به این خاطر عدم جواز روزه در شب به این خاطر نیست که روزه با روز مقید است بلکه به این خاطر که روزه گرفتن در شب غیر مشروع است و در روز مشروع است به هر حال وقتی که مقید کردن آن با ایام یک حیلّه است لذا صحبت بیان شده صاحب حسامی که قضاء رمضان و نذر مطلق در مأموره مطلق عن الوقت داخل است مناسب تر و بهتر است.

«و تشتتر فيه نية التعيين، و لا يحمل القوات، بخلاف الأولين» أي يشترط في هذا القسم الثالث من المؤقت نية التعيين بأن يقول: نويت للقضاء والنذر، و لا يتأدى بمطلق النية، النفل أو واجب آخر. كذا يشترط فيه التبيين أي النية من الليل؛ لأن ما سوى رمضان كله محل للنفل، فيقع جميع الإمساكات على النفل ما لم يعين، فإنه يتأدى بمطلق النية و نية النفل، ولكن لا يتأدى بنية واجب آخر و لا يشترط فيه التبيين؛ لأنه معين في نفسه كرمضان لا يقع الإمساك المطلق إلا عليه ما لم يصرفه إلى واجب آخر، وأيضاً لا يتحمل هذا القسم الثالث القوات؛ بل كلما صام له يكون مؤدياً؛ لأن كل العمر محل له عندنا، وعند الشافعي رحمه الله: إن لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه القديّة مع القضاء جبراً له على التكاثر والتهاون.

کرده خداوند متعال است و چونکه روزه رمضان که واجب کرده خداست مهمتر است لذا با نیت واجب دیگران می شود و چونکه واجب کرده بنده یعنی نذر معین به آن اندازه مهم نیست لذا با نیت واجب دیگران می شود. برای روزه نذر معین نیت کردن در شب نیز شرط نیست چرا که روزه نذر معین مانند رمضان به ذات خود معین است لذا اگر در آن روز معینه مطلقاً روزه گرفت پس این روزه فقط نذر معین به شمار می آید مگر اینکه نیت وایس دیگری را کرده باشد و حکم دوم این قسم سوم این است که روزه رمضان و نذر مطلق احتمال قوت شدن را ندارد بلکه هر وقت قضائی به جای آورد ادا کنند آن قضاء به شمار می آید و با تأخیر کردن قضائی آن قضاء قضاء نخواهد شد همچنان روزه نذر مطلق هر وقت که بگیرد ادا خواهد بود نه قضاء و دلیل این است که نزد ما محل روزه قضائی رمضان و نذر مطلق تمام زندگیت لذا قبل از مردن هر وقتی که روزه قضاء یا نذر مطلق را بگیرد صحیح و ادا خواهد بود و مطلب عدم احتمال فوت در متن همین است والا روزه قضاء رمضان و نذر مطلق نیز با مردن مکمل فوت می شود امام شافعی رحمه الله فرمودند: که اگر کسی قضائی روزه های رمضان را بجای نیاورد تا اینکه رمضان دیگر سر رسید به این فرد همراه قضائی رمضان فدیة نیز واجب می شود فدیة همراه قضائی برای تلافی سستی و کاهل واجب شده است گویا نزد امام شافعی رحمه الله روزه قضائی احتمال فوت شدن را دارد چرا که نزد ایشان وقت قضائی قبل از رمضان آینده است لذا قبل از آمدن رمضان آینده بجای آوردن قضائی لازم است و اگر قبل از رمضان آینده قضائی رمضان گذشته را ادا نمود بطور تنبیه همراه قضاء بر آن فدیة نیز واجب می شود صاحب کتاب می گوید که دو قسم اول (۱- ظرف، سبب و شرط بودن وقت ۲- معیار و سبب بودن آن) در این حکم ثانی مخالف قسم سوم است چونکه قسم اول مثلاً نماز و قسم دوم مانند روزه هر دو احتمال فوت شدن را دارد چنانچه اگر این دو در وقت معین اداء نشد بلکه بعدا اداء گردید هر دو قضاء می شوند.

«أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف» «الحج عطف على ما سبق، وهو النوع الرابع من أنواع الموقت يعني أو يكون وقت الموقت مشكلاً أي مشبته الحال يشبه المعيار من وجه، والظرف من وجه، ونظيره: وقت الحج، فإنه مشكل بهذا المعنى، وذلك من وجهين: الأول: أن وقت الحج: شوال، و ذوالقعدة، و عشرة ذي الحجة، و الحج لا يؤدي إلا في بعض عشرة ذي الحجة، فيكون الوقت فضلاً، فمن هذا الوجه يكون ظرفاً، و من حيث أنه لا يؤدي في هذا الوقت إلا حج واحد يكون معياراً، بخلاف الصلاة، فإنه في وقت واحد يؤدي صلاة مختلفة، و الثاني: أن الحج لا يفرض في العمر إلا مرة واحدة، فإن أدرك العلم الثاني و الثالث يكون الوقت موسعاً يؤديه في أي وقت شاء، و إن لم يدرك العلم الثاني يكون الوقت مضيقاً لابد له أن يؤدي في العلم

الأول: لكن أبا يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضييق و محمد رحمه الله اعتبر جانب التمتع على ما قال المصنف رحمه الله.

ترجمه: با وقت اینطور مشکل می شود که مشابه معیار و ظرف هر دو می شود مانند (وقت) حج این عبارت بر ما قبل معطوف است و قسم چهارم از اقسام امر موقت است قسم چهارم این است یعنی با وقت موقت مشکل یعنی به تنهایی مشبه الحال می شود که من وجه مشابه معیار می شود و من وجه مشابه ظرف و مثال آن وقت حج است چونکه آن بخاطر این معنی مشبه است و این اشتباه از دو جهت است اول این که وقت حج شوال، ذی القعدة و ده روز ذی الحجه است و حج اداء نمی شود مگر در بعضی از ده روز ذی الحجه، لذا وقت اضافه می باشد پس به این اعتبار وقت ظرف می باشد و از این جهت که در آن فقط یک حج اداء می شود وقت معیار می باشد بر خلاف نماز چرا که در آن بسیاری از نماز ها اداء می شود و علت دوم این است که حج در زندگی یک مرتبه فرض است پس اگر مکلف سال دوم و سوم را دریافت وقت وسیع می شود که هر وقت بخواهد اداء می کند و اگر سال دوم را در یافت وقت تنگی می شود برای آن اداء نمودن در سال اول ضروری است لیکن امام ابو یوسف تنگی وقت را معتبر شمرده و امام محمد رحمه الله جانب توسع را معتبر قرار داده اند همانطور که مصنف رحمه الله در عبارت آینده فرموده است.

شرح: رحمه الله می فرماید: که این عبارت بر عبارت گذشته (انما ان يكون الوقت طرفاً الخ) عطف است و قسم چهارم از مأموریه مقید بالوقت است. هدف این است که گاهی مأموریه مقید بالوقت طوری مشبه می شود که من وجه مشابه معیار می شود و من وجه مشابه ظرف و مثال این قسم چهارم وقت حج است. چون که مشبه الحال بودن وقت حج از دو طریق است اول اینکه وقت حج شوال، ذی القعدة و ده روز از ذی الحجه است به همین خاطر است که قبل از شوال بستن احرام مکروه و تحریمی است به هر حال دو ماه و ده روز مذکور وقت حج است لیکن این نیز از ظاهر من الشمس است که در اداء نمودن حج تمام وقت ذکر شده صرف نمی شود بلکه بعضی از ایام عشره اولی از ماه ذی الحجه صرف می شود و الباقی تمام وقت اضافه می شود و اضافه شدن وقت بعد از انجام مأموریه علامت ظرف بودن وقت است لذا بنابرین اعتبار وقت حج برای حج ظرف می باشد لیکن چون در تمام این وقت فقط یک حج اداء می شود و اجازه اداء کردن بیش از یک حج مجاز نیست لذا وقت حج برای حج معیار می باشد بر خلاف وقت نماز که در یک وقت بسیاری از نمازها اداء می شود لذا وقت نماز برای نماز بدون شک ظرف می باشد به هر حال وقتی که در وقت حج هم حالت ظرف موجود است و هم حالت معیار لذا وقت حج مشکل یعنی مشبه الحال می باشد و طریقه دوم این است که وقت فريضه حج تمام زندگی است یعنی در تمام عمر فقط یک مرتبه حج فرض می شود و هر سال فرض نمی شود پس بر کسی که حج فرض است اگر پنج یا ده سالی زنده

ماند این وقت بخاطر وسعت و گشادگی خود برای حج ظرف می باشد یعنی مطابق با مصلحت خود در یکی از سالها حج را اداء می کند و سالهای دیگر اضافه می شود و اضافه شدن وقت علامت ظرف بودن است لذا این وقت برای حج ظرف می باشد لیکن اگر فرد در سال فرض شدن حج بعد از گذشتن زمان حج مرد و سال دوم و سوم بمرسد نشد لذا گفته می شود که بخاطر تنگی وقت بر این فرد در سال اول اداء نمودن حج لازم بوده است و همین سبب برای فرضه حج متعین بوده است و چونکه در این سال معین فقط یک حج اداء می شود و حج دیگری اداء نمی شود لذا این علامت معیار بودن وقت است و به همین خاطر وقت برای حج معیار می باشد. به هر حال وقتی که می تواند وقت حج برای حج هم معیار باشد و هم ظرف لذا وقت حج مشکل یعنی مشبه الحال است.

شارح نور الانوار رحمه الله می فرماید: که به گفته ی مانت حضرت امام ابو یوسف رحمه الله تنگی وقت را معتبر دانسته اند و امام محمد رحمه الله وسعت وقت را معتبر شمرند.

«و یعتین أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف وخلافًا لمحمد رحمه الله» أي لابد عند أبي يوسف رحمه الله أن يؤدى الحج في العام الأول احتياطًا احترازًا عن القوات، فإن الحياة إلى العام الثاني موهوم، و الوقت مدید، و عند محمد رحمه الله يترخص له أن يؤخر إلى العام الآخر بشرط أن لا يفتوت منه، و ثمة الاختلاف لا تظهر إلا في الإثم، فإذا لم يؤد في العام الأول بصير فاسقًا مردود الشهادة عند أبي يوسف رحمه الله، ثم إذا أده في العام الثاني يرتفع عنه الإثم، و تقبل شهادته؛ و هكذا في كل عام، و عند محمد رحمه الله لا ياثم إلا عند الموت، أو إدراك علاماته، و لا يكون مردود الشهادة، ولكن كلما أدى يكون أدى يكون أده عند الفريقين لا قضاء.

آینده با وجود اداء کردن حج گناه از آن پاک نمی شد حالانکه اینطور نیست بلکه در سال آینده با اداء کردن گناه منعی می شود چنانچه آئینده بیان می کنیم.

به هر حال ثابت شد که این قول ابو یوسف رحمه الله بنابر احتیاط است و چونکه امام محمد رحمه الله وسعت وقت را اعتبار می کند لذا نزد ایشان ماههای سال اول برای اداء حج متعین نیست بلکه تا سالهای آینده اجازه تأخیر را دارد به شرط اینکه حج فوت نشود مطلب اینکه قبل از مردن هر وقت می خواهد حج را اداء کند و بر اثر تأخیر گناهکار نمی شود دلیل امام محمد رحمه الله این است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرضه حج را سال دهم هجری اداء نمودند حالانکه حج قبل از آن فرض شده بود از این معلوم می شود که تأخیر جایز است جواب این دلیل از جانب امام ابو یوسف رحمه الله این است که تأخیر حج به خاطر احتمال فوت حرام شده است و این ترس فوت در صورتی امکان دارد که وقت معلوم نباشد. حالانکه پیامبر صلی الله علیه و آله بطور یقین با خبر بودند که تا زمانی که در حضور مردم عملاً اعمال حج را بیان نمایند آنحضرت صلی الله علیه و آله وفات نمی کنند گویا در حق پیامبر صلی الله علیه و آله امکان فوت شدن حج نبود و وقتی که در حق ایشان امکان فوت شدن حج نبود پس برای ایشان تأخیر جایز می باشد و چونکه این مسئله در حق امت نیست بلکه بخاطر موهوم بودن زندگی امکان فوت شدن حج وجود دارد لذا بغیر از آن حضرت صلی الله علیه و آله برای امت تأخیر حج تا سال آینده جایز نمی باشد و قیاس نمودن افراد امت بر ذات پیامبر صلی الله علیه و آله هرگز درست نمی باشد (چه نسبت خاک را با عالم پاک).

شارح نور الانوار رحمه الله می فرماید: که نتیجه اختلاف این دو بزرگوار در این ظاهر می شود که اگر شخص در سالی که بر او حج فرض شده بود حج را اداء نمود نزد امام ابو یوسف رحمه الله این شخص گناهکار و فاسق و مردود الشهادت می باشد و چون سال آینده حج را اداء نمود گناه آن بر طرف و شهادت آن قبول می شود و همین مطلب در سالهای آینده نیز هست و نزد امام محمد رحمه الله به خاطر این تأخیر گناهکار نمی شود. البته اگر مرگ ناگهانی آمد یا علامات

توجه: و نزد امام ابو یوسف رحمه الله ماههای حج سال اول متعین است برخلاف امام محمد رحمه الله یعنی نزد امام ابو یوسف رحمه الله لازم است تا احتیاطاً سال اول حج کند تا از فوت شدن نجات یابد چون زنده ماندن تا سال دوم موهوم است و وقت مدید است و نزد امام محمد رحمه الله تأخیر نمودن تا سال آینده مجاز است به شرطیکه حج از آن فوت نشود و ثمة اختلاف ظاهر نمی شود مگر در گناه پس اگر در سال اول اداء نمود نزد امام ابو یوسف رحمه الله فاسق مردود الشهادة می گردد و سپس اگر سال دوم اداء نمود گناه از آن برداشته می شود و شهادتش قبول می شود و این چنین است در هر سالی و نزد امام محمد رحمه الله گناهکار نمی شود مگر وقت مرگ یا وقت علامات مرگ و مردود الشهادت نمی شود لیکن هر وقت که اداء کند اداء می باشد نه قضاء.

توضیح: قبلاً بیان شد که در سلسله حج امام ابو یوسف رحمه الله تنگی وقت را محدودیت وقت معتبر دانسته اند و امام محمد رحمه الله وسعت وقت را به همین خاطر مصنف رحمه الله فرمودند: که نزد امام ابو یوسف رحمه الله ماههای سال اول برای

مرگ ظاهر شد و نتوانست حج را بجای آورد بدون شك گنهكار می باشد لیكن مردود الشهادت نمی باشد شارح می فرماید: كه اختلاف صاحبین دربارهی گنهكار شدن یا گنهكار نشدن بخاطر تأخیر در اداء حج به جای خود یکی اگر (مكلف) حج را در سال اول اداء كند یا در سال های آینده در هر صورت در نزد هر دوی ایشان حج قسط الله می شود و قضاء نمی شود چرا كه همه بر این اتفاق دارند كه وقت حج تمام زندگی است لذا هر وقت كه اداء كن همان وقت حج خواهد بود نه بعد از وقت و هر فعلی كه در وقت اداء انجام پذیرد اداء می باشد نه قضاء لذا هر كه قبل از مردن حج را بجای آورد نزد هر دویشان اداء می باشد نه قضاء. در تحت ثمره اختلاف بر قول ابو یوسف رحمته الله اعتراض وارد می شود و آن اینکه نزد امام ابو یوسف رحمته الله ضروری قرار دادن اداء حج در سال اول بخاطر احتیاط است و احتیاط دلیل ظنی است پس مؤخر کردن حج از سال اول گناه صغیره خواهد بود نه كبریه. چرا كه گناه كبریه با دلیل قطعی ثابت می شود و با ارتكاب يك مرتبه گناه صغیره فسق حاصل نمی شود البته اگر به گناه صغیره اصرار ورزید فسق حاصل می شود لذا نباید مكلف به خاطر تأخیر كردن تا سال آینده فاسق یا مردود الشهادت شود البته اگر تأخیر سال حج را مؤخر كرد بخاطر اصرار بر گناه صغیره بدون شك این فرد فاسق و مردود الشهادت می شود.

«و بتأدی یاطلاق التیه لابنيه النفل» هذا من حكم كونه مشكلاً أي إن أدى الحج بمطلق التيه بأن يقول: نويت الحج يقع عن الفرض، بخلاف ما إذا قال: "نويت حج النفل"، فإنه يقع عن الفرض، وقال الشافعي رحمه الله: يقع ههنا عن الفرض أيضاً؛ لأنه سفيه يجب أن يحجر عليه، ولا يقبل تصرفه، قلنا: هذا يطل الاختيار الذي شرط في العبادات. والحاصل: أن الحج لما كان يشبه المعيار والظرف أخذ شيئاً من كل منهما، فمن حيث كونه معياراً أخذ شيئاً من الصوم فتأدى بمطلق التيه كالصوم، ومن حيث كونه ظرفاً أخذ شيئاً من الصلاة، فلا تأدى بنيه النفل كالصلاة هكذا ينبغي أن يفهم.

ترجمه: و فرضه حج با مطلق نیت اداء می شود نه با نیت نفل. این حکم مشکل بودن وقت است یعنی اگر فرضیه حج را با مطلق نیت اداء نماید بطوری که بگوید که من نیت حج را نمودم فرضیه حج اداء می شود بر خلاف اینکه وقتی بگوید من نیت حج نفلی را نمودم چرا که حج نفل آن اداء می شود امام شافعی رحمته الله می فرماید: که در اینجا نیز فرضیه حج اداء می شود چرا که این فرد نادان است واجب است تا جلوی او گرفته شود و تصرفش قبول نشود ما می گوئیم این اختیاری که در عبادات مشروط است را باطل می کند پس از هر کدام نوع تشابهی را گرفته است و از این جهت که معیار است شیئی از روزه گرفته است پس با نیت مطلق ادا می گردد مانند روزه و از این جهت که ظرف است مشابه نماز شده است پس به نیت نفل ادا نمی شود همانند نماز و باید این طوری توجیه شود.

شوح: مصنف رحمته الله با بیان حکم مشکل یعنی مشبه الحال بودن وقت فرمودند: که حج فرض با مطلق نیت اداء می شود مثلاً بگوید من نیت حج را نمودم، با این نیت حج فرض اداء می شود لیکن با نیت حج نفل حج فرض اداء نمی شود مثلاً بگوید من نیت حج نفل را نمودم با این نیت فقط حج نفل اداء می شود و فرض اداء نمی شود به این خاطر با مطلق نیت حج فرض اداء می شود که ظاهر حال این شخص بر این دلالت دارد که او با محتمل شدن سخنی های سفر فرض را اداء نموده است و اراده نفل را نموده است چونکه آدم دانا اول فرائض را اداء می کند و بعد از آن متوجه تبرعات و توافق می شود به این خاطر با نیت نفل حج فرض اداء نمی شود که این فرد صراحه نیت نفل را نموده است و حج فرض دلالة ثابت می شود و صریح بر دلالت غالب است یعنی آن چیزی که صراحه ثابت است مقدم است بر چیزی که دلالة ثابت است و همانگونه که وقت حج صلاحیت حج فرض را دارد صلاحیت حج نفل را نیز دارد لذا با نیت حج نفل فقط حج نفل اداء می شود نه حج فرض.

امام شافعی رحمته الله فرمودند: که با نیت حج نفل نیز حج فرض اداء می شود، دلیل این است که هر آن شخصی که فرض را اداء نموده نفل را اداء می نماید بسیار نادان است و هیچ تصرفی از انسان نادان نافذ نمی شود بلکه شرعاً جلوی او گرفته می شود لذا جلوی این تصرف قولی گرفته می شود و گفته می شود که نیت نفل از طرف آن مفید نیست و چون نیت نفل آن غیر معتبر قرار داده شد لذا صفت نفل باطل می شود و نیت نفس حج باقی می ماند و قبلاً گذشته است که با نیت نفس حج، حج فرض اداء می شود لذا در اینجا نیز با وجود نیت حج نفل حج فرض اداء می شود و حج نفل اداء نمی شود.

جواب آن از طرف ما این است که با جلوگیری از تصرف قولی فرد اختیار از او سلب می گردد حال آنکه همه عبادات مشروط به اختیار است بقاء باید مختار گذاشته شود و نیت نفلی او معتبر شمرده شود و باید نیت نفل حج فرض ادا نشود.

اگر کسی بر این جواب اعتراض کند که در رمضان با نیت روزه نفلی فقط روزه رمضان اداء می شود حالآنکه در آنجا نیز ابطال اختیار لازم می آید. جواب این است که ماه رمضان صلاحیت روزه نفلی را ندارد به همین خاطر وقتی که در ماه رمضان صوم نفل را نیت کرد و صف نفل باطل می شود واصل صوم باقی می ماند و با نیت اصل صوم روزه رمضان اداء می شود لذا با نیت روزه نفلی نیز روزه رمضان اداء می شود و بر عکس آن وقت حج است که وقت حج صلاحیت حج نفلی را نیز دارد لذا با نیت کردن حج نفلی، نفل ثابت می شود و اعراض کردن از فرضیه حج متحقق می شود و در صورت اعراض از فرض، فرض ثابت نمی شود لذا با نیت حج نفل حج فرض ثابت نمی شود بلکه حج نفل ثابت می شود یعنی فرض اداء نمی شود بلکه نفل اداء می شود.

صاحب نور الثوار رحمه الله می فرماید: که خلاصه عبارت متن این است که چون وقت حج هم معیار است و هم ظرف لذا مشابهت هر دو معتبر قرار داده می شود لذا چون وقت حج ظرف است لذا حج مشابه نماز می باشد و چونکه نماز فرض با نیت نقل اداء نمی شود به همین خاطر حج فرض نیز با نیت نقل اداء نمی شود و چونکه وقت حج معیار نیز هست لذا حج مشابه روزه می باشد و چونکه روزه رمضان با مطلق نیت روزه اداء می شود لذا حج فرض با مطلق نیت اداء می شود. والله اعلم

مأمور به بودن یا عامر به نبودن کفار

ثم لما فرّق المتصنف عن مباحث المطلق والموقت شرع في بيان كون الكفار مأمورين بالأمر أولاً، فقال: و «الكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان، وبالمشروع من العقوبات بالمعاملات» لأن الأمر بإيمان في الواقع لا يكون إلا للكفار، وأما للمؤمنين كما في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا»، فإنما يراد به الثبات على الإيمان، والاستقامة عليه، أو مواظبة القلب للسان أو نحو ذلك، وكذا هم أليق بالعقوبات؛ لأن العقوبات هي الحدود والقصاص إذا كانت تجري على المسلمين لأجل انتظام العالم، ومصلحته البقاء، والزجر عن المعاصي، فالكفار أولى بهما سيما عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن الحدود والكفارات غنّده زجره للناس عن الانكباب لسايرها، ومزيلة للمعصية، وأما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم، فينبغي أن تتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء والإجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير، فإنهما مباحان لهم لا لنا، وإليه أشار عليه السلام بقوله: «الخمر لهم كالخل لنا، والخنزير لهم كالشاة لنا»، وإنما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا.

توجه: سپس وقتی که مصنف رحمه الله از مباحث مطلق و موقت قارغ شد به مأمور بودن و یا نبودن کفار می بردارد چنانچه فرمود: کفار به ایمان آوردن و به جای آوردن احکام متعلق به عقوبات و معاملات مخاطبند چرا که در حقیقت امر به ایمان آوردن فقط برای کفار است اما برای مؤمنین همانگونه که قول خداوند متعال «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» است که مقصود آن ثابت ماندن بر ایمان و استقامت بر آن است یا هماهنگی دل با زبان یا غیر آن و همچنان ایشان به عذاب لایق ترازند چون وقتی که عقوبات یعنی حدود و قصاص برای انتظام عالم، مصلحت بقاء عالم و جلوگیری از گناه، بر مسلمان جاری می شود پس کفار بر این چیزها مستحق ترند خصوصاً نزد امام ابوحنیفه رحمه الله چون که نزدشان حدود و کفارات باردارند مانند و گناه را نمی پوشانند و دور نمی کنند. هماغطور با ایشان در بیوع و اجاره و غیره معامله کنیم که با خودمان می کنیم به جز شراب و خوک چونکه این دو برای آنها مباح است نه برای ما و یامیر رحمه الله یا گفته شان به همین موضوع اشاره نموده اند که شراب برای کفار مانند سرکه برای ماست و

خوک برای آنها مانند گوسفند برای ماست و کفار برای این جزیه می دهند تا خون آنها مانند خون ما و مال آنها مانند مال ما محفوظ ماند.

شرح: مصنف رحمه الله بعد از فراغت از بیان مباحث مطلق و موقت می فرماید: که آیا کفار در (اوامر) مخاطب اند یا خیر یعنی چیزهای که از اوامر شارع ثابت می شود آیا کفار به آنها مکلف اند یا خیر چنانچه مصنف رحمه الله فرمودند: که کفار به ایمان آوردن و به جای آوردن احکام متعلق به حدود و قصاص مکلف و مخاطب اند چونکه حکم ایمان آوردن فی الواقع برای کفار است نه برای مؤمنین اما این سؤال بوجود می آید که چرا خداوند در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» یعنی ای ایمان داران ایمان بیاورید) مؤمنین را مخاطب نموده است چونکه مطالبه ایمان از مؤمنین تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل محل است، این سؤال چند جواب دارد.

۱- لفظ آموا در آیه صیغه امر است و همانگونه که صیغه امر بر ایجاد فعل و طلب فعل دلالت می کند همچنان بر طلب بقای فعل نیز دلالت می کند و در اینجا نیز مقصود طلب بقای فعل است و مقصود این است که خداوند فرمود: ای ایمان داران بر ایمان خود ثابت قدم باشید به هر حال وقتی که در اینجا صیغه امر برای طلب فعل دلالت نمی کند بلکه بر بقاء و ثبات فعل دلالت می کند لذا سؤال تحصیل حاصل واقع نمی شود.

۲- این خطاب به مؤمنین منافقین است یعنی ای کسانی که با زبان ایمان آورده اید از ته دل نیز ایمان را قبول کنید یعنی دل را مطابق زبان قرار دهید، در این صورت با وجود دلالت کردن بر احداث ایمان باز هم اعتراض تحصیل حاصل واقع نمی شود.

۳- این خطاب به اهل کتاب است، یعنی ای کسانی که بر انبیا و کتب گذشته ایمان آورده اید، بر قرآن و صاحب قرآن صلی الله علیه و آله نیز ایمان آورد در این صورت نیز صیغه امر بر احداث ایمان دلالت می کند ولی اعتراض تحصیل حاصل وارد نمی شود، الغرض فی الواقع خطاب ایمان آوردن فقط برای کفار است نه برای مؤمنین لیکن مسئله عقوبات و حدود و قصاص باید دانست که کفار بیشتر مستحق آناند چون حدود و قصاص به این خاطر بر مسلمانان جاری می شود تا که نظم و نسق عالم برقرار بماند و مصلحت بقای عالم باقی بماند و جلوگیری از معاصی شود.

پس وقتی که نفاذ حدود و قصاص بر مسلمانان به این علت است لذا کفار مستحق ترند خصوصاً نزد امام ابوحنیفه رحمه الله چرا که نزد امام اعظم رحمه الله حدود و قصاص جنبه باز دارندگی دارد و سائر و ازین برنده نیستند و وقتی که برای جلوگیری از جرم بر مسلمانان حدود و قصاص اجرا می شود بر کفار باید بهتر قابل اجرا باشد اما مسئله معاملات یعنی خرید و فروش، اجاره، نکاح و غیره همه اینها در میان کفار و مسلمین جاری می شود لذا ما با کفار به گونه ای معامله می کنیم که در میان خود با یکدیگر معامله می کنیم معامله هر چیز بین ما و آنها یکسان است به جز

شراب و خوک که برای آنها مباح است و برای ما حرام است همان طور که حضرت رسول الله ﷺ فرمودند: (الخمر لهم كالخيل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما بزلوا الجزية ليكون دمانهم كد مائنا و اموالهم كاموالنا) یعنی برای کفار شراب همانگونه مباح است که برای ما سرکه مباح است و برای آنها خوک به همان صورت مباح است که گوسفند برای مباح است و کفار برای این جزیه می دهند تا که جان آنها مانند جان ما محفوظ بماند و مال آنها مانند مال ما محافظ شود خلاصه اینکه کفار در ایمان و عقوبات و معاملات همانگونه که مسلمانان مکلفند، مکلف می باشند.

«و بالشرائع فی حق المؤاخذه فی الآخره بلا خلاف» یعنی آن الکفار مخاطبون بالشرائع، و هی الصیام و الصلاه و الزکاه و الحج فی حق المؤاخذه فی الآخره باتفاق یستأ و بین الشافعی، فهم یعذبون بترك اعتقاد الفرائض و الواجبات کما یعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان؛ لقوله تعالى: «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُضِلِّينَ» و لم نُفْعَمِ الْمُسَكِّينَ أی لم نک من المعتدین للصلاه المفروضه و الزکاه المفروضه هکذا قالوا، و قد فسرته فی "التفسیر الاحمدی" بأطب و وجو و أشمله.

توجه: و به اعتبار مؤاخذه اخروی بالاتفاق مخاطب عبادات نیز هستند، یعنی کفار در حق مؤاخذه اخروی در احکام مشروع مانند نماز، روزه، حج، و زکات، بالاتفاق مخاطب اند و در میان ما و شوافع اتفاق است لذا ایشان به خاطر ترک اعتقاد فرائض و واجبات همانگونه عذاب داده می شود که بخاطر ترک اعتقاد بر اصل ایمان عذاب داده می شوند. چنانچه خداوند تعالی فرمودند: که چه چیزی شما را در آتش در آورد کفار می گویند که ما از جمله نماز گذاران نبودیم و نه هم به مسکین غذا می دادیم یعنی ما اعتقاد بر نماز مفروضه و زکات مفروضه نداشتیم علما اینگونه بیان کرده اند و من این را در کتاب خود تفسیر احمدی با شرح و بسط کامل بیان نموده ام.

شرح: مصنف رحمه الله منار می گوید: که کفار به اعتبار مؤاخذه اخروی مکلف بر عبادات نماز، روزه، حج و زکات نیز می باشند و در این صورت بین ما و امام شافعی رحمه الله کاملاً اتفاق است یعنی همانطوری که کفار بخاطر نداشتن اصل ایمان عذاب داده می شوند همچنان بخاطر ایمان و اعتقاد نداشتن بر فرائض و واجبات نیز عذاب داده می شوند چنانچه خداوند تعالی فرمود: که اهل جنت از کفار می پرسند که چه چیزی شما را به دوزخ آورد کفار جواب می دهند که ما بر فرضیت نماز و زکات اعتقاد نداشتیم از این آیه معلوم می شود که کفار بر اثر اعتقاد نداشتن بر فرضیت عبادات مانند نماز و غیره همانگونه عذاب داده می شوند که به خاطر ایمان نیاوردن عذاب داده می شوند شارح نور الانوار رحمه الله می فرماید: که من در کتاب تفسیر احمدی تفسیر این آیه را با شرح کامل نوشته ام.

«و أما فی وجوب الأداء فی احکام الدنیا فکذلک عند البعض» یعنی آنها مخاطبون بأداء العبادات فی الدنیا ایضاً عند البعض من مشایخ العراق، و اکثر أصحاب الشافعی رحمه الله، و هذه مغطه عظیمه للقوم؛ لأن الشافعی رحمه الله لما لم یقل یصحه أدائها منهم حاله الکفر، و لا یوجب قضائها بعد الإسلام، فما معنی وجوب الأداء فی الدنیا، فلذا أولوا کلامه بأن معنی الخطاب فی حقهم آمینا ثم صلوا، فیکدر الإيمان مقتضى تبعاً للعبادات، و ثمرته: أنهم یؤخذون عنده فی الآخره بترك فعل الصلاه کما یعذبون بترك اعتقادها اتفاقاً، فلو لم یکنوا مخاطبین بأداء العبادات فی الدنیا لما غلبوا فی الآخره بتركها، هذا غایه ما قیل فی "التلویح" فی تحقیق هذا المقام.

توجه: و نزد بعضی به اعتبار احکام دنیا نیز در وجوب اداء مخاطب اند یعنی نزد بعضی مشایخ عراق و اکثر شوافع در دنیا کفار مخاطب به ادای عبادت مخاطبند و این مغلطه بزرگی است برای این قوم به این خاطر که وقتی امام شافعی رحمه الله قائل بر صحت عبادات از طرف کفار در حالت کفر نیست و قائل بر واجب بودن بر قضای عبادات نیز بعد از اسلام نیست پس وجوب اداء در دنیا چه معنای دارد به همین خاطر علما کلام امام شافعی رحمه الله را اینگونه تویل نموده اند که در حق کفار خطاب به این معنی است که ایمان آورید سپس نماز بخوانید سپس ایمان را تابع عبادت قرار داده اقتضای مقدر می گیریم و ثمره آن این است که نزد امام شافعی رحمه الله در آخرت بخاطر ترک فعل صلاه همانگونه مؤاخذه می شوند همانگونه که بخاطر ترک اعتقاد صلاه بالأفاق عذاب داده می شوند. لذا اگر کفار در دنیا مخاطب بر عبادات نمی بودند بخاطر ترک عبادت در آخرت عذاب داده نمی شوند این نهایت سخنی است که در تحقیق این مقام در تلویح مذکور است.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند: که در این باره اختلاف است که آیا کفار به اعتبار احکام دنیا بر وجوب ادای عبادات نیز مخاطبند یا خیر یعنی بر کفار در احکام دنیا اداء کردن عبادات واجب است یا نه لذا قول علمای و مشایخ بخارا در این باره این است که کفار مخاطب و مکلف به اعتقاد بر وجوب عبادات هستند اما مخاطب بر واجب بودن ادای عبادات نیستند یعنی کفار مکلف به اعتقاد داشتن بر فرض بودن عبادات نماز و غیره هستند ولی مکلف بر ادای عبادات نیستند چنانچه نزد ابن حنبل، کفار بخاطر ترک اعتقاد فرضیت عبادات عذاب داده می شوند لیکن بخاطر ترک ادای عبادات عذاب داده نمی شوند و مذهب مشایخ عراق و اکثر علای شوافع این است که همانگونه که کفار در دنیا بر اعتقاد داشتن بر فرضیت عبادات مکلفند همچنان بر ادای عبادات نیز مکلفند.

صاحب نور الانوار رحمه الله می فرماید: که این گروه دچار اشتباه بزرگی شده اند چرا که امام شافعی رحمه الله نه قائل بر صحت ادای عبادات در حال کفر کفار است و نه هم قائل بر واجب بودن قضای عبادات بعد از اسلام آوردن بعد از

که به غیر از خداوند دیگر معبودی نیست و من رسول خدایم پس اگر آنها حرف تو را قبول کردند آگاهشان کن که خداوند بر آنها در هر شبانه روز پنج نماز فرض نموده است پس این صریح است بر اینکه کفار مکلف به عبادت نیستند مگر بعد از ایمان و چون که ایمان احتمال سقوط از هیچ کس را ندارد لذا کفار مکلف اند.

شرح: مصنف رحمته الله با ذکر قول راجح و فیصل فرمودند: که مذهب ما یعنی علما ما و راه انبیا این است که عباداتی که گاهی از مسلمانان ساقط می شوند مانند نماز و روزه کفار مکلف و مکلف بر ادای آنها نمی باشند چرا که این دو عبادت در ایام حیض و نفاس و جنون دائمی از مسلمانان ساقط می شوند لذا وقتی که این عبادات احتمال سقوط را دارند پس کفار نیز مکلف و مکلف بر ادای آنها نیز می باشد و دلیل بر آن این است که در ترمذی روایت حضرت ابن عباس رضی الله عنه نقل شده است که: «ان رسول الله صلی الله علیه و آله بعث معاذی الی البیمن فقال تأتی قوماً من اهل الکتاب فادعهم الی شهادة ان لا اله الا الله وانی رسول الله فان هم طاعوک لذلک فاعلمهم ان الله افترض علیهم خمس صلوات فی الیوم و اللیلة فان هم طاعوک لذلک فاعلمهم ان الله افترض علیهم صدقة اموالهم تؤخذ من اغنیاءهم و ترد علی فقرائهم فان هم طاعوک لذلک فایاک وکرامت اموالهم واتی دعوة المظلوم فانها لیس بینها و بین الله حجاب».

یعنی وقتی که رسول الله صلی الله علیه و آله حضرت معاذ رضی الله عنه را بعنوان حاکم به سوی یمن فرستاد فرمود: که ای معاذ شما نزد قومی از اهل کتاب می روید پس شما آنها را به سوی ایمان آوردن به توحید خداوند و رسالت دعوت دهید پس اگر آنها این را قبول کردند شما به آنها خبر دهید که خداوند به آنها پنج نماز را فرض نموده است و اگر ایترا نیز قبول کردند به آنها فرض شدن زکات را اطلاع دهید که از سرمایه داران گرفته به فقرا داده شود و اگر ایترا نیز پذیرفتند شما از گرفتن مال مرغوب بپرهیزید یعنی در زکات از مال متوسط وصول نمایید و از گرفتن مال گران قیمت دوری کنید و از آه مظلوم بپرهیزید چرا که بین دعای بد مظلوم و خداوند حجابی نیست بلکه دعای مظلوم مستقیماً به اجابت می رسد به هر حال این حدیث به طور واضح دلالت دارد که کفار بعد از ایمان مکلف بر ادای عبادات اله و قبل از ایمان آوردن مکلف بر ادای عبادات نمی باشند پس وقتی که کفار قبل از ایمان آوردن مکلف بر ادای عبادات نمی باشند لذا بخاطر ترک عبادات در آخرت عذاب و مؤاخذه نمی شوند اما چونکه نفس ایمان در هیچ زمانی از هیچ کسی ساقط نمی شود لذا کفاف مخاطب و مکلف بر ایمان می باشد پس وقتی که کفار مکلف بر ایمان آوردن هستند لذا بخاطر ترک ایمان حتماً در آخرت عذاب داده خواهد شد. و لله اعلم بالتواب جمیل احمد عفی عنه.

کفر پس وقتی که امام شافعی رحمته الله قائل بر صحت ادای عبادات کفار در حالت کفر است و نه هم قائل بر فساد عبادات بطرف اسلام آوردن آنها پس مکلف و مخاطب بودن کفار به ادای عبادات در دنیا چه معنایی دارد؟ چونکه این اشکال بر قول امام شافعی رحمته الله وجود داشت لذا علما این گفته امام شافعی رحمته الله که (کفار در دنیا مکلف بر ادای عباداتند) را تاویل نموده اند که مقصود از مکلف قرار دادن کفار بر ادای عبادات این است که کفار اولاً ایمان آورند و بعد آن عباداتی مانند نماز و روزه و غیره را بجای آورند چنانچه قاضی بیضاوی رحمته الله در صورت مخاطب قرار دادن کفار آیه «یا ایها الناس اعبدوا» را اینگونه تفسیر نموده اند «یا ایها الناس آمنوا ثم اعبدوا» ای کافران اولاً ایمان آورید سپس عبادت کنید.

پس چونکه برای ادا کردن تمام عبادات ایمان شرط است لذا در اینجا نیز تابع عبادات قرار داده ایمان را مقدم می گیریم و این مانند این است که گفته شود که بر آدم جنب نماز فرض است به شرط طهارت همچنان بر کفار نماز فرض است به شرط ایمان و نزد امام شافعی رحمته الله نتیجه این وجوب اداء این است که همانگونه که کفار در آخرت به خاطر عدم و ترک اعتقاد بالانفاق عذاب می شوند همچنان نزد امام شافعی رحمته الله کفار بخاطر اداء نکردن عبادات نماز و غیره در آخرت عذاب می شوند. صاحب نور الانوار رحمته الله بر قول امام شافعی رحمته الله استدلال نموده می فرماید: که اگر کفار در دنیا مکلف بر ادای عبادات نمی بودند پس چرا آنها در آخرت بخاطر ترک نماز عذاب می شوند و عذاب دادن بخاطر ترک ادای عبادات دلیل بر آن است که کفار در دنیا مکلف بر ادای عباداتند شارح رحمته الله می فرماید: که این آخرین کلامی است که در تحقیق این مقام در تلویح ذکر شده است.

«و الصحيح انهم لا یخاطبون بأداء ما یتحمل السقوط من العبادات» أی المذهب الصحيح لهذا أن الکفار لا یخاطبون بأداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلاة و الصوم، فإنهما یسقطان عن أهل الإسلام بالحیض و النفاس و نحوهما؛ لقوله علیه السلام لمعاذ حین بعثه الی البیمن: "تأتی قوماً من أهل الکتاب، فادعهم الی شهادة أن لا اله الا الله و أتی رسول الله، فإن هم أطاعوک فاعلمهم أن الله فرض علیهم خمس صلوات فی کل یوم و لیلة" الحدیث، فإنه تصریح بأنهم لا یکلفون بالعبادات إلا بعد الإیمان، و أما الإیمان فلما لم یحتمل السقوط من احد لا جرم کانوا مخاطبین به.

توجه: و صحیح این است که کفار بر ادای عباداتی که احتمال سقوط را دارد مکلف نیستند یعنی مذهب صحیح ما این است که کفار مخاطب به ادای عباداتی که احتمال سقوط را دارند نیستند مانند نماز و روزه که این دو به خاطر حیض و نفاس و جنون و غیره از مسلمان ساقط می شوند چون رسول الله صلی الله علیه و آله در وقت فرستادن حضرت معاذ رضی الله عنه به سوی یمن فرمودند: که شما نزد قومی از اهل کتاب می رسید شما آنها را به سوی این چیز دعوت دهید

النهی

ولما فرق المصنف عن مباحث الأمر شرع في مباحث النهي، فقال: «و منه النهي وهو قول القائل لعبد علي سبيل الاستعلاء "لا تفعل"» يعني أن النهي كالأمر في كونه من الخاص؛ لأنه لفظ وضع لمعنى معلوم، وهو التحريم، وباقي القيود كما مضى في الأمر، غير أنه وضع قوله: "لا تفعل" مكان قوله: "افعل" وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلم، والمعروف والمجهول.

توجه: مصنف رحمته بعد از فراغت مباحث امر، مباحث نهی را شروع نمود چنانچه فرمود: که از جمله خاص نهی نیز هست و نهی گفتن کسی به دیگری لا تفعل بر سبیل برتری است یعنی در خاص بودن نهی نیز مانند امر است چونکه نهی لفظی است که برای معنی معلومی وضع شده است و آن تحریم است و قیود آن همانگونه که در امر گذشت می آید مگر اینکه بجای ا فعل لفظ لا تفعل نهاده شده است و آن مخاطب، غایب، متکلم، معروف و مجهول همه را در بر می گیرد.

شرح: به فضل و احسان خداوند بعد از فراغت از بحث مفصل و طولانی امر، حال بحث نهی شروع می شود چنانچه مصنف رحمته فرمودند: که مسمی نهی (صیغه هایی که بر آنها اطلاق نهی می شود) از قبیل خاص است و نهی عبارت است از گفتن (لا تفعل) به کسی یا بر تر شمردن خود. شارح رحمته می فرماید: مانند مسمی امری مسمی نهی نیز خاص است چونکه نهی لفظی است که برای معنی معلومی یعنی برای تحریم وضع شده است. شارح رحمته می فرماید: فوائد الفاظ قیود در تعریف نهی همان است که در تعریف امر گذشت به آنجا مراجعه کنید فقط همین فرق هست که در تعریف امر (افعل) و در نهی بجای آن (لا تفعل) است و عبارت (وهو يشمل المخاطب الخ جواب سؤالی است و آن این است که تعریف نهی جامع نیست چرا که در تعریف نهی مذکور بخاطر (لا تفعل) نهی غائب و نهی متکلم را شامل نمی شود چرا که در آنها صیغه لاتفعل مذکور نمی باشد جواب آن این است مراد از لاتفعل صیغه واحد مذکر حاضر نیست بلکه مراد هر آن صیغه ای است که بر طلب کف دلالت کند و از مضارع مشتق باشد حال فرق نمی کند که صیغه متکلم باشد یا غائب، معروف باشد یا مجهول لذا بعد از این لفظ لا تفعل همه آنها را شامل می شود و تعریف نهی جامع می باشد.

«و أنه يقتضي صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمه الناهي» و الحکیم إنما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما الحسن في جانب الأمر كذلك، ثم أن في النهي تقسيماً بحسب أقسام القبح. و هو أنه إما قبح لعينه أو لغيره، و كل منهما نوعان، فصار المجموع أربعة على ما بينه المصنف

توجه: و نهی برای منهی عنه صفت قبح را می طلبد چونکه حکمت ناهی بدیهی است و حکیم فحشاء و منکر را باز می دارد همانگونه که حسن در جانب امر اینگونه است سپس در نهی یک تقسیم با اعتبار اقسام قبح است و آن این است که قبیح، قبیح لعینه است یا قبیح لغيره و هر یک از این دو بر دو قسم اند لذا مطابق بیان مصنف مجموع همه بر چهار قسم می باشد.

شرح: مصنف رحمته می فرماید: که نهی این را تقاضا دارد که فعل منهی عنه در اصل خود قبیح باشد و تعلقی نهی به فعل منهی عنه قبح آن را ظاهر می کند. گویا شارع به این خاطر از فعل منع نموده است چونکه آن فعل قبیح است و مطلب منع کردن شارع از فعلی این است که گویا شارع می فرماید: این فعل قبیح است لذا آن را انجام نده اینگونه نیست که با منع نمودن شارع در آن فعل قبیح آمده باشد بلکه قبحی که در نفس الامر موجود می باشد شارع آن را توسط نهی آشکار می کند و اگر با نهی شارع قبح ثابت می شد باید مصنف رحمته اینگونه می فرمود: (و انه یثبت صفة القبح) یعنی نهی صفت قبح را ثابت می کند لذا ذکر نمودن مصنف رحمته لفظ یقتضی را بجای یثبت دال بر این است که فعل منهی عنه در نفس الامر قبیح است و شارع با نهی آن را ظاهر می کند. به هر حال به این خاطر (نهی) صفت قبح را برای منهی عنه تقاضا می کند چون حکمت ناهی تقاضای آن است چرا که ناهی حکیم است و حکیم فقط از فحشاء و منکرات منع می کند و این مانند امر است که برای فعل مأموره تقاضای حسن را می کند چونکه امر حکیم است و حکیم به چیزهای خوب امر می کند نه به چیزهای بد شارع می فرماید: که به اعتبار اقسام قبح در نهی یک تقسیم است و آن این است که اول قبیح بر دو قسم است ۱- قبیح لعینه ۲- قبیح لغيره و با هر یکی از این، بر دو قسم است که با این شیوه بیان مصنف مجموع آنها چهار می باشد.

و هو أي المنهى عنه المفهوم من النهي. «إما أن يكون قبيحاً لعينه» أي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الأوصاف اللازمة، و العوارض المجاورة. «و ذلك نوعان: وصفاً و شرعاً» أي الأول من حيث إنه وضع للقيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع. والثاني: من حيث إن الشرع ورد بهذا، و إلا فالعقل يجوز. «أو لغيره» عطف على قوله: لعينه. «و ذلك نوعان: وصفاً و مجاوراً» يعني أن النوع الأول ما يكون القبح وصفاً للمنهى عنه أي لا زاماً غير منفك عنه كالوصف. و النوع الثاني: ما يكون القبح فيه مجاوراً للمنهى عنه في بعض الأحيان، و منفكاً عنه في بعض آخر.

توجه: و آن یعنی منهی عنه که از نهی مفهوم است یا قبیح لعینه می باشد یعنی ذاتش قبیح است قطع نظر از اوصافی که لازم است و عوارضی که همراه است و قبیح لعینه بر دو قسم است قبیح وضعی و قبیح شرعی، اول از این جهت که آن با قطع نظر از ورود شرع برای قبیح وضع شده و دوم از این جهت که بر آن شریعت وارد شده

است والا عقل آن را جایز می داند و یا قبیح لغیره است و این عطف بر قول مصنف لعینه است و این نیز بر دو قسم است قبیح وصفی و قبیح مجاوری یعنی نوع اول آن است که قبیح برای منهی عنه وصف باشد یعنی لازم باشد و مانند وصف از منهی عنه جدا نباشد و نوع دوم آن است که قبیح در آن بعضی اوقات همراه منهی عنه باشد و بعضی اوقات از منهی عنه جدا باشد.

شرح: شارح رحمته الله می فرماید: که مرجع ضمیر هو، منهی عنه ای است که از لفظ نهی مذکور گذشته فهمیده می شود لیکن این تسامح شارح است چرا که در همین نزد یکی لفظ منهی عنه با صراحت ذکر شده است لذا چیزی که صراحتاً مذکور نیست نیازی نیست که مرجع قرار داده شود. به هر حال منهی عنه بر دو قسم است ۱- قبیح لعینه ۲- قبیح لغیره قبیح لعینه قبیحی است که در ذات آن قبیح باشد قطع نظر از اوصافی که لازم آن است و عوارضی که همراه آن است و قبیح لغیره قبیحی است که در ذات آن قبیح نباشد بلکه بخاطر غیر در آن قبیح بوجود آمده باشد سپس قبیح لغیره بر دو قسم است ۱- قبیح وضعی ۲- قبیح شرعی، قبیح وضعی قبیحی است که عقل توانایی ادراک قبیح آن را دارد خواه شریعت وارد باشد یا نباشد یعنی بدون شریعت ادراک قبیح آن برای عقل ممکن باشد و قبیح لغیره آن است معیار تشخیص آن فقط شرع است و عقل از ادراک آن عاجز است و چه بسا که عقل آن را شاید جایز بداند و قبیح لغیره نیز بر دو قسم است ۱- قبیح وصفی ۲- قبیح جواری- قبیح وصفی آن است که در آن قبیح بخاطر وصف خاصی آمده باشد و آن وصف برای فعل منهی عنه چنان لازم باشد که اصلاً از آن جدا نشود و قبیح جوارى آن است که بخاطر همجواری بودن غیر در آن قبیح پیدا شود ولی آن غیر برای منهی عنه لازم نباشد بلکه گاهی همراه آن باشد و گاهی از آن جدا شود.

«الكفر، وبيع الحر، وصوم يوم النحر، والبيع وقت النداء» أمثله للأشياء الأربعة على ترتيب اللف والنشر، فالكفر مثال لما قبيح لعينه وبيعاً؛ لأنه وضع لمعنى: هو قبيح في أصل وضعه، والعقل مما يحرمه لو لما يرد عليه الشرع؛ لأن قبيح كقران المنعم مركز في العقول السليمة. وبيع الحر: مثال لم قبيح لعينه شرعاً؛ لأن البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلاً، وإنما القبح فيه لأجل أن الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال، و الحر ليس بمال عنده. وكذا صلاة المحدث قبيحه شرعاً؛ لأن الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلاً لأدائها.

توجه: مانند کفر، بيع آزاد، روزه يوم النحر و بيع وقت اذان مثالهای چهار گانه ای است بر ترتیب لف و نشر مرتب پس کفر مثال است برای قبیح لعینه وضعی چرا که کفر برای معنی وضع شده است که در اصل وضع خود قبیح است و اگر بر آن شریعت وارد نمی شد عقل به تنهایی آن را حرام می دانست چون کفران منعم در عقلای

سليم متمرکز است و بيع آزاد مثال قبیح لعینه شرعی است چون بيع در لغت برای معنای وضع نشده است که عقلاً قبیح باشد بلکه قبیح در آن فقط بخاطر این است که شریعت بيع را به مبادله المال بالمال تعریف کرده است و انسان آزاد در شریعت مال نیست، و همچنان نماز انسان بی وضوء شرعاً قبیح است چون شریعت بی وضوء را از اینکه اهل نماز باشد بیرون کرده است.

شرح: مصنف رحمته الله مثال چهار قسم مذکور قبیح را بر ترتیب لف و نشر مرتب بیان نموده است چنانچه فرمودند: که (کفر) مثال قبیح لعینه وضعی است چرا که کفر برای معنای وضع شده است که به اعتبار اصل وضع قبیح است و اگر بر قبیح بودن آن شریعت وارد نمی شد باز هم عقل حکم بر حرمت و قباح آن می داد چونکه ناسپاسی منعم حقیقی و قبیح کفران نعمت در عقول سليم جای گرفته است یعنی خداوند متعال رحمان و رحیم است و بر بند گناش باران رحمتهای خود را سرازیر می کند لذا تقاضای عقلی این انعامات این است که بنده شکر این رب حقیقی را بجای آورد و از او اطاعت کند و توحیدش را با جان و دل پذیرد پس وقتی که اداء شکر منعم واجب مستحسن است لذا ناسپاسی و ناشکر آن مذموم و قبیح خواهد بود به هر حال قبیح بودن کفر به اعتبار ذاتش ثابت شد و چون قبیح آن را عقل می تواند ادراک کند قبیح وضعی است.

بيع انسان آزاد مثال قبیح لعینه شرعی است چونکه بيع در لغت برای معنای که عقلاً قبیح است وضع نشده است بلکه قبیح در آزاد برای این بوجود آمده که شریعت اسلام تعریف بيع را با (مبادلة المال بالمال) نموده است در حالیکه انسان آزاد از دید شریعت مال نمی باشد پس وقتی که انسان آزاد مال نیست لذا بر بيع انسان آزاد صادق نمی آید لذا بيع انسان آزاد به اعتبار ذاتش قبیح می باشد و چونکه عقل از ادراک قبیح بودن آن قاصر است بلکه قبیح آن فقط توسط شریعت معلوم می شود لذا بيع انسان آزاد مثال برای قبیح لعینه شرعی می باشد همچنان نماز آدم بی وضوء شرعاً قبیح است چرا که اگر چه نماز بذات خود حسن است اما شریعت انسانی را اهل نماز می داند که پاک و طاهر باشد لذا فعل نماز همراه حدث شرعاً قبیح لعینه می باشد.

وصوم يوم النحر: مثال لما قبيح لغیره و صفاً، فإن الصوم في نفسه عبادة وإسباك لله تعالى، وإنما يحرم لأجل أن يوم النحر يوم ضيف الله تعالى، وفي الصوم إعراض عنها، وهذا المعنى لازم بمثله الوصف لهذا الصوم؛ لأن الوقت داخل في تعريف الصوم، وصف الجزء وصف الكل، فصار فاسداً، ولم يلزم بالشرع، بخلاف النذر فإنه في نفسه طاعة، ولا فساد في التسمية، وإنما الفساد في الفعل، فيجب قضاءه، وبخلاف الصلاة في الأوقات المكروهه، فإنها وإن كانت من هذا القسم أيضاً لكن الوقت...

ليس داخلًا في تعريفها، ولا معيارًا لها، فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع، ويجب القضاء بالإفساد.

ترجمه: وروژه يوم نحر مثال قیح لغیره است چونکه روژه فی نفسه عبادت است و بازداشتن نفس فقط برای خداست و آن فقط به این خاطر حرام شده است چونکه روز قربانی روز میزبانی خداوند متعال است و روژه گرفتن اعراض از مهمانی خداوند است و این معنی برای این روژه به منزله وصف است چونکه در تعریف روژه وقت داخل است و وصف جزء کل می باشد پس روژه فاسد می شود و با شروع کردن لازم نمی شود بر خلاف نذر چرا که نذر در اصل خود عبادت است و یادکر کردن روژه در آن هیچ گونه فسادى نمی آید بلکه فساد در فعل است لذا قضای آن واجب است و بر خلاف نماز در اوقات مکروه چون اگر چه نماز از همین قسم است ولی وقت در تعریف نماز داخل نیست و نه هم برای نماز معیار است لذا نماز فاسد نمی باشد بلکه مکروه می شود که با شروع کردن لازم می شود و با فساد کردن قضای واجب می شود.

شوح: شارح نور الانوار رحمته الله علیه می فرماید: که روز يوم نحر مثال قیح لغیره وصفی است چرا که روژه به نگهداشتن نفس خود از صبح صادق تا غروب خورشید، از مفطرات ثلاثه (خوردن، نوشیدن، و جماع کردن) را می گویند و این در اصل عبادت و امر مستحسنی است ولی روژه روز قربانی برای این حرام است که روز قربانی روز ضیافت مهمانی است از جانب خداوند متعال که با روژه گرفتن در آن روژه اعراض و رد نمودن دعوتی خداوند جل و علا بوجود می آید و روی گرداندن و قبول نکردن دعوتی خداوند کار بسیار قیح و ناپسندی است گویا که اصل قیاحت در اعراض کردن از مهمانی خداست که به خاطر آن در روژه روز قربانی نیز قیاحت بوجود آمده است به این صورت که با روژه گرفتن در روز قربانی اعراض از ضیافت خداوند لازم می آید. پس وقتی که در اصل صوم و ذات صوم هیچ گونه قیحی نیست بلکه بخاطر غیر یعنی اعراض عن ضیافت الله در روژه يوم نحر قیح بوجود آمده است لذا روژه روز قربانی قیح لغیره می باشد و چونکه آن غیر یعنی اعراض عن ضیافت الله برای روژه يوم نحر وصف و لازم است یعنی هیچ گاه اعراض عن ضیافت الله از روژه يوم نحر جدا نمی شود، لذا روز يوم نحر مثال است برای قیح لغیره و صفی؛ اما سؤال این جاست که چرا اعراض عن ضیافت الله برای روژه يوم نحر به منزله وصف است جواب این است که وقت، یعنی يوم نحر که يوم ضیافت است محل اداء کردن روژه است و وقت در تعریف روژه داخل است همانگونه که در تعریف روژه بیان شد که روژه به نگهداشتن نفس خود از مفطرات ثلاثه (خوردن، نوشیدن، و جماع کردن) از صبح صادق تا غروب خورشید را، می گویند و وقت از صبح صادق تا غروب خورشید در تعریف روژه داخل است و جزئی از روژه است و اعراض عن ضیافت الله وصف آن جزء یعنی وقت است و اعراض

که وصف جزء یعنی وقت است و وصف کل یعنی وصف صوم يوم نحر نیز می باشد و چون این معنی یعنی اعراض عن ضیافت الله وصف صوم يوم نحر است و این معنی هیچ گاه از صوم يوم نحر جدا نمی شود لذا صوم يوم نحر قیح لغیره وصفی است و به خاطر این اعراض عن ضیافت الله روژه فاسد می باشد و اگر کسی در روز قربانی روژه را شروع نمود کامل کردن آن بر ذمه اش واجب نمی باشد بلکه شکستن آن روژه واجب می باشد چنانچه اگر در وسط روز آن روژه را شکست قضای آن بر ذمه اش لازم و واجب نمی باشد و دلیل واجب نشدن این است که کامل نمودن بعد از شروع کردن زمانی لازم است که بتواند مقداری را که از آن ادا نموده است را حفاظت کند اما چونکه حفاظت مقداری را که بعد از شروع نمودن ادا نموده نیز، بخاطر مشتمل بودن بر امر قیح، واجب نیست لذا تکمیل آن نیز واجب نیست چون تکمیل چیزی واجب است که حفاظت مقدار ادا شده آن واجب باشد و این طوری نیست و قضاء آن هم واجب نیست چون قضاء چیزی واجب است که واجب باشد که تکمیل شود و تکمیل این روژه جایز نیست اما مسئله نذر متفاوت است یعنی اگر کسی در روژه نهم ذی الحجه گفت که فردا روژه می گیرم و یا گفت که من برای خدا روز دهم ذی الحجه را روژه می گیرم این نذر صحیح است ولی يوم نحر روژه نگیرد بلکه بعداً قضای بجای آورد و اگر با وجود ممانعت شرعی در روز قربانی روژه نذری را گرفت نذر آن ادا می شود و بر آن قضای واجب نمی شود چرا که همانگونه که بر خود لازم کرده بود ادا نموده است و نذر روژه در روز قربانی به این خاطر صحیح است چونکه نذر کردن روژه بخاطر خدا وقت فی نفسه عبادت است و فقط در این گفته که من روژه روز نحر را نذر میکنم نه فسادى است و نه قیاحتی چونکه معصیت و گناه در اعراض از میزبانی خداوند است و فقط با ذکر روژه و نذر اعراض لازم نمی آید و وقتی که فقط با نذر کردن اعراض عن ضیافت الله بوجود نمی آید لذا در نذر روژه يوم النحر هیچ گونه فسادى نیز نمی باشد و معصیت در این است که در روز نحر روژه گرفته شود و وقتی که روژه گرفتن در روز نحر گناه بزرگی است پس این شخص در روز قربانی روژه نگیرد بلکه بعداً قضای بجای آورد و فتوا بر همین است؛ لیکن با وجود این اگر روژه گرفت نذرش ادا می شود. بقول محشی در اینجا یک اعتراض است که پیامبر ﷺ فرمودند: (لا وفاء لنذر في معصية الله) یعنی اگر نذر معصیت کرد آن را بجا نیاورد و نذر کردن روژه در روز قربانی معصیت است لذا کامل کردن آن نیز واجب نمی باشد پس وقتی که بجای آوردن نذر صوم يوم نحر واجب نیست بجای آوردن قضای آن نیز واجب نمی باشد چون بجای آوردن قضای چیزی واجب می شود که اداى آن واجب باشد و وقتی اداى آن نذر واجب نیست پس نباید قضای آن نیز واجب باشد. حال آنکه شما فرمودید: که قضای آن بعد از سیری شدن ایام نحر واجب است. جواب آن این است که مراد از معصیتی که در حدیث است معصیت لعینها است مانند شراب، یعنی اگر کسی معصیت لعینها مثلاً نوشیدن شراب را نذر کرد

بجای آوردن آن واجب نیست و در اینجا در صوم نحر معصیت لعینها نیست بلکه لغیرها است لذا با حدیث مذکور بر صوم یوم نحر هیچگونه اعتراضی واقع نمی شود.

شارح رحمه الله می فرماید: حکم نماز خواندن در اوقات مکروه مکروه است لذا مناسب این است که در اوقات مکروه نماز نخواند لیکن اگر کسی نماز را شروع و سپس فاسد نمود قضایی آن بر ذمماش واجب می شود.

هدف این که اگر چه نماز در اوقات مکروه مانند صوم یوم نحر قبیح لغیره است اما وقت در تعریف نماز داخل نیست و نه هم وقت برای نماز معیار است بلکه وقت برای نماز ظرف است و وقت هم برای روزه معیار است و هم در تعریف روز داخل است لذا فساد وقت در فساد روزه مؤثر است یعنی روزه در روز نحر فاسد می شود و فساد وقت در فساد نماز مؤثر نیست یعنی نماز خواندن در اوقات ثلاثه فاسد نمی شود بلکه مکروه می باشد و با شروع کردن لازم می شود و با فساد کردن قضایی آن واجب می شود.

محشی با حواله الصبح الصادق نوشته است که نهی که بر نماز خواندن در این اوقات وارد شده است آن نهی برای تحریم است نه برای کراهیت لذا نماز خواندن در این اوقات و روزه گرفتن در یوم نحر، هر دو در فاسد و حرام بودن برابرند.

و البیع وقت النداء مثال لما قبیح لغیره مجاوراً، فإن البیع فی ذاته أمر مشروع المفید للملک، و إنما یحرم وقت النداء؛ لأن فیہ ترک السعی الی الجمعه الواجب بقوله تعالی: ﴿فَاسْعُوا إِلَى ذِکْرِ اللَّهِ وَذَرُوا النَّبِیَّ﴾ و هذا المعنی مما یجاور البیع فی بعض الأحيان فیما إذا باع و ترک السعی، و ینفک عنه فی بعض الأحيان فیما إذا سعی الی الجمعه و باع فی الطريق بأن یكون البائع و المشتري راکبین فی سفینه تذهب إلی الجامع، و فیما إذا لم یبع و لم یسع الی الجمعه، بل اشتغل بلهو آخر، فهذا البیع کبیع الغاصب یفید الملک بعد القبض.

توجه: و بیع در وقت اذان جمعه مثال قبیح لغیره مجاوراً است چونکه بیع فی نفسه امری مشروع و مفید ملک است به این علت در وقت اذان حرام است چون در آن ترک سعی الی الجمعه که سبب قول خداوند ﴿فَاسْعُوا إِلَى ذِکْرِ اللَّهِ وَذَرُوا النَّبِیَّ﴾ واجب است، می باشد و این معنی (ترک سعی الی الجمعه) از جمله چیزهایی است که بعضی اوقات با بیع متحقق می شود به این صورت که بیع کند و سعی را ترک کند و بعضی اوقات از بیع جدا می شود در جایی که سعی الی الجمعه نماید و در راه بیع نیز نماید در صورتی که با بیع و مشتری هر دو در یک کشتی سوار باشند و کشتی به طرف مسجد جامع در حرکت باشد و در این صورت که نه بیع کند و نه هم سعی الی جمعه نماید بلکه به کار پیوده دیگری مشغول شود. لذا این بیع مانند بیع غاصب بعد از قبض فایده ملک را می دهد.

شارح رحمه الله می فرماید: که خرید و فروش بعد از اذان اول جمعه، مثال قبیح لغیره مجاوراً است چرا که بیع در اصل خود کاری جایز و مشروع است و مفید ملک است و در ذات آن هیچ گونه قباحی نیست لیکن بخاطر امر خارجی فاحش و حرمت پیدا شده است و آن امر خارجی این است که به خاطر فرموده خداوند: ﴿اذنودی للصلوٰۃ من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع﴾ ترک کردن کار و سعی نمودن بسوی نماز جمعه واجب است پس اگر کسی بعد از اذان جمعه به معامله بپردازد مانع سعی الی الجمعه می شود و سبب حرام همچون حرام است و معامله چون سبب ترک سعی است حرام است و چون سبب قبیح امری است خارج از بیع، لذا قبیح لغیره قرار می گیرد ولی چونکه این امر خارجی یعنی ترک سعی الی الجمعه با هر بیع بعد از اذان جمعه متحقق نمی شود بلکه گاهی متحقق می شود مثل اینکه بعد از اذان جمعه به خرید و فروش مشغول شود و سعی الی الجمعه را نیز ترک کند و گاهی این امر خارجی با بیع بعد از اذان جمعه متحقق نمی شود مانند کسی که بعد از اذان جمعه سعی الی الجمعه هم می کند و در راه خرید و فروش نیز اتجام می دهد به این صورت که با بیع و مشتری هر دو در یک کشتی سوار باشد یا پاده در راه قدم زدن و رفتن به سوی مسجد جامع یا یکدیگر خرید و فروش هم می کنند پس در اینصورت بیع بعد از اذان جمعه یافته شد ولی ترک سعی الی الجمعه یافته نشد و گاهی هم بر عکس آن می شود که بیع بعد از اذان جمعه نباشد ولی ترک سعی الی الجمعه موجود باشد مانند کسی که بعد از اذان جمعه خرید و فروش نمی کند ولی سعی الی الجمعه هم نمی کند بلکه به کار دیگری مشغول می شود پس در این صورت بعد از اذان جمعه ترک سعی الی الجمعه وجود دارد اما بیع وجود ندارد به هر صورت ترک سعی الی الجمعه بعد از اذان جمعه منحصر به بیع نیست یعنی همیشه با بیع ترک سعی الی الجمعه متحقق نمی شود بلکه گاهی متحقق می شود و گاهی نمی شود و این از مختصات قبیح لغیره مجاور است نتیجه خرید و فروش بعد از اذان جمعه قبیح لغیره مجاوراً است.

صاحب نور الانوار رحمه الله می فرماید: که بیع بعد از اذان جمعه مانند بیع غاصب است یعنی همانگونه که فروختن شیئی مغضوب بعد از قبض کردن مفید ملک می باشد یعنی مشتری بعد از قبض نمودن شیئی غصبی (بیع) مالک آن می شود و قبل از قبض مالک نمی شود همچنان بیع بعد از اذان جمعه بعد از قبض کردن مفید ملک می باشد محشی می فرماید که در اینجا شارح رحمه الله تسامح کرده است. تسامح اول این است که بیع بعد از اذان جمعه بیع فاسد نیست بلکه مکروه تحریمی است و بیع مکروه قبل از قبض نیز مفید ملک است و موجب ثمن بر مشتری است و همچنین در حاشی هدایه چنین آمده است پس فاسد قرار دادن شارح بیع بعد از اذان جمعه را و مفید ملک قرار دادن آن بعد از قبض غلط است و تسامح دوم این است که فروختن غاصب شیئی غصبی را موقوف بر اجازه مالک است و ثابت شدن ملک برای مشتری به خاطر این بیع نیز موقوف بر اجازه مالک است و اینگونه نیست که بعد از قبض این ملک

برای مشتری فایده تام دهد، یعنی در بیع غاصب با وجود قبض نمودن (ملک) برای مشتری ثابت نمی شود بلکه باین شدن آن موقوف بر اجاره مالک است و همچنین در هدایه و در مختار است لذا مفید ملک قرار دادن شارع ع مشتری را در بیع بعد از قبض نمودن، در معامله غاصب کاملاً اشتباه است حاصل اینکه بعد از قبض نمودن، بیع را مفید ملک قرار دادن از احکام بیع فاسد است و شارع ع این حکم را برای بیع مکروه و بیع موقوف ثابت نموده است و در میان بیع مکروه و بیع موقوف و بیع فاسد هیچ فرقی بیان ننموده حالانکه در میان آنها فرق واضع است.

و مثله و طه الحائض مشروع من حیث إنها منکوحه، و إنما یحرم لأجل الأذى و هو مما یمکن أن ینفک عن الوطء بأن یوجد الوطء بدون الأذى، و الأذى بدون الوطء، و کذا الصلاة فی الأرض المغصوبه مشروعه فی ذاتها، و إنما تحرم لأجل شغل ملک الغیر، و هو مما ینفک عن الصلاة بأن توجد الصلاة بدون شغل ملک الغیر، بل فی ملک نفسه، و یوجد الشغل بدون الصلاة بأن یسکن فیہ و لا یصلی.

توجه: و همانند آن است جماع با زن حائض چون از این جهت که منکوحه او است جماع مشروع است اما به علت پلیدی حرام قرار داده می شود و این از جمله چیزهای است که امکان دارد از وطی جدا شود به این صورت که وطی بدون اذی (نجاست) باشد و اذی بدون وطی باشد و همچنان نماز خواندن در زمینی غصبی فی نفسه جایز است اما بخاطر تصرف ملک غیر حرام قرار داده می شود و این چیزی است که از نماز جدایی پذیر است در صورتی که نماز بدون اشتغال ملک غیر خوانده شود و در ملک خودش صورت گیرد و اشتغال ملک بدون نماز به این صورت که در آن سکونت اختیار کند و نماز نخواند.

شوح: شارح ع می فرماید: وطی با زن حائض مانند بیع بعد از اذان و قبیح بودن آن به علت مجاور است یعنی جماع حائضه مثال قبیح لغیره مجاور است چونکه زن حائضه منکوحه او است لذا جماع آن مشروع است اما چون محل جماع آلوده است حرام است و این همانا قبیح لغیره است البته پلیدی از جماع جدایی پذیر است به این طور که بغیر از ایام حیض جماع نماید لذا جماع بدون نجاست حیض متحقق می شود و اگر در ایام حیض جماع نکند نجاست حیض بدون جماع یافته شده است به هر حال وقتی که در میان حیض و جماع لزوم نیست بلکه از یکدیگر جدا می شوند پس این نیز مثال قبیح لغیره مجاور است همچنان نماز خواندن در نماز غصبی فی نفسه جایز است لیکن به این خاطر حرام است که ملک دیگری را بدون اجازه است اشغال نموده است و مشغول نمودن ملک غیر و نماز خواندن از یکدیگر جدا می شود مثلاً کسی در زمین خودش نماز بخواند لذا این نماز بدون مشغول نمودن ملک غیر یافته شد و اگر کسی بدون اجازه در زمینی کسی سکونت کند و نماز نخواند، مشغول نمودن ملک غیر بدون

نماز بوجود آمده است خلاصه در بین اشغال ملک غیر و نماز تلازمی نیست و می تواند جدای از هم باشد و این همان قبیح لغیره است.

و لما فرغ عن تقسیم النہی أراد أن یبین أن أئی نہی یقع علی القسم الأول، و أئی نہی یقع علی القسم الآخر، فقال: «و النہی عن الأفعال الحسیه یقع علی القسم الأول» و المراد بأفعال الحسیه: ما یکون معانیه المعلومه القدیمة قبل الشرع بابقه علی حالها لا تتغیر بالشرع کالقتل، و الزنا، و شرب الخمر بقیت معانیها و ماهیاتها بعد نزول التحريم علی حالها، و لا یراد أن حرمتها حسیه معلومه بالحس لا یتوقف علی الشرع، فالنہی عن هذه الأفعال عند الإطلاق و عدم الموانع یقع علی القبیح لغیره، إلا إذا قام الدلیل علی خلافه کالوطء حاله الحیض حرام لغیره مع أنه فعل حسی لقیام الدلیل.

توجه: و وقتی مصنف ع از تقسیم نهی فارغ شد ازاده نمود تا بیان کند که کدام نهی بر قسم اول واقع می شود و کدام نهی بر قسم دوم واقع می شود، چنانچه فرمود: که نهی از افعال حسی بر قسم اول واقع می شود و مراد از افعال حسی آن است که معنی آن از قدیم قبل از ورود شرع معلوم و بر حال خود باقی باشد (که) به خاطر شریعت تغیر نکند، مانند قتل، زنا و شرب خمر معنای و ماهیت آنها بعد از نزول تحریم نیز بر حال خود باقی مانده است و مقصود این نیست که حرمت این افعال حسی باشد که با حس معلوم باشد و موقوف بر شرع نباشد پس در صورت اطلاق و عدم موانع بر قبیح لغیره واقع می شود مگر اینکه بر خلافت دللی قائم باشد مانند جماع در حال حیض که بخاطر وجود دلیل حرام لغیره است با وجود یک فعل حسی است.

شوح: شارح ع می فرماید: که مصنف ع بعد از فراغت از تقسیم نهی این مطلب را می خواهد بیان کند که کدام نهی بر قسم اول یعنی قبیح لغیره محمول می شود و کدام نهی بر قسم دوم یعنی قبیح لغیره واقع می شود یعنی این چگونه مشخص می شود که این نهی قبیح لغیره دلالت می کند یا بر قبیح لغیره لذا در این باره مصنف ع فرمودند: که نهی که بر افعال حسیه وارد می شود بر قبیح لغیره محمول می شود یعنی ورود نهی بر افعال حسی دال بر این است که این افعال قبیح لغیره.

شارح نور التوار ع می فرماید: که مراد از افعال حسی این نیست که حرمت افعال حسی باشد که توسط حواس معلوم شود و بر شریعت موقوف نباشد چرا که حرمت در احکام می باشد و نزد ما ثبوت احکام با شریعت می شود نه با دلیل دیگری بغیر از شریعت، بلکه مراد از افعال حسیه این است که معانی این افعال قبل از ورود شریعت باشد و بعد از آن نیز بر حال خود باقی بماند که با ورود شریعت در آنها هیچ گونه تغییری بوجود نیاید، مانند قتل و زنا و نوشیدن شراب که معنای و ماهیت آنها بعد از ورود شرع نیز بر حال خود باقی است مانند قتل که معنای که قبل از

نزول تحریم بوده بر همان معنا بعد از نزول تحریم نیز هست و با ورود شرع هیچ گونه تغییری در آنها بوجود نیامده است و همین طور است زنا که در معنای آن بعد از نزول تحریم یعنی بعد از ورود شرع هیچ گونه تغییری بوجود نیامده است چونکه معنای زنا دخول در غیر محل است و برخی گفتند زنا یعنی استمتاع از فرجی که در ملک نکاح و یمن و همچنین شبه یمن و نکاح نباشد. شبه ملک یمن به این صورت است که کسی با کتیز فرزندان جماع کند و شبه ملک نکاح این است که مثلاً کسی با زنی بدون شهود نکاح و با آن جماع کند به هر صورت معنایی که برای زنا قبل از ورود شرع بوده است بعد از ورود شرع نیز همان معنی را دارا است، و به خاطر شریعت در آن تغییری بوجود نیامده است و همین طور است نوشیدن شراب که همان معنایی را که قبل از ورود شرع داشته است بعد از ورود شرع نیز دارد و با ورود شرع در آن هیچ گونه تغییری نیامده است. خلاصه نهی که بر افعال حسیه وارد شده باشد و بر آن هیچ گونه قرینه و مانعی نباشد آن نهی بر قبیح لغیه حمل می شود یعنی آن افعال حسیه قبیح لغیه می باشد چرا که قبیح لغیه اصل است و در صورت اطلاق و عدم موانع ذهن به طرف اصل منتقل می شود به همین علت در وقت اطلاق از نهی وارد شده بر افعال حسیه، قبیح لغیه ثابت می شود البته اگر با وجود وارد شدن نهی بر افعال حسیه بر خلاف قبیح لغیه یعنی دلیلی بر قبیح لغیه وجود داشته باشد در این صورت نهی وارد شده بر افعال حسیه قبیح لغیه و حرام لغیه حمل می شود و بر قبیح لغیه و حرام لغیه محمول نمی شود مانند جماع با همسر در حالت حیض قبیح لغیه و حرام لغیه است با وجودی که جماع در حالت حیض فعل حسی است ولی چونکه بر قبیح لغیه بودن آن یعنی آیه قول خداوند (یسئلونک عن المحض قل هوادی فاعترلوا النساء فی المحض) موجود است لذا با وجود فعل حسی بودن جماع کردن با زن حائضه، قبیح لغیه است یعنی در این جماع بخاطر اذی (نجاست حیضی) قبیح بوجود می آید و الا جماع با همسر فی نفسه مشروع و جایز است.

«و عن الأمور الشرعیة یقع علی الذی اتصل به وصفاً» عطف علی قوله: عن الأفعال الحسیة أی و النهی عن الأمور الشرعیة یقع علی القسم الذی اتصل به القبح وصفاً یعنی یحمل علی أنه قبیح لغیه وصفاً، و المراد بالأمور الشرعیة: ما تغیرت معانیها الأصلیه بعد ورود الشرع بها كالصوم، و الصلاة، و البیع، و الإجارة، فإن الصوم: هو الإمساك فی الأصل، و زیدت علیه فی الشرع أشياء. و الصلاة: هو الدعاء و زیدت علیه أشياء. و البیع: مبادله المال بالمال فقط زیدت علیها أهلیه العاقدین، و محلله المعقود علیه، و غیر ذلك. و الإجارة: مبادله المال بالمتافع زیدت علیه معلومیة المستأجر، و الأجرة، و المدة، و غیر ذلك، فالنهی عن هذه الأفعال عند الإطراق یحمل علی القبح الوصفی، إلا إذا دل الدلیل علی كونه قبیحاً لغیه كالنهی عن بیع المضامین و الملاقیح، و صلاه المحدث.

توجه: و نهی از امور شرعیه بر چیزی واقع می شود که همراه آن قبح وصفی متصل می شود این عطف است بر گفته مصنف رحمه الله عن الأفعال الحسیة، یعنی نهی از افعال شرعیه بر قسمی واقع می شود که همراه آن قبح وصفی متصل باشد یعنی نهی بر این حمل می شود که منتهی عنه قبیح لغیه وصفی باشد و مراد از امور شرعیه اموری است که بعد از ورود شرع معنایی اصلی آنها تغییر کرده باشد مانند روزه، نماز، بیع و اجاره. چرا که روزه در اصل به اساک (نگه داشتن) می گویند و در شریعت چند چیزی بر آن اضافه شده است و نماز، دعا است و بر آن چند چیزی اضافه شده است و بیع فقط مبادله مال بالمال را می گویند. بر آن اهلیت عاقدین، محل بودن معقود علیه و چیزهای دیگری بر آن اضافه شده است و اجاره عوض نمودن مال با منافع را می گویند و بر آن معلوم بودن مستأجر، اجرت و مدت و چیزهای دیگری بر آن اضافه شده است پس در وقت اطلاق نهی از این افعال بر قبح وصفی حمل می شود مگر اینکه بر قبیح لغیه بودن آن دلیلی دلالت کند مانند بیع مضامین و ملاقیح و نماز محدث.

شرح: مصنف رحمه الله می فرماید: نهی که بر امور شرعی وارد می شود از آن قبیح لغیه وصفی ثابت می شود یعنی اگر منتهی عنه از افعال شرعی باشد قبیح لغیه وصفی می باشد و به این علت آن را با وصفی بودن خاص نمود چونکه اگر و اشهر همین است و الا گاهی اوقات نهی وارد شده بر افعال شرعی بر قبیح لغیه مجاوراً نیز دلالت می کند مانند نهی که بر نماز خواندن بر زمین غصبی وارد شده است از آن قبیح لغیه مجاوراً ثابت می شود نه قبیح لغیه وصفاً، حالانکه نماز از افعال شرعیه است نه از افعال حسیه همانگونه که قبلاً گذشت به هر حال اگر فعل منتهی عنه از افعال شرعی باشد عموماً لغیه و وصفی می باشد و مراد از امور و افعال شرعیه این است که معنایی اصلی این افعال بعد از ورود شرع متغیر شده باشد مانند روزه، نماز، بیع و اجاره چرا که در اصل لغت معنی اصلی روزه نگه داشتن است لیکن بعد از ورود شرع چند چیز بر آن اضافه شده است ۱- نگاهداشتن از مفطرات ثلاثه (خوردن، نوشیدن و جماع کردن) ۲- بودن آن از صبح صادق تا غروب خورشید ۳- نیت کردن، و معنی اصلی نماز دعاء است لیکن شریعت چیزهای زیادی مانند رکوع، سجود، قیام، قعود، قرائت و غیره را بر آن اضافه نموده است، و بیع در اصل فقط عوض نمودن مالی با مال دیگر است لیکن شریعت چند چیز را بر آن اضافه نموده است ۱- عاقل بودن عاقدین (بایع و مشتری) ۲- معقود علیه مال بیع باشد یعنی موجود باشد چرا که بیع معلومه معتقد نمی شود ۳- معین مملوک بایع باشد، چرا که بیع غیر مملوک معتقد نمی شود ۴- هر یک از خریدار و فروشنده صدای یکدیگر را بشنوند چنانچه اگر مشتری لثرت گفت و بایع کلام آن را نشنید باز هم این بیع معتقد نمی شود و چیزهای زیاد دیگری هم هست که محل آن کتب فقهاء است و اجاره در اصل به عوض نمودن مال با منافع را می گویند لیکن شریعت چند چیز بر آن اضافه نموده است ۱- مستأجر (آن چیزی که به اجاره گرفته شده است) مشخص باشد ۲- اجرت معلوم باشد ۳- مدت اجاره

مشخص باشد ۴- مضغ ششی مستأجر به گونه‌ای باشد که بدست آوردن آن برای مؤجر حقیقه یا شرعاً ممکن در اختیار آن باشد چنانچه اجاره نمودن غلام فراری درست نیست چرا که فایده حاصل نمودن از آن حقیقه در اجتناب نیست، و همچنین اجاره نمودن چیزی برای انجام گناه نیز صحیح نمی‌باشد. چرا که شرعاً استفاده از آن ممکن نمی‌باشد به هر حال اگر معنای اصلی بعد از ورود شرع تغییر پیدا کرده باشد به این افعال، افعال شرعی گفته می‌شود و نهی که بر این افعال وارد شده است آن را بر قبیح لغیره و صفاً حمل می‌کند به شرطیکه نهی مطلق باشد یعنی نه قرینه‌ای وجود داشته باشد و نه هم مانعی، البته اگر بر آن دلیلی وجود داشته باشد که نهی که بر افعال شرعی وارد شده است بر قبیح لغیره بودن فعل منهی عنه دلالت می‌کند پس در این صورت اگر فعل منهی عنه از افعال شرعی باشد باز هم قبیح لغیره می‌باشد نه لغیره، مانند نهی از بیع مضامین و بیع ملائح که بر قبیح لغیره دلالت می‌کند و نهی از نماز محدث که بر قبیح لغیره دلالت می‌کند حالآنکه این هر سه از افعال شرعیه‌اند چرا که بر قبیح لغیره بودن آنها دلیل وجود دارد و دلیل این است که مضامین جمع مضمونه است و بیع مضمونه این است که فردی بگوید که بجه‌ای که از نطفه این حیوان زید پیدا شود آن را در عوض اینقدر ثمن فروختم و ملائح جمع مفلوچه است و بیع مفلوچه این است که فردی بگوید برای که در شکم این گوسفند هست آن را فروختم این هر دو از معاملات جاهلیت است لیکن رسول الله ﷺ از هر دوی این منع فرمودند: چنانچه روایات زیادی در مسلم جلد دوم کتاب البیوع موجود است لذا دلیل بر قبیح لغیره بودن این دو این است که رکن عقد بیع منع است و در این هر دو بیع، بیع معدوم است و بیع معدوم باطل می‌باشد یعنی در صورت معدوم بودن بیع، بیع به اعتبار ذات موجود نمی‌باشد بلکه باطل است، گویا که در ذات آنها قبیح وجود دارد چونکه هر آن چه که در ذات آن قبیح وجود داشته باشد قبیح لغیره است لذا این دو بیع قبیح لغیره می‌باشند و دلیل بر قبیح لغیره بودن نماز محدث این است که انسان تا زمانی که در طهارت باشد اهلیت نماز را دارد و چون برای اهلیت پاکی از حدث شرط است لزوماً فعل صلوه یا حدث قبیح لغیره است.

«لأن القبح يثبت اقتضاء، فلا يتحقق على وجه يطل به المتعنى وهو النهي» دلیل علی الدعوی الآخره، و بیهانه بقضی بسطاً و هو: أن فی النهی عن الأفعال الشرعیة اختلافاً، فقال الشافعی رحمه الله: إنه یقتضی القبح لغیره، و هو الکامل قیاساً علی الأول علی ما أتى، و نحن نقول: إن النهی یزاد به عدم الفعل مضافاً إلى اختیار العباد...

فإن کف عن المنهی عنه باختياره یتأب علیه، و إلا یعاقب علیه، و إن لم یکن ثمه اختیار سمي ذلك الکف نقیاً و نسخاً لا نهیاً كما إذا لم یکن فی الکوز ماء، و یقال: "له لا تشرب"، فهذا نقی، و إن قیل له ذلك بوجود

الماء سمي نقیاً، بالأصل فی النهی عدم الفعل بالاختیار، و القبح إنما یثبت فی النهی اقتضاء ضروره حکمه الناهی، فینبی أن لا یتحقق هذا القبح علی وجه یطل به المتعنى أتی النهی؛ لأنه إذا أخذ القبح قیماً لغیره صار النهی نقیاً، و یطل بالاختیار؛ إذ اختیار کل شیء ما یناسبه، فاختیار الأفعال الحسبه همه القدره حساً أی بقدر الفاعل أن یفعل الزنا باختياره، ثم یکف عنه نظراً إلى نهی الله تعالی، فیکون القبح ثمه لغیره، و اختیار الأفعال الشرعیة أن یکون اختیار الفعل فیہ من جانب الشارع و مع ذلك ینهاه عنه؛ فیکون مأذوناً فیہ، و ممنوعاً عن جمیعاً، و لا یجتمعان قط إلا أن یکون ذلك الفعل مشروعاً باعتبار أصله و ذاته، و قیماً باعتبار وصفه، و لا یکنی فی هذه الأفعال الشرعیة، الاختیار الحسی كما کان فی القسم الأول، و الشافعی رحمه الله إذا قال بکمال القبح أتی بعینه ذهب الاختیار الشرعی، و بقی الاختیار الحسی...

و هو لا یتفنعاً، فصار النهی نقیاً و نسخاً، و بطل المتعنى لرعايه المتعنى، و هو قبیح جداً، هذا غایه التحقیق فی هذا المقام.

ترجمه: چونکه قبح اقتضاء ثابت می‌شود لذا آن به گونه‌ای متحقق نمی‌شود که توسط آن مقتضی یعنی نهی باطل شود (این) دلیل بر دعوی اخیر است و بیان آن تفصیل را می‌طلبید و آن این است که در نهی از افعال شرعیة اختلاف است، چنانچه امام شافعی رحمه الله فرمودند: که نهی، قبیح لغیره را می‌طلبید و کامل ترین درجه قبح همین است، باقیاس بر اوّل چنانچه آئینده می‌آید و ما می‌گوییم مراد از نهی عدم فعل است باضافه به سوری اختیار بنده ها پس اگر بنده با اختیار خود از منهی عنه دست کشید بر آن ثواب داده می‌شود و گرنه بر آن عذاب داده می‌شود و اگر در آنجا اختیاری نباشد به جلوگیری (و نگهداشتن) نفی و نسخ می‌گویند نهی مانند این که به کسی گفته شود از کوزه آب نوش در حالیکه در کوزه آب نباشد پس این نفی است و اگر همین کلام در صورت وجود آب گفته شود نهی خواهد بود پس اصل در نهی نبودن فعل با اختیار را می‌گویند و قبح در نهی بخاطر حکمت ناهی، اقتضاء ثابت می‌شود لذا مناسب است تا این قبح به نحوی متحقق نشود که به آن مقتضی یعنی نهی باطل شود چونکه وقتی که قبیح لغیره باشد نهی نفی می‌شود و اختیار باطل می‌گردد چرا که اختیار هر چیز همان است که مناسب آن است لذا اختیار افعال حسّی با قدرت حسّی است یعنی فاعل با قدرت خود بر زنا قادر می‌باشد پس با توجه به نهی خداوند از آن دست می‌کشد که در اینجا قبیح لغیره می‌باشد و اختیار افعال شرعیة این است که در آن اختیار فعل از طرف شارع باشد و با وجود این شارع مکلف را از آن باز دارد پس این فعل مأذون فیہ (اجازه آن داده شده) و ممنوع عنه (که از آن باز داشته شده است) هر دو می‌باشد در حالی که این دو هیچ گاه با هم جمع نمی‌شوند مگر اینکه این فعل به اعتبار اصل و ذات خود مشروع و به اعتبار وصف خود قبیح باشد و در این افعال شرعی اختیار حسّی کافی

نیست آتپوری که در قسم اول بوده است و وقتی که امام شافعی رحمه الله قائل بر کمال قبح یعنی قبح لعینه است اختیار شرعی از بین می رود و اختیار حسی باقی می ماند و این به ما فایده ای نمی رساند پس این نهی نفی و نسخ می گردد و مقتضی باطل می شود و این بسیار بد است و این آخرین تحقیق در این مقام است.

شوح: قبلاً مصنف رحمه الله فرموده بودند: که نهی وارد شده بر افعال حسی قبح لعینه را می طلبد و نهی وارد شده بر افعال شرعی قبح لغیره را می طلبد و حال از اینجا دلیل بر ثبوت قبح لغیره بودن نهی وارد شده بر افعال شرعی را بیان نموده است به گفته مصنف حاصل آن این است که نهی در فعل منهی عنه قبح را تقاضا می کند یعنی قبح اقتضای ثابت می شود لذا نهی، مقتضی (بالکسر) می شود و قبح، مقتضی (بافتح) می شود و قانون این است که مقتضی (بالکسر) باطل نشود و اگر نهی وارد شده بر افعال شرعی بر قبح لغیره حمل شود همانطور که قبلاً گفته شده با ثابت کردن قبح یعنی مقتضی (بافتح) باطل کردن مقتضی (بالکسر) یعنی نهی لازم نمی آید و اگر بر قبح لعینه حمل شود همانطور که امام شافعی رحمه الله فرمودند: با ثابت کردن قبح یعنی مقتضی (بافتح) باطل کردن مقتضی (بالکسر) یعنی نهی لازم می آید حال آنکه ثابت کردن مقتضی به این نحوه که با آن مقتضی باطل شود بسیار بد است پس ثابت شد که اگر فعل منهی عنه از افعال شرعی باشد قبیح لعینه نمی شود بلکه قبیح لغیره می شود و طبق بیان شارح رحمه الله تفصیل آن از این قرار است که نهی که بر افعال شرعی وارد می شود در آن اختلاف است چنانچه امام شافعی رحمه الله می فرماید: نهی وارد شده بر افعال شرعی قبح لعینه را تقاضا می کند و نزد احناف قبیح لغیره را تقاضا می کند. امام شافعی رحمه الله در این مورد دو دلیل دارند یکی اینکه نهی قبح را تقاضا می کند و فرد کامل قبح قبح لعینه است لذا مراد از قبح کامل قبح لعینه می باشد و دلیل دوم این است که نهی وارد شده بر افعال شرعی بر نهی وارد شده بر افعال حسیه قیاس شود و نهی وارد شده بر افعال حسی بر قبح لعینه حمل می شود. لذا نهی وارد شده بر افعال شرعی نیز بر قبح لعینه محمول می شود. با دلیل احناف فرق بین نهی و نفی را در ذهن بسپارید فرق میان این دو این است که در صورت نهی انجام نگرستن فعل با اختیار بنده انجام می پذیرد چنانچه اگر بنده خود را از ارتکاب فعل منهی عنه که در اختیار بنده است باز دارد، مستحق ثواب می شود و اگر از آن دست نکشد بلکه مرتکب آن شود مستحق عقاب و عذاب می شود در صورت نفی و نسخ در انجام پذیرفتن فعل بنده هیچ اختیاری ندارد چنانچه بنده به خاطر باز ایستادن از فعل منهی مستحق ثواب نمی شود چرا که دست کشیدن از فعل منهی عنه بخاطر معلوم بودن آن است و اختیار بنده در آن هیچ گونه دخلی ندارد بخاطر آن بنده مستحق ثواب و عذاب نمی شود لذا بخاطر انجام ندادن فعل منهی به بنده هیچگونه توبی نمی رسد فرق این دو با این مثال واضح و روشن می شود که در ظرفی آب باشد و به مخاطب گفته شود لا تشرب آب ننوش. پس این نهی است لذا که در این صورت آب ننوشیدن در اختیار مخاطب است و اگر در ظرف

آب نباشد و گفته شود (لا تشرب) آب ننوش. این نفی است لذا که در ایصورت آب ننوشیدن در اختیار مخاطب نیست بلکه بخاطر نبودن آب است همچنان اگر به انسان نایباً گفته شود (لا تبصر) این نفی می باشد و اگر به انسان بیایمی گفته شود (لا تبصر) نهی است و دوم این را به ذهن بسپارید که قبح به خاطر نهی اقتضای ثابت می شود چرا که ناهی حکیم است و حکیم از چیزهای قبیح و بد باز می دارد و از چیزهای خوب منع نمی کند و سوم این را باید دانست که باید مقتضی (بافتح) بگونه ای ثابت شود که با آن مقتضی (بالکسر) باطل نشود.

بعد از این سخنان مقدماتی حاصل دلیل این است که اگر با نهی وارد شده بر افعال شرعی قبح لعینه ثابت می شد همانگونه که امام شافعی رحمه الله فرمودند: پس این نهی، نفی می شود و اختیار مکلف باطل می شود چرا که اختیار هر چیزی مناسب آن می باشد چنانچه اختیار افعال حسیه حاصل شدن قدرت حسی است. مثلاً انسان به اختیار و قدرت خود قادر بر فعل زنا است لیکن بخاطر نهی خداوند از فعل زنا دست می کشد پس در این فعل زنا قبح لعینه می باشد و اختیار افعال شرعی این است که در آن اختیار فعل از جانب شارع است مگر با وجود این شارع از این فعل باز می دارد پس این فعل شرعی با اختیار دادن شارع مأذون فیه می شود و با منع کردن شارع ممنوع می شود و این نیز مسلم است که این دو بر یک فعل اصلاً جمع نمی شوند یعنی این ممکن نیست که در یک فعل هم مأذون فیه باشد و هم منع البته این دو به این صورت جمع می شوند که آن فعل به اعتبار اصل و ذات خود یعنی به اعتبار تحقق ارکان مشروع و مأذون باشد و به خاطر وصفی ممنوع و قبیح باشد و این را نیز باید دانست که در افعال شرعی اختیار حسی کافی نیست آتپوری که در افعال حسی اختیار حسی کافی نیست.

پس چونکه امام شافعی رحمه الله قائل بر تمام قبح یعنی قبح لعینه در فعل شرعی منهی عنه است لذا اختیار شرعی از تن می رود چرا که هر آن چیزی که در ذاتش قبح باشد هیچ گونه اختیاری برای انجام آن فعل، از جانب شارع نمی باشد و اختیار حسی باقی می ماند اما اختیار حسی در افعال شرعی مفید نمی باشد چرا که اختیار حسی مناسب افعال شرعی نیست همانطور که قبلاً گذشت اختیار هر چیز مناسب آن می باشد.

به هر حال وقتی که بخاطر قبح لعینه قرار دادن (فعل شرعی منهی عنه) اختیار شرعی مکلف از بین می رود پس آن فعل بخاطر فوت شدن اختیار عبد، شرعاً ناممکن و محال می شود و با چیز ناممکن نفی نمی گیرد بلکه نفی نفی می گیرد لذا نهی وارد شده بر افعال شرعی طبق مذهب امام شافعی رحمه الله نهی نمی ماند بلکه نفی و نسخ می شود و نفی نهی، نفی شد پس با رعایت مقتضی (بافتح) مقتضی (بالکسر) یعنی نهی باطل می شود و قبلاً گذشت که بخاطر ثابت کردن مقتضی (بافتح) باطل کردن مقتضی (بالکسر) بسیار کار بدی است لذا بهتر این است که گفته شود که نهی وارد شده بر افعال شرعی بر قبح لغیره دلالت می کند چرا که در ایصورت قبح نیز ثابت می شود و ابطال

مقتضی (بالکسر) نیز لازم نمی آید و همین است مذهب اخلاف. لذا ثابت شد که مذهب (رای) احناف صحیح و راجح است - شارح رحمه الله می فرماید: که این آخرین تحقیق در این مقام است و تحقیق بیش از این در توان نیست.

ثم فزع على الأصل الذي متهده فقال: «ولهذا كان الربا، وسانئ البيوع الفاسدة، وصوم يوم النحر مشروعا بأصله بوصفه؛ لتعلق النهي بالوصف لا بالأصل». أي لأجل أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي الفسخ لغيره وصفاً كان هذه الأمور المذكورة مشروعة باعتبار الأصل دون الوصف، فإن الربا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لأحد الجانبين، وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان، وإنما الفساد فيه لأجل الفضل المشرط، هكذا حال سائر البيوع الفاسدة، كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين، أو للمعقود عليه الذي هو أهل الاستحقاق، والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته، وإنما الفساد باعتبار الشرط الزائد، فيكون مفيداً للملك بعد القبض، وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوماً، وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الإعراض عن الضيافة، فتعلق النهي في كل ذل بالوصف لا بالأصل.

توجه: سپس مصنف رحمه الله از مقدمه چینی اصلی که بیان کرد نتیجه می گیرد و می گوید که به همین خاطر ربا، و تمام بیوع فاسده و روزه روز قربان به اعتبار اصلش مشروع و به اعتبار وصفش غیر مشروع است چرا که تعلق نهی با وصف است نه با اصل، یعنی بخاطر این نهی از افعال شرعی قبح لغیره وصف را تقاضا می کند لذا این امور مذکور به اعتبار اصل مشروع اند نه به اعتبار وصف چونکه ربا معاوضه مال به مال را می گویند که در آن زیادتی است که بخاطر عقد معاوضه به یکی از دو طرف تعلق می گیرد و این به اعتبار ذاتش که همانا عوضان باشد مشروع است و اما فساد در آن بخاطر زیادتی مشروع است و این چنین است حال تمام بیوع فاسده مثلاً بیع نمودن با شرطی که عقد آن را تقاضا نکند و در آن فایده ای باشد برای یکی از متعاقدين (بایع و مشتری) یا فایده برای معقود علیه باشد که اهل استحقاق باشد و مانند بیع الخمر و غیره که هر یک به اعتبار ذات خود مشروع است و فساد بخاطر شرط زائد است. لذا این بیع فاسد بعد از تصرف مفید ملک می باشد همچنان روزه يوم نحر از این جهت که روزه است مشروع است و بخاطر وصفی که اعراض از ضیافت الله است غیر مشروع است لذا در تمام اینها نهی تعلق میگیرد با وصف نه با اصل.

شوح: شارح رحمه الله می فرماید: که مصنف رحمه الله در گذشته ادعایی را نموده بود که نهی وارد شده بر افعال شرعی فایده قبح لغیره را می دهد، مصنف رحمه الله بر آن چند مسئله تفریعی را ذکر نموده اند چنانچه فرمودند: که بیع ربا بیع

فاسد و روزه يوم نحر به اعتبار اصل خود مشروع اند و به اعتبار اصلشان غیر مشروع و عتلتش تعلق نهی با وصف است نه با اصل تفصیل آن به این صورت است که بیع ربا این است که هر دو طرف مال باشد و مال هر دو طرف در جنس و قدر متحد باشد و برای یکی از عاقدین چیزی اضافه مشروط شده باشد مثلاً فردی بگوید که من برای تو یککد درهم به این شرط می فروشم که تو برایم یککد و بیست و پنج درهم اداء نمایی و آن شخص قبول کند لذا این بیع ربا است و این بیع به اعتبار اصل و ذاتش مشروع است چرا که اصل بیع عوضان است و هر دو عوض مال است یعنی می توانند محل بیع باشند و ایجاب و قبول نیز که رکن بیع اند وجود دارد پس وقتی که هر دو عوض محل بیع هستند و رکن بیع نیز موجود است لذا این بیع به اعتبار اصل و ذاتش مشروع و جایز می باشد لیکن چونکه در صورت متحد بودن جنس و قدر مساوات و برابری در بین عوضین شرط است و با شرط قرار دادن این زیادتی مساوات از بین می رود لذا به خاطر این زیادتی مشروع بیع ربا فاسد می باشد و چونکه این زیادتی مشروط در بیع ربا تابع است لذا مانند وصف می باشد و فساد با وصف متعلق می شود.

به هر حال این ثابت شد که بیع ربا به اعتبار ذات خود مشروع و به اعتبار وصف غیر تام مشروع و فاسد است و هر آن چیزی که به اعتبار ذات مشروع و از حیث وصف غیر مشروع باشد قبیح لغیره می باشد لذا بیع ربا قبیح لغیره خواهد بود و به همین حال است تمام بیوع فاسده مثلاً بیع با شرط خلاف مقتضای عقد در صورتی که برای یکی از متعاقدين و یا معقود علیه که اگر اهل استحقاق باشد فایده ای را در بر داشته باشد مثلاً کسی غلام خود را به این شرط فروخت که آن غلام تا یک ماه در خدمت خودش باشد که در این صورت به فایده بایع است و اگر کسی پارچه ای را به این شرط خرید که بایع آن را برایش پیراهن بدوزد که در این صورت فایده به مشتری می رسد و اگر کسی غلام خود را به این شرط بفروشد که مشتری تا زنده است آن غلام را نفروشد که در این صورت منفعت برای معقود علیه یعنی غلام است چرا که غلام فروختن زیاد را نمی پسندد و این معقود علیه از اهل استحقاق نیز است چونکه به خاطر انسان بودن، بر مشتری غلام حق نفروختن ثابت می شود و آن بخاطر بدست آوردن حقیقتش می تواند در دادگاه شکایت کند و اگر شرطی را قرار داد که خلاف مقتضای عقد نباشد مثلاً شرطی قرار داد که مشتری مالک بیع می باشد لذا با این شرط بیع فاسد نمی شود و یا شرطی را برای معقود علیه قرار داد ولی معقود علیه از جمله اهل استحقاق نباشد مثلاً اسپش را به این شرط می فروشد که مشتری هر روز فلان بونجه یا علف را به او بدهد لذا در این صورت نیز بیع فاسد نمی شود چرا که در این شرط فایده برای معقود علیه است لیکن معقود علیه از اهل استحقاق نیست، به هر حال بیع فاسد به اعتبار ذاتش مشروع و به خاطر شرط زائد (که در درجه وصف است) غیر مشروع است لذا بیع فاسد نیز قبیح لغیره می باشد همچنان بیع بالخمر نیز بیع فاسد است چرا که خمر مال است اما مقوم نیست و به

این علت مال است چونکه مال آن است که دل به سوی آن مائل باشد و مردم در وقت نیاز آن را ذخیره کنند و یا مال آن است که برای مصالح انسان بوجود آمده باشد و انسان حریص آن باشد، و خمر اینچنین است لذا خمر مال است و به این علت مقوم نیست چرا که مقوم آن است که فایده گرفتن از آن شرعاً حلال باشد حال آنکه شارع از سلیم خمر و فایده حاصل کردن از آن را منع نموده است پس وقتی که اینگونه شد خمر مقوم نمی باشد به هر حال خمر مال غیر مقوم است و در بیع بالخمر، خمر ثمن قرار داده شده است و خمر بخاطر مال بودن می تواند ثمن قرار گیرد و وقتی خمر می تواند ثمن قرار گیرد لذا بیع بالخمر نیز صحیح می باشد لیکن تحویل دادن ثمن و قبضه نمودن بر آن برای مسلمان ناجایز است و این خلل در بیع بالخمر از طرف ثمن بوجود آمد و ثمن غیر مقصود می باشد و ابزاری برای بدست آوردن میع است و از همین جاست که قدرت بر میع شرط قرار داده شده است اما برای صحت بیع قدرت بر ثمن شرط نیست و ثمن جایگاه اوصاف را دارد و وقتی بیع به اعتبار ذاتش مشروع شد و در وصف خلل بوجود آمد یعنی به اعتبار وصف غیر مشروع شد، آن بیع فاسد می باشد و قبح در آن لغیره می باشد. لذا ثابت شد که بیع بالخمر بیع فاسد است و قبح در آن لغیره است و بیع فاسد بعد از تصرف مشتری مفید ملک می باشد لذا این نیز بعد از تصرف مفید ملک است همچنین صوم یوم النحر از نظر صوم بودن یعنی به اعتبار ذاتش مشروع است اما بخاطر وصف یعنی اعراض از مهمانی خدا غیر مشروع است لذا روزه یوم نحر نیز قبیح لغیره می باشد حاصل اینکه در هر یک از مسائل مذکور نهی متعلق به وصف است نه به اصل، و در هر جایی که نهی متعلق به وصف باشد و به اصل نباشد قبیح لغیره می باشد لذا بیع ربا و دیگر تمام مسائل بیان شده قبیح لغیره می باشد.

ثم ههنا سؤال مقدر علی أی حنیفه رحمه الله و هو: أن ههنا لم يقع علی القبح لغیره، بل علی القبح لعینه عندکم، فأجاب عنه المتصف رحمه الله و قال: «واللهی عن بیع الحر، و المضامین، و الملاقیح، و نکاح المحارم مجاز عن النفی» فالحر عام من أن یکون حر الأصل، أو حر العتاقه. و المضامین جمع مضمونه، و هو ما فی اصحاب الآباء. و الملاقیح جمع ملفوحه، و هو ما فی أرحام الأمهات، و المحارم عام من أن یکون حرمة القرابه، أو حرمة المصاهره، و بالجملة فالنهی عن هؤلاء محمول علی النفی بطریق المجاز، «فکان نسخاً لعدم محله» أی فکان هذا النهی کله نسخاً للمشروعیه، لعدم محل النهی؛ إذ محل البیع هو المال، و هؤلاء لیسوا بمال، و محل النکاح المحلات، و ههنا محرّمات بالنص، و فی إیراد لفظ النسخ بعد النفی تنبیہ علی ترادفها ههنا، و یمکن أن یکون نسخاً اصطلاحاً عند من یقول: إن رفع الإباحه الأصلیه، و رفع ما فی الجاهلیه، أو فی الشرائع السابقه یمشی نسخاً؛ لأن بیع الحر کان فی شریعه یوسف علیه السلام، و بیع

المضامین و الملاقیح کان فی الجاهلیه، و نکاح بعض المحارم کان فی الجاهلیه، و بعضها فی الأديان السابقه.

ترجمه: در اینجا سؤال مقدری است که به امام ابوحنیفه رحمه الله وارد شده است و آن اینکه بیع آزاد و بیع مضامین و ملاقیح و نکاح محارم از افعال شرعیه است حال آنکه تمام اینها بر قبیح لغیره محمول نیست بلکه نزد شمال محمول بر قبیح لعینه است مصنف رحمه الله جواب آن را از طرف امام رحمه الله این چنین دادند: که نهی که درباره بیع آزاد، مضامین و ملاقیح و نکاح محارم وارد شده است مجاز از نفی است پس آزاد عام است خواه در اصل آزاد باشد یا به آزاد عتاقه باشد و مضامین جمع مضمونه است و مضمونه آن است که در پشت آبام می باشد و ملاقیح جمع ملفوحه است و ملفوحه آن است که در رحم مادر باشد و محارم نیز عام است چه به لحاظ حرمت قرابت باشد یا به خاطر حرمت مصاهره باشد. حاصل اینکه نهی که بر تمام اینها وارد شده است مجازاً بر نفی محمول است لذا آن نهی بخاطر نبودن بر محلت نسخ می شود یعنی این نهی کاملاً برای مشروعیت نسخ می شود چرا که محل نهی نیست چونکه محل بیع مال می باشد و این چیزها مال نیستند و محل نکاح زنان حلال اند و محارم آن است که با نص حرام شده باشد و در آوردن لفظ نسخ بعد از نفی تنبییه بر این است که هر دو مترادفند و این نیز امکان دارد که این نسخ اصطلاحی باشد نزد کسانی که رفع اباحت اصلی و رفع آنچه در جاهلیت بوده و یا در شرائع سابق بوده است را نسخ می نامند چونکه بیع آزاد در شریعت یوسف علیه السلام و بیع مضامین و ملاقیح در جاهلیت وجود داشته است و نکاح برخی محارم در جاهلیت و در ادیان سابق وجود داشته است.

شرح: شارح رحمه الله چنین وضاحت این جواب را فرمودند: که در متن آزاد عام است اصلاً و خلفاً آزاد باشد و خواه با آزاد کردن مولا آزاد شده باشد. مضامین جمع مضمونه است و مضمونه نطفه منی را می گویند که در پشت پدر قرار دارد و ملاقیح جمع ملفوحه است و ملفوحه نطفه ای را می گویند که در رحم مادر قرار دارد و محارم عام است خواه بخاطر حرمت قرابت محارم باشند مانند حرمت مادر، دختر و غیره و خواه بخاطر حرمت مصاهره محارم باشند مانند حرمت پدر واطی و پسر آن بر موطونه و حرمت مادر موطونه و دختر آن بر واطی، به هر حال نهی که بر موارد مذکور وارد شده است مجازاً بر نفی محمول است یعنی صیغه اشاء بر نهی و صیغه اخبار بر نفی محمول است لذا این نهی مجازاً نسخ می شود یعنی نهی که بر امور مذکور وارد شده است برای نسخ مشروعیت آنها است چرا که در امور مذکور محل نهی معدوم است چونکه محل بیع مال است و انسان آزاد، مضامین و ملاقیح مال نیستند و محل نکاح زنان حلال اند و محارم زنانی اند که با نهی حرام قرار داده شده اند؛ لذا وقتی که در موارد مذکور محل بیع و نکاح معدوم است به این معلوم اصل نفی تعلق می گیرد نه نهی و وقتی در موارد مذکور نهی وارد نمی شود و

نهی وارد می شود لذا در این موارد نهی وارد شده را بر نهی حمل می کنیم و چونکه توسط نهی قبیح لعینۀ ثابت می شود نه قبیح لغیر همانگونه که گذشت لذا در موارد مذکور نیز قبیح لعینۀ ثابت می شود نه قبیح لغیرۀ که ثابت شدن قبیح لعینۀ عیناً مطابق قاعده می باشد که در این صورت بر امام علیه السلام هیچگونه اعتراضی وارد نمی شود.

صاحب نور الثناور رحمه الله می فرماید: که ذکر نمودن لفظ نسخ بعد از لفظ نهی اشاره به این است که در اینجا نهی و نسخ هر دو مترادف اند و این امکان را نیز دارد مراد از نسخ، نسخ اصطلاحی باشد لیکن این نزد کسانی است که تعریف نسخ را اینگونه بیان نموده اند که برداشتن اباحت اصلی، و طرق رایج زمان جاهلیت و شرائع سابقه را نسخ می گویند چرا که ببع آزاد در شریعت یوسف علیه السلام جایز بوده است لیکن شریعت اسلام آن را نهی منسوخ نموده است همچنان ببع مضامین و ملائح در زمان جاهلیت جایز بوده است لیکن شریعت اسلام توسط نهی آن را منسوخ نموده است و نکاح بعضی محارم در جاهلیت جایز بوده و نکاح بعضی محارم در ادیان گذشته نیز جایز بوده است اما شریعت اسلام آنرا منسوخ نموده است به هر حال در این صورت بین نهی و نسخ ترداف بوجود نمی آید بلکه مطلب این نمی شود که وقتی نهی وارد شده بر امور مذکور مجازاً بر نهی محمول می شود لذا این نهی برای امور مذکور نسخ می شود یعنی مسائل مذکور قبل از شریعت ما جایز بوده است لیکن شریعت ما آن را منسوخ نموده است.

نهی در مذهب امام شافعی رحمه الله

«و قال الشافعی رحمه الله فی البایین ینصرف الی القسم الأول» شرع فی بیان مذهب الشافعی رحمه الله، یعنی آن عنده النهی فی کل من الأفعال الحسیه و الأفعال الشرعیه ینصرف الی القبیح لعینۀ، فحرمه الزنا و الخمر، و حرمه صوم النحر عنده سواء.

«قولاً بکمال القبیح» حال بمعنی الفاعل ای حال کونه قانلاً بکمال القبیح و هو القبیح لعینۀ، أو مفعول له ای لأجل قوله: بکمال القبیح «كما قلنا فی الحسن فی الأمر» لأن من مذهبنّا: أن الأمر المطلق الخالی عن القرینۀ یقع علی الحسن لعینۀ قولاً بکمال الحسن، فلا یکون صوم یوم العید سبباً للثواب عنده، و لا البیع الفاسد موجباً للملک بعد القبض، و إنما شبه الشافعی رحمه الله النهی بالأمر؛ «لأن النهی فی اقتضاء القبیح حقیقه کالأمر فی اقتضاء الحسن» فینبئ أن یکون علی السواء.

«و لأن المنهی عنه معصیه، فلا یکون مشروعاً لما ینهمّا من التضاد» عطف علی قوله: قولاً بکمال القبیح لا علی قوله: لأن النهی فی اقتضاء القبیح حقیقه کما یوهمه الظاهر، و هو دلیل ثانٍ للشافعی رحمه الله باعتبار

ترتیب احکامه و آثاره، کما أن الأول دلیل باعتبار تقدم مقتضاه و شرطه، و الفرق بین المسکین یتن، و قد عرفت جوابهما فیما تقدم فی ضمن تقریراتنا.

ترجمه: و امام شافعی رحمه الله فرمودند: که نهی در هر دو صورت به سوی قسم اول راجع می شود این شروع مذهب امام شافعی رحمه الله است یعنی نزد امام شافعی رحمه الله نهی در هر یک از افعال حسی و افعال شرعی به طرف قبیح لعینۀ راجع می شود لذا نزد ایشان حرمت زنا و خمر و حرمت صوم نحر برابر است در حالی که ایشان قائل بر کمال قبیح اند این حال است به معنی فاعل یعنی در حالی که امام شافعی رحمه الله قائل بر کمال قبیح یعنی قبیح لعینۀ یا به معنی مفعول له است یعنی به این خاطر که ایشان قائل به کمال قبیح اند همانگونه که ما در بیان امر نسبت به حسن گفتیم چونکه مذهب ما این است که امر مطلق که خالی از قرینۀ است، بر حسن لعینۀ واقع می شود به سبب قول به کمال حسن، پس نزد امام شافعی رحمه الله روز یوم عید سبب ثواب نمی شود و نه هم ببع فاسد بعد از قبضه موجب ملک می شود و امام شافعی رحمه الله نهی را به امر تشبیه داده اند چونکه نهی در تقاضا کردن قبیح حقیقت است همانگونه که امر در تقاضا کردن حسن است لذا مناسب است که امر و نهی هر دو برابر باشند چرا که منهی عنه معصیت است لذا شروع نمی شود چونکه در میان این دو تضاد است این عطف بر گفته ما: قولاً بکمال القبیح عطف است نه بر گفته شان «لأن النهی فی اقتضاء القبیح حقیقه» همانگونه که ظاهراً توهم آن می شود و دلیل دوم امام شافعی رحمه الله این است که به لحاظ ترتیب احکام و آثار نهی همانگونه که اول دلیل است بلحاظ تقدم مقتضا و شرط آن و فرق بین هر دو مسلک واضح است هر جواب که در ضمن توضیحات ما متوجه آن شدی.

شرح: صاحب کتاب می فرماید: که مذهب امام شافعی رحمه الله این است که خواه نهی بر افعال حسیه وارد شده باشد یا بر افعال شرعیۀ در هر دو صورت از نهی قبیح لعینۀ ثابت می شود لذا نزد امام شافعی رحمه الله حرمت زنا و شرب خمر با حرمت صوم یوم نحر برابرند در حالی که زنا و شرب خمر از افعال حسیه اند و صوم یوم نحر از افعال شرعیۀ. لذا نزد امام شافعی رحمه الله افعال مذکوره اصلاً مشروع می باشند و نه هم وصفاً بلکه باطل می باشد امام شافعی رحمه الله برای گفته خود دو دلیل دارند دلیل اول این است که نهی مطلق که خالی از قرینۀ باشد به سوی قبیح کامل راجع می شود و قبیح کامل قبیح لعینۀ می باشد لذا نهی بر قبیح لعینۀ محمول می باشد فرقی نمی کند که بر افعال حسیه وارد شده باشد یا بر افعال شرعیۀ و این مانند این است که ما احتاف در بحث امر درباره حسن گفته ایم یعنی مذهب ما احتاف این است که امر مطلق که خالی از قرینۀ باشد بر حسن لعینۀ محمول می شود، پس همانگونه که نزد ما امر مطلق بخاطر قائل بودن بر کمال حسن بر حسن لعینۀ محمول می شود گویا که امام شافعی رحمه الله قبیح منهی عنه را بر حسن مأموره قیاس نموده است به هر حال وقتی که نزد امام شافعی رحمه الله نهی وارد شده بر افعال شرعیۀ نیز بر قبیح لعینۀ حمل می شود

لذا چونکه نزد ایشان روزه روز عبد قبیح لعینه است یعنی نه اصلاً مشروع است و نه وصفاً لذا این روزه نزد ایشان سبب ثواب نمی شود و بیع فاسد نیز نزد ایشان بخاطر قبیح لعینه بودن با وجود تصرف مشتری مفید ملک نمی باشد شارح رحمه الله با بیان ترکیب نحوی فرمودند: که قولاً حال است به معنی فاعل و فاعل امام شافعی رحمه الله هستند یعنی در حالی که امام شافعی رحمه الله قائل بر تمام قبیح اند یا به معنی مفعول له حال است یعنی به این خاطر که امام شافعی رحمه الله قائل بر تمام قبیح اند حضرت امام شافعی رحمه الله قائل بر تمام کمال قبیح اند یعنی بخاطر قائل بودن امام شافعی رحمه الله بر کمال قبیح، ایشان نهی را بر قبیح لعینه محمول می نمایند. امام شافعی رحمه الله نهی را به امر تشبیه داده اند که نهی در تقاضا قبیح همانگونه حقیقت است که امر در تقاضا کردن حُسن است لذا مناسب همین است که امر و نهی هر دو برابر باشند یعنی همانگونه که امر مطلق بر حُسن لعینه محمول می باشد همچنان نهی مطلق نیز بر قبیح لعینه محمول می باشد اگر این اعتراض وارد شود که صیغه نهی برای اقتضای قبیح موضوع نیست پس چگونه در اقتضای قبیح حقیقت قرار داده می شود. جواب آن به اینگونه است که نهی در اقتضای قبیح مانند حقیقت است یعنی همانگونه که معنی حقیقی برای لفظ موضوع لازم است و از آن جدا نمی شود همچنان اقتضای قبیح نیز از صیغه نهی جدا نمی شود بلکه برای آن لازم است و دلیل دوم امام شافعی رحمه الله این است که فعل منهی عنه معصیت است و هر آنچه معصیت است مشروع نیست لذا فعل منهی عنه مشروع نمی شود چرا که در میان مشروع و منهی عنه تضاد است و دو چیز متضاد با هم جمع نمی شوند. به هر حال وقتی که فعل منهی عنه غیر مشروع و حرام است لذا حتماً در آن قبیح لعینه خواهد بود خواه از افعال حسیه باشد و خواه از افعال شرعیه.

شارح رحمه الله می فرماید: که این عبارت (ولان المنهي عنه الخ) بر این قول ماتب (قولاً بکمال القبح) عطف است نه بر این گفته آن (لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة)، طوری که ظاهراً به علت نزدیکی گمان برده می شود حاصل اینکه دلیل اول امام شافعی رحمه الله توسط (قولاً بکمال القبح) بیان شده است و دلیل دوم با (ولان المنهي عنه معصيت) بیان شده است و در (لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة الخ) نهی را به امر تشبیه داده وجه تشبیه در میان آن دو را بیان نموده است. شارح رحمه الله می فرماید: که دلیل دوم امام شافعی رحمه الله به لحاظ مرتب شدن احکام و آثار نهی بر نهی است یعنی دلیل دوم به این لحاظ است که احکام و آثار یعنی معصیت و غیر مشروع بودن فعل منهی عنه بر نهی مرتب است و احکام و آثار مؤخر می باشد لذا دلیل دوم به لحاظ چیزی است که از نهی مؤخر است و دلیل اول امام شافعی رحمه الله به لحاظ مقتضی و شرط است و مقتضی و شرط نهی قبیح است و مقتضی و شرط نیز بر خود آن می باشد لذا دلیل اول به لحاظ چیزی است که بر نهی مقدم است

صاحب نود الانوار رحمه الله می فرماید: که فرق بین مذهب اخلاف و شوافع ظاهر است و جواب امام شافعی رحمه الله ضمن توضیحات گذشته ما قبلاً گذشته است چنانچه جواب دلیل اول این است که قائل بودن امام شافعی رحمه الله بر کمال قبیح ناممکن است چرا که در صورت قائل بودن بر کمال قبیح نهی نمی شود همانگونه که قبلاً گذشت و جواب دلیل دوم این است که معصیت بودن فعل منهی عنه اصلاً و وصفاً در هر دو صورت مورد قبول نیست بلکه فعل منهی عنه وصفاً معصیت می باشد و اصلاً مشروع نیست لذا بخاطر مختلف بودن حیثیتها هیچگونه تضادی نیست مثل اینکه ارباب به غلامش بگویند که به سفر مرو بلکه لباس را بدوز و یا اور اما غلام لباس را دوخت و به سفر نیز رفت لذا این غلام هم فرمانبردار است و هم عاصی و در این هیچگونه اشکالی نیست.

«ولذا قال: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا» هذا شروع فی تفریعات الشافعی رحمه الله علی مقدمه مطویه نشأت من قوله: فلا يكون مشروعاً أبی و لان المنهي عنه سواء كان حسیاً أو شرعياً لا يكون مشروعاً بنفسه، و لا سبباً لمشروع آخر، قال الشافعی رحمه الله لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا حرام و معصیه، فلا يكون سبباً لنعمه هی حرمة المصاهرة؛ لأنها تلحق الأجنبية بالأمهات، و قد من الله تعالى بها علينا حیث قال: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا» فلا تثبت حرمة المصاهرة إلا بالنكاح.

و هی أربع حرمت: حرمة آب الواطی، و ابنة علی الموطوءه، و حرمة أم الموطوءه، و بنتها علی الواطی، فهذه الحرمت الأربع عند لا تتعلق إلا بالوطء الحلال، و عندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا، و دواعیه من القبله، و اللمس و النظر إلى الفرج الداخل بشهوة؛ و ذلك لأن دواعی الزنا مقضیه إلى الزنا، و الزنا مقضی إلى الولد،

و الولد هو الأصل فی استحقاق الحرمت أبی یحرم علی الولد أولاً آب الواطی و ابنة إذا كانت أشی، و أم الموطوءه و بنتها إذا كان ذكراً، ثم تعدی من الولد إلى طرفیه، فتحرم قبیلہ المرأة علی الزوج، و قبیلہ الزوج علی المرأة؛ لأن الولد أنشأ نسباً و حرته، و اتحاداً بینهما، و لهذا یضاف الولد الواحد إلى الشخصین جمیعاً، فصار كأن الموطوءه جزء من الواطی، و الواطی جزء منهما، فتكون قبیلته قبیلتها، و قبیلتها قبیلته، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطء الموطوءه مرة أخرى، ولكن إنما جاز ذلك دفعاً للحرج، و كذا تعدی هذه من الزنا إلى أسبابه، فالزنا و اسبابه إنما یفید حرمة المصاهرة بواسطه الولد لا من حیث إنه زنا كما أن التراب إنما یظهر الأحداث لأجل قیامه مقام الماء لا من حیث نفسه.

توجه: و به همین خاطر امام شافعی رحمه الله فرمودند: که حرمت مصاهره با زنا ثابت نمی شود این آغاز تفریعات امام شافعی رحمه الله است که مبنی است بر مقدمه پیچیده ای که از گفته ایشان فلا يكون مشروعاً سرچشمه گرفته است

یعنی به این خاطر که فعل منهی عنه خواه حسی باشد و خواه شرعی باشد نه به ذات خود مشروع می باشد و نه هم سبب می شود برای مشروع دیگری. امام شافعی رحمه الله می فرماید: با زنا حرمت مصاهره ثابت نمی شود چرا که زنا حرام و معصیت است لذا نمی تواند سبب نعمت یعنی حرمت مصاهره قرار گیرد چونکه این حرمت اجنبیه را با اہمات مخلوق می گردند و خداوند توسط این حرمت بر ما منت و احسان می نماید چنانچه فرمود **(هوالذی خلق من الماء بشراً وصہراً)** پس حرمت مصاهره بدون نکاح ثابت نمی شود و حرمت مصاهره بر چهار قسم است. حرام شدن پدر و پسر واطی بر موطوءه، حرام شدن مادر و دختر موطوءه بر واطی، لذا نزد امام شافعی رحمه الله این چهار حرمت متعلق نمی گردد با او مگر طی حلال، و نزد ما همانگونه که حرمت مصاهره با نکاح ثابت می شود همچنان با زنا و دواعی زنا از قبیل بوسه و دست زدن و نظر به فرج داخل با شهوت نیز ثابت می شود و به این خاطر که دواعی زنا مقضی الی الزنا است و زنا مقضی الی الولد است و در استحقاق حرمت ولد اصل است یعنی بر ولد ابتداء پدر و پسر واطی حرام می شود در صورتی که ولد مؤنث باشد و مادر و دختر موطوءه حرام می شود در صورتی که ولد مذکر باشد سپس این حرمت از ولد به سوی طرفین وکد سرایت می کند چنانچه اصول و فروع شوهر بر زن حرام می شوند چرا که وکد در میان این دو جزئیت و اتحاد بوجود آورده است به همین علت است که یکک ولد در یک وقت به سوی دو شخص منسوب می شود. گویا که موطوءه جزئی از واطی و واطی جزئی از موطوءه است لذا طایفه واطی طایفه موطوءه و طایفه موطوءه طایفه واطی می باشد و بنابراین مناسب این است که مرتبه دوم با موطوءه جماع نمودن جایز نمی باشد اما بخاطر طرف دفع حرج این کار جایز است همچنین این حرمت مصاهره از زنا بسوی اسباب زنا متعدی می شود لذا زنا و اسباب زنا برای ولد فایده حرمت مصاهره را می دهد نه از این جهت که این زنا است همانگونه که خاک احداث را پاک می کند بخاطر اینکه قائم مقام آب است نه بخاطر اینکه فی نفسه پاک است.

شرح: از این گفته امام شافعی رحمه الله (فلا یكون مشروعاً) یک مقدمه بدست می آید و آن اینکه فعل منهی عنه حسی باشد یا شرعی در هر حال نه بذات خود مشروع می شود و نه هم سبب می شود برای مشروع دیگری، چرا که منهی عنه معصیت می باشد و در میان معصیت و مشروع منافات است و یکی از متافین برای دیگری سبب نمی شود لذا فعل منهی عنه نمی تواند سبب امر مشروعی شود. به هر حال امام شافعی رحمه الله فرمودند: که فعل منهی عنه مشروع نه می شود و نه هم سبب برای امر مشروع، لذا بایار همین مقدمه چند مسئله تفریعی از جانب امام شافعی رحمه الله بیان شده است چنانچه مسئله این است که نزد امام شافعی رحمه الله زنا سبب حرمت مصاهره نمی شود یعنی با زنا حرمت مصاهره ثابت نمی شود چرا که زنا حرام و معصیت است و حرمت مصاهره نعمت و امر مشروعی است و حرمت مصاهره به این علت نعمت است چون وقتی یک انسان داماد قرار می گیرد مادر زن یعنی خاش آن به منزله مادر خودش قرار

می گیرد حتی که حجاب نمودن از داماد بر مادر زن واجب نمی باشد و نکاح داماد با مادر زن جایز نمی باشد همچنان پدر شوهر پدر زن قرار می گیرد حتی که بر زن واجب نیست تا از خسرش حجاب کند و نکاح نمودن زن با خسرش جایز نمی باشد به هر حال این حرمت مصاهره یعنی نسبت داماد بودن یک زن یگانه یعنی مادر زن شوهر را به مادرش ملحق می کند و آن را به منزله مادر قرار می دهد و ملحق نمودن زن یگانه را به مادر نعمت بزرگی است لذا حرمت مصاهره نعمت است و خداوند متعال توسط این حرمت مصاهره بر بنده ها احسان نموده است چنانچه فرموده: آن ذاتی که توسط قطره منی انسان را خلق نمود سپس آن را نسب و مایه خویشی قرار داد به هر حال احسان نمودن خداوند بر بنده بخاطر حرمت مصاهره دال بر این است که حرمت مصاهره نعمتی است از جانب خداوند و وقتی حرمت مصاهره نعمت و امر مشروع است پس چگونه زنا که فعل منهی عنه و حرام است می تواند سبب بدست آوردن آن نعمت باشد و وقتی که زنا نمی تواند سبب حرمت مصاهره قرار گیرد لذا توسط زنا حرمت مصاهره ثابت نمی شود و با واطی حلال ثابت می شود و حرمت مصاهره بر چهار قسم است ۱- حرام بودن پدر واطی بر موطوءه ۲- حرام بودن پسر واطی بر موطوءه ۳- حرام بودن مادر موطوءه بر واطی ۴- حرام بودن دختر موطوءه بر واطی، لذا نزد امام شافعی رحمه الله این چهار حرمت فقط با واطی حلال حاصل می شود و با زنا بدست نمی آید و نزد ما همانگونه که حرمت مصاهره با نکاح ثابت می شود همچنان با زنا و دواعی زنا نیز ثابت می شود دواعی زنا مانند بوسیدن، مساس و دست زدن با شهوت و نیز نگاه کردن به فرج داخلی زن با شهوت محشی می فرماید: لفظ با شهوت متعلق به لمس و نظر است و متعلق به قبله (بوسه) نیست چونکه در قبله (بوسه) شهوت اصل است.

چنانچه در تنویر الابصار آمده است که اگر کسی مادر همسرش را بوس نمود همسرش بر آن حرام می شود تا زمانی که عدم شهوت ثابت و ظاهر نشود از این معلوم می شود که شهوت در بوسه اصل است و در لمس و نظر شهوت اصل نیست چنانچه لمس نمودن مادر زن بدون شهوت و نگاه کردن به فرج داخلی آن بدون شهوت زنش حرام نمی شود تا زمانی که شهوت مشخص شود یعنی زمانی که شهوت در مرد بوجود آمد زن حرام می شود از این معلوم می شود که شهوت در لمس و نظر اصل نیست و در مختار نیز آمده است فقط در لمس و نظر شهوت معتبر است و در غیر آن دو معتبر نیست تعریف در شهوت این است که در آلهی تاسلی حرکت بوجود آید و اگر از قبل متحرک بوده است بخاطر لمس و نظر در تحریک آن اضافه شود و شهوت زن و مرد پیر این است که با لمس و نظر در قلب آنها تحریک بوجود آید و اگر از قبل تحریک بوده است در تحریک آن اضافه شود، شارح رحمه الله می فرماید: که فرج را به این خاطر به داخل مقید نمود چونکه احتراز نمودن از نظر کردن به فرج خارج معتذر است لذا در ثابت کردن حرمت مصاهره نگاه کردن به فرج خارج اعتبار ندارد به هر حال نزد ما با زنا و دواعی زنا نیز

حرمت مصاهره ثابت می شود و دلیل آن این است که دواعی زنا انسان را به زنا می رساند و با زنا بچه متولد می شود و در ثابت کردن چهار قسم حرمت مصاهره فقط بچه اصل است یعنی اگر فرزند به دنیا آمده دختر باشد بر آن پدر و پسر واطی حرام می شوند و اگر پسر باشد مادر و دختر موطؤه بر آن حرام می شوند سپس این حرمت از فرزند به سوی مادر و پدر سرایت می کند چنانچه اصول و فروع زن یعنی مادر فرزند بر شوهر یعنی پدر فرزند حرام می شوند و اصول و فروع شوهر یعنی پدر فرزند بر زن حرام می شوند و به این خاطر در ثابت کردن حرمت مصاهره فرزند اصل است چونکه فقط اوست میان پدر و مادر جزئیت و اتحاد بوجود می آورد یعنی فقط فرزند است که سبب اتحاد و جزئیت است به همین علت است که فرزند به طور کامل هم به طرف پدر منسوب می شود و هم به طور کامل به سوی مادر نسبت داده می شود، یعنی در عرف گفته می شود که این فرزند فلان پدر است و هم گفته می شود که این فرزند فلان مادر است گویا که فرزند هم جزء پدر است و هم جزء مادر و توسط همین فرزند موطؤه (مادر) جزء واطی (پدر) قرار می گیرد لذا بخاطر این جزئیت طائفه واطی یعنی اصول و فروع واطی، اصول و فروع موطؤه قرار می گیرد و اصول و فروع موطؤه اصول و فروع واطی قرار می گیرد، لیکن در اینجا این اشکال بوجود می آید که وقتی واطی جزء موطؤه و موطؤه جزء واطی قرار می گیرد لذا بعد از ولادت یک فرزند باید در میان واطی و موطؤه حرمت ثابت شود چرا که استمتاع و قایده گرفتن از جزء خود حرام است.

جواب آن این است قیاس همین را می طلبد تا بعد از ولادت فرزند و طی کردن دوباره با این زن جایز نباشد لیکن با این کار مردم به حرج و مشکل مواجه می شوند چرا که بعد از تولد هر فرزند بدست آوردن زن جدیدی بسیار مشکل است لذا بخاطر بقای نسل بشر و بخاطر نیاز مردم این حرج و دشواری را بر طرف نمودند و با وجود علاقه جزئیت بعد از تولد فرزند استمتاع یعنی جماع نمودن با این زن موطؤه را حلال قرار دادند پس زنا و اسباب زنا بخاطر فرزند سبب حرمت مصاهره اند یعنی سبب اصل حرمت مصاهره فرزند است نه زنا و اسباب آن و در ذات فرزند هیچگونه معصیت و حرمتی نیست و هر آن چیزی که باعث حرمت مصاهره است یعنی فرزند منهی عنه نیست و وقتی با این گفته ما سبب حرمت مصاهره بودن منهی عنه لازم نمی آید لذا حرمت مصاهره با زنا و اسباب آن یعنی با هر دوی آن ثابت می شود و این مسئله همان خاک است که برای احداث مطهر است اما فقط به این علت که قائم مقام آب است و فی نفسه مطهر نیست و زنا هم فی نفسه موجب حرمت مصاهره نیست بلکه فرزند است که این امت را پدید می آورد و منهی عنه یعنی زنا سبب قرار نمی گیرد.

«اولا یبقی الغصب الملك» عطف علی «لا تثبت»، و تفریع ثان للشافعی رحمه الله؛ و ذلك لأنه الغصب حرام و معصیه، فلا یكون سبباً لأمر مشروع هو الملك إذا هلك المغمصوب، وقضى علیه بالضممان، و عندنا

یملك الغاصب المغمصوب بعد الضمان، فیملك أكسابه الباقیه فی یدیه، و یفقد یعیه الماضی؛ لأنه لو لم یملك الغاصب المغمصوب بل بقی فی ملك المالك لاجتمع البدلان فی ملكه، و هو الأصل مع الضمان، و ذلك لا یجوز؛ فلما ملك المالك الضمان یجب أن یملك الغاصب المغمصوب، فالضمان عنده بمقابله الید الفائتة عن الملك، و عندنا بمقابله الملك الفائتة إلا فی المدبر؛ فإنه إذا غصب رجلاً مدبر أحید... و هلك فی یدیه یضمنه و لا یملكه جبراً لیده الفائتة.

ترجمه: و غضب مفید ملک نمی باشد این عطف بر (لا تثبت) است و تفریع دوم امام شافعی رحمه الله است و این به این خاطر که غضب حرام و معصیت است لذا سبب امر مشروع یعنی ملک غاصب نمی شود در صورتی که مغمصوب هلاک شود و بر غاصب فیصله ضمان شود و نزد ما غاصب بعد از ضمان مالک شیئی غصبی می شود لذا مالک اکساب باقی مانده آن می شود که در دست اوست و بیع گذشته غاصب نیز نافذ می شود چرا که اگر غاصب مالک مغمصوب نشود بلکه مغمصوب فقط در ملک مالک باقی بماند در بدل در ملک مالک یکجا جمع می شود و آن اصل همراه ضمان است و این ناجایز است پس وقتی مالک، مالک ضمان شد واجب است تا غاصب مالک مغمصوب شود پس نزد امام شافعی رحمه الله ضمان در مقابل تصرفی که از دست داده است و نزد ما در مقابل ملکی است که از دست رفته است.

مگر درباره مدبر چونکه وقتی شخصی مدبر دیگری را غضب نمود و آن مدبر در ملکش هلاک شد و غاصب زمان مدبر را بپردازد مالک آن نمی شود (و این ضمان) برای تلافی تصرف قوت شده آن است.

شرح: شارح می فرماید: که این عبارت بر عبارت متن گذشته عطف است و مسئله تفریعی دوم است از جانب امام شافعی رحمه الله حاصل آن این است که اگر کسی وسیله ی دیگری را غضب نمود و آن وسیله در دست غاصب هلاک شد و حکم صادر شد بر ادای ضمان بر غاصب نزد امام شافعی رحمه الله این غضب مفید ملک نیست یعنی بعد از پرداختن ضمان غاصب مالک مال غصبی نمی شود و دلیلش این است که غضب کار حرام و معصیت و قبیح لعین است و ملک یعنی مالک شدن غاصب بر چیز غصبی امر مشروع و نعمت است و قیلاً گذشت که فعل حرام و فعل منهی عنه نمی تواند سبب امر مشروعی شود لذا غضب سبب حصول ملک برای غاصب نمی شود در این مورد ملهب ما این است که غاصب بعد از پرداختن ضمان مالک مال غصبی می شود لذا اگر مال غصبی غلام باشد و آن غلام در این مدت پولی را بدست آورده باشد پس هر آن چیزی که در تصرف غلام مغمصوب باشد غاصب مالک تمام آنها می باشد چرا که اکساب (اموالی که بدست آمده) تابع غلام می باشند پس وقتی که در اصل یعنی مغمصوب ملک غاصب ثابت می شود در توابع آن یعنی اکساب نیز ملک آن ثابت می شود و نکته در آن این است که بعد از

ادای ضمان ثبوت ملک برای غاصب بسوی وقت غضب منصوب می شود لذا بعد از غضب تمام چیزهای بدست آمده تحویل غاصب می گردد و چونکه نزد ما غاصب بعد از ادا نمودن ضمان، مالک شیء غصبی می شود لذا اگر غاصب مال غصبی را فروخت و سپس ضمان آن را پرداخت نمود این بیع غاصب بعد از پرداختن ضمان نافذ می شود چرا که برای نفاذ بیع ملک ناقص نیز کافی می باشد به هر حال دلیل ما بر مفید ملک بودن بعد از غضب این است که اگر غاصب بعد از ادا نمودن ضمان نیز ملک شیء غصبی نشود و آن شیء غصبی در ملک مالک باقی بماند، اصل (شیء غضب شده) و ضمان هر دو در ملک مالک جمع می شوند در حالیکه این ناجایز است و لذا بخاطر برطرف کردن این عدم جواز می گوئیم که وقتی مالک مالک ضمان شد پس به طور حتم غاصب مالک شیء غصبی می شود تا که اصل و ضمان هر دو بدل در ملک یکی جمع نشوند اما این سؤال که در این صورت غضب یعنی فعل منهی عنه سبب امر مشروع یعنی ملک غاصب می شود و این صحیح نیست جواب آن این است که در شیء مغضوب سبب ملک غاصب غضب نیست بلکه سبب ملک غاصب وجوب ضمان است، و آن منهی عنه نیست بلکه مأمویره است، حاصل اینکه آن چیزی که منهی عنه نیست بلکه مأمویره است سبب ملک غاصب است و آن چیزی که منهی عنه است سبب ملک غاصب نیست پس وقتی که اینچنین است اعتراضی واقع نمی شود.

البته حد اکثر می توان گفت که سبب ملک غاصب وجوب ضمان است و سبب وجوب ضمان غضب است لذا سبب ملک غاصب غضب شد و غضب منهی عنه است گویا سبب ملک غاصب یعنی امر مشروع فعل منهی عنه قرار گرفت جواب آن این است که در این شکی نیست که به علت وجوب ضمان غضب سبب ملک غاصب است اما چون سبب عارضی است اعتباری ندارد و خود وجوب ضمان معتبر شمرده می شود.

صاحب نور الانوار رحمته الله ضمن بیان منشأ اختلاف میان احناف و شوافع فرمودند: که نزد امام شافعی رحمته الله ضمان در مقابل تصرف از دست رفته مالک است یعنی تصرفی را که غاصب در شیء غصبی از مالک از بین برده است بخاطر جبران این تصرف (قبضه) بر غاصب ضمان واجب شده است و ضمان در مقابل مغضوب واجب نشده است و وقتی ضمان در مقابل شیئی مغضوب واجب نشده است لذا بعد از اداء ضمان غاصب مالک شیئی غصبی نمی شود و نزد احناف چونکه ضمان در مقابل شیئی غصبی واجب شده است لذا بعد از ادای ضمان غاصب مالک شیئی مغضوب می شود لیکن (مدبر) از این مستثنی است یعنی اگر کسی غلام مدبر کسی را غضب نمود و نزد غاصب هلاک شد و غاصب ضمان آن را نیز اداء کرد با وجود ادای ضمان غاصب مالک آن نمی شود چون مدبر تغییر مالکیت را نمی پذیرد و با وجود اداء ضمان از ملک موی به مکلف غاصب تغییر نمی یابد چون این ضمانتی در مقابل ید قوت شده است و در مقابل مدبر نیست بناء بعد از اداء در ملک غاصب در نمی آید.

«و لا یكون سفر المعصية سبباً للرخصة» تفریع ثالث للشافعی رحمه الله: و ذلك لأن سفر المعصية و هو سفر الأبیق، و قاطع الطريق، و الباغی معصیه و حرام، فلا یكون سبباً للمشروع، و هو الرخصة فی افطار الصوم، و قصر الصلاة، و عندنا نعم الرخصة للمطعم و المعاصی جمیعاً؛ لأن السفر لیس قبیحاً فی نفسه بل القبیح هو المعصیه مجاور له منفک عنه، فیصلح سبباً للرخصة.

ترجمه: و سفر معصیت سبب رخصت نمی باشد و این تفریع سوم امام شافعی رحمته الله است و این به این خاطر که سفر معصیت یعنی سفر غلام فراری راهزن و سفر باغی معصیت و حرام است و حرام نمی تواند سبب برای مشروعی باشد و آن امر مشروع رخصت در روزه نگرفتن و قصر نماز است و نزد ما رخصت مطیع و نافرمان هر دو را در بر می گیرد چرا که سفر فی نفسه قبیح نیست بلکه قبیح معصیتی است که همراه سفر است (و) از آن جدا نمی شود لذا در نفس سفر رخصت می شود.

شرح: تفریع سوم امام شافعی رحمته الله این است که سفری که به نیت گناه و معصیت باشد نمی تواند سبب رخصت روزه نگرفتن و قصر نماز گردد و علتش این است سفر معصیت مثلاً غلامی که از نزد مولایش فرار کرده و سفر راهزن و باغی بر امام المسلمین معصیت و حرام است و اجازه روزه نگرفتن و قصر نماز امر مشروع است و فعل منهی عنه سبب امر مشروع نمی شود لذا این سفر معصیت سبب روزه نگرفتن و قصد نماز نمی گردد و وقتی سفر معصیت نمی تواند سبب این مسائل قرار گیرد اگر غلام آبیق راهزن و باغی سفر کند برای ایشان اجازه روزه نگرفتن و قصر نماز نمی باشد. لیکن نزد ما این رخصت فرمانبردار و نافرمان هر دو را در بر می گیرد یعنی همانگونه که برای انسان فرمانبردار بخاطر سفر رخصت های مذکور میسر و حاصل است همچنان برای نافرمان نیز میسر و حاصل است و دلیل این است که سفر فی نفسه قبیح نیست بلکه قبیح معصیت است یعنی فرار غلام، راهزنی کردن و بغاوت است که بخاطر آن سفر نموده است و این معصیت لازمه سفر نیست بلکه گاهی متصل به سفر می شود و گاهی از سفر جدا می شود مثلاً اگر غلامی با اجازه مولایش سفر کند این سفر بدون معصیت بوجود آمده است و اگر غلامی از نزد مولایش فرار کند در جایی از همان شهر پنهان شود فرار یعنی معصیت بدون سفر یافته شده است به هر حال در نفس سفر هیچگونه قباحتی نیست بلکه قباحث متصل به آن و از چیزهای مجاور آن است که از سفر جدا نمی شود. لذا ما نفس سفر را سبب رخصت افطار و قصر نماز قرار دادیم نه معصیتی که گاهی متصل به سفر می شود و نفس سفر نیز مشروعی است لذا در اینجا امر مشروعی (نفس سفر) سبب برای امر مشروع دیگری (رخصت افطار و غیره) قرار گرفت و سبب قرار دادن امر مشروع برای امر مشروع دیگری هیچگونه اشکالی ندارد.

«و لا یملک الکافر مال المسلم بالاستیلاء» تفریع رابع للشافعی رحمه الله؛ و ذلك لأن استیلاء الکافر علی مال المسلم، و إحرازه بدار الحرب أمر حرام و محظور، فلا یصلح أن یكون سبباً لملکة، و عندنا یكون ذلك سبباً لملکة؛ لأن الحفظ إنما یكون بالملک أو بالبد، فإذا أخذوه و أدخلوه فی دارهم فأت منا الید و الملک، فکان استیلاءهم...

علی محل غیر معصوم بقاء، و إن کان معصوماً ابتداء فیملکوه، و قد ثبت ذلك من إشاره قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾؛ لأنهم کانوا میاسیر بمکه، و إنما سمعوا قراءه لاستیلاء الکفار علی مالهم.

ترجمه: و به خاطر تسلط کافر مالک ملک مسلمان نمی شود و کافر با تسلط بر ملک مسلمان مالک آن نمی شود و عکس این است که تسلط کافر بر مال مسلمان و بردن آن به دار الحرب کار حرام و ممنوع است لذا صلاحیت سبب ملک آنرا ندارد و نزد ما این تسلط سبب ملک او می شود چون که حفاظت مال با ملک یا تصرف می شود پس وقتی که کافر مال مسلمان را گرفت و آن را به دار الحرب داخل کرد ملک و تصرف ما ازین رفت لذا تصرف آنها بر محل غیر محفوظ بقاء شده است گرچه ابتداءً محفوظ بوده است پس مالک آن می شوند و ملکیت کافر بر مال مسلمان از گفته خداوند ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ به طریق اشاره الهی ثابت شده است چرا که مهاجرین مکه سرمایه دار بودند لیکن بخاطر تسلط کفار بر مالشان قراءه نایمده شدند.

شوخ: در این عبارت تفریع چهارم امام شافعی رحمه الله مذکور است یعنی اگر کافر بر مال مسلمان با سلطه و غلبه تصرف نمود کافر مالک آن مال نمی شود و دلیل آن این است که سلطه کافر بر مال مسلمان و بردن آن مال به دار الحرب فعل ممنوع و حرام است و تملک مال امر مشروع و نعمتی است و قبلاً گذشته است که فعل ممنوع نمی تواند سبب کار مشروع شود لذا تسلط شدن کافر بر مال مسلمان سبب مالک شدن آن نمی گردد و به خاطر تسلط شدن کافر بر مال مسلمان کافر مالک آن مال نمی شود لیکن نزد ما این تسلط کافر سبب ملک او می شود یعنی بخاطر این تسلط کافر مالک ملک مسلمان می شود و دلیل آن این است که عصمت و حفاظت مال یا توسط ملک می شود و یا توسط تصرف و به گفته محشی توسط دارالاسلام می شود یا با تصرف لیکن وقتی که کفار مال مسلمان را از دارالاسلام به دار الحرب منتقل نمود هم تصرف مسلمان فوت شد و هم ملک آن و به قول محشی تصرف مسلمان باقی ماند و نه مال در دارالاسلام باقی ماند پس وقتی که تصرف و ملک مسلمان هر دو ازین رفت این مال غیر معصوم و غیر محفوظ ماند و کافر بر مال غیر معصوم و غیر محفوظ سلطه است و تسلط بر مال غیر معصوم و غیر محفوظ ممنوع و حرام نیست بلکه سلطه بر مال معصوم و محفوظ مسلمان حرام است حاصل اینکه

گرچه مال مسلمان ابتداءً یعنی قبل از سلطه کافر معصوم بوده است لیکن بقاء تسلط کافر بر مالی شده است که غیر معصوم است و چون که سلطه کافر بر مال غیر معصوم ممنوع نیست بلکه مباح است لذا کفار با تسلط شدن بر مال مسلمان مالک آن مال می شوند و سبب این ملک فعل ممنوع نمی باشد بلکه فعل مباح یعنی تسلط شدن بر مال غیر معصوم سبب آن می باشد شارح رحمه الله می فرماید که مالک شدن کافر بر مال مسلمان به خاطر تسلط یا اشاره النص ثابت است چرا که مهاجرین که در مکه میکره سرمایه دار بودند بخاطر ترک کردن اموالشان در مکه مکرمه و هجرت به سوی مدینه و مقیم شدن در مدینه به آنها قراءه گفته شده است چونکه اموالی که در مکه مکرمه از آنها به جای مانده بود کفار بر آنها تسلط حاصل نمودند و به خاطر تسلط شدن مالک آن شده بودند پس اگر کفار مکه با وجود تسلط شدن بر مال مسلمانان مالک آن نمی شدند بلکه خود مسلمانان مالک آن می ماندند لذا فقط بخاطر هجرت به آنها قراءه گفته نمی شد اطلاق لفظ قراءه بر ایشان دال بر این است که کفار مکه با تسلط شدن بر مال مسلمانان مالک آن شدند.

مبحث عام از کتاب الله

ثم لما فرغ المتصنف رحمه الله عن بیان الخالص بأحكامه و أقسامه، شرع فی بیان العام.
 فقال: «و أما العام فما تناول أفراداً متفقہ الحدود علی سبیل الشمول» فكلمة «ما» عبارة عن لفظ موضوع؛ لأن العموم لا یجری فی المعانی، و العام من أقسام وجوه النظم وضماً كالخاص، و بقوله: يتناول «أفراداً» خرج الخاص، أما خاص العين فظاهر...

و أما خاص الجنس و النوع؛ فلا یتناول مفهوماً کلیاً، أو فرداً واحداً یحتمل الصدق علی کثرین، و لیس هو بموضوع للأفراد بنفسه، و کذا خرج أسماء العدد؛ لأنه يتناول الأجزاء دون الأفراد، و کذا یتخرج به المشترك؛ لأنه يتناول معانی لا أفراداً. ثم قوله: «متفقہ الحدود علی سبیل الشمول» لیبان تحقیق ماهیه العام لا للاحتراز، و قيل: «متفقہ الحدود» احتراز عن المشترك؛ لأنه يتناول أفراداً مختلفه الحدود، و «و علی سبیل الشمول» احتراز عن الذکر المنفی، فإنها تتناول الأفراد علی سبیل البدیله دون الشمول، و إنما اکتفی المتصنف رحمه الله بالتناول دون الاستغراق اتباعاً لفخر الإسلام، فإنه لا یشرط عنده فی العام: الاستغراق لجميع الأفراد، فالجمع المعروف و المنکر کله عام، و عند صاحب «التوضیح» یشرط فی العام الاستغراق، فیکون الجمع المنکر واسطه بین العام و الخاص.

ترجمه: سپس وقتی که مصنف رحمه الله از بیان خاص با احکام و اقسامش فارغ شد شروع نمود در بیان عام چنانچه فرمود: که عام لفظی است که افرادی را بر سبیل شمول در بر گیرد که حدود آن متفق باشد پس مراد از کلمه (ما)

لفظ موضوع له است چونکه عموم در معانی جاری نمی شود و عام به لحاظ وضع مانند خاصی از اقسام لفظ است و با گفته ماتن پشاوله افراد خاص بیرون شدن خاص العین که مشخص است اما خاص الجنس و خاص النوع به این علت که این دو مفهوم کلی یا فردی را شامل می شوند که احتمال صادق آمدن بر افراد کثیره را دارد و خاص الجنس و خاص النوع بداته برای افراد موضوع نیستند همچنان افراد عدد نیز بیرون شدند چرا که عدد اجزای در بر می گیرد نه افراد را و همچنین با این تعریف مشترک نیز بیرون می شود چرا که مشترک معانی را در بر می گیرد نه افراد را سپس قول مصنف رحمته متفقه الحدود علی سبیل الشمول، برای بیان تحقیق ماهیت عام است نه برای احتراز و گفته شده است که متفقه الحدود احتراز از مشترک است چرا که مشترک افراد مختلفه الحدود را در بر می گیرد و علی سبیل الشمول احتراز از نکره منفیه است چرا که نکره منفیه افراد را علی سبیل البدلیت در بر می گیرد نه بر سبیل الشمول، و مصنف رحمته با پیروی از فخر الإسلام بر تناول اکفا نمود و لفظ استغراق را ذکر نفرمود چرا که نزد فخر الإسلام در عام استغراق تمام افراد شرط نیست لذا جمع معروف و منکر همه عامانند و نزد صاحب توضیح در عام استغراق است لذا جمع منکر مرتبای بین عام و خاص است.

شوح: شارح رحمته می فرماید: که وقتی مصنف رحمته از تعریف خاصی و بیان احکام و اقسام آن فارغ شد حال شروع نمود در بیان عام چنانچه فرمود: که عام لفظی است که افراد متفقه الحدود را علی سبیل الشمول در بر می گیرد و باید دانست که در تعریف مراد از متفقه الحدود متفق بودن افراد در ماهیت و حقیقت نیست بلکه مراد از افراد متفقه الحدود افرادی است که در معنی کلی و مفهوم کلی یعنی در صدق مدلول لفظ متفق باشد یعنی مدلول لفظ عام بر تمام افراد بطور یکسان صادق آید.

صاحب نور الانوار رحمته می فرماید: که در متن مراد از کلمه (ما) لفظ موضوع است چرا که در معانی عموم جاری نمی شود یعنی معانی به عموم نه حقیقه متصف می شوند و نه مجازاً و چون هیچگاه به عموم متصف نمی شود معانی نمی تواند عام باشد بلکه لفظ عام می شود و وقتی معنی عام نمی شود بلکه لفظ عام می شود لذا در تعریف عام مراد از کلمه (ما) لفظ می باشد نه معنی بعضی فرمودند: که معنی مجازاً به عموم متصف می شود و بعضی فرمودند: که معانی حقیقه به عموم متصف می شوند همانگونه که لفظ حقیقه به عموم متصف می شود لذا بنا بر این دو قول مراد از کلمه (ما) لفظ نخواهد بود بلکه (شیء) می باشد یعنی عام آن (شیء = چیز) است و این به این خاطر که (شیء) لفظ و معنی هر دو را در بر می گیرد. لذا برای شامل نمودن لفظ و معنی در تعریف عام بنا بر این دو قول مراد از کلمه (ما) (شیء) خواهد بود و اضافت در متن اقسام وجوه بیایه است چرا که مراد از وجوه نیز اقسام اند. حاصل اینکه همانگونه که خاص به لحاظ وضع قسم لفظ است همچنان عام نیز به لحاظ وضع قسمتی از لفظ است شارح رحمته ضمن بیان فوائد

قیود فرمودند: که با قید قول ماتن (بتناول افراد) خاص از تعریف عام بیرون شده است و از قیل همین خاص متنی است چرا که متنی شامل دو فرد است نه افراد، صاحب نور الانوار می فرماید: که بیرون شدن خاص العین که مشخص است چرا که خاص العین به فرد واحد و شخص واحد می گویند و خاص الجنس و خاص النوع به این خاطر بیرون می شوند که بعضی درباره جنس اینچنین می گویند: که جنس برای مفهوم و معنی کلی وضع شده است و بعضی می گویند: که موضوع است برای فرد منتشر یعنی برای فردی موضوع می باشد که اطلاق آن بر هر فرد می شود و احتمال صدق بر کثیر را نیز دارد و نوع موضوع می باشد برای مفهوم و معنی کلی، حاصل اینکه فرقی نمی کند که خاص الجنس و خاص النوع برای مفهوم کلی موضوع باشد یا برای فرد منتشر در هر دو صورت برای افراد موضوع نیستند و وقتی که برای افراد موضوع نیستند لذا این دو عام نمی باشند چرا که برای عام در بر گرفتن افراد لازم است. شارح رحمته می فرماید: که با قید تناول افراد اقسام عدد مانند ثلاثه، اربعه، و غیره خارج می شوند چرا که عدد اجزاء را در بر می گیرد نه افراد را و فوق در میان اجزاء و افراد این است که اجزاء اجزاء کل اند و کل از این اجزاء مرکب می شود و کل بر اجزاء خود محمول نمی شود چنانچه بد زید زید (دست زید زید است) گفته نمی شود. اما افراد مصداق کلی و کلی از آنها مرکب نمی شوند و کلی بر افراد خود حمل می شود. چنانچه گفته می شود (زید انسان، زید انسان است) به هر حال وقتی که عدد اجزاء را در بر می گیرد و افراد را در بر نمی گیرد و در میان اجزاء و افراد فرق است لذا عدد عام نیست چرا که برای عام در بر گرفتن افراد لازم است. شارح رحمته می فرماید: که با قید تناول افراد) مشترک نیز از تعریف عام بیرون می شود چرا که مشترک معانی را در بر می گیرد و افراد را در بر نمی گیرد حالآنکه برای عام در بر گرفتن افراد ضروری است. ملاجیون رحمته می فرماید: وقتی که با قید تناول افراد) خاص، اقسام عدد و مشترک همه بیرون می شوند لذا قول مصنف رحمته (متفقه الحدود علی سبیل الشمول) برای بیان تحقیق ماهیت عام خواهد بود و برای بیرون کردن چیزی از عام نیست. لیکن بعضی می فرمایند: که توسط قید (متفقه الحدود) مشترک را از تعریف عام بیرون نموده است چرا که مشترک افراد مختلفه الحدود را در بر می گیرد و برای عام لازم است تا افراد متفقه الحدود را در بر گیرد و با قید علی سبیل الشمول، نکره منفیه را از تعریف عام بیرون نمود چرا که نکره منفیه تمام افراد را علی سبیل الشمول و یک مرتبه در بر نمی گیرد بلکه علی سبیل البدلیت یکی بعد از دیگری را در بر می گیرد مثلاً مطلب (مارأیت رجلاً) این نیست که من تمام افراد رجل را ندیدم بلکه مطلب این است که من هیچ مردی را ندیدم یعنی نه این را ندیدم و نه آن را یعنی نفی رؤیت تمام افراد رجل می شود یکی بعد از دیگری و جدا جدا پس چونکه برای عام شامل شدن تمام افراد به یک وقت لازم است لذا قید علی الشمول فقط برای عام مفید خواهد بود و با این قید نکره منفیه از تعریف عام بیرون می شود اگر کسی اینگونه اعتراض

کند که مصنف رحمه الله جلوتر فرموده است که نکره منقیه عام است و در اینجا نکره منقیه از تعریف عام خارج نموده است جواب آن این است که در اینجا تعریف حقیقت عام بیان شده است و عام بودن نکره منقیه مجازی است لذا اعتراض وارد نیست.

شارح ملاجیون رحمه الله می فرماید: که اکتفاء نمودن مآثر در تعریف عام به لفظ (یتناول) و ذکر نکردن استغراق پیروی از علامه فخرالاسلام است چون نزد فخرالاسلام برای عام استغراق تمام افراد شرط نیست و شمول کلی است چه با استغراق باشد و چه بدون آن و از همین جا است که جمع معرف و منکر هر دو نزدش عامانند چون افرادی را شامل می شوند اما نزد صاحب توضیح برای عام استغراق شرط است از این رو بر جمع معرف عام صادق می آید چون در جمع معرف استغراق یافته می شود به این نحوه که اطلاق جمع معرف از یک گرفته تا بالا بر تمام افراد می شود و علتش این است که اطلاق جمع بر سه و بعد از سه بر تمام افراد می شود لیکن بر یک و دو جمع اطلاق نمی شود مگر زمانی که بر جمع لام تعریف داخل شود که در این صورت جمعیت آن باطل می شود و اطلاق آن از یک گرفته تا آخر بر تمام افراد می شود و وقتی جمع معرف از یک تا آخر بر تمام افراد اطلاق می شود لذا در آن استغراق بوجود آمده است و بخاطر بوجود آمدن استغراق نزد صاحب توضیح نیز جمع معرف در تعریف عام داخل می شود؛ اما جمع منکر در تعریف عام داخل نمی شود چرا که جمع منکر افراد را در بر می گیرد اما مستغرق نیست چون جمع منکر بر سه و بالاتر از آن اطلاق می شود لیکن بر یک و دو نمی شود و وقتی که اطلاق جمع منکر بر یک و دو نمی شود لذا در جمع منکر استغراق یافت نشد و وقتی در جمع منکر استغراق یافته نشد لذا در نزد صاحب توضیح عام نخواهد بود و جمع منکر خاص هم نیست چرا که خاص فرد را در بر می گیرد افراد را و جمع منکر افراد را در بر می گیرد به هر حال وقتی که جمع منکر نزد صاحب توضیح نه خاص است و نه عام لذا رتبه ای بین عام و خاص است.

«و اینه یوجب الحکم فیما یتاوله قطعاً» بیان لحکمه بعد بیان معناه، فقلوه: یوجب الحکم رد علی من قال: إنه مجمل؛ لاختلاف أعداد الجمع، فلا یكون موجِباً أصلاً، بل یجب التوقف حتی یقوم الدلیل علی معین، و قوله: «فیما یتاوله» رد علی من قال: لا یوجب الفرد إلا الواحد، ولا الجمع إلا الثلاث، و الباقی موقوف علی قیام الدلیل. و قوله: «قطعاً» رد علی الشافعی رحمه الله حیث ذهب إلی أن العام ظنی؛ لأنه ما من عام إلا وقد حُصِّن منه البعض، فیحتمل أن یكون مخصوصاً منه البعض، و إن لم تقف علیه فوجب العمل لا العلم کخبر الواحد و القیاس، و تقول: هذا احتمال ناش بلا دلیل و هو لا یعتبر، وإذا خصص عنه البعض کان احتمالاً ناشئاً عن دلیل، فیکون معتبراً، فعندنا: العام قطعی، فیکون مساوئاً للخاص.

توجه: و عام در افرادی را که در بر می گیرد حکم را بطور یقین واجب می کند (دین) بیان حکم عام است بعد از بیان معنی آن پس گفته مصنف رحمه الله (یوجب الحکم) رد است بر افرادی که گفتند عام مجمل است چرا که اعداد مختلف اند لذا موجب نمی باشد بلکه توقف واجب است تا زمانی که دلیلی بر چیز معینی قائم شود و قول مصنف رحمه الله رد بر کسانی است که گفتند فرد فقط یک را واجب می کند و جمع قطع سه را واجب می کند و باقی موقوف بر قیام دلیل است و قول مصنف رحمه الله (قطعاً) رد بر امام شافعی رحمه الله است چرا که ایشان قائل بر ظنی بودن عام اند چونکه هیچ عام وجود ندارد مگر اینکه از آن برخی افراد خاص شده اند لذا عام این احتمال را دارد که مخصوص عنه البعض باشد گر چه ما از آن اطلاعی نداشته باشیم لذا عام عمل را واجب می کند نه علم و یقین را مانند خبر واحد و قیاس و ما جواب می دهیم که این احتمال بدون دلیل بوجود آمده است لذا اعتباری ندارد و وقتی از عام بعضی خاص شود احتمال بر گرفته از دلیل است لذا معتبر است به هر حال عام نزد ما قطعی است لذا با خاص مساوی است.

توضیح: بعد از تعریف عام حکم آن را بیان فرموده است چنانچه فرمود: حکم عام این است که عام در تمام افرادی را که در بر می گیرد قطعیت و یقین را واجب می کند یعنی عام مانند خاص فایده ی یقین را می دهد که اعتقاد و یقین نمودن بر موجب آن ضروری است و عملکردن بر آن نیز لازم است. شارح رحمه الله می فرماید: که مصنف رحمه الله باین گفته ی خود (یوجب الحکم) افرادی را رد می کند که می گویند عام مجمل است و به این علت مجمل است چونکه اعداد و ارقام جمع مختلف است چونکه در صورت جمع قلت می توان از سه تا ده بر عددی را مراد گرفت یعنی در جمع قلت می تواند بر یک از اعداد سه، چهار، پنج، شش، هفت، هشت، نه و ده را مراد گرفت و در جمع کثرت می توان از سه تا مالا نهایتاً، هر عددی را مراد گرفت و چون که بعضی از اعداد بر اعداد دیگر هیچگونه برتری و ترجیحی ندارند لذا مجمل می باشد و برای هیچ عددی موجب نخواهد بود بلکه تا زمانی که بر عدد خاصی دلیل آورده نشود تا همان زمان توقف واجب می باشد و نه اعتقاد بر آن ضروری است و نه هم عمل کردن بر آن لازم است این عقیده بر برخی از اشاعره است و عقیده برخی از مشایخ سمرقند این است که در بحث اعتقاد که توقف باید نمود یعنی هر مراد و مقصودی که خداوند متعال دارد خواه عموم و خواه خصوصی بطور مبهم باید بر آن اعتقاد کرد اما عمل نمودن بر آن واجب لازم است جواب آن از طرف ما این است که وقتی هیچگونه عانی بر ترجیح وجود نداشته باشد جمع بر کل محمول می شود. شارح رحمه الله می فرماید: که این قول مصنف رحمه الله (فیما یتاوله) رد و جواب کسانی است که می گویند که اگر عام صیغه واحد باشد فرد واحد را ثابت می کند یعنی در آن صورت فرد واحد مراد می باشد و اگر صیغه جمع باشد فقط سه را ثابت می کند یعنی در آن صورت فقط عدد سه مراد

می باشد و غیر این دو تمام الفاظ عام موقوف بر قیام دلیل می باشد دلیل این عزیزان این است که خالی نمودن لفظ از معنی صحیح نمی باشد یعنی اینکه لفظ هیچگونه معنایی نداشته باشد کاملاً بیهوده است بلکه حتماً چیزی از آن مراد خواهد بود حال اگر عام صیغه واحد باشد و مراد آن اقل عدد یعنی یک مراد باشد و در صورت صیغه جمع بودن عام مراد آن اقل جمع یعنی سه مراد باشد پس این متیقن است و اگر مافوق الاقل یعنی در صورت صیغه واحد بیشتر از یک و در صورت صیغه جمع بیشتر از سه مراد باشد و قطعی نخواهد بود و مشکوک است. چرا که اقل در مافوق الاقل داخل می شود لیکن مافوق الاقل در اقل داخل نمی شود گویا که اقل در هر دو صورت وجود دارد و مافوق الاقل فقط در یک صورت موجود است پس وقتی که اینگونه است اقل عدد یقینی و مافوق الاقل مشکوک می باشد و بهتر است تا چیزی که یقینی است مراد گرفته شود لذا در صورت صیغه واحد یک مراد گرفته می شود در صورت صیغه جمع عدد سه را مراد می گیریم از طرف ما جواب این است که آنچه گفته شد ثابت کردن لغت یا قیاس است در حالیکه ثابت کردن لغت توسط قیاس باطل است لذا این قول نیز باطل می باشد. شارح رحمه الله می فرماید: که این قول مصنف (قطعیاً) جواب و رد در امام رحمه الله است چرا که عقیده و مذهب امام شافعی رحمه الله این است که عام ظنی است دلیل ظنی بودن این است که هیچ عامی نیست که از آن افرادی خاص نشده باشد مگر اینکه درباره عامی با دلایل ثابت شده باشد که احتمال خصوص را ندارد مانند (ان الله بكل شیء علیم) چون عامی است که هیچ فردی از آن خاص نشده است یعنی با دلیل ثابت شده است که هیچ چیزی از علم خداوند بیرون نیست به هر حال به غیر از این گونه عامی، هیچ عامی وجود ندارد که بعضی افراد از آن خاص نشده باشد یعنی هر عامی احتمال مخصوص عنه البعض را دارد گر چه ما از آن اطلاعی نداریم و با اینگونه احتمالی عام مفید یقین نمی باشد بلکه مفید ظن می باشد و مفید ظن و دلیل ظنی عمل را واجب میکند لیکن یقین و اعتقاد را بر آن واجب نمی کند مانند خبر واحد و قیاس. گر چه مفید ظن و موجب عمل اند لیکن مفید یقین نمی باشند همچنان عام نیز مفید ظن و موجب عمل می باشد لیکن مفید یقین نمی باشد جواب آن از جانب ما اینگونه است که احتمالی را که امام شافعی رحمه الله بیان فرمودند: بدون دلیل است و هر آن چیزی که بدون دلیل است اعتباری ندارد تفصیل و توضیح آن این است که صیغه عام بحسب الوضع بر عموم دلالت می کند و دلایل این است صحابه رضی الله عنهم بکثرت با صیغه های عام بر عموم استدلال می فرمایند و محتاج به قرآن نبودند لذا اگر صیغه های عام برای عموم موضوع نمی بودند برای عموم دانستن نیازمند به قرآن بودند.

به هر حال ثابت شد که صیغه عام بدون قرینه بر عموم دلالت می کند و دلالت لفظ بر معنی بدون قرینه قطعی می باشد لذا دلالت صیغه های عام بر عموم قطعی می باشد نه ظنی اما وجود احتمالی که معنای موضوع له یعنی عامی عموم دانستن نیازمند به قرآن بودند.

به هر حال ثابت شد که صیغه عام بدون قرینه بر عموم دلالت می کند و دلالت لفظ بر معنی بدون قرینه قطعی می باشد لذا دلالت صیغه های عام بر عموم قطعی می باشد نه ظنی اما وجود احتمالی که معنای موضوع له یعنی عامی

حتی يجوز نسخ الخاص به، أي بالعام؛ لأنه يشترط في النسخ أن يكون مساوياً للمنسوخ، أو خيراً منه «حديث العرينين نسخ بقوله عليه السلام: استزها من البول» و عرينون: قبيلة يبنسون إلى عربة تصغير عربة التي هي واد بعرفات، وحديثهم ما روى أنس بن مالك أن قوماً من عربة أتوا المدينة فلم نوافقهم، فاصفرت ألوانهم، و انتفخت بطونهم، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخرجوا إلى إبل الصدقة، و يشربوا من البلبها و أبوالها، فصحبوا ثم ارتدوا، فقتلوا الرعاة، و استاقوا الإبل، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في أثرهم فرما فأخذوا، فأمر بقطع أيديهم و أرجلهم، و سمل أعينهم، و تركهم في شدة الحر حتى ماتوا. فهذا حديث خاص ببول الإبل يدل على طهارته وحله، و به تمسك محمد رحمه الله في أن بول ما يؤكل لحمه طاهر، و يحل شربه للتداوى و غيره، و عندهما: هو منسوخ بقوله عليه السلام: "استزها من البول"، و هو عام لما أكل اللحم و غيره، فقد نسخ الخاص بهذا العام، فبول ما يؤكل لحمه و غيره كله نجس حرام لا يحل شربه، و استعماله للتداوى و غيره عند أبي حنيفة رحمه الله، و يحل عند أبي يوسف رحمه الله في التداوى للضرورة على ما عرف، و قصة هذا الحديث الناسخ: ما روى أنه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح اتبى بعذاب القبر جاء إلى امرأته، فسألها عن أعماله، فقالت: كان يرعى الغنم، و لا يتزه من بوله، فحينئذ قال عليه السلام "استزها من البول، فإن عامه عذاب القبر منه"، فهو بحسب شأن النزول أيضاً خاص ببول ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصاً به، لكن العبرة لعموم اللفظ، و الذي يدل على كون حديثه العرينين منسوخاً بهذا الحديث أن المثلة التي تضمنتها حديث: العرينين بالنفاق؛ لأنها كانت في ابتداء الإسلام.

توجه: حتی که منسوخ کردن خاص توسط عام جایز است چرا که شرط در نسخ این است که نسخ برابر منسوخ باشد یا از منسوخ بهتر باشد مانند حدیث عرنین که با قول پیامبر صلی الله علیه و آله (استزها من البول) منسوخ شده است و عرنین قبیله ای است که به سوی عربه منسوب است عربه تصغیر عربه الشی است این نام وادی در عرفات است

حدیثشان هم همان است که آن را انس بن مالک رضی الله عنه روایت کرده است که گروهی از عربنه به مدینه منوره آمدند آب و هوای مدینه با آنها سازگار نشد رنگشان زرد شد و شکمهایشان ورم کرد سپس رسول الله صلی الله علیه و آله به آنها دستور داد تا بسوی شتران صدقه بیرون روند و شیر و ادراغ آنها را بنوشند چنانچه بهبود یافتند سپس مرتد شدند و چوپانان رسول الله صلی الله علیه و آله را کشتند و شتران را رانده با خود بردند چنانچه رسول الله صلی الله علیه و آله افرادی را به تعقیب آنها فرستادند لذا آنها را دستگیر کردند سپس رسول الله صلی الله علیه و آله دستور دادند تا دست و پای آنها را قطع کنند و چشمهای آنها را در آورند و آنها را در گرمای شدید رها کنند تا اینکه مردند این حدیث خاص است به ادراغ شتر که بر طهارت و حلت آن دلالت می کند و امام محمد رحمه الله از همین استدلال گرفتند که بول حیوان مأكول اللحم پاک است و نوشیدن آن برای تداوی و غیره حلال است و نزد شیخین این حدیث توسط گفته پیامبر صلی الله علیه و آله استنزهوا من البول منسوخ است و این عام است برای مأكول اللحم و غیر مأكول اللحم پس خاص توسط این عام منسوخ شده است لذا ادراغ تمام حیوانات مأكول اللحم و غیر مأكول اللحم تماماً نجس است و نزد امام ابوحنیفه رحمه الله نوشیدن و استعمال آن برای تداوی و غیره حلال نیست و نزد امام ابو یوسف رحمه الله ضرورت برای تداوی و غیره حلال است همانطوری که در کتب فقه مشخص شد و قصه حدیث ناسخ این است که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله از دفن صحابی نیکی فارغ شدند که به عذاب قبر دچار شده بود تشریف آوردند نزد همسرش و در مورد اعمالش از آن جویا شدند چنانچه جواب داد که گوسفندان را می چرانده است و از ادراغ آنها اجتناب نمی کرده است پس در آن موقع پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: که از ادراغ پرهیز (دوری) کنید چرا که عموماً عذاب قبر بخاطر آن است پس این حدیث ناسخ نیز به لحاظ شأن نزولش همانگونه با بول ما یؤکل لحمه خاص است که حدیث منسوخ با ما یؤکل لحمه خاص بوده است لیکن به لحاظ لفظ عام است و آنچه بر منسوخ بودن حدیث عربین توسط این حدیث دلالت می کند این است که مثلاً ای که حدیث عربین متضمن آن است بالاشفاق منسوخ است چرا که مثله کردن در ابتدای اسلام مشروع بوده است.

شوح: مصنف رحمه الله فرموده: که نزد اخاف عام و خاص در قطعی و مفید یقین بودن برابرند به این علت که منسوخ کردن خاص توسط آن جایز است درحالیکه شرط این است تا ناسخ برابر منسوخ باشد با از آن برتر باشد لذا ناسخ بودن عام برای خاص دلیل بر این است که لا اقل عام برابر خاص است و خاص بالاشفاق قطعی است لذا عام نیز قطعی خواهد بود مثال آن این است که حدیث عربنه که خاص است توسط حدیث استنزهوا من البول - که عام است منسوخ شده است. تفصیل آن از این قرار است که عربنه نام وادی است در عرفات و تصغیر آن عربنه است عربنه قبیله ای است که عربین به سوی آن مشربانند به گفته ی حضرت انس بن مالک رضی الله عنه واقعه ی آن این است که گروهی از عربنه به مدینه منوره آمدند لیکن آب و هوای آنجا به ایشان سازگار نبود چنانچه رنگشان زرد و

شکمهایشان ورم کرد. وقتی که پیامبر صلی الله علیه و آله مطلع شدند به اوها دستور دادند تا بسوی شتران صدقه بیرون روند و از شیر و ادراغ آنها بنوشند که با انجام این کار بهبود یافتند و در عوض آن مرتد شدند و چوپانان را به قتل رساندند و شتران صدقه را با خود بردند وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله از این کارشان اطلاع یافتند بعضی از افراد را به تعقیب آنها فرستادند و آنها را دستگیر و به خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله حاضر نمودند و پیامبر صلی الله علیه و آله دستور دادند تا دست و پای آنها را قطع و چشمهای آنها را بیرون آورند و آنها را در گرمای طاق فرسا رها سازند تا اینکه همه مردند چونکه این گروه از قبیله عربنه قطاع الطریق و راهزن بودند لذا یک دست و پای آنها را بریده به قتل رساندند چرا که سزای راهزن همین است و مطابق حدیث دیگری که چونکه اینها چوپانان رسول الله صلی الله علیه و آله را مثله نیز کرده بودند و چشمتان را نیز در آورده بودند لذا به استاد آیه ﴿جزاء سینیة سینیة مثلها﴾ پیامبر صلی الله علیه و آله نیز با آنها همان برخورد را نمودند به هر حال این حدیث خاص است به ادراغ شتر و بر حلال و پاک نمودن ادراغ شتر دلالت می کند.

امام محمد رحمه الله به استاد همین حدیث فرمودند: ادراغ حیواناتی که گوشت آنها خورده می شود پاک است و نوشیدن آنها برای تداوی و غیره حلال است و شیخین فرمودند: که این حدیث منسوخ است و ناسخ این حدیث است ﴿استنزهوا من البول فإن عامه عذاب القبر منه﴾ این حدیث برمی گردد به این موضوع که پیامبر صلی الله علیه و آله صحابه صالح و نیکی را دفن نمودند چنانچه آن صحابی گرفتار عذاب قبر شد، پیامبر صلی الله علیه و آله نزد همسرش تشریف بردند و از کار روزمره آن مرحوم سؤال فرمودند همسرش جواب داد که گوسفندان را می چرانید اما از ادراغ آنها احتیاط (و پرهیز) نمی کرد پیامبر صلی الله علیه و آله با شنیدن این موضوع فرمودند: که ای مردم از ادراغ پرهیزید چرا که عموماً عذاب قبر در بی احتیاطی در ادراغ است گرچه این حدیث به لحاظ شأن نزول و واقعه اش با ادراغ ما یؤکل لحمه یعنی گوسفند خاص است همانگونه که حدیث منسوخ با جانور مأكول اللحم یعنی شتر خاص است لیکن به اعتبار لفظ عام است و اعتبار بر عموم لفظ است نه خصوص سبب پس اگر چه حدیث استنزهوا من البول به لحاظ سبب نزول خاص است لیکن به لحاظ لفظ عام است چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله به دوری از مطلق بول (ادراغ) را دادند خواه بول مأكول اللحم له باشد یا غیر مأكول له به هر حال این حدیث عام است و ناسخ و حدیث عربنه خاص است و منسوخ شدن خاص توسط عام ثابت شد با توجه به همین حدیث ناسخ نزد امام ابوحنیفه رحمه الله مطلق هر ادراغی خواه مأكول اللحم له باشد و غیر مأكول اللحم نجس است و استفاده آن برای تداوی و غیره ناجایز است و تأیید قول ابوحنیفه رحمه الله با این گفته رسول الله صلی الله علیه و آله نیز می شود که ﴿لاشفاء فیما حرم علیکم﴾ یعنی در آن چیزی که به شما حرام شده شفایی نیست سپس وقتی که ادراغ حرام و نجس است در آن هیچگونه شفایی هم نیست و چون در ادراغ شفا نیست لذا استفاده آن برای درمان بی فایده و حرام است. اما امام ابو یوسف رحمه الله ادراغ را برای معالجه ضرورتاً اجازه می دهد و جواب حدیث (لاشفاء

فیمایحرم علیکم) را اینچنین جواب می دهد که شفا نبودن در چیز حرام کاملاً صحیح است لیکن وقتی که ضرورتاً اجازه نوشیدن ادرار داده شده است حرام نمی باشد.

صاحب نور الانوار رحمته با عبارت (والذی بدل علی کون حدیث العرینین) جواب اعتراض را می دهد می ناسخ بودن حدیث (استزها من البول) و منسوخ بودن حدیث عرینین زمانی صحیح است که تأخر حدیث (استزها من البول) و تقدم حدیث عرینین ثابت شود حال آنکه به علت معلوم نبودن تاریخ هر دو حدیث مشخص نیست جواب آن این است که منسوخ بودن حدیث عرینین با دلیل دیگری ثابت است و آن اینکه حدیث عرینین متضمن مثله کردن است یعنی در حدیث عرینین این مذکور است که پیامبر صلی الله علیه و آله مردمان عربنه را مثله فرمودند ولی حکم مثله کردن بالاتفاق منسوخ شده است یعنی در ابتدای اسلام مثله کردن مشروع بوده است اما بعداً منسوخ شده است سپس وقتی که جزئی از حدیث عرینین منسوخ شده است پس جزء دیگر آن یعنی علت و طهارت بول ما بؤکل لحمه نیز بطور حتم منسوخ شده است والا چگونه ممکن است که نصف حدیث منسوخ شود و نصف دیگر منسوخ نشده باشد به هر حال و فیهک منسوخ شدن حدیث عرینین ثابت شد لذا بدون شک حدیث استزها من البول ناسخ خواهد بود بعضی این جواب را نپسندیدند چنانچه ایشان فرمودند: که حدیث عرینین شامل دو بخش است یکی مثله دوم پاک بودن ادرار شتر و نسخ یک حکم مستلزم نسخ حکم دیگر نیست بهترین جواب این است که حدیث استزها من البول محرم است و حدیث عرینین مسیح است و محرم مؤخر می باشد و مسیح مقدم. لذا حدیث عرینین مقدم و حدیث (استزها من البول) مؤخر می باشد و مؤخر ناسخ و مقدم منسوخ می باشد لذا حدیث استزها من البول ناسخ و حدیث عرینین منسوخ است.

«وإذا أوصى بخاتم إنسان، ثم بالقص منه لآخر، أن الحلقة للأول، والقص بينها» تأیید لمقدمه مفهومه مما قبل، و هي: أن العام مساوٍ للخاص بمسألة فقهية، و هي أنه إذا أوصى أحد بخاتمه لإنسان، ثم أوصى بكلام مفصول بعده بنقص ذلك الخاتم بعينه لإنسان آخر، فتكون الحلقة للموصى له الأول خاصة، والقص مشترک بين الأول والثاني على التسواء؛ وذلك لأن الخاتم عام أي كالعام؛ لأن العام المصطلح هو: ما يشمل أفراداً، والخاتم لا يصدق إلا على فرد واحد، ولكنه كالعام يشمل الحلقة والقص كليهما، والقص خاص بمذلوله فقط، فإذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الققص، فيكون الققص للموصى لهما جميعاً تسوية للعام مع الخاص، بخلاف ما إذا أوصى بالقص بكلام موصول، فإنه يكون بينا؛ لأن المراد بالخاتم فيما سبق: الحلقة فقط، فتكون الحلقة للأول والقص للثاني، وعند أبي يوسف رحمه الله يكون الققص للثاني البتة سواء أتى بكلام موصول أو مفصول؛ لأن الوصية إنما تلزم بعد ماته لا في حياته.

فكان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لإنسان، و بختمتها لآخر، قلنا: الوصية بالرقبة لا يتناول الخدمة؛ لأنها جنسان مختلفان بخلاف الخاتم؛ فإنه يتناول القص لامحاله، فيكون كالقياس مع الفارق.

ترجمه: و وقتی کسی برای کسی حلقه ای و برای دیگری نگین آن را وصیت کرد انگشت مال نغرا اول و نگین بین هر دو مشترک است این تأیید بر مقدمه ای است که از قبل فهمیده می شود و آن اینکه عام در یک مسئله فقهی با خاص برابر است و مسئله فقهی این است که وقتی شخصی برای شخص دیگری انگشتش را وصیت نمود سپس بعد از آن با کلام مفصولی بعینه نگین همان انگشت را به فرد دیگری وصیت نمود پس حلقه مخصوص موصی له اول می باشد و نگین بین اول و دوم بطور مساوی مشترک خواهد بود و عینش این است که خاتم عام یعنی همانند عام است چون عام مصلح شامل افراد است و خاتم فقط بر یک فرد صدق می کند لیکن مانند عام حلقه و نگین هر دو را در بر می گیرد و نگین با مدلولش خاص است. پس وقتی که بعد از عام با کلام مفصول خاص را ذکر نمود در رابطه با نگین آن دو تعارض واقع شد. لذا نگین مال هر دو موصی له می باشد تا که عام با خاص برابر شود- به خلاف اینکه وقتی وصیت نگین را با کلام موصول نمود. این کلام بیان می شود چرا که در گذشته مراد از خاتم فقط حلقه است لذا حلقه متعلق به موصی له اول و نگین متعلق به موصی له دوم خواهد بود. و نزد امام ابویوسف رحمه الله در هر صورت حلقه موصی له اول و نگین متعلق به موصی له ثانی می باشد خواه با کلام مفصول آورده باشد یا با کلام موصول چرا که وصیت بعد از موت موصی لازم می شود نه در زندگی آن پس کلام موصول و مفصول هر دو برابر می باشند. مانند وصیت نمودن رقیه را برای یک فرد و وصیت خدمت آن برای انسان دیگری، ما جواب می دهیم که وصیت به رقیه خدمت را در بر نمی گیرد چرا که این دو تا دو جنس مختلف اند بر خلاف خاتم چونکه نگین را در هر حال در بر می گیرد. لذا این مانند قیاس مع الفارق می باشد.

شرح: شارح رحمته می فرماید: مقدمه ای که قبلاً احرار شد که عام و خاص مساوی اند را با یک مسئله فقهی تأیید و محکم نموده است. مسئله فقهی این است که شخصی برای دیگری انگشتش را وصیت نمود سپس بعد از لحظه ای نگین انگشت را برای فرد دیگری وصیت نمود. لذا حلقه انگشت متعلق به موصی له اول می باشد و نگین در میان موصی له اول و موصی له ثانی بطور یکسان مشترک می باشد و دلایل این است که لفظ «خاتم» مانند عام است و به این علت مانند عام گفت چونکه عام اصطلاحاً آن است که افرادی را در بر گیرد و چونکه لفظ خاتم فقط شامل یک فرد است لذا لفظ خاتم اصطلاحاً عام نمی باشد لیکن مانند عام می باشد چرا که خاتم، نگین و حلقه هر دو را در بر می گیرد لذا بخاطر در بر گرفتن حلقه و نگین لفظ خاتم مانند عام می باشد و لفظ «قص» نگین فقط به

مدلولش یعنی به نگیں خاص است و شامل چیز دیگر غیر از آن نمی شود. نتیجه این که لفظ خاتم مانند خاص است و لفظ «قص» خاص است و موصی «وصیت کننده» بعد از عام یعنی بعد از خاتم یا کلام مفصول، خاص را ذکر نموده است لذا در مورد نگیں در میان موصی له اول و موصی له دوم تعارض بوجود آمده است یعنی در مورد وصیت نمودن خاتم برای موصی له اول تقاضا این است تا مانند حلقه، نگیں نیز متعلق به موصی له اول باشد و وصیت نمودن نگیں بطور خصوصی برای موصی له دوم این را می طلبد تا نگیں مال موصی له دوم باشد لذا بخاطر برابر کردن عام یعنی وصیت اولی را با خاص یعنی وصیت ثانی، گفته شد که نگیں در میان هر دو موصی لهما نصف می شود و حلقه متعلق به موصی له اول می شود، چونکه در مورد حلقه هیچ گونه تعارض نیست. البته اگر حلقه را با کلام موصول برای فرد دیگری غیر از موصی له اول وصیت نموده بود در این صورت وصیت دوم برای وصیت اول بیان و تخصیص می شود چرا که برای مشخص لازم است تا با کلام اول مقارن باشد و در این صورت مقارنت وجود دارد. پس کلام دوم موصی یعنی وصیت نگیں برای کلام اول یعنی وصیت انگشتر مشخص باشد و باید گفت که در وصیت اولی مراد از خاتم فقط حلقه است و وقتی که در وصیت اولی فقط حلقه مراد است لذا برای موصی له اول فقط حلقه تعلق می گیرد و برای موصی له ثانی نگیں تعلق می گیرد و چونکه در صورت کلام مفصول شرط تخصیص یعنی مقارنت وجود ندارد به همین خاطر در صورت کلام مفصول وصیت ثانیه مشخص وصیت اولی نخواهد بود و وقتی در صورت کلام مفصول وصیت دوم مشخص وصیت اول نیست پس در وصیت اول حلقه و نگیں هر دو مراد خواهد بود و نگیں در میان هر دو موصی لهما مشترک می باشد حضرت امام ابو یوسف رحمه الله فرمودند: که خواه وصیت ثانیه یا کلام موصول باشد یا کلام مفصول در هر دو صورت حلقه متعلق به موصی له اول و نگیں متعلق به موصی له دوم می باشد و دلیل این است که وصیت بعد از مرگ موصی لازم می شود نه در حیات آن؛ لذا فرقی نمی کند که وصیت دوم با کلام موصول باشد یا کلام مفصول هر دو یکی است مانند اینکه شخصی رقبه غلام خود را برای کسی وصیت نماید و خدمت آن را برای انسان دیگری که رقبه به موصی له اول و خدمت آن به موصی له دوم تعلق می گیرد خواه وصیت دوم با کلام موصول باشد یا کلام مفصول. جواب آن از طرف ما این است که چونکه رقبه و خدمت دو جنس مخالف اند لذا وصیت به رقبه وصیت به خدمت را در بر نمی گیرد و رقبی وصیت به رقبه شامل وصیت خدمت نمی شود لذا در بحث خدمت در میان هر دو موصی لهما هیچ گونه تعارضی واقع نمی شود بلکه رقبه مال موصی له اول می شود و خدمت موصی له دوم، و برخلاف آن که خاتم در هر حال نگیں را هم در بر می گیرد لذا وصیت به خاتم شامل وصیت به نگیں نیز می شود و در مورد نگیں

بین هر دو موصی لهما تعارض واقع می شود و برای برطرف کردن تعارض نگیں در بین آنها مشترک می شود. حاصل اینکه قیاس نمودن مسئله متی را بر رقبه و خدمت قیاس مع الفارق است.

ثم ان فی هذا المقام عامین مختلف فیهما الشافعی رحمه الله مع اخی حنیفه رحمه الله ظناً منه بأنهما مخصوصان عند اخی حنیفه رحمه الله، ولیس کذلک.

تقریر الاول: ان فی قوله تعالی: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اِسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ کلمه "ما" عامه لکل مال مالم یذکر اسم الله علیه عامداً أو ناسیاً، فینبغی أن لا یجوز متروک التسمیه اصلاً، کما ذهب الیه مالک رحمه الله، و لکنکم خصصتم الناسی من هذا، و قلتم: إنه یجوز متروک التسمیه ناسیاً، و الاثیه محموله علی العامد فقط، قلنا: إن نخص العامد منه ایضاً بالقیاس علی الناسی، و بخیر الواحد، و هو قوله علیه السلام: "المسلم یذبح علی اسم الله سحی أو لم یسم"، فلم یبق فی الاثیه إلا ما کان مذبحاً باسماء لأضنام.

توجه: سپس در این مقام دو عام است که امام شافعی رحمه الله با امام ابوحنیفه رحمه الله اختلاف نموده است به این گمان که آن دو نزد امام ابوحنیفه رحمه الله مخصوص اند. حال آنکه اینچنین نیست توضیح اول این است که کلمه «ما» در قول خداوند متعال ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اِسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ عام است برای هر چیزی که بر آن نام الله عمداً یا به فراموشی گرفته نشود. پس مناسب است که متروک التسمیه اصلاً حلال نباشد همانگونه که عقیده امام مالک رحمه الله است. لیکن شما «ناسی» را از آن خاص نموده اید و گفته اید که متروک التسمیه ناسیاً جایز است و آیه فقط بر عامد محمول است. ما می گوییم که ما هم عامداً را با قیاس بر ناسی خاص می کنیم و بخاطر خبر واحد و آن قول پیامبر صلی الله علیه و آله است که فرمودند: که مسلمان بر اسم الله ذبح می کند چه نام الله را بگوید و چه نگوید. لذا در آیه باقی نماند مگر آنچه بر نام بها ذبح شده باشد.

شرح: ملاجون رحمه الله شارح نورالانوار می فرماید: که در این جا دو عام چنین اند که امام شافعی رحمه الله با امام ابوحنیفه رحمه الله اختلاف نموده است و اصل اختلاف امام شافعی رحمه الله این گمان ایشان است که دو عام مذکور نزد امام ابوحنیفه رحمه الله مخصوص اند یعنی بعضی افراد را خاص نموده اند حال آنکه در واقع اینچنین نیست. توضیح عام اول این است که کلمه «ما» در قول خداوند ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اِسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (حیوانی) که بر آن نام خدا گرفته نشده است را تخویر (عام است بر هر آن حیوانی که بر آن نام خدا قصداً یا به فراموشی گفته نشود لذا عمومیت کلمه «ما» این را می طلبد تا متروک التسمیه اصلاً حلال نباشد یعنی نه حیوانی حلال باشد که بر آن قصداً نام خدا گرفته نشود و نه هم حیوانی که به فراموشی نام خدا بر آن گرفته نشود همانگونه که مذهب امام مالک رحمه الله نیز همین است لیکن شما احکاف ناسی را از این عام خاص کردید و گفته اید که خوردن متروک التسمیه ناسیاً جایز است و

و تقریر الثانی: أن فی قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَ كَانَ آمِنًا﴾ کلمه «من» ایضاً عامه شامله لمن دخل فی البیت بعد قتل انسان، أو بعد قطع أطرافه أو دخل فی البیت ثم قتل فيه أحدًا، فیتبیح أن یکون کل من هؤلاء آمنًا، وأنتم خصصتم من هذا «من قتل فی البیت بعد الدخول» و «من دخل فيه بعد قطع أطرافه» و قلتم: إنه ینقص من هذین فی البیت. قلنا: إن نخص الصورة الثالثة ایضاً، وهو: «من دخل فی البیت بعد أن قتل إنساناً»، ینقص منه بالقیاس علی الصورتین الأولیین، و بخیر الواحد، و هو قوله علیه السلام: «الحرم لا یعبذ عاصياً، ولا قاتلاً بدم» لم یبق تحت هذا العام إلا الأمن من عذاب النار.

ترجمه: و توضیح (گزارش) عام دوم این است که کلمه «من» در قول خداوند «و من دخله کان آمناً» نیز عام است که در بر گیرنده کسی است که بعد از قتل انسانی یا قطع عضوی از آن در بیت الله داخل شده باشد یا وارد بیت الله شود سپس در آن کسی را به قتل رسانند، پس مناسب است تا هر یک از آنها در امان باشد در حالیکه شما احتیاف از این خاص نمودید کسی را که بعد از داخل شدن در بیت الله قتل کند و کسی را که بعد از بریدن دست و پای انسانی وارد بیت الله شود و شما گفتید که از این دو در بیت الله قصاص گرفته می شود. ما «شوافع» می گویم که ما هم صورت سوم را نیز خاص می کنیم و آن اینکه شخصی بعد از قتل انسانی وارد بیت الله شود از آن دو نیز قیاس بر دو صورت گذشته قصاص گرفته می شود و بخاطر خبر واحد و آن این که رسول الله ﷺ فرمودند که حرم نه نافرمانی را پناه می دهد و نه هم فرار از خون را. و در تحت این عام هیچ کس باقی نمی ماند مگر مأمون از عذاب خدا.

شرح: گزارش عام دوم این است که کلمه «من» در قول خداوند «من دخله کان آمناً» (کسی که در بیت الله داخل شود در امان است) عام است چرا که در تحت این سه صورت داخل است:

۱- کسی بعد از قتل انسانی وارد بیت الله شود؛

۲- کسی بعد از قطع دست و پای انسانی وارد بیت الله شود؛

۳- کسی بعد از ورود به بیت الله انسانی را به قتل برساند.

عمومیت کلمه «من» این را می طلبد تا این هر سه فرد در امان باشند لیکن شما احتیاف از این عام صورت دوم و سوم را خاص نموده اید چنانچه شما گفته اید که اگر کسی بعد از داخل شدن به بیت الله انسانی را به قتل رساند یا بعد از قطع دست و پای انسانی وارد بیت الله شد این هر دو در امان نیستند بلکه از این دو در خود بیت الله قصاص گرفته می شود شوافع می گویند که در دو صورت مذکور شما احتیاف خاص نموده اید و صورت دیگر را یعنی کسی که بعد از قتل انسانی وارد بیت الله شود را ما خاص می کنیم و می گویم کسی که بعد از قتل وارد بیت الله

آیه فقط حمل بر عامد است یعنی فقط خوردن متروک التسمیه عامداً ناجایز است پس وقتی که شما احتیاف از این عام ناسی را خاص نموده اید لذا ما شوافع عامد را نیز از آن خاص می کنیم یعنی نهما (شوافع) خوردن متروک التسمیه عامداً نیز مانند خوردن متروک التسمیه ناسیاً جایز استو یک دلیل خاص کردن عامد قیاس است یعنی متروک التسمیه عامداً بر متروک التسمیه ناسیاً قیاس شده است لذا خوردن متروک التسمیه عامداً نیز مانند متروک التسمیه ناسیاً حلال و جایز است و دلیل دوم خبر واحد است که رسول الله ﷺ فرمودند: که مسلمان فقط با نام الله ذبح می کند خواه بسم الله بگوید یا نکوید یعنی ذبح مسلمان در هر حال معتبر و جایز است خواه بسم الله بگوید و یا قصداً و یا ناسیاً نکوید، بهر حال از این حدیث ثابت شد که در صورت ترک کردن بسم الله و قصداً نیز ذبیحه حلال است. فلم یبق فی الآیه -الخ- جواب سؤالی است. این سؤال بر امام شافعی رحمه الله وارد می شود و آن اینکه آیه مذکور «ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه» دو گروه را در بر داشت: (۱) ناسی (۲) عامد را و از آیه ناسی (فراغوش کار) بالاجماع تخصیص است. و شما نیز عامد را با قیاس بر ناسی تخصیص کردید و در نتیجه هر دو از مصداق آیه بیرون شدند و آیه غیر معمول بها مانند حال آنکه تمام آیات به شرطی که منسوخ نباشند باید معمول بها باشند؟

جواب امام شافعی رحمه الله این است که آیه هنوز هم معمول بها است چون مراد از آن و آن حیوانی است که به نام بها ذبح شده باشد و با این توجیه اعتراضی وارد نیست یعنی خداوند درباره حیواناتی که به نام بها ذبح شده باشد فرموده است «ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه» بعد از این جواب اعتراض غیر معمول بها بودن آیه بر امام شافعی رحمه الله واقع نمی شود. جواب اصولی اختلاف مذکور امام شافعی رحمه الله بعداً ذکر می شود لیکن امام شافعی رحمه الله دو دلیلی که برای خاص کردن عامد ذکر فرمودند جواب دلیل اول این است که قیاس نمودن عامد بر ناسی درست نیست چون که ناسی معذور است و عامد غیر معذور است و قیاس کردن معذور بر غیر معذور درست نیست مانند اینکه قیاس قادر علی القيام بر عاجز عن القيام درست نیست و با این قیاس خواندن نماز فرض نشسته بر قادر علی القيام جایز نیست و جواب دلیل دوم یعنی حدیث این است که علامه بدر الدین عینی در شرح هدایه نوشته اند که این حدیث مطابق روایت دار قطنی این چنین است «المسلم یذبح علی اسم الله سحی اولم یسم مالم یعمده» یعنی مسلمان بر نام خدا ذبح می کند خواه بسم الله بگوید یا نکوید تا زمانی که اواده ترک تسمیه را ننماید. یعنی اگر مسلمان در وقت ذبح عمدتاً تسمیه را ترک نمود ذبح کننده بر نام الله نخواهد بود و خوردن آن جایز نمی باشد و در صورت اضافه «مالم یعمده» حدیث دلیل احتیاف می شود نه شوافع.

شود نیز در امان نیست بلکه از او نیز قصاص گرفته می شود. یک دلیل بر آن قیاس است یعنی داخل شونده در بیت الله بعد از قتل بر دو صورت دیگر قیاس می شود که همانگونه که در آن دو صورت مجرم در امان نمی ماند همچنان فردی که بعد از قتل وارد بیت الله شده است نیز در امان نخواهد بود و دلیل دوم خبر واحد است یعنی قول پیامبر صلی الله علیه و سلم «الحرم لا یبعذ عاصیاً ولا فاراً بدم» حرم مکه، نافرمان و کسی که بعد از ریختن خون وارد مکه شده است را پناه نمی دهد. پس وقتی که حرم مکه و قتل کننده را پناه نمی دهد پس حتماً در کعبه از آن قصاص گرفته خواهد شد لیکن بر شوافع این اعتراض می شود که از سه صورت که در تحت این آیه بود دو صورت آن بالا جماع خاص شده است و وقتی صورت سوم را نیز شما خاص نمودید پس در تحت آیه چه چیزی باقی می ماند و چگونه بر آیه عمل شود. جواب این اعتراض از جانب شافعی رحمه الله این است که در تحت این آیه مأمون از عذاب جهنم باقی می ماند یعنی کسی که وارد بیت الله شد از عذاب جهنم در امان شده است بشرطی که مؤمن باشد.

جواب اصولی امام شافعی رحمه الله در مورد اختلاف مذکور، آئینه بیان می کنیم. اما دو دلیلی که وارد شونده بیت الله بعد از قتل را از عموم آیه خاص نموده است جواب قیاس این است که قیاس نمودن کسی که بعد از قتل وارد کعبه شده است به کسی که بعد از ورود به کعبه قتل نموده است، قیاس مع الفارق است چونکه کسی که داخل کعبه انسانی را به قتل می رساند عظمت و حرمت کعبه را زیر پای گذاشته است و کسی که حرمت کعبه را زیر پا گذارد صلاحیت امنیت کعبه را ندارد لذا قاتل داخل خانه خدا در امان نخواهد بود بلکه از آن قصاص گرفته می شود و کسی که بعد از قتل داخل کعبه می شود به کعبه پناه می برد و به کعبه احترام می گذارد و قصاص نمودن کسی که به خانه خدا احترام می گذارد اصلاً مناسب نیست لذا این فرد در امان خواهد بود. اما جواب دلیل دوم یعنی حدیث تفصیلش این است که وقتی عبدالله بن زبیر و همراهانش از بیعت بربز سر باز زدند. عمرو بن سعد که از وایان بربز بود اراده نمود تا لشکری را برای جنگ با ابن زبیر در مکه بفرستد. ابن شریح گفت که رسول الله صلی الله علیه و سلم فرمودند: که مکه حرم است که نه در آن اجازه شکار کردن است و نه اجازه بریدن درخت یعنی وقتی اجازه کشتن حیوان حرم و بریدن درخت آن نیست پس چگونه جنگیدن با مسلمان در آن جایز است. عمرو بن سعد در جوابش گفت: «ان الحرم لا یبعذ عاصیاً ولا فاراً بدم» (حرم نافرمان و قاتل را پناه نمی دهد) یعنی چونکه ابن زبیر و غیره با بربز بیعت نکردند نافرمان اند لذا حرم آنها را پناه نمی دهد. یعنی با آنها جنگیدن جایز است بهر حال «ان الحرم لا یبعذ عاصیاً ولا فاراً بدم» قول عمرو بن سعد است و عمرو بن سعد به خاطر لشکر کشی در مکه ظالم است و قول ظالم اعتباری ندارد لذا قول ان الحرم لا یبعذ، معتبر نمی باشد. و از بعضی از روایات نیز ثابت است که ابن شریح «ان الحرم

لا یبعذ عاصیاً ولا فاراً بدم» را حدیث پیامبر صلی الله علیه و سلم نمی داند بلکه قول ظالمی است پس استدلال نمودن امام شافعی رحمه الله از آن در بحث تخصیص چگونه درست است.

فانجابه المصنف رحمه الله عن جانب أبي حنيفة رحمه الله بقوله: «ولا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ بالقياس وخبر الواحد» أي لا يجوز تخصيص الشافعي رحمه الله العامد عن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ بالقياس على الناس، وقوله عليه السلام: «المسلم يذبح على اسم الله، سمي أولم يسم». وتخصيص الداخل في البيت بعد ما قتل عن قوله: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ بالقياس على القاتل بعد الدخول، وعلى الأطراف، وقوله عليه السلام: «الحرم لا يبعذ عاصياً ولا فاراً بدم».

«لأنهما ليسا بمخصوصين» تعليل لقوله: لا يجوز أي لأن هذين العامين ليسا بمخصوصين أولاً كما زعمتم حتى يخص ثانياً بالقياس، وخبر الواحد؛ لأن الناس ليس بداخل في قوله تعالى: ﴿مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ﴾ أصلاً؛ إذ هو في معنى الذاکر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد، وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الأمن، إذ المراد بالأمر أمن الذات والأطراف، كأنها ليست من الذات، بل من المال، وكذا القاتل بعد الدخول فيه؛ إذ معنى قوله: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ من دخله بعد ما صار مباح الدم بردم أوزنا، أو قصاص لأنه باشر هذه الأمور بعد الدخول، فهو خارج عن مضمون الآية لأنه مخصوص منها، لا يقال: إن ضمير «دخله» راجع إلى البيت، والمقصود بيان أمن الحرم؛ لأننا نقول: إن حكمها واحد، بدليل قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ يَوْمَئِذٍ جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا﴾.

توجه: لذا مصنف رحمه الله با این گفته اش از طرف امام ابوحنیفه رحمه الله جواب داده است که: قول خداوند «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ» و «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» را با قیاس و خبر واحد خاص نمودن جایز نیست. یعنی قیاس نمودن امام شافعی رحمه الله عامد را بر ناسی و خاص نمودن قول خداوند «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ» را بخاطر قول پیامبر صلی الله علیه و سلم «المسلمه یذبح علی اسم الله سمّ اولم یسم» جایز نیست و قیاس نمودن شخصی که بعد از قتل وارد بیت الله شده است را بر قاتل بعد الدخول و اعضاء و خاص نمودن از قول خداوند متعال «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» به خاطر حدیث پیامبر صلی الله علیه و سلم «الحرم لا یبعذ عاصیاً ولا فاراً بدم» جایز نیست. چرا که این دو عام، مخصوص نیستند این دلیل عدم جواز تخصیص است چونکه اولاً این دو عام مخصوص نیستند همانگونه که شما شوافع گمان کردید تا که با خبر واحد اولاً و قیاس ثانیاً (بار دوم) مرتبه دوم) تخصیص شود. چرا که ناسی در قول خداوند «مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ» داخل نیست چون که ناسی به معنی ذاکر است لذا ناسی از آیه خاص

نشده است تا عابد بر آن قیاس شود و همچنان کسی که بر او قصاص قطع عضو است از «آمن» خاص نشده است چون که مراد از «آمن» آمن ذات است و می توان گفت که اعضاء و جوارح حیثیت مالی دارند بلکه از مال الله و همچنان قاتل بعد از دخول (نیز مخصوص نیست) چون که معنی قول خداوند ﴿و من دخله کان آمناً﴾ این است که هر شخص که بخاطر ارتداد یا زنا یا قصاص مباح الدم شده وارد بیت الله شده باشد نه این که این فرد بعد از دخول مرتکب این امور شده باشد پس قاتل بعد الدخول از مضمون آیه خارج است نه این که از آیه مخصوص است این اعتراض نشود که ضمیر منصوب دخل راجع به بیت الله است در حالیکه مقصود بیان آمن حرم است. چونکه ما جواب می دهیم که حکم بیت الله و حرم هر دو یکی است... دلیل قول خداوند است آیا نمی بینند که ما حرم را آمن قرار دادیم.

شوح: شارح فرمودند: که مصنف جواب امام شافعی را اینگونه دادند نه تخصیص قول خداوند ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه با قیاس و خبر واحد درست است و نه هم خاص کردن او من دخله کان آمناً یعنی قیاس نمودن امام شافعی تارک تسمیه عمداً را بر تارک تسمیه ناسیاً و خاص نمودن آیه کریم ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه را بخاطر حدیث نبوی المسلمه یذبح علی اسم الله سم اولم یسم جائز نیست و همچنین قیاس نمودن امام شافعی کسی را که بعد از قتل وارد کعبه شده است به کسی که بعد از دخول قتل نموده است یا بعد از قطع اعضاء وارد بیت الله شده است و خاص نمودن قول خداوند او من دخله کان آمناً را به خاطر حدیث پیامبر الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاراً بدم جائز نیست چونکه این دو عام یعنی آیه معالم یذكر اسم الله و آیه ﴿و من دخله کان آمناً﴾ مخصوص نیستند آنگونه که شما شوافع گمان نموده اید یعنی وقتی که این دو از ابتدا مخصوص نیستند پس خاص نمودن شما مرتبه دوم بخاطر قیاس و خبر واحد نیز جائز نخواهد بود و به این علت این دو ابتداء مخصوص نیستند (ناسی) که در مورد آن شما شوافع گمان می کردید که اخاف آن را از ﴿مما لم یذكر اسم الله عليه﴾ خاص نموده اند در حالیکه این اشتباه است. اصلاً در آیه ﴿مما لم یذكر اسم الله عليه﴾ داخل نیست و دلیل داخل نبودن آن در این آیه این است که ناسی حکماً ذاکر است. زیرا که نسیان یک عذر شرعی است که آن معاف و بخشیده شده است. اما مسلمان بودن آن داعی ذکر الله است. پس بخاطر عذر نسیان مسلمان بودن آن را قائم مقام ذکر آن قرار دادند و گفته شده است که ناسی (فراموش کار) حکماً ذاکر است و وقتی ناسی حکماً ذاکر است پس ناسی شامل افراد مما لم یذكر اسم الله عليه نیست و وقتی ناسی شامل افراد ﴿مما لم یذكر اسم الله عليه﴾ نیست لذا از آیه ﴿مما لم یذكر اسم الله عليه﴾ خاص نشده است و وقتی ناسی از آیه خاص نشده است پس برای شما چگونه اجازه است تا با قیاس نمودن عابد بر ناسی عابد را خاص نمایید یعنی قیاس نمودن

مرتکب التسمیه عابد را بر مرتکب التسمیه ناسیاً جایز نمی باشد. همچنان کسی که بعد از قطع نمودن دست و پای انسان در بیت الله داخل شده است از آیه و من دخله کان آمناً خاص نشده است چون که این فرد اصلاً در تحت آیه و من دخله آمناً داخل نیست و علت عدم دخول این است که مراد از آمن ذات است. یعنی کسی که وارد بیت الله شد ذاتش در امان شد و اطراف و اعضاء ذات نیستند بلکه مانند مال الله پس وقتی با دخول به بیت الله ذات در امان می شود و مال در امان نمی شود و اعضاء و جوارح مال الله اند لذا اعضاء و جوارح نیز در امان نخواهند بود و چون اعضاء و جوارح در بیت الله در امان نیستند لذا کسی که اعضاء انسانی را قطع نموده وارد بیت الله شود در تحت آیه و من دخله کان آمناً داخل نمی باشد و وقتی که این فرد در تحت این آیه داخل نیست پس چگونه سؤال خاص کردن آن از آیه بوجود می آید و وقتی از آیه خاص نشده است خاص نمودن کسی که بعد از قتل وارد بیت الله شده است نیز با قیاس بر آن صحیح نخواهد بود آنگونه که شما شوافع می گوید: همچنان کسی که بعد از داخل شدن در بیت الله کسی را به قتل می رساند نیز در تحت آیه و من دخله کان آمناً داخل نیست چون که معنی و من دخله کان آمناً این است که کسی که مباح الدم یعنی مرتد، یا مرتکب زنا یا مرتکب قتل عمد شده سپس وارد بیت الله شده باشد در امان است نه اینکه کسی که وارد بیت الله شده و در آنجا مرتکب این کارها شده در امان است. این فرد هرگز در امان نیست لذا قاتل داخل بیت الله از مضمون این آیه خارج است اینگونه نیست این فرد داخل بوده سپس خاص شده است. بهر حال وقتی که قاتل بعد از دخول از این آیه خاص نشده است برای شما شوافع نیز تخصیص کسی که قتل نموده سپس وارد بیت الله شده با قیاس بر آن صحیح نیست. صاحب نور الانوار می فرماید: که در اینجا این اعتراض نشود که ضمیر منصوب و من دخله به طرف بیت الله راجع است چرا که در گذشته در آیه ان اول بیت وضع للناس بیت ذکر شده است و این ضمیر راجع به طرف حرم است چون بیش از آن لفظ حرم مذکور نیست پس از آیه آمن بیت بیان شده است نه آمن حرم حال آنکه مقصود بیان آمن حرم است.

جواب آن این است که اگرچه ضمیر منصوب در آیه به طرف بیت راجع است لیکن حکم حرم همان حکم بیت الله است یعنی حکم هر دو آمن بودن است همانگونه که از آیه دیگر اولم یروا انا جعلنا حرماً آمناً ثابت است. یعنی آنها نمی دانند که ما آن شهر مکه را حرم امن قرار دادیم. در این صورت محل آمن بودن هر یک از بیت الله و حرم ثابت می شود و وقتی محل آمن بودن هر دو ثابت است لذا راجع نمودن ضمیر منصوب آیه و من دخله کان آمناً، به طرف بیت در مقصد آن خطی وارد نمی شود. والله اعلم جمیل احمد عفی عنه

عام مخصوص عنه البعض

ثم إن المصنف رحمه الله لما فرغ من بيان العام الغير المختص بغيره شرع في بيان العام المختص بغيره. وأورد فيه ثلاثة مذاهب، وبين كل مذهب بدليل وشبه بمسألة فقهية، فقال: «فإن لحقه خصوص. معلوم أو مجهول لا يلقى قطعياً لكنه لا ينفك الاحتجاج به» أي إن لحق هذا العام الذي كان قطعياً مختص بمعلوم المراد أو مجهول المراد، فالمختار أنه لا يفتى قطعية، ولكن يجب العمل به، كما هو شأن سائر الدلائل الظنية من خير الواحد والقياس، والتخصيص في الاصطلاح: هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول، فإن لم يكن كلاماً بأن كان عقلاً أو حساً، أو عادة، أو نحوه لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً، ولم يضر ظناً، وكذا إن لم يكن مستقلاً بل كان بغاية أو شرط، أو استثناء، أو صفة - وسيجيء تفصيلها - وكذا إن لم يكن موصولاً، بل كان مترخياً لا يسمي تخصيصاً، بل نسخاً على ما سيجيء، هكذا قالوا، وعند الشافعي رحمه الله: كل ذلك يسمى تخصيصاً؛ لأنه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقاً، وكثيراً ما يطلق التخصيص على التراخي مجازاً عندنا أيضاً.

توجه: سپس وقتی که مصنف رحمه الله از بیان عام غیرمخصوص فارغ شد شروع نمود در بیان عام مخصوص و در این بحث سه مذهب آورده است و هر مذهب و با دلیل بیان نمود و هر یک را با مسئله فقهی تشبیه داد، چنانچه فرمود: پس اگر عام را خصوص معلوم یا مجهول لاحق شود قطعی نمی ماند لیکن استدلال نمودن از آن ساقط نمی شود یعنی اگر این عامی که قطعی است به آن مختص معلوم المراد یا مجهول المراد لاحق شود مذهب مختار این است که قطعیت آن باقی نمی ماند لیکن عمل کردن بر آن واجب می باشد همانگونه که شأن همه دلائل ظنیّه از خبر واحد و قیاس است و در اصطلاح تخصیص قصر عام بر بعضی افرادش با کلام مستقل موصول را می گویند پس اگر مختص کلام نباشد مثلاً عقل یا حس یا عادت یا مانند آن چیز دیگری باشد تخصیص اصطلاحی نخواهد بود و عام ظنی نمی شود و همچنان اگر مختص کلام مستقل نباشد بلکه توسط غایت یا شرط یا استثناء یا صفت (که تفصیل آن آینده می آید) باشد و همچنان اگر موصول نباشد بلکه مترخی باشد به آن تخصیصی نمی گویند بلکه نسخ می باشد چنانچه بیان آن خواهد آمد علماً اینچنین گفته اند و نزد امام شافعی رحمه الله قصر عام به هر صورت تخصیص است و نزد ما بر برخی موارد مجازاً لفظ تخصیص به کار برده می شود.

شوح: شارح رحمه الله می فرماید: که عام بر دو قسم بوده است:

۱- عام مخصوص منه البعض؛

۲- عام غیرمخصوص منه البعض.

مصنف رحمه الله بعد از فراغت از بیان عام غیرمخصوص عنه البعض از اینجا عام مخصوص عنه البعض را شروع می فرماید. چنانچه در بحث عام مخصوص منه البعض سه مذهب و دلائل ایشان بیان شده است و مثال هر مذهب را با مثال فقهی عرضه نموده است چنانچه با بیان مذهب اول فرمود که عامی که قطعی الدلائل می باشد اگر به آن مختص معلوم المراد یا مجهول المراد لاحق شود دیگر قطعی الدلائل باقی نمی ماند البته عمل نمودن بر آن واجب می باشد یعنی استدلال از آن ساقط نمی شود همانگونه که جایگاه دلائل ظنیّه یعنی خبر واحد و قیاس همین است شارح رحمه الله می فرماید: که مذهب مختار همین است.

تعریف اصطلاحی تخصیص این است. منحصر نمودن عام را بر بعضی افرادش توسط کلام مستقل و موصولی یعنی بیرون نمودن بعضی افراد عام را توسط کلام موصول مستقل و باقی گذاشتن بعضی افراد را در تحت آن کلام مستقل کلامی است که مفید حکم می باشد و در مفید حکم بودن محتاج چیزی نیست و مراد از کلام موصول این است که عام و مختص هر دو به یک مرتبه تلفظ شوند و اگر تلفظ عام به یک مرتبه و تلفظ مختص در مرتبه دوم شود اصطلاحاً به آن تخصیص گفته نمی شود بلکه نسخ خواهد بود و اگر توسط عقل و یا حس و یا عادت و به علت نقص بعضی افراد و یا زیادتی آنها قصر شود در تمام این صورت ها تخصیص اصطلاحی نخواهد بود. یعنی اگر عام توسط عقل تخصیص شده باشد آن تخصیص اصطلاحی نیست. مثلاً در «خالق کل شیء» (خدا خالق هر چیز است) کل شیء عام است لیکن توسط عقل مشخص می شود که مراد از کل شیء غیر از خداست. پس در اینجا «الله» را توسط عقل از کل خارج نمودن به آن تخصیص اصطلاحی گفته نمی شود. همچنان خارج نمودن افراد نابالغ و دیوانه و از احکام تکلیفیّه توسط عقل، آن نیز تخصیص اصطلاحی نمی باشد مثلاً لفظ «الناس» در آیه «و لله علی الناس حجّ البیت من استطاع» عام است برای همه انسانها ولی توسط عقل نابالغ و دیوانه از آن بیرون شده است و این بیرون نمودن تخصیص اصطلاحی نیست و همچنان بیرون نمودن بعضی افراد را از عام یا حس نیز تخصیص اصطلاحی نخواهد بود مانند «أولیت من کل شیء» (هر چیز به آن داده شده است) این جمله را مُلحد درباره بلقیس به حضرت سلیمان علیه السلام گفته بود که آن زن یعنی بلقیس به قوم سبا پادشاهی می کند و هر چیز به او داده شده است. در اینجا لفظ کل شیء عام است مگر توسط حس و حواس ثابت است که در دنیا هیچ انسانی مالک هر چیزی در دنیا قرار داده نشده است چنانچه چیزهای بسیاری است که در اختیار بلقیس نبود مگر باز هم در عرف گفته می شود که فلاحی پادشاه است و هر چیز در اختیار اوست حالآنکه خیلی از چیزهاست که در اختیار او نیست. بهر حال در اینجا نیز توسط حس و حواس «من کل شیء» تخصیص شده است مگر اصطلاحاً به آن تخصیص گفته نمی شود همچنان به ذریعه عرف و عادت نیز بیرون نمودن بعضی افراد تخصیص اصطلاحی نیست.

مثلاً کسی بگوید: «وَاللّٰهُ لَا أَكُلُ رَأْسًا» (بخدا من سر نمی خورم) عادتاً این حمل بر سرهای متعارف است یعنی حمل بر سر گوسفند، گاو، گاو میش و شتر، می شود و بر سر حشره ای مانند ملخ حمل نمی شود. پس لفظ رأس که عام است از آن بعضی از سرها را توسط عادت، بیرون کردن، اصطلاحاً به آن تخصیص گفته نمی شود. و نیز بیرون شدن بعض افراد از عام به خاطر ناقص بودن، تخصیص اصطلاحی نیست مثلاً کسی بگوید «کل مملوک لی حُرٌّ» (هر مملوک من آزاد است) مکاتب با این گفته - اش آزاد نمی شود چون که ملک مولی در مکاتب ناقص است چرا که مکاتب رقیباً مملوک است اما یداً و تصرفاً مملوک نیست و بیرون بودن بعض افراد بخاطر زاید بودن نیز تخصیص اصطلاحی نیست مثلاً کسی بگوید: «وَاللّٰهُ لَا أَكُلُ فَاكِهَةً» (بخدا من میوه نمی خورم) و هیچ نیتی نکرد این قسم شامل خرما نمی شود اگر چه عرفاً و لغتاً خرما فاکهه است ولی چونکه در آن معنی زائدی بر تلذذ یعنی غذائیت است لذا بخاطر معنی زاید در آن خرما را از لفظ عام بیرون نمودن نیز تخصیص اصطلاحی نیست.

بهر حال اگر توسط غیر کلام یعنی با عقل و غیره تخصیص شده بود تخصیص اصطلاحی نخواهد بود و بخاطر این تخصیص عام ظنی نمی شود. صاحب نور الانوار می فرماید: که اگر تخصیص توسط کلام شده بود مگر کلام مستقلی نباشد یعنی مفید حکم نباشد این نیز تخصیص اصطلاحی نمی باشد مثلاً توسط غایت تخصیص شده باشد مانند «اتَمَوُ الصَّيَّامُ إِلَى اللَّيْلِ» که لفظ صیام عام است برای شب و روز. لیکن توسط غایت یعنی با الی اللیل، صیام را با روز خاص کرد و شب را از صیام خارج نمود این نیز تخصیص اصطلاحی نیست همچنان اگر تخصیص به ذریعه شرط باشد این نیز تخصیص اصطلاحی نمی باشد مثلاً آت طلاق در «إِنْ دَخَلَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ» عام است به این صورت که اگر آن دخلت الدار گفته نمی شد در حین کلام زن طلاق می شد لیکن آن دخلت الدار، طلاق را با وقت دخول دار خاص نمود، همچنان اگر توسط استثناء تخصیص شده بود آن نیز تخصیص اصطلاحی نمی باشد مثلاً لفظ قوم در جایی القوم الزیاد عام است لیکن توسط «آل» حرف استثناء زید را از آمدن قوم بیرون نمود؛ همچنان اگر توسط صفت تخصیص شده باشد آن نیز تخصیص اصطلاحی نمی باشد مانند لفظ ایل در «فی الایل السائمه زکوة» عام است لیکن توسط صفت سائمه شتر غیر سائمه را از آن خارج نمود.

محمشی می گوید: که کلام مستقل را منحصر نمودن به چهار چیز مانند غایت و غیره صحیح نیست بلکه قسم پنجم بدل البعض است مانند قوم در «جانی القوم اکثرهم» عام است لیکن بدل بعض یعنی لفظ اکثر هم آمدن بعضی افراد از خارج نموده است این نیز تخصیص اصطلاحی نیست. شارح رحمته می فرماید: اگر مخصص کلام هم باشد و مستقل نیز باشد ولی متصل به عام نباشد بلکه مترای باشد یعنی قبلاً لفظ عام تلفظ شده باشد سپس در مرحله دوم مخصص تلفظ شده باشد این نیز تخصیص اصطلاحی نخواهد بود بلکه این نسخ است چرا که برای تخصیص اراده

بعض افراد از عام در ابتدای امر ضروری است و در نسخ در ابتداء از عام کل افراد اراده می شود سپس حکم بعض افراد برداشته می شود و چونکه در صورت کلام غیر موصول اینچنین است لذا این تخصیص نخواهد بود بلکه نسخ می باشد علمای احناف اینچنین گفته اند گرچه تفصیل آن آتی می آید.

حضرت امام شافعی رحمته فرمودند: که مخصص خواه کلام باشد یا غیر کلام، کلام مستقل باشد یا غیر مستقل، متصل باشد یا منفصل در تمام صورتها به آن تخصیص گفته می شود چون که نزد امام شافعی رحمته منحصر نمودن عام بر بعضی افرادش مطلقاً تخصیص است. یعنی منحصر نمودن بعضی افراد خواه توسط کلام باشد یا غیر کلام، با کلام مستقل باشد یا غیر مستقل، و یا با کلام متصل باشد یا منقطع. ملاجیون رحمته می فرماید: که گاهی نزد ما احناف نیز مجازاً بر مترای اطلاق می شود مثلاً گفته می شود که فلان آیه از فلان آیه خاص شده است حالانکه آیه مخصصه با آیه اول موصول نمی باشد و کتاب الله را با سنت رسول الله صلی الله علیه و آله خاص نموده اند. حالانکه در این دو تراخی است.

ونظیر الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّوْجَ﴾ فإن البيع لفظ عام: لدخول لام الجنس فيه، وقد خص الله منه الزواجا، وهو في اللغة: الفضل، ولم يعلم أي فضل يراد به؛ لأن البيع لم يشتر إلا للفضل فهو حينئذٍ نظير الخصوص المجهول، ثم إنه التی علیه السلام بقوله: «الحظه بالحظه، والشعر بالشعر، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل بدأ يبدو الفضل را». فهو حينئذٍ نظیر الخصوص المعلوم، ولكن لم يعلم حال ما سوى الأشياء الستة آتیه، ولهذا قال عمر رضی الله عنه: «خرج النبی علیه السلام عنا، ولم یبین لنا أبواب الربا» أي بیانا شافياً، فاحتاجوا إلى التعلیل والاستنباط، فعلم أبو حنیفه رحمه الله بالقدر والجنس، والشافعی رحمه الله بالطعم والتمنیه، ومالك رحمه الله بالاقنیات والاذخایر، فعمل كلٌ بمقتضى تعليله في تحريم أشياء، وتحليل أشياء علی ما بآنی فی باب القیاس إن شاء الله تعالى.

توجه: و مثال مخصص معلوم و مجهول قول خداوند: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّوْجَ﴾ است چرا که «البيع» لفظ عام است چونکه بر آن لام جنس داخل است از این خداوند تعال را روا را خاص نموده اند و روا در لغت به معنی فصل (و زیادتی) است و این مشخص نیست که کلام زیادتی مراد است چرا که مع برای زیادتی مشروط شده است پس تا کون مثال خصوص مجهول است و وقتی آن حضرت صلی الله علیه و آله فرمودند: که گندم در مقابل گندم و جو در مقابل جو و خرما در مقابل خرما و نمک در مقابل نمک و طلا در مقابل طلا و نقره در مقابل نقره، برابر و نقداً نفروشید و زیادتی را است. در این صورت نظیر خصوص معلوم می گردد ولی باز هم حکم ماسوی اشیاء سه هوز

مشخص نیست و از همین جا است که حضرت عمر رضی الله عنه فرمودند: که رسول الله صلی الله علیه و آله از میان ما رفتند در حالیکه برای ما یواب را با تفصیل بیان نفرمودند. پس ائمه به سوی تعلیل و استنباط نیاز پیدا کردند چنانچه امام ابوحنیفه رحمه الله قنبر و جنس را عتق قرار دادند و امام شافعی رحمه الله طعم و نمیت را و امام مالک رحمه الله اقیات و ادخار را پس هر امام در مورد تحلیل و تحریم مطابق تعلیل خود عمل نمود چنانچه تفصیل آن در باب قیاس خواهد آمد.

شوح: شارح نور الانوار ملاجیون رحمه الله می فرماید: که مثال مخصص معلوم و مجهول قول خداوند «و احل الله البيع و حرم الربوا» است به این نحو که لفظ «البيع» بخاطر لام جنس عام است یعنی هر بیعی علی الاطلاق حلال است لیکن توسط حرم الربوا خداوند متعال بیع را یا خاص کرده است. یعنی بیع ربا حلال نیست بلکه حرام است و چونکه ربا در لغت به معنی فضل و زیادتی می آید و این مشخص نیست که در حرم الربوا کدام زیادتی مراد است چرا که بیع نیز فقط برای زیادتی و نفع مشروع شده است به همین خاطر این فضل مجهول خواهد بود و «حرم الربوا» قبل از ورود بیان مثال مخصص مجهول می باشد سپس پیامبر صلی الله علیه و آله با مقداری تفصیل بیان نمودند درباره شش چیز: گندم، جو، نمک، طلا و نقره فرمودند که اگر بیع آنها در عوض جنس آنها انجام گیرد مثلاً بیع گندم در عوض گندم برابر بودن هر دو عوض در مقدار توسط کیل یا وزن شرط است همانگونه که از «مثلاً بمثل» مشخص است و قبض نمودن هر دو عوض در مجلس نیز شرط است همانگونه که از «یداً بید» هویدا است. بهر حال از این حدیث در مورد شش چیز مشخص شد که مراد از فضل زیادتی در مقدار است توسط کیل یا وزن یعنی در شش چیز مذکور زیادتی بر مقدار را فضل و ربا می گویند و این حرام است پس بعد از بیان واقع شدن این حدیث «حرم الربوا» برای احلال الله البيع، مثال مخصص معلوم خواهد بود.

شارح رحمه الله می فرماید: که چونکه در حدیث فقط شش چیز ذکر شده است لذا غیر از این شش چیز علم بطور یقین معلوم نشد به همین خاطر حضرت عمر رضی الله عنه بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: که رسول الله صلی الله علیه و آله از میان ما رفتند در حالیکه مسئله ربا را با وضاحت بیان نفرمودند. بخاطر ناتمام ماندن مسئله ربوا ائمه عتق را با استنباط و استخراج نمودند. چنانچه امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله فرمودند: که عتق ربا قدر (کیل و وزن) مع الجنس است یعنی اگر جنس با کیل جمع شود و یا با وزن جمع شود ربا و فضل حرام خواهد شد. و امام شافعی رحمه الله فرمودند: که عتق ربا در مقطوعات طعم است و در طلا و نقره نمیت است. پس نزد امام شافعی رحمه الله فروختن آهن در مقابل آهن متفاضلاً جایز است چرا که در این صورت نه طعم موجود است و نه هم نمیت. لیکن نزد احناف جایز نیست چرا که آهن از مؤونات است لذا عتق ربا قدر (وزن) مع الجنس موجود است و فروختن یک تخم مرغ در عوض دو تخم مرغ نرد ما جایز است چرا که در تخم مرغ قدر (کیل و وزن) موجود نیست. لیکن نزد امام شافعی رحمه الله ناجایز است چرا

که نزد ایشان عتق ربا طعم موجود است. و امام مالک رحمه الله فرمودند: که عتق ربا اقیات و ادخار است یعنی چیزهایی که خورده می شود و ذخیره می شود، در آنها ربا حرام است و آقا خیر. چنانچه خریزه و غیره چیزهایی که خشک نموده ذخیره نمی شود گرچه در آنها اتحاد جنس موجود است باز هم نزد امام مالک رحمه الله فروختن یک خریزه در عوض دو خریزه جایز است. بهر حال وقتی که ائمه قنبر عتق ربا را استخراج نمودند هر امامی مطابق عتق خودش عمل می نماید. تفصیل آن انشاء الله در باب قیاس خواهد آمد و اگر فراموش دارید به اشرف الهادیه جلد ۸ ابتدای باب الربا را ملاحظه فرمایید بنده در آنگاه مسئله را بطور مفصل بیان نموده ام.

یشبه الاستثناء باعتبار حکمه، و هو أن المشتی كما لم يدخل فيما قبل، كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام، و يشبه الناسخ باعتبار صيغته، و هو أن صيغته مستقلة كالناسخ، فيجب علينا أن نزاعی كلا الشبهين، و نوفر حظ كل منهما على تقديري كون المخصوص معلوماً و مجهولاً، لا أن نقصر على الشبه الأول كما اقتصر عليه أهل المذهب الثاني، و لا أن نقصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه أهل المذهب الثالث، فقلنا: إذا كان دليل المخصوص معلوماً، فرباه شبه الاستثناء تقتضي أن يبقى العام قطعياً على حاله لأن المشتی إذا كان معلوماً كان المشتی منه في الأفراد الباقية على حاله، و رباه شبه الناسخ تقتضي أن لا يصح الاحتجاج بالعام أصلاً؛ لأن الناسخ مستقل، و كل مستقل يقبل التعليل، وإن لم يقبل الناسخ بنسبه التعليل؛ لئلا نلزم معارضته التعليل النص، و إذا قبل التعليل، فلا بد من كبحه بخرج بالتعليل، و كم بقي فيصير مجهولاً، و جهالة تؤثر في جهالة العام، فلرباه الشبهين جعلنا العام بين بين، و قلنا: لا يقي قطعياً، ولكن يصح التمسك به، و إذا كان دليل المخصوص مجهولاً، فبمعكس تؤثر في جهالة المشتی منه، و المجهول لا يفيد شيئاً، و رباه شبه الناسخ تقتضي أن يبقى العام قطعياً؛ لأن الناسخ المجهول يسقط بنسبه، فلرباه الشبهين جعلنا العام ههنا أيضاً بين بين، و قلنا: لا يقي قطعياً، ولكن يصح التمسك به.

ترجمه: تا که بر مشابهت استثناء و نسخ عمل شود. این عتق مذهب مختار است دلیل آن این است که دلیل تخصیص «مخصص» یعنی قول خداوند «و حرم الربوا» با اعتبار حکمش مشابه استثناء است و آن اینکه همانگونه که مشتی در ماقبلش داخل نمی شود همچنان مخصوص نیز در تحت عام داخل نمی شود. و به اعتبار صیغه اش مشابهت است و آن این که همانگونه که ناسخ مستقل است صیغه مخصص نیز مستقل است پس بر مراعیت نمودن هر دو شبهات لازم است و بر صورت های معلوم و مجهول بودن مخصص از هر یک از دو شبهات دادن سهم کامل لازمی است نه اینکه فقط بر مشابهت اول اکتفا کنیم همانگونه که اهل مذهب ثانی بر آن اکتفا کردند و نه بر مشابهت ثانی اکتفا می کنیم همانگونه که اهل مذهب ثالث بر آن اکتفا کردند. پس ما گفتیم که وقتی دلیل

خصوصی (مخصص) معلوم باشد رعایت مشابهت استثناء این را می طلبد که عام بر حال خود قطعی باقی بماند چونکه وقتی که مستی معلوم می شود مستی منه در افراد باقی بر حال خود می ماند و رعایت مشابهت ناسخ این را می طلبد که استدلال نمودن از عام نیز صحیح نباشد چرا که ناسخ مستقل می باشد و هر مستقلی تعلیل را قبول می کند. گرچه ناسخ به تنهایی تعلیل را قبول نمی کند تا که معارضه تعلیل با نص لازم نیاید. وقتی ناسخ تعلیل را قبول می کند معلوم نیست که بخاطر تعلیل جقدر افراد خارج می شوند و جقدر باقی می ماند پس مخصص مجهول می شود و جهالت آن در جهالت عام مؤثر واقع می شود پس بنابر رعایت هر دو مشابهت ما عام را میانه قرار دادیم و گفتیم که عام قطعی نیست لکن استدلال از آن درست است وقتی که دلیل خصوص «مخصص» مجهول باشد بر عکس معلوم می شود یعنی مشابهت با استثناء این را می طلبد که استدلال نمودن از عام اصلاً درست نباشد چون که جهالت مستی در جهالت مستی منه مؤثر می باشد و مجهول قایده چیزی را نمی دهد و رعایت مشابهت با ناسخ این را می طلبد که عام قطعی باقی بماند چرا که ناسخ مجهول بنفسه ساقط می شود لذا بخاطر رعایت هر دو مشابهت عام را میانه قرار دادیم و گفتیم که عام قطعی باقی نمی ماند لیکن استدلال نمودن به آن صحیح است.

شوح: شارح رحمته می فرماید: که عبارت متی علاء لشیبه الأستاذ و النسخ، دلیل مذهب اول است (که نزد ما مختار و پسندیده است) حاصل آن دلیل این است که دلیل خصوص یعنی مخصص یعنی قول خداوند تعالی «حرّم الربوا» به اعتبار حکمش مشابه استثناء و به اعتبار صیغه اش مشابه ناسخ است به این خاطر به اعتبار حکم مشابه استثناء است که همانگونه که مستی در حکم صدر کلام یعنی مستی منه داخل نیست. همچنان مخصوص (افراد) که خاص شدند در حکم عام داخل نیستند و مخصص به اعتبار صیغه به این علت مشابه ناسخ است که همانگونه که صیغه ناسخ مستقل است همچنان مستقل بودن صیغه مخصص نیز لازم است بهر حال وقتی که مخصص مشابه استثناء و ناسخ هر دو است پس بر ما لازم است تأثیر هر دو مشابهت عمل کنیم و مخصص چه معلوم باشد و چه مجهول در هر دو صورت حق هر دو مشابهت را بطور کامل اداء می کنیم نه اینکه فقط بر مشابهت استثناء اکتفاء کنیم همانگونه که اهل مذهب ثانی (که می گویند که عام مخصوص منه البعض قابل استدلال نمی ماند) فقط بر مشابهت استثناء اکتفاء نمودند و نه هم فقط بر مشابهت ناسخ اکتفاء می کنیم آنطوری که اهل مذهب ثالث (که می گویند که عام بعد از تخصیص نیز قطعی می ماند) فقط بر مشابهت ناسخ اکتفاء نمودند. بهر حال وقتی که نزد ما رعایت نمودن مشابهت ناسخ و استثناء هر دو ضروری است پس ما می گوئیم که دلیل خصوص یعنی اگر مخصص معلوم باشد پس تقاضای مشابهت استثناء این است که عام بعد از تخصیص نیز همانگونه قطعی الدالات بماند که قبل از تخصیص قطعی الدالات بوده است چون که اگر مستی معلوم باشد مستی منه بر باقی افرادش همچنان قطعی الدالات می

ماند و رعایت جانب مشابهت ناسخ این را تقاضا می کند که بعد از تخصیص، عام قابل استدلال نماند زیرا که ناسخ مستقل می باشد و هر مستقل تام علت را قبول می کند چون اصل در احکام شرعی این است که معلل باشد. بهر حال وقتی که هر مستقل تام علت را قبول می کند و ناسخ نیز مستقل تام است لذا ناسخ نیز علت را قبول می کند و چونکه مخصص مشابه ناسخ است لذا مخصص نیز تعلیل را قبول می کند و چون مخصص تعلیل را قبول کند یعنی تخصیص به خاطر علت می باشد که معلوم نخواهد شد که بخاطر علت چه افرادی از تحت عام بیرون شدند و جقدر باقی ماندند و وقتی که این مشخص نشد دلیل خصوص یعنی مخصص مجهول می شود و جهالت مخصص در جهالت عام مؤثر می باشد یعنی با مجهول شدن مخصص عام نیز مجهول می شود و استدلال نمودن از شیء مجهول ساقط می شود لذا بعد از تخصیص استدلال نمودن از عام نیز ساقط می شود. القرض مشابه بودن مخصص معلوم با استثناء این را می طلبد تا عام بعد از تخصیص قطعی الدالات باقی بماند و مشابهت با ناسخ این را می طلبد تا عام بعد از تخصیص قابل استدلال نماند. پس ما با رعایت هر دو مشابهت عام مخصوص منه البعض را بین قرار دادیم و گفتیم گرچه عام بعد از تخصیص قطعی الدالات نمی ماند ولی استدلال نمودن با آن و آن را به عنوان حجت و دلیل یش نمودن صحیح می باشد و عمل بر آن واجب است.

صاحب نورالانوار رحمته می گویند: ناسخ صیغه مستقل است و با توجه به این استقلال تعلیل را نمی پذیرد ولی حکمش تعلیل را قبول می کند چون حکم آن الغاء حکمی به علت تعارض بعد از ثبوت است و چون تعلیل از نص ضعیف تر است لذا نمی توان معارض نص نشود و بنابر این نمی توان نص را منسوخ کند پس در نتیجه ناسخ بنفسه تعلیل را نمی پذیرد.

شارح رحمته همین را فرمودند: که ناسخ به خاطر مستقل بودن بلحاظ صیغه، تعلیل را قبول می کند گرچه بنفسه تعلیل را قبول نمی کند تا که تعارض تعلیل با نص بوجود نیاید ملاجیون رحمته فرمودند: که اگر مخصص مجهول باشد مشابهت استثناء این را می طلبد که بعد از تخصیص استدلال نمودن از عام اصلاً صحیح نباشد چون جهالت مستی در جهالت مستی منه تأثیر می گذارد یعنی با مجهول بودن مستی، مستی منه نیز مجهول می شود و مجهول قایده ای نمی دهد. پس همچنان با مجهول بودن مخصص، عام که مخصوص منه است نیز مجهول می شود و مجهول قایده ای نمی دهد لذا عام نیز بعد از تخصیص مفید حکم نخواهد بود و استدلال نمودن از آن نیز صحیح نمی باشد و مشابهت با ناسخ این را می طلبد تا عام بعد از تخصیص نیز قطعی الدالات بر حال خود بماند چون ناسخ مجهول خودش ساقط می شود همچنین مخصص مجهول نیز خودش ساقط می شود و عام علی حاله بر قنطیبت خود می ماند. بهر حال در صورت مجهول بودن مخصص، مشابهت استثناء این را می طلبد تا عام قابل استدلال نماند

و مشابهت ناسخ این را می طلبد تا عام علی حاله قطعی باقی بمانند پس ما بر مشابهت هر دو عمل نمودیم و عام مخصوص منه البعض را بین قرار دادیم و گفتیم که عام بعد از تخصیص گرچه قطعی نمی ماند البته استدلال نمودن از آن صحیح می باشد. بر دلیل مذکور مذهب مختار اینگونه اعتراض می شود که اگر در میان دو قیاس تعارض واقع شود مجتهد مختار است تا به هر قیاسی که از آن دو بخواهد عمل کند و عمل نمودن به هر دو لازم نیست در اینجا نیز بین قیاس علی الاستثناء و قیاس علی النسخ تعارض است لذا عمل نمودن بر هر یکی از این دو قیاس صحیح است همانگونه که مذهب ثانی است و مذهب ثالث بر هر یک قیاس جداگانه عمل نموده و عمل نمودن بر هر دو را آنگونه که احاط عمل می کنند، مناسب نمی دانند. جواب آن این است که این حکم در مورد قیاس است که مستطاب از اصول ثلاثه (کتاب الله، سنت رسول الله ﷺ و اجماع امت) باشد نه در قیاس شبیهی که حجت شرعی نیست و در اینجا قیاسی علی الاستثناء و قیاس علی النسخ قیاس شبیهی است نه قیاسی که برگرفته از اصول ثلاثه است.

«فصار كما إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه، و سمي ثمنه» تشبیه للدلیل الخصوص المذكور بمسأله فقهيه آی صابر دلیل الخصوص علی هذا المذهب المختار.

تغیر هذه المسأله الفقهيه: و هی أن یعین الخيار فی أحد العبدین المبیعین، و سمی ثمنه علی حده؛ و ذلك لأن هذه المسأله علی أربعة أوجه أحدها: أن يُعین محل الخيار و یسمى ثمنه، و الثاني: أن لا یعین و لا یسمى، و الثالث: أن یعین ولا یسمى، و الرابع: أن یسمى و لا یعین، فالعبد الذی فیهِ الخيار داخل فی العقد غیر داخل فی الحکم، فمن حیث إنه داخل فی العقد یكون رد المبیع بخیار الشرط تبدیلاً، فیکون كالنسخ، و من حیث إنه غیر داخل فی الحکم یكون رده بیان أنه لم یدخل، فیکون كالاستثناء، فیکون كالمخصص الذی له شبه بالاستثناء، و شبه بالنسخ، فرعایه شبه النسخ قضی صحه البیع فی الصور الأربع؛ لأن کلاً من العبدین بالنظر إلی الإيجاب مبیع و واحد، فلا یكون یبعا بالحصه ابتداء، بل بقاء، و رعایه شبه الاستثناء تقضی فساد البیع فی الصور الأربع لجعل مالیس مبیع شرطاً لقبول المبیع، فرعایه الشبهین قلنا: إن علم محل الخيار و ثمنه، و هو المذكور فی المتن صح البیع لشبه الناسخ، و لم یعتبر ههنا جعل قبول مالیس مبیع شرطاً لقبول المبیع، كما اعتبر إذا جمع بین الحر و العبد و فصل الثمن؛ لأن الحر لم یکن محلاً للبیع، و اشتراط قبوله لیس من مقتضیات العقد، و فی مسألتنا الذی فیهِ الخيار داخل فی العقد، فلا یكون صتمه مخالفاً لمقتضی العقد،

وإن جهل أحدهما أو كلاهما لا یصح لشبه الاستثناء، ففی صورهِ جهل کلیمها بصیر کأنه قال: بعث هذین العبدین بألف إلا أحدهما بحصه ذلك، و ذلك باطل، و فی صورهِ جهل المبیع بصیر کأنه قال: بعث هذین العبدین بألف إلا أحدهما بخمس مائه، و فی صورهِ جهل الثمن بصیر کأنه قال: بعثهما بألف إلا هذا بحصه من الألف، و لم یعتبر فی هذه الصور شبه الناسخ؛ لأن الناسخ المجهول یسقط بنفسه، فیطُل شرط الخيار، و یلزم العقد فی العبدین، و هو خلاف ما قصدناه القائل.

ترجمه: و این مانند این است که شخص دو غلام را در عوض هزار درهم به این شرط فروخت که در یک غلام معینی از آن دو صاحب اختیار است و قیمت آن غلام را نیز ذکر کند. این تشبیه دلیل خصوص به یک مسئله فقهی است. یعنی بنابر این مذهب مختار، دلیل خصوصی مثال این مسئله فقهی است و آن این که از دو غلام مبیع خیار یکی متعین شود و ثمن آن جداگانه ذکر شود و این به این خاطر است که این مسئله بر چهار صورت است یکی از آنها این است که محل خیار معین باشد و ثمن مذکور باشد. دوم اینکه نه محل خیار معین باشد و نه هم ثمن مشخص باشد سوم اینکه محل خیار معین باشد و ثمن مذکور نباشد، چهارم اینکه ثمن مذکور باشد محل خیار معین نباشد. پس غلامی که در آن خیار است در عقد داخل است (لیکن) در حکم داخل نیست لذا از این جهت که غلام در عقد داخل است بخاطر خیار شرط بر گرداندن مبیع تبدیل می باشد لذا این بر گرداندن مانند نسخ خواهد بود و از این جهت که غلام در حکم داخل نیست بر گرداندن غلام بیان این است که غلام داخل نیست لذا بخاطر خیار بر گرداندن غلام مانند استثناء خواهد بود پس این مثال مانند مخصصی است که مشابه استثناء و نسخ است لذا رعایت شبه نسخ در هر چهار صورت صحیح است و می طلبد چونکه هر یک از دو غلام با نگاه به طرف ایجاب با یع واحد مبیع است لذا ابتداءً یبعا بالحصه نمی باشد بلکه بقاء می باشد و رعایت شبه استثناء فساد هر چهار یع را می طلبد چونکه چیزی که مبیع نیست آن را شرط قبول مبیع قرار داده است پس با رعایت هر دو مشابهت گفتیم که اگر محل خیار و ثمن آن مشخص باشد و همین صورت در متن مذکور است، بخاطر مشابهت با ناسخ یع صحیح می باشد و در اینجا شرط قبول غیر مبیع برای قبول مبیع معتبر نخواهد بود. مانند این که در وقت جمع بین آزاد و غلام معتبر قرار داده شده است وقتی که با یع آزاد و غلام را جمع کند و ثمن هر یک را مشخص کند چون آزاد محل یع نیست و شرط قبول کردنش از مقتضیات عقد نیست و در مسئله ما غلامی که در آن خیار است در عقد داخل است به همین خاطر ضم آن مخالف مقتضی عقد نیست. و اگر یکی از آن دو یا هر دویشان مجهول باشند بخاطر شبه استثناء یع صحیح نخواهد بود پس در صورت مجهول بودن هر دو اینچنین می شود که گویا با یع گفته است که من این دو غلام را در عوض هزار درهم فروختم مگر یکی از آن دو در عوض حصه اش و این باطل است و در صورت

مجهول بودن میع اینگونه می شود که گویا گفته است که من این دو غلام را در عوض هزار درهم فروختم مگر یکی از آن دو را در عوض پانصد درهم و در صورت مجهول بودن ثمن به این نحوه می شود که گویا گفته است که من این دو را در عوض هزار درهم فروختم مگر این را در عوض سببی از هزار و در این صورتهای شبه ناسخ معتبر نمی باشد. چونکه ناسخ مجهول بذات خود ساقط می شود لذا خیاری باطل می شود و عقد در هر دو غلام لازم می شود حالانکه این خلاف مقصود قائل (بائع) است.

شرح: می فرماید: که مسئله فقهی متن بنابر مذهب مختار مثال مخصوص است یا مخصوص مثال مانند این مسئله است. مسئله این است که فردی دو غلام را بر این شرط به هزار درهم فروخت که برای آن (بائع) تا سه روز در یک غلام مشخص خیاری است و ثمن هر یک را نیز مشخص نمود.

شارح می فرماید: که در اصل این مسئله بر چهار صورت است:

۱- محل خیاری مشخص باشد و قیمت آن نیز مشخص باشد: مثلاً کسی گفت که من دو غلامم واصف و عارف را در یک معامله در عوض هزار تومان فروختم و قیمت هر یک از آن دو پانصد تومان است ولی به این شرط که دربارۀ عارف سه روز اختیار دارم.

۲- اینکه نه محل خیاری مشخص باشد و نه هم قیمت آن. مثلاً شخصی بگوید که من دو غلام خود بنامهای واصف و عارف را به این شرط به هزار تومان فروختم که دربارۀ یکی از آن دو سه روز اختیار دارم یعنی بائع نه قیمت هر یک را جداگانه ذکر کرد و نه هم غلامی که در آن اختیار دارد را مشخص نمود.

۳- محل خیاری مشخص باشد اما قیمت آن بیان نشده باشد. مثلاً کسی بگوید که من دو غلامم واصف و عارف را در عوض هزار تومان فروختم و قیمت هر یک را جداگانه مشخص ننمود ولی این شرط را بیان کرد که در مورد عارف سه روز اختیار دارم.

۴- قیمت مشخص باشد ولی محل خیاری نامعلوم باشد مثلاً کسی بگوید که من دو غلام خود واصف و عارف را در عوض هزار تومان فروختم به این نحوه که قیمت هر یک از آن دو پانصد تومان است مگر به این شرط که در مورد یکی از آن دو سه روز اختیار دارم **شارح** می فرماید: که چونکه در هر دو غلام ایجاب وارد شده است لذا غلامی که بائع در مورد آن اختیار سه روز را دارد نیز در عقد بیع داخل است لیکن آن غلام در حکم بیع یعنی در ملک مشتری داخل نمی شود چون وقتی که خیاری برای بائع است بیع که محل خیاری است از ملک بائع بیرون نمی شود و در ملک مشتری داخل نمی شود. لذا در این جا نیز چونکه غلامی که محل خیاری است در ملک مشتری داخل نشده است گفته می شود که در حکم بیع

داخل نیست بهر حال غلامی که محل خیاری است در نفس عقد داخل است ولی در حکم عقد داخل نیست پس چونکه غلامی که محل خیاری است در عقد بیع داخل است لذا رد و فسخ بیع از جانب بائع در مورد این غلام به معنای تبدیل بیع است و این همان نسخ است و این تبدیلی مانند نسخ می باشد یعنی همانگونه که در نسخ حکم برداشته می شود همچنان رد نمودن بیع در غلامی که در آن خیاری است نیز برداشتن و خاتمه دادن حکم بیع است.

بهر حال از این لحاظ مسئله متن یعنی رد نمودن بیع در عبد مختیر^۱ فیه مشابه ناسخ است و چونکه عبد مختیر در حکم بیع داخل شده است لذا بخاطر خیاری شرط رد بائع بیع را در این غلام بیان گر این است که این غلام داخل نیست بلکه از عقد بیع بیرون است لذا رد نمودن بیع در این غلام مانند استثناء می باشد یعنی همانگونه که استثناء بیانگر این است که افراد مستثنی در مستثنی منه داخل نیست همچنان رد نمودن بیع در عبد مختیر فیه برای بیان این مطلب است که عبد مختیر فیه در بیع داخل نیست لذا از این لحاظ مسئله متن یعنی رد نمودن بیع در عبد مختیر فیه مشابه استثناء است. بهر حال این مسئله یعنی مسترد نمودن بیع در عبد مختیر فیه مانند مخصوصی است که مشابه استثناء و نسخ است پس رعایت مشابهت نسخ این را می طلبد در بیع مذکور هر چهار مسئله مذکور صحیح باشد چونکه هر دو غلام بلحاظ ایجاب بائع با بیع واحد میع اند یعنی هر دو غلام با صفقه واحده فروخته شده اند پس بخاطر خیاری شرط رد نمودن بیع یکی از آن دو فسخ نمودن بیع آن است و یا فسخ کردن بیع یک غلام، در بیع دیگری خللی وارد نمی شود بلکه بیع غلام دوم صحیح می شود و وقتی با فسخ نمودن بیع یک غلام در بیع غلام دیگری خللی واقع نمی شود لذا در هر چهار صورت بیع غلام دوم صحیح می باشد. اما در اینجا اشکال وارد می شود و آن اینکه وقتی که به خاطر خیاری شرط بیع یک غلام رد و دیگری لازم شد. هزار تومانی که ثمن هر دو غلام بوده بر قیمت آن دو تقسیم می شود لذا هر اندازه که سهم قیمت غلام دوم می شود بر مشتری لازم می شود به این می گویند بیع بالحصه و بیع بالحصه باطل است چونکه در صورت بیع بالحصه ثمن مجهول است و مجهول بودن ثمن بیع را باطل می کند لذا بیع بالحصه باطل می باشد. جواب آن این است که بیع بالحصه بر دو قسم است یکی بیع بالحصه ابتداء و دیگری بیع بالحصه بقاء. بیع بالحصه بقاء همانی است که بصورت اشکال بیان شد و بیع بالحصه ابتداء این است که کسی بگوید من غلامم شاهد را در قبال سهمش به هزار درهم فروختم که آن هزار درهم میان شاهد و غلام دیگری بنام حامد تقسیم می شود. بهر حال مثال ما در مورد بیع بالحصه بقاء است نه بیع بالحصه ابتداء و بیع بالحصه ابتداء باطل است نه بقاء. لذا بعد از این جواب ایرادی وارد نمی شود و این نیز ثابت می شود که رعایت مشابهت نسخ این را می طلبد تا هر چهار صورت بیع صحیح باشد. چونکه بائع در یک ایجاب دو غلام یعنی واصف و عارف را جمع نموده

است و یکی از آن دو غلام یعنی عارف که مخیره فيه است در حکم بیع (ملک مشتری) داخل نشده است لذا غیر میبایع می باشد و غلام دیگر یعنی واصف که غیر مخیره است در حکم بیع داخل است لذا میبایع می باشد و چونکه بایع هر دو غلام را در یک ایجاب جمع نموده است پس گویا بایع قبول نمودن بیع در یکی از آن دو را قبول نمودن دیگری را شرط قرار داده است لذا مشتری مختار نخواهد بود تا بیع در یک غلام را بپذیرد و دیگری را رد نماید لذا گویا بایع قبول نمودن بیع در میبایع یعنی عبد غیر مخیره (واصف) قبول نمودن عبد مخیره (عارف) را شرط قرار داده است و برای قبول نمودن بیع در میبایع، شرط قرار دادن قبول بیع غیر میبایع، شرط فاسد است لذا بخاطر این شرط فاسد در هر چهار صورت بیع فاسد می شود و این بگونه ای است که شخص در یک عقد آزاد و غلام را با هم بفروشد و ثمن (قیمت) هر یک را نیز بیان کند باز هم نزد امام صاحب رحمته بیع در غلام فاسد می شود چرا که آزاد میبایست و غلام میبایست پس بایع برای هر دو توسط ایجاب واحد، برای قبول نمودن بیع در میبایع یعنی غلام، قبول نمودن بیع در آزاد را شرط قرار داده است و این شرط فاسد و مقصد بیع است لذا بیع غلام نیز فاسد می شود. همچنین در مسئله مذکور بیع غلام غیر مخیره نیز فاسد می شود. در هر حال وقتی که رعایت مشابَهتِ ناسخ این را تقاضا می کند تا بیع در هر چهار صورت صحیح باشد و رعایت مشابَهتِ استثناء این را تقاضا می کند تا بیع در هر چهار صورت فاسد باشد، لذا ما با دو نظر گرفتن رعایت هر دو مشابَهتِ گفتیم که اگر محل خیار و قیمت آن معلوم باشد (که همین صورت در متن مذکور است) پس بخاطر مشابَهتِ ناسخ بیع صحیح می شود. اما اینکه چونکه عبد مخیره فيه یعنی عارف در حکم بیع داخل نیست لذا برای قبول کردن بیع یعنی عبد غیر مخیره فيه، شرط قرار دادن غیر میبایع یعنی غیر مخیره فيه لازم می آید و این شرط فاسد است همانگونه که این اشکال در جمع نمودن غلام و آزاد در بیع واحد بوجود می آید و به خاطر همین اشکال بیع غلام فاسد می شود. جواب آن این است که انسان آزاد محل بیع نمی باشد چونکه محل بیع مال مقوم است و آزاد مال مقوم نیست لذا انسان آزاده در بیع داخل است و نه هم در حکم بیع و وقتی که انسان آزاده در بیع و نه هم در حکم بیع داخل است لذا بطور حتم انسان آزاد غیر میبایع خواهد بود. لذا شرط قرار دادن آزاد یعنی غیر میبایع در قبول نمودن میبایع یعنی غلام بوجود می آید و این شرط خلاف مقتضای عقد است و چونکه با شرط قرار دادن خلاف مقتضای عقد، عقد فاسد می شود، لذا در این صورت عقد فاسد می شود و وقتی که عقد فاسد شد بیع غلام نیز فاسد می شود و اگرچه غلامی که در مسئله متن که در خیار است، در حکم بیع داخل نیست لیکن در نفس بیع داخل است و وقتی که عبد مخیره فيه در نفس بیع داخل است نمی تواند غیر میبایع باشد بلکه میبایع می باشد و شرط قرار دادن قبول کردن بیع یعنی عبد مخیره فيه برای قبول نمودن بیع یعنی عبد غیر مخیره فيه لازم می شود و شرط قرار دادن قبول کردن بیع دیگری برای قبول بیع در میبایع، خلاف مقتضای عقد نیست بلکه

موافق مقتضای عقد است و چونکه با شرط موافق مقتضای عقد، عقد فاسد نمی شود لذا در مسئله متن عقد فاسد نمی باشد و مسئله متن مانند جمع نمودن آزاد و غلام نمی باشد. شارح رحمته می فرماید: که اگر یکی از محل خیار و ثمن با هر دو غیر معلوم باشد در هر سه صورت مشابَهتِ استثناء در نظر گرفته می شود و بیع صحیح نمی باشد. صورت مسئله مجهول بودن محل خیار و ثمن هر دو این است که بایع بگوید من هر دو غلام و واصف و عارف را به این شرط در عوض هزار درهم فروختم که در یکی از آن دو در عوض ثمن ششمین تا سه روز اختیار دارم. در حالیکه این باطل است چرا که در این صورت وقتی که خیار غلام غیر معین را شرط قرار داد در غلام دوم عقد لازم می شود و غلام دوم مجهول است حاصل اینکه میبایع مجهول است و ثمن آن نیز مجهول است و با مجهول بودن یکی از ثمن و میبایع فاسد می شود. لذا با مجهول بودن هر دو بطریق اولی بیع فاسد می شود و صورت مجهول بودن میبایع این است که بایع بگوید که من دو غلام عارف و واصف را بر این شرط به هزار درهم فروختم که در یکی از آنها که قیمتش پانصد درهم است، سه روز خیار برای من حاصل است و صورت مجهول بودن ثمن این است که بایع بگوید که من دو غلام و واصف و عارف را در عوض هزار درهم به این شرط فروختم که در عارف سه روز در قبال سهم قیمتش خیار دارم در این دو صورت، در صورت اول بخاطر مجهول بودن میبایع و در صورت دوم بخاطر مجهول بودن قیمت بیع فاسد است.

شارح رحمته می فرماید: که در سه صورت مذکور مشابَهتِ ناسخ معتبر قرار داده نشده است. علتش این است که اگر مشابَهتِ ناسخ معتبر قرار داده می شد لذا چونکه در صورتهای مذکور میبایع با ثمن یا هر دو مجهول است به همین خاطر ناسخ نیز مجهول می شد و در گذشته بیان شد که خود «ناسخ مجهول» ساقط می شود. پس وقتی که خود ناسخ مجهول ساقط می شود لذا بخاطر مشابَهتِ بودن به آن، خیار شرط نیز باطل می شود و وقتی که خیار شرط باطل شد در هر دو غلام عقد لازم می شود در حالیکه لازم شدن عقد در هر دو غلام خلاف ایده و مقصود بایع است چرا که فروختن بایع هر دو غلام را با شرط خیار در یکی از آن دو و بسنده نمودن به فروختن بدون خیار، دال بر این است که مقصود بایع لازم شدن بیع در هر دو غلام نیست. الفرض چونکه معتبر قرار دادن مشابَهتِ ناسخ خلاف مقصود بایع را در پی دارد لذا ما در هر سه صورت فقط مشابَهتِ استثناء را معتبر قرار دادیم و مشابَهتِ ناسخ را معتبر قرار دادیم.

«او قبل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول؛ لأن كل واحد منهما لبيان انه لم يدخل» هذا هو المذهب الثانی، و إليه ذهب الكرخي و عيسى بن أبيه، و هؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض، و يقولون: لا يبيح العام قابلاً للتمسك أصلاً، سواء كان المخصوص معلوماً كما إذا قيل: «أقتلوا المشركين»

ولا تقتلوا اهل الذمه، او مجهولاً كما إذا قيل: «اقتلوا المشركين، ولا تقتلوا بعضهم» و شبهوه بالاستثناء فقط؛ لأنهم لم يراعوا جانب الصيغة، بل اعتبروا المعنى فقط، وهو عدم الدخول، وإنما شبهوه بالاستثناء المجهول؛ لأنه إذا كان دليل المخصوص مجهولاً، فظاهر أنه كالمجهول، وإن كان معلوماً، فبالتعليل يصير مجهولاً. وإن كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل.

توجه: و گفته شده است که استدلال نمودن از عام مخصوص منه البعض ساقط می شود همانگونه که (استدلال نمودن) از استثناء مجهول (ساقط می شود) چونکه هر یک از این دو برای بیان نمودن این مطلب است که آن (در مخصوص و مستثنی عام) داخل نیست و این است مذهب دوم به این سو رفته است امام کرخی رحمته الله و عیسی بن ابان رحمته الله این بزرگان در این عام مخصوص البعض از تقریط کار گرفته اند ایشان می فرمایند: که عام اصلاً قابل استدلال نمی ماند خواه مخصوص معلوم باشد همانگونه که گفته شد «مشرکین را قتل کنید و ذمی ها را به قتل نرسانید» یا مجهول باشد مثل اینکه گفته شود که مشرکین را به قتل نرسانید و بعضی را نکشید. ایشان مخصص را فقط با استثناء تشبیه داده اند چرا که ایشان به جانب صیغه توجیه نکرده اند بلکه فقط معنی را معتبر قرار داده اند و آن عدم دخول است و ایشان مخصص را به استثناء مجهول تشبیه داده اند چون وقتی که دلیل مخصوص مجهول باشد مسلم است که آن استثناء مانند مجهول است و اگر دلیل خصوص معلوم باشد بخاطر تعلیل مجهول می شود. گرچه استثناء فی نفسه تعلیل را قبول نمی کند.

شرح: در این عبارت مصنف رحمته الله درباره عام مخصوص منه البعض مذهب دوم را که مذهب امام کرخی رحمته الله و عیسی بن ابان رحمته الله است، بیان نموده است ایشان می فرمایند: که «عام» بعد از تخصیص نمودن نه حجت قطعی می ماند و نه هم حجت ظنی، همانگونه که مستثنی منه بعد از استثناء مجهول اصلاً حجت نمی ماند و به این علت مخصص مانند استثناء مجهول است که چون هر یک از این دو بیان گر این است که داخل نیست یعنی استثناء این مطلب را بیان می کند که مستثنی در اول کلام یعنی مستثنی منه داخل نیست و مخصصی بر این دلالت می کند که مخصوص در تحت عام داخل نیست. شارح رحمته الله می فرمایند: که این حضرات در غیر قابل استدلال قرار دادن عام مخصوصی منه البعض از تقریط کار گرفته اند چنانچه ایشان می فرمایند: که عام بعد از تخصیص اصلاً حجت باقی نمی ماند و استدلال نمودن از آن اصلاً صحیح نیست. فرقی نمی کند که مخصوص معلوم باشد. مثل اینکه گفته شود که مشرکین را بکشید و اهل ذمه را نکشید. در اینجا مخصوص یعنی اهل ذمه معلوم است، و یا مخصوص مجهول باشد مثل اینکه گفته شود مشرکین را بکشید و بعضی از آنها را نکشید در اینجا مخصوصی یعنی بعضی مشرکین مجهول است. شارح رحمته الله می فرمایند: که ایشان مخصص را فقط با استثناء تشبیه داده اند و علتش این است که ایشان توجیه

به طرف صیغه تنموده اند بلکه فقط معنی معتبر قرار داده اند و «معنی» داخل نشدن است یعنی همانگونه که استاء دلالت بر این دارد که مستثنی در مستثنی منه داخل نیست همچنان مخصص نیز بر این دلالت می کند که مخصوص در تحت عام داخل نیست لیکن این را باید دانست که ایشان مخصص را با استثناء مجهول تشبیه داده اند نه با استثناء معلوم. اما بر آن اینگونه اعتراض می شود که تشبیه دادن مخصص با استثناء مجهول زمانی صحیح است که مخصص مجهول باشد اما اگر مخصص معلوم باشد چگونه می توان آن را به استثناء مجهول تشبیه داد چرا که در میان مخصوص معلوم و استثناء مجهول هیچگونه مناسبتی نیست. جواب آن این است که اگر مخصص مجهول باشد مشابه بودن آن به استثناء مجهول مشخص است همانطور که شما نیز فرمودید لیکن اگر مخصص معلوم باشد چون بخاطر استقلال صیغه علت را قبول می کند لذا معلوم نمی شود که بخاطر علت چقدر از افراد از تحت عام بیرون و چقدر در تحت آن باقی مانده است. پس وقتی که تعداد افراد بیرون شده مجهول است لذا افرادی که در تحت عام باقی مانده اند نیز مجهول خواهد بود و همچنین بخاطر علت مخصص معلوم نیز مجهول می شود و وقتی مخصص معلوم نیز مجهول شد تشبیه دادن آن به استثناء مجهول هیچ مشکلی ندارد. شارح رحمته الله می فرمایند: چونکه صیغه استاء غیر مستقل است لذا فی نفسه علت را قبول نمی کند لیکن مخصص بخاطر استقلال صیغه علت را قبول می کند.

«فصار كالبيع المضاف إلى حرز وعبد ثمن واحد» تشبیه دلیل هذا المذهب بمسأله قهیه مذکوره، فانه إذا باع العبد والحر ثمن واحد، بأن يقول: «بعتهما بالألف»، فالحر لا يدخل في البيع، فيكون استثناء، و يبعاً للعبد بالحصة من الألف ابتداء، فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل؛ لجهالة الثمن. بخلاف ما إذا فصل الثمن يقول: «بعت هذا بخمس مائه وهذا بخمس مائه» فانه يجوز عندهما خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله لجعل قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع.

توجه: پس این مانند آن شد که بیع اضافت شود به سوی آزاد و غلام به ثمن واحد. این دلیل آن مذهب را تشبیه داده است به مسئله قهیه مذکور چون وقتی که غلام و آزاد را در عوض ثمن واحد فروخت به این صورت که بگوید هر دو را فروخته به هزار درهم پس آزاد در بیع داخل نمی شود لذا بیع استاء می باشد و برای غلام از ابتدا در هزار درهم بیع بالحصة می باشد. پس آزاد از ابتدا داخل نمی باشد و بیع بالحصة از ابتدا بخاطر مجهول بودن ثمن باطل است بر خلاف اینکه وقتی که ثمن را جدا نماید به این نحو که بگوید که من این را در عوض پانصد درهم فروخته و آن را در عوض پانصد درهم. چونکه این نزد صاحبین جایز است بر خلاف امام ابوحنیفه رحمته الله چرا که در این صورت برای قبول بیع قبول نمودن غیر بیع شرط قرار داده شده است.

شوخ: مصنف رحمه الله در این عبارت مثال دلیل مذهب ثانی را با مسئله فقهی بیان نموده است که حاصل آن این است که فردی در یک عقد و یک ثمن انسان آزاد و غلامی را فروخت مثلاً بگوید که من این دو را در عوض هزار درهم فروختم. آزاد که ابتدا در بیع داخل نمی باشد و این صورت مانند استثناء می باشد یعنی همانگونه که استثناء بر این دلالت می کند که مستثنی در مستثنی منه داخل نیست همچنان جمع نمودن آزاد با غلام دال بر این است که آزاد در تحت ایجاب بایع داخل نیست و این بیع بالحصه ابتداء است به این نحو که چون آزاد را ابتداء در بیع داخل نیست لذا از ابتدا هزار درهم بین قیمت غلام و قیمت آزاد که غلام تصور شود، تقسیم می شود چنانچه اگر قیمت هر یک از آن دو پانصد درهم قرار گیرد پس قیمت سهم غلام از هزار درهم پانصد درهم می باشد و به این می گویند بیع بالحصه و چونکه در ابتداء در این بیع الحصة قیمت غلام مجهول است لذا این بیع باطل است چرا که مجهول بودن ثمن بیع را باطل می کند. البته اگر قیمت هر یک از غلام آزاد جداگانه بیان شود به این صورت که بگوید این دو را به هزار درهم فروختم یعنی قیمت غلام پانصد درهم و با اشاره به سوی آزاد بگوید قیمت این نیز پانصد درهم پس در این صورت نزد صاحبین بیع غلام صحیح می باشد اما نزد امام ابوحنیفه رحمه الله در غلام نیز بیع صحیح نمی باشد. دلیل صاحبین این است که «فساد» به قدر مفسد می باشد و مفسد فقط در آزاد است چرا که آزاد مال متقوم نیست لذا فساد مخصوص آزاد است و به سوی غلام متعدی نمی شود. و دلیل امام صاحب رحمه الله این است که اگر چه در این صورت ثمن مجهول نیست اما آزاد مبیع نیست و غلام مبیع است و چونکه بایع آن دو را در تحت ایجاب و عقد واحد فروخته است لذا مقصود آن این است که بایع قبول نمودن بیع در غلام را قبول نمودن غیر مبیع یعنی آزاد را شرط قرار داده است و قبلاً گذشته است که این شرط فاسد است و خلاف مقتضی عقد است و به خاطر شرط فاسد بیع فاسد می شود لذا در غلام نیز فاسد می باشد.

«و قیل: إنه یقیی کما کان اعتباراً بالناسخ؛ لأن کل واحد منهما مستقل بنفسه، بخلاف الاستثناء» هذا هو المذهب الثالث، فهو لا قد افراطوا فی حق العام بإبقائه قطعياً کما کان، و شبهوه بالناسخ فقط من حیث استقلال الصیغه، و لم یلتفتوا إلی رعاية جانب الاستثناء فقط، فإن کان دلیل الخصوص معلوماً فظاهر أن الناسخ المعلوم لا يؤثر فی تغییر ما بقی من الأفراد الغیر المنسوخه، وإن کان مجهولاً، فلنناسخ المجهول یسقط بنفسه، ولا تؤثر جهاته فی تغییر ما قبله.

ترجمه: و گفته شده است که عام بعد از تخصیص به لحاظ ناسخ همانگونه که بوده است باقی می ماند چونکه هر یک از مخصص و ناسخ مستقل بنفسه است بر خلاف استثناء، این است همان مذهب سوم. ایشان در بحث عام از افراط کار گرفته اند که عام را مثل گذشته قطعی باقی گذاشتند و مخصص را به جهت استقلال صیغه فقط مشابه

ناسخ قرار دادند و اصلاً به سوی رعایت استثناء توجه ننموده اند. پس اگر مخصص معلوم باشد ظاهر است که ناسخ معلوم در تغییر باقی افراد غیر منسوخه تأثیری نمی گذارد و اگر مخصص مجهول باشد ناسخ مجهول بذات خود ساقط می شود و جهالت آن در تغییر ما قبلش تأثیر گذار نمی باشد.

شرح: مصنف رحمه الله در این عبارت در بحث عام مخصوص منه البعض مذهب سوم را بیان نموده است که نتیجه آن این است که «عام» بعد از خاص کردن قطعی الدلالات می ماند همانگونه که قبل از تخصیص کردن قطعی الدلالات بوده است. شارح رحمه الله می فرماید: که این حضرات از افراط کار گرفته اند و ایشان مخصص را فقط به ناسخ نسیه داده اند و به استثناء تشبیه نداده اند. مخصص را به این خاطر به ناسخ تشبیه داده اند چونکه هر یک از ناسخ و مخصص به لحاظ صیغه خود مستقل می باشند اما استثناء غیر مستقل بلکه برای ماقبلش قید می باشد به همین علت مخصص را به آن تشبیه نداده اند. به هر حال اگر مخصص معلوم باشد قطعی الدلالات باقی ماندن عام بعد از تخصیص در باقی افراد مشخص است چرا که مخصص مشابه ناسخ است و اگر ناسخ معلوم باشد نمی تواند در متغیر کردن طبیعت باقی افراد غیر منسوخه مؤثر باشد یعنی به خاطر نسخ باقی افراد غیر منسوخه از قطعی الدلالات بودن خارج نمی شوند بلکه مانند گذشته قطعی الدلالات باقی می مانند. پس همچنان مخصص معلوم نیز عام را در باقی افراد طبیعت متغیر نمی کند بلکه عام همچنان در باقی افرادش قطعی الدلالات باقی می ماند و اگر مخصص مجهول باشد به این علت عام قطعی الدلالات می ماند چون مخصص مشابه ناسخ است و ناسخ اگر مجهول باشد خود بخود ساقط می شود چرا که «مجهول» نمی تواند دلیل باشد و هر آنچه خودش نمی تواند دلیل باشد نمی تواند معارضی دلیل دیگری قرار گیرد و چیزی که نمی تواند معارض دلیل دیگری باشد نمی تواند ناسخ باشد لذا «مجهول» نمی تواند ناسخ باشد بلکه خودش ساقط می شود؛ پس وقتی که ناسخ مجهول خودش ساقط شد جهالت آن در متغیر کردن ماقبلش مؤثر نخواهد بود همچنان مخصص مجهول خودش ساقط می شود و «عام» حسب سابق قطعی الدلالات باقی می ماند و جهالت آن به سوی اول کلام متعدی نخواهد شد.

«فصار کما إذا باع عبدین باتاً و هلك أحدهما قبل التسليم» تشبیه لدلیل هذا المذهب بمسأله فقهیه مذکور، فإنه إذا باع عبدین بثمان واحد بأن قال: «بعتهما بألف» و مات أحد العبدین قبل التسليم، یقی البیع فی الآخر حصه من الألف؛ لأنه بیع بالحصه بقاءً، فكأنه نسخ البیع فی العبد المیت بعد انعقاده و هو جائز، و ههنا مذهب رابع مذکور فی «التوضیح» غیره، و لم يذكره المصنف رحمه الله، و هو أن دلیل الخصوص إن کان مجهولاً یسقط الاحتجاج به علی ما قاله الکرخی، و إن کان معلوماً فكأن الاستثناء و هو لا یقبل التعلیل، فقیی العام قطعياً علی ما قبل ذلک.

الفاظ عام

ولما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر ألفاظه، فقال: «والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لاغير كرجال وقوم» يعني أن العام على نوعين: أحدهما: ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاماً دالاً على الشمول، بأن تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعباً في الفهم منه، والآخر: أن لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولاً بالاستيعاب، ولا يتصور عكسه؛ لأن إخلاله المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول إلا بالتخصيص، وذلك شيء آخر.

فالأول مثاله: "رجال و نساء" وغيرهما من الجمع المنكرة والمعروفة، والقله والكثرة، لكن في لفظه من الثلاثة إلى العشرة، وفي الكثرة قيل: من الثلاثة، وقيل: من العشرة إلى ما لايتهاى، لكن هذا مختار فخر الإسلام؛ لأنه لايشترط الاستيعاب في معنى العام، بل يكفي بانتظام جمع من المسميات، وأما عند من بشرط الاستيعاب، والاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطه بين الخاص والعام على ما ذكر في "التوضيح".

توجه: و وقتی که مصنف رحمه الله از بیان تخصیص عام فارغ شد شروع نمود در ذکر الفاظ عام. چنانچه فرمود: و عموم یا با صیغه و معنی می باشد و یا فقط با معنی. مانند رجال و قوم یعنی عام بر دو قسم است یکی اینکه صیغه و معنی هر دو عام باشند به نحوی بر شمول دلالت کند که صیغه، صیغه جمع باشد و معنی از صیغه در فهم بطور کامل مستوعب باشد و قسم دوم این است که صیغه بر عموم دلالت کننده نباشد و معنی بالاستیعاب مدلول باشد و عکس آن متصور نمی شود.

چرا که خالی نمودن معنی از الفاظ عام موضوع غیر معقول است مگر با تخصیص و این چیز دیگری است پس مثال اول رجال، نساء و غیر این دو جمع منکر، جمع معرف، جمع قلت و جمع کثرت است. لیکن در جمع قلت از سه تاده و در جمع کثرت گفته شده از سه و گفته شده که از ده تا مالاینهاى. اما این قول مختار فخر الاسلام است چونکه ایشان در معنی عام استيعاب را شرط قرار نمی دهند بلکه شمولیت گروهی از افراد و مسمیات کافی است. و اما کسانی که نزد ایشان استيعاب و استغراق شرط است. نزد ایشان جمع منکر واسطه ای است بین عام و خاص همانگونه که در توضیح ذکر شده است.

شرح: شارح رحمه الله می فرماید: که مصنف رحمه الله بعد از فراغت از بیان تخصیص عام، الفاظی را ذکر نمود که بر عموم دلالت می کند. چنانچه فرمود: که عام بر دو قسم است. اول الفاظی که از حیث صیغه و معنی هر دو عام باشد. دوم آنکه فقط از حیث معنی عام باشد و از حیث صیغه عام نباشد. مقصود از عام بودن از حیث صیغه این است که

توجه: پس این بگونه ای شد مثل اینکه شخصی دو غلام را فروخت و یکی از آن دو قبل از تسلیم نمودن به مشتری هلاک شد. این تشبیه دادن این مذهب است به مسئله فقهی مذکور چونکه وقتی که باع دو غلام را در عوض یک ثمن فروخت به این نحو که بگوید که من این دو را در عوض هزار درهم فروختم و قبل از تسلیم نمودن به مشتری یک غلام مُرد. بیع در یک غلام در قبال یک حصه (سهم) باقی می ماند. چرا که این بیع بالحصه بقاء است گویا که بعد از منعقد شدن بیع در غلام مُرده بیع منسوخ شده است و این جایز است و در اینجا مذهب چهارمی هم هست که در توضیح و غیره مذکور است و مصنف رحمه الله آن را بیان ننموده است و آن اینکه اگر دلیل خصوص مجهول باشد استدلال نمودن از عام ساقط می شود همانگونه که امام کرخی رحمه الله فرمودند و اگر خصوص معلوم باشد مانند استثناء می باشد و استثناء تعلیل را قبول نمی کند لذا عام مانند گذشته قطعی الدلالات می ماند.

شرح: در این عبارت با مسئله فقهی مثال دلیل مذهب ثالث ذکر شده است که حاصل آن این است که فردی در یک معامله دو غلام را در قبال یک ثمن فروخت مثلاً بگوید که من این دو غلام را در عوض هزار درهم فروختم و مشتری قبول نمود اما قبل از تحویل گرفتن مشتری یکی از آن دو غلام مُرد، معامله در غلام دوم در قبال سهمش از هزار درهم باقی می ماند. چرا که این بیع بالحصه ابتداءً نیست بلکه بیع بالحصه بقاء است چونکه هر دو غلام از ابتداء در عقد بیع داخل بوده اند ولی بخاطر مُردن یکی از آن دو تحویل دادن آن برای باع متعذر شده است لذا بخاطر برقرار گذاشتن عقد بیع نیاز پیدا شد تا هزار درهم بر هر دو غلام تقسیم شود و این بیع بالحصه بقاء است و قبلاً گذشت که بیع بالحصه بقاء است لذا بیع غلام زنده جایز می باشد. این مثل این است که گویا بیع غلام مُرده بعد از منعقد شدن بیع منسوخ شده است.

شارح رحمه الله می فرماید: که در اینجا مذهب چهارم هم هست که در توضیح و غیره ذکر شده است ولی مصنف رحمه الله آن را ذکر ننموده است و آن اینکه اگر مخصص مجهول باشد عام اصلاً حجت قرار نمی گیرد. یعنی استدلال نمودن از آن ساقط می شود همانگونه که امام کرخی رحمه الله قبلاً فرمودند. چرا که مخصص مجهول مانند استثناء مجهول است پس همانگونه که بعد از استثناء مجهول افراد مستثنی منه مجهول می مانند. همچنان بعد از مخصص مجهول باقی افراد عام نیز مجهول می مانند و مجهول قابل استدلال نیست لذا عام نیز در باقی افراد قابل استدلال نیست. و اگر مخصص معلوم باشد مانند استثناء معلوم خواهد بود و استثناء تعلیل را قبول نمی کند لذا مخصص نیز تعلیل را قبول نمی کند و وقتی که مخصص تعلیل را نمی پذیرد پس «عام» حسب سابق در باقی افراد غیر مخصوص قطعی الدلالات می ماند.

صیغه به اعتبار وضع خود دلالت کننده بر عام و شمول باشد مانند صیغه جمع که باعتبار وصفش بر عموم دلالت می کند. و مقصود از عام بودن به اعتبار معنی، این است که معنایی که از لفظ فهمیده می شود و مدلول لفظ است، شامل و مستوعب تمام افرادی باشد که آن معنی همه آنها را در بر می گیرد. و در قسم دوم مطلب عام نبودن به اعتبار صیغه این است که صیغه بر عموم دلالت نکند یعنی صیغه، صیغه جمع نباشد بلکه صیغه مفرد باشد. و مقصود از عام بودن به اعتبار معنی همان است که قبلاً گذشت که معنی مدلول هر لفظی که باشد فایده استیجاب را بدهد. شارح رحمته الله می فرماید که این امکان دارد که لفظ عام نباشد ولی معنی عام باشد لیکن این امکان ندارد که لفظ جمع باشد ولی معنی آن تمام افراد را شامل و در بر نگیرد چرا که در این صورت خالی نمودن معنی از لفظ عام موضوع له، لازم می آید یعنی این لازم می آید که لفظ عام موضوع وجود داشته باشد لیکن در تحت آن معنی وجود نداشته باشد یعنی لباس باشد ولی جسم وجود نداشته باشد و این امر غیر معقولی است. لذا این ممکن نیست که لفظ عام باشد اما معنی افاده استیجاب را ندهد. البته این ممکن است که اگر در معنی لفظ عام تخصیص شده باشد لیکن این مسئله دیگری است. محور صحبت ما این است که از اول، این امکان ندارد که لفظ عام وجود داشته باشد اما معنی آن مفید استیجاب و عموم نباشد. بهر حال مثال قسم اول رجال، نساء و علاوه بر آن جمع منکر، جمع معرف و جمع قلت و جمع کثرت است چرا که لفظ رجال و لفظ نساء و جمع های دیگر به لحاظ صیغه های خود نیز عام اند چرا که صیغه آنها صیغه جمع است و به لحاظ معنی نیز عام اند چونکه معنی آنها تمام افرادی را در بر می گیرد که این الفاظ در بر گیرنده آن است چنانچه لفظ رجال تمام افراد رجل و لفظ نساء تمام افراد امراه را در بر می گیرد مفرد رجال، رجل من لفظه می آید و مفرد نساء امراه من لفظه نمی آید بلکه من غیر لفظه می آید.

ملاحظون رحمته الله بین جمع قلت و جمع کثرت فرق قائل شدند چنانچه فرمودند: اطلاق جمع قلت بر سه و ده و بر تمام اعدادی که بین آن دو است می شود و اطلاق جمع کثرت از سه به بعد بر تمام اعداد می شود و بعضی گفته اند که از ده تا غیر متناهی بر تمام افراد اطلاق می شود. جمع قلت دارای چهار وزن است:

۱- أفعال: مانند أفلس که واحد آن فليس و أكلب که واحد آن كلب است؛

۲- أفعال: مانند أفراس کل واحد آن فرس است؛

۳- أفعلة: مانند أرغفة کل واحد آن رغیف است؛

۴- فعلة: مانند غلعة که واحد آن غلام است.

به غیر این چهار، باقی تمام اوزان جمع کثرت است. صاحب نورالانوار می فرماید: که از جمله عام بودن جمع منکر و دیگر تمام جمع ها، قول مختار فخر الاسلام است چرا که نزد ایشان در تعریف عام استیجاب و استغراق شرط

نیست بلکه فقط در بر گرفتن افراد کافی است لیکن نزد کسانی که در تعریف عام استیجاب و استغراق شرط است نزد ایشان جمع منکر از قبیل عام نیست بلکه واسطه ای است بین عام و خاص یعنی جمع منکر نه خاص است و نه عام بلکه متوسط بین آن دو می باشد. تفصیل کامل آن را بنده در تحت فوائد و قیود تعریف عام ذکر نموده ام آنجا مراجعه فرمایید.

و الآخر مثاله: "قوم رهط" فإن القوم صیغته مفرد بدلیل أنه بشی و یجمع يقال: قومان و أقوام لكن معناه معنی العام؛ لأنه یطلق على الثلاثة إلى العشرة كما أن "رهطاً" یطلق إلى التسعة، ولكن یشتتر فی اطلاق لفظ القوم أن تكون الآحاد مجتمعه، و إنما یصح الاستثناء لوحد فی قولك: "جاء فی القوم إلا زیداً" باعتبار أن مجيء المجموع لا یكون إلا باعتبار مجيء كل واحد، بخلاف ما إذا قيل: یطیق رفع هذا الحجر القوم إلا زیداً؛ لأن الحكم هنا متعلق بالمجموع من حیث المجموع، و لهذا یصح جاء العشرة إلا واحداً، و لا یصح العشرة زوج إلا واحداً.

ترجمه: مثال قسم دوم عام، قوم و رهط است چونکه قوم صیغه مفرد است به دلیل اینکه تنبیه و جمع بشود، گفته می شود قومان و اقوام. لیکن معنای آن معنی عام است چرا که اطلاق آن از سه تا ۱۰ می شود مانند رهط که اطلاق آن بر سه تا نه می شود. لیکن در اطلاق لفظ قوم مجتمع بودن آحاد شرط نیست و استثناء واحد در گفته شما جاء فی القوم آلا زیداً. از این جهت صحیح می شود که آمدن مجموع نمی شود مگر به آمدن هر یک، برخلاف اینکه گفته شود. قوم توانایی بلند کردن این سنگ را دارد مگر زید. چرا که در اینجا حکم متعلق به مجموع است من حیث المجموع، به همین خاطر گفتن جاء العشرة آلا واحداً صحیح است و العشرة زوج آلا واحداً صحیح نیست.

شرح: شارح رحمته الله می فرماید: که مثال قسم دوم عام لفظ قوم و لفظ رهط است چونکه قوم صیغه مفرد است به دلیل اینکه تنبیه آن قومان و جمع آن اقوام می آید و این مفسد است که تنبیه و جمع برای مفرد می آید لذا لفظ قوم مفرد است و وقتی که لفظ قوم مفرد است لذا لفظ قوم به اعتبار صیغه عام نخواهد بود لیکن بر این اعتراض وارد می شود که جمع نیز تنبیه و جمع می آید مانند رماح که جمع رمح است بمعنی نیزه ولی تنبیه آن رماحان و جمع آن رماحات می آید لذا تنبیه و جمع آمدن قوم دلیل بر مفرد بودن آن نمی باشد.

جواب آن این است: که تنبیه و جمع آمدن رماح شاذ است و تنبیه و جمع آمدن قوم شاذ نیست و شاذ اعتباری ندارد لذا تنبیه و جمع رماح نیز اعتباری ندارد و تنبیه و جمع آمدن قوم بدون شذوذ دلیل بر مفرد بودن آن است پس وقتی که قوم مفرد است لذا از لحاظ صیغه عام نخواهد بود ولی به لحاظ معنی عام می باشد چرا که اطلاق لفظ قوم

بر افراد سه تا ده می شود همانگونه که اطلاق رهط بر سه تا ده می شود به شرطیکه تمام افراد رهط مرد باشد و در آن هیچ زنی نباشد و برای اطلاق قوم شرط است تا افراد و آحاد آن مجتمع باشند یعنی در صورت لفظ قوم حکم بر مجموع خواهد بود بر هر یک جداگانه حکم نخواهد بود. مثلاً اگر پادشاه اینگونه اعلان نمود که هر قومی که در این قلعه داخل شود برایش این اندازه جایزه می رسد. پس اگر جماعت در آن قلعه داخل شد مستحق جایزه می باشد و اگر فقط یک نفر داخل شود مستحق جایزه نمی شود.

(وَأَمَّا بِصَحِّحِ اسْتِثْنَاءِ بَوَاحِدِ الْخَلْقِ) جواب سؤال است. سؤال این است که وقتی که مجتمع بودن آحاد و افراد برای اطلاق لفظ قوم شرط است. پس استثناء نمودن فرد واحد یعنی زید از قوم در «جاءنی القوم الازید» چگونه صحیح است چونکه استثناء نمودن زید از قوم دال بر این است که حکم آمدن بر مجموع قوم نیست بلکه بر هر فردی جداگانه است و اگر حکم بر آمدن مجموع قوم می بود، پس چونکه زید نیز در قوم داخل است بر آن نیز حکم آمدن داده می شد و چون زید جزء قوم و مردم وارد شونده در قلعه است لذا استثناء آن درست نخواهد بود. جواب آن این است که در اینجا صحیح بودن استثناء بخاطر قرینه خارجی است و قرینه فعل آمدن (داخل شدن در قلعه) است یعنی بدون شک حکم بر مجموع قوم صادر می شود مگر چونکه آمدن (داخل شدن) مجموع قوم به لحاظ آمدن هر یک می باشد یعنی هر فرد جداگانه مرتب فعل آمدن می باشد لذا استثناء نمودن یک فرد از قوم یعنی زید صحیح است. البته اگر گفته شود که این قوم توان برداشتن این سنگ را دارد مگر زید، این استثناء صحیح نمی باشد چرا که حکم برداشتن سنگ بر مجموع قوم من حیث المجموع می باشد. پس وقتی که حکم برداشتن سنگ متعلق بر مجموع من حیث المجموع است و زید نیز در مجموعه قوم داخل است لذا استثناء نمودن زید از قوم صحیح نمی باشد به همین خاطر اگر گفته شود «جاء العشرة الا واحداً» درست است چونکه حکم آمدن عشره به لحاظ آمدن هر فرد می باشد لذا استثناء نمودن یک فرد اشکالی ندارد و اگر گفته شود «العشرة زوج الا واحداً» صحیح نمی باشد چرا که حکم زوج بر عشره متعلق به مجموع من حیث المجموع است پس وقتی که حکم زوج بر عشره متعلق به مجموع من حیث المجموع است لذا استثناء نمودن یک صحیح نمی باشد چونکه یک نیز در عشره داخل است.

«وَمَنْ وَما بِحَتْمَلَانِ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، وَأَصْلُهُمَا الْعُمُومُ» یعنی آنها می فی أصل الوضع للعُموم، و يستعملان فی الخصوص بعارض القرائن، سواء استعملتا فی الاستفهام أو الشرط أو الخبر، و ما قيل: إن المخصوص يكون فی الأخبار، لمقتضى لا يطرده.

توجه: و من و ما هر دو احتمال عموم و خصوص را دارند البته اصل هر دو عموم است یعنی هر دو در اصل وضع برای عموم اند و بخاطر عارض قرائن در عموم و خصوص استعمال می شوند، خواه هر دو در استفهام استفاده

شوند یا در شرط و یا در خبر و اینکه گفته شده است که خصوص در اخبار می باشد نقض شده است (که) بیان نمی شود.

شرح: مصنف رحمته الله من و ما، را از الفاظ عموم ذکر نموده است چنانچه فرمود: که این دو در عموم و خصوص هر دو استعمال می شوند. مثلاً اگر کسی برای استفهام گفت «من فی الدار» و در جواب فقط یک فرد ذکر شد جایز است مثلاً جواب داده شود که خالده است این جواب صحیح است و اگر نام چند نفر برده شد و جواب داده شد که در خانه خالد، حامد، شاهد، عارف، و عاصف است این جواب نیز درست است و اگر به معنی شرط بگوید «من زارنی فله درهم» هر شخص که آن را ملاقات کند همان مستحق جایزه خواهد بود. اگر یکی ملاقات کند همان یک فرد و اگر افراد زیادی ملاقات کنند همه آنها مستحق انعام و جایزه می شوند و اگر با استعمال خبر گفت «أعطی من زارنی درهماً» یعنی هر کس که مرا ملاقات نموده به آن درهم داده شده است، اگر یک نفر ملاقات نموده به همان یکی داده شده و اگر افراد زیادی ملاقات نمودند پس به افراد زیاد داده شده است.

بهرحال لفظ من و ما هر دو هم برای خصوص استعمال می شوند و هم برای عموم البته این دو در اصل وضع خود برای عموم اند و مجازاً بخاطر قرائن برای خصوص نیز استفاده می شوند. یعنی استفاده این دو در عموم حقیقی و در خصوص مجازی می باشد. و بعضی از شارحین کلام مصنف رحمته الله را اینگونه شرح نموده اند که من و ما هر دو هم برای عموم موضوع اند و هم برای خصوص یعنی من و ما، در عموم و خصوص مشترک اند و استعمال آن دو در عموم و خصوص حقیقت است و مقصود از گفته مصنف رحمته الله (وَأَصْلُهُمَا الْعُمُومُ) این است که استعمال این دو کلمه در عموم بیشتر و در خصوص کمتر است. شارح رحمته الله می فرماید که استعمال من و ما در خصوص در هر حال می شود فرق نمی کند که در استفهام استعمال شوند یا در شرط یا در خبر، همانگونه که نویسنده در مثالها واضح نمود. شارح رحمته الله می فرماید که اینکه بعضی اصولیین می گویند که استعمال من و ما در شرط یا استفهام فقط برای عموم می باشد و برای خصوص استعمال نمی شوند و اگر در اخبار استعمال شوند در عموم و خصوص هر دو می آیند. یعنی در صورت اخبار هر دوی این در خصوص نیز استعمال می شوند و در غیر این صورت یعنی در صورت استفهام و شرط فقط برای عموم می آیند و برای خصوص نمی آیند. گفته این حضرات نقض و عموماً جاری نمی شود یعنی بر این قول نقض وارد می شود چرا که اگر کسی به دیگری بگوید «من آویکت» پدر تو کیست؟ در جواب نام شخص برده می شود که پدرش است؟ ملاحظه فرمایید که در اینجا لفظ من برای استفهام است ولی برای خصوص استعمال شده است. و در «مادیکنه» دین تو چیست انسان مسلمان فقط یک دین یعنی دین اسلام را در جواب ذکر می کند. در اینجا نیز لفظ ما برای استفهام است که برای خصوص استفاده شده است بهر حال

صحیح همین است که هر دو لفظ برای هر سه استفهام، شرط و خبر، هم برای عموم استعمال می شوند و هم برای خصوص و این گفته بعضی اهل اصول که فقط در صورت اخبار برای خصوص می آید و در صورت استفهام و شرط برای خصوص استعمال نمی شوند صحیح نمی باشد.

«وَمِنْ فِي ذَوَاتٍ مِنْ يَعْقِلُ كَـ"مَا" فِي ذَوَاتٍ مَا لَا يَعْقِلُ» أَيْ الْأَصْلُ فِي "مِنْ" أَنْ يَكُونَ لَذَوَاتٍ مِنْ يَعْقِلُ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "مَنْ قَتَلَ قِتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ"، وَقَدْ يَسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَنْ يَعْقِلُ مَجَازًا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ وَالْأَصْلُ فِي مَا أَنْ يَكُونَ فِي ذَوَاتٍ مَا لَا يَعْقِلُ يَقَالُ: "مَا فِي الدَّارِ؟" فَالْجَوَابُ دَرَاهِمٌ أَوْ دِينَارٌ لَا زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌ، وَقَدْ يَسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهَا كَمَا سَيَأْتِي.

ترجمه: و من در ذوی العقول استعمال می شود همانگونه که ما در غیر ذوی العقول یعنی اصل در من این است که برای ذوی العقول می باشد. همانگونه که فرموده پیامبر ﷺ است که هر کس کسی را بکشد و سایلش مال همان خواهد بود. و گاهی مجازاً در غیر ذو العقول نیز استفاده می شود. همانگونه که خداوند متعال فرموده است که از آن دواب بعضی آن اند که بر شکم خود راه می روند و اصل در ما این است که برای غیر ذوی العقول می باشد چنانچه گفته می شود ما فی الدار جواب آن درهم و دینار خواهد بود نه زید و عمر و گاهی استعمال ما در غیر، غیر ذوی العقول نیز استعمال می شود. چنانچه در آینده می آید.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند: که اصل استعمال من برای ذوی العقول است و گاهی هم برای غیر ذوی العقول نیز استعمال می شود. مثال استعمال آن در ذوی العقول این قول پیامبر ﷺ است «مَنْ قَتَلَ قِتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ» در این حدیث لفظ من برای ذو العقول یعنی قاتل استعمال شده است و در قول خداوند جل جلاله ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ لفظ من برای غیر ذوی العقول یعنی جانور استعمال شده است و اصل در ما این است که برای غیر ذوی العقول استعمال شود لیکن گاهی مجازاً برای ذوی العقول نیز استعمال می شود. لیکن این قول و مذهب بعضی از حضرات است و آلا اکثر قائل بر این اند که کلمه ما در هر دوی ذوی العقول و غیر ذوی العقول، عام است. مثال آن در غیر ذوی العقول این است که گفته شود «ما فی الدار» در جواب درهم و دینار یا چیزی است که غیر ذوی العقول باشد و در جواب زید یا عمر واقع نمی شود. و مثال استعمال آن در ذوی العقول این قول خداوند است (و السماء و ما باینها) یعنی قسم به آسمان و بنا کننده آن و مراد از ما در آیه خداوند متعال است که از جمله ذوی العقول است.

«فَإِذَا قَالَ: "مِنْ شَاءَ مِنْ عِبِيدِي الْعَتَقَ فَهُوَ حَرٌّ" فَشَاوُوا عَتَقًا» تَرْغِيبٌ لِكُلِّ كَلِمَةٍ "مِنْ" عَامَةً: وَ ذَلِكَ لِأَنَّ مَعْنَاهُ كُلٌّ مِنْ شَاءَ الْعَتَقَ مِنْ بَيْنِ عِبِيدِي فَهُوَ حَرٌّ، وَ كَلِمَةُ "مِنْ" فِي نَفْسِهَا عَامَةٌ، وَ وَصَفَتْ بِصِفَةِ عَامَةٍ، وَ هِيَ الْمَشِيئَةُ، وَ "مِنْ" يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ، فَإِنَّ شَاءَ الْكُلِّ لَا بُدَّ أَنْ يَعْتَقُوا جَمِيعاً عَمَلًا بِعُمُومِ كَلِمَةِ "مِنْ" بِخِلَافِ "مَا"

إِذَا قَالَ: "مِنْ شِئْتِ مِنْ عِبِيدِي عَتَقَهُ فَأَعْتَقَهُ" يَأْسَدُ الْمَشِيئَةُ إِلَى الْمَخَاطَبِ، فَإِنَّ لَهُ حَيْثُ أَنْ يَعْتَقَهُمْ إِلَّا وَاحِدًا عَتَقَ أَيْ حَقِيقَةً رَحِمَهُ اللَّهُ؛ لِأَنَّ كَلِمَةَ "مِنْ" لِلْعُمُومِ، وَ "مِنْ" لِلتَّبْعِيضِ، فَلَا يَسْتَقِيمُ الْعَمَلُ بِهِمَا، إِلَّا إِذَا بَقِيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرَ مَعْتَقٍ، وَ كَذَا الْمَشِيئَةُ صِفَةً خَاصَةً لِلْمَخَاطَبِ، وَ قِيلَ: كَلِمَةُ "مِنْ" لِلتَّبْعِيضِ فِي كُلِّ مِنَ الْمَثَالَيْنِ لَكِنْ فِي الْمَثَالِ الْأَوَّلِ كُلٌّ مِنَ الْعَبْدِ الشَّائِي بِعِضٍّ مِمَّنْ قَطَعَ النَّظَرَ عَنْ غَيْرِهِ، فَيَقُتْلُ الْكُلَّ، وَ فِي الْمَثَالِ الثَّانِي الشَّائِي وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِمَشِيئَةِ الْكُلِّ دَفْعَةً، فَلَا يَسْتَقِيمُ إِلَّا بِتَخَصُّصِ الْبَعْضِ، وَلَكِنْ يَرَدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِنْ شَاءَ الْكُلُّ عَلَى التَّرْتِيبِ، فَحَيْثُ يَصْدُقُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ أَنَّهُ شَاءَ عَتَقَهُ حَالِ كَوْنِهِ بَعْضًا مِنَ الْعَبْدِ، فَتَأْمُلُ فِيهِ.

ترجمه: پس وقتی که کسی بگوید هر یکی از غلامان آزادی را می خواهد، آزاد است پس همه خواستند، لذا همه آزاد می شوند. این تفریعی است بر عام بودن «من» به این خاطر که معنی آن اینگونه است که از بین برد گانم هر کدام که آزادی را می خواهد. آزاد است. حکم «من» فی نفسها عام است و عام متصف به صفت است که آن مشیت است و لفظ من احتمال بیان را دارد لذا اگر تمام غلامان آزادی را خواستند بنا بر عمل بر عموم کلمه من آزاد شدن همه غلامان لازمی است. برعکس این اگر کسی مشیت را به سوی مخاطب منسوب نموده گفت ای مخاطب هر یکی از غلامان را می خواهی آزاد کنی آزاد کن. پس در این هنگام نزد امام ابوحنیفه رحمه الله مخاطب مختار است تا بجز یک نفر همه آنها را آزاد کند چرا که کلمه من برای عموم است و من برای تبعیض لذا تا زمانی که یکی از آنها غیر آزاد نماند بر هر دوی آن (من و من) عمل صحیح نخواهد بود. همچنین مشیت برای مخاطب صفت خاصی است و گفته شد که کلمه من در هر دو مثال برای تبعیض است. لیکن در مثال اول هر غلامی که آزادی را می خواهد قطع نظر از غیرش، بعضی است لذا همه آنها آزاد میشوند و در مثال دوم کسی که می خواهد یکی است و مشیت آن یک مرتبه متعلق به همه آنها می شود لذا معنی تبعیض صحیح نخواهد بود مگر با تخصیص بعضی. لیکن بر آن این اعتراض وارد می شود که اگر مخاطب آزادی تمام غلامها را علی الترتیب بخواهد پس در آن هنگام بر هر یک این صادق می آید که مخاطب آزادی هر یک را در حالی خواست که غلام، بعضی غلامهاست. بهرحال خوب بیندیش.

شرح: شارح رحمه الله می فرماید: که مصنف رحمه الله با بیان تفریع بر عام بودن کلمه من فرمود: که اگر کسی بگوید «مِنْ شَاءَ مِنْ عِبِيدِي الْعَتَقَ فَهُوَ حَرٌّ» یعنی هر کسی از بردگان آزادی را می خواهد، آن آزاد است. در این کلام در من شَاء کلمه من فی نفسها عام است و مشیت که صفت عامی است متصف به آن است و به این علت مشیت نیز عام است چونکه به سوی من مستند است و من عام است یعنی بخاطر عام بودن مستدالی، مستند یعنی مشیت نیز عام است اما معنی تبعیض در من در عیدی مشهور و شایع است. بشرطیکه مدخول من و مجرور چیزی باشد که

شکستن و جزء جزء آن ممکن باشد پس تا زمانی که قرینه ای برخلاف تبعیض وجود نداشته باشد لفظ من بر معنی تبعیض حمل می کنند. اما در مسئله متن مذکور قرینه ای برخلاف تبعیض وجود دارد. به این صورت که مشیت منسوب به سوی کلمه من است و کلمه من از الفاظ عموم است لذا مشیت که صفت عام است نیز معنی عموم را محکم و تأیید می کند. لذا بخاطر قرینه بر وصف عام بودن مشیت ثابت شد کلمه من در من عیبی برای تبعیض نیست بلکه برای بیان است و در اینجا معنی تبعیض ترک شده است و در این صورت مقصود این خواهد بود که هر کسی که از بردگانه آزادی را می خواهد آن آزاد است. حال اگر تمام بردگانش آزادی را خواستند بنا بر عمل نمودن بر عموم کلمه من، حمل بر بردگانش آزاد می شوند. بر عکس این مسئله اگر کسی شخصی را مخاطب نموده گفت «من شئت من عیبی عتقه فاعتقه» یعنی هر یکی که از بردگانه را می خواهی آزاد کنی، آزاد کن. یعنی آزادی غلامان خود را بر مشیت مخاطب معلق نمود. امام ابوحنیفه رحمه الله در این صورت فرمودند: که مخاطب مجاز است تا بجز یک نفر تمام غلامان را آزاد کند. یعنی اگر مخاطب غلامان را بالترتیب آزاد نمود، تمام آنها آزاد می شوند بجز همان یک غلامی که در آخر آزاد نموده است یعنی غلام آخری آزاد نمی شود و اگر مخاطب یک مرتبه هم آنها را آزاد نمود، بجز یک غلام همه آنها آزاد میشوند و متعین نمودن یک غلام در اختیار مولی است. صاحبین می فرمایند: که مخاطب این اختیار را دارد تا تمام غلامان را بدون استثناء آزاد کند. دلیل صاحبین این است که در این صورت بر عموم کلمه من، در جمله من شئت، عمل می شود و نزد ایشان من در من عیبی برای بیان است و دلیل امام ابوحنیفه رحمه الله این است که در مثال مذکور من برای عموم و من برای تبعیض است چونکه در اینجا قرینه ای برخلاف تبعیض وجود ندارد و به این علت قرینه ای برخلاف تبعیض وجود ندارد چونکه مشیت در من شئت فقط به سوی مخاطب نسبت داده شده است و وقتی که مشیت بسوی «خاص» یعنی مخاطب منسوب است و بسوی عام منسوب نیست همانگونه که مشیت در من شاء، بسوی عام منسوب بود لذا در من شئت من عیبی عمومی مؤکد نخواهد بود و وقتی که در من شئت عموم مؤکد نیست پس در حمل نمودن من در من عیبی بر معنی خلاف تبعیض، هیچ گونه قرینه ای وجود ندارد پس وقتی که برخلاف تبعیض یعنی بر بیان قرینه ای وجود ندارد لذا در اینجا من برای تبعیض خواهد بود. بهر حال وقتی که من برای عموم و من برای تبعیض است لذا عمل نمودن بر هر دو لازم است و عمل نمودن بر من و من زمانی ممکن است که یک غلام آزاد نشود و باقی همه آزاد شوند یعنی بخاطر من تبعیضی غیر آزاد بماند. و بخاطر کلمه من که برای عموم است، الباقی تمام غلامان آزاد می شوند. صاحب توضیح می فرماید: که کلمه «من» در هر دو مثال یعنی (من شاء من عیبی و من شئت من عیبی) برای تبعیض است. لیکن در مثال اول یعنی من شاء من عیبی تمام غلامانی آزاد می شوند که آزادی شان معلق به خواسته آنها

لده است. پس وقتی که همه غلامان آزادی خود را بخواهد هر یکی از آنها با قطع نظر از دیگری آزاد می شود. همچنین بر عموم کلمه من نیز عمل می شود و چونکه یکی یکی هم غلامان آزادی می شوند لذا بر عموم کلمه من نیز عمل می شود. و در مثال دوم یعنی (من شئت من عیبی). خواهان قطع مخاطب است لذا مشیت آن یکمرتبه بر تمام غلامان معلق می شود و وقتی که مشیت مخاطب یکمرتبه بر تمام غلامان معلق می شود معنی من تبعیضی زمانی صحیح می شود که بعضی از غلامان خاص شود یعنی گفته شود که یک غلام غیر آزاد است و باقی همه آزادند.

از وکن بر علیه الخ. جواب اعتراضی است. اعتراض این است که اگر مخاطب در من شئت من عیبی نیز آزادی همه غلامان را بخواهد و تمام آنها بدون استثناء آزاد شوند، باز هم بر من تبعیضی عمل می شود. به این نحوه که مخاطب آزادی تمام غلامان را علی الترتیب خواسته است یعنی اول آزادی یکی را سپس دومی را بعد از آن سومی را به همین ترتیب در آن وقت بر هر غلام این صادق می آید که مخاطب آزادی آن را در حالی خواسته است که او بعضی از دیگر غلامان است. در این صورت بلااستثناء تمام آنها آزادی می شوند و بر من تبعیض نیز عمل می شود. در حالیکه امام ابوحنیفه رحمه الله قائل بر این نیستند بلکه نزد ایشان در صورت من شئت غیر آزاد ماندن یک غلام لازمی است شارح رحمه الله با عبارت «فأما فی» به سوی جواب اشاره نموده است حاصل جواب این است که معلق بودن مشیت مخاطب علی الترتیب بر تمام غلامان امری است باطنی که بر آن احکام مرتب نمی شود بلکه با آزاد کردن همه آنها این ظاهر است که تعلق مشیت مخاطب بر آزادی غلامان یک مرتبه به وجود آمده است و در این صورت برای تحقق معنی تبعیض لازم است تا بعضی را از آزاد کردن خارج کنیم بهر حال ثابت شد که برای عمل نمودن بر من تبعیضی در من شئت باید اقلاً یک غلام غیر آزاد بماند.

«إِنْ قَالَ لَأَمْتُهُ: «إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ». فَوُلِدَتْ غُلَامًا وَجَارَهُ لَمْ تَعْقِ» تَرْجِيعُ لِكُلِّ كَلِمَةٍ «مَا» عَامَةً؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى حَبْنَةُ: إِنْ كَانَ جَمِيعُ مَا فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ، وَلَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، بَلْ كَانَ بَعْضُ مَا فِي بَطْنِهَا غُلَامًا، وَبَعْضُهُ جَارِيَةً، فَلَمْ يَوْجَدْ الشَّرْطَ، لَا بِقَالَ: فَحَبْنَةُ بَعْضُ مَا يَجِبُ قِرَاءَةُ جَمِيعِ مَا نَسَبَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَقْرَأُوا مَا تَسْرَى مِنَ الْقُرْآنِ﴾ لَأَنَّا قَوْلُ: بِنَاءُ الْأَمْرِ عَلَى التَّسْرِ بِنَائِي ذَلِكَ.

نوحه: پس اگر کسی به کنیز خود بگوید که اگر آنچه در شکم توست پسر باشد تو آزادی چنانچه آن کنیز یک پسر و یک دختر بدینا آورد. آن کنیز آزادی نمی شود. این تقریبی است بر عام بودن کلمه اما چونکه در آن وقت معنی اینگونه می شود که تمام آنچه در شکم توست اگر پسر باشد تو آزادی، حالانکه اینگونه نشد بلکه آنچه

در شکم آن کتیز بوده بعضی پسر و بعضی دختر بوده است. لذا شرط یافته نشده، این اعتراض نشود که در این هنگام مناسب است که خواندن جمیع ما تیسّر من القرآن باینابر عمل بر فرموده خداوند متعال: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ واجب باشد، چونکه ما جواب می دهیم که بناءً بر تیسّر است که منافی جمیع ما تیسّر من القرآن است.

شرح: شارح رحمته می فرماید: که مصنف رحمته با بیان تفریع بر عام بودن کلمه «ما» فرمودند: که اگر کسی به کتیز خود بگوید این کان ما فی بطنک غلاما فانت حُرٌّ، هر آنچه در شکم توست اگر همه آنها پسر باشد، تو آزادی ولی آن کتیز یک پسر و یک دختر بدینا آورد. لذا این کتیز آزاد نمی شود چرا که کلمه ما در ما فی بطنک عام است حال معنی اینگونه می شود که هر آنچه در شکم توست تمام آنها پسر باشد تو آزادی سپس وقتی که هم پسر بدینا آمد و هم دختر اینچنین نشد که در شکم کتیز تماماً پسر باشد بلکه آنچه در شکم او است قسمتی از آن پسر و قسمتی هم دختر است لذا شرط یافت نشد و چونکه شرط یافت نشد کتیز نیز آزاد نمی شود. بعضی اینگونه اعتراض نموده اند که کلمه «ما» در ما فی بطنک به معنی شیء (چیز) است و شیء نکره است و نکره در کلام مثبت فایده خصوص را می دهد لذا معنی به این صورت می شود که اگر در شکم تو پسری باشد تو آزادی لیکن کتیز هم پسر را بدینا آورد و هم دختر را پس شرط یعنی وجود پسر در شکم یافت شد و وقتی که شرط یافت شد باید کتیز نیز آزاد شود حالانکه نزد شما در این صورت کتیز آزاد نمی شود جواب آن این است که در اینجا ما به معنی شیء منکر نیست بلکه به معنی شیء معرف بلام استغراق است و شیء معرف به لام استغراق فایده عموم را می دهد پس در این صورت مقصود اینگونه خواهد بود که اگر تمام آنچه در شکم توست پسر است آزادی لیکن وقتی که هم پسر و هم دختر بدینا آمد در شکمش تماماً پسر نشد بلکه قسمتی از شکم آن پسر و قسمتی دختر شد. لذا مسلم است که شرط یافت نشد و وقتی که شرط یافت نشد کتیز نیز آزاد نمی شود.

بعضی اینگونه اعتراض نموده اند که چون کلمه ما برای عموم است لذا باینابر عمل به آیه قرآن ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ باید تمام آنچه در قرآن آسان است، در نماز خوانده شود حالانکه هیچ کس قائل بر آن نیست. جواب آن این است که بناءً بر آیه فاقروا، بر تیسروا آسانی است یعنی در بحث قرائت قرآن در نماز بر بنده ها آسانی گرفته شده است و واجب نمودن خواندن تمام آنچه در قرآن آسان است، در نماز، منافی آن است یعنی با واجب کردن خواندن جمیع ما تیسّر من القرآن یسر باقی نمی ماند بلکه یسر مبدل به عسر می شود. به همین خاطر قرائت جمیع ما تیسّر من القرآن واجب نشده است و مقصود آیه این است که علی الانفراد از هر جای قرآن آسان بود بخوان و مقصود این نیست که علی الاجتماع تمام آنچه در قرآن آسان است بخوان.

«و ما» تجیء بمعنی «من» مجازاً» کقوله تعالی: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾ و لم یعرض لمثل ذلك فی «من» علی ما ذکرتم؛ لفته.

«و تدخل فی صفات من یعقل أيضاً» نقول: «ما زید؟» فجوابه: الکریم، و قال الله تعالی: ﴿فَانْكِحُوا مَا قَابَ لَكُمْ﴾ أی الطبیات لکم.

ترجمه: و کلمه ما مجازاً به معنی من می آید مانند قول خداوند متعال: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾ و مصنف رحمته در بی (بیان) کلمه من (به معنی ما) نشد. چونکه همانگونه که من گفتیم من به معنی ما کم استعمال می شود و کلمه ما در صفات ذوی العقول نیز داخل می شود (چنانچه) می گوی ما زید، جواب آن کریم خواهد بود و خداوند فرموده است: ﴿فَانْكِحُوا مَا قَابَ لَكُمْ﴾ یعنی الطبیات لکم.

شرح: مصنف رحمته فرمودند: که کلمه ما مجازاً به معنی کلمه من یعنی برای ذوی العقول نیز استعمال می شود مانند فرموده خداوند متعال (و السماء و ما بناها) که در اینجا او برای قسم است و مقصود از ما خداوند تعال است که جزء ذوی العقول است. یعنی قسم به آسمان و به بانکنده آسمان یعنی قسم به خدا.

شارح رحمته می فرماید: که مصنف رحمته استعمال ما مجازاً به معنی من را ذکر نمود ولی استعمال من مجازاً به معنی ما را ذکر نفرمود به این علت که استعمال من به معنی ما قلیل الاستعمال است و کلمه ما به معنی من کثیر الاستعمال است پس آنچه کثیر الاستعمال ذکر فرمود و آنچه کم استعمال می شود ذکر نفرمود. مصنف رحمته می فرماید: که کلمه ما بر صفات ذوی العقول نیز داخل می شود مانند اینکه اگر گفته شود ما زید، زید چیست؟ جواب آن کریم می آید که از صفات ذوی العقول است و خداوند تعال فرموده است: فانکحوا ما طاب لکم در این آیه که کلمه ما کاتبه از زن است و زنان ذول العقول اند لیکن در اینجا مراد ذوات نساء مراد نیست بلکه وصف طبیات مراد است مصنف رحمته باین گفته خود الطبیات لکم، به همین مطلب اشاره نموده است یعنی با زنانی که نزد شما طیب باشند ازدواج کنید.

«و کل للإحاطة علی سبیل الإفراد» أی جعل کل فرد کان لیس معه غیره، فهذه یسمی عموم الأفراد. «و هی تصحب الأسماء، فتعمیمها» أی تدخل علی الأسماء فتعمیمها دون الأفعال؛ لأنها لازمة الإضافة، و المضاف إلیه لا یكون إلا اسماً، فإن قال: «کل امرأة أتزوجها فهی طالق» یبحث بتزوج کل امرأة، ولا یقع الطلاق علی امرأة واحدة مرتین.

ترجمه: و کل برای احاطه است علی سبیل الإفراد یعنی لفظ کل هر فردی را به نحوی می گرداند گویا که همراه او دیگری نیست به این می گویند عموم افراد و کلمه کل بر اسماء داخل شده آن را عام می گرداند یعنی لفظ

کل بر اسماء داخل می شود و آنها را عام می گرداند (و) بر افعال داخل نمی شود چرا که لفظ کل لازم الاضافه است و مضاف الیه فقط اسم می باشد پس اگر کسی بگوید یا هر زنی که من ازدواج کنم او را طلاق است پس نکاح کردن هر زنی حاث می شود و بر یک زن دو بار طلاق وارد نمی شود.

شوح: مصنف رحمته الله فرمودند: که لفظ کل برای احاطه کردن افراد یا اجزاء علی سبیل الافراد می آید. مقصود از علی سبیل الافراد (بکسر همزه) این است که لفظ کل هر فردی از مدخول خود را به گونه ای قرار میدهد که گویا همراه او فرد دیگری نیست، همین را می گویند عموم افراد. مثلاً در «کل انسان حیوان» مقصود موجه کلیه این است که هر فرد انسان حیوان است یعنی هر فرد انسان با قطع نظر از افراد دیگر، حیوان است و فرد دوم با قطع نظر از افراد دیگر حیوان است و فرد سوم با قطع نظر از افراد دیگر حیوان است به همین صورت هر فرد انسان بطور جداگانه حیوان است نه به این معنی که تمام افراد انسان علی سبیل الاجتماع حیوان اند؛ همچنان که کسی در مورد چهار زن خود بگوید: «کل امرأ لی تدخل الدار فهی طالق» یعنی هر یکی از زنانم که وارد منزل شود طلاق است چنانچه یکی از آن چهار زن وارد منزل شد قطع نظر از سه زن دیگر بر آن یک زن طلاق واقع می شود و واقع شدن طلاق موقوف بر داخل شدن زنان دیگر نمی باشد، چرا که لفظ کل برای بیان کردن هر فرد بطور جداگانه می آید. مصنف رحمته الله می فرماید: لفظ کل بر اسماء داخل شده در آنها عموم بوجود می آورد و لفظ کل بر افعال داخل نمی شود چونکه لفظ کل لازم الاضافه است یعنی لفظ کل همیشه با اضافت استعمال می شود و مضاف الیه فقط اسم می باشد و فعل مضاف الیه واقع نمی شود به همین علت لفظ کل بر اسم داخل می شود و بر فعل داخل نمی شود. شارح رحمته الله می فرماید: که چونکه لفظ کل بر عموم اسماء دلالت می کند لذا اگر کسی گفت: «کل امرأة اتزوجها فهی طالق» یعنی هر زنی که با او ازدواج نمایم آن زن طلاق است پس یا هر زنی که ازدواج نماید طلاق واقع می شود اما اگر با زنی دو مرتبه ازدواج نمود در مرحله دوم بر آن زن طلاق واقع نمی شود چونکه با واقع شدن طلاق دو مرتبه بر یک زن بر فعل نکاح عموم بوجود می آید و در فعل عموم نمی باشد، چونکه زن یکی است گرچه با آن فعل نکاح دو مرتبه انجام شده است در حالیکه لفظ کل قصداً بر عموم اسماء دلالت می کند نه بر عموم افعال.

ولما كانت كلمة "كل" لعموم مدخولها «فإن دخلت على النكرة أوجبت عموم أفرادها» لأنه مدلولها لغة، «وإن دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه» لأنه مدلولها عرفاً، ولهذا لو قال: «أنت طالق كل تطليقة» يقع الثلاث، وإن قال: كل التطليقة يقع واحده. «حتى فرقا بين قولهم: كل رمان مأكول، و كل الرمان مأكول بالصدق والكذب» أي يصدق الأول وكذب الثاني؛ لأن معنى الأول كل فرد من الرمان يصلح أن يؤكل وهو صادق، ومعنى الثاني: كل أجزاء الرمان مما يؤكل وهو كذب؛ لأن القشر لا يؤكل فقط.

ترجمه: و چونکه کلمه کل برای عموم مدخول خود می آید لذا اگر بر نکره داخل شود در افراد نکره عموم را ثابت می کند چرا که عموم افراد مدلول لغوی آن است. و اگر بر معرف داخل شود عموم اجزاء معرف را ثابت می کند چرا که عموم اجزاء معرف مدلول عرض آن است به همین خاطر اگر کسی به زن خود بگوید: «أنت طالق كل تطليقة» به طلاق واقع می شود و اگر گفت: «كل التطليقة» یک طلاق واقع می شود. چنانچه علماء فرمودند: که در میان «كل رمان مأكول» و «كل الرمان مأكول» به اعتبار صدق و کذب فرق قائل شدند یعنی اول صادق و دومی کذاب است چونکه معنی اول این است که هر فرد انار قابل خوردن است و این راست است و معنی دوم این است که تمام اجزاء انار خورده می شود و این دروغ است چرا که پوست آن هیچ گاه خورده نمی شود.

شوح: شارح رحمته الله فرمود: که چونکه کلمه کل بر عموم مدخول خود دلالت می کند لذا اگر لفظ کل بر نکره وارد شود عموم افراد نکره را ثابت می کند، چونکه عموم افراد مدخول کلمه کل، مدلول لغوی کلمه کل است لذا بواسطه کلمه کل در افراد چیزی عموم ثابت می شود که بر آن چیز لفظ کل داخل شود و اگر لفظ کل بر معرفه داخل شود عموم اجزاء معرفه را ثابت می کند چونکه عموم اجزاء مدخول کلمه کل، مدلول عرضی کلمه کل است لذا عرفاً بواسطه کلمه کل بر اجزاء آن چیزی عموم ثابت می شود که بر آن کلمه کل داخل شده است. حاصل اینکه در صورت وارد شدن کلمه کل بر نکره بر عموم افراد دلالت می کند و در صورت وارد شدن بر معرفه بر عموم اجزاء دلالت می کند و این نیز قبلاً گذشته است که مجموعه اجزاء کل می باشد و به مجموعه افراد کلی گفته می شود کلی بر افرادش محمول می باشد مانند زید انسان ولی کل بر اجزایش محمول نمی باشد به بخالد، خالد گفته نمی شود. فرق بین معرفه و نکره با این مسئله واضح می شود که اگر کسی به همسرش بگوید: «أنت طالق كل تطليقة» بر زن سه طلاق واقع می شود و اگر گفت: «أنت طالق كل التطليقة» یک طلاق واقع می شود. چونکه در صورت اول به علت وارد شدن لفظ کل بر نکره، بر افراد طلاق عموم را ثابت می کند و چونکه تمام افراد طلاق سه است لذا بر زن سه طلاق واقع می شود و در صورت دوم بخاطر وارد شدن لفظ کل بر معرفه بر اجزاء طلاق عموراً ثبت می کند. یعنی طلاق را با تمام اجزاء اش واقع می کند و چونکه مجموعه اجزاء طلاق فقط یک طلاق است لذا در این صورت بر زن فقط یک طلاق واقع می شود.

مصنف رحمته الله با بیان همین فرق بین نکره و معرفه فرمود: که اگر کسی بگوید: «كل رمان مأكول» صحیح است و اگر گفت: «كل الرمان مأكول» صحیح نیست چرا که معنی آن در صورت اول یعنی در صورت داخل شدن بر نکره اینگونه می شود که هر فرد انار خورده می شود و این کاملاً صحیح است و معنی آن در صورت دوم که بر معرفه

داخل شده است، این است که تمام اجزاء اثار خورده می شود و این کاملاً اشتباه و دروغ است چرا که پوست از خورده نمی شود.

«و اذا وصلت بـ ما» اوجبت عموم الأفعال» بأن يقول: «كلما تزوجت امرأة فهي طالق»، فمعناه كل وقت تزوج امرأة فهي طالق، فهو قصد يقع على عموم التزويجات، ويثبت عموم الأسماء فيه ضمناً؛ لأن عموم التزويج لا يكون إلا بعموم النساء، فيثبت بكل تزوج، سواء تزوج امرأة مراراً، أو تزوج امرأة بعد امرأة. «كعموم الأفعال في كل» أي كما أن عموم الأفعال يثبت في لفظ «كل» ضمناً؛ لعموم الأسماء بعكس كلمه «كلما».

ترجمه: و وقتی که کلمه کل به ما متصل شود عموم افعال را ثابت می کند به این نحو که بگوید که در هر وقتی با زنی ازدواج نمایم آن زن طلاق است لذا معنی آن این است که در هر وقتی که من با هر زنی که نکاح کنم طلاق است پس این بالقصد بر عموم ازدواج ها واقع می شود و بر این ضمناً عموم اسماء ثابت می شود چرا که عموم تزوج بدون عموم نساء نمی شود پس گوینده با هر ازدواجی حادث می شود خواه با یک زنی چندین مرتبه تزوج کند یا بعد از یک زن با زن دیگری ازدواج کند مانند عموم افعال در کلمه کل یعنی همانگونه که عموم افعال در لفظ کل در ضمن عموم اسماء ثابت می شود برعکس کلمه کلما.

شرح: مصنف فرمود: که اگر کلمه کل با لفظ ما متصل باشد عموم افعال را ثابت می کند. یعنی بر افعالی که لفظ کلما وارد می شود لفظ کلما بر مصادر آنها عموم را ثابت می کند چرا که کلمه کل لازم الاضافه است و فعل مضاف الیه واقع نمی شود لذا بر فعل ما مصدریه و اداخل نمودند تا که به تاویل مصدر مضاف الیه واقع شدن آن درست شود لیکن این مصدر به معنی وقت خواهد بود و معنی «كلما تزوجت امرأة فهي طالق» به این صورت خواهد بود. «كلما تزوجت امرأة فهي طالق» یعنی در هر وقتی که من با هر زنی که ازدواج کنم بر آن طلاق است لذا این کلام بالقصد بر عموم تزويجات واقع می شود یعنی هرگاه که وجود تزوج و نکاح باشد طلاق نیز واقع می شود لیکن در ضمن عموم افعال عموم اسماء نیز ثابت می شود چرا که افعال از اسماء جدا نمی باشند لذا هرگاه که در افعال عموم باشد در ضمن آن در اسماء نیز عموم بوجود می آید چنانچه بدون زنها در تزوج و نکاح عموم بوجود نمی آید پس وقتی که در ضمن عموم افعال، عموم اسماء نیز ثابت می شود لذا در صورت گفتن «كلما تزوجت امرأة فهي طالق» نکاح کننده با هر ازدواجی حادث می شود یعنی هر وقت که نکاح کند طلاق واقع میشود خواه یک زنی چندین مرتبه تزوج کند یا با زنان مختلفی ازدواج نماید. و این مانند لفظ کل است بدون کلمه ما که بالقصد عموم اسماء را ثابت می کند اما در ضمن عموم اسماء عموم افعال را نیز ثابت می کند.

«و كلمه الجميع» توجب عموم الاجتماع دون الأفراد» كما كان في لفظ «كل»، فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجتمعه معاً.

حتى إذا قيل: «جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا»، فدخل عشرة معاً أن لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً، و النفل هو ما يعطيه الإمام زائداً على سهم الغنمه، فإن دخل عشرة معاً في صورة الجميع يكون لكل مشتركاً بين ذلك النفل الموعود عملاً بحقيقته، و إن دخلوا فرادى يستحق النفل الأول خاصه عملاً بمجازه، و هو أن يجعل بمعنى «كل»، و اعترض بأنه يلزم الجمع بين الحقيقي والمجاز حسناً. و الجواب: أنه يستعار بمعنى كل بعينه؛ لأنه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورته ما دخلوا معاً، بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة، فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للأول الواحد؛ عملاً بعموم المجاز، و الأولى أن يقال: إن الغرض من هذا الكلام هو إظهار الشجاعه و الجلاده، فإذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي، فاستحقاق الواحد له بالطريق الأولى بدلالة النص؛ لأنه فيه إظهار كما الشجاعه.

ترجمه: و کلمه جميع، عموم اجتماع را ثابت می کند نه عموم افراد را آنگونه که در لفظ کل بود. پس تمام افراد بعد از لفظ جميع بر هر چیزی که صادق می آیند، بطور دسته جمعی معتبر می باشند. حتی تمام افراد بعد از لفظ جميع بر هر چیزی که صادق می آیند، بطور دسته جمعی معتبر می باشند. حتی اگر فرامده بگوید «جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا» یعنی تمام افرادی که از همه جلوتر در این قلعه داخل شوند بر ایشان اعتبار مجزیه خواهد بود پس ده نفر دسته جمعی با هم داخل شدند، برای همه آن ده نفر یک جایزه خواهد بود. و نفل مجزیه ای است که آن را امام و قتی برای مجاهدی زائد بر سهم قیمتش بدهد پس اگر در صورت لفظ جميع ده نفر اعم داخل شدند، همه آن ده نفر در آن جایزه وعده داده شده شریک خواهند بود تا که بر حقیقت لفظ جميع عمل شود و اگر بطور جداگانه یکی یکی داخل شدند. شخص اول بطور خصوصی مستحق نفل (جایزه) می باشد تا که بر مجاز لفظ جميع عمل شود و آن اینکه لفظ جميع به معنی کل قرار داده شود. (لیکن) بر آن اینگونه اعتراض می شود که در آن وقت بین حقیقت و مجاز اجتماع لازم می شود. و جواب این است که کلمه جميع بعینه به معنی کل استعاره گرفته شده است چون که اگر این چنین می بود در صورتی که ده نفر با هم داخل شدند برای هر یک نفل (جایزه) کاملی داده می شد. بلکه آن مجاز از سابق فی الدخول است خواه یکی باشد یا جماعتی لذا همانگونه که برای واحد یک نفل (جایزه) است برای جماعت نیز یک نفل خواهد بود تا که بر عموم مجاز عمل شود. و بهتر این است که گفته شود که مقصود از این گفته این است تا شجاعت و دلیری مشخص شود. لذا وقتی که «جماعت» به

اعتبار ظاهر معنی حقیقی لفظ جمیع، مستحق جایزه می شود پس واحد از راه دلالت النص بطریق اولی مستحق ثقل خواهد بود چرا که در این اظهار کمال شجاعت است.

نوش: مصنف رحمته الله فرمودند: کلمه جمیع بر افراد مدخولش علی سبیل الاجتماع عموم را ثابت می کند یعنی تعلق حکم در صورت کلمه جمیع با مجموعه من حیث المجموع می باشد که حکم بصورت انفرادی با هر فردی جداگانه تعلق نمی گیرد آنگونه که کلمه کل بر مدخول افرادش علی سبیل الأفراد (بکسر الهمزة) عموم را ثابت می کند یعنی کلمه کل به گونه ای برای افراد مدخولش عموم را ثابت می کند که تعلق حکم بر هر فردی جداگانه می باشد و کلمه جمیع به نحوه بر افراد مدخولش عموم را ثابت می کند که تعلق حکم بر مجموع تمام افراد می باشد و بر هر فردی بطور جداگانه حکم متعلق نمی شود، پس کلمه جمیع بر تمام چیزهایی که صادق آید یکی بودن تمام آنها بطور دسته جمعی معتبر است. چنانچه اگر امام المسلمین در موقع جهاد اینگونه اعلان نمود «جمیع من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل کذا» یعنی به تمام آن افرادی که از همه جلوتر به این قلعه داخل شوند این اندازه جایزه تعلق می گیرد. چنانچه ده نفر با هم وارد آن قلعه شدند، برای همه آنها یک جایزه خواهد بود و تمام آن افراد در آن جایزه با هم مساوی شریک می باشند.

شارح رحمته الله می فرماید: که مراد از نفل مالی است که آن را امام وقت زاید بر سهم مال غنیمت بعنوان جایزه میردازد. یعنی به آن رقیمی که حاکم وقت بخاطر عملکرد خوب غازی مازاد بر سهم غنیمتش به او می دهد، نفل گفته می شود بهر حال اگر لفظ جمیع بر «من دخل هذا الحصن» اضافه شود و ده نفر دسته جمعی با هم به قلعه داخل شدند، تمام آنها بر یک نفل بطور مساوی شریک خواهند بود چرا که حقیقت لفظ جمیع عموم اجتماع است یعنی تعلق حکم با مجموعه من حیث المجموع می باشد و با شریک نمودن ده نفر در یک نفل، معنی حقیقی عموم اجتماع مستحق می شود لذا وقتی که با شریک نمودن ده نفر در یک نفل بر معنی واقعی کلمه جمیع یعنی بر عموم اجتماع عمل می شود لذا در صورت داخل شدن ده نفر بطور دسته جمعی همه آنها در یک نفل شریک می باشند و اگر آن ده نفر یکی بعد از دیگری پشت سر هم داخل قلعه شدند، فقط همان فردی مستحق نفل می شود که از همه جلوتر داخل قلعه شده است و افراد دیگر مستحق آن نمی شوند در این صورت بر معنی حقیقی کلمه جمیع یعنی بر عموم اجتماع عمل نخواهد شد لیکن بر معنی مجازی آن عمل می شود و معنی مجازی کلمه جمیع این است که آن را به معنی کلمه کل بگردانیم. پس وقتی که لفظ جمیع مجازاً به معنی کل باشد، معنی «جمیع من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل کذا کل من» داخل خواهد بود و قبلاً گذشت است که لفظ کل به این نحو برای بیان نمودن احاطه کردن افرادش می آید که هر یک از آنان بطور جداگانه اعتبار کرده می شود پس معنی «کل من دخل

هذا الحصن أولا فله من النفل کذا» این است که هر آن شخصی که از هم جلوتر وارد این قلعه شود برای این قدر جایزه است لذا در صورت داخل شدن ده نفر بصورت جداگانه، هر کسی که از همه جلوتر وارد قلعه شود برنده آن جایزه می باشد و در این صورت به این علت لفظ جمیع مجازاً به معنی کل گرفته شده است که در میان لفظ کل و لفظ جمیع تناسب است. به این نحو که هر یک از آن دو برای احاطه افراد می آید با این فرق که لفظ کل برای احاطه افراد علی سبیل الأفراد (بکسر الهمزة) و لفظ جمیع برای احاطه جمیع افراد علی سبیل الاجتماع می آید. بهر حال در صورت وارد شدن ده نفر بصورت جداگانه، عمل نمودن بر معنی واقعی لفظ جمیع مشکل است لذا بر معنی مجازی عمل می شود یعنی لفظ جمیع را به معنی لفظ کل می گیرند. ولی در اینجا اجتماع حقیقت و مجاز لازم می آید یعنی در یک صورت مراد معنی حقیقی لفظ جمیع است و در یک صورت معنی مجازی مراد است حالانکه اجتماع حقیقت و مجاز صحیح نیست.

جواب آن این است که لفظ جمیع بعینه به معنی کل مجازاً استعمال نشده است. چرا که اگر لفظ جمیع بعینه به معنی کل می بود، در صورت داخل شدن هر ده نفر در قلعه بطور دسته جمعی برای هر یک بطور جداگانه یک جایزه می رسید همانگونه که در عبارت آئینده مذکور است. حالانکه در اینجا برای هر ده نفر یک جایزه است پس معلوم شد که لفظ جمیع بعینه مجازاً به معنی کل گرفته نشده است بلکه لفظ جمیع من دخل اولاً مجازاً به معنی سابق فی الدخول استعمال شده است یعنی هر کسی که در داخل شدن به قلعه سبقت بگیرد برنده جایزه است، چه سبقت گیرنده یک نفر باشد یا تمام جماعت، اگر یک شخص باشد نفل تام به یک نفر می رسد و اگر جماعت است به تمام آنها یک نفل می رسد. در این صورت به عموم مجاز عمل می شود. عموم مجاز این است که از لفظ معنی مجازی گرفته شود که معنی حقیقی نیز یکی از افراد آن باشد، مانند مراد گرفتن شجاع از لفظ اسد که در آن شیر نیز یک فرد است، همچنین در اینجا مراد از لفظ جمیع من دخل الخ. مجازاً سابق فی الدخول است و یک فرد سابق فی الدخول معنی حقیقی لفظ جمیع یعنی جماعت نیز هست. پس وقتی که استعمال جمیع بطور عموم مجاز، به معنی سابق فی الدخول است و سابق فی الدخول یک هم می تواند باشد و جماعت نیز، لذا جمع شدن حقیقت و مجاز بوجود نمی آید.

شارح رحمته الله می فرماید: که بهترین علت برای مستحق شدن یک فرد نفل تام را در صورت داخل شدن ده نفر بطور جداگانه این است که گفته شود، که مراد از گفته امام المسلمین، جمیع من دخل الخ. اظهار شجاعت و دلیری است یعنی اولین فردی که وارد قلعه شود شجاعت و باغیرت خواهد بود و بخاطر این شجاعت و دلیری برنده جایزه می باشد. پس وقتی که در صورت داخل شدن ده نفر با هم، به خاطر رعایت کردن ظاهر معنی حقیقی لفظ جمیع،

ده نفر از یک گروه مستحق نفل (جایزه) می شوند، لذا از طریق دلالت النص این ثابت میشود که در صورت داخل شدن فردی و بطور جداگانه کسی که از همه جلوتر داخل شود بطریق اولی مستحق جایزه خواهد بود. چونکه اگر در صورت داخل شدن ده نفر بطور دسته جمعی، اظهار شجاعت و دلیری است، پس در داخل شدن یک فرد از همه جلوتر، اظهار کمال شجاعت است. پس وقتی که اظهار نفس شجاعت سبب مستحق شدن جایزه است. اظهار کمال شجاعت بطریق اولی مستحق جایزه خواهد بود. بعضی بر آن اینگونه اعتراض کرده اند که اعتبار دلالت النص فقط در کلام الله است نه در کلام الناس، لذا ثابت کردن مستحق شدن یک فرد از راه دلالت النص، جایزه را در کلام امام الناس، جمیع من دخل الخ، صحیح نخواهد بود.

جواب آن اینست که این اعتراض کاملاً لغو است. چونکه همانگونه که دلالت النص در کلام معتبر است در کلام الناس نیز معتبر است مثلاً اگر کسی به غلامش بگوید لا تطع ذره، به کسی یک ذره هم نده. در این کلام منع نمودن از بالاتر از یک ذره بطریق اولی خواهد بود و همین است دلالت النص.

«و فی کلمه "کل" یجب لكل منهم النفل» یعنی إذا قال: "کل من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل کذا"، فدخل عشرة معاً، یجب لكل واحد منهم نفل تام؛ لأن کلمه "کل" للإحاطه علی سبیل الأفراد، فاعتبر کل واحد من الداخلین کان لیس معه غیره، و هو أول بالنسبه إلی من تخلف من الناس و لم یدخل، و لو دخل عشرة فرادی کان النفل للأول خاصه؛ لأنه الأول من کل وجه، و کلمه "کل" یحتمل الخصوص.

توجه: و در صورت کلمه کل برای هر یک از وارد شوندگان نفل واجب می شود یعنی وقتی که امام بگوید که هر آن شخص که از همه جلوتر وارد این قلعه شود برای او اینقدر نفل خواهد بود. چنانچه ده نفر با هم داخل شدند. برای هر یک از آنان یک نفل کامل واجب می شود. چونکه کلمه کل علی سبیل الأفراد ابکسر الهمزة برای احاطه افراد می آید. پس معتبر قرار دادن هر یک از داخل شوندگان به گونه ای است که گویا همراه او دیگری نیست و او نسبت به کسانی که عقب ماندند داخل نشدند اول است و اگر ده نفر تکی (فردی) داخل شدند نفل مخصوص کسی است که از همه جلوتر داخل شده است چرا که او «من کل وجه» اول است و کلمه کل احتمال خصوص را دارد.

شرح: مصنف رحمته الله می فرماید: که اگر امام در هنگام جهاد اعلان نمود که «کل من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل کذا» یعنی هر آن شخصی که از همه جلوتر وارد این قلعه شود برایش این اندازه جایزه تعلّق می گیرد بعد از آن ده نفر دسته جمعی با هم وارد قلعه شدند. برای هر یک از آنان یک نفل خواهد بود یعنی برای ده نفر، ده جایزه داده می شود، به این علت که لفظ کل علی سبیل الأفراد برای احاطه افراد می آید. لذا هر یک از آن ده نفر اینگونه تصور

می شود که گویا همراه او کسی دیگر نیست یعنی تنها اوست که از همه جلوتر وارد قلعه شده است و به نسبت دیگران این فرد اول نیز هست و به همین نحو این ده نفر اولین داخل شوندگان اند پس برای هر یک از آنها نفل (جایزه) کاملی داده می شود. محشی می فرماید: که در این عبارت شارح رحمته الله «و هو أول بالنسبه إلی من تخلف من الخ» و لم یدخل، تسامح شده است به این صورت که شخصی که از همه جلوتر وارد شده است نسبت به کسی که بعد از او وارد شده است اول است اما چگونه می تواند نسبت به کسی که داخل نشده است. اول باشد، لذا مناسب بود تا شارح رحمته الله اینگونه می فرمود: «و هو أول بالنسبه إلی من تخلف من الناس الذی یقتدر دخوله بعد فتح الحصن» یعنی هر یک از ده نفری که داخل شده اند، نسبت به کسانی که عقب ماندند و داخل شدن آنها بعد از فتح قلعه فرض شده است، اول می باشد. یعنی هر یک از افراد گروه ده نفره نسبت به افرادی که بعد از فتح وارد قلعه می شوند اولین وارد شونده می باشد. لذا برای هر یک نفل کاملی داده می شود. به هر حال برای هر یک از ده نفری که دسته جمعی وارد شوند نفل کاملی داده می شود و اگر ده نفر یکی بعد از دیگری وارد شوند در این صورت نفل مخصوص کسی خواهد بود که از همه جلوتر داخل شده است چرا که من کل وجه همین شخص از همه جلوتر داخل شده است و کلمه کل احتمال خصوص را نیز دارد لذا در صورت داخل شدن فردی، در جایزه دادن به یک شخص اشکالی ندارد.

«و فی کلمه "من" یبطل النفل» ای إن قال: "من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل کذا"، فدخل عشرة ما یستحق أحد منهم؛ لأن الأول اسم لفرد سابق دخل أولاً و لک یوجد، بل وجد الداخلون الأولون، و کلمه "من" لیست محکمه فی العموم حتی تؤثر فی تغییر لفظ أولاً، بخلاف کلمه "کل" و "الجمع"، فإنه بتغیرهما قول: "أولاً"، و لو دخل عشرة فرادی یستحق الأول النفل خاصه دون الباقین.

توجه: و در کلمه من نفل باطل می شود یعنی اگر امام وقت گفت هر کسی که اوّلتر از همه وارد این قلعه شود برایش اینقدر نفل خواهد بود، چنانچه ده نفر با هم داخل شدند. هیچ یکی از آنان مستحق نفل نمی شود چرا که اوّل نام فرد سابقی است که از همه جلوتر داخل شده باشد و اینطور فرد یافت نشده بلکه افرادی یافت شدند که همه آنان اولین وارد شوندگان اند، و کلمه من در عموم محکم نیست تا که در تغییر لفظ أولاً تأثیر گذار باشد بخلاف کلمه کل و جمع. چونکه با این دو گفته آن «أولاً» متغیر می شود و اگر ده نفر جدا جدا داخل شدند فقط نص اول مستحق نفل می شود نه افراد دیگر.

شرح: مصنف رحمته الله فرمودند: که اگر در حین جهاد امام المسلمین اعلان نمود که «من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل کذا» یعنی کسی که از همه جلوتر داخل این قلعه شود برای او این قدر نفل (جایزه) خواهد بود. بعد از

در عموم ظاهر می شود و احتمال خصوص را خواهد داشت و دلیل عموم نکره اجماع و استعمال است و کلام خداوند تعالی ﴿اذ قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسی﴾ پس اگر قول خداوند «علی بشر» و «علی شیء» فایده سلب کلی را نمی داد پس قول خداوند «قل من انزل الكتاب بعنوان ایجاب جزئی» رد نمی بود. چرا که سلب جزئی، منافض ایجاب جزئی نمی باشد.

شرح: شارح رحمته می فرماید: دو قسم گذشته عام به لحاظ وضع یکی این است که هم به لحاظ صیغه عام باشد و هم به لحاظ معنی و دوم اینکه فقط به لحاظ معنی عام باشد و حالا بعد از فراغت از آن دو قسم میخواهد علمی را بیان کند که عموم آن بسبب وجود خارجی بوجود می آید. چنانچه فرمود: که اگر بر سر نکره حرف نفی داخل شود فایده عموم را می دهد فرقی نمی کند که حرف نفی بر نفس نکره داخل شده باشد مانند «لا رجل فی الدار» و باین آن فعلی که بر نکره واقع شده است مانند «ما رأیت رجلاً» به این دلیل که نزد بعضی نکره به لحاظ اصل وضع خود برای ماهیت می آید و نزد بعضی برای فرد غیر معین می آید پس وقتی که حرف نفی بر نکره وارد شود یا ماهیت نفی می شود و یا فرد معینی و از نفی هر دو عموم ثابت می شود. چنانچه وقتی که ماهیت نفی شود با نفی آن تمام افراد نفی می شوند، چونکه اگر یک فرد هم باقی بماند، ماهیت باقی خواهد ماند. لذا ثابت شد که با نفی ماهیت تمام افراد متنتی می شوند و وقتی که تمام افراد متنتی شدند عموم ثابت میشود و همچنان اگر فرد غیر معینی متنتی شود تمام افراد متنتی می شوند چرا که اگر یک فرد نیز باقی بماند فرد غیر معین متنتی نمی گردد. بهر حال وقتی که با نفی فرد غیر معین تمام افراد متنتی می شوند در این نیز عموم ثابت می شود. در هر صورت چه نکره برای ماهیت باشد یا برای فرد معینی، در هر دو صورت اگر حرف نفی بر نکره داخل شود فایده عموم را می دهد. سپس گاهی این عموم علی سبیل الوجوب می باشد و گاهی علی سبیل الجواز، این عموم زمانی علی سبیل الوجوب می باشد که حرف نفی بر نکره داخل باشد و نکره متضمن معنی من استغراقیه باشد مانند «لا رجل فی الدار» این جمله در جواب کسی است که می پرسد «هل من رجل فی الدار» من استغراقیه را حذف نمودند ولی معنی آن ملحوظ و موجود است و معنی این است «در منزل هیچ مردی نیست» و مانند «لا اله الا الله» چونکه این کلمه در جواب کسی داده می شود که بگوید «هل من الا الله» آیا «غیر از خدا معبود دیگری هست» جواب داده می شود «لا اله الا الله» یعنی الا من الا الله «غیر از خدا هیچ معبودی نیست» و اگر بر نکره حرف نفی داخل شود اما متضمن معنی من استغراقیه نباشد، علی سبیل الجواز فایده عموم را می دهد یعنی گاهی فایده عموم را می دهد مانند «لا رجل فی الدار» و گاهی فایده عموم را نمی دهد بلکه بخاطر قرینه فایده خصوص را می دهد مانند «ما رأیت رجلاً بل رجلی» من بکن نفر را ندیدم بلکه دو تا را دیدم. در اینجا مراد از رجلاً فقط یک مرد است و قرینه بر آن لفظ رجلی است. شارح

آن ده نفر با هم «دسته جمعی» وارد قلعه شدند. هیچ یکی از آن ده نفر مستحق نفل (جایزه) نمی شوند، چونکه «اول» نام فرد سابقی است که از همه جلوتر داخل شده است، و در این جا دخول یک فرد یافته نشده است بلکه افراد زیادی یافت شدند که داخل شدن همه آنها، از همه جلوتر است پس وقتی که شرط استحقاق نفل یعنی داخل شدن فرد سابق از همه جلوتر یافت نشد هیچ کس مستحق نفل نمی شود؛ اما این اعتراض که عبارت «من دخل هذا الحصن اولاً» مجازاً به معنی سابق فی الدخول گرفته شود که خواه آن سابق فی الدخول یکی باشد یا گروهی، همانگونه که «اجمع من دخل اولاً» به معنای سابق فی الدخول گرفته شده است. لذا در این صورت هر ده نفر مستحق نفل می شوند.

جواب آن این است که لفظ من در معنی عموم محکم نیست لذا در تبدیل نمودن لفظ اولاً موثر نخواهد بود، برخلاف لفظ کل و لفظ جمیع که این هر دو در عموم محکم اند لذا توسط این دو گفته اولاً متغیر می شود، و مراد از اول سابق فی الدخول می باشد و اگر در صورت «من دخل هذا الحصن اولاً» فله من النفل کذا» ده نفر بطور جداگانه داخل شوند. کسی که از همه اولتر داخل شود مستحق نفل خواهد بود و افراد دیگر، دیگر مستحق نفل نمی شوند.

عمومیت با عارض خارجی

ثم لما فرغ عن بیان العام الصیغی و المعنوی و ضاع ذکر ما یکون عمومه عارضاً بدلیل خارجی، فقال: «و النکره فی موضع النفی تعم» و ذلك لانها فی أصل وضعها للماهیة، أو لفرد واحد غیر معین علی اختلاف القولین، فإذا دخل علیها النفی تعم؛ إذ نفی الماهیة أو الفرد الغیر المعین لا یکون إلا كذلك، فإن تضمن معنی "من" الاستغراقیه کان نصاً فیہ کما فی "لا رجل فی الدار" و قوله: "لا اله الا الله"، و إلا لکان ظاهراً فیہ، و محتملاً للخصوص، و الدلیل علی عمومها الإجماع و الاستعمال، و قوله تعالی: ﴿اذ قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسی﴾ فلو لم یکن قوله: «علی بشر» و قوله: «من شیء» مفیداً للسلب الکلی لما کان قوله: ﴿قل من انزل الكتاب﴾ ردّاً علی سبیل الإیجاب الجزئی؛ لأن السلب الجزئی لا یناقض الإیجاب الجزئی.

توجه: سپس وقتی که مصنف رحمته از بیان عام صیغی و عام معنوی، به اعتبار وضع فارغ شد، عامی را ذکر نمود که عموم آن بدلیل خارجی بیش آمده باشد. چنانچه فرمود و نکره در مقام نفی فایده عموم را می دهد چونکه بنابر اختلاف قولین، نکره بهرحسب اصل وضع خود برای ماهیت است یا برای فرد واحد غیر معین، پس وقتی که نکره بر نفی داخل شود. نکره عام می گردد چرا که نفی ماهیت یا فرد غیر معینی انجام نمی پذیرد مگر به همین نحو، لذا اگر نکره متغیر معنی من استغراقیه باشد در عموم نص می باشد. مانند در «لا رجل فی الدار» و «لا اله الا الله» و «لا

فی الداله علی الوحده من غیر دلالة علی تعین الأوصاف، وهذا هو الذی غر الشافعی رحمه الله فی ظنها عامه، وهو معنی قوله

توجه: و نکره در اثبات خاص می باشد اما مطلق میماند، یعنی وقتی که نکره تحت الثبی نباشد بلکه در اثبات باشد، برای فرد واحد غیر تعین خاص می باشد لیکن بحسب الأوصاف مطلق می باشد مانند اینکه بگوییم: برده ای را آزاد کن. این بر آزادی رقبه واحده ای دلالت می کند که دارای احتمال اوصاف زیادی می باشد به نحو که سیاه باشد یا سفید یا غیر آن. و وقتی بگوییم «جاء فی رجل» از آن یک انسان مبهم مجهول الوصفی فهمیده می شود و در این جا مراد از مطلق آن نیست که بدون دلالت بر وحدت و کثرت، بر ماهیت دلالت کند بلکه مراد نکره ای است که بدون دلالت بر تعین اوصاف، بر وحدت دلالت کند و این همان است که امام شافعی رحمه الله در عام گمان کردن نکره را در اثبات، قریب خورده است.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند: که اگر نکره در تحت الثبی واقع باشد بلکه در کلام مثبت واقع شده باشد، برای فرد غیر معینی خاص می باشد یعنی در آن عموم نمی باشد بلکه مخصوص می باشد. اما به لحاظ اوصاف مطلق است. مثلا اگر کسی گفت «اعتق رقبه» مراد از آن آزادی رقبه واحده می باشد، البته احتمال اوصاف زیادی را دارد یعنی آن رقبه هم می تواند سیاه باشد و هم سفید، عالم باشد یا جاهل، همچنین اگر کسی بگوید «جاء فی رجل» مراد از آن آمدن یک مرد غیر معین می باشد که اوصاف آن مجهول است. و همچنین در قول خداوند تعالی «ان تدبوا بقره» مراد ذبح کردن بقره واحده ای است که اوصاف آن معلوم نیست.

شارح رحمه الله می فرماید: که در متن مراد از مطلق بودن نکره این نیست که بدون دلالت بر وحدت و کثرت، بر ماهیت و حقیقت دلالت کند همانگونه که گاهی در اصول بر حقیقت من حیث هی می باشد، لفظ مطلق استعمال می شود، بلکه در اینجا مراد از مطلق این است که نکره در کلام مثبت، بدون دلالت بر تعین اوصاف بر وحدت دلالت کند، یعنی نکره فقط بر یکی دلالت می کند لیکن اوصاف آن مجهول می باشد. قریب امام شافعی رحمه الله در عام بودن نکره در کلام مثبت، از همین لفظ مطلق وجود آمده است و مقصود مصنف رحمه الله در عبارت آینه همین است.

«و عند الشافعی رحمه الله تمم حتی قال: بعموم الرقبه المذكوره فی الظهار» فإنه يقول: إن لفظ رقبه فی قوله تعالی: «فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ» عامه شامله للمؤمنه و الکافره، و الشؤداء و البیضاء، و الزمنه و المعنونه، و العماء و الملبه و غیرها، و قد حُصِّتْ منها الزمنه و المدبره و نحوها بالإجماع، فأخص أنا منها الکافره بالنیاس علیها، و نحن نقول: إن تخصیص الزمنه و المدبره و نحوها بالإجماع، فأخص أنا منها الکافره بالنیاس علیها، و نحن نقول: أن تخصیص الزمنه لیس بتخصیص، بل هو غیر داخل تحت الرقبه المطلقه؛ إذ هو فائت جنس

به همین مسئله اینگونه فرمود: که اگر نکره متضمن من استغراقیه باشد در عموم نص می باشد یعنی بطور وجوب عموم ثابت می شود و اگر نکره متضمن من استغراقیه نباشد، در عموم ظاهر می شود یعنی بطور جواز عموم ثابت می شود و احتمال حضور را دارد.

شارح رحمه الله فرمود: که دلیل مفید عموم بودن نکره منفیه، اجماع و استعمال عرب است. اجماع به این نحو که بر مفید توحید بودن کلمه «لا اله الا الله» هم اجماع دارند و زمانی لا اله الا الله، مفید توحید است که توسط حرف نفی لا، بجز از الله. هر معبود بر حق نفی شده باشد و نفی هر معبود بر حق خردش عموم است. پس ثابت شد که نکره منفیه عموم است و با دنبال کردن عرب نیز همین معلوم می شود که اهل عرب نیز نکره منفیه را برای افاده ی عموم استعمال می کنند.

و قول خداوند تعالی «إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَی بَشَرٍ مِّن شَیْءٍ قُلْ مَنَ الْأَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِی جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ» نیز بر مفید عموم بودن نکره منفیه دلالت می کند. به این صورت که یهود گفتند که خداوند بر هیچ بشری هیچ چیزی را نازل نکرده است در جواب آنها خداوند تعالی فرمود: که ای پیامبر شما اینگونه بگویید که کتابی را که موسی علیه السلام آورده است چه کسی نازل کرده است. یعنی تورات را به حضرت موسی علیه السلام نازل نموده است. در این آیه «مَنَ الْأَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِی جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ» موجه جزئیه است چونکه موسی علیه السلام نیز در «علی بشر» جزئی از بشر است و تورات نیز در «مَن شَیْءٍ» بعضی از شیء است. و بعضی را برای بعضی ثابت نموده است یعنی نزول تورات را برای حضرت موسی علیه السلام ثابت کرده است و به ثابت کردن محمول برای بعضی از افراد موضوع موجه جزئیه می گویند. بهر حال این جمله «مَنَ الْأَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِی جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ» موجه جزئیه است و آن بعنوان نقیض بر «ما أنزل الله علی بشر من شیء» ذکر شده است و این نیز مسلم است که موجه جزئیه، نقیض سالبه کلیه است نه نقیض سالبه جزئیه پس ثابت شد که «ما أنزل الله علی بشر من شیء» سالبه کلیه است و در سالبه کلیه هر فردی از افراد محمول، از هر فردی از افراد موضوع، نفی می شود. و این عموم است، لذا ثابت شد که در آیه، لفظ بشر و شیء نکره ما، بعلة واقع شدن تحت حرف نفی مفید عموم است.

«و فی الإثبات تخص لکنها مطلقه» ای إذا لم تکن تحت النفی بل كانت فی لإثبات، فتكون خاصه لفرد واحد غیر معین، لکنها مطلقه بحسب الأوصاف كما إذا قلت: «أعتق رقبه» يدل علی عتق رقبه واحده محتمله لأوصاف کثیره بأن يكون سوداء أو بیضاء أو غیر ذلک، وإذا قلت: «جاء فی رجل» فیهم منه معی و واحد مبهم مجهول الوصف، و لیس المراد بالمطلق ههنا: هو الدال علی الماهیه من غیر دلالة علی الوحده و الکثرة، بل

المتفعه، و الرقبه ما تكون سليمه عن العيب، و المدبره غير مملوكه من وجه، فلا يتناولها اسم الرقبه، ولا ينبغي أن يقاس عليها الكافره في التخصيص، و لنا في هذا المقام، صابطان: إحداهما: أن المطلق يجزى على إطلاقه، و الثاني: أن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل، فالأول: في حق الأوصاف كالإيمان و الكفر، و الثاني: في حق الذات كالزمانه و العمى، و قال صاحب "التلويح": إن هذا النزاع لفظي؛ إذ لا يقول الشافعي رحمه الله بتحريم رقبات في الظهار، فسواء إن سمي هذا إطلاقاً أو عموماً.

ترجمه: و نزد امام شافعی رحمه الله نکره در کلام مثبت نیز فایده عموم را می دهد حتی که امام شافعی رحمه الله رقبه ای که در کفار ظاهر مذکور است بر عموم آن قائل اند. چرا که امام شافعی رحمه الله می فرماید: لفظ رقبه در قول خداوند متعال فتحیر رقبه عام است که مومنه، کافره، سیاه، سفید، فلج، دیوانه، نایب، مدبر و غیره همه را در بر می گیرد که فلج و مدبره و امثال آن با اجماع خاص شده است لذا من با قیاس بر فلج و مدبره، کافره را نیز از آن خاص می کشم. ما جواب می دهیم که تخصیص فلج تخصیص نیست بلکه اصلاً در تحت رقبه مطلقه داخل نیست چونکه آن از بین برنده جنس منفعت است و رقبه مطلقه آن است که از عیب و نقص پاک باشد و مدبره من وجه غیر مملوک است لذا در لفظ رقبه داخل نمی باشد و قیاس نمودن کافر بر فلج در تخصیص، مناسب نمی باشد و نزد ما در اینجا دو قانون است یکی اینکه مطلق بر اطلاق خود جاری می شود دوم اینکه مطلق به سوی فرد کامل باز می گردد لذا قانون اول در حق اوصاف است مانند ایمان و کفر و دوم در حق ذات است مانند فلج بودن و کوری و صاحب تلویح فرمود که این نزاع لفظی است چونکه امام شافعی رحمه الله قائل بر آزادی چند رقبه نیست بلکه قائل بر آزاد کردن یک رقبه است و ما قائل نیستیم مگر به عموم اوصاف لذا برابر است که اطلاق نامیده شود یا عموم.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند: که نزد امام شافعی رحمه الله نکره در کلام مثبت نیز فایده عموم را می دهد به همین علت امام شافعی رحمه الله در بحث کفار ظاهر، در قول خداوند متعال «فتحیر رقبه» قائل بر این اند که رقبه عام است که مومن، کافر، فلج، سیاه، سفید و نایب را در بر می گیرد لیکن مدبر، مقطوع الیدین و ام الولد با اجماع خاص شده است یعنی بالا جماع با آزاد نمودن هیچ یکی از اینها کفار ظاهر اداء نمی شود. امام شافعی رحمه الله می فرماید: که وقتی فلج و مدبره و ... توسط اجماع خاص شده است پس من نیز کافر را قیاس بر اینها خاص می نمایم یعنی نزد من آزاد کردن کافر نیز در کفار ظاهر اعتباری ندارد.

جواب آن از جانب ما این است که تخصیص فلج اصلاً تخصیص نیست بلکه غلام فلج در تحت رقبه مطلقه داخل نیست چرا که جنس منفعت در فلج معدوم است و رقبه مطلقه آن است که بطور کامل از عیب و نقص پاک باشد. پس وقتی که در فلج جنس منفعت معدوم است و تمام وجودش عیب و نقص است، چطور می تواند رقبه

مطلقه باشد و وقتی که فلج در رقبه مطلقه داخل نیست لذا خاص نمودن آن معنی ندارد و اما مدبر، چونکه کلاً سخی آزادی می باشد لذا آن نیز من وجه مملوک نمی باشد و چون مدبر من وجه مملوک نیست لذا نمی توان آن را نیز در رقبه مطلقه داخل نمود و وقتی که مدبر در رقبه مطلقه داخل نشد خاص نمودن آن نیز بی معناست. هر صورت وقتی که فلج و مدبر بخاطر داخل نبودن در رقبه مطلقه در رقبه خاص نشده است لذا کافر را با قیاس بر این دو نمی توان از قیاس خاص نمود.

مسئله امام شافعی رحمه الله این است که، خداوند متعال فرموده است: «أَمَّا قَوْلُنَا لشيءٍ إِذَا اردناه أَنْ نقول له كَيْفَ يكون» یعنی «قول ما درباره چیزی وقتی که ما اراده ایجاد آن را کنیم، برای آن می گوئیم باش، می شود ملاحظه نماید که لفظ شيء، در این آیه نکره و مثبت است و تمام اشیاء را در بر می گیرد چرا که قدرت الله تعالی شامل تمام چیزاست پس ثابت شد که نکره در کلام مثبت نیز فایده عموم را می دهد.

جواب آن از طرف ما این است که در اینجا لفظ «أَمَّا» در آیه به معنی نفی و اثبات است لذا معنی آیه اینگونه می آید: بود البس قولنا لشيءٍ إِذَا اردناه ایجاده أَلَا نقول كُنْ» یعنی وقتی ما اراده وجود آوردن چیزی را می کنیم و برای آن نمی باشد مگر گفته ما «كن» یعنی ما فقط با کلمه كن آن را بوجود می آوریم، با این تأویل لفظ شيء، نکره تحت نفی واقع می شود و بخاطر واقع شدن تحت نفی عام می باشد. خلاصه این اینکه لفظ شيء، در آیه بخاطر واقع شدن نکره در کلام مثبت عام نشده است بلکه بخاطر واقع شدن در تحت نفی عام شده است. پس وقتی که بخاطر واقع شدن در تحت نفی عام است لذا نمی تواند این آیه مستدل امام شافعی رحمه الله باشد.

شرح رحمه الله می فرماید: که در این مقام برای ما دو قانون است قانون اول این است که مطلق بر اطلاق خود جاری می شود دوم اینکه مطلق به سوی فرد کاملاً خود باز می گردد پس قانون اول در حق اوصاف است مانند ایمان و کفر، یعنی رقبه مطلقه به لحاظ اوصاف به اطلاق جاری است یعنی به لحاظ وصف آزاد نمودن هر نوع رقبه ای در کفار ظاهر کافی است فرقی نمی کند که مؤمن باشد یا کافر. و در حق قانون دوم یعنی به لحاظ ذات و اعضاء رقبه مطلقه به سوی فرد کامل باز می گردد لذا به لحاظ این قانون دوم فلج و نایب از رقبه مطلقه خارج می شود چونکه این دو به لحاظ اعضاء خلقت کامل نیستند بلکه ناقص اند. صاحب تلویح فرموده است که اختلاف میان احناف و شافعیان بر عدم عام بودن یا نبودن نکره مطلقه به لحاظ اوصاف در کلام مثبت، نزاع لفظی است و آلا در واقع هیچ گونه اختلافی نیست چرا که اگر در کلام مثبت نکره واقع شود امام شافعی رحمه الله به لحاظ اوصاف به خاطر مطلق بودن نام آن عموم می گذارد و احناف به آن عموم نمی گویند به آن مطلق می گویند نتیجه هر دو یکی است چنانچه امام شافعی رحمه الله نیز در کفار ظاهر بخاطر تحریز رقبه قائل بر آزاد کردن رقبه های متعدّد نیست بلکه قائل بر آزاد کردن

یک رقبه است همانگونه که مذهب احناف نیز همین است و ما احناف فقط قائل بر عموم اوصافیم فرقی نمی کرد که اسم آن اطلاق باشد یا عموم.

«و این وصف بصفه عامه تعمیم» هذا بمنزله الاستثناء مما سبق كأنه قال: وفي الإثبات تخص، إلا إذا كانت موصوفة بصفه عامه، فإنما تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفه، وإن كانت خاصه في إخراج ما عداها، وهذا بحسب العرف والاستعمال، وإلا فمفهوم الصفه هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر، ولهذا لم تكن عامه إذا كانت تلك الصفه في نفسها خاصه كقولك: "والله لا أضرب إلا رجلاً ولدني"، فإن الولد لا يكون إلا واحداً، ولكن هذا الأصل أكثرى لا كلي، وإلا فقد تعم بدون الصفه كما في قوله: "ثمره خير من جراه"، وقوله: «عَلِمْتُ نَفْسَ مَا أَحْضَرْتُ»، «عَلِمْتُ نَفْسَ مَا قَدَّمْتُ»، وقد تخص بالصفه كما إذا قال: "والله لا تزوج امرأة كوفيه بتزوج امرأة واحده"، و مثل قولك: "لقيت رجلاً عالماً".

توجه: و اگر موصوف به صفت عامه باشد عام می باشد. این عبارت بمنزله استثناء از ما قبل است. گویا که گفته است که نکره در اثبات فایده خصوص را می دهد مگر وقتی که موصوف به صفت عامه باشد، چونکه این هر آن چیزی که در آن این صفت یافت شود عام می باشد گرچه در خارج کردن غیر آن خاص می باشد و این به لحاظ عرف استعمال است و آلا بحسب ظاهر مفهوم صفت فقط خصوص و تقييد است و به همین علت وقتی که آن صفت فی نفسها خاص نباشد، نکره عام نمی باشد مانند این گفته ما که بخدا قسم من نمی زنم مگر مردی را که مرا بدنيا آورده است چرا که پدر فقط یکی است لیکن این قانون اکثری است نه کلی. و آلا نکره در کلام مثبت بدون صفت نیز فایده عموم را می دهد مانند این گفته که خرما از ملخ بهتر است و قول خداوند متعال هر نفسی در روز قیامت میدانند که چه خوبی یا بدی را انجام داده است و هر نفسی میدانند هر خیر و شری را پیش فرستاده است. و گاهی نکره در اثبات با صفت نیز خاص می شود مانند اینکه کسی بگوید بخدا قسم من با زن کوفی نکاح می کنم. که با نکاح نمودن با یک زن کوفی اقسام آن کامل می شود، و مانند این گفته است که من با مرد عالمی ملاقات نمودم.

شرح: شارح می فرماید: که این عبارت ماثلاً «و ان و صفت بصفه عامه تعمیم» در مرتبه استثناء عبارت ماقبل است گویا که مصنف گفته است که نکره، در کلام مثبت فایده خصوص را می دهد لیکن اگر نکره موصوف با صفت عامه باشد این نکره هر آن فردی را عام و در بر می گیرد که در آن این صفت موجود باشد. یعنی در صورت موصوف بودن به صفت عامه، نکره در کلام مثبت نیز فایده عموم را می دهد با عبارت «و ان كانت خاصه في إخراج ما عداها، یک اشکال را بر طرف نموده است. اشکال این است که نکره موصوفه مقیده می باشد یعنی وقتی صفت

برای نکره ذکر شود نکره با آن صفت مقید می شود و مقید از اقسام خاص است نه از اقسام عام. لذا از اقسام عام بشمار آوردن نکره موصوفه را باطل است حالانکه مصنف گفته آن را از اقسام عام بحساب آورده است.

جواب آن این است که نکره ای که موصوف به صفت عامه است اگر چه در مقابل آن نکره مطلقه ای که برای آن صفتی ذکر نشده است، خاص است لیکن در تمام افرادی که این صفت موجود باشد به لحاظ تمام آن افراد نکره موصوفه عام می باشد پس نکره موصوفه به همین سبب عام بحساب آورده شده است اگر چه این نکره موصوفه به سبب بیرون کردن افرادی که در آنها این صفت موجود نیست، خاص است یعنی نکره موصوفه از این لحاظ عام است که در هر جایی که این صفت موجود باشد در آنجا اطلاق این نکره می باشد و به این لحاظ خاص است که در افرادی از نکره این صفت موجود نباشد بر آن این نکره موصوفه اطلاق نمی شود. حاصل اینکه عموم و خصوص در نکره ای موصوفه به صفت عامه، اضافی است نه حقیقی و در یک لفظ عام و خاص حقیقتاً جمع نمی شود لیکن در یک لفظ عموم خصوص اضافی جمع می شود بهرحال نکره موصوفه به صفت عامه به سبب آن دسته از افرادش که در آنها این صفت یافت شود، عام است.

مصنف می فرماید: به سوی همین جواب اشاره نموده می فرماید: که عام بودن نکره موصوف به صفت عامه به خاطر عرف و استعمال عرب است و آلا به لحاظ ظاهر مفهوم صفت، خصوص و تقييد است یعنی ظاهر باید بخاطر صفت در نکره تخصیص و تقييد پیدا شود ولی به لحاظ عرف و استعمال نکره موصوفه فایده عموم را میدهد مثلاً در قول خداوند متعال «ولعبد مومن خير من مشرك» بهتر بودن عید مومن از عید مشرک هر بنده مومن را در بر می گیرد. همچنان در قول خداوند متعال «قول معروف خير من صدقه يتبعها اذى» بهتر بودن قول معروف از هر آن صدقه ای که بعد از آن اذی باشد در بر گیرنده هر قول معروف است یعنی بخاطر صفت مومن در عید عموم وجود آمده و نیز بخاطر معروف در قول عموم وجود آمده است شارح می فرماید: که اگر صفت نکره بذات خود خاص باشد به خاطر آن صفت خاصه نکره مقید عموم نخواهد بود بلکه افاده خصوص را می دهد مثلاً اگر کسی بگوید او الله لا اضرب إلا رجلاً ولدني بخدا نمی زنم مگر مردی را که مرا بدنيا آورده است یعنی پدر را. در این مثال صفت رجلاً ولدني است و این صفت خاص است چرا که پدر فقط یکی است نه متعدد لذا بخاطر صفت خاصه رجلاً نکره افاده خصوص را می دهد نه افاده عموم را.

شارح می فرماید: که قانون گذشته «که نکره در اثبات مقید خصوص می باشد مگر وقتی که موصوف به صفت عامه باشد مقید عموم است» اکثری است نه کلی یعنی اکثر آیهنچین می شود و گاهی هم خلاف آن واقع میشود همانگونه که گاهی نکره در اثبات بدون صفت نیز فایده عموم را می دهد مانند (ثمره خير من جراه) که

حضرت عمر رضی الله عنه درباره کسی که در حال احرام ملخی را بکشد فرمودند: صدقه دادن یک خرما از ملخ بهتر است یعنی صدقه دادن یک خرما در عوض ملخ کافی است. در اینجا لفظ تیره و جراده هر دو نکره اند که در کلام مثبت واقع شده اند و بدون صفت اند ولی با وجود این فایده عموم را می دهد چونکه مراد نه فرد خاصی از تمر است و نه هم فرد خاصی از جراده و لفظ نفس در قول خداوند تعالی: ﴿عَلِمْتَ نَفْسَ مَا احْضَرْتَ﴾ و ﴿عَلِمْتَ نَفْسَ مَا قَدَرْتَ﴾ در کلام مثبت نکره است و بدون صفت است ولی با وجود این عام و در بر گیرنده هر نفس است و گاهی با وجود ذکر صفت در کلام مثبت نیز فایده خصوص را می دهد مثلاً اگر کسی بگوید: «وَاللّٰهُ لَا تَزُوْجُ اِمْرَاةً كَوْفِيَةً» بخدا قسم من با زن کوفی ازدواج نمی کنم» در این صورت با ازدواج با یک زن از اهل کوفه بر آورنده قسم می باشد، اگر در اینجا بخواهد بخاطر صفت فایده عموم را می داد قسم خورنده تا زمانی که با تمام زنان کوفه ازدواج نکند قسمش کامل نمی شود پس کامل شدن قسم با ازدواج کردن با یک زن دال بر این است که در اینجا با وجود صفت فایده خصوص را می دهد. همچنان در «وَاللّٰهُ لَقِيْتُ رَجُلًا عَالِمًا» بخدا با انسان عالمی ملاقات کردم، اگر چه عالم صفت مذکور رجل است ولی با این وجود با ملاقات یک مرد عالم بر قسمش وفا نموده است.

از این نیز معلوم می شود که گاهی نکره در اثبات با وجود صفت فایده خصوص را می دهد.

«كَقَوْلِهِ: وَاللّٰهُ لَا اَكْلِمُ اَحَدًا اِلَّا رَجُلًا كَوْفِيًّا» مثال لعموم النكره الموصوفه، فإن رجلاً كان نكره في الإثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله: «كوفياً» فيحتمل أن يتكلم رجلين، و لما قال: «كوفياً» عمّ جميع رجال الكوفة، فلا يحتمل بتكلم كل من كان من رجال الكوفة.

ترجمه: مانند گفته کسی که بخواهد با کسی صحبت نمی کنم مگر با مرد کوفی» این مثال عموم نکره موصوفه است چرا که رجل نکره در اثبات با مرد واحدی خاص بوده است اگر قسم خورنده لفظ «کوفیاً» را نمی گفت با صحبت کردن با دو مرد حادث می شد و وقتی «کوفیاً» گفت تمام مردان کوفه را در بر گرفت پس با تکلم نمودن با هر یک از مردان کوفه حادث نمی شود.

شرح: در گذشته مصنف رحمته الله قانونی را بیان نمودند که اگر نکره در کلام مثبت با صفت عامه موصوف باشد، آن نکره فایده عموم را می دهد، مصنف رحمته الله اولین مثالش را اینگونه بیان کردند که فردی اینطور قسم خورد «وَاللّٰهُ لَا اَكْلِمُ اَحَدًا اِلَّا رَجُلًا كَوْفِيًّا» بخدا من با کسی صحبت نمی کنم مگر با مرد کوفی در این مثال رجلاً نکره است و در کلام مثبت واقع شده است و بدون صفت با رجل واحد خاص است. چنانچه اگر قسم خورنده فقط آقا رجلاً می گفت و کوفیاً را نمی گفت فقط اجازه صحبت با یک مرد را داشت و اگر با بیش از یک مرد ملاقات می کرد در قسمش حادث می شد لیکن وقتی که بعد از رجلاً کوفیاً را ذکر نمود و صفت رجل نکره را ذکر نمود صحبت

«وَقَوْلِهِ: وَاللّٰهُ لَا اَقْرِبُكُمَا اِلَّا يَوْمًا اَقْرِبُكُمَا فِيهِ» مثال ثان لعموم النكره الموصوفه، و هو خطاب لامرأتين، فإن قَوْلَهُ: «يَوْمًا» نكره موضوعه ليوم واحد، فلو لم يصفه بقوله: اَقْرِبُكُمَا فِيهِ لكان مَوْلياً بعد قربان يوم واحد؛ لأن هذا ايلاء مؤبد وليس مؤقتاً بأربعة أشهر حتى تنقضي الأشهر الأربعة بيوم، ولما وصفه بقوله: «اَقْرِبُكُمَا فِيهِ» لم يكن مَوْلياً أبداً؛ لأن كل يوم يقربهما فيه يكون مشتتاً من اليقين لهذه الصفة العامة فلا يحتمل به.

ترجمه: و گفته است بخدا قسم به شما دو تا نزدیک نمی شوم مگر روزی که به شما نزدیک شوم این مثال دوم است برای عموم نکره موصوفه و این خطاب به دو همسر است چونکه گفته اش «یوماً» نکره است (و موضوع است برای یوم واحد پس اگر گوینده آن را به گفته خود «اقریبکما فیهِ» موصوف نمی کرد بعد از نزدیکی یوم واحد ایلاء کتبی می شد چرا که این ایلاء مؤبد است نه موقت به چهار ماه تا به چهار ماه با یک روز کم شود و وقتی که آن را با قول خود «اقریبکما فیهِ» موصوف نمود اصلاً ایلاء کتبی نمی باشد چونکه هر آن روزی که در آن به همسرش نزدیکی کند بخاطر این صفت عامه از یمن مشتت می باشد لذا با نزدیکی هر روزی حادث نمی شود.

شرح: در این عبارت مثال دیگری است بر عام بودن نکره موصوفه، قبل از باز کردن این مثال باید دانست که قرآن بکسر قاف به معنی نزدیک شدن و کتابه از جماع است یعنی مراد از قربان کتابه همبستر شدن می باشد و می لغوی ایلاء قسم خوردن است و معنی شرعی آن قسم خوردن بر جماع کردن با همسر خود است. سپس ایلاء دو قسم است: (۱) ایلاء موقت (۲) ایلاء مؤبد ایلاء موقت این است که شوهر برای مدت معین تا چهار ماه یا بیشتر از چهار ماه بر جماع نکردن با همسرش قسم بخورد و اگر مدت کمی را به اندازه یک یا دو روزی از چهار ماه را کم کرده قسم بخورد ایلاء نمی باشد. و ایلاء مؤبد آن است که شوهر قسم بخورد که من هیچ گاه با همسر جماع نمی کنم یا قسم بخورد که من جماع نمی کنم. و حکم ایلاء این است که اگر در مدت ایلاء با همسرش جماع نمود زن باطله می شود و اگر در این مدت جماع نمود بخاطر حادث شدن بر آن کفاره واجب می شود. بعد از این معلّم باید دانست که اگر فردی دو همسر را مخاطب قرار داده بگوید بخدا قسم من با شما دو تا نزدیک نمی کنم مگر روزی که با شما نزدیک می کنم. در این مثال ایوماً نکره است که موضوع است برای یوم واحد، اگر این فرد لفظ ایوماً را با گفته اش «اقریبکما» موصوف نمی نمود بلکه می گفت «وَاللّٰهُ لَا اَقْرِبُكُمَا اِلَّا يَوْمًا» با نزدیکی یک روز با همسرش این فرد ایلاء کتبی بشمار می آمد چرا که این ایلاء مؤبد است و موقت به چهار ماه نیست که

با استثناء نمودن یک روز بر اثر کم شدن از چهار ماه ایلام کتیده نباشد، بلکه بخاطر ایلام مؤید با همبستر شدن این فرد در یک روز ایلام کتیده بشمار می آید اما وقتی که این شخص «یوما» نکره را با صفت «اقریکما فیه» موصوف نمود، اصلاً این فرد ایلام کتیده نخواهد بود چرا که به خاطر این صفت عامه یعنی «اقریکما» هر آن روزی که این شخص در آن نزدیکی کند از قسم مستی می باشد و با نزدیکی کردن هیچ روزی حادث نمی شود. پس تا زمانی که «لا یوما» بدون صفت بوده است فقط یک روز از قسم مستی بوده است ولی وقتی که با «اقریکما» موصوف نموده، هر روز نزدیکی از قسم مستی شد پس ثابت شد که اگر نکره در کلام مثبت باشد ولی با صفت عامه موصوف نباشد فایده عموم را می دهد.

«و کذا إذا قال: «أتی عیبدی ضربیک فهو حر» ، فضریوه فإنهم یعتقدون» مثال ثالث لکون النکره عامه بعموم الوصف علی سبیل التشبیه للقاعده، فإن قوله: «أتی عیبدی» لیس بنکره نحویه؛ لکونه مضافاً إلی المعرفه، ولکن یشبه النکره فی الإبهام وصف بصفه عامه، وهو قوله: «ضربیک» فیعم بعموم الصفه، فیعتق کل منهم إن ضربوا المخاطب جملة مجتمعین أو متفرقین، بخلاف ما إذا قال: «أتی عیبدی ضربتک فهو حر» بإضافه الضرب إلی المخاطب، وجعل العیبد مضروبین، فإنهم لا یعتقدون کلهم إذا ضرب المخاطب جمیعهم، بل إن ضربهم بالترتیب عتق الأول؛ لعدم المزاحم، وإن ضربهم دفعه یخیر المولی فی تعیین واحد منهم. ووجه الفرق علی ما هو المشهور: أن فی الأول وصفه بالضراریه، فیعم بعموم الصفه، و فی الثانی قطع عن الوصفیه؛ لکونه مستنداً إلی المخاطب دون أتی، فلا یعم، و یصار إلی أخص الخصوص.

ترجمه: و همچنان اگر کسی بگوید: «أتی عیبدی ضربیک فهو حر» پس همه غلامها او را زدند. همه آزاد میشوند. این مثال سوم است بر عام شدن نکره با عموم وصف (این مثال) بطور تشبیه است با قاعده کلی چرا که گفته اش ائی عیبدی نکره نحوی نیست چرا که لفظ ائی مضاف به سوی معرفه است لیکن در ابهام مشابه نکره است و موصوف به صفت عامه است که آن (صفت) ضربیک است پس بخاطر عموم صفت عام می باشد و هر یک از آنها آزاد می شود اگر مخاطب را دسته جمعی بزنند یا انفرادی، بر خلاف آن که اگر کسی گفت «أتی عیبدی ضربتک فهو حر» یا منسوب نمودن ضرب به سوی مخاطب و قرار دادن عید را مضروب، چونکه اگر مخاطب همه غلامها را بزند همه آنها آزاد نمی شوند بلکه اگر آنها را علی الترتیب زد بخاطر عدم مزاحم اولی آزاد می شود و اگر همه را به یک مرتبه یا هم زد، مولا در آزاد نمودن یکی از آنها مختار است و فرق مشهور این است که در مثال اول و در مثال دوم «أتی» را از وصفیت جدا نموده است چونکه ضرب به سوی مخاطب منسوب است نه به سوی ائی لذا عام نمی شود و به سوی اخص الخصوص بر می گردد.

شرح: مصطفی ﷺ مثال سوم را بر عام بودن نکره بخاطر عموم وصف، بیان فرموده است لیکن این مثال واقعی نیست بلکه تشبیه قاعده کلی «که هر نکره در اثبات با صفت عام موصوف می شود می باشد و به این خاطر مثال واقعی نیست که چونکه لفظ «ای» در «ای عیبدی» به سوی عیبدی معرفه مضاف است لذا لفظ «ای» نکره نخواهد بود بلکه معرف می باشد مگر چونکه لفظ «ای» در میهم بودن در مدلولش مشابه نکره است و موصوف است با صفت عامه یعنی «ضربیک» لذا به خاطر عموم صفت عام می باشد. لذا اگر تمام غلامان مخاطب را زدند همه آزاد می شوند چه همه دسته جمعی بزنند یا یکی یکی. و اگر مولی گفت ائی عیبدی ضربتک فهو حر» یعنی مخاطب را ضارب و غلامان را مضروب قرار داد. در این صورت اگر مخاطب همه غلامان را زد، همه آزاد نمی شوند بلکه فقط یکی آزاد می شود و آن به این صورت که اگر مخاطب همه آنها را علی الترتیب زد مضروب اول آزاد می شود چونکه در وقت زدن اولی برایش مزاحمی نبوده بلکه همان یکی مضروب بوده است و وقتی که افراد بعدش را زدند است مضروب اول مزاحم آنها بوده است پس بخاطر عدم مزاحمت مضروب اول آزاد می شود و اگر مخاطب همه غلامان را به یک مرتبه زد. مولا در آزاد کردن یکی از آنها مختار است و به این علت مولا در آزادی یکی از آنها مختار است چونکه آزادی از طرف خود مولا آمده است لذا از طرف همان کسی که آزادی آمده است یعنی مولا اختیار معین نمودن یک غلام نیز برای او خواهد بود نه برای مخاطب ضارب.

شارح ﷺ می فرماید: که فرق مشهور بین «ای عیبدی ضربیک فهو حر» و «أتی عیبدی ضربتک فهو حر» این است که در مثال اول یعنی «ای عیبدی ضربیک لفظ ائی را با «ضاریت» موصوف نموده است و «ضاریت» صفت عامه است لذا بخاطر صفت عامه موصوف عام می شود یعنی بخاطر ضارب بودن همه غلامها آزاد میشود و لفظ ائی در مثال دوم یعنی «ای عیبدی ضربتک فهو حر» از وضعیت یعنی «ضاریت» جدا نموده است چونکه در این مثال ضرب به سوی مخاطب نسبت داده شده است نه به سوی ائی، پس وقتی که در مثال دوم «ای» را با وصف ضاریت موصوف نموده است بخاطر صفت عامه نبودن موصوف عام نمی شود بلکه خاص می شود و به سوی اخص خصوص یعنی یک رجوع می شود چرا که یک یقینی است لذا در این صورت فقط یک غلام آزاد می شود.

و اعترض علیه بأنکم إن أردتم الوصف النحوی، فلیس شیء من المثالیین من قبیل الوصف؛ لأن أبا بوسله أو شرطیه، و إن أردتم الوصف المعنوی، ففی کل من المثالیین حاصل؛ لأنه فی الأول وصفه بالضراریه و فی الثانی بالمضروبیه، ألا ترى أن فی قوله: «إلا یوما أقریکما فیه» وجد العموم مع أن یوما وقع مفعولاً فیه لا فاعلاً، فینیب أن یشبه فی المفعول به کذا الک. و أوجب بأن الضرب یقوم بالضارب، فلا یقوم بالمضروب، و المفعول به فضله لا یتوقف الفعل علیه، بخلاف یوما و هو مفعول فیه، فإنه جزء من الفعل؛

لأنه عبارة عن الحدث مع الزمان، فيلزمان. و قيل في الفرق بينهما: إن في الصورة الأولى لما علق العلق بضرب العبيد يسارع كل منهم إلى ضربه لأجل عتقه، فلا يمكن التخير فيه للمولى بلا مرجح، فيعم، بخلاف الصورة الثانية؛ فإنه علق فيها على ضرب المخاطب، فلا ينبغي له أن يضربهم جميعاً ليعتقوا، فيخير فيه المولى بين واحد منهم.

توجه؛ و بر آن اعتراض شده است به این صورت اگر شما اراده وصف نحوی را نموده اید در هر دو مثال هیچ چیزی از قبل وصف نیست چونکه «ای» یا موصوله است یا شرطیه و اگر شما قصد وصف معنوی را نمودید در هر یک از این دو مثال این وصف موجود است چرا که وصف آن در اول ضاربت و در دوم مضروبیت است. آ بانی بنید که در قول آن «الا یوما ترکبما فيه» عموم یافت شده است با وجودی که یوماً مفعول فيه واقع شده است نه فاعل پس مناسب بود تا مفعول به نیز ایچنین می بود و جواب داده شده است که ضرب با مضارب قائم است نه با مضروب و مفعول به فضله است فعل بر آن موقوف نمی شود برخلاف یوماً که مفعول فيه است چونکه جزء فعل است چرا که فعل به حدث مع الزمان می گویند لذا فعل و مفعول فيه متلازم یکدیگرند و نسبت به فرق بین آن دو گفته شده است که وقتی در صورت اول آزادی را بر ضارب بودن غلامان معلق نمود. هر یک از آنان بخاطر آزادی خود به سوی زدن مخاطب می شتابد. پس در این صورت بدون مرجح (دلیل ترجیح داده شده) امکان تخییر برای مولا نخواهد بود، لذا علم می شود. برخلاف صورت دوم چونکه در این صورت آزادی را بر ضارب بودن مخاطب معلق نموده است. لذا برای او مناسب نیست که همه را بزند تا همه آزاد شوند پس مولا اختیار یکی را از این آنها را دارد.

شرح: می فرماید: بر بیان فرق بین دو مثال اعتراض وارد شده است و آن اینکه شما فرمودید که در مثال اول «ای» موصوف به وصف ضاربت است و در مثال دوم «ای» را از وصفیت جدا نموده اید. سؤال ما این است که مقصودش از وصف چیست؟ وصف نحوی است یا وصف معنوی. وصف نحوی تابعی را می گویند که بر معنایی دلالت کند که آن معنی در متبوع یافت شود و آن تابع مؤخر از متبوع باشد و وصف معنوی قائم بالغیر را می گویند. بهر صورت اگر مقصود شما وصف نحوی است در این هر دو مثال هیچ گونه وصفی نیست چونکه لفظ ای یا موصوله است و یا شرطیه، و در صورت موصوله بودن مابعد ای صله است و در صورت شرطیه بودن بعد از ای شرط می باشد نتیجه اینکه بعد از ای یا صله است و یا شرط اما وصف نمی باشد. و اگر مقصود شما وصف معنوی است در هر دو مثال وصف معنوی وجود دارد چونکه در مثال اول «ای عیدی ضریک فهو حر» ضاربت و وصف معنوی است و در مثال دوم «ای عیدی ضریته فهو حر» مضروبیت و وصف معنوی است چرا که برای وصف معنوی فاعل بودن شرط نیست بلکه وصف معنوی می تواند به غیر از فاعل هم باشد. همانگونه که قبلاً در مثال «اها یوماً

ترکبما فيه گذشت که در این مثال بخاطر صفت عامه عموم یافت شده است حالانکه یوماً مفعول فيه است نه فاعل پس مناسب است تا مفعول به نیز بخاطر صفت عامه، عام باشد و در مثال دوم مفعول به با وصف مضروبیت موصوف است لذا در این مثال نیز باید عموم باشد و باید در صورت زدن مخاطب همه غلامها را همه آنها آزاد شوند همانگونه که در مثال اول در صورت زدن همه غلامان مخاطب را همه آنها آزاد می شوند. جواب این است که وصف ضرب با ضارب قائم است لذا با مضروب قائم نخواهد بود چونکه قیام یک وصف با دو شخص نامکن است پس وقتی که وصف ضرب با مفعول به قائم نمی شود پس در مثال دوم «ای عیدی» برای مفعول هیچ گونه وصفی نخواهد بود و ای عیدی نکره در کلام مثبت برون وصف خواهد بود و نکره در اثبات بدون وصف فایده خصوص را می دهد. لذا در این مثال فقط یک غلام آزاد می شود، اما قیاس نمودن شما مفعول به را به مفعول فيه قیاس مع الفارق است. چونکه مفعول به فضله است و فعل لازم موقوف و محتاج به سوی مفعول به نمی باشد برخلاف یوماً که مفعول فيه است و مفعول به جزء فعل است چرا که اصطلاحاً به سه چیز فعل می گویند: (۱) حدث (۲) مصدری (۳) زمانه نسبت الی الفاعل پس چونکه مفعول فيه زمانه است و زمانه هم جزء فعل است لذا مفعول به جزء فعل می باشد و کل و جزء متلازم یکدیگرند. لذا فعل و مفعول فيه متلازم یکدیگرند و هر فعل موقوف بر مفعول فيه می باشد. لذا با این وجود قیاس نمودن مفعول به مفعول فيه قیاس مع الفارق است بعضی با بیان فرق میان این دو مثال می گویند: که در مثال اول یعنی ای عیدی ضریک فهو حر آزادی غلامان را معلق بر آن نموده اند که آن غلام مخاطب را بزند لذا هر غلامی برای بدست آوردن آزادی در زدن مخاطب میکوشد. پس وقتی که هر غلامی برای بدست آوردن آزادی عجله می کند لذا مولا بدون دلیل برای متعین نمودن یک غلام مختار نخواهد بود. پس وقتی که اختیار متعین نمودن یک غلام برای مخاطب ممکن نیست، حکم آزادی برای همه غلامان داده می شود لذا تمام غلامان آزاد می شوند و در مثال دوم یعنی «ای عیدی ضریته فهو حر» آزادی غلامان را معلق بر آن نموده است که مخاطب غلامان را بزند. پس وقتی که آزادی معلق به زدن مخاطب است برای مخاطب زدن تمام غلامان بخاطر آزادی آنها مناسب نخواهد بود. پس وقتی که زدن همه غلامان برای مخاطب مناسب نیست غلام در تعین یک غلام مختار خواهد بود که هر یکی را که مولا بخواهد آزاد و افراد دیگر آزاد نمی شوند و این زمانی است که مخاطب همه را در آن واحد زده باشد و آا اگر علی الترتیب زده باشد همانگونه که قبلاً بیان شد مضروب اول آزاد می شود و افراد دیگر آزاد نمی شوند.

«و کذا إذا دخلت لام التعریف فیما لا یحتمل التعریف بمعنی العهد، أوجب العموم» یعنی کما أن النکره لا یوصف بصفة عامه تعمیم، کذلک إذا دخلت لام المعرفة فی صورة لا یتستقیم التعریف المهدی أوجب

المعموم، سواء كان العموم للجنس كما ذهب إليه فخر الإسلام و تابعوه، أو للاستغراق كما ذهب إليه اهل العربيه، و جمهور الأصوليين.

وفيه تنبيه على أن العهد هو الأصل في اللام، فمادام يستقيم العهد لا يصار إلى معنى آخر، سواء كان عهداً خارجياً أو ذهنياً كما ذهب إليه البعض، و قيل: عهداً خارجياً فقط، فإنه الأصل في التعريف، و المعمود الذهنى فى المعنى كالنكره، فإن لم يستقم العهد بأن لم يكن ثمة أفراد معهوده أو لم يجر ذكره فيما سبق خيل على الجنس، فيحتمل الأذى، و الكل على حسب قابليه المقام، أو على الاستغراق، فيستوعب الكل يقيناً كما فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفَى خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ و قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ و ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ و أمثاله.

ترجمه: و همچنین است وقتی که لام تعریف بر محلی داخل شود آن تعریف احتمال بمعنی عهد را نداشته باشد، عموم را ثابت می کند. یعنی همانگونه که وقتی که نکره موصوف به صفت عامه باشد فایده عموم را می دهد همچنین وقتی که لام تعریف در صورتی داخل شود که در آن تعریف عهدی صحیح نباشد آن نیز فایده عموم را می دهد. برابر است که عموم برای جنس باشد همانگونه مذهب فخر الاسلام و متبعین آن است یا برای استغراق باشد همانگونه که مذهب اهل عربیت و جمهور اصولیین است و قول ما تن «فیما لا یحتمل التعریف» اشاره بر این است که اصل در لام عهد است. لذا تا زمانی که عهد بودن صحیح باشد به سوی معنی دیگری رجوع نمی شود. فرقی نمی کند که عهد خارجی باشد یا عهد ذهنی. همانگونه که مذهب بعضی هاست و گفته شده است که فقط عهد خارجی چرا که در تعریف همین اصل است و معهود ذهنی در معنی مانند نکره است پس اگر عهد درست نباشد به این نحو که در آنجا افراد معهود نباشند یا ذکر آن قبلاً نیامده باشد، بر جنس حمل می شود. لذا مطابق صلاحیت حمل احتمال ادنی و کل را دارد یا بر استغراق حمل می شود پس در این صورت بطور حتم کل را در بر می گیرد مانند قول خداوند ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفَى خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾، ﴿وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ و مانند آن.

شرح: شارح رحمه می فرماید: که همانگونه که نکره با موصوف شدن صفت عامه افاده عموم را می دهد، همچنان معرف باللام نیز فایده عموم را می دهد. بشرطیکه در آنجا تعریف عهدی صحیح نباشد. یعنی اگر لام تعریف برای عهد نباشد فایده عموم را می دهد تفصیل آن از این قرار است اولاً لام تعریف بر دو قسم است: (۱) زانده (۲) غیر زانده.

لامی که بر علم وارد شده است زانده می باشد مانند الحسن و الحسین سپس زانده بر دو قسم است: (۱) اسمی حرفی. لام تعریف اسمی آنست که بر سر اسم فاعل و اسم مفعول داخل می شود و به معنی الذی است مانند الضارب و المضروب. و لام حرفی بر چهار قسم است: (۱) جنس (۲) استغراقی (۳) عهد ذهنی (۴) عهد خارجی. لام جنسی آنست که بر حقیقت و ماهیت مدخول خود دلالت می کند با قطع نظر از افراد مانند «الرجل خیر من المرأة» و لام استغراق آن است که بر تمام افراد مدخول خود دلالت می کند مانند ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفَى خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ و لام عهد ذهنی آنست که بر بعضی از افراد غیرمیین مدخول خود دلالت می کند مانند «الخوف أن يأكله الذئب» و لام عهد خارجی آنست که بر بعضی از افراد میین و مشخص مدخول خود دلالت می کند مانند «فعضی فرعون الرسول» بهرحال اگر بر لفظی لام تعریف داخل شود و در آنجا مراد گرفتن معنی عهدی درست نباشد آن لام غیرمیهن خواهد بود خواه آن لام برای جنس باشد همانگونه که رأی فخر الاسلام و پیروان آن است و خواه برای استغراق باشد همانگونه که مذهب و رأی اهل عرب و جمهور اصولیین است.

شارح رحمه می فرماید: که قول مصنف رحمه «فیما لا یحتمل التعریف بمعنی العهد» اشاره به این است که اصل در لام عهد است لذا تا زمانی که عهد بودن صحیح باشد به سوی معنی دیگری رجوع نمی شود خواه عهد خارجی باشد و یا عهد ذهنی. همانگونه که مذهب بعضی هاست یعنی نزد ایشان فقط عهد اصل است و بعضی فرمودند: که در من مراد از عهد، عهد خارجی است چرا که در تعریف عهد خارجی اصل است. اما معهود ذهنی به لحاظ معنی مانند نکره است و در تعریف هیچگونه دخلی ندارد و به همین علت است که معهود ذهنی می شود مانند «ولقد أمر علی اللیم یسبني... ففضیت ثم قلت لا یعنی». که در آن جمله یسبني صفت اللیم، معهود ذهنی واقع شده است.

ترجمه شعر این است که من از جلو اسنان نادانی می گذرم که مراد شتم می دهد. پس من گذر نموده می گویم که آن اراده من را نداشته است. بهرحال اگر از لام تعریف مراد گرفتن عهد صحیح نباشد به این صورت که در آنجا قرد معهود آن نباشد و یا قبلاً از آن ذکر بیان نیامده باشد، لام تعریف بر جنس محمول می شود و مطابق صلاحیت حمل هم احتمال ادنی یعنی فرد حقیقی را دارد و هم احتمال کل یعنی مجموعه فرد حکمی را دارد. همانگونه که اگر الف لام جنسی از دلائل و قرائن خالی باشد بر ادنی یعنی بر فرد حقیقی حمل می شود چونکه فرد جفتی یقینی است چرا که در تحت آن هیچ فردی نیست و اگر دلائل و قرائنی وجود داشته باشد مانند نیت و غیره بر فرد حکمی یعنی بر مجموعه تمام افراد حمل می شود و یا در صورت درست نبودن معنی عهد لام تعریف بر استغراق حمل می شود و لام استغراق بطور حتم تمام افراد را در بر می گیرد مانند «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفَى خُسْرٍ» که در آن

تمام افراد مراد می باشد و دلیل آن درست بودن استثناء توسط «الألذین آمنوا» چرا که استثناء زمانی درست می شود که انسان تمام افرادش را احاطه کند همچنین لام تعریف در الزانیه و الزاتی و السارق و السارقه نیز برای استغراق است بهر حال خواه لام تعریف بر جنس حمل شود و یا بر استغراق، در هر دو صورت فایده عموم را می دهد.

«حتی یسقط اعتبار الجمعیه إذا دخلت علی الجمع عملاً بالذلیلین» تفریع علی قوله: «أوجب العموم»
 آی هذا القدر إذا كان دخول اللام فی المفرد، و أما إذا كان علی الجمع فتمره عمومه أنه یسقط معنی الجمع، فلا تكون أقله الثلاث؛ إذ لو بقی جمعا لم یظهر للام فائدته؛ إذ لا عهد ولا استغراق و لا جنس، فیجب أن یحمل علی الجنس لیكون ما دون الثلاثه معمولاً للجنس، و ما فوفقه للجمع.

توجه: حتی که وقتی که لام بر جمع داخل شود اعتبار جمع بودن ساقط می شود تا که بر هر دو دلیل عمل شود این تفریعی است بر قول مصنف رحمه الله «أوجب العموم» یعنی وقتی که لام بر مفرد داخل شود دخول لام فایده عموم را می دهد و وقتی که بر جمع داخل شود نتیجه عموم آن این است که معنی جمع ساقط می شود لذا اقل جمع سه نخواهد بود چرا که اگر جمع باقی بماند فایده ای برای لام ظاهر نمی شود چونکه در آن صورت نه عهد است و نه استغراق و نه جنس. پس واجب است تا لام بر جنس حمل شود تا که کمتر از سه معمول جنس باشد و بیشتر از جنس معمول جمع باشد.

شرح: مصنف رحمه الله تفریع بر گفته اش (أوجب العموم) اینجین بیان می کند که بشرطیکه لام تعریف اعتبار عهد را نداشته باشد فایده عموم را می دهد همانگونه که اگر لام تعریف بر جمع داخل شود اعتبار جمع بودن آن ساقط می شود تا که بر هر دو دلیل یعنی لام تعریف و جمع، عمل شود. شارح رحمه الله می فرماید: که مفید عموم بودن لام تعریف وقتی که بر مفرد داخل شود مشخص است و وقتی که بر جمع داخل شود نتیجه مفید عموم بودن اینگونه خواهد بود که جمعیت جمع بخاطر لام تعریف ساقط می شود یعنی بجای اینکه اطلاق جمع از سه شروع شود از یک شروع می شود و اقل جمع سه نخواهد بود چونکه اگر بعد از دخول لام نیز جمعیت جمع باقی بماند فایده لام ظاهر نخواهد شد چونکه لامی که بر جمع داخل شده است نمی تواند برای عهد باشد چرا که صحبت از لامی است که احتمال تعریف عهدی را نداشته باشد، و برای استغراق نیز نمی تواند باشد چرا که در مراد گرفتن استغراق هیچ فایده ای نیست چونکه اگر در مثال آئینده «الأتزوج النساء» لام برای استغراق گرفته شود مقصود از آن قسم دست کشیدن از نکاح با تمام زنان دنیا خواهد بود حالانکه نکاح نمودن با تمام زنان دنیا در توان انسان نیست و وقتی که از دواج نمودن با تمام زنان دنیا در توان انسان نیست پس قسم خوردن از جلوگیری و دست کشیدن از آن نیز کاملاً لغو می باشد؛ همچنین اگر لام در الصدقات و الفقراء در آیه «إنما الصدقات للفقراء» برای استغراق

گرفته شود مطلبش این خواهد شد که تمام صدقات برای تمام فقراء دنیاست حالانکه بودن تمام صدقات برای تمام فقراء دنیا ناممکن است. پس معلوم شد که در اینجا نیز استغراق بی فایده است. بهر حال بخاطری فایده بودن لام بر جمع برای استغراق نیز نخواهد بود و اگر بعد از داخل شدن لام جمعیت جمع باقی گذاشته شود آن لام برای جنس نیز نمی تواند باشد چونکه جنس احتمال ادنی یعنی یک فرد را نیز دارد و در جمع احتمال یک فرد نمی باشد لذا اگر بعد از دخول لام جمعیت جمع باقی بماند آن لام نمی تواند برای جنس باشد پس وقتی که کلام مادر مورد لای است که احتمال عهدی را نداشته باشد لذا لام جمع برای عهد نخواهد بود. و چونکه در صورت حمل بر استغراق ارتکاب لغویت بوجود می آید لذا لام جمع برای استغراق نیز نخواهد بود و با باقی گذاشتن جمعیت جمع لام جمع بر جنس نیز حمل نمی شود. حاصل اینکه نمی توان لام جمع را بر هر سه معنی حمل نمود. پس وقتی که نمی توان لام جمع را بر هر سه معنی حمل نمود، هیچ فایده ای برای لام ظاهر نمی شود. لذا ما بخاطر مفید قرار دادن می گوئیم که جمع نمودن آن بر جنس لازمی است و باطل نمودن جمعیت جمع نیز لازمی است یعنی لام جمع بر جنس حمل می شود و جمعیت جمع ساقط می شود و با این کار بر هر دو دلیل یعنی بر لام جمع و صیغه جمع، عمل می شود و اینگونه گفته می شود که جمع معرف بالکام بخاطر لام جنس بر کمتر از سه یعنی بر یک و دو دلالت می کند و بر سه و بیشتر از آن بخاطر صیغه جمع دلالت می کند یعنی کمتر از سه معمول لام جنس و سه و بیشتر از سه معمول جمع خواهد بود.

«فینح تزوج امرأه واحده إذا حلف لاتتزوج النساء» و لو كان معنی الجمع باقی لما حث بما دون الثلاثه، و مثله قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ و قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ﴾ (الآیه)، فتفکی الصدقه الجنس الفقیر و المسکین، و عند الشافعی رحمه الله لابد أن یصرف فی الفقراء الثلاثه و المساکین الثلاثه عملاً بالجمع، هذا غایه ما قبل فی هذا المقام، و فیه تأمل.

توجه: پس با نکاح نمودن با یک زن حائث می شود و وقتی که قسم بخورد که با زنان ازدواج نمی کند و اگر معنی جمع باقی بماند با ازدواج کردن کمتر از سه حائث نمی شد و مانند آن قول خداوند تعالی ﴿لَا یَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ این قول «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ الْآیه» پس صدقه برای جنس فقیر و جنس مسکین کافی خواهد بود و نزد امام شافعی رحمه الله ضروری است تا صدقه اقلاً به سه فقیر و یا به مسکین داده شود تا که بر جمع عمل شود. این انتهای آنچه در این مقام است می باشد لیکن این مقام قابل تأمل و فکر است.

شرح: قبلاً گفته شد که اگر لام تعریف بر جمع داخل شده باشد جمعیت جمع ساقط می شود و جمع بجای اینکه از سه شروع شود از یک شروع می شود چنانچه اگر کسی قسم خورد «والله لاتتزوج النساء» قسم خورنده با

شرح: شارح رحمته الله فرمودند: که در گذشته مفید عموم بودن معرفه و نکره بیان شد حال در این جایان آن است که اگر معرفه و نکره در یک جامع شدند حکم آنها چیست؟ گرچه این از مباحث عام نیست. چنانچه مصنف رحمته الله فرمودند: که اگر نکره را معرفه بنا نموده ذکر شود یعنی یک لفظی اولی نکره ذکر شد سپس همان لفظ معرفه ذکر شد، ثانی عین اولی خواهد بود یعنی در میان اول و ثانی عینیت می باشد حتی که اگر اولی عام باشد ثانی نیز عام خواهد بود و اگر اولی خاص بوده است ثانی نیز خاص خواهد بود. ملاجیون رحمته الله فرمودند: که این مطلب فقط در معرف باللام و معرف بالاضافت ممکن است و الا اگر بصورت علم یا بصورت اسم موصول و یا به صورت اسم اشاره معرفه باشد، قاعده بالا جاری نمی شود. شارح رحمته الله فرمودند: که لفظی که نکره ذکر شده بود اگر همان لفظ را بالام معرفه بنا نموده ذکر کنند معرفه عین نکره خواهد بود مانند همان قول خداوند متعال که در آن لفظ رسول اول نکره ذکر شده است سپس همان را بالام معرفه نموده دو مرتبه اعاده نموده است و مراد هر دو یک ذات می باشد یعنی موسی علیه السلام. محضی رحمته الله می فرماید: که «انا ارسلنا» با اشتباه کاتب نوشته شده است ورنه در قرآن «کما ارسلنا» است.

«وَإِذَا أُعِيدَتْ نَكْرَةٌ كَانَتْ الثَّانِيَةَ غَيْرَ الْأُولَى» لَأَنَّهُ لَوْ كَانَتْ عَيْنُ الْأُولَى لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَعْيِينِ، وَلَمْ يَبْقَ فِيهَا نَكْرَةٌ، وَالمَقْدَرُ خِلَافَهُ. «وَالْمَعْرِفَةُ إِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةُ كَانَتْ الثَّانِيَةَ عَيْنَ الْأُولَى» لِأَنَّ اللَّامَ يَشِيرُ إِلَى مَعْنُودِ مَذْكُورٍ فِيمَا سَبَقَ، وَمِثَالُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ فَإِنَّ الْعُسْرَ أُعِيدَ مَعْرِفًا فَيَكُونُ عَيْنَ الْأُولَى، وَالْيُسْرَ أُعِيدَ مَتَكْرَرًا فَيَكُونُ غَيْرَ الْأُولَى، فَعَلِمَ أَنْ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَاحِدَ يُسْرٍ، وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَرْوِيًّا عَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ بَعْدَ يُسْرٍ» وَقَالَ الشَّاعِرُ: شَعْرُ إِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوَى فَتَفَكَّرْ فِي أَلَمِ نَشْرِحْ فَعَسْرِينَ يَسْرِينَ إِذَا فَكَّرْتَ فَاسْفَحْ وَقَالَ قُضْرُ الْإِسْلَامِ: عُنْدِي فِي هَذَا الْمَقَامِ نَظَرٌ، لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ تَأْكِيدًا لِلأُولَى كَمَا أَنْ قَوْلُنَا: مِنْ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا مِنْ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا: لِأَيِّدِلْ عَلَى أَنْ مَعَهُ كِتَابَيْنِ، فَيَكُونُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا.

توجه: و وقتی که نکره دوباره به صورت نکره ذکر شود ثانی غیر اولی خواهد بود چونکه اگر نکره ثانی عین اولی باشد در آن یک نوع تعین می شود و در آن نکارت باقی نمی ماند حالانکه مقدر بر خلاف اوست و اگر معرفه دو مرتبه به صورت معرفه ذکر شود ثانی عین اولی خواهد بود چرا که لام به سوی معهودی اشاره می کند که قبلاً ذکر شده باشد و مثال این دو قاعده قول خداوند متعال است «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» چونکه عسر به صورت معرفه بر گردانده شده است لذا عسر ثانی عین عسر اول می باشد و یسر دو مرتبه نکره آورده شده است لذا یسر اول می باشد پس معلوم شد که همراه یک عسر دو یسر است و به همین معنی است قول ابن عباس رحمته الله که

نکاح نمودن با یک زن حائض می شود. پسند که اگر در اینجا معنی جمع باقی می ماند با نکاح نمودن کمتر از سه زن حائض نمی شد. برعکس این اگر «الْأَنْوَاجُ نِسَاءً بِلَدْنِ لَامِ» بگویند بخاطر صیغه جمع با ازدواج نمودن به سه زن حائض می شود و با ازدواج یک با دو زن حائض نمی شود. لذا ثابت شد که بخاطر لام جنس جمعیت جمع از بین می رود و مانند این قول خداوند است «الْأَجَلُ لِكِ النِّسَاءِ» بعد از این آیه خطاب به رسول صلی الله علیه و آله است یعنی ای رسول خدا برای شما بعد از نه زن حتی یک زن هم حلال نیست. حلال بودن نه زن برای رسول الله صلی الله علیه و آله آن چنان است که حلال بودن چهار زن در حق ماست پس همانگونه که برای ما بعد از چهار زن ازدواج نمودن با زن پنجم حلال نیست برای رسول خدا صلی الله علیه و آله و مسلم نیز بعد از نه زن ازدواج نمودن با زن دهم حلال و جایز نمی باشد. همچنان قول خداوند متعال «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ» می باشد یعنی صدقه برای جنس فقیر و جنس مسکین کافی است یعنی اگر صدقه به یک فقیر و یا به یک مسکین هم داده شود کافی است از این دو آیه نیز بخاطر لام اسقاط معنی جمع ثابت می شود لیکن امام شافعی رحمته الله فرمودند: که در «قواء» و مساکین» بر مقتضای جمع عمل نموده باید اقلاً به سه فقیر و یا به سه مسکین صدقه پرداخت شود. مطابق روایت امام صاحب رحمته الله فقیر کسی است که نزد آن مقداری از مال باشد و مسکین کسی است که از مال دنیا هیچ نداشته باشد و مطابق روایت امام زهری رحمته الله فقیر آن است که در خانه بنشیند و از کسی چیزی طلب نکند و مسکین کسی است که برای سؤال و گدایی از مردم در خانه بیرون رود. شارح رحمته الله فرمودند: که این آخرین تحقیق در این مقام است و در این مقام جای فکر و تأمل است.

ثم أنه لما ذكر إفادة النكرة والمعرفة التعميم، أورد في تفريره بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام واحد. وإن لك يكن ذلك من مباحث العام، فقال: «وَالنَّكَرَةُ إِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةُ كَانَتْ الثَّانِيَةَ عَيْنَ الْأُولَى» وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا فِي التَّعْرِيفِ بِاللَّامِ أَوْ الْإِضَافَةِ دُونَ الْأَعْلَامِ وَنَحْوِهَا، فَإِذَا أُعِيدَتْ بِاللَّامِ كَانَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى مَا سَبَقَ، فَيَكُونُ عَيْنَهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنَ أَمْرًا﴾

توجه: سپس وقتی که مفید عموم بودن نکره و معرفه را بیان نمود برای قریب الی الفهم کردن آن این مطلب را بیان نمود که نکره و معرفه در یک مقام وارد می شوند. گرچه این از مباحث عام نیست. چنانچه فرمود: که وقتی نکره به صورت معرفه باز گردد ثانی عین اولی خواهد بود و این تصور نمی شود مگر در معرف باللام و معرف بالاضافت و در اعلام و مانند آنه پس وقتی که نکره باللام برگردانده شود اشاره به ماقبل می باشد لذا معرفه عین نکره می شود. مانند قول خداوند متعال «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنَ أَمْرًا».

از پیامبر ﷺ روایت شده است که یک عسر هرگز بر دو یسر غالب نمی شود و شاعر می فرماید: که هر گاه بر تو مشکلات و آزمایشات سخت و دشوار شد در سوره الم نشرح فکر کن. چونکه یک مشکل در میان دو آسانی است. پس با تدبیر شدن در آن خوشحالی و سرور را از آن خود کن و فخر الاسلام می فرماید: که در این مقام نظری دارم چونکه این احتمال وجود دارد که جمله دوم تأکید بر جمله اول باشد مانند گفته ما - ان مع زید کتاباً. ان مع زید کتاباً. دلیل بر این نیست که همراه او دو کتاب است پس عسر هم یکی می باشد و یسر نیز یکی می باشد.

شوح: مصنف رحمته الله قاعده دوم را اینگونه بیان کردند که اگر نکره دوباره نکره ذکر شود ثانی غیر اولی خواهد بود یعنی مصداق هر یک جدا جدا خواهد بود به این دلیل که اگر نکره دوم بعینه همان نکره اول قرار گیرد در نکره یک نوع تعیین بوجود می آید و در آن نکره بودن باقی نمی ماند حالانکه مفروض برخلاف این است چرا که اینگونه فرض شده بوده است که نکره دوباره نکره ذکر شده است. ولی چونکه در صورت قرار دادن عین اولی تعیین بوجود می آید لذا آن نکره باقی نمی ماند و قاعده سوم این است که وقتی که معرفه دو مرتبه معرفه آورده شود معرفه دوم بعینه همان معرفه اول خواهد بود چونکه لام تعریفی که بر سر معرفه دوم است اشاره به سوی معهودی است که قبلاً ذکر شده است و در این صورت ظاهر است که مصداق هر دو معرفه یکی می باشد و وقتی که مصداق هر دو یکی شد در میان شان عینیت خواهد شد. شارح رحمته الله می فرماید: مثال قاعده دو و سه قول خداوند متعال ﴿ان مع العسر يسراً﴾ است یعنی در آیه العسر دو مرتبه همان معرفه ذکر شده است لذا مطابق قاعده سوم عسر ثانی بعینه همان عسر اولی می باشد یعنی مصداق هر دو یکی خواهد بود و یسر نکره دوباره نکره ذکر شده است. لذا مطابق قاعده دو یسر ثانی غیر یسر اولی می باشد پس معلوم شد در آیه یک عسر (مشکل) و دو یسر (آسانی) است و مراد از دو یسر فتوحات عصر نبوی و فتوحات عصر خلفاء است و یا مراد یسر دنیا و آخرت است. دو یسر بودن در آیه از قول ابن عباس نیز ثابت است این عباس رضی الله عنه از پیامبر ﷺ و سلم روایت کرده فرمودند: که هرگز یک عسر بر دو یسر غالب نمی شود این عباس رضی الله عنه اشاره به این دارند که در آیه یک عسر و دو یسر است و یک عسر بر دو یسر اصلاً غالب نمی شود.

آن را شاعری اینگونه بیان کرده است: که ای مخاطب وقتی که مشکلات و آزمایشات بر تو سخت و دشوار شود بر سوره الم نشرح فکر کن که وقتی در آن فکر کنی و بیندیشی متوجه خواهی شد که یک مشکل و دشواری در میان دو آسانی قرار گرفته است پس با دانستن این مطلب خوشحال شو. گویا شاعر نیز این را فهمیده که در آیه یک عسر و دو یسر مراد است. شارح رحمته الله فرمودند: که علامه فخر الاسلام فرمودند: که این مقام برای من جای فکر کردن و اندیشیدن است چونکه ممکن است که آیه جمله دوم تأکید جمله اول باشد همانگونه که در «ان مع زید

کتاباً - ان مع زید کتاباً» جمله دوم تأکید بر جمله اول است و این دال بر این نیست که نزد زید دو کتاب است لذا معنیش در آیه هم عسر یکی است و هم یسر یکی است و در این صورت این آیه مثالی برای قواعد بالا نخواهد بود.

«وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى» لأنها لو كانت عين الأولى لتعنت بلا إشارة حرف بدل عليه، وهو باطل و لك يوجد لهذا مثال في النص، و قد جعلوا في مثاله: ما إذا أقر بألف مقيد بصكّ بحضرة شاهدين في مجلس، ثم بألف غير مقيد بصكّ بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر يكون الثاني غير الأول، ويلزمه ألفان، وينبغي أن يعلم أن هذا كلمة عند الإطلاق، و خلو المقام عن القران، و إلا فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ فَأَتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾ فالكتاب الأول القرآن، و الثاني التوراة و الإنجيل، و قد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ و قد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ ﴿بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ و قد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ و أمثال ذلك.

توجه: و وقتی که نکره دو مرتبه نکره آورده شود ثانی غیر اولی خواهد بود چونکه اگر ثانی عین اولی باشد بدون حرف اشاره ای که بر آن دلالت کند متعین می شود حال آنکه این باطل است و برای این قاعده مثالی در نص وجود ندارد بلکه علما برایش مثالی اینگونه زده اند که اگر شخصی در مجلسی نزد دو شاهد بر هزار درهمی اقرار کند که مقید به چک است سپس همین شخص در مجلس دیگری نزد دو گواه دیگر بر هزار درهمی اقرار کند که مقید به چک نباشد، دومی غیر اولی می باشد و بر آن دو هزار درهم لازم می شود و مناسب است که تمام این تفصیل در وقت اطلاق و خالی بودن مقام از قرآن باشد و الا گاهی نکره به همراه مغایرت معرفه عود می شود.

مانند قول خداوند متعال: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارَكٌ فَاتَّبِعُوا وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾ پس کتاب اول قرآن و کتاب دوم تورات و انجیل است. و گاهی نکره همان نکره باز می گردد حالانکه در میان هر دو عدم مغایرت است مانند قول خداوند متعال: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ و گاهی معرفه، معرفه باز گردانده می شود در حالیکه بین شان مغایرت است مانند قول خداوند متعال: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ و گاهی معرفه نکره بر میگردد در حالیکه میان شان عدم مغایرت است مانند قول خداوند متعال: ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ و مانند آن.

شرح: مصنف علیه السلام با بیان قاعده چهارم فرمود: که اگر معرفه دو مرتبه نکره ذکر شود نکره غیر معرفه خواهد بود یعنی مصداق هر یکی جدا جدا می باشد دلایل این است که اگر ثانی یعنی نکره عین اولی قرار گیرد در این صورت بدون حرف اشاره ای که بر تعیین دلالت کند نکره متعین می شود حالانکه بدون حرف اشاره ای که بر یقین دلالت کند متعین نمودن نکره باطل است. لذا در صورت برگرداندن معرفه به صورت نکره، نکره غیر معرفه خواهد بود نه عین آن.

شارح علیه السلام می فرماید: که برای قاعده چهارم نص وجود ندارد بلکه علمای کرام برای مثال آن تشبیه این مسئله را بیان کرده اند که فردی در مجلسی در حضور دو شاهد هزار درهم را اقرار نمود که مقید به چک یا سفته است مثلاً اقرار نمود که فلاخی از من هزار درهم در طی فلان چک از من طلبکار است. سپس همان شخص در مجلس دیگری در حضور دو شاهد دیگر هزار درهم را اقرار نمود که در چک و سفته ای نوشته نشده است، در این صورت اقرار دوم غیر اقرار اول می باشد بر اقرار کننده دو هزار روبیه لازم می شود. شارح علیه السلام فرمود: که باید برای اقرار دوم باید همه مجلس غیر مجلس اول باشد و هم شاهدین غیر شاهدین اول باشند. چونکه اگر مجلس مجلس دیگر باشد اما شاهد همان شاهد اول باشد اقرار دوم با شهادت اوله تأکید بر اقرار اول می باشد و همچنین اگر در وقت اقرار ثانی شاهد دیگری غیر از شاهد اول باشد اما مجلس همان مجلس اول باشد باز هم اقرار ثانی تأیید و تأکید اقرار اول خواهد بود. چونکه یک مجلس در جمع کردن کلمات متفرقه مؤثر می باشد. یعنی تمام کلمات و حرفها در یک مجلس در حکم یک صحت می باشد لذا در این صورت هر دو اعتراف در حکم یک اقرار قرار می گیرد شارح علیه السلام می فرماید: چهار قاعده مذکور زمانی مفید واقع می شود که کلام مطلق و خالی از قرائن باشد و آگاهی هم برخلاف آن نیز واقع می شود مثلاً قاعده اول این است که اگر نکره دو مرتبه معرفه ذکر شود ثانی عین اولی می باشد. لیکن گاهی اینچنین نمی شود بلکه ثانی غیر اولی می باشد مانند لفظ کتاب در آیه مذکور در نورالانوار که اول نکره ذکر شده است سپس لفظ کتاب معرفه ذکر شده است که مراد از کتاب اول «انکره» قرآن است و کتاب دوم معرفه تورات و انجیل است. یعنی بین شان مغایرت است نه عینیت. قاعده دوم این است که اگر نکره دو مرتبه همان نکره ذکر شود ثانی غیر اولی خواهد بود لیکن گاهی اینچنین نمی شود بلکه ثانی عین اولی می باشد مانند قول خداوند: «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» که لفظ «اله» در هر دو جا نکره است و مصداق هر دو یکی است.

و قاعده سوم این است که اگر معرفه دو مرتبه ذکر شود ثانی عین اولی می باشد لیکن گاهی هم برخلاف آن قرار می گیرد و ثانی غیر اولی می باشد. مانند قول خداوند: «هو الذی انزل علیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین

بیده من الکتاب» که در هر دو جا کتاب معرفه است اما مراد از کتاب اول قرآن و کتاب ثانی تورات و انجیل است. و قاعده چهارم این است که اگر معرفه دو مرتبه نکره ذکر کرده شود ثانی غیر اولی می باشد لیکن گاهی هم برخلاف آن ثانی عین اولی می باشد مانند قول خداوند متعال: «و الهکم اله واحد» که اله اول بخاطر اضافه معرفه است و اله دوم نکره. با وجود آن مراد از دوم عین اولی است یعنی مصداق هر دو یکی است. شارح علیه السلام می فرماید: اینطور مثالها زیاد است.

ما یتبھی الیه التخصیص

ثم بعد ذلک ذکر المصنف رحمه الله اقصی ما یتبھی الیه التخصیص فی العام، و کان یتبھی أن یذکر فی مباحث التخصیص لکن لما کان موقوفاً علی بیان اللفاظه آخره عنها.

فقال: «و ما یتبھی الیه الخصوص نوعان» أی المقدار الذی لا یتعدی الی ما تحته نوعان. النوع الأول: «الواحد فیما هو فرد بصیغته» ک «من» و «ما» و الطائفة، و اسم الجنس المعرف باللام أو ملحق به کالجموع المعرفه بلام الجنس، فإنهما لو خلیا عن الواحد أيضاً لفات اللفظ عن مدلوله. «کالمرأه و النساء» نشر علی ترتیب الف، فالمرأه فرد بصیغه معرفه باللام، و النساء جمع لا واحد له محلی بلام الجنس و یتبھی تخصیصهما الی الواحد البتہ.

توجه: سپس مصنف علیه السلام انتهایی چیزی را بیان فرمود: که بر آن تخصیص فی العام تمام می شود مناسب بود که آن را در مباحث تخصیص ذکر می فرمود. لیکن چونکه این بحث موقوف بر بیان الفاظ عام بود به همین علت آن را از الفاظ عام موخر نمود. چنانچه فرمودند: که هر اندازه که تخصیص بر آن به انتها می رسد بر دو قسم است یعنی مقاداری که تخصیص به سوی ما تحش متعدي نمی شود بر دو قسم است. قسم اول واحد است در عامی که به اعتبار صیغه خود مفرد است. مانند «من و ما و طائفه» و اسم جنس که معرف باللام باشد یا آنکه ملحق به مفرد باشد مانند تمام صیغه های جمعی که معرف باللام جنس باشند. چونکه اگر آن دو نیز از واحد خالی شوند لفظ از مدلولش فوت می شود همانگونه که علی الترتیب لفظ المرأه و النساء است پس المرأه به اعتبار صیغه خود مفرد است، معرف باللام است و النساء صیغه جمع است که واحدی ندارد معرف باللام جنس است، که تخصیص این دو بطور حتم به یک به انتها می رسد.

شرح: در این جا مصنف علیه السلام عددی را بیان می فرماید: که در آن تخصیص عام ختم می شود شارح علیه السلام می فرماید: که گرچه ذکر آن در مباحث تخصیص مناسب بود مگر چونکه بحث نمودن از آن موقوف بر بیان الفاظ عام بود لذا مصنف علیه السلام اول الفاظ عام را بیان نمود بعد از آن این بحث را شروع نمود. بهر حال آن مقداری که بعد از

آن تخصیص ممکن نباشد بر دو قسم است. قسم اول یک است مگر تخصیص تا یک در عامی می شود که به اعتبار صیغه مفرد باشد مانند کلمه «من و ما و لفظ طائفه» یا اسم جنسی که معرف باللام باشد یا جمعی که ملحق به مفرد باشد مثلاً جمعهای که با آن جنس معرف باشند. چون وقتی که لام جنس بر جمع داخل شود جمعیت آن باطل شده مانند مفرد می شود پس به این علت در مفرد و ملحق به مفرد تا عدد یک تخصیص می شود که اگر در تحت آنها یک هم باقی نماند و آن نیز خاص شود. لفظ از معنی خود خالی می شود و لفظ بدون معنی لازم می آید حال آنکه این باطل است. مصنف رحمته الله مثال این دورا بطور لغت و نشر مرتب ذکر نموده است. مانند (المراه و النساء) لفظ المراه به لحاظ صیغه خود مفرد است و معرف باللام است و النساء که مفردی از لفظ آن نیست اما لام جنس بر آن داخل شده است. در هر دو تا یک تخصیص می شود یعنی به اندازه ای تخصیص می شود که باید در تحت آن کم از کم یک فرد باقی بماند. مذهب اکثر علما همین است. لیکن صاحب کشاف فرمودند: که جمع معرف باللام جنس مانند جمع بدون لام الجنس است یعنی انتهاء تخصیص آن سه است یعنی خاص نمودن کمتر از سه صحیح نیست یعنی باقی مانند اقلأسه فرد در تحت جمع ضروری است.

و النوع الثاني «الثلاثة فما كان جمعا صيغة ومعنى» كرجال و نساء منكرًا مما لم يدخله لام الجنس و يلحق به ما كان معنى فقط كقوم و رهط، وإنما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها إلى الثلاثة: «لأن أدنى الجمع الثلاثة ياجمع أهل اللغة» فلم يبق تحته ثلاثة أفراد لغات اللفظ عن مقصوده.

توجه: و قسم دوم عدد سه است در عامی که به اعتبار صیغه و معنی جمع باشد مانند رجال و نساء در حالیکه نکره باشد و بر آن لام جنس داخل باشد و به آن الفاظی که فقط به لحاظ معنی جمع اند، نیز ملحق می شوند مانند قوم و رهط، و تخصیص تمام آنها به سه ختم می شود چونکه به اجماع اهل لغت ادنی ترین درجه جمع سه است پس اگر در تحت آن سه فرد باقی نماند، لفظ از مقصودش فوت می شود.

شرح: قسم دوم از انتهاء تخصیص در عام سه است یعنی عامی که به لحاظ صیغه و معنی جمع باشد و بر آن لام جنس داخل نشده باشد مانند رجال و نساء و نیز عامی که فقط به لحاظ معنی عام باشد مانند قوم و رهط، تخصیص تمام اینها وقتی که به سه برسد، به انتهاء می رسد ختم می شود یعنی تخصیص نمودن در آنها تا زمانی جایز است که کم از کم در تحت آنها سه فرد باقی بماند به این دلیل که به اجماع اهل لغت ادنی ترین و کم ترین درجه جمع سه است لذا اگر بعد از تخصیص در تحت جمع سه فرد باقی نماند لفظ از مقصودش فوت میشود یعنی وجود لفظ جمع بدون مدلولش (سه) لازم می آید حال آنکه این باطل است.

و قال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله و مالك رحمه الله: إن أقل الجمع اثنان، فينتهي التخصيص إليه تمسكاً بقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله: و قوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» محمول على الموارث و الوصايا، فإن في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقاً و حجباً، فإن للبنتين و الأخنتين الثلثين كما للبنات و الأخوات، و يحجب الإخوان للام من الثلاث إلى التسدس كالإخوة الثلاثة، و الوصية أخت الميراث في كونها استحقاقاً بعد الموت، و تبع الميراث تبعه النفل للقرض، فإن أوصى لموالي فلان و له مولان أو لإخوة زيد و له أخوان يستحقان الكل «أو على سنة تقدم الإمام» إذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الإمام كما يتقدم على الثلاثة خلافاً لأبي يوسف رحمه الله، فإنه عنده يتوسطهما؛ و ذلك لأن الإمام محسوب في الجماعة كلها إلا في الجمعه، فإن فيها يشترط ثلاثة رجال سوى الإمام خلافاً لأبي يوسف رحمه الله؛ إذ عنده يكفي اثنان سوى الإمام، و لم يذكر المصنف رحمه الله، الجواب الثالث الذي ذكره غيره، و هو أنه محمول على المسافر بعد قوة الإسلام، فإنه عليه السلام نهى أولاً عن مسافرة الواحد و الاثنين؛ لضعف الإسلام و غلبه الكفار، فقال عليه السلام: «الواحد شيطان، و الاثنان شيطانان، و الثلاثة ركب» أي جماعة كافية، ثم لما قوی الإسلام رخص للاثنين، و بقی الواحد علی حاله، فقال عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، و باقی تمسکات المخالف بأجوبتها مذکوره فی المطولات.

توجه: و بعضی از اصحاب امام شافعی رحمته الله فرمودند: که اقل جمع دو است پس تخصیص به دو ختم میشود، ایشان به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله «الاثنان فما فوقها جماعة» استدلال می کنند. مصنف رحمته الله جواب دلیل آنها را اینگونه می دهد که حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله محمول بر احکام میراث و احکام وصیت است چونکه در باب میراث به لحاظ استحقاق و حاجب بودن برای دو حکم جماعت است چرا که برای دو دختر و دو خواهر، دو ثلث بگونه ای است که برای (افراد) بیشتر از دو دختر و دو خواهر است و دو برادر مانند سه برادر مادر را از ثلث محجوب نموده به سوی مجلس می برند. و وصیت در خلیفه قرار دادن وصیت بعد از مرگ خواهر میراث است. و وصیت تابع میراث است مانند اینکه نفل تابع فرضی است. پس اگر برای موالی فلاحی وصیت نمود و آن دو مولی داشت یا برای برادران زید وصیت نمود و زید دو برادر داشته باشد، هر دو مستحق کل می شوند. باین حدیث محمول بر طریقه مقدم شدن امام است یعنی وقتی که مقتدی دو نفر باشد امام در جلو آنها ایستد همانگونه که بر سه مقتدی جلو می ایستد برخلاف قول امام ابو یوسف رحمته الله که نزد ایشان امام در وسط دو مقتدی می ایستد، چونکه امام در تمام جماعتها به حساب می آید بغیر از جمع که در جمع بجز از امام بودن سه مرد شرط است. برخلاف امام ابو یوسف رحمته الله چونکه

نزد ایشان دو نفر بغیر از امام کافی است و مصنف رحمته الله جواب سومی که دیگران دادند ذکر ننموده است و آن اینکه این حدیث محمول بر سفر نمودن بعد از قوت اسلام است چونکه پیامبر صلی الله علیه و آله در ابتداء سفر نمودن یک یا دو نفر را به علت ضعف اسلام و غلبه کفار منع نمودند چنانچه فرمودند: که یک شیطان است و دو نیز شیطان است و جماعتی است که کافی است سپس وقتی که اسلام قوی شد برای دو اجازه سفر داده شد و یک بر حالش باقی ماند پس پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «الاثان فما فوقهما جماعه» دلائل دیگر مخالف با جواب آنها در مطولات مذکور است. **شرح:** شارح نورالانوار ملا جیون رحمته الله فرمودند: که بعضی از اصحاب امام شافعی رحمته الله و امام مالک رحمته الله فرمودند: که اقل جمع دو است لذا وقتی که تخصیص به دو برسد به اتمام می رسد یعنی نزد ایشان در تحت نوع دوم عام بعد از خاص نمودن باید اقل دو فرد باقی بماند. در این مورد دلیل شان قول رسول اکرم صلی الله علیه و آله «الاثان فما فوقهما جماعه» است یعنی در حدیث ۲ همانگونه جمع قرار داده شده است که سه و بالاتر از آن جمع اند. لذا معلوم شد که اقل جمع دو است. مصنف رحمته الله به این استدلال دو جواب دادند: جواب اول این است که این حدیث در مورد احکام میراث و احکام وصیت است یعنی دو در مستحق و حاجب قرار گرفتن همان حکم را داراست که جمع یعنی بیشتر از دو آن حکم را دارد چنانچه همانگونه که به سه دختر یا سه خواهر یا بیشتر از آن دو ثلث مال داده می شود چنانچه که از آیه «فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلث ما ترک» معلوم می شود.

همچنان به دو دختر و دو خواهر میت نیز دو ثلث مال داده می شود. چنانچه که از آیه «فان کانتا اثنتین فلهما الثلثان» معلوم می شود و اگر میت اولاد نداشته باشد به مادرش یک ثلث داده می شود لیکن اگر میت سه برادر یا بیشتر از آن را داشته باشد سهم مادر از ثلث به ساس کاهش می یابد همانگونه که از آیه «فان کان له اخوه فله السلس» واضح است. همچنان اگر میت دو برادر داشته باشد آن نیز سهم مادر را از ثلث به سلس کاهش می دهد از این دو مسئله معلوم می شود که دو حکم جمع را دارد. پس قول رسول الله صلی الله علیه و آله «الاثان فما فوقهما جماعه» در بحث میراث است یعنی در باب میراث دو حکم جمع را دارد و در این هیچ گونه اختلافی نیست. اختلافی در این است که آیا صیغه جمع برای دو موضوع است یا خیر. شارح رحمته الله میفرماید: که وصیت نظیر و مانند میراث است به نحوی که همانگونه که وارث خلیفه میت است همچنان موصی له نیز خلیفه میت است و همانگونه که نفل تابع فرض است وصیت نیز تابع میراث است چرا که میراث از دلیل قطعی ثابت است که بنده در آن اختیاری ندارد و وصیت نفل و اختیاری است پس وصیت تابع میراث خواهد بود همانطور که نفل تابع فرض است و در متبوع یعنی میراث به دو درجه و جایگاه سه (جمع) داده شده است لذا در تابع یعنی وصیت نیز به دو درجه و جایگاه جمع داده می شود چنانچه اگر کسی برای موالی خالد مقدار مالی را وصیت نمود و خالد فقط دو موالی داشت برای همان دو

تمام مال وصیت داده می شود همانگونه که در صورت سه یا بیشتر از آن تمام مال داده می شود همچنان اگر برای برادران زید بصورت جمع وصیت نمود و زید فقط دو برادر داشت. همان دو برادر مستحق تمام مال می شوند همانگونه که سه برادر یا بیش از آنها مستحق تمام مال می شوند. بهر حال در این حدیث مقصود فقط بیان نمودن این مطلب است که در وصیت و میراث دو همان حکم را دارد که جمع آن حکم را دارد و از آن این لازم نمی آید که اقل جمع دو است لذا استدلال نمودن از این حدیث که اقل جمع دو است صحیح نیست جواب دوم این است که این حدیث محمول بر سنت جلو شدن امام است یعنی مقصود حدیث «الاثان فما فوقهما جماعه» این است که همانگونه که در صورتی که مقتدی سه نفر باشند سنت است تا امام جلو بایستد. در صورتی که مقتدی دو نفر باشند بازم لازم است تا امام جلو بایستد برخلاف قول امام ابویوسف رحمته الله که ایشان می فرمایند: که در صورتی که مقتدی دو نفر باشند باید امام در وسط آنها بایستد. شارح رحمته الله می فرماید: ایستادن امام در جلو در صورت دو نفر بودن مقتدی به این علت است که امام بجز جمع در تمام جماعتها به شمار می آید پس وقتی که امام بحساب می آید لذا دو مقتدی یا یک اما جماعت متحقق می شود و وقتی که جماعت متحقق شد حکم جماعت یعنی جلو ایستادن امام نیز ثابت می شود و چونکه در جمله وجود امام در صحت جمعه شرط است لذا امام جزء جماعت به شمار نمی آید بلکه بغیر از امام باید سه مرد مقتدی باشد. برخلاف این در نمازهای دیگر وجود امام برای صحت نماز شرط نیست لذا به شمار آوردن امام در جماعت صحیح می باشد و نیز در نماز جمعه به این علت لازم است تا به غیر از امام سه نفر باشند چونکه خداوند فرموده است: «فاسعوا لی ذکر الله» لذا باید بغیر ذکر کنندگان ذاکری هم باشد و ذاکر خطیب است لذا شرط و واجب است تا به خاطر صیغه جمع «فاسعوا» به غیر از خطیب سه نفر باشند. حضرت امام ابویوسف رحمته الله فرمودند: که برای ادای نماز جمعه بودن دو مقتدی بغیر از امام کافی است. شارح رحمته الله می فرماید: که مصنف رحمته الله جواب سوم را ذکر فرموده است در حالیکه افراد دیگر این جواب را ذکر ننموده اند و آن اینکه حدیث «الاثان فما فوقهما جماعه» حمل بر سفر بعد از قوت اسلام است - به این صورت که پیامبر صلی الله علیه و آله در ابتداء به خاطر ضعف اسلام سفر نمودن یک نفر و دو نفر را منع نموده بودند. و فرمودند: «الواحد شیطان و الاثنان شیطانان و الثلاثة ركب» یک نفر شیطان است دو نفر شیطان است مگر سه جماعت است. یک نفر را به این خاطر شیطان فرمودند چونکه یک نفر به تنهایی مشکلات و سختی های زیادی را متحمل می شود و دو نفر را به این خاطر شیطان فرمودند که اگر در سفر یکی از آن دو بمیرد یا مریض شود دومی بسیار پشیمان و ناراحت می شود و سه نفر را به این علت جماعت قرار دادند که اگر یکی از آنها برای کار و ضرورتی برود دو نفر دیگر باهم مانوس می باشند و اگر آن یکی در آمدن تأخیر کند یکی از آن دو در تلاش و دنبال آن بیرون می رود

«كالقرء للحیض وللهر» فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لاجتماعهم؛ وقد أوله الشافعي رحمه الله بالظهر، وأبوحنيفة رحمه الله بالحيض كما عرفت.

ترجمه: سپس مصنف رحمه الله بعد از اتمام بحث عام به بحث مشترك می پردازد و می فرماید: مشترك لفظی است که افراد مختلف الحدود را علی سبیل البدل در بر می گیرد. مصنف رحمه الله از افراد مافوق الواحد را مراد گرفته است تا که لفظ مشترك بین دو معنی را نیز در بر گیرد و این قید خاص را بیرون می کند و قول مصنف رحمه الله مختلف الحدود عام را بیرون می کند همانگونه که گذشت و قول مصنف رحمه الله علی سبیل البدل برای بیان واقع است یا احتراز از قول امام شافعی رحمه الله علی سبیل الشمول است چنانچه عنقریب می آید و گفته شده است که احتراز از لفظ شیء است چونکه این به اعتبار اینکه موجود است مشترك معنوی است. از این مشترك خارج است و به لحاظ اینکه که افرادش مختلفه الحقائق است در مشترك لفظی داخل است. مانند لفظ قرء برای طهر و حیض چون که این مشترك بین آن دو معنای متضادی است که با هم جمع نمی شوند. امام شافعی رحمه الله آن را به طهر تأویل نموده اند و اما ابوحنیفه رحمه الله به حیض همانگونه که فهمیدی.

شوح: مصنف بعد از اتمام مبحث مشترك می پردازد و می فرماید مشترك لفظی است که افرادی را که حقیقت آنان مختلف باشد دربر گیرد البته علی سبیل البدل یعنی جداگانه و یکی بعد از دیگری نه با هم. ملاجیون رحمه الله می فرماید: که مراد از افراد در تعریف، مافوق الواحد است تا که این تعریف آن لفظی را نیز شامل شود که در میان دو معنی مشترك است.

شارح رحمه الله با بیان فوائد و قیود فرمودند که با قید یتناول افراد، از تعریف مشترك خاص بیرون می شود چرا که خاص، افراد را در بر نمی گیرد بلکه شامل فرد است و با قید مختلفه الحدود عام بیرون می شود چونکه افرادی را که عام در بر می گیرد حقیقت آنها یکی می باشد و علی سبیل البدل، برای بیان واقع است و یا احتراز از قول امام شافعی رحمه الله است چون که نزد امام شافعی رحمه الله افراد خود را علی سبیل البدل در بر نمی گیرد بلکه علی سبیل الشمول و علی سبیل الاجتماع در بر می گیرد و بعضی فرموده اند: که با قید علی سبیل البدل از لفظ شیء احتراز نموده است چون که شیء از نظر معنا که موجود است و در تمام افرادش با اشتراك معنوی مشترك است و تمام افراد را علی سبیل الاجتماع در بر می گیرد مانند حیوان. پس این از این مشترك یعنی از مشترك لفظی بیرون می شود ولی چون از نظر افراد مختلفه الحقائق اند، شیء در مشترك لفظی داخل می شود مصنف رحمه الله در مثال مشترك فرمودند: مانند قرء - چرا که لفظ «قرء» حیض و طهر، هر دو را در بر می گیرد و در میان این دو معنا چنان تضادی است که اصلاً

و دیگری نزد اساس سفر می ماند. بهرحال سفر نه جماعتی است که کافی است لیکن وقتی که خداوند اسلام را قوت بخشید برای دو نفر اجازه سفر داده شد و یک به حال خود باقی ماند چنانچه فرمود: «الاثان فما فوقهما جماعه» یعنی همانگونه که بعد از قوت گرفتن اسلام جماعت آزاد است تا سفر کند دو نفر نیز مجازند تا سفر کنند چونکه اگر یکی از آن دو بعید یا مریض شود برای دیگر در هر جا هم کمکمی پیدا می شود و برای آن پریشانی بوجود نمی آید، سپس وقتی که این حدیث حمل بر این مسئله است لذا استدلال نمودن از این حدیث بر دو بودن اقل جمع، صحیح نیست.

شارح رحمه الله می فرماید: که در این مسئله دلائل و جواب آنها در کتب بزرگ مذکور است یکی از آن دلائل این است که خداوند می فرماید: «هذان خصمان اختصموا فی ربهم» یعنی «این دو مدعی اند که درباره رب خود در خصم اند» ببیند که در اینجا اختصاصاً صیغه جمع برای دو نفر آورده شده است لذا ثابت شد که اقل جمع دو است. جواب آن این است که اطلاق خصم بر واحد، تنبیه و جمع بر تمام آنها می شود. پس وقتی که اطلاق خصم بر جمع هم می شود لذا برای همه آنها صیغه جمع «اختصموا» ذکر شده است و از آن اقل جمع بودن دو ثابت نمیشود دلیل دوم این است که خداوند متعال حضرت آدم حواری مخاطب قرار داده فرمودند: «اهبطوا منها» در این جا هم برادر دو صیغه جمع آورده شده است از این نیز اقل جمع بودن دو ثابت می شود. جواب آن این است که چونکه آدم و حوا اصل تمام انسانها بودند لذا این پذیرفته شد که ریشه و بنیاد تمام انسانیت همین دو اند یعنی دستور به بیرون شدن اصل و بنیاد همه آسان ها داده شد. در این صورت مشخص است که مرجع ضمیر جمع دو نیست بلکه همه انسانهاست. جواب دوم این است که در این آیه هر سه نفر یعنی آدم، حوا و ایلیس مخاطب اند و به خاطر هر سه فرد صیغه جمع آورده شده است بهرحال از این آیه نیز اقل جمع دو ثابت نمی شود.

المشترك

ثم لما فرغ عن بحث العام شرع فی بیان المشترك. فقال: وأما المشترك: فما یتناول أفراداً مختلفه الحدود علی سبیل البدل أراد بالأفراد ما فوق الواحد لیتناول المشترك بین المعنیین فقط، وهو یخرج الخاص، وقوله: «مختلفه الحدود» یخرج العام علی ما مر، وقوله: «علی سبیل البدل» لیبان الواقع، أو احتراز عن قول الشافعی رحمه الله: إنه علی سبیل الشمول كما سیأتی، و قیل: أنه احتراز عن لفظ الشیء، فانه باعتبار كونه بمعنی الموجود مشترك معنوی خارج عن هذا المشترك، و باعتبار كون أفراده مختلفه الحقائق داخل فی المشترك اللفظی.

با هم جمع نمی شوند. امام شافعی رحمه الله از آن طهر مراد گرفته است و امام ابوحنیفه رحمه الله حیض مراد گرفته اند. تفصیل آن در اوایل بحث خاص گذشت آنجا ملاحظه فرمایید.

حکم مشترک

«و حکمه: التوقف فی بشرط التأمل لیرجح بعض وجوه للعمل به» یعنی التوقف عن اعتقاد معنی معین من المعانی، و التأمل لأجل ترجیح بعض الوجوه لأجل العمل لا للعلم القطعی كما تأملنا فی القرء بعده أوجه: أحدها: بصیغه ثلاثه، و الثانی: بكون إقبل الجمع ثلاثه علی ما مر، و الثالث: بأنه بمعنی الجمع و الانتقال، و المجتمع: هو الدم فی أيام الطهر، و كذا المتقل هو الدم فی أيام الحیض، و تحقیقه: أن الحیض إن كان هو الدم فهو المجتمع و المتقل و إن لم يكن جامعاً، بخلاف الطهر، فإنه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل، و إن كان أيام الدم فهي محل الاجتماع و الانتقال، بخلاف أيام الطهر: فإنها ليست بمحل الانتقال، و إن كانت محلاً للمجتمع فی بادی الرأی، و قد أوضحت ذلك فی "التفسیر الأحمدی" و ههنا لا یسهل المقام

ترجمه: و حکم آن توقف به شرط تأمل است تا معانی ترجیح یابد یعنی خودداری از اعتقاد به معنای خاصی و اندیشیدن برای تعیین یک معیار برای عمل نه برای حصول علم قطعی همان طور که در لفظ قرء تأمل کردیم. یکی از آنها (از آن وجوه) صیغه ثلاثه است، دوم سه اقل جمع است، سوم اینکه لفظ قرء به معنی جمع و انتقال است چنانچه در ایام طهر جمع می شود خون است و همان خون است که در ایام حیض منتقل می شود و توضیح آن این است که اگر حیض خون است پس آن هم مجتمع است و هم منتقل گرچه جامع نیست برخلاف طهر که نه جامع است نه مجتمع است و نه منتقل و اگر به ایام دم حیض گفته شود پس آن محل اجتماع و محل انتقال است برخلاف ایام طهر زیرا که آن محل انتقال نیست گرچه ظاهر محل اجتماع اند و من آن را با وضاحت در تفسیر احمد بیان نموده ام این محل گنجایش آن را ندارد.

شرح: شرح این بحث در دفتر ششم. انشاء الله تعالی.

مصنف رحمه الله فرمودند: که حکم مشترک توقف است و برای ترجیح دادن یک معنا تا بر آن عمل شود، فکر و تدبیر شرط است در عبارت مصنف رحمه الله لفظ «لیترجح» متعلق به «تأمل» است و لفظ «للعمل» متعلق به شرط است و مقصود این است که برای عمل بر یک معنا تأمل و تفکر شرط است. شارح رحمه الله می فرماید: حکم مشترک دو مطلب است اول اینکه باید در بحث اعتقاد بر یک معنی از این معانی مشترک توقف شود چرا که نزد ما مراد گرفتن تمام معانی مشترک صحیح نیست لذا یک معنی مقصود می باشد و آن یک معنی غیر معین است و یک معنی بر معنی دیگر ترجیح و برتری ندارد لذا توقف از اعتقاد بر یک معنای خاص واجب است دوم اینکه برای ترجیح دادن

یک معنی تأمل و تدبیر شرط است. باید دانست که این تأمل و فکر برای عمل کردن بر آن است نه برای اعتقاد و یقین نمودن بر آن همانگونه که ما در لفظ قرء از چند طریق تأمل نمودیم. از آن طرق یکی این است در صیغه ثلاثه تأمل نمودیم چنانچه گفتیم که اگر از قرء حیض مراد گرفته شود بر لفظ ثلاثه کم و بیش عمل می شود و اگر طهر مراد گرفته بر موجب ثلاثه عمل نخواهد شد بلکه یا از سه طهر کم می شود و یا از سه طهر زیاد می شود تفصیل آن در حکم خاص در تحت تفریع رابع گذشته است.

طریق دوم این است که در آیه «و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء» لفظ قروء جمع است و قل جمع است و تفصیل و اعتراض بر آن در تحت تفریع چهارم گذشته است و طریقه سوم این است که لفظ قرء از افعال است یعنی معنی آن جمع هم می آید مانند «قرأت الشیء قرأناً» من شیء را جمع نمودم و بعضی از آن را در بعضی دیگر در آمیختم و به معنی انتقال نیز می آید مانند «قرأ النجم زمانی» گفته می شود که ستاره از جایی به جای دیگری منتقل شود. به هر حال قرء به معنی جمع و انتقال هر دو می آید و این هر دو معنی متحقق است چرا که خون در ایام طهر جمع می شود و در ایام حیض منتقل می شود.

شارح رحمه الله فرمودند: که معنی قرء حیض باشد حال اگر حیض به معنی خون است پس خون هم جمع می شود و هم منتقل می شود گرچه جامع نمی باشد برعکس طهر که نه جامع است و نه مجتمع و نه منتقل و مراد از حیض اگر ایام دم باشد، ایام دم محل اجتماع و انتقال هر دو می باشد برخلاف ایام طهر که محل انتقال نمی باشد گرچه ظاهر محل اجتماع می باشد در هر حال مراد از حیض چه دم باشد و چه ایام دم، در حیض هر دو معنی قرء متحقق می شود و در طهر هر دو معنی متحقق نمی شود لذا به این علت نیز از لفظ قرء حیض مراد گرفته شود بهتر است نه طهر. شارح رحمه الله می فرماید که من این مسئله را در تفسیر احمدی مفصلاً بیان نمودم.

«ولا عموم له» آی للمشترک عندنا، فلا يجوز إرادة معنیه معاً، و قال الشافعی رحمه الله: يجوز أن يراد به المعنیان معاً كما قوله تعالی: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ فالصلوة من الله رحمه، و من الملائكة استغفار، و قد أريدوا باللفظ واحد، و هو قوله: «يصلون»، و نحن نقول: سیقت الآية لإيجاب اقتداء المؤمنین بالله و الملائكة، ولا یصلح ذلك إلا بأخذ معنی عام شامل للكل، و هو الاعتناء بشفائه، فیکون المعنی أن الله و ملائکته یعتنون بشفائه یا أيها الذین آمنوا اعتنوا أيضاً بشفائه، و ذلك الاعتناء من الله تعالی رحمه، و من الملائكة استغفار، و من المؤمنین دعاء.

ترجمه: و برای آن عمومی نیست یعنی نزد ما برای مشترک عمومی نیست لذا اراده نمودن دو معنی با هم جایز نمی باشد و امام شافعی رحمه الله فرمودند: که از لفظ مشترک اراده نمودن دو معنی با هم جایز است مانند قول خداوند

متعال **إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ** که در آن لفظ صلاه از جانب الله رحمت است و از جانب ملائکه استغفار است و از یک لفظ یعنی هر دو معنی مراد است و ما می گوئیم که این آیه به این خاطر آورده شده است تا که پیروی از ملائکه بر مومنین واجب شود و این درست نمی شود مگر با در نظر گرفتن معنایی که عام باشد و همه را در بر گیرد و آن اعتناء **«توجه»** به شأن پیامبر **ﷺ** است پس معنی این گونه می باشد که الله و ملائکه همه به رسول الله **ﷺ** عنایت دارند لذا شما هم ای مومنین شما نیز متوجه شأن رسول **ﷺ** باشید و این اعتناء و توجه از جانب الله رحمت است و از جانب فرشته ها استغفار مومنین دعا است.

شرح: مصنف **ﷺ** فرمودند: که نزد ما احتاف عموم مشترک جایز نیست یعنی از یک لفظ در یک وقت اراده نمودن دو معنی مشترک جایز نیست و امام شافعی **رحمه الله** فرمودند: که عموم مشترک جایز است یعنی مراد گرفتن هر دو معنی از لفظ مشترک در یک وقت جایز است. دلیل امام شافعی **رحمه الله** آیه **«إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ»** است در این آیه لفظ صلاه مشترک است چرا که اگر صلاه از جانب الله باشد رحمت است و اگر از جانب ملائکه باشد استغفار است و در این آیه از لفظ واحد یعنی یصلون هر دو معنی مراد می باشد پس ثابت شد که عموم مشترک جایز است. جواب آن از طرف ما این است که مقصود آیه این است که اقتداء و پیروی نمودن مومنین از الله و ملائکه واجب است و این زمانی درست می شود که مراد از صلاه معنایی باشد گرفته شود که همه را در بر گیرد و آن معنی، اعتناء به شأن است و مطلب آیه چنین خواهد بود که الله و ملائکه به شأن رسول خدا **ﷺ** عنایت می کنند یعنی بزرگیشان را پاس می دارند لذا شما هم متوجه این امر باشید و از جانب ملائکه بصورت استغفار و از جانب مومنین بصورت دعا است حاصل این که مراد از صلاه در آیه معنای عامی مراد است که همه را در بر گرفته است و در این صورت از خانواده عموم مجاز است نه از خانواده عموم مشترک پس وقتی که این آیه از خانواده عموم مجاز است و از خانواده عموم مشترک نیست لذا پیش نمودن این آیه برای اثبات و استدلال عموم مشترک جایز نمی باشد.

و تحریر محل النزاع: آنه هل يجوز أن يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على أن يكون مراداً و مناطاً للحكم أم لا. فعندنا لا يجوز ذلك؛ لأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره، فاعتبار وضعه لهذا المعنى بوجوب إرادته خاصة، و باعتبار وضعه لذلك المعنى بوجوب إرادته خاصة، فيلزم أن يكون كل منهما مراداً و غير مراد، فلا يكون ذلك إلا بأن يراد أحد المعنيين على أنه نفس الموضوع له و الآخر على أنه يناسبه، فيكون جمعاً بين الحقيقة و المجاز، و هو باطل، و عنده يجوز ذلك بشرط أن لا يكون بينهما تضاد، فإذا كان بينهما تضاد كالحيض و الطهر لا يجوز بالإجماع، و كذا لا يجوز إرادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق، و تحقيق كل ذلك في «التلويح».

ترجمه: و توضیح محل اختلاف این است که آیا از یک لفظ در یک زمان هر یک از دو معنی بگونه ای مراد گرفته شود که همان مراد و مدار حکم باشد، جایز است یا خیر. این در نزد ما ناجیز است چرا که وضع را بر این معنی بگونه ای خاص نموده است که معنی دیگر مراد نباشد پس به لحاظ وضع آن به این معنی ایجاب می کند تا همین معنی مراد باشد و به لحاظ وضع آن به آن معنی ایجاب می کند تا فقط همان معنی مراد باشد. لذا لازم می شود تا هر یک از آن دو معنی مراد هم باشد و غیر مراد هم باشد این ممکن نیست مگر اینکه یکی از آن دو معنی به این نحو مراد گرفته شود که آن نفس موضوع له است و دیگری مناسب آن است پس جمع بین حقیقت می شود و این نیز باطل است. و نزد امام شافعی **رحمه الله** به شرطی جایز است که بین آنها تضاد نباشد چنانچه اگر بین آنها مانند حیض و طهر تضاد باشد بالاتفاق جایز نمی باشد و همچنین اراده مجموع من حیث المجموع نیز بالاتفاق جایز نمی باشد و تحقیق هر یک در تلویح موجود است.

شرح: شارح نور الانوار حضرت علامه ملاجیون **رحمه الله** فرمودند: که خلاصه بحث اختلاف جواز و عدم جواز عموم مشترک بین احتاف و شوافع این است که آیا از یک لفظ در یک وقت هر یک از دو معنا بگونه ای مراد گرفته شود که هر یک از آن دو معنی مدار حکم باشد، جایز است یا خیر. نزد ما این چیز جایز نیست و نزد امام شافعی **رحمه الله** جایز است دلیل ما این است که لفظ مشترک برای هر اندازه معانی که موضوع است واضح هر معنی جداگانه و مستقل می باشد. یعنی اگر معنی لفظ مشترک متعدّد باشد وضع آنها نیز متعدّد می باشد یعنی یک واضعی آن لفظ را برای یک معنا وضع می نماید و واضع دیگر برای معنای دیگری. پس وقتی که یک واضع آن لفظ را برای یک معنی وضع و خاص نمود از آن لفظ همان معنی مراد می باشد و معنی دیگری مراد نمی باشد و وقتی که واضع دیگری آن لفظ را برای معنای دیگر وضع و خاص نمود به لحاظ آن وضع معنای دوم مراد می باشد و معنای اول مراد نمی باشد. پس وقتی که از لفظ مشترک هر دو معنی مراد گرفته شده مراد و عدم مراد هر یک از آن دو معنی لازم می آید و این باطل است لذا اراده نمودن هر دو معنی نیز باطل است. به هر حال به لحاظ موضوع بودن مراد گرفتن هر دو معنی باطل شد. حال فقط یک صورت می ماند و آن این که یک معنای از حیث موضوع له (حقیقت) باشد و معنای دیگری به خاطر علاقه مجاز باشد اما این صورت هم مستلزم جمع حقیقت و مجاز است که باطل است پس به هیچ وجه اراده دو معنا همزمان از لفظ مشترک جایز نیست؛ البته نزد امام شافعی **رحمه الله** اراده دو معنای از یک لفظ در صورتی که بین آن دو تضاد نباشد درست است اما اگر تضاد باشد مثل طهر و حیض، در نزد امام شافعی **رحمه الله** نیز جایز نیست و همچنین اراده مجموعه هر دو معنا من حیث المجموع بالاتفاق جایز نیست و مراد گرفتن مجموعه من حیث المجموع نه حقیقتاً صحیح است و نه هم مجازاً، حقیقتاً به این خاطر درست نیست چونکه

لفظ برای مجموع من حیث المجموع موضوع نیست و مجازاً به این خاطر درست نیست چرا که در میان مجموعه و هر یک از آن دو معنی هیچ گونه مناسبتی نیست در حالیکه برای مجاز وجود مناسبت لازم است. شارح رحمته می فرماید: که تفصیل و تحقیق کامل این مسئله در توضیح موجود است.

المؤول

ثم ذکر المصنف بعده المؤول.

فقال: وأما المؤول: فما ترجع من المشترك بعض وجوه بغالب الرأي يعني أن المشترك مادام لم يترجح أحد معنييه على الآخر فهو مشترك، وإذا ترجح أحد معنييه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولاً. وإتماماً من أقسام النظم وإن حصل بفعل التأويل؛ لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغه، فكان النص ورد بهذا، وإنما قيد بقوله: من المشترك؛ لأن المراد هنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك، وإلا فالجفتي والمشكل والمجمل إذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مؤولاً أيضاً، ولكنه من أقسام البيان، والمراد بغالب الرأي: الظن الغالب، سواء حصل بخير الواحد أو القياس أو نحوه، فلا يقال: إنه لا يشمل ما إذا حصل التأويل بخير الواحد بل بالقياس فقط، ثم ترجع من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغه، وقد يكون بالتأمل في السباق كما قلنا في القروء بالنظر إلى نفسه، وبالنظر إلى ثلاثه، وقد يكون بالنظر إلى السباق كما في قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَّامِ الرَّفَثُ﴾ عرف أنه من الحل، وفي قوله: ﴿أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ﴾ عرف أنه من الحلول.

توجه: سپس مصنف رحمته بعد از آن مؤول ذکر فرمود. چنانچه فرمود: که مؤول لفظی است که یک معنای آن با غالب رای ترجیح داده شود تا زمانی که یک معنی از دو معنی مشترک بر دیگری ترجیح داده نشود، مشترک است. وقتی که یک معنی از دو معنی با تأویل مجتهد ترجیح داده شود آن مشترک بعینه مؤول می شود و مؤول از اقسام نظم به شمار آمده است. گرچه با فعل تأویل حاصل شده است چونکه حکم بعد از تأویل به سوی صیغه منسوب می شود پس گویا نص بر همین حکم وارد شده است و مصنف رحمته یا گفته خود «من المشترك» مقید نموده است چونکه در اینجا مؤولی مراد است که بعد از مشترک است و آلا وقتی خفاء خفی، مشکل و مجمل با دلیل ظنی از بین برود به آنها نیز مؤول گفته می شود لیکن این مؤول از اقسام بیان است و مراد از غالب رای ظن غالب است چه با خبر واحد حاصل شده باشد و چه با قیاس و یا مانند آن لذا گفته نشود که مؤول صورتی را در بر نمی گیرد که در آن تأویل با خبر واحد بدست آمده باشد بلکه فقط از قیاس باشد. سپس ترجیح یک معنای مشترک گاهی با تأمل در صیغه بدست می آید و گاهی با تأمل (فکر کردن) در سباق. چنانکه ما در قرء با توجه به خود لفظ

ولفظ ثلاثه گفتیم و گاهی ترجیح با توجه سباق بدست می آید چنانچه که از قول خداوند متعال ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَّامِ الرَّفَثُ﴾ معلوم شد که لفظ أَجَلٌ از جَلٌ است و در قول خداوند متعال: ﴿أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ﴾ مشخص شد که آن از حُلُول است.

شرح: مصنف رحمته بعد از بیان مشترک مؤول را ذکر نمودند. چنانچه فرمودند: که مؤول مشترکی است که یکی از معانی آن با تأویل ترجیح داده شده باشد یعنی تا زمانی که یکی از معانی مشترک ترجیح داده نشود به آن مشترک گفته می شود و وقتی که یک معنای آن با تأویل مجتهد ترجیح داده شود همان مشترک بعینه مؤول می شود. و از او اتماماً من أقسام النظم جواب اعتراضی است. اعتراض این است که مؤول نباید از اقسام نظم باشد چون نتیجه ظن غالب است و ظن غالب از اقسام نظم نیست. جواب این است که اگر چه مؤول نتیجه تأویل است اما با این وجود آن مؤول را از اقسام نظم به شمار آورده اند چونکه حکم بعد از تأویل به سوی صیغه منسوب می شود و صیغه از خانواده نظم است لذا مؤول از اقسام نظم می باشد و این به صورتی می باشد که گویا نص با این حکم وارد شده است.

شارح رحمته می فرماید: که مصنف رحمته قید «من المشترك» را به این علت در تعریف مؤول جای داد تا که مشخص شود که در این جا مؤولی مراد است که از مشترک بدست می آید و آلا اگر خفاء خفی، مشکل و مجمل با دلیل ظنی بر طرف شود به آن نیز مؤول گفته می شود لیکن این مؤول از اقسام بیان است نه از اقسام نظم. و از «و اما المراد بغالب الرأي الخ» نیز جواب سؤالی است، سؤال این است که تعریف متن جامع نیست چونکه گاهی یک معنای مشترک توسط خبر واحد ترجیح داده می شود حالانکه به علت قید غالب رای این تعریف شامل آن نمی شود. جواب آن این است که در متن مراد از غالب رای، ظن غالب است و فرقی نمی کند که ظن غالب با خبر واحد بدست آمده باشد و خواه با قیاس و یا توسط تأویل و یا غیر آن لذا این اعتراض وارد نمی شود که تأویلی که با خبر واحد بدست آمده است، شامل تعریف مؤول نمی شود بلکه فقط صورتی را در بر می گیرد که با قیاس آن تأویل حاصل شده باشد.

پس اگر تأویل با ظن غالب بدست آمده باشد به آن مؤول می گویند و اگر با دلیل قطعی معنای معین شده باشد به آن مفسر می گویند نه مؤول. شارح رحمته می فرماید: که راجحان یک معنا از معانی مشترک گاهی با تأمل حاصل می شود. چنانچه که با تأمل در لفظ قرء و لفظ ثلاثه و در نتیجه عمل بر آن مشخص شد که حیض مراد است و گاهی با تفکر در سباق و سباق می باشد و فرق بین سباق و سباق این است که سباق (یاب) به قرینه لفظیه مقدمه گفته می شود و سباق (یاسی) به قرینه لفظیه متأخره گفته می شود. یعنی اگر قرینه لفظیه از لفظ مشترک مقدم باشد به آن سباق

می گویند و اگر از لفظ مشترک مؤخر باشد به آن سیاق گفته می شود. مثال سیاق «هو المطلقات» بر مبنی
 بالنسبه ثلاثه قروه است یعنی لفظ قروه که لفظ مشترک است در آن معنی حیض راجع است و قرینه لفظ
 لفظ ثلاثه است که بر لفظ مشترک مقدم است که بیان آن قبلاً گذشته است و مثال سیاق قول خداوند: «أَجَلُكُمْ
 لِبِلَةِ الصَّيَّامِ الرِّفْتِ» و «أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ» است چرا که در آیه اول «أَجَلُ» و در آیه دوم «أَحَلَّنَا» لفظ مشترک
 اند چرا که هم به معنای فرود آمدن است و هم به معنای حلال کردن، لیکن در آیه اول لفظ «الرِّفْتِ» که به معنای
 جماع است از لفظ مشترک مؤخر است که قرینه بر این است که «أَجَلُ» از «حَلَّ» حلال کردن مشتق است نه از حلال
 و در آیه دوم لفظ «دَارَ الْمُقَامَةِ» به معنای جنت که مؤخر از لفظ «أَحَلَّنَا» مشترک است. قرینه بر این است که «أَحَلَّنَا» از
 «حَلُول» فرود و نزول کردن، مشتق است نه از «حَلَّ».

حکم مؤول

«و حکمه: العمل به علی احتمال الغلط» ای حکم المؤول: وجوب العمل بما جاء فی تأویل المجتهد
 مع احتمال أنه غلط، و يكون الضواب فی الجانب الآخر، و الحاصل: أنه ظنی واجب العمل غیر قطعی فی
 العلم، فلا یکفر جاحده.

ترجمه: و حکم مؤول این است که با وجود احتمال غلط، عمل کردن بر آن واجب است یعنی حکم مؤول
 این است که معنایی که با تأویل مجتهد متعین شده عمل کردن بر آن واجب است با این احتمال که این معنی غلط
 باشد و معنای دیگر صحیح باشد بناء مؤول ظنی است نه قطعی، عمل نمودن بر آن واجب است لذا به منکر آن کافر
 گفته نمی شود.

شرح: مصنف رحمه الله فرمودند: که حکم مؤول این است که هر معنایی که با تأویل مجتهد متعین شود عمل کردن
 بر آن واجب است مگر با این احتمال که این معنی اشتباه و غلط باشد و معنای دیگر صحیح باشد چرا که مجتهد
 اشتباه هم می کند و صحیح هم انجام می دهد. حاصل اینکه مؤول ظنی می باشد و قطعی نمی باشد به همین علت
 است که منکر آن کافر نمی باشد ولی عمل نمودن بر آن واجب می باشد.

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ
 الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

خادم تدریس حدیث دارالعلوم (وقف) دیوبند: «جمیل احمد عفی عنہ»

۲۸ جمادی الثانی یوم دوشنبه / سال ۱۴۰۹ هـ ق

اتمام ترجمه روز سه شنبه بعد از افان عشاء ۱۳۹۱/۱۱/۲ هـ ش مطابق با ۱۳۳۴ هـ ش

حنفی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ شافعی

عمر

ابوبکر

والفضل ظلم فاجنبوه

العلم نور فاتخذوه



تلگرام



الفتاح عمومی کتابتون

ہر نوع کتابونہ

تفاسیر، احادیث، عقائد، فقہ فتاویٰ صرف نحو منطق
سیرت تاریخ وغیرہ

(عربی اردو فارسی پشتو)

علی

عثمان

pdf

عبدالفتاح فائز

حنفلی

مالکی

