پیوست شماره ۱) مصادیق خلط بین تکوین و اعتبار

- استحاله انقلاب الشیء عما وقع علیه
- استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبین
- استحاله مشروط بدون شرط
- تشکیک در اعتباریات
- جزء لا یتجزی
- «عدم»
- قاعده «الواحد»
- فرد مردّد
- معلول و علّت
- مقوّمات تکوینی؛ مقوّمات اعتباری

استحاله انقلاب الشیء عما وقع علیه

کشف انقلابی

سید عبدالعلی سبزواری

و أما الرابع: فعمدة ما ذكروه في البطلان و ان الفضولي على خلاف القاعدة أنه لا بدّ في الإنشائيات مطلقا من الانتساب الصدوري إلى من له الإنشاء، بحيث لو أنشأ بلا رضاه يكون كالعدم لأنه وقع الإنشاء منتسبا إلى المنشئ لا إلى المالك و من له الإنشاء، فلو غيره الإجازة اللاحقة يلزم انقلاب الشيء عما وقع عليه، و هو محال.

و فيه. أولا: إنه يكفي في الصحة مجرد الإضافة إلى من له حق الإنشاء و هي من الأمور الخفيفة المؤنة، فكما تحصل بالإذن السابق تحصل بالإجازة اللاحقة، فإذا أذن في عقد أو إيقاع يقال العقد عقده و الإيقاع إيقاعه، و كذا لو وقع عقد أو إيقاع على ما يتعلق به ثمّ أنفذه و أجازه يقال العقد عقده و الإيقاع إيقاعه بلا فرق بين الصورتين أصلا، فأصل هذه الدعوى مغالطة بين الانتساب الحدوثي الصدوري و بين صحة الإضافة بأي وجه أمكن عرفا، و المعتبر هو الثاني دون الأول، فإذا صحت الإضافة تشمله جميع الأدلة الدالة على صحة العقد و لزوم الوفاء به.

و ثانيا: **استحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه إنما تكون التكوينيات بحسب نظام التكوين لا بحسب قدرة اللّه تعالى، و لا في الاعتباريات الدائرة مدار الاعتبار كيفما يصح الاعتبار**، و لا يستنكر عند العرف. فهذا الدعوى ساقطة أصلا و يكفينا في الصحة أصالة عدم اعتبار مقارنة الرضا، و أصالة العموم و الإطلاق في الإنشائيات مطلقا[1].

---

[1] مهذب الأحكام (للسبزواري)؛ ج۱۶، ص: ۲۹۸-۲۹۹

استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين

اطلاق لفظ و اراده شخص

الرابع ال شبهة في صحة إطلاق اللفظ و إرادة نوعه به كما إذا قيل ضرب مثل فعل ماض أو صنفه كما إذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب في المثال فيما إذا قصد.

و قد أشرنا[1] إلى أن صحة الإطلاق كذلك و حسنه إنما كان باللحاظ ال بالوضع و إلا كانت المهملات موضوعة لذلك لصحة الإطلاق كذلك فيها و الالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

و (أما إطلاقه و إرادة شخصه كما إذا قيل زيد لفظ و أريد منه شخص نفسه ففي صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول أو تركب القضية من جزئين كما في الفصول[2].) بيان ذلك أنه إن اعتبر دلالته على نفسه حينئذ لزم الاتحاد و إلا لزم تركبها من جزئين لأن القضية اللفظية على هذا إنما تكون حاكية عن المحمول و النسبة ال الموضوع فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين مع امتناع التركب إلا من الثلاثة **ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.**[3]

استحاله تخلف اراده از مراد

إشكال و دفع

أما الإشكال فهو أنه يلزم بناء على اتحاد الطلب و الإرادة في تكليف الكفار بالإيمان بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان إما أن ال يكون هناك تكليف جدي إن لم يكن هناك إرادة حيث إنه ال يكون حينئذ طلب حقيقي و اعتباره في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي و إن كان هناك إرادة فكيف تتخلف عن المراد و ال تكاد تتخلف إذا أراد الله شيئا يقول له كن فيكون.

و أما الدفع فهو أن **استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية** و هي العلم باللحاظ على النحو الكامل التام دون الإرادة التشريعية و هي العلم بالمصلحة في فعل المكلف [4]

---

[1] (٢) أشار إليه في الأمر الثالث.

[2] (٣) الوصول/ ٢٢، عند قوله: فصل دق يطلق اللفظ ... الخ.

[3] كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص١٤

[4] كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص٦٧

استحاله مشروط بدون شرط

و منها تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه و العاديه.

فالعقليه هي[1] ما استحيل واقعا وجود ذي المقدمه بدونه.

و الشرعيه على ما قيل ما استحيل وجوده بدونه شرعا و لكنه لا يخفى رجوع الشرعيه إلى العقليه ضروره أنه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا إلا إذا أخذ فيه شرطا و قيدا و استحاله المشروط و المقيد بدون شرطه و قيده يكون عقليا.[2]

استحاله طلب از معدوم

إذا عرفت هذا **فلا ريب في عدم صحه تكليف المعدوم عقلا** بمعنى بعثه أو زجره فعلا ضروره أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقه و لا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضروره أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقه و لا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضروره أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقه و لا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضروره نعم هو بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحاله فيه أصلا فإن الإنشاء خفيف المئونه فالحكيم تبارك و تعالى ينشئ على وفق الحكمه و المصلحه طلب شيء قانونا من الموجود و المعدوم حين الخطاب ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجه إلى إنشاء آخر فتدبر.[3]

استحاله انتقال عَرَض

بمعنى اتحاد القضيه المشكوكه مع المتيقنه موضوعا كاتحادهما حكما ضروره أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث و لا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زياده بيان و إقامه برهان و **الاستدلال[4] عليه باستحاله انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به غريب بداهه أن استحالته حقيقه غير مستلزم لاستحالته تعبدا و الالتزام بآثاره شرعا.**[5]

---

[1] (١) في« أ و ب» فهي.

[2] كفايه الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص٩١

[3] كفايه الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص٢٢٨

[4] (1) استدل به الشيخ(ره) في خاتمه الاستصحاب، في شروط جريان الاستصحاب، فرائد الأصول/ ٤٠٠.

[5] كفايه الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص٤٢٧

تشکیک در اعتباریات

تشکیک در طهارت

سید مصطفی خمینی

و البحث في المادّة من نواحٍ شتّى؛ لأنّه قد يكون حول أنّ الطهارة و النجاسة من الأُمور الحقيقيّة التي كشف عنها الشرع الأقدس، أو الاعتباريّة المجعولة، أو هي من الأُمور المعلومة العرفيّة، إلاّ أن الشرع تصرّف فيها توسعةً و تضييقاً.

و قد يكون حول أنّ الطهارة و النجاسة من الضدّين لا ثالث لهما، أو من العدم و الملكة، أو كالعدم و الوجود من السلب و الإيجاب، أو لهما الثالث؛ لما أنّهما اعتباريّان مجعولان، أو تكون الطهارة مجعولة، دونها.

و قد يكون حول أنّ هذه المادّة، تقبل الاشتداد و الضعف بقول مطلق و لو كانت من الاعتباريّات؛ **لأنّ الأُمور الاعتباريّة لا تقبل الاشتداد و الضعف الحقيقيّ، دون الاعتباريّ، فتكون للملكيّة مراتب شديدة و ضعيفة كما صرّح به جماعة** و منهم الفقيه اليزديّ في «ملحقات العروة» أو لا تقبل إلاّ على القولين الأوّل و الثالث.

أو يقال: بإمكان فرض التفاضل فيها، إلاّ أنّه خلاف الواقع؛ فإنّ اعتبار التزايد و التفاضل يتقوّم بالغرض، فلو وجدنا الثمرة فهو، و إلاّ فلا حاجة إليه، فلا ينبغي الخلط بين الأُمور التكوينيّة و الاعتباريّة، و لا بدّ من التأمّل جدّاً[1].

فاضل لنکرانی

مرحوم آخوند در مواردی از کفایه به مطلبی اشاره کرده و در بحث استصحاب کلی قسم ثالث- در جلد دوم کفایه- این مطلب را به وضوح بیان کرده است. ایشان در بحث استصحاب کلی قسم ثالث می‌فرماید: وجوب و استحباب را با دو دید می‌توان ملاحظه کرد: دید عرفی و دید عقلی.

از نظر عرف، بین وجوب و استحباب، مغایرت وجود دارد. البته ایشان تصریح نمی‌کند که بنا بر نظر عرف، بین وجوب و استحباب، مغایرت ذاتی وجود دارد ولی از کلام ایشان این مطلب استفاده می‌شود که بین وجوب و استحباب، مغایرت از حیث بعض ذات وجود دارد. اما ازنظر عقل، تمایز بین وجوب و استحباب، تمایز، به تمایز نوع چهارم- یعنی تمایز به شدت و ضعف و کمال و نقص- است. ایشان می‌فرماید: عقل، وجوب را یک طلب اکید و شدید و کامل و استحباب را یک طلب ضعیف و ناقص می‌داند.[2] و این همان چیزی است که در راه چهارم از بعض فلاسفه نقل کردیم.

اشکال مرحوم برورجردی بر مرحوم آخوند: مرحوم برورجردی این مطلب را به‌عنوان توهمی مطرح کرده[3] و در مقام جواب از آن برآمده و می‌فرماید: این مطلب که ما تفاوت بین وجوب و استحباب را در ارتباط با کمال و نقص و شدت و ضعف بدانیم صحیح نیست، زیرا تمایز به کمال و نقص و تمایز به شدت و ضعف، در امور واقعیه و امور تکوینیه تحقق پیدا می‌کند. مثلا می‌گوییم: واجب‌الوجود، یک وجود کامل و ممکن‌الوجود، یک وجود ناقص است. روشن است که وجود، دارای یک واقعیت و حقیقت

است و اين مراتب تشكيك، در اين واقعيت، تحقق دارد. نور قوى و نور ضعيف، بياض شديد و بياض ضعيف، از واقعيات هستند. ولى امور اعتباريه، قابل تشكيك نيست.[4] توضيح كلام مرحوم بروجردى: در اينجا بايد دو جهت بررسى شود: يكى اينكه چرا امور اعتباريه قابل تشكيك نيست و ديگر اينكه آيا ما نحن فيه، امرى اعتبارى است يا واقعى؟ اما اينكه امور اعتباريه قابل تشكيك نيست، دليلش- بهنظر ايشان- اين است كه امور اعتباريه، دايرمدار اعتبار است. اعتبار، يا تحقق دارد يا ندارد و نمىتوان براى آن، مراتبى را تصور كرد. عقلاء يا شارع، يا اين امر اعتبارى را اعتبار كردهاند و يا اعتبار نكردهاند. اگر اعتبار كردهاند، اين امر اعتبارى تحقق دارد و اگر اعتبار نكردهاند، تحقق ندارد. اعتبار، قوى و ضعيف ندارد، كامل و نقص در آن مطرح نيست. اما آيا وجوب و استحباب- كه دو قسم از طلب هستند- از امور اعتباريهاند يا از امور واقعيه؟ ...

بررسى اشكال مرحوم بروجردى بر مرحوم آخوند ترديدى نيست كه وجوب و استحباب، دو امر اعتبارى و دو قسم از طلب انشائى مىباشند. بنابراين، صغراى كلام مرحوم بروجردى قابل انكار نيست. ولى ايشان برهانى بر اينكه **امور اعتباريه قابل تشكيك نيست**، اقامه نكردهاند.

بنابراين، كبراى كلام مرحوم بروجردى قابل مناقشه است. ما وقتى امور اعتباريه را بررسى مىكنيم، مىبينيم **در امور اعتباريه هم تشكيك وجود دارد**، مثل بيع، يكى از امور اعتباريه است اما همين امر اعتبارى داراى مواردمختلفى است. گاهى بيع بين دو طرف اصيل- غير فضولى- مطرح است، در اينجا عقلاء و شارع آمدهاند مسألهٔ ملكيت و نقل و انتقال را اعتبار كردهاند. اما در بيع فضولى، بعضى آن را باطل مىدانند، كه ما كارى با آنان نداريم، ولى مشهور بين فقهاء اين است كه بيع فضولى صحيح است اما نسبت به اجازهٔ مالك اصلى دارد. اگر مالك اصلى اجازه داد، اين بيع بهطور تام واقع مىشود و اگر اجازه نداد، به هم مىخورد. معناى صحت بيع فضولى اين است كه عقلاء و شارع،[5] اعتبار ملكيت مىكنند.

آيا بين دو بيع با هم فرق ندارند؟ بيع اصيل، يك بيع كامل است و نسبت به اجازه بعدى ندارد، در بعدى هم در ابطال آن نقشى ندارد ولى بيع فضولى در عين اينكه بيع است اما بيعى ضعيف و متزلزل و ناقص است و توقف بر اجازهٔ بعدى دارد و اگر به اجازهٔ، در شود، ريشه و اساس آن از بين مىرود. بنابراين ملاحظه مىشود كه در امور اعتبارى هم تفاوت به شدت و ضعف وجود دارد. در نتيجه، بهترين حرفى كه در زمينهٔ وجوب و استحباب مطرح است، همين چيزى است كه مرحوم آخوند فرموده است كه وجوب و استحباب، دو امر اعتبارى مىباشند ولى با وجود اين، تفاوت آن دو به شدت و ضعف و كامل و نقص است و هيچ برهانى نمىتواند اين معنا را ثابت كند كه در امور اعتباريه، شدت و ضعف وجود ندارد. و اينكه ما در بيان وجه كلام مرحوم بروجردى گفتيم: «امور اعتباريه، دايرمدار بين اثبات و نفى و وجود و عدم است»، كلام درستى است ولى مقايسه، بين دو وجود است نه بين وجود و عدم كه شما بگوييد: «امر اعتبارى را يا اعتبار مىكنند يا اعتبار نمىكنند»، خير، بين دو اعتبار هم تفاوت به شدت و ضعف و كامل و نقص وجود دارد. ما وقتى بيع اصيل را با بيع فضولى- بنا بر صحت آن- مقايسه مىكنيم مىبينيم با وجود اينكه اين دو، اعتبارى مىباشند ولى با يكديگر فرق دارند.[6]

---

[1] كتاب الطهارة (للسيد مصطفى الخمينى)، ج1، ص: ٢١-٢٢

[2] (1)- كفاية الاصول، ج ٢، ص ٣١۴

[3] (٢)- بدون اينكه اشاره داشته باشد كه اين مطلب، مربوط به استادش مرحوم آخوند است.

[4] (3)- نهايۀ الاصول: ج١، ص ١٠٠ و ١٠١

[5] (1)- اگر عقلاء هم اعتبار ملكيت نكنند، شارع- به مقتضاى ادلۀ صحت بيع فضولى- ملكيت را اعتبار كردۀ است.

[6] اصول فقۀ شيعۀ ؛ ج٣ ؛ ص٧٩-٨٣

جزء لا يتجزى

ملک مشاع

امام خمينى

اما الملكيه المشاعه فهي امر عقلائي و من الاعتبارات الصحيحه العرفيه تعرفها كل أحد من غير ابتنائها على بطلان الجزء الذّي لا يتجزى فان ابتناء قضيه عرفيه و اعتبار سوقي على مسأله دقيقه حكميه مما لا معنى له.

(فما) يظهر من بعض من ابتناء هذه المسأله على تلك المسأله العقليه (ناش) من الغفله عن الاعتبارات العقلاء، ضروره ان جميع أهل البلدان من السوقي و غيره يفهم الملك المشاع و يعتبر عنده مع ان مسأله إمكان الجزء و امتناعه مما لا تقرع الا سمع بعض أهل العلم و تحقيقها و إثبات امتناعه من شأن الأوحدي من أهل الفن فأين ابتناء مثل هذه المسأله السوقيه الضروريه الاعتباريه على تلك المسأله النظريه الدقيقه التي لا اسم لها و لا رسم عند العقلاء و أصحاب الاعتبارات تلك الأمور و بالجمله ان اعتبار الملك المشاع أوضح من ان يحتاج إلى بيان ضروره انه لو مات أحد عن ولدين يصير كل منهما عند كافه العقلاء مالكا للنصف المشاع و يكون اعتبار الإشاعه معلوما عندهم وجدانا و لو لم يمكن لهم بيان مفهومها و تحديدها كأكثر الحقائق الضروريه فان تحديدها في غايه الإشكال و ان كانت معلومه مصداقا فالماء و النار و النور مع كونها في غايه الظهور عند كل أحد لا يمكن للغالب تحديدها و تعريفها و هذا لا يضر بوضوح الحقيقه وجدانا و عيانا.

و ان شئت قلت: ان الكسور أمور اعتباريه بنحو اللاتعين في مقابل المفروز و المبعض و ظرف الاعتبار و ان كان الذهن لكن المعتبر خارجي بمعنى ان العقلاء يعتبرون بعض الأمور في الخارج فيتصف الخارج به اتصافا في نظرهم لا في التكوين، فالملكيه و ساير

الأمور الاعتباريه العقلائيه ظرف اعتبارها الذهن و ظرف اتصاف الأشياء بها الخارج فالعين متصفه في الخارج بالمملوكيه و الشخص بالمالكيه من غير ان تكون تلك الأوصاف عارضه لها في الخارج تكوينا، فالكسر المشاع ليس من الأمور العينيه التكوينيه و لا من الأمور الانتزاعيه، ضروره ان منشأ انتزاعه ان كان العين المعينه الخارجيه فلا يعقل ان يكون المنتزع من المعين مشاعا بما هو مشاع (و توهم) انتزاع الكلي من الجزئيات (فاسد) كما هو المقرر في محله و ان كان امرا مبهما فلا يعقل الإبهام في الخارج.

فالتحقيق ان الأعيان مع قطع النّظر عن الاعتبار ليس لها الكسور خارجا و هو واضح و لا تكون منشأ لانتزاعها و قابليتها للقسمه ليست منشأ انتزاعها لأنها قابله للاقسام المعينه و الكسر مشاع لا معين بل هي من الاعتبارات الصحيحه العقلائيه في الموجود الخارجي تتصف بها الأعيان اتصافا في محيط العقلاء فتكون العين ذات نصف و ثلث و ربع و هكذا بحسب الخارج كما هي مملوكه خارجا، و هذا بوجه نظير بعض الاعراض التي يقال ان عروضها في الذهن و اتصاف الأشياء بها الخارج[1].

[1] القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (الرسائل للإمام الخميني)؛ ج۱، ص: ۲۷۳-۲۷۴

«عدم»

شیخ جعفر سبحانی

و يقال في المثال المعروف: «المرأة ترى الدم إلى خمسين إلّا القرشية فانّها ترى الدم إلى ستّين»: الموضوع للعام بعد التخصيص هي المرأة غير القرشية، فالأوّل محرز بالوجدان و الثاني محرز بأصالة عدم كونها قرشية حيث إنّها عند ما لم تكن، كانت فاقدةً للوجود و وصفها (القرشية) و بعد التكوّن نشكّ في انقلاب وصفها إلى الوجود، فالأصل بقاؤها على ما كانت.

يلاحظ عليه: أنّ الأصل الأزلي مضافاً إلى كونه بعيداً عن الأذهان العرفية إذ لا يراه العرف مصداق لقوله: لا تنقض، إذا ولخالفه و قال بقرشيتها، فلا يقال إنّه نقض يقيني بالشكّ و إنّما يقال: إنّه حكم بلا علم و قضى بلا دليل أنّ الأصل المزبور مثبت فإنّ العدم المحمولي الذي يجتمع مع عدم الموضوع و إن كانت له حالة سابقة لكنّه ليس موضوعاً للحكم، و العدم النعتي الذي هو موضوع له، ليس له حالة سابقة. فالموضوع لرؤية الدم هي المرأة غير القرشية فهي ترى الدم إلى خمسين، و بعبارة أُخرى العدم المأخوذ في الموضوع عدم نعتي لا محمولي، و المستصحب عدم محمولي لا نعتي....ثمّ إنّ المحقّق الخوئي دام ظلّه ممن أصرّ على صحّة ذلك الاستصحاب في تعليقته على «أجود التقريرات»، و محاضراته العلمية المختلفة، و في كتاب مستند العروة، و حاصل ما أفاد في الذبّ عن الإشكال يتلخّص في وجهين:...

2- أنّ العدم يستحيل أن يكون نعتاً و وصفاً لشيء إذ لا وجود له كي يكون كذلك، و إنّما يؤخذ على نحو من العناية بأن يلحظ أمر وجودي ملازم له، فيكون ذلك الأمر الوجودي نعتاً له و إلّا فالعدم غير قابل للنعتية.

و ثانياً: أنّ ما أفاد من البرهان العلمي من أنّ العدم يستحيل أن يكون وصفاً و نعتاً إلخ، فهو خلط بين التكوين و الاعتبار ففي عالم الاعتبار يصحّ أن تقع السالبة المحصلة وصفاً للموضوع و الاعتبار خفيف المؤنة[1].

امتناع تاثیر معدوم در موجود

بیع فضولی

امام خمینی

إشكال فخر المحقّقين على النقل و جوابه?

أمّا النقل فلم يشكل فيه بإشكال عقليّ، عدا ما نقل عن فخر المحقّقين: من أنّ الالتزام بالنقل مستلزم للقول بتأثير المعدوم و هو العقد حال الإجازة في الموجود، و هي المملكيّة، و هذا غير معقول

و قد مرّ الجواب عن ذلك في ما استدلّ به من الدليل العقلي على بطلان الفضولي: و هو أنّ **القول بالصحّة مستلزم للالتزام بتأثير المعدوم في الموجود**.

و قلنا: بأنّ **هذا خلط بين الاعتباريّات و الخارجيّات فإنّ الاعتبار أوسع من التكوين**، و اعتبار بقاء العقد حال الإجازة ال مانع منه، فالعقد موجود حالها بقاءً اعتباراً، نظير الفسخ، فإنّه ما لم يعتبر بقاء العقد حال الفسخ ال يمكن فسخه «و المراد ببقاء العقد بقاء المعنى الإنشائي، ال الاعتبار الحقيقي كحدوثه كما ال يخفى[2]».

---

[1] نظام النكاح في الشريعة الإسلامية الغراء؛ ج١، ص: ٢٨-٣١

[2] كتاب البيع (تقريرات، للقديري)؛ ص: ٤٧٩-٤٨٠

قاعده «الواحد»

استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

مکارم شیرازی

الثالث: إنه باللفظ يوجد المعنى، و اللفظ يكون علة للمعنى و لا يصدر من العلة الواحدة إلا معلول واحد.

و فيه: أن **هذا أيضا من أوضح مصاديق الخلط بين المسائل الفلسفية و الحقائق الاعتبارية**، فإن قاعدة الواحد (على القول بها) مختصة بالواحد البسيط الحقيقي التكويني كما مر غير مرة، و أما وضع الألفاظ فأمر اعتباري محض و لا يجري فيه قانون العلية فضلا عن قاعدة الواحد.[1]

---

[1] انوار الأصول، ج1، ص: ۱۵۵

فرد مردّد

١.ملكيّت فرد مردّد

مال احمد نراقى

و منها:

معلوميّة كلّ من العوضين، فلا يصحّ بيع المجهول و المبهم، و لا بالمجهول و المبهم.

و تحقيق المقام: أنّ جهل أحدهما و إبهامه إمّا يكون بحسب الواقع- بمعنى: أن لا يكون أمرا متعيّنا متميّزا في الواقع أيضا، كأحد الشيئين أو الأشياء- أو يكون بحسب الظاهر فقط، أي يكون مبهما عند أحد المتبايعين أو كليهما.

و على التقديرين: إمّا يكون الجهل و الإبهام في القدر، أو الجنس، أو الوصف.

و على التقادير: إمّا يكون الجهل موجبا للغرر، أم لا.

فإن كان الجهل موجبا للغرر فبطلان البيع به محلّ الإجماع، و يدلّ عليه ما مرّ من الرواية المتّفق عليها بين الفريقين

و كذا إن كان بحسب الواقع، لأنّ البيع إنّما هو لإثبات ملكيّة المشتري في المبيع و البائع في الثمن، **و الملكيّة لكونها صفة وجوديّة معيّنة لا بدّ لها من موضع معيّن، لامتناع قيام المعيّن بغير المعيّن**، و لأنّ غير المعيّن لا وجود له لا خارجا و لا ذهنا و لا واقعيّة له، و قيام الصفة الوجوديّة بمثل ذلك محال[1].

٢. الفرد المردد لا وجود له و لا ماهيه له

شيخ حسين حلّى

[(مسألة ١٧): لو ساقاه بالنصف مثلا إن سقى بالسيح ففي صحته قولان]

(مسألة ١٧): لو ساقاه بالنصف مثلا إن سقى بالسيح ففي صحته قولان (93)، أقواهما الصحة لعدم إضرار مثل هذه الجهالة لعدم إيجابها الغرر مع أن بناءها على تحمله خصوصا على القول بصحة مثله في الإجارة كما إذا قال إن خطت رومية فبدرهمين و إن خطت فارسية فبدرهم (94).

---

(٩٤) فقد اختلفوا في الصحة و الفساد فيه بين العامة و الخاصة و منشأ الاختلاف تحقق الغرر و عدمه، و يمكن فرض عدمه في سنخ هذه المعاملات إذا كان كل واحد من الفرضين معلوما عند

المتعارف و كان المورد في معرض التعييني عرفا فالمانع من الصحة حينئذ ال من جهة الغرر و ال من جهة أخرى.

و توهم أن **المردد ال وجود له في الخارج** و التمليك و التملك عرض ال بد له من وجود موضوع خارجي.

فاسد: لأنه **خلط بين الأمور الحقيقية و الأمور الاعتبارية** فالتمليك و التملك بما جعلاه موردا لهما في الاعتبار ال بحسب الوجود الخارجي حتى يقال انه ال وجود لهما في الخارج فيكون التمليك و التملك بلا موضوع[2].

٣. عدم وجوب تعيين درقضاء اجزاء نمازء

فرع:

لو نسي اجزاء عديدة من الصلاة غير الركنفهل يجب التعيين فيها عند الامتثال أو على الكل التقديريين هل يجب الترتيب فيها أيضا أو ال،

اما عدم وجوب الترتيب إذا قلنا بعدم وجوب التعيين فواضح و على تقدير وجوبه هل يجب مطلقا أو على تقدير اختلاف الجنس من المنسي احتمالات بل أقوال يمكن القول بعدم وجوب التعيين بحسب الدليل و اما بحسب مقتضى القاعدة فلا يبعد وجوبه لان ما اتى به أولا إما يكفي عن كليهما و اما يكفي عن أحدهما المعين و اما يكفي عن أحدهما غير المعين فالأول خلاف الفرض بل غير معقول بالنسبة إلى مختلفين منهما و الثاني ترجيح بلا مرجح و الثالث لا وجود له في الخارج فتعيين التعييني نظير ورود الأمرين بشيئين متماثلين خارجا فكما يجب التعيين عند الامتثال هنا فكذلك يجب هناك أيضا، و اما الترتيب بناء على تقدير وجوب التعيين فيمكن القول فيه بعدم وجوبه أيضا بحسب الدليل، و اما ما ورد من وجوب مراعاة الترتيب في قضاء الفوائت من الصلوات فلا يعم المقام لان الاجزاء المنسية ليست عين الصلاة و لا اجزاء منهما لما مر من ان الاجزاء المنسية لم تبق على الجزئية.

و لو سلمنا ذلك فلا ملازمة بين وجوب الترتيب في قضاء الكل و وجوبه في قضاء الجزء فلا يثبت فيه حكمه الا بالدليل فعلى مدعيه إثباته.

و اما بحسب مقتضى القاعدة فيمكن القول بوجوبه أيضا لأنه عند فوت الجزء الأول تعلق الأمر بقضائه بعد الصلاة فورا فلا يمكن تعلقه بقضاء الثاني كذلك للزوم التضاد بين الأمرين فلازمه انه لو اتى بالثاني بعدها فورا يقع باطلا.

نظير ذلك انه لو آجر نفسه للحج من سنة أو مطلقا فإنه ينصرف إلى السنة الحاضرة فلو آجر نفسه أيضا لهذه السنة لم تنعقد.

أقول و الجواب عن وجوب التعيين اما أولا فبالنقض بما هو مسلم عند الكل من انه لو اوصى بأحد عبديه أو بإحدى داريه أو بواحد من عصاءيه أو غير ذلك من نظائرها فإن الأصحاب متفقون على نفوذ الوصية غاية الأمر انهم حكموا في تعيينه بالقرعة و أقوى الدليل و الحجة الوقوع.

و اما ثانيا فبان **امتناع وجود أحد الشيئين لا بعينه انما هو في الحقائق التكوينية** ومضوعه التعيين بالعرض **و الاعراض و الجواهر** فلا يتصور وجود جسم لا بعينه أو عرض بلا موضوع من بيع صاع من **الأمور الاعتبارية العقلية الصرفة** بخلاف ذلك عن الإشكال في بيع صاع من الصبرة بأن المبيع ليس تمام الموضوع بالضرورة و البعض المعين ترجح بلا مرجح واحدهما لا بعينه لا وجود له في الخارج و أجيب بأن الملكية أمر اعتباري لا تأصل لها كي يحتاج الى موضوع معين بل يكفي في وجوده اعتباره و ترتب الأثر عليه كما في المقام فان الوجوب المتعلق بأحد الجزئيين المنسيين لا تأصل له في نفس الأمر و لا تحقق فيه[3].

---

[1] مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج١۴، ص: ٣٢۶-٣٢٧

[2] مذهب الأحكام (للسبزواري)؛ ج٢٠، ص: ١۶٨-١۶٩

[3] أحكام الصلاة (لشيخ الشريعة)؛ ص: ٢١۵-٢١٧

معلول و علّت

١.استحاله شرط متأخّر

عبارت مرحوم مظفر

أما في (شرط المأمور به) فإن مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به ال مانع منه، لأنه ليس معناه إل أخذه قيدا في المأمور به على أن تكون الحصة الخاصة من المأمور به هي المطلوبة. و كما يجوز ذلك في الأمر السابق و المقارن فإنه يجوز في اللاحق بل فرق. نعم **إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي** كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى أنه رافع للحدث في النهار **فإنه يكون حينئذ واضح الاستحالة** كالشرط الواقعي بل فرق.

عبارت شرح

قوله (ره) (فإنه يكون حينئذ واضح الاستحالة ...).

اقول: الوضوء و الغسل رافعان للحدث و هذا مما ال اشكال فيه و انما الكلام في معنى ذلك فنقول يحتمل احتمالان.

الأول: ان الوضوء رافع تكويني للحدث الموجود خارجا في روح الانسان. فيكون الوضوء و الغسل علتين تكوينيتين إلعدام الموجود حقيقة و خارجا في روح الانسان. فهو بمنزلة التوبة التي تطهر قلب الانسان من الرجس تطهيرا واقعيا.

الاحتمال الثاني: **ان الوضوء ليس علة تكوينيه و ال الحدث موجودا خارجيا و انما الحدثية حكم شرعي و يكون الوضوء رافعا اعتباريا لهذا الحكم الشرعي فيكون قولنا (الوضوء رافع للحدث) قانون اعتباري شرعي**.

و اما على الاحتمال الأول فال شك في استحالة ان يكون الوضوء و الغسل علة لوجود الطهارة قبلهما لوضوح استحالة تقدم المعلول على العلة. كما يستحيل ان يكون النار يوم الخميس علة الاحراق الحاصل يوم الاربعاء.

و اما على الاحتمال الثاني فيكون (الوضوء رافع للحدث) حكم وضعي فيرجع البحث في جواز ان يكون الوضوء المتأخر رافعا للحدث المتقدم الى البحث في جواز الشرط المتأخر في الاحكام الوضعية اذا ال فرق بين الشرط المتأخر في الحكم الوضعي و بين الموضوع المتأخر كما أتى بيانه.

ظهر ان حكم المصنف (ره) بوضوح استحالة ان يكون الوضوء رافعا للحدث المتقدم مبني على التمسك بالاحتمال الأول مع ان الانصاف ان الاحتمال الأول بعيد عن الواقع.[1]

٢. امتناع تقدم المعلول على العلة

اجازه عقد فضولی

[(مسألة ٩): الإجازة كاشفة عن صحة العقد الصادر من الفضولي]

(مسألة ٩): الإجازة كاشفة عن صحة العقد الصادر من الفضولي من حين وقوعه، فتكشف عن ان المبيع كان ملكا للمشتري و الثمن ملكا للبائع من زمان وقوع العقد فكأن الإجازة وقعت حين العقد ال ان تكون بمعنى: كونها شرطا لتأثير العقد من حين وقوعها و كأن العقد وقع حين الإجازة (74).

(٧٤) هذه احدى المسائل التي اضطربت فيها الأقوال و تشتت الاحتمالات حتى صارت من المشكلات و العويصات عندهم منشأها إنه إن قلنا بحصول الملكية بالعقد قبل الإجازة يلزم تقدم المعلول على العلة و تأثير المعدوم- و هو الإجازة- في الموجود و هو الملكية. و إن قلنا بحصول الملكية بعد الإجازة و بعد الإنشاء بزمان يلزم تأخر المعلول عن العلة بزمانين بعد ضرورة الإنشاء كالعدم، مع انه الأصل الأصيل في العقود كلها فضولية كانت أو غيرها، فكيف يؤثر مع العدم. و اذا الإشكال جعل الافهام حيارى فاختار كل مهرا فمن قائل بأن الشرط و المحقيقي المضعف و عقب العقد للإجازة. و ال ريب في كونه خلاف ظواهر الأدلة و من قائل بالكشف الحقيقي المضعف و عقب العقد للإجازة. و بعض الاخبار الخاصة كصحيح قيس عن أبي جعفر الباقر عليه السّلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السّلام في وليدة باعها ابن سيدها و أوهاا غائب فاستولدها الذي اشتراها فولدت منه فجاء سيدها فخاصم سيدها الآخر، فقال: وليدتي باعها ابني بغير إذني، فقال عليه السّلام: الحكم أن يأخذ وليدته و ابنها فناشده الذي اشتراها، فقال له:

خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفذ البيع لك فلما رآه أبوه قال له: أرسل ابني قال ال و اللّه لا أرسل ابنك حتى ترسل ابني فلما رأى ذلك سيد الوليدة أجاز بيع ابنه» ، و أي دفع إشكال تقدم المعلول على العلة بناء عليه إن شاء اللّه.

و من قائل بالكشف عن الرضاء التقديري و هو مقارن. و ال دليل على كفاية أصل الرضاء التقديري حتى يكون الكشف عنه كافيا و كان جوابا عن الإشكال.

و من قائل بالكشف بنحو اللم أي: كشف العلة عن معلولها.

و فيه: إنه خلاف ظواهر الأدلة الشرعية و إن نسب إلى المشهور.

و من قائل بالكشف الانقلابي يعني أن الإجازة تقلب الواقع عما كان عليه فيجعله مؤثرا بعد ما لم يكن كذلك.

و فيه: انه خلاف ما اشتهر من أن الشيء ال يتغير عما وقع عليه في الأمور الواقعية.

و من قائل بالكشف الحكمي ال الموضوعي و الكشف الحكمي عبارة أخرى عن النقل الموضوعي مع ترتب الأثر من حين العقد يعني: أن الإجازة يترتب حكم الملكية من حين حدوث العقد ال أن تكون الإجازة شرطا للملكية الحقيقية حتى يلزم تقدم المعلول على العلة هذه أقوالهم قدس سرّهم.

أقول: أوال: حق القول أن يقال الكشف أما حقيقي أو تنزيلي، و جميع ما ذكر من الأقسام داخل في القسم الثاني، فال وجه لتكثير الأقسام بعد عدم ثمرة معتنى بها في التكثير

و ثانيا: أصل الإشكال الذي اضرهم للفرار عنه إلى التمسك بهذه الوجوه حصل من المغالطة بين الأمور التكوينية و الأمور الاعتبارية و جميع ما أثبتوه في فن المعقول من أحكام العلة

المعلول على فرض صحة بعضها إنما هو في التكوينيات فقط و ال تجري في الاعتباريات التي تقوم بها نظام البشر، و كذا الأحكام الشرعية التي هي أيضا من الاعتباريات الصحيحة العقلائية في جميع المذاهب و الأديان و ال ربط لعالم الاعتبار بعالم التكوين[2]

٣. استحالة المعلول بلا علّة

(فانقدح بذلك ايضا انه لا اشكال و لا ريب (في المواراد التي يجب في الشريعة المقدمة (الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب) كالمسير الى الحج لاداء المناسك (و كالغسل في الليل من شهر رمضان و غيره (من المواراد (مما وجب عليه) اي على المكلف (الصوم في الغد اذا يكشف به) اي بوجوب المقدمة (بطريق الإن) و هي استكشاف المعلول عن علته (عن سبق وجوب الواجب) مثل يستكشف عن وجوب الغسل شرعا قبل الفجر وجوب الصوم بعده، (و انما المتأخر هو زمان اتيانه و ال محذور فيه اصلا (بل وهو مما لا بد منه سواء قلنا بوجوب المقدمة ام لم نقل (**و لو فرض العلم بعدم سبقه) اي بعدم سبق وجوب ذي المقدمة (لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري**) كعدم وجوب المسير الى الحج قبل الاستطاعة **لعدم معقوليه المعلول بلا علة** (ولو نهض دليل على وجوبها (يعني المقدمة مع ذلك (فلا محالة يكون وجوبها نفسيا (اذ لا واسطة بين الوجوب النفسي و الغيري، فاذا انتفى الثاني تعين الاول لا محالة غاية الامر ان مصلحته ال تلتزم ان تكون امرا وراء مصلحة ذي المقدمة، بل يكفي في ايجابها مصلحة ما (و لو (كانت (تهيئا) لذي المقدمة (ليتهيأ) المكلف (باتيانها) اي المقدمة (و ليستعد لايجاب ذي المقدمة عليه) في زمانه (فلا محذور ايضا).[3]

اجزاء

تصدير

ال شك في أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب أي أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعا لجميع ما هو معتبر فيه من الأجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية فإن هذا الفعل منه يعتبر امتثالا لنفس ذلك الأمر سواء كان الأمر اختياريا واقعيا أو اضطراريا أو ظاهريا. و ليس في هذا خلاف أو يمكن أن يقع فيه الخلاف و ذا ال شك و ال خلاف في أن هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ و يكتفى به عن امتثال آخر لأن المكلف حسب الفرض قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب و كفى. و حينئذ يسقط الأمر الموجه إليه لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه و انتهى أمده و يستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه و ما كان قد دعا إليه لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه **إلا إذا جوزنا المحال و هو حصول المعلول بلا علة**[4]

٤. استحالة توارد العلتين على معلول واحد

وحدت موضوع علم

آية الله خوئی

الجهة الأولى: استدلوا على توقف كل علم على موضوع بما برهنوا عليه في الفلسفة العالية من أن الواحد ال يصدر إال عن الواحد، و إال لزم توارد علتين على معلول واحد، و طبقوه على المقام

بدعوى: أن الغرض المترتب على كل علم غرض واحد، و يستحيل أن يكون معلولا لمسائله المتباينة بما هي متباينة، فلا بد و ان يكون بينها جهة جامعة، بها تكون مؤثرة فيه[5].

المتنجز لا يتنجز ثانيه

شيخ باقر ايرواني

و صياغة الشيخ العراقي قابلة للمناقشة إذ هي تبتني على قاعدة ان المنجز لا يتنجز ثانية.

و وجه القاعدة المذكورة: ان **لازم التنجز ثانية اجتماع علتين على معلول واحد**، فالتنجز معلول واحد اجتمعت عليه علتان احداهما العلم الإجمالي و الاخرى هي العلم التفصيلي و نحوه، و **اجتماع علتين على معلول واحد أمر مستحيل**.

هذا و يمكن مناقشة ذلك بان البياض و ان كان لا يمكن ان يصير ابيض ثانية و الموجود لا يمكن ان يطرأ عليه الوجود ثانية إلا ان هذا صحيح في القضايا التكوينية كالبياض و الوجود و ليس بصحيح في القضايا الاعتبارية، و **معلوم ان التنجز أمر اعتباري** إذ هو عبارة اخرى عن ثبوت حق الطاعة للمولى، و من البين ان بالامكان ثبوت حق الطاعة للمولى في شيء واحد من اناحيتين و يصير بذلك كيدا و إلا فما اذا يقول الشيخ العراقي فيما لو كان عندنا اناء خمري وقعت فيه قطرات بول فهل يقول قدس سره ان التنجز الثابت في هذا تنجز من اناحية الخمر فقط دون البول؟ كلا، انه باطل جزما، فان من شرب الخمر المذكور خالف حرمتين و استحق عقابين جزما.[6]

۵. استحاله وجود ممكن بدون علّت

آخوند خراساني

[الرد على القول بالمقدمة الموصلة]

و من هنا [قد][7] انقدح أن القول بالمقدمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات و القول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية.

فإن قلت **ما من واجب إلا و له علة تامة ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها** فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص.

قلت نعم و إن استحال صدور الممكن بلا علة إلا أن مبادي اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته و هي لا تكاد تتصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار و إلا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل[8]

---

[1] المقدمات و التنبيهات فى شرح أصول الفقه ؛ ج۳ ؛ ص۲۲۶-۲۲۷

[2] مذهب الأحكام (للسبزواري)؛ ج۱۶ ص: ۳۱۸-۳۲۰

[3] نهاية الوصول الى كفاية الأصول ؛ ص۳۴۶-۳۴۷

[4] أصول الفقه (ط ع اسماعيليان) ؛ ج ١ ؛ ص٢٤٤

[5] دراسات في علم الأصول، ج١، ص: ٩

[6] الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني ؛ ج ٣ ؛ ص٢٨١

[7] (٢) أثبتناها من« ب».

[8] كفاية الأصول (ط ع آل البيت) ؛ ص١١٦

مقوّمات تكوينى؛ مقوّمات اعتبارى

مقوّمات احرام

النظريه الاولى: إنّ‌الإحرام عباره عن النيّه.

و هذه النظريه استفادها جمله من الفقهاء من عدم جعل الشيخ الطوسي رحمه الله التلبيه ركنا في الحجّ‌ في كتابيه الجمل و المبسوط على ما نسب إليه فيهما، ففي غايه المرام: «و ظاهر المبسوط و الجمل أنّ‌الإحرام بسيط، و هو عباره عن النيه؛ لأنّه لم يجعل التلبيه ركناً، و لو كان لها مدخل في الإحرام لكانت جزءاً أو شرطاً، فيتحقّق الإخلال بالإحرام عند الإخلال بها»

و يمكن أن نستدلّ‌ لهذه النظريه ببعض الوجوه الفنيه:

الوجه الثالث: و يتركّب من ثلاث مقدمات هي:

الاولى: أنّ‌الإحرام يمكن تجريده عمّا عدا النيّه في بعض الأحوال، و لا يمكن تجريده منها بحال.

الثانيه: **و كل ما لا يمكن تجريد الذات عنه بحال فهو مقوّم لها**.

الثالثة: و حقيقة كل شيء بمقوماته الذاتيه.

فثبت أنّ‌النيه وحدها حقيقة الإحرام.

و لو فرضنا صحة كون ما لا ينفك عن الذات من مقوّماتها لم يتمّ‌ إلّا في الامور الحقيقيه ذات الوجود الخارجي، و أمّا الامور الاعتباريه الخاضعة للاعتبار المعتبر فليس لها ذات خارجيه يمكن تجريدها ليقال بأنّ‌ما يبقى هو من مقوّمات تلك الذات...

نعم، يمكن أن يقال بأنّ‌ لها حقيقة في افق نفس المعتبر و وعاء الاعتبار، و أنّ‌المقصود هو ما تتقوّم به تلك الحقيقة هناك.

لكن من الواضح أنّ‌الموجود في الامور الاعتباريه في ذلك الافق هو ما يكون داخلاً في اعتبار المعتبر و هو ما قد يتغيّر من حاله

لاخرى، فقد يعتبر بعض الأجزاء و الشرائط في عباده في بعض الحالات و لا يعتبرها في حالات اخرى، فالقيام من واجبات الصلاة في حال الاختيار و ليس كذلك في حال العجز و الاضطرار، و الجهر و الإخفات واجبان في الصلوات اليوميه في صوره العلم و ليسا كذلك في صوره الجهل، و الركعتان الأخيرتان من الصلوات الرباعيه واجبتان في حال الحضر و ليستا كذلك في حال السفر .. و هكذا.

و من هنا أمكن القول بأنّ‌ لكل واحد من هذه الاعتبارات حقيقة مستقلّة في وعاء الاعتبار.

نعم، قد تنتزع من مجموع هذه الاعتبارات بعض الامور المشتركة، فتلحظ و يوضع لها عنوان جامع كعنوان الصلاة، ثم ّ تترتّب عليه بعض الأحكام. لكن هذا العنوان له حقيقته و مقوماته الخاصة التي تختلف تمام ًا عن حقائق و مقومات كل فرد من أفراد الصلاة، كصلاة المسافر و الحاضر و العالم و الجاهل و القادر و العاجز و المضطر.

و الخلاصة أنّ الامور الاعتبارية قوامها باعتبارها لا بأي شيء آخر، لذا فحقائقها في عالم الاعتبار تختلف كلّما اختلف المعتبر فيها، فلا يوجد فيها ما يقبل التجزي و ما لا يقبل لا يعدّ ما لا يقبل التجزي منها معبّر ًا عن حقيقتها، فاستعمال هذه الطريقة فيما نحن فيه خلط بين الامور الحقيقية و الامور الاعتبارية[1].

شرط ثبوتي؛ شرط اعتباري

و بالجملة: قبل الخوض فيما هو مورد النظر إثبات ً، لا بأس بالإشارة إلى نكتة ثبوتيّة: و هي أنّه ربّما يقال: بأنّ اشتراط أن لا يكون الشرط مخالف ًا للكتاب، غير جائز ثبوت ًا، و لأجله ترى في كلمات القوم (رحمهم اللّه) و متونهم، اعتبار ًا اشتراط أن لا يكون الشرط مخالف ًا للكتاب؛ و ذلك لامتناع **تصوير المانعيّة في الأُمور الاعتباريّة و الموضوعات الاختراعيّة، بخلاف المسائل التكوينيّة**؛ ضرورة أنّ الوطوبة تمنع عن تحقّق الإحراق، بخلاف الحرير، فإنّه لا يمنع عن تحقّق الصلاة بعد القول بالأعمّ، فلا بدّ و أن يرجع مانعيّة الحرير إلى شرطيّة العدم؛ حتّى لا ينطبق المأمور به على المأتيّ به، فيكون فاسد ًا.

و من الغريب ما ذهب إليه أخير ًا الولد المحقّق مدّ ظلّه من إمكانه بحسب المصالح و المفاسد، أو بحسب الادّعاء!! فإنّه غير خفيّ ممنوعيّته؛ ضرورة أنّ الإطلاق الدليل متّبع، و سعة الموضوع له مورد النظر، و لا مانع من الادّعاء شرع ً، إلاّ أنّه لا دليل عليه، و لا يساعد عليه ظواهر المانعيّة مثلها كما لا يخفى، و تفصيله في محلّه[2].

اصل مثبت

شیخ انصاری

الأمر السادس [: عدم ترتب الآثار غير الشرعية على الاستصحاب و الدليل عليه]

قد عرفت أن معنى عدم نقض اليقين و المضي عليه، هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن، و **وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء؛ لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية**. فالمعقول من حكم الشارع ببقاء زيد و إيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك، هو حكمه بحرمة تزويج زوجته و التصرف في ماله، لا حكمه بنموه و نباته لحيته؛ لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع.

نعم، لو وقع نفس النمو و نبات اللحية مورد الاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارها الشرعية دون العقلية و العادية، لكن المفروض ورود الحياة مورد الاستصحاب.

و الحاصل: أن تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن- كسائر التنزيلات- إنما يفيد ترتيب الأحكام و الآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق، فلا دلالة فيها[3] على جعل غيرها من الآثار العقلية

و العاديه؛ لعدم قابليتها للجعل، و ال على جعل الآثار الشرعيه المترتبه على تلك الآثار؛ لأنها ليست آثارا لنفس المتيقن، و لم يقع ذوها موردا لتنزيل الشارع حتى تترتب هي عليه.[4]

تقديم قبول بر ايجاب

امام خمينى

تفصيل الشيخ في المقام و مناقشته?

ثمّ لو بنينا على اعتبار القبول في حقيقة البيع، فقد فصّل الشيخ (رحمه اللّه) بين إنشاء القبول بمثل «اشتريت» أو «ابتعت» أو «ملكت» و نحوها، و بين إنشائه بمثل «قبلت» أو «رضيت» ممّا يدلّ على مطاوعة الفعل؛ بجواز التقديم في الأوّل و عدمه في الثاني

و ذكر في وجه الجواز في الأوّل: أنّ الإنشاء بمثل ذلك ليس إلاّ على نحو إنشاء البائع بقوله: «بعت»، فكما أنّ «بعت» من البائع نقل ماله إلى المشتري، كذلك «ابتعت» من المشتري؛ نقل مال البائع إلى نفسه، و كما يمكن تقديم «بعت» على «ابتعت» كذلك يمكن العكس.

و ذكر في وجه عدم الجواز في الثاني أمرين:

أحدهما: أنّ القبول مطاوعة الفعل، و المطاوعة لا تعقل إلاّ مع تقديم الفعل عليه، و هذا كالكسر و الانكسار.

و ثانيهما: أنّ الأثر في المعاملة يحصل بالقبول، فلا بدّ من تأخيره، و إلاّ لزم الانفكاك و حصول الأثر بعد الإيجاب

أقول: لو سلّمنا اعتبار القبول في المعاملة، فلا نسلّم اعتباره من خصوص المشتري؛ لعدم الدليل عليه، بل مع حصول إنشاء المعاملة من كلّ من الطرفين و قبول الآخر تتمّ حقيقتها، فعلى ذلك القسم الأوّل من القبول المذكور في كلامه (رحمه اللّه) خارج عن محلّ البحث، فإنّه ليس من تقديم القبول على الإيجاب، بل من العكس، فإنّ معنى «ابتعت» كما ذكره هو (رحمه اللّه) ليس قبول البيع، بل نقل المالك عن الغير إلى نفسه، فلو قال البائع: «قبلت» يتمّ المطلوب، و قوله: «بعت» بعد ذلك، كقول المشتري: «ابتعت» بعد إيجاب البائع بمنزلة القبول، فليلتزم بخروج ذلك عن حريم النزاع.

> **و أمّا الوجهان لعدم الجواز في الثاني، ففي الأوّل منهما: أنّه خلط بين التكوين و الاعتبار، و كامنا في الثاني، و أنّه مع قبول المشتري مثلاً قبل إنشاء البائع ما ينشئه بعد ذلك، هل يعتبر العقلاء تحقّق البيع أم لا؟ و أين هذا من الكسر و الانكسار؟! و أيّ مانع من قول المشتري: «بفروش قبول دارم»، ثم يقول البائع: «فروختم»؟! و أمّا الثاني منهما: فمصادرة، فإنّ لزوم حصول الأثر بالقبول في المعاملة متوقّف على لزوم تأخّر القبول عن الإيجاب، و هذا أوّل الكلام [5].**

تنجیز در معامله

قال قدس سره: «ال يخفى: أنّ بطلان التعليق بالتعليق، ليس إلاّ من جهة الإجماع، أو لعدم صدق عناوين المعاملات عليه، و إلاّ فالدليل من العقل و النقل على اعتبار التنجيز؛ و ذلك لأنّ مما يمتنع عقلاً وه التعليق في الإنشاء، فإنّ **الإيجاد- سواء كان اعتبارياً، أو تكوينياً- يستحيل أن يعلّق على شيء**؛ أي كما ال يعقل أن يعلّق وقوع الضرب على أحد على كونه عدواً، فكذلك يستحيل أن يكون إنشاؤه شيئاً و إخباره به، معلّقاً على شيء؛ فإنّ إيجاد المعنى المقصود باللفظ، إمّا ال يحصل رأساً، و إمّا يحصل مطلقاً، فوقوع الإيجاد معلّقاً مرجعه إلى التناقض.

و بالجملة: فرق بين أن يكون المنشأ معلّقاً؛ بأن ينشئ البيع على تقدير كون اليوم يوم الجمعة، و أن يكون أصل إنشائه البيع معلّقاً؛ فإنّه ولو كان كذلك لاستحال الإنشاء، فما وه محل الكلام التعليق في المنشأ، و صحّته ال تخفى على أحد، بل وقوعه في الأحكام الشرعية، و في العقود و الإيقاعات، كالوصية، و التدبير، و النذر، و أخويه مما ال إشكال فيه»

أقول: الفرق بينهما ثابت واضح؛ فإنّه يصحّ إنشاء البعث و إيجاده في مثل «اضرب» نحو الضرب معلّقاً على مجيء زيد، و ليس المعلّق إلاّ نفس الإنشاء؛ أي الإيجاد االعتباري، و وه البعث بمعناه المصدري، و اذا ال بعث قبل المعلّق عليه؛ و ذلك لأنّه ليس في قول آلمر: «اضرب» إلاّ لفظ، و إنشاء- و وه الإيجاد- و منشأ- و وه ما يوجد بالإيجاد- و ال إشكال في أنّ لفظه تكويني و آلة للإيجاد و البعث، و ال تعليق فيه، و ال إشكال في عدم البعث فعلاً قبل حصول الشرط، و إنّما كان البعث و التحريك بعد الشرط، فإنشاء البعث يكون معلّقاً؛ إذ لو لم يكن يلزم وجود البعث، فوه باللفظ يوجد البعث على فرض حصول شرطه في عالم االعتبار، و **ال إشكال عقلاً فيه؛ إذ االعتبار غير التكوين**، و ال يقاس عليه[6].

رابطه لفظ و معنی

مکارم شیرازی

و أما الدليل الثاني فهو ما قد يقال من أن الألفاظ وجودات تنزيلية للمعاني و كأن المعنى يوجد بإيجاد اللفظ، و لذلك قالوا بأن للوجود أنواعا أربعة: وجودا خارجيا، و وجودا ذهنيا، و وجودا كتبيا، و وجودا لفظيا، فعد اللفظ أيضا من أنواع الوجود، و حيث ال يكون لحقيقة واحدة وجودان خارجيان، فكذلك ال يكون للفظ واحد معنيان.

و الجواب عنه: إن المراد من كون الألفاظ وجودات تنزيلية للمعاني تشبيه لألفاظ بالوجودات الخارجية، و يكون المقصود اهنا أن وجود اللفظ عالمة لوجود المعنى، و إلا ال إشكال في أن اللفظ و دالته على معناه أمر اعتباري عقلائي و ال يقاس بالوجودات الحقيقية الخارجية، **فإن هذا أيضا من المواد التي وقع فيها الخلط بين المسائل اللغوية و المسائل الفلسفية**، وعليه ال مانع من استعمال لفظ و إرادة معنيين.

و إن شئت قلت: سلمنا كون اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى، و لكن أي مانع من تنزيل شيء واحد منزلة الشيئين، فإن **التنزيل أمر اعتباري و ال مانع من اجتماع امور اعتبارية عند استعمال لفظ واحد**[7].

حجیت قطع

میرزا محمدحسن آشتیانی

فنقول ال إشكال في وجوب متابعة القطع و العمل عليه ما دام موجودا، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع، **و ليس طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفيا** (1).

---

(١) ما أفاده قدس سره من الواضحات التي ال ينبغي الارتياب فيها على وجه ال يحتاج إلى البيان، لأن كل معلوم الطريقية إنما يصير معلوما بالعلم، فال محالة يكون معلوميه العلم بذاته، فنسبته إلى معلوم الطريقية نسبة الوجود إلى الموجودات، و بعبارة أخرى طريقية كل شيء و اعتباره ثبت بالعلم، فال بد من أن يكون طريقا بذاته نظير الوجود للواجب و إن كان بينهما فرق في الذاتية، لأن طريقيته بغيره محال ظاهر، و طريقيته بدليل علمي مستلزم للتسلسل، و بالي أنه قد جرى ذكر ما ذكرنا في بعض كلمات الأساطين من أهل المعقول، **فبعد ما فرض كون الطريقية لازما للعلم و واجبا له، فال يعقل نفيه عنه و إال لزم تخلف الذاتي**، و بعبارة أخرى الحكم بالعدم إنما يتصور في الممكن ال الواجب، فال يحتاج إذا للاستدلال لعدم قابلية التصرف نفيا بلزوم التناقض، هذا و ما عرفت من المسلمات عند الأصحاب، حتى أنه يظهر تصريحا و تلويحا من كلمات الشيخ في العدة فراجع كلماتهم عند التكلم في الأدلة القطعية كالتواتر و الإجماع و دليل العقل حتى القياس المفيد للقطع، فإنها تنادي بأعلى صوتها أن كالمهم فيها إنما هو في إثبات الصغرى في مقابل المنكر لحصول القطع منها، نعم هنا شبهة لجمع من أصحابنا الأخباريين في القطع الحاصل من المقدمات العقلية ليست ناظرة إلى نفي ما ذكر، كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.[8]

مال

و أفسد من ذلك التزامه؛ بأنّ حبّة من الحنطة، و كفّ من التراب، مال بمقداره، و كذا كفّ من الماء في البحر؛ ضرورة أنّ المال ليس حيثيّة واقعيّة، حتّى يقال: إنّها قائمة بكلّ واحد من الحبّات، أو كل ذرّة من التراب و الماء، فلو لم تكن الحبّة مالا، ال تكون الحبّات و لو بلغت ما بلغت مالا؛ لأنّ ضم ما ليس بمال إلى ما ليس بمال، ال يفيد الماليّة؛ فإنّ ذلك **خلط بين التكوين و االعتبار** [9].

متمّم جعل

شیخ عبدالنبی عراقی

[القول بقاعدة متمم الجعل ابدا]

(منها) ان المامیات المخترعة الشرعیة اذا لوحظت بالقیاس الی شرائطها و صارت مرکبة معها تکون علی القسمین قسم یتعلق العلم و الجهل بها و یقدر المکلف علی ایجادها و ترکها کان فی العالم امرا و لم یکن فیه کالصلاة و اخواتها من سائر العبادات فانه یعلم بانها مرکبة و تنقسم الی کونها مع الطهارة او بدونها او مع التستر او بدونه الی غیر ذلک من الانقسامات المتصورة و تسمی علی حسب اصطلاحه قده بالانقسامات السابقة علی الامر و قسم آخر یستحیل تعلق

الادا‌ء و التميز و الجودة و التقسيمات و الايجادات الى بعد الامر بها كداعي الامر و قصد الوجه و العلم و الجهل به و امثال هذه و بعده تنقسم بانها اما ذاتية و اما كذا و اما كذا و تسمى على اصطلاحه بالانقسامات و القاضاء و اللاحقة على الامر حيث يستحيل التقسيم الى بعده **ثم زعم استحالة اخذ تلك الامور اللاحقة في متعلق الامر و ادراجها في الانقسامات السابقة بداهة استحالة اخذ المعلول بل المعلول في رتبة علته فكيف يؤخذ ما هو متأخر عنها برتبة او رتبتين في رتبتها** ثم زعم قدس انه لو اخذت فيها لزم الدور في تمام مراحل الحكم بل غيره ايضا كالامتثال بل زعم انه واردة في تمام معاني القربية على اختلاف انظارهم فيها في المسألة التعبدية ثم زعم انه اذا لا يمكن اخذها في متعلق الامر فلا يمكن تقييده بها و اذا لا يمكن التقييد فلا يمكن الاطلاق لان التقابل بينهما هو التقابل العدم و الملكة على زعمه كما سيأتي فسقط الخطاب عن الاطلاق و التقييد كلاهما لكن الاهمال الثبوتي بالنسبة الى تلك الامور ايضا محال لعقل لان تلك الامور اللاحقة في نفس الامر و في وعاء الثبوت إما لها جعل ما لا و اما لها وجوب على حذو سائر الاجزاء و الشرائط ما لا (فحينئذ) اذا كان الاهمال الثبوتي محالا فيجب على الشارع الحكيم من خطاب آخر و امر آخر يتكفل حالها و يسمى الخطاب الثاني على حسب اصطلاحه بمتمم الجعل (فحينئذ) فإن كانت واجبة بواسطته فيسمى عليه بنتيجة التقييد و ان بين عدم الوجوب فيسمى بنتيجة الاطلاق فبوجود الخطاب الثاني تتم المسألة و تفصل المخاصمة و تدفع المعضلة و على تشييد تلك القاعدة بنى عدة مهمة من المسائل الاصولية و الفقهية و اعترض على كلمات الاساطين قدس في مواقع عديدة و هوية تلك القاعدة **و اركانها ارجع لزوم الدور و استحالة اهمال الثبوتي و ان النسبة بين المطلق و المقيد هي العدم و الملكة و لزوم قصد الامر و امثاله في العبادة** بل ربما يحتاج الى متمم الجعل و لو لم يكن المجعول عبادة لانه على انحاء،

و هذا و لكنك خبير بما فيها من الخلل من جهات شتى حيث (اولا) ما ذا دعت نفسه الشريفة الرفيعة عن العدول من كلام الشيخ قدس بان تصحيح العبادة لا يمكن إلا بالامرين حتى يكون الامر سهلا على حملة العلم بعد فهم كلامه حتى لا يحتاجون الى صرف العمر الشريف مدة مديدة في معرفة ذلك الاصطلاح ثم بعد المعرفة يعرفون بانه كلام الشيخ قدس الذي غير مقبول عند المحققين مع ان المتمم الجعل ايضا مما اصطلح عليه الكلباسي قدس في اشارته بل انه ايضا لم يرض به و يظهر منه انه كان قبله و (ثانيا) لا مشاحة في الاصطلاح لكن من بظن بامكان خلو الواقعة عن حكم الله و يدعي عدم تماميه الادلة على استحالته او قلنا بامكانه فحينئذ **كيف يدعى استحالة اهمال الثبوتي** و لعل المقام قد اهمل في حكمه و لن يجعل لها حكم اصلا[10]

شهيد صدر

الثاني: أن الإهمال في الحكم محال، بل هو إما مطلق أو مقيد، و قد استنتج ذلك في تعليقته على المجلد الأول من أجود التقريرات[11] من أن شوق المولى الى محالة إما أن يكون متعلقا بخصوص صدور الفعل من العالم مثلا أو بالمطلق، لا بقسم خاص.

و هذا الكلام منه خلط بين باب الشوق و باب الحكم.

توضيح ذلك: أن الحكم غير الشوق كما اعترف به السيد الأستاذ في إيراده على الشيخ الأعظم (قدس سره)، حيث استدل الشيخ الأعظم على رجوع قيد الهيئة إلى المادة بأن المولى إذا تصور شيئا فإما أن لا يشتاق إليه و لا كلام لنا في ذلك، أو يشتاق إليه، و على الثاني فإما أن يشتاق إلى مطلق ذاك الشيء أو إلى حصة خاصة منه، فعلى الأول يكون الحكم مطلقا، و على الثاني يكون الحكم مقيدا لكن القيد رجع إلى متعلق الاشتياق. و أورد على ذلك السيد الأستاذ بأن هذا الكلام لا يثبت المقصود من رجوع قيد الهيئة في الأحكام إلى المادة، لأن الحكم غير الشوق، و هذا التشقيق كان تشقيقا في الشوق.

فإذا بنينا على أن الحكم غير الشوق قلنا في المقام: إن استحالة الإهمال بما هو إهمال في باب الشوق لا تقتضي استحالة الإهمال بما هو إهمال في باب الحكم، ففي باب الشوق يكون الإهمال محالا في ذاته و لو فرض التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل التضاد بخلاف باب الحكم، فإن الشوق و الحكم كلاهما مشتركان في كونهما من موجودات عالم النفس، إلا أن الفرق بينهما أنه في باب الحكم يمكن أن يفرض الإهمال و عدم الإطلاق و التقييد و الالتزام بلازم ذلك من عدم الانطباق على ما في الخارج- بعد قطع النظر عن إشكال اللغوية- أما في باب الشوق فالانطباق على ما في الخارج ذاتي له، و لا يعقل تعلق الشوق بالصورة الذهنية إلا باعتبار انطباقها في نظر المشتاق على ما في الخارج، إذن فلا يعقل فيه الإهمال.[12]

نصف اعتباري؛ نصف حقيقي

و الفرض الثاني: ما إذا قلنا بظهوره في النصف من الحصّتين ظهوراً بحسب الإطلاق؛ أي يقتضي إطلاق الكلام ذلك.

و **لعلّ منشأ دعوى الظهور في النصف من الحصّتين، مقايسة الأمر الاعتباريّ و الأقسام الاعتباريّة بالأقسام الخارجيّة التكوينيّة**؛ حيث إنّ النصف الخارجيّ مشترك بينهما، فتوهّم أنّ النصف كذلك و لو في الاعتباريّات و الأنصاف المعتبرة في المبيع خارجاً.

مع أنّ القياس مع الفارق؛ فإنّه في الخارج لا يكون نصف غير مشاع، بخلاف ما في الاعتبار؛ فإن نصف كلّ منهما لا يشاركه غيره، و لهذا لا يجوز التصرّف في الموجود الخارجيّ إلّا بإذن الشركاء، و تصحّ التصرّفات الاعتباريّة في النصف المختصّ بلا دخالة إذن شريكه.

فنقول: إنّ النصف الاعتباريّ الذي اعتبر في الدار الموجودة في الخارج، لا تعيّن له بوجه إلّا تعيّن كونه نصفاً، فتعيّن النصف من الحصّتين كسائر التعيّنات خارج عن حيطته.

و كيف كان: لو كان ظاهراً في الحصّتين، و الفرض عدم إرادته إلّا ذلك، فلا يمكن ذلك إلّا مع الغفلة عن الواقعة، و في مثله كما ذكرناه لا تجري الأصول اللفظية و المقاميّة[13].

ولايه شرعيه؛ ولايه تكوينيه

تنبيه:

قد عرفت في ابتداء مسألة ولاية الأب و الجدّ: أنّ الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد على الآخر، و عدم نفوذ تصرّفات أحد في سلطان الآخرين. قد خرجنا عنه حسب البناءات العقلائية المُمضاة في الطائفة الأُولى و حسب الأدلّة العقليّة في الطائفة الثانية.

و حيث تحتاج تلك العقليات إلى التأييد من ناحية النقليات، فلا بدّ من الإشارة إليها مع رعاية الاختصار. و قبل الورود فيها لا بأس بالإشارة إلى أمر:

و هو أنّ هذه الولاية الكلّيّة التي أردنا إثباتها للحاكم الإسلامي و الفقيه الجامع للشرائط غير الولاية الكلّيّة الإلهية التي حرّرت لرسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) و للأئمّة المعصومين (عليهم السّلام) و لفاطمة المعصومة الزهراء عليها سلام اللّه تعالى فإنّها طور آخر من الولاية، ربّما يرجع إلى ما لا أذُن سمعت و لا عين رأت و لا خطر بقلب بشر، **فلا ينبغي الخلط بين الأُمور التكوينية و الاعتبارية التشريعية**[14].

[1] مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (بالعربية)؛ ج٢٨، ص: ٢٦٤-٢٧٣

[2] الخيارات (للسيد مصطفى الخميني)؛ ج٢، ص: ٤٧

[3] (١) كذا في النسخ، و المناسب:« فيه»؛ لرجوع الضمير إلى تنزيل الشارع.

[4] فرائد الأصول ؛ ج ٣ ؛ ص٢٣٣-٢٣٤

[5] كتاب البيع (تقريرات، للقديري)، ص: ٢٠٨-٢٠٩

[6] كتاب البيع (تقريرات، للخرمآبادي)؛ ص: ٣٢١-٣٢٢

[7] انوار الأصول ؛ ج ١ ؛ ص١٥٤-١٥٥

[8] بحر الفوائد في شرح الفرائد (طبع جديد) ؛ ج ١ ؛ ص٢١

[9] كتاب البيع (للإمام الخميني)؛ ج٣، ص: ١١

[10] التقريرات المسمى بالمحاكمات بين الأعلام ؛ ص٢٤-٢٥

[11] (١) ص ١٠٣

[12] مباحث الأصول ؛ ج ١ ؛ ص٤١٩-٤٢٠

[13] كتاب البيع (للإمام الخميني)؛ ج٢، ص: ٥٧٢

[14] ولاية الفقيه (للسيد مصطفى الخميني)؛ ص: ١٩-٢٠