

تفکیک تکوینیات از تشریعیات در فقه و اصول

با تکیه بر آرای امام خمینی (س)

سید محمد موسوی بجنوردی^۱

مظاهر نامداری موسی آبادی^۲

چکیده: علم فقه و اصول از جمله علوم است که با مفاهیم اعتباری سرو کار دارد. اعتباریات قلمرو خاص خود را دارند و حیثیت وجودیشان بیدالمعتبر می باشد. عده‌ای از فقها و اصولیین بدون توجه به این خاصیت مفاهیم اعتباری، احکام و آثار مفاهیم حقیقی را در مورد آنها جاری می کنند. مثلاً آخوند خراسانی در مواردی به قاعده «الواحد» یا به امتناع تأخر شرط از مشروط یا امتناع اجتماع ضدین و مثلین استناد کرده است. در حالی که این قواعد عقلی مربوط به عالم تکوین است نه عالم تشریح و در عالم تشریح امکان دارد که شرط بعد از مشروط محقق شود یا سبب بعد از مسبب بیاید، چون اعتباری و بیدالمعتبر است و هیچ محذور عقلی پیش نمی آورد. در این مقاله سعی شده با شناخت صحیح مفاهیم حقیقی و اعتباری و احکام و آثار هر کدام حیطة وجودی آنها از یکدیگر متمایز شود و با توجه به نظر حضرت امام که خلط اعتباریات به حقایق را جایز نمی دانند مبنای صحیح ارائه گردد.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم حقیقی (تکوینیات)، مفاهیم اعتباری (تشریعیات)، خلط، استنباط احکام.

قبل از ورود به بحث این نکته قابل توضیح است که بسیاری از مغالطات و خلط‌هایی که بین مفاهیم حقیقی و اعتباری در فقه و اصول به وجود می آید ناشی از عدم شناخت صحیح مفاهیم

۱. استاد دانشگاه و مدیر گروه‌های حقوق و علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی (تربیت معلم).

e-mail: mosavi@ri-khomeini.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

e-mail: namdar_62@yahoo.ca

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۸/۱۰/۴ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۸/۱۱/۲۳ مورد تأیید قرار گرفت.

حقیقی و اعتباری و عدم درک تفاوت بین آنهاست. پس لازم است ابتدا این مفاهیم کاملاً توضیح داده شود تا مبنای صحیح مشخص گردد.

علم حقیقی و اعتباری

علم به یک اعتبار به علم حصولی و حضوری تقسیم می‌گردد. علوم حصولی از حیث امکان تحقق در خارج و ذهن و عدم آن، به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. ادراک و علم حقیقی مفهومی است که هم در خارج موجود می‌شود و در نتیجه آثار وجود خارجی بر آن بار می‌شود و هم در ذهن وجود پیدا می‌کند که در این صورت فاقد آثار خارجی است اگرچه دارای آثار علمی می‌باشد. به عبارت ساده‌تر به مفاهیمی گفته می‌شود که ما به ازای خارجی دارند. این مفاهیم همان مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی هستند. آنجا که حاج ملاحادی سبزواری در منظومه حکمت خود در باب وجود ذهنی می‌فرماید: للشیء غیر الکنون فی الایان کون بنفسه لدی الادهان (سبزواری ۱۳۴۸: ۶) به همین قسم از مفاهیم اشاره دارد.

در مقابل ادراکات حقیقی، ادراکات اعتباری قرار دارد که به آنها معقولات ثانیه (منطقی - فلسفی) و انتزاعیات می‌گویند.

امور اعتباری انتزاعی اموری هستند که قابل جعل یا انشاء نبوده و وجود آنها تابع وجود منشأ انتزاعشان است. لذا منشأ انتزاع آنها امر مادی است ولی خودش وجود خارجی ندارد. مثل کلیاتی که از اعیان خارجی انتزاع می‌شود مانند امکان و جوب، فوقیت، تحتیت، پستی، بلندی و ... (ولایی ۱۳۷۴: ۱۲۹). لازم است ذکر شود که معقولات ثانیه در واقع مفاهیمی اعتباری هستند، البته از نوع اعتباری نفس‌الامری نه اعتباری محض و انشایی. لذا معقولات ثانیه چون در متن نفس‌الامر ریشه دارند و یک ارتباطی هم با جریان خارج دارند جزء مفاهیم حقیقی محسوب می‌شوند (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۲ ج ۳: ۶۶).

معقولات ثانیه منطقی، مفاهیم کلی هستند که هم عروضشان ذهنی است و هم اتصافشان یعنی ذهن بعد از اینکه واجد مفاهیم اولی شد به سراغ این مفاهیم می‌رود و برای آنها احوال و خصوصیات و احکامی می‌یابد که فقط در ذهن هستند و مصداق اینگونه مفاهیم فقط در ذهن است و ظرف تحقق این مفاهیم تنها عالم ذهن است. مفاهیم منطقی از قبیل کلی، جزئی، جنس، نوع، قضیه و قیاس و غیره از این نوعند. مثلاً در قضیه انسان نوع است، هم موضوع و هم محمول

هر دو در ذهن هستند. مرحوم علامه طباطبایی در این زمینه می‌فرماید: «المفاهیم التي حیثیة مصداقها انه فی الذهن، كمفهوم الكلی و الجنس و الفصل فلا یوجد فی الخارج و الا لا یقلب» (طباطبایی ۱۳۶۲: ۲۵۶).

مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی یا انتزاعیات برخلاف معقولات اولی که عروض و اتصافشان خارجی بود و برخلاف معقولات ثانیه منطقی که عروض و اتصافشان هر دو ذهنی بود، یک حالت بینابینی دارند. لذا می‌گویند عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است. در واقع عروض محمول بر موضوع فقط در جهان ذهن انجام می‌پذیرد ولی اتصاف موضوع به محمول در عالم خارج است مانند اینکه گفته شود: «انسان موجودی ممکن الوجود است. اگرچه عروض امکان بر انسان در عالم ذهن انجام می‌گیرد ولی اتصاف انسان به ممکن الوجود چیزی است که در خارج انجام می‌گیرد (اردبیلی ۱۳۸۵: ۳۲-۲۶).

البته جهات سه گانه (ضرورت، امکان، امتناع) امور اعتباری نفس الامری هستند^۱ نه اعتباری محض که تغییر و تبدل در آنها راه یابد. لذا این معانی همان معقولات ثانیه فلسفی هستند که ظرف اتصاف آنها جهان خارج است. پس معقولات ثانیه فلسفی اعتباری هستند از نوع نفس الامری نه اعتباری محض. لذا از جهتی داخل در مفاهیم حقیقی هستند (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۲ ج ۲: ۵۹).

مفاهیم حقیقی (تکوینیات)

لفظ «حقیقی^۲» در فلسفه به چند معنی به کار می‌رود. اینجا به صورت مختصر تعدادی از آنها را که مربوط به بحث ما می‌باشد واگو می‌کنیم.

۱- حقیقی به معنای شیء واقعی و موجود بالفعل است و در مقابل اعتباری قرار دارد که دارای تحقق نیست.

۲- حقیقی به معنی صفت ثابت شیء است با قطع نظر از اشیاء دیگر. حقیقی به این معنی در مقابل نسبی یا اضافی یا ظاهری است.

۱. اعتباری نفس الامری مفاهیمی هستند که صدق و کذب آنها مطابقت با نفس الامر است و جای این امور در ذهن است مانند عدد چهار زوج است.

2. real, actual, true

- ۳- حقیقی در مقابل ممکن و خیالی، و به شیء موجود آن چنان که موجود است با قطع نظر از وجوب وجود آن اطلاق می‌شود.
- ۴- حقیقی به چیزی اطلاق می‌شود که متعلق به اشیا باشد نه به اسماء، مثل تعریف حقیقی در مقابل تعریف لفظی.
- ۵- در اصطلاح منطقیان حقیقی به معنی قضیه شرطیه منفصله است که انفصال آن در صدق و کذب یا در تحقق و انتفا توأماً لحاظ شود. مثلاً: عدد یا زوج است یا فرد.
- ۶- حقیقی از این جهت که صفت است مترادف حق است. مثلاً وقتی می‌گوییم این سخن حقیقی است یعنی مطابق حق است (صلیبا ۱۳۶۶: ۳۱۹).

مفاهیم اعتباری (تشریعیات)

- واژه «اعتباری» از مشترکات لفظی است که توجه به معانی آن ما را از مغالطه و اشتباه دور می‌کند. از جمله معانی که برای واژه اعتباری ذکر شده مواردی است که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:
- ۱- گاه به مفاهیمی اعتباری مفاهیمی اطلاق می‌شود که به هیچ وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند و هیچ جایگاهی جز ذهن ندارند. اینگونه مفاهیم باطل محض یا وهمیات هستند، همانند مفهوم غول یا سیمرغ (طباطبایی الف بی تاج ۲: ۲۵). در مقابل اعتباری به این معنی مفاهیمی قرار دارند که دارای مصداق حقیقی و واقعی در خارج یا در ذهن می‌باشند، همانند مفهوم انسان.
- ۲- گاه اعتباری به معقولات ثانیه خواه منطقی و خواه فلسفی اطلاق می‌شود که به آن انتزاعیات هم می‌گویند. مفاهیمی که تمام جهت مصداقی آن، جهت خارجیت بوده و هرگز از آثار خارجی جدا نمی‌شود و لذا به ذهن که فاقد آثار خارجی است نمی‌آید، همانند مفهوم وجود و صفات حقیقی آن (از قبیل وحدت و وجوب و فعلیت محض) یا مفاهیمی که تمام جهت مصداقی آن جهت ذهنی بوده و هرگز در خارج وجود نمی‌یابند، همانند مفاهیم منطقی کلی، نوع، قیاس و امثال ذلک. دسته اول را معقولات ثانیه فلسفی یا مفاهیم فلسفی و دسته دوم را معقولات ثانیه منطقی یا مفاهیم منطقی نامند. در مقابل این دسته از مفاهیم، مفاهیم حقیقی یا معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی قرار دارند و آنها مفاهیمی هستند که گاهی در خارج وجود می‌یابند و آثار وجود خارجی را دارند و گاهی در ذهن وجود می‌یابند و فاقد آثار خارجی هستند (طباطبایی ۱۳۶۲: ۲۵۶).

۳- گاهی اعتباری به مفاهیمی اطلاق می‌شود که مراد از آن چیزهایی است که وجود منحاز از غیر ندارند و وجودشان وجودی ربطی و فی غیره است، مانند اضافه و نسبت و فوقیت و ابوت و بنوت و امثال ذلک. وجود این مفاهیم، وجود رابط و فی غیره است و به وجود طرفین نسبت موجود می‌باشند. به بیان دیگر، مفاهیمی هستند که وجود آنها تابع منشأ انتزاع آنها می‌باشد. لذا منشأ انتزاع آنها امری مادی است ولی خودش وجود خارجی ندارد و از یک حیث می‌توان به این دسته از مفاهیم انتزاعی هم گفت. در قبال اعتباری به این معنی، وجود فی نفسه و منحاز (مانند درخت و سفیدی) قرار می‌گیرد.

۴- گاه اعتباری به مفاهیمی اطلاق می‌شود که واقعیت عینی، مصداق بالعرض آن است در قبال اصالت که به معنای منشأیت آثار می‌باشد و واقعیت عینی، مصداق بالذات آن می‌باشد. اعتباری به این معنی مفهومی است که در خارج از ذهن مابه ازایی ندارد (ابن سینا بی تا: ۵۰۴). به عقیده قائلین به اصالت وجود در ممکنات، ماهیت امری اعتباری و ساخته ذهن است.

۵- زمانی اعتباری به مفاهیمی اطلاق می‌شود که تصویری یا تصدیقی است که در ظرف اعمال و کردار اعتبار می‌شوند و هیچ گونه حقیقتی ماورای اعتبار ندارند و تابع اعتبار معتبر هستند. این ادراکات فرضهایی هستند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و پرداخته است و جنبه وضعی و قراردادی دارند و چون تابع احتیاج انسان‌ها هستند از محیطی به محیط دیگر فرق می‌کنند و با تغییر نیازها، آنها هم دگرگونی می‌پذیرند (طباطبایی بی تا: ۳۱۲). در مقابل این ادراکات اعتباری، ادراکات حقیقی قرار دارند که انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر هستند، همانند معقولات اولی و ثانیه، یعنی معقولاتی که خصیصه اصلی آنها ثابت بودن و تغییرناپذیر بودن آنهاست.

اکنون که معانی مختلف واژه «اعتباری» مشخص شد باید توجه داشت که تمام این معانی مورد بحث ما نیست و تنها اعتباری به معنای پنجم مدنظر این تحقیق است. معنایی که فقط در ظرف عمل تحقق دارد و تابع معتبر است. لازم است که ذکر شود معنای حقیقی که در مقابل این معنای اعتباری مورد بحث است. شامل اعتباری به معنای وجود منحاز نداشتن و اعتباری به معنای معقول ثانی نیز می‌شود، مفاهیم اعتباری‌ای که در واقع به نوعی حقیقی هستند.

تعریف اعتباریات و اهمیت بحث ادراکات اعتباری

مرحوم علامه طباطبایی در تعریف اعتباریات در *نهایة الحکمه* می‌فرماید: «المعنى التصورى او التصديقى الذى لا تحقق له فيما وراء ظرف العمل» (طباطبایی ۱۳۶۲: ۲۵۸). معنای تصویری یا تصدیقی که هیچ‌گونه حقیقتی نداشته و صرفاً در ظرف عمل و رفتار اعتبار می‌شود.

بحث درباره ادراکات اعتباری نتایج زیادی دارد که در مواضع مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. در حال حاضر، تنها حوزه فقه و اصول - حوزه‌ای که همه جا با اعتباریات سروکار دارد - مد نظر است.

اعتباری بودن احکام تکلیفی اقتضا می‌کند که حقیقت اعتبار، در حوزه فقه، یا در بسیاری از بحثهای اصولی (مانند شرط متأخر، اجتماع امر و نهی، ...) مشخص شود. این بحث همچنین در حوزه علوم ادبی، به خصوص در باب مجاز و استعاره، نیز کاربرد دارد که با حوزه فقه و اصول هم بی‌ارتباط نیست. خلاصه اینکه تفکیک بین دو حوزه اعتباریات و حقیقیات و شناخت دقیق هر کدام ما را از بسیاری اشتباهات و مغالطه‌ها مصون می‌دارد و همین عدم تفکیک و عدم شناخت صحیح است که کوشش بسیاری از صاحبان اندیشه را عقیم گذاشته است. چرا که در بسیاری از موارد اعتباریات را به حقایق قیاس کرده‌اند و با احکام و آثار مربوط به مفاهیم حقیقی در اعتباریات سیر کرده‌اند. برخی هم، برعکس، احکام اعتباریات را به حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات، مفاهیمی نسبی و متغیر و تابع احتیاجات دانسته‌اند. برخی از آنان به سر حد ایده‌آلیسم^۱ رسیده‌اند و کل مفاهیم را صرفاً ساخته ذهن می‌دانند. برخی نیز احیاناً مسلک «شک»^۲ را برگزیده‌اند.

اساس تکاپو و جنبش فکری و عقلانی ذهن روابط واقعی و نفس الامری محتویات ذهنی است که در اعتباریات روابط موضوعات و محمولات وضعی و قراردادی است. هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی یا با یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس الامری ندارد، مثلاً اصول کلی (مانند تقدم شیء بر نفس، ترجیح بلا مرجح، تقدم معلول بر علت، تسلسل علت، دور علل، توارد علل متعدد بر معلول واحد، صدور معلولات متعدد، از علت واحد، عرض بلاموضوع، اجتماع دو عرض متمائل یا متضاد در موضوع واحد، عدم تقدم زمانی مشروط بر شرط، ضرورت

1. Idealism
2. scepticism

انتفای کل با انتفای جزء و انتفای مشروط با انتفای شرط، جعل ماهیت، و جعل مفاهیم انتزاعی از قبیل سببیت و مسببیت (در مورد حقایق قابل تمسک است و برای نفی یا اثبات چیزی می‌توان از آنها نتیجه گرفت. در یک امر حقیقی می‌توان به تقدم شیء بر نفس یا ترجیح بلامرجع، و در مورد علت و معلول حقیقی به قانون امتناع تقدم معلول بر علت و امتناع تسلسل علل و دور علل و از این قبیل استناد کرد و نتیجه گرفت. اما در مورد اعتباریات، علت و معلول اعتباری، شرط و مشروط اعتباری، عرض و موضوع اعتباری، کل و جزء اعتباری به هیچ‌یک از این اصول نمی‌توان توسل جست و نتیجه گرفت. چون در اعتباریات تقدم شیء بر نفس، ترجیح بلامرجع، تقدم معلول بر علت و... محال نیست. همچنین، انتفای کل با انتفای جزء و انتفای مشروط با انتفای شرط و... ضروری نیست. از اینجا است که اهمیت تفکیک اعتباریات از حقایق معلوم می‌شود. چراکه بسیاری از عالمان برای اثبات امور حقیقی به مقدمات اعتباری استناد کرده‌اند، مانند غالب استدلالات متکلمین که غالباً حسن و قبح یا سایر مفاهیم اعتباری را دست آویز قرار داده و خواسته‌اند از این راه در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند. بر عکس بسیاری در فن اصول در معظم استدلال‌ها احکام و آثار حقیقیات را در اعتباریات هم جاری می‌دانند (طباطبایی الف بی تا: ۲۹۳).

اعتبار و تنزیل

از جمله مباحث مهمی که در مبحث اعتباریات قابل طرح است تفاوت «اعتبار محض» و «تنزیل» می‌باشد. باید توجه داشت که ما در حیطه «اعتباریات» به معنای «ادعا» دو سخن مطرح است که اغلب اصولیان به آن توجهی نداشته‌اند. تنها محقق اصفهانی با تیزبینی خاصی بین این دو حیطه تفاوت قائل شده و برای یکی اصطلاح «اعتبارات محضه» و برای دیگری «تنزیل» را به کار می‌برد. اصطلاح «تنزیل» هم در اصول و هم در فقه فراوان به کار می‌رود. به عنوان مثال، در اصول در مبحث جانشینی امارات مقام قطع، محقق نائینی اصطلاح «اصول تنزیلیه» را به کار می‌برد و مقصودش اصول عملیه‌ای است که مفادش «تنزیل مؤدی منزلة الواقع» می‌باشد (کاظمی خراسانی ۱۴۱۷ ج ۳: ۱۵) ایشان در بحث جانشینی امارات مقام القطع نیز بحث «تنزیل الظن بمنزلة العلم» را مطرح کرده‌اند (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۶۴). مرحوم آخوند هم در کفایه در پاره‌ای از مواضع، مفاد دلیل حجیت امارات را تنزیل مؤدی منزلة الواقع می‌داند. همچنین در بحث استصحاب، صحبت از «تنزیل مشکوک بمنزله متیقن» را به میان می‌آورند (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۹۲). محقق عراقی در

بدایع الافکار در بحث وضع لفظ برای معنا، وضع لفظ برای معنا را نوعی تنزیل محسوب می‌کند، یعنی واضح تنزیل می‌کند: «وضع لفظ برای معنا» را به منزله «وضع الشیء علی الشیء» می‌گیرد و می‌گوید: «وضع اللفظ علی المعنی منزله بمنزلة وضع الشیء علی الشیء» (عراقی بی تا: ۳۱).

در فقه هم «تنزیل» بسیار به کار برده می‌شود. در بحث طهارت در صلوات، بعضی از فقها قائلند که تیمم در شرایطی خاص به منزله «وضو» تنزیل شده است. مرحوم محقق حائری در کتاب *الصلوة* به این نکته اشاره کرده‌اند (حائری بی تا: ۱۹).

- در بحث وقت در صلوات نیز گفته شده است که قاعده «من ادرک» تنزیل می‌کند. کسی که یک رکعت نماز را در وقت می‌خواند به منزله کسی می‌داند که کل نماز را در وقت خوانده است. نمونه دیگر در احکام کثیرالشک است. که گفته‌اند «لاشک لکثیرالشک» شک کثیرالشک را به منزله عدم تنزیل می‌کند (کاظمی خراسانی ۱۴۱۷: ۱۹). تعابیر مشابه دیگری نیز در فقه آمده است. همان‌طور که گفته شد مرحوم محقق اصفهانی به خوبی بین اعتبار و تنزیل تفاوت قائل شده است. ایشان در بحث قطع می‌فرماید: «اعتباریات و مجعولات شرعیه سه قسم هستند» (اصفهانی ۱۴۱۸ ج ۲: ۶۵):

۱- اعتبار بعث و زجر و امثال ذلک؛

۲- اعتبار ملکیت و زوجیت و امثال ذلک؛

۳- اعتبار جعل المودّی واقعاً؛

یعنی مودّای اصل یا اماره اعتبار شود که همان واقع است. به تعبیر دیگر جعل هوویت و اتحاد بین مؤدّای اماره و واقع.

اعتبار در هر یک از این سه قسم به نحو متفاوتی انجام می‌گیرد. در واقع اعتبار در قسم اول به معنای مورد بحث (یعنی ادعا) نیست. بعث و زجر دو عنوان منتزع از انشاء بداعی جعل الداعی یا بداعی الزجر است. بعث و زجر در واقع مفاهیمی انتزاعی‌اند نه اعتباری. البته به انتزاعیات هم اعتباری گفته می‌شود که در اینجا مورد نظر ما نیست. تنها باید دانست که منشأ انتزاع مفهوم بعث و زجر، امری جعلی است که به دست شارع صورت می‌پذیرد، زیرا اگر شارع انشاء خاص نداشته باشد بعث و زجر از آن انتزاع نمی‌شود.

اما در قسم دوم (ملکیت و زوجیت و امثال آنها)، اعتبار به معنای حقیقی کلمه، یعنی به معنای تطبیق مفهومی بر غیر مصداق خودش رخ می‌دهد. این همان معنایی از اعتبار است که علامه

طباطبایی در اصول فلسفه مطرح می‌کند. سخن مرحوم اصفهانی و علامه طباطبایی این است که در این موارد معتبر معنای ملکیت تکوینی و زوجیت تکوینی را بر غیر مصداق خودش حمل می‌کند (طباطبایی الف بی تا: ۳۳۴). مثلاً رابطه من و کتاب، رابطه ملکیت تکوینی نیست، لکن ادعا می‌کنیم که آن ملکیت اینجا هم هست یا رابطه بین زن و مرد اقتران واقعی نیست، لکن ادعا می‌کنیم که چنین است.

نکته مهمی که در این موارد باید مد نظر قرار گیرد این است که اعتبار در اینجا، بنفسه مورد اثر است نه اینکه بخواهد اثر واقع را با اعتبار به مصداق غیر واقعی تسری دهد. تمام بحث در واقع حول همین نکته می‌چرخد که فارق بین اعتبار و تنزیل است.

و مثل هذا الاعتبار محقق للموضوع الذي يترتب عليه الآثار وليس بابه باب التنزيل، اذ ليس للملك المقولي اثر عرفي أو شرعي حتى يكون من باب تنزيل المعتبر منزله المقوله في الأثر بل تمام ما هو موضوع حقيقي للآثر نفس هذا المعنى المعتبر (اصفهانی ۱۴۱۸: ۶۵).

یعنی: مثل این اعتبار به موضوعی تحقق می‌بخشد که آثار بر آن مترتب می‌شود. باب این اعتبار، باب تنزیل نیست چرا که برای ملک مقولی اثر عرفی یا شرعی وجود ندارد تا از باب تنزیل معتبر به منزله مقوله در اثر باشد، بلکه تمام موضوع حقیقی برای اثر خود این معنای معتبر می‌باشد.

بررسی نمونه‌هایی از خلط بین مفاهیم حقیقی و اعتباری و آرای فقها و اصولیین
 حق این است که حیطة مفاهیم حقیقی و اعتباری کاملاً از هم جداست. عدم شناخت صحیح امور اعتباری (تشریعیات) باعث اشتباه‌های زیادی در استنباط احکام شده است. مضاف بر اینکه می‌توان عدم توجه به عرف و عقلانیت و عدم توجه به این را که اکثر احکام اسلام در استنباط احکام امضایی است، نتیجه عدم شناخت صحیح مفاهیم اعتباری دانست. همین عدم شناخت صحیح است که در بسیاری از موارد باعث شده امور اعتباری همانند امور تکوینی ثابت و لایتغیر فرض شوند و نقش عرف و عقلانیت و اقتضائات زمان و مکان در آنها در نظر گرفته نشود. در نتیجه احکامی صادر می‌شود که نه تنها جوابگوی اقتضائات زمان و مکان نیست، بلکه از اسلام نیز چهره‌گریه و متحجرانه‌ای به نمایش می‌گذارد که باعث تاخت و تازهای زیادی به این دین مبین شده است.

تعاریف امور اعتباری و جعل احکام «استفاده از مبانی تکوینی»

مرحوم آخوند در بحث استصحاب تعریف استصحاب را شرح الاسمی دانسته و عدم جامعیت و مانعیت آن را بی‌اشکال می‌داند. ایشان معتقد است وقتی جامعیت و مانعیت یک تعریف محقق می‌شود که تعریف حقیقی باشد نه شرح الاسمی. اما باید دانست این مورد مصداق بارز خلط بین تکوین و تشریح است. فصول حقیقی و حدّ تام و ناقص مربوط به عالم تکوین است. در امور اعتباری، فصول منطقی معنی ندارد و امور تشریحی و اعتباری تابع اعتبار معتبر است. بنابراین، چون استصحاب یک امر اعتباری است برای تعریف آن نباید سراغ مبادی تکوینی رفت (موسوی بجنوردی ۱۳۸۷: ۲۶).

در جای دیگر مرحوم آخوند یقین بما هو یقین را جزو امور تکوینی و از صفات نفسانیة حقیقیة ذات اضافه می‌داند و به همین دلیل معقول نیست که مورد نقض واقع شود. لذا متعلق یقین (متیقن) را باید لحاظ کنیم. با این دقت عقلی است که مرحوم آخوند استصحاب را در وجود شک در مقتضی، و شک در رافع جاری می‌داند. اما در اینجا باید سراغ عرف رفت نه اعتبارات عقلی (موسوی بجنوردی ۱۳۸۷: ۷۹-۷۸). در موضعی دیگر مرحوم آخوند احکام وضعی را چند قسمت کرده که قسم اول از این احکام وضعیه نه استقلالاً و نه انتزاعاً و تبعاً در عالم اعتبار و وفق تشریح مجعول نیستند بلکه به جعل بسیط و در عالم تکوین مجعول می‌شوند مثل سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت از برای تکلیف، لذا اموری تکوینی و حقیقی هستند. بنابراین وقتی شارع می‌گوید «اقم الصلّاة لِتَلُوْكَ الشَّمْسِ» (اسراء: ۷۸) یعنی دلوک شمس علت و سبب است برای وجوب صلوات (تکلیف) و طبق قانون علیت و وجود سنخیت و خصوصیات تکوینی بین علت و معلول، در همان آن و بدون تخلل زمانی معلول یا مسبب موجود می‌شود. لذا اول باید ذات سبب یا شرط محقق شود تا بتوان از آن سببیت و شرطیت را انتزاع کرد. با این بیان مرحوم آخوند جعل و تشریح استقلالی حکم وضعی را رد می‌کند، چون لازمه اش آن است که هر علتی بتواند در غیر معلولش هم اثر بکند و این محال است.

این مورد هم مصداق بارز خلط بین تکوین و تشریح است. درست است احکام تابع مصالح و مفاسد هستند ولی این بدان معنا نیست که تمام مصلحت و وجود نماز دلوک شمس یا خصوصیات تکوینی آن باشد. دلوک شمس برای بیان حد و اندازه بیان شده و علت تکوینی وجوب نماز نیست (موسوی بجنوردی ۱۳۸۷: ۱۴۷-۱۴۵).

استحالة شرط متأخر

مقدمه به یک اعتبار سه تقسیم می‌پذیرد: (۱) مقدمه متقدمه (مانند وضو و غسل نسبت به صلات): (۲) مقدمه مقارنه (مانند استقبال و طهارت لباس برای نماز)؛ (۳) مقدمه متأخره (مانند اجازه در بیع فضولی بنا بر کشف و غسل در شب برای صحت صوم روز گذشته در زن مستحاضه).
قسم سوم یعنی مقدمه متأخره در واقع شروطی است که زماناً از مشروط خود متأخر می‌باشند. در کتب اصولی و فقهی بحث‌های مفصلی در باب شروط متأخر انجام شده و فقها و اصولیین در مواجهه با شرط متأخر به دو گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول: آنانی که شروط شرعی را همانند شروط عقلی می‌دانند (انصاری ۱۴۱۰: ۳۶۱) لذا در باب شرط متأخر دچار مشکل شده‌اند چرا که شرط، جزء علت تامه است و تا علت تامه یک شیء محقق نشود تحقق معلول محال است. اینان که فرقی بین شروط عقلی و شروط شرعی نمی‌بینند برای مواجهه با این مشکل گفته‌اند آنچه متأخر است شرط واقعی نیست، بلکه شرط واقعی چیز دیگری است که مقارن با عقد است و برای بیان چیستی آن شرط واقعی دست به توجیهات مختلفی زده‌اند از جمله این که:

الف) معنای شرطیت اجازه در بیع فضولی بنا بر کشف عبارت است از وصفی که منتزع از اجازه است و آن لحوق اجازه به عقد می‌باشد «فالعلة التامة، العقد الملحق به الاجازه و هذه صفة مقارنة للعقد و ان كان نفس الاجازة متأخرة عنه» (انصاری ۱۴۱۰: ۳۶۲).

ب) ارجاع شرط متأخر به وجود علمی و عالم لحاظ یعنی حکم به صحت در بیع فضولی، فعل اختیاری مولی است و فعل اختیاری مقدماتی دارد، یکی از مقدمات حکم به صحت بیع از ناحیه مولی، تصور اجازه مالک می‌باشد و بین تصور اجازه و حکم به صحت هیچ فاصله‌ای در کار نیست. فاصله بین خود بیع فضولی و اجازه خارجی است. اجازه خارجی هم بدون تصور مولی به تنهایی مؤثر در صحت نیست چون حکم به صحت به دست مولی و دایره مدار، تصور است و تصور هم با حکم به صحت فاصله زمانی ندارد و از این جهت فرقی بین تمام شروط وجود ندارد (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۹۳).

ج) معنای شرط در باب حکم عبارت است از اینکه چیزی در مقام جعل و انشاء حکم، مفروض الوجود و الحصول فرض شود، و در این فرض وجود هم هیچ فرقی بین شرط متقدم و مقارن و متأخر وجود ندارد، لذا چیزی به عنوان شروط واقعی، از عقد تأخر ندارد (مظفر ۱۳۸۳: ۴۸۲).

گروه دوم: عده دیگری از فقها با درک صحیح مفاهیم اعتباری و حقیقی بین شرط شرعی و شروط عقلی تفاوت قائل شده‌اند. آنان قائلند اگر شارع آنچه شبیه تقدیم مسبب بر سبب یا تقدیم مشروط بر شرط است جعل کند هیچ استحاله‌ای ندارد و قیاس امور حقیقی و تکوینی به امور اعتباری و تشریحی قیاس مع الفارق است که ناشی از خلط حقایق به اعتباریات است (موسوی بجنوردی ۱۳۸۷: ۲۶).

سیدنا الاستاد حضرت امام خمینی^(س) جزو گروه دوم است، یعنی قلمرو تکوینیات و تشریعیات را از هم جدا می‌داند و برای حل مسأله شرط متأخر، دو راه حل پیشنهاد می‌کند: یک راه حل عقلی و یک راه حل عرفی. راه حل عقلی با بحث فعلی مرتبط نیست، اما راه حل عرفی در موضوعات و شرایطی مطرح می‌شود که در ادله احکام مورد لحاظ قرار می‌گیرند و با توجه به اینکه احکام شرعی نیز از امور اعتباری است، دقت‌های عقلی درباره آن منظور نمی‌باشد. بنابراین، از نظر عرف تقیید حکم وضعی یا «مأموریه» به شرط متأخر یا متقدم مانند شرط مقارن ممکن است، هر چند عقل و برهان با آن موافق نباشد. پس نمی‌توان اشکالات عقلی از قبیل انفکاک علت از معلول یا تقدم معلول بر علت را در این امور عرفی مطرح نمود (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۱: ۳۴۵-۳۴۳).

همچنین مرحوم صاحب *جوهر* (نجفی بی تاج ۲۲: ۲۸۶) در ذیل بحث بیع فضولی از علت و معلول و شرط و مشروط عقلی و شرعی بحث می‌کند، و معتقد است که این دو باب با هم تفاوت دارند. ایشان تقدم مسبب بر سبب و مشروط بر شرط را در امور شرعی و مفاهیم اعتباری جایز می‌داند. به دلیل اینکه امور شرعی تابع جعل شارع هستند، لذا برخلاف تکوینیات در تشریعیات تأخر شرط از مشروط و سبب از مسبب جائز است و هیچ استحاله‌ای ندارد. پس در این جهت فرقی بین باب معاملات و عبادات نیست. چنانکه تقدیم غسل روز جمعه در روز پنج‌شنبه از نوع تقدیم مسبب بر سبب است. غسلی هم که زن مستحاضه در شب انجام می‌دهد که شرط صحت روزه روز قبل است از نوع تقدیم مشروط بر شرط است. بر اساس همین مبنا مرحوم صاحب *جوهر* اجازه لاحق در بیع فضولی را کاشفه می‌داند. در حالی که اجازه را شرط متأخر هم می‌داند. به دلیل اینکه احکام شرعی دایر مدار جعل و اعتبار شارع است. لذا هیچ استحاله‌ای ندارد که چیزی که در آینده محقق می‌شود به عنوان شرط یک شیء متقدم قرار بگیرد.

شیخ انصاری^(قده) استدلال صاحب *جوهر*^(قه) را مبنی بر اینکه شروط عقلی و شروط شرعی با هم تفاوت دارند، قبول ندارد و با آن مخالفت می‌ورزد. ایشان معتقد است اینکه شروط شرعی

همانند شروط عقلی نیستند بلکه تابع جعل شارع می‌باشند، مردود است. به تبع، مواردی که شارع گاهی مسبب را قبل از سبب جعل کرده (مثل غسل جمعه در روز پنج‌شنبه) نیز مردود است. در نظر ایشان همان‌طور که در شرط عقلی تأخر آن از مشروط محال است، در شرط شرعی هم تأخر شرط از مشروط استحاله دارد و وجود امثله‌ای در میان مجعولات شرعی که ظاهرشان تأخر شرط از مشروط یا تقدم مسبب بر سبب است باعث نمی‌شود که یک محال عقلی وقوع پیدا کند. لازمه فرق قائل شدن بین احکام تکوینیات و تشریعیات این است که بگوییم تناقض در تشریعیات محال نیست، به این دلیل که تشریعیات، احکام حقایق را ندارند؛ در حالی که قبول تناقض در تشریعیات را هیچ‌کس قبول نمی‌کند. بر اساس همین مبناست که شیخ انصاری در مورد این مسأله که آیا اجازه لاحق در بیع فضولی، کاشفه است یا ناقله، اعتقاد دارد قول به کشف و اینکه اجازه لاحق شرط متأخر باشد، بر اساس قواعد عقلی مدلل نمی‌شود. لذا قول به ناقله بودن اجازه صحیح است. البته مرحوم شیخ به سبب وجود روایت، که ظهور در کشف دارد، در نهایت به کشف حکمی قائل می‌شود، ولی با قطع نظر از روایت و بر اساس قواعد عقلی و مقام ثبوت، قول به نقل را مقدم بر قول به کشف می‌داند (انصاری ۱۴۱۰: ۳۶۱).

صاحب *عمود الوثقی* در مورد اعتباریات و احکام آنها، نظر صاحب *جواهر* را می‌پذیرد و قیاس اعتباریات به حقایق را ناصواب می‌داند چرا که در نظر ایشان امر اعتباری هیچ‌گونه تحقق‌ی و رای جعل جاعل ندارد. اما نظر شیخ انصاری را مبنی بر اینکه بین شرط عقلی و شرط شرعی تفاوتی نیست و وجود بسیاری از امثله باعث وقوع محال عقلی نمی‌شود، مردود می‌شمارد، چرا که:

اولاً، شروط و سبب شرعی به دلیل اینکه امور اعتباری هستند تابع جعل شارع می‌باشند و شارع هر گونه که خواست می‌تواند آنها را جعل کند و هیچ‌گونه استحاله‌ای هم ندارد.

ثانیاً، بیان شد تأخر شرط استحاله دارد، حال سؤال می‌شود که وجه استحاله چیست؟ وجه استحاله یک چیز است و آن اینکه شرط در هنگام وجود مشروط، معدوم است و تأثیر معدوم در موجود محال است. لکن ما می‌گوییم این اشکال به عینه در تقدم شرط بر مشروط هم وجود دارد. پس باید پذیرفت که تقدم شرط بر مشروط هم جایز نیست، چرا که شرط در هنگام وجود مشروط، معدوم است و تأثیر معدوم در موجود محال است.

ثالثاً، آنچه در مشروط دخالت دارد وجود دهری شرط است و این هم مقارن با عقد می‌باشد (در فرض بیع فضولی که اجازه به عنوان شرط بعد از عقد می‌آید). باید توجه داشت که فقط در عالم زمان است که شرط، زماناً متأخر از مشروط می‌باشد (طباطبایی یزدی ۱۴۲۳ ج ۲: ۱۷۳).

مرحوم محقق نائینی در کتاب اصولی خود *فوائد الاصول* در جاهای مختلفی به بحث در مورد اعتباریات پرداخته است. ایشان در این زمینه برخلاف صاحب *جواهر* و صاحب *عروة الوثقی* معتقد است که اعتباریات همانند تکوینیاتند و احکام حقایق را دارند منتها در وعاء مخصوص به خودشان وجود دارند. ایشان در این زمینه معتقد است که مفاهیم و عناوین منطبقه بر امور، سه دسته هستند:

۱- عناوینی که در عالم خارج، وجود و تأصل دارند، مثل جواهر و اعراض.

۲- عناوینی که در عالم اعتبار، وجود و تأصل دارند، مثل احکام تکلیفی و شرعی.

۳- عناوین و مفاهیمی که منتزع از یکی از آن دو هستند.

ایشان بر این نظر است که امور اعتباری، وجودشان عین اعتبارشان است و یک نوع تأصل در عالم اعتبار دارند، درست مثل امور حقیقی که در عالم عین و خارج تحقق دارند. در حالی که امور انتزاعی وجود مستقل ندارند بلکه وجودشان به وجود منشأ انتزاعشان است. همین عدم تمییز بین امور اعتباری و امور انتزاعی سبب شده است که شیخ انصاری این دو را با هم خلط کند و از امور اعتباری به امور انتزاعی تعبیر کند. برای مثال، ملکیت را که یک امر اعتباری است، انتزاعی دانسته و آن را منتزع از اباحه تصرف بدانند.

نظر مرحوم محقق عراقی هم همانند مرحوم نائینی بر این است که اعتباریات نظیر امور حقیقی دارای واقعیت است. به طوری که بعد از جعل از جمله واقعیات می‌گردند:

الامور الاعتبارية هي التي قوام تحققها بالجعل نعم بعد الجعل والاعتبار بصير

من الامور الواقعية، نظير الاعتبار المتحقق بين اللفظ والمعنى، الحاصل

بالجعل والوضع او من كثرة الاستعمال، فكما ان الاصل تلك العلاقة و

الارتباط تكون تابعة للجعل في اصل تحققها و بعد الجعل تصير من الامور

الواقعية كذلك تلك المسببات (بروجردی ۱۴۱۴ ج ۱: ۹۹).

مرحوم آخوند خراسانی مستقلاً به بحث از اعتباریات و بیان احکام و فرق آنها با تکوینیات پرداخته است. لکن در مواضع متعددی در کتاب اصولی خود *کفاية الاصول* همانند محقق عراقی و محقق نائینی احکام حقایق را در باب اعتباریات راه داده است و تلاش برای تطبیق شرعیات بر

قواعد عقلی و عدم انحراف قواعد عقلی مانند استحاله تأخر شرط از مشروط و سبب از مسبب به واسطه شرعیات، معلوم است که ایشان احکام اعتباریات را مانند حقایق می‌دانند.

مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی از جمله فقهای است که با درک اهمیت موضوع و درک تأثیری که واقف بودن به مفاهیم اعتباری در استنباط احکام می‌تواند داشته باشد به طور مبسوط در کتاب اصولی خود *نهایه الدرایه* و در حاشیه‌ای که بر کتاب *مکاسب* شیخ انصاری دارند در مواضع متعددی به بحث در این زمینه پرداخته است. مرحوم اصفهانی هم با درایت خاصی که دارد حوزه مفاهیم و ادراکات حقیقی را از حوزه ادراکات و مفاهیم اعتباری جدا می‌داند و معتقد است در تشریحات نباید این دو حوزه را با هم خلط کرد و احکام و آثار تکوینیات را در اعتباریات راه داد. از نظر مرحوم محقق اصفهانی ما دو نوع وجود داریم: وجود حقیقی و وجود اعتباری. به عبارت دیگر، مفهوم واحد، ممکن است دارای دو مصداق باشد: مصداق حقیقی و مصداق اعتباری. در اعتباریات احکام حقایق جریان ندارد بلکه ملاک صحت و عدم صحت اعتبار، لغویت و عدم لغویت می‌باشد (اصفهانی ۱۴۱۸: ۳۷).

حضرت امام^(س) در بحث اجازه در بیع فضولی نظرات مختلفی مطرح می‌کند و در مورد هر کدام به بحث می‌پردازد. یکی از این نظرات - همانگونه که گفته شد - این است که «قول به کشف در بیع فضولی ممتنع است چرا که قول به شرط متأخر می‌باشد و شرط متأخر هم محال است محقق شود، به خاطر تقدم معلول بر علت». جوابهای مختلفی به این شبهه داده شده است. یکی اینکه شرط متأخر در تکوینیات هم مجاز است چرا که مقتضی، همان حصه خاص از وجود طبیعی است که حاصل اضافه شیئی به آن است، که مضاف شرط نامیده می‌شود و مؤثر نفس همان حصه است و مضاف مجاز است که متقدم بر مضاف‌الیه شود و یا متأخر یا مقارن او.

حضرت امام^(س) در جواب می‌فرماید: امر مؤثر در تکوین وجود حقیقی است که حاصل از مبادی وجودی است و لایعقل که محصول اضافات اعتباری باشد، پس قیاس تکوین به تشریح بلامحل است. مضاف بر اینکه اضافه به معدوم محال است، چه در امر مقولی چه در امر اعتباری. در امر مقولی ممتنع است چرا که متضایفین باید از لحاظ قوه و فعل متکافی باشند - که در اینجا چنین نیست - در اعتباری هم محال است چرا که مستلزم اشاره به معدوم است و معدوم امکان ندارد که مشارالیه قرار گیرد. درست است که مفهوم معدوم مشارالیه قرار می‌گیرد ولی اشاره به موجود ذهنی است نه به معدوم (سبحانی ۱۳۶۷ ج ۱: ۱۶۴-۱۶۳).

دومین جوابی که حضرت امام در مورد شبهه شرط متأخر نقل می‌کند جواب صاحب کفایة الاصول است که بدین صورت می‌باشد: «علت در امور اعتباری وجودی ندارد مگر به منشأ انتزاعش و همان لحاظ منشأ انتزاعش است. و ممکن است این لحاظ مقارن باشد یا متقدم یا متأخر». در واقع مرحوم آخوند راه‌هایی از شرط متأخر را تخلص از شرط متأخر می‌داند و اینکه شرط متأخر وجود ندارد.

حضرت امام در پاسخ به این استدلال می‌فرماید: ملحوظ بالعرض باید خصوصیتی در آن باشد که منشأ افتزاع قرار گیرد و الا انتزاع هر شیئی از شیء دیگر صحیح خواهد بود. اجازه‌ای که ما در اینجا از آن بحث می‌کنیم به هیچ وجه دخیل در صحت عقد نیست. پس وجهی برای لحاظ و انتزاع امری از آن نیست که گفته شود اجازه به وجود لحاظی اش دخیل است. پس دخالتش در معدوم محال است و باید وجود غیر لحاظی اش صاحب آن خصوصیت باشد و اگر اینگونه بود که دیگر بحثی نداریم. در هر حال هیچ دلیل بر امتناع شرط متأخر بدین گونه که گفته‌اند وجود ندارد (سبحانی ۱۳۶۷ ج ۱: ۱۶۴ - ۱۶۳).

تصویر جامع در بحث صحیح و اعم و استفاده از «قاعده الواحد»

در بحث صحیح و اعم هر فقیه اصولی چه صحیحی و چه اعمی باید مفهوم کلی و قدر جامعی را در نظر بگیرد. منتهی صحیحی، قدر جامع بین افراد صحیح، و اعمی قدر جامع بین افراد صحیح و فاسد را در نظر می‌گیرد. تصویر جامع به این دلیل ضروری است که نحوه وضع الفاظ از قبیل «وضع خاص و موضوع له خاص» نیست بلکه طبق نظر اکثر اصولیون، الفاظ عبادات مانند صلوات همانند اسما، اجناس «وضع عام و موضوع له عام» دارند و به همین جهت واضح باید یک موضوع له عام یا مفهوم کلی را لحاظ کند و بعد لفظ را برای آن وضع نماید. آن معنای عام همان قدر جامع بین افراد صحیح یا بین افراد صحیح و فاسد از عبادات است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۴).

آخوند خراسانی از آنجایی که صحیحی است قائل است که الفاظ عبادات مثل لفظ صلوات برای قدر جامع بین نمازهای صحیح وضع شده و آن جامع از روی آثارش شناخته می‌شود. از این رو اگر به آیات و روایات نظر کنیم می‌بینیم برای نماز صحیح آثاری برشمرده‌اند مانند «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵) که قطعاً این آثار برای نماز صحیح است و این آثار واحد بین این همه مصادیق نماز حکایت از یک قدر جامع می‌کند، چون اگر قدر جامع نباشد لازمه‌اش

این است اموری که با هم متباینند و هیچ وجه مشترکی ندارند اثری واحد داشته باشند. باید توجه داشت که اثر واحد کاشف از مؤثر واحد است: «الواحد لا یصدر الا من الواحد». لذا براساس این حکم عقلی و به جهت وجود اثر واحد بین این همه انواع نمازها، باید به مؤثر واحدی هم قائل شویم که آن مؤثر همان قدر جامع بین افراد صحیح است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۴).

حضرت امام در نقد نظر آخوند معتقد است در علم فلسفه به اثبات رسیده است که این قاعده مربوط به «واحد بحت و بسیط» یعنی واحد به تمام معنا، و بسیط من جمیع الجهات است. حتی اگر این قاعده را مختص به «واحد بحت و بسیط» ندانیم و محدوده آن را توسعه دهیم باز مربوط به امور واقعی و تکوینی است و ربطی به امور اعتباری ندارد. با اینکه در مسأله صحیح و اعم از واحدی بحث می شود که اعتباری است، مانند «نماز» که مرکب از مقولات متباین است، لیکن شارع برای آن وحدتی اعتبار نموده که واقعیتهای ندارد و فقط به اعتبار شارع معتبر است.

اشکال دیگری که حضرت امام به آخوند گرفته است این است که آخوند اثرات متعدده مثل معراجیت و بازدارندگی و غیره را برای نماز ذکر کرده است نه اثر واحد و همین تعدد اثر دلیل بر تکثر در حقیقت قدر جامع و حیثیات آن است. لذا می توان گفت هر اثر از یک حیثیت صادر شده و این تکثر در حقیقت مانع از آن است که مؤثر امر واحد باشد (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۱: ۱۴۹-۱۴۸).

مرحوم آیه الله العظمی بجنوردی در اینکه آیا مجعولات شرعی و اعتباریات همانند حقایق و تکوینیات است یا نه، معتقد است اعتباریات وعاء خاص خود را دارند و قیاس آنها به حقایق ناصواب است. چرا که امر اعتباری بیدالمعتبر است و تابع کیفیت اعتبار. بیان ایشان در *منتهی الاصول* در بحث صحیح و اعم و تصویر جامع چنین است. اولاً کشف وحدت مؤثر به وسیله وحدت اثر در مورد واحد شخصی است نه واحد نوعی، و ما نحن فیه واحد نوعی است (مانند نهی از فحشا و سایر آثار مترتب بر نماز و سایر عبادات شدت و ضعف دارد و قطعاً شخصی نیست) و ثانیاً به فرض اینکه بپذیریم این ارتباط در واحد نوعی هم جریان دارد در جایی است که مؤثر از قبیل علت تامه باشد نه از قبیل معدّات و در ما نحن فیه عبادات معدّات هستند برای این آثار، و معلوم است که معدّات متعدده می توانند بر شیء واحد وارد آید. لذا این جا جای استناد به قاعده «الواحد» نیست و این خلط بین امور تکوینی و امور تشریحی است (موسوی بجنوردی ۱۳۷۹ ج ۱: ۵۵-۵۴).

مقدمه واجب «تمسک به استحاله اجتماع مثلین»

مقدمه واجب در یک تقسیم به دو قسم منقسم می‌شود: مقدمات داخلی و مقدمات خارجی. مقدمه داخلی عبارت است از اجزایی که تشکیل دهنده ماهیت مأموریه و ذی‌المقدمه هستند (مثل رکوع و سجود و...) . مقدمه خارجی عبارت است از چیزهایی که در ماهیت مأموریه دخالت ندارند لکن در عین حال اگر مأموریه بخواهد در خارج تحقق پیدا کند بدون آن مقدمه امکان ندارد (مثل شرایط مأموریه).

در اینجا بحث شده که آیا نزاع در مقدمه واجب شامل مقدمات داخلی هم می‌شود یا نه؟ آخوند خراسانی معتقد است که این نزاع اجزای مأموریه را در بر نمی‌گیرد، زیرا اجزاء ذاتاً عین مأموریه هستند و اگر بخواهید بگویید که بین اجزاء و مأموریه تغایر است چون مقدمه عبارت است از نفس اجزاء و ذی‌المقدمه عبارت است از اجزاء به اعتبار اجتماع، می‌گوییم این مشکلی را حل نمی‌کند زیرا تغایر اعتباری واقعیت را تغییر نمی‌دهد. پس اجزاء به عین و جوب مأموریه واجب هستند. بنابراین اگر بخواهند به جوب مقدمی هم واجب شوند این محال است زیرا اجتماع دو جوب پیش می‌آید و اجتماع دو جوب همان اجتماع مثلین است و آن هم محال می‌باشد (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۹۰). علامه طباطبایی در ردّ این نظر می‌فرماید:

استحاله اجتماع مثلین آنگونه که در کتب عقلیه بیان شد، مختص به علوم حقیقی بوده و از احکام ادراکات حقیقی می‌باشد چرا که مثلاً عبارتند از دو امر وجودی که در حقیقت نوعی مشترک باشند و علت امتناع اجتماع آنها، استحاله تکرر وجود واحد می‌باشد (طباطبایی ۱۳۶۲: ۱۴۵).

لذا اموری که اعتباریند هرگز دارای این حکم نمی‌باشند و تمسک به استحاله اجتماع مثلین در آنها خلط حقیقت به اعتبار است.

حضرت امام در این زمینه معتقد است: این گونه نیست که احکام وجود خارجی داشته باشند و عارض بر موضوعات شوند آنگونه که اعراض خارجی بر موضوعاتشان عارض می‌شوند. بلکه آنها امور اعتباری هستند که ناشی از مصالح و مفاسدند و امکان دارد که دو حکم وضع شود به خاطر دو مصلحت و اختلاف جهت در آنها، لذا ضدیت و تماثلی بین آنها نیست آنگونه که بین اعراض خارجی است (سبحانی ۱۳۶۷ ج ۱: ۳۱۶).

تضاد احکام

یکی از بحث‌های مهم اصولی که بین اصولیین مطرح است و بسیار هم چالش برانگیز است مسأله اجتماع امر و نهی در موضوع واحد است. اصولیین در این مقام دو دسته‌اند: (۱) دسته‌ای که اجتماع امر و نهی را مجاز نمی‌دانند. از جمله آخوند خراسانی که برای اثبات مدعای خود مقدماتی را بیان می‌کند. یکی از این مقدمات ادعای وجود تضاد بین احکام خمس است. از آنجایی که اجتماع ضدین در موضوع واحد محال است پس اجتماع امر و نهی هم محال است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۱۷۸). اما باید دانست که بحث از تضاد و امثال آن مربوط به علوم حقیقی است، در حالی که بین احکام اعتباری هیچ‌گونه تضادی نیست (موسوی بجنوردی ۱۳۷۹ ج ۱: ۱۶۱). امور اعتباری هیچ‌گونه واقعیتهایی و رای اعتبار معتبر ندارند تا بعضی با بعضی دیگر متضاد باشند، بلکه تضاد بین احکام در دو ناحیه است:

(اول) از جهت مبدأ که همان مشتمل بودن فعل بر محبوبيت و مغبوضيت می‌باشد.

(دوم) از ناحیه منتهی یعنی مرحله امتثال و اطاعت تکذیب (صدر ۱۹۷۸: ۱۶).

(۲) دسته‌ای اجتماع امر و نهی را مجاز می‌دانند. از نظر امام خمینی اجتماع امر و نهی ممکن است و امتناعی ندارد. ایشان در ردّ وجود تضاد بین احکام معتقد است، اصولاً مسأله تضاد به واقعیات و حقایق مربوط است و در امور اعتباری، مثل احکام، اصلاً جایی برای تضاد نیست زیرا در تعریف اهل معقول از تضاد عبارت «ماهیتین نوعیتین» آمده است. در حالی که برای امور اعتباری حقیقت و ماهیتی وجود ندارد، چون جنس و فصلی ندارند تا از یک ماهیت نوعیه برخوردار شوند. در امور اعتباری مثل زوجیت یا ملکیت بحث ماهیت مطرح نیست تا از تضاد بین آنها بحث شود و اطلاق ماهیت بر آنها با مسامحه است. حکم عبارت است از بعث اعتباری یا زجر اعتباری و این امور، اموری اعتباری است نه ماهیات نوعیه تا در یک موضوع خارجی حلول کنند و عارض بر آن گردند و مسأله تضاد و جمع آن دو در آن واحد در یک موضوع خارجی پیش آید. پس تضاد بین دو حکم، اساس منطقی و عقلی ندارد (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۱۴۰-۱۳۶).

قطع «اجتماع مثلین و ضدین»

(الف) یکی از فروعاتی که در مبحث قطع مورد بحث قرار گرفته این است که گفته‌اند: اخذ قطع به حکم در موضوع حکم مماثل با آن ممکن نیست چون مستلزم اجتماع مثلین می‌باشد، مثلاً نمی‌توان

گفت: «اذا قطعت بوجوب هذا العمل فهو يجب بوجوب آخر مثله». این محال است چون لازم‌ه‌اش اجتماع مثلین است.

همچنین اخذ قطع به یک حکم در موضوع حکمی که متضاد با این حکم است استحاله دارد، زیرا مستلزم اجتماع ضدین است. لذا نمی‌توان گفت: «اذا قطعت بوجوب شیئی فهو یحرم» چون لازم می‌آید در شیء واحد دو حکم متضاد جمع شده باشد (کاملی خراسانی ۱۴۱۷ ج ۳: ۱۱).

ب) از جمله ادله‌ای که برای نفی تعبد به غیر علم بیان شده این است که اگر خبر واحدی آمد که نماز جمعه واجب است، ما سؤال می‌کنیم که آیا قبل از آمدن خبر واحد نماز جمعه در واقع و در لوح محفوظ حکمی دارد یا نه؟ اگر بگوییم حکمی ندارد و با خبر واحد صاحب حکم می‌شود، که این همان تصویب است که بطلانش مجمع علیه است. اگر هم بگوییم در لوح محفوظ نماز جمعه حکم دارد این هم مستلزم اجتماع مثلین یا ضدین است، چرا که اگر حکم لوح محفوظ مماثل با حکمی باشد که خبر واحد بیان می‌کند این اجتماع مثلین و اگر مخالف با حکمی باشد که خبر واحد بیان می‌کند اجتماع ضدین است. اجتماع مثلین و ضدین هم محال است. پس تعبد به اماره غیر علمیه هم محال است (بروجردی ۱۴۱۴ ج ۳: ۵۹). جواب این استدلال‌ات در منظر کسانی که سرایت احکام امور واقعی را به امور اعتباری ناصواب می‌دانند، از جمله حضرت امام خمینی، کاملاً مشخص است. پاسخ این است که اجتماع مثلین و ضدین مربوط به حقایق است و اثبات آن اعتباریات هیچ چیز را ثابت نمی‌کند (سبحانی ۱۳۶۷ ج ۲: ۸۵؛ موسوی بجنوردی ۱۳۸۷: ۱۴۷ - ۱۴۵).

امر به شیئی مقتضی نهی از ضد «استحاله ضدین»

در ذیل بحث اینکه آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد هست یا نه، مسأله‌ای فقهی بدین صورت مطرح شده که اگر شخصی در تراحم بین اهم و مهم در عبادات جانب مهم را برگزید و اهم را رها کرد آیا با ترک اهم و اتیان مهم عبادتش صحیح واقع شده یا نه. مثلاً کسی که دین واجبی را برعهده دارد، اگر به جای پرداخت دین واجب صدقه مستحبی بدهد آیا صحیح است یا نه.

از آنجایی که مبانی مختلفی در مورد اقتضای امر از نهی از ضد وجود دارد پاسخ‌ها هم در این زمینه متفاوت است. بعضی مبنایشان این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست یا اگر مستلزم نهی از ضد است مستلزم فساد عبادت نیست. بعضی هم این مبنا را دارند که صحت عبادت متوقف بر وجود امر فعلی نیست (مثل آخوند خراسانی). همه اینها فائده‌ای که انجام عبادت مهم و

ترک اهم سبب بطلان عبادت نمی‌شود و تنها شخص با ترک فعل اهم عاصی محسوب می‌شود. در مقابل، عده‌ای هستند که معتقدند امر به شی مقتضی نهی از ضد است و نهی از ضد هم اقتضای فساد دارد یا معتقدند که صحت عبادت متوقف بر وجود امر فعلی به عبادت می‌باشد (مثل صاحب جواهر). روی این مبانی، کسی که اهم را ترک کرده و مشغول فعل عبادی مهم شده، عبادتش باطل است. عده‌ای از این فقها برای تصحیح فعل عبادی مهم قائل به ترتب شده‌اند که از این میان می‌توان به محقق ثانی به عنوان پایه‌گذار این راه‌حل و بعد از وی میرزای شیرازی و میرزای نائینی اشاره کرد (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۱۳۴).

بیان ترتب به این صورت است که هم فعل اهم و هم فعل مهم هر دو امر دارند. کأنه شارع گفته است اگر بنا بر معصیت امر اهم داری، فعل مهم بر تو واجب است، یعنی این بنا به نحو شرط مقارن برای وجوب فعل مهم اخذ شده است. پس این شخص وقتی امر اهم را ترک کرد و مشغول فعل مهم شد، عبادتش صحیح است چون عبادت امر می‌خواهد و امر هم الآن تحقق دارد. آخوند خراسانی بعد از نقل مسأله ترتب در *کفایة الاصول* بر آن اشکال کرده و معتقد است وجود دو امر مستلزم طلب ضدین است چرا که ملاک استحاله طلب ضدین که همان طلب محال می‌باشد در صورت ترتب هم وجود دارد. زیرا اگرچه در مرتبه طلب اهم، اجتماع ضدین تحقق ندارد ولی چون هنگام اتیان امر مهم و ترک امر اهم، هنوز امر به اهم ساقط نشده، پس در این هنگام طلب ضدین تحقق دارد و طلب ضدین هم محال است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۱۲۴). ولی این مورد هم از مصادیق خلط حقیقت به اعتبار است زیرا بحث از تضاد و امثال آن مربوط به علوم حقیقی است در حالی که بین احکام اعتباری هیچ‌گونه تضادی نیست (طباطبایی بی تا: ۱۳۰).

از نظر حضرت امام اقتضاء در عبارت «امر به شیء نهی از ضدش را اقتضا می‌کند یا نه» نمی‌تواند به مفهوم حقیقی‌اش که همان سببیت و مسببیت یا تأثیر و تأثر است، باشد. چرا که امر به شیء و نهی از ضدش که به مفهوم ایجاب و تحریم است از امور اعتباری محسوب می‌شود و تأثیر و تأثر مختص امور واقعی و تکوینی است نه امور اعتباری. پس اقتضاء باید به معنای مجاز باشد مثل معنای استلزام (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۹). حضرت امام هر چند که معتقد است امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۱۷) اما با آخوند هم که ترتب را به خاطر استحاله طلب ضدین محال می‌داند هم داستان نیست و معتقد است آنچه متعلق اوامر است طبایع و ماهیت مأموریه است و تراحمات حاصل در خارج که بین افراد طبایع بالعرض وجود دارد، ملحوظ در متعلق امر

نمی‌شوند، مضاف بر اینکه هر حکم عام قانونی، خطاب واحدی است که به همه مکلفان تعلق گرفته و میزان در صحت خطابات کلی این نیست که برای تمام مکلفین امکان منبعث شدن از این خطاب کلی باشد بلکه اگر عده‌ای قادر باشند برای صحت چنین خطابی کافی است. اکنون با توجه به این مقدمات ثابت می‌شود که امر می‌تواند به دو ضد تعلق بگیرد زیرا امر به هر یک از آن دو ضد، امر به یک مقدور و ممکن است و آنچه غیرمقدور است جمع بین متعلق آن دو امر در مقام عمل است (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۲: ۱۸).

نتیجه‌گیری

۱- با بررسی دیدگاه‌های فقها و اصولیین در باب اعتباریات و احکام آنها روشن شد که دو مبنای اساسی بین فقها و اصولیین وجود دارد. عده‌ای که تسری احکام حقایق را به اعتباریات ناصواب می‌دانند و قائلند علم فقه و اصول از آنجایی که اعتباری است کیفیت جعلش بیدالمعتبر می‌باشد و مثلاً تاخر شرط از مشروط یا سبب از مسبب در اعتباریات بلامانع است. فقهایمانند صاحب جواهر، مرحوم خویی، محمد حسین اصفهانی، محقق بجنوردی و امام خمینی از این دسته‌اند. در مقابل، فقها و اصولیین هستند که بین تکوین و تشریح و احکام آنها تفاوتی قائل نمی‌شوند و در بسیاری از استدلال‌اتشان به اصول عقلی و تکوینی استناد می‌کنند. فقهایمانند مرحوم آخوند خراسانی و شیخ انصاری، محقق نائینی و محقق عراقی در این گروه می‌گنجد. با توجه به توضیحاتی که در باب حقایق و اعتباریات و احکام ارائه شد، روشن شد که مبنای اول صحیح است یعنی حقایق و اعتباریات هر کدام قلمرو خاص خود را دارند و حتی شارع هم نمی‌تواند اعتبار کند که اعتباریات احکام حقایق را داشته باشند، چون تأثیر و تأثر در عالم تکوین قهری است و تخلف در آن راه ندارد ولی تأثیر و تأثر در عالم اعتبار بیدالمعتبر است و نمی‌توان تأثیر و تأثر قهری برای آن جعل کرد.

۲- مغالطه تسری احکام حقایق به اعتباریات بیشتر در مباحث الفاظ علم اصول به کار رفته و در مبحث امارات و اصول عملیه به ندرت یافت می‌شود. سرّ این مطلب هم در این است که در مباحث اصول عملیه و امارات بیشتر به ارتکاز و استظهارات عقلا تمسک می‌شود تا استدلال‌ات عقلی.

۳- از استدلالاتی که بعضی از علما در توجیه نظرات خود می‌آورند می‌توان نتیجه گرفت که تسری احکام حقایق به اعتباریات از روی غفلت و سهو نبوده که با چند تذکر مرتفع شود بلکه ناشی از اختلاف نظر مبنایی است. و این هم به خاطر عدم شناخت صحیح مفاهیم حقیقی از اعتباری است.

۴- همان‌گونه که روشن شد مفاهیم فقهی و حقوقی و اصولی، مفاهیمی اعتباری هستند و متغیر و بیدالمعتبرند. اینها مفاهیمی هستند که انسان برای رفع نیازها و اصلاح امور و انتظام روابط بین افراد وضع می‌کند. لذا مفاهیمی نسبی هستند که با زمان و مکان و اقتضائات عرف تناسب دارند و با تغییر نیازها تغییر پیدا می‌کند. فقه اسلامی هم از این قاعده مستثنی نیست چرا که اکثر احکام فقهی - حقوقی در اسلام امضایی است. لذا بسیار ضروری است که دانشجویان رشته فقه و حقوق این مفاهیم را به عنوان اصل اساسی بشناسند و نسبت به احکام و آثاری که بر آنها بار می‌شود شناخت کامل داشته باشند.

منابع

- قرآن کریم.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹) *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه آل‌البیت. چاپ اول.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۲) *قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا) *اشارات و تنبیها*، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۵) *تقریرات فلسفه* تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۸) *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۳) *مناهج الوصول الی علم الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۲) *انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۰) *کتاب المکاسب*، بیروت: مؤسسه النعمان.

- بروجردی، محمد تقی. (۱۴۱۴) *نهایه الافکار* (تقریرات درس ضیاءالدین عراقی)، قم: مؤسسه نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- حائری، عبدالکریم. (بی تا) *کتاب الصلوة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۶۷) *تهذیب الاصول*، قم: انتشارات دارالفکر.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۴۸) *شرح غررالفوائد (شرح منظومه)*، به تصحیح و مقدمه مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- صدر، محمدباقر. (۱۹۷۸) *دروس فی علم الاصول* (حلقات)، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، چاپ اول.
- صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶) *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- طباطبایی یزدی، سیدمحمد کاظم. (۱۴۲۳) *حاشیه کتاب المکاسب*، بی جا: دارالمصطفی لاهیا التراث، چاپ اول.
- طباطبایی، محمد حسین. (الف بی تا) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، بی جا: شرکت افست سهامی خاص.
- _____ . (ب بی تا) *حاشیه بر کفایه*، قم: بنیاد علمی و فرهنگی نمایشگاه و نشر کتاب.
- _____ . (۱۳۶۲) *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عراقی، آغاضیاءالدین. (بی تا) *بدایع الافکار*، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- کاظمی خراسانی، محمد علی. (۱۴۱۷) *فوائد الاصول* (تقریرات درس محمد حسین نائینی)، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ ششم.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۳) *اصول فقه*، قم: انتشارات دارالفکر، چاپ سوم.
- موسوی بجنوردی، سیدحسن. (۱۳۷۹) *منتهی الاصول*، قم: منشورات مکتبه بصیرتی، چاپ دوم.
- موسوی بجنوردی، سیدمحمد. (۱۳۸۷) *استصحاب*، تهران: انتشارات مجد، چاپ اول.
- نجفی، محمد حسن. (بی تا) *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
- ولایی، عیسی، (۱۳۷۴) *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، تهران: نشر نی، چاپ اول.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.