اعتباریات؛ تکوینیات

- تمهید
- خلط اعتبار با تکوین
  - خلط اعتبار با تکوین
  - چند مثال:
- 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

تمهید

[1]ما که طلبه بودیم و سال‌ها در مورد تمایز حقوق و اعتباریات مباحثه می‌کردیم و با حساسیّت مواظبت می‌کردیم، سر جایش که می‌رسید متوجه می‌شدیم که بدون این‌که خودمان بفهمیم یک استدلال تکوینی کرده‌ایم؛ آدم برمی‌گردد و می‌بیند که این‌ها را با هم مخلوط کرده‌ایم[2].

---

[1] برشی از مقاله «قاعدة التصحیح بقدر الامکان و الابطال بقدر الضرورة»

[2] آیه الله سیستانی در این‌باره می‌فرمایند:

من أهم نتائج تأثر الأصول بالفلسفة وقوع الخلط بين القوانين التكوينية و الاعتبارية و أمثلتنا على ذلك كثيرة، منها:

أ- القول بامتناع الشرط المتأخر لاستحالة تقدم المعلول على علته زمانا مع أن الشرط المتأخر من الاعتباريات لا من التكوينيات.

ب- استحالة القول بالكشف الانقلابي في الإجازة المتأخرة عن البيع الفضولي، حيث ذهب بعض العلماء للقول بالنقل و ذهب بعضهم للقول بالكشف الحقيقي و بعضهم للقول بالكشف الحكمي و ذهب البعض الآخر و هو مسلكنا أيضا- للقول بالكشف الانقلابي، بمعنى الالتزام بملكية المالك للمبيع واقعا إلى حين الاجازة و بحصولها ينكشف حصول الملك للمشتري منذ البيع، و بذلك يحصل انقلاب في الملكية ما بين زمان البيع و زمان الاجازة و لهذا عبر عنه بالكشف الانقلابي، فالقائلون باستحالته يستندون لقاعدة استحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه مع أنها قاعدة تكوينية فكيف تجري في الاعتبارات.

ج- القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي و امتناع اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري لاستحالة اجتماع الضدين و المثلين، مع أنه لا تضاد في الاعتباريات بما هي.

د- قول المحقق النائيني (قده) بمتمم الجعل المفيد فائدة الإطلاق أو التقييد، و ذلك في مورد كون القيد للحكم من التقسيمات اللاحقة له لا السابقة كقصد الامتثال بالنسبة للأمر، فهنا لا يصح كون الجعل مقيدا بقصد الامتثال لتأخره عنه رتبة و لا كونه مطلقا بالنسبة له لأنه إذا استحال التقييد استحال الاطلاق لتقابلهما تقابل الملكة و العدم، و حيث أن الإهمال في الواقعيات مستحيل فلا بد من كون الجعل مقيدا أو مطلقا، و لكن حيث لا يمكن الاطلاق و التقييد في الجعل الأول في مقام الاثبات نحتاج لمتمم الجعل المفيد فائدة الاطلاق أو التقييد، و هذا القول كما ترى مبني على قانون استحالة الاهمال في الواقعيات مع أنه قانون تكويني لا يجري في الاعتبارات.

ه- انكار المحقق النراقي بيع الكلي في الذمة كبيع صاع من الحنطة في الذمة مستندا لاستحالة تحقق العرض بدون المعروض، و حيث أن الملكية في المقام عرض موجود فكيف تقوم بأمر معدوم و هو الكلي في الذمة، و هذا من باب اسراء التكوينيات للاعتبارات.

و- الاعتراض على مسلكنا القائل بمتمم الجعل التطبيقي الذي طرحناه في بحث الحقيقة الشرعية و بحث الصحيح و الأعم، و مفاده أن الشرع الشريف كما قام باختراع بعض الماهيات الاعتبارية كالصلاة مثلا قام بالتدخل الاعتباري في مقام التطبيق أيضا، فالصلاة التي هي عبارة عن الليل الخضوعي أمام الخالق لا تنطبق قهرا على صلاة الحضر و السفر و صلاة الغريق و إنما الشارع قام بتطبيقها على هذه الافراد، و قد اعترض على هذا المسلك بأن انطباق الكلي على فرده انطباق قهري لا وجه لتدخل الجعل فيه، مع أن البداية انطباق الكلي على فرده قهرا أو على الجزء التحليلي للفرد كما هو الصحيح قانون تكويني لا يجري في الاعتباريات، فأي مانع من تدخل المقنن في تطبيق الماهية الاعتبارية كالميتة و المذكى و الديناران على أفرادها، و هذا ما يسمى بمتمم الجعل التطبيقي فيكون الاعتبار متدخلا في أصل جعل الماهية و في تطبيقها أيضا.

ز- الاعتراض على عدم حجية الأصل المثبت بأن ذلك مستلزم للتفكيك بين اللوازم و الملزوم و الانفكاك بين الشيء و لوازمه مستحيل، مع أن هذا قانون تكويني لا وجه لتسريته للاعتباريات، و الحاصل أن دخول الفلسفة في علم الأصول أدى لمثل هذه الاشتباهات، مع أن قوانين الفلسفة قوانين تكوينية لا تمتد للاعتباريات التي هي فرضيات مخترعة للتأثير على سلوك الآخرين، فهي أمور لا تختلف فيها الأنظار و إنما تختلف باختلاف الأنظار و تتطور بتطور المجتمعات كما نرى في عصرنا هذا من توسع المعاملات البنكية و التجارية و كثرتها، بحيث يكون من الخطأ عند الفقيه أن يقوم بمحاولة ارجاع المعاملات الجديدة للمعاملات الشائعة في زمان النصوص، فإنه لا موجب لذلك بل هي معاملات جديدة تندرج تحت عمومات الصحة ما لم تتعارض مع كتاب الله و السنة، بلا حاجة لإرجاعها لعنوان المعاملات القديمة كالبيع و الاجارة و الصلح و الشركة و نحوها، بل نقول بأنها معاملات اعتبارية جديدة فإن التطور الاقتصادي للبشرية يدفعها لتأسيس معاملات جديدة بقدر حاجتها إليها، و القانون العام في باب المعاملات هو عمومات الحل و الصحة ما لم تعارض الكتاب و السنة.(الرافد في علم الأصول ؛ ص61-٦٣)

به عنوان بالا،میتوان فهرست بلندی از مثالهایی چون: تمسک به استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبین، استحاله طلب از معدوم، استحاله انتقال اعراض، استحاله تشکیک در اعتباریات، بطلان جزء الا یتجزی در تصویر ملک مشاع، استحاله کون العدم وصفاً و نعتاً لشیء، امتناع تأثیر معدوم در موجود، تمسک به قاعده «الواحد» در مبحث استعمال لفظ در اکثر از معنا، نفی وجود و ماهیت از فرد مردّد و بطلان ملکیّت آن، امتناع تقدّم معلول بر علّت در اجازه عقد فضولی، استحالة المعلول بلا علّة، استحالة توارد العلّتین علی موضوع واحد در مسئله موضوع علم، قاعده المتنجز لا یتنجّز ثانیة، استحاله وجود ممکن بدون علّت در اعتباریّات، خلط بین مقوّمات تکوینی و مقوّمات اعتباری و مباحث مطرح شده در اثبات سرفصل های اصولی از قبیل: اصل مثبت و متمّم جعل و حجیّت قطع یا فقهی مانند: تقدیم قبول بر ایجاب، تنجیز در معاملة و مال و... را اضافه کرد.

برای بررسی تفصیلی این موارد به پیوست شماره ۱ مراجعه فرمایید.

خلط اعتبار با تکوین

خلط اعتبار با تکوین

فضای حقوق و اعتبار، یک فضایی است تابع ارزشها و اغراض و متفاوت است با فضای تکوین [1]. و من -بینی و بین الله- دهها مورد برخورد کردم که میدیدم روایتی که شارع فرموده، دارد علمای بزرگ را ارشاد میکند به امری که به آن توجه نمیکنند.

---

[1] من گمانم این است -به این صورت جایی ندیدم، اگر شما دیدی به من هم بفرمایید- کلّ علوم انسانی: اخلاق، اقتصاد، فقه، حقوق، تمام این ها را شما میتوانید با دو تا واژه شروع کنید؛ بعد همه آن ها را تحت این دو واژه سامان بدهید: اغراض، قیَم؛ غرض، ارزش. هیچ کدام از این علوم نیست مگر این که وقتی سراغش میروید میبینید سروکار شما با این دو عنصر است، سوّمی هم ندارد. سوّمی دارد ولی نه سوّمی که مثل آن دو دخیل باشد بلکه نقش واسطه را دارد.

غرض، آن چیزی است که مردم ندارند؛ آن را میخواهند.ارزش یعنی چه؟ یعنی آن چیزی که این غرض را به آن ها میدهد.ارزش آن چیزی است که آن ها را به آن مطلوب و به آن غرضشان میرساند. این تقسیمبندی کلی است. حالا هر مثالی هم بزنید، بعضی مثالهای حقوق و اخلاق و این ها خیلی پیچیده میشود. من تا آن جایی که بوده، توانستم با این تحلیل کنم.

مثال بسیار ساده: وقتی تشنه شدید، غرض شما سیراب شدن است. یک چیزی هست این جا که دارای ارزش است، یعنی شما را به غرضتان میرساند. آن چیست؟ آب است. پس غرض، سیراب شدن است و ارزش، آب است؛امّا تا آب را جه‌تدهی نکنید، شما را به غرضتان نمیرساند.این که میروید آب میخورید. رفتن و آب خوردن، جه‌تدهی شیء ِدارای ارزش است یا همان آب، به سوی غرض. آب را برمیدارید میخورید. این جه‌ت دهی، تکوین ِمحض است.

حالا یک کسی آن جا نشسته پایش فلج است، از آن طرف هم آب میخواهد. غرض را دارد. صاحب ارزش هم این جا هست؛ فقط نمیتواند جه‌تدهی تکوینی کند. این جا فضایی است که یک اموری جدیدی پیش میآید. چیزهایی که انسانی است. دیگری را صدا میزند. سه عنصر این جا داریم:امر، التماس، دعا. اگر پایینتر از این آقایی است که صدایش میزند میگوید دعا، ادعوک، از شما میخواهم، خواهش میکنم، این آب را به من بدهید چون پا ندارم. اگر مساوی هستند، میگوید التماس. التمسک، از شما درخواست میکنم، درخواست مساوی به مساوی. و اگر آن شخص پایینتر است، یأمره، میگوید برو آب را بیاور. خود امر و لوازمی که امر دارد شروع در فضای جه‌تدهی است.

در واقع، عقلا در تجربیاتی که از عالم دارند میدانند باید ارزشها را جه‌تدهی کنند تا به اغراضشان برسند. این جه‌تدهی کردن یعنی همان فضای اعتبارات عقلایی. تمام دستگاه اعتباریّات عقلا اخّاذی کردند و ادای جه‌ت گیری های تکوینی را در آوردند.

در همان مثال خودمان، ما آب داریم؛ نوشیدن آب داریم؛ سیراب شدن داریم. این ها هنوز جه‌تدهی نیست. رابطه این ها را که درک میکنیم، ارزشها میآید. ارزش یعنی آب، ارزش دارد، برایش میتوانی پول بدهی. خوردن هم با سلامتی، ارزش دارد. اگر الآن مریض باشی نتوانی آب بنوشی، پول میدهی که کاری بشود بتوانی ببلعی، بنوشی، آب را قورت بدهی.

درک رابطه آمد. ارزش برای اینها هم آمد؛ اما جذبه‌ی هنوز نیست. جذبه‌ی که ما می‌گوییم که منظورمان اعتبار است این است که «باید» آب بخوری. این «باید»، وجوب، الزام، این ها جذبه‌ی است. نه آب، جذبه‌ی است و نه خوردن. اینها همه اذ القیمة هستند.ما هر چه بگردیم در خارج «باید»ی نداریم. چیزی که ما در خارج داریم یک بدن داریم، یک تشنگی داریم. این ها را داریم.

عقل با عقل نظری خودشان، روابط را درک می‌کنند و به تعبیری ساده‌ی خودمان تجربه دارند. عقل و پدرانشان تجربه دارند. تجربه دارند یعنی این که می دانند: اگرالف؛ آنگاه ب. یعنی اگر این کار را بکنی این طور می شود. کسی که سم خورده است و مسموم شده است و مرده است رابطه معلوم نبود سپس معلوم شد. اگر این ماده را بخوری می میری ولی قبلش نمی‌دانست. خب پس با عقل نظری، هست ها را درک می‌کند. عقل نظری، فقط هست ها را درک نمی‌کند؛ بلکه تمام حقائق نفس الامریه را ولو به هست خاجی هم در نیایند درک می‌کند. بعد چه می کند؟ عقل اغراضی دارند که می خواهند به آن برسند. حالا می خواهند جهت دهی کنند. جهت دهی با انشاء و با جعل اعتبار حق به معنای وسیعش؛ چه باید و نباید های تکلیفی و چه احکام وضعی. عقلاء با انشاءِ این طور احکام تکلیفی و وضعی، خودشان را به اغراضِ خودشان می‌رسانند و اسمش را می‌گذارند فلانی حق دارد.(سایت المباحث، تبیین اعتباریات با تکیه بر نظام اغراض و ارزش ها)

چند مثال:

۱. امتثال عقیب امتثال

مرحوم حاج آقا رضا همدانی در بحث صلاة صبی می‌گویند که وقتی صبی امر را انجام داد دیگر نمی‌شود تکرار بشود.[1] مفصل بحث کردند،

«یختار الله احبّهما الیه»

اما در بحث نماز جماعت که حضرت فرمودند: نماز فرادی خواندی بعد جماعت به پا شد یکی دیگر بخوان، «یختار الله احبهما الیه[2]». رفتیم آنجا دیدیم وقتی برای حاج آقا رضا واضح است که شارع دارد این مطلب را می‌گوید[3]، آن وقت رفتند دل دادند به حرف شرعی و نماز را قشنگ تصحیح کردند همین مطلبی که جای دیگر گفتند معقول نیست.

وقتی شارع می‌گوید: «یختار»، شما بروید ذهنتان را تلطیف کنید. بالا ریب همه مباحث ِامتثال عقیب امتثال و امثال آن را دور می‌اندازید.چون شارع با آن عقل اکملی که خدای متعال در او قرار داده، به شما می‌گوید آخر این چه حرفی است؟ آیا وقتی یک فرد از قضی حقیقیه انشائیه را آوردی ساقط شد؟! نمی‌شود ساقط بشود، هنوز مجال دارد تا افراد دیگر هم بیاورد. انواعی دارد، البته ما آنجا مفصل بحث کردیم. ولی اصل اینکه شما بگویید وقتی امر انجام شد سقط الامر، نه این طور نیست. پس شارع با روایت «**یختار الله احبهما**» ذهن ِکوه مانند، اقیانوس مانند ِحاج آقا رضا همدانی را ارشاد کرده است .بسیاری روایات در فضای فقه این طور است. ما باید اوّل قاعده را، فهم را، ضوابط را از روایات بگیریم. نه اینکه خودمان یک خط‌کشی بکنیم، بعد بگوییم که این خلاف این است و نقتصر علی موردہ. این یک قاعده کلی است[4].

۲.کشف حقیقی و کشف حکمی

ای مثلاً مرحوم شیخ در بیع فضولی می‌گویند کشف معقول نیست.[5] استادشان شریف العلماء کشف حکمی را مطرح کردند[6]. روی این مبانی که مقدماتش را چند بار عرض کردم، به راحتی کشف حقیقی قابل تصحیح است[7].

۳. فرد مردّد در فقه

شیخ در بحث بیع صاع من صبره فرمودند ملکیت فرد مردد،معقول است[8] اما خودشان در قبض فرمودند معقول نیست[9]. همینجا حاج آقا مرتضی حائری می‌گویند این ها معقول است[10].

مالکیت معدوم، معقول است. چرا؟ چون این ها اعتباری است. گفتن این مطلب ،از خود شیخ است [11].

ابطال حقوقی؛ ابطال تکوینی

در بحث ما هم[12] اگر روال عقلا بر این است که مجنون عبارتش هیچ است، پس وقتی مجنون کاری انجام داد و مدتی هم طول کشید، کار او هم هیچ است. عقلا می‌گویند این «هیچ»ی که ما می‌گوییم در فضای اعتباریات است. اگر انجام داده است ،ما می‌توانیم برای ابطالش قانون اعمال کنیم. بگوییم ابطال می‌کنیم به قدر ضرورت.

به عبارت دیگر «ابطال عن ضرورة» با «ابطالِ ریاضیِ عن قاعدة» دو تاست. می‌گویید عقلا می‌گویند: «هیچ» ،پس عمل باطل است، این ابطال ریاضی و تکوینی است.اما ابطال حقوقی تابع ملاحظه کردن ملاکات و مصالح و مفاسد و اغراض حکیمانه است. چرا ما باطل کنیم چیزی را که همین الآن می‌توانند ادامه بدهند؟!

بله، قاعده می‌گوید: بیع فضولی باطل است، از شمس هم روشن‌تر است.شارع نمی‌گوید بروید فضولی معامله بکنید. آیا واقعاً فقه می‌خواهد تشویق کند به بیع فضولی؟ نه. ما می‌خواهیم بگوییم بیع فضولی نکنید. همین خود تصرفش هم خلاف شرع است. چرا دارید این کار را انجام می‌دهید؟

اما حالا آمدیم و بیع فضولی شده است و آثار بر آن بار است. این آثار را چه کنیم؟ کاری می‌کنیم که به اغراض خودمان برسیم .می گوییم نه کلاً صحیح هست،و نه کلاً باطل است. اختیار را به دست مالک می‌دهیم. آیا حکیمانه‌تر از این راه می‌شود؟ اگر آن را مطلقاً ابطال کنیم به عسر و حرج منجر می‌شود. شارع خیلی راحت آمده گفته یک راه حکیمانه‌ای قرار می‌دهم که ما می‌گوییم خلاف قاعده است. کجایش خلاف قاعده است؟!

---

[1] و متى أتى بتلك الطبيعة جامعة لشرائط الصحّة سقط عنه هذا التكليف، سواء كان ذلك بعد صيرورته إلزاميّاً أم قبله من غير فرق بين أن يتعلّق بذلك التكليف المستمرّ أمر واحد، كما لو أمره قبل البلوغ بصلاة الصبح دائما ما دام حيّا ثمّ رخّصه في ترك الامتثال ما لم يبلغ امتنان به، أو ثبت بخطابين مستقلّين، بأن قال: تستحبّ صلاة الصبح قبل البلوغ و تجب بعده، أو تستحبّ على الصبيّ و تجب على البالغ، فإنّ حصول المأمور به في الخارج على نحو تعلّق به غرض الآمر كما أنّه مسقط للأمر المتعلّق به بالفعل، كذلك مانع عن أن يتعلّق به أمر فيما بعد؛ لكونه طلبا للحاصل.(مصباح الفقيه؛ ج9، ص: 360)

[2] علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله ع أصلي ثم أدخل المسجد فتقام الصلاة و قد صليت فقال صل معهم يختار الله أحبهما إليه.(الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج3 ؛ ص379)

[3] ويستحب ان يعيد المنفرد صلاته التي صلاها إذا وجد من يصلي تلك الصلاة جماعة امام كان أو مأموما بلا خلاف فيه على الظاهر بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء وصحيحة ابن بزيع قال كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام اني احضر المسجد مع جيراني وغيرهم فيأمروني بالصلاة بهم وقد صليت قبل ان اتيهم وربما صلى خلفي من يقتدي بصلاتي والمستضعف والجاهل أفكره ان أتقدم وقد صليت لحال من يصلي بصلاتي ممن سميت لك فمرني في ذلك بأمرك انتهي إليه واعمل به إن شاء الله فكتب صل بهم وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا صليت صلاة وأنت في المسجد أو في بيتك وأقيمت الصلاة فان شئت فأخرج وان شئت فصل معهم واجعلها تسبيحا وموثقة عمار قال سألت أبا عبد الله عن الرجل يصلي الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعة أيجوز ان يعيد الصلاة معهم قال نعم وهو أفضل قلت فإن لم يفعل قال ليس به بأس وخبر أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصلي ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة وقد صليت قال صل معهم اختار الله أحبهما إليه وخبر حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة وخبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال لا ينبغي للرجل ان يدخل مع قوم في صلاتهم وهو لا ينوي بها صلاة بل ينبغي ان ينوي بها وان كان قد صلى فان له صلاة أخرى وعن الصدوق مرسلا قال وقال رجل للصادق عليه السلام أصلي في أهلي ثم اخرج إلى المسجد فيقدموني فقال تقدم لا عليك وصل بهم قال وروى أنه له أجر من صلى معهم وروى أن الله يحب أفضلهما وأتمهما وخبر داود قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يكون مؤذن مسجد في المصر وامامه فإذا كان يوم الجمعة صلى العصر في وقتها كيف يصنع بمسجده قال صلى العصر في وقتها فإذا كان ذلك الوقت الذي يؤذن فيه أهل المصر فاذن وصل بهم في الوقت الذي يصلي بهم أهل مصرك ثم إن جملة من هذه الرواياة كصحيحة ابن بزيع وخبري زرارة وأبي بصير مرودها على الظاهر الحضور جماعة المخالفين في الاستشهاد بها للمدعى وهو استحباب الإعادة لمحض ادراك الجماعة لا ان اياداها لا يخلو من تأييد مع ما فيها من الدلالة على مشروعية الجماعة في مرودها الذي هو أيضا من جزئيات المقام صورة وكيفا كان ففيما عداها غنى وكفاية ولكن لا يخفى عليك ان المنساق من مرود هذه الأخبار كما هو صريح بعض منه هو ما لو صلى منفردا في وقتها أي صلاة أدائية فأعادها مع قوم لم يصلوا بالايتمام بإمامهم أو بالإمامة لهم في تلك الصلاة التي صلاها فهذه الصورة هي القدر المتيقن الذي تطابقت النصوص والفتاوى على شرعيتها وامام ما عداها من الصور المتصورة في المقام مثل ما لو صلى جماعة فأعادها أو صلى منفردا أو صلى منهم منفردا فأعادها لتحصيل فضيلة الجماعة أو صلى منفردا ثم عم من لم يصل أو صلى كل منهم منفردا فأعادها جماعة في غير تلك الصلاة كما لو أعاد صبي بمن يصلي الظهر أو امام له أو فاعادها جماعة في غير تلك الصلاة كما لو أعاد عصرها مقتديا بمن يصلي الظهر أو العصر مقتديا بمن يصلي العشاء فيها من الشكل بعض مقتضيات المثال إلى غير ذلك من الفروض الا يخلو الجزم باستحباب الإعادة فيها نعم قد يتمشى في خروجها عن منصرف النصوص فمقتضى الأصل عدم مشروعية الإعادة فيها نعم قد يتمشى في بعض الصور منها قاعدة التسامح كما ستعرف وفي بعض اخر منها كصورة اختلاف الصلاتين في الأدائية والقضائية أو في الظهرية والعصرية المثال أو كونها مقضيتين يمكن منع الانصراف فيها أو ادعاء كونه بدويا على تقدير التسليم...

تنبيهات ... الثاني: هل يتعين في المعادة نية الندب أم يجوز نية الوجوب قولان ظاهر الأكثر الأول وصريح الشهيدين على ما حكي عنهما الثاني في الشهيد الثاني في محكي الروض أنه قال وأولى الصلاتين أو الصلوات هي فريضة فيونى بالباقي الندب لامتثاله المأمور به على وجه وفرج من العهدة ولو نوى الفرض في الجميع جاز لرواية هشام بن سالم ثم نقل الرواية ثم قال ولما روى أن الله يختار أحبهما إليه وروى أفضلهما أو أتمهما انتهى.

وعن الذكرى والدروس أيضا تجويزه مستدلا عليه بالرواية المذكورة واعترض شيخنا المرتضى رحمه الله على هذا القول بعد نقله عن الشهيدين وفيه نظر لان الفعل الأول قد وقع على وجه الوجوب مستجمعا لشرائط السقاط الواجب في الوقع نفي الوجوب عنه والا وجوب اخر حتى يقع

الفعل الثاني عليه ويمكن توجيه القول المذكور بأن المراد نية الفرض على وجه التوصيف بان يقصد كون هذا الذي يأتي به هو الذي يسقط به امتثال الامر السابق والعيب في ذلك بعد هذا الشارع ورخصته في أن يجعلها الفريضة ان شاء كما في مصححتي حفص وهشام بن سالم واخباره بأنه يختار الله أحبهما كما في رواية أبي بصير أو أفضلهما وأتمهما كما في ثالث مرسل نعم في بعض الأخبار انها لك نافلة وفي اخر اجعلها تسبيحا انتهى.

أقول توجيه القول المزبور بما ذكر لا يخلو من بعد لان نية الفرض على هذا الوجه من مقومات مفهوم الإعادة التي تطابقت الفتاوى والنصوص على استحبابها ولو كان هذا مراد القائلين بجواز نية الفرض لكان الأولى لهم الاستدلال له بموثقة عمار التي وقع فيها التصريح بجواز إعادة الفريضة كما لا يخفى **فالظاهر أن مقصود القائلين بجواز نية الفرض ان له رفع اليد عما اتى به أولا والقصد إلى وقوع المعادة إطاعة للامر الوجوبي الذي كان متوجها إليه نظير ما لو قلنا بجواز الإعادة للإجادة فان معناه انه لو اتى بفرد غير كامل في مقام امتثال الامر بطبيعة الصلاة كالصلاة بلا خضوع مثلا له الغاء هذا الفرد ما دام الوقت باقيا واختيار إطاعتها في ضمن فرد كامل كما له شواهد في الأوامر العرفية المتوجهة إلى عبيدهم فلا يبعد ان يدعى ان إعادة المنفرد صلاته جماعة هي من هذا الباب فان وان لم نلتزم بمشروعية الإعادة للإجادة على الاطلاق في الاحكام التعبدية التي لا إحاطة لنا بمناطاتها ولكن لا ننكر جوازها بعد مساعدة الدليل عليها** فلا يبعد ان يقال إن المنساق إلى الذهن من قوله في خبري هشام والبختري ويجعلها الفريضة انما هو إرادة هذا المعنى فعلى هذا له ان يقصد امتثال الامر الوجوبي المتعلق بفريضة الظهر مثلا بالغاء ما فعله أولا واختيار اطاعته في ضمن فرد أكمل وأطاعة الامر الندبي الذي تضمنته هذه الأخبار ولعل الأولى أولى لما في الخبرين من الامر به بناء على إرادة هذا المعنى منهما كما هو الظاهر وقوله ان شاء يحتمل ان يكون مربوطا بقوله يجعلها الفريضة مسوقا لبيان عدم لزوم هذا الجعل ويحتمل ان يكون مربوطا بقوله عليه السلام يصلي معهم والله العالم(مصباح الفقيه- ط قدیم، ج ۲، ص ۴۴۳-۶۶۵) در ط جدید: مصباح الفقیه،ج ۱۶،ص:۲۳۱

متن درس خارج فقه، بحث عبادات صبی:

«و متى أتى بتلك الطبيعة جامعة لشرائط الصحة سقط عنه هذا التكليف من غير فرق بين أن يكون كذا و كذا أو ثبت بخطابه بعد فرمودند که فإن حصول المأمور به في الخارج على نحو تعلق به غرض الآمر كما أنه مسقط للامر المتعلق به بالفعل كذلك مانع عن تعلق به امر فيما بعد حتى»؛ فرمودند صبای که نماز را خوانده یا در حین نماز خواندن است اصلا ممکن نیست، بتواند آن را اعاده کند؛ طلب الحاصل است. چون یک طبیعت که یک فرد بیشتر ندارد، آن را هم ایجاد کرد. چون طلب الحاصل است اصلا نمیشود بگوییم عدم الإجزاء. همان جا اگر ادامان باشد عرض کردم که شروعشان بسیار خوب است اما اینکه در استدلال برای اجزاء بگوییم نماز دوم طلب حاصل است، استدلالاتی که در کلاس پیش میآید در جاهای دیگر نیز برای ما مشکل فراهم می-کند. ای کاش فقط همینجا بود اما در جاهای دیگر نیز همین استحاله، مشکل درست میکند. لذا آنجا عرض کردم که نمیدانم ایشان در استحباب اعاده فرادی به جماعت چه کار میکنند؟ میگویند یک فرد که آمد، سقط عنه؛ اصلا امر دیگر ممکن نیست.

در ادامه نیز مطالبی در صفحه ۳۶۱ داشتند، فرمودند: «و إن شئت قلت مرجع الامرين لدى التحليل الى مطلوبية ايجاد الطبيعة المعهودة في كل يوم مرة على الاطلاق في حالتي الصغر و الكبر و قضية كونها كذلك حصول الاجتزاء بفعلها مطلقا»؛ بچه که نماز خواند دیگر نمیتوان گفت که دوباره بخواند. این فرمایش ایشان بود.

حال ببینیم ایشان در اعاده چه فرمودهاند. در چاپ جدید جلد شانزدهم، صفحه 231 میباشد البته چاپ قدیم مصباح الفقیه را در سایت کتابخانه شیعه پیدا کردم. طبق آن چاپ، این بحث در جلد دوم، قسمت دوم، صفحه 664 آمده است. خواستید به آن مراجعه کنید. یکی از نعمتهای بزرگ این

است که شارع مقدس در عین توسعه موارد فقهی، فطریاتی را در میدان فقه آورده است و خدای متعال، بزرگوارانی از اهل فکر را در جای مناسب میآورد تا مطالبی بگویند که مطابق همان فطریات است.

دو عبارت آنجا را خواندم، عبارت اینجا را هم میخوانم. من خدمت این بزرگ- حاج آقارضا- عرضی ندارم که آیا اینجا با آنجا سازگاری دارد یا ندارد، خودشان باشند شاید به ما جواب بدهند. آنچه که به ذهن قاصر من طلبه میآید این است که عدول از آنجاست. یعنی در اینجا میگوید که شارع فرموده یکی دیگر را اعاده کنید، فرمودهاند که مانعی ندارد زیرا دلیل دارم. الان عباراتشان را میخوانم و اتفاقا خیلی هم خوب توضیح میدهند. برای من خیلی جالب بود که خود ایشان هم در جاهای دیگر هم می-پذیرند.

این را دوباره تکرار میکنم که تفاوت احکام فرد با احکام طبیعت، خیلی ظریف و دقیق است. الان ما نیز در این مباحثه درصدد این تمیزی هستیم. خدا میداند بدون اینکه متوجه باشیم چقدر احکام فرد مخلوط میشود. خیلی فضای ظریفی است لذا هر چه شما در مباحثه ای در تدریس ای در تفکر خود، روی آن بیشتر دقت کنید، میارزد. یعنی در تفاوت بین احکامی که برای فرد است با احکامی که برای طبیعت است، مطالب جدیدی به ذهن میآید. مراد من از فرد یعنی آن بدنهای که مجمع به فعلیت رسیدن و انطباق چند عنوان ثبوتی شرعی است. عناوینی که در عرض هم باشند، مثل غصب و صلات ای عناوینی که دیروز به تفصیل توضیحش را عرض کردم که اصلا ریخت آنها گام دومی است. یعنی به قواعد اولی ناظر میباشد. مثل صبی که دیروز توضیح دادم.

میفرمایند برای جواز اعاده دلیل داریم و هیچ مشکلی ندارد. در ادامه چند تنبیه میآورند. یکی از تنبیهات این است؛ «جواز تکریر اعادة الصلاة ثانیا و ثالثا و هکذا». شهیدین فرمودهاند: وقتی دلیل داریم که یک بار میتوانی اعاده کنی، یک بار دیگر هم اعاده بکن، چه مانعی دارد. «و استدل علیه بعمومات الادلة و فیه»؛ خیلی از آنها را در جواز اعاده نمیپذیرند.

«و فیه أن العمومات قاصرة و مقتضی الاصل عدم المشروعیة»؛ ببینید چگونه استدلال میکنند؛ «عدم المشروعیة».

الثانی مربوط به بحث ما است. «الثانی: هل تتعین فی المعاده نیة الندب ام تجوز نیة الوجوب»؛ وقتی اعاده میکند بگوید بر من واجب است یا بگوید بر من مستحب است؟ «قوالان ظاهر الاکثر»؛ مشهور، «و صریح الشهیدین علی ما حکی عنهما الثانی»؛ نیت نفل میکند. نیت نفل خیلی راحتتر است یعنی واقعا ذهن عوام هم دچار مشکل نمیشود؛ میگوید من که نمازم را خواندهام پس الان بر من مستحب است که اعاده کنم؛ این حرف خیلی راحت است. مشهور هم همین را گفته-اند اما این بحث که آیا قصد وجوب هم میتواند بکند یا نه، مربوط به دقائق بحث ما است. آقای حکیم فرموده بودند؛ «یتعین علیه نیة الوجوب» دلیل خیلی زیبایی داشتند اما تعین در وجوب، خوب نبود. زیرا ایشان دو حکمی که با هم بودند را متعین کردند.

مشهور فرمودند نیت ندب کند. بعد استدلالات آنها را میآورند؛ «لروایة هشام و عن الذکری و الدروس ایضا تجویزه مستدلا علیه بروایة... و اعترض شیخنا المرتضی قدس سره الشریف علی هذا القول»؛ میگویند استاد ما مرحوم شیخ انصاری رضوان الله علیه بر نیت وجوب اعتراض کردند؛ عبارت این بود که «ولو نوی الفرض فی الجمیع جائز»؛ در همه اینها میتواند نیت وجوب کند و اگر هم چندین بار تکرار کرد، جایز است که بگوید بر من واجب است. چرا؟ «لروایة هشام بن سالم». روایت را نقل میکنند که حضرت فرمودند: «و یجعلها الفریضة»؛ دومین نماز را «یجعلها الفریضة». میگوید در نسخه صدوق «ان شاء» آمده است. یعنی اگر بخواهد، آن را فریضه قرار میدهد و اگر هم نخواهد که هیچ. شیخ مرتضی فرمودند «بعد نقله عن الشهیدین و قوله و فیه نظر لان ّالفعل الاول»؛ نماز اولی که خواند، «قد وقع علی جهة الوجوب مستجمعا لشرائط اسقاط الواجب»؛ نمازی تام و تمام بود لذا واجب را اسقاط کرد. «و لا یعقل نفی الوجوب عنه»؛ معقول نیست در مورد چیزی که

گذشت، بگوییم فردهای قبلی واجب نباشد و من میگویم این واجب باشد. «یجعلہ الفریضۃ»؛ این دومی نمیشود. «و لا وجوب آخر حتی یقع الفعل الثانی علیہ»؛ وجوب دیگری هم نداریم که بگوییم دومین وجوب را برای نماز دوم بگذارد بلکه یک وجوب بود و تمام شد. بعد خود شیخ می‌فرماید «یمکن توجیہ»؛ این توجیه، نزدیک همان توجیهی است که در جواهر خواندیم، البته با بیانی دیگر.

«توجیہ القول المذکور بأن المراد نیۃ الفرد علی جہۃ التوسیع»؛ روایت این است؛ «بأن یقصد کون ہذا الذی یأتی بہ ہو الذی یسقط بہ امتثال الامر السابق»؛ نه اینکه او بخواهد قبلی را واقعا از وجوب بیاندازد. آن که تمام شده است. فعلا میگویی من این نماز دوم را که میخوانم، میخواهم نمازی باشد که امر به وسیله او ساقط شود چون مثلا محبوبتر است. اینگونه نماز دوم را توصیف میکنند. نه اینکه بگویی الان بر من واجب است. بلکه من میخواهم آن امر وجوبی به وسیله این فرد دوم امتثال شود. «بأن یقصد کون ہذا الذی یأتی بہ ہو الذی یسقط بہ امتثال الامر السابق»؛ میگوییم اینکه قبلا ساقط شده بود! میفرمایید بله، قبلا ساقط شده بود اما «ولا عیب فی ذلک بعد أذن الشارع»؛ خود شارع اذن داده که به این صورت نیت کند. «و رخصتہ فی أن یجعلۃ الفریضۃ إن شاء». ببینید فرموده است «فلا یعقل»؛ اما از سابق نفی الوجوب نکرده است ولی شاید هنوز اسقاط امر نشده است. شاید شیخ بین نفی وجوب از فرد قبلی و اسقاط امر ملازمه‌ای قائل نبوده‌اند. علی ای حال آنجا میفرمایند لایعقل نفی الوجوب از فرد قبلی. اینجا می‌فرمایند میخواهم امر وجوبی به وسیله فرد دوم ساقط شود؛ و لا مانع فیه.

مرحوم حاج آقا رضا میفرمایند: «أقول توجیہ القول المذبور بما ذکر لا یخلو من بعد»؛ این توجیهی که شیخ فرمودند بعید است. «لأن نیۃ الفرض علی ہذا الوجہ»؛ این بیانی که شما گفتید، همان معنای اعاده است. کسی که میگوید من نماز ظهر را به جماعت اعاده میکنم، همین معنای اعاده را دارد. پس ایشان نمیتواند بگویند که دو نوع میشود. بلکه اعاده یک جور است و همانی است که شما گفتید. «نیۃ الفرض علی ہذا الوجہ من مقومات مفہوم الاعادۃ التی تطابقت الفتاوی و النصوص علی استحبابہا»؛ اعاده یعنی همان نماز را میخواهم دوباره بخوانم. پس در اعاده‌ای که نیت نفل هم داشته باشد، همین معنا در آن هست. در حالی که شما میخواستید وجوب را توجیه کنید. «علی استحبابہا ولو کان ہذا مرادا لقائلین بجواز نیۃ الفرض لکان الأولی لہم الاستدلال لہ بموثقۃ عمار التی وقع فیہا التصریح بجواز اعادۃ الفریضۃ کما لا یخفی»؛ که روایت قبلی بود.

«فالظاہر»؛ میخواهند نظر خودشان را بگویند. کسی که گفته نیت وجوب بکند، مقصودش چه چیزی بوده است؛ «فالظاہر ان مقصود القائلین بجواز نیۃ الفرض أن لہ»؛ برای مکلف «رفع الید عما یأتی بہ اولا»؛ از نمازی که قبلا خوانده‌ام، رفع ید میکنم و میگویم کأنه نخوانده‌ام. «و القصد الی وقوع المعاوۃ اطاعۃ للامر الوجوبی الذی کان متوجہا الیہ»؛ دوباره میگویی همین امر وجوبی که قبلا متوجه من بود را میخواهم اطاعت کنم. آیا این عبارت با عبارتی که قبلا خواندیم، مطابقت دارد یا نه؟ ایشان فرمودند که اگر فرد طبیعت آمد دیگر معنی ندارد که امر وجوبی باقی بماند. اما اینجا میفرمایند: «رفع الید عما یأتی بہ اولا و القصد الی وقوع المعاوۃ اطاعۃ للامر الوجوبی الذی کان متوجہا الیہ». وقتی امر ساقط شده و بقایش معنی ندارد، چطور میخواهد فرد دوم آن را ایجاد کنیم؟ به گمانم اینجا با آنجا جور نمیشود. البته اگر خود فقیه بزرگ تشریف داشتند جواب میدادند و ما استماع میکردیم. فعلا آنچه در ذهن من است، عدول از آن فرمایش قبلی است و نعم العدول. نعم العدولی که شارع ما را مجبور کرده که عدول کنیم. یعنی ما بودیم و فضای کلاس معلوم نبود عدول کنیم. به این خاطر است که من تاکید دارم. شارع اینها را فرموده است. یعنی شارع برای ما بهترین تمیزی و تفرقه را بین طبیعت و فرد بیان کرده است؛ «یختار اللہ احبہما یجعلہ الفریضۃ إن شاء»؛ همه این ها با فطریات ذهن عرف عام هیچ مشکلی ندارند اما وقتی در فضای تحصیل حاصل، طلب حاصل، طبیعت، سقوط امر و ... میآید به مشکل میخورند. اما الان که شارع فرموده است، به خوبی توضیح میدهند و فرمایش ایشان در اینجا کاملا موافق نفس الامر است...

بعد می‌گوینند: «و قوله ان شاء یحتمل ان یکون مربوطا بقوله یجعلها مسوقا لبیان عدم لزوم هذا الجعل». دو نکته عرض کنم؛ یکی در روایت باب دارد «یختار الله احبهما الیه»؛ یعنی اصل رفع ید نکن. اگر رفع ید کنی که هیچ. این معنایش این است. این رفع ید برای شروع کلام بوده است. البته شروعی که اصلا به آن نیازی نیست. اصل قوام بحث به این نیست. قوام بحث به این است که طبیعت و فرد، دوتا هستند. احکام هر کدام جای خودشان است. متعلق وجوب و امری که تا حال بوده، طبیعت است. فرد قبلی از حیثی که فردی از طبیعت است، یک وجوبی داشته است. و یک وجوب دیگر بخاطر اینکه اولین فردی بوده که به وسیله آن، طبیعت حادث شده است، داشته است؛ این وجوب، وجوبی بوده که مربوط به او بوده است زیرا اولین فرد است. و الا اگر دومین فرد بود، فرد طبیعت واجبه بود اما چون فرد دوم است، آن وجوب فردی را ندارد. دو وجوب لطیف در فرد اول وجود دارد. اما همان دو وجوب لطیف نسبت به فرد دوم، وجوب طبیعی‌اش هست ولی دیگر وجوب فردی ندارد، چون دومی است. به الغاء و رفع ید نیازی ندارید.

شاگرد: طبق این بیان در واقع همان اولی هم در اول وقت وجوب فردی ندارد.

استاد: از آن حیث بله، قبلا عرض کردم. درست می‌فرمایید. لذا یک جماعتی را فرض گرفتم و گفتم یکی پنج دقیقه دیگر قرار است در حالت اغماء برود. برای او سه وجوب از سه حیث وجود دارد. هم فرد ـ طبیعت ـ واجبه است، هم واجب به معنای اول فرد است و هم واجب مضیق است؛ یعنی الان باید بخوانی و الا در حال اغماء میروی. ای آخر وقت است و اگر نخوانی نمازت قضاء می‌شود. اینها هیچ مانعی ندارد. یعنی وقتی سراغ فرد میروی، یک دفعه می‌بینی ده‌ها عنوان شرعی همه سر رسید. همه اینها در این فرد، صدق می‌کنند؛ بدون اینکه آنها در صدق، مانعة الجمع باشند.

اگر در آخر وقت نماز می‌خواند، سه وجوب در آن جمع است؛ هم فرد اول است، هم فرد مضیقی است که جواز تأخیر ندارد و هم فرد طبیعت واجبه است. نماز اول وقت و معاده اینها را ندارد.

لذا می‌فرمایند که این الغاء خیلی مهم نیست، آن را توضیح می‌دهند و از آن دست برمیدارند.

«رفع الید عن ما اتی به اوالا و القصد الی وقوع المعاده اطاعة للامر الوجوبی التی کان متوجه الیه نظیر»؛ تنظیر خوبی هم می‌کنند «نظیر ما لو قلنا بجواز الاعادة للاجادة، لو قلنا»؛ چون مشکل دارند. اینگونه که ما جلو رفتیم، اصلا در این موارد مشکلی نیست. اینها مثل همان حرف صاحب جواهر است که گفتند خلاف اجماع است. عرض کردم که این خلاف اجماع بودن آن به این خاطر بوده است که چند چیز را با هم جمع کرده بودند لذا خلاف اجماع بود. و الا اینکه می فرمایند «للاجادة» به این معناست که در شرایط دست پاچگی و به قول مردم در شرایطی که موردپسندش نبوده، نمازی خوانده است اما وقتی به خانه آمده –نماز او شرعا باطل نبوده- می‌خواهد یک نماز خوب-للاجاده- بخواند.

می‌فرمایند: «لو قلنا بجواز الاعادة للاجادة فان معناه انه لو اتی بفرد غیر کامل فی مقام امتثال الامر بطبیعة الصلاة کالصلاة بلا خضوع»؛ صلاتی بوده که مثلا با دست‌پاچگی خوانده است. «له الغاء هذا الفرد ما دام الوقت باقیا و اختیار اطاعة»؛ اطاعت همان فریضه «فی ضمن فرد کامل». شما که قبلا فرمودید وقتی یک فرد را آورد، آوردن فرد دیگر طلب للحاصل است. زیرا امر تمام شد. عباراتش را خواندیم، اینها عدول از آن فرمایش است. چون در این باب شارع ارشاد فرموده که استحاله شما، استحاله واقعی نیست.

«کما له شواهد»؛ دوباره بسیار زیبا می‌گویند که در اوامر عرفی شاهدی دارد؛ «کما له شواهد فی الاوامر العرفیة المتوجه الی عبیده مثلا یجب أن یدعی أنّ الاعادة المنفرد صلاته جماعةً من هذا الباب فإنّ و إن لم نلتزم بمشروعیة الاعادة للاجادة علی الاطلاق فی الاحکام التعبدیة التی لا احاطة لنا بمناطاتها»؛ می‌فرمایند شاید در تعبدیات، وقتی امر آمد، قابل تکرار نباشد. این مطلب درستی است. گاهی در احکام وجوبی، واجبی داریم که مناط آن به فرد اول تحصیل می‌شود.

یعنی استیفاء می‌شود. مثل اینکه برای مولی لیوان آبی را می‌آوری، او می‌خورد و سیراب می‌شود. ای این که اصلا امکان فرد دوم نیست. مثلا مولی کاسه‌ای را در جایی می‌گذارد تا قطرات آبی که در شبانه روز می‌چکد، جمع شود. مولی به من امر می‌کند که این کاسه را در زوز خالی کن و نگذار که پر شود. من هم کاسه را خالی می‌کنم. وقتی در اینجا کاسه خالی شد، امر مولی تمام می‌شود. مولی دیگر نمی‌تواند بگوید که این خالی کردن مورد پسندم نبود. و باید یک بار دیگر خالی کنی. بلکه تمام شد.

در مواردی که مالک با فرد اول، استیفاء می‌شود، امر تمام می‌شود. آنجا درست است. ما هم قبول داریم. اما غالب مواردی که به نحو قضایای حقیقیه شرعیه هستند، اینگونه نیستند. بلکه فرد دوم برای او معنا دارد. در این موارد، فرد اول، لزوم ترتب عقاب را اسقاط می‌کند. نه اینکه امکان اتیان فرد دوم را هم محال کند. اصلا اینطور نیست. بله از فرد اول خیلی کار می‌آید. اما برای فرد دوم استحاله نمی‌آورد. در همان جا هم که مالک با فرد اول استیفاء می‌شود، فرد دوم محال نیست بلکه چون زمینه ندارد، محال است. استحاله از بیرون امر است؛ وقتی کاسه دیگر آبی ندارد، چطور امر دوم به خالی کردن آن شود؟ نه اینکه ایجاد فرد دوم محال عقلی باشد.

به عبارت دیگر فرد قبلی را نمی‌توانند دوباره ایجاد کند زیرا طلب للحاصل است. ایجاد فرد دیگری نیز در همان روز ممکن نیست. چون کاسه آب ندارد، نه اینکه محال است. ببینید بیرون از متن امر دوم است. و لذا اگر فرض بگیری که کاسه یک دفعه پر شد، دوباره برای آن امر، فرض معنا دارد. چون استحالاتش ذاتی نبود. و لذا همین امر «کاسه را خالی کن» به فردا انحلال پیدا می‌کند، اگر امر استحاله داشت، فردا که دوباره کاسه پر شد، چرا دوباره بالفعل می‌شود؟ پس معلوم می‌شود همین امر قضیه حقیقیه برای دوباره شدنش استحاله ندارد. قبلا که ایشان می‌گفت: امر را که اتیان کردی، تمام شد. آنجا وقتی مطالعه می‌کردم در ذهنم بود که پس چرا فردا دوباره نماز ظهر می‌خواند؟! اگر امر به طبیعت خورده است، یک فردی را هم از آن آوردی، پس تمام شد. می‌گوید آقا آن امر منحل می‌شود. خب وقتی به تعداد شرایط منحل می‌شود، همین طور هم می‌تواند به تعداد افراد طولی منحل شود. انحلال مانعی ندارد. مانعی ندارد که بگوییم تعلق گرفتن امر نسبت به طبیعت، با فرض امکان عقلی ایجاد افراد، باقی باشد. عقل نمی‌گوید ریختن دوباره آب محال است. بلکه بخاطر شرایط خارجی -چون آب در آن نیست- ریختن آب استحاله دارد. استحاله بیرونی و بالغیر است. بخلاف فرمایش ایشان که استحاله را درونی می‌کردند. می‌گفتند وقتی طبیعت با یک فرد آمد، دیگر نمی‌شود آن را دوباره بیاوری. اینجا ما می‌گوییم طبیعت که به یک فرد آمد، استحاله عقلی ندارد که فرد دوم را نیز بیاوریم اما در خصوص این مثال چون آب در کاسه نیست نمی‌تواند فرد دوم بیاید. استحاله بالغیر با استحالاهای که از نفس اتیان فرد اول باشد، چقدر فرق می‌کند.(درس خارج فقه سال ۱۳۹۵-۱۳۹۶، بحث صلاة صبی، جلسه ۲۷/ ۱۰/ ۱۳۹۵)

[4] برای بررسی تفصیلی این مسئله به نوشته «الامتثال عقیب الامتثال» مراجعه فرمایید.

[5] إنّ هذا المعنى على حقيقته غير معقول؛ لأنّ العقد الموجود على صفة عدم التأثير يستحيل لحوق صفة التأثير له؛ لاستحالة خروج الشيء عمّا وقع عليه(كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج3، ص: 407)

[6] و لم أعرف من قال بهذا الوجه من الكشف إلّا أُستاذ شريف العلماء قدّس سرّه فيما عثرت عليه من بعض تحقيقاته(همان)

[7] نظیر این مسأله در بحث کشف در معامله فضولی است. چقدر بحث سنگین شده بود. حالا الآن بعد از دو ماه مالک اجازه میدهد. اجازه کاشف است یا ناقل است؟ حالا دارد اجازه میدهد. دیروز ملک چه کسی بود؟ ا

گر بگویید نقل، دیروز ملک ِمالک اصلی بود. از امروز شد ملک مشتری که به بیع فضولی خریده بود. نقل، روشن است و موافق ضوابط تکوینی است. اما شما میگویید کشف، حالا که امروز او اجازه میدهد، کشف میکند که از همان دو ماه پیش که معامله فضولی شده ملک او بوده است. کشف یعنی چه؟ خلاصه ملک چه کسی بوده؟ مرعی بوده است، ملک مراعایی که نمیدانیم کجاست. لذا کشف معنا ندارد، میگوییم معقول نیست.ملک،مالک میخواهد. بگوییم برای چه کسی بود، مالک که مرعی ندارد.

ملکیت متزلزل هم همینگونه است. ملکیت متزلزل اصلاً ًمعقول نیست. یا هست یا نیست؛ هم هست و هم نیست یعنی چه ؟ متزلزل است.

این اشکال برای کجاست؟ چرا میگویند معقول نیست. به خاطر این که وقتی برای ملک میخواهیم احکام یک صفت تکوینی را که در محدوده وجود غیر اعتباریات است بار کنیم، شروع میکنیم به استدلالات تکوینی کردن. اما وقتی میگوییم معاملات در زند عقلا برای این است که میخواهند به غرضشان برسند، الآن یک معامله فضولی شده، این آقا هم اجازه داد، میخواهیم چه کار کنیم؟ میخواهیم به غرض از این معامله برسیم. غرض چیست؟ این است آن وقتی که معامله شده مشتری برداشته برده. میگوییم همه این ها برای خودت، در این فاصله تو مالک بودی. این چنین اعتبار کنیم، این ملکیت را از دو ماه پیش امّا از حالا. قبلش کدام بود؟ قبلش که ما ثبوتی نداشتیم، ما غرض داریم. اغراض عقلا این است که بر این معامله فضولی از حالا اعتبار میکنیم که دو ماه پیش مالک بود.

کشف یعنی چه؟ خود کلمه کشف ریختش، ریخت ثبوتی است، و لذا مرحوم شریف العلماء که استاد مرحوم شیخ است میگویند کشف حکمی. کشف حکمی یعنی چه؟ یعنی شارع حکم میکند از آن وقت تا حالا باشد. چرا میگویید کشف حکمی؟ اصلاً ً خود اینکه ترکیبی کردید میگویید کشف حکمی، یعنی ما دست از آن حالات واقعگرایی برنداشتیم. اما شارع حکم کرده، چه کنیم؟ این کشف، در حکم کشف است. ولو کشف نیست.

اما اگر اینجوری جلو برویم، کشفی است بالاعتبار الآن، نه کشفی از یک مطلب ثبوتی. الآن ما به اغراضمان میرسیم. (درس خارج فقه سال ۱۳۹۸- ۱۳۹۹، تاریخ ۱۶/ ۷/ ۱۳۹۸)

جلسه تاریخ ۱۷/ ۷/ ۱۳۹۸ نیز در همین راستاست که برای بررسی تفصیلی میتوان به آن مراجعه کرد.

كشف انقلابي

143- قوله قدّس سرّه: (و أمّا على المشهور في معنى الكشف من كون نفس الإجازة .. إلخ)

صريح كلامه قدّس سرّه هنا و فيما بعد ابتناء المسألة على الكشف الانقلابي دون الشرط المتأخر المصطلح عليه.

و ملخص الفرق بينه و بين النقل: أنّ الإجازة على النقل دخيلة في التأثير شطرا أو شرطا، فالموضوع لوجوب الوفاء هو العقد المقيد، بخلاف الكشف على الانقلاب، فإنّ الإجازة لا دخل لها في تأثير العقد، بل العقد هو المؤثر في الملكية بنفسه من دون تقييد أصلا، فإنّ الإجازة لا

شأن لها إلاّ كونها سببا للانقلاب العقد، و صيرورته بنفسه بلا ضم ضميمة سببا تاما للملك، فموضوع وجوب الوفاء و السبب للملك و أولا و آخرا هو العقد بنفسه بلا ضميمة أصلا، و مقتضى كون الإجازة- حيث إنّها بعنوان الإنفاذ و الإمضاء مربوطة بمقام التأثير في الملكية- أن مقام الموضوعية لوجوب الوفاء غير مقام السببية للملكية، فلا بأس بالتفكيك بين وجوب الوفاء من الأول و التأثير في الملك بعد الانقلاب.

و منه يعلم أنّ تقييد العقد- الذي يجب الوفاء به على أي حال نقلا و كشفا- بالإجازة لا يمنع عن التفكيك في وجوب الوفاء بين النقل و الكشف، لأنّ الإجازة على الكشف الانقلابي سنخ قيد لا ارتباط له إلاّ بمقام التأثير على وجه الانقلاب، و ليس بهذا المعنى مأخوذا على النقل، و إلاّ لزم الخلف.

و منه يعلم أيضا أنّ العلم بعدم الإجازة يوجب العلم بعدم الانقلاب و عدم تأثير العقد في الملك، و منه يعلم أنّ العلم بعدم تحقق العقد الذي هو موضوع الأمر بالوفاء، فيجب عليه الوفاء بالعقد المحقق، سواء علم بالانقلاب أو علم بعدمه، فإنّ الوفاء لا تقتضيه إلا العقد و العهد، لا أنّه من مقتضيات الملك.(حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)؛ ج2، ص: 158)

قد اختلف القائلون بصحة عقد الفضولي في البيع في أن الإجازة لا تقتضي بمعنى: أنها تقتضي ترتب الأثر من حينها- أو ترتب الأثر من حين العقد، إما لكون العقد تمام السبب المؤثر- كما يقتضيه ما عن جامع المقاصد و غيره من الاستدلال على الكشف بأن العقد سبب تام في الملك، لعموم قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) أو لكون شرط تأثير العقد هو الرضا التقديري الحاصل حال العقد- كما هو ظاهر بعض المحققين في إجازته- أو لكون الشرط هو الوصف الانتزاعي، و هو تعقب الإجازة للعقد- كما نسبه شيخنا الأعظم إلى جماعة من معاصريه- أو لأن الشرط هو نفس الإجازة المتأخرة، و لا مانع من تأخر الشرط في العلل الشرعية- كما اختاره في الجواهر- لأن الشرط في العلل الشرعية يرادف الموضوع قيداً للحكم، لا ما له دخل في سبب الحكم و علته،

فإن الحكم لما كان فعلا اختياريا ًللحاكم، كانت علته الإرادة لا غير، و الشرط الشرعي لا دخل له في تأثير العلة، و إنما دخله باعتبار أن وجوده العلمي و تصوره دخيل في ترجح الوجود على العدم. و الموجب لتعلق الإرادة به، و ليس لوجوده الخارجي دخل في الحكم أصلا، فشرطية الإجازة في المقام بهذا المعنى، لا بمعنى أن لها الدخل في الوجود، و في ترتب المعلول على العلة، كما هو معنى الشرط في العلل العقلية أو لكون الإجازة موجبة لحكم العقلاء من حين الإجازة بحصول المضمون حقيقة من حين العقد على وجه الانقلاب، المعبر عنه بالكشف الانقلابي- كما اختاره بعض المحققين، و قد يظهر من عبارة جماعة من الأعيان، حيث ذكروا أن الإجازة موجبة للحكم بصحة العقد من حينه، لأنها رضا بمضمون العقد و هو النقل من حينه- أو أنها موجبة لحكم العقلاء من حينها بحصول المضمون من حين العقد حكما ً الى حقيقة، المعبر عنه بالكشف الحكمي، و هو الذي حكاه شيخنا الأعظم عن أستاذه شريف العلماء في بعض تحقيقاته. كما أن الكشف على أحد الوجوه الأربعة الأول يعبر عنه بالكشف الحقيقي. و عبارة المصنف (ره) خالية عن تعيين وجه من هذه الوجوه. و الأقرب منها هو الكشف الانقلابي.(مستمسك العروة الوثقى؛ ج14، ص: 494-495)

[8] و أما الرابع، فبمنع احتياج صفة الملك إلى موجودٍ خارجيٍّ فإنّ الكليّ المبيع سَلَماً أو حالاً لمملوكٍ للمشتري، و لا وجود لفردٍ منه في الخارج بصفة كونه مملوكاً للمشتري، فالوجه أن الملكيّة أمرٌ اعتباريٌّ عقلائيٌّ متأصّلةٌ وجوديّةٌ بحتة لا تسري صفة منه إلى موجودٍ خارجيٍّ أصلا، و ليست صفة وجودية في موارده، و لا في أحد أو الشرع و العرف في مواردها، و ليست صفة للأشخاص المعيّنة، بل لأحد الشيئين، و نحوها كالحموضة و السواد؛ و لذا صرّحوا بصحّة الوصيّة بأحد الشيئين، بل لأحد الشخصين و نحوها (كتاب المكاسب ج۴، ص: ۲۵۱)

[9] مسألة من أحكام القبض انتقال الضمان ممّن قبله إلى القابض،

فقبله يكون مضموناً عليه بعوضه إجماعاً مستفيضاً، بل محققاً، و يسمّى ضمان المعاوضة.

و يدلّ عليه قبل الإجماع النبويّ المشهور: «كلّ مبيعٍ تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» و ظاهره بناءً على جعل «من» للتبعيض-: أنّه بعد التلف يصير مالاً للبائع، لكن إطلاق المال على التالف إنّما هو باعتبار كونه مالاً عند التلف. و بهذا الاعتبار يصحّ أن يقع هو المصالح عنه إذا أتلفه الغير لا قيمته كما صرّح به في باب الصلح من الشرائع و التحرير و حينئذٍ فلا بدّ من أن يكون المراد بالنبوي: أنّ المبيع يكون تالفاً من مال البائع، و مرجع هذا إلى انفساخ العقد قُبيل التلف آناً ما، ليكون التالف مالاً للبائع.

و الحاصل: أنّ ظاهر الرواية ضرورة المبيع مالاً للبائع بعد التلف، لكن لمّا لم يتعقّل ذلك تعيّن إرادة وقوع التلف على مال البائع، و مرجعه إلى ما ذكره في التذكرة و تبعه من تأخّر عنه -: من أنّه يتجدّد انتقال الملك إلى البائع قبل الهلاك بجزءٍ لا يتجزّأ من الزمان.(كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج۶، ص: ۲۷۰-۲۷۱)

[10] قال قدس سره: ظاهر الرواية ضرورة المبيع مالا للبائع بعد التلف لكن لما لم يتعقل تعين ارادة وقوع التلف على مال البائع و مرجعه الى ما ذكره في التذكرة من انتقال الملك الى البائع قبل الهلاك بجزء لا يتجزأ من الزمان،

فيه اولا ان اشكال في تعقل ملكية التالف فانها ليست من العوارض الخارجية حتى لا تتعلق بالتالف، فان تعلق الملكية بالكلي المعدوم من الواضحات، و الظاهر أنّ المراد من الشارع و التحرير من الصلح على التالف لا قيمته اذا اتلف شخص مال غيره فان مقتضى الصلح مع الضامن بانتقال التالف اليه أن يرتفع عنه الضمان (ابتغاء الفضيلة في شرح الوسيلة، ج ۵، ص ۷۲)

[11] جلسه درس خارج فقه :

مرحوم شیخ در کل مبیع تلف قبل قبض صاحبه فهو من مال بایعه می گویند نمی شود که بگوییم کل مبیع تلف، وقتی تالف شد من مال بایعه. یعنی بعد این که از بین رفت و معدوم شد، حال مال بایعش است. آخر معدوم که نمی شود مال بایع باشد. مرحوم شیخ می گویند چون معقول نیست پس باید بگوییم یک آناً ما قبل از تلف یعود الی ملک البایع فیتلف فی ملکه. این را مرحوم شیخ دارند. این را ایشان نقل میکنند و می گویند که قال قدس سره ظاهر الروایة ضرورة المبیع مالا للبایع بعد التلف – مرحوم شیخ می گویند- لکن لما لم یتعقل، عبارت را ببینید.

مرحوم شیخی که به خوبی اینجا[یعنی در مبحث بیع صاع من صبره که قائل به ملکیت فرد مردّد شدند] این طور گفتند، آنجا دوباره گرفتار استدلالات تکوینی میشوند. لکن لما لم یتعقل ذلک یعنی چه؟ یعنی ضرورة المبیع مالا للبایع بعد التلف. بعد از این که مبیع تلف شده رفته، حالا در زمان انعدام و معدومیتش ملک بایع بشود. چون معقول نیست ... خب فضا، فضای چیست؟ فضای اعتباریات است. الان عقلاء صلاح میبینند برای رسیدن به اغراضشان، برای همین تالف معدوم یک ملکیتی اعتبار میکنند. روی مبنایی که خود شیخ فرمودند. مگر خودشان نگفتند محل نمیخواهد، فرد مردد میتواند مملوک باشد. این جا هم یکی. چه استحالهای در آن هست که برای تالف در زمان تلف و انعدامش به خاطر اغراض حکیمانه، ملکیتی را اعتبار کنیم؟ به خاطر احکامی که میخواهیم بار کنیم، آن احکام چیست؟ می خواهیم بگوییم آقای بایع از پول شماست، تو ضامنی. شیخ فرمودند معقول نیست. پس باید چه کار کنیم؟ تعین ارادة وقوع التلف على مال البايع و مرجعه الى ما ذكره في التذكرة من انتقال الملك الى البايع قبل الهلاك بجزء لا يتجزأ من الزمان. آناً ما به ملک او برگشته، این را می فرمایند که در کلمات هم

زیاد است.

حالا جواب ایشان جالب است، ببینید. ایشان می‌گویند فیه اولا لا اشکال فی تعقل ملکیة التالف، چیزی که تلف شده و معدوم است، معقول نیست ملک باشد؟ می گویند لا اشکال.

برای من واضح است که این لا اشکال حاج آقا مرتضی ثمره صدها سال زحمات علمی علماست. شوخی نیست ایشان در این زمان می فرمایند لا اشکال. و الا مرحوم شیخ که می فرمایند لا یتعقل. یعنی ببینید خیلی فضای علم، دقائقی در آن پیش می آید که زحمات علماست که الان برای حاج آقا مرتضی واضح است که می گویند لا اشکال. لا اشکال فی تعقل ملکیة التالف، چیزی که تلف شده معقول است که مملوک باشد. چرا؟ فانها لیست من العوارض الخارجیه، حرف خود مرحوم شیخ است. دلیلی که بر در حرف شیخ می آورند، همان حرف خود شیخ است که ما خواندیم. فانها لیست من العوارض الخارجیه حتی لا تتعلق بالتالف می‌گویند معدوم که وصف نمی‌تواند بگیرد. فان ّتعلق الملکیة بالکلی المعدوم من الواضحات فروختم چیزی را که شش ماه دیگر هنوز پدید نیامده، سلفا فروختم، صحیح است. تعلق گرفته ملکیت به کلی ای که معدوم است، هنوز نیامده. من الواضحات یعنی شیخ هم قبول دارند.

می گویند من الواضحات، شیخ هم قبول دارند. و الظاهر أنّه المراد من الشرایع و التحریر من الصلح علی التالف لا قیمته این هم جالب است، شاهد هم می آورند. می گویند فقهای بزرگی گفتند در صلح بر تالف، بر خودش مصالحه می‌کنید. خود تالف، نه بر قیمتش. من الصلح علی التالف لا قیمته اذا اتلف شخص ٌمال غیره فان ّمقتضی الصلح مع الضامن بانتقال التالف الیه أن یرتفع عنه الضمان ضمان ِخود ِآن عین ِتالف است.(درس خارج فقه،تاریخ ۱۱/ ۹/ ۱۳۹۸)

بحث فرد مردّد در جلسات ابتدایی فقه سال ۱۳۹۸-۱۳۹۹ مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

[12] در اینکه قاعده در اعمال چیست؟ اینکه به محض فقدان یک شرط ای جزء حکم به بطلان عمل دهیم ای اینکه قاعده شرعی بر تصحیح تا حد امکان و ابطال به قدر ضرورت است. این مطلب به تفصیل در مقاله «اصالة التصحیح بقدر الامکان و الابطال بقدر الضرورة» مورد بررسی قرار گرفته است.

پیوست شماره ۱) مصادیق خلط بین تکوین و اعتبار

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 المنتسبین

اطلاق لفظ و اراده شخص

الرابع ال شبهة في صحة إطلاق اللفظ و إرادة نوعه به كما إذا قيل ضرب مثال 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 باللوضع 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 جزءين كما في الفصول[2].) بيان ذلك أنه إن اعتبر دلالته على نفسه حينئذ لزم الاتحاد و إلا لزم تركبها من جزءين لأن القضية اللفظية على هذا إنما تكون حاكية عن المحمول و النسبة ال الموضوع فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزءين 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 باللنظام 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 تقسیمها إلی العقلیة و الشرعیة و العادیة.

فالعقلیة هی[1] ما استحیل واقعا وجود ذی المقدمة بدونه.

و الشرعیة علی ما قیل ما استحیل وجوده بدونه شرعا و لکنه لا یخفی رجوع الشرعیة إلی العقلیة ضرورة أنه لا یکاد یکون مستحیلا ذلک شرعا إلا إذا أخذ فیه شرطا و قیدا و استحالة المشروط و المقید بدون شرطه و قیده یکون عقلیا.[2]

استحاله طلب از معدوم

إذا عرفت هذا **فلا ریب فی عدم صحة تکلیف المعدوم عقلا** بمعنی بعثه أو زجره فعلا ضرورة أنه بهذا المعنی یستلزم الطلب منه حقیقة و لا یکاد یکون الطلب کذلک إلا من الموجود ضرورة أنه بهذا المعنی مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحالة فیه أصلا فإن الإنشاء خفیف المئونة فالحکیم تبارک و تعالی ینشئ علی وفق الحکمة و المصلحة طلب شیء قانونا من الموجود و المعدوم حین الخطاب لیصیر فعلیا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجة إلی إنشاء آخر فتدبر.[3]

استحاله انتقال عَرَض

بمعنی اتحاد القضیة المشکوکة مع المتیقنة موضوعا کاتحادهما حکما ضرورة أنه بدونه لا یکون الشک فی البقاء بل فی الحدوث و لا رفع الید عن الیقین فی محل الشک نقض الیقین بالشک فاعتبار البقاء بهذا المعنی لا یحتاج إلی زیادة بیان و إقامة برهان و **الاستدلال[4] علیه باستحالة انتقال العرض إلی موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به غریب بداهة أن استحالته حقیقة غیر مستلزم لاستحالته تعبدا و الالتزام بآثاره شرعا.**[5]

---

[1] (۱) فی «أ و ب» فهی.

[2] کفایة الأصول (طبع آل البیت) ؛ ص۹۱

[3] کفایة الأصول (طبع آل البیت) ؛ ص۲۲۸

[4] (1) استدل به الشیخ(ره) فی خاتمة الاستصحاب، فی شروط جریان الاستصحاب، فرائد الأصول/ ۴۰۰.

كفاية الأصول (ط آل البيت) ؛ ص٤٢٧ [5]

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، إلّا 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 إلّا على القولين الأوّل و الثالث.

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

فاضل لنكرانی

مرحوم آخوند در مواردی از كفايه به مطلبی اشاره كرده و در بحث استصحاب كلی قسم ثالث- در جلد دوم كفايه- اين مطلب را به وضوح بيان كرده است. ايشان در بحث استصحاب كلی قسم ثالث می‌فرمايد: وجوب و استحباب را با دو ديد می‌توان ملاحظه كرد: ديد عرفی و ديد عقلی.

از نظر عرف، بين وجوب و استحباب، مغايرت وجود دارد. البته ايشان تصريح نمی‌كند كه بنا بر نظر عرف، بين وجوب و استحباب، مغايرت ذاتی وجود دارد ولی از كلام ايشان اين مطلب استفاده می‌شود كه بين وجوب و استحباب، مغايرت از حيث بعض ذات وجود دارد. اما ازنظر عقل، تمايز بين وجوب و استحباب، تمايز، به تمايز نوع چهارم- يعنی تمايز به شدت و ضعف و كمال و نقص- است. ايشان می‌فرمايد: عقل، وجوب را يك طلب كيد و شديد و كامل و استحباب را يك طلب ضعيف و ناقص می‌داند.[2] و اين همان چيزی است كه در راه چهارم از بعض فلاسفه نقل كرديم.

اشكال مرحوم بروجردی بر مرحوم آخوند: مرحوم بروجردی اين مطلب را به‌عنوان توهمی مطرح كرده[3] و در مقام جواب از آن برآمده و می‌فرمايد: اين مطلب كه ما تفاوت بين وجوب و استحباب را در ارتباط با كمال و نقص و شدت و ضعف بدانيم صحيح نيست، زيرا تمايز به كمال و نقص و تمايز به شدت و ضعف، در امور واقعيه و امور تكوينيه تحقق پيدا می‌كند. مثلا می‌گوييم: واجب‌الوجود،

يك وجود كامل و ممكن الوجود، يك وجود ناقص است. روشن است كه وجود، داراى يك واقعيت و حقيقت 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 نميتوان 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، كمال 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 مسأله 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 نيازبه اجازه مالك اصلى دارد. اگر مالك اصلى اجازه داد، اين بيع بهطور تام واقع مىشود و اگر اجازه ندادبه هم مىخورد. معناى صحت بيع فضولى اين است كه عقلاء و شارع،[5] اعتبار ملكيت مىكنند.

آيا اين دو بيع با هم فرق ندارند؟ بيع اصيل، يك بيع كامل است و نيازبه 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 اجازه بعدى دارد و اگر بهجاى اجازه، رد 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 زمينه 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 كمال و نقص است و هيچ برهانى نميتواند 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 كمال 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 ٣١٤

[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 یتجزی

ملک مشاع

امام خمینی

اما الملكية المشاعة فهي امر عقلائي و من الاعتبارات الصحيحة العرفية تعرفها كل أحد من غير ابتنائها على بطلان الجزء الّذي لا يتجزى فان ابتناء قضية عرفية و اعتبار سوقي على مسألة دقيقة حكمية مما لا معنى له.

(فما) يظهر من بعض من ابتناء هذه المسألة على تلك المسألة العقلية (ناش) من الغفلة عن اعتبارات العقلاء، ضرورة ان جميع أهل البلدان من السوقي و غيره يفهم الملك المشاع و يعتبر عنده مع ان مسألة 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 المسألة السوقية الضرورية الاعتبارية على تلك المسألة النظرية الدقيقة التي لا اسم لها و لا رسم عند العقلاء و أصحاب اعتبارات تلك الأمور و بالجملة ان اعتبار الملك المشاع أوضح من ان يحتاج إلى بيان ضرورة انه لو مات أحد عن ولدين يصير كل منهما عند كافة العقلاء مالكا للنصف المشاع و يكون اعتبار الإشاعة معلوما عندهم وجدانا و لو لم يمكن لهم بيان مفهومها و تحديدها كأكثر الحقائق الضرورية فان تحديدها في غاية الإشكال و ان كانت معلومة مصداقا فالماء و النار و النور مع كونها في غاية الظهور عند كل أحد لا يمكن للغالب تحديدها و تعريفها و هذا لا يضر بوضوح الحقيقة وجدانا و عيانا.

و ان شئت قلت: ان الكسور أمور اعتبارية 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، فالملكية و ساير

الأمور الاعتبارية العقلائية ظرف اعتبارها الذهن و ظرف اتصاف الأشياء بها الخارج فالعين متصفة في الخارج بالمملوكية و الشخص بالمالكية من غير ان تكون تلك الأوصاف عارضة لها في الخارج تكوينا، فالكسر المشاع ليس من الأمور العينية التكوينية و لا من الأمور الانتزاعية، ضرورة ان منشأ انتزاعه ان كان العين المعينة الخارجية 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 باعتبارها للقسمة ليست منشأ انتزاعها لأنها قابلة للاقسام المعينة و الكسر مشاع لا معين بل هي من الاعتبارات الصحيحة العقلائية في الموجود الخارجي تتصف بها الأعيان اتصافا في محيط العقلاء فتكون العين ذات نصف و ثلث و ربع و هكذا بحسب الخارج كما هي مملوكة خارجا، و هذا بوجه نظير بعض العارض 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 یقال فی المثال المعروف: «المرأة تری الدم إلی خمسین إلّا القرشیة فانّها تری الدم إلی ستّین»: الموضوع للعام بعد التخصیص هی المرأة غیر القرشیة، فالأوّل محرز بالوجدان و الثانی محرز بأصالة عدم کونها قرشیة حیث إنّها عند ما لم تکن، کانت فاقدة ًللوجود و وصفها (القرشیة) و بعد التکوّن نشکّ فی انقلاب وصفها إلی الوجود، فالأصل بقاؤها علی ما کانت.

یلاحظ علیه: أنّ الأصل الأزلی مضاف ًإلی کونه بعید ًعن الأذهان العرفیة إذ لا یراه العرف مصداق لقوله: لا تنقض، إذا ولو خالفه و قال بقرشیتها، فلا یقال إنّه نقض یقینه بالشکّ و إنّما یقال: إنّه حکم بلا علم و قضی بلا دلیل أنّ الأصل المزبور مثبت فإنّ العدم المحمولی الذی یجتمع مع عدم الموضوع و إن کانت له حالة سابقة لکنّه لیس موضوع ًللحکم، و العدم النعتی الذی وه موضوع له، لیس له حالة سابقة. فالموضوع لرؤیة الدم هی المرأة غیر القرشیة فهی تری الدم إلی خمسین، و بعبارة أُخری العدم المأخوذ فی الموضوع عدم نعتی لا محمولی، و المستصحب عدم محمولی لا نعتی....ثمّ إنّ المحقّق الخوئی دام ظلّه ممن أصرّ علی صحّة ذلک الاستصحاب فی تعلیقته علی «أجود التقریرات»، و محاضراته العلمیة المختلفة، و فی کتاب مستند العروة، و حاصل ما أفاد فی الذبّ عن الإشکال یتلخّص فی وجهین:...

2- أنّ العدم یستحیل أن یکون نعت ًو وصف ًلشیء إذ لا وجود له کی یکون ذلک، و إنّما یؤخذ علی نحو من العنایة بأن یلحظ أمر وجودی ملازم له، فیکون ذلک الأمر الوجودی نعت ًله و إلّا فالعدم غیر قابل للنعتیة.

و ثانیا ً: أنّ ما أفاد من البرهان العلمی من أنّ العدم یستحیل أن یکون وصف ًو نعت ًإلخ، فهو خلط بین التکوین و الاعتبار ففی عالم الاعتبار یصحّ أن تقع السالبة المحصلة وصف ًللموضوع و الاعتبار خفیف المؤنة[1].

امتناع تاثیر معدوم در موجود

بیع فضولی

امام خمینی

إشکال فخر المحقّقین علی النقل و جوابه?

أمّا النقل فلم یشکل فیه بإشکال عقلیّ، عدا ما نقل عن فخر المحقّقین: من أنّ الالتزام بالنقل مستلزم للقول بتأثیر المعدوم و هو العقد حال الإجازة فی الموجود، و هی الملکیّة، و هذا غیر معقول

و قد مرّ الجواب عن ذلک فی ما استدلّ به من الدلیل العقلی علی بطلان الفضولی: و هو أنّ **القول بالصحّة مستلزم للالتزام بتأثیر المعدوم فی 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

۱.ملکیّت فرد مردّد

مال احمد نراقی

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].

۲. الفرد المردد لا وجود له و لا ماهية له

شیخ حسین حلّی

[(مسألة ۱۷): لو ساقاه بالنصف مثلا إن سقي بالسيح ففي صحته قولان]

(مسألة ۱۷): لو ساقاه بالنصف مثلا إن سقي 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 رومیا فبدرهمين و إن خطت فارسيا 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 التعيين عرفا فالمانع من الصحة حينئذ ان من جهة الغرر و ان من جهة أخرى.

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

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

٣. عدم وجوب تعيين در قضاء اجزاء نمازان

فرع:

لو نسي اجزاء عديدة من الصلاة غير الركن فهل يجب التعيين فيها عند الامتثال أوان و على كل التقديرين هل يجب الترتيب فيها أيضا أو ان،

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 فان يبعد وجوبه ان 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 التعيين 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 عصاييه 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** كالجواهر و **الاعراض** الى يتصور وجود جسم لا بعينه أو عرض بياض لا تعيني موضوعه من بيع صاع في بيع الإشكال عن ذلك بأجيب كما **بخلاف الأمور الاعتبارية العقلية الصرفة** حرج واحدهما لا بعينه و الوجود 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

۱.استحاله شرط متأخّر

عبارت مرحوم مظفر

أما في (شرط المأمور به) فإن مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به ال مانع منه، لأنه ليس معناه إلا 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 بلا 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 بلا فرق.

عبارت شرح

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

القول: 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 لإعدام 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 لا الحدث موجودا خارجيا و انما الحدثيه حكم شرعي و يكون الوضوء رافعا اعتباريا لهذا الحكم الشرعي فيكون قولنا (الوضوء رافع للحدث) قانون اعتباري شرعي**.

و اما على الاحتمال الأول فلا 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 لا فرق بين الشرط المتأخر في الحكم الوضعي و بين الموضوع المتأخر كما يأتي 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]

۲. امتناع تقدم المعلول على العله

اجازه عقد فضولى

[(مسألة ۹): الإجازة كاشفة عن صحة العقد الصادر من الفضولي]

(مسألة ۹): 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 لا ان تكون ناقلة بمعنى: كونها شرطا لتأثير العقد من حين وقوعها و كأن العقد وقع حين الإجازة (74).

(۷۴) 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 زمانا بعد صيرورة الإنشاء كالعدم، مع انه الأصل الأصيل في العقود كلها فضولية كانت أو غيرها، فكيف يؤثر مع العدم. و هذا الإشكال جعل الافهام صرعى و الأفكار حيارى فاختار كل مهربا فمن قائل بأن الشرط تعقب العقد للإجازة. و لا ريب في كونه خلاف ظواهر الأدلة و من قائل بالكشف الحقيقي المحض و يظهر ذلك من المشهور، و بعض الاخبار الخاصة كصحيح قيس عن أبي جعفر الباقر عليه السّلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السّلام في وليدة باعها ابن سيدها و أبوها 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 لا و اللّٰه لا أرسل ابنك حتى ترسل ابني فلما رأى ذلك سيد الوليدة أجاز بيع ابنه» ، و يأتي دفع إشكال تقدم المعلول على العلة بناء عليه إن شاء اللّٰه.

و من قائل بالكشف عن الرضاء التقديري و هو مقارن. و لا 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 لا يتغير عما وقع عليه في الأمور الواقعية.

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

أقول: أولا: حق القول أن يقال الكشف أما حقيقي أو تنزيلي، و جميع ما ذكر من الأقسام داخل في القسم الثاني، فلا 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 و المعلول على فرض صحة بعضها إنما هو في التكوينيات فقط و لا 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 لا 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 وه زمان اتيانه و ان لا محذور فيه اصلا) بل وه 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 معقولية المعلول بلا علة** (فلو 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 لا 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

لا شك في أن المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب أي أتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعا لجميع ما وه معتبر فيه من الأجزاء و الشرائط شرعية و عقلية فإن هذا الفعل منه يعتبر امتثالا لنفس ذلك الأمر سواء كان الأمر اختياريا واقعيا و اضطراريا و ظاهريا. و ليس في هذا خلاف و يمكن أن يقع فيه الخلاف و كذا لا شك و لا خلاف في أن هذا امتثال 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 المومجه 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 وه حصول المعلول بلا علة**[4]

٤. استحالة توارد العلتين على معلول واحد

وحدت موضوع علم

آية الله خوئي

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 معلوال لمسائله المتباينة بما هي متباينة، فال بد و ان يكون بينها جهة جامعة، بها تكون مؤثرة فيه[5].

المتنجز ال يتنجز ثانيه

شيخ باقر ايرواني

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

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

هذا و يمكن مناقشة ذلك بان االبيض و ان كان ال يمكن ان يصير ابيض ثانية و الموجود ال يمكن ان يطرأ عليه الوجود ثانية إال ان هذا صحيح في القضايا التكوينية كالبياض و الوجود و ليس بصحيح في القضايا االعتبارية، و **معلوم ان التنجز أمر اعتباري** إذ هو عبارة اخرى عن ثبوت حق الطاعة للمولى، و من البين ان باالمكان ثبوت حق الطاعة للمولى في شيء واحد من ناحيتين و يصير بذلك كيدا و إال 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 ناحية الخمر فقط دون البول؟ كال، 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 إال و له علة تامة ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها** فالتخصيص بالواجبات التوليدية بال مخصص.

قلت نعم و إن استحال صدور الممكن بال علة إال أن مبادي اختيار الفعل االختياري من أجزاء علته و هي ال تكاد تتصف بالوجوب لعدم كونها باالختيار و إال لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل[8]

---

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

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

[3] نهاية الوصول الى كفاية الأصول ؛ ص٣٤٦-٣٤٧

[4] أصول الفقه (ط ع اسماعيليان) ؛ ج١ ؛ ص٢٤٤

[5] دراسات في علم الأصول، ج١، ص: ٩

[6] الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني ؛ ج٣ ؛ ص٢٨١

[7] (٢) أثبتناها من «ب».

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

مقوّمات تکوینی؛ مقوّمات اعتباری

مقوّمات احرام

النظریة الاولی: إنّ الإحرام عبارة عن النیّة.

و هذه النظریة استفادها جملة من الفقهاء من عدم جعل الشیخ الطوسی رحمه الله التلبیة رکنا فی الحجّ فی کتابیه الجمل و المبسوط علی ما نسب إلیه فیهما، ففی غایة المرام: «و ظاهر المبسوط و الجمل أنّ الإحرام بسیط، و هو عبارة عن النیة؛ لأنّه لم یجعل التلبیة رکناً، و لو کان لها مدخل فی الإحرام لکانت جزءاً أو شرطاً، فیتحقّق الإخلال بالإحرام عند الإخلال بها»

و یمکن أن نستدلّ لهذه النظریة ببعض الوجوه الفنیة:

الوجه الثالث: و یترکّب من ثلاث مقدمات هی:

الاولی: أنّ الإحرام یمکن تجریده عمّا عدا النیّة فی بعض الأحوال، و لا یمکن تجریده منها بحال.

الثانیة: **و کل ما لا یمکن تجرید الذات عنه بحال فهو مقوّم لها**.

الثالثة: و حقیقة کل شیء بمقوماته الذاتیة.

فثبت أنّ النیة وحدها حقیقة الإحرام.

و لو فرضنا صحة کون ما لا ینفک عن الذات من مقوّماتها لم یتمّ إلّا فی الامور الحقیقیة ذات الوجود الخارجی، و أمّا الامور الاعتباریة الخاضعة لاعتبار المعتبر فلیس لها ذات خارجیة یمکن تجریدها لیقال بأنّ ما یبقی هو من مقوّمات تلک الذات...

نعم، یمکن أن یقال بأنّ لها حقیقة فی افق نفس المعتبر و وعاء الاعتبار، و أنّ المقصود هو ما تتقوّم به تلک الحقیقة هناک.

لکن من الواضح أنّ الموجود فی الامور الاعتباریة فی ذلک الافق هو ما یکون داخلاً فی اعتبار المعتبر و هو ما قد یتغیّر من حالة

لاخری، فقد یعتبر بعض الأجزاء و الشرائط فی عبادة فی بعض الحالات و لا یعتبرها فی حالات اخری، فالقیام من واجبات الصلاة فی حال الاختیار و لیس کذلک فی حال العجز و الاضطرار، و الجهر و الإخفات واجبان فی الصلوات الیومیة فی صورة العلم و لیسا کذلک فی صورة الجهل، و الرکعتان الأخیرتان من الصلوات الرباعیة واجبتان فی حال الحضر و لیستا کذلک فی حال السفر .. و هکذا.

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، ثمّ تترتّب عليه بعض الأحكام. لكن هذا العنوان له حقيقته و مقوماته الخاصة التي تختلف تماماً 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 التجزيء و ما لا يقبل يعدّ ما لا يقبل التجزيء منها معبّراً 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 إثباتاً، لا بأس بالإشارة إلى نكتة ثبوتيّة: و هي أنّه ربّما يقال: بأنّ اشتراط أن لا يكون الشرط مخالفاً للكتاب، غير جائز ثبوتاً، و لأجله ترى في كلمات القوم (رحمهم اللّه) و متونهم، اعتبار اشتراط أن لا يكون الشرط مخالفاً للكتاب؛ و ذلك لامتناع **تصوير الممانعيّة 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 فاسداً.

و من الغريب ما ذهب إليه أخيراً الولد المحقّق مدّ ظلّه من إمكانه بحسب المصالح و المفاسد، أو بحسب الادّعاء!! فإنّه غير خفيّ ممنوعيّته؛ ضرورة أنّ الطلاق الدليل متّبع، و سعة الموضوع له مورد النظر، و لا مانع من الادّعاء شرعاً، إلاّ أنّه لا دليل عليه، و لا يساعد عليه ظواهر الممانعيّة 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 بحياة زيد و إيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك، هو حكمه بحرمة تزويج زوجته و التصرف في ماله، لا حكمه بنموه و نباتاللحيته؛ لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع.

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

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 العادية؛ لعدم قابليتها للجعل، و لا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار؛ لأنها ليست آثارا لنفس المتيقن، و لم يقع ذوها موردا لتنزيل الشارع حتى تترتب هي عليه.[4]

تقدیم قبول بر ایجاب

امام خمینی

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 إلّا 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 إلّا مع تقديم الفعل عليه، و هذا كالكسر و الانكسار.

و ثانيهما: أنّ الأثر في المعاملة يحصل بالقبول، فلا بدّ من تأخيره، و إلّا 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 و (رحمه اللّه) ليس قبول البيع، بل نقل الملك 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 كلامنا في الثاني، و أنّه مع قبول المشتري مثلا 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].**

تنجيز در معامله

قال قدس سره: «لا يخفى: أنّ بطلان العقد بالتعليق، ليس إلّا من جهة الإجماع، أو لعدم صدق عناوين المعاملات عليه، و إلّا فلا دليل من العقل و النقل على اعتبار التنجيز؛ و ذلك لأنّ ما يمتنع عقلاً هو التعليق في الإنشاء، فإنّ **الإيجاد- سواء كان اعتباريا، أو تكوينيا- يستحيل أن يعلّق على شيء**؛ أي كما لا يعقل أن يعلّق وقوع الضرب على أحد على كونه عدواً، فكذلك يستحيل أن يكون إنشاؤه شيئاً و إخباره به، معلّقاً على شيء؛ فإنّ الإيجاد المعنى المقصود باللفظ، إمّا لا 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 لو كان كذلك لاستحال الإنشاء، فما هو محل الكلام التعليق في المنشأ، و صحّته لا تخفى على أحد، بل وقوعه في الأحكام الشرعية، و في العقود و الإيقاعات، كالوصية، و التدبير، و النذر، و أخويه مما لا 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 إلّا نفس الإنشاء؛ أي الإيجاد الاعتباري، و هو البعث بمعناه المصدري، و لذا لا بعث قبل المعلّق عليه؛ و ذلك لأنّه ليس في قول الآمر: «اضرب» إلّا لفظ، و إنشاء- و هو الإيجاد- و منشأ- و هو ما يوجد بالإيجاد- و لا إشكال في أنّ لفظه تكويني و آلة للإيجاد و البعث، و لا تعليق فيه، و لا 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، فهو باللفظ يوجد البعث على فرض حصول شرطه في عالم الاعتبار، و **لا إشكال عقلاً فيه؛ إذ الاعتبار غير التكوين**، و لا 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: وجود خارجي، و وجود ذهني، و وجود كتبي، و وجود لفظي، فعد اللفظ أيضا من أنواع الوجود، و حيث لا يكون لحقيقة واحدة وجودان خارجيان، فكذلك لا يكون للفظ واحد معنيان.

و الجواب عنه: إن المراد من كون الألفاظ وجودات تنزيلية للمعاني تشبيه للألفاظ بالوجودات الخارجية، و يكون المقصود هاهنا أن وجود اللفظ علامة لوجود المعنى، و إلا لا إشكال في أن اللفظ و دلالته على معناه أمر اعتباري عقلائي و لا يقاس بالوجودات الحقيقية الخارجية، **فإن هذا أيضا من المواد التي وقع فيها الخلط بين المسائل اللغوية و المسائل الفلسفية**، و عليه لا 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 لا مانع من اجتماع امور اعتبارية عند استعمال لفظ واحد**[7].

حجيت قطع

ميرزا محمدحسن آشتيانى

فنقول لا 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 لا ينبغي الارتياب فيها على وجه لا يحتاج إلى البيان، لأن كل معلوم الطريقية إنما يصير معلوما بالعلم، فلا محالة يكون معلوميّة العلم بذاته، فنسبته إلى معلوم الطريقية نسبة الوجود إلى الموجودات، و بعبارة أخرى طريقية كل شيء اعتباره ثبت بالعلم، فلا 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، فلا يعقل نفيه عنه و إلا لزم تخلف الذاتي**، و بعبارة أخرى الحكم بالعدم إنما يتصور في الممكن لا الواجب، فلا 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 كلامهم 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 كلّ ذرّة من التراب و الماء، فلو لم تكن الحبّة مالاً، لا تكون الحبّات و لو بلغت ما بلغت مالاً؛ لأنّ ضمّ ما ليس بمال إلى ما ليس بمال، لا يفيد الماليّة؛ فإنّ ذلك **خلط بين التكوين و الاعتبار** [9].

متمّم جعل

شيخ عبدالنبى عراقى

[القول بقاعدة متمم الجعل ابدا]

(منها) ان الماهيات المخترعة الشرعية اذا لوحظت بالقياس الى شرائطها و صارت مركبة معها تكون علم القسمين قسم يتعلق العلم و الجهل بها و يقدر المكلف على ايجادها و تركها كان في العالم امرا و لم يكن فيه بالصلاة و اخواتها من سائر العبادات فانه يعلم بانها مركبة و تنقسم الى كونها مع الطهارة او بدونها او مع التستر او بدونه الى غير ذلك من الانقسامات المتصورة و تسمى على حسب اصطلاحه قده بالانقسامات السابقة على الامر و قسم آخر يستحيل تعلق العلم و الجهل به او تقسيمها او ايجادها الا بعد الامر بها كداعي الامر و قصد الوجه و التميز و الداء و القضاء و امثل هذه و بعده تنقسم بانها اما ذكر و اما اذكار و تسمى على اصطلاحه بالانقسامات اللاحقة على الامر حيث يستحيل التقسيم الا 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 قده انه لو اخذت فيها لزم الدور في تمام مراحل الحكم بل غيره ايضا كالامتثال بل زعم انه وارد في تمام معاني القربية على اختلاف انظارهم فيها في المسألة التعبدية ثم زعم انه اذا و اذا ال يمكن اخذها في متعلق الامر الف يمكن عقل تقييده بها و اذا ال يمكن التقييد الف 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 عقلا لان تلك الامور اللاحقة في نفس الامر و في وعاء الثبوت إما لها جعل ما او لا فيجب اما لها وجوب على حذو سائر الاجزاء و الشرائط اما ان (فحينئذ) اذا كان الاهمال الثبوتي محالا 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 قده في مواقع عديدة و هوية تلك القاعدة **و اركانها اربعة 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 هذه لكنك خبير بما فيها من الخلل من جهات شتى حيث (اولا) ما ذا دعت نفسه الشريفة اتعبها عن العدول من كلام الشيخ قده بان تصحيح العبادة ال يمكن إلا بالامرين حتى يكون الامر سهلا على حملة العلم بعد فهم كلامه حتى ال يحتاجون الى صرف العمر الشريف مدة مديدة في معرفة ذلك الاصطلاح ثم بعد المعرفة يعرفون بانه كلام الشيخ قده الذي غير مقبول عند المحققين مع ان المتمم الجعل ايضا مما اصطلح عليه الكلباسي قده في اشاراته بل انه ايضا لم يرض به و يظهر منه انه كان قبله و (ثانيا) ال مشاحة في الاصطلاح لكن من بظن بامكان خلو الواقعة عن حكم لله و يدعى 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، الا 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 الأنصاري (قدس سره)، حيث استدل الشيخ الأعظم على رجوع قيد الهيئة إلى المادة بأن المولى إذا تصور شيئا فإما أن الا يشتاق إليه و الا 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 كالاهما 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].

ولاية شرعية؛ ولاية تكوينية

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 الإلهيّة التي تحرّرت 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 إذُن سمعت و لا عين رأت و لا خطر بقلب بشر، **فلا ينبغي الخلط بين الأُمور التكوينيّة و الاعتباريّة التشريعيّة**[14].

---

[1] مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام (باللغة العربية)؛ ج۲۸، ص: ۲۶۴-۲۷۳

[2] الخيارات (للسيد مصطفى الخميني)؛ ج۲، ص: ۴۷

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

[4] فرائد الأصول ؛ ج ۳ ؛ ص۲۳۳-۲۳۴

[5] كتاب البيع (تقريرات، للقديري)، ص: ۲۰۸-۲۰۹

[6] كتاب البيع (تقريرات، للخرمآبادى)؛ ص: ۳۲۱-۳۲۲

[7] انوار الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص۱۵۴-۱۵۵

[8] بحر الفوائد فى شرح الفرائد (طبع جديد) ؛ ج ۱ ؛ ص۲۱

[9] كتاب البيع (للإمام الخميني)؛ ج۳، ص: ۱۱

[10] التقريرات المسمى بالمحاكمات بين الأعلام ؛ ص۲۴-۲۵

[11] (۱) ص ۱۰۳

[12] مباحث الأصول ؛ ج ۱ ؛ ص۴۱۹-۴۲۰

[13] كتاب البيع (للإمام الخميني)؛ ج۲، ص: ۵۷۲

[14] ولاية الفقيه (للسيد مصطفى الخميني)؛ ص: ۱۹-۲۰