**فصل في اقتضاء النهي للفساد**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : ولیقدم امور ؛

**الفرق بین هذه المسألة والمسألة السابقة**

**الأوّل :** ان الفرق بین هذه المسألة وبین المسألة السابقة انما هوفي الجهة المبحوث عنها ، ففي تلک المسألة کان البحث في ان تعدد العنوان هل یجدی لاجتماع الأمر والنهي في معنونهما الواحد أولایجدی ، فیستحیل بقائهما إذا اتحد المعنون ؛ بینما ان البحث في هذه المسألة انما هوفي دلالة النهي علی الفساد ، فجهة البحث في کلّ منهما مغایرة لجهة البحث في الآخر .

قد مر الکلام حول تفسیر الجهة وحول الفرق بین المسألتین فلانکرّر ، کما مرّ ان نتیجة ذلک البحث تقع صغری لهذه المسألة بناء علی امتناع اجتماع الأمر والنهي وتقدیم جانب النهي ، فبناء علی ذلک یتحد ما هوالمنهي لما هوالمأمور ویتمحّض تعلق النهي ، فیقع الکلام في ان هذا النهي هل یقتضی فساد متعلقه إذا کان عبادة أومعاملة أولایقتضیه ، وقد مر هذا الکلام عن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في اول تلک المسألة .

ولکن قال المحقق العراقی ( قدّس سرّه ) : ان البحث هنا انما هوفي اقتضاء النهي للفساد بوجوده الواقعی ـ کما هوظاهر عنوان البحث ـ کان المکلف عالما به أولا ، وهذا بخلاف البحث السابق ، فان الفساد علی الامتناع انما یدور مدار العلم بالنهي لا بوجوده الواقعی ، ولذا حکم المشهور بصحة الصلاة إذا اتاها المکلف الجاهل في المکان الغصبی ، وعلیه فلاتکون لاحدی المسألتین مساس بالاخری بوجه من الوجوه .[[1]](#footnote-2)

وبعبارة اخری : ان صغرویة شیئ لشیئ موقوف علی اتحادهما في الموضوع بینما ان الموضوع في تلک المسألة هوالنهي العلمی وفي هذه المسألة هوالنهي الواقعی فالنهي العلمی في مسألة اجتماع الأمر والنهي یقتضی الفساد من جهة عدم تمشی قصد القربة فلاتکون نتیجة تلک المسألة صغری لهذه المسألة .

وفیه : اولا : انه مبنائی ، فعلی القول ببطلان الصلاة في المکان الغصبی ولومع الجهل القصوری ـ کما علیه بعض ـ لا مجال لهذا الکلام ، وتصیر نتیجة تلک المسألة صغری لهذه المسألة ـ کما مر عن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ

وثانیا : ان تخصیص الفساد في تلک المسألة بصورة العلم بالحرمة وتنجزها لایستلزم إنکار الارتباط بین المسألتین ، غایة الأمر ان العلم بالحرمة موجب لفعلیتها ، فهوواسطة لثبوت النهي المتعلق بذات العبادة ، وبعد ثبوت النهي یندرج في صغریات هذا المسألة .

بل یمکن ان یقال : ان الدخیل في الفساد في هذه المسألة أیضاً هوالنهي بعد الفراغ عن تنجزه ، وإلاّ فلوکان مجهولا وکان المکلف معذورا في مخالفته لما کان النهي فعلیا بناء علی مسلک صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) حیث خص الاحکام الفعلیة بفرض تنجزها وإلاّ لما کانت فعلیة ، وعلیه فمتعلق النهي في ظرف الجهل به غیر محکوم بالفساد من ناحیة النهي ، فلوکان فاسدا فمن جهة اخری مثل خلوّ متعلقه عن المصلحة ، وعلیه لا فرق بین المسألتین من حیث ان الموضوع في هذه المسألة هوالنهي المنجز لا بوجوده الواقعی النفس الامری ؛ هذا علی مسلک صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) .

ویمکن ان نجیب عن المحقق العراقی أیضاً ( قدّس سرّه ) علی مسلک غیر صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ وهواشتراک الاحکام الفعلیة بین العالم والجاهل بها ، وانما یختلفان في تنجزها وعدمها ، وإلاّ فالحکم فعلی في حق الجاهل أیضاً ـ فبناء علی هذا المسلک یقال : ان تخصیص نتیجة تلک المسألة بصورة العلم بالحرمة وتنجزها لایوجب عدم الارتباط بینها وبین مسألتنا هذه ، اذ لا دخل لتنجز الحرمة بالنسبة إلی الحکم في الفساد في تلک المسألة ، بل المقتضی للفساد علی القول به هی نفس الحرمة ، فانها التی تنافي القصد القربة ، وتمنع عن تمشی قصد القربة في ظرف العلم بها لا مقیدا بالعلم به ؛ وهذا احد الوجوه التی استدل بها علی اقتضاء النهي للفساد ، فملاک اقتضاء الفساد في المسألتین واحد والموجب للفساد هوالنهي بوجوه الواقعی .

وبالجملة : ان بعض الوجوه التی استدل بها علی اقتضاء النهي للفساد وان اختص بالنهي بوجوده الواقعی ، إلاّ ان بعضها الآخر منها مختص بالنهي الواصل ، فنتیجة تلک المسألة تقع صغری لهذه المسألة ـ کما قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ بل النهي في العبادة الذی هوالموضوع لبحث الاقتضاء منحصر بموارد اجتماع الأمر والنهي ، ولا صغری لها غیر هذا المصداق ، فلایمکن الالتزام بخروجها عن مبحث الاقتضاء ؛ واما مثل النهي عن صوم العیدین وصلاة الحائض فسیأتی ان النهي فیهما للإرشاد ، وهوخارج عن محل الکلام .

**ان هذه المسألة عقلیة لا لفظیة**

**الثانی :** ان هذه المسألة قد عدت من مباحث الالفاظ وادرجوه في تلک الابحاث ، قال الشیخ الانصاری ( قدّس سرّه ) : ان المسئول عنه في هذه المسألة هوثبوت الملازمة بين تعلق النهي بشي‏ء وبين فساد ذلك الشي‏ء ، ومن هنا يظهر أن المسألة لا ينبغي أن يعدّ من مباحث الألفاظ ، فإن هذه الملازمة على تقدير ثبوتها إنما هي موجودة بين مفاد النهي المتعلق بشي‏ء ـ وإن لم يكن ذلك النهي مدلولا بالصيغة اللفظية ـ وعلى تقدير عدمها إنما يحكم بانتفائها بين المعنيين‏ .[[2]](#footnote-3)

وقال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ ولعله بصدد ردّ کلام الشیخ ( قدّس سرّه ) ـ : انه لایخفي ان عدّ هذه المسألة من مباحث الالفاظ انما هولاجل انه في المسألة قول بدلالته علی الفساد في المعاملات مع إنکار الملازمة بینه وبین الحرمة التی هی مفاد النهي في المعاملات .

ان قلت : ان الملازمة بین الحرمة والفساد في العبادات ـ لوکانت ـ لاتختص بما هومدلول النهي بل هی متحققة بین الفساد ومطلق الحرمة ولولم تکن مدلولة للصیغة ، کما انها لولم تکن متحققة لکانت کذلک .

اجاب صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) عن هذا الإشکال بقوله : ولاینافي ذلک ـ کون المسألة لفظیة ـ ان الملازمة مطلقة ، لإمکان أن یکون البحث مع هذا القول في دلالة الصیغة بنحواعمّ من الدلالة المطابقیة والالتزامیة حتی یشمل هذا القول أیضاً ، فلایقاس هذه المسألة ببعض المسائل التی لاتصلح لان تکون لفظیة اصلا ، کبحث مقدمة الواجب ، فلابدّ وان ننعقد تلک المسألة عقلیة بخلاف مسألتنا هذه فهی صالحة لان تنعقد لفظیة أیضاً ، فالصحیح انعقادها کذلک حتی لایخرج القول السابق .

وبعبارة اخری : ان في المسألة قولین قول بدلالة الصیغة علی الفساد في خصوص المعاملات ، وقول بثبوت الملازمة بین الفساد والحرمة ولولم تکن الحرمة مدلولة للصیغة ، بل ثبتت بدلیل لبی کالاجماع ونحوه ، فان جعلنا المسألة عقلیة خرج القول الأوّل واما إذا جعلناها لفظیة ولکن اعمّ من الدلالة المطابقیة والالتزامیة لدخل فیها القولان ، اذ لوتمت الملازمة لکان النهي دالا علی الفساد لفظا أیضاً ، وحیث ان الاولی طرح المسألة بنحویعمّ جمیع الاقوال فلابدّ وان ینعقد البحث لفظیا ، کما صنع القوم أیضاً .

وهذا الکلام لایمکن مساعدته ؛

اولا : ان من ذهب إلی دلالة النهي علی الفساد مع إنکار الملازمة فقد اختلط النهي الإرشادی بالنهي المولوی ، اذ الذی یدل علی الفساد هوالإرشادی ، سواء قلنا بالملازمة ام لا ، بینما ان البحث انما هوفي النهي المولوی الذی لا سبیل لاقتضائه للفساد إلاّ الملازمة ، فلا مجال لدعوی دلالة النهي التکلیفي علی الفساد اصلا ، ولذا لم یتعرض صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ولا اشار إلی هذا القول عند البحث عن الاقتضاء ، لا في العبادات ولا في المعاملات ، وعلیه فلا وجه لعدّ المسألة من الابحاث اللفظیة من جهة هذا القول الباطل .

وثانیا : ان عمدة الباحثین في هذه المسألة قد بحثوا عن الملازمة الثبوتیة بین الحرمة والفساد ، وهی التی کانت محلّ البحث والکلام دون الدلالة والکشف الإثباتی ، ولا مجال لجعل البحث إثباتیا بعد ان مقام الثبوت محل البحث والمناقشة ، کما اعترف بذلک في بحث مقدمة الواجب ، حیث قال في اوائل ذلک البحث : انه إذا کانت نفس الملازمة ـ بین وجوب المقدمة ووجوب ذیها ـ ثبوتا محلّ الإشکال فلا مجال لتحریر النزاع في الإثبات والدلالة .

وثالثا : ان عقد البحث في دلالة الصیغة ربما یوجب خروج بعض الاقوال عن هذا البحث ، اذ لم یعلم ان جمیع القائلین بالملازمة قائلون بالدلالة الالتزامیة ، بل یمکن ان تکون دعوی بعضهم ثبوت الملازمة العقلیة بحدّ لم تکن من البین بالمعنی الاخص ، فلا یندرج قول هذا البعض في الدلالة اللفظیة اصلا .

وبالجملة : ان البحث الاساسی ـ کما سیأتی في موضعه ـ انما هوفي ثبوت الملازمة بین الحرمة والفساد من دون نظر إلی دلالة اللفظ اصلا ، فان نفس صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) قد قرّر اقتضاء النهي للفساد بنحوعقلی لا لفظی ـ کما سیأتی کلامه في المقام الأوّل ـ فلا مجال لجعل المسألة لفظیة ثمّ إدراج بعض الأقسام مندرجا في عموم ملاک البحث لا في عنوانه ـ کما سیأتی عن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ .

ولعل السلف من الباحثین بحثوا عن الملازمة العقلیة أیضاً لا الدلالة اللفظیة ، ولکن حیث لم یقسّموا مباحث الاصول إلی اللفظیة والعقلیة فجعلوا هذا البحث في عداد المباحث اللفظیة ، کما جعلوا بحث اجتماع الأمر والنهي منها مع انه عقلی محض لم یتوهم لفظیته احد ، وتعبیرهم بالنهي بدل الحرمة في عنوان النزاع انما هومن جهة ان الحرمة غالبا تستفاد من اللفظ ، مثل التعبیر بالأمر والنهي في عنوان مسألة اجتماع الأمر و النهي .

ثمّ انه قد قرّر لفظیة المسألة ببیان اخر ، کما عن المحقق العراقی ( قدّس سرّه ) ، فانه قال : ان البحث في هذه المسألة ـ علی ما یقتضیه ظاهر العنوان ـ هوالحکم بدلالة النهي علی عدم المصلحة وعدم المحبوبیة .[[3]](#footnote-4)

وقال المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) : ان غایة ما یدل علیه النهي انما هوعدم وجود الأمر ، حیث ان النهي یدل بالالتزام علی عدم الأمر ، واما عدم المصلحة في متعلقه لیحکم العقل بفساده فلا دلالة للفلظ علیه .[[4]](#footnote-5)

وفیه : انه لا فرق بین عدم الأمر وعدم المصلحة من هذه الجهة ، فان دل النهي بالالتزام علی عدم الأمر لدل کذلک علی عدم المصلحة ، وإلاّ فلا دلالة علی کلیهما .

واما ما قال المحقق العراقی ( قدّس سرّه ) فهوأیضاً غیر صحیح ، لان دلالة النهي علی عدم المصلحة مغایر لدلالته علی الفساد ، فانه یمکن ان یدل النهي علی عدم المصلحة أوعلی المفسدة الغالبة ولکن لم یدل علی الفساد ولذا یقولون في المعاملات : ان النهي المولوی فیها لایدل علی الفساد لعدم الملازمة بین المبغوضیة والفساد .

وبعبارة اخری : انه لابد من البحث عن الملازمة ، امّا بین الحرمة والفساد وامّا بین عدم المصلحة والفساد .

**عموم النزاع للنهي التنزیهی والغیری**

**الثالث** **:** قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : ان ظاهر لفظ النهي وان کان هوالنهي التحریمی ، ـ کما مر البحث عن مادة النهي ـ إلاّ ان ملاک البحث ـ وهی الملازمة بین الحرمة والفساد ـ یعم التنزیهی أیضاً ، لان الحرمة لوکانت مقتضیة للفساد لکانت الکراهة أیضاً کذلک ، اذ کما ان المحرم لایصلح للتقرب ولایتمشی قصد القربة إلی ما هوالمحرم کذلک المکروه الذی لایحبّه المولی ، بل یبغضه بمرتبة من البغض ، فان هذا غیر قابل للتقرب ولایتمشی قصد القربة بإتیانه وفعله أیضاً ، وهذا هوالوجه لإثبات الملازمة بین الحرمة والفساد ، وهوعام یعم النهي التنزیهی في العبادات أیضاً ، فلا وجه لتخصیص عنوان النزاع بالتحریمی .

لایقال : ان النهي التنزیهی المتعلق بالمعاملات لایقتضی الفساد بالضرورة ، فربّ معاملة هی مکروهة ومع ذلک هی صحیحة عند الکل .

اجاب عنه بان اختصاص عموم الملاک بالعبادات لایوجب تخصیص النزاع به ، فان مجرد اختصاص بعض مصادیق البحث بوجه لایوجب اختصاص اصل النزاع به ، کما لایخفي .

وبالجملة ان ظاهر النهي المأخوذ في العنوان وان کان هوالتحریم ولکن عموم ملاک البحث قرینة علی إرادة العموم منه .

اضف إلی ما ذکره انه یمکن منع ان ظهور عنوان النهي المأخوذ في العنوان في التحریم ، لان مادة النهي وان کانت ظاهرة في التحریم ولکنه مختص بما إذا استعملت المادة في معناه العرفي ، وهوالردع والمنع ، مثل قول السید لعبده : انی نهیتک عن العمل الفلانی ؛ واما إذا استعملت المادة لا في معناها العرفي بل استعملت في صیغ النهي من باب استعمال اللفظ في اللفظ ـ کما في المقام ـ ، فلا ظهور لها في النهي التحریمی ، بل هوإشارة إلی ما یصدق علیه النهي من صیغه ومواده ، ومن الواضح ان النهي التنزیهی نهي أیضاً ، فیعمه العنوان بلا لزوم قرینة علی ذلک ، فتدبّر .

وخالفه المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) ، وادعی اختصاص البحث بالنهي التحریمی ، وان النهي التنزیهی خارج عنه ، وذلک لان النهي التنزیهی عن فرد لاینافي الرخصة في التطبیق علیه المستفادة من إطلاق الأمر بالطبیعة ، کما في بحث اجتماع الأمر والنهي .[[5]](#footnote-6)

ولایخفي ما في هذا الکلام ، فان النهي التنزیهی عن العبادة علی قسمین : قسم منه راجع إلی النهي عن التطبیق فقط من دون أن یکون في المنطبق علیه حزازة اصلا ، وهوالذی مر في البحث عن العبادات المکروهة ، وکان من المسلم انه غیر موجب للفساد اصلا ؛ وقسم راجع إلی النهي عن نفس الفعل ومن جهة حزازة فیه وهذا هوالمقصود في المقام ، نظیر النهي التحریمی المتعلق بذات الفعل ونفس العمل ، ومن الواضح انه لا فرق بین النهي التحریمی وبین التنزیهی حینئذ في کون کلّ منهما موجبا لخروج متعلقه عن صلاحیة التقرب ـ کما اشرنا الیه آنفا ـ ، فالحق في هذه الجهة مع صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) .

هذا کلّه بالنسبة إلی عموم النزاع للنهي التنزیهی .

**عموم النزاع للنهي الغیری**

واما النهي الغیری فقد فصل صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) بین ما إذا کان اصلیا ـ یعنی ذا خطاب تکفل بیانه وجعله مثل وزروا البیع ـ فهوداخل في عنوان النزاع أیضاً مثل النهي التنزیهی ، یعنی کما ان عموم الملاک قرینة علی عموم النزاع للتنزیهی ، وان کان الظاهر الاوّلی من العنوان خصوص التحریمی ، کذلک عموم الملاک قرینة علی عموم عنوان النزاع للنهي الغیری أیضاً ، وان کان الظاهر الاوّلی للنهي هوالنفسی ، کما مر في اوائل بحث الأوامر .

وبین ما إذا کان تبعیا غیر مدلول للفظ ، کالنهي الغیری بالضد الخاص الذی یقتضیه الأمر بالشیئ ، فهووان کان خارجا عن محل البحث ، لما عرفت من ان البحث انما هوفي دلالة النهي ، فلایعم ما لیس له لفظ ودالّ ، إلاّ انه داخل في ملاک البحث ، کالنهي التنزیهی ، فان النهي النفسی لوکان مقتضیا للفساد فالنهي الغیری أیضاً کذلک ، اذ النهي الغیری وان لم یستتبع العقوبة إلاّ انه لا دخل له في الحکم بالفساد ، وانما الدخیل فیه عدم صلاحیة المنهي عنه للتقرب والعبادة ، ومن الواضح ان المنهي عنه الغیری أیضاً کذلک ـ خلافا للمحقق القمی ( قدّس سرّه ) حیث خصّ النزاع بالنهي النفسی ـ ویؤید ما ذکرناه انه جعلت ثمرة النزاع في ان الأمر بالشیئ یقتضی النهي عن ضده فساد الشیئ إذا کان عبادة ، کما مر في بحث الاقتضاء .[[6]](#footnote-7)

ولایخفي ان التفصیل بین الاصلی والتبعی مبنی علی کون المسألة لفظیة ـ کما هومختاره ـ ، وقد عرفت انها عقلیة من دون حاجة إلی وجود لفظ وصیغة في البین ، فلا فرق بین ما هوالداخل في النزاع بین أن یکون النهي الغیری اصلیا أوتبعیا .

ثمّ ان المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) قد ذهب إلی خروج النهي الغیری عن محل البحث ـ وفاقا للمحقق القمی ( قدّس سرّه ) ـ وذلک لوضوح عدم دلالته علی الفساد والمبغوضیة في الفعل قال : انه لا موجب لتوهم دلالته علی الفساد ، اذ غایة ما یترتب علی النهي الغیری ـ الناشی من کون ترک متعلقه مقدمة لواجب اهم ، کترک الصلاة بالنسبة إلی فعل الإزالة ـ هوعدم الأمر به فعلا ، ومن الواضح کفایة قصد الملاک بعد عدم کاشفیة الأمر الغیری عن عدم وجود ملاک في متعلقه ، فانه ناش عن ملاک في غیره لا عن ملاک في نفس متعلقه .[[7]](#footnote-8)

وفیه : ان عدم دلالة النهي الغیری علی عدم الملاک لایستلزم خروجه عن محل النزاع ، بعد ان للقول بدلالته علی الفساد وجها أیضاً ، کما ذهب الیه بعض ولعله المشهور ، وعلیه فلا وجه لإخراجه عن محل البحث .

بل یمکن ان یقال : ان دلالة النهي النفسی التحریمی علی الفساد في العبادات أمر واضح لم یتأمّل فیه احد ، وانما الکلام في عموم الاقتضاء بالنسبة إلی التنزیهی والغیری ، فهذا التعمیم هوالمبحوث عنه ، لا اصل الاقتضاء ، فتدبّر .

ان شئت قلت : ان دلالة النهي النفسی التحریمی واقتضائه للفساد واضح جدا ، فالاولی ان یطرح البحث عن عموم هذا الاقتضاء ، وانه یعم التنزیهی أوالغیری أولا ؛ لا في اصل دلالة النهي ، اذ المبحوث عنه لابدّ وأن یکون موردا للسؤال والشبهة لا امرا واضحا بدیهیا ، کما لایخفي .

ثمّ ان هنا تقسیمات اخری للنهي لا بأس بالإشارة الیها ، وأنّ ایِّ قسم منها داخل في محل النزاع ، وهی :

1 ـ ان النهي مولوی وإرشادی ؛ لا ریب في دخول القسم الأوّل في محل النزاع ، واما النهي الإرشادی فهوخارج عن محل النزاع ، بلا فرق بین کونه إرشادا إلی عدم مشروعیة العمل وانه غیر مأمور به ـ کما ادعی ذلک في مثل خطاب الحایض : دعی الصلاة ایام اقرائک ـ أوإرشادا إلی مانعیة متعلقه بالنسبة إلی المرکب الذی تعلق به الأمر مثل قوله : لاتصل في وبر ما لایؤکل لحمه ، فعلی کلّ حال لاینبغی الریب في دلالته علی الفساد ، فانها واضحة جدا لا مجال للبحث عنه ، وان کان استظهار الإرشادیة ربما یکون محل الکلام والخلاف ، وقد اشار صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) إلی وضوحه في اثناء بعض کلماته في المقام .

2 ـ ان النهي ذاتی وتشریعی ؛ والذاتی ما تعلق النهي بذاته قبال النهي المتعلق به بعنوان عدم مشروعیته وانه غیر مأمور به ، کما في النهي عن صوم العیدین وصلاة الحائض ، فان الظاهر منه ـ ولعله المشهور بین الفقهاء ـ ان تکون الحرمة متعلقة بذات العمل ، لا بعنوان انه غیر مأمور به ولا مشروع حتی یکون النهي عنه تشریعا ـ کما ادّعاه بعض المحققین ـ والقدر المتیقن من مورد النزاع هوهذا القسم ، وإلاّ فلا ریب في ان المحرم تشریعا فاسد ، سواء کان التشریع هوالقصد أوالعمل أوکان قبحه من جهة التجری علی المولی ، اذ المفروض انه غیر مشروع لم یتعلق به الأمر ، وانما امره جعلی ادعاه الفاعل ، ومن الواضح ان الأمر الجعلی لولم یکن مبعدا ، لکونه تصرفا في ولایة المولی ، فلا اقل من انه لیس بمقرب قطعا ، فالفساد حینئذ أمر واضح لایحتاج إلی البحث والمسألة ، کما لایخفي .

وعلیه یتمحض البحث في النهي المولوی الذاتی سواء کان تحریمیا أوتنزیهیا ونفسیا أوغیریا .

ثمّ انه ربما ینکر النهي الذاتی بالنسبة إلی العبادات الجعلیة ، نظرا إلی ان الظاهر من النهي عنها ظاهر في الإرشاد إلی عدم المشروعیة ، فقوله علیه السلام : دعی الصلاة ایام اقرائک[[8]](#footnote-9) ظاهر في ان الصلاة في تلک الایام لیست کسائر الصلوات مشروعة ومأمورا بها ، وعلیه یتمحض النهي الذاتی عن العبادات بالعبادات الذاتیة ، وقد انکر صاحب الکفایة ظهور النهي الوارد فیها في الحرمة الذاتیة ، وادعی ان لازم ذلک ان تکون العبادة التمرینیة ـ کما إذا صلت الحائض في مقام تعلیم بنتها ـ محرمة ولا اظن ان یلتزم به احد .

ولایخفي ان القول بالحرمة الذاتیة انما یلتزم بها مع تحقق سائر الشرائط إلاّ قصد الأمر أوالملاک القطعی ، فالحائض إذا صلت صلاة واجدة بجمیع شرائطها منها قصد الصلاتیة جدا فقد ارتکبت حراما ، وان لم تقصد الأمر القطعی ، بل اتنت بها برجاء المحبوبیة أوالمطلوبیة ، واما إذا صلت تمرینا فلم تقصد الصلاة ولا معنی لحرمة فعلها حینئذ ، کما لایخفي .

هذا بالنسبة إلی ما اورده من الإشکال علی القائلین بالحرمة الذاتیة ، واما اصل إنکاره بل دعواه ظهور النهي في الإرشادیة في مثل الکلام ، فیظهر بطلانه بعد مقدمة ، وهی :

ان الظاهر من کلّ أمر أونهي صادر عن الشارع أومبیّن الشریعة أن یکون مولویا ، فان ظاهر حال من له الولایة أن یکون امره ونهیه مولویا ، لا إرشادیا ومجرد إخبار محض ، فان هذا ظاهر کلام غیر من له الولایة ، کالواعظ والخطیب .

ثمّ ان هذا الظهور قد انقلب بظهور آخر فیما إذا تعلق النهي بخصوصیة من خصوصیات العبادة التی یترقب کونها مقربة بها ، کالنهي عن الصلاة في وبر ما لایؤکل لحمه ، فانه ظاهر في کون تلک الخصوصیة مانعة عن العبادة ، وذلک کالأمر بخصوصیة یترقب کونها جزءً أوشرطا للعبادة ، فانه ظاهر في الجزئیة أوشرطیة ، کالأمر بفاتحة الکتاب في الصلاة .

واما مثل لا قران في طواف الفریضة مما کان بنفسه عملا مستقلا فلا وجه لحمله علی الإرشاد بفساد الطواف الأوّل ـ کما فعل بعض الاعاظم ـ ، وهکذا النهي الوارد في القران بین السورتین في الصلاة ، فهذه النواهی بقیت علی ظهورها الاولی في الحرمة والکراهة .

والحاصل ان ظاهر النواهی الصادرة عن الشارع هی المولویة ، ولا دلیل لرفع الید عن هذا الظاهر إلاّ فیما إذا تعلق النهي بخصوصیة من خصوصیات العبادة مما یکون حمله علی الحرمة الذاتیة غیر عرفي ، واما في مثل النهي عن صلاة الحائض فلا وجه لحمله علی الإرشادیة ، ویؤیده ما روی مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ : أَنَّ قَائِلا قَالَ لِجَعْفَر بْن مُحَمَّدٍ علیه السلام : جُعِلتُ فِدَاكَ إِنِّي أَمُرُّ بقوْم نَاصِبیّةٍ وَ قَدْ أُقِيمَتْ لَهُمُ الصَّلاةُ وَ أَنَا عَلى غَيْر وُضُوءٍ فإِنْ لَمْ أَدْخُلْ مَعَهُمْ فِي الصَّلاةِ قَالوا مَا شَاءُوا أَنْ يَقولوا ، أَ فأُصَلي مَعَهُمْ ثمَّ أَتَوَضَّأُ إِذا انْصَرَفْتُ وَ أُصَلِّي ، فقالَ جَعْفرُ بْنُ مُحَمَّدٍ علیه السلام : سُبْحَانَ الله أَ فمَا يَخَافُ مَنْ يُصَلي مِنْ غَيْر وُضُوءٍ أَنْ تأخُذهُ الأَرْضُ خَسْفاً [[9]](#footnote-10)

واما دعوی الظهور في الإرشادیة ببیان ان المقام من موارد ورود النهي في مقام توهم الأمر ، التی یکون الظاهر فیها الإرشاد إلی عدم الأمر ، مثل موارد الأمر في مقام توهّم الحظر ؛ فباطل ، لان حقائق الأوامر والنواهی غیر معلومة لنا ، لعل النهي عن صلاة الحائض ورد في مقام توهم الحظر ، فصرف احتمال وروده في مقام توهم الأمر لایوجب لرفع الید عن ظهوره في التحریمی ، کما لایخفي .

هذا ؛ وقد قال المحقق العراقی ( قدّس سرّه ) ان النزاع في مبحث الاقتضاء صغروی ، وذلک لانه لا ریب في اقتضاء النهي الإرشادی للفساد ، وعدم اقتضائه للفساد في المولوی ، لان المنشأ للفساد هوالدلالة علی عدم المصلحة في متعلق النهي ، ومن الواضح عدم الملازمة بین حرمة الشیء وانتفاء ملاک الأمر فیه ، فاللازم ان یبحث في المقام في ان الظاهر من النهي هل المولویة أوالإرشادیة ولا نزاع في مقام الثبوت کما لایخفي .[[10]](#footnote-11)

ولکن لم یطرح احد هذا النزاع صغرویا ، بل الکلام قد وقع في الملازمة وعدمها ، لا في اصل الظهور ، وما قال من ان النهي المولوی لایقتضی الفساد فاسد جدا ، قد مر آنفا ان دلالة النهي التحریمی واقتضائه للفساد واضح جدا ، وسیأتی ان لاقتضاء النهي للفساد تقاریب اخر منها : ان النهي کاشف عن مفسدة غالبة ، فوجه اقتضاء النهي للفساد غیر منحصر بما قاله هذا المحقق .

**المراد من تفسیر العبادات في المقام**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) :

**الرابع :** ان ما یتعلق به النهي اما عبادة أوغیرها ، والمراد بالعبادة هنا ـ لا في باب التعبدی والتوصلی مثلا ـ ما یکون بنفسه وذاته عبادة لله تبارک وتعالی ، وموجبا للتقرب منه ، کالسجود له ، فانه عبادة ومقرب منه بذاته من دون حاجة إلی تعلق أمر به ، وان تعلق به احیانا ، ولکن مع ضمّ بعض الخصوصیات الیه ، کالاستقبال أوالذکر الخاص وغیر ذلک مما اعتبر احیانا في سجود خاص ، وکذا تسبیحه وتقدیسه وغیر ذلک مما لایحتاج مقربیته إلی قصد أمر أوملاک أونحوهما ؛ وما یکون عبادة شأنیة ، یعنی لوتعلق به الأمر ـ والآن لم یتعلق به الأمر لکونه متعلقا للنهي ـ لکان امره عبادة لایسقط بدون قصد القربة کسائر امثاله واشباهه مثل صوم العیدین والصلاة في ایام العادة للنساء .

ولیس المراد من العبادة ما هی عبادة فعلا ، یعنی یتوقف سقوط امره بقصد القربة ، ولا ما یتوقف صحته علی النیة ، ولا ما لایعلم انحصار المصلحة فیها في شیئ ـ کما عرف بکل منها العبادة في الکتب المطولة ـ وذلک لضرورة ان العبادة بهذه المعانی لایکاد ان یتعلق بها النهي ، اذ لایجتمع النهي مع الأمر في مثل المقام مما یکون العنوان واحدا ، کما لا مصلحة فیما یتعلق به النهي أومصلحته مغلوبة لمفسدة النهي ، فلا مجال لدعوی صحته اصلا کی یتوقف علی القصد أوالنیة أوغیر ذلک .

وعلیه فلا مجال لتفسیر العبادة باحد هذه المعانی في المقام ، کما صنع القوم ، فانهم تصدّوا بمناسبة المقام لتعریف العبادة واختلف تفاسیرهم في ذلک مع النقض والإبرام والإشکال بالعکس تارة وبالطرد اخری ، أوغیر ذلک من وجوه الإشکال والإیراد ، فان هذا الإشکالات وان کانت في غیر محلها ، اذ التعاریف الصادرة عن القوم کلها تعارف شرح اسمیة ، یعنی هی من قبیل تبدیل لفظ للفظ اوضح ، ولاتعتبر ان تکون جامعة للافراد ومانعة للاغیار ، کما في التفاسیر اللغویة ـ مع توضیح وبسط اکثر مما ذکره اللغویون ـ ؛ إلاّ ان التعاریف کلها غیر منطبقة علی المقام ، اذ لایعقل أن یکون المراد من العبادة حتی في المقام ما ذکره القوم حول تفسیرها ، کما مر آنفا .

فالصحیح ان المراد من العبادة في المقام ما هی عبادة ذاتیة فعلیة ، أوعبادة جعلیة شأنیة ، واما العبادة الجعلیة الفعلیة فغیر مرادة في المقام اصلا . [[11]](#footnote-12)

ولایخفي ان تفسیره للعبادة وان کان تاما إلاّ ان اعتراضه علی القوم غیر صحیح ، فانهم وان عرّفوا العبادة في المقام بما مرّت الیه الإشارة آنفا إلاّ انهم بصدد بیان العبادة وتفسیرها في حدّ نفسها ومع قطع النظر عن تعلق النهي بها ، یعنی ان العبادة مع قطع النظر عن تعلق النهي بها عبارة عن کذا وکذا ، لا انهم بصدد تفسیر العبادة التی تعلق بها النهي ، یعنی مع فرض تعلق النهي بها ، فان تفسیر العبادة المنهي عنها بما مر عنهم غلط قطعا ، وشأنهم اجلّ وارفع من هذا الاشتباه الواضح والغلط الفاحش ، کما لایخفي ؛ ونظیر ذلک ما یقال من ان متعلق النهي لابد وأن یکون مقدورا ، فمعناه أن یکون متعلقه مقدورا مع قطع النظر عن النهي وفي رتبة سابقة علیه ، فلا مانع عن خروجه عن قدرة المکلف ولوبسبب النهي ولتعلقه وتوجیهه إلی المکلف .

وبالجملة ان المراد من العبادة التی وردت في عنوان هذا البحث هوالمراد منها في غیر هذا المقام ، ولکن مع قطع النظر عن تعلق النهي وفي رتبة سابقة علیه ، لا حتی في حال تعلقه ، فلا حاجة إلی تکلف صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) وحمل العبادة هنا علی غیر معناها الظاهر في سائر الموارد ، کما لایخفي .

**المراد من المعاملات**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) :

**الخامس :** انه لایدخل في عنوان النزاع إلاّ ما کان قابلا للاتصاف بالصحة والفساد ، بأن یکون تارة تاما یترتب علیه اثره ، واخری لا کذلک ـ کالبیع والشراء وکالتذکیة ، فانها تامة حائزة لجمیع شرائطها فهی صحیحة تترتب علیها اثرها ، وهی الطهارة أومع الحلیة ، واخری غیر حائزة له ففاسدة لا اثر لها ـ واما ما لا اثر له شرعا ، کالاکل والشرب مثلا ، أوکان له اثر ولکن لاینفک عنه اصلا ، کإتلاف مال الغیر من دون رضاه ، فان اثره الضمان دائما فلا یتصف بالصحة والفساد ، فهوخارج عن محل النزاع ، اذ لا معنی لاقتضاء النهي للفساد في هاتین الصورتین .

وعلیه فالمراد من المعاملات لیس خصوص العقود والإیقاعات التی یعبّر عنها بالمعاملات بالمعنی الاخص ، ولا کلّ ما لیس بعبادة التی یعتبر عنها بالمعاملات بالمعنی الاعم ، بل أمر بین الامرین وهوکل ما لیس بعبادة ویتصف بالصحة والفساد .

هذا ؛ والاولی ذکر هذا الأمر في ضمن الأمر السابق ، کما صنع الآخرون ، فان الامرین قد انعقدا لبیان متعلق النهي من العبادة والمعاملة ، فالاحسن ان یجعلا في أمر واحد ثمّ بیان المراد من العبادة اولا وبیان المراد من المعاملة ثانیا .

وکیف کان ان المراد من العبادة بنظر صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) هی العبادة بالمعنی الذی ذکره في الأمر الرابع ، والمراد من المعاملة بالمعنی الاعم کلّ ما یتصف بالصحة الفساد عقدا کان أوإیقاعا أوغیرهما .[[12]](#footnote-13)

ولکن في المقام کلام للمحقق النائینی ( قدّس سرّه ) ، قال : انه لا إشکال في دخول العبادة بالمعنی الاخص في محل النزاع ، وهی ما شرّعت لاجل التعبد به ، واما العبادة بالمعنی الاعم کغسل الثوب الذی من مقدمات الصلاة مثلا فهومن جهة إمکان وقوعه عبادة موجبة للتقرب داخل في محل النزاع ، وان کان من جهة ترتب اثره ـ وهی الطهارة ـ خارج عنه ، فعلی القول باقتضاء النهي في العبادات للفساد فالنهي عن الغسل موجب لفساده من حیث عبادیته ، وان طهر به الثوب مع وجود النهي عنه أیضاً .

کما لا إشکال في دخول المعاملات بالمعنی الاعم في محل النزاع وهی العقود والإیقاعات ، اذ لا وجه لتخصیصها بالمعاملات بالمعنی الاخص ، ای ما هوالمشتمل علی الإیجاب والقبول .

واما المعاملة بالمعنی الاعم الشامل لمثل التحجیر والحیازة فلم یتوهم احد دلالة النهي عنها علی الفساد ؛ وعلیه فالمراد من المعاملة في المقام کلّ أمر إنشائی یتسبب به إلی أمر اعتباری شرعی ، بلا فرق بین العقود و الإیقاعات .[[13]](#footnote-14)

وما ذکره تام یمکن تقریبه ببیان آخر ، وهو: ان المراد من العبادة کلّ فعل یمکن إتیانه قربیا ولولم یکن عبادة باصطلاح القوم کغسل الثوب بقصد تحصیل مقدمة من مقدمات الصلاة ، فانه یقع حینئذ عبادة وقربیا ، وان لم یکن عبادة بمعناها الاصطلاحی ، فانه لا وجه لتخصیص النزاع بالعبادة بهذا المعنی فلواقتضی النهي للفساد في المعاملات بمعناها الاصطلاحی لکان مقتضیا للفساد في مثل هذه العبادة أیضاً بلا فرق بینهما اصلا .

کما ان المراد من المعاملات هوالأمر الإنشائی الذی یتسبب به إلی اعتبار شرعی ، وهوالذی یتصف بالصحة تارة وبالفساد اخری .

واما غیر ذلک مما لیس من العبادات ولواتصفت بالصحة والفساد کالتذکیة فخارج عن محل النزاع اذ لم یتوهم احد اقتضاء النهي للفساد في مثل ذلک .

وبذلک تظهر المناقشة فیما مر عن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) کما یظهر بالتأمّل فلا حاجة إلی تعرض ذلک .

**في تفسیر الصحة والفساد**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) :

**السادس :** ان الصحة الفساد وصفان اضافیان یختلفان بحسب الآثار والانظار ، فربما یکون شیئ واحد صحیحا بحسب اثر أونظر وفاسدا بحسب آخر ، ومن هنا صحّ ان یقال : ان الصحة والفساد لاتختلفان في العبادة أوالمعاملة ، بل هما بمعنی واحد وهی التمامیة ، وانما الاختلاف فیما هوالمرغوب منهما من الآثار التی بالقیاس علیها تتصف بالتمامیة وعدمها ، فالعبادة الصحیحة هی العبادة التامة بلحاظ ما یترتب علیها من الآثار ، کسقوط الإعادة والقضاء ، کما ان المعاملة الصحیحة هی المعاملة التامة بلحاظ ما یترتب علیها من الآثار من الملکیة والزوجیة .

وأیضاً لایختلف معنی الصحة والفساد باختلاف الانظار ، فان الاختلاف بین الفقیه والمتکلم في صحة العبادة انما یکون بلحاظ الاختلاف في الاثر المهم عند کلّ واحد منهما ، بعد اتفاقهما علی تفسیر الصحة بالتمامیة ـ کما هی معناها لغة وعرفا ـ وقد مر مرارا ان الظاهر من الاستعمالات الرائجة في العلوم والفنون هوالاستعمال في المعنی اللغوی والعرفي ، ولکن مع زیادة بعض الخصوصیات الیه ، کما في لفظی المطلق والمقید والمجمل ومبیّن ، فلما کان غرض الفقیه هووجوب الإعادة وعدمها ـ حیث انه یبحث عن عوارض افعال المکلفین ومنها القضاء والإعادة ـ فقد فسّر صحة العبادة بسقوطهما ، وهوتفسیر بلازم الشیئ ، وهوأمر شایع بین ارباب العلوم والفنون ، بل متعارف لدی الناس کلّهم ، فمن یتصدی تعریف شیئ یعرّفه باللازم المهم لدیه ، فاهل الدنیا یعرفون العقل بشیئ ، واهل السیاسة یعرّفونه بشیئ آخر ، واهل الدین یعرّفونه بشیئ ثالث فکل یعمل علی شاکلته ؛ ولما کان غرض المتکلم حصول الإمتثال الموجب لاستحقاق المثوبة ـ الذی هومحط کلامه ، حیث انه یبحث عن عوارض المبدأ والمنتهی ، ومنها صحة عقوبة العبد لدی العصیان ، واستحقاقه للمثوبة لدی الإمتثال ـ فقد فسّر الصحة بما یوافق الشریعة أوبما یوافق للأمر ـ علی خلاف بین المتکلمین في التعبیر ـ .

وبالجملة : ان الصحة والفساد وان کانا امرین إضافیین یختلفان باختلاف الانظار ، إلاّ ان الظاهر اتفاق الکل علی تفسیرهما بالتمامیة وعدمها ، وانما الاختلاف في ناحیة الاثر الذی تلاحظ التمامیة بالنظر الیها ، لا في اصل التفسیر .

ثمّ ان النسبة بین نظر الفقیه والمتکلم ربما یکون عموما وخصوصا من وجه ، وربما یکون غیر ذلک ، وذلک لان الأمر في الشریعة علی أقسام من الواقعی الاولی کالأمر بالصلاة مع الطهارة المائیة ، والثانوی کالأمر بها مع الطهارة الترابیة ، والظاهری کالأمر بها مع استصحاب الطهارة ، وحیث ان الانظار مختلفة في ان القسمین الآخرین یفیدان الإجزاء أولایفیدانه ـ کما مر في بحث الإجزاء ـ ربما کان الإتیان بعبادة موافقة لأمر کالظاهری ، ومخالفة لأمر آخر کالواقعی ، أومسقطا للقضاء والإعادة بنظر ، وغیر مسقط بنظر آخر ، فتختلف الانظار ، وتکون العبادة الموافقة للأمر الظاهری صحیحة عند المتکلم والفقیه ان کان الأمر المأخوذ في تعریف المتکلم اعم من الواقعی والظاهری ، مع اقتضاء الظاهری للإجزاء عند الفقیه ؛ وصحیحة عند المتکلم فقط بناء علی علی عدم الإجزاء عند الفقیه ، وصحیحة عند الفقیه فقط ان کان المراد من الأمر خصوص الأمر الواقعی .[[14]](#footnote-15)

قد مر الکلام حول تفسیر الصحة والفساد في محله ـ وهوالبحث عن الصحیح والاعم ـ وقلنا هنالک ان معنی الصحة هی التمامیة لا بلحاظ الآثار ، بل بلحاظ ما یعتبر في الشیئ من الأجزاء والشرائط ، فالصحیح ما هوالحائز لجمیع الأجزاء والشرائط التی اعتبرها الشیئ في المرکب الاعتباری الذی اعتبره وعلق علیه حکمه ، ولولم یترتب علیه سقوط الإعادة والقضاء ، کما في النوافل المبتدئة ، فهی صحیحة إذا کانت واجدة لجمیع اجزائها وشرائطها ، وان لم تکن لها إعادة ولا قضاء .

فالصحیح هوالتام ، کما ان الفاسد عبارة عمّا نقص جزء أوشرط منه ، کما ان الصحیح والمعیب أیضاً بهذا المعنی ، إلاّ ان الصحیح عبارة عن التام بحسب خلقته الاصلیة ، والمعیب عبارة عن غیر التام بحسب خلقته الاصلیة ، وهذا المعنی هوالمنسبق من عنوان الصحیح ، ولولم یترتب علیه اثر من الآثار ، ومن دون ملاحظة ترتب اثر علیه ، فالشیئ إذا کان صحیحا یترتب علیه اثره ، لا انه صحیح بلحاظ ترتبه ، کما هوظاهر صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ، فتدبّر .

ثمّ ان الصحة والفساد وان کانا امرین اضافیین یختلفان باختلاف الاشخاص والحالات ، فربّ فعل یکون تاما في حق احد أوفي حالة ، ولایکون صحیحا في حق شخص آخر أوفي حالة اخری ، إلاّ انه لا معنی لاختلافهما بحسب الانظار ، اذ الأمر الواقعی لایختلف باختلاف النظر الذی لا شأن له إلاّ الطریقیة المحققة ، فالاختلاف بحسب الانظار لیس شیئا آخر قبال الاختلاف بحسب الاشخاص والاقوال ، ولایختلف واقع الشیئ باختلاف الانظار فیه ، فلابد وأن یکون المراد منه هوالاختلاف بحسب الواقع أیضاً ، ولکن بنظر بعض دون بعض .

**الصحة والفساد امران واقعیان أواعتباریان**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : انه لا شبهة في ان الصحة والفساد عند المتکلم وصفان اعتباریان ینتزعان من مطابقة المأتی به مع المأمور به وعدمها ، واما الصحة والفساد بمعنی سقوط الإعادة والقضاء وعدمه ـ کما عند الفقیه ـ فمن لوازم الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الاولی عقلا ، حیث لایکاد یعقل ثبوت الإعادة أوالقضاء معه جزما ، فالصحة بهذا المعنی فیه وان لم یکن حکما وضعیا مجعولا بنفسه کالولایة والملکیة ، أوبتبع تکلیف کالجزئیة والشرطیة ، إلاّ انه لیس بأمر اعتباری ینتزع کما توهم [[15]](#footnote-16)، بل هما مما یستقل بهما العقل ، کما یستقل باستحقاق المثوبة والعقوبة لدی الإمتثال والعصیان ؛ واما بالنسبة إلی غیر المأمور به بالأمر الواقعی الاولی فیختلف الأمر ، فربما یکون سقوط الإعادة والقضاء مجعولا ، وکان الحکم به تخفیفا ومنة علی العباد مع ثبوت المقتضی لثبوتهما ـ کما في موارد الإتیان بالمأمور به الاضطراری أوالظاهری بناء علی القول بالإجزاء فیهما ، وکما في في موارد جریان قاعدة الفراغ ـ فتکون الصحة والفساد حینئذ حکمین مجعولین ، لا وصفین انتزاعیین .

هذا بالنسبة إلی العبادات ؛ واما الصحة في المعاملات فمجعولة بالنظر إلی کلیها ، حیث ان تربت الاثر علی معاملة کالبیع انما هوبجعل الشارع وترتیبه علیها ولوإمضاءً ، ضرورة انه لولا جعله وحکمه لما یترتب علیها اثر ، بل یکون المرجع أصالة الفساد ، کما سیأتی في الأمر السابع .

واما بالنسبة إلی کلّ معاملة شخصیة وما ینطبق علیها القاعدة الکلیة فالصحة والفساد لیستا إلاّ وصفین انتزاعیین ینتزعان من انطباق ما هوالمجعول سببا وعدمه ، کما هوالحال في الاحکام التکلیفیة ، فاتصاف المأتی به بالوجوب أوالحرمة لیس إلاّ لإنطباقه مع ما هوالواجب أوالحرام الکلی .[[16]](#footnote-17)

وبالجملة ان الصحة والفساد تارة امران واقعیان ، واخری حکمان مجعولان ، وثالثة وصفان منتزعان لابدّ من الکلام حول کلّ واحد منها علیحدة :

**1 ـ** الصحة والفساد بمعنی سقوط الإعادة والقضاء وعدمه بالنسبة إلی الأمر الاولی الواقعی ؛ ادّعی صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) کونهما واقعیین یدرکهما العقل ، نظیر استحقاق العقوبة والمثوبة الذی یدرکه العقل عند تحقق موجبهما ؛ ولکنّه لایمکن مساعدته ، اذ المکلف إذا امتثل امره الواقعی وأتی بمتعلقه سقط امره أوسقطت داعویة امره ـ علی خلاف في ذلک قد مر في بعض الابحاث السابقة ـ ولیس سقوط الإعادة والقضاء إلاّ هذا ، ومن الواضح ان سقوط الأمر کثبوته أمر اعتباری ، لا وعاء له إلاّ ظرف الاعتبار والخیال ، ولا واقعیة له اصلا ؛ نعم ان وفاء العمل بالملاک الموجب للأمر به أمر تکوینی لایختلف باختلاف النظر والرأی ، ولکنّه مغایر لسقوط الإعادة والقضاء ، کما ان العمل إذا کان وافیا بالملاک فلا مجال لبقاء الأمر علی حاله ، لخلوّ متعلقه حینئذ عن الملاک والمصلحة ، إلاّ ان ذلک لایوجب إلاّ لابدیّة اعتبار سقوط الإعادة والقضاء ، لا انه موجب لکونه امرا واقعیا ، کما لایخفي

وبالجملة لوسلمنا ان استحقاق العقوبة والمثوبة وعدمه أمر له واقعیة في عالم الخارج فلانسلم کون سقوط الأمر کذلک اصلا ، اذ لیس شأنه إلاّ کثبوت الأمر علی العهدة بلا فرق بینهما اصلا .

نعم ان داعویة الأمر أمر تکوینی تتحقق بعد تحقق الأمر في وعاء الاعتبار ، ولکنها غیر سقوط الإعادة والقضاء الذی فسّر به الصحة والفساد لدی الفقیه ، کما لایخفي ، فالمنشأ لسقوط الأمر تکوینی ، وکذا محرکیته بل ویمکن ان یترتب علی سقوط الأمر وبقائه آثار واقعیة مثل الشوق والخوف ، إلاّ ان نفس الحکم بسقوط الأمر وبقائه أمر اعتباری لا واقعی .

**2 ـ** الصحة والفساد بمعنی سقوط الأعادة والقضاء بالنسبة إلی غیر الأمر الاولی الواقعی ؛ فقد ادعی صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) انهما في هذه الصورة مجعولان شرعیان إذا لم تلحظا بالنسبة إلی الموارد الخاصة ، بینما ان الصحة والفساد غیر مجعولتین إلاّ للموارد الخاصة ، فالعمل الخارجی هوالذی أمر الشارع بالمضی عنه ـ کما في موارد قاعدة الفراغ ـ أونزّله الشارع بمنزلة المأمور به الواقعی الاولی ، کما في موارد الإتیان بالمأمور به الاضطراری أوالظاهری فهما وان کانا مجعولین واقعا أوظاهرا ، ولکن الموضوع لهما هوالعمل الخارجی لا العنوان الکلی ، فلا مجال لتفصیله بینه وبین الموارد الخاصة ، فتدبر .

هذا فقد فصّل المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) بین الصحة والفساد الواقعیین ، فادعی انهما لیستا مجعولتین ، بخلاف الصحة والفساد الظاهریین فهما مجعولتان ، قال في وجه عدم مجعولیتهما إذا کانتا واقعتین : ان ملاک الصحة والفساد في العبادات هوانطباق المأمور به علی المأتی به خارجا وعدم انطباقه علیه ، ومن الواضح ان انطباق الکلی علی فرده أمر تکوینی غیر قابل للجعل التشریعی ، قال : وبملاحظة ما مر في باب الإجزاء ـ من استحالة عدم کون المأمور به الواقعی الثانوی مجزیا عن الواقعی الاولی ، لاستحالة الأمر بالفاقد للقید مع بقاء اعتبار التقیید ، فمن تعلق الأمر بالفاقد یستکشف عدم اعتبار التقیید في هذه الحالة ـ یظهر ان الصحة في موارد الأوامر الواقعیة الثانویة بالنسبة إلی الواقعیة الاولیة غیر قابلة للجعل أیضاً .[[17]](#footnote-18)

لایخفي ان له دعویین :

دعوی ان المتصف بالصحة والفساد هوالوجود الخارجی ، دون العنوان الکلی ، خلافا لصاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ کما مر عنه نقل کلامه ـ وهذه دعوی تامة ـ کما اشرنا الیه في المناقشة علی کلام صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ فان المسقط للإعادة والقضاء هوالعمل الخارجی ، فان جعلت الصحة والفساد فلابدّ وان یجعل له ، کما هوالظاهر مما ورد في الحکم بالصحة الظاهزیة في مورد قاعدة الفراغ وغیرها .

ودعوی ان الصحة والفساد دائما یکونان منتزعین عن العمل الخارجی ، ولیستا مجعولتین ، حتی بالنسبة إلی العمل الاضطراری أوالمأمور به الظاهری ، نظرا إلی ان الإجزاء فیهما موقوف علی التصرف علی المأمور به الواقعی ، فان کانت الصلاة الفاقدة للفاتحة مثلا صحیحة لدی الجهل أوالنسیان فلایعقل ذلک إلاّ بالتصرف في الحکم الواقعی في حق الجاهل والناسی ، بان یخصص الحکم في حقهما ویخصص الوجوب بالصلاة الفاقدة لها في حقهما ـ کما ادعی ذلک ـ ببرکة حدیث لاتعاد الصلاة إلاّ من خمس ، بینما انه لا حاجة إلی ذلک ، بل یمکن بقاء الواقع علی حاله مع التصرف في مقام الإمتثال ، فیجعل الفاقد بمنزلة الواجد في حق الجاهل أوالناسی ، ولعل الظاهر من حدیث لاتعاد الصلاة إلاّ من خمس هوذلک ، وعلیه فإطلاق الادلة الاولیة علی حالها تعم المختار والمضطر والجاهل والناسی ، ولکن تصرّف الشارع في مقام الإمتثال واعتبر الفاقد للجزء أوالشرط بمنزلة الواجد ، وقبله عن عباده بدلا عن الواجد تخفیفا لهم ومنة علیهم ، وهذا أمر عقلائی رائج بین العبید وموالیهم وبین الآمرین والمأمورین ، فربما یأمر الوالد ولده والزوج زوجته باحضار ماء بارد فیأتی الولد أوالزوجة بالماء الحار ، فیقبله الأمر بدل ما امره اوّلا ، ویعطیه اجره من دون ان یغیّر متعلق امره الاولی ، وربما یعبّر عن ذلک بانّی قبلت ذلک بدلا عنه .

وعلیه فلابد من التفصیل ولکن ببیان آخر ، وهو: ان في موارد الأمر الواقعی الاولی تارة یتصرف الأمر في متعلق امره ، فصحة العمل الناقص لیس بمجعولة ، بل هی منتزعة عن مطابقة المأتی به للمأمور به ، واخری لایتصرف في ذلک ، وانما یتصرف في مقام الإمتثال ، ویعتبر الفاقد واجدا ویقبله بدله ، فالصحة حینئذ أمر مجعول شرعی ، خلافا لإطلاق کلام صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ، حیث ادعی المجعولیة مطلقا ، وخلافا لإطلاق کلام المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) حیث انکر المجعولیة مطلقا .

**3 ـ** ان الصحة والفساد امران انتزاعیان ـ کما في بعض الامثلة السابقة ـ وقد ادعی صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) کون صحة المعاملات الشخصیة من هذا القبیل .

ولایخفي ان ظاهر بعض ما ورد في المعاملات موافق له ، مثل احل الله البیع ، فانه ظاهر في إمضاء البیع علی النحوالکلی ، وفي جعله موضوعا للآثار ، ولیست الصحة في المعاملات إلاّ بمعنی ترتب الاثر ، کما ان ظاهر النهي عن بیع الغرر انه لیس بموضوع للاثر ولایترتب علیه الاثر والمترقب منه ، فالصحة مجعول شرعی لا انتزاع عقلی .

ولکن هذا مبنی علی إنکار القول بانحلال مثل هذه الخطابات والقواعد ، وإلاّ فلیست الصحة مجعولة إلاّ بالنسبة إلی المصادیق الخارجیة التی تنحل الیها الخطاب الکلی کما هومبنی المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) فمن العجب انه مع ذهابه إلی انحلال مثل هذه الخطابات قد انکر مجعولیة الصحة في المعاملات ، وقال : انها منتزعة عن انطباق موضوع الدلیل علی الموجود الخارجی ، بینما انه بناء علی الانحلال لا یبقی موضوع کلی ینطبق علی افراده الخارجیة نظیر العبادات .

وبالجملة ان کلام صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) متین علی مبنی إنکار الانحلال ، کما هوالمختار للقائلین بالخطابات القانونیة ، ولذا جعلنا کلامه هنا من الشواهد التی تشهد علی انه من القائلین بها ، واما علی مبنی الانحلال ـ کما هومبنی المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) ـ فغیر تام ، ولا مجال للتفصیل بین الموارد الخاصة وغیرها .

هذا کلّه مبنی علی تفسیر الصحة والفساد بموافقة الشریعة وعدمها ، أوبسقوط الإعادة والقضاء في العبادات ، وعلی تفسیرهما بترتب الاثر وعدمه في المعاملات .

واما بمعنی التمامیة بحسب الاجزاء والشرائط ؛ فمن الواضح ان الصحة أمر انتزاعی ینتزع من العمل الذی تمّ ارکانه واجزائه وشرائطه ، کما ان الفساد منتزع عن العمل الناقص الفاقد لشیئ مما اعتبر فیه من مقوماته وغیرها .

وحیث ان صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) قد فسّر الصحة والفساد بمعنی التمامیة وعدمها ، وجعل هذا التفسیر متفقا علیه ، فکان علیه ان یشیر إلی حال الصحة والفساد بهذا المعنی أیضاً ، لا ان یقتصر بتفسیرهما بما هواللازم لها ، فتدبّر .

ثمّ انه في المقام کلاما للسید الخوئی ( قدّس سرّه ) وهو:

ان المعاملات تفترق عن العبادات في نقطة واحدة ، وهی : ان نسبة المعاملات إلی الإمضاء الشرعی تکون نسبة الموضوع إلی الحکم ، لا نسبة المتعلق الیه ـ کما في العبادات ـ ، وحیث ان الموضوع في القضایا الحقیقیة منها الاحکام الشرعیة قد اخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فینحل الإمضاء الشرعی بانحلال موضوعه في الخارج ، وبالنتیجة یثبت لکل فرد حکم علیحدة ، وحیث ان الصحة والفساد معناهما في المعاملات ترتب الاثر وعدمه فلا محالة یکون الخارج هوالصحیح والفاسد ، مثلا لوتحقق بیع في الخارج لیتحقق الإمضاء لفعلیة موضوعه ویترتب علیه الاثر ، فالخارج هوالمتصف بالصحة وعدمها ، فهما في المعاملات یکونان مجعولین شرعیین بخلاف العبادات ، فحیث لا انحلال فیها فلا تکون الصحة والفساد فیها إلاّ بمعنی انطباق متعلق الأمر وعدمه ، ومن الواضح ان الانطباق وعدمه امران تکوینیا لا جعلیان ، فنحن وان وافقنا شیخنا الاستاذ ( قدّس سرّه ) في الدورات السابقة ولکن عدلنا عنه في هذه الدورة ، واخترنا التفصیل بین العبادات والمعاملات بنحومر آنفا .[[18]](#footnote-19)

ولایخفي ان اساس نزاعه مع استاده راجع إلی انحلال الحکم بانحلال موضوعه وعدمه ، فحیث ان صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) قد انکر الانحلال ـ وهوالموافق للارتکاز ـ فقد جعل الصحة والفساد وصفین کلیین للقانون الذی جعل من قبل الشارع ، أولم یجعل من طرفه کالعبادات ، ولایبعد کون الأمر کذلک ، ولذا نحس في باب المعاملات قواعد کلیّة نجد في احساسنا انطباقها علی الموجود الخارجی تارة وعدم انطباقها اخری ، ویقول العرف والعقلاء : ان هذه المعاملة موافقة للقانون تارة ومخالفة له اخری ، فهذا کاشف عن عدم انحلال القانون وبقائه علی کلیته ـ کما مر ذلک مرارا ـ فتکون الصحة والفساد امرین انتزاعیین ، کما قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) .

واما من ذهب إلی الانحلال کالمحقق النائینی ( قدّس سرّه ) فلابدّ وان یفصّل بین العبادات والمعاملات ، کما ذکر السید الخوئی ( قدّس سرّه ) ، فذهاب المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) إلی التسویة بین العبادات والمعاملات لیست صحیحة ولا موافقة لمبناه ، ولعل ارتکازه العرفي الصحیح جرّه إلی التسویة ، وغفل عما تبنّاه في محله من انحلال ادلة المعاملات دون العبادات ، فتدبّر .

**مقتضی الاصل في المسألة**

ان المتعارف ـ قبل الورود في البحث ـ بیان مقتضی الاصل الاولی في المسألة ، لیکون مرجعا لدی الشک ، وعندما لم یتمّ الدلیل علی احد طرفي المسألة .

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في الأمر السابع : انه لا اصل في المسألة یعوّل علیه لوشک في دلالة النهي علی الفساد ، ضرورة ان البحث سواء کان في دلالة النهي ـ کما هومسلک صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ أوکان في الملازمة بین الحرمة والفساد ـ کما هوالمختار ـ لا اصل یعیّن احد طرفي المسألة ، فلا مجال لإجراء الاصل في دلالة النهي لا نفیا ولا إثباتا ، لانها لیست حکما شرعیا ولا موضوعا ذا حکم شرعی ، بل هوأمر وجدانی احساسی ، فان انسبق المعنی من اللفظ وکان ظاهرا فیه لکان الظهور حجة ، وإلاّ فلا معنی لإجراء الاصل لإثبات الظهور أولنفیه ، کما لا مجال لإجرائه في الملازمة کذلک ، کما مر في البحث عن الملازمة بین وجوب المقدمة ووجوب ذیها .

غایة الأمر ان یتوهم استصحاب عدم الملازمة بنحوالعدم الازلی ، بتقریب ان الحرمة إذا لم توجد لم تکن ملازمة بینها وبین الفساد قطعا ، وإذا وجدت شک في تحقق الملازمة ، فالاصل عدم تحققها بعد .

ولکن لایخفي ان الملازمة وعدمها لیست لا حکما شرعیا ولا موضوعا لحکم شرعی ، بل لا مساس لها بالشارع المقدس ، فلوانکرنا اشتراط جریان الاستصحاب بما هوالمشهور من کون المستصحب حکما شرعیا أوذا اثر شرعی کذلک ، وقلنا بکفایة عدم لغویته ، فلا مجال له في المقام أیضاً ، اذ الملازمة غیر مرتبط بالشارع ، فلاتقاس بما إذا تصرّف الشارع في مقام الإمتثال وتعبد به أوبنفسه ، فانه أمر شرعی یعمه خطاب الشارع ، بخلاف الملازمة التی لا مساس لها بالشارع ، وانما الذی یرتبط به هوطرف الملازمة لا نفسها ، فلا معنی للتبعیة بها ، فتدبّر .

وبالجملة لا اصل في نفس المسألة ، وهی ان النهي یقتضی الفساد أولا .

وبعد ذلک تصل النوبة إلی الاصل في المسألة الفقهیة المترتبة علی هذه المسألة ، وهی صحة المنهي عنه وفساده ؛ قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : ان مقتضی الاصل العملی في المعاملات فسادها ، لولم یکن هناک إطلاق أوعموم یقتضی الصحة فیها ، وإلاّ فهوالمرجع ، ولاتصل النوبة إلی الاصل العملی ، فان الشبهة في المقام حکمیة ، والمرجع فیها هوالعموم والإطلاق لوکان ، وإلاّ فالاصل العملی ؛ فاذا ورد النهي عن نکاح الشغار مثلا وشک في دلالته علی الفساد فالمرجع عموم أوإطلاق ما ورد في العقود من الأمر بالوفاء بها ، بل یمکن الرجوع إلی ما ورد في خصوص النکاح من الإطلاق أوالعموم المرغب الیه أوالأمر به ، واما إذا لم یکن في البین إطلاق أوعموم تصل النوبة إلی الاصل العملی ، ومن الواضح ان مقتضاه هوالحکم بالفساد وعدم ترتب الاثر الذی شک في ترتبه ، فلوشک في حصول الزوجیة في نکاح الشغار فمقتضی الاستصحاب عدم تحقق الزوجیة بعد تحقق العقد بجمیع شرائطه .

ولایخفي ان الرجوع إلی الاستصحاب في المقام مبنی علی جریانه في الشبهات الحکمیة ، فمن انکر جریانه فیها کالسید الخوئی ( قدّس سرّه ) فلابد وان یمنع عن جریانه في المقام ویرجع إلی الاصول الطولیة التی تجری بعد سقوط الاستصحاب ، وهی أصالة الحلّ ما دام لم یحرز اهتمام الشارع بالتحفظ في ذلک الموضع ، فلوانکرنا جریان استصحاب عدم الاثر في النکاح الذی شک في صحته وفساده فلانحکم بترتب آثار الزوجیة من جواز النظر والمواقعة لوسلمنا ان مذاق الشارع فیه هوالاحتیاط لا البرائة والترخیص ، فتدبّر .

هذا في المعاملات ؛ واما في العبادات ، فقال : انها أیضاً کذلک ، لعدم الأمر بها مع النهي عنها ، فلوشککنا في مشروعتها فالاصل عدم مشروعیتها ، إذا لم یکن في البین إطلاق أوعموم یقتضی مشروعیتها مع النهي أیضاً .

ولایخفي انه لا مجال للرجوع إلی العموم أوالإطلاق في باب العبادات ، وان صح ذلک في المعاملات ، وذلک لان من المحتمل أن یکون النهي في المعاملة غیر مقید للإطلاقات أوالعمومات الدالة علی صحة المنهي عنه أیضاً إذا شک في اقتضائه للفساد ، لعدم إحراز التنافي بین الحرمة والصحة حینئذ ، وهذا بخلاف العبادات فلوکان الأمر بعبادة مطلقا یعم الفرد المنهي عنه في نفسه فلایعمّه بعد تعلق النهي به وان لم نحرز اقتضاء النهي عنها للفساد ، اذ لایعقل بقاء إطلاق الأمر بشیئ بعد فعلیة النهي عن ذلک الشیئ ـ کما مر في بحث اجتماع الأمر والنهي ـ وعلیه فالشک في صحة العبادة المنهي عنها راجع إلی الشک في مشروعیتها دائما ، من دون فرق بین ما إذا کان دلیل الأمر بها مطلقا أوعاما أولم یکن کذلک ، ولعل مراد صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) من تشبیه العبادات بالمعاملات هوالتشبیه بلحاظ اصل جریان أصالة الفساد لا بلحاظ قیدها أیضاً ، فتدبّر .

هذا ما ذکره صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) مع توضیح منّا ، وهوتام لایحتاج إلی زیادة التفصیل ، إلاّ ان بعض نسخ الکفایة مخالفة لما نقلناه في العبادات ، فقد وردت فیها هذه العبارة : واما العبادات فکذلک لوکان الشک في اصل ثبوت الأمر ، أوفي صحة المأتی به وفساده ، لاجل الشک في إنطباقه مع ما هوالمأمور به حین إتیانه ، وإلاّ فإصالة الصحة بعد فراغه متبعة ، واما لوکان الشک لاجل دوران الواجب بین الاقل والاکثر فقضیة الاصل بحکم العقل وان کانت هوالاشتغال علی ما حققناه في محله ، إلاّ ان النقل ـ مثل حدیث الرفع ـ یقتضی صحة الاقل والبرائة عن الاکثر ، فتدبّر جیّدا .

وقد حکی ان صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) قد ضرب الخط علی هذه العبارة ، وکتب بدلها ما نقلناه اولا ، وما صنعه هوالصحیح ، اذ المفروض هوالشک في الصحة والفساد من جهة تعلق النهي بالعبادة ، وهل هوموجب لعدم مشروعیة العبادة أوغیر موجب ، فالشک متمحض في مشروعیته ، ومقتضی الاصل عدمها ، کما مر عند نقل عبارة صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) عن بعض النسخ المصححة .

واما ما نقلناه عن بعض النسخ من التفصیل فهواجنبی عن المقام ، کالتفصیل بین ما إذا کان الشک حین العمل وبین کونه بعده ، فحکم بالاشتغال في الأوّل ، وبجریان قاعدة الفراغ في الثانی ، وکذا تفصیله في جریان البرائة الشرعیة وعدم جریان البرائة العقلیة فیما إذا کان الشک لأجل اعتبار شیئ في العبادة ، فدار الأمر بین الاقل والاکثر ؛ لا ما إذا شک في اصل المشروعیة ـ کما في المقام ـ ، فان هذا أیضاً اجنبی عن المقام الذی قد شک في صحة العمل وفساده من ناحیة تعلق الحرمة به ، ولعله لاجل ذلک ضرب علیه الخط ، کما حکی عنه ، وهوالعالم .

ومن هذا البیان تظهر المناقشة حول کلام المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) حیث فصّل بین المعاملات وبین العبادات فانه بعد ان جعل المرجع أصالة الفساد عند الشک في صحة المعاملة المنهي عنها قد فصل في العبادات بین ما إذا کان الشک في صحتها وفسادها من جهة الشبهة الموضوعیة فالمرجع قاعدة الاشتغال ، وبین ما إذا کان الشک من ناحیة الشبهة الحکمیة فالبرائة أوالاشتغال ـ علی خلاف موجود في دوران الأمر بین الاقل و الاکثر ـ .[[19]](#footnote-20)

بینما ان الشبهة في المقام حکمیة وهی ناشئة عن الشک في اصل مشروعیة العمل وعدمها ، ولا ربط له بباب دوران الأمر بین الاقل والاکثر ، فانه مختصّ بما إذا احرزت مشروعیة اصل العمل وقد شک في اعتبار شیئ فیه ، لا فیما إذا شک في اصل المشروعیته ، کما في المقام .

اللهم إلاّ ان یقال ان الشک في المقام وان کان راجعا إلی الشک في اصل مشروعیة العمل المنهي عنه ، إلاّ انه إذا تعلق الأمر بصرف وجود الطبیعة ، وتعلق النهي بحصة منها ، ولم یحرز اقتضائه للفساد فلا محالة یشک في تقیید صرف الوجود بعدم کونه من مصادیق هذا النهي ، فان کان النهي مقتضیا للفساد فمتعلق الأمر مقید بعدمه لا محالة ، وإلاّ فلا تقیید في البین ، فبالأخرة یعود الأمر إلی دوران الأمر بین الاقل والاکثر .

وعلیه فتفصیل المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) بین الشبهة الحکمیة والموضوعیة وان کان اجنبیا عن محل الکلام إلاّ ان اندراج المقام في مسألة دوران الأمر بین الاقل والاکثر صحیح .

فما في المحاضرات من إنکار اندراجه في ذلک الباب رأسا لیس في محله ، اذ الشک في صحة العبادة وفسادها ـ إذا تعلق الأمر بصرف الوجود منها ـ راجع إلی الشک في تقییدها بالعدم الذی لاینطبق علی تلک العبادة المشکوکة وعدمه ، فهومندرج في باب الاقل والاکثر .

**انحاء ما تعلق به النهی**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في الأمر الثامن : ان متعلق النهي اما أن یکون نفس العبادة ، کالنهي عن صوم العیدین وصلاة الحائض بناء علی المشهور ، أوجزئها ـ کما إذا تعلق النهي بقرائة العزائم في الصلاة ـ ، أوشرطها الخارج عنها ـ کما إذا تعلق النهي بلبس الساتر الغصبی في الصلاة ـ ، أووصفها الملازم للعبادة ـ کما إذا تعلق النهي بإجهار القرائة في حق النساء في الصلوات الجهریة عند استماع الاجنبی ـ ، أووصفها غیر الملازم ـ کما في موارد اجتماع الأمر والنهي ، کالصلاة في الدار المغصوبة ، فقد تعلق النهي بالکون الصلاتی الغصبی ، وهوقابل للانفکاک عن الصلاة ـ .

لا ریب في دخول القسم الأوّل في محل النزاع ، وهوالقدر المتیقن من النهي عن العبادة أوالمعاملة ، کما لایخفي ، وکذا القسم الثانی بلحاظ ان جزء العبادة عبادة من العبادات ، فلوتعلق به النهي فهونهي عن العبادة أیضاً ، إلاّ ان الإتیان بالجزء المنهي عنه لایوجب بطلان المرکب إلاّ إذا اقتصر علیه المکلف ، فینتفي المرکب بانتفاء بعض اجزائه بل ادناها ، واما إذا تدارک المکلف واتی بجزء غیر منهي عنه صح عمله ، إلاّ إذا استلزم التکرار مانعا آخر ، کالقران بین السورتین مثلا ، فلوصلی المکلف واتی بسورة العزائم وعصی ولم یسجد اثناء الصلاة ثمّ اتی بسورة اخری صحت صلاته ، إلاّ بناء علی القول بمبطلیة القران بین السورتین حتی فیما إذا لم تقع السورة الاولی جزءً للمرکب .

واما القسم الثالث فلایکون حرمة الشرط موجبا لفساد العبادة المشروط به ، اذ الشرط خارج عن العبادة ولایسری النهي عنه إلی النهي عنها ، إلاّ إذا کان نفس الشرط عبادة فیدخل في القسم الأوّل ، کالطهارات الثلاث ، فحرمته موجبة لفساد نفس الشرط وبفساده یفسد المشروط ، لعدم حصول شرطها .

واما القسم الرابع فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه ، فیکون النهي عن الجهر في القرائة مثلا مساوقا للنهي عن القرائة الجهریة ، لاستحالة کون القرائة التی یجهر بها مأمورا بها مع کون الجهر منهیا عنه فعلا ، فهذا المورد في الحقیقة داخل اما في القسم الثانی بناء علی کون الوصف ملازما لجزء العبادة کالمثال المتقدم ، أوفي القسم الأوّل بناء علی کون الوصف ملازما لکل العبادة ، کالنهي عن الجهر في التلبیة في حق النساء .

وهذا بخلاف ما إذا کان الوصف مفارقا ـ کما في القسم الخامس ـ ، اذ النهي عنه لایسری إلی الموصوف إلاّ فیما إذا اتحد المنهي عنه مع الموصوف وجودا ، بناء علی امتناع اجتماع الأمر والنهي ، واما بناء علی جوازه فلایسری النهي من الوصف إلی الموصوف اصلا ، کما مر في بحث اجتماع الأمر والنهي .

هذا حال النهي المتعلق بالجزء أوالشرط أوالوصف .

واما النهي عن العبادة لأجل احد هذه الامور ، مثل لاتصل في موضع التهمة ، فهوعلی قسمین : فان هذه الامور ـ الجزء والشرط والوصف ـ قد تکون واسطة لعروض النهي ، وکان من قبیل الوصف بحال متعلق الموصوف ، کان حاله حال النهي عن احدها ؛ وقد تکون واسطة لثبوت النهي عن ذات العبادة ، وکان من قبیل الوصف بحال الموصوف ، کان النهي عنه علی نحوالحقیقة ، وحاله حال النهي في القسم الأوّل .

قال : ومما ذکرنا في بیان أقسام النهي في العبادة یظهر حال الأقسام في المعاملة ، فتارة یکون النهي متعلقا بذات المعاملة کالنهي عن تنخیع الذبیحة ـ بناء علی انه لیس إرشادا إلی عدم وقوع التذکیة ـ ، واخری متعلقا بجزء المعاملة ، وثالثة بشرطها ، ورابعة بوصفها الملازم لها ، وخامسة بوصفها المفارق عنها .

هذا ما ذکره صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) مع بعض الزیادات والتوضیحات ، وهومشتمل علی جهات نبحث عنها واحدة واحدة :

**1 ـ** انه قسّم العبادات والمعاملات بخمسة أقسام ، وطوّل الکلام في العبادات ، واجمله في المعاملات ، واقتصر بالإشارة الیها ، وقاسها بالعبادات .

ولایخفي ان التقسیم لابدّ وأن یکون بلحاظ اختلاف الآثار المترتبة علی الأقسام ، وإلاّ لکان بلا اثر ولغوا ، ولعل الاثر المترتب علی هذا التقسیم هواختلاف هذه الأقسام في بعض الخصوصیات ، مثلا ان النهي عن جزء العبادة وان کان مثل النهي عن کلها إلاّ ان في النهي في الجزء بحث مرّ عن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ، کما ان في النهي عن وصف العبادة بحث في انه نهي عن ذات العبادة ام لا ، کما مر أیضاً ، وهکذا في النهي عن العنوان المتحد للعبادة بحث ، فلایندرج في المقام إلاّ بناء علی القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي ، ولعل الاختلاف في هذه الجهات اوجب التقسیم المزبور ، وإلاّ فمن حیث اقتضاء النهي في العبادة أوالمعاملة للفساد لا اثر لهذا التقسیم اصلا ، کما لایخفي .

**2 ـ** انه ادعی في القسم الثانی ـ ما إذا تعلق النهي بجزء العبادة ـ عدم بطلان العبادة إذا اتی المکلف بجزء آخر غیر منهي عنه إلاّ إذا استلزم التکرار خللا آخر ، کالقران بین السورتین مثلا .

وهنا کلام مفصل للمحقق النائینی ( قدّس سرّه ) لایخلوتعرضه عن الفائدة ؛ قال : ان الإتیان بالجزء المنهي عنه یوجب بطلان العبادة مطلقا ولایمکن تصحیحه بوجه ، بیان ذلک : ان جزء العبادة اما ان یؤخذ فیه عدد خاص کالوحدة المعتبرة في السورة ـ بناء علی حرمة القران ـ ، واما ان لایؤخذ فیه عدد خاص ؛

اما الأوّل فالنهي عنه یقتضی فساد العبادة من جهة ان الآتی به اخلّ بالجزء ، فحیث ان المنهي عنه غیر صالح للعبادیة فالاقتصار بالمنهي عنه مخلّ بالمرکب ، کما لایخفي ، ولواتی بجزء آخر فقد اخلّ بالجزء أیضاً ، اذ المفروض اعتبار عدد خاص لم یقع حینئذ .

قال : ومن هنا تبطل الصلاة فیما إذا قرء المصلی احدی سور العزائم ، فان دلیل حرمة قرائتها خصص دلیل الجواز بغیر الفرد المنهي عنه ، فیحرم القران بالنسبة الیه ؛ مضافا إلی ان تحریم الجزء یستلزم أخذ العبادة بالنسبة الیه بشرط لا ، سواء اتی بها المصلی في محله أوفي غیر محله .

قال : ویترتب علی ذلک امور : کون العبادة مقیدة بعدم ذلک المنهي عنه ، فیکون وجوده مانعا عن صحتها ، وکونه زیادة في الفریضة فتبطل الصلاة بسبب الزیادة العمدیة المعتبر عدمها في صحتها ، وکون المنهي عنه خارجا عن ادلة جواز مطلق الذکر في الصلاة ، فان دلیل الحرمة لا محالة یوجب تخصیصها بغیر الفرد المحرم فیندرج الفرد المحرم في عموم ادلة بطلان الصلاة بالذکر المنهي عنه .

واما القسم الثانی فیأتی فیه جمیع الوجوه المقتضیة لفساد العبادة المشتملة علی الجزء المنهي عنه إلاّ الوجه الأوّل فهومختص بالقسم الأوّل .[[20]](#footnote-21)

ولایخفي ان ما ذکره مشتمل علی مطالب لایخلوبعضها عن المناقشة بل المنع ؛

منها : ان الجزء إذا اعتبر فیه عدد خاص فلایمکن تصحیح العبادة إذا اتی المکلف بما هوالمنهي عنه في العبادة سواء اقتصر علیه أولم یقتصر علیه ووجهه واضح قد مر الکلام فیه في اول بیانه .

منها : ان تحریم جزء العبادة ـ کالنهي عن قرائة العزائم في الصلاة ـ یستلزم تخصیص دلیل تلک العبادة بغیر ذلک الجزء وتصیر العبادة بالإضافة الیه بشرط لا .

قد نقض هذا الکلام في المحاضرات بالنهي عن النظر إلی الاجنبیة في الصلاة الذی لایوجب ان تکون الصلاة مشروطة بعدم النظر ، ولکن لایخفي ما فیه ، فان النظر إلی الاجنبیة اجنبی عن الصلاة ، ولایوجب النهي عنه تقیید الصلاة بعدم المنهي عنه ، وهذا بخلاف النهي عن قرائة العزائم التی تکون مسانخا للصلاة ویمکن فیه ادعاء ما یدعیه المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) .

نعم ان مجرد التحریم غیر مقتض لذلک ، غایة الأمر انه مقتض لعدم صلاحیة المنهي لان یقع جزء للواجب ، لا تخصیص إطلاق تلک العبادة بغیر ذلک الجزء ، فان هذا محتاج إلی مؤونة زائدة ونظارة إضافة ، وعلیه فالحکم ببطلان الصلاة إذا قرئت فیها احدی سور العزائم مختص بما إذا سجد المکلف بعد قرائة آیة السجدة ، فلوعصی ولم یسجد فلا دلیل علی بطلان صلاته ، کما حقق في محله .

منها : ان النهي عن الجزء موجب لخروجه عن ادلة جواز مطلق الذکر ، وهذا المطلب تام بالنسبة إلی الجواز التکلیفي ، فمع النهي عن الشیئ لایعمه إطلاق دلیل جواز الذکر ، کما هوواضح ، واما بالنسبة إلی الجواز الوضعی فهواول الکلام ، کما لایخفي .

منها : ان الإتیان بالجزء المنهي عنه یوجب الزیادة في الصلاة ، ومن هذه الجهة توجب بطلانها ، ولکن في صدق الزیادة کلام طویل موکول إلی محله .

وبالجملة ان النهي عن الجزء لایوجب إلاّ حرمة الإتیان به ، فهومانع عن صلاحیته للجزئیة ، واما کونه موجبا لفساد العبادة وبطلانها فلم یقم علیه دلیل ، وما ذکره هذا المحقق ( قدّس سرّه ) غیر واف لإثبات البطلان والفساد ، فالحق في هذا المقام مع صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) وقد مرّ نقل کلامه .

**3 ـ** ما ذکره حول النهي عن الشرط ، وقد قال المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) في هذا المضمار : ان شرط العبادة الذی تعلق به النهي انما هوالمعنی المعبّر عنه باسم المصدر ، واما المتعلق للنهي فهوالمعنی المعبر عنه بالمصدر ، فما هومتعلق النهي مغایر لما هوتعلق به الأمر ، مثلا ان الصلاة مشروطة بالتستر ، بینما ان متعلق النهي هوستر لباس خاص ، کالثوب المغصوب ، فهولایوجب بطلان العبادة ، لاختلاف المتعلقین ، نظیر النظر إلی الاجنبیة اثناء الصلاة فهوغیر مبطل للصلاة قطعا .

قال : ومنه ظهر بطلان تقسیم الشرط إلی التعبدی ـ کالطهارات الثلاث ـ ، وإلی غیر التعبدی ـ کالتستر ونحوه ـ ، وذلک لان شرط الصلاة المأمور بها هی الطهارة المراد منها اسم المصدر المقارنة لها زمانا ، واما الطهارات الثلاث من الوضوء والغسل والتیمم فهی بنفسها لیست شرطا للصلاة ، وانما هی محصلة لما هوشرطها فما هوعبادة لیس شرطا ، وما هوالشرط لیس عبادة ، ولذا یحکم بصحة صلاة من صلی غافلا عن الطهارة فانکشف کونه طاهرا .[[21]](#footnote-22)

یمکن ان یقال : ان النهي عن الشرط موجب لتقیید إطلاق دلیل المشروط بعدم ذلک المنهي ، وذلک لان النهي عن الشرط وان کان نهیا عما هوالخارج والمغایر للمأمور به إلاّ انه مع هذا النهي لایرخص العقل تطبیق المأمور به علی الحصة المقارنة للمنهي عنه ، ففرق بین النظر إلی الاجنبیة اثناء الصلاة ، فحرمته لاتؤثر في إطلاق دلیل الأمر بالصلاة ، وبین التستر بالساتر الغصبی ، فان الأمر بالصلاة المشروطة بالشرط وان کان مطلقا یعمّ التستر بالساتر الغصبی إلاّ ان إطلاقها لمّا کان بدلیا فنحتاج إلی ترخیص العقل والعقلاء في ترخیص ذلک علی کلّ مورد ، وحیث ان الصلاة المقارنة للساتر الغصبی فعل واحد لم یحرز ترخیص العقل والعقلاء في تطبیق الجامع علیه ، ومع الشک في ذلک یجب الاحتیاط والإتیان بما هومفرّغ للذمّة قطعا بعد إحراز الاشتغال به کذلک .

هذا ؛ وقد اختلفت کلمات السید الخوئی ( قدّس سرّه ) في هذا المجال ، قال في اصوله : ان النهي عن الشرط موجب لتقیید المشروط بغیر ذلک النهي ، فلا فرق في هذه الجهة بین الشرط والجزء ، وان افترقا في ان الجزء قد انبسط علیه الأمر بخلاف الشرط ، فهوخارج عن محط المأمور به ، وان کان التقید به داخلا فیه .

بینما انه منع عن التقیید في بحثه الفقهی في مبحث لباس المصلی ، فقد اجاب هناک عن جمیع الوجوه التی استدل بها علی شرطیة إباحة لباس المصلی ، واحتاط في نهایة الأمر من جهة ذهاب المشهور الیه .[[22]](#footnote-23)

ولایخفي انه لا مجال لدعوی تقیید المأمور به بغیر المنهي عنه بعد کونه خارجا عن المأمور به، کما مر عن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) .

وبالجملة انه فرق بین الجزء والشرط ، فالنهي عن الجزء موجب لتقیید المرکب بغیر ذلک الجزء ، لعدم صلاحیة المنهي عنه للوقوع ضمن المرکب ، وهذا بخلاف الشرط ، فان النهي عنه غیر موجب لتقیید المشروط بعدم ذلک الشرط ، فانّ هذا یحتاج إلی مؤونة زائدة .

اللهم إلاّ أن یکون ناظرا ـ مما ذکره في الاصول ـ إلی النهي الخاص المتعلق بشرط خاص ، فالنهي عن التستر بثوب خاص کاشف عن تقید المشروط بعدمه ، وهذا تام إلاّ انه راجع في الحقیقة إلی النهي الإرشادی ، لا المولوی ، ومن الواضح ان النهي المولوی هومحل البحث لا الإرشادی .

تحصل ان النهي عن الشرط غیر موجب لتقیید المشروط بعدمه ، غایة الأمر ان الترخیص في التطبیق علی المشروط المقارن للشرط الحرام مشکل .

ثمّ ان ما ادعاه المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) من کون تمام الشرائط توصلیة فان تمت في مثل الطهارة ـ حیث انها متحصلة عن اسباب خاصة کما هوالمشهور ـ فلاتتم في جمیع الشرائط ، فان بعض الخطابات الواردة في الشرائط ظاهر في ان الفعل مثل التستر شرط ، لا الحاصل منه والمعنی الاسم المصدری ، وعلیه لا مجال لدعوی إرجاع جمیع الشرائط إلی المتحصل الذی عبّر عنه باسم المصدر ، وأیضاً لا مجال لاستشهاده علی دعواه بما إذا غفل المکلف عن الطهارة ثمّ انکشف کونه علی طهارة ، وذلک لعدم اعتبار الالتفات إلی الشرط ولوکان هوالفعل ، اذ المفروض خروجه عن المأمور به ، فمن أتی بالمشروط صح عمله ولوکان غافلا عن تحقق شرطه بلا فرق بین کون الشرط فعلا من افعال المکلف أوهیئة من هیئاته ، کما لایخفي .

4 ـ ما ذکره في الوصف المتحد للعبادة ، فحکم ببطلان العبادة إذا تعلق النهي بالوصف الملازم للعبادة دون المفارق ، ببیان مرّ سابقا .

ولایخفي ان تعلیله في الوصف الملازم غیر صحیح ، فان اتحاد المنهي عنه للمأمور به لایوجب سرایة النهي إلی المأمور به وصیرورته محرمة فقط ، بل غایة الأمر کون ذلک مندرجا في بحث اجتماع الأمر والنهي ، فعلی القول بجواز الاجتماع لایسری النهي ، وبناء علی الامتناع یسری ، فلا فرق بین الملازم وغیره .

اضف إلی ذلک ان القرائة شیئ والجهر بها شیئ آخر هومن عوارضها غیر اللازم ، اذ القرائة ربما تکون جهریة ، کما قد تکون إخفاتیة ، ومجرد کونها غیر خارج عنهما غیر موجب لکون وصفها وعرضها لازما لا مفارقا ، فالقرائة والجهر حقیقتان مختلفتان ، ومجرد اتحادهما وجودا لایوجب تعلق النهي بنفس ما تعلق به الأمر ، فربما یقول المولا : تکلم ولکن لاتتکلم جهرا .

5 ـ ما ذکره في العنوان المتحد للعبادة ، وهوتام لا نقاش فیه ، وهوالفرد الاجلی والمتفق علیه لتعلق النهي بالعبادة ، کما مر في بحث اجتماع الأمر والنهي .

وبهذا یتم الکلام في الامور التی قدّمها صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) قبل الورود في اصل البحث ، وبقی بعض الامور التی لا بأس بالإشارة إلی واحد منها ، وهو:

**عموم النزاع لما إذا لم یکن إطلاق في البین**

انه حکی عن المحقق القمی ( قدّس سرّه ) اختصاص النزاع بما إذا کان في البین إطلاق أوعموم یقتضی صحة المنهي عنه لولم یکن منهیا عنه ، وإلاّ فلولم یکن إطلاق أوعموم في البین فالمنهي عنه محکوم بالفساد من جهة أصالة عدم المشروعیة في العبادات ، أوأصالة الفساد في المعاملات ، ولولم یکن النهي مقتضیا للفساد ؛ وعلیه فیختص النزاع بما إذا کان في البین إطلاق أوعموم صار مرجعا علی فرض عدم دلالة النهي علی الفساد حتی تظهر الثمرة بین اقتضاء النهي للفساد وعدمه .

وفیه : اولا : ان النهي عن الشیئ في العبادات موجب لتقیید إطلاق الأمر لا محالة ولولم یکن النهي مقتضیا للفساد ، وعلیه فلا فرق بین أن یکون في البین إطلاق أولم یکن کذلک .

وثانیا : ان الحکم بالفساد وان کان مقتضی الاصل العملی فیما إذا لم یکن إطلاق أوعموم في البین ، إلاّ انه مستند بالاصل العملی ، بینما ان النهي لوکان مقتضیا للفساد فالفساد مستند الیه لا إلی الاصل العملی ، وعلیه تظهر الثمرة لهذا البحث حتی فیما إذا لم یکن في البین إطلاق أوعموم یصلح للمرجعیة عند فقدان الدلیل علی لاقتضاء .

وبهذا تتم الامور التی لابد من تعرضها قبل الورود في البحث .

وقال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) بعد الامور التی قدمها : ان تفصیل الاقوال في الدلالة علی الفساد وعدمها التی ربما تزید علی العشرة علی ما قیل لیس بمهم ، انما المهم بیان ما هوالحق في المسألة ، ولابد من الکلام في مقامین :

**المقام الأوّل في العبادات :**

فنقول : ان النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ولوکانت جزء عبادة بما هوعبادة ـ لا بما هوجزء للعبادة ـ کما عرفت مقتض لفسادها ، لدلالة النهي علی الحرمة ذاتا ، ولایکاد یمکن اجتماع الصحة بمعنی موافقة الأمر أوالشریعة مع الحرمة ؛ وکذا بمعنی سقوط الإعادة ، فانه مترتب علی إتیانها بقصد القربة وکانت مما یصلح لان یتقرب بها ، ومع الحرمة لایصلح لذالک ، ولایتأتی قصدهما من الملتفت إلی حرمتها ، ولایمکن إتیانها بقصد الملاک لمغلوبیة الملاک لوکان ، کما لایخفي .[[23]](#footnote-24)

ولایخفي ان دلالة النهي علی الحرمة لا دخل لها في إثبات الاقتضاء وعدمه ، وانما المقتضی للفساد هی الحرمة بل والکراهة أیضاً ـ کما مر في بعض الامور السابقة ـ فان المبغوضیة والحزازة لاتجتمع مع الصحة والإجزاء ، فان المبغوض ولوبمرتبة ضعیفة لایتعلق به الأمر ، فلایقع صحیحا بنظر المتکلم ، وأیضاً لایصلح ان یتقرب منه ، بل ولایتمشی قصد القربة أیضاً إذا کان المکلف ملتفتا إلی المبغوضیة ، وحینئذ لایقع مسقطا للأمر وموجبا لسقوط الإعادة والقضاء .

وبالجملة ان النهي عنه سواء کان مبغوضا لنفسه أولغیره لایقع مقربا من المولی ، فلا مجال لتوهم صحته ، ولذا ادعینا سابقا ان اصل اقتضاء النهي للفساد أمر واضح لاینبغی البحث عنه ، وانما البحث مختص لبعض مصادیق النهي ، کالنهي التنزیهی أوالغیری ، فعموم الاقتضاء هوالذی قابل للبحث والسؤال لا اصل الاقتضاء .

ثمّ ان ظاهر کلامه دلالة النهي علی الحرمة ذاتا ، کالنهي عن صوم العیدین والنهي عن صلاة الحائض ، وسیأتی دفاعه عن ذلک في الجواب عن السؤال الآتی ، وهذا هوالصحیح ، کما سیظهر من البحث الآتی ، ولکن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) قد انکر الحرمة الذاتیة للعبادات المنهي عنها ، وادعی سابقا ان حرمتها تشریعیة ، ولعله غفل عن دعواه السابق ، واعترف بذاتیة النهي بارتکازه العرفي في هذا المقام ، کما انه غفل عما قاله سابقا من ان البحث في دلالة اللفظ وطرحه هنا عقلیا کما هوالصحیح .

وکیف کان قد طرح هنا سؤالا بقوله : لا یقال : هذا لوکان النهي عن العبادة دالا علی الحرمة الذاتیة ، والحال ان العبادة لاتتصف بالحرمة الذاتیة اصلا ، اذ العبادة ان اوتیت بلا قصد القربة فلیست عبادة ، ولذا لاتحرم صلاة الحائض إذا اتت بها تمرینا وفي مقام التعلیم ، وان اوتیت قربیا فهی غیر مقدورة ، لعدم الأمر بها إلاّ بنحوالتشریع ، وحینئذ فهی محرمة تشریعا ، ومعه لاتتصف بحرمة اخری ، لامتناع اجتماع المثلین کالضدین .

فانه یقال : اولا : لا ضیر في اتصاف ما یقع عبادة ـ لوکان مأمورا به ـ بالحرمة الذاتیة ، فنختار الشق الأوّل ، مثلا ان صوم العیدین کان عبادة منهیا عنها ، بمعنی انه لوأمر به کان امره عبادیا لایسقط إلاّ بإتیان متعلقه قربیا ، کصوم سائر الایام ، هذا فیما إذا لم یکن ذاتا عبادة ، کالسجود لله تعالی ، وإلاّ کان محرما مع کونه فعلا عبادة ، مثلا إذا نهي الجنب والحائض عن السجود له تعالی کان عبادة محرمة ذاتا حینئذ ، لما فیه من المفسدة أوالمبغوضیة في هذا الحال .

مع انه لا ضیر في اتصافه بهذه الحرمة الذاتیة مع الحرمة التشریعیة بناء علی ان الفعل لایکون متصفا بالحرمة التشریعیة حقیقة ، وانما المتصف بها هوفعل من افعال القلب ، کما هوالحال في التجری والانقیاد ، فلایلزم اجتماع المثلین ، لان مرکز الحرمة الذاتیة هوالعمل الخارجی ، ومرکز الحرمة التشریعیة أمر قلبی .

هذا ؛ مع انه لولم یکن النهي فیها دالا علی الحرمة الذاتیة لکان دالا علی الفساد ، لدلالته علی الحرمة التشریعیة ، وهذا کاف للحکم بالفساد لا اقل ، فان النهي التشریعی یدل علی ان العبادة لیست مأمورا بها ، وإلاّ لما کان إتیانها تشریعا ، وهذا کاف للحکم بالفساد .

ولایخفي ان هذا البیان هوالبیان العقلی للملازمة .

قال في آخر کلامه : نعم لولم یکن النهي عن العبادة إلاّ عرضا ـ کما إذا نهي عنها فیما کانت ضدا لواجب اهمّ ـ لما کان مقتضیا للفساد علی عدم اقتضاء الأمر بالشیئ للنهي عن الضد إلاّ عرضا ، فیخصص به أویقید به ، یعنی لایقتضی الأمر بالشیئ النهي عن ضده حقیقة حتی یخصص به إطلاق الأمر ، وبالنتیجة یحکم ببطلان المنهي عنه لعدم کونه مندرجا في إطلاق الأمر ، کما ان الأمر کذلک فیما إذا کان النهي حقیقیا ، کما إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشیئ النهي عن ضده حقیقة ، مثلا لوکان الأمر بإزالة النجس عن المسجد مقتضیا للنهي عن الصلاة حقیقة فلازمه تخصیص الأمر بالصلاة ، وعدم شموله للصلاة حین ترک الإزالة ، فتبطل لعدم کونها مأمورا بها ، بخلاف ما إذا لم یکن مقتضیا للنهي عنها ، وکان النهي عنها عرضا ومجازا ، فلایوجب ذلک تخصیص أوتقیید الأمر بالصلاة ، لانه لیس نهیا حقیقیا حتی یقید الأمر الحقیقی ، فتدبّر .

هذا ما ذکره صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) مع توضیح منا ، ونلخصه في نقاط مع ما فیه من بعض المناقشات :

**النقطة الاولی** في الإشکال الذی طرحه ، وهو:

ان متعلق النهي الذاتی اما ذات العمل من دون تقییده بقصد القربة فمن المعلوم انه لیس بعبادة ولا بمحرم ، واما العمل بقصد القربة فهوغیر قابل لان یتعلق به النهي بعد کونه محرما تشریعا ، اذ المفروض عدم شمول الأمر له ، وإلاّ لکان صحیحا ، ومعه یکون إتیانه بقصد القربة تشریعا محرما لایصلح لان تتعلق به حرمة اخری ، وإلاّ للزم اجتماع المثلین .

وعلیه فلا مجال لدعوی حرمة العبادة ذاتا ، کی تدل الحرمة الذاتیة علی فسادها .

**النقطة الثانیة** فیما اجاب به عن هذا الإشکال اولا ، وهو: انه لا مانع لاتصاف العبادة بالحرمة الذاتیة إذا کانت شأنیة جعلیة ، أوذاتیة فعلیة ، کما مر في احد الامور السابقة .

ولایخفي ما في هذا الجواب ، فان العبادة الذاتیة الفعلیة وان صلحت لتعلق النهي الذاتی بها ولکن المهم في الباب هی العبادة الجعلیة ، کصوم العیدین وصلاة الحائض ، وإذا کان المراد منها ما هی عبادة شأنا یعود إشکال الخصم ، بان المتعلق للنهي اما ذات الفعل ، واما مقیدا بقصد القربة ، لا حرمة علی الأوّل اصلا ، ولایصلح للحرمة الذاتیة علی الثانی ، ولایرتبط جواب صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) بهذا الإشکال اصلا .

اضف إلی ذلک ان القسم الخامس من العبادات الذی مرّ في الأمر الثامن من الامور السابقة متعلق للنهي والحرمة الذاتیة من دون ایّ إشکال فیه ، اذ النهي عن الغصب نهي مولوی ذاتی تعلق بالغصب واتحد متعلقه مع الصلاة في المکان الغصبی ، فهی أیضاً منهي عنها بنهي ذاتی متعلق بما هوواجد لملاک الأمر ، وان لم یتعلق به أمر فعلا من جهة استحالة اجتماع الأمر والنهي .

ثمّ ان صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ذهب في مبحث الصحیح والاعم إلی کون حرمة العبادة تشریعیة وان لایکون نهیها ذاتیة ؛ ولعله هنا بصدد الدفاع عن المشهور ، یعنی یمکن القول باتصاف العبادة بالحرمة الذاتیة کما قال المشهور وان لم یقل به .

**النقطة الثالثة** فیما اجاب به عن الإشکال ثانیا ، وهوإنکار اجتماع المثلین علی فرض تعلق الحرمة الذاتیة ، اذ المتعلق للحرمة التشریعیة هوالقصد والبناء القلبی ، کالتجری والانقیاد ، بینما ان متعلق الحرمة الذاتیة هوذات العمل ، فلایلزم اجتماع المثلین ، ولایضر الحرمة التشریعیة باتصاف الفعل بالحرمة الذاتیة .

ولایخفي ان هذا الجواب مبنی علی کون التشریع عبارة عن العمل الجنانی ، بینما انه عنوان لنفس الفعل الخارجی ، فإسناد العمل إلی الباری تعالی مع عدم کونه مأمورا ولا محبوبا عن قبله تشریع وافتراء ومحرم ، بمقتضی قوله عزّ وجلّ قل آلله أذن لکم ام علی الله تفترون ، وعلیه یعود الإشکال .

**النقطة الرابعة** فیما اجاب به عن الإشکال ثالثا ، وهو: ان الحرمة التشرعیة کافیة للحکم بالفساد أیضاً ، فانها تدل علی عدم الأمر بالعمل ، وهوکاف للحکم بالفساد .

ولایخفي انه لوحکمنا بالفساد حینئذ فهومن جهة عدم الأمر ، لا من ناحیة اقتضاء النهي للفساد ، وهذا هوالمبحوث عنه في هذا البحث ، لا الحکم بالفساد ولوبمقتضی الاصل العملی ، وقد مر خروج النهي التشریعی عن محل النزاع .

هذا ؛ والصحیح في مقام الجواب عن هذا الإشکال ان یقال :

ان ظاهر النهي عن العبادة أن یکون مولویا متعلقا بذات العبادة ـ کما مر في بعض الابحاث السابقة ـ ولا بأس بحرمته الذاتیة ، وان انطبق علیها عنوان التشریع أیضاً إذا اوتی به بقصد امره أوملاکه القطعی ، فان متعلق النهي لیس بنفسه مصداقا للمحرم التشریعی ، انما یندرج في التشریع إذا اوتی به علی نحوالتشریع لا مطلقا ، فصوم العیدین محرم شرعا إذا اوتی علی نحوقربی وان لم ینطبق علیه عنوان التشریع ، کما إذا اوتی برجاء المطلوبیة والمحبوبیة .

مع انه لوانطبق علیه عنوان التشریع فهوغیر مانع عن حرمته الذاتیة ، فصوم العیدین إذا اوتی به علی نحوالتشریع محرم بحرامین : بذاته وبعنوان التشریع أیضاً ، ولا بأس باجتماع الحرمتین ، کلّ واحد منهما بعنوان غیر عنوان الآخر ، غایة الأمر ان یتأکد احدهما في الآخر ، وقد مر مرارا ان قضیة اجتماع المثلین اجنبیة عن الاحکام الاعتباریة ، وقد اعترف صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) بعدم المحذور حینئذ في بعض کلماته ، وادعی ان غایة ذلک هوالتأکد ، کما سیأتی نظیره في مبحث المفاهیم ، وقد مر نظیره أیضاً في مبحث اجتماع الأمر والنهي .

وبالجملة ان القول بالحرمة الذاتیة بالنسبة إلی العبادات التی تعلق بها النهي ـ إذا لم تکن قرینة علی ان نهیه إرشادی ـ خال عن الإشکال والمحذور ثبوتا وإثباتا ، فما علیه المشهور من حرمة الصلاة علی الحائض حرمة ذاتیة هوالصحیح ، وقد ورد المنع في بعض الروایات عن الصلاة بلا طهور ، وورد فیها انه یخاف ان تأخذه الارض خسفا [[24]](#footnote-25)، وهذا ظاهر في الحرمة المولویة .

اللهم إلاّ ان یقال : انها ناظرة إلی من صلی بلا طهور واقتصر علیها ، من دون ان یتدارکها بالصلاة مع الطهارة ، ومن الواضح ان هذا مندرج في تارک الصلاة الذی یخاف ان تخسف به الارض ؛ فتدبّر .

**دلالة النهي علی الفساد في المعاملات علی مستوی القواعد**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : المقام الثانی في المعاملات ، ونخبة القول فیها ان النهي الدال علی حرمة المعاملة لایقتضی الفساد ، لعدم الملازمة فیها لغة ولا عرفا بین حرمتها وفسادها اصلا ، کانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هوفعل مباشری ، کالنهي عن البیع وقت النداء یوم الجمعة ؛ أوکانت متعلقة بمضمونها بما هوفعل تسبیبی للمکلف ، کالنهي عن ملکیة المصحف للکافر التی هی مضمون البیع ، وقابلة لان تصدر عن المکلف ولکن لا بالمباشرة بل بالتسبیب ، یعنی بسبب إیجاد سببها وهوالبیع مثلا ؛ أوکانت متعلقة بمضمون المعاملة بالتسبیب بها الیه ، وان لم یکن السبب ولا المسبب مبغوضا ، کالنهي عن بیع المکیل والموزون بالزیادة ، فلیس نفس البیع محرما بما هوفعل مباشری ، ولا إیجاد مجرد ملکیة الزیادة ، اذ لوتحققت بمثل الهبة فلا بأس بها ، وانما الممنوع هوالتسبب بالبیع إلی الزیادة ، فالبیع الربوی هوالمحرم ، دون مجرد تملیک الزیادة ، ولوبواسطة تملیک مجانی آخر غیر البیع .

وبالجملة ان متعلق الحرمة في المعاملات یمکن أن یکون احد الامور الثلاثة ، وعلی کلّ حال لا ملازمة بین الحرمة والفساد ، وانما یقتضی الفساد فیما إذا کان النهي دالا علی حرمة ما لایجتمع حرمته مع صحة المعاملة ، مثل النهي عن اکل الثمن أوالمثمن ، فلوورد في بیع العذرة ان ثمنها سحت فهویدل بالالتزام علی بطلان بیعها ، وإلاّ لما کان ثمنها سحتا .

نعم ـ استدراک عن اصل ما ذکره في نفي الملازمة ـ لایبعد دعوی ظهور النهي في المعاملات في الإرشاد إلی فسادها ، فلوورد النهي عن بیع الغرر فهوظاهر في فساده ، کما ان الأمر بالمعاملة إرشاد إلی صحتها ، من دون دلالته علی إیجابها أواستحبابها ، فقوله تبارک وتعالی : اوفوا بالعقود إرشاد إلی صحتها .

ولکن هذه الإرشادیة مختصة بالمعاملات ای العقود والإیقاعات یعنی الامور الإنشائیة ، لا المعاملات بالمعنی الاعم المقابل للعبادات ، کالتطهیر والتذکیة ، فالنهي عنها لیس ظاهرا في الإرشاد ، بل ظاهره هی المولویة ما لم تقم قرینة علی خلافه ، کما إذا ورد النهي عن تنخیع الذبیحة ـ لاتنخع ذبیحتک ـ ، فقد حمله المشهور علی کراهة التنخیع ، ولومنعنا علی ذلک وحملناه علی التحریم فلا ملازمة بینه وبین الفساد ، لا لغة ولا عرفا .

وبالجملة ان النهي عن الامور الإنشائیة ظاهر في الإرشاد إلی الفساد ، فمن حیث النتیجة تتفق مع القائلین بالملازمة علی فرض کون النهي مولویا ؛ واما في غیرهما فلا مجال لرفع الید عن ظهور النهي في الحکم المولوی غیر المستتبع للفساد ما لم تقم قرینة علی کونه إرشادیا .[[25]](#footnote-26)

هذا ما ذکره صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في هذا المقام ، وهومشتمل علی مطالب :

**المطلب الأوّل :** انه لا ملازمة بین الحرمة والفساد لغة وعرفا .

کان الاولی ان ینفي الملازمة عقلا وعرفا ، اذ بعض الاصولیین ادعوا الملازمة بینهما عقلا ، وقد مر في بعض الامور السابقة ان البحث في المقام عقلی لا لفظی .

اضف إلی ذلک ان الدلالة اللغویة غیر متصورة في المقام ، اذ لا ربط للغة لبیان الملازمة وعدمها ، کما لایخفي .

وادعی انه لا فرق في ذلک بین أن یکون النهي متعلقا بالسبب بما انه فعل مباشری ، أوبالمسبب ، أوبالتسبب بمعاملة إلی شیئ خاص ، کما مرت امثلة ذلک عند نقل کلامه .

وقد خالف في ذلک الشیخ الانصاری ( قدّس سرّه ) والمحقق النائینی ( قدّس سرّه ) فیما إذا تعلق النهي بالمسبب أوبالتسبب ، ولکن استدل کلّ منهما ببیان :

1 ـ استدل الشیخ الانصاری ( قدّس سرّه ) علی ثبوت الملازمة بان حرمة المعاملة منافیة لإمضائها .[[26]](#footnote-27)

وفیه : ان حرمة المعاملة ومبغوضیتها غیر منافیة لإمضائها علی فرض تحققها ، ویشهد لذلک النهي عن الظهار ، فانه محرم شرعا ومع ذلک لوتحقق خارجا لکان صحیحا یحتاج ارتفاع اثره إلی اداء الکفارة .

2 ـ استدل المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) علی ثبوت الملازمة بین الحرمة والفساد ببیان تفصیلی ، حاصله :

ان من شرائط صحة المعاملة ان لایکون المتعامل محجورا عن التصرف في العین ، من جهة تعلق حق الغیر بها ، أوغیر ذلک من اسباب الحجر ، لیکون له السلطنة علی التصرف فیها ، وإذا فرض تعلق النهي بالمسبب کان النهي معجزا للمکلف ورافعا لسلطنته علیه ، فیختل هذا الشرط ، ویترتب علیه بطلان المعاملة ، ومن اجل ذلک اتفق العلماء علی بطلان الإجارة علی الواجبات المجانیة ، لان المکلف بعد خروج العمل عن سلطانه ـ لکونه مملوکا لله ـ یصیر محجورا عن التصرف ومرفوعا عنه السلطنة ، وکذا حکمهم ببطلان بیع منذور الصدقة ، اذ الناذر یکون محجورا عن کلّ ما ینافي الوفاء بنذره ، فلا تنفذ تصرفاته المنافیة له ، وهکذا حکمهم بفساد معاملة خاصة إذا اشترط عدمها ضمن عقد خارجی ، کما إذا باع زید داره ، واشترط علی المشتری عدم بیعها من عمر ، فان الشرط المزبور لوجوب الوفاء به یجعل المشتری محجورا من البیع المزبور ، فلایکون نافذا .

وبالجملة ان النهي المولوی عن معاملة یستلزم حجر المکلف عنها المترتب علیه فساد تلک المعاملة وعدم ترتب الاثر علیها شرعا .[[27]](#footnote-28)

وما ذکره لایمکن مساعدته ؛

اما بالنسبة إلی دعواه محجوریة المکلف المتوجه الیه النهي عن المعاملة ، ففیها : ان المحجوریة التکلیفیة وان کانت غیر قابلة للإنکار إلاّ ان المفید هی المحجوریة الوضعیة ، وسببیة النهي لها اول الکلام ، فما ذکره لایخلوعن مجرد الدعوی .

واما بالنسبة إلی الفروع التی اشار الیها ، فکلها اجنبیة عن المقام ، فلاتصح الإجارة علی ما احرز من الادلة أومن مذاق الشرع ، لزوم إتیانها مجانا ، کالواجبات العینیة والأذان ونحوهما ، فبعد لزوم إتیانها مجانا لایجوز اخذ الاجرة علیها .

اما منذور الصدقة ففیه کلام : ربما یدعی صحة معاملته ، غایة الأمر انها مستلزمة لحنث النذر ومحرمة شرعا لا فاسدة واقعا ، وربما یدعی بطلان معاملتها ، لکونه ملکا أومتعلقا لحق الباری تبارک وتعالی بمقتضی الإلزام الذی سیفعله الناذر ، إلی غیر ذلک مما قیل بالنسبة إلی هذا الفرع الذی کلّه اجنبی عن محجوریة المکلف من ناحیة النهي المتوجه الیه .

واما بالنسبة إلی ما اشترط عدم معاملته ضمن عقد آخر ففیه أیضاً کلام طویل الذیل : ربما ینکر بطلان معاملته وان کانت محرمة من جهة ترک الوفاء بالشرط ، نظیر ما إذا اوهب المستطیع زاده وراحلته بغیره وعجز عن الإتیان بالحج ، فان هبته صحیحة وان کانت محرمة ، لکونها مصداقا لتعجیز النفس عما هو الواجب .

وبالجملة ان مثل هذه الفروع وان کانت کثیرة في الفقه ولکن کلها اجنبیة عما ادعاه المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) من المحجوریة الشرعیة .

تحصّل إلی هنا انه لا دلیل علی ثبوت الملازمة بین الحرمة وفساد ، خصوصا إذا تعلق النهي بالمعاملة بعنوان انها فعل مباشری ، کما إذا قلنا بحرمة التکلم في اثناء الصلاة ، فان باع المصلی شیئا اثناء صلاته فهومحکوم بالصحة ، وان اتی بما هومحرم علیه ، ولعل عدم الملازمة في هذا القسم من هذا النهي مورد الاتفاق بینهم ، والکلام انما هوفالقسمین الآخرین ، وسیأتی دعوی دلالة النهي فیهما علی صحة المعاملة ، فانتظر .

هذا کلّه في المطلب الأوّل الذی تعرضه صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) .

**المطلب الثانی** **:** انه إذا تعلق النهي بشیئ لاتجتمع حرمته مع صحة المعاملة فهوکاشف ودال بالالتزام علی فسادها ، کما إذا ورد النهي عن التصرف في الثمن أوالمثمن ـ کما مر عند نقل کلامه ـ وهذا أمر تام لا نقاش فیه ، ولکن هل تختص الدلالة بذلک أویعم کلما إذا ورد النهي عن ترتب اثر علی المعاملة ولولم یکن عدم ترتبه منافیا لصحة المعاملة ؟

یمکن ان یقال : ان مجرد النهي عن ترتب اثر علی معاملة کاشف عن بطلان تلک المعاملة ، وان لم یکن ذلک الاثر مما لایجتمع مع صحة المعاملة ، اذ مقتضی إطلاق دلیل ذلک الاثر ترتبه أیضاً ، فلوکانت المعاملة صحیحة ومع ذلک لم یترتب علیها ذلک الاثر لکان لازمه تقیید ذلک الإطلاق ، وحیث ان الإطلاق قد انعقد لذلک الخطاب فمقتضاه بطلان هذه المعاملة ، فلایختص الدلالة علی الفساد بما إذا ورد النهي عن اثر لایجامع صحة المعاملة ، کما مر عن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) .

وفیه : ان مقتضی القاعدة تقیید إطلاق دلیل الاثر بما ورد النهي عنه من خصوص بعض الآثار ، اذ دلیل النهي خاص بالنسبة إلی دلیل المطلق ، فلایبقی له إطلاق حتی یستکشف من إطلاقه بطلان تلک المعاملة التی ورد النهي عن بعض آثارها ، کما لایخفي .

**المطلب الثالث** **:** انه لایبعد ظهور النهي في المعاملات بمعنی العقود والإیقاعات في الإرشاد إلی الفساد ، من دون دلالة علی الحرمة ، کالأمر ببعض المعاملات ، فانه ظاهر في الإرشاد إلی الصحة ، لا الإیجاب أوالاستحباب .

وما ذکره في هذا المطلب تام لانقاش فیه ، لان اشتمال إیجاد المعاملة علی المفسدة بعید في ارتکاز العرف ، ولایترقب لدیهم من المعاملة إلاّ ترتب اثرها وتأثیرها في إیجاد مضمونها ، فمثل هذه النکات هوالذی صار سببا لانقلاب ظهور النهي في المولویة إلی الإرشادیة ، فما لم تقم قرینة علی المولویة مثل ما ورد في بیع الخمر من لعن بایعها ومشتریها فهوظاهر في الإرشاد إلی الفساد ، وفي کثیر من المعاملات المکروهة قد قامت القرینة ـ ولومناسبة الحکم والموضوع ـ علی عدم کونها إرشادا إلی الفساد ، فهی مکروهة تکلیفا ، لا باطلة شرعا .

وعلیه فالنتیجة في غالب النواهی واحدة بین القائلین بالملازمة بین الحرمة والفساد ، وبین المنکرین للملازمة ، فعند الکل یفسد المنهي عنه ، اما من جهة الملازمة ، لوکان النهي ظاهرا في المولویة ، واما من جهة الإرشاد إلی الفساد ، کما علیه صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) وغیره .

**المطلب الرابع :** ان النهي في غیر المعاملات بالمعنی الاخص ـ کالنهي عن تنخیع الذبیحة ـ باق علی ظهوره في المولویة ، ولا وجه لحمله علی الإشادیة ما لم تقم قرینة علی ذلک .

وهذا المطلب أیضاً صحیح ، وان ادعی الظهور في الإرشاد في هذا القسم أیضاً ، کما عن السید الخوئی ( قدّس سرّه ) في النهي عن تنخیع الذبیحة ، قال : انه ظاهر في الإرشاد إلی عدم تحقق التذکیة لوقطع نخاع الذبیحة قبل ان یزهق روحه ویذهب عن جسمانه، ومثله النهي مثلا عن تقدیم بعض اعمال الحج علی بعضها الآخر ، فقد ادعی ظهور مثل هذه الاخبار في الإرشاد إلی لزوم الترتیب ، إلی غیر ذلک من الروایات الکثیرة الواردة في مواضع عدیدة في الفقه .

ولکن هذه الدعوی ممنوعة ، اذ الظاهر الاولی من النهي الصادر عن المولی کونه بمعنی الحرمة التکلیفیة ، وحمله علی الإرشاد خلاف الظاهر ، فما لم تقم قرینة ـ کما قامت في المعاملات ـ فلا وجه لرفع الید عن هذا الظهور وحمله علی الإرشادیة ، فالنهي عن تنخیع الذبیحة ظاهر في مطلوبیة ترک التنخیع مولویا ، ولا وجه لحمله علی الإرشادیة ، ولکن حیث ان من البعید أن یکون ذلک محرما شرعا فیحمل علی الکراهة ـ کما صنع المشهور ـ ، وهذا بخلاف النهي عن التوضؤ عما شرب منه الکلب ، فانه ظاهر في الإرشاد إلی بطلان الوضوء ونجاسة سؤر الکلب ، وذلک شبیه ما مر في النهي الوارد في المعاملات بالمعنی الاخص من استبعاد وجود المفسدة في نفس الوضوء بسؤر الکلب ، فان هذا موجب لانقلاب ظهور النهي وصیرورته إرشادا .

وبالجملة ان الظاهر الاولی من النهي الصادر عن المولی انه مولوی ، وان المولی قد وقع في مقام إعمال مولویته ، فالحمل علی الإرشاد خلاف للظاهر یحتاج إلی قیام قرینة علیه .

**دلالة النهي علی الفساد علی المستوی الروایات**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : ربما یتوهم استتباع الحرمة للفساد شرعا من جهة دلالة غیر واحد من الاخبار علیه ؛

منها : ما رواه في الکافي والفقیه عن زرارة عن الباقر علیه السلام ، قَالَ : سَأَلتهُ عَنْ مَمْلوكٍ تزَوَّجَ بِغيْر إِذن سَيِّدِهِ ، فقالَ : ذاكَ إِلَى سَيِّدِهِ إِنْ شَاءَ أَجَازَهُ وَ إِنْ شَاءَ فرَّقَ بَيْنَهُمَا ، قلتُ : أَصْلَحَكَ الله إِنَّ الْحَكمَ بْنَ عُتيْبَة وَ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيَّ وَ أَصْحَابَهُمَا يَقولونَ : إِنَّ أَصْلَ النّكاح فاسِدٌ وَ لاتَحِلُّ إِجَازَة السَّيِّدِ لَهُ ، فقالَ أَبُوجَعْفَرٍ علیه السلام : إِنَّهُ لَمْ يَعْص الله إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ فإِذا أَجَازَهُ فهُوَ لَهُ جَائِزٌ .[[28]](#footnote-29)

تقریب الاستدلال :

ان مثل هذا الصحیح دل بظاهره علی ان النکاح لوکان مما حرمه الله تبارک وتعالی لکان فاسدا ، فهویدل علی الملازمة بین الحرمة وبین الفساد عند الشارع المقدس .

واجاب عن هذا الاستدلال بمنع ظهور الروایات في النهي التکلیفي ، بل الظاهر بالمعصیة المنفیة بقوله علیه السلام : « انه لم یعص الله » هی المعصیة بلحاظ الحکم الوضعی ، لا بلحاظ الحکم التکلیفي ، یعنی انه لم یخالف القانون الذی قرر للتزویج ، کما في النکاح في العدة ، فانه مخالف للقانون وباطل لم تجدیه الإجازة اللاحقة ، بخلاف النکاح بلا إذن السید ، فانه لیس خلاف القانون ، وانما هوموقوف علی إجازة السید ، فلواجاز لتمّ ، ومن المعلوم استتباع المعصیة بهذا المعنی للفساد .

وبالجملة ان المراد من المعصیة الواردة في هذه الروایات هی المعصیة الوضعیة ، ومقبول لدی الکل ان المعصیة الوضعیة موجبة للبطلان .

لایقال : ان هذا خلاف الظاهر ، اذ الظاهر من لفظة المعصیة هی مخالفة التکلیفي ، لا الوضعی .

فانه یقال : لا بأس بإطلاق المعصیة علی العمل الری لم یمضه الله ولم یأذن به ، کما اطلقت بهذا المعنی علی عدم إذن السید ، فان معصیته لیست إلاّ العمل بلا إذنه ، وهذا نظیر الحرمة الوضعیة ، فإطلاق الحرمة علی الحرمة الوضعیة لیس علی خلاف الظاهر .

وعلیه فبقرینة وحدة السیاق یکون الظاهر من المعصیة المنفیة هی المعصیة الوضعیة ، فان ابیت عن ذلک فلا اقل من ان الروایات مجمملة لا ظهور لها ، لا في المعصیة التکلیفیة ، ولا في المعصیة الوضعیة ، فلایمکن الاستدلال علی دعوی الخصم .

**الاستدلال بالروایات علی نفي الملازمة**

هذا وقد استدل بهذه الروایات علی عدم دلالة النهي للفساد أیضاً ، بتقریب : ان صریحها ان عصیان العبد سیده لایوجب بطلان النکاح ، وانما یوجب توقف صحته علی إجازته ، وبما ان عصیان السید ملازم لعصیان الرب فیستفاد من تلک الروایات ان معصیة الرب غیر موجبة لبطلان النکاح وفساده ، وعلیه فالمراد من عصیان الله الذی جعل سببا لفساد بمقتضی مفهوم قوله علیه السلام : انه لم یعص الله هوالعصیان الوضعی ، یعنی ان العبد لم یرتکب ما هوغیر مشروع ـ کالنکاح في العدة الذی مثل الامام علیه السلام به في بعض تلک الروایات ـ وانما ارتکب امرا مشروعا في نفسه قابلا للإمضاء بعد إجازة سیده .

وعلیه فما یقتضیه المفهوم اجنبی عن المقام ، وما یستدعیه المنطوق منطبق علی المقام ، ودلیل علی نفي الملازمة بین الحرمة والفساد .

واجاب عنه المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) بجواب لوتم لکان جوابا عن کلام صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) أیضاً ، و هو:

**مقالة المحقق النائینی** ( قدّس سرّه ) **حول روایات الباب**

ان الاستدلال بالروایات علی نفي الملازمة موقوف علی ان یراد من العصیان في کلّ من الموردین معنی یغایر ما یراد منه في الآخر ـ کما مر في تقریب الاستدلال ـ ، وهذا خلاف الظاهر جدا ، فالظاهر ان المراد من عصیان الله تعالی المستلزم للفساد ـ کما هوظاهر مفهوم قوله علیه لاسلام : انه لم یعص الله ـ هوالعصیان التکلیفي ، واما دعوی ان عصیان السید عصیان لله تبارک وتعالی فهی وان کانت صحیحة إلاّ ان المنفي في الروایة لیس مطلق عصیانه تعالی ، بل خصوص عصیانه المتحقق بمخالفة نهیه الراجع إلی حقه تعالی علی عبیده مع قطع النظر عن حقوق الناس بعضهم علی بعض ، فیکون المتحصل من الروایة ان عصیان العبد سیده بنکاحه من دون إذنه لوکان ناشئا من مخالفة النهي المتعلق بذلک النکاح من حیث هوفي نفسه ، کالنهي عن النکاح في العدة لاوجب ذلک فساده ، واما اذ کان عصیان العبد ناشئا من مخالفة النهي عن التمرد علی سیده فهویدور مدار تمرده علیه حدوثا وبقاء ، فاذا رضی سیده بما عصاه فیه ارتفع عنه النهي بقاء فلایکون حینئذ موجبا لفساده ، فالقول الصحیح ان الروایات تدل علی اقتضاء الحرمة للفساد .[[29]](#footnote-30)

حاصل کلامه : ان الظاهر من العصیان هوالعصیان التکلیفي ، کما ان ظاهر وحدة السیاق أن یکون المراد من عصیان الله وعصیان السید معنی واحدا ، وعلیه لا مجال للاستدلال بها علی نفي الملازمة ، حیث ان الاستدلال بها علی ثبوت الملازمة موقوف علی کون المراد من عصیان الله عصیانه وضعا ، وهوخلاف الظاهر أیضاً ، فالحق انها دلیل علی ثبوت الملازمة .

ولایخفي ان الاستدلال بالروایات علی ثبوت الملازمة بین الحرمة وبین الفساد موقوف علی کون المراد من عصیان الله عصیانه بنحووالمراد من عصیان السید عصیان آخر ، کما مر عند تقریب کلام هذا المحقق ، وهذا ارتکاب لخلاف الظاهر أیضاً .

والصحیح ان الروایات مجملة لا تدل علی ثبوت الملازمة ولا علی نفیها ، اذ حمل الروایات علی کلّ من القولین لایخلوعن ارتکاب خلاف للظاهر ، کما ان جواب صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) لایخلوعنه أیضاً ، اذ الظاهر من عنوان العصیان الوارد في الروایات هوالعصیان التکلیفي في کلتا الفقرتین ، کما ان الظاهر منها کون العصیان من حیث واحد وجهة واحدة ، وعلیه فحمل العصیان علی الوضعی خلاف للظاهر ، وفي احدی الفقرتین علی التکلیفي وفي الاخری علی الوضعی خلاف للظاهر من جهتین ، کما ان حمل العصیان في احدیهما من جهة عصیان الفعل في حدّ ذاته وفي الاخری من حیث تضییع حق السید أیضاً خلاف الظاهر ، وحیث لا ترجیح لاحد هذه الاحتمالات فلا بدّ من التوقف والحکم بإجمال الروایة .

هذا ؛ ویمکن ترجیح دعوی المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) ، ولکن ببیان آخر ، وهو:

**بیان آخر لتقریب دلالة الروایات علی ثبوت الملازمة**

ان الظاهر من العصیان هوالعصیان التکلیفي ، وعلیه فمفهوم قوله علیه السلام : انه لم یعص الله ، انه إذا عصی الله فقد بطل نکاحه ، مثل النکاح في العدة ، فهومحرم تکلیفا وباطل وضعا ، واما بالنسبة إلی الفقرة الثانیة المتکفلة لعصیان السید فهی ظاهرة في عصیانه تکلیفا أیضاً ، فان تزویج العبد بدون إذن سیده تمرد علی مولاه وعصیان له لدی الموالی والعبید ، اذ التزویج أمر مهم لدی العقلاء ، لابدّ وان لایفعله العبد إلاّ بإذن سیده ، فاذا تصدی للتزویج واختار زوجة لنفسه فقد تجری علی مولاه ، وان لم یمنعه مولاه قبل ذلک ، کما إذا تزوج الولد من دون اطلاع والده ، فانه هتک لحرمة الوالد وطغیان علیه ، ولکنه لیس بعصیان لله تبارک وتعالی ، لان تکلمه بصیغة العقد لیس تصرفا في مال المولی عرفا ، ولایعمّه دلیل حرمة تصرفه من دون إذنه ، فان ظاهر مثل قوله تعالی : عبدا مملوکا لایقدر علی شیئ[[30]](#footnote-31) وان کان حرمة مثل تکلمه وذکره ونحوه من دون إذن مولاه إلاّ ان من البعید جدا ان تکون هذه التصرفات متعلقا لحق المولی ، وموقوفة علی إذنه ، فالآیة لیست بصدد التشریع وتحریم کلّ حرکات العبد وسکناته ، وعلیه لا مجال للإشکال بان عصیان السید عصیان الله ، فکیف فرّقت الروایات بین العصیانین ، کما لا حاجة إلی ما اجاب به المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) عن هذا الإشکال ببیان مر في تقریب کلامه ، وبهذا البیان نحمل الروایات علی ثبوت الملازمة بین الحرمة والفساد من دون ان نرتکب خلافا للظاهر اصلا .

اللهم إلاّ ان یقال : ان صدق عصیان المولی یتوقف علی نهیه ومنعه ، فحیث لم یفرض في الروایة إلاّ عدم إذنه فهذا کاشف عن کون المراد من عصیانه هوالعصیان الوضعی ، وأیضاً ان ظاهر الروایات انقطاع العصیان وزواله بسبب إذن السید ، ومن المعلوم ان العصیان التکلیفي لایزول بذلک ، وعلیه فلابد من حمل عصیان الله علی الوضعی أیضاً بحکم وحدة السیاق ، کما صنع صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ، فلا دلالة لها علی ثبوت الملازمة .

ولکن الانصاف ان هذا المقدار من المؤیّدات غیر کاف لرفع الید عن ظهور العصیان في العصیان التکلیفي ، غایة الأمر ان الروایات مجملة من هذه الجهة ، فلایمکن التشبث بها علی إثبات الملازمة ، کما لایمکن التمسک بها علی نفي الملازمة ، فلا دلیل علی احد طرفي المسألة علی مستوی الروایات .

**دلالة النهي علی الصحة**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في تذنیب کلامه :

انه حکی عن ابی حنیفة والشیبانی دلالة النهي علی الصحة وحکی عن فخر المحققین ( قدّس سرّه ) انه وافقهما في ذلک ، والتحقیق هوالتفصیل ، فاذا تعلق النهي بالمعاملة بما انها فعل مباشری قابل لان یصدر عن المکلف فهویدل علی صحتها ، لانها مقدورة ولولم تکن صحیحة ، وهذا بخلاف ما إذا تعلق النهي بالمسبب أوبالتسبب ، فحیث ان المسبب غیر مقدور للمکلف إلاّ إذا کانت المعاملة صحیحة فالنهي عن القسمین ظاهر في صحتها ، لاعتبار القدرة في متعلق النهي کالأمر ، ولایکاد ان یقدر علیهما المکلف إلاّ إذا کانت المعاملة مؤثرة صحیحة .

ولایتوهم ان الأمر في العبادات أیضاً کذلک ، فما لم تکن صحیحة لما کانت مقدورة للمکلف ، فالنهي عنها ظاهر في صحتها ؛ وذلک لان المراد منها اما العبادة الذاتیة ؛ کالسجود والرکوع ، فمن الواضح انها مقدورة مطلقا ، ولولم تکن صحیحة ، واما العبادة الجعلیة فلا مجال للحکم بصحتها ، اذ لایقدر علیها المکلف إلاّ إذا قیل بجواز اجتماع الأمر والنهي في شیئ واحد بعنوان واحد ، وهومحال ، وحیث ان المراد منها ما هی عبادة شأنا لا فعلا فهومقدورة بعد تعلق النهي أیضاً ، فلایستکشف من النهي عنها صحتها ، لا في العبادات الذاتیة ، ولا في الجعلیة .

هذا ما ذکره صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) فیها وفي هامشها في توجیه مقالة ابی حنیفة ، ووافقه بعض المتأخرین ، وادعی ان کلام ابی حنیفة مختص بما إذا تعلق النهي بالمسبب أوبالتسبب ، ولایعم ما ذا تعلق النهي بنفس السبب .

وکیف کان قد اجیب عن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) باجوبة عدیدة نشیر إلی اهمها :

**منها :** ما اجاب به المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) وحاصله ان المنهي عنه هوالمسبب العرفي لا الشرعی ، وهومقدور قبل النهي وبعده أیضاً علی حدّ سواء ، وفرق واضح بین عدم القدرة علی إیجاد الملکیة العرفیة ، وبین عدم کونها ممضاة لدی الشارع ، وما یکون منافیا للنهي هوالأوّل دون الثانی .

ولکن مقتضی ما مر عن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في بحث الصحیح والاعم ان للامور الاعتباریة وعاء اعتباری نظیر الامور الواقعیة التی لها وعاء خارجی ، فاذا تحقق سبب تلک الامور الاعتباریة لتحققت في موطنها ، وإذا لم یتم سببها لما تحققت ، وان تخیل المتعاقدان أوالعرف تحققها ، ولذا ربما یخطّأ الشارع نظر العرف ویرشده إلی عدم تحقق ما تخیل تحققه .

وعلیه فلیست الملکیة مثلا علی قسمین ، قسم عرفیة وقسم شرعیة ، حتی یقال : ان المنهي عنه هوالأوّل ، بل هی معتبر واحد یتحقق في وعائه تارة ولایتحقق اخری ، وإذا نهي الشارع عنها فحیث ان متعلق النهي لابدّ وأن یکون مقدورا فمنه یستکشف صحة المعاملة ، وان الأمر الاعتباری یتحقق في وعائه بذلک السبب ، ولذا نهي الشارع عنه ، وإلاّ فلولم یتحقق خارجا لما کان للنهي عنه مجال .

وبالجملة ان جواب المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) مبنی علی وجود معتبر عرفي وراء المعتبر الشرعی ، وهوخلاف ما قرّره صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ، بل خلاف الارتکاز أیضاً ، فنحن لانجد في ارتکازنا إلاّ معتبرا واحدا نرید تحققه باسباب خاصة ، فمن تزوج امرئة فقد اوجد العلقة الزوجیة في وعاء الاعتبار ، ولایری في ذهنه وخیاله إلاّ زوجیة واحدة اعتبرها العاقد واوجدها بصیغة النکاح مثلا ، من دون ان یحسّ زوجیة عرفیة کانت موضوعة لإمضاء الشارع تارة ولعدم إمضاء اخری .

**منها :** إنکار مسلک الإیجاد في باب الإنشاء رأسا ، فقد ذهب السید الخوئی ( قدّس سرّه ) إلی ان الاسباب لیست اسبابا حقیقة ، وانما هی إبرازات لما اعتبره المعتبر في نفسه ، ومن الواضح ان إبراز الأمر الاعتباری مقدور للمکلف قبل النهي وبعده ، فالنهي عنه غیر کاشف عن صحة المعاملة وإمضائها .

ولایخفي ان هذا الجواب مبنی علی مسلک الإبراز ، کما علیه السید الخوئی ( قدّس سرّه ) ، واما صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) فمسلکه علی مسلک الإیجاد ، وهوالمسلک المشهور المنصور .

**منها** ـ وهوالجواب الصحیح ـ : ان متعلق النهي وان لابد وأن یکون مقدورا وإلاّ للغی التکلیف ، إلاّ انه یکفي لصحة النهي في المسببات أن یکون اسبابها مقدورة ، ولولم تترتب علیها مسبباتها ، فیمکن أن یکون تحقق ملکیة المصحف للکافر مثلا في وعاء الاعتبار مبغوضا للمولی ، وکانت غیر مترتبة علی اسباب التملیک أیضاً ، ومع ذلک نهي عن إیجادها بتلک الاسباب الخاصة ، فالغرض الاصلی من النهي بعد إعلام مبغوضیة متعلقه ان لایتصدی المکلف بصدد إیجادها ، فالنهي نهي عن التصدی لذلک ، وهذا أمر عرفي عقلائی ، فربما لایقدر العبد علی العمل ، ومع ذلک ینهاه مولاه عن ذلک العمل ، لکی لایتصدی العبد لتهیة مقدماته واسبابه ، فالوالد ینهي ولده عن الدخول في الجامعة ، وفي نفس الوقت یصرح بانک غیر مستطیع للدخول فیها ، لان الدخول فیها بحاجة إلی مشقة وتعب شدید لست انت اهلا لذلک .

ومما یستشهد علی ذلک وقوع مثل هذه النوهی في الشریعة المقدسة ، مع کون متعلقاتها غیر ممضاة شرعا ، فقد ورد النهي الصریح عن النکاح في العدة وعن البیع الربوی وشدّد علیه ، ومع ذلک لم یمضه الشارع ویقع باطلا أیضاً ، وهذا اقوی شاهد بل دلیل علی ان النهي عن المسبب غیر کاشف عن صحة سببه وترتب مسببه علیه ، فما عن ابی حنیفة غیر صحیح .

وبالجملة ان وقوع المعاملة الباطلة بمعناها المسببی منهیا عنه دلیل علی بطلان مقالة ابی حنیفة ، وتحلیل ذلک وتوجیهه بما ذکرنا دلیل آخر علی بطلان مقالته ، فالحق ان النهي عن المعاملة ولوتعلق بالمسبب لایدل علی صحتها ، کما لایدل علی فسادها ، کما مر .

وبهذا یتم الکلام في بحث اقتضاء النهي للفساد وتلیه البحث عن المفاهیم .

**المقصد الثالث في المفاهیم**

تعریف المفهوم :

عرّفه صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في مقدمة کلامه بأنّه ـ کما یظهر من موارد إطلاقه ـ عبارة عن حکم إنشائی أواخباری تستبعه خصوصیة المعنی الذی ارید من اللفظ بتلک الخصوصیة ولوبقرینة الحکمة ، وکان یلزمه لذلک وافقه في الإیجاب والسلب أوخالفه ، فمفهوم ان جائک زید فاکرمه مثلا قضیة شرطیة سالبة بشرطها وجزائها ، لازمة للقضیة الشرطیة التی تکون معنی القضیة اللفظیة ، التی یکون لها خصوصیة کانت مستلزمة لها بسبب تلک الخصوصیة ؛ فصح ان یقال : ان المفهوم انما هوحکم غیر مذکور ، لا انه حکم لغیر مذکور ـ کما فسّر به ـ .

وهذا التعریف مشتمل علی خصوصیات اراد صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ان یخرج بسببها ما لیس بمفهوم اصطلاحا وان کان مفهوما لغة ؛ مثل بطلان الصوم الذی یفهم من قوله کفّر في الجواب عن بعض المفطرات وکذا مقدار اقل الحمل الذی تلزمه الآیتین وهوستة اشهر ومثل الحکم بوجوب المقدمة المترشح من وجوب ذی المقدمة بناء علی الملازمة ، وهکذا الکنایات .

**منها :** ان المفهوم عبارة عن حکم إنشائی أوإخباری ؛ فمجرد ما یفهم من الکلام لیس بمفهوم ، وان لم یکن مذکورا في الکلام وکان لازما له ، مثل ما یفهم من لفظ الحاتم من الجود ، فاللفظة تدل علی الجود إلاّ ان هذا لیس حکما إنشائیا أوإخباریا ، وانما هومعنی إفرادی غیر مشتمل علی نسبة حکمیة ، فلیس بمفهوم اصطلاحا وان کان کذلک لغة .

**منها :** ان المفهوم لابد وان تستتبعه خصوصیة المعنی الذی ارید من اللفظ بتلک الخصوصیة ؛ فلایکفي لصدقه مجرد کونه حکما إخباریا أوإنشائیا ، کما في باب الکنایات ، فان الحکم بجود شخص یکون رماده کثیرا ـ کما في مثل انه کثیر الرماد ـ وان کان مفهوما لغة إلاّ انه لیس بمفهوم اصطلاحا ، حیث انه لم تستتبعه خصوصیة المعنی الذی ارید من اللفظ بتلک الخصوصیة ، وانما استتبعه مجرد خصوصیة المعنی ، وهذا بخلاف مفهوم الشرط ، فانه تستتبعه خصوصیة ـ التی تکون في المنطوق ویدل المنطوق علیها ـ المعنی الذی ارید من اللفظ بتلک الخصوصیة ، وهی کون الشرط منحصرة للجزاء ، فان هذه الخصوصیة مدلولة لإداة الشرط أومن مقدمات الحکمة ـ علی تفصیل سیأتی بعدئذ ـ وهی مستتبعة للحکم بانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ، اما جود کثیر الرماد فهومستفاد من نفس معنی المنطوق بعد ملازمته له لخصوصیة فیه ملازمة للجود لا لخصوصیة مستفادة من الدال اللفظی ، فتدبّر .

**منها :** ان المفهوم معنی استتباعی تستتبعه الخصوصیة الکذائیة ، ولیست اصلیة في الکلام ، قبال المنطوق الذی هواساس الکلام ومنطوقه ، بلا فرق بینما إذا صرح به في الکلام متفرعا علی المنطوق ، کما قد اتفق ذلک في کثیر من الآیات والروایات ، أولم یصرح به ، وسواء کان المفهوم مخالفا في الإیجاب والسلب ، وهومفهوم المخالفة ، أوموافقا ، وهومفهوم الموافقة .

ولایخفي ان هذا التعریف ینتقض بمفهوم الموافقة ، حیث ان مثل لاتقل لهما اف یدل علی حرمة الضرب وهی مفهومه ولیست في مدلول الکلام خصوصیة تدل علی حرمة الضرب ، بل الحکم بحرمة ادنی مراتب الإهانة التی تستفاد من ذات المعنی توجب الحکم بحرمة الضرب مثل باب الکنایات ؛ وهذا النقض وارد علی کثیر من تعاریف القوم أیضاً مثل ما عن المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) بما دل علیه المنطوق بالدلالة الالتزامیة بالمعنی الاخص واورد علیه بأنّه ربما تکون الدلالة بیّنا بالمعنی الاخص ولیست بمفهوم اصطلاحا مثل دلالة قوله علیه السلام : کفّر علی بطلان الصوم ، کما انه ربما لیست الدلالة بینا بالمعنی الاخص ولکن تکون من المفهوم الاصطلاحی مثل المفهوم في الجملة الشرطیة وفي الوصف ، وکیف تکون الدلالة فیهما بالمعنی الاخص وقد وقع البحث فیها بین الاعلام وقد انکرها صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في الشرطیة ، وانکرها کثیر من الاعلام في الوصف .

ثمّ ان صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) رتّب علی کلامه قوله : فصحّ ان یقال : ان المفهوم حکم غیر مذکور لا حکم غیر مذکور ، خلافا لمثل صاحب الفصول ( قدّس سرّه ) حیث جعل المفهوم حکما لغیر المذکور .

ولایخفي ان حکمه بان المفهوم حکم غیر مذکور لایوافق تقسیمه إلی الخالفة والموافقة ، فان الموافقة حکم مذکور لا غیر مذکور ، مثل مفهوم قوله تعالی : فلاتقل لهما اف[[31]](#footnote-32) ، فانه یدل علی حرمة ضربهما ، ومن الواضح ان الحرمة حکم مذکور في المنطوق لا غیر مذکور .

واما دعوی ان هذه الحرمة مغایرة للحرمة المذکورة في المنطوق فلاینتقض بها الحکم بان المفهوم حکم غیر مذکور ، فممنوعة ، اذ المراد من المفهوم هوانتفاء أوثبوت سنخ الحکم لا شخصه ، وإلاّ ففي مثل اللقب أیضاً ینتفي شخص الحکم عن غیر اللقب وهولیس بمفهوم .

کما ان الحکم بان المفهوم حکم لغیر المذکور غیر صحیح أیضاً ، اذ الحرمة في الآیة الشریفة حکم للوالدین وهومذکور في منطوق الآیة الشریفة .

ثمّ قال : انه لایهمنا بیان انه من صفات المدلول أوالدلالة ، وان کان بصفات المدلول اشبه ، فالمدلول اما منطوق واما مفهوم ، والمفهوم هوالمدلول الذی تستتبعه الخصوصیة التی تکون في المنطوق ، فان المفهوم حکم والحکم لیس صفة الدلالة ؛ واما تقسیم الدلالة بالمفهومیة والمنطوقیة فتسامحی ، وکان من باب التوصیف بحال المتعلق فالدلالة المفهومیة یعنی الدلالة التی تکون مدلولها مفهومیة، وتوجد بإیجاد المعنی المنطوقی في ذهن المخاطب .

وما ذکره متین ، حیث ان المهم إثبات اصل المفهوم الذی ادعاه القوم من الشرط والوصف وغیرهما واما کونه وصفا لایّ شیئ فلا یترتب علیه اثر اصلا .

ولکن الاشبه بل الصحیح انه وصف للمدلول ، فالمدلول ان ذکر ونطق به بالاصالة والاستقلال فمنطوق ، وإلاّ فمفهوم ، واما الدلالة فلیست بقضیة وحکم کی تکون منطوقا أومفهوما ، فلوقیل : ان الدلالة المنطوقیة اقوی من المفهومیة فالمراد ان دلالة الکلام علی المنطوق اقوی من دلالته علی المفهوم ، کما لایخفي .

وبالجملة : ان المفهوم یتقوم بکونه حکما استتباعیا استتبعته خصوصیة دل علیها اللفظ ، بلا فرق بین ما إذا کان ذلک الحکم الاستتباعی غیر مذکور أوحکما مذکورا ، وبین ما إذا کان حکما لمذکور ، فان هذه الجهات غیر دخیلة في صدق المفهوم الاصطلاحی اصلا حسب ما یستفاد من موارد استعماله .

ثمّ ان هذا العنوان حیث لم یرد في آیة ولا روایة فلا وجه في تطویل الکلام حول تعریفه وتحدیده ، بل في الحقیقة لا خلاف فیما هوالمهم ، وهوما یصدق علیه المفهوم من مفهوم الشرط والوصف وغیرهما مما هومعنون في هذا المقصد ، فلا یختلف ذلک باختلاف تعریف المفهوم ، فالمصادیق کلها محل للبحث بلا نظر إلی تعریف المفهوم ، وحیث ان تعریفه انما هولاجل الإشارة إلی تلک المصادیق المعلومة فلا وجه لتطویل الکلام حول التعریف اصلا .

بل ولوسلمنا اظهریة المنطوق علی المفهوم وتقدیمه علیه عند التعارض فلا فائدة في البحث حول تعریف المفهوم وحدوده أیضاً ، اذ الاظهر المتقدم هومصداق المفهوم ، ولایختلف ذلک باختلاف القول في مفهوم المفهوم وتحدیده ، کما لایخفي .

کما لا جدوی للبحث عن کون المفهوم وصفا للدلالة أوالمدلول ، کما قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ، وقال : انه بصفات المدلول اشبه ؛ واما توصیف الدلالة بالمفهومیة والمنطوقیة احیانا ، کما قد یقال : ان الدلالة المنطوقیة اظهر من المفهومیة ، فهومن باب التوصیف بحال المتعلق ، فالمراد من الدلالة المفهومیة هوالمدلول المفهومی ، لا الدلالة المفهومیة حقیقة .

ثمّ قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في آخر کلامه : انه قد انقدح من ذلک ان النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقیقة انما یکون في ان القضیة الشرطیة أوالوصفیة أوغیرهما هل تدل بالوضع ، أوبالقرینة العامة ، کمقدمات الحکمة علی تلک الخصوصة المستتبعة لتلک القضیة الاخری ، ام لا ؟ فالبحث في الحقیقة انما في عقد الوضع للقضیة الشرطیة أوالوصفیة مثلا ، فهوبحث عن صغری الظهور مثل البحث عن ظهور الأمر في الوجوب وعبّر المحقق النائینی عن هذا بان البحث انما هوفي دلالة الجملة الشرطیة في الانتفاء عند الانتفاء وعدمه .

ولکن خالفه المحقق العراقی ( قدّس سرّه ) ، وقال : ان النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه انما هوفي عقد الحمل للقضیة ، وفي ان الحکم المنشأ في القضیة هل هوسنخ الحکم والطبیعة المطلقة ، کی یلزمه انتفائه رأسا عن غیر مورد الشرط أوالقید ، أوانه شخص الحکم أوالطبیعة المهملة ، کی لاینافي ثبوت شخص حکم آخر في غیر مورد وجود القید ؟ مع تسالم الطرفین في ظهور عقد الوضع في القضایا في کون القیود المأخوذة فیها بخصوصها دخیلة في ترتب الحکم ، کما هودیدنهم في کلیة العناوین المأخوذة في الخطابات ، حیث کان بنائهم علی دخلها بخصوصیتها في ترتب الحکم ، لا بما انها مرآة إلی أمر آخر ، ولا بما انها مصداق للجامع بینها وبین غیرها .

والشاهد علی ذلک حمل المطلق علی المقید فیما احرزت وحدة الحکم ، فالمشهور حمله علیه حینئذ ، وهذا کاشف عن فهم التنافي بینهما ، وإلاّ لما حملوا المطلق علی المقید ، مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فیما إذا وردا بالنسبة إلی کفارة واحدة مثلا ، فیمکن أن یکون موضوع الحکم مطلق الرقبة الشاملة لغیر المؤمنة وان ذکر الإیمان من جهة کونه افضل الافراد ، ولکن مع ذلک انهم فهموا التنافي ، وهذا شاهد علی ان عقد الوضع في القضایا الکلیة مما له الدخل بخصوصیة الشخصیة في ترتب الحکم ، اذ لولا ذلک لما وقع التنافي بینهما .[[32]](#footnote-33)

ما ذکره غیر تام بالنسبة إلی المبنی المشهور في المعنی الحرفي ، فانهم جعلوا معانی الحروف والهیئات جزئیة ، ولذا یکون المنشأ عندهم حکما شخصیا لا کلیا وسنخیا ، وخصوصیات الموضوع کانت دخیلة في هذا الحکم الشخصی لا في الحکم الکلی ، وعلیه یختص البحث علی مبناهم في عقد الوضع ، کما سیأتی في کلام الشیخ ( قدّس سرّه ) في احد الامور الآتیة ، فانه جعل المنشأ شخص الحکم ، ومع ذلک التزم بمفهوم الشرط وجعله من فوائد العلیة .

بل لایصح ذلک علی مسلک صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) أیضاً ، فان مجرد کون المراد سنخ الحکم لا شخصه غیر کاف لإثبات المفهوم ، بل لابد وان یضم الیه إطلاق الحکم أیضاً ، بأن یکون المعلق في الجمل الشرطیة في مثل ان جائک زید فاکرمه مثلا وجوب الإکرام لزید في جمیع حالاته ، وهذا قد علق علی مجیئه ، ولازمه انتفائه عند انتفاء المجیئ ، وهذا لیس بعرفي بل یأباه اذهاننا العرفیة ، فلانری في ارتکازنا إلاّ تعلیق نفس وجوب إکرام زید علی مجیئه ، لا وجوب اکرامه في جمیع حالاته ، کی ینتفي وجوب الإکرام في حالة عدم مجیئه ، لتعلیق هذا الوجوب علی مجیئه أیضاً ، فان هذا بعید عن الذهن العرفي .

وبالجملة انا وان نوافق المحقق العراقی ( قدّس سرّه ) في عدم توقف المفهوم علی استفادة العلیة المنحصرة من الشرط أوالوصف ـ کما ادعاه صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ إلاّ ان جعل اساس المفهوم إطلاق الحکم المجعول بنحوقرّبه هذا المحقق لیس بمقبول عندنا أیضاً ، بل اساسه نفس التعلیق في الجمل الشرطیة ـ کما سیأتی عند البحث عن مفهومها ـ ، لا إطلاق الحکم المستفاد من عقد الحمل ، ولا العلیة المستفادة من عقد الوضع ، کما ان اساس المفهوم في الوصف دلالة القید علی الاحترازیة أوالعلیة أوغیر ذلک مما یلازم انتفاء الحکم عند انتفاء الوصف .

والحاصل ان منشأ الدلالة علی المفهوم في الموارد المختلفة مختلف لاینحصر في وجه خاص ومنشأ واحد ، فما قیل من ان القول بالمفهوم موقوف علی کون المعلق علی الشرط سنخ الحکم غیر صحیح أیضاً ، فکما ان حصر المقوم في ذلک ـ کما مر عن المحقق العراقی ( قدّس سرّه ) ـ غیر صحیح کذلک جعله من ارکان ذلک ، بل لوکان المعلق جزئیا لکان للقول بالمفهوم مجالا ، کما عن الشیخ الانصاری ( قدّس سرّه ) ولعله هوالمشهور بین القائلین بالمفهوم ، فتدبّر .

نعم ان القول الصحیح والملاک التام لثبوت المفهوم عندنا هوتعلیق سنخ الحکم وما بمنزلة التعلیق ، فان تعلیق سنخ الحکم وإناطته علی شیئ ظاهر عرفا في انتفاء سنخ الحکم عند انتفاء المعلق علیه والمشروط به کما سیأتی .

**مفهوم الشرط**

ان الجملة الشرطیة هل تدل علی الانتفاء عند الانتفاء ـ یعنی انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ـ کما تدل علی ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط بلا کلام ، ام لا تدل ؟ فیه خلاف بین الاعلام ـ فالمشهور ان الجملة الشرطیة لها دلالتان ، دلالة منطوقیة ودلالة مفهومیة ، بل لعله لا خلاف في التمسک بمفهوم الشرط في الفقه من غیر نکیر في البین ، حتی مثل السید المرتضی ( قدّس سرّه ) من القدماء وصاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) من المتأخرین ، فانهما وان انکرا مفهوم الشرط في البحث الاصولی إلاّ انهما استدلا بمفهومه في الفقه ، بل استدل به صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في علم الاصول أیضاً ، کما سیأتی في آیة النبأ في مبحث حجیة خبر الواحد ؛ وکیف کان لابد من النظر في ادلة الطرفین لکی نری ما هوالاقوی منها ـ

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ وهومن المنکرین للمفهوم في هذا البحث ـ في مقدمة کلامه : انه لا شبهة في استعمال اداة الشرط وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في مواضع کثیرة ، وانما الإشکال والخلاف في انه بالوضع ، أوبقرینة عامة بحیث لابد من الحمل علیه لولم تقم قرینة علی خلافه ، أومن جهة بعض القرائن الخاصة فلا دلالة للجملة الشرطیة علی المفهوم .

قال : فلابدّ للقائل بالمفهوم من إقامة الدلیل علی الدلالة باحد الوجهین ـ اما الوضع واما المقدمات الحکمة ـ علی تلک الخصوصیة المستتبعة للمفهوم التی مرت في بحث تعریف المفهوم ، کترتب الجزاء علی الشرط ترتب المعلول علی علته المنحصرة .

**منع الدلالة الوضعیة للجمل الشرطیة**

قال : واما القائل بعدم المفهوم ففي فسحة وله مجال واسع ، حیث ان له منع تلک الخصوصیة ؛ اما بمنع دلالة الشرط علی اللزوم ، بان یدعی علی ان أداة الشرط لاتدل علی جعل الربط بین المقدم والتالی ، وان التالی ثابت عند ثبوت المقدم ولومن باب الاتفاق ، وأما علی ثبوت الملازمة بینهما فلا ، وعلیه لاتدل علی الخصوصیة المستتبعة ؛ واما بمنع دلالتها علی ترتب الجزاء علی الشرط ، ولودلت علی ثبوت الملازمة بینهما ، فان مجرد الملازمة لاتدل علی الترتب ، وربما لاینفک احد الشیئین عن الآخر ومع ذلک لا ترتب بینهما ، کما في المعلولین لعلة ثالثة ؛ واما بمنع کون الترتب ترتبا علیا ، فربما یکون احد الشیئین مترتبا علی الآخر ومع ذلک لایکون ترتبه علیه علیا بأن یکون المترتب علیه علة للمترتب ، کما في الترتب الطبعی ؛ واما بمنع کون الترتب علی العلة المنحصرة ، بأن یکون المقدم علة غیر منحصرة للتالی وینوب عنها علة اخری ، ففي هذه الصورة لم تتم دلالة أداة الشرط علی الخصوصیة المستتبعة ، فلا مفهوم لها .

وبالجملة : ان دلالة الجملة الشرطیة علی المفهوم وضعا موقوفة علی کونها موضوعة للدلالة علی ترتب التالی علی المقدم ترتب المعلول علی علته المنحصرة ، فان لازم هذه الخصوصیة انتفاء الجزاء عند النتفاء الشرط ، وإلاّ فلا مفهوم لها ، ومن الواضح ان إنکار دلالتها علی هذه الخصوصیة یکون بانحاء اربعة یکفي للمنکر إنکار نحوواحد منها ، ولذا هوفي فسحة من ذلک ، بخلاف القائل بالمفهوم ، فلابدّ وان یثبت امورا اربعة حتی تمّت دعوی دلالة الشرط علی الخصوصیة المستتبعة للمفهوم .

ولتوضیح الحال لا بأس بالبحث عن مفاد أداة الشرط ، فنقول :

**بحث حول مدلول أداة الشرط**

قد وقع الخلاف في ان مدلول أداة الشرط ما هو؟

ظاهر کلام صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) انها موضوعة للربط بین الشرط والجزاء ، أوتعلیق الجزاء علی الشرط .

ولکن ذهب المحقق الاصفهانی ( قدّس سرّه ) إلی ان الاداة موضوعة لجعل مدخولها موقع الفرض والتقدیر ، واما التعلیق والترتب فهومستفاد عن تفریع التالی علی المقدم ، کما یدل علیه الفاء الذی هوللترتب ترتبا زمانیا أوعلیا أوطبعیا أوغیر ذلک من انحاء الترتب ، وربما لایکون الترتب خارجیا ، بل بمجرد اعتبار العقل ، کما في قولنا : ان کان النهار موجودا فالشمس طالعة .

وبعبارة اخری ان مفاد جملة الشرطیة ترتیب أمر علی أمر مفروض الثبوت بلا دلالة علی لزوم بینهما أوعلی ترتب بنحوالعلیة فضلا عن المنحصرة .[[33]](#footnote-34)

ربما یؤیّد القول الأوّل :

1 ـ بان لازم القول الثانی أن یکون الحکم في مثل ان جائک زید فاکرمه فعلیا قبل تحقق الشرط خارجا ، لانه قد رتّب علی فرض المجیئ ، وحیث تحقق الفرض والتقدیر ـ کما هومفروض هذا القول ـ فلابد وان یتحقق ما هوالمعلق علیه أیضاً فعلا ، بینما ان القائلین بالواجب المشروط یدعون فعلیة الحکم عند فعلیة موضوعه ، لا بمجرد فرض موضوعه .

ولایخفي ما في هذا التأیید ، اذ المتلوللاداة وان کان مفروضا فعلا ، ولکن الحکم لم یعلق علی مجرد فرضه ، وانما یکون الفرض آلة ومرآة لما هوالخارج ، وعلیه ترتب الجزاء والحکم لا علی مجرد فرضه .

2 ـ وبان لازم القول الثانی عدم الحاجة إلی ذکر الفاء في الجزاء ، بل عدم صحتها ، فان معنی ان جائک زید فاکرمه علی هذا القول عبارة عن : علی فرض مجیئ زید یجب إکرامه ، ومن الواضح ان إدخال الفاء علی الجزاء في هذا الترکیب غلط في الارتکاز ، اذ لایقال : علی فرض مجیئ زید فیجب إکرامه ، وحیث ان الجزاء غالبا مشتملة علی هذه الکلمة فهذا تأیید علی صحة القول الأوّل وشاهد علی بطلان القول الثانی .

وهذا التأیید غیر صحیح أیضاً ، فان معنی الحرف یکون بمنزلة المعنی التام لا الناقص ، فکما ان هل جاء زید معناه انی استفهم مجیئ زید کذلک معنی ان جائک زید انی افرض مجیئ زید ، وعلیه یصح قولنا : فیجب إکرامه یعنی افرض مجیئه وعند ذلک یجب إکرامه لا مطلقا .

وبعبارة اخری : ان معنی الاداة لیس معنی ناقصا مثل معنی ما المصدریة ومدخولها مثلا ، بل معناه تام وتصدیقی ، فمعنی ان جائک زید انی افرض مجیئ زید ، وفي ذلک الفرض اقول یجب إکرامه لا مطلقا .

3 ـ وبان جملة الشرط تکون تامة یصح السکوت علیها ، مثل جاء زید قبل دخول اداة الشرط ، وهی ناقصة لایصح السکوت علیها بعد دخولها ، مثل ان جائک زید ، فعلی القول الأوّل یمکن توجیه ذلک بان الاداة موجدة للربط بین الشرط والجزاء ، ومن الواضح ان معنی الربط لاتتحقق إلاّ بطرفیه ، فلایصح السکوت علی طرف واحد منهما ؛ واما بناء علی قول المحقق الاصفهانی ( قدّس سرّه ) فلایمکن توجیه ذلک ، فان مجرد فرض النسبة وتقدیرها لایوجب خروجها عن التامة إلی الناقصة ، فهذا شاهد أودلیل علی صحة القول الأوّل .

وفي هذا التأیید ما لایخفي ، اذ اولا ان المحقق الاصفهانی ( قدّس سرّه ) وان ادعی ان الاداة موجبة لجعل تالیها مقدرة الوجود ومفروضة التحقق لا موجدة للربط ، إلاّ انه لم ینکر الربط بین الجملتین ، بل جعل الربط مدلولا لترتب احدی الجملتین علی الاخری ، فلا فرق بین القولین في ان الجملتین مرتبطتان ، وانما تختلفان في ان موجد الربط وسبب تحققه هل هی الاداة أونفس ترتب احدی الجملتین علی الاخری .

وثانیا یمکن ان یقال : ان الاداة موجب لإخراج النسبة التامة إلی النسبة الناقصة ، حتی بناء علی نظریة هذا المحقق ، نظرا إلی ان النسبة إذا جعلت فرضیة تقدیریة لخرجت عن التمامیة إلی النقص ، فقولنا : جاء زید کلام تام یصح السکوت علیه ، ولکن کلامنا إذا فرض مجیئ زید کلام ناقص بمجرد إخراج النسبة عن التحققیة إلی الفرضیة ، من دون حاجة وانتظار إلی حصول الربط بین الجملتین ، ولاینافي ذلک کون مدلولها تصدیقیا ، بمعنی دلالة الکلام علی ان المتکلم اراد جعل النسبة مورد الفرض والتقدیر ، فنفس النسبة ناقصة ، یعنی لایصح السکوت علیها ، لکونها في موضع الفرض والتقدیر ، ولکن مع هذا الفرض مدلول الجملة تصدیقیة ، کما قال المحقق الاصفهانی ( قدّس سرّه ) .

بل لنا إنکار الربط بین الجملتین رأسا بتقریب ان الجملة الشرطیة مشتملة علی فرض وتقدیر دلت علیه اداة الشرط ، فانها موضوعة للدلالة علی ان تالیها جعل مفروضا ومقدرا ، ومشتملة علی حکم في ذلک التقدیر ، وهوالحکم الذی هومدلول الجزاء ، دل علی ذلک ترتب الجزاء علی الشرط ، مع ضم کلمة فاء أوبلا ضمها ؛ وهذا المعنی هوالظاهر من الجمل الشرطیة ، فشأن اداة الشرط لیس إلاّ شأن اداة الاستفهام ، فکما ان اداة الاستفهام وضعت للدلالة علی ان مدخولها وقع مورد السؤال ، کذلک اداة الشرط وضعت للدلالة علی ان مدخولها جعل موضع الفرض والتقدیر .

وربما لایکون غرض المستعمل إلاّ مجرد بیان هذا الفرض والتقدیر من دون ان یتعلق غرضه بما هوالمترتب علیه ، کما إذا قلت : ان جاء زید اقتله ، فیقول المخاطب : ان جاء زید ، بغرض إبراز انه لایجیء قطعا ، لا بغرض انه ان جاء فاقتله ، بل ربما في فرض مجیئه یقول ذلک المخاطب : ادّبه ولاتقتله ، ولکن حیث ان مجیئه قطعی العدم یقتصر علی بیان الشرط من دون ذکر للمترتب علیه ، وهذا شاهد علی ان اداة الشرط لم توضع للربط بین الجملتین الشرط والجزاء ، وانما هی موضوعة لمجرد الدلالة علی الفرض والتقدیر .

وبالجملة : ان المنساق من مثل لفظة إن الشرطیة وما یرادفها من ایّ لغة اخری مثل کلمة اگر في الفارسیة لیس إلاّ جعل متلوّها مفروضا ومقدرا ، من دون دلالة علی الربط بین متلوها وما یتلوها من جملة الجزاء .

هذا ولکن البحث في مفهوم الشرط لیس مختصا بمفهوم اداة الشرط ، بل في الاعم منها ومن هیئة الجملة الشرطیة ، ولذا لوانکرنا دلالة الاداة علی الربط فیکفي دلالة الجملة الشرطیة علیه أیضاً ، ولذا نقول بثبوت المفهوم للجملة الشرطیة ولومع إنکار دلالة الاداة علی الربط ، اذ نفس ترتب الجزاء علی الشرط وتعلیقه علیه کاف لذلک وان لم یتکفله الاداة ، وعلیه فلا ثمرة لهذا البحث في الحقیقة ، کما لا فائدة في تطویل الکلام في ان المتعلق أوالمترتب علی الشرط هوالمدلول التصوری أوالتصدیقی ، وان المعلق مفاد الهیئة أوالمادة المنتسبة ـ کما مر في بحث الواجب المشروط ـ فان کلّ هذه الابحاث تطویل بلا طائل لاتکون دلالة الجملة الشرطیة علی المفهوم مبتنیا علیها ، ولا واضحا علی بعضها دون بعضها .

والصحیح ان اداة الشرط لاتدل علی التعلیق ، وانما هی موضوعة لجعل تلوها موقع الفرض والتقدیر ، وعلیه فلا مجال للبحث عن دلالة الجملة الشرطیة علی المفهوم وضعا ، وانما لهذا البحث مجال بناء علی ان اداة الشرط موضوعة للتعلیق والربط ، فبناء علیه قد وقع البحث في انها موضوعة للتعلیق علی العلة المنحصرة ام لا ؟

قد انکر صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) وضعها للتعلیق علی العلة فضلا علی العلة المنحصرة ، ولذا لایکون استعمالها فیما لا مفهوم له بمجاز ، مثل القضیة المسوقة لبیان الموضوع ، ولکن تسلم انها موضوعة لمجرد الربط واللزوم بین الجملتین ، فالقضیة الاتفاقیة مثل ان جاء زید فالحمار ناهق مجاز یحتاج إلی عنایة في البین .

وربما یدعی وضع الاداة للدلالة علی العلیة ، وانّ الشرط یکون بمنزلة العلة للجزاء ، ولکن لم توضع للدلالة علی العلیة المنحصرة .

ولکن کلّ ذلک مبنی علی ان الاداة موضوعة للتعلیق ، وقد عرفت منع ذلک ، وان التعلیق والترتب مستفاد من هیئة الجملة الشرطیة المتواجدة للجملتین ، جملة الشرط وجملة الجزاء ، وکما ان الترتب علی العلة صحیح عقلائی کذلک الترتب علی غیر العلة ، بل علی المباین ، کما في القضایا الاتفاقیة أمر عقلائی ، من دون لزوم ایّ مجاز في البین ، ومن دون ملاحظة ایّ عنایة في البین .

ثمّ ان المترتب علی الجزاء هی النسبة المتکفلة للجزاء ، لا المادة ولا المادة المنتسبة ، فاذا قیل : ان جائک زید فاکرمه ، فالظاهر ان النسبة الإرسالیة التی تکفلها جملة فاکرمه معلقة علی مجیئ زید ، وغیر ذلک مخالف للظاهر ، کما مر في بحث الواجب المشروط .

وبالجملة لا دلالة للجملة الشرطیة علی المفهوم وضعا .

هذا کلّه في تقریب دلالة الجملة الشرطیة علی المفهوم وضعا .

**منع الدلالة الانصرافیة**

واما تقریب دلالتها علیه انصرافا فبان یقال : ان الجملة الشرطیة موضوعة لمجرد اللزوم بین الجزاء والشرط ، إلاّ ان اکمل افراد اللزوم هواللزوم بین العلة المنحصرة ومعلولها ، فهی منصرفة الیه .

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في رد هذا التقریب : واما دعوی انصراف إطلاق العلاقة اللزومیة إلی ما هواکمل افراد العلاقة اللزومیة ، وهواللزوم بین العلة المنحصرة ومعلولها ، ففاسدة جدا لمنع الصغری والکبری ؛

اما منع الکبری : فلعدم کون الاکملیة موجبة للانصراف ، وإلاّ لکان اکرم العالم منصرفا إلی اعلم العلماء واکملهم ، خصوصا مع کثرة الاستعمال في غیر الاکمل ، فان منشأ الانصراف کثرة الانس بالنسبة إلی معنی خاص غیر الموضوع له وبین لفظ خاص ، ومنشأ ذلک کثرة استعمال ذلک اللفظ في ذلک المعنی الموجبة لظهور اللفظ فیه بلا قرینة ، بل ربما توجب وضعها له تعینا في ذلک المعنی ، ومن الواضح ان الاکملیة لاتوجب انسا بین اللفظ والمعنی الاکمل ، خصوصا إذا کثر الاستعمال في غیر الاکمل أیضاً .

واما منع الصغری : فلان الترتب علی العلة المنحصرة لیس اکمل من غیره ، اذ الانحصار لایوجب أن یکون ذلک الربط الخاص الذی لابد منه بین المعلول وعلته آکد واقوی ، غایة الأمر انه إذا تعددت العلة فالربط یتحقق بین علتین من دون ان ینقص الربط أویضعف ، کما لایخفي .

وبالجملة ان الظهور الانصرافي للجملة الشرطیة في الانتفاء عند الانتفاء کالظهور الوضعی کلاهما ممنوعان ، فان دلت فلابد وان تکون دلالتها بالقرینة العامة ، یعنی مقدمات الحکمة ، کما ادعیت في الوجوه الآتیة بالتقاریب المختلفة .

**الاستدلال علی مفهوم الشرط بالقرینة العامة**

ثمّ ان القائلین بمفهوم الشرط استدلوا علی دعواهم بالإطلاق بتقاریب عدیدة تعرضها صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في اثناء کلامه ، واجاب عنها بما لایخلوبعضها عن المناقشة أوالمنع .

**التقریب الأوّل من التمسک بالإطلاق**

قال : ان قلت : نعم ـ یعنی ان الجملة الشرطیة لاتدل علی الخصوصیة المستتبعة وضعا ولا انصرافا ـ ولکنها تدل علیها بمقدمات الحکمة ، اذ مقتضاها کون الشرط علة منحصرة ، نظیر إطلاق صیغة الأمر المقتضی لوجوب النفسی ، فکما ان عدم ذکر الغیر قرینة علی ان المراد من الهیئة هوالوجوب النفسی لا الوجوب الغیری ، کذلک مقتضی إطلاق الشرط کونه شرطا لا غیره ، فالانحصار مستفاد من مقدمات الحکمة .

قلت : اولا : ان هذا مختص بما إذا تمت مقدمات الحکمة ، وکان المورد قابلا للإطلاق ، بینما ان مفهوم اداة الشرط حرفي غیر قابل للإطلاق والتقیید .

وثانیا : انه فرق بین إطلاق الصیغة المقتضی لکون الوجوب نفسیا وبین المقام ، اذ الشرط المنحصر وغیر المنحصر نحوان من الشرط ، لا مرجح ولا معین لاحدهما للآخر ، بخلاف الوجوب النفسی والغیری ، اذ الغیری واجب علی تقدیر دون تقدیر ، فیحتاج بیانه إلی مئونة زائدة ، فیکون الإطلاق نافیا للوجوب الغیری ، بخلاف الشرط المنحصر وغیره ، فیحتاج بیان کلّ منهما إلی مئونة زائدة ، لایکفي الإطلاق لنفي احدهما وإثبات الآخر .

ولایخفي ان جوابه الأوّل جدلی مبنی علی المسلک المشهور في المعانی الحرفیة من کون الموضوع له فیها جزئیا ، واما علی مسلکه من کلیة المعانی الحرفیة کالاسمیة فلا مجال له .

بل یمکن ان یقال : انه یجوز التمسک بالإطلاق علی المسلک المشهور أیضاً ، نظرا إلی ان المراد من جزئیة المعنی والموضوع له لیست الجزئیة المصداقیة نظیر الاعلام الشخصیة ، بل المراد منهما ما یقابل الکلیة التی تتصف بها المعانی الاسمیة ، مثلا ان الواضع إذا لاحظ مفهوم الابتداء ، وهومفهوم کلی ، فتارة یضع لفظة الابتداء لذلک المعنی الکلی ، فالموضوع له عام کالوضع ؛ واخری یجعل هذا المفهوم الکلی مرآة للابتداء الاندکاکی في المعانی الاسمیة ، ویضع لفظة "من" لکل من تلک المعانی الاندکاکیة ، فالموضوع له جزئی ، بمعنی ان الموضوع له کلّ فرد مما اشیر الیه بعنوان الابتداء ، ومع ذلک یمکن أن یکون ذلک المعنی الاندکاکی کلیا بتبع طرفیه ، فجزئیة الموضوع له لاتنافي کلیته وقابلیته للصدق علی الکثیرین ، مثل ما إذا أمر المولی بالسیر من البصرة ، فان المأمور به هوالسیر من ابتداء البصرة ، وهوکلی قابل للانطباق علی السیر من کلّ ابتداء منها ، کما لایخفي .

هذا ما یتعلق بجوابه الاولی .

واما جوابه الثانی ، ودعواه الفرق بین المقام والواجب النفسی ، فهوتام ، اذ الترتب علی العلة المنحصرة والترتب علی غیر المنحصرة لایفترقان في حقیقة الترتب ، غایة الأمر ان في غیر المنحصرة یترتب الجزاء علی شرط آخر من دون ان تختلف حقیقة الترتب ؛ هذا بخلاف الوجوب النفسی والغیری ، فحقیقة الوجوب النفسی مغایرة لحقیقة الوجوب الغیری ، فالنفسی واجب بلا قید ، بخلاف الغیری فهوواجب عند وجوب غیره وبتبعه ، فهوبحاجة إلی قید زائد ، یکون مقتضی إطلاق کلام المولی وعدم إتیانه بذلک القید ارادة النفسی دون الغیری .

**التقریب الثانی من التمسک بالإطلاق**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : وربما یتمسک للدلالة علی المفهوم بإطلاق الشرط ، بتقریب انه لولم یکن الشرط منحصرا یلزم تقییده ، ضرورة انه لوقارنه أوسبقه الآخر لما اثر الشرط وحده ، بل المؤثر کلا الشرطین أوالجامع بینهما أوالسابق منهما ، ومقتضی إطلاق الشرط انه مؤثر ولوسبقه شیئ آخر ، ولازم ذلک هی المؤثریة المنحصرة .

ولایخفي ما هوالفارق بین هذا التقریب وبین التقریب السابق ، فان في السابق کان المتمسک به إطلاق مفهوم الجملة الشرطیة ، یعنی اداة الشرط ، وهومفهوم حرفي غیر قابل للإطلاق علی بعض المبانی ، وهذا بخلاف هذا التقریب ، فالمتمسک به هوإطلاق الشرط ـ یعنی المقدم ـ وهومعنی اسمی تمسک به القائل بلحاظ مؤثریته وعلیته للتالی ، ولذا اجاب عنه صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) بان دلالة الشرط حینئذ علی المفهوم وان کان غیر قابل للإنکار إلاّ ان من المعلوم ندرة تحقق هذا الإطلاق لولم نقل بعدم اتفاقه ، اذ المولی لیس إلاّ في مقام ترتب حکمه علی موضوعه وشرطه ، واما بیان المؤثریة والعلیة فلیس شأن المولی ، ولایکون بصدد بیان ذلک إلاّ نادرا أولم یکن بصدده اصلا ، ومن الواضح ان ثبوت الإطلاق احیانا لایجدی للقائل بثبوت المفهوم کلیا .

وهذا الجواب تام لانقاش فیه .

**التقریب الثالث للتمسک بالإطلاق**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : واما توهم ان المفهوم هومقتضی إطلاق الشرط ـ والمتوهم هوصاحب الفصول ( قدّس سرّه ) ـ بتقریب ان مقتضی الإطلاق هوتعین الشرط ، کما ان مقتضی إطلاق الأمر تعین الوجوب قبال الوجوب التخییری ، ومن الواضح ان لازم تعین الشرط وانحصاره انتفاء الجزاء عند انتفائه .

وفیه انه فرق بین المقام وبین الواجب التعیینی ، فهنا لیس التعیین في الشرط نحویغایر نحوه فیما إذا کان متعددا ، کما کان في الوجوب کذلک ، فالتعیینی منه سنخ غیر مشوب بجواز الترک ، بخلاف التخییری منه ، فهونوع آخر منه مشوب بجواز الترک ـ کما مر في بحث الواجب التخییری ـ ، وهذا بخلاف الشرط ، فانه واحدا کان أومتعددا کان نحوه واحدا ـ فهوالمعلق علیه سواء کان واحدا أومتعددا ، غایة الأمر انه إذا کان متعددا کان المعلق علیه کذلک ـ من دون ان یتفاوت الحال فیه ثبوتا کی یتفاوت عند الإطلاق إثباتا ، وکان الإطلاق مثبتا لنحولایکون له عدل لاحتیاج ما له العدل إلی زیادة مئونة ، وهوذکره بمثل "اوکذا" کما في باب خصال الکفارات ، واما احتیاج الشرط المتعدد إلی بیان زائد فهومن جهة بیان التعدد ، لا لبیان کیفیة الشرطیة ، فنسبة إطلاق الکلام بالنسبة إلی الشرط غیر متفاوت لایختلف کان شرط آخر أولا ، حیث کان مسوقا لبیان شرطیته بلا إهمال ولا إجمال ، بخلاف إطلاق الأمر ، فانه لولم یکن لبیان خصوص الوجوب التعیینی فلا محالة یکون في مقام الإهمال والإجمال تأمّل تعرف .[[34]](#footnote-35)

وبالجملة ان الوجوب التعیینی حقیقته مغایرة للوجوب التخییری ثبوتا ، وهذا یصیر منشأ لحمل إطلاق الکلام علی التعیینی بعد ان إرادة الوجوب التخییری محتاج إلی بیان زائد ومئونة إضافة ، حیث ان إطلاق الکلام لولم ینزل علی الوجوب التعیینی حینئذ لصار الکلام مهملا ، وهذا خلاف المحاورة ؛ وهذا بخلاف الشرط ، فهوالمعلق علیه ویرتبط به الجزاء بلا فرق بین کونه واحدا أومتعددا ، فالشرط وکیفیة ارتباط المشروط به لاتتفاوت بتعدد الشرط ، فلوعلق الحکم علی شرط ولم یحرز وحدته لما ضرّ بکلام المولی ومرامه ، ولما لزم إهمال ولا إجمال فیه ، فلایکون کلامه مرددا بین الامرین اما علی الحمل علی انحصار الشرط واما علی غیره ، بل یحمل علی إناطة الحکم بشرطه من دون تعیین للانحصار وعدمه ، ولایلزم من ذلک إهمال ولا إجمال في کلام المولی ، کما لایخفي .

هذا ما ذکره صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في رد هذا التقریب ولکنه غیر تام ، اذ الوجوب التخییری عنده علی قسمین ، قسم یختلف مع الوجوب التعیینی في الحقیقة والمهیة ـ کما اشرنا الیه في تقریب کلامه آنفا ـ ، وقسم لایختلف مع الوجوب التعیینی ، فهووجوب کالتعیینی إلاّ انه متعلق بالجامع بین الاعدال ، وقیاس المقام بهذا القسم لیس قیاسا مع الفارق ، خصوصا بناء علی مسلکه في الشرط المتعدد ، حیث ادعی رجوعها إلی شیئ واحد بقاعدة السنخیة بین العلة والمعلول ، فیقال في تقریب هذا الوجه : کما ان مقتضی إطلاق الأمر حمله علی الوجوب التعیینی ، وان الخاص هوالواجب دون الجامع ، فانه بحاجة إلی بیان زائد ، کذلک مقتضی إطلاق الشرط انه وحده دخیل في الحکم لا الجامع بینه وبین غیره ، فانه بحاجة إلی بیان زائد ومئونة إضافة .

قال المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) في تقریب هذا الوجه : ان الشرط اما مسوق لبیان الموضوع ، فهوخارج عن محل البحث ، واما لایکون کذلک ، ففي هذه الصورة حیث ان الحکم غیر موقوف علی الشرط عقلا فهولایخلومن أن یکون مطلقا ، فهذا خلف الاشتراط ، فلابد وأن یکون مقیدا ، وبما ان المتکلم في مقام البیان واتی بقید واحد ولم یقیده بشیئ آخر یستکشف انحصار القید ، کما یستکشف انه تمام العلة لا جزئها ، وهذا نظیر استفادة الوجوب التعیینی من إطلاق الصیغة ، حیث ان جعل الحکم علی فعل خاص ظاهر في انه بخصوصه واجب لا الجامع بینه وبین فعل آخر ، کذلک تقیید الحکم وتعلیقه علی شرط خاص ظاهر في ان خصوصه المعلق علیه لا الجامع ، فانه لا فرق بین متعلق الوجوب وشرطه وقیده ، کما ان تعلق الوجوب بخصوص فعل ظاهر في انه الواجب ، اذ یختلف الوجوب باختلاف متعلقه ، کذلک تعلیق الوجوب علی شرط خاص ظاهر في ان الشرط الخاص هوالمعلق علیه دون الجامع ، بلا فرق بینهما اصلا .

وبعبارة اخری : ان کیفیة الجعل کما تختلف باختلاف متعلق الوجوب کذا تختلف باختلاف الشرط ، فان کان الشرط واحدا کان الحکم معلقا ومقیدا بخصوص ذلک الشرط ، وان کان معلقا ومقیدا به وبغیره کان الکحم معلقا بالجامع ولوکان جامعا انتزاعیا ، فاذا کان المتکلم في مقام البیان وعلق الحکم علی خصوص شرط یستکشف انحصار الشرط في خصوص ذلک الشرط .[[35]](#footnote-36)

ولکن استشکل علی هذا الوجه ؛

اولا بان لازمه ثبوت المفهوم للوصف أیضاً ، لانه ان اثبت المفهوم فهویثبته بعنوان مفهوم القید ، بتقریب ان الحکم إذا ثبت لشیئ مقید بقید کقولنا : اکرم العالم العادل مثلا ، فالقید لایخلومن أن یکون مطلقا في الکلام ، ولم یذکر المتکلم عدلا له ، فهویدل علی ان الحکم الثابت للعالم مقید بقید واحد وهی العدالة ، وبما ان التقیید باحدهما علی البدل یحتاج إلی بیان زائد في الکلام کالعطف بأو، وکان مقتضی عدم ذکر عدل له انحصاره فیه ، وإلاّ لکان علی المولی بیان العدل ، ومن الواضح انه لا فرق بین کون القضیة شرطیة أووصفیة .

وثانیا ان لازم عدم ذکر العدل وحدة الشرط تعینا في مقابل تعدده أوکونه واحدا لا بعینه ، إلاّ انه لا یدل علی انحصار الحکم به ، بل غایة ما یدل علیه هوان الحکم في القضیة غیر ثابت لطبیعی المقید علی الإطلاق ، وانما هوثابت لحصة خاصة منه ، ولکنه لایدل علی انه ینتفي بانتفاء تلک الحصة ، فانه لازم انحصار الحکم به لا لازم إطلاق الشرط وعدم ذکر عدل له ، فان لازمه عدم ثبوت الحکم للطبیعی علی الإطلاق ، ولایدل علی انتفائه عن حصة اخری غیر هذه الحصة .[[36]](#footnote-37)

ولایخفي عدم تمامیة الإیرادین ؛

اما عدم تمامیة الأوّل منهما فلان اساس هذا التقریب عبارة عن ان تعلق الحکم علی خصوص شرط ظاهرفي دخالة الخصوصیة في ترتب الحکم وتعلیق الحکم ، ومن الواضح ان لازم تعلیق الحکم علی خصوص شیئ ظاهر في انتفائه عند انتفاء تلک الخصوصیة ، وهذا بخلاف التقیید بالوصف ، فمجرد اخذ خصوص قید في موضوع الخطاب لایدل علی انتفاء الحکم عند انتفائه ، غایة الأمر ان خصوص ذلک القید دخیل في الحکم المترتب علی موصوفه .

وبعبارة اخری : انه فرق بین التعلیق والتقیید ، فتعلیق الحکم علی قید خاص الذی عبّر عنه المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) بتعلیق الحکم وتقییده ظاهر في انتفائه عند انتفاء ذلک القید الخاص ، بخلاف تقیید المتعلق أوالموضوع بل أوالحکم الذی عبّر عنه بتقیید المعنی الافرادی ـ کما سیأتی في البحث عن مفهوم الوصف ـ فلا دلالة له علی الانتفاء ، نظرا إلی ان ثبوت شیئ لاینفي ما عداه ، کما سیأتی تفصیله في البحث عن مفهوم الوصف .

واما عدم تمامیة الثانی منهما فلان عدم ذکر العدل إذا کان دلیلا علی تعین الشرط المذکور فمن الواضح ان لازمه انتفاء الحکم المعلق علی الشرط المتعین ، فان التعین مساوق للانحصار ، وإذا ثبت التعین ثبت الانحصار أیضاً .

وبالجملة ان تسلم دلالة الإطلاق علی تعین الشرط لایجتمع مع إنکار الظهور في الانحصار ، فما ذکره المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) في إثبات المفهوم وردّ صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) متین جدا ، ونظیر کلامه ما ذکره السید البروجردی ( قدّس سرّه ) حیث قال ـ بعد ان انکر ثبوت المفهوم ، ورد ما قیل في وجه إثباته ـ : ان بناء العرف والعقلاء علی حمل کلام الغیر وجمیع خصوصیاته علی کونها صادرة للفائدة حذرا من اللغویة ، فاذا علق الحکم علی المجیئ ، فکما یفهم العرف من اصل تعلیق الحکم علی القید کون القید دخیلا ، بتقریب انه لولم یکن دخیلا لما ذکره المولی ، کذلک یفهم من خصوصیة القید أیضاً کون الخصوصیة أیضاً دخیلة ، وإلاّ لما صح ذکره بخصوصه ، بل وجب ذکر الجامع بین الواجد لها ولغیرها من الخصوصیات ، وبهذا البیان یستحکم اساس المفهوم .[[37]](#footnote-38)

وبالجملة ان دلالة الجملة الشرطیة علی انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط أمر واضح لدی ابناء المحاورة ، وظهورها في ذلک بین ابناء العرف غیر قابل للإنکار ، من ایّ لغة کانت ، فعند الفرس إذا علق حکم علی شرط فهوظاهر في انتفاء ذلک الحکم عند انتفاء شرطه ، فاذا قیل : اگر زید آمد اکرامش کن ، فلفظة "اگر" اداة للشرط استخدامها ظاهر في انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط ، ولذا لواراد المخاطب إطلاق الحکم یطلب من المتکلم إلغاء الشرط ویقول : لاتتکلم باگر ، وهذا شاهد علی ان هذه اللفظة مفیدة لمعنی زائد علی ثبوت الحکم لموضوعه ، ولیس هوإلاّ انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط .

وکذا یستدلون بمفاهیم الجمل الشرطیة عند المخاصمة واللجاج ، ولایقبلون إنکاره إلاّ مع العلم بعدم التفات المتکلم إلی لوازم کلامه وجوانب بیانه ، وإلاّ فالاصل الاولی هوالتمسک بمفاهیم الشروط ، ولا مجال لما مر عن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) من الاستشهاد علی عدم المفهوم بعدم الإلزام والاخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات ، وصحة الجواب بأنّه لم یکن لکلامه مفهوم الخ ، فانا نمنع عن عدم احتجاج العرف بمفاهیم الجمل الشرطیة ، بل هم یتمسکون بها ویحتجون بها ، فلوقبلوا دعوی المتکلم عدم إرادة المفهوم فهومن جهة العلم بدعواه وانه کان غافلا عن الملازمة ، اذ الدلالة الالتزامیة متقومة علی العلم والالتفات ـ ولوارتکازا ـ بوجود الملازمة ، واما إذا احرزت غفلة المتکلم عن وجود الملازمة فلا دلالة التزامیة ، ولعل هذا هوالمنشأ لقبول قول المتکلم احیانا بأنّه لم یُرد مفهوم کلامه .

بل لابد وان یلتزم صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) بثبوت المفهوم للجملة الشرطیة نظرا إلی ان هذا مقتضی مبناه ، حیث جعل المنشأ سنخ الحکم وکلیه ، فاذا علق سنخ الحکم علی شرط فبمقتضی ان الواحد لایصدر إلاّ من الواحد ـ کما هومبناه في مثل المقام ـ یکون الشرط خصوص ما علق علیه الجزاء لا هووغیره ، ولازم ذلک انتفاء سنخ الحکم عند انتفاء الشرط ، من دون حاجة إلی إثبات العلیة المنحصرة للشروط ، کما لایخفي .

ثمّ مما یؤید وجود المفهوم للجملة الشرطیة تمسک العلماء بمفهوم الشرط الوارد في الکتاب العزیز والرویات المأثورة ، فان من البعید ان یکونوا کلّهم علی خطاء في استظهار المفهوم ؛ حتی مثل صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) فهومع إنکاره المفهوم هنا قد تمسک بمفهوم الشرط في آیة النبأ في البحث عن حجیة خبر الواحد .

فلاینبغی الریب في ثبوت المفهوم للجملة الشرطیة بلا فرق بین المسالک في باب الإنشاء ، فسواء قلنا : ان حقیقته إیجاد المدلول ، أوقلنا : حقیقته إبراز الأمر الاعتباری ، فمجرد التعلیق ظاهر في انتفاء المعلق عند انتفاء المعلق علیه ، لان استخدام الشرط في مقام جعل الحکم واعتباره کاشف عن بیان مطلب زائد علی مجرد جعل الحکم ، فبالوجدان نحسّ الفرق بینما إذا قال المولی : اکرم العالم ، وما إذا قال : اکرمه ان کان عادلا ، فالکلام التالی متحمل لمعنی ازید من الکلام الأوّل ، ولیس هوإلاّ ثبوت المفهوم له وبیان جانب النفي أیضاً .

فما عن السید الخوئی ( قدّس سرّه ) من انه لا وجه صحیح لإثبات دلالة الجملة الشرطیة علی المفهوم علی المسلک المشهور في باب الإنشاء ، وانما تصح دعوی المفهوم علی خصوص مسلکنا في باب الإنشاء غیر تام .

قال : ان لنا دعویین دعوی عدم دلالة القضیة الشرطیة علی المفهوم علی وجهة نظریة المشهور في بابی الاخبار والإنشاء لا بالوضع ولا بالإطلاق ، ودعوی دلالتها علیه علی وجهة نظریتنا في البابین .

اما الدعوی الاولی فلان غایة ما تدل علیه القضیة الشرطیة هوترتب الجزاء علی الشرط ، والمترتب عبارة عن ثبوت النسبة وعدم ثبوتها فیما إذا کان الجزاء جملة خبریة ، وعبارة عن المعنی المتحقق بسبب الإنشاء في الإنشائیات ، واما کون الجزاء معلولا للشرط فلاتدل علیه الجملة الشرطیة ، لا بالوضع ولا بالإطلاق ، وعلی تقدیر دلالتها علیه فلا دلالة لها علی ان هذا الترتب یکون بنحوترتب المعلول علی علته المنحصرة ، کما تقدم ضمن البحوث السابقة .

واما الدعوی الثانیة فقد ذکرنا في مبحث الإخبار والإنشاء ان الجملة الخبریة موضوعة للدلالة علی قصد الحکایة والإخبار عن ثبوت النسبة ولا ثبوتها ، وان الجملة الإنشائیة موضوعة للدلالة علی إبراز الأمر الاعتباری النفسانی في الخارج ، وعلیه فمفاد الجملة الشرطیة الخبریة عبارة عن الدلالة علی قصد المتکلم الحکایة عن ثبوت شیئ علی تقدیر ثبوت شیئ آخر ، لا علی نحوالإطلاق والإرسال ، بل علی تقدیر خاص وفرض مخصوص ، ومن المعلوم ان لازم ذلک هوانتفاء قصد الحکایة عند انتفاء ذلک التقدیر ، وهذا معنی دلالة الجملة الشرطیة علی المفهوم ، کما ان مفاد الجملة الشرطیة الإنشائیة عبارة عن إبراز الاعتبار في تقدیر خاص واطار خاص ، ففي مثال ان جائک زید فاکرمه ظاهره ان المتکلم اعتبر ثبوت الإکرام علی عهدة المکلف في تقدیر خاص ، وهوفرض مجیئ زید ، ثمّ إبرزه بصورة الشرط ، ومن المعلوم ان هذا یدل بالالتزام علی انتفاء ذلک الاعتبار عند عدم تحقق ذلک الفرض ، ولیس المفهوم إلاّ هذا .

وعلیه فدلالة الجملة الشرطیة علی انتفاء الجزاء عند انتفاء شرطه علی مسلک الإبراز تامة .[[38]](#footnote-39)

ولایخفي ان اساس کلام هذا القائل هوان التعلیق ـ ای تعلیق قصد الحکایة أوتعلیق الاعتبار علی فرض خاص ـ ظاهر في انتفاء المعلق عند انتفاء المعلق علیه ، ومن الواضح ان هذا التعلیق موجود علی مسلک الإیجاد أیضاً ، فکما ان تعلیق قصد الحکایة أوالاعتبار علی شیئ دلیل علی انتفاء القصد والاعتبار عند انتفاء المعلق علیه ، کذلک تعلیق ثبوت النسبة أولا ثبوتها أوتعلیق الموجود بسبب الإنشاء علی فرض خاص ، فهودلیل علی انتفاء ثبوت النسبة أولا ثبوتها ، وکذا علی انتفاء المنشأ بالإنشاء عند انتفاء ما فرض التعلیق علیه .

وبالجملة کلما تأمّلنا في المقام لم نجد فرقا بین المسلکین ، فان اساس الدلالة علی المفهوم هوالتعلیق ، وهومتحقق علی المسلکین وان اختلفا في المعلق ، فتدبّر .

تحصل إلی هنا ان دلالة الجملة الشرطیة علی المفهوم مغروسة في اذهان جلّ العلماء لولا کلّهم ، وان اختلفوا في بیان ذلک وفي کیفیة الاستدلال علیه ، ونحن نقول ان الدلالة علی المفهوم قد قامت علیه سیرة العرف وابناء المحاورة ، وهوکاف للاحتجاج بالمفهوم وان لم نقدر بیان سرّها ووجهها بنحوفنی وبکیفیة مستدلة ، فان هذا غیر مهم بعد إثبات اصل الظهور والدلالة .

ومما یؤید ذلک ما ورد في بعض الروایات من الجواب بالجملة الشرطیة مع کون السؤال مندرجا في مفهومها ، مثل ما ورد في الجواب عن السؤال عن حج الصبی عَنْ إِسْحَاقَ بْن عَمَّار ، قَالَ : سَأَلتُ أَبَا الحَسَن علیه السلام عَن ابْن عَشْر سِنِينَ يَحُجُّ ، قَالَ : عَليْهِ حَجَّة الاسْلام إِذا احْتلمَ [[39]](#footnote-40)، یعنی إذا کان صبیا فلایجب علیه الحج .وکذا ما ورد في الجواب عن نجاسة ماء وقع فیه النجس عَنْ مُحَمَّدِ بْن مُسْلِمٍ عَنْ أَبي عَبْدِ اللهِ علیه السلام وَ سُئِلَ عَن المَاء تبُولُ فِيهِ الدَّوَابُّ وَ تلغُ فِيهِ الكِلابُ وَ يَغتسِلُ فِيهِ الجُنُبُ ، قَالَ : إِذا كانَ المَاءُ قدْرَ كرٍّ لمْ يُنَجِّسْهُ شَیئ [[40]](#footnote-41) فلولا ان الجملة الشرطیة لها مفهوم لما کان الجواب بها کافیا في مقام الجواب ، ولما قنع السائل ، بل یکرر سؤاله کی یدرک الجواب ، مع انه لم یقع السؤال ثانیا في مورد تلک الموارد ، فهوشاهد قوی علی ثبوت المفهوم عند ابناء المحاورة .

الا ان یقال : ان الجواب في تلک الموارد قد ورد في مقام الحصر والتحدید ، ومن المعلوم دلالة الجملة الشرطیة حینئذ علی المفهوم ، بل الوصفیة أیضاً کذلک إذا وردت في مقام التحدید والانحصار .

ویؤیده أیضاً ما رواه ابوبصیر المرادی ، قال : سألت ابا عبد الله علیه السلام عن الشاة تذبح فلاتتحرک ویراق منها دم کثیر عبیط ، فقال علیه السلام : لاتأکل ان علیا علیه السلام کان یقول : إذا رکضت الرجل وطرفت العین فکل[[41]](#footnote-42). ومن الواضح انه لایتم الاستدلال إلاّ إذا کان لکلام علی علیه السلام مفهوم .

الا ان یقال : ان مثل قوله علیه السلام إرشاد إلی شرطیة رکض الرجل وطرف العین ، ومن المعلوم ان مثله ظاهر في الشرط التعیینی ، فیدل علی ثبوت المفهوم بلا إشکال ، ولذا لوجیئ به بغیر صورة الشرط ، مثل ان یقال : کلّ ما رکضت الرجل والعین لکان له مفهوم أیضاً ، لظهوره في کون احدهما شرطا تعیینا .

ویؤیده أیضاً ـ ولعله احسن التأییدات ـ ما ورد في معتبرة ابی ایوب ، قَالَ : قلتُ لابي عَبْدِ الله علیه السلام : إِنَّا نُرِيدُ أَنْ نَتعَجَّلَ السَّيْرَ ـ وَ كانَتْ ليْلة النَّفر حِينَ سَألتُهُ ـ فأيَّ سَاعَةٍ نَنْفِرُ ، فقالَ لِي : أَمَّا اليَوْمَ الثانِيَ فلاتنفِرْ حَتَّى تزُولَ الشَّمْسُ وَ كانَتْ ليْلة النَّفْر ، فأَمَّا اليَوْمَ الثالِثَ فإذا ابْيَضَّتِ الشَّمْسُ فانْفِرْ عَلى كِتابِ الله ، فإنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقولُ : فمَنْ تعَجَّلَ فِي يَوْمَيْن فلا إِثمَ عَليْهِ وَ مَنْ تأخَّرَ فلا إِثمَ عَليْهِ ، فلوْ سَكتَ لمْ يَبْقَ أَحَدٌ إِلا تعَجَّلَ ، وَ لكِنَّهُ قَالَ : وَ مَنْ تَأَخَّرَ فلا إِثْمَ عَليْه‏ .[[42]](#footnote-43)

فان قوله : فلوسکت لم یبق احد اقوی شاهد علی ثبوت المفهوم لقوله تعالی : فمن تعجل فلا اثمّ علیه ، وإلاّ فلا وجه لدلالته علی لزوم الاثمّ علی من لم یتعجل کی صار سببا للتعجیل في الیومین ؛ إلاّ ان یدعی ان ذلک لاجل مقام الحصر ـ کما مر في التأییدات السابقة ـ ولکنه خلاف ظاهر کلامه علیه السلام ، حیث اسند التعجیل بنفس الآیة ، لا بکونها بصدد الحصر فتأمل .

وبالجملة ان ضمّ هذه الموارد إلی الارتکاز الذی یجده الانسان في نفسه ، واستدلال الجل لولا الکل بمفهوم الشرط في مقام الإفتاء والاحتجاج کاف لحصول الاطمینان علی ثبوت المفهوم للجملة الشرطیة ، وقد انقدح بذلک ان إثبات المفهوم لایحتاج إلی إثبات العلیة المنحصرة في ناحیة الشرط ، کما اشرنا الیه سابقا .

وبهذا ینتهی البحث عن إثبات المفهوم للجملة الشرطیة ، وبعد ذلک یقع الکلام في ادلة المنکرین .

**ما استدل به المنکرون لمفهوم الشرط**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : وربما استدل المنکرون للمفهوم بوجوه :

احدها ما غزی إلی السید المرتضی ( قدّس سرّه ) من ان تأثیرالشرط انما هوتعلیق الحکم به ـ قد مر ان اداة الشرط تدل علی تعلیق الحکم المتکفل له الجزاء علی الشرط ـ ولایمتنع ان یخلف الشرط وینوب هنا به شرط آخر یجری مجراه ویترتب علیه الجزاء أیضاً ، ومع ذلک لایخرج عن کونه شرطا ـ یعنی معلقا علیه ـ ، فان قوله تبارک وتعالی : واستشهدوا شهیدین من رجالکم [[43]](#footnote-44)ـ الذی هوبمنزلة الجملة الشرطیة ، وهی ان الشاهد من الرجال إذا انضم إلی شاهد آخر یقبل شهادته ، أویطلب شهادته ، علی خلاف في ان الآیة الشریفة ناظرة إلی مقام اداء الشهادة أوإلی تحملها ـ فانضمام الشاهد الثانی إلی الأوّل شرط في القبول ، ثمّ علمنا ان ضم امرأتین إلی الشاهد الأوّل شرط في القبول أیضاً ، ثمّ علمنا ان ضم الیمین یقوم مقامه أیضاً ، فنیابة بعض الشروط عن بعض اکثر من ان یخفي ، مثل الحرارة ، فان انتفاء الشمس لایلزم منه انتفاء الحرارة ، لاحتمال قیام النار مقام الشمس ، والامثلة لذلک کثیرة شرعا وعقلا .

وبالجملة ان نیابة بعض الشروط عن بعض آخر ممکنة ، بل واقعة في التشریع والتکوین ، ومعه فلایلزم من انتفاء الشرط انتفاء الجزاء رأسا ، بل یحتمل ان ینوبه شرط آخر فیبقی الجزاء علی حاله .

واجاب عنه بأنّه اما بصدد إثبات إمکان نیابة بعض الشروط عن بعض آخر في مقام الثبوت والواقع فهومسلم لاینکره احد ، ضرورة ان القائل بالمفهوم یدعی عدم وقوع النیابة ظاهرا وفي مقام الإثبات ، وان کانت ممکنة ثبوتا ؛ واما بصدد إبداء احتمال وقوع النیابة ، فمن الواضح ان مجرد احتمال ذلک لایضر بما ادعاه القائل بالمفهوم ، وهوظهور الجملة الشرطیة في انحصار الشرط وانه لایخلفه شیئ آخر ، فان الظهور لاینافیه مجرد احتمال الخلاف ، ما لم یکن احتمالا مساویا أوراجحا علی ما یستفاد من ظاهر الکلام ، کما هودعوی القائل بالمفهوم .

وبعبارة اخری : ان هذا المستدل اما یدعی إمکان النیابة بمعنی عدم امتناعها ، فهومسلم لدی الکل ، واما یدعی إمکانها بمعنی احتمالها ، فمجرد الاحتمال غیر مجد ما لم یکن احتمالا مساویا للاحتمال الآخر حتی یوجب إجمال الکلام ، أوراجحا حتی یوجب ظهور الکلام فیه ، ومن الواضح ان کلّ من الاحتمالین یحتاج إلی مثبت أومنبه ، وإلاّ فلایضر بما یدعیه القائل بالمفهوم ، وهوظهور الکلام في انحصار الشرط ، وعدم وقوع النیابة خارجا ، وان امکن واقعا .

ثمّ ان دعوی کثرة نیابة الشروط بعضها عن بعض ممنوعة جدا ، فما جعل في الخطابات شرطا لاینوبه شرط آخر إلاّ قلیلا ، إلاّ إذا کان مسوقا لبیان الموضوع ، مثل قوله تعالی : إذا قمتم إلی الصلاة فاغسلوا وجوهکم [[44]](#footnote-45)، أوقوله : وان کنتم جنبا فاطهّروا [[45]](#footnote-46)، واما الشرط الذی لم یکن مسوقا لبیان الموضوع ، مثل قوله تعالی : ان جائکم فاسق بنبإ فتبیّنوا[[46]](#footnote-47)، فنیابة شرط آخر عن مثل هذا الشرط قلیلة جدا ، کیف ولوکان هذا کثیرا فلما التجأ المستدل إلی التمسک بالآیة الشریفة ، ولما تکلف في إرجاعها إلی الشرط ، والحال ان الآیة الشریفة مثال للعدد ، وعدم لزوم التعدد کاشف عن عدم المفهوم للعدد لا للشرط ، فان الجملة الشرطیة سیاقة بحیث لوافاد شخص هذا المعنی بالوصف لما کان له مفهوم ، وفي السیاقات الشرطیة لم تکثر النیابة اصلا .

وبالجملة ان نیابة بعض الشروط عن بعض آخر فیما کان الشرط موضوعا للحکم کثیرة ، واما نیابة الشرط عن شرط اخذ في الخطاب ولم یکن مسوقا لبیان الموضوع فلیست کثیرة .

**ثانیهما :** ان الجملة الشرطیة لودلت علی المفهوم لدلت علیه باحدی الدلالات الثلاث ، اما المطابقة أوالتضمن أوالالتزام ، اذ الدلالة لاتخرج عن احدیها ، ولکن الدلالة بتمام اقسامها منتفیة ، فلا دلالة للجملة الشرطیة علی المفهوم ، لان بطلان التالی مقتض لبطلان المقدم .

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : وقد اجیب عنه بمنع بطلان التالی ، بل التالی بالنسبة إلی الدلالة الالتزامیة صحیح ، وعلیه فالمقدم صحیح لا باطل .

ولایخفي ان صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) حیث انکر الدلالة الالتزامیة ـ کما مر في الابحاث السابقة ـ فنسب الجواب إلی المجیب وقال في تتمة کلامه : وقد عرفت بما لا مزید علیه ما قیل أوما یمکن ان یقال في إثبات الدلالة ومنعها ، یعنی ان هذا الوجه صحیح وان الدلالات کلها منتفیة في المقام ؛ ولکن عرفت أیضاً تمامیة الدلالة الالتزامیة ، وان الجملة الشرطیة ظاهرة في انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ، بل هذا واضح لدی ابناء المحاورة ، فمن انکره فقد انکره بلسانه ، فقد قلنا سابقا : ان صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) قد استدل بمفهوم الشرط في بحث آیة النبأ ، وبالقطع والیقین استدل به في الفقه أیضاً ، کما ان مثل السید المرتضی ( قدّس سرّه ) أیضاً کذلک ، فراجع کلماتهم تجد صدق مقالتنا .

**ثالثها :** بقوله تبارک وتعالی : ولاتکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا [[47]](#footnote-48)، فانه لامفهوم لهذه الآیة الشریفة مع کونها مشتملة علی اداة الشرط ، اذ من الواضح حرمة الإکراه علی الزناء مطلقا وان لم ترد الفتاة البغی والزناء .

اجاب عنه صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) بقوله : وفیه ما لایخفي ، ضرورة ان استعمال الجملة الشرطیة فیما لا مفهوم له احیانا وبالقرینة ـ کما في المقام ، حیث ان من المعلوم حرمة الإکراه مطلقا بحکم الضرورة ـ لایکاد ینکر ، فان القائل بالمفهوم انما یدعی ظهور الجملة الشرطیة فیه فیما لم تقم قرینة علی خلافه لا مطلقا .

وبالجملة ان مجرد استعمال الجملة الشرطیة احیانا في غیر ما له المفهوم لایثبت عدم المفهوم مطلقا ، فان کان الاستعمال کاشفا عن المعنی الموضوع له أومعنیا لاحد مصادیقه فهوالاستعمال الشایع ، لا مجرد الاستعمال ولواحیانا ومع القرینة ، کما في الآیة الشریفة .

اضف إلی ذلک ان الآیة الشریفة مسوقة لبیان الموضوع ـ کما سیأتی في بعض الابحاث القادمة ـ ومثلها لا مفهوم له وخارج عن محل البحث .

تحصل إلی هنا ان ظهور الجملة الشرطیة في المفهوم والانتفاء عند الانتفاء غیر قابل للإنکار ، وما استدل به علی إنکار ذلک کلّه غیر تام .

ثمّ ان في المقام شبهة لابد من دفعها وهی :

ان في مثل ان جائک زید فاکرمه یکون متعلق الوجوب ـ وهوالإکرام ـ مطلقا یعنی بایّ نحومن انحاء الإکرام ، کالضیافة وإعطائه المال وغیر ذلک ، وإذا کان المعلق مطلقا فالمفهوم انتفاء إطلاقه لا انتفاء اصل الحکم ، نظیر ما سیأتی فیما إذا کان الجزاء عاما أومطلقا بحسب الموضوع ، فیکون المراد في المثال انتفاء وجوب مطلق الإکرام ، وهولاینفي وجوب الإکرام ببعض انحائه الخاصة ، کالإکرام بإعطاء المال مثلا ، بینما ان الغرض من المفهوم انتفاء وجوب الإکرام بجمیع انحائه .

وهذه الشبهة وان کانت من قبیل الشبهة في قبال البدیهة ، حیث ان ثبوت المفهوم للجملة الشرطیة عند ابناء المحاورة یکون من الواضحات ، فمن انکره فقد انکره بلسانه ـ کما مر سابقا ـ إلاّ انه یمکن دفعه بالبیان التالی :

وهوان التعلیق ان کان واردا علی الإطلاق والعموم فالظاهر مجرد انتفاء العموم ـ کما سیأتی في بعض الامور الآتیة ـ ولکن في المقام لم یرد التعلیق علی عموم متعلق الحکم ، وانما ورد علی الحکم بسریانه وشموله ، فانه عمود الکلام واساس الجزاء لا متعلق الجزاء وإطلاقه ، فانه متفرع علی التعلیق ومن عوارض المعلق وخصوصیاته من دون ان یقع إطلاقه تحت التعلیق ، ولعل هذا واضح لایحتاج إلی اکثر من هذا البیان .

**تنبیهات مفهوم الشرط :**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) بقی امور :

**المفهوم هوانتفاء سنخ الحکم**

**الأمر الأوّل :** ان المفهوم هوانتفاء سنخ الحکم المعلق علی الشرط عند انتفاء الشرط لا انتفاء شخصه ، ضرورة انتفاء شخص الحکم عند انتفاء الشرط عقلا ، حیث ان انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه ولوببعض قیوده قطعی لامحالة ، فاذا قال المولی : ان جائک زید فاکرمه فالوجوب الذی جعل لإکرامه عند مجیئه شخص من الوجوب ینتفي عند عدم مجیئه عقلا ، لان هذا الوجوب موضوعه زید الجائی لا زید في جمیع حالاته ، ومن الواضح ان الحکم ینتفي عند انتفاء موضوعه عقلا ، وهذا لیس من المفهوم الاصطلاحی ، فانه عبارة عن حکم إنشائی أوإخباری ، ومن الواضح ان ما ینتفي قهرا لیس بحکم وغیر قابل للجعل والتعبد اصلا ، وعلیه فالمفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحکم وکلیه عند انتفاء الشرط ، فان انتفائه قابل للجعل والتعبد کبقائه لا شخصه .

قال : ومن هنا انقدح انه لیس من المفهوم باب الوصایا والاوقاف والنذور والایمان ، کما توهم ، بل عن الشهید ( قدّس سرّه ) في تمهید القواعد انه لا إشکال في دلالتها علی المفهوم ، وذلک لان انتفائها عن غیر ما هوالمتعلق لهما من الاشخاص التی یکون بالقابها أوبوصف شیئ أوبشرطه مأخوذة في العقد مثل العهد لیس بدلالة الشرط أوالوصف أواللقب علیه ، بل لاجل انه إذا صار شیئ وقفا علی احد أواوصی به أونذر له إلی غیر ذلک لایقبل ان یصیر وقفا علی غیره أووصیة أونذرا له ، وانتفاء شخص الوقف أوالنذر أوالوصیة عن غیر مورد المتعلق عقلی مطلقا ، ولوقیل بعدم المفهوم في مورد صالح له .

وبعبارة اخری : ان انتفاء الحکم في مثل الاوقاف والأیمان عن غیر ما تعلقت به لیس من باب المفهوم سواء کان المأخوذ في المتعلق شرطا أووصفا أولقبا ، اذ انتفاء شخص الحکم عنه وان کان قطعیا إلاّ انه لیس بمفهوم اصطلاحی ، وانما المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحکم عن غیر مورد الشرط أوالوصف أواللقب ، ومن الواضح ان الحکم بانتفائه فرع لإمکان ثبوته وقراره ، بینما ان الحکم في تلک الموارد غیر قابل للثبوت ، فاذا تعلق الوقف بشیئ بشرط خاص مثلا فلایعقل الحکم بالوقفیة في غیر المشروط ، فلایعقل الحکم بانتفائه عنه أیضاً ، فما عن الشهید من کون مثل الوقاف ذات مفهوم غیر صحیح .

**الجملة الشرطیة المسوقة لبیان الموضوع**

ومن ذلک یظهر ان القضیة الشرطیة المسوقة لبیان الموضوع لا مفهوم لها ، مثل قوله : ان رزقت ولدا فاختنه ، فان رزق الولد موضوع لوجوب الختان ولولاه لما امکن الختان ، فینتفي وجوبه لعدم إمکان بقائه ، فالقضیة المسوقة لبیان الموضوع عبارة مما إذا کان الشرط موضوعا للحکم المذکور في الجزاء بحیث لولاه لما امکن تحقق الجزاء کالمثال ، وهذا بخلاف مثل ان جاء زید فاکرمه ، فموضوع وجوب الإکرام هوزید ، ومجیئه شرط له لایتوقف علیه تحقق الإکرام ، وهذا هوالمعیار للقضیة المسوقة لبیان الموضوع ، لا مجرد کون الشرط محققا لموضوع الحکم ، مثل آیة النبأ بناء علی کون الموضوع هوالنبأ ، فان مجیئ الفاسق به وان کان محققا للموضوع وهوالنبأ إلاّ ان وجوب التبین لایتوقف علی مجیئ الفاسق ، بل هوممکن إذا انتفي مجیئ الفاسق وجاء به العادل .

وبالجملة : ان القضیة المسوقة لبیان الموضوع لا مفهوم لها ، لان انتفاء شخص الحکم عند انتفاء موضوعه لیس مفهوما ، وحیث ان بقاء سنخ الحکم عند انتفاء موضوعه غیر ممکن فلیس انتفاء السنخ حینئذ مفهوما أیضاً ، وهذا واضح لا سترة علیه ، ولکن ربما وقع الخلاف في الاستظهار من بعض الجمل الشرطیة ، فبعض یستظهر کونها مسوقة لبیان الموضوع وانه یستحیل بقاء الحکم عند انتفائه ، وبعض یستظهر خلافه ، کما في آیة النبأ ، فقیل : انها مسوقة لبیان الموضوع ، نظرا إلی ان وجوب التبین موضوعه مجیئ الفاسق بالنبأ ولولاه لما امکن التبین والتشبث ؛ وقیل : ان الموضوع هونفس النبأ ، واما مجیئ الفسق به فشرط لوجوب التبین ولیس مسوقا لبیان الموضوع ، اذ یمکن بقاء وجوب التبین لذات النبأ عند انتفاء مجیئ الفاسق به .

وقد ورد في صحیحة حریز إذا کنت في صلاة الفریضة فرأیت غلاما لک قد ابق أوغریما لک علیه مال اوحیة تتخوفها علی نفسک فاقطع الصلاة .[[48]](#footnote-49)

استدل بهذه الصحیحة علی حرمة قطع الصلاة عند عدم الضرورة ، نظرا إلی اشتمالها علی قضیة شرطیة اشترطت جواز قطع الصلاة بالضرورة العرفیة ، ومفهومها عدم جواز القطع عند انتفاء الضرورة العرفیة .

قد استشکل السید الخوئی ( قدّس سرّه ) علی هذا الاستدلال وادعی ان القضیة الشرطیة الواردة في الصحیحة مسوقة لبیان الموضوع ، فان قوله علیه السلام : إذا کنت في صلاة الفریضة یعنی الکون في الصلاة الفریضة موضوع لجواز القطع ولولاه لما امکن القطع ، نظیر المثال المشهور ان رزقت ولدا فاختنه .

ولکن الانصاف ان المتفاهم عرفا من الصحیحة کون الشرط نفس اتفاق الضرورة ، فقوله علیه السلام : إذا کنت في صلاة الفریضة توطئة وتمهید لبیان الشرط وهی رؤیة العبد أوالغریم یعنی الضرورة ، فمعنی الروایة انه یجوز قطع الصلاة إذا اتفقت ضرورة تقتضی قطعها ، وإلاّ فلایجوز .

وبالجملة ان الجملة الشرطیة المسوقة لبیان الموضوع مما لا مفهوم لها ولا کلام فیه ، کما ان المعیار في ذلک توقف متعلق الجزاء علی الشرط عقلا ، ولولا الشرط لما تحقق متعلق الجزاء ، وهذا مما لا کلام فیه أیضاً ، ولکن ربما یقع الخلاف في تشخیص وتعیین ذلک ، وان الموضوع في الخطاب نفس الشرط أوالموضوع شیئ والشرط شیئ آخر ، وهذا أمر استظهاری یقع فیه الخلاف ، کما وقع في کثیر من الاستظهارات في الفقه و الاصول .

ثمّ طرح صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) متفرعا علی ان المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحکم لاشخصه إشکالا ، وهو:

ان قضیة کون المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحکم ان لایکون للشرط مفهوم ، حیث ان مفاد الجزاء في القضیة الشرطیة هوشخص الحکم ، اذ المُنشأ بصیغة الإنشاء شخص الحکم لا سنخه ، فالمعلق جزئی قد علق علی شرطه وقیده ، ومر ان انتفاء شخص الحکم عند انتفاء شرطه لیس بمفهوم ، وهکذا الحال في سائر الجمل التی ادعی کونها ذات مفهوم .

وان شئت قلت : ان الجزاء غالبا یکون بصورة الجملة الإنشائیة ، کالأمر والنهي ، وحیث ان المستعمل فیه کالموضوع له فیها جزئی ـ کما هوالمشهور ـ فالجزاء غالبا جزئی ، فغایة الأمر انتفاء هذاالحکم الجزئی عند انتفاء شرطه ، وهولیس من المفهوم الاصطلاحی .

ثمّ قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في مقام دفع هذا الإشکال : لکنک غفلت عن ان المتعلق علی الشرط انما هونفس الوجوب الذی هومفاد الصیغة ـ یعنی سنخ الحکم وکلیه لا شخصه ـ ، فان التشخص والخصوصیة الناشئة من قبل استعمال الصیغة في معناها خارج عن المستعمل فیه لایکاد یکون من خصوصیات المعنی والمستعمل فیه ، کما ان الخصوصیة الحاصلة من قبل الإخبار بالمستعمل فیه یکون من خصوصیات الاستعمال لا جزء للمستعمل فیه کذلک الخصوصیات الحاصلة من الإنشاء .

وبالجملة کما لایکون المخبر به المعلق علی الشرط خاصا بالخصوصیات الناشئة من قبل الإخبار به کذلک المنشأ بالصیغة المعلق علیه ، کما مر في بحث المعنی الحرفي .

هذا ما ذکره صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في مقام دفع الإشکال وحاصله : ان المستعمل فیه والموضوع له في باب الإنشاء عام ، کما ان المعنی الحرفي أیضاً عام من دون فرق بینه وبین المعنی الاسمی ، فکما ان لحاظ الاستقلالیة خارج عن المستعمل فیه ویکون من کیفیات الاستعمال وخصوصیاته ، کذلک لحاظ الآلیة في المعانی الحرفیة التی منها معانی الهیئات ، فالمستعمِل یستعمل لفظة "من" و"الابتداء" في معنی واحد وهی الابتدائیة ا، لا انه تارة یلحظ الابتدائیة حالة ومندکة في الغیر فیستخدم لفظة من ، ویقول مثلا : سرت من البصرة ، واخری یلحظها مستقلا فیستخدم لفظ الابتداء ویقول مثلا : ابتداء سیری البصرة ، فعلی کلّ تقدیر یکون المستعمل فیه معنی واحدا کلیا لا جزئیا .

وعلیه یندفع الإشکال السابق ، لان اساسه کون مفاد الجزاء شخصیا ، وقد عرفت انه کلی فیکون انتفائه عند انتفاء الشرط داخلا في المفهوم .

ولایخفي ان هذا الجواب مبنائی یبتنی علی کون المستعمل فیه في الحروف عاما کالاسماء ، واما بناء علی جزئیته ـ کما هومبنی المشهور ـ فالإشکال باق علی حاله .

وقد تفصی الشیخ ( قدّس سرّه ) عن الإشکال علی المبنی المشهور بما تعرضه صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) بقوله :

وبذلک ـ یعنی بکون المستعمل عاما ـ انقدح فساد ما یظهر من التقریرات في مقام التفصی عن هذا الإشکال من التفرقة بین الوجوب الإخباری والإنشائی ، بأنّه کلی في الأوّل وخاص في الثانی ، حیث دفع الإشکال بأنّه لایتوجه في الأوّل ـ الإخباری لکون الوجوب کلیا ـ مثل قوله علیه السلام : إذا زالت الشمس وجبت الصلاة ـ ، ودفع الإشکال في الثانی ـ الإنشائی ـ بان ارتفاع مطلق الوجوب وکلیه فیه یکون من فوائد ولوازم العلیة المستفادة من الجملة الشرطیة ، حیث کان ارتفاع شخص الوجوب لیس مستندا إلی ارتفاع العلة المأخوذة فیها ، فانه یرتفع ولولم یوجد في حیال اداة الشرط کما في اللقب والوصف .[[49]](#footnote-50)

حاصل التفصی انه لا مجال للإشکال فیما إذا کان الوجوب مستفادا من الجملة الاسمیة ، لکون الوجوب المستفاد منها کلیا ، واما في الجمل الإنشائیة فالمستفاد منها وان کان جزیا إلاّ ان المستفاد من جعل الشرط له ان المعلق هوسنخ الحکم وکلیه ، اذ لوکان المعلق جزئیا وشخصیا من الحکم لما کانت حاجة إلی استخدام الشرط وجعله علة له ، فان انتفاء شخص الحکم عند انتفاء موضوعه ولوببعض قیوده عقلی لایحتاج إلی بیان زائد ومئونة زائدة ، فمن اخذ الشرط وجعل الحکم في حیاله یستکشف ان غرض المتکلم تعلیق سنخ الحکم وکلیه علی الشرط لا شخصه وجزئیه ، وإذا کان المعلق سنخ الحکم فانتفائه عند انتفاء الشرط مندرج في المفهوم الاصطلاحی .

هذا ما تفصی به الشیخ الانصاری ( قدّس سرّه ) عن الإشکال المطروح في المقام ، ولمیرتض ما اختاره صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ، وقال في مقام رده : اولا ان التفصی لایبتنی علی کلیة الوجوب ، لما مر آنفا من ان الوجوب وان کان جزئیا ولکن المعلق سنخ الحکم ، وثانیا ان کون الموضوع له في الإنشاء عاما لم یقم علیه دلیل ، لولم نقل بقیام الدلیل علی خلافه ، حیث ان الخصوصیات بانفسها مستفادة من الالفاظ فهی جزء للموضوع له ، کما مر في البحث عن المعنی الحرفي .

وحیث ان صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) لم یردّ اصل تفصی الشیخ ( قدّس سرّه ) ، وانما اهتم لإبطال ما ذکره الشیخ ( قدّس سرّه ) في رد الجواب المختار له ، فکأنه تسلم هذا التفصی علی تقدیر کون المستعمل فیه خاصا ، فهذا الجواب مقبول لدیه أیضاً علی المبنی المشهور ، ولکنه مردود عنده علی مبناه المختار له ، ولذا قال في وجه انقداح فساد تفصی الشیخ ( قدّس سرّه ) : وذلک لما عرفت من ان الخصوصیات في الإنشاء کالإخبار تکون ناشئة من الاستعمال ومن کیفیاته لا جزء للموضوع له .

قال ـ کما مر هذا البیان کرارا ـ : ولعمری لایکاد ینقضی تعجبی کیف تجعل خصوصیات الإنشاء من خصوصیات المستعمل فیه ، مع انها کخصوصیات الاخبار تکون ناشئة عن الاستعمال ، ولایکاد یمکن ان یدخل ذلک في المستعمل فیه ما ینشأ من قبل الاستعمال ، کما هوواضح لمن تأمّل .[[50]](#footnote-51)

وبالجملة ان تفصی الشیخ ( قدّس سرّه ) فاسد عند صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) من جهة ان المستعمل فیه في باب الإنشاء عام مثل باب الإخبار ، واما بناء علی ان المستعمل فیه خاص ـ کما علیه المشهور ـ فهوساکت ، وظاهر سکوته وعدم ردّه ان تفصی الشیخ ( قدّس سرّه ) مقبول عنده ؛ بینما ان تفصیه قابل للمناقشة ، بل هومجرد دعوی لم یقم علیها برهانا ، فان للمنکرین للمفهوم ان یستشکلوا في ثبوت المفهوم من ناحیة ان المعلق في الجملة الشرطیة خاص وجزئی ، فلاتدل إلاّ علی انتفاء شخص الحکم عند انتفاء شرطه .

واما دعوی ان استخدام الشرط ظاهر في علیة سنخ الحکم وکلیه فهی ممنوعة ، اذ یکفي لاستخدامه بیان خصوصیة الحکم ، وانه مختص بما اذ تحقق شرطه وقیده ، فکما ان قوله : یجب إکرام زید الجائی بیان لتخصیص الوجوب بفرض المجیئ کذا قوله : ان جائک زید فاکرمه ، فذکر علة الحکم ووجهه لیس دلیلا علی ان الحکم کلی یعد ظهور الخطاب في الحکم الجزئی ، کما هومفروض الکلام فتدبّر .

**جواب إشکال الجزئیة علی المسلک المشهور**

والصحیح في مقام التفصی عن الإشکال علی المسلک المشهور ـ وهی جزئیة معان الحروف والهیئات ـ ان یقال : ان جزئیة الموضوع له في الحروف والهیئات غیر منافیة لسنخیة المعنی وکلیته ، فان هذا الجزئیة لیس جزئیة مصداقیة ـ کما في تقسیم المعنی إلی الکلی والجزئی ـ بل المراد من الجزئیة ما یقابل الکلیة التی تتصف بها ما وضعت له الاسماء التی معناها عام ، فالموضوع له في هذه الاسماء کالوضع عام وکلی ، بمعنی ان الواضع وضع اللفظ لنفس المعنی العام الذی لاحظه في مقام الوضع ، فوضع لفظة الابتداء مثلا للابتدائیة التی لاحظها اولا بصورة عامة وبنحوکلی ؛ وهذا بخلاف الحروف والهیئات ، فالملحوظ فیها وان کان عاما إلاّ ان الواضع لم یضع اللفظ لذلک المعنی العام ، بل جعل المعنی العام مرآة لمصادیقها ، ورأی المصادیق من خلال ذلک المعنی العام ، ووضع اللفظ لتک المصادیق التی بعضها خاص ، یعنی لایصدق علی الکثیرین ، وبعضها عام یصدق علی الکثیرین .

فمعنی ان الموضوع له خاص انه لیس ذلک المعنی العام الذی لوحظ اولا وانما وضعه لمصادیقه الخاصة بالنسبة إلی ذلک المعنی العام وان کانت بعض تلک المصادیق أوکلها عاما قابلا للصدق علی الکثیرین ، مثلا ان من یرید وضع لفظة "من" لاحظ اولا معنی الابتداء بنحوعام ، وجعله مرآة لکل ابتداء إلی لایمکن تصوره مستقلا ومن دون آلة حتی یتمکن من الوضع لکل ابتدائیة آلیة ومندکة في طرفیها ، ثمّ وضع لفظة "من" لکل ابتداء إلی رآه من خلال المعنی الاسمی العام سواء ، کان ذلک الابتداء الآلی جزیئا منطقیا غیر قابل للصدق علی الکثیرین ، کالابتدائیة الموجودة في قولنا : سرت من البصرة ، فان ابتداء البصرة الذی وقع مبدأ للسیر الخاص جزئی حقیقی لاتقبل الصدق علی الکثیرین ؛ أوکان ذلک الابتداء الآلی کلیا أیضاً ، مثل قولنا : سر من البصرة ـ بصورة الأمر ـ ، فانه احد مصادیق معنی الابتداء التی رآها الواضع من خلال معنی الابتداء العام ، ومع ذلک کان عاما قابلا لکل ابتداء وقع منه السیر .

وبالجملة ان المراد من الجزئیة التی عبّروا بها في المعانی الحرفیة لیس ما هوالمراد عن الجزئیة التی جائت في کلام اهل المنطق ، ولعل الاتحاد في الاسم ـ کما في موارد اخری ـ هوالذی صار منشأ للإشکال في المقام .

ثمّ ان السید الخوئی ( قدّس سرّه ) ادعی ان حل الإشکال غیر ممکن علی المسلک المشهور في باب الإنشاء ـ من انه سبب لإیجاد المنشأ وموجد له ـ وانما یتیسر الحل بناء علی المسلک المختار له وهومسلک الإبراز .

قال : لا مجال لهذا الإشکال علی ضوء نظریتنا في باب الإنشاء وان حقیقته لیست إلاّ إبراز ما اعتبره الشارع علی عهدة المکلف ، ففي مثل ان استطعت فحج اعتبر المولی ثبوت الحج علی عهدة المکلف ، ثمّ إبرزه بهذا القول ، مثل ان یقول : إذا استطعت یجب علیک الحج ، من دون فرق بین المعنی الاسمی والحرفي ، فکما ان المبرز کلی في المعنی الاسمی کذلک هوکلی في المعنی الحرفي ، فلا مجال لهذا الإشکال علی مسلکنا اصلا ، فحیث ان الأمر الاعتباری قابل للإطلاق والتقیید فاذا فرضنا ان المولی اعتبره مقیدا بشیئ ومعلقا علیه فهویدل علی انتفائه عند انتفاء المعلق علیه التزاما .[[51]](#footnote-52)

لکن عرفت ان حل الإشکال لایتوقف علی هذا المسلک ، بل یمکن حله علی المسلک المشهور ، فلا مجال لدعواه اختصاص دفع الإشکال بمبناه دون المبنی المشهور .

**موارد تعدد الشرط**

**التنبیه الثانی :** فیما إذا تعدد الشرط ؛

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : إذا تعدد الشرط مثل إذا خفي الاذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر ، فبناء علی ظهور الجملة الشرطیة في المفهوم لابد من التصرف ورفع الید عن الظهور ، اذ یتعارض مفهوم کلّ منهما مع منطوق الآخر ، لان مفهوم قوله : إذا خفي الاذان فقصر انه إذا لم یخف الاذان فلاتقصر ولوفي فرض خفاء الجدران ، بینما ان منطوق قوله : إذا خفیت الجدران فقصّر وجوب القصر ولولم یخف الاذان ، فیتعارضان فیما إذا لم یخف الاذان وخفت الجدران ، أولم تخف الجدران وخفي الاذان ، نعم لوانکرنا المفهوم فلا تعارض بین المنطوقین ، اذ المثبتین لا تنافي بینهما .

وعلیه فلابد من التصرف ؛

1 ـ اما بتخصیص مفهوم کلّ منهما بمنطوق الآخر فیرتفع التعارض ، اذ التعارض کان ناشئا عن إطلاق المفهوم والمنطوق في کلّ منهما ، فاذا قیدنا مفهوم کلّ منهما بمنطوق الآخر فلا محالة یرتفع التعارض ، وتکون النتیجة وجوب القصر عند کلّ واحد من الشرطین وانتفائه عند انتفاء کلیهما ، وهذا هوالمشهور بالجمع بأو.

2 ـ اما برفع الید عن المفهوم فیهما فیرتفع التعارض أیضاً ، لان احد ارکان التعارض مفهوم کلّ من الشرطین ، وإذا انتفي المفهوم ارتفع التعارض لا محالة ، وتکون النتیجة وجوب القصر عند کلّ من الشرطین ، إلاّ انه لا دلالة لهما في هذا الوجه علی انتفاء الحکم عند انتفاء کلا الشرطین بخلاف الوجه السابق .

3 ـ واما بتقیید إطلاق الشرط في کلّ منهما بالآخر فیرتفع التعارض أیضاً ، لان احد ارکانه إطلاق المنطوق ، ومع ارتفاعه یرتفع التعارض لا محالة ، وتکون النتیجة تحقق الجزاء عند تحقق الشرطین معا ، وهذا هوالمعروف بالجمع الواوی ، فاذا خفي الاذان والجدران وجب القصر ، وإلاّ فلایجب القصر ولوخفي احدهما دون الآخر ، وهذا الوجه مختار المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) وسیأتی تفصیله .

4 ـ واما برفع الید عن ظهور الشرط في خصوصیته ، وجعله هوالقدر الجامع بین الشرطین ، بأن یکون تعدد الشرط قرینة علی ذلک ، وبذلک یرتفع التعارض أیضاً ، اذ من احد ارکانه تعدد الشرط ، ومع هذا البیان یرتفع التعدد والتعارض لا محالة .

وبالجملة ان الشرط إذا تعدد وقلنا بان للجملة الشرطیة مفهوما لوقع التعارض بین إطلاق مفهوم کلّ منهما وإطلاق منطوق الآخر ، ولحل هذه التعارض طرق اربعة : اما رفع الید عن إطلاق المفهوم في کلّ منهما ، واما رفع الید عن اصل المفهوم فیهما ، واما رفع الید عن إطلاق المفهوم في کلّ منهما ، واما رفع الید عن ظهور الشرط في دخالته بالخصوص في کلّ منهما ؛ فبکل واحد من هذه الطرق یرتفع التعارض ، فلابد من النظر في وجود المرجّح لإحداها بالنسبة إلی الاخری .

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في مقام ترجیح بعض الوجوه : ولعل العرف یساعد علی الوجه الثانی ، کما ان العقل ربما یعین هذا الوجه ـ الوجه الاخیر ـ بملاحظة ان الامور المتعددة بما هی مختلفة لایمکن أن یکون کلّ منها مؤثرا في واحد ، فانه لابد من الربط الخاص والسنخیة بین العلة والمعلول ، ولایکاد یکون الواحد بما هوواحد مرتبطا بالاثنین بما هما اثنان ، ومن جهة لزوم السنخیة بین العلة والمعلول لایصدر عن الواحد إلاّ الواحد ، فلابد من المصیر إلی ان الشرط في الحقیقة واحد ، وهوالمشترک بین الشرطین ، بعد البناء علی رفع الید عن المفهوم وبقاء إطلاق الشرط في کلّ منهما علی حاله ، وان کان بناء العرف والاذهان العامیة علی تعدد الشرط وتأثیر کلّ منهما بعنوان الخاص .

هذا ما ذکره صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في وجه ترجیح الطریق الرابع علی سائر الطرق ، ولکنه لایخفي ما فیه ، فان قاعدة السنخیة ـ المقتضیة لاستحالة صدور الواحد عن المتعدد واستحالة صدور المتعدد عن الواحد ـ لوتمت فهی في الامور التکوینیة والحقیقیة ، لا في الامور التشریعیة والاعتباریة ، کما في المقام ، فلا مجال لتطبیق القاعدة علی المقام ، ولایستحیل أن یکون لوجوب القصر في حق المسافر موضوعان احدهما خفاء الاذان والآخر خفاء الجدران ، غایة الأمر انه یتأکد الوجوب عند خفاء کلیهما معا ، وقد اعترف صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) بالتأکد فیما یشابه المقام ، مثل ما یأتی منه في التنبیه الآتی .

وعلیه فالطریق الرابع لیس له رجحان لا عقلی ولا عرفي علی سائر الوجوه .

ثمّ ان ما ادعاه من رجحان الطریق الثانی عرفا غیر صحیح أیضاً ، وانه لم یأت بیانا لهذا الرجحان اصلا ، وانما اقتصر علی مجرد دعواه ، ولعل نظره إلی ان الجملة الشرطیة لا مفهوم لها اصلا ، ولوسلمنا ان لها مفهوما لدی ابناء العرف والمحاورة فالقدر المسلم ما إذا لم یقع تعارض بین مفهوم کلّ منهما ومنطوق الآخر ، وإلاّ فلایری العرف للمنطوق مفهوما .

وان شئت قلت : ان المفهوم علی فرض تسلمه یکون من الظواهر الضعیفة ، فاذا عارضه المنطوق سقط بمعارضة الظهور القوی .

وکیف کان حیث ان الجملة الشرطیة لها مفهوم ولا فرق بین المفهوم والمنطوق من ناحیة القوة والضعف فلا وجه لدعوی ان الطریق الثانی هوالاوفق والانسب بنظر العرف .

**ترجیح طریق الاول**

ربما یرجح الطریق الأوّل ـ وهوتقیید مفهوم کلّ منهما بمنطوق الآخر ـ بدعوی انه لا منافاة بین المنطوقین ، ضرورة ان وجوب القصر عند خفاء الاذان لاینافي وجوبه عند خفاء الجدران ، فثبوت الشیئ لاینافي ما عداه ، وکذا لا منافاة بین المفهومین ، ضرورة ان عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الاذان لاینافي عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران، فنفي الشیئ لایثبت ما عداه ، کما لایخفي .

فالمنافاة انما هی بین إطلاق مفهوم کلّ منهما مع منطوق الآخر مع قطع النظر عن دلالتهما علی المفهوم ، وحیث ان نسبة المنطوق إلی المفهوم نسبة الخاص إلی العام فبطبیعة الحال یقید إطلاقه به ، وبما ان التصرف في المفهوم بدون التصرف في المنطوق غیر ممکن ـ لمکان التبعیة ـ فلا محالة یستلزم التصرف في المفهوم تصرفا في المنطوق ، وبالنتیجة یستلزم تقیید کلّ من المفهومین بمنطوق الآخر کون الشرط احد الامرین .[[52]](#footnote-53)

ولایخفي ان النسبة بین مفهوم کلّ من المنطوقین ومنطوق کلّ منهما هوالعموم والخصوص من وجه ، لا العموم والخصوص مطلقا ، فیفترق قوله : إذا خفي الاذان فقصر عن مفهوم إذا خفیت الجدران فقصر فیما إذا خفي الاذان ولم تخف الجدران ، کما یفترق مفهوم إذا خفیت الجدران فیما إذا لم تخف الجدران ولا الاذان ، ویجتمعان فیما إذا خفي الاذان ولم تخف الجدران ، فمقتضی منطوق إذا خفي الاذان فقصر هووجوب القصر ، بینما ان مقتضی مفهوم قوله : إذا خفیت الجدران فقصر عدم وجوب القصر حینئذ فیتعارضان ، ولا مجال لتقدیم احدهما علی الآخر من جهة خصوص احدهما وعموم الآخر .

**ترجیح الطریق الثالث**

رجح المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) الجمع بالواوـ وهوالطریق الثالث ـ لا ببیان مر عن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ، بل ببیان آخر حاصله :

ان دلالة کلّ من الشرطین علی ترتب الجزاء علی شرطهما باستقلاله انما هوبالإطلاق المقابل بالعطف بالواو، کما ان دلالة کلّ منهما علی الانحصار انما هوبالإطلاق المقابل للعطف بأو، وبما انه لابد من الرفع عن احد الإطلاقین ولا مرجح لاحدهما علی الآخر فلا محالة یسقط کلا الإطلاقین ، للعلم الإجمالی بکذب احدهما ، لکن ثبوت الجزاء عند تحقق کلا الشرطین قطعی نأخذ به ، وثبوته عند تحقق احد الشرطین دون الآخر مشکوک ومقتضی الاصل العملی عدمه ، ویصیر النتیجة ما مر في الطریق الثالث من تحقق الجزاء عند اجتماع الشرطین .[[53]](#footnote-54)

ولا مجال لتوهم ان الإطلاق المقابل للتقیید بأوساقط قطعا ، لانه فرع وفي طول الإطلاق المقابل للتقیید بالواو، اذ الانحصار في طول اصل العلیة وتمامیتها .

وذلک لمنع الطولیة بینهما ، فکما ان عدم ذکر عدل للشرط یثبت کون الشرط منحصرا کذا عدم ضم ضمیمة الیه یثبت کونه تامة ، من دون طولیة بین الانحصار والتمامیة ، فکما یتصور الانحصار في العلة التامة کذا یتصور في العلة الناقصة ، کما لایخفي .

وربما یدعی ترجیح احد طرفي العلم الإجمالی علی الآخر ، وذلک بدعوی ان رفع التعارض وان امکن برفع الید عن ظهور کلّ من الشرطین في الاستقلال ، بان یجعل الشرط مجموع الشرطین ، إلاّ انه یشترط في الجمع أن یکون عرفیا ومقبولا لدی ابناء المحاورة ، ولیس کذلک إلاّ إذا کان الجمع والتصرف فیما هومنشأ للمعارضة ، مثلا إذا ورد الأمر بإکرام العلماء ، وورد عدم وجوب إکرام عالم خاص ، فهنا وان امکن الجمع بین الخطابین بحمل الأمر علی الاستحباب ، کما یمکن بتقیید العلماء بغیر ذلک الخاص ، إلاّ انه لیس الحمل علی الاستحباب جمعا مقبولا لدی العرف ، اذ لیس المنشأ للتعارض إلاّ عموم موضوع الأمر لا حکمه ، فلابد وان یتصرف في الموضوع لا في حکمه ، ولذا اشتهر ان الجمع الموضوعی مقدم علی الجمع الحکمی والمحمولی .

والأمر في المقام کذلک ، فان رفع المعارضة بین الجملتین الشرطیتین وان امکن برفع الید عن استقلال الشرط وجعله مجموع الامرین ، کما یمکن بتقیید إطلاق کلّ من المفهومین بإطلاق منطوق الآخر ، إلاّ انه لا مجال للاول ، حیث ان الظهور في الاستقلالیة لیس منشأ لتعارض الخطابین ، وانما منشأه إطلاق المنطوق في الانحصار ، فلابد من التصرف فیما هومنشأ المعارضة ، لا حل التعارض بای کیفیة اتفقت .

وبعبارة اخری : ان طرفي التعارض عبارة عن إطلاق مفهوم کلّ منهما لإطلاق منطوق الآخر ، وحیث ان منشأ المفهوم واساسه ظهور الشرط في الانحصار لا في التمامیة ، فالمنشأ للتعارض هوالظهور في الانحصار ، فلابد في مقام المعالجة من النصرف فیه لا في کلّ ما یرتفع به التعارض .

وعلیه فسقوط احد الإطلاقین وان کان معلوما إجمالا ولکن یترجح احد طرفي العلم الإجمالی ، ومعه لا مجال للاخذ بطرفه الآخر .

هذا البیان لابأس به بالنظر البدوی کما ظهر عن تقریبه ، ولکن لومنعنا عنه بالنظر الدقیق ، وادعینا ان ظهور الشرط في الاستقلال أیضاً منشأ للتعارض ، مثل ظهور کلّ من الشرطین في الانحصار بلا فرق بینهما ، فطرف المعارضة ثلالثة : إطلاق کلّ من المنطوقین ، وإطلاق کلّ من المفهومین ، وظهور مجموع الشرطین في الاستقلالیة ، فنعلم بکذب احد هذه الامور الثلاثة ، من دون فرق بینها ، فلولم یکن ظهورهما في الاستقلال منشأ للتعارض لما کان التصرف فیه سببا لرفع التعارض .

ولکن مع ذلک ندعی ترجیح هذا الوجه ببیان آخر ، وهو: ان من البعید جدا عدم انعقاد الظهور في المفهوم بمجرد تعدد الشرط ، غایة الأمر ان التعدد کاشف عن عدم انحصار الشرط فیما ذکر اولا ، وانه متعدد مع بقاء ظهور الجملة في نفي ما هوفي الخطاب وجری علی لسان المولی ، هذا من جانب ، ثمّ ان تعدد الشرط بین ابناء المحاورة کثیر قد مر دعوی السید المرتضی ( قدّس سرّه ) ان نیابة بعض الشروط عن بعضها الآخر کثیرة في العرف والشرع ، وهذا من جانت آخر ، ثمّ ان حمل الشرط علی بیان جزء الموضوع بعید أیضاً ، فان لازمه عدم تمامیة الشرطیة الاولی ، وان فعلیة الحکم المشروطة فیها موقوفة علی شیئ آخر وهوالشرط الثانی ، وهذا خلاف الطریقة العرفیة في بیان مقاصدهم ، وهذا من جانب ثالث .

فکل ذلک موجب للوثوق والاطمینان بان العرف یتصرف في مثل المقام بحمل کلّ شرط علی دخالته في الحکم بتمامه وانه تمام الموضوع لا جزئه ، ویجمع بین الخطابین بکفایة احد الامرین في ترتب الجزاء .

وبالجملة إذا کان الحکم واحدا وترتب علی اکثر من شرط واحد فالعرف یراه فعلیا عند تحقق کلّ من الشرطین ، ویراه غیر فعلی عند انتفاء کلّ الشروط ، وهذا هوالطریق الأوّل الذی مر لحل المشکلة ، وهوالذی یساعده العرف وهوالمتعین ، ساعدته القواعد الاصولیة أولم تساعده ، فالمهم کون هذا الاستظهار عرفیا یقبله ابناء المحاورة ، ولولم نقدر علی تقریبه فنیا ، ولا فرق في ذلک بین المبانی والتقاریب المختلفة لاقتناص المفهوم ، وسواء کان المنشأ لذلک وضع الجملة الشرطیة للدلالة علی ترتب الجزاء علی العلة المنحصرة ، أوکان المنشأ لذلک انصراف المعنی الموضوع له إلی ذلک ، أوکان المنشأ له التشبث بإطلاق الشرط بالتقاریب المختلفة ، أوبظهوره في دخالة الخصوصیة ، فعلی کلّ حال إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فالعرف یجمع بین الخطابین بجعل الشرط احد الامرین ببیان مر آنفا .

ولا مجال لدعوی انه بناء علی نظریة الوضع أوالانصراف یکون ظهور الجملة الشرطیة في الترتب علی العلة المنحصرة اقوی من ظهور الشرط في الاستقلال ، فان هذا الظهور إطلاقی یکون اضعف من الظهور الوضعی أوالانصرافي ، وذلک لان الظهور الوضعی أوالانصرافي انما هوبالنسبة إلی العلة التامة المنحصرة ، لا المنحصرة فقط وان لم تکن تامة ، فاذا سقطت حجیة هذا الظهور بورود شرط آخر فلاتبقی لظهور الوضعی ولا انصرافي في الترتب علی العلة المنحصرة حجة .

نعم لوکانت الدعوی وضع الاداة أوانصرافها إلی مجرد الانحصار لکانت هذه الدلالة قرینة علی سقوط الإطلاق المقتضی للاستقلال ، اذ الظهور الوضعی والانصرافي مقدم علی الإطلاق ، ولکن اصل الدعوی ممنوعة ، ولوسلمت فالموضوع له هوالترتب علی العلة التامة المنحصرة وهکذا المنصرف الیه ، بحیث إذا تحقق الشرط لم تکن حالته انتظاریة لترتب الجزاء ، فیترتب علی الشرط بمجرد تحققه ، خصوصا بناء علی نظریة الانصراف ، فان الترتب علی العلة التامة المنحصرة هواکمل افراد اللزوم ، لا علی مجرد المنحصرة ولولم تکن تامة .

کما لا مجال لتوهم ان الجمع العرفي یختلف باختلاف المبانی في إثبات اصل المفهوم ، فان اثبتناه بالإطلاق المقامی بتقریب ان سکوت المتکلم عن بیان العدل کاشف عن انحصار الشرط فیتعین رفع الید عن المفهوم في کلّ منهما ، لان ذکر الشرط الآخر کاشف عن عدم کونه في مقام البیان ؛ وکذا لواثبتناه من طریق ان الجملة الشرطیة ظاهرة في تعلیق الجزاء علی الشرط الملازم للانحصار ، فان تعدد الشرط کاشف عن عدم استعمال الاداة في الانحصار ؛ واما ان تمسکنا لإثبات المفهوم بإطلاق الشرط المقتضی لانحصاره تعیّن رفع الید عن إطلاق المفهوم بسبب منطوق الآخر .[[54]](#footnote-55)

وذلک لان ذکر شرط آخر کاشف عن کون المتکلم في غیر مقام البیان ، غایة الأمر رفع الید عن ظهور مقام المولی وحاله بالنسبة إلی الشرط الآخر لا مطلقا ، وأیضاً ان تعدد الشرط غیر کاشف عن عدم ااستعمال الاداة في التعلیق ، غایة الأمر ان المعلق علیه متعدد لا واحد ؛ هذا بناء علی استفادة المفهوم عن غیر الإطلاق اللفظی ، واما بناء علی استفادته عنه فقد مر ان المشکلة باقیة علی حالها ، حیث ان منطوق کلّ منهما لیس باخص من مفهوم الآخر ، کما توهم هذا القائل .

وبالجملة ان الطریق الأوّل لحل المعارضة ـ ولعله المشهور والمعمول به لدی الفقهاء ـ هوالطریق العرفي ، وبهذا یتم الکلام في هذا التنبیه .

ولکن في نهایة البحث عن هذا الأمر لا بأس بالإشارة إلی عبارتین من الکفایة لاتخلوان عن غلق أوفساد :

**العبارة الاولی :** قوله في ذیل الطریق الرابع : وهوالمشترک بین الشرطین بعد البناء علی رفع الید عن المفهوم ، وبقاء إطلاق الشرط في کلّ منهما علی حاله .

ما هوالوجه لهذا التقیید ، فان رفع الید عن المفهوم کان احد طرق حل المشکلة فلماذا فرض في هذا الطریق أیضاً .

لعل نظره إلی انه لوکان لاحدهما مفهوم لما تصل النوبة إلی هذا الطریق ، اذ مقتضی الجمع العرفي حینئذ تقیید إطلاق کلّ من المفهومین بمنطوق الشرط الآخر ف، لایبقی في البین شرطان حتی نحملهما علی الجامع ، فهذا الطریق متوقف علی رفع الید عن مفهوم کلّ من الشرطین وبقاء إطلاق الشرط في کلّ منهما علی حاله ، یعنی إطلاق منطوق کلّ منهما ، فعطف الجملة الثانیة بمنزلة العطف التفسیری .

وبالجملة انه یتعین الطریق الرابع بعد منع الطریق الأوّل ـ کما هومبناه ـ ولعل تخصیص ذلک بالذکر انما هومن جهة کونه مبناه ، وإلاّ فهذا الطریق موقوف علی عدم رفع الید عن الإطلاق المقتضی لاستقلالیة الشرط أیضاً ، فلم یذکر هذه الجهة لانه علی خلاف مبناه ، فکأنه یقول : حیث انا نمنع عن مفهوم الشرط فاذا تعدد الشرط یتعین حمله علی الجامع بین الشرطین بحکم العقل .

وقد قیل في توجیه هذه العبارات بیانات اخری لا حاجة إلی ذکرها وتعرضها ، فان الأمر لیس بمهم اصلا .

**العبارة الثانیة :** قوله : واما رفع الید عن المفهوم في خصوص احد الشرطین وبقاء الآخر علی مفهومه فلا وجه لان یصار الیه ـ لانه من الترجیح بلا مرجح ـ إلاّ بدلیل آخر إلاّ أن یکون ما ابقی علی المفهوم اظهر ، فمجرد الاظهریة کافیة لتقدیمه ، من دون حاجة إلی قیام دلیل آخر دل علی ترجیح مفهوم احدهما علی الآخر .

ولایخفي ان رفع الید عن المفهوم في خصوص احد الشرطین غیر مجد اصلا ، ولایرفع به المعارضة قطعا ، اذ المعارضة انما هی بین مفهوم کلّ منهما مع منطوق الآخر ، فلوسقط مفهوم احدهما فالمعارضة باقیة علی حالها بالنسبة إلی مفهوم الآخر ومنطوق ما لا مفهوم له لا محالة .

فما ذکره في هذا الطریق لایرفع المعارضة لوتم في نفسه ، وقد عرفت عدم تمامیته أیضاً إلاّ احیانا ، ولعله لاجل ذلک ضرب علیه القلم في النسخ المصححة علی ما قال بعض المحشین .

**اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء**

**الأمر الثالث :** فیما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء .

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : لا إشکال علی الوجه الثالث ، واما علی سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الإتیان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشروط ـ وهی القاعدة المعروفة بأصالة عدم التداخل ـ ، أویتداخل ویکتفي بإتیانه دفعة واحدة ـ علی نحوتداخل الاسباب بان تصیر عند الاجتماع شرطا واحدا وموضوعا فاردا ، أوعلی نحوالتداخل في المسببات بأن یکون التکالیف عدیدة بمقتضی تعدد الشروط ولکن تسقط بعمل واحد في مقام الإمتثال ، کما في باب الاغسال ـ فیه اقوال سیأتی تعرضها عنقریب .

ولکن قبل ذلک لا بأس بالإشارة بالفرق بین هذا الأمر وبین الأمر السابق الذی کان موضوعه تعدد الشرط أیضاً فنقول :

ان وحدة الجزاء في الأمر السابق کان امرا مفروغا عنه ، فکان التکلیف وجوب الصلاة القصریة مرة واحدة ، وانما المشکلة حدثت من قبل تعدد الشروط المترتب علیها حکم واحد ، وهذا بخلاف هذا الأمر ، فوحدة الحکم مبحوث عنها لا مفروغا عنها ، کما ان تعدد الشروط أیضاً مبحوث فیها ، ولعله لاجل ذلک جعل الموضوع في هذه المسألة تعدد الشرط واتحاد الجزاء ، بخلاف تلک المسألة فموضوعها مجرد تعدد الشرط ، فهوالمنشأ للإشکال لا بضم وحدة الجزاء ، فتدبر .

وعلیه فمعنی اتحاد الجزاء المأخوذ في موضوع المسألة هوالاتحاد بحسب الصورة لا واقعا ، کما ان المراد من تعدد الشرط هوتعدده بحسب الظهور الاولی ، وإلاّ فالقائل بالتداخل یمنع عن تعدد الشرط تارة ، ویمنع عن لزوم تعدد الإمتثال اخری ، وفي الحقیقة انه لا ارتباط بین المسألتین ، ففي المسألة الاولی کانت المشکلة بین مفهوم کلّ من الخطابین مع منطوق الآخر بعد الفراغ عن وحدة الجزاء ، بینما ان المشکلة في هذه المسألة انما هی بین ظهور الجملة الشرطیة في الحدوث وبین ظهور جملة الجزاء في وحدة الحکم ، فمشکلة المسألتین متفاوتة ، ولا مجال لاشتباه احداها بالاخری .

وعلیه فلا یصح دعوی صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ابتناء هذه المسألة علی عدم اختیار الطریق الثالث في تلک المسألة ، اذ بعد عدم الارتباط بین المسألتین ـ لا في الموضوع ولا في جهة البحث ـ لا معنی لابتناء هذه المسألة علی بعض الوجوه في تلک المسألة ، فمن اختار الوجه الثالث في تلک المسألة یبحث في هذه المسألة عن مقتضی الاصل أیضاً ، وان مقتضی ظاهر الخطابین عدم تداخل الاسباب ام لا .

اللهم إلاّ ان لایکون مراده بیان الطولیة بین المسألتین ، بل مقصوده بیان موضوع هذه المسألة ، وهوان موضوع هذا البحث ما إذا کان الشرط ظاهرا في الاستقلال ، وکان مقتضاه تعدد الشرط ؛ واما اذ کان الشرط واحدا بأن یکون کلّ شرط جزء للموضوع فهذا خارج عن موضوع البحث ، وهوما إذا تعدد الشرط .

کما ان الشرط إذا لم یکن قابلا للتکرر فهوخارج عن محل النزاع ، کما إذا کان الشرط لوجوب الکفارة هوالإفطار في صوم شهر رمضان ، فانه إذا تکرر الاکل أوالشرب لایتکرر وجوب الکفارة ، لان المفروض ان شرطها هوالأفطار ، وهویتحقق بإحداث اول مفطر وصرف الوجود منه ، من دون أن یکون قابلا للتکرار والتعدد ، وعلیه فمثل نواقض الوضوء خارجة عن البحث ، کما سیأتی طی الابحاث القادمة .

وبالجملة انه کما یشترط في متعلق الجزاء أن یکون قابلا للتکرر ـ کما سیأتی في آخر هذا الأمر ـ کذلک في ناحیة الشرط یشترط أن یکون قابلا للتکرار وکان الشرط متعددا لا واحدا .

وعلیه إذا کان غرضه مجرد بیان موضوع المسألة فلا بأس بما ذکره ، واما إذا کان غرضه بیان الطولیة بین المسألتین وان هذه المسألة متفرعة علی بعض تلک الاقوال في المسألة فما ذکره ممنوع جدا .

وکیف کان فقد قال بعد ذلک : المشهور عدم التداخل ، وعن جماعة منهم المحقق الخوانساری ( قدّس سرّه ) التداخل ، وعن الحلی ( قدّس سرّه ) التفصیل بین اتحاد جنس الشروط فالتداخل ، وبین تعدد جنسها کالجنابة والحیض فعدم التداخل .

والتحقیق انه لما کان ظاهر الجملة الشرطیة حدوث الجزاء عند حدوث الشرط وبسبب الشرط ـ ان کان هوالمؤثر في الجزاء ـ أوبکشفه عن سببه ـ بناء علی ان المؤثر ما هوالمنکشف بالشرط لا نفسه ـ ، وکانت قضیته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط ، کان الاخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقیقة ـ فیما اذ اختلف جنس الشروط ـ أووجودا ـ فیما اذ اتحد ـ محالا ، ضرورة ان لازمه أن یکون الحقیقة الواحدة ـ مثل الوضوء ـ بما هی واحدة ـ في مثل إذا بلت فتوضأ وإذا نمت فتوضأ أوفیما اذ بال متکررا أونام کذلک ـ محکوما بحکمین متماثلین ، وهوواضح الاستحالة کاجتماع المتضادین من الاحکام .

وان شئت قلت : ان ظاهر الجملة الشرطیة في الحدوث عند الحدوث ، بضم إطلاقها لما إذا تحقق الشرط بعد الشرط الآخر ـ ولعل هذه المقدمة کانت مفروغا عنها ولذا لم یتعرضها صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ ، هوتکرر الحکم وتعدده ، فان الحکم إذا حدث بالشرط الثانی أیضاً ، کما حدث بالشرط الأوّل ، فهومتعدد لا محالة ، بینما ان ظهور الجزاء في صرف الوجود ونفس الطبیعة بضم استحالة اجتماع المثلین یقتضی وحدة الحکم ، فیقع التعارض بین الظهورین ، فلابد للقائل بالتداخل ان یتصرف في الظهور المقتضی لعدم التداخل ، فان اثبت عدم انعقاده رأسا أوعدم حجیته تم الدلیل علی التداخل ، وهووجود المقتضی وفقد المانع ، کما ان علی القائل بالتداخل ان یتصرف في الظهور المقتضی للتداخل حتی یرتفع المانع عن القول بالتداخل بان یتصرف في الظهور المقتضی للتداخل باحد الوجوه التالیة :

**دلیل القائل بالتداخل**

1 ـ اما بالالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطیة في هذا الحال ـ یعنی إذا تعدد الشرط ـ علی الحدوث عند الحدوث ، بل تدل علی مجرد ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط ولوحدث بالشرط السابق تحققا .

2 ـ واما بالالتزام بکون متعلق الجزاء کالوضوء وان کان واحدا صورة إلاّ انه حقائق عدیدة حسب تعدد الشرط ، فالوضوء بعد البول حقیقة ، وبعد النوم حقیقة اخری ، فالذمة وان اشتغلت بتکالیف متعددة حسب تعدد الشرط ، إلاّ انه یمکن الاجتزاء بواحد منها ، لکونه مجمعا لها یتصادق علیه الحقائق العدیدة ، کما في اکرم هاشمیا واضف عالما ، فحقیقة الإکرام شیئ وحقیقة الضیافة شیئ آخر ، ولکن تتصادقان علی ما اذ تحقق إکرام العالم الهاشمی بالضیافة ، فیسقط الامران بذلک ، ضرورة انه بضیافته بداعی الامرین یصدق انه امتثلهما ، ولا محالة یسقط الأمر بامتثاله وموافقته ، وان کان له إمتثال کلّ منهما علیحدة ، کما إذا اکرم الهاشمی بغیر الضیافة واضاف العالم غیر الهاشمی أیضاً .

فان قلت : کیف یمکن ذلک ـ ای الإمتثال بما تصادق علیه العنوانان ـ مع انه یلزم من ذلک اجتماع الحکمین المتماثلین في المجمع المتصادق علیه العنوانان ، وهومستحیل .

قلت : اولا لایلزم اجتماع المثلین ، لان انطباق عنوانین واجبین علی واحد لاسیتلزم اتصاف ذلک الشئی الواحد بوجوبین ، فکل من الوجوبین قد تعلق بحقیقة ، فالحقیقتان واجبتان دون ما امتثله المکلف ، غایة الأمر ان انطباق الواجبین علیه یکون منشأ لانتزاع صفة الواجب له ، فهوواجب لا بمعنی ما تعلق به الوجوب ، بل بمعنی ما ینطبق علیه الواجب ، فلایلزم اجتماع المثلین .

وثانیا لا مانع عن اجتماع الوجوبین بناء علی جواز اجتماع الأمر والنهي ، ولا محذور في اتصاف الشیئ بوجوبین ، کلّ واحد منهما بعنوان غیر عنوان الآخر .

3 ـ واما بالالتزام بحدوث الاثر عند وجود کلّ شرط ، إلاّ انه عبارة عن اصل الحکم عند الشرط الأوّل ، وعن تأکد وجوبه عند الشرط الآخر ، فظهور الجملة الشرطیة في الحدوث عند الحدوث باق علی حاله ، کما ان ظهور متعلق الجزاء في الحقیقة الواحدة کذلک ، وانما یتعدد الاثر فقط ، وهواصل الحکم بتوسط الشرط الأوّل ، وتأکده بسب الشرط الثانی ، وهذا هوالفارق بین هذا الوجه وبین الوجه السابق .

وبالجملة ان للجملة الشرطیة ظهورات ثلاثة لابد للقائل بالتداخل ان یرفع الید عن احدی تلک الظهورات :

اما عن ظهورها في الحدوث عند الحدوث الذی لازمه تعدد الجزاء عند تعدد الشرط ، ونتیجته رفع الید عن هذا الظهور عدم تعدد الجزاء بتعدد الشروط ، وهذا من التداخل في الاسباب والشروط .

واما عن ظهور متعلق الجزاء في کونه حقیقة واحدة الذی لازمه تعارض الظهورین ـ کما مر في اول هذا البحث ـ ، ونتیجته سقوط الحکمین عند الإتیان بما یتصادق العنوانان والحقیقتان ، وهذا من التداخل في المسببات .

واما عن إطلاق ظهور الجزاء في جعل الحکم وتأسیسه الذی لازمه تعدد الجزاء عند تعدد الشرط أیضاً بضم الظهور في الحدوث عند الحدوث ، ونتیجته تأکد الحکم عند اجتماع الشروط لاتعدده ، وهذا في الحقیقة من التداخل في الاسباب ـ وان کان ظاهر کلامه الآتی في آخر هذا البحث انه من التداخل في المسبب ـ ، فان الشرطین لم یؤثرا إلاّ في وجوب واحد ، احدهما في إحداثه والآخر في تأکده ، فلم یتحقق في الخارج إلاّ تکلیف واحد مؤکد لا تکلیفان یسقطان بفعل واحد ، کما في التداخل في المسببات .

وبالجملة لایجب تکرر العمل بناء علی هذا الوجه سواء کان من التداخل في السباب أومن التداخل في المسببات ، فان هذا غیر مهم ، کما لایخفي .

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في رد هذه الوجوه : اولا بان کلّ ذلک خلاف للظاهر ، ولا وجه لان یصار إلی واحد منها ، لانه رفع للید عن الظهور بلا وجه ، وثانیا ان الوجه الثانی منها یحتاج إلی إثبات ان متعلق الجزاء متعدد متصادق علی واحد وان کان واحدا صورة ، کما ان الوجه الثالث منها یحتاج إلی إثبات ان الحادث بغیر الشرط الأوّل تأکد ما حدث بالأوّل ، ومجرد الاحتمال لایجدی ما لم یکن في البین ما یثبته.

ان قلت : وجه ذلک ـ یعنی الحمل علی خلاف الظاهر ـ هولزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطیة علی ایّ حال ، لعدم إمکان الاخذ بظهورهما ، حیث ان قضیته اجتماع الحکمین في الوضوء مثلا ، وهومستحیل ، کما مر في اول تحقیق هذا الأمر .

قلت : نعم لابد من التصرف في الجملة الشرطیة فیما إذا تعددت الشرط واتحد الجزاء إذا لم یکن المراد من الجملة فیما إذا تعدد الشرط ـ کما في المثال ـ وجوب الوضوء مثلا بکل شرط غیر ما وجب بالآخر ، وبه یرتفع محذور اجتماع الحکمین المتماثلین ، اذ لا ضیر في کون فرد محکوما بحکم فرد آخر ، کما لایخفي .

ان قلت : نعم ـ یرتفع المحذور حینئذ ـ ولکن هذا تصرف في الظاهر أیضاً ، اذ یکون فرض تعدد الفرد خلاف إطلاق الجزاء ، حیث ان مقتضاه تعلق الحکم بنفس الطبیعة لا بفرد منها .

قلت : نعم ان هذا نوع من التصرف وحمل علی خلاف الظاهر ، لکن إذا لم یکن ظهور الجملة الشرطیة في کون الشرط سببا أوکاشفا عن السبب مقتضیا لذلک یعنی لتعدد الفرد ؛ واما إذا کان ظهور الجملة الشرطیة في ذلک مقتضیا لتعدد الفرد لکان بیانا لما هوالمراد من الإطلاق ، فلایلزم الدوران بین ظهور الجملة في الحدوث عند الحدوث ، وبین الظهور الإطلاقی للجزاء في صرف الوجود ، ضرورة ان الظهور الإطلاقی معلق علی عدم البیان علی خلافه ، وظهور الجملة الشرطیة في الحدوث عند الحدوث صالح لأن یکون بیانا ، فلا ظهور له مع ظهورها ، فلایلزم علی القول بعدم التداخل تصرف وحمل علی خلاف الظاهر اصلا ، بخلاف القول بالتداخل ، فانه بحاجة إلی ارتکاب ما هوخلاف للظاهر .

هذا ما ذکره صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) في رد القول بالتداخل بطوله وتفصیله ، وهومشتمل علی مطالب لابد من البحث عنها واحدا واحدا .

**المطلب الأوّل** حول التحقیق الذی ذکره في اول کلامه ، وادعی في ذلک التحقیق وقوع نوع من التعارض بین ظهورین للجملة الشرطیة .

بینما ان المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) قد انکر وجود التعارض من اول الأمر ، وادعی انه لا معارضة بین ظهور الشرط في الحدوث عند الحدوث المقتضی لتعدد الحکم ، وبین ظهور الجزاء في وحدة المتعلق ، فان متعلق التکلیف هی المهیة لا صرف الوجود ، ومن الواضح ان الطلب المتعلق بالطبیعة لایقتضی إلاّ طلب الطبیعة ، واما وحدتها فلایقتضیها الطلب بها ، وقد مر في البحث عن دلالة الأمر علی المرة والتکرار انه لایدل لا علی المرة ولا علی التکرار ، بل یکون بالنسبة الیهما لا اقتضاء ، وان جاز الاقتصار علی فرد من متعلقه وباول وجود منها لانطباق الطبیعة علی فرد منها ، فالخطاب بالنسبة إلی الوحدة والتعدد یکون لا اقتضاء ، ومن المعلوم ان ما لا اقتضاء له غیر معارض لما له الاقتضاء .

وعلیه فظهور الشرط في تعدد الحکم یقتضی تعدد الحکم ولا معارض له في البین .

اورد علیه بان طرف التعارض انما هوظهور متعلق الحکم المتکفل له الجزاء في الطبیعة ، لا ظهور الجراء في وحدة الحکم ، فاذا کانت الطبیعة الواحدة آبیة عن تعلق الحکمین بها فهومقتض لوحدة الحکم ، وعلیه یقع التعارض بین هذا الظهور وبین ظهور الشرط في تعدد الحکم لامحالة .[[55]](#footnote-56)

ولایخفي ما في هذا الإیراد ، اذ الطبیعة لیست مقتضیة لوحدة الحکم وتفرده ، وانما الوحدة والتعدد کنفس الحکم منشأهما کیفیة جعل الحکم ، وإذا کان جعله بالنسبة الیهما لا اقتضاء فلا محالة لا مقتضی للوحدة ، کما لا مقتضی للتعدد ، وإذا کان الشرط ـ وهوبمنزلة العلة للجزاء ـ متعددا فلامحالة یقتضی تعدده تعدد الحکم ، کما یقتضی تعدد العلة تعدد المعلول ، وعلیه لا معارض لظهور الشرط المتعدد المقتضی لتعدد الحکم بعد تبعیته وحدة الحکم وتعدد الحکم لوحدة موضوعه وتعدده ، بل یتعدد الطلب المتعلق بالطبیعة ، وحیث ان تأکد الحکم خلاف الظاهر فالحکمان باقیان علی حدهما ولا بأس بتعلقهما بالطبیعة ، غایة الأمر ان امتثالهما انما هوبإتیان فردین منها .

وبعبارة اخری : ان الطبیعة لاتقبل تعلق التکلیفین بها إذا فرضت بقید الوحدة ، کما إذا فرض ان المتعلق هوصرف الوجود ، واما نفس الطبیعة فهی قابلة عرفا لتعلق تکلیفین ، ولکن لازمه لزوم إتیانها مرتین أومرات بعدد تعدد التکالیف إذا قامت قرینة علی وحدة التکلیف ، کما إذا ورد الأمر بعتق الرقبة لإفطار صوم شهر رمضان مرتین ، فحیث ان من المعلوم ان إفطار صومه موضوع لکفارة واحدة فلیحمل الامران علی التأکد ، وإلاّ فما لم تکن قرینة علی التأکد ، فالظاهر من تعدد الشرط هوتعدد الجزاء ، ولازم تعدد الطلب الواقع في الجزاء لزوم تکرر الطبیعة التی تعلق بها الطلب ، وعلیه فما ذکره المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) تام لا نقاش فیه .

**المطلب الثانی** في ان القول بالتداخل مبنی علی التصرف في احد الظهورات الثلاثة المنعقدة للجملة الشرطیة .

بینما ان مجرد التصرف فیها غیر کاف لإثبات التداخل ، فان حمل الجملة الشرطیة علی الثبوت عند الحدوث لایستلزم القول بالتداخل ، فانه کما یناسب التداخل ولاینافیه کذلک لاینافي عدم التداخل .

وبالجملة ان مجرد حمل القضیة الشرطیة علی مجرد الثبوت عند الحدوث غیر کاف للحکم بالتداخل ، وان الشرط واحد مرکب من الشرطین ، کما لایخفي .

وهکذا دعوی ان متعلق الجزاء حقائق عدیدة ، فان مجرد ذلک لایقتضی تداخل المسببات ، کما لایخفي .

اللهم إلاّ أن یکون غرضه ان ظهور متعلق الجزاء في الطبیعی یقتضی التداخل ، وحیث ینافیه ظهور الجملة الشرطیة في الحدوث عند الحدوث مثلا فلابد للقائل بالتداخل من التصرف في الظهور الذی یعارض الظهور في التداخل .

وبالجملة ان مقتضی التحقیق السابق أن یکون للقول بالتداخل مقتض ، کما ان للقول بعدم التداخل مقتض ، فلابد لکل منهما من رفع الید عما یقتضی خلافه .

**المطلب الثالث** فیما ذکره في رد القول بالتداخل ، من انه مستلزم للحمل علی خلاف الظاهر والتصرف في الظاهر اولا ، مع انه بالنسبة إلی الوجهین الاخیرین محتاج إلی الإثبات .

ربما یسئل عما هوالفارق بین الجوابین ، اذ لازم کون ذلک القول خلاف الظاهر ـ وهوالمطلب الأوّل ـ انه محتاج إلی الإثبات ، فما معنی ان خصوص الاخیرین محتاج إلی الإثبات زائدا علی کونهما خلاف الظاهر .

یمکن ان یقال في توجیه ذلک : ان الوجهین الاخیرین مخالف للظاهر اولا ، وموقوف علی مقدمة تحتاج إلی البرهان والإثبات ثانیا ؛ فلابد لهذا القائل ان یثبت اختلاف حقیقة الوضوء الذی منشأه النوم مثلا مع حقیقة الوضوء الذی منشأه البول ، فان اثبت ذلک اولا فلدعوی تصادق الحقیقین علی فعل واحد مجال ، وإلاّ فلا مجال لدعواه اصلا ؛ ولکنها خلاف الظاهر ، اذ الظاهر تعلق الطلب بصرف الوجود ونفس الطبیعة لا بحقائق عدیدة ، فان هذا خلاف ظاهر الخطابین ولوثبتت تعدد الحقائق .

هذا ولکن التوجیه لوتم في الوجه الأوّل منهما فلایتم في الوجه الثانی منهما ، فانه لیس إلاّ خلاف الظاهر ، وارتکابه محتاج إلی إقامة الدلیل علیه ، فان قام علی ان الحادث باحد الشرطین مغایر لما حدث بالشرط الآخر لتم هذا الوجه ، وإلاّ فهوخلاف الظاهر ، اذ الظاهر من الجملتین ان الجزاء فیهما واحد والحادث متحد ، فتدبر .

ثمّ انه منع عن اجتماع الوجوبین بناء علی تعدد متعلق الجزاء ، نظرا إلی ان الوجوب في کلّ منهما تعلق بحقیقة غیر ما تعلق به الوجوب الآخر .

ولایخفي ان هذا مخالف لما تبنّاه في بحث اجتماع الأمر والنهي من سرایة الحکم من العنوان إلی المعنون ، وان المعنون إذا کان واحدا وجودا لایجوز اجتماع الأمر والنهي ولا اجتماع الحکمین المتماثلین .

نعم یصح ذلک بناء علی ما اخترناه هنالک من جواز اجتماع الأمر والنهي إذا کان متعلق کلّ منهما مغایرا للآخر وان اتحدا وجودا .

فالصحیح ان یلتزم هوبتأکد الحکمین في إکرام العالم الهاشمی بالضیافة ، کما في سائر موارد الخطابین العامین من وجه ، خصوصا إذا کان عمومهما شمولیا لا بدلیا ، وقد التزم بالتأکد فیما یشابه المقام في آخر بحث اجتماع الأمر والنهي ، حیث قال هناک : ان انطباق عنوان راجح علی الفعل الواجب الذی لابدل له انما یؤکد ایجابه ، لا انه یوجب استحبابه ، إلاّ علی القول بالجواز .

وبالجملة کان الصحیح ان یخصّ هذا الوجه بالقائلین بجواز اجتماع الأمر والنهي ، کما في جوابه الثانی عن إشکال اجتماع المثلین ، فلهم ان یحملوا متعلق الجزاء علی حقائق عدیدة وان التکلیف متعدد ، ولکن یسقط التکلیف أوالتکالیف لفعل واحد ، وعلیه فهذا الوجه مبنی علی مسلک القائلین بجواز اجتماع الأمر والنهي ، واما علی القول بالامتناع فلابد من القول بالتأکد ، وهوالوجه الثالث الذی ذکره .

**المطلب الرابع** في ان القول بعدم التداخل لایوجب تصرفا وحملا علی خلاف الظاهر بخلاف القول بالتداخل ، وذلک بتقریب ان ظهور الجملة الشرطیة في الحدوث عند الحدوث بیان علی ان المراد من الجزاء فرد آخر إذا حدث شرط آخر ، ومعه لاینعقد للجزاء إطلاق في طلب صرف الوجود ونفس الطبیعة .

ولایخفي ان هذا مبنی علی مسلک الشیخ ( قدّس سرّه ) في باب الإطلاق ، وهوان القرینة المنفصلة کاشفة عن عدم انعقاد الإطلاق في اول الأمر ، وعلیه فخطاب کلّ شرط في حدوث الجزاء بیان وکاشف عن المراد من الجزاء من الشرط الآخر ، وانه عبارة عن فرد من الطبیعة لا نفسها ، وحیث ان کلّ شرط منفصل عن الشرط الآخر فهوکاشف عن عدم إطلاق الخطاب الأوّل بناء علی مختار الشیخ ( قدّس سرّه ) .

ولعل صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) تنبه إلی ذلک ، ولذا قال في الهامش : وهذا واضح بناء علی ما یظهر من شیخنا العلامة ( قدّس سرّه ) من کون ظهور الإطلاق معلقا علی عدم البیان مطلقا ولوکان منفصلا ، واما بناء ما اخترناه في غیر مقام من انه انما یکون معلقا علی عدم البیان في مقام التخاطب لا مطلقا ، فالدوران حقیقة وان کان بین الظهورین حینئذ ، إلاّ انه لا دوران بینهما حکما ، لان العرف لایکاد یشک بعد الإطلاع علی تعدد القضیة الشرطیة ان مقتضاه تعدد الجزاء، وانه في کلّ قضیة وجوب فرد غیر ما وجب في الآخر ، کما إذا اتصلتا وکانتا في کلام واحد .

وبالجملة ان ما ذکره في المتن تام حتی علی مسلکه في باب الإطلاق ، نظرا إلی ان تعدد الشرط قرینة عرفیة علی ان المراد من الجزاء متعدد فلایلزم ارتکاب لخلاف الظاهر .

وبعبارة اخری : ان ظهور الجزاء في صرف الوجود ونفس الطبیعة معلق علی وحدة الشرط ، واما إذا تعدد الشرط فلاینعقد للجزاء ظهور في ذلک ، فلایلزم من القول بعدم التداخل تصرف وحمل للظاهر علی خلافه .

وان ابیت عن ذلک فنقول : ان الجزاء وان انعقد له ظهور في صرف الطبیعة بحیث یتحقق باول وجود منها ، إلاّ ان تعدد الشرط قرینة علی ان المراد من الجزاء فرد من الطبیعة لا نفسها ، ولعل المنشأ لذلک کون الشرط اصلا في الکلام وان الجزاء تابع له ، فلذا یکون تعدد الشرط قرینة علی حمل الجزاء في کلّ من الخطابین علی خلاف ظاهره ، ونظائره في العرف کثیرة ، فاذا قیل : ان شوفي ولدک فتصدق درهما وقیل أیضاً : ان رزقت مالا کثیرا فتصدق درهما ، فالمستفاد تعدد الجزاء عند تعدد الشرط ، وهذا کاف للحکم بعدم التداخل من دون حاجة إلی الابحاث العلمیة التی طرحت .

وان شئت قلت : ان تعلق التکلیفین المسببین عن سببین مختلفین بطبیعة واحدة أمر عقلائی ، فکل من التکلیفین یتعلق بالطبیعة لا بفرد منها ـ کما هوظاهر کلام صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ ، وهولیس بمستحیل من جهة اجتماع المثلین ، اذ الطبیعة الواجبة بسبب مغایر لدی العرف للطبیعة الواجبة بسبب آخر وان لم یکن کذلک واقعا وحقیقة کذلک ، ولذا یری العرف لکل منهما امتثالا علیحدة ، فاذا ورد الأمر بالکفارة لدی الجماع في نهار شهر رمضان في حق الصائم ، وورد أمر آخر بالکفارة في الاکل فیه ، فالظاهر في کلّ أمر وجوب طبیعی الکفارة ، لا فرد منها ، ولکن یری العرف ان کفارة الجماع مغایرة للکفارة الاکل مثلا ، فیحکم بتعلق وجوبین احدهما بالکفارة لدی تحقق الجماع ، وثانیهما بالکفارة لدی تحقق الاکل ، وعلیه فمقتضی فهم العرفي عدم التداخل في الاسباب من دون ان یلزم تصرف في ناحیة الجزاء اصلا .

ولعل هذا مراد المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) من قوله في مقام إثبات عدم التداخل : انه لا تقیید اصلا في المادة في المرتبة السابقة علی عروض الطلب ، بل تعدد الوجوب یستلزم تعدد الواجب ، اذ البعث والإرسال مضایف للانبعاث فیتعدد بتعدده ، وعلیه فتقیید المادة بفرد آخر تقیید في طول عروض الطلب ، فلاینافي إطلاقهما في المرتبة السابقة ، ولا حاجة إلی تقییدهما حتی یکون خلاف الظاهر .[[56]](#footnote-57)

وبالجملة انه إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فمقتضی الاصل عدم التداخل ، وذلک اما لان الظاهر من الخطابین تعدد الجزاء ـ کما قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ببیان ومر عن المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) ـ ببیان آخر ، واما لانه لازم تعدد الشرط ، فهوقرینة علی ذلک .

**التفصیل بین المؤثرات والمعرفات**

نسب إلی فخر المحققین ( قدّس سرّه ) انه فصل بین ما إذا کانت الاسباب الشرعیة والشروط المترتب علیها الاحکام مؤثرات في تلک الاحکام ، فالاصل عدم التداخل ، وبین ما إذا کانت معرفات ، فالاصل هوالتداخل ، وادعی ان الاسباب الشرعیة کلها معرفات لا مؤثرات ، فالاصل في الشروط الشرعیة هوالتداخل .

ولعل الوجه في ذلک ان المؤثر إذا تعدد فلامحالة یتعدد المتأثر به ، بخلاف المعرف ، فیمکن أن یکون للمؤثر الواحد معرفات عدیدة ، فلا یوجب تعدد المعرف تعدد الحکم المترتب علیه ، کما إذا کانت الجنابة مثلا کاشفة عن حالة حدثت للمکلف ، وکذلک مسّ المیت کاشفا عن تلک الحالة أیضاً ، فاذا اجنب الماسّ للمیت فلایجب علیه إلاّ غسل واحد .

ولکن اجاب عنه صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) اولا بان القول بالتداخل مبنی علی الوجوه السابقة ، واما مجرد المعرفیة فغیر مجد للقول بالتداخل ، اذ المعرفیة اعمّ من التداخل ، فان کانت الاسباب کلها معرفات لمؤثر واحد فلازمه هوالتداخل ، وان کان کلّ واحد منها معرفا عن سبب ومؤثر فلابد من عدم التداخل ، فالمعرفیة اعم مما یستلزم التداخل .

وثانیا ان الاسباب الشرعیة حالها حال غیرها في کونها معرفات تارة ومؤثرات اخری ، ضرورة ان الشرط للحکم الشرعی في الجملة الشرطیة ربما یکون له دخل في ترتب الحکم ،بحیث لولاه لما وجدت له علة ، کما انه في الحکم غیر الشرعی قد یکون أمارة علی حدوثه ، وان کان ظاهر التعلیق ان له الدخل فیهما .

وبالجملة ان دعواه کون الشروط الشرعیة معرفات لا مؤثرات غیر تامة ، لان في مقام الثبوت کلّ من الامرین محتمل ، کما في غیر الشروط الشرعیة ، اذ تارة یکون الشرط عند المتکلم مؤثرا ، کما هوالغالب ، واخری یکون أمارة ، کما إذا قال الوالد لولده : إذا انخفضت رایة الامیر فعطل الدکان ، فان انخفاض الرایة لا دخل له في الأمر بالتعطیل ، وانما هوکاشف عن حدوث حادثة اوجبت واثرت في الأمر بالتعطیل ، کما ان في مقام الإثبات یکون الظاهر من استخدام الشرط انه مؤثر ودخیل في الحکم لا المعرف .

نعم لوکان مراده من المعرفیة في الاسباب الشرعیة انها لیست بدواعی الحکم التی هی في الحقیقة علل لها ، وان کان لها دخل في تحقق موضوعها ـ فالزوال في قوله علیه السلام : إذا زالت الشمس وجبت الصلاة لیس علة للوجوب ، وان کان له دخل في تحقق موضوع وجوب الصلاة ، بل العلة والحکمة الداعیة لإیجاب الصلاة شیئ آخر ، وهی المصلحة الکامنة في الصلاة مثلا ، بخلاف الاسباب غیر الشرعیة ، مثل صلاة زید إذا جعل شرطا لوجوب إکرامه ، فهی علة لجعل الوجوب وسبب له ـ فکلامه وان کان له وجه ، إلاّ ان هذا المعنی لایوجب تداخل الشروط الذی هوالمراد والمهم عند مثل فخر المحققین ( قدّس سرّه ) ، فان مجرد عدم کون الشروط عللا للاحکام لایوجب تداخلها بعد کون کلّ شرط دخیلا في موضوع الحکم ، بل لازم تعدد الموضوع تعدد الحکم وعدم التداخل ، کما لایخفي .

وبالجملة ان دعوی المعرفیة غیر صحیحة إلاّ بناء علی المعنی الاخیر ، وعلی ذلک المعنی لا ربط لها بقضیة التداخل ، فالمعنی الصحیح للمعرفیة اجنبی عن اقتضاء التداخل ، والمعنی المرتبط غیر صحیح ، وعلیه فلا وجه للقول بالتداخل نظرا إلی ان الاسباب الشرعیة معرفات لا مؤثرات .

**التفصیل بین وحدة جنس الشروط وتعدده**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : انه لا وجه للتفصیل بین اختلاف الشروط بحسب الجنس فعدم التداخل ، وعدمه فالتداخل ، إلاّ توهم صحة التعلق والتمسک بعموم اللفظ في الأوّل ، فمثل إذا اجنبت اغتسل مطلق یعم مس المجنب من مات ولم یغتسل ، کما ان مثل مَن مس میتا اغتسل مطلق ، فیقتضی کلّ منهما وجوبا علیحدة ، فالاصل عدم التداخل ، وهذا بخلاف ما إذا اجنب المکلف متکررا ، فلا إطلاق لمثل إذا اجنبت اغتسل بالنسبة إلی الافراد العدیدة من الجنابة ، فهومن اسماء الاجناس ، ومع تعدد افراد شرط واحد لم یوجد إلاّ السبب الواحد .

ولکن التوهم فاسد ، لان قضیة إطلاق الشرط في مثل إذا بلت فتوضأ هوحدوث الوجوب عند کلّ مرة لوبال مرات ، کما في سائر الموارد التی یتکرر افراد الموضوع ، مثلا کلما تکرر الزوال تعدد وجوب الصلاة بمقتضی قوله علیه السلام : إذا زالت الشمس وجبت الصلاة ، فلا فرق بین الجنس المتعدد والجنس الواحد في ان مقتضی الإطلاق في کلیهما عدم التداخل .

قال في مقام تأیید الإشکال علی هذا الوجه : وإلاّ فالاجناس المختلفة لابد من رجوعها إلی واحد فیما جعلت شروطا واسبابا لواحد ، لما مرت الیه الإشارة من ان الاشیاء المختلفة بما هی مختلفة لایکون اسبابا لواحد ، بل الشرط في الحقیقة واحد بمقتضی ان المتعدد لایصدر منه الواحد .

وبالجملة لا فرق بین ما إذا تعدد الجنس ، وبین ما إذا اتحد ، اذ المتعدد راجع إلی الواحد .[[57]](#footnote-58)

ولایخفي ما في هذا التأیید ، اذ بعد ان مقتضی تعدد الشرط تعدد الجزاء أیضاً ، وان تعددها قرینة علی ان المراد من الجزاء فرد آخر من الطبیعة غیر الفرد الذی ارید من الطبیعة التی تعلق به الحکم في الشرطیة الاخری ، فلامجال لإرجاع الشروط إلی شرط واحد جامع بینهما بمقتضی قاعدة السنخیة بین العلة والمعلول ، کما لایخفي .

فالصحیح في ردّ التفصیل هوالذی ذکره اولا من انعقاد الإطلاق في فرض وحدة الجنس أیضاً ، وانه یعم کلّ فرد تحقق منه ، خصوصا بناء علی نظریة الانحلال ، فقوله : إذا جامعت في یوم شهر رمضان فکفّر ینحل بعدد ما وقع من الجماع في یوم شهر رمضان ، وکلما تحقق جماع تجب الکفارة .

ولذا فصّل بعض الفقهاء بین الجماع وسائر المفطرات ، فان تکرر الجماع تتکرر الکفارة ، اذ الموضوع لوجوب الکفارة هی المجامعة ، وینحل ذلک بعدد ما تحقق منها ، وهذا بخلاف مثل الاکل والشرب ، فالموضوع للکفارة بالنسبة الیهما هوالإفطار ، ومن الواضح ان الإفطار یتحقق باول اکل أوشرب ، وهوغیر قابل للتکرار ، فان اکل ثانیا وان ارتکب محرّما ـ لوجوب الإمساک في یوم شهر رمضان تادبا ـ إلاّ انه لاتتکرر الکفارة ، لعدم تکرر الإفطار بتکرر الاکل .

ومن ذلک یظهر ان مثال نواقض الوضوء خارج عن محل البحث ، فان المتوضئ إذا بال مثلا انتقض وضوئه ، والنقض غیر قابل للتکرار ، ولذا لوبال مرة اخری أونام فلا مجال لتوهم تکرر وجوب الوضوء ، لان موضوعه نقض الطهارة وحدوث الحدث ، والمفروض تحققه باول مرة من النواقض ، فهوغیر قابل التکرر اصلا .

**موضوع بحث التداخل**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : هذا کلّه ـ یعنی البحث عن التداخل وعدمه ـ فیما إذا کان موضوع الحکم في الجزاء قابلا لتعدد ـ کالکفارة التی مثلنا بها في البحث السابق ـ واما ما لایکون قابلا لذلک فلا بد من تداخل الاسباب فیه فیما لایتأکد المسبب ـ کما إذا اضطر المکلف بارتکاب محرم ، وفي نفس الوقت اکره علی ارتکابه ، فرفع الحرمة أوجعل الإباحة غیر قابل للتأکد ، فلابد حینئذ من التداخل في الاسباب ، فیؤثر الاضطرار والإکراه اثرا واحدا ـ ومن التداخل في المسبب فیما یتأکد المسبب ـ کما إذا لاقی الشیئ الطاهر للدم تارة وللبول اخری ، فالنجاسة وان لم تکن قابلة للتکرر إلاّ انها قابلة للتأکد ، فیتداخل المسبب ویصیر شیئا واحدا ـ .[[58]](#footnote-59)

ولایخفي ان التعبیر بتداخل المسبب في هذا الفرض لیس وفق الاصطلاح ، اذ المراد من تداخل المسبب هوسقوط التکلیفین بعمل واحد بعد فرض تعدده ، بینما انه لیس في المقام إلاّ حکم واحد اکید ، فمثال التداخل في المسبب باب الاغسال ، فان کلّ من الجنابة والحیض وغیرهما موجب لثبوت الغسل علی الذمة ، ولکن إذا اجتمعت علیک حقوق ـ کما في صحیحة زرارة [[59]](#footnote-60)ـ یجزی غسل واحد ، فهذا من التداخل في المسبب ، یعنی ان المسببات العدیدة تتداخل فتسقط بعمل واحد .

وکیف کان ان محل الکلام في هذا الأمر ما إذا کان متعلق الجزاء قابلا للتکرر کالکفارة ، کما ان محل الکلام ما إذا کان الشرط متکررا ـ کما مر في اول البحث ـ فوقع البحث في ان تعدد الاسباب هل بمقتضی تعدد المسبب ، ام لایقتضی ذلک ، بل لابد من الرجوع إلی الاصل العملی ؛ اما التداخل في المسبب فهوبحث فقهی یختلف باختلاف الموارد ، فقد وقع الدلیل علیه في باب الاغسال ، واختلفت الاقوال في مثل کفارة شهر رمضان في مثل الجماع ، کما اشرنا الیه سابقا .

هذا وقد فصل المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) بین ما إذا کان حکم العمل الذی لایقبل التکرار قابلا للتقیید ، وبین ما إذا کان حکمه غیر قابل للتقیید ، مثال الأوّل هوالقتل الذی یکون وجوبه ناشئا من حق الناس ، کالواجب لاجل القصاص ، فانه وان لم یکن قابلا للتعدد والتکرار ولکن وجوبه مقید بکل واحد من السببین ، فلوارتفع احد السببین کما لوعفي احد اولیاء المقتولین یبقی الوجوب علی حاله ، لثبوت السبب الآخر ، نظیر الخیار المسبب عن امرین فلوسقط من ناحیة احدهما بقی من ناحیة الآخر .

ومثال الثانی وجوب القتل الناشی من غیر حق الناس ، مثل الارتداد وسبّ النبی ونحوهما ، فهذا القسم خارج عن محل الکلام واما القسم الأوّل فداخل في محل النزاع .[[60]](#footnote-61)

وفیه ان قابلیة بقاء الحکم من ناحیة سبب دون سبب لاتوجب دخول المورد في محل النزاع ، فان في البحث عن تداخل الاسباب وعدمه لابد وأن یکون المورد قابلا لتعدد التکلیفین ، احدهما بشرط والآخر بشرط آخر ، ومن الواضح ان تعدد الموجب لوجود الحکم لایقتضی قابلیة متعلقه لتعلق حکمین مستقلین ، فقیاس المقام بباب الخیارات قیاس مع الفارق ، فان جعل الخیارات العدیدة في مورد واحد أمر عقلائی ، ومحقق في الخارج بخلاف الحکمین التکلیفیین ، ولوکانا بسببین مختلفین فان تعددهما لیس عقلائیا .

**مقتضی الاصل العملی فیما إذا شک في التداخل**

اذا لم یتم ما مر مما دل علی عدم تداخل الاسباب ، وشک في تداخل الاسباب وعدمه ، فمقتضی الاصل العملی موافق للتداخل ، اذ یشک حینئذ في تکلیف زائد بعد القطع والیقین بتکلیف واحد ، والمرجع فیه هی البرائة ، واما إذا شک في تداخل المسببات ، فمقتضی قاعدة الاشتغال عدم التداخل ، اذ الشک في الفراغ موضوع لحکم العقل بلزوم الاحتیاط ، فان شک في سقوط تکالیف عدیدة بفعل واحد ، فان لم یکن لخطاب تلک التکالیف إطلاق یقتضی عدم السقوط ، فمقتضی استصحاب بقاء التکلیف ، ثمّ قاعدة ان الاشتغال الیقینی یقتضی فراغا یقینیا ، لزوم الاحتیاط بالإتیان بالعمل متکررا حسب ما تکرر من التکلیف .

ثمّ لا بأس في نهایة الکلام ان نتکلم حول تداخل المسببات وبیان موردها ، فنقول : ان مورد تداخل المسببات ما إذا کانت الاسباب مختلفة ، واثر کلّ منها اثرا علیحدة ، فتداخل الآثار في مقام الإمتثال ، وتسقط کلها بعمل واحد ، وحینئذ تارة تکون الآثار المختلفة والتکالیف العدیدة متعلقة بطبایع مختلفة ولوببعض قیوده وشروطه ، مثل اکرم العالم واکرم الهاشمی ، واخری بطبیعة واحدة فکل منها تعلق بفرد منها ، کما في مثال الاغسال ، فالجنابة موجبة لثبوت فرد من الغسل علی عهدة المکلف والحیض لفرد آخر وهکذا .

فلابد من الکلام في مقامین :

**المقام الأوّل** ما إذا تعلق کلّ تکلیف بحقیقة متغایرة للحقیقة التی تعلق بها التکلیف الآخر ، کما إذا ورد الأمر بإکرام الهاشمی وورد أمر آخر بضیافة العالم ، فالتکلیف متعدد ولکن تنطبق الحقیقتان علی فعل واحد ، وهوالإکرام بالضیافة .

فقد قیل : ان هذا من تداخل المسببات ویکون طبق القاعدة ، حیث ان انطباق کلّ من المأمور به علی ذلک الفعل قهری فالإجزاء عقلی ، من دون حاجة إلی قیام الدلیل علی التداخل ، ویؤید ذلک سیرة العقلاء المنعقدة بین الموالی والعبید ، وبین الآمرین والمأمورین ، فلواکتفي المأمور بفعل واحد في المثال لعدّ بین العقلاء معذورا غیر مستحق للعقوبة .

ولکن مر ضمن الابحاث السابقة ان هذا الفرض لایکون من موارد التداخل في المسببات ، إلاّ بناء علی جواز اجتماع الأمر والنهي ، فعلیه یبقی کلّ من الامرین علی العنوان المتعلق به ، وهوالإکرام والضیافة ، من دون ان یسری من احدهما إلی الآخر .

واما بناء علی امتناع اجتماع الأمر والنهي حتی فیما إذا کان متعلقهما حقیقتین متغایرتین ، کما هومن صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ، حیث منع عن الاجتماع بمجرد کون المعنون واحدا وجودا وتحققا ، کما في المقام ، فلا مجال للتداخل في المسببات ، بل یتداخل الاسباب ، ویتأکد الحکم في المجمع بتفصیل مر سابقا

ونظیر ذلک هوالاجتزاء برکعتین من صلاة الغفیلة عن رکعتین من نافلة المغرب ، فهومن قبیل التداخل في مسببات ، وهکذا درج صلاة جعفر في صلاة اللیل واحتسابها اربع رکعات من صلاة اللیل ، وذلک لان الأمر بنوافل المغرب مطلق یعم رکعتی الغفیلة أیضاً ، وکذا الأمر بصلاة اللیل مطلق یعم اربع رکعات من صلاة جعفر ، فهذه الصلوات وان کانت متعلقة لأمر آخر غیر الأمر المطلق بالنوافل ، إلاّ انه لا مباینة بین المتعلقین ، وقد مر ان موضوع تداخل الاسباب انما هوفیما إذا تعدد متعلق الخطاب وبتبعه تعدد نفس التکلیف ، بینما ان في هذه الموارد یندرج متعلق الخطاب الخاص في إطلاق الخطاب العام فیتأکد الطلب في المجمع .

نعم بناء علی جواز اجتماع الأمر والنهي حتی في العام والخاص لکان المورد من موارد التداخل في المسببات .

**المقام الثانی** فیما إذا لم یتعدد متعلق التکالیف حقیقة ، کما في باب الاغسال ، وهوالمثال المعروف لتداخل المسببات .

ولکن ربما یقال : انه لوثبت الدلیل علی الاکتفاء بفعل واحد فهویرجع في الحقیقة إلی بیان وحدة الحکم ، اذ تعدد الحکم وإردة فردین خلف الاکتفاء بواحد ، فان قول الأمر : ارید ان تعطی درهمین ینافي قوله : اکتفي بدرهم واحد .[[61]](#footnote-62)

وفیه ما لایخفي ، اذ قیاس المقام بالمثال قیاس مع الفارق ، ففي المثال لایکون الاکتفاء بدرهم واحد عقلائیا ، وهذا بخلاف المقام ، فان شمول کلّ خطاب للمجمع یکون بالإطلاق ، فلا بأس بامرین کلّ منهما تعلق بفرد من الحقیقة ، ولکن انطبق الفردان علی وجود واحد ، فهنا یکون الاکتفاء بذلک الفرد عقلائیا من دون تصرف في التکلیفین المتعلق بالفردین .

ولعل هذا هوالظاهر من صحیحة زرارة السابقة : إذا اجتمعت علیک حقوق أجزأها عنک غسل واحد[[62]](#footnote-63) فکل من اسباب وجوب الغسل إذا حدثت ثبت فرد من الغسل علی عهدة المکلف ، فاذا اجتمعت الاسباب اجتمعت الحقوق ـ یعنی ما علی ذمة المکلف ـ ولکن في مقام الإمتثال یجزی غسل واحد ، ولیس هذا إلاّ من التداخل في المسببات من دون حاجة إلی التصرف في اسبابها حینما اجتمعت .

وبالجملة لا فرق لتداخل المسببات بین ما إذا تعلق التکالیف بالحقائق العدیدة ، وبین ما إذا تعلقت بالافراد من حقیقة واحدة ، فکما ان الإجزاء بوجود واحد محقق للحقیقتین أمر عقلائی کذلک الإجزاء بوجود فرد عن فردین ، إلاّ ان الفرض الأوّل یکون طبق القاعدة لایحتاج إلی قیام دلیل خاص ـ کما مر ـ ، والفرض الثانی یحتاج إلی قیام دلیل من الخارج ، لان الخارج لیس إلاّ وجودا لفرد واحد ، فاجتزائه عن فردین یحتاج إلی دلیل خاص .

هذا کلّه فیما یتعلق بموارد تداخل المسببات .

**لزوم قصد الأمر في تداخل المسببات**

ثمّ ان هنا بحثا آخر ، وهوان تداخل المسببات وسقوط التکالیف العدیدة لفعل واحد هل یحتاج إلی قصد عنوان المأمور به ، ولوبقصد إمتثال تلک التکالیف ، ام لایحتاج الیه ؟ الظاهر عدم الحاجة إلی ذلک في القسم الأوّل ـ وهوما إذا تعدد متعلق التکالیف حقیقة ـ لما مر من ان انطباق المتعلق حینئذ قهری والإجزاء عقلی .

واما في القسم الثانی ، فالظاهر لزوم قصد عنوان المتعلق ، ولوبقصد الأمر المتعلق به ، فلواغتسل المجنب في یوم الجمعة بقصد غسل الجنابة والجمعة سقط الامران وامتثلهما المکلف ، واما إذا اغتسل المجنب غافلا عن غسل الجمعة بقی الأمر به علی حاله ، فلواراد إمتثال الأمر به فلابد من إتیانه مرة اخری بقصد غسل الجمعة .

لایقال : ان مثل صحیحة زرارة السابقة مطلقة فیجزی غسل واحد ، ولوبقصد غسل واحد ، ومع عدم قصد سائر الاغسال .

فانه یقال : انها اما بصدد الإجزاء عن شرط الطهارة بملاحظة ان کلّ غسل موجب لرفع الحدث ، فیجزی بالنسبة إلی ما یشترط فیه الطهارة ، فهی اجنبیة عن المقام ، واما بصدد الإجزاء عن تلک الحقوق الثابتة علی ذمة المکلف ـ ولعله الظاهر من الصحیحة ـ وعلیه وان کان لدعوی إطلاق الصحیحة وجه ، إلاّ انه غیر وجیه ، اذ المرتکز في الاذهان عدم إجزاء متعلق أمر عن أمر آخر ، اذ سقوط التکلیف یدور مدار حصول الغرض الناشی منه الأمر ، ومن الواضح ان الغرض من فرد مغایر للغرض من فرد آخر ، یبعد جدا ان یسقط الأمر المتعلق بفرد من الطبیعة بتحصیل غرض کامن في فرد آخر منه ، وهذا یصیر منشأ لعدم انعقاد الإطلاق لمثل الصحیحة ، والقدر المتیقن من إجزاء فرد عن تکالیف عدیدة هوما إذا قصد المکلف إمتثال جمیع تلک التکالیف ، فلایجزی غسل الجنابة عن غسل الجمعة ، ولا هما عن غسل الحیض وهکذا .

نعم من اغتسل غسلا جاز له الاکتفاء به من دون لزوم تکرره ، اذ به یحصل الطهارة التی شرط غسل لمثل الصلاة ونحوها ، فالحائض المجنبة لواغتسلت بنیة غسل الحیض جاز لها الدخول في الصلاة ، کما حقق في الابحاث الفقهیة ، وتفصیل الکلام موکول إلی تلک الابحاث .

وبالجملة ان القول بتداخل المسببات وان لم یحتج إلی دلیل خاص في القسم الأوّل إلاّ انه بحاجة في القسم الثانی ، وکما ان اصله یحتاج الیه کذلک کیفیته .

**ان مفهوم القضیة الکلیة کلیة أوجزئیة**

**الأمر الرابع** في تحدید مفهوم الجملة الشرطیة إذا کانت عامة ، فهل مفهومها کلی کالمنطوق أوجزئی ؟

قال المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) : کلما تعدد قیود الشرط اتسعت مفهومه ، لان انتفاء احد القیود کاف لانتفاء الجزاء فلوقال المولی : ان جاء زید واکرمک فاکرمه کان مقتضاه انتفاء وجوب الإکرام بانتفاء مجیئ زید وبانتفاء إکرامه مع تحقق مجیئه ، بخلاف ما لوقال : ان جائک زید فاکرمه ، فمفهومه انتفاء وجوب الإکرام عند انتفاء مجیئه .

قال : هذا لا کلام فیه وانما الکلام فیما إذا کان الجزاء عاما ، کقوله علیه السلام : الماء إذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیئ ، فهل مفهومه ان الماء إذا لم یبلغ الکر ینجسه کلّ شیئ فهی سالبة کلیة فمفهومه عموم السلب ، أومفهومه انتفاء عمومه وسلب عمومه ، یعنی ان الماء إذا لم یبلغ الکر ینجسه شیئ فهی سالبة جزئیة ، نظیر ما یقال في المنطق من ان نقیض الموجبة الکلیة سالبة جزئیة ، ونقیض السالبة الکلیة موجبة جزئیة .

ثمّ فصّل بین ما إذا کان العموم المستفاد من التالی معنی اسمیا دل علیه مثل کلمة کلّ ونحوها ، فیحتمل کلا الوجهین ، وبین ما إذا کان معنی حرفیا مستفادا من مثل هیئة الجمع المحلی باللام ونحوها ، فالمعلق حینئذ هوالحکم العام لا عموم الحکم ، فالمفهوم علی الأوّل مجمل لولم تقم قرینة علی تعیین احدهما ، وعلی الثانی ظاهر في السالبة الکلیة .

لا بأس بذکر کلامه التفصیلی ، قال : ان في مقام الثبوت ان کان المعلق علی الشرط عموم الحکم وشموله ، کما في العام المجموعی ، فالمنتفي بانتفاء الشرط عموم الحکم أیضاً ، فلایکون المفهوم إلاّ جزئیة ، وإذا کان المتعلق علی الشرط هوالحکم العام المنحل إلی احکام عدیدة بانحلال موضوعه إلی افراده کان المعلق في الحقیقة کلّ واحد من تلک الاحکام ، ویکون المنتفي عند انتفاء الشرط هوکل واحد من تلک الاحکام ، فیکون المفهوم کلیا .

واما في مقام الإثبات فان کان العموم المستفاد من التالی معنی اسمیا دل علیه مثل کلمة کلّ امکن أن یکون المعلق علی الشرط نفس العموم ، وامکن أن یکون المعلق الحکم العام ، فلا ظهور في احدهما ، ولابد لتعیین احدهما من إقامة قرینة خارجیة ، واما إذا کان العموم مستفادا عن المعنی الحرفي ، کالنکرة في سیاق النفي ، فلامحالة یکون المعلق حینئذ هوالحکم العام ، کما في الروایة السابقة ، اذ المعلق علی الکریة فیها انما هوعدم تنجس الماء بملاقاة کلّ واحد من النجاسات ، فانه مقتضی وقوع النکرة في سیاق النفي ، فتدل الروایة علی عدم تنجس الکر من الماء بملاقاة البول والدم وغیرهما من النجاسات ، فیثبت بانتفاء الشرط تنجس الماء القلیل بکل منها .

وقال في ضمن کلماته : ان النظر في علم المنطق بما انه مقصور علی القواعد الکلیة لتأسیس البراهین القطعیة ، ککلیة الکبری في الشکل الأوّل ، فانها شرط لانها إذا کانت جزئیة لاتنتج النتیجة في بعض الموارد فیشترط کلیتها من دون نظر إلی ظواهر الکلام ، ولذا جعلت الموجبة الجزئیة نقیضا للسالبة الکلیة ، وهذا بخلاف النظر في علم الاصول ، فان المهم بنظره ثبوت الظهور والحجة وان لم یساعده البرهان المنطقی ، فلا منافاة بین کون نقیض السالبة الکلیة موجبة جزئیة ، وبین ظهور القضیة السالبة الکلیة في المفهوم الکلی والنقیض .[[63]](#footnote-64)

وکلامه الاخیر وان کان تاما مثل کلامه في مقام الثبوت ، إلاّ ان دعواه في مقام الإثبات غیر تامة ؛

أمّا إذا کان العموم مستفادا من معنی اسمی فالظاهر تعلیق العموم علی الشرط ، وانه ینتفي العموم عند انتفاء الشرط ، فاذا قیل : ان رزقت ولدا تصدق کلّ لیلة جمعة ، فمفهومه انه إذا لم ترزق ولدا لایجب التصدق في کلّ لیلة جمعة ، لا انه لایجب فیها اصلا ، کما لایخفي .

وامّا ان کان العموم مستفادا من المعنی الحرفي فلا مجال لدعوی ان المعلق جمیع افراد الحکم ، نظرا إلی ان العموم حینئذ غیر قابل للتعلیق ، لکونه معنی حرفیا ، والمعنی الحرفي غیر قابل للإطلاق والتقیید ، وذلک لما مر مرارا من عدم الفرق بین المعنی الحرفي وبین المعنی الاسمی من هذه الجهة ؛ کما لا مجال لدعوی ذلک أیضاً ، نظرا إلی انحلال الحکم بانحلال موضوعه ، فلابد وأن یکون المعلق جمیع الاحکام ، فینفي جمیعها عند انتفاء الشرط ، وذلک لان الانحلال الثبوتی غیر کاشف عن تعلق الحکم العام إثباتا .

فلولم نقل بان الظاهر في هذا القسم تعلیق العموم أیضاً ، نظرا إلی انه عمود الکلام واساسه غالبا ، والتعلیق وارد علی اساس الکلام وعموده ، کما في سائر القیود ، فلا اقل من انه لا ظهور للقضیة لا في تعلیق العموم ولا في تعلیق الحکم العام ، وموارد الاستعمال في ذلک مختلفة فبعضها من قبیل الاول، وبعضها من قبیل الثانی ، مثلا قولنا : إذا غضب الامیر لم یحترم احدا یکون من القسم الأوّل ، وهکذا قولنا : ان اعطیت مالا تصدق لیالی الجمعة ، بناء علی ان الجمع المضاف یفید العموم ، وإذا قدرت اقتل الظالمین بناء علی ان المحلی باللام مفید للعموم ، إلی غیر ذلک من الامثلة الکثیرة التی لاتخلوبعضها عن القرینة علی نفي العموم ، ومن قبیل الثانی قولنا : إذا حدثت لک حالة النسیان کلّ في کلّ صبیحة کفا من المویز ، وإذا ضعفتَ اشرب کأسا من الماء الممتزج بالعسل کلّ یوم ، فان مفهومهما انتفاء وجوب الاکل والشرب في کلّ صبیحة إذا ارتفعت حالة النسیان والضعف .

**التفصیل بین العموم والإطلاق**

ربما یفصل بین ما إذا کان العموم المستفاد من المنطوق مدلولا وضعیا دل علیه مثل لفظة کلّ ، مثل ما إذا قیل : ان شوفي ولدک فتصدق جمیع اموالک ، وبین ما إذا کان الشمول مستفادا من مقدمات الحکمة ، مثل ما إذا قیل : ان شوفي ولدک فتصدف مالک ، فعلی الأوّل حیث یکون السلب واردا علی العموم فالمفهوم سالبة جزئیة ، کما في المثال المذکور ، فیکون مفهومه انه ان لم یشف ولدک فلایجب التصدق بجمیع مالک ، لا انه لایجب التصدق باموالک اصلا ، وهذا بخلاف الثانی ، فحیث ان الشمول والإطلاق لم یدل علیه اللفظ فالمنفي غیر وارد علی العموم ، بل العموم وارد علی التعلیق فیدل علی انتفائه عند انتفاء الشرط مطلقا ، ففي المثال یکون المفهوم عدم وجوب التصدق بالمال اصلا .

وهذا التفصیل لا وجه له أیضاً ، اذ لا فرق بین کون الدال علی الإطلاق اداة العموم أومقدمات الحکمة ، فان کان الظاهر من الخطاب ورود السلب علی العموم فهوالمسلوب ، بلا فرق بین کون العموم مدلولا لاداة العموم أومنکشفا بمقدمات الحکمة ، فان مجرد کون العموم مستفادا من مقدمات الحکمة لایوجب ورود العموم علی التعلیق لا ورود السلب علی العموم ، فان السلب وارد علی الکلام بما له من المدلول سواء کان الدال علیه الوضع أوقرینة الحکمة ، کما انه لوکان الظاهر من الخطاب ورود العموم علی السلب ، فلا فرق بین الإطلاق والعموم .

**ثمرة البحث في الروایة المشهورة**

قد وقع الخلاف في ثبوت الثمرة لهذا البحث بالنسبة إلی الروایة المشهورة إِذا كانَ المَاءُ قدْرَ كرٍّ لمْ يُنَجِّسْهُ شَیئ [[64]](#footnote-65)، فهل تترتب ثمرة علی کون مفهومها موجبة کلیة أوموجبة جزئیة ؟

قد انکر المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) وجود الثمرة فیها ، قال : انه لوسلمنا کون مفهوم الروایة موجبة جزئیة لما ترتب علیه اثر ، لانه إذا تنجس الماء القلیل بملاقاة نجس ما دون جمیع النجاسات ثبت تنجسه بکل نجس من انواع النجاسات ، اذ لا قائل بالفصل بینهما ، فلا تترتب ثمرة علی البحث عن کون مفهوم الروایة موجبة کلیة أوموجبة جزئیة .

لایقال : ان عدم القول بالفصل مختص بالاعیان النجسة ، واما بالنسبة إلی المتنجسات فخلاف ، ولذا لوکان مفهوم الروایة موجبة کلیة لحکمنا بتنجس الماء القلیل بملاقاة المتنجس أیضاً ، بخلاف ما إذا کان مفهومها موجبة جزئیة ، فلایمکن الحکم بتنجس الماء القلیل إلاّ لخصوص الاعیان النجسة کلها ، وعلیه فتظهر الثمرة بین القولین .

فانه یقال : لیس المراد من الشیئ المذکور في الروایة مجرد ما یصدق علیه انه شیئ ولوکان طاهرا ، اذ لا معنی لاشتراط عدم انفعال الماء الکر عند ملاقاة الشیئ الطاهر ، بل المراد منه هوالشیئ الذی یکون بنفسه موجبا لتنجیس ملاقیه ، وعلیه فان ثبت من الخارج تنجس المتنجس فهوکاف للحکم بانفعال الماء القلیل بملاقاته ، من دون حاجة في ذلک إلی التمسک بمفهوم الروایة ، وان لم یثبت ذلک فالمتنجس غیر داخل في عموم المنطوق لتثبت بمفهومها نجاسة الماء القلیل بملاقاته علی تقدیر کونه موجبة کلیة .[[65]](#footnote-66)

ولایخفي ان ما اجاب به عن الإشکال تام إذا کان الدلیل الدال علی تنجیس المتنجس مطلقا ، یعنی سواء کان الملاقی مایعا أوجامدا فهذا کاف للحکم بانفعال الماء القلیل بملاقاة المتنجس أیضاً ، من دون حاجة إلی التمسک بمفهوم الروایة المذکورة ، واما إذا لم یکن له إطلاق ، ولم یکن القدر المتیقن من خطابة تنجیس خصوص الماء ، فالحکم بانفعال الماء القلیل بملاقاة المتنجس مبنی علی عموم مفهوم الروایة ، فان کان عاما نحکم بالتنجیس لاندراجه في منطوق الروایة ، وإلاّ فلاتدل الروایة علی ذلک ، وبالنتیجة تظهر الثمرة في هذا البحث بانسبة إلی الروایة المذکورة خلافا للمحقق النائینی ( قدّس سرّه ) .

**فیما إذا کان الجزاء متعددا لا عاما**

هذا کلّه فیما إذا کان الجزاء عاما ، واما إذا کان متعددا ، کما إذا ورد انه ان شوفي ولدک تصدق بدرهم وصل رکعتین ، فهل مفهومه انتفاء مجموع الحکمین عند انتفاء الشرط ، أوانتفاء جمیعهما نظیر البحث في ما إذا کان الجزاء عاما أومطلقا ؟

والصحیح ان مقام الإثبات هنا مخالف لما مر في البحث السابق ، اذ في مقام الثبوت وان امکن تعلیق مجموع الحکمین ولازمه انتفائهما مجموعهما ، کما یمکن تعلیق کلّ من الحکمین ولازمه انتفاء کلیهما عند انتفاء الشرط ، إلاّ ان الظاهر هوالثانی ، ویتوقف تعلیق المجموع علی مئونة زائدة وإضافة لحاظ من المتکلم ، فاذا لم یأت المکلف قرینة علی ذلک فالظاهر تعلیق کلّ واحد من الحکمین علی الشرط ف، ینفي کلاهما عند انتفاء الجمیع ، ولذا اشتهر ان العطف بمنزلة تکرار المعطوف علیه ، فاذا قیل : ان شوفي ولدک تصدق بدرهم وصل رکعتین ، فهوفي قوة ان یقال : ان شوفي ولدک تصدق بدرهم وان شوفي صل رکعتین ، فکأنّ الشرط تکرر ، ولازمه انتفاء کلا الجزائین عند انتفاء الشرط ، وحمله علی انتفاء مجموعهما مخالف لما نفهمه من هذه الجمل وینسبق إلی اذهان اهل العرف .

وبالجملة ان کان الجزاء واحدا عاما فالظاهر ان المعلق هوعمومه ، فینفي العموم عند انتفاء الشرط ، واما إذا کان اللجزاء متعددا فالظاهر تعدد المعلق ، وان کلّ من الجزائین معلق علی الشرط لا مجموعهما فینفي کلاهما عند انتفاء الشرط .

**فصل في مفهوم الوصف**

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : انه لا مفهوم للوصف وما بحکمه مطلقا ـ لعل مراده من قوله : وما بحکمه ، کلّ قید یوجب تضییق الحکم ، وان لم یکن وصفا اصطلاحیا بل کان ظرفا أوحالا أوغیر ذلک من القیود ، مثل یوم الجمعة في قولنا : اضرب زیدا یوم الجمعة ، وعلیه یکون مراده من قوله : "مطلقا" اعم من الوصف المعتمد علی الموصوف ، مثل اکرم زیدا العالم ، وغیر المعتمد علیه ، مثل اکرم العالم ؛ ولعل مراده من الوصف ما کان معتمدا علی موصوفه ، مثل اکرم زیدا العالم ، واما غیر المعتمد مثل اکرم العالم فهوبحکم الوصف ، وکانه ینحل إلی الوصف والموصوف فهوبمنزلة الشخص العالم ، وعلیه یکون مراده من قوله :مطلقا اعم من الوصف الوارد مورد الغالب وغیره ـ

ولعل مراده من قوله : وما بحکمه هوالوصف المستفاد من ضمن الکلام مثل وصف الکثیر المستفاد من قوله علیه السلام : لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ الرَّجُلِ قَيْحاً خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْراً .[[66]](#footnote-67)

وکیف کان ان المبحوث عنه في المقام کلّ قید اوجب تضییق الحکم أومتعلقه أوموضوعه ، لقد وقع الخلاف في ان اخذ الوصف في الخطاب یدل علی انتفاء الحکم عند انتفاء الوصف أولایدل علی ذلک ، فمنعه صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) مطلقا وفي جمیع القیود ، وذلک لعدم الدلیل علی ذلک ، فان ما یمکن ان یدل علیه عبارة :

1 ـ وضع الوصف للدلالة علی الخصوصیة المستتبعة لانتفاء الحکم عند انتفائه ؛ فمنعه بعدم ثبوت الوضع ، وهوتام جدا ، حیث لانری عنایة ولاتجوزا فیما استعمل الوصف ولم یکن دالا علی المفهوم ، کالوصف الوارد مورد الغالب .

2 ـ لزوم اللغویة ، نظرا إلی انه لولم یکن للوصف مفهوم لکان ذکره لغوا في الکلام ؛ فمنعه بعدم لزوم اللغویة بدون المفهوم ، اذ لاتنحصر الفائدة في المفهوم ، لان لذکر الوصف فوائد شتّی ، منها کونه محل ابتلاء المکلف ، منها انه مورد اهتمام المتکلم ، وغیر ذلک مما نشیر الیه بعدئذ ، فهذا المنع تام أیضاً .

3 ـ قرینة اخری ملازمة لثبوت المفهوم نظیر مقدمات الحکمة في مفهوم الشرط التی تقتضی انحصار العلیة في الشرط المذکور في الکلام وهوملازم لثبوت المفهوم ؛ فمنعه بعدم قرینة اخری دالة علی ذلک ، فان قامت قرینة احیانا علی علیة الوصف ، فاولا مجرد العلیة غیر کافیة لإثبات المفهوم ، بل لابد وان تکون العلة منحصرة ، وإلاّ لایقتضی انتفاء الحکم عن الموصوف عند انتفاء وصفه ، وان قامت قرینة احیانا علی کون الوصف علة منحصرة فهی وان کانت مقتضیة للمفهوم ، إلاّ انه لم یکن من مفهوم الوصف ، ضرورة انه قضیة العلیة المنحصرة المستفادة من القرینة الخارجیة احیانا لا من اخذ مجرد الوصف ، کما هومحل الکلام .

وعلیه فلا وجه لتفصیل العلامة ( قدّس سرّه ) بین ما إذا کان الوصف علة منحصرة فله المفهوم ، وبین ما إذا لم یکن کذلک فلا مفهوم له ، فان هذا لیس تفصیلا في المقام حقیقة ، کما لایخفي .

وبالجملة ان مجرد تعلیق الحکم علی الوصف لایدل علی علیته للحکم ، فضلا عن علیة المنحصرة ، غایة الأمر انه مشعر بالعلیة ، کما هوالمعروف ، ولا قیمة للإشعار إلاّ ان تقوم قرینة علی ذلک ، فالدلالة مستندة إلی تلک القرینة الخاصة ، کما إذا ورد الوصف في مقام التحدید، فلایجدی للقائل بالمفهوم شیئا ، وهذا البیان تام لا نقاش فیه .

4 ـ التشبث بما هوالمشهور من ان الاصل في القید الاحترازیة ، واما التأکید فخلاف الاصل ـ یعنی الظاهر ـ ، وعلیه فینفي الحکم عند انتفاء الوصف وإلاّ لما کان القید احترازیا .

ومنعه بان الاحترازیة لاتوجب إلاّ تضییق دائرة موضوع الحکم في القضیة ، مثل ما إذا کان بهذا الضیق بلفظ واحد فلا فرق بین ان یقال : جئنی بانسان ، وبین ان یقال : جئنی بحیوان ناطق ، فوصف الناطق لا شأن له إلاّ تضییق موضوع إیجاب المجیئ لیس له اثر آخر .

وبعبارة اخری : ان مقتضی احترازیة القید لیس إلاّ بیان ما له الدخل في الموضوع قبال التأکید الذی لا دخل له في موضوع الحکم اصلا ، واما نفي الحکم عن غیر المتصف بالوصف فلاتقضیه الاحترازیة ، وهذا الأمر متحقق في الالقاب أیضاً ، فاذا قیل : اکرم زیدا فمن الواضح ان وجوب الإکرام مختص بزید وهودخیل في ثبوته ، ومع ذلک لاینفي ثبوت الحکم عن غیره .

بل لوقلنا بان القید دخیل في سنخ الحکم ـ کما هومبنی صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ـ فلا دلالة علی نفي الحکم عن سائر الحصص ، اذ لعل لکل حصة ملاک یخصها ویوجب جعل سنخ الحکم لها ، فثبوت الحکم لحصة ولوکان سنخ الحکم لاینفي ثبوته عن سائر الحصص .

5 ـ ان المشهور قد حملوا المطلق علی المقید ـ فیما تحقق شرائط الحمل ـ حتی في المتفقین ، ولا حمل إلاّ مع التنافي ، ولاتنافي بین المطلق والمقید ، اذ لم یکن للقید مفهوم وعلیه فحمل المطلق علی المقید في المتفقین ، مثل ان ظاهرت اعتق رقبة ، وان ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة دلیل علی التنافي بینهما ، وهوکاشف عن ثبوت المفهوم للقید ، وإلاّ لما حصل التنافي بینهما .

اجاب عنه : **اولا** بأنّه لایلزم في حمل المطلق علی المقید فیما وجد شرائطه ـ کما إذا کان المطلوب واحدا ، مثل ان المطلوب في الظهار کفارة واحدة لا کفارات ـ إلاّ ذلک ، یعنی کون القید دخیلا في موضوع الحکم من دون حاجة فیه إلی دلالة القید علی الفمهوم ، فمجرد دخالة القید موجب لحصول التنافي بین الخطابین بعد فرض ان المطلوب واحد ، اذ لایعقل أن یکون المطلوب الواحد مطلقا ومقیدا معا ، قال : ان قضیة حمل المطلق علی المقید لیست إلاّ ان المراد بالمطلق هوالمقید ، وکانه لایکون في البین غیره ، وهذا لایتوقف إلاّ علی دخالة القید نظیر القید الذی یذکر مع موصوفه بدلا عما هوضیق من الأوّل ، کما مر في الوجه السابق .

و**ثانیا** ان الموجب للعمل لوکان مفهوم المقید فیمکن منع الحمل ـ کما قیل ـ نظرا إلی ان المنطوق اظهر واقوی من المفهوم ، فلا وجه لحمل المطلق علی المقید ، بل لابد وان یرفع الید عن المفهوم بسبب المنطوق الاظهر ، بل یکفي لمنع ذلک عدم اقوائیة ظهور المفهوم من ظهور المطلق ، فانه کاف لمنع الحمل أیضاً ، اذ لا موجب للحمل إلاّ اقوائیة احد الدلیلین عن الآخر ، ومن المعلوم ان المفهوم لیس باقوی فلایکون سببا للحمل .

ولایخفي ان ظاهره ـ حیث نسب هذا الوجه إلی قائل غیر معلوم بقوله : ربما قیل ـ انه غیر راض بهذا الجواب وانه غیر تام ، وهوکذلک ، فان دعوی عدم اقوائیة المفهوم عن المفهوم دعوی جزافیة ـ کما مر في البحث عن تعریف المفهوم ـ بل تختلف الحال باختلاف الموارد ، فربما یکون المفهوم اظهر من المنطوق ، کما یکون الأمر بالعکس احیانا ، وقد یتساویان ثالثا ، فدعوی اقوائیة المفهوم علی نحوالإطلاق ممنوعة جدا ، وفي المقام لوقلنا بثبوت الفمهوم للقید فهواقوی عن المنطوق لکونه خاصا بالنسبة إلی إطلاق المنطوق المطلق ، بل لومنعنا الاقوائیة فالدلیل الخاص مقدم علی الدلیل المطلق ولولم یکن اظهر منه ، کما حقق ذلک في بحث التعادل والتراجیح .

تحصل ان حمل المطلق علی المقید في خصوص المتفقین ـ وکان الاولی في کلامه تقیید الحمل بهما ـ لایدل علی ثبوت المفهوم للقید ، فلیس ذلک دلیلا علی وجود المفهوم للوصف ، وعلیه لا مفهوم للوصف من جهة فقد الدلیل علی ثبوته له لا وضعا ولا بقرینة عامة .

**الاستدلال علی عدم ثبوت المفهوم للوصف**

واما الاستدلال علی نفي المفهوم للوصف ببعض الموارد التی استعمل فیها الوصف ولا مفهوم له ، کقوله تبارک وتعالی : ورَبائِبُكُمُ اللاَّتي‏ في‏ حُجُورِكُم‏ [[67]](#footnote-68) حیث ان قوله تعالی : اللاتی في حجورکم وصف للربائب ، ولا مفهوم له قطعا ، اذ الربائب محرم الزواج علی الازواج ، ولولم تکن في حجورهم ؛ فغیر صحیح ، اولا : ان الاستعمال فیما لا مفهوم له مع قرینة ـ کما في الآیة الشریفة ـ مما لایکاد ینکر ، و ثانبا : ان المبحوث عنه هوالوصف غیر الغالبی ، واما الوصف الغالبی ، کما في الآیة الشریفة ، حیث ان الغالب کون الربائب في حجور ازواج امهاتهن ومع امهاتهن ، ومن المعلوم ان الوصف الغالبی لا مفهوم له ، اذ الوصف الغالبی لایدل اخذه علی الاختصاص والانحصار ، بل ما یذکر في الکلام من دون دخالة في الحکم اصلا .

**التفصیل بین وصف الحکم ووصف الموضوع**

قد فصل المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) بین الوصف الراجع إلی الحکم ـ ای المادة المنتسبة ، کما مر في بعض الابحاث السابقة ـ وبین الوصف المقید للموضوع ، فالأوّل یلازم المفهوم ، ویدل علی انتفاء الحکم عن الموصوف عند انتفاء وصفه ، بخلاف الثانی ، فان إثبات شیئ لشیئ لاینفي ثبوته لشیئ آخر ـ هذا نظیر تفصیل صاحب الکفایة (قدّس سرّه) الآتی في بحث الغایة بین رجوعها إلی الحکم فلها المفهوم ، وبین رجوعها إلی الموضوع فلا مفهوم ـ قال : حیث ان الشرط راجع إلی الحکم فله مفهوم ، بخلاف الوصف ، فالظاهر انه راجع إلی الموضوع فلا مفهوم له .[[68]](#footnote-69)

ولکن قد مر في بحث مفهوم الشرط ان اساسه لیس مجرد تقیید الحکم وتضییقه ، فانه لا فرق في تضییق الحکم بینما إذا رجع القید إلی الحکم ابتداء ، مثل یجب عند الجمعة إکرام زید ، أورجع إلی موضوعه ، خصوصا ان کلما یرجع إلی الموضوع راجع إلی الحکم ـ کما هومبنی هذا المحقق ـ .

بل الاساس ان ظاهر الجملة هوالتعلیق والإناطة في مقام الإثبات ، وهوظاهر في الانتفاء عند الانتفاء ، بخلاف الوصف فلا إناطة ولا تعلیق فیه ، وان کان الأمر کذلک ثبوتا ولکن الظهورات منشآتها کیفیة الإثبات فیختلف باختلاف السنته ، فرب جعل لایکون له مفهوم إذا انشأ بلسان ، ویکون له مفهوم إذا انشأ بلسان آخر ، فالاختلاف في مقام الإثبات هوالفارق ، دون مجرد رجوع القید إلی الحکم أوإلی الموضوع ، فاذا قیل : ان جاء زید یجب إکرامه فله المفهوم ، واما إذا قیل یجب إکرامه عند مجیئه فلا مفهوم له ، وان کان المراد منهما بحسب اللب والواقع واحدا .

**التفصیل بین المفهوم الکلی والجزئی**

ذهب السید الخوئی ( قدّس سرّه ) إلی ثبوت المفهوم للوصف في الجملة لا بالجملة .

توضیحه : ان دلالة الوصف علی المفهوم بمعنی إنتفاء الحکم عن غیر مورد الوصف ، فیدل اکرم رجلا عالما مثلا علی عدم وجوب إکرام غیر العالم ، ولوکان هاشمیا أوفقیرا إلی غیر ذلک من الحصص ، فلا شبهة في عدم هذه الدلالة ، ضرورة ان وجوب إکرام الرجل العالم لایدل علی نفي وجوب الإکرام عن حصة اخری ، کالرجل العادل ، لعدم التنافي بین هذا القول وقولنا : اکرم رجلا عادلا بنظر العرف ، بینما انه لوکان للوصف مفهوم لکان بین مفهومی الوصفین تناف لامحالة .

واما دلالة الوصف علی المفهوم بمعنی ان التقیید به یدل علی انتفاء الحکم عن طبیعی موصوفه علی نحوالإطلاق فالظاهر ثبوت المفهوم له ، وذلک لظهور القید في الاحتراز ، ودخله في موضوع الحکم أومتعلقه .

والضابط في ذلک ان کلّ قید اتی به في الکلام فهوفي نفسه ظاهر في الاحتراز ودخله في الموضوع أوالمتعلق ، ولازمه انتفاء الحکم عن طبیعی الموصوف ، وإلاّ لکان القید لغوا بلا اثر .

والحاصل ان مثل قولنا : اکرم رجلا عالما ، وان لم یدل علی نفي وجوب الإکرام عن سائر الحصص ، مثل الرجل العادل ، إلاّ انه لا شبهة في دلالته علی ان وجوب الإکرام غیر ثابت لطبیعی الرجل علی نحوالإطلاق ، وهذا معنی ان للوصف مفهوما في الجملة .

وتظهر ثمرة هذا القول في المطلق والمقید المتفقین إذا کان المطلوب متعددا ، فان المشهور قد حملوا المطلق علی المقید في المتفقین في خصوص ما إذا کان المطلوب واحدا ، کما في قوله : ان ظاهرت اعتق رقبة ، وقوله : ان ظاهرت فاعتق رقبة واحدة ، فالمطلوب واحد ، حیث لاتکون کفارة الظهار إلاّ واحدة ؛ واما بناء علی هذه النظریة فلاتختص حمل المطلق علی المقید بذلک ، بل یعم ما إذا کان المطلوب متعددا أیضاً ، کما إذا ورد في خطاب لاتکرم عالما ، وورد في خطاب آخر لاتکرم عالما فاسقا ، فان التقیید بالفسق یدل علی عدم ثبوت الحکم لمطلق العالم فیحمل المطلق علی المقید حینئذ .[[69]](#footnote-70)

ولایخفي ان لازم مبناه لیس حمل المطلق علی المقید ، غایة الأمر ان الخطاب المقید ظاهر في نفي الحکم عن الطبیعة ، ولایلزم من ذلک حمل المطلق علی المقید ؛ مثلا لوورد عن المولی اکرم العالم ، ثمّ ورد اکرم العالم العادل ، فالتقیید بالعادل ظاهر في نفي الحکم عن مطلق العالم ، فهولیس بواجب الإکرام ، واما العالم الهاشمی إذا لم یکن عادلا فلاینفي حکمه بسبب هذا الخطاب المقید ، بینما ان لازم حمل المطلق علی المقید نفي الحکم عنه أیضاً .

مضافا إلی ان هذا التفصیل لا وجه له أیضاً ؛ اما قضیة الاحترازیة فقد مر ان مجرد کون القید احترازیا لایقتضی نفي الحکم عما لایتصف بالوصف ، بل غایته هی الدخالة ولوفي شخص الحکم المتعلق به ، وقد عرفت ان انتفاء شخص الحکم لیس مفهوما .

واما قضیة اللغویة فممنوعة أیضاً ، نظرا إلی عدم انحصار الفائدة في نفي الحکم عن الطبیعة ، فربما یکون الحکم ثابتا للطبیعة ثبوتا ، ولکن مع ذلک یجعل الحکم للمقید في مقام الإثبات لجهة من الجهات ، مثل کون المقید محلا للابتلاء ، أوکونه مورد للاهتمام ، أومن جهة ان بناء المولی علی بیان الحکم تدریجا ـ کما هوالغالب في حق الشارع ـ ، ومع احتمال هذه الجهات ـ خصوصا الجهة الاخیرة منها ـ لایبقی للتقیید ظهور في نفي الحکم عن الطبیعة .

ومما یشهد علی ذلک ان حمل المطلق علی المقید في المتفقین لا فیما احرزت وحدة المطلوب لیس بعرفي ، کما في المستحبات ، فان ادلتها ربما تکون بعضها مطلقة وبعضها مقیدة ، فلایحمل المطلق منها علی المقید ، بل تحمل الخطابات المقیدة علی الافضلیة ، وتحمل علی افضل المراتب ، وهکذا في الإلزامیات ، فاذا ورد الأمر بإکرام العالم في خطاب ، وورد الأمر بإکرام العالم الفقیه في خطاب آخر ، فلایتأمل العرف ظاهرا علی الاخذ بالخطابین ، وحمل الخطاب المقید علی افضلیة الافراد ، وهذا شاهد علی ان التقیید بالوصف غیر ظاهر في نفي الحکم عن الطبیعة ، کما انه لیس بظاهر في نفي الحکم عن جمیع الحصص ، فلا مفهوم للوصف لا کلیا ولا جزئیا .

**ما هوالفارق بین الشرط والوصف**

وهذا بخلاف الجملة الشرطیة فانها مشتملة علی التعلیق ، وهذا متحمل لمعنی زائد علی اخذ الوصف في موضوع الحکم ، فان التعلیق أمر زائد علی جعل الحکم علی موضوعه ، ومتکفل لبیان معنی إضافي أیضاً ، فلوقیل : ان جاء زید فاکرمه ، فالتعلیق ظاهر في الاختصاص ، ویدل علی الانتفاء عند الانتفاء ، وهذا بخلاف ما إذا علق الحکم علی الوصف ، کما إذا ورد یجب إکرام زید الجائی ، أویجب إکرامه عند مجیئه ـ بناء علی رجوع القید إلی الحکم ـ فان ذکر الوصف لبیان مجرد الاهتمام أولجهة کثرة الابتلاء به وغیرهما من الفوائد أمر شایع متعارف ، وهذا بخلاف التعلیق ، فالمتعارف عدم ارتکابه إلاّ بغرض بیان اختصاص التعلیق بالوصف ، فیکون لها المفهوم دونه ، فتدبّر .

**تعیین محل النزاع في مفهوم الوصف**

لابد لتعیین محل النزاع من ذکر جهتین :

**الجهة الاولی** في تعیین محل النزاع في الوصف من ناحیة نسبته مع الموصوف ؛

قال صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) : انه لاشبهة في جریان النزاع فیما إذا کان الوصف اخص من موصوفه مطلقا ، مثل اکرم انسانا عالما ، أومن وجه ولکن في مورد الافتراق من جانب الموصوف ، مثل في الغنم السائمة زکاة ، بالنسبة إلی الغنم غیر السائمة التی هی مورد افتراق الموصوف عن صفته ، واما في غیر ذلک مما کان الوصف اعم أواخص من وجه من الموصوف ولکن بالنسبة إلی مورد افتراق الوصف عن الموصوف ، کما في الابل السائمة بالنسبة إلی قوله : في الغنم السائمة زکاة ، أومورد لاینطبق لا الوصف ولا الموصوف ، کما في الابل المعلوفة بالنسبة إلی قوله : في الغنم السائمة زکاة ، ففي جریان النزاع إشکال ، اظهره عدم الجریان ، وان کان یظهر عن بعض الشافعیة جریان النزاع فیه ، حیث قال : قولنا في الغنم السائمة زکاة یدل علی عدم الزکاة في معلوفة الابل ، ولعل وجهه استفادة العلیة المنحصرة من الحدیث ، وعلیه فیجری النزاع فیما کان الوصف مساویا أواعم مطلقا أیضاً ، فان العلیة المنحصرة تدل علی انتفاء سنخ الحکم عند انتفائه .

وعلیه فلا وجه للتفصیل ـ والمفصل هوالشیخ الانصاری ( قدّس سرّه ) ـ بین المساوی والاعم ، وبین ما إذا کان الوصف اخص من وجه فیما إذا کان الافتراق من جانب الوصف ـ هکذا في التقریرات أیضاً ، ولعله من سهوالقلم ، والصحیح من جانب الموصوف بدل من جانب الوصف ، فان افتراق الوصف معناه ثبوت الوصف دون موصوفه بان یدل قوله : في الغنم السائمة زکاة علی عدم الزکاة في الابل السائمة ، وهذا خارج عن البحث قطعا ـ فیجری النزاع في هذا القسم فقط ، کما عن بعض الشافعیة ، دون المساوی والاعم ، لعدم بقاء الموضوع فیهما بعد انتفاء الوصف ، کما إذا ورد اکرم الانسان المتحرک بالإرادة أوالانسان الماشی ، فانه إذا انتفي الوصف انتفي الموضوع ، فلا مجال للبحث عن المفهوم حینئذ .

وذلک ـ عدم صحة التفصیل ـ من جهة انه لواستفیدت العلیة المنحصرة فلازمه انتفاء الحکم ، ولوکان الوصف مساویا أواعم وإلاّ ، فلا وجه للدلالة بلا فرق بین الفروض الثلاثة .

والصحیح في المقام ان یقال : ان النسبة بین الوصف وموصوفه اما نسبة التساوی ،ف واما العموم والخصوص مطلقا ، وإما العموم والخصوص من وجه ، وأما نسبة التباین فلاتتحقق بین الوصف وموصوفه المتحدان ، ولوفي الجملة ؛ لا ریب في دخول العام والخاص المطلق إذا کان الوصف اخص من الموصوف في محل النزاع ، فانه یوجب تضییق دائرة الموصوف ، فللبحث عن مفهومه یعنی انتفاء حکم الموصوف عنه إذا انتفي وصفه مجال ، وکذا العام والخاص من وجه بالنسبة إلی مورد افتراق الموصوف عن الوصف ، واما الوصف المساوی ، أوالاعم مطلقا من موصوفه ، أواعم من وجه بالنسبة إلی غیر مورد افتراق الموصوف عن الوصف ، فکلها خارجة عن محل النزاع ، اذ الموصوف في جمیع هذه الفروض غیر باق بعد ارتفاع وصفه وقیده ، فلا مجال للبحث عن انتفاء الحکم عنه حتی فیما إذا استفیدت العلیة المنحصرة للوصف ، فان غایة علیتها المنحصرة لحکم موصوفها انتفاء الحکم عن موصوفها ، لا عن غیره أیضاً ، کما لایخفي ، فما ادعاه صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) من اندراج هذه الفروض في البحث أیضاً بناء علی استفادة العلیة المنحصرة غیر صحیح .

**الجهة الثانیة** في تعیین محل النزاع من ناحیة اعتماد الوصف علی موصوفه ؛

قال المحقق النائینی ( قدّس سرّه ) : ان محل النزاع هوالوصف المعتمد علی موصوفه ، واما غیر المعتمد علیه فلا إشکال في عدم دلالته علی المفهوم ، فهوخارج عن محل النزاع ، وإلاّ لدخلت الجوامد في محل النزاع ، اذ لا فرق بین الجامد وغیر المعتمد علی الموصوف إلاّ في ان المبدأ في الجامد جعلی وفي غیر المعتمد غیر جعلی ، وهذا لایکون فارقا بینهما في الدلالة علی المفهوم وعدمها ، فلوکان غیر المعتمد دالا علی المفهوم لدل الجامد علیه أیضاً ؛ بل یمکن ان یقال : ان کون المبدأ الجوهری مناطا للحکم ، بحیث یرتفع الحکم عند عدمه اولی من کون المبدأ العرضی مناطا له ، فهواولی بالدلالة علی المفهوم من الوصف غیر المعتمد .[[70]](#footnote-71)

ولایخفي ان الوصف غیر المعتمد اولی من الجوامد ، فان اخذ الوصف العرضی في موضوع الحکم فیه إشعار بدخالته في الحکم ، اذ في اخذه زیادة بیان بخلاف الاسم الذاتی ، فبالوجدان نحسّ فرقا بین اکرم العالم واکرم الرجل ، فإشعار الأوّل اکثر من الثانی ، فتدبّر .

وکیف کان ان بعض الادلة التی استدل بها علی ثبوت المفهوم للوصف ، وان اختص بما هوالمعتمد علی موصوفه ، کأصالة الاحترازیة ، کما ان دلالته علی المفهوم کانت اوضح من غیر المعتمد ـ علی فرض ثبوت دلالته ـ إلاّ ان بعضها الآخر لایختص بذلک ، مثل دلالة الوصف علی العلیة ؛ فلا وجه لتخصیص عنوان النزاع بالمعتمد علی الموصوف ، کما لم یخصّه بذلک صاحب الکفایة ( قدّس سرّه ) ، والله العالم .

**فصـل في مفهوم الغــایة**

قد وقع البحث في ثبوت المفهوم للغایة ، بمعنی ان أخذ الغایة في الخطاب ظاهر في انتفاء الحکم زائدا علی دلالته علی ثبوت الحکم للمغیی ، ولابد لتحدید المفهوم من النظر إلی دخولها في المغیی کی یصیر المفهوم عبارة عن انتفاء الحکم عما بعدها ، أوعدم دخولها کی یصیر عبارة عن انتفائه عنها وعما بعدها ـ کما اشار إلی ذلک صاحب الکفایة (قدّس سرّه) ـ ، وعلیه فلابد من التکلم في مرحلتین :

**هل للغایة مفهوم أولا ؟**

الاولی في إثبات المفهوم وعدمه :

قال صاحب الکفایة (قدّس سرّه) : فیه خلاف ، وقد نسب إلی المشهور الدلالة علی الارتفاع ، وإلی جماعة منهم السید والشیخ (قدّس سرّهما) عدم دلالة علیه ؛ والتحقیق انه إذا کانت الغایة بحسب القواعد العربیة ـ یعنی القواعد الکاشفة عن الاستظهار العرفي ، لا مجرد موافقة القواعد العربیة ، فانه لا قیمة لها ، کما لا قیمة لاقوال اللغویین ـ قیدا للحکم ، کما في قوله : کلّ شیئ حلال حتی تعرف انه حرام ، وکل شیئ نظیف حتی تعلم انه قذر[[71]](#footnote-72) ـ ، حیث ان من الواضح رجوع الغایة فیهما إلی الحلیة والنظافة المذکورة في الکلام المتصلة بالغایة ، لا إلی الشیئ المذکور في ناحیة الموضوع ، فان الرجوع الیه خلاف الظاهر ، کما سیظهر في بعض الابحاث اللاحقة ـ کانت دالة علی ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلک منها ، وکونه قضیة تقییده بها ، وإلاّ لما کانت ما جعل غایة له بغایة ، وهوواضح إلی النهایة ـ فلذلک قال السید الخوئی (قدّس سرّه) بأنّه لایبعد ان یقال ان دلالة تقیید الحکم بغایة ما علی المفهوم اقوی من دلالة تعلیق الحکم علی الشرط علی المفهوم ـ[[72]](#footnote-73)

واما إذا کانت بحسب القواعد قیدا للمتعلق أوللموضوع ، مثل سر من البصرة إلی الکوفة ـ حیث ان الغایة هنا غایة للسیر لا لوجوبه ، اذ لایصلح المکان لان یقع غایة للحکم ، وانما یقبل الحکم لان یغیی بالزمان لا بالمکان ـ ، فحالها حال الوصف في عدم الدلالة، وان کانت دخیلة في ثبوت الحکم المغیی ، فان إثبات الحکم للمغیی غیر کاف لنفیه عن غیره ، کما مر في بحث مفهوم الوصف مع ادلته ، بل قد عرفت هنالک ان المراد من الوصف هوکل قید اخذ في الحکم أوموضوعه أومتعلقه ، ومن الواضح ان الغایة إذا رجعت إلی الموضوع أوالمتعلق فهی قید له ومن مصادیق الوصف .[[73]](#footnote-74)

ثمّ لایخفي ان صاحب الکفایة (قدّس سرّه) لم یتعرض إلی انه متی یکون مقتضی القواعد رجوع القید إلی الحکم ، ومتی یکون مقتضاها غیر ذلک ، فقد اقتصر علی البحث الکبروی ولم یتعرض للصغری اصلا ، ولعله من جهة انه مشروط باستظهار الفقیه ، ویختلف باختلاف الموارد والانظار ، فمحله هوالفقه لا الاصول .

ولکن السید الخوئی (قدّس سرّه) ذکر في المقام بعد ما اختار تفصیل صاحب الکفایة (قدّس سرّه) في اصل الکبری بعض الضوابط لتشخیص الصغری ؛ قال : ان إرجاع القید إلی الموضوع خلاف الظاهر جدا ، حیث ان المتعلق ـ ای المعنی الحدثی ـ هوالذی یقید دون الموضوع ـ وهوالذات ـ ، إلاّ فیما إذا قامت علی قرینة ، کما في قوله تعالی : فاغسلوا وجوهکم وایدیکم إلی المرافق [[74]](#footnote-75)، حیث ان الید مجمله وموارد استعمالها مختلفة ، فالآیة بصدد بیان غایتها کی تخرج عن الإجمال ، وهکذا الرجل في قوله تعالی : وامسحوا برؤسکم وارجلکم إلی الکعبین .

وقال : فان ذکر الحکم في الکلام بصورة الهیئة فالقید راجع إلی متعلق الحکم ، لا لما عن المحقق النائینی (قدّس سرّه) من استحالة رجوعه إلی الهیئة ، وذلک لما حقق في المعنی الحرفي من جواز ذلک ، بل لان الظاهر من هذا الکلام هورجوع القید إلی المتعلق والمعنی الاسمی نحواتموا الصیام إلی اللیل [[75]](#footnote-76)؛ وان ذکر الحکم بالمعنی الاسمی ای مستفادا من مادة الکلام فتارة لایذکر معه المتعلق ، فالظاهر رجوع القید إلی الحکم ، مثل یحرم الخمر إلی ان یضطر الیه المکلف ، واخری یذکر المتعلق فهومجمل محتمل للامرین نحویجب الصیام إلی اللیل .[[76]](#footnote-77)

**الکلام حول تفصیل صاحب الکفایة** (قدّس سرّه)

وینبغی التکلم في مقامین :

**المقام الأوّل** في البحث الکبروی ، یعنی التفصیل الذی اختاره صاحب الکفایة (قدّس سرّه) ، فقد اورد علیه تارة بأنّه لا فرق بین رجوع الغایة إلی الحکم ورجوعها إلی الموضوع بمعناه العام الشامل للمتعلق والموضوع الاصطلاحی ، ولاتدل علی المفهوم حتی في الراجعة إلی الحکم ، اذ لابد لإثبات المفهوم من کون الغایة غایة لسنخ الحکم ، وهذا مما لا دلیل علیه ، ومن المعلوم انه إذا کانت الغایة غایة للشخص فلاتدل علی المفهوم .

ویلاحظ علیه بان المراد من الحکم المغیی هوالطبیعی لا الشخص ، کما في کلّ الإنشاآت بناء علی مسلک صاحب الکفایة (قدّس سرّه) ، أوالشخصی بما هوفرد للطبیعی ، کما عن الشیخ (قدّس سرّه) ـ کما مر في بحث مفهوم الشرط ـ ومن المعلوم ان جعل الشیئ غایة یعنی نهایة لمثل ذلک الحکم لازمه انتفاء سنخه عند مجیئها أوبعدها ، وإلاّ للزم الخلف ، وهل یتأمل احد من ابناء المحاورة في دلالة قوله تعالی : کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود[[77]](#footnote-78) علی انتفاء جواز الاکل عند التبین یعنی طلوع الفجر .

وربما یقال في تقریب هذا الإشکال : ان إثبات المفهوم للغایة یحتاج إلی إثبات ان المغیی سنخ الحکم لا شخصه ، کما في الشرط أیضاً ، ولکنه في المقام غیر ممکن ، حیث ان النسبة المفادة بالغایة نسبة ناقصة ، ولاتجری مقدمات الحکمة في مثلها ، کقولنا : وجوب الصوم إلی اللیل ثابت ، وانما الإطلاق محطه هوالذی وقع طرفا للنسبة التامة ، کقولنا : وجوب الصوم مغیی باللیل ، وإذا لم یمکن إجراء المقدمات فلایمکن إثبات سنخ الحکم وإطلاقه .

واستشهد علی دعواه بعدم المعارضة بین قولنا : صم حتی تصبح شیخا ، وقولنا : صم لداء المعدة الشامل بإطلاقه حتی للشیخ ، حیث انه لیس ذلک إلاّ من جهة کون الغایة راجعة إلی شخص الحکم لا سنخه ، وإلاّ لکان لها مفهوم ولحصل التعارض بینه وبین منطوق الآخر .[[78]](#footnote-79)

ولایخفي ما في استشهاده ، حیث ان الخطابین في المثال من قبیل العنوان الاولی والثانوی ، فالأمر بالصوم بعنوان انه داء للمعدة غیر مناف لعدم الأمر بذاته في فرض الشیخوخة ، فعدم التنافي لهذه الجهة لا لعدم المفهوم ، ولذا لوصرح بأنّه لا یجب الصوم للشیخ والشیخة فلا تنافي بینه أیضاً وبین امره بالصوم لداء المعدة .

واما اصل دعواه فهی تامة لوکانت الغایة راجعة إلی طرف النسبة الناقصة ، کما مر في المثال ، واما إذا کانت لنفس النسبة ، کما هوظاهر الخطاب فطرفها نسبة تامة ، وإذا قیل صم حتی تصبح شیخا فمعناه ان الوجوب ثابت للصوم إلی ان تصبح شیخا ، لا ان الوجوب إلی کذا ثابت کی ترجع الغایة إلی نفس الوجوب الذی هوطرف للنسبة الناقصة .

واخری بأنّه لوکان المغیی هوالطبیعی فلایجدی في ثبوت المفهوم أیضاً ، لان إنشاء الطبیعی المقید بقید أوالمغیی بغایة وجعله لایقتضی عدم جعل الطبیعی مقیدا بقید آخر ، أوغیر مقید بقید اصلا ؛ فلا فرق بین قولنا : الجلوس إلی الزوال واجب ، وبین قولنا : وجوب الجلوس إلی الزوال ثابت ، فعلی کلّ حال لا دلالة للغایة علی نفي الحکم عما بعدها .[[79]](#footnote-80)

ویلاحظ علیه بان جعل الغایة غایة للنسبة الحکمیة ـ کما سیأتی ـ فیفترق عن جعلها غایة لموضوعه ، فان بیان کون الحکم إلی زمن کذا وانه ثابت إلی ذلک الزمان یدل عرفا علی انتفائه بعد ذلک الزمان ، بخلاف بیان ان الفعل الکذائی إلی زمن کذا واجب ، أوان وجوب الفعل الکذائی إلی الزمان الخاص ثابت ، فهولایدل علی نفي الحکم عن ذلک الفعل بعد ذلک الزمان ، ولوبقید آخر وخصوصیة اخری .

والظاهر ان مراد المفصلین هوما ذکرناه ، لا مجرد جعل الغایة غایة للحکم ولوبمفهومه الافرادی ، کما سیأتی في کلمات المحقق النائینی (قدّس سرّه) .

وظهر مما ذکرنا بطلان القول بان الغایة تدل علی المفهوم مطلقا سواء کانت الغایة قیدا للحکم أوالمتعلق والموضوع ، کما لایخفي علی من امعن النظر في ما ذکر .

فتلخص إلی هنا ان الحق في اصل الکبری هوالتفصیل کما فصل صاحب الکفایة (قدّس سرّه) ؛ وغیره هذا کلّه في المقام الأوّل من البحث .

**ضابطة رجوع الغایة إلی الحکم أوغیره**

**المقام الثانی** في تشخیص طرفي التفصیل ؛

قد مر کلام السید الخوئی (قدّس سرّه) في هذا المقام ، ولکن یلاحظ علیه :

اولا بمنع دعوی ظهور الغایة في رجوعها إلی المتعلق في الموارد التی ذکر الحکم فیها بصورة الهیئة ، فان مثل قوله تعالی : کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود یکون ظاهرا في رجوع القید إلی جواز الاکل والشرب لا نفسها ، ولااقل من الإجمال .

وثانیا بمنع دعوی الإجمال فیما إذا ذکر المتعلق وکان الحکم مفادا للاسم في جمیع الموارد ، بل لوتمت لاختصّت بما إذا ذکرت الغایة بعد المتعلق ، مثل قوله تعالی : اتمّوا الصیام إلی اللیل ، واما إذا ذکرت بعد الحکم وقبل المتعلق أوبعدهما فلا ریب في ظهورها في الرجوع إلی الحکم ، مثل ان یقال : شرب الخمر حرام إلی ان یضطر الیه المکلف ، أویحرم إلی ان یضطر إلی شرب الخمر .

ثمّ ان لازم هذه الضابطة رجوع الغایة في مثل کلّ شیئ حلال حتی تعرف انه حرام إلی الحلیة المذکورة في الکلام بالمعنی الاسمی ، وهوخلاف مختاره في بحث البرائة والاستصحاب ، حیث اختار هناک رجوع الغایة إلی الموضوع وان المستفاد من مثلها قاعدة الحل .

اللهم إلاّ ان یدعی ان تقیید الحکم بفرض عدم العلم وجعل العلم غایة له ظاهر في کون الحکم ظاهریا موضوعه بحسب اللب هومشکوک الحکم ، وان کان بحسب مقام الإثبات مجرد جعله مغیی بعدم العلم ، فتدبر ، فان للکلام تفصیلا سیأتی في بحثی البرائة والاستصحاب .

وکیف لایبعد ان یقال : ان ظاهر أخذ الغایة کونها راجعة إلی النسبة الحکمیة التی لاجلها صدر الکلام وتوجّه الخطاب ، اذ المهم والغرض الاصلی من کلّ کلام هوتفهیم ثبوت النسبة أولا ثبوتها ، فجمیع خصوصیات ذلک الکلام راجعة إلی ما هوالاصل ، وکلها بیان وتوضیح أوتأکید لذلک أیضاً ، إلاّ فیما قامت القرینة علی رجوعه إلی غیرها .

فمثلا ان ظاهر قوله تعالی : ولاتقتلوا الصید وانتم حرم[[80]](#footnote-81) هوان حالة الإحرام قید لثبوت الحرمة للقتل ، وهکذا کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود ، واحل لکم لیلة الصیام الرفث إلی نسائکم[[81]](#footnote-82) إلی غیر ذلک من الامثلة ، ولذا یترائی ثبوت المفهوم لکل غایة اخذت في الکلام ، حیث ینسبق إلی الذهن ابتداء رجوعها إلی ثبوت الحکم أولا ثبوته .

وقد قال المحقق النائینی (قدّس سرّه) : ان الغایة بحسب الترکیب الکلامی لابدّ وان یتعلق بشیئ ، والظاهر انها من قیود الجملة لا من قیود المفهوم ، ولعل مراد المشهور من ثبوت المفهوم للغایة هوهذا الفرض ، وحیث ان الغایة ظاهرة في الرجوع إلی الحکم فلم یقیدوا کلامهم بذلک ، واقتصروا بذکر المفهوم لها مطلقا ، فتدبّر .

بل ولعل هذا مراد صاحب الکفایة (قدّس سرّه) من رجوع الغایة إلی الحکم ، لا رجوع الغایة إلی نفس الحکم الذی طرف النسبة ، وإلاّ فلا مجال لدعوی دلالتها علی المفهوم حتی في هذه الصورة کما مرّ ، فان إثبات الحکم إلی غایة لفعل خاص لایدل علی انتفائه بعدها ، کما إذا جعلت غایة للموضوع ، فلا فرق بین ان یقال : ان الوجوب إلی الزوال ثابت للجلوس مثلا ، أویقال : الجلوس إلی الزوال واجب ، فان مقتضی تقیید الحکم کتقیید متعلقه لیس إلاّ ثبوته عند تقدیر خاصة ، واما نفیه عند تقدیر آخر فلا دلالة له علیه ، وهذا بخلاف ما إذا قیل : الوجوب للجلوس ثابت إلی زوال الشمس ، فانه یدل علی انتهاء الحکم عند الزوال ، نظیر التعلیق علی الشرط ، وقد مر تفصیله في موضعه ؛ هذا کلّه في المرحلة الاولی من البحث .

**الغایة داخلة في المغیی أوخارجة عنه**

**المرحلة الثانیة** في ان الظاهر من اخذ الغایة في الکلام کونها داخلة في المغیی ، فیعمها حکمه ، وینحصر المفهوم قهرا بانتفاء حکمه عما بعدها ، أوخارجة فلایعمه حکمه ، وتندرج الغایة في حکم المفهوم قهرا لوکان لها مفهوم أولا ظهور لها اصلا .

قال صاحب الکفایة (قدّس سرّه) : والاظهر خروجها ، لکونها من حدوده ، فلاتکون محکومة بحکمه ، ودخولها فیه في بعض الموارد انما یکون بالقرینة .[[82]](#footnote-83)

بل ادعی المحقق العراقی (قدّس سرّه) باستحالة ذلک مستدلا علی ذلک بان مفاد الحروف لما کان عبارة عن النسب والارتباطات المتقومة بطرفین ، فلا جرم في قولک : سرت من البصرة إلی محل کذا ما هوطرف تلک الإضافة الغائیة المدلول الیها بإلی ، انما کان هوالجزء الاخیر من السیر الذی هومنتهی وجوده ، والجزء الأوّل من ذلک المحل الذی هوفي الحقیقة حد وجوده ، وفي مثله من المستحیل دخول الغایة في المغیی کما هوالواضح .[[83]](#footnote-84)

ویلاحظ علیه بان من البداهة دخول الغایة في المغیی احیانا ، ولومع وجود القرینة ، کما مر عن صاحب الکفایة (قدّس سرّه) ، مثل انت مرخص في هذا الشهر إلی آخر یومه ، أوفي هذا الاسبوع إلی آخره ، فان من الواضح دخول آخر یومه في نفس الشهر ، وهکذا آخر الاسبوع ، ومثله الیوم الثالث بالنسبة إلی ثبوت خیار الحیوان من اشتری الحیوان فله الخیار إلی الیوم الثالث ؛ فما ذکره شبهة في قبال البداهة .

وتندفع الشبهة بان یقال : ان مقتضی الترکیب الکلامی وان کان کما ذکره ، حیث ان مفاد الحرف هوالربط فلابد أن یکون بین شیئین لایعقل اندراج احدهما تمت الآخر ، ولکن ذلک بالنسبة إلی المفاهیم والمعانی ، فلابد وأن یکون طرفي الحرف مفهومین ومعنیین ارتبط احدهما بالآخر بتوسط الحرف ، واما مسئلة دخول الغایة أوخروجها فهومرتبط بالخارج والواقع ، فالذی اخذت غایة وان کان مغایرا للمغیی مفهوما ، ولکن لاینافي ان تکون عینه وداخلا فیه خارجا ، کما في المفاهیم المختلفة الکثیرة الاسمیة ، حیث قد تتحد خارجا مع اختلافها في مرتبة المفهوم ؛ هذا ما یتعلق بکلام المحقق العراقی (قدّس سرّه) .

واما کلام صاحب الکفایة (قدّس سرّه) فیلاحظ علیه أیضاً بانّ المراد من الغایة في المقام هوالذی وقع عقیب أداة الغایة ، کحتّی وإلی ، وقد وقع البحث في دخولها في المغیی أوخروجها ، ولا ربط للمسألة بالمسئلة الفلسفیة من ان الحد نفاد الشیئ وهوخارج عن الشیئ ، وهذا احد المواضع الکثیرة التی وقع الخلط فیها بین المسئلة اللغویة والفلسفیة ، فما عن صاحب الکفایة (قدّس سرّه) غیر صحیح أیضاً .

وقد استحسن المحقق النائینی (قدّس سرّه) تفصیل بعض الاصولیین في الجملة بین کلمة حتی وإلی بدخول الغایة في المغیی في الاولی ، حیث انها تستعمل غالبا لإدراج الفرد الخفي في موضوع الحکم ، مثل مات الناس حتی الانبیاء ، واکلت السمکة حتی رأسها ، وبعدم الدخول في الثانیة ، وهذا مما لایمکن مساعدته أیضاً ؛ اذ کثیرا من موارد استعمال کلمة حتی لیست کذلک ، مثل کلوا واشربوا حتی یتبین الخیط الابیض من الخیط الاسود ، ومثل لاتنفر حتی تزول الشمس ، ومثل اطلبوا العلم من المهد إلی اللحد ، إلی غیر ذلک من الموارد ، ولعل الموارد التی کانت منظورة بنظر المحقق النائینی (قدّس سرّه) خارجة عن محل النزاع ، اذ لیست الکلمة في مثل مات الناس حتی الانبیاء مستعملة لإفادة الغائیة ، بل هی عاطفة فقط ، فتأمّل .

هذا ؛ والذی لابد ان یقال : انه لابد من تغییر عنوان البحث وإیقاعه بعنوان آخر ، وهوان الغایة هل هی ظاهرة في انقطاع الحکم عند تحققها أوبعدها ؟

کما اشار إلی ذلک صاحب الکفایة (قدّس سرّه) في هامشها بالنسبة إلی قید الحکم فقال في الهامش في توضیح کلامه الاخیر ـ إذا کانت الغایة قیدا للحکم ـ : ان المغیی حینئذ هونفس الحکم لا المحکوم به لیصح ان ینازع في دخول الغایة في حکم المغیی أوخروجه .

نعم یعقل النزاع في ان الظاهر هل هوانقطاع الحکم المغیی بحصول غایته ـ فیصیر کالغایة لغیر الحکم الخارجة عنه ـ في الاصطلاح ، ای مدخول إلی وحتی ، لا الغایة بمعنی النهایة ، فان غایة الحکم لیست غایة ونهایة وانتهاء للحکم ، وانما هی غایة بالمعنی الاصطلاحی ، أواستمراره في تلک الحال ، ولکن الاظهر هوانقطاعه ، فافهم .

وما ذکره بالنسبة إلی غایة الحکم وان کان تاما ، إلاّ ان الأمر في غایة غیر الحکم أیضاً کذلک ، ولوفي بعض الموارد ، ففي مثل سر من البصرة إلی الکوفة تکون الغایة نفس الکوفة ، کما ان المبدأ هی نفس البصرة ، لا السیر الیها ولا منها ، ومن الواضح انه لایعقل ان تکون الکوفة داخلة في المغیی ، وکذا اتموا الصیام إلی اللیل ، بناء علی رجوع الغایة إلی المتعلق وهوالصیام ، فان حدوث اللیل لایعقل أن یکون داخلا في الصیام .

وبالجملة : ان الصحیح في عنوان البحث ما ذکرناه آنفا ، ولعل ذلک مراد الباحثین عن دخول الغایة في المغیی وعدمه .

وکیف کان إذا نظرنا موارد استعمال أداة الغایة ، مثل حتی وإلی ، وجدناها مختلفة ، فاذا کانت غایة للحکم ـ کما هوالغالب ـ فلایبعد دعوی ظهورها في انقطاع الحکم عند حدوث الغایة ـ کما مر عن صاحب الکفایة (قدّس سرّه) في الهامش ـ واما إذا کانت غایة للموضوع أوالمتعلق ، فلا ظهور لها ، اذ في بعض منها لا عموم للمتعلق أوالموضوع بالنسبة إلی الغایة ، وفي بعضها الآخر له العموم ، ولابد في کلّ مورد من النظر إلی القرائن ، وإلاّ فنفس الکلمة لا دلالة لها لا علی الانقطاع ولا علی عدمه ، فمثلا إذا قیل : اتموا الصیام إلی اللیل تکون الغایة خارجة ، بمعنی ان الصیام ینتهی عند حدوث اول آن من اللیل ، حیث نعلم ان الصوم إمساک في النهار فقط ، وإذا قیل : سرت من النجف إلی الکوفة ، فکثیرا ما یراد بیان انتساب السیر إلی المتکلم بالنسبة إلی داخل الکوفة أیضاً ، فهوظاهر في انقطاع السیر لدی وصوله إلی الکوفة ، وهذا بخلاف قولنا : سرت من النجف إلی شط الکوفة ، فالأمر فیه بعکس الأوّل ، فهوظاهر في انقطاع السیر عند وصوله إلی شط الکوفة ، ولیس ذلک إلاّ بالقرائن والمناسبات المرکوزة في الاذهان ، وعلیه فلا ظهور للغایة بالنسبة إلی احد طرفي القضیة فیما إذا کانت راجعة إلی غیر الحکم .

**في مفهوم إلاّ الاستثنائیة**

ومما ادعیت دلالته علی المفهوم أداة الحصر ، وهی عدة ؛ منها أداة الاستثناء :

قال صاحب الکفایة (قدّس سرّه) : لا شبهة في دلالة الاستثناء علی اختصاص الحکم سلبا أوإیجابا بالمستثنی منه ، ولایعم المستثنی ـ فانه مقتضی الاستثناء ـ ، ولذلک یکون الاستثناء من النفي إثباتا ومن الإثبات نفیا ، وبعبارة اخری ان الاستثناء تدل علی خصوصیة وهی اختصاص الحکم بالمستثنی منه تستتبع الانتفاء عند الانتفاء ، والدلیل علی ذلک التبادر والانسباق من إلاّ وما یرادفها في سائر اللغات عند الإطلاق وعدم القرینة .

فلایعبأ بما عن ابی حنیفة من عدم إفادة ذلک محتجا بمثل لا صلاة إلاّ بطهور ـ نظرا إلی ان وجود الطهور غیر کاف لتحقق الصلاة ، بل لابد من ضم سائر الاجزاء والشرائط ، فلا دلالة لها علی إثبات الحکم المنفي للمستثنی ـ ، ضرورة ضعف احتجاجه ؛

**اولا** بکون المراد من مثل هذا الترکیب ـ مما یکون المستثنی جزءً أوشرطا للمستثنی منه ـ انه لاتتحقق الصلاة التی کانت واجدة لاجزائها وشرائطها المعتبرة فیها إلاّ إذا کانت واجدة للطهارة ، وبدونها لاتکون صلاة علی وجه ـ بناء علی وضع اسماء العبادات للصحیح منها ـ ، وصلاة تامة علی وجه آخر ـ بناء علی وضعها للاعم من الصحیح والفاسد ـ

وبالجملة : ان المستثنی منه عبارة عن المرکب التام ، فلایتحقق إلاّ مع المستثنی ، ومعه یتحقق المرکب ، ویکون الاستثناء من النفي إثباتا ، کما في سائر موارد الاستثناء من دون فرق بینهما اصلا .

اورد علی هذا الجواب بان لازمه استعمال الصلاة في معان عدیدة حسب تعدد هذا الترکیب ، فانها استعملت في هذا الترکیب في جمیع الاجزاء والشرائط ما عدی الطهور ، وفي مثل لا صلاة إلاّ بفاتحة الکتاب في جمیعها إلاّ فاتحة الکتاب ، بینما ان المتفاهم العرفي منها في جمیع التراکیب واحد .[[84]](#footnote-85)

وهذا الإیراد مندفع ، اذ المراد من استعمال هذه اللفظة في جمیع هذه التراکیب هوالجامع للافراد والشرائط ، فاستعمل اللفظ في مفهوم الجامع لها ، لا في مصادیق الجامع ، فمعنی لا صلاة إلاّ بطهور ان الصلاة الجامعة للاجزاء والشرائط لیست إلاّ مع الطهور ، فاللفظة مستعملة في معنی واحد ولکن مع عنایة ، وقرینتها نفس الاستثناء عن المرکب .

وبعبارة اخری : ان الصلاة مثلا استعملت في الصلاة المأمور بها ، فکأن الشارع أمر اولا بالصلاة ، ثمّ قال : لا صلاة إلاّ بطهور ، یعنی ما هوالمأمور به لا یتحقق إلاّ بالطهارة ، وعلیه لایلزم استعمال اللفظ في معانی عدیدة نظیر ما ورد من قوله علیه السلام : الصلاة قربان کلّ تقی ، فان المراد منها هی الصلاة المأمور بها في حق کلّ واحد ، المختلفة باختلاف الافراد والاشخاص ، من دون ان یلزم منه استعمال اللفظ في معانی کثیرة .

وعلیه فهذا الجواب تام ولازمه بیان شرطیة المستثنی أوجزئیته ؛ ولعل هذا مراد المحقق الاصفهانی (قدّس سرّه) من قوله : ان الظاهر من مثل هذا الترکیب إثبات صلاتیة الهیئة المقرونة بالطهارة ، لا إثبات صلاتیة الطهارة ، نظیر لا علم إلاّ بالعمل ، حیث ان مفاده إثبات العلم المقرون بالعمل حقیقة ، لا إثبات العلم للعمل .

**وثانیا** بان هذا الاستعمال یکون مع القرینة ـ حیث ان من المعلوم ان المرکب أوالمشروط لایتحقق بتحقق جزء منه أوشرط منه ـ ، فما علم فیه الحال لا دلالة له علی مدعاه اصلا ، کما لایخفي .

وهذا الجواب غیر تام أیضاً ، اذ لانحسّ فرقا بین مثل هذا الترکیب وسائر التراکیب ، فلا عنایة في استعمال الاستثناء في مثل هذا الترکیب اصلا .

واجاب في الهامش بجواب ثالث ، وهو: ان خبر لا في العبارة هوممکن فالمراد من مثل هذا الترکیب نفي الإمکان في ناحیة المستثنی منه ، ومقتضاه لیس إلاّ إثبات الإمکان مع المستثنی ، لا إثبات الوجود فعلا حتی یستشکل في ثبوت المفهوم حینئذ ، وقال : هذا واضح لمن راجع امثاله من القضایا العرفیة .

ولکن الانصاف ان نفي الإمکان بعید عن الاذهان العرفیة ، فالعرف لایفهم من مثل هذه التراکیب نفي الإمکان ، ولاینسبق إلی اذهانهم إلاّ نفي الوجود ؛ بل نفس الطهارة لیست بصلاة لا فعلا ولا إمکانا ، فلایجدی تقدیر الإمکان بدلا عن الوجود .

وبالجملة : إمّا یکون المراد بیان اقتران المستثنی منه مع المستثنی ، فنفي الوجود أیضاً کاف لردّ ابی حنیفة ـ کما مر في تقریب الجواب الأوّل ـ ، واما لایکون المراد بیان الاقتران ، فلایکفي جعل المحمول ممکنا ، ویبقی الإشکال علی حاله بعد .

تحصل ان الصحیح في الجواب هوما اجابه اولا ، فأمثال هذه التراکیب ظاهرة في نفي الطبیعة أونفي الطبیعة التامة من المستثنی منه ، فتدل علی انتفاء الطبیعة مع عدم المستثنی ، وعلی وجودها مع ضم المستثنی بسائر الاجزاء والشرائط .

ثمّ قال : وعلیه فلایصح الاستدلال علی دعوانا أیضاً بمثل قبول النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) إسلام من قال کلمة التوحید یعنی الشهادتین ، بتقریب انه لولا دلالة الاستثناء علی اختصاص الحکم بالمستثنی منه وعدم شموله للمستثنی لما قبل النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) إسلام القائلین بهاتین الکلمتین بمجرد الإقرار بهما ، والحال انه قبل ذلک فهودلیل علی الدعوی .

وذلک لإمکان دعوی ان دلالتها علی التوحید کان بقرینة الحال أوالمقال ، فکان المقر بصدد بیان التوحید والاعتراف بوحدانیة الربّ ورسالة الرسول (صلی الله علیه وآله وسلم) ، ولذا کان إقراره ظاهرا في التوحید .[[85]](#footnote-86)

ولکن دعوی ان کلمة التوحید ظاهرة في التوحید من جهة قیام لقرینة فممنوعة ، کما سیأتی في البحث الآتی .

**کلام حول کلمة التوحید**

ربما استدل بهذه الکلمة علی دلالة کلمة الاستثناء علی الحصر ، ومنعه صاحب الکفایة (قدّس سرّه) بأنّه مجرد استعمال یمکن أن یکون مستندا إلی القرینة ، فکما لایجوز استدلال المانعین بالامثلة المتقدمة کذلک لایجوز استدلال المثبتین بهذه الکلمة .

ثمّ تعرض تبعا لغیره لبیان إشکال علی دلالة هذه الکلمة الطیبة علی التوحید ، وهو: ان التوحید متقوم بامرین ، الإقرار بوجود الباری تعالی ، وإنکار إمکان غیره أوالاعتراف بامتناع غیره ، ولکن الکلمة لاتدل علی کلیهما .

بیان ذلک : ان خبر لا النافیة للجنس محذوف ، ولایخلومن کلمة ممکن أوکلمة موجود ، وعلی کلّ تقدیر لا دلالة لها علی التوحید ، اما بناء علی الأوّل فلان مدلولها حینئذ لیس إلاّ إثبات إمکان وجود الباری تبارک وتعالی ، اذ الاستثناء من نفي الإمکان لیس إلاّ إثبات الإمکان ، لا إثبات الوجود ، بینما ان التوحید یتوقف علی الاعتراف بوجود الباری أیضاً بضم نفي إمکان غیره ؛ واما علی الثانی ـ ای تقدیر کلمة موجود ـ فلان الکلمة وان دلت علی وجوده تعالی إلاّ انه لا دلالة لها علی عدم إمکان إله آخر معه ، بینما ان التوحید یتوقف علی نفي إمکان غیر الباری تعالی زیادة علی الاعتراف بوجوده أیضاً .

وبالجملة : کما ان مجرد إثبات الإمکان للباری تعالی ولومع نفي إمکان غیره لیس إقرارا ، کذلک مجرد إثبات الوجود له مع عدم نفي إمکان غیره لیس إقرارا به ، ومدلول الکلمة اما هوالأوّل واما هوالثانی .

واجاب عن الإشکال بان المراد من الإله هوواجب الوجود ، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج ثمّ إثبات فرد منه وهوالله تبارک وتعالی یدل بالملازمة البینة علی امتناع غیره ، ضرورة انه لولم یکن ممتنعا لوجد لکونه من افراد واجب الوجود .

وبالجملة : ان المقدر کلمة موجود ، ولکن الکلمة تدل علی إثبات الوجود للباری تبارک وتعالی بالمطابقة ، وعلی نفي إمکان غیره بالالتزام ، فهی إقرار بالتوحید بضم المدلول الالتزامی إلی المدلول المطابقی .

هذا ما ذکره صاحب الکفایة (قدّس سرّه) في دفع الإشکال الموجود في دلالة کلمة الإخلاص علی التوحید .

ولکن لایخفي عدم اختصاص الجواب بتقدیر کلمة موجود ، بل ولوکان المقدر کلمة ممکن لدلت الکلمة علی التوحید بالتقریب الذی ذکره في فرض کون المقدر موجودا ، بان یقال : ان إثبات إمکان ما وجب وجوده کما یدل علی إمکان الباری تبارک وتعالی بالمطابقة کذلک یدل علی وجوده بالالتزام ، لان واجب الوجود إذا امکن لوجد بالضرورة ، فتدل علی وجود الله بالالتزام وعلی نفي غیره بالمطابقة ، فالکلمة تدل علی التوحید بلا فرق بین کون المقدر لفظة ممکن أولفظة موجود .

وما ذکره غیر تام ، اذ لا وجه لحمل الإله علی واجب الوجود ، فان المراد منه کما یظهر من اللغة ومن موارد بعض استعمالاته هوالمعبود ، فمعنی لا اله إلاّ الله انه لا معبود إلاّ الله ، فهوالمعبود دون غیره ، قبال ما یدعیه المشرکون من کون المعبود هوالاصنام أیضاً ، فالکلمة ظاهرة في الاعتراف بالتوحید في العبادة لا في الذات ، وهذا هوالظاهر من کثیر من الآیات الشریفة مثل قوله تبارک وتعالی : َ يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُه‏ [[86]](#footnote-87)، فان ذیل الآیة یکون بمنزلة العلة للحکم بوجوب عبادة الله ، وهکذا قوله تبارک وتعالی : وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ [[87]](#footnote-88)، یعنی لا معبود إلاّ هو.

وبالجملة : ان ما اجاب به صاحب الکفایة (قدّس سرّه) عن الشبهة مبنی علی کون المراد من الاله هوالواجب الوجود ، وهذا المعنی خلاف ما هوالمتفاهم عرفا من هذه الکلمة ، فلایخطر ببال احد من العرف العام مثل هذا المعنی الدقیق ، بل المراد منه هوالمعبود بشهادة اللغة ، والاستعمالات الکثیرة ، وما یساعده الاعتبار .

والصحیح في مقام دفع الشبهة ان یقال : ان معنی الکلمة حصر المعبود في الباری تبارک تعالی ، وهذا کاف للاعتراف بالتوحید ، وان لم یخطر بالبال جهة اخری ، ولعل هذا هوالاوفق بالاذهان العرفیة من مثل هذه التراکیب ، فالتوحید هوالاعتراف بمعبودیة الباری فقط ، وانه الحاکم والمطاع دون غیره ، ولولم یکن الشخص معترفا بامتناع ذلک الغیر من جهة غفلته عنه ، فان البحث عن الإمکان والامتناع بحث کلامی وفلسفي لایرتبط بما هوالمحقق للتوحید في حق العامی حتی المقر بهذه الکلمة .

وان شئت قلت : ان مثل هذه الجملة تدل علی انحصار المعبود في المستثنی ، فهوالمنسبق منها ، سواء قلنا بلزوم تقدیر الخبر لکلمة لا ـ کما هوالمعروف ـ ، فالخبر موجود لا ممکن ، أوقلنا بعدم الحاجة الیه ، فنفس الجملة تدل علی نفي المعبود ـ نظیر لیس التامة ـ اولا ، وعلی إثباته لله تبارک وتعالی ثانیا ، کما هوالظاهر من الکلمة دون نفي الإمکان أوالوجود .

ومما یؤید عدم الحاجة إلی تقدیر الخبر هوالنظر إلی ما یرادف هذه الکلمة في اللغة الفارسیة ، فمرادف لا رجل في اللغة الفارسیة "نیست مردی" ، وتفسیر الجملة بـ نیست مردی موجود مخالف للارتکاز ؛ وأیضاً مما یؤید ذلک استعمال هذا الترکیب من دون ذکر الخبر غالبا ، مثل لا صلاة إلاّ بطهور ولا علم إلاّ بالعمل ، وغیر ذلک من التراکیب التی یذکر فیها خبر في مثل لا بأس بذلک وهولا شیئ أولا ربّ ، وغیر ذلک من الموارد العدیدة ، ومن البعید جدا أن یکون الخبر محذوفا في جمیع هذه التراکیب .

قال المحقق النائینی (قدّس سرّه) ویمکن ان یقال : ان کلمة لا الواقعة في کلمة التوحید مستغنیة عن الخبر ، کما هوالحال في کلمة لولا الامتناعیة وفي کلمة لیس التامة ، واما ما ذکره النحویون من کون الخبر محذوفا في هذه الموارد فلایبعد أن یکون مرادهم به عدم الحاجة إلی خبر فیها ، لا انه محذوف حقیقة ، فکلة «لا» تدل علی عدم تقرر مدخولها في الوعاء المناسب له .[[88]](#footnote-89)

هذا وربما یقال : ان هذه الکلمة انما هی بصدد نفي الشریک عن الله تبارک وتعالی ، فهی بمنزلة قولنا لا شریک له ، ولیست ناظرة إلی إثبات الباری أوالمعبود ، وذلک من جهة ان کلمة إلاّ في هذه الکلمة لیست استثنائیة ، وانما هی وصفیة ، فالمراد نفي الإله الذی غیر الله ، فهی کلمة التوحید بمعنی انها تنفي غیر الباری تبارک وتعالی وذلک من جهة ان ما بعد إلاّ في هذه الکلمة مرفوع لا منصوب ، فهوبدل عما قبله لا استثناء عنه ، ولذا قیل : ان ما بعدها ان کان منصوبا فاستثناء وإلاّ فوصف ، وأیضاً ان وجود الباری کان مفروغا عنه حتی ان المشرکین کانوا معتقدین بوجود الباری تبارک وتعالی ، وانما یعبدون الاصنام لیقربوهم إلی الله زلفي ، فامروا ان یقولوا لا اله إلاّ الله یعنی لا واجب الوجود ولا معبود غیر الله تبارک وتعالی ، فهم کانوا مأمورین بنفي الشریک عن الله فقط ، لا بالاعتراف بوجوده أیضاً ، فانه کان مسلما لدیهم أیضاً .

وهذا البیان غیر صحیح ، اذ الظاهر من کلمة إلاّ هوالاستثناء وإثبات الحکم المخالف للمستثنی ، فلواستعملت وصفیة فلابد من إقامة قرینة علی ذلک ، کما سیأتی في الابحاث الآتیة .

ومجرد رفع المستثنی لیس قرینة علی انها الکلمة وصفیة ، اذ کما یصح النصب في الاستثناء عن النفي کذلک یصح الرفع ، ولذا قیل یجوز وما فعلوه إلاّ قلیل ، کما یجوز إلاّ قلیلا .

کما ان اعتراف المشرکین لیس قرینة علی ذلک أیضاً ، اذ الاعتراف بمضمون هذه الکلمة قد جعل احد رکنی الإسلام ، فهوشهادة بأنّه لا اله إلاّ الله ، وان محمدا رسول الله ، بلا فرق بین أن یکون المعترف والشاهد علی ذلک معترفا بوجود الباری قبل ذلک ، کالمشرکین في زمان النبی ، أولم یکونوا معترفین ، کالملحدین والمنکرین لاصل الباری والمعبود ، الذین کانوا موجوین في ذلک الزمان ، فان بعض الکفار قد انکروا وجود الباری تبارک وتعالی ، وقد حکی الله تعالی ان بعض الناس کانوا منکرین لله فررعهم بقوله : أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الارْض [[89]](#footnote-90)، فعلی کلّ حال یکون الاعتراف به احد رکنی الإسلام ، ومن الواضح ان الاعتراف بالوجود دخیل في ما هوالرکن للإسلام ، ولایکفي مجرد نفي الشریک في ذلک .

وبالجملة : ان تفسیر هذه الکلمة بما یرادف قولنا : لا شریک له مخالف للفهم العرفي ، فربما نتکلم بهذه الکلمة ونعقبها بالاعتراف بنفي الشریک من دون احساس تأکید في البین ، فنقول : لا اله إلاّ هولا شریک له ، بل انما المرادف للکلمة قولنا : انما الهکم اله واحد ، فقد استعملت هذه الجملة کثیرا بدلا عن کلمة التوحید ، فمعنی الجملتین واحد ، وهوحصر الإله في الله تبارک وتعالی ، وانه الموجود دون غیره .

ثمّ ان هذا الظهور لایختص بهذه الجملة ، بل نظائرها ظاهرة في هذا المعنی أیضاً ، مثل لا معطی إلاّ هوولا مجتهد إلاّ زید ولا صائع إلاّ عمرو، إلی غیر ذلک من التراکیب الظاهرة في إثبات الشیئ الخاص بعد نفي جنسه ؛ وهذا شاهد علی ان الظهور في التوحید غیر مستند إلی القرینة ـ کما مر عن صاحب الکفایة (قدّس سرّه) ـ بل نفس الکلام ظاهر في ذلک من دون حاجة إلی قرینة في البین .

**دلالة إلاّ الاستثنائیة منطوقیة أومفهومیة ؟**

قال صاحب الکفایة (قدّس سرّه) الظاهر ان دلالة الاستثناء علی الحکم في طرف المستثنی انما هی بالمفهوم ، وانه لازم خصوصیة الحکم في جانب المستثنی منه التی دلت علیه الجملة الاستثنائیة ، فهی تدل علی اختصاص الحکم بالمستثنی منه ، وهذه الخصوصیة مستتبعة للمفهوم ، لان لازمها انتفاء حکم المستثنی منه في المستثنی .

نعم لودلت علیه نفس إلاّ الاستثنائیة کانت الدلالة منطوقیة ، کما هولیس ببعید ، وان کان تعیین ذلک غیر مفید ، اذ الحجة هی ظهور الکلام سواء کان منطوقا أومفهوما .[[90]](#footnote-91)

وبالجملة : انه استظهر کون دلالتها مفهومیة ، ثمّ لم یستبعد کونها منطوقیة ، فبالنتیجة یکون ظهورها الاولی ظهورا ضعیفا لم یبعد عدمه ، ولعل ما استظهره اولا هوالصحیح ، فان مرادف هذه الکلمة من الفارسیة لایدل علی الحصر والاختصاص بالمطابقة ، مثلا لفظة مگر في الفارسیة لا دلالة لها علی إخراج ما بعدها عما قبلها مطابقة ، ففرق بین ان یقال : اکرم العلماء إلاّ الفساق ، وبین ان یقال : اکرم العلماء واستثنی منهم الفساق ، فمعنی کلمة إلاّ لیس مرادفا لجملة استثنی ، کما هوواضح ، بل لها معنی مندک في طرفیه وهوقطع الحکم ، وإثبات الحکم المخالف للمستثنی منه لما بعدها التزاما لا مطابقة ، فان لازم معناها إثبات خلافه للمستثنی ، فمعنی الاداة هوالإخراج وقطع المستثنی عما قبله ، ولازم القطع إثبات الحکم المخالف ، فتدبّر .

وکیف کان لا جدوی لهذا البحث ، اذ الموضوع للحجیة هوالظهور بلا فرق بین کونه منطوقا أومفهوما ، وقد مر ان دعوی اقوائیة المنطوقی علی المفهومی ممنوعة .

ربما یقال : ان لهذا البحث اثرا کبیرا ، اذ لوکان ثبوت الحکم في المستثنی من باب المفهوم ، فان کان الاستثناء استثناء عن الکلی والعام فمعناه قضیة جزئیة ، لا إطلاق لها ، وهذا بخلاف ما إذا کان من باب المنطوق ، فإطلاقه حینئذ باق علی حاله ، ومثاله حدیث لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس ، فلوکانت دلالة الاستثناء منطوقیة کان معنی الاستثناء انه تعاد الصلاة من خمس ، وهذا کلام مطلق یعم کلما کان الخلل من الخمس ، في ایّ حالة ، وبایّ نحوکان ، فلا فرق في الإخلال بتمام الوقت أوبعضه مثلا ، وهذا بخلاف ما إذا کانت دلالته بالمفهوم ، فمدلوله التزامی ، لا إطلاق له .

قال : ولعل توقف الاصحاب في تعمیم حکم الإعادة في الخمس بجمیع الحالات منشأه کون الدلالة مفهومیة لا إطلاق لها .[[91]](#footnote-92)

وهذا الکلام غیر تام ، اذ المدلول للجملة الاستثنائیة واحد لایختلف بالنظر إلی کونه مفهوما أومنطوقا ، فلوکان مدلوله مطلقا فهومطلق ، ولوکان مفهوما ، وإلاّ فغیر مطلق ولوکان منطوقا .

وبالجملة : ان المنسبق من اداة الاستثناء في ایِ لغة من اللغات لیس إلاّ معنی واحد ، وهوإخراج ما بعدها عما قبلها ، وحصر الحکم فیما قبلها ، سواء کان هذا الحصر مدلولا مطابقیا دلت علیه الکلمة بالمنطوق ، أومدلولا التزامیا دلت علیه الکلمة بالالتزام ، فعلی کلّ حال لایفترق المعنی من حیث الکلیة والجزئیة ، کما لایخفي .

ثمّ ان إطلاق المستثنی وعدمه في مثل حدیث لاتعاد لایرتبط بجهة المفهوم والمنطوق اصلا ، اذ إطلاق الخمس إطلاق لمنطوق الکلام بلا فرق بین کون کلمة الاستثناء دالة علی الحصر بالمنطوق أوبالمفهوم ، ولعل توقّف المشهور في إطلاق المستثنی من بعض الجهات انما هومن جهة التوقف في إطلاقه ، فلعل بعضهم توقفوا في إطلاقه ، نظرا إلی ان المستثنی فضلة من الکلام وزیادة فیه ، ولیس المتکلم في مقام البیان من جهته ، ولعل هذا هوالمنشأ لعدم تمسک بعض الفقهاء بإطلاق المستثنی من جهة حالات الخمس ، فان الحدیث في مقام بیان عدم الإعادة من غیرهذا الخمس ، واما نفس الموارد الخمسة فلیس بصدد بیان خصوصیاتها ، کما قال المحقق النائینی (قدّس سرّه) : انه لایجوز التمسک بإطلاق المستثنی لان الکلام لم یسیق إلاّ لبیان حکم المستثنی منها .

وبالجملة : ان التمسک بإطلاق المستثنی غالبا مشکل ، لان ظاهر حال المتکلم وان کان انه في مقام البیان ، ولکن حیث ان الجملة الاستثنائیة مشتملة علی نسبتین تامتین ، ویکون النسبة الاولی عمود الکلام واساسه ، فالقدر المتیقن کون المتکلم في مقام البیان من ناحیة النسبة الاولی ، واما بالنسبة إلی الحکم المذکور في المستثنی فجریان أصالة البیان بالنسبة الیه مشکل غالبا ، فتدبّر .

ثمّ ان ما ذکرناه مختص بما إذا استعملت کلمة إلاّ في معنی الاستثناء ، وإقطاع ما بعدها عما قبلها ، واما إذا استعملت وصفا لما قبلها فلا دلالة لها علی المفهوم ، بل حکمها حکم الوصف لانها حینئذ مندرج في الوصف ، وتکون مصداقا من مصادیقه ، لانها لاتفید إلاّ تقیید المفهوم الافرادی ، کسائر القیود الراجعة إلی المتعلق أوالموصوف .

ثمّ انه قد تعرض المحقق النائینی (قدّس سرّه) في المقام فروعا مرتبطة بالمقام ؛ منها : ما لوقال لیس لزید علیّ عشرة إلاّ درهما ، فقد افتی في الشرائع بعدم التزامه بشیئ ، ولعله لاحتمال کون کلمة إلاّ وصفیة ، یعنی لیس علیه عشرة موصوفة بانها غیر درهم ، قال في المسالک في توجیه ذلک : ان الاستثناء إذا کان استثناء بعد الحکم المذکور في الکلام ثبت الدرهم الواحد في ذمة المقر ، واما إذا کان استثناء عن الموضوع قبل الحکم علیه بشیئ بحیث ورد السلب علی المقید لم یکن للکلام دلالة إلاّ علی نفي العشرة المخرج عنها ، فکأنه قال : لیس لزید تسعة ، وبما انه لا قرینة علی تعیین احد الامرین فلایکون الکلام المزبور إقرارا بشیئ .

ورده المحقق النائینی (قدّس سرّه) بعدم صلاحیة کلمة إلاّ في هذا المثال للعمل علی الوصفیة ، اذ في الوصفیة یجب أن یکون ما بعدها تابعا لما قبلها في الإعراب ، وحیث ان قبلها مرفوع فلابد وان تکون استثنائیة لا وصفیة .[[92]](#footnote-93)

ولایخفي ان القواعد الادبیة غالبا مبنیة علی الغالب ولیست دائمیة ، وسرّه ان الناس کلّهم لایلتزمون عملا بالتکلم علی النحوالصحیح ، کما نشاهد ذلک في اللغة الفارسیة ، فلولم نقل ان قسما معتدا به من الناس یغلطون في استعمالاتهم ، من دون ان ینکر علیهم غالبا ، فلا اقل من ان قسما منهم لایراعون القواعد والضوابط المرتبطة إلی هذه اللغة ، خصوصا إذا کانت المخالفة من جهة إعراب الکلمة لا بنیانها واساسها ، فالغلط فیها کثیر جدا ، کما نشاهد ذلک بین اهل اللسان العربی أیضاً ، وعلیه فلا تقع قرائة النصب دلیلا علی ان المقر استعمل الکلمة استثنائیة لا وصفیة .

والصحیح في مقام الردّ ان یقال : ان الظاهر من هذه الکلمة کونها ااستثنائیة لا وصفیة ، اذ هذا هوالغالب في استعمالها ، واما استعمالها للوصفیة فنادر جدا ، وانما یستعمل في مقام التوصیف والتقیید کلمة غیر وسوی ونحوها لا کلمة إلاّ ، کما لایخفي ، خصوصا ان مثل هذه الجمل صدرت في مقام الإقرار ، فان کان مراد المتکلم بها عدم الاعتراف بشیئ علی ذمته لانکر اشتغال ذمته رأسا ، ولایتکلم بمثل هذه الکلمات ، فان استعمالها غیر متعارفة في مقام إنکار اصل الذمّة ، فتدبّر .

وبالجملة : ان الاصل الاولی في استعمال هذه الکلمة ان تستعمل استثنائیة لا وصفیة ؛ وبذلک یظهر الکلام عن سائر الفروع التی تعرضها المحقق النائینی (قدّس سرّه) ، ونختم الکلام هنا عن البحث عن کلمة إلاّ الاستثنائیة .

**حول کلمة إنما**

ومن اداة الاستثناء کلمة انما ، قال صاحب الکفایة (قدّس سرّه) : ومما یدل علی الحصر والاختصاص کلمة انما ـ بکسر الهمزة واما بفتحها فسیأتی الإشارة إلی حکمها ـ وذلک لتصریح اهل اللغة بذلک ، فقد قال في لسان العرب ان کلمة انما تدل علی إثبات المحمول لتلوها ، ونفیه عما عداه ؛ ویتبادر منها الحصر أیضاً عند العرف واصحاب المحاورة .

ودعوی ـ والمدعی هوالشیخ الانصاری (قدّس سرّه) ـ ان الانصاف انه لا سبیل لنا إلی ذلک ، یعنی کشف وصفها للحصر ، فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ، استعملت کثیرا فیما لا مفهوم له ، کما استعملت في موارد لها مفهوم ، ولایعلم بما هومرادف لها في عرفنا حتی یستکشف ما هوالمتبادر منها ؛

غیر مسموعة ، اذ السبیل إلی التبادر لاینحصر بالانسباق إلی اذهاننا ، فان الانسباق إلی اذهان اهل العرف سبیل .

وتوضیح إشکال الشیخ (قدّس سرّه) : انه لا سبیل لکشف الموضوع له لهذه اللفظة بالنسبة إلی غیر اهل لسان العربی ، لان سبیله لغیر اهل اللسان اما کثرة استعمال الفظ في معنی ، وهی منتفیة في المقام ، لکثرة استعمال لفظة انما في غیر الحصر والاختصاص ، واما وجود مرادف لها في لساننا حتی نکشف من معنی المرادف معنی تلک اللفظة ، والمرادف لهذه اللفظة لکثیر من الالفاظ غیر معلوم لدینا ، وتفسیر کلمة انما في الفارسیة بـ این است وجز این نیست غیر معلوم ، ولعل هذا المفسّر تخیل ان اللفظة مرکبة من انّ وما النافیة ، ولذا فسره بقوله : این است جز این نیست .

وکیف کان لا طریق لنا لکشف الموضوع له لهذه اللفظة ، فلاتستطیع ان نحکم بوجود المفهوم لها ، واما قول اهل اللغة أوالادب فلیس بحجة ، کما حقق في محله .

اجاب صاحب الکفایة (قدّس سرّه) عنه بوجود سبیل ثالث غیر الامرین السابقین یکشف عن الموضوع له ، وهوالتبادر عند اهل اللسان ، فهوأمارة في حق غیر اهل اللسان ، کما حقق في بحث التبادر الذی هواحد أمارات الوضع .

وبالجملة : ان کلمة انما موضوعة للحصر والاختصاص بدلیل تبادره عند اهل اللسان ، فانهم یفهمون منها الحصر قطعا ـ کما ادعاه صاحب الکفایة (قدّس سرّه) ـ ، فان انکرت ذلک لعدم السبیل إلی حصول هذا القطع فلنا دعوی تبادر الحصر في حقنا أیضاً ، نظرا إلی ثبوت ارتکاز عربی لنا حدث بسبب الممارسة الکثیرة مع لغة العرب واهله ، کما ندعی ذلک في سائر الموارد ، من دون حاجة إلی إحراز ذلک عند اهل اللسان ، خصوصا ان اهل اللغة من العرب واهل الادب منهم قد صرحوا بذلک أیضاً ، فان لم یکف کلّ واحد من هذه الجهات لحصول الاطمئنان فلا اقل ان مجموعها مورث للاطمئنان بان کلمة انما موضوعة للحصر ، ومما یشهد علی ذلک استعمال هذه الکلمة بدلا عن إلاّ الاستثنائیة في موارد کثیرة فقد قال الله تبارک وتعالی : إِنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ[[93]](#footnote-94)، وقال في مورد آخر : وَ ما هذِهِ الْحَياةُ الدُّنْيا إِلاَّ لَهْوٌ وَ لَعِب‏ .[[94]](#footnote-95)

ولعل الموارد التی ادعی الشیخ (قدّس سرّه) استعمال اللفظة فیها في غیر الحصر لیست کما ادعی ، بل استعملت اللفظة فیها في الحصر ، ولکنه إضافي لا حقیقی ، فتخیل انها مستعملة فیها في غیر الحصر ، فکأنه اختلط بین الحصر الإضافي وبین عدم الحصر اصلا .

وکیف کان لا ریب في دلالة هذه اللفظة علی الحصر الحقیقی أوالإضافي ، وعلی کلّ حال تدل علی اختصاص المسند الیه في المسند به مثل إِنَّما إِلهُكُمُ اللَّهُ الَّذي لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ [[95]](#footnote-96)، یعنی ینحصر الإله في الله ، فیدل علی اختصاص الإله بالله ، فیدل علی انتفاء الحکم عند انتفاء المحصور فیه .

هذا ؛ وقد انکر الفخر الرازی دلالة الآیة الشریفة إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ [[96]](#footnote-97) علی الحصر ، نظرا إلی ان کلمة انما لاتدل علی الحصر بدلیل قوله تعالی : إِنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ [[97]](#footnote-98)، بتقریب ان مثل الحیاة الدنیا غیر منحصر في ذلک ، فقد ورد في آیة اخری اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زينَةٌ وَ تَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكاثُرٌ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَباتُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَتَراهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطاماً [[98]](#footnote-99)، وربما یقال ان مثل الدنیا کماء ملح یشربه العظشان ولایروی عطشه ، واستدل أیضاً بقوله تعالی : إِنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ [[99]](#footnote-100)؛ لقد وردت هذه الآیة بکسر الهمزة في ایة وبفتحها في آیة اخری[[100]](#footnote-101) قال الفخر : انه لا شک ان اللعب واللهوقد یحصلان في غیرها ، ولعل مراده ان اللهوواللعب قد یحصلان في غیر الدنیا یعنی في الآخرة .

ولایخفي ما في کلامه الاخیر ، فان دلالة الکلمة علی الحصر مقتضاها حصر الدنیا في اللهوواللعب لا العکس ، فلا معنی لکلامه ، وکیف کان فقد اجاب السید الخوئی (قدّس سرّه) بان الحیاة الدنیا بما هی حیاة دنیویة منحصرة في اللهواللعب ، ولذا قال الله تبارک وتعالی : وَ ما هذِهِ الْحَياةُ الدُّنْيا إِلاَّ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ [[101]](#footnote-102)، ولا ریب في دلالة إلاّ الاستثنائیة علی الحصر ، وذلک لان الدنیا قد وقعت في هذه الآیة المبارکة صفة للحیاة ، فمعنی ذلک ان الحیاة الدنیا بما هی دنیة لیست إلاّ اللعب واللهو، وهذا بخلاف اصل حیاة الدنیا ، فانها قابلة للعبادة أیضاً ، فانها مزرعة الآخرة ، کما ورد في بعض الروایات .

وبالجملة : إذا اضیفت الحیاة إلی الدنیا فلا ظهور للکلمة إلاّ في الحیاة الدنیا التی هی في مقابل الآخرة ، ولاتستفاد منها الدنائة والخسّة ، بخلاف ما اذ جعلت الدنیا وصفا للحیاة ، کما في الآیة الشریفة فانها ظاهرة في دنائة الدنیا ـ کما قد اشتهر ان الوصف مشعر بالعلیة ـ والعلیة تتم دلالة الآیة علی المفهوم ومثلها الآیة الاخری إِنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ .

ولایخفي ان دعواه خلاف الظاهر ، ولایساعدها الارتکاز ، اذ لانفهم من کلمة الحیاة الدنیا إلاّ الحیاة الدنیا في قیال الحیاة الآخرة ، من دون فرق بین فرض الإضافة والتوصیف ، خصوصا في مثل قوله تعالی : إِنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ ، فانه لایفهم منها جهة دنائة الدنیا اصلا ، اذ لا ربط بین دنائتها وکون مثلها کذلک ، فتدبّر .

والصحیح في الجواب عن الفخر ان یقال : ان مثل قوله تعالی : إِنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ ظاهر في انحصار الحیاة الدنیا في اللعب واللهوقصر الموصوف في الصفة ، فلا صفة لها إلاّ هذه الصفة ، وهذا الکلام مبنی علی تسامح وادعاء ، فحیث ان غیر اللعب واللهومما یتحقق في هذه الدنیا نادر جدا فادعی في الآیة الشریفة ان الحیاة الدنیا لیست إلاّ لعبا ولهوا أولعبا ولهوا وزینة وتفاخر ـ کما في آیة اخری ـ من باب ان الزینة والتفاخر من مصادیق اللعب واللهو، وهذا نظیر ما یقال : لا خیر في عبادة لا تدبّر فیها ، یعنی حیث ان العبادة التی لا تدبر فیها خیرها قلیل جدا لصح نفیه ، لا انه لا خیر فیها اصلا ، فالمنفي ادعائی ، کما ان الحصر کذلک .

واما بالنسبة إلی الآیة الاخری إِنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ ، فالمراد منها قصر الحیاة الدنیا في ذلک المثل قبال الحیاة الاخری التی مثلها ...، فالآیة تکون من قبیل قصر الموصوف في الصفة لا قصر الصفة في الموصوف فلها المفهوم ، وهوان مثل غیر الحیاة الدنیا لیس کماء انزلناه من السماء .

هذا ؛ ولوسلمنا عدم دلالة الآیتین علی الحصر والقصر فغایة ذلک ان هذه الکلمة استعملت احیانا في غیر الحصر ، وهذا غیر کاف لإنکار المفهوم لکلمة انما رأسا ، بل نحن ندعی ظهور هذه الکلمة في الحصر للتبادر وتصریح اهل اللغة ، ولا وجه لرفع الید عن هذه الظهور إلاّ إذا قامت قرینة علی خلاف ذلک ، فهی في مثل قوله تعالی : إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذينَ آمَنُوا الَّذينَ يُقيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ ظاهرة في الحصر أیضاً .

وقد اعترف هذا القائل في کثیر من مواضع تفسیره بان کلمة انما ظاهرة في الحصر ، فإنکاره هنا انما هومن جهة عناده أوجهله ، وإلاّ فدلالة هذه الکلمة في الحصر ، خصوصا في الآیة الشریفة مما تشتمل علی بعض القرائن ـ کما حقق في محله ـ مما لاینبغی إنکاره .

هذا کلّه بالنسبة إلی کلمة انما بکسر الهمزة ، واما بفتحها فربما یدعی عدم دلالتها علی الحصر ، وانه فرق بین الکلمتین ، ولکن الظاهر عدم الفرق بین الکلمتین ، فکما ان الکلمة بکسر الهمزة ظاهرة في الحصر کذلک بفتحها ، کما یشهد علی ذلک استعمال کلّ من الکلمیتن في موضع الآخر ، فقد قال الله تبارک وتعالی : إِنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ إِنْ تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَ لا يَسْئَلْكُمْ أَمْوالَكُمْ وهذا بکسر الهمزة ، وقال تعالی في سورة اخری : اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ ، ولاینسبق منهما إلاّ معنی واحدا ، وقد اجتمعت الکلمتان في قوله تعالی قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى‏ إِلَيَّ أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ [[102]](#footnote-103)، وهذا شاهد علی عدم الفرق بین الکلمتین کما یساعد ذلک ارتکازنا العربی .

**حول کلمة بل الإضرابیة**

ربما یقال : ان کلمة بل الإضرابیة تدل علی الحصر والاختصاص أیضاً ، فهی تدل علی ثبوت الحکم لما بعدها فقط ، قال صاحب الکفایة (قدّس سرّه) : ان الإضراب علی انحاء ؛

منها : ما کان لاجل ان المضرب عنه انما اتی به غفلة ـ اراد ان یأمر بإکرام زید فغفل وأمر بإکرام عمرو، فقال اکرم عمروا ، فالتفت واضرب بقوله : بل زیدا ـ أوسبقه به لسانه ـ بان اراد الأمر بإکرام زید ، فسبقه لسانه في التلفظ ، فقال : اکرم زائدا ، وصحح کلامه بقوله : بل زیدا ـ فاضرب بها عنه إلی ما قصد بیانه ، فلا دلالة له علی الحصر اصلا ، کأنه اتی بالمضرب الیه ابتداء .

ومنها : ما کان لاجل التأکید ، فیکون ذکر المضرب عنه کالتوطئة والتمهید لذکر المضرب الیه ـ مثل ان یأمر الوالد ولده بإکرام السادة المتدینین ، ثمّ اضرب وقال : بل السادة الفاسقین ، لکونهم منتسبین إلی النبی ، واما المتدینون منهم فلا ریب في لزوم إکرامهم من جهة دیانتهم ـ فلا دلالة للکلمة علی المفهوم أیضاً .

ومنها : ما کان في مقام الردع وإبطال ما اثبت اولا ، ففي هذا الفرض تدل الکلمة علی المفهوم فیما إذا کان المتکلم بصدد ردع ما قاله اولا ثبوتا ، واما إذا کان بصدد ردعه إثباتا فلا مفهوم له أیضاً ، کما قال في التعلیقة ، وهوواضح لایحتاج إلی بیان .

وعلیه فلا دلالة لها علی المفهوم إلاّ إذا قامت قرینة علی ان الغرض منها هوالإضراب عن سابقها ثبوتا لا غیر ذلک .

**تعریف المسند :**

قیل : ان تعریف المسند الیه یدل علی الحصر کما جاء في کتاب القوانین .

قال صاحب الکفایة (قدّس سرّه) : والتحقیق انه لایفیده إلاّ فیما إذا اقتضاه المقام ـ کما في بعض موارد استعماله ، لان الاصل في الکلام ان تکون لتعریف الجنس ، والمراد من الاصل هوالغالب والمتعارف ، کما ان الاصل في الحمل في القضایا المتعارفة هوالحمل المتعارف الذی ملاکه مجرد الاتحاد في الوجود ، فانه الشائع في القضایا ، لا الحمل الذاتی الذی ملاکه الاتحاد بحسب المفهوم ، وحمل شیئ علی جنس بالحمل الشائع لایقتضی اختصاص ذلک الجنس فیه .

نعم لوقامت قرینة علی ان اللام للاستغراق ، أوان مدخوله اخذ بنحوالإرسال والإطلاق ، أوعلی ان الحمل علیه کان ذاتیا لافید حصر مدخوله علی محموله واختصاصه به .

ولایخفي ان مجرد کون اللام للاستغراق ، أوکون المراد من مدخوله هوالوجود السعی غیر مقتض لحصر مدخوله في محموله ، فان قوله تبارک وتعالی : إِنَّ الْإِنْسانَ لَفي‏ خُسْرٍ لا مفهوم له ، ولایدل علی اختصاص وحصر الانسان في حالة الخسران ، ولوکان اللام الداخل علی الانسان للاستغراق ، غایة الأمر انه تدل علی ان کلّ إنسان لفي خسر ، لا ان جمیع افراد الإنسان مقصورون في هذه الحالة ، وکذا إذا کان الحمل ذاتیا فلا دلالة لقولنا : الإنسان حیوان ناطق علی حصر الإنسان في ذلک ، وان کان لازم ذاتیة الحمل هوالانحصار ، فالإنسان منحصر في الحیوان الناطق ولیس غیره ، لان مفهومه وذاته هوذلک ، والشیئ لایتجاوز عن ذاته ، لا من جهة ان الحمل مقتض لذلک .

وبالجملة : انه لا دخل للحمل ، فهوسواء کان شائعا أوذاتیا لایقتضی إلاّ الحکم باتحاد المحمول مع موضوعه ذاتا أووجودا ، ومن الواضح ان مجرد ذلک لایقتضی الحصر والاختصاص ، نعم ربما یستفاد الحصر من جهة اخری وقرینة زائدة ، مثل ما اذ کان الموضوع عاما والمحمول خاصا ، وکان المتکلم بصدد بیان ان الموضوع العام متحد مع ذلک الخاص ، فلازم هذا الحکم هوالحصر والاختصاص ، کما إذا قیل : العالم زید ، یعنی ان العالم بوجوده السعی متحد مع زید ، فمفهومه نفي العالمیة عن غیر زید ادعاءً لا حقیقة .

**فصل في مفهوم اللقب والعدد**

والمراد من اللقب کلّ عنوان ذاتی أوعرضی اخذ في موضوع الحکم أومتعلقه ، فیعم الوصف غیر المعتمد علی الموصوف علی خلاف فیه مر في بحث مفهوم الوصف ، کما ان المراد من العدد ما اخذ في الخطاب من العدد ، بمثل الواحد والاثنین وغیرهما ، أواخذ ما هومصداق للواحد أوغیره من الاعداد ، مثل قوله تبارک وتعالی : فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَريضاً أوعَلى‏ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَر[[103]](#footnote-104).

قال صاحب الکفایة (قدّس سرّه) : لا دلالة للعدد علی المفهوم وانتفاء سنخ الحکم عن غیرها اصلا ، فان انتفاء شخص الحکم المجعول لللقب أوالعدد عن غیرهما وان کان قطعیا عقلا إلاّ انه لیس من المفهوم ، کما مر مرارا .

ان قلت : ان لم یکن للعدد مفهوم فلما ذا لایجوز الاقتصار علی الاقل مما اخذ في متعلق الحکم .

قلت : ان هذا مقتضی المنطوق ، فان مقتضاها عدم جواز الاقتصار علی ما دونه ، لانه لیس بذلک المتعلق الخاص ولاینطبق علیه المأمور به ، فمن هذه الجهة لایجوز الاقتصار علی الاقل ، لا من جهة ثبوت المفهوم للعدد .

هذا بالنسبة إلی النقیصة ، واما الزیادة فهی جائزة في حد نفسها ، اذ المشتمل علی الزیادة واجدة للمأمور به أیضاً ولکن مع زیادة ، إلاّ إذا قامت القرینة علی ان التحدید یکون بلحاظ کلا طرفیه ، یعنی الاقل والاکثر ، کما في عدد رکعات الصلاة ، کما انه لوکان التحدید بالعدد بالنظر إلی طرفه الاقل ، یعنی ان الواجب علی الاقل کذا وکذا تجوز الزیادة فقط ، بل ربما کان فیها فضل وزیادة ، کما في التسبیحات الصغری في الرکوع أوالسجود ، فانها ثلاثة بهذا المعنی ، فلایجوز الاقتصار علی الاقل ، ولکن تجوز الزیادة علیها ، بل فیها فضل وزیادة ثواب .

وبالجملة : انه لا مفهوم للقب ، لان ثبوت شیئ لاینفي ما عداه ، ولا خصوصیة فیه تقتضی الاختصاص والانحصار ، بل الوصف لم یکن له مفهوم فضلا عن اللقب ، إلاّ إذا کان المتکلم في مقام التحدید ، فهذه قرینة علی اختصاص الحکم بالمذکور في الخطاب دون غیره ، وکذا لا مفهوم للعدد ، فان إثبات شیئ لعدد خاص لاینفي ثبوت ذلک الشیئ عن عدد آخر ؛ نعم تجوز الزیادة علی ذلک العدد ، کالمثال السابق ، بل ربما تجوز النقیصة أیضاً ، وان لم یذکره صاحب الکفایة (قدّس سرّه) ، وهوفیما إذا کان التحدید بلحاظ الزیادة فقط ، کما جعلت عشرة ایام حدا للحیض في بعض الموارد ، فانها بلحاظ اکثر عدد یحکم بالحیضیة ، وإلاّ فالاقل منها یکون حیضا ، إذا لم کن اقل من ثلاثة ایام .

والحاصل ان التحدید لا مفهوم له إلاّ إذا قامت قرینة علی ان المتکلم کان في مقام التحدید ، فان کان في مقام التحدید بلحاظ الطرفین ، فمفهوم الکلام انتفاء الحکم عن الطرفین ، وان کان في مقام التحدید من جانب الاقل فمفهومه نفي الحکم عنه ، وان کان من جانب الاکثر فمن جانب الاکثر فقط ؛ فالحکم یدور مدار تلک القرینة ، وإلاّ فلا دلالة لمجرد العدد ، لا علی نفي الحکم عن الاقل منه ، ولا علی نفیه عن الاکثر منه ، وان لم یجز الاقتصار علی النقیصة منه في مقام الإمتثال ، لعدم انطباق المامور علیه ، لا من جهة دلالة العدد علی المفهوم ، کما لایخفي .

هذا ؛ ولایبعد دعوی ظهور الکلام المشتمل علی العدد في المفهوم ، نظرا إلی ان اخذ العدد ظاهر في ان المتکلم انما هوفي مقام التحدید ، فان تم هذا الاستظهار فهو، وإلاّ فلابد من اتباع القرائن .

1. ـ نهایة الافکار ج 2 ص 450 [↑](#footnote-ref-2)
2. ـ مطارح الانظار ص 157 [↑](#footnote-ref-3)
3. ـ نهایة الافکار ج 2 ص 451 [↑](#footnote-ref-4)
4. ـ اجود التقریرات ج 1 ص 385 [↑](#footnote-ref-5)
5. ـ اجود التقریرات ج 2 ص 386 ص [↑](#footnote-ref-6)
6. ـ کفایة الاصول [↑](#footnote-ref-7)
7. ـ اجود التقریرات ج 2 ص 456 [↑](#footnote-ref-8)
8. ـ وسائل الشیعة باب 3 من ابواب الحیض ح 4 [↑](#footnote-ref-9)
9. ـ وسائل الشیعة باب 2 من ابواب الوضوء ح 1 [↑](#footnote-ref-10)
10. ـ نهایة الافکار ج 2 ص 452 [↑](#footnote-ref-11)
11. ـ کفایة الاصول [↑](#footnote-ref-12)
12. ـ کفایة الاصول [↑](#footnote-ref-13)
13. ـ اجود التقریرات ج 1 ص 388 [↑](#footnote-ref-14)
14. ـ کفایة الاصول [↑](#footnote-ref-15)
15. ـ والمتوهم هوالشیخ الانصاری ( قدّس سرّه ) علی ما جاء في التقریرات في مطارح الانظار ص 160 [↑](#footnote-ref-16)
16. ـ کفایة الاصول ج 1 ص [↑](#footnote-ref-17)
17. ـ اجود التقریرات ص 392 [↑](#footnote-ref-18)
18. ـ محاضرات ج ص 11 [↑](#footnote-ref-19)
19. ـ اجود التقریرات ص 394 [↑](#footnote-ref-20)
20. ـ ص 39 [↑](#footnote-ref-21)
21. ـ ص 399 [↑](#footnote-ref-22)
22. ـ تنقیح ج 12 [↑](#footnote-ref-23)
23. ـ کفایة الاصول ج 1 ص [↑](#footnote-ref-24)
24. ـ وسائل الشیعة باب 2 من ابواب الوضوء ح 1 [↑](#footnote-ref-25)
25. ـ کفایة الاصول ج 1 ص [↑](#footnote-ref-26)
26. - مطارح الانظار ج 1 ص [↑](#footnote-ref-27)
27. ـ اجود التقریرات ص 405 [↑](#footnote-ref-28)
28. ـ وسال الشیعة باب 24 من ابواب نکاح العبید والإماء [↑](#footnote-ref-29)
29. ـ اجود النقریرات ص 418 [↑](#footnote-ref-30)
30. ـ النحل : 75 [↑](#footnote-ref-31)
31. - الإسراء : 23 [↑](#footnote-ref-32)
32. ـ نهایة الافکار ج 2 ص 470 - 471 [↑](#footnote-ref-33)
33. ـ نهایة الدرایة ج 1 ص 608 [↑](#footnote-ref-34)
34. ـ کفایة الاصول ج [↑](#footnote-ref-35)
35. ـ اجود التقریرات ج 1 ص 418 [↑](#footnote-ref-36)
36. 1ـ محاضرات ج 5 ص 9ـ68 [↑](#footnote-ref-37)
37. ـ نهایة الاصول ص 270 [↑](#footnote-ref-38)
38. ـ محاضرات ج 5 ص 8 ـ 75 [↑](#footnote-ref-39)
39. - وسائل الشیعة باب 12 من ابواب وجوب الحج وشرائطه ح 1 [↑](#footnote-ref-40)
40. - وسائل الشیعة باب 9 من ابواب الماء المطلق ح 1 [↑](#footnote-ref-41)
41. - وسائل الشیعة باب 12 من ابواب الذبائح ح 1 [↑](#footnote-ref-42)
42. - وسائل الشیعة باب 9 من ابواب العود إلی منی ح 4 [↑](#footnote-ref-43)
43. - البقرة : 282 [↑](#footnote-ref-44)
44. - المائدة : 6 [↑](#footnote-ref-45)
45. - المائدة : 6 [↑](#footnote-ref-46)
46. - الحجرات : 6 [↑](#footnote-ref-47)
47. - النور : 33 [↑](#footnote-ref-48)
48. ـ وسائل الشیعة باب 21 من ابواب قطع الصلاة ح 1 [↑](#footnote-ref-49)
49. ـ تقریرات ج 1 ص [↑](#footnote-ref-50)
50. ـ کفایة الاصول ج 1 [↑](#footnote-ref-51)
51. ـ محاضرات ج 5 ص 86 [↑](#footnote-ref-52)
52. ـ محاضرات ج 5 ص 8 ـ 107 [↑](#footnote-ref-53)
53. ـ اجود التقریرات ج 1 ص [↑](#footnote-ref-54)
54. ـ منتقی الاصول ج 3 ص 248 [↑](#footnote-ref-55)
55. ـ منتقی الاصول ج 3 ص 256 [↑](#footnote-ref-56)
56. ـ اجود التقریرات ج [↑](#footnote-ref-57)
57. - کفایة الاصول ج 1 ص [↑](#footnote-ref-58)
58. - کفایة الاصول ج 1 ص [↑](#footnote-ref-59)
59. - وسائل الشیعة باب 43 من ابواب الجنابة ح 1 [↑](#footnote-ref-60)
60. - اجود التقریرات ج 1 ص [↑](#footnote-ref-61)
61. - منتقی الاصول ج 3 ص 266 [↑](#footnote-ref-62)
62. - باب 43 من ابواب الجنابة ح1 [↑](#footnote-ref-63)
63. - اجود التقریرات ج 1 ص [↑](#footnote-ref-64)
64. - باب 9 من ابواب الماء المطلق ح 1 [↑](#footnote-ref-65)
65. - اجود التقریرات ج 1 ص [↑](#footnote-ref-66)
66. - وسائل الشیعة ابواب صلاة الجمعة وآدابها ب 51 ح 3 [↑](#footnote-ref-67)
67. - النساء : 23 [↑](#footnote-ref-68)
68. - اجود التقریرات ج 1 ص [↑](#footnote-ref-69)
69. - محاضرات ج 5 ص [↑](#footnote-ref-70)
70. - اجود التقریرات ج 1 ص 434 [↑](#footnote-ref-71)
71. - وسائل الشیعة ابواب النجاسات ب 37 ح 4 [↑](#footnote-ref-72)
72. - تعلیقة اجود التقریرات ج 1 ص 456 [↑](#footnote-ref-73)
73. - کفایة الاصول ج 1 ص 325 [↑](#footnote-ref-74)
74. - المائدة : 6 [↑](#footnote-ref-75)
75. - البقرة : 187 [↑](#footnote-ref-76)
76. - تعلیقة اجود التقریرات ج 1 ص 437 [↑](#footnote-ref-77)
77. - البقرة : 187 [↑](#footnote-ref-78)
78. - بحوث في علم الاصول ج 3 ص 213ـ 212 [↑](#footnote-ref-79)
79. - منتقی الاصول ج 3 ص 282 [↑](#footnote-ref-80)
80. - المائدة : 95 [↑](#footnote-ref-81)
81. - البقرة : 187 [↑](#footnote-ref-82)
82. - کفایة الاصول ج 1 ص 326 [↑](#footnote-ref-83)
83. - نهایة الافکار ج 2- 1 ص 498 [↑](#footnote-ref-84)
84. - محاضرات ج 7 ص [↑](#footnote-ref-85)
85. - کفایة الاصول ج 1 ص [↑](#footnote-ref-86)
86. - الاعراف : 59 [↑](#footnote-ref-87)
87. - التوبة : 31 [↑](#footnote-ref-88)
88. - اجود التقریرات ص 440 [↑](#footnote-ref-89)
89. - إبراهیم : 10 [↑](#footnote-ref-90)
90. - کفایة الاصول [↑](#footnote-ref-91)
91. - منتقی الاصول ج 3 ص 390 [↑](#footnote-ref-92)
92. - اجود التقریرات ج 1 ص [↑](#footnote-ref-93)
93. - محمد : 36 [↑](#footnote-ref-94)
94. - العنکبوت : 64 [↑](#footnote-ref-95)
95. - طه : 98 [↑](#footnote-ref-96)
96. - المائدة : 55 [↑](#footnote-ref-97)
97. - یونس : 24 [↑](#footnote-ref-98)
98. - الحدید : 20 [↑](#footnote-ref-99)
99. - محمد : 36 [↑](#footnote-ref-100)
100. - العنکبوت : 64 [↑](#footnote-ref-101)
101. - العنکبوت : 64 [↑](#footnote-ref-102)
102. - الکهف : 110 [↑](#footnote-ref-103)
103. - البقرة : 184 [↑](#footnote-ref-104)