

جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبایی

چکیده: مقاله حاضر، پس از بیان مفاهیم حقیقی و اعتباری و تقسیم‌ها و اطلاق‌های اعتباری، پیشینه توجه به تفکیک احکام حقایق از احکام اعتباریات را گزارش داده است. در این گزارش، نخست دیدگاه سید مرتضی (علم‌الهدی)، شیخ محمدحسین اصفهانی و امام خمینی (ره) آمده، سپس نظرگاه کلی علامه درباره اعتباری با حقیقی بودن گزاره‌های اصولی بیان شده است. علامه طباطبایی گزاره‌های اصولی را از قسم ادراکات اعتباری می‌داند.

بخشی از این مقاله به تمایز منطق استدلال در ادراکات اعتباری و حقیقی می‌پردازد و در پی آن، دو ویژگی اساسی منطق استدلال در اعتباریات را جدلی بودن روش استدلال و پرهیز از لغویت می‌شمرد. در ادامه، خطرگاه‌های خلط اعتباریات با حقایق را در چند مسئله مهم اصولی نشان می‌دهد. در این بخش، از مباحث الفاظ به «صحیح و اعم»، «نظریه ترتب»، «تصویر و جوب تخیری»، و از مباحث حجج و اصول عملیه به «امکان تعبد به ظن» و «تحلیل احکام وضعی» اشاره شده است. در هر یک از این مسائل تلاش شده است تا دیدگاه علامه در تفکیک احکام اعتباری از حقیقی شناسایی شود.

کلیدواژه‌ها: اعتباری، حقیقی، ادراکات، اصول فقه، لغویت، جدل، فلسفه اسلامی، علامه طباطبایی.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و مدیر گروه مسائل فقهی و حقوقی پژوهشکده فقه و حقوق.

۱. مفاهیم

نخستین گام شناسایی و تعریف مفاهیمی است که در طول تحقیق مورد بحث و بررسی خواهد بود. این گام اهمیتی بیش از شناخت موضوع سخن دارد؛ زیرا دغدغه اصلی تحقیق، تفکیک مفاهیمی است که آمیختگی آنها می تواند در رسیدن به نتایج منطقی و صحیح خطر ساز باشد. ادراکات حقیقی و اعتباری دو مفهوم اصلی است که در اینجا برای شناسایی دقیق آنها تلاش می کنیم. جدا از اینکه تحقیق قرار است بر محور دیدگاه های علامه طباطبایی بچرخد، کتاب *نهایة الحکمة* ایشان - که از متون کلاسیک فلسفه اسلامی در دوران معاصر به شمار می رود - متن مناسبی است برای منظریابی و کاوش در مفاهیم حقیقی و اعتباری در فلسفه اسلامی. گرچه حقیقی و اعتباری، ممکن است در حوزه های مختلف علوم اسلامی و غیر اسلامی - مانند فلسفه غرب - دارای معانی مختلفی باشد، اما آنچه در این تحقیق و از دیدگاه علامه به عنوان یک فیلسوف اسلامی صاحب نظر در اصول فقه پی گیری می شود، در حوزه فلسفه اسلامی است.

این گفتار بیشتر مربوط به اعتباریات است؛ زیرا اولاً محل اشکال و بررسی، اعتباریات است و ثانیاً با دانستن تعریف و تقسیمات اعتباری، در مقابل آن، وضعیت حقیقی هم روشن می شود.

۱-۱. مفاهیم حقیقی و اعتباری در فلسفه اسلامی (فلسفه اولی)

مرحله یازدهم از *نهایة الحکمة* در «عقل، عاقل و معقول» است (ص ۲۰۹).^۱ علامه ربط اساسی این مرحله را به فلسفه اولی که موضوع آن «موجود» است (همان، ص ۵)، در کتاب *بدایة الحکمة* بر این اساس که علم را «حضور وجود مجرد لوجود مجرد» می داند، بیان کرده است (ص ۱۳۵). فصل دهم از مرحله یاد شده با عنوان تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری (همان، ص ۲۲۷) گشوده شده است. در این فصل نخست اصطلاح

۱. عقل و مشتقات آن در اینجا مترادف با علم و ادراک به کار می رود. چنان که ایشان در همین جا، در توضیح عقل آن را بر ادراک منطبق می کنند و در طی فصول این مرحله نیز مباحث همه در باره علم و اقسام و مراتب آن است که گاهی هم به جای آن عقل و ادراک به کار می برند.



رایج در کاربردها و مباحث فلسفی در حقیقی و اعتباری را بیان می‌کنند و سپس چند اصطلاح دیگر در اعتباری و مقابل آن حقیقی را تذکر می‌دهند. در بیان اول، حاصل تقسیم، اقسام مفاهیمی است که در قضایا و مباحث فلسفه اولی به کار می‌رود؛ مانند مفهوم وجود، ماهیت، امکان، عدم و... می‌توان این بخش را معرفت‌شناسی مباحث فلسفه اولی بر محور معرفت‌شناسی مفهوم وجود نامید که به قول برخی از صاحب‌نظران از ابتکارات مرحوم علامه طباطبایی در میان فلاسفه اسلامی است (تعلیقه علی‌نهایه الحکمة، ص ۳۸۹). در این بخش، مفاهیم ماهوی مانند مفهوم انسان، سفید، سیاه و... که اگر در خارج تحقق یابند آثار خارجی دارند و اگر در ذهن محقق شوند چنین آثاری ندارند، مفاهیم حقیقی نامیده می‌شوند و مفاهیمی که چنین نیستند، مانند مفهوم وجود، عدم، وحدت، کثرت و... مفاهیم اعتباری (نهایه الحکمة، ص ۲۲۷). در این اصطلاح مفاهیم حقیقی همان «معقولات اولیه» و مفاهیم اعتباری «معقولات ثانیه» اعم از فلسفی و منطقی است (تعلیقه علی‌نهایه الحکمة، ص ۳۸۸).

اما در بیان چند اصطلاح دیگر در «اعتباری» سه اصطلاح را به اختصار توضیح می‌دهند:

یک. اعتباری در مقابل اصیل که در مبحث اصالت وجود به کار می‌رود. در آن مبحث، اصالت به معنای منشئیت ذاتی برای آثار است و در مقابل آن اعتباری به معنای منشئیت بالعرض یا بالتبع برای آثار قرار می‌گیرد (نهایه الحکمة، ص ۲۲۹).^۱

دو. اعتباری به معنای آنچه وجود منحاز و مستقل ندارد، در مقابل حقیقی که وجود منحاز و مستقل دارد. مانند اعتباری بودن مقوله اضافه که وجود آن به وجود طرفین اضافه است؛ برخلاف جوهر که وجود فی‌نفسه و مستقل دارد (همان).

سه. معنای تصویری یا تصدیقی که تحقیقی برای آن نیست مگر در ظرف عمل. اعتبار در این اصطلاح عبارت است از کاربرد مفاهیم نفس‌الامری حقیقی با حدودی که دارند، در انواع رفتارها و متعلق رفتارها، به منظور دستیابی به اهدافی که در زندگی مطلوب هستند؛ مانند اعتبار «ریاست» برای رئیس قوم که او را همچون سر در بدن در نظر می‌گیرند؛ زیرا نقش تدبیر امور مجموعه و هدایت اعضا را به آنچه باید انجام دهند، ایفا می‌کند، و مانند اعتبار مالکیت برای شخص، نسبت به اموالی که در اختیار می‌گیرد و

۱. برای توضیح بیشتر، ر. ک: تعلیقه علی‌نهایه الحکمة، ص ۲۳.

اختصاصاً هر گونه تصرف را که بخواهد در آن انجام می‌دهد، همچون مالک حقیقی نسبت به مایملک حقیقی خود که در نمونه نفس انسانی نسبت به قوای خود وجود دارد، و نیز مانند اعتبار زوجیت در زن و شوهر و... (همان).

۱-۲. تعریف و تبیین ادراکات اعتباری

علامه در دو اثر گرانبهای خود، مستقلاً و به تفصیل به تعریف و تبیین ادراکات اعتباری در معنا و اصطلاح سوم آن از سه اصطلاح پیش گفته پرداخته است: اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم و رسائل سبعة، رساله الاعتبارات.

دغدغه آغاز بحث از حقایق و اعتباریات در اصول فلسفه و روش رئالیسم در اواخر مقاله پنجم که به «پیدایش کثرت در ادراکات» اختصاص دارد، پیدا شده است. در آنجا اشکالی برخاسته از برخی دیدگاه‌های تجدیدطلبانه آن دوران، متأثر از پیشرفت چشم‌گیر علوم تجربی، به قصد انکار ثبات و دوام در معلومات بشر، از جمله معلومات فلسفی که در فلسفه اسلامی دایر و رایج است، طرح و بررسی شده است. خلاصه اشکال این است که بر اساس آزمایش‌های متوالی اصولاً افکار و معلومات انسان تحت تأثیر محیط زندگی او، همواره در حال تغییر و تحول است. بنابراین نمی‌توانیم از حقایق علمی ثابت و دائم سخن بگوییم و دفاع کنیم. پاسخ علامه به این اشکال، براساس تفصیل و تقسیمی است که در افکار و معلومات انسان قائل می‌شوند. می‌نویسند:

وصف مزبور (تغییر) مخصوص به یک سلسله ویژه‌ای از معلومات و ادراکات است که مطابق خارجی آنها اجزای اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و ناچار با تفسیراتی که خودمان در اجزا و شرایط اجتماع ایجاد می‌کنیم، ادراکات ویژه آنها تغییر می‌پذیرند. اما یک سلسله ادراکاتی که مطابق آنها خارج از ظرف اجتماع می‌باشد و با فرض وجود عدم انسان مجتمعی یا هر جانور زنده اجتماعی، به وصف تحقق و وجود موصوفند، یعنی بود و نبود حیوان مدرک در واقعیت آنها مؤثر نمی‌باشد، آنها با اختلاف محیط زندگی و تربیت و تلقین اختلاف پیدا نمی‌کنند (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۲۶).

این پاسخ در حقیقت خلط بین ادراکات حقیقی و اعتباری را به مستشکل گوشزد

می‌کند و از همین جا ضرورت بازکاوی این دو نوع ادراک را نشان می‌دهد؛ ضرورتی که تدوین مقاله ششم را رقم می‌زند (همان، ص ۱۲۷).

در مقاله ششم، به تفصیل درباره اعتبارات، منشأ پیدایش آنها، انقسامات آنها و رابطه آنها با آثار واقعی و حقیقی سخن گفته‌اند که از آنها در چارچوب اهداف این مقاله به تدریج استفاده خواهد شد. اما درباره تعریف اعتباری در مقابل حقیقی، به طور خلاصه نوشته‌اند: «معرف اعتبار دادن حد چیزی است به چیز دیگر» (همان، ص ۲۳۰). خصوصیت‌هایی که امر اعتباری در نظر ایشان دارد و می‌تواند به توضیح بیشتر این تعریف کمک کند، عبارتند از:

۱. اعتباریات دسته‌ای از آگاهی‌ها است که مطابق خارج از وهم ندارند.

۲. علوم اعتباریه تابع احساسات درونی می‌باشند.

۳. هر اعتباری را حقیقی است (همان، ص ۲۲۹). مراد از حقیقی که هر اعتباری دارد، همان حقیقت خارجی است که مفهوم اعتباری از آن اخذ شده است؛ مانند مفهوم اعتباری ملکیت که از مفهوم ملکیت حقیقی گرفته شده است (نهایة الحکمة، ص ۲۲۹).

۴. علوم اعتباریه بی آثار خارجی نخواهند بود (همان، ص ۱۸۵).

۵. ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری، این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده است و نسبت «باید» را در وی می‌توان فرض کرد (همان).
در رسائل سبعة نیز اعتبار را چنین تعریف کرده است:

هو اعطاء حد الشيء او حکمه لشيء آخر يتصرف الوهم و فعله؛ دادن مفهوم یا حکم چیزی به چیز دیگر توسط تصرف و فعلی که از قوه و اهمه سر می‌زند (ص ۱۲۹).

در حاشیه کفایه نیز شبیه تعریفی را که از رسائل سبعة نقل شد، آورده‌اند: «لکن الاعتبار و هو اعطاء حد شيء او حکمه لآخر...» (حاشیة الکفایة، ص ۱۱). ظاهراً افزودن «حکم» به «حد» در این تعریف از آن رو است که برخی از مفاهیم حقیقی صرفاً بر اساس اوصاف و آثار آنها برای ما معلوم است، ولی کنه و حد ماهوی آنها روشن نیست. در این موارد استعاره مفهوم حقیقی برای تشکیل یک مفهوم اعتباری، استعاره حکم آن مفهوم حقیقی است که ما به ازای خارجی دارد، نه استعاره خود آن مفهوم. با این بیان روشن می‌شود که مراد از «حکم» در این تعریف، اوصاف و آثار شیء حقیقی است. همچنان که روشن می‌شود ذکر نکردن آن در برخی از آثار برای آن است که می‌توان

«شیء حقیقی» را اعم از خود شیء یا آثار آن دانست. به عبارت دیگر آثار و لوازم، یا به تعبیر به کار رفته در این تعریف، «حکم»، نیز داخل در مفهوم شیء در تعریف تواند قرار گرفت.^۱ اما در حاشیه چند نکته دیگر هم درباره تعریف و شناخت حقیقت اعتباریات وجود دارد: اول اینکه در اعتباریات حیثیت و جهت اعتبار شده حقایق همان جنبه وجودی آنها است نه جنبه ماهوی؛ زیرا دادن حد حقایق به اعتباریات، با هدف مترتب کردن آثار خارجی بر آن اعتباریات است و در جای خود در فلسفه (مبحث اصالت وجود) روشن شده است که آثار خارجی از آن حیثیت وجودی هر موجودی است، نه حیثیت ماهوی آن (همان). دوم اینکه مراد از «حد» در تعریف اعتباریات حد منطقی نیست (همان)، بلکه مراد مفهوم و معنایی است که از هر چیزی می فهمیم و در نظر می گیریم. سوم اینکه اصولاً امور اعتباری در تحقق اعتباری خود مستقل نیستند، بلکه منتزع از موجودی هستند که بر آن حمل می شوند (همان)؛ مانند نجاست ظرف که در وجود اعتباری خود منتزع از حالتی است که برای ظرف پیش آمده یا ملکیت زید که وجودش منتزع از وجود زید است. به عبارت دیگر، در وجود مستقل زید لحاظ و اعتبار شده است. چهارم اینکه آنچه تاکنون گفته شد درباره مفاهیم یا تصورات اعتباری است؛ اما در حاشیه بر گفایه سخن از «قضایای اعتباری» هم رفته است که با توجه به شناخت مفاهیم اعتباری، شناخت آنها دشوار نیست. علامه می گوید قضایای اعتباری، قضایایی است که محمولات آن اعتباری است، خواه موضوع آن نیز اعتباری باشد یا حقیقی (همان، ص ۱۰). در آینده وقتی این پرسش مطرح می شود که «آیا گزاره های اصولی اعتباری است یا حقیقی» مراد این است که آیا در شمار قضایای اعتباری با تعریفی که گفته شد، قرار می گیرد یا نه.

۳-۱. تقسیمات اعتباری

بررسی مفصل تقسیمات اعتباری که در برخی آثار مرحوم علامه آمده، خارج از چارچوب این تحقیق است. در اینجا تا اندازه ای که به شناخت بیشتر اصل اصطلاح اعتباری و احکام آن کمک کند، به این تقسیمات می پردازیم:

تقسیم اول: تفاوت اصطلاحات واژه اعتباری: این تفاوت قبلاً در بند «مفاهیم حقیقی و اعتباری» بر محور نقل از نهایة الحکمة گذشت. در اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز با اشاره ۱. در جای دیگری از حاشیه گفایه، در تعریف اعتباریات، «أو حکمه» را نیاورده اند. ر. ک: ص ۲۴۶.

به همان تفاوت اصطلاحات، می‌گویند: اعتباریات گاهی در مقابل ماهیات، مراد است که به آن اعتباریات بالمعنی الاعم می‌گوییم، و گاهی اعتباراتی مراد است که لازمهٔ فعالیت قوای فعالهٔ انسان، یا هر موجود زنده است^۱ که آنها را اعتباریات بالمعنی الاخص و اعتباریات عملی می‌نامیم (ج ۲، ص ۱۸۵). باید توجه داشت که در اینجا اصولاً مراد از اعتباریات در مقالهٔ اعتباریات مندرج در اصول فلسفه و روش رئالیسم و نیز رسالهٔ اعتباریات در رسائل سبعة، همین اصطلاح دوم است. در حاشیه کفایه نیز چنان که گذشت اعتباریات را در همین اصطلاح مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. بنابراین در این مقاله نیز مراد از اعتباریات و مقابل آن حقایق، همین اصطلاح است. همچنان که مقسم در دو تقسیم دیگری که در اینجا ذکر می‌شود، همین اصطلاح است.

تقسیم دوم: اعتبارات عمومی ثابت و اعتبارات خصوصی قابل تغییر: اعتبارات عمومی و ثابت، همان احساسات عمومی و لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی هستند؛ مانند اصل خوبی و بدی که لازمهٔ مطلق حب و بغض است، یا اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع. اعتبارات خصوصی و قابل تغییر، تابع احساسات خصوصی و قابل تغییرند؛ مانند زشتی و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات. انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده، روز دیگر، بد بشمارد [اعتبارات خصوصی قابل تغییر] ولی نمی‌تواند از اصل اجتماع صرف نظر نموده، یا اصل خوبی و بدی را فراموش نماید [اعتبارات عمومی ثابت] (همان، ص ۱۸۶).

تقسیم سوم: اعتبارات پیش از اجتماع و بعد از آن: اعتبارات پیش از اجتماع، قائم به تک تک اشخاص است خواه شخص در میان اجتماع باشد خواه نباشد؛ مانند اعتبار وجوب برای هر عملی که انسان می‌خواهد انجام دهد.^۲ اعتبارات بعد از اجتماع، بی فرض

۱. باید توجه داشت که اصولاً مرحوم علامه اعتباریات عملی یا همین اعتباریات بالمعنی الاخص را که قبلاً تعریف آن به تفصیل گذشت، حاصل قوهٔ واهمه در معنای فلسفی این قوه دانسته، آن را مختص به انسان نمی‌دانند. ر. ک: پاورقی شهید مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

۲. مرحوم علامه همه افعال انسان را مسبوق به اعتبار یک وجوب شخصی برای آن عمل در نظر فاعل، می‌دانند. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۸۹ و ر. ک: محسن جوادی، مسئله باید و هست، ص ۱۶۱.

اجتماع صورت نمی‌پذیرد؛ مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و ریاست و مرئوسیت (همان، ص ۱۸۸، ۱۸۹ و ۲۱۷).

۲. کلیات

پس از شناسایی مفهوم حقیقی و اعتباری و تعیین اصطلاح موردنظر در این مقاله، و پیش از وارد شدن در مباحث اصلی، لازم است، در حد گنجایش این مقاله، به پیش‌زمینه‌های آن بپردازیم. در اینجا تلاش می‌کنیم ابتدا تاریخچه‌ای از توجه برخی اصولی‌ها به لزوم و ثمره تمایز ادراکات اعتباری از حقیقی در اصول فقه ارائه دهیم. سپس دیدگاه علامه طباطبایی را در اعتباری یا حقیقی بودن گزاره‌های اصولی باز شناسیم تا مقدمه‌ای باشد برای مباحث آینده که بر محور آرای ایشان خواهد بود.

۱-۲. تاریخچه تفکیک ادراکات حقیقی و اعتباری در اصول فقه

اصول فقه، به دلایلی که در جای خود قابل پی‌گیری است، از دیرباز تحت تأثیر دانش‌های حقیقی (دانش‌هایی که موضوع آن حقایق و تکوینیات است) همچون دانش کلام بوده است. اما توجه به پرهیز از خلط روش‌ها و احکام حقایق نیز، لااقل نزد برخی از صاحب‌نظران بنام اصولی وجود داشته است؛ از جمله:

الف. سید مرتضی: برای نمونه، وی قرن‌ها پیش، در آغاز اثر گران‌بار اصولی خود، الذریعه، از اینکه برخی از نویسندگان اصول فقه، پای از چارچوب این دانش فراتر گذاشته و مباحثی کلامی را داخل کرده‌اند، شکوه می‌کند (ج ۱، ص ۲). ایشان در یک نمونه مشخص توجه می‌دهد که احکام «علت» در امور حقیقی و تکوینی با احکام علت در امور اعتباری که از آن به «علت سمعی» و «علت الشرع» تعبیر می‌کند، متفاوت است. دلیلی که بر این تفاوت اقامه می‌کند، از نزدیکی تصور او از حقیقی و اعتباری با تصویری که اکنون وجود دارد و در این مقاله پی‌گیری می‌شود، نشانی روشن دارد:

و کل هذا یفارق فیه علة العقل لعل الشرع و انما افتراق لما ذکرناه من ان العقلیه موجبة و السمعیة راجعة الی الدواعی و المصالح... (همان، ج ۲، ص ۶۷۰ به بعد).

بیان سخن او این است که علت در حقایق (علت عقلی) موجب است؛ یعنی معلول از

آن تخلف ناپذیر است. ولی علت در امور شرعی تابع انگیزه‌ها و مصالحی است که نزد اعتبار کننده آن وجود دارد (ر. ک: همان، ص ۶۹۶).

ب. شیخ محمد حسین اصفهانی: در دوران معاصر، مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی، استاد برجسته مرحوم علامه طباطبایی به پشتوانه تخصصی که در فلسفه اسلامی داشته، به این مسئله توجه خاص نشان داده است. وی در شرح کفایة الاصول، به تناسب طرح احکام وضعیه، به شرح مفاهیم حقیقی و اعتباری و اصطلاحات آن پرداخته است. ابتدا در یکی از تعلیقه‌های خود بر بخشی از سخن مرحوم آخوند، مقسم را «موجودات خارجی» قرار می‌دهد و آنها را دو قسم می‌کند: اول آنکه دارای «صورت» و «مطابق» در خارج است؛ مانند جواهر و دسته‌ای از اعراض. دوم آنکه صورت و مطابق در خارج ندارد، بلکه از «حیثیات» موجودی است که صورت و مطابق خارجی دارد؛ از این قسم به «موجود به وجود منشأ انتزاع خود» یاد می‌کنند. مانند مقوله «اضافه» (نهایة الدراية، ج ۵ و ۶، ص ۱۰۱). آن‌گاه در مقابل این دو قسم، از «اعتبارات ذهنی» مانند کلیت، جزئیت، نوعیت و... یاد می‌کند (همان) که طبعاً و به قرینه مقابله، آنها را از «موجودات خارجی» نمی‌داند. وی پس از توضیح مفصل اقسام فوق، از اصطلاح دیگری در «اعتباریات» نام می‌برد که در شرع و عرف وجود دارد و از آن جمله است اعتبار ملکیت و زوجیت (همان، ص ۱۰۲).

در تعلیقه‌ای دیگر، اصطلاح اخیر اعتباریات را مفصلاً توضیح می‌دهد و تمایز آن را از اقسام ذکر شده اثبات می‌کند و از حاصل آن بر مرحوم آخوند خرده می‌گیرد که چرا «ملک حاصل از عقد» را از قبیل «اضافه مقولی» دانسته است (همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۳). سخن او در تبیین این گونه اعتباریات، به روشنی می‌تواند الهام‌بخش مرحوم علامه در تعریف و تنقیح آن باشد که قبلاً گذشت. وی، به عنوان مثال، ملکیت اعتباری را که از قبیل این گونه اعتبارات شرعی و عرفی است، با ملکیت «حقیقیه واقعیه» مقایسه کرده، می‌گوید: «ملکیت» در عرف و شرع، ملکیت حقیقی نیست، بلکه شارع یا عرف، آن «حقیقت» را در جایی که مصلحت بدانند «اعتبار» می‌کند، مانند اینکه برای متعاقدان، وارث، فقیر، سید، یا حیازت کننده اعتبار می‌کند (همان، ص ۱۱۶).^۱

۱. هر یک از این موارد، اشاره به سببیت اعتباری شرعی یا عرفی برای ملکیت دارد؛ مانند اینکه عقد بیع برای بایع و مشتری به ترتیب ملکیت ثمنی و مثنی را به ارمغان می‌آورد، موت مورث ملکیت وارث را و همین‌طور ملکیت فقیر نسبت به زکات، سید نسبت به خمس و حیازت کننده نسبت به مال حیازت شده.

جالب اینکه مرحوم شیخ محمد حسین، در همین جا به صنعت استعاره در فن بلاغت اشاره می‌کند که آن را مرحوم علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم، نقطه آغازین سخن خود در مقاله ادراکات اعتباری قرارداد است (ج ۲، ص ۱۴۳). مرحوم شیخ محمدحسین می‌گوید:

اعتبار به ملکیت و زوجیت اختصاصی ندارد، بلکه در همه مقولات جاری است. مثلاً مطابق حقیقی مقولی واژه شیر نوعی است از انواع مقوله جوهر که عبارت از حیوان درنده است. اما عرف شخص دلیر را شیر اعتبار می‌کند... (نهایة الدراية، ج ۵ و ۶، ص ۱۱۶).

ج. امام خمینی (ره): ایشان به مسئله خلط حقایق و اعتباریات در فقه و اصول توجه خاص نشان داده است. ردپای دیدگاه امام خمینی (ره) در این باره در تقریرات موجود درس فلسفه ایشان یافت می‌شود. در مبحث «خواص اجزاء ماهیت» برای رفع اشکال برخی از فلاسفه و متکلمان که به نظر ایشان ناشی از خلط برخی از حقایق با اعتباریات است، به توضیح تمایز این دو در احکام و آثار می‌پردازند. از مثال اعتباری که در «عقد البیع» می‌زنند، به خوبی روشن می‌شود که مراد ایشان از اعتباریات در اینجا همان موضوع مورد بحث و بررسی این مقاله است:

البته نباید باور کرد که در امور اعتباریه تأثیر و تأثری است، هرگز عقد البیع را یارای آنکه در صفحه وجود، قلب و انقلاب و نقل و انتقالی ایجاد کند نیست... یگانه چیزی که تأثیر و تأثر حق طلق او است و نقل و انتقال از مشخصات او است، همانا وجود است... (تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)، ج ۱، ص ۲۴۵).

سنخیت این گونه اعتبارات با تشبیه و استعاره‌های بلاغی در نظم و نثر که از مرحوم علامه طباطبایی قبلاً دیده شد، در این سخن امام خمینی (ره) نیز آمده است (همان). در فرازی دیگر به احکام حقایق مانند «الواحد لا یصدر منه الا الواحد»، «لزوم تأخر معلول از علت»، «عدم معقولیت تأثیر شرط متأخر» و... اشاره می‌کنند و از سرایت آنها به اعتباریات در اصول و فقه پرهیز می‌دهند: «پس باید در اصول و فقه باب این گونه احکام را مسدود نمود و اصلاً این گونه اعتبارات از احکام واقعیات، حظ و نصیبی ندارند» (همان، ص ۲۴۶).

نمونه‌ای دیگر در رساله استصحاب ایشان است. در بحث احکام وضعیه، ابتدا، چند امر را متذکر می‌شوند. امر دوم درباره «موارد خلط بین تکوین و تشریح» است. در آنجا فرق بین «امور تکوینی انتزاعی» مانند فوقیت و تحتیت با «امور اعتباری تشریحی» مانند شرایط معتبر در نماز را در تابعیت امور تکوینی انتزاعی از وضعیت‌ها و روابط خارجی و تابعیت امور اعتباری از «کیفیت اعتبار و جعل» آن دانسته‌اند. از این رو بر مرحوم آخوند خرده می‌گیرند که چرا اموری مانند جزئیت، شرطیت و مانعیت را در مانند نماز همچون فوقیت و تحتیت اشیای خارجی شمرده‌اند (الاستصحاب، ص ۶۸). ظاهر سخن مرحوم آخوند این است که اتصاف به جزئیت، شرطیت و... در مأمور به مانند نماز معقول نیست، مگر به تبع امر به مأمور به با لحاظ تقید آن به جزء، شرط و... (کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۰۴). به نظر مرحوم امام این عقیده ناشی از تصور همانندی جزئیت، شرطیت و... در امور شرعی و اعتباری مانند نماز است یا مانند فوقیت و تحتیت در اشیای خارجی که اتصاف چیزی به آن معقول و ممکن نیست مگر به تبع حالتی که در خارج نسبت به شیء یا اشیای دیگر پیدا می‌کنند (الاستصحاب، ص ۷۰).^۱

۲-۲. دیدگاه علامه طباطبایی در تمایز گزاره‌های اصولی^۲

یکی دیگر از مطالبی که لازم است به عنوان پیش‌زمینه مباحث اصلی مورد توجه قرار گیرد، دیدگاه کلی علامه طباطبایی درباره گزاره‌های اصولی است. در این قسمت پرسش اصلی این است که از نظر مرحوم علامه در یک دیدگاه برون علمی یا فلسفه علمی، گزاره‌های اصولی در دسته‌بندی‌های پیش‌گفته ادراکات، در کدام دسته یا دسته‌ها قرار می‌گیرد. آیا می‌توان گفت همه گزاره‌های اصولی از قبیل ادراکات اعتباری است؟ آیا نمی‌توان دسته‌ای از گزاره‌های اصولی را اعتباری و دسته‌ای دیگر را حقیقی

-
۱. برای مطالعه بیشتر در ادامه همین صفحه موارد دیگری از خلط بین تکوین و تشریح به نظر ایشان را می‌توان پی گرفت. همچنین فرزند فرهیخته و مجاهد ایشان آیت‌الله شهید سید مصطفی خمینی (ره)، از دیگر معاصرانی است که به مسئله اعتباریات و حقایق در فقه و اصول توجه خاصی نشان داده است. بنگرید: تحریرات فی الاصول، ج ۱، ص ۲۷۵ و ج ۸، ص ۴۳۱ و ۴۳۳.
 ۲. در پایان بحث تعریف اعتباریات مراد از گزاره‌های اعتباری آمده است.

دانست؟ اگر همه ادراکات اصولی را اعتباری بدانیم، باید مباحثی که احیاناً در اصول فقه، در حوزه ادراکات حقیقی طرح می شود، خارج از موضوع قلمداد شود، یا اینکه آن را از قبیل خلط حقایق و اعتباریات قلمداد کنیم و شایسته آن دانیم که با فرض اعتباری بودن بحث پی گیری شود. اگر دسته ای را اعتباری و دسته ای را حقیقی بدانیم نیز باید قلمرو آنها را مشخص سازیم تا در قلمرو اعتباریات، احکام حقایق را پیاده نکنیم و بالعکس. اینها ثمرات پرداختن به این بحث مقدماتی است که تا به آن پرداخته نشود، نمی توان برای تفکیک حقایق از اعتباریات، گام های منطقی و حساب شده برداشت.

علامه، تا آنجا که نگارنده تحقیق کرده، مستقیماً و صریحاً به پرسش اصلی طرح شده در این قسمت نپرداخته است؛ اما می توان از حواشی او بر کفایه، در ضمن برخی از مباحث دیگر پاسخ را به دست آورد. ایشان البته درباره فقه، به معنای مجموعه احکام ریز و درشت شرعی، در مقام ثبوت و واقع که از جانب شارع مقدس صادر شده و از آن به شریعت یاد می شود، اظهار نظر صریحی دارند:

و ما یستعمل علیه الشریعة من الامر والنهی و الاحکام و الاوضاع کلها امور اعتباریة» (المیزان، ج ۳، ص ۱۴۹).

مراد از اعتباری در این کاربرد نیز بی گمان، همان اصطلاحی است که در اینجا بحث می شود؛ زیرا این سخن را برای آن گفته اند که اشکال استناد امور اعتباری به خداوند متعال را که حقیقت محض و محض حقیقت است، بیان کنند و پاسخ دهند. روشن است زمینه اشکال وقتی فراهم است که مراد از اعتباری آن باشد که هیچ حقیقت و واقعیت خارجی نداشته باشد؛ و انگهی از آن به «الامور الاعتباریة المحضة» یاد کرده اند که ظهور یا صراحت در همان اصطلاحی از اعتباریات دارد که در اینجا مورد بحث است (همان).

الف. اعتباری بودن گزاره های اصولی از روی تعریف آن: از آنچه مرحوم علامه در «تعریف علم اصول» نگاشته، می توان برداشتی را درباره نوع گزاره های اصولی از دیدگاه ایشان، سر و سامان داد. ایشان در تعریف علم اصول نوشته است:

فعلم الأصول هو العلم الباحث عن القواعد المقررة عند العقلاء لاستنباط الاحکام (حاشیة الکفایة، ص ۱۴).

قواعد عقلاییه ای که بحث از آنها - به نظر ایشان در ظاهر سخن فوق - مجموعه دانش اصول را تشکیل می دهد، مختص استنباط احکام شرعی نیست، بلکه قواعد عام

عقلایی است. اما از آنجا که غرض اصولی رسیدن به استنباط احکام شرعی است، قلمرو مباحث اصول هم در محدوده همین غرض در تکاپو است (همان). طبق این تعریف «قواعد مقرر عقلایی» گزاره‌هایی است که در اصول فقه مورد شناسایی قرار گرفته، از احکام، لوازم و نتایج آن، با غرض آمادگی برای استنباط احکام شرعی، سخن می‌رود. بنابراین باید بررسی کرد که آیا این «قواعد»، اعتباری است یا حقیقی یا آمیزه‌ای از هر دو؟ ممکن است گفته شود عقلا در رفتارهای خود و از جمله برای استنباط احکام، همچنان که از قواعد و بناات اعتباری بهره می‌گیرند، از قواعد عقلی و بلکه علمی تکوینی و حقیقی هم استفاده می‌کنند. بنابراین عقلایی بودن قواعد مورد بحث در اصول فقه به تنهایی تعیین‌کننده اعتباری یا حقیقی بودن آنها نیست. اما در سخن مرحوم علامه دو قرینه وجود دارد که اعتباری بودن همه گزاره‌های اصولی از آن به دست می‌آید. اول تعبیر به «مقرره عقلایی» بودن به عنوان وصفی برای این قواعد. مقرر بودن نزد عقلا همان قراردادی و اعتباری بودن را می‌رساند که در اینجا مراد است. دوم اینکه پس از تعریف فوق نکته‌ای را متذکر شده‌اند که نشان دیگری است از اعتباری و قراردادی بودن آنها در اینجا. توضیح اینکه پس از تنبیه شرعی بودن غرض اصولی در قواعد عقلایی - که قبلاً از ایشان نقل کردیم - نتیجه این می‌شود که پس اصولی ناچار است قواعد عقلایی خود را به تأیید شارع برساند تا به غرض شرعی خود نایل آید. علامه این نکته را با این بیان نوشته است:

و من هنا یظهر ان کل مسئله منها فنننها مقدمة مطوية، بها تتم النتيجة و هی ان الشارع جری علی هذا البناء و لم یردع عنه...؛ از اینجا روشن می‌شود که هر مسئله‌ای در اصول، همراه خود یک گزاره‌ای را مفروض می‌گیرد و آن گزاره این است که شارع بر همین بنا رفتار می‌کند و از آن ردع نکرده است... (همان).

روشن است که آنچه نیاز به تأیید و امضای شارع دارد - لا اقل در نگاه عقل گرای علامه طباطبایی و همه اصولی‌ها، در برابر اخباریان و نص‌گرایان - بناات، قرارات و اعتبارات عقلاییه است، و گرنه اصول و قواعد عقلی یا علمی نیازمند طی کردن چنین فرایندی، برای پیروی کردن از آن نیست.

نکته‌ای که ظهور سخن فوق را به صراحت نزدیک می‌کند، نتیجه‌ای است که

مرحوم علامه از تعریف اصول فقه، به دست می‌دهد:

و من هنا يظهر ايضا ان المقدمة العقلية المحضة و بعبارة اخرى، البرهان غير مستعمل في المباحث الاصوليه في الحقيقة، اذ العقلاء لا يبنون في القضايا الاعتبارية المتداولة عندهم الا على اصول بنائاتهم من ضرورة الحاجة او اللغو...؛ از اینجا آشکار می‌شود که مقدمات عقلی محض و به دیگر سخن، برهان، در مباحث اصولی مورد استفاده قرار نمی‌گیرد؛ زیرا عقلا در قضایای اعتباری رایج بین خود فقط بر پایه‌های بناهای خود، شامل حاجت‌های ضروری برای برقراری یک بنا و یا لزوم لغویت، تکیه می‌کنند (همان، ص ۱۵).

از آنچه در مبحث تعریف علم اصول نقل شد، نمی‌توان تردید کرد که به نظر مرحوم علامه طباطبایی گزاره‌های اصولی، همگی از قسم اعتباریات‌اند و باید از احکام اعتباریات در آنها استفاده کرد و نمی‌توان احکام و روش‌های مورد استفاده در تکوینیات - شامل علوم عقلی و تجربی ناظر به امور عینی واقعی - را درباره آنها به کار بست. از همین رو است که علم اصول را ظاهرأ در شمار «علوم اعتباری» می‌دانند (همان، ص ۱۴).

ب. اعتباری بودن گزاره‌های اصولی بر محور «حجیت»: حجیت محور اصلی مباحث و گزاره‌های اصولی است. گرچه در بخشی از مباحث صرفاً به صغریات برخی از گزاره‌هایی که محمول آنها حجیت است، پرداخته می‌شود (مباحث الفاظ) و یا اساساً مقدماتی است که زمینه‌ساز مسائل اصلی است (وضع و اقسام آن) اما غرض اصلی در اصول فقه، همچنان که از تعریف علامه بر می‌آید، رسیدن به راه‌هایی است که از نظر شرع مقدس حجت باشد. درباره معنای حجیت، ارکان و آثار آن، در کتاب‌های کلاسیک اصولی بحث مستقل و منظمی صورت نگرفته است. اما برخی از صاحب‌نظران معاصر مستقلاً به آن پرداخته‌اند (ر. ک: الاصول العامة، ص ۳۳). آنچه از معنای حجیت مورد توافق و غیر قابل انکار است، همان معذرت و منجزیت است (ر. ک: منابع قانون‌گذاری در حکومت اسلامی، ص ۱۴۰).

با فرض محوریت حجیت در گزاره‌ها و مباحث اصولی - لا اقل از دیدگاه علامه طباطبایی - می‌توان نتیجه گرفت که مباحث و گزاره‌های اصولی از دسته اعتباریات است. توضیح اینکه راه‌های رسیدن به حکم شرعی، اعم از واقعی و ظاهری آن، ممکن است

مورد قطع باشد یا نباشد.^۱ در صورتی که مقطوع نباشد، تردیدی نیست که نیازمند جعل حجیت است و حجیت در آن امری اعتباری است. اما نکته درخور توجه این است که به نظر مرحوم علامه طباطبایی، راه قطعی نیز همچون راه غیرقطعی در حجیت، اعتباری است. بنابراین به نظر ایشان حجیت، چه در مورد قطع و چه در مورد غیر قطع، امری است اعتباری که در گزاره‌های اصولی محمول قرار می‌گیرد.

اینکه حجیت قطع، امری است اعتباری، در چند جا از آثار علامه و در برخی موارد همراه با نقد حجیت ذاتی برای قطع که در سخن بسیاری از اصولی‌های متأخر ذکر شده، مشهود است. در اصول فلسفه و روش رئالیسم «اصل متابعت علم» را یکی از «اعتبارات عمومی قبل الاجتماع» شمرده و به توضیح آن پرداخته است (ج ۲، ص ۲۰۰). در حاشیه کفایه نیز شبیه همین بیان را همراه با نقد ادله حجیت ذاتی قطع آورده است (ص ۱۷۷). بیان چگونگی اعتباری بودن آن در اینجا برای ما مهم است، اما نقد حجیت ذاتی قطع به کانون بحث ما مربوط نمی‌شود. از این رو به همان بیان در اینجا اکتفا می‌کنیم. می‌توان بیان مزبور را طی چند مقدمه به صورت زیر تقریر کرد:

۱. هر انسانی رفتارهایی دارد که فعلاً یا ترکاً مربوط به امور حقیقی خارجی است و انسان با حیثیت خارجی بودن آن، بدون لحاظ غیر خارجی بودن آن، سر و کار دارد.

۲. گاهی امر خارجی بر انسان مشتبه می‌شود و گاهی درمی‌یابد که در خارجی بودن چیزی به خطا رفته است! اینجا است که شک، ظن و وهم به خارج را در می‌یابد و می‌فهمد که آنچه بین او و خارج واسطه است، وصفی است وجدانی برای او که به آن علم می‌گویند. هر گونه حرکت و سکونی که او را با خارج مرتبط می‌سازد، با واسطه همان علم است که اضطراباً آن را بلاواسطه به خارج نسبت می‌دهد.

۳. هیچ فعل ارادی از انسان سر نمی‌زند مگر اینکه در نفس خود قبلاً ادعان به لزوم و وجوب آن پیدا می‌کند. از آنجا که واسطه انسان با خارج به واسطه علم است. پس صفت وجوب فعلی که در خارج، از انسان سر می‌زند، در واقع صفت برای معلوم است نه اینکه برای خود امر خارجی صفت باشد. به عبارت دیگر، انسان برای معلوم، از آن رو که

۱. بنگرید به کتاب‌های اصولی، مقدمه ورود مباحث حجج، مانند شیخ انصاری در ابتدای فوائد الاصول و آخوند خراسانی ابتدای مقصد ششم از کفایه الاصول.

معلوم است، حکم امر خارجی را از آن رو که خارجی است جاری می‌کند و برای علم حکم خارج را جاری می‌کند. این جریان و سریان دادن، طبق تعریف، همان اعتبار کردن است. پس هرگونه وجود عمل کردن به احکام امور خارجی که همه تکالیف عقلی و نقلی را دربر می‌گیرد، در وهم، به معلوم منتقل می‌شود. به عبارت دیگر، وجود عمل، در یک انتقال اعتباری اضطراری، به دلیل اینکه تنها واسطه انسان با خارج علم است، منتقل به مرحله علم می‌شود. بنابراین وجود عمل به علم که همان حجیت علم است از دو جهت در دایره اعتبار گرفتار است: اول از جهت ذات خودش که امری است اعتباری؛ زیرا انصاف امر خارجی به آن وهمی است نه حقیقی، هر چند انسان برای این گونه معانی اعتباری، واقعیت خارجی تصور می‌کند. دوم از جهت اینکه آنچه را حکم واقع تصور می‌کند، به علم نسبت می‌دهد. همچنان که حکم موجود در ظرف واقع را به معلوم موجود در ظرف علم می‌دهد (حاشیه الکفایه، ص ۱۷۷ و ۱۷۸ و ر.ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۳). آنچه از بیان فوق به دست می‌آید این است که حجیت قطع، همچون حجیت ظن، امری است اعتباری و نمی‌توان از حجیت ذاتی - در اینجا به معنای حقیقی - قطع سخن گفت. اما تفاوتی که حجیت قطع با حجیت ظن دارد این است که اعتباری بودن حجیت قطع، امری است اضطراری و لابد منه. انسان از آنجا که رابطه خود را با خارج به واسطه علم دارد، به ناچار و اضطراراً آن را معتبر می‌داند.

از آنجا که پی‌گیری بیشتر این بحث ما را از چارچوب محدود مقاله، خارج می‌سازد، به همین مقدار بسنده می‌کنیم. اما دو محور اصلی قابل پی‌گیری آن را مورد اشاره قرار می‌دهیم:

اول مسئله وساطت و جوب برای انجام اعمال ارادی است که مرحوم علامه آن را برای هر حیوانی - اعم از انسان و غیرانسان - قائل است. این بحث هم در رسائل سبعة، مقاله اعتباریات آمده است (ص ۱۲۷) و هم در اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲، ص ۱۷۱ و ۱۸۹). همچنان که در حاشیه کفایه هم به آن اشاره شده است (ص ۱۲۸). این مبحث در فلسفه اخلاق آنجا که حقیقت و منشأ باید و نبایدها مطرح می‌شود، قابل پی‌گیری است.

دوم، مسئله علم و رابطه انسان با عالم خارج است. این مسئله نیز در مباحث وجود ذهنی و کیفیت علم به اشیا و مباحث معرفت‌شناسی در فلسفه قابل بررسی است.

ج. جمع‌بندی و پی‌گیری دیدگاه علامه پیرامون گزاره‌های اصولی: آنچه از دو محور فوق یعنی مباحث مربوط به تعریف علم اصول فقه و حجیت در اصول فقه، از آثار علامه به دست می‌آید، این است که گزاره‌های اصولی از آن جهت که اصولی هستند، تماماً از قسم گزاره‌های اعتباری‌اند. اما نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، بررسی نسبت این نظر با جایگاه مباحث عقلی و به‌ویژه مباحث فلسفی از نوع فلسفه اسلامی آن است. آیا لازمه چنین نظری این است که مباحث عقلی و فلسفی در اصول فقه جایگاهی ندارد و باید کلاً کنار گذاشته شود؟ ممکن است در راستای تثبیت پاسخ مثبت به این پرسش گفته شود اعتباری بودن گزاره‌های اصولی مستلزم این است که باید همت اصولی، کلاً در یک تلاش نقل‌گرایانه صرف این گردد که ببیند چه گزاره‌هایی در جهت غرض استنباط احکام چه از جانب عقلا (که در بند الف بر محور تعریف علم اصول هم از طرف علامه مورد اشاره قرار گرفت) و چه به طور خاص از جانب شارع مقدس جعل و اعتبار شده است. از این رو وارد شدن در مباحث عقلی و فلسفی در اصول فقه، کلاً خطا و انحراف است.

اما به نظر می‌رسد نمی‌توان از نظریه اعتباری بودن گزاره‌های اصولی به چنین نتیجه‌ای رسید. آنچه مستلزم نظریه فوق است این است که نباید احکام حقایق را بر گزاره‌های اصولی تطبیق کرد، اما این به معنای خالی کردن اصول فقه از مباحث عقلی و حتی فلسفی نیست؛ زیرا اولاً لازمه بررسی اعتباریات این نیست که یک‌سره دست از عقل، عقلیات و حتی فلسفه بشوییم و به نقل و صرفاً اطلاع از بناات و قرارات عقلانیه روی آوریم. احکام اعتباری، با توجه به روابطی که اعتباریات با یکدیگر و با حقایق دارند، غیر از جنبه نقلی صرف، بر اساس لزوم پرهیز از لغویت، با حوزه مباحث عقلی و از آن طریق، برخی از مباحث فلسفی مرتبط خواهد بود. ثانیاً یکی از منابع فقه، یعنی عقل، شامل مستقلات و غیر مستقلات عقلیه است، و در غیر مستقلات عقلیه از ملازمات عقلی بین احکام شرعی بحث می‌شود؛ مانند اینکه آیا وجوب ذی‌المقدمه عقلاً ملازم با وجوب مقدمه است یا نه. در اینجا هر چند به دلیل اعتباری بودن دو طرف ملازمه لازم است احکام اعتباریات رعایت شود، ولی اصل بحث یک بحث عقلی است. اما در مستقلات عقلیه نیز مباحث عقلی و فلسفی است؛ مانند بحث از مدرکات عقل نظری و عقل عملی، تلازم حکم عقل با حکم شرع و... بنابراین در همه موارد راه ورود مباحث عقلی و فلسفی به اصول فقه باز است. با وجود این، بر اساس محور دوم استنباط شده از نظر مرحوم علامه طباطبایی، در اعتباری بودن

گزاره‌های اصولی، یعنی محور اعتباری بودن حجیت در اصول فقه حتی حجیت قطع، همه مباحث یادشده از جهت غرض اصولی در حوزه گزاره‌های اعتباری است؛ زیرا در همه مباحث عقلی و فلسفی، هدف رسیدن به حجیت راهی است برای استنباط احکام شرع؛ هر چند آن راه بر اساس مقدماتی عقلی و فلسفی به قطع و یقین منجر شود؛ زیرا حجیت قطع و یقین نیز در دیدگاه ایشان چنان که گذشت اعتباری است.

نشانه خارج نبودن یک سره مباحث عقلی و فلسفی از اعتباریات، از دیدگاه علامه طباطبایی، با مروری بر حاشیه کفایه و برخی مباحث عقلی که خود علامه - علی‌رغم تأکید فراوان و مکرر بر پرهیز از خلط حقایق با اعتباریات - آورده است، به دست می‌آید. در اینجا یک نمونه ذکر می‌شود. در بحث مقدمه واجب، آنجا که مرحوم آخوند به رابطه اجزای یک مرکب (با عنوان مقدمات داخلی) با خود مرکب (به عنوان ذی‌المقدمه آن مقدمات) می‌پردازد (کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰)، مرحوم علامه در حاشیه خود، با بیانی فلسفی در چارچوب احکام مرکبات در فلسفه، آرای ماتن را به نقد می‌کشد. آن‌گاه تصریح می‌کند که در این احکام فلسفی، تفاوتی بین مرکبات حقیقی و اعتباری نیست (حاشیه الكفایة، ص ۱۰۲ و ۱۰۳). ممکن است گفته شود مراد از مرکبات اعتباری در اینجا، مرکباتی است که در آنها ترکیب اعتباری است نه اینکه اجزا هم اعتباری باشند. به عبارت دیگر میان امور خارجی گاهی ترکیب حقیقی وجود دارد و گاهی ترکیب اعتباری؛ مراد از مرکب اعتباری قسم دوم است، پس مرکبات اعتباری که اجزای آن هم اعتباری باشند - چنان که مرکبات شرعی چنین یا لا اقل شامل آن است - از محل سخن علامه بیرون است. عبارت ایشان در محل بحث نیز ظهور در همین معنا دارد:

نعم المركبات الاعتبارية و هي التي اثر التركيب فيها امر اعتباري لا كون
اثرها امراً اعتبارياً... (همان، ص ۱۰۳).

اما چند صفحه بعد، ذیل سخن مرحوم آخوند که درباره مرکبات شرعی، با عنوان «مأمور به» افاده شده، حاشیه‌ای دیگر دارند که نشان می‌دهد در نظر ایشان، احکام مرکبات، از آن جهت که مرکب هستند، در رابطه‌ای که با اجزای خود دارند، در مرکبات حقیقی و اعتباری یکسان است. توضیح اینکه مرحوم آخوند در امر دوم از اموری که «قبل الخوض فی المقصود» در فصل مقدمه واجب آورده‌اند، پس از تقسیم مقدمات به داخلی و خارجی، می‌گوید:

مقدمات داخلی که همان اجزای مرکبات است از محل بحث در مبحث مقدمه واجب، بیرون است؛ زیرا اجزا، عیناً، همان «مأمور به» مرکب هستند و با مرکب فقط مغایرت اعتباری دارند. بنابراین وجوب آنها عین همان وجوبی است که مرکب دارد و معنا ندارد که برای آنها وجوب دیگری هم داشته باشیم؛ زیرا از اجتماع این دو وجوب، اجتماع مثلین لازم می آید (کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰ و ۱۴۱).

مرحوم علامه بر ایشان اشکال می کند که با فرض اعتبار ترکیب بین اجزا، اگر اعتبار ترکیب مغایرتی را بین مرکب و اجزا ایجاد کند، قهراً حکمی که برای این مرکب مغایر جعل می شود، متعلق به موضوع خودش، یعنی همان مرکب مغایر با اجزا خواهد بود و به اجزا تعلق نمی گیرد. اما اگر اعتبار ترکیب مغایرتی را ایجاد نکند به این معنا است که با وجود چنین اعتباری، چیز جدیدی غیر از همان اجزا که قبل از این اعتبار هم موجود بودند، اعتبار نشده است. در این صورت اعتبار ترکیب لغو است و مرکبی اعتبار نشده است. حاصل اینکه اگر اعتبار ترکیب شد، باید به لوازم و احکام مرکب در آنکه قبلاً اشاره شد پایبند بود (حاشیة الکفایة، ص ۱۰۵). مراد ایشان از آنچه قبلاً اشاره شد، همان احکام مرکبات است که گفتند در حقایق و اعتباریات، به لحاظ اینکه مرکب هستند و رابطه ای خارجی با اجزا دارند، تفاوتی نمی کند.^۱

۳. منطق استدلال در ادراکات اعتباری

مجموعه مباحث گذشته را با اندکی تسامح، مبادی تصویری موضوع مقاله، قلمداد کردیم. برای اینکه «مباحث تمهیدی» این بخش تکمیل گردد، اکنون به مبادی تصدیقی آن می پردازیم. قبل از ورود در اصل موضوع، باید روشن شود که منطق استدلال در ادراکات اعتباری از منطق استدلال در ادراکات حقیقی متمایز است. اینکه در پرسش اصلی، نقش تمایز ادراکات حقیقی از اعتباری را در اصول فقه کاوش می کنیم، مبتنی بر این گزاره کلی است که منطق و روش استدلال در ادراکات اعتباری با حقیقی فرق می کند و در جایی که

۱. چند نمونه دیگر از مباحث عقلی فلسفی که در متن گزاره های اصولی وجود دارد، از حاشیه کفایه علامه طباطبائی نشانی داده می شود: صفحات ۸۵، ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۳۸، ۱۶۱، ۱۶۸، و

موضوع بحث ادراکات اعتباری است، نباید در آن با منطق استدلال در ادراکات حقیقی به بررسی و قضاوت پرداخت. بنابراین قبلاً لازم است منطق استدلال در ادراکات اعتباری با تأکید بر تمایز آن نسبت به ادراکات حقیقی باز شناخته شود.

ابتدا، مراد از منطق استدلال در اینجا توضیح بیشتری داده می‌شود؛ هرچند این توضیح، در واقع، از قبیل شرح الاسم است. برای این منظور، نخست نگاهی دوباره به دغدغه و پرسش اصلی مقاله می‌اندازیم: دغدغه اصلی، پرهیز از خلط ادراکات حقیقی با ادراکات اعتباری در اصول فقه است. این خلط، مربوط به سیر و سلوک فکری و تولید دانش در این حوزه است. در بررسی‌ها و استدلال‌هایی که در مسائل اصول فقه به عمل می‌آید، صاحب‌نظران و صاحبان اقوال و وجوه مختلف در هر مسئله برای اثبات نظر خود، منطق و روشی را در پیش می‌گیرند، و براساس آن مقدمه‌چینی می‌کنند و از به‌هم‌آمدن مقدمات، به نتایج و قضاوت‌های خود می‌رسند. آن کس که ادعای خلط ادراکات حقیقی یا تکوینی با ادراکات اعتباری یا تشریحی را دارد، منطق به کار رفته در یک استدلال یا فرایند اثبات نظر یا نظریه‌ای را به چالش می‌کشد و ادعا می‌کند منطق به کار رفته در آن استدلال مثلاً مربوط به استدلال در باره حقایق یا تکوینیات است؛ درحالی که گزاره یا گزاره‌های مورد بحث که نتایج مسائل در آنها تبلور می‌یابد، گزاره‌هایی اعتباری یا تشریحی است. بنابراین آنچه خلط می‌شود و در هم می‌آمیزد منطق تولید دانش، ارائه نظریه، نظر و قضاوت است که از یک حوزه به حوزه دیگر سرایت می‌کند؛ مثلاً برهان به معنای اصطلاح منطقی آن - نه به معنای هرگونه دلیل که گفته می‌شود اختصاص به استدلال درباره حقایق دارد - در استدلال درباره اعتباریات به کار گرفته می‌شود. اینجا است که ناقد نگران از خلط اعتباریات به حقایق به حرکت در می‌آید و برهان را از دست بازیگر استدلال در اعتباریات می‌ستاند؛ زیرا آن را ابزار درخور و شایسته‌ای برای سیر و سلوک فکری در اعتباریات نمی‌بیند (ر. ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۵۹).

۳-۱. تفاوت اعتباریات با حقایق در منطق استدلال

مرحوم علامه همواره تصریح می‌کند که منطق استدلال در اعتباریات با حقایق متفاوت است. این مطلب را معمولاً در هر جایی از مباحث اصولی در حاشیه کفایه ذکر

می‌کند. اما در برخی موارد و در آثار دیگر، آن را همراه با اشاره به دلیل آن، توضیح بیشتری داده است. به نظر او گره اصلی مسئله مربوط به خلط حقایق با اعتباریات است.

در نهایت‌الحکمه، پس از بیان تعریف اعتباریات، می‌گوید: «معانی اعتباری حد ندارد، همچنان که برهان در آنها جریان نمی‌یابد» (ص ۲۲۹).^۱ مراد از حد و برهان در اینجا مطابق اصطلاح منطقی آنها است. بنابراین تعریف حقیقی که در آن ماهیت شیء بازساخته می‌شود در اعتباریات نیست؛ همچنان که برهان منطقی در آن جاری نمی‌شود. در مورد حد نداشتن، مفاهیم تصویری اعتباری مراد است و در مورد عدم جریان برهان، قضایای اعتباری؛ زیرا برهان در قضایای جریان می‌یابد. به هر حال، دلیل عدم جریان حد در اعتباریات را چنین بیان می‌کند: «دلیل اینکه مفاهیم اعتباری حد ندارد این است که ماهیت ندارد تا زیر مجموعه مقولات قرار گیرد. بنابراین نه جنس دارد نه فصل تا بتواند براساس آنها حد داشته باشد» (همان). اینجا این پرسش پیش می‌آید که پس مفاهیم اعتباری از کجا شناخته می‌شوند؟ پاسخ این است که مفاهیم اعتباری حد اعتباری دارد. پس مراد از اینکه حد ندارد این است که حد حقیقی ندارد. اما از روی مفاهیمی که برای ساختن، جعل و قرارداد کردن مفهوم اعتباری وام گرفته شده می‌توان مفهوم اعتباری را شناخت. این است که می‌نویسد:

نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها؛ مفاهيم اعتباری حدودی دارد که از حقایق به عاریت گرفته می‌شود، همان حقایقی که برای تشکیل مفهوم اعتباری به عاریت گرفته شده است (همان).

اما دلیل عدم جریان برهان در قضایای اعتباری این است که مقدمات برهان باید سه ویژگی ضرورت، دوام و کلیت را دارا باشد؛ در حالی که این سه ویژگی فقط در قضایای حقیقی محقق می‌شود، نه در قضایای اعتباری (همان). این دلیل دو مقدمه دارد که باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. نیز بنگرید: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۵۳؛ حاشیه‌ی الکفایه، ص ۱۵؛ رسائل سبعة،

نخست اینکه سه ویژگی یاد شده از شرایط مقدمات برهان است. این مقدمه در کتاب‌های منطقی قابل پی‌گیری است،^۱ و در اینجا اصل مفروض انگاشته می‌شود. دوم اینکه ویژگی‌های یاد شده فقط در قضایای حقیقی یافت می‌شود، نه در قضایای اعتباری. مرحوم علامه برای اثبات این مقدمه می‌گوید: این ویژگی‌ها از تطابق با نفس الامر به دست می‌آید (همان). یعنی اوصافی مانند ضرورت و کلیت، اموری حقیقی است که ذهن انسان برای قضایایی که از تکوینیات خبر می‌دهند، اذعان می‌کند. اما قضایای اعتباری که نفس الامر و حقیقتی ندارد، نمی‌تواند متصف به چنین اوصافی شود. بدین رو در ادامه می‌گوید: مقدمات اعتباری کجا و نفس الامریت کجا؛ اعتباریات از حد ادعا و فرض فراتر نمی‌رود (همان). در بیانی دیگر وجه عدم جریان برهان در اعتباریات را فقط بر پایه نبودن ضرورت در اعتباریات نهاده‌اند:

در امر اعتباری برهان جریان ندارد؛ زیرا مراد از برهان قیاسی است که ایجاد یقین می‌کند و یقین به وجود نمی‌آید مگر اینکه علمی وجود داشته باشد به اینکه فلان شیء چنان است و امکان ندارد چنان نباشد، و این یعنی علم به مقدمه‌ای ضروری؛ در حالی که ضرورتی برای محمولی نسبت به موضوعی به وجود نمی‌آید، مگر از سر اقتضایی که ذاتاً در موضوع وجود داشته باشد یا از ناحیه علت آن موضوع باشد یا یک ثبوت خارجی رابطه ضروری را بین موضوع و محمول برقرار کرده باشد. هیچ یک از این حالات

۱. منطقی‌ها در باب برهان، بخشی را به شرایط مقدمات برهان اختصاص داده‌اند؛ از جمله مرحوم مظفر در المنطق، ص ۳۶۶، و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی در الجوهر النضید، ص ۲۲۷ و شیخ الرئیس و خواجه نصیرالدین در شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۹۵. شهید مطهری در پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۵۷ از غالب منطقی‌ها درباره تبیین شرایط مقدمات برهان اظهار نارضایتی می‌کند و تنها این سینا را در منطق شفا می‌ستاید که حق مطلب را در این باره ادا کرده است. وی سه شرط ذاتیت، ضرورت و کلیت را از همه مهم‌تر می‌داند. به هر حال نگارنده، در آنچه استعجالاً از منابع باز کاوی کرد، به شرط «دوام» که در عبارت مرحوم علامه در نهاية الحکمة در نشانی پیش گفته آمده، برخورد. شاید واژه «دائمة» در این عبارت بیان برای «کلیه» باشد؛ زیرا کلیت در اینجا، چنان که در منابع بالا آمده است، معنای خاصی می‌دهد که با دوام به معنای جمیع الازمنة متناسب است.

ضرورت‌زا در امر اعتباری وجود ندارد؛ زیرا امر اعتباری ماهیتی ندارد تا موجودیتی داشته باشد،^۱ و گرنه امر حقیقی می‌شود که خلاف فرض اعتباری بودن آن است (رسائل سبعة، ص ۸۹).

محور اصلی در بیان‌های فوق، درباره تفاوت اعتباریات با حقایق، در منطق استدلال و تولید دانش، نفس الامریت و واقعیت خارجی داشتن ادراکات حقیقی در مقابل فرضی و ادعایی بودن ادراکات اعتباری است. این نکته‌ای است که استاد مطهری هم در باورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، آن را گوشزد می‌کند. وی درباره «ارتباط تولیدی بین ادراکات حقیقی» می‌گوید:

پیشروی فکری ذهن بر اساس درک روابط است و آن روابط واقعی و نفس الامری است؛ یعنی هر چند «فکر» یک نوع فعالیت است، ولی این فعالیت دل‌بخواه و آزاد نیست، بلکه تابع واقع و نفس‌الامر است و اگر ذهن بلا واسطه یا مع‌الواسطه حکم به تلازم یا تعاند یا اندراج می‌کند، از آن جهت است که در واقع و نفس‌الامر چنین است (ج ۲، ص ۱۵۶).

همچنین در مقایسه ادراکات حقیقی با اعتباری و تفاوتی که این دو در منطقه استدلال دارند، می‌نویسد:

اساس تکاپو و جنبش فکری و عقلانی ذهن، روابط واقعی و نفس‌الامری محتویات ذهنی است و چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبط‌اند، زمینه این فعالیت ذهنی در میان آنها فراهم است و از همین رو ذهن می‌تواند به تشکیل قیاسات و براهین منطقی موفق شود و از پاره‌ای حقایق، حقایق دیگری را بر خویش معلوم سازد؛ ولی در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات، وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم و اعتباری با یک مفهوم حقیقی یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد (همان، ص ۱۵۷).^۲

۱. اینکه موجودیت نداشتن را نتیجه ماهیت نداشتن دانسته‌اند، ظاهراً با قول به اصالت ماهیت می‌سازد که از اختیارات ایشان در بحث اصالت وجود نیست.

۲. در مورد عدم رابطه حقیقی بین مفهوم اعتباری و حقیقی، علامه نیز در این دو منبع تصریح دارد: حاشیه الکفایة، ص ۷۹ و اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۵۳.

در همین جا، استاد شهید چندین مورد از روابط حقیقی که در حقایق وجود دارد و نمی‌توان آنها را در اعتباریات هم جریان داد، به عنوان نمونه می‌آورد. این موارد، غالب جاهایی را که از سوی کسانی مانند علامه طباطبایی و امام خمینی (ره)، در اصول فقه، به عنوان موارد خلط بین حقایق و اعتباریات نقادی می‌شود، پوشش می‌دهد. استاد شهید، خود نیز پس از ذکر آنها ادعا می‌کند که «معظم استدلالاتی که معمولاً در فن اصول به کار برده می‌شود، مبتلا به اشتباه در کاربری این گونه روابط حقایق در اعتباریات است» (همان، ص ۱۵۸ و ۱۵۹؛ نیز بنگرید: حاشیه الكفاية، ص ۱۸۶).

تمام این موارد در فلسفه اسلامی در احکام وجود از آن جهت که موجود است (احکام عام وجود) یا احکام ماهیت از آن جهت که ماهیت است (احکام عام ماهیت) مطرح و بررسی می‌شود. دلیل اینکه در اعتباریات جاری نمی‌شود، آن است که اعتباریات نفس الامریت وجودی یا ماهوی ندارد. اما این نکته به معنای آن نیست که در اعتباریت هیچ گونه بحث عقلی یا حتی فلسفی وجود ندارد.

۲-۳. تولید دانش در حوزه اعتباریات با تطبیق بر اصول فقه

علامه، در نه‌ایة الحکمه، پس از منع جریان حد و برهان در اعتباریات، به اختصار اشاره می‌کند که در اعتباریات منطق استدلال و سیر و سلوک فکری چگونه است:

قیاسی که در اعتباریات جریان می‌یابد از مشهورات و مسلمات تشکیل می‌شود و از نوع جدل خواهد بود. [در روند بررسی و ارزیابی اعتباریات] آن دسته‌ای پذیرفتنی است که آثاری متناسب و شایسته با اهداف در نظر گرفته شده برای آن داشته باشد و آن دسته‌ای ناپذیرفتنی و مردود است که لغو و بی‌اثر باشد (ص ۲۲۹).

در این عبارت دو نکته درباره سیر و سلوک فکری و تولید دانش در حوزه اعتباریات آمده است: اول اینکه استدلال‌ها در گزاره‌های اعتباری از نوع جدل و متشکل از مشهورات و مسلمات است. دوم اینکه معیار در استدلال‌ها و ارزیابی‌های گزاره‌های اعتباری پرهیز از لغویت می‌باشد. در ادامه هر یک از دو نکته تبیین می‌شود:

الف. جدلی بودن استدلال‌ها در اعتباریات و تعقیب آن در اصول فقه: پیش از این گذشت که مرحوم علامه گزاره‌های اصولی را اعتباری می‌دانند. اکنون با توجه به اینکه در

اعتباریات برهان را جاری نمی‌دانند و ابزار سیر و سلوک فکری را در آن جدل قرار داده‌اند، این نتیجه گرفته می‌شود که استدلال‌های اصولی جدلی است نه برهانی. قبل از اینکه این نتیجه‌گیری را بیشتر تعقیب کنیم، لازم است اولاً به اختصار نکات مهم و سرنوشت‌ساز صناعت جدل را در منطق، مرور کنیم. و ثانیاً بررسی کنیم که چرا سیر و سلوک فکری در اعتباریات با جدل امکان‌پذیر است.

جدل را در منطق این‌گونه تعریف می‌کنند: «فنی است علمی که با آن می‌توان، در حد امکان، به اقامه حجت از طریق مقدمات مسلم، برای اثبات هر مطلوبی یا بر محافظت از هر ادعایی، به صورتی که نقضی متوجه آن نشود، قادر گردید» (المنطق، ص ۳۷۵؛ جوهر النضید، ص ۲۳۲). مواد استدلال‌های جدلی عبارت است از مشهورات و مسلمات (همان، ص ۳۷۹؛ همان، ص ۲۳۳). البته در تعریف پیش‌گفته برای جدل فقط به مواد مسلم اشاره شده است. وجه جمع این دو گفته این است که با توجه به اقناعی بودن استدلال‌های جدلی، کاربرد مشهورات نیز در آنها از آن‌رو است که مورد تسالم استدلال‌کننده و مخاطب استدلال است. شاهد اینکه در توضیح مسلمات در مبادی جدل آن را به دو قسم عام و خاص تقسیم می‌کنند و عام آن را همان مشهوراتی می‌دانند که به لحاظ تسالم بر آنها در جدل می‌آید؛ هر چند عام نیز به مطلق (آنکه بین جمهور مردم مشهور است) و محدود (بین دسته‌ای خاص معروف است) تقسیم می‌گردد (جوهر النضید، ص ۲۳۶).

با توجه به ماهیت و مبادی جدل می‌توان توجیه کرد که چرا جدل برای استدلال در اعتباریات، ابزار مناسبی است. در اعتباریات چنان که از تعریف آن روشن است هدف و غایتی در نظر گرفته می‌شود و برای رسیدن به آن هدف مفاهیمی عاریت گرفته شده از حقایق فرض و اعتبار می‌گردد. برای سیر و سلوک فکری و استدلالی در اعتباریات، آن هدف و غایت نصب‌العین استدلال‌کننده و مخاطب استدلال خواهد بود. هر حرکت استدلالی که در راستای آن هدف باشد، ارزشمند تلقی می‌شود و هر حرکتی که نسبت به آن هدف مثمر نماند، لغو و غیر ارزشمند خواهد بود. بنابراین حرکت‌های فکری در اعتباریات مبتنی بر تسالم بر اهداف معین در اعتباریات است.^۱ از همین جا است که پای جدل به میان می‌آید؛ زیرا جدل همچنان که در بند قبل اشاره شد، مبتنی بر تسالم است.

۱. این عبارت مرحوم علامه در حاشیه الکفایه، ص ۱۳۶، در همین راستا قلمداد می‌شود: ان الاحکام الاعتباریات لایحاذی فیها الحقایق الا بمقدار یترتب علیه الاثر المطلوب.

اما، برهان که در اعتباریات کاربرد ندارد، مبتنی بر یقین است و نمی‌توان در آن به تسالم تکیه کرد.

اکنون با تذکر دو نکتهٔ مقدماتی به بحث پیش گفته دربارهٔ جدل و اصول فقه می‌پردازیم.

نخست اینکه آنچه گفته شد، مربوط به مسلمات در مواد استدلال‌های جدلی است. نقش تسالم در جدل فقط در مواد آن نیست، بلکه گاهی در جدل صورت استدلال هم مبتنی بر تسالم است نه واقعیت خارجی. این نکته‌ای است که در جوهرالنضید به آن تذکر داده شده و گفته شده است که مثلاً در جدل ممکن است بر اساس تسالم مستدل و مخاطب (در اصطلاح منطق مجیب و سائل) در شکل دوم قیاس اقترانی، «موجبتین» هم نتیجه‌بخش باشد (همان). اگر ابزار استدلال در اعتباریات را جدل دانستیم، باید به این بخش آن هم ملتزم شویم.

دیگر آنکه وقتی گفته می‌شود ابزار استدلال در اعتباریات جدل است، نباید نتیجه گرفت که پس همهٔ مباحث علوم اعتباری، جدلی است؛ زیرا اولاً بخش مهمی از مباحث در علوم اعتباری مربوط به نقل اعتبارات از منشأهای اعتبار است و اینکه چه گزاره‌هایی و چگونه اعتبار شده است. ثانیاً برخی از مباحث ممکن است مربوط به مبادی تصویری یا تصدیقی آن علم باشد که هر چند از مسائل علم بیرون است، ولی عملاً به دلیل عدم پردازش در جای دیگر، به خود علم راه یافته است.

تطبیق نکتهٔ اول در اصول فقه به عنوان یک دانش اعتباری، حداقل در دیدگاه علامه طباطبایی و به گونه‌ای که تفصیل آن در فصل قبل گذشت، این است که در اصول فقه کاربرد استدلال جدلی حتی در صورتی که صورت آن هم از اشکال منتج قیاس نباشد، امکان‌پذیر است؛ به شرطی که آن صورت مورد تسالم باشد. اما تا آنجا که نگارنده می‌داند، در هیچ کجای اصول فقه چنین تسالمی وجود ندارد؛ بلکه اصولی‌ها حداقل در شکل قیاس متعهد به اشکال منتج در قیاس‌های برهانی هستند و اگر خلاف آن از کسی در صحنهٔ استدلال‌های اصولی سرزند، مورد نقد و طرد خواهد بود. بنابراین اگر جدلی بودن اصول فقه را هم بپذیریم، باید این تبصره را به آن بیفزاییم که جدلی بودن آن در حد مواد آن است، نه در صورت آن.

تطبیق نکتهٔ دوم این است که راه یافتن جدل به اصول فقه به معنای جدلی بودن

مجموعه علم نیست. همچنان که در توجیه اعتباری بودن گزاره‌های اصولی براساس محور تعریف اصول فقه گذشت، بخش مهمی از مباحث اصول مربوط به یافتن بناتناث عقلاییه است. این جنبه در واقع جنبه نقلی و استظهاری اصول فقه است که در سراسر آن -چه در مباحث صغروی که در شناسایی ظهورات الفاظ، مانند ظهور لفظ امر و نهی، و چه در مباحث کبروی، مانند حجیت ظواهر الفاظ- جریان دارد. همچنان که مباحث زیادی عملاً به اصول فقه راه یافته و گریزی از طرح آنها نیست که در حقیقت مربوط به مبادی تصویری و تصدیقی اعتبارات اصول فقهی می‌شود و در حوزه مباحث اعتباری که فقط جدل در آن کاربرد داشته باشد نیست؛ مانند مباحث حسن و قبح عقلی، ملازمه حکم عقل با حکم شرع و... .

ب. پرهیز از لغویت، معیار ارزیابی گزاره‌های اعتباری: در اعتباریات، گزاره‌هایی پذیرفتنی است که متناسب و هماهنگ با اهداف در نظر گرفته شده برای هر سنخ، نوع، دسته یا فردی از اعتباریات باشد. اما گزاره‌هایی که نسبت به اهداف بی‌اثر و لغو باشند، مردود و ناپذیرفتنی اند (نهایة الحکمة، ص ۲۲۹). این مطلب در حاشیه کفایه نیز تصریح شده است:

ان المحذور الوحيد فی باب الامور الاعتبارية هو لزوم اللغو او ما یؤول الیه؛
تنها محذور درباره امور اعتباری همانا لزوم لغو یا آنچه به لغو برمی‌گردد،
خواهد بود (ص ۱۸۶).

در این عبارت چند نکته نیاز به توضیح دارد:

اول اینکه مراد از محذور در «محذور وحید» همان معیاری است که در استدلال در گزاره‌های اعتباری باید رعایت شود؛ زیرا این نکته را در نقد عبارتی از کفایه گفته‌اند که در آن مرحوم آخوند در اعتباریات به اموری مانند لزوم دور، اجتماع مثلین، ضدین و... استدلال کرده‌اند (کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۵). مرحوم علامه در مقابل می‌گویند: «در استدلال‌های گزاره‌های اعتباری لزوم دور، تسلسل و... محذوری نیست که لازم باشد رعایت گردد؛ تنها محذور لازم الرعاية همان لغویت است».

نکته دوم اینکه گاهی محذور لغو در استدلال با اعتباریات به یک یا چند واسطه حاصل می‌شود. بنابراین به محذور لغویت عبارت «او ما یؤول الیه» را هم افزوده‌اند. نکته سوم اینکه حصر موجود در یگانه بودن معیار لغویت که در عبارت «المحذور الوحيد»

آمده، حصر اضافی است نه حقیقی؛ یعنی در مقایسه با محذوراتی که در حقایق هست مانند دور، تسلسل، اجتماع مثلین و... تنها محذور در اعتباریات همان لغویت است؛ اما به کارگیری مسلمات و تلازمات عقلی بین اعتبارهای مختلف - مانند تلازم بین اعتبار وجود مقدمه و ذی المقدمه که از سوی برخی از اصولیان گفته شد - در گزاره‌های اعتباری وجود دارد و به نوبه خود معیار و تکیه گاه استدلال در گزاره‌های اعتباری است. جالب اینکه در همین سخن تعبیر «او ما یؤول الیه» را آورده‌اند که گفتیم مراد از آن رسیدن به لغویت به یک یا چند واسطه است. واسطه‌گری در اینجا معنایی غیر از تلازم عقلی ندارد.

شهید مطهری نیز بیانی در توضیح محذور لغویت در اعتباریات دارند که برای کاوش استدلال در علوم اعتباری مفید است. قسمت مهم‌تر آن نقل می‌شود:

هر کس و هر چیز و هر فرد و هر دسته که چیزی را اعتبار می‌کند، غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول به آن هدف را مقصد قرار می‌دهد و اگر چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد، ممکن نیست که همین قوه اعتبارکننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به آن مقصد دور کند. پس یگانه مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات همانا مقیاس لغویت و عدم لغویت است (اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی، ج ۲، ص ۱۵۹).

۴. خطر گاه‌های خلط ادراکات حقیقی و اعتباری در اصول فقه

پس از تمهید مقدماتی که گذشت، اکنون به متن اصول فقه مراجعه می‌کنیم تا با عنایت به مباحثی که درباره مفاهیم و گزاره‌های اعتباری و تفکیک آنها از حقایق ارائه شد، به باز کاوی برخی از مهم‌ترین مباحث اصول فقه بپردازیم. در این باز کاوی، مباحثی گزینش شده است که در آنها خطر گاه‌های خلط بین شیوه‌های استدلال در حقایق با استدلال در اعتباریات وجود دارد و کسانی از صاحب نظران - لا اقل در دیدگاه علامه طباطبایی - به آن گرفتار شده‌اند، و در ضمن بیشترین سخن از علامه فرزانه در آن یافت شود.

۴-۱. مباحث الفاظ

در اینجا، همراه مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه کفایه، به باز کاوی نمونه‌هایی

مهم تر از جهت ثمرات اصول فقهی در تمیز بین احکام اعتباریات و حقایق و پرهیز از خلط آن دو می پردازیم.

۱-۴. مبحث صحیح و اعم

مبحث صحیح و اعم یکی از مباحث معروف و سابقه دار در مباحث الفاظ اصول فقه است که از دیرباز مورد بررسی، تحقیق و اختلاف انظار بوده است. تقریر قابل قبول از تبیین محل نزاع در این مبحث، از دیدگاه علامه طباطبایی این است که آیا کاربرد الفاظ نهاده هایی همچون نماز، روزه، بیع، اجاره، و... در مصادیق فاسد آنها همراه با یک عنایت و قرینه افزون و خاصی است، یا اینکه کاربرد این الفاظ در مصادیق فاسد و صحیح، از جهت نیاز به قرینه و عنایت افزون، یکسان است؟ (حاشیه الکفایة، ص ۳۷)^۱ کسی که شقّ اول را در این پرسش بپذیرد، اصطلاحاً «صحیحی» و کسی که شقّ دوم آن را باور داشته باشد، «اعمی» نامیده می شود. روشن است که این نزاع را در هر حوزه ای از حوزه های تشریع و قانون گذاری می توان مطرح کرد. در حوزه شرع و فقه اسلامی نزاع این است که شارع یا الفاضلی که در کتاب و سنت متبلور است، بنابر قول صحیحی رفتار کرده یا اعمی. در حوزه عرف و نظام های حقوق عرفی نزاع این است که کاربرد الفاظ در آن بر چه وجهی است.

همت اصولی در این بحث، تعیین تکلیف نزاع است در حوزه شرع و فقه اسلامی. اما گاهی در تناسب و ثمره ای که برای حوزه شرع ممکن است یافت شود، وارد این بحث در حوزه عرف نیز می گردد. ثمره این بحث در امکان تمسک به اطلاق الفاظ نهاده های مذکور، تعیین اصل عملی در صورت فراهم بودن سایر شرایط آن و در مبحث نذر در متون اصولی مورد بحث و گفت و گو است.^۲ مرحوم خوئی ثمره چهارمی را هم مورد بحث قرار داده است. ایشان یادآور شده است که ثمره این بحث در حوزه اصول فقه نیست، بلکه در حوزه لغت است که در مبادی بحث اصول فقهی کاربرد دارد (محاضرات، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۱۸۳).

۱. برای مطالعه سایر دیدگاه ها در تقریر محل نزاع بنگرید به منابع موجود در این زمینه؛ از جمله: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴؛ فوائد الاصول، ج ۱ و ۲، ص ۵۹؛ نهایة الافکار، ج ۱ و ۲، ص ۷۲ و ۷۳؛ مناهج الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰ به بعد؛ محاضرات، ج ۱، ص ۱۳۴. در همین منابع، از معنای صحت و فساد نیز گفت و گوهای قابل توجهی شده است.

۲. ر. ک: منابع سابق، بخش ثمره نزاع، در مبحث صحیح و اعم.

هدف ما در اینجا ورود در صلب این مبحث با همه لوازم و توابعی که دارد و خروج از آن با گزینش یک نظر در محل نزاع آن نیست. غرض بیان تأثیر نظریه علامه طباطبایی در تفکیک احکام اعتباریات از احکام حقایق است. این نظریه در دو جای مهم از مبحث صحیح و اعم اثر سرنوشت‌ساز در محل نزاع گذاشته که علامه به آن پرداخته‌اند: اول در تصویر قدر جامع، چه برای «صحیحی» و چه برای «اعمی»، و دوم در استدلال بر نظر برگزیده در محل نزاع. در ادامه به توضیح و تحلیل این دو می‌پردازیم.

الف. تصویر جامع: یکی از اموری که در مقدمات ورود به نزاع صحیحی و اعمی، بیان می‌کنند، تصویر جامع است. این امر هم برای قول صحیحی باید تقریر و تبیین شود، هم برای اعمی. منظور از جامع آن مفهومی است که لفظ نهاده بنابر قول صحیحی یا اعمی، به ازای آن به کار می‌رود و فراگیر افراد صحیح، بنابر قول صحیحی، یا افراد اعم از صحیح و فاسد، بنابر قول اعمی است. ضرورت تصویر جامع آن است که باید در محل نزاع قبلاً ثابت شده باشد که لفظ نهاده، امکان دارد هم برای صحیح باشد و هم برای اعم، و اثبات این امکان در گرو امکان تصویر ما به ازای لفظ است، در هر یک از دو قول صحیحی و اعمی. بدین رو برخی از اصولی‌ها در رد تبادر اعم به عنوان یکی از ادله قول اعمی، عدم امکان تصویر جامع را مطرح کرده‌اند (کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۶).^۱

به هر حال در تصویر جامع، مخصوصاً بنابر قول اعمی معرکه‌آرایی در اصول برپا است. صاحب کفایه، پنج وجه برای تصویر جامع بنابر قول اعمی نقل و تقد می‌کند (همان، ص ۳۷). برخی از صاحب‌نظران نیز بر قول صحیحی چهار قول برای تصویر جامع نقل و بررسی کرده‌اند (بحوث فی الاصول، ج ۱، ص ۱۹۲). اشکال اساسی در تصویر جامع که باعث اقوال و وجوه متعدد گردیده، تشتمت و تفاوت‌های چشم‌گیری است که بین افراد صحیح، چه رسد به افراد فاسد، در شریعت وجود دارد. برای مثال نماز صحیح، بر حسب حالات و شرایط گوناگون، اجزا و شرایط گوناگونی دارد، از تفاوت نماز حاضر با نماز مسافر گرفته تا تفاوت نماز در حالت‌های مختلف اضطراری و اختیاری؛ تاجایی که ممکن است نماز صحیح برای کسی مجموعه‌ای از چند اشاره باشد.

در اینجا فرصت و انتظار مقتضی برای نقل و بررسی دیدگاه‌های متعدد درباره تصویر

۱. منها تبادر الأعم، و فیه انه قد عرفت الاشکال فی تصویر الجامع الذی لا بد منه فکیف یصح معه دعوی التبادر.

جامع بنا بر قول صحیحی و اعمی وجود ندارد. از این رو در چارچوب هدف و رسالت این مقاله به طرح و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در این باره می‌پردازیم. مرحوم علامه، تصویر جامع در مبحث صحیح و اعم را چه برای «صحیحی» و چه برای «اعمی» بر پایه نظریه خود در اعتباریات بنا نهاده و نشان داده است که مشکل اصلی در عویصه تصویر جامع در آثار اصولی‌ها ناشی از خلط احکام حقایق با اعتباریات است. نهاده‌های فقهی در شریعت اسلام، و نهاده‌های حقوقی در عرف، اموری اعتباری هستند و باید با رعایت احکام اعتباریات در آنها به سیر و سلوک فکری، چه در حوزه تصورات و چه در حوزه تصدیقات، پرداخته شود. موضوع بحث در تصویر جامع در مبحث صحیح و اعم در حوزه تصورات قرار دارد.

تحقیق مرحوم علامه در تصویر جامع، بر پایه نظریه اعتباریات، در ذیل بحث تصویر جامع بنا بر قول صحیحی در گفایه، آمده است؛ اما بعداً آن را در تصویر جامع بنا بر قول اعمی نیز سرایت می‌دهد و حق سخن را برای تصویر جامع بنا بر هر دو قول یکسان می‌داند. دو مقدمه برای ورود در اصل تحقیق ایشان، تلویحاً در سخن ایشان وجود دارد که برای روشن تر شدن جوانب مسئله توضیح داده می‌شود:

اول اینکه گره اصلی در تصویر جامع، این است که نهاده‌های مورد بحث اموری ترکیبی هستند و به دلیل اینکه اجزای آن در شرایط و حالات مختلف، متفاوت است تصویر جامع در آنها با مشکل روبه‌رو است. بنابراین موضوع بحث مرکباتی است که با وجود تفاوت در اجزا به دنبال پیدا کردن نقطه وحدتی در آن هستیم که همه تفاوت‌ها را در اجزا و شرایط پوشش دهد.

دوم اینکه مرکبات یا حقیقی هستند یا اعتباری. مرکبات اعتباری نیز با دارای اجزای حقیقی هستند و اعتباری بودن آنها فقط از جهت اعتباری بودن ترکیب آنها است و یا اینکه هم از جهت ترکیب و هم از جهت اجزای اعتباری هستند.

قسم دوم از مرکبات اعتباری همان نهاده‌های ترکیبی در فقه و نظام‌های حقوقی است. تفاوت این قسم با قسم اول از مرکبات اعتباری در این است که در قسم اول اعتبار صرفاً در ترکیب است و برای نام‌گذاری و سهولت کاربرد الفاظ است نه اینکه اثری خارجی را اعتباراً بر آن بار کنیم؛ برخلاف قسم دوم که آثار خارجی اعتباراً بر آن بار می‌شود. با مثال تفاوت روشن تر می‌شود. نماز مثال قسم دوم است و نان مثال قسم

اول. نان ترکیب حقیقی^۱ ندارد، اما آثاری که دارد و از آن طلب می شود آثار حقیقی و تکوینی است. غایة الامر، مجموع آثار تکوینی اجزای آن مطلوب است. اما در نماز هر چند که قائل شویم از اجزایی تکوینی مانند خم شدن (رکوع) به خاک افتادن (سجده) و... تشکیل شده، ولی نه آثار تکوینی این اجزا در آن مورد نظر است و نه مجموع اثرهای آن اجزا؛ بلکه مجموعاً یک واحد اعتباری است، با قرارداد اثر خاصی که اعتبار کننده در نظر می گیرد و فرض می کند.^۲ موضوع بحث در مسئله تصویر جامع همان مرکبات اعتباری از نوع قسم دوم است. اما بیانی که مرحوم علامه در اینجا دارند، هر دو قسم مرکبات اعتباری را شامل می شود. بلکه کاربرد الفاظ در مرکبات قسم اول را که در زندگی روزمره انسان ها فراوان وجود دارد، برای شناخت کاربرد الفاظ در مرکبات اعتباریه قسم دوم که موضوع بحث در مسئله است، مبنا و اصل قرار می دهد (حاشیة الکفایة، ص ۴۱ - ۴۳).

طبق این نظر یک ماهیت واحد اما مشکک درباره هر یک از نهادهای شرعی و عرفی با اجزا و شرایط متفاوت تصویر می شود. اما پرسش اساسی که در برابر این نظر وجود دارد و باعث شده که دیگران در وجوه و اقوال مختلف به آن توجه نکنند، این است که تشکیک در ماهیات وجود ندارد. ماهیت حصری است مفهومی که جز اجزای تشکیل دهنده خود هیچ چیز دیگر در آن راه ندارد: «الماهیة من حیث هی لیست الاهیة...» (بداية الحکمة، ص ۵۳؛ نهایة الحکمة، ص ۶۶). گره اصلی در تصویر جامع این است که چطور می توان یک حصار مفهومی و ماهوی درست کرد که بتواند در عین حال همه شرایط و حالات مختلف را پوشش دهد.

به نظر مرحوم علامه جلوه کردن تصویر جامع همچون یک عویصه تناقض نما، از سر خلطی است که آگاهانه یا ناآگاهانه، بین احکام حقایق و احکام اعتباریات در مسئله شده است. آنکه به حق تشکیک بردار نیست و نمی تواند با داشتن حصار مفهومی خاص خود، اجزا و شرایط مختلف و به غایت متفاوت را پوشش دهد، مفاهیم و ماهیات حقیقی

۱. برای مطالعه تفاوت ترکیب حقیقی که بین ماده و صورت در مادیات رخ می دهد، با ترکیب اعتباری که آثار مرکب در آن مجموعه اثرهای اجزا است، ر. ک: نهایة الحکمة، ص ۷۷ و ۷۸.

۲. روشن است که در اینجا در حوزه فقهی و حقوقی سخن می گوئیم نه حدود عرفانی یا اخلاقی که ممکن است براساس آن، مثلاً برای نماز که عبادت است و طی آن عبد با پروردگار خود ارتباطی پیدا می کند، آثاری تکوینی قائل باشیم که عند التحقیق نیز چنین است.

است که از نفس الامر و خارج حکایت می کند، اما در مفاهیم و ماهیات اعتباری امر بدین منوال نیست. بلکه بر حسب اغراض و اهدافی که برای اعتبار وجود دارد، می توان ماهیت واحد اما مشکک اعتبار کرد. در ترسیمی که از جامع گذشت، اعتباراً ماهیت واحد را، به دلیل غرضی که داریم، در مجموعه های متفاوت و متعدد به کار می بریم. در اعتباریات ضرورت و امتناعی که در حقایق به دلیل نفس الامریت آنها هست، وجود ندارد. بنابراین، هرچند که در حقایق، هر ماهیتی، بالضرورة حصار بسته ای است که فقط خودش است و خودش؛ در اعتباریات به غرض از اعتبار نگاه می شود و بر اساس آن، مفادی مانند صلوات را به غرض امثال تکلیف، همچنان که در یک نماز چهار رکعتی با همه اجزا و شرایط به کار می بریم، در نماز غریق که صرف اشاره قلبی است هم به کار می بریم و برای هر دو جامع اعتباری مشکک در نظر می گیریم. جان کلام علامه همین نکته است که احکام جامع اعتباری با جامع حقیقی متفاوت است. معضل تصویر جامع و متناقض نمایی آن، در جامع حقیقی است. اما در جامع اعتباری امر سهل است، و در امور فقهی و حقوقی عرفی، نهاده ها همه اعتباری هستند و دارای جامع های اعتباری.

نکته دیگری که علامه در تکمیل تصویر جامع در بحث صحیحی و اعمی، با توجه به تمایز اعتباریات از حقایق می افزایند، این است که معنای تشکیک اعتباری در تصویری که از جامع گذشت، نیز با تشکیک حقیقی در وجود متفاوت است. در تشکیک حقیقی که در حقیقت وجود در فلسفه اولی گفته اند، تفاوت مراتب به شدت وضعف و کمال و نقص است (نهایة الحکمة، ص ۱۶)؛ در حالی که تشکیک اعتباری در اینجا اختلافات ذاتی را در عین اتفاق ذاتی پوشش می دهد، بدون اینکه تفاوت ها به شدت وضعف باشد. مثلاً هر مرتبه ای از صلوات منطبق بر مامور به در همان مرتبه است و بر مرتبه بعدی منطبق نیست، بدون اینکه مرتبه ای از مرتبه دیگر کامل تر باشد. اسم این دو مرتبه اعتباراً و مجازاً یکی است، نه اینکه حقیقت آنها یکی باشد. شاهد اینکه مثلاً نماز حاضر را نمی توان کامل تر از نماز مسافر دانست و گرنه باید مسافر با خواندن نماز حاضر وظیفه خود را کامل تر و بهتر انجام داده باشد، در حالی که نه تنها چنین نیست، بلکه نماز حاضر برای او اصلاً مجزی هم نیست (حاشیة الکفایة، ص ۴۳).

تفاوت ذکر شده بین تشکیک حقیقی و اعتباری، با نظریه تفاوت حقایق و اعتباریات هم قابل درک است. اعتباریات تابع غرض اعتباراند و غرض اعتبار جامع در بحث صحیح و اعم، با

مفهوم ذکر شده در تشکیک اعتباری که همان تشکیک در ماهیات است، تأمین می‌شود. حاصل نکته‌ای که علامه در اینجا افزوده‌اند، این است که تشکیک یک معنای دیگر، غیر از تشکیک در ماهیات هم دارد و آن تشکیک در حقیقت وجود است. تشکیک در حقیقت وجود نه تنها ممتنع نیست، بلکه در فلسفه اولی، در جای خود، اثبات شده است. ولی این معنای تشکیک از محل بحث در اینجا خارج است. سخن در تشکیک در ماهیات است که در آن گفته شد که در ماهیات حقیقی ممتنع و در ماهیات اعتباری ممکن است. همچنان که اشاره شد، سخن فوق ذیل تصویر جامع برای قول صحیحی افاده شده است؛ اما به سهولت می‌توان دریافت که در این بیان از خصوصیت قول صحیحی در برابر اعمی، مایه نگذاشته‌اند، بلکه از اعتباری بودن جامع در توجیه مراتب مختلف بهره گرفته‌اند. در این جهت، تفاوتی بین صحیح و اعم نیست. غایة الامر، مراتب اعم فراوان‌تر از مراتب صحیح خواهد بود و این تفاوت کمی، تأثیری در کیفیت توجیه ندارد. از این رو است که مرحوم علامه در توجیه جامع بنا بر قول صحیح، به راحتی عبور می‌کنند:

واعلم ان الجامع علی الأعم حاله فی الابهام حال الجامع علی الصحیح، لمكان التداخل فی المراتب من حیث الصحیح و الفاسد؛ باید دانست که حال جامع بنا بر قول اعم، در ابهام همان حال جامع است بنا بر قول صحیح؛ زیرا مراتب جامع مشکک از حیث صحت و فساد با هم متداخل هستند (همان، ص ۴۴).

تداخل در مراتب صحیح و فاسد، عبارتی است که از استاد خود مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی گرفته‌اند. ایشان با کاربرد این عبارت آن را چنین توضیح می‌دهند:

فما من مرتبة من مراتب الصحیحة الا و هی فاسدة من طائفة حتی المرتبة العلیا، فانها فاسدة ممن لم یکلف بها؛ هیچ مرتبه‌ای از مراتب صحیح نیست، مگر اینکه به لحاظ صدور آن از جانب کسی که به آن مرتبه مکلف نیست، فاسد محسوب می‌شود، حتی عالی‌ترین مرتبه (نهایة الدراية، ج ۱، ص ۱۰۱).

مثلاً نماز چهار رکعتی با همه اجزا و شرایط اختیاری برای مکلف مسافر، فاسد محسوب می‌شود. بنا بر این تصویر جامع بر محور نظریه اعتباریات علامه، به راحتی مراتب صحیح و فاسد - هر دو را - می‌تواند پوشش دهد.

ب. استدلال بر نظر برگزیده: در مبحث صحیح و اعم، استدلال‌هایی ارائه و به تفصیل بررسی شده است. صاحب کفایه نیز چهار استدلال برای صحیحی و پنج استدلال برای اعمی نقل کرده و بار د استدلال‌های اعمی و پذیرش استدلال‌های صحیحی، هر چند با اشکال در برخی از آنها، نهایتاً نظر صحیحی‌ها را اثبات کرده است (کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۳). نقل و بررسی یا استدلال‌ها و آنچه اصولی‌های دیگر در این باره گفته‌اند، در اینجا مدنظر ما نیست. مهم استدلالی است که مرحوم علامه با اشکال در استدلال‌های صاحب کفایه (حاشیة الکفایة، ص ۴۵ و ۴۶) بر اثبات نظریه صحیحی بر پایه نظریه اعتباریات ارائه کرده است. مرحوم علامه در استدلال خود، غرض محوری اعتباریات را که در نظریه اعتباریات به اثبات رسانده، منطبق بر نهاده‌های صحیح دانسته است؛ زیرا غرض از اعتبار نهاده‌ها بار کردن آثار معین بر آنها است که چیزی جز معنای صحیح نیست. پس وضع یا ظهور اولیة نهاده‌ها در صحیح است. وی همین بیان را که در بخش عبادات در مبحث صحیح و اعم آورده‌اند، به بخش معاملات هم سرایت می‌دهند (همان، ص ۴۶).

البته شرع در نهاده‌های عرفی در معاملات، بر اساس دیدگاه‌های خود دخالت می‌کند و در اجزا و شرایط آن به عنوان نهاده صحیح تغییراتی ایجاد می‌کند؛ مثلاً معامله ربوی را منع می‌کند، یا قبض ثمن و مضمن را در برخی موارد لازم می‌داند و... این تصرفات منافات با پیروی شرع در اسامی معاملات از آنچه در عرف عقلاً بنا گذاشته شده ندارد؛ زیرا این گونه تصرفات بر طبق نظریه پیش گفته درباره تصویر جامع، قابل گنجایش در مفاد تشکیکی جامع تصویر شده هستند. در واقع شرع در برخی از مراتب صحیح، عرف را با حذف یا اضافه مرتبه یا مراتبی، تخطئه می‌کند. این کاری است که نزد خود عرف هم با گذشت زمان و تفاوت شرایط در اعتباریات صورت می‌گیرد، در حالی که اسم و جامع مفاد آن اسم ثابت می‌مانند. مثلاً در حقوق عرفی در یک نظام حقوقی ممکن است طی بازبینی قوانین مربوط به بیع، برخی اجزا و شرایط آن کم و زیاد شود، ولی اسم بیع حفظ می‌شود. این نکته‌ای است که علامه با این بیان افاده کرده‌اند:

والمنع الشرعی عن بعض الافراد و اضافة بعض القيود شرعاً لا یفیض بتعدد المفهوم لكونه كما عرفت فی غایة الابهام. انما هو تصرف فی بعض الافراد بتخطئتهم فی عده فرداً للکلی... (همان).

آرای شیخ محمدحسین اصفهانی، استاد مرحوم علامه، در اعتباریات و تمایز آن از

حقایق، بیشترین قرابت را با آرای مرحوم علامه دارد؛ بلکه می‌توان ادعا کرد نظریه اعتباریات مرحوم علامه برگرفته یا لااقل ملهم از آرای آن فیلسوف خبره در فقه و اصول است. در بحث صحیح و اعم نیز تأثیرپذیری مرحوم علامه از ایشان در تصویر جامع مبتنی بر نظریه اعتباریات، با اندکی تأمل در عبارات مرحوم شیخ محمدحسین آشکار می‌شود (ر.ک: *نهایة الدرایة*، ج ۱، ص ۹۸). مرحوم علامه سخن را درباره تصویر جامع از استاد فرهیخته خود می‌آغازد (*حاشیة الکفاية*، ص ۴۰) و همچون حاشیه بر سخن او ادامه می‌دهد. در این روند به او اشکال اساسی نمی‌گیرد، بلکه اصل تفکر او را در تصویر جامع که تا حدودی ابتدایی ناپیدا بر نظریه اعتباریات دارد، می‌پذیرد و در حقیقت همان سخن را به صورتی منظم‌تر و آشکارتر مبتنی بر نظریه اعتباریات، تدوین و تقریر می‌کند که قبلاً گذشت.

با وجود قرابتی که بر محور نظریه اعتباریات دیدگاه علامه با شیخ محمدحسین اصفهانی در مبحث صحیح و اعم دارد، مرحوم شیخ محمد حسین بر خلاف علامه قول اعمی را برمی‌گزیند. این در حالی است که استدلال پیش‌گفته علامه در اثبات قول صحیحی، چه در عبادات و چه در معاملات، همچنان که گذشت، مبتنی بر نظریه اعتباریات ایشان است. اینجا است که این پرسش رخ می‌نماید که چرا با وجود همسانی مبنا در نظریه اعتباریات نزد این دو دانشور فرهیخته، یکی اعمی شده و دیگری صحیحی؟ آیا باید پاسخ را در نامدون بودن و نامنتقح بودن مبنا نزد مرحوم شیخ محمد حسین جست‌وجو کرد؟

در واقع شیخ محمدحسین - برخلاف مرحوم علامه - در بحث استدلالی در مسئله صحیح و اعم، استفاده‌ای از مبناي خود در اعتباریات نمی‌کند. شیخ محمدحسین در اینجا مستقیماً سراغ «طریقه عرف» که در شرع - چه در حوزه عبادات و چه در حوزه معاملات - متبع است، می‌رود و از آن قول اعمی را قرائت می‌کند (*نهایة الدرایة*، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶).

به نظر می‌رسد مبتنی کردن استدلال در مسئله بر نظریه اعتباریات، یعنی کاری که علامه انجام داده، پس از یاس از برداشتی است که مرحوم شیخ محمدحسین از راه و روش عرف ادعا می‌کند و آن را نزد «ذی بصیرة»، «لایکاد یدانیه ریب» می‌بیند تا نشان دهد گرچه زمینه انکار هست، اما باید مخاطب از ترس متهم شدن به نداشتن «بصیرت» از آن درگذرد! علامه که قطعاً این قسمت از سخن استادش را هم دیده برای مخالفت با

آن ترس به خود راه نداده است. او در حقیقت راه لمی و حلّی مسئله را که استاد پیشنهاد کرده نپذیرفته است و با احتیاط علمی تام به راه آنی که خود تقریر کرده و قبلاً گذشت، پناه آورده است؛ همان راهی که از معبر مبنای نظریه اعتباریات می گذشت.

بنابراین مخالفت مرحوم شیخ محمدحسین با علامه در این نیست که مسئله به طوری که علامه ترسیم کرده مبتنی بر نظریه اعتباریات نیست، بلکه مخالفت او در این است که ادعا می کند پیش از رسیدن نوبت به ابتدای مسئله بر اعتباریات، راه و روش متبع عرف برای ما روشن است. اگر در سخن پیش گفته مرحوم علامه در نحوه ابتدای مسئله بر «عدم العلم» می رساند (حاشیة الکفایة، ص ۴۶). مرحوم شیخ محمدحسین با ادعای به دست آوردن و حجت بودن راه و روش عرف در این باره، در حقیقت ادعا می کند که به آن «کشفی» که علامه دست نیافته، دست یافته است؛ کشف اینکه الفاظ مرکبات اسامی برای ذات مرکبات از این جهت که مقتضی هستند وضع شده اند و طبعاً در اعم از صحیح و فاسد، بدون عنایت و نیاز به قرینه، استعمال می شوند.

۲-۱-۴. نظریه ترتب

ترتب، عنوان نظریه ای است که در شاخه های مسئله ضد در اصول فقه از سوی برخی از اصولی ها مطرح شده و زمینه یکی از مباحث طولانی، پیچیده و پراختلاف را فراهم آورده است.^۱ مسئله ضد خود زیر مجموعه مبحث گسترده «امر» است. پرسش اصلی در این مسئله این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن است یا نه؟ در این پرسش اگر منظور از «ضد»، اصطلاحاً ضد عام باشد که عبارت از ترک مأمور به است، پاسخ آن دشوار نیست؛ زیرا ترک هر مأمور به منهی عنه است. مثلاً نماز واجب است و ترک آن حرام است. البته این لزوماً به معنای وجود دو تکلیف مستقل، یکی وجوب و دیگری حرمت ترک آن نیست. اما به هر حال تا این حد پاسخ پرسش چندان مشکل نیست و بحث زیادی در نمی اندازد (کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۱۱). مسئله اصلی در «ضدخاص» است که درباره آن مباحث گسترده ای در افتاده است. خاستگاه مسئله ترتب، ثمره ای است که در مسئله ضد بر محور ضد خاص گفته اند. اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن باشد و اگر در مسئله نهی از عبادات قائل به بطلان عبادت به سبب توجه نهی به

۱. آیت الله خویی در محاضرات بیش از صد صفحه درباره ترتب بحث کرده است (ج ۳، ص ۹۱-۲۰۴).

آن گردیم، در این صورت وقتی ضد خاص عبادت باشد، اگر از ناحیه امر به شیء نهی در آن ضد سرگیرد، فساد ضد را به بار می آورد. برخی در نفی این ثمره گفته اند برای فساد ضد در صورتی که عبادت باشد، نیاز به سربر آوردن نهی از امر به شیء نداریم؛ بلکه عدم امر به ضد برای فساد آن کافی است. در مسئله ضد فرض بر این است که امر روی شیء رفته نه روی ضد آن (ر.ک: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۱۲). اینجا است که برخی نظریه ترتب را برای تصحیح و تثبیت امر روی ضد مطرح کرده اند. البته پایگاه منطقی این نظریه وابسته به بحث ثمره در مسئله ضد نیست. بلکه ظاهراً فقط پایگاه تاریخی آن مربوط به ثمره مزبور است. بدین رو برخی مانند صاحب کفایه آن را ذیل ثمره مزبور آورده (همان) و برخی نیز آن را از فروعات مسئله تراجم دانسته اند (ر.ک: فوائد الاصول، ج ۱ و ۲، ص ۳۱۷ و ۳۳۵ و کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۱۳)؛ هر چند مبحث گسترده تراجم را به مناسبت نیازی که به آن در مسئله ضد احساس شده و در پی آن مسئله آورده اند.

به هر حال پرسش اصلی در مسئله ترتب این است که آیا می توان با فرض توجه امر به یک شیء، امر به ضد آن را مترتب بر عصیان امر به آن شیء تصحیح کرد یا نه؟ موطن این مسئله در مرحله تشریح و جعل احکام نیست، بلکه در مرحله امتثال و اجرای احکام است؛ زیرا اصولاً ضدیتِ دو شیء در مفروض مسئله در همین مرحله است؛ به این معنا که چون مکلف نمی تواند در مقطعی خاص جمع بین دو تکلیف^۱ کند آن دو تکلیف را ضد نامیده ایم. عنصر عصیان که در صورت مسئله آمده، برای اشاره به همین است که موطن مسئله مرحله امتثال و اجرای احکام است که در آن عصیان و اطاعت جای می گیرد. در چنین موطنی وقتی فرض بر آن باشد که مکلف باید به دلیل اهمیت، ضیق وقت و... نیروی خود را صرف اتیان یکی از آن دو کند، آیا تکلیف دیگر هم بر فرض عدم صرف نیرو در تکلیف اول، مطلوب شارع در حد امر فعلی به آن هست یا نه. پاسخ طرفداران نظریه ترتب به این پرسش، مثبت است. آنان مترتب بودن امر به ضد را بر عصیان امر به شیء، به انحای مختلفی که برای این نحوه ترتب قابل تصور است (ر.ک: حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایه، ج ۱، ص ۲۱۳)، کافی می دانند تا ضدیت از میان برود و برای ضد، همچون اصل شیء، امر دست و پا شود.

صاحب کفایه، ترتب را دست و پا زدن می داند که به هر صورت و در نهایت نمی تواند

۱. دو تکلیفی که در مرحله جعل و تشریح هر دو امر دارند و تکلیف هستند.

غول ضدیت را از میان بردارد. مرحوم علامه در حاشیه کفایه بار دیگر بر نظریه اعتباریات خود پای می‌فشرد و همه مباحث پیچیده‌ای را که در اینجا در تصویر ضدیت بین دو امر و نفی آن با نظریه ترتب صورت گرفته، ناشی از خلط بین احکام حقایق و احکام اعتباریات اعلام می‌کند. همچنان که در تقریر صورت مسئله قابل برداشت است و مرحوم علامه هم به آن تصریح می‌کند، گره اصلی در این است که مطلوبیت و مأمور به بودن دو کار در زمان یا رتبه واحد، از مکلفی که قدرت انجام یکی از آن دو را دارد، نشدنی و محال است. پس با فرض وجود امر بر یکی، نمی‌توان بر دیگری هم امر کرد. مرحوم علامه از این گره با تعبیر «استحاله ذاتی امر به ضدین که در اثر تدافع در مقام امتثال عارض نشده است» یاد می‌کند (حاشیه الکفایه، ص ۱۳۲). با توجه به نظریه اعتباریات، فضای مسئله ترتب، به یک باره از فضایی تاریک و پیچیده که به تفصیلات و تدقیقات دامنه‌داری در متون اصولی متأخران انجامیده، به فضایی روشن و ساده تبدیل می‌شود که با گوشه چشمی می‌توان از آن به سلامت عبور کرد. با تکیه بر احکام اعتباریات که بدون شک اوامر و نواهی شرعی و حقوقی در حوزه آن قرار دارد، حتی به مقدمات متعددی که فیلسوف اصولی امام خمینی (ره) بر محور خطابات قانونیه چیده‌اند و با آن غائله ضدیت را بدون عبور از معبر نفس‌گیر ترتب حل کرده‌اند (مناهج الوصول، ج ۲، ص ۲۳)،^۱ نیازی نیست.

علامه، در آغاز ماراتن صاحب کفایه با طراحان نظریه ترتب که طی چند «ان قلت و قلت»، به انجام رسیده است (کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۱۳)، این چنین فضا را آرام می‌کند:

شایسته تردید نیست که بین امور اعتباری نسبت تنافی یا تلائم، به لحاظ ذات خودشان، برقرار نمی‌شود؛ زیرا این امور، چنانچه در نظریه اعتباریات شناخته شده است، «نفس الامریت» ندارند. اگر سخن از تنافی و تلائم در این امور می‌رود، در حقیقت، به لحاظ آثاری است که بر آنها مترتب می‌شود؛ مانند تلائم، تنافی یا تضادی که بین متعلق آنها برقرار می‌شود.

۱. البته امام خمینی (ره) از کسانی است که اصل نظریه اعتباریات و لزوم پرهیز از خلط آنها با حقایق را در اصول فقه قبول دارند و قبلاً در تاریخچه موضوع این تحقیق به اختصار یادآوری شد. اما در مسئله ترتب از این راه نرفته‌اند؛ بلکه راه خطابات قانونیه را پیموده‌اند که خود نظریه‌ای است ارزشمند و کارا برای حل بسیاری از غوامض مسائل اصول فقه.

بنابراین تدافع و تضاد بین امتثال دو امر که آثار آن دو است، باعث می‌شود که بگوییم دو امر ضد هم هستند و بین آنها رابطه تضاد برقرار است. نسبت تضاد که در این گفته به دو امر داده می‌شود، به نحو واسطه در عروض است [زیرا این نسبت هرگز واقعاً در نفس الامر واقع نمی‌شود، بلکه از قبیل وصف شیء به حال متعلق است]، نه واسطه در ثبوت [که در آن واسطه باعث می‌شود که نسبت واقعاً در شیء به وجود آید]. بنابراین، وقتی دو امری را که متضاد می‌گوییم به گونه‌ای باشد که اگر اختلاف متعلق از جهت ظرف امتثال پیدا کنند، تضاد از میان آنها رخت بر می‌بندد؛ یعنی به دلیل اختلاف در ظرف امتثال، دیگر تافی و تضادی بین آن دو نبینیم. در این صورت، هیچ مانعی برای اجتماع این دو امر قبل از امتثال آنها وجود ندارد، خواه این قبلیت را زمانی بدانیم، رتبی بدانیم، یا هر نحو دیگر از انحاء اجتماع. آنچه گفتیم بهترین سخنی است که می‌توان در اینجا گفت و میزانی است برای قضاوت در صحت و سقم آرا و گفته‌هایی که در این مسئله معرکه‌الآراء وجود دارد. هیچ یک از گفته‌ها در اینجا خالی از نوعی خلط بین احکام حقایق و اعتباریات نیست (حاشیة الکفایة، ص ۱۳۰).

به این ترتیب، امر به شیء و امر به ضد آن ممکن است. و از آنجا که در محل نزاع مسئله ترتب، وجود دو امر مفروض است - ولی سخن منکران ترتب در مانعیت ضدیت دو امر برای اجتماع آنها است - با رفع ضدیت ذاتی دو امر روشن می‌شود که امر به هر دو وجود دارد. بنابراین مکلف هر کدام را انجام دهد کاری که دارای امر است انجام داده است؛ خواه اهم باشد خواه مهم. پس فرض امر برای مهم نیازی به مترتب کردن آن بر عصیان به امر اهم ندارد. این نتیجه، به نفع طرفداران ترتب است؛ ولی نه بر محور نظریه ترتب، بلکه بر محور نظریه اعتباریات. در نظریه ترتب، ضدیت دو امر ذاتی یعنی نفس الامری و حقیقی پنداشته می‌شود و لذا احکام اضرار حقیقی و نفس الامری در آن جاری می‌گردد؛ به این ترتیب که با فرض وجود یک ضد (در اینجا امر به اهم) دیگر نمی‌توان ضد دیگر (امر به مهم) را هم در دست داشت. از این رو تلاش می‌کند با مشروط کردن ضد دوم به عصیان ضد اول، به انحاء شرط، آن را در ظرف شرط مفروض زنده نگه دارد. اما نظریه اعتباریات اساساً ضدیت را حقیقی نمی‌داند تا این لوازم را در پی داشته باشد. با مروری بر پرسش و

پاسخ‌های مرحوم آخوند بر نفی ترتب نیز روشن است که در همه آنها همپای صاحب نظریه ترتب، سخن در فضای ضدیت حقیقی پیش می‌رود. برای پرهیز از تطویل، تطبیق آن را در کفایة‌الاصول به خواننده بصیر وامی‌گذاریم (ر.ک: کفایة‌الاصول، ج ۱، ص ۲۱۳).

۳-۱-۴. تصویر وجوب تخییری

یکی دیگر از مباحثی که مرحوم علامه با طرح نظریه اعتباریات در آن، به مباحث اصولی میان‌بر می‌زند، مسئله تصویر وجوب تخییری است. اصل واجب تخییری در شرع امر مسلم و غیر قابل انکاری است. آنچه در این مبحث مورد اختلاف آرا و نقد و بررسی است، چگونگی ترسیم ثبوتی آن است. برخی از اصولی‌ها مشکل تصویر وجوب تخییری را چنین توضیح می‌دهند: «چگونه ممکن است اراده آمر به دو یا چند چیز، بدون تعیین آن تعلق گیرد، در حالی که کننده هر کاری برای اینکه به سمت آن اجماع قوا کند باید اراده‌اش به آن کار به صورت معین و مشخص تعلق گیرد؟ معقول نیست اراده به دو چیز به نحو ابهام و تردید تعلق گیرد. وقتی برای انجام کاری باید متعلق اراده فاعل آن معین و مشخص باشد، طبعاً اراده امر به یک کار نیز باید تعلق به شیء معین و مشخص بگیرد» (فوائد‌الاصول، ج ۱ و ۲، ص ۲۳۲). در حقیقت، در واجب تخییری باید با حفظ وحدت وجوب به تعدد واجب تن دهیم، در حالی که تعدد آن از قبیل تعدد افراد یک ماهیت مانند نماز و روزه نیست، بلکه ماهیت یکی مثلاً روزه است و ماهیت دیگری عتق است. اگر تعدد از نوع اول باشد، وجوب تعیینی است نه تخییری؛ زیرا وجوب و واجب هر دو یکی هستند که مکلف به اختیار عقلی خودش فردی از افراد آن را انتخاب می‌کند و انجام می‌دهد.

صاحب کفایه، برای رهایی از تنگنای وحدت وجوب و تعدد واجب در مسئله می‌گوید وقتی اثباتاً با امر تخییری روبه‌رو می‌شویم باید به یکی از دو حالت در مرحله ثبوت تن دهیم: اگر امر به یکی از دو شیء برای این باشد که غرض واحدی وجود دارد که هر یک از آن دو وافق به آن است و لذا امر به انجام هر یک ساقط می‌شود، در این صورت باید گفت واجب، همچون وجوب، واحد است نه متعدد؛ زیرا، در حقیقت واجب همان غرض واحد است و تخییر در آن همانند سایر واجب‌هایی که مصادیق مختلف دارند، عقلی است نه شرعی (کفایة‌الاصول، ج ۱، ص ۲۲۵). وی، آن‌گاه سخن خود را در این قسمت مستدل به قاعده فلسفی معروف «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» می‌کند؛ زیرا هر یک از طرفین تخییر را که توسط مکلف به وقوع می‌پیوندد، مصدر و علتی می‌بیند که غرض از آن ناشی

می‌شود. پس وقتی غرض به عنوان معلول واحد فرض شد، باید علت آن هم واحد باشد و از آنجا که بین علت و معلول باید سنخیت باشد، بنابراین، واجب، یعنی علت، جامع واحدی است بین دو طرف تخییر که با معلول یعنی غرض واحد سنخیت دارد (همان).

حالت دوم در سخن صاحب کفایه جایی است که ثبوتاً دو غرض برای دو عدل تخییر که در دلیل اثباتی آمده وجود داشته باشد که در اینجا ملنزم به دو وجوب و دو واجب می‌شود، هر چند به نحو خاصی از وجوب (همان، ص ۲۲۶).^۱

نقد مرحوم علامه بر صاحب کفایه، بر محور تفکیک احکام حقیقی از احکام اعتباری، متمرکز بر حالت اول از دو حالت بالا است. جان سخن او این است که در عالم اعتبار می‌توان به دو فعل متغایر، به صورت علی‌البدل، صفت اعتباری وجوب داد، برای تأمین یک غرض واحد، بدون اینکه لازم باشد وجوب واحدی بر جامع بین آن دو فعل را به گردن اعتبارکننده گذاشت.

درست است که در اراده حقیقی نسبت به چند فعل برای رسیدن به هدف واحد، آنچه مراد است جامع بین آن افعال است که البته در عمل با ترجیح یکی از آن افعال، تلاش برای رسیدن به هدف به وقوع می‌پیوندد؛ اما نباید عالم اعتبار را قیاس به عالم حقیقت کرد. در عالم حقیقت کسی که می‌خواهد خود را از قم به تهران برساند، پیمودن جاده قدیم یا جدید قم تهران برای او خصوصیت ندارد. جامع بین دو جاده مراد او است که البته در عمل بر یکی از آن دو مراد خود را، بر اساس مرجحات خارج از غرض اصلی، تطبیق و ترجیح می‌دهد. در اینجا آنچه علت برای حصول غرض، یعنی رسیدن به تهران است، جامع بین دو فعل، یعنی پیمودن راه و فاصله است که قابل انطباق بر قاعده عدم صدور واحد از کثیر است. اما در عالم اعتبار، می‌توان به هر یک از دو فعل صفت اعتباری وجوب داد؛ و از قاعده عدم صدور واحد از کثیر کاری بر نمی‌آید. سخن مرحوم علامه در این باره چنین است:

بارها گفته شد که صحت اعتبار بر آنچه صحت امور حقیقیه بر آن متوقف است، بستگی ندارد. صحت اعتبار فقط بر صحت ترتب اثری که از آن اعتبار طلب می‌شود وابسته است. هیچ مانعی نیست که یک مصلحت نوعیه‌ای به دو نوع متفاوت از فعل ایجاد شود. بنابراین، اگر فرض شود که غرض

۱. برای توضیح بیشتر بنگرید: محاضرات، ج ۴، ص ۳۳.



اعتبار کننده به آنچه به هر یک از دو نوع فعل حاصل می شود، تعلق گیرد، نسبت وجوب را بین فاعل و هر یک از دو فعل اعتبار می کند و اثر بر هر یک از آنها مترتب می شود. راه اعتبار برای چنین فرایندی باز است؛ ولی در عالم حقایق این راه بسته و ممتنع است؛ همچنان که اراده حقیقی (در برابر اراده تشریحی) در موضوع فرایند مذکور فقط می تواند به جامع بین دو فعل تعلق گیرد که البته در عمل، بعد از ترجیح، یکی از دو فعل رخ می دهد (حاشیه الکفایه، ص ۱۳۵).

البته سخن صاحب کفایه در اینجا به غیر از راه محوریت خلط حقایق و اعتباریات که مرحوم علامه برگزیده اند، از راه های دیگری هم مورد اشکال و بررسی صاحب نظران قرار گرفته که بحث درباره آن بیرون از چارچوب مقاله است.

۲-۴. مباحث حجج

در اینجا نگاهی به تأثیر تمایز بین احکام حقیقی و اعتباری، در مباحث کبروی اصول فقه که از آن به مباحث حجج می توان یاد کرد، خواهیم داشت و نظریات مهم تر مرحوم علامه را درباره موارد خلط بین حقایق و اعتباریات می نمایانیم.

۱-۲-۴. امکان تعبد به ظن

مبحث امکان تعبد به ظن (جمع بین حکم واقعی و ظاهری)، هر چند در قالب امکان جعل حجیت خبر واحد، در اصول فقه پیشینه ای دیرپا دارد، کسانی با تمسک به ادله ای، مدعی استحالة تعبد به ظن - به عنوان یکی از طرق وصول به حکم شرعی - شده اند. از همین جا است که بحث معروف جمع بین حکم واقعی و ظاهری پدید آمده است. ربط بین مبحث امکان حجیت ظن و مبحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی از آنجا مایه می گیرد که ظن به حکم، بر خلاف علم به آن، همراه با احتمال خلاف است. پس اگر حکم ظنی حجت باشد به این معنا است که در عین حال، محتمل است در واقع و بر خلاف ظن، حکم شرعی چیز دیگری باشد، غیر از آنچه ظن به آن تعلق گرفته است. بنابراین حجت کردن ظن به حکم برابر است با پذیرفتن و مهر تأیید زدن بر اینکه شاید در واقع حکم چیز دیگری باشد، ولی مکلف طبق ظن خود عمل کند. پس امکان تعبد به ظن برابر است با پذیرش احتمال وجود داشتن حکمی در واقع و حجت بودن حکمی دیگر برای مکلف که

مفاد ظن او است و از آن به حکم در ظاهر یا حکم ظاهری یاد می‌کنند. از این رو اگر امکان تعبد به ظن را باور کردیم، امکان جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری را پذیرفته ایم. غالب اصولی‌ها بلکه مجمع‌علیه متأخران که امکان تعبد به ظن و در نتیجه جمع بین حکم واقعی و ظاهری را باور دارند، در سه فراز عمده و به هم پیوسته سخن گفته‌اند: اول مفهوم امکان در این بحث، دوم نقد ادله استحاله جمع بین حکم واقعی و ظاهری، و سوم وجه جمع بین حکم واقعی و ظاهری. مرحوم علامه، بر اساس نظریه اعتباریات در هر سه فراز سخنانی دارد.

در فراز اول اقوال و وجوهی را درباره مفهوم امکان گفته‌اند؛ مانند امکان ذاتی، وقوعی، احتمالی و... (کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۲).^۱ علامه بر اساس نظریه اعتباریات خود در اصول فقه، ابتدا به این نکته توجه می‌دهد که حجیت و تعبد امری است اعتباری نه حقیقی. بنابراین وقتی سخن از امکان حجیت ظن می‌رود نباید آن را با امکان در حقایق که برای موجودات حقیقی خارجی به کار می‌رود، خلط کرد. اعتباریات، اصولاً نسبتی با وجود و عدم حقیقی ندارند تا بتوان بالاصاله (در مقابل بالاعتبار و المجاز) سخن از وجوب و امتناع و امکان آنها بر زبان راند. در حالی که امکان در معنای حقیقی خود عبارت است از حیثیت یکسانی نسبت ماهیت حقیقی به وجود حقیقی و عدم. سخن علامه در این باره چنین است:

امکان عبارت است از حیثیت یکسانی نسبت ماهیت حقیقی به وجود حقیقی و عدم. اما حجیت، چنان که در مباحث گذشته بود، امری است اعتباری که نسبت حقیقی با وجود و عدم ندارد و از جهت اینکه اعتباری است وجوب و امتناع آن معنا ندارد. بنابراین، اصولاً بحث از امکان حجیت و امتناع آن و تأسیس اصل در آن، همه، مغالطه است، از نوع مغالطه جای دادن آنچه حقیقتاً ماهیت نیست به جای ماهیت (حاشیة الکفایة، ص ۱۹۳).

بنابراین، در اینجا وقتی امکان گفته می‌شود باید معنای اعتباری آن را که برای ترتیب آثار معین جعل شده، پیدا کرد. پیش از این گفته شد که معنای اعتباری همچون مجاز که از حقیقت گرفته می‌شود، از معنای حقیقی گرفته می‌شوند. مفهوم اعتباری

۱. نیز ر. ک: ماهیت حکم ظاهری، ص ۹۵. نظر ویژه امام خمینی (ره) در این منبع نیامده که می‌تواند آن را در انوار الهدایة، ج ۱، ص ۱۸۹ دید.

امکان هم برای حجیت از همان معانی حقیقی آن، که حیثیت استوا نسبت به وجود و عدم است، گرفته می‌شود. اما نکته‌ای که در اینجا باید توجه کرد این است که در معنای اعتباری، امکان خاص (سلب‌الضرورتین) در اصطلاح منطق، کارکرد عملی ندارد؛ زیرا بر سلب ضرورت که حیثیت عدم است، نمی‌توان اثری بار کرد، یا لاقبل با توجه به معنای امکان خاص حقیقی در خارج، جعل و اعتبار امکان خاص تناسبی با اثرگذاری در مقام عمل ندارد. از این رو جعل و اعتبار امکان خاص لغو است و به عبارت دیگر در عالم اعتباریات، امکان خاص و امتناع حکم واحدی دارند؛ زیرا هر دو حیثیت عدم دارند. پس اگر در عالم اعتبار سخن از امکان می‌رود، باید مراد امکان عام باشد که به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف متعلق امکان است. همان معنایی از امکان که مثلاً در جمله «غول ممکن است» مراد می‌شود. نتیجه اینکه معنای امکان حجیت ظن یا امکان تعبد به آن، عبارت است از اینکه عقلاً - در عالم اعتباریات خود - ابایی از حجت قراردادن آن ندارند؛ یعنی مانعی نمی‌بینند که احتمال خلاف در مضمونات را القا و رها کنند (همان).

علامه با این مفهومی که از امکان ارائه می‌کند، در نزاع بین شیخ انصاری و صاحب کفایه و اینکه آیا هنگام شک در امکان مورد بحث در اینجا، اصل عقلایی بر آن وجود دارد یا نه (کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۳)، جانب شیخ انصاری را می‌گیرد؛ زیرا امکان اعتباری مورد نظر علامه، امری است اعتباری که باشک در حجیت، عقلاً آن را اعتبار می‌کنند؛ یعنی مادامی که دلیل بر حجیت ظن نداشته باشند، آن را به امکان عام، ممکن الحجیه می‌دانند (همان، ص ۱۹۴).

دومین فراز مهم از بحث امکان تعبد به ظن در کتاب‌های اصولی دارج، نقد ادله استحاله تعبد به ظن است که در قالب نقد استحاله جمع بین حکم واقعی و ظاهری است. یکی از ادله استحاله لزوم طلب ضدین یا اجتماع مثلین است (همان، ص ۴۴). برخی از اصولی‌ها، در قالب تفکیک بین حقایق و اعتباریات، در نقد این دلیل گفته‌اند: تضاد و تماثل بین احکام شرعی که اموری اعتباری هستند، راه ندارد (مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۰۸).^۱ علامه که خود کبرای این تفکیک را قبول دارد و بسیار بر آن پا می‌فشارد و در مبحث ترتب از آن در تضاد بین احکام استفاده می‌کند، در اینجا، تذکر می‌دهد که

۱. البته مرحوم خوبی در ادامه این سخن خود، به خوبی بیان کرده که محل تضاد بین خود احکام نیست؛ بلکه از جهت مبدأ یا متنها است.

نمی‌توان از آن برای نقد دلیل خصم استفاده کرد؛ زیرا مراد او از تضاد و تماثل در اینجا، تضاد و تماثل بین خود احکام نیست، بلکه مراد تضاد و تنافی است که مجازاً به احکام نسبت داده می‌شود:

اما ایراد به اینکه تضاد و تماثل از احکام امور حقیقی است نه اعتباری، پس در احکام که امور اعتباری هستند تضاد و تماثلی نیست، وارد نیست؛ زیرا مراد از آن در اینجا مطلق تنافی است، چه از ذات نشئت بگیرد چه از وجود که باعث شود مجازاً تنافی باشد. پس مراد از تضاد و تماثل در اینجا، اصطلاح فلسفی آنها نیست (حاشیه الکفایة، ص ۱۹۵).

در حقیقت در مواردی مانند مسئله ضد یا مسئله اجتماع امر و نهی، اشکال و گره کار مربوط به تضاد بین خود احکام است که با تفکیک بین احکام اعتباری و حقیقی می‌توان آن را حل کرد. اما در اینجا اشکال این نیست که آیا می‌توان دو حکم متضاد، صرفاً به لحاظ اینکه دو حکم هستند جعل کرد یا نه. اشکال روی تضاد و تنافی است که حقیقتاً در مبدأ حکم یا منتهای آن به وجود می‌آید (ر. ک: مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۰۸)، و مجازاً و با عنایت به خود حکم نسبت داده می‌شود.

اما در فراز سوم، یعنی وجه جمع بین حکم واقعی و ظاهری، مرحوم علامه، با وجود اینکه تفکیک ساده بین حقایق و اعتباریات را در نقد ادله استحاله تعبد به ظن ناکارا ارزیابی می‌کند، خود از جنبه دیگری از جنبه‌های متعدد نظریه اعتباریات برای توجیه جمع بین حکم واقعی و ظاهری استفاده می‌کند. اکنون، بیان این توجیه:

پیش‌تر گذشت که ایشان حجیت را حتی برای قطع هم امری ذاتی نمی‌دانند، بلکه امری اعتباری می‌دانند که در مورد علم به مقتضای طریقت علم برای نشان دادن واقع، انسان مضطر به اعتبار آن است. این نکته، نقطه عزیمت مرحوم علامه در وجه جمع بین حکم واقعی و ظاهری و نقد استحاله آن است. به نظر ایشان برای اینکه ماهیت و وجه حجیت ظن را بفهمیم و دریابیم که از آن هیچ استحاله‌ای لازم نمی‌آید - بلکه امری است که نزد عقلا دارج و رایج است - باید از ماهیت و وجه حجیت قطع آغاز کنیم. دلیل این رویکرد یکسانی حجیت در قطع و ظن، و بلکه به نحوی که خواهد آمد، در اصول عملیه است. در قطع، حجیت یعنی یکسانی ادعایی مقطوع یا معلوم با واقع؛ یعنی حد واقع را به معلوم دادن. پس مرکز ثقل حجیت در علم واقع است که به ملاک طریقت علم حد آن را



به معلوم می‌دهیم. ظن هم اگر حجت شود به این معنا است که حد واقع را به ملاک طریقت آن به مظنون داده‌ایم. همان طور که در مورد علم ممکن است به خطا رویم و معلوم واقعاً مطابق با واقع نباشد، در ظن نیز این امکان وجود دارد. ملاک عقلایی در حجیت قطع که هیچ کس منکر آن نیست، طریقت آن است که اگر معلوم با واقع مطابق بود به معنای به انجام رسیدن نقش علم که نشان دادن واقع است، خواهد بود؛ و اگر مطابق نبود ملاک طریقت و واقع‌نمایی علم آن قدر ارزش دارد که برخی موارد خطا و نرسیدن به واقع پیش پای آن قربانی شود. از این قربانی می‌توان با تعبیر اصولی به «تدارک مفسدهٔ مخالفت با واقع توسط مصلحت عمل به علم» یاد کرد. وقتی می‌گوییم ظن حجت است، آن را عیناً در فرایند یاد شده برای علم، قرار داده‌ایم (حاشیة الکفایة، ص ۱۸۹-۱۹۹).

از اینجا ماهیت حکم ظاهری مفاد امارات که از آن به ظنون یاد می‌شود، روشن می‌گردد؛ بدین مضمون که حکم ظاهری مفاد امارات همچون حکم مفاد علم سایهٔ اعتباری واقع است که ممکن است منطبق بر صاحب سایه باشد، و ممکن است نباشد. اما در اصول عملیه، آن دسته که از اصول محرزه است، در تحلیل مرحوم علامه ملحق به ظنون می‌شود. اما بیان حکم ظاهری مفاد اصول عملیه غیر محرزه یا ترخیصی را با این مقدمه آغاز می‌کنند که لازمهٔ یکسانی معلوم یا مظنون با واقع این است که بین عدم معلوم یا مظنون با عدم واقع هم یکسانی و عینیت اعتبار شود. بنابراین در صورت شک که علم یا ظن به حکم معدوم است واقع هم معدوم اعتبار می‌شود؛ یعنی حکم واقعی معدوم اعتبار می‌شود. و این به معنای اذن در مخالفت با حکم واقعی است که مفاد اصول عملیه ترخیصی خواهد بود. پس حکم ظاهری به ترخیص در مفاد اصول عملیه هم به نحوی از ملاک حکم واقعی گرفته می‌شود. از این رو است که گرچه اصول عملیه را نمی‌توان همچون قطع و ظن نسبت به واقع طریقی دانست - زیرا با عدم واقع هماهنگ هستند نه نشان دادن واقع - ولی می‌توان آنها را نسبت به واقع «تبعی» دانست (همان، ص ۱۹۹). اینک راه حل ایشان در حل مشکل جمع بین حکم واقعی و ظاهری چه تفاوتی با سایر راه حل‌ها دارد و آیا در مجموع راه حل موفقی است یا نه، از حوصلهٔ این نوشتار بیرون است؛ اما آنچه برای ما مهم است اینکه چگونه راه حل خود را بر یکی از مصادیق نظریهٔ اعتباریات، یعنی حجیت علم که به نظر ایشان از اعتباریات است بنا می‌نهند.

دومین مجال در مباحث حجج که هم مرحوم علامه و هم برخی دیگر از اصولی‌های فلسفه‌گرا در آن، به نظریه اعتباریات توجه کرده‌اند،^۱ جایی است که اصولی‌های متأخر معمولاً به تحلیل احکام وضعی و تفاوت آن با احکام تکلیفی می‌پردازند. خاستگاه این مبحث، تفصیلی است که برخی در حجیت استصحاب بین احکام وضعی و تکلیفی داده‌اند. بررسی این تفصیل بهانه‌ای شده است برای شیخ انصاری در رسائل که به توضیح ماهیت حکم وضعی پرداخته، آن را پس از بحث و تفصیل، طفیل و منتزع از حکم تکلیفی بدانند (فراند الاصول، ص ۳۵۰). پس از او مرحوم آخوند خراسانی در کفایه و سایر اصولی‌ها، معمولاً در بخش استصحاب به بررسی ماهیت حکم وضعی پرداخته‌اند. در اینجا نظر مرحوم علامه را در این باره، بر پایه نظریه اعتباریات می‌آوریم.

سخن مرحوم علامه را در این باره در دو بخش باید آورد: اول بیان کلی در ترسیم احکام وضعی و تقریر آن، و دوم ایرادهایی که بر صاحب کفایه وارد آورده‌اند.

بیان کلی ایشان در ترسیم احکام وضعی، پس از آن آغاز می‌شود که مقدمتاً می‌گویند: اصولاً تقسیم احکام به وضعی و تکلیفی یک تقسیم حقیقی نیست. به این معنا که یک مفهوم جامع مشخص به عنوان مفهوم احکام وضعی وجود ندارد؛ بلکه مجموعه‌ای از مفاهیم مشتت و غیر متناسخ - مانند ملکیت، زوجیت، نجاست، شرطیت و حجیت - احکام وضعی نامیده شده است. البته احکام تکلیفی بین خود سنخیتی دارند (حاشیه الكفایه، ص ۲۴۴) که در آنها مولویت و طلب عالی از دانی به نحوی لحاظ شده است. اما شاید تنها نشانه احکام وضعی همین باشد که مجعول شرعی است و حکم تکلیفی نیست. به هر حال، پس از این مقدمه، به ترسیم کلی احکام وضعی می‌پردازند. در اینجا حاصل آن - که همراه با افزودنی‌های توضیحی از نگارنده است - می‌آید:

اعتبارات عقلایی، چنان که در محل خود مقرر است و قبلاً هم گذشت، عبارتند از: اعطای حد شیئی به شیء دیگر برای بار کردن اثر شیء اول بر شیء دوم. لازمه این فرایند این است که حیثیت وجودی اشیا، محور اعتبار باشد نه حیثیت ماهوی آنها؛ زیرا آثار از آن وجود است و اعتبار به غرض ترتب آثار رخ می‌دهد. بنابراین، معانی اعتبار یافته نزد عقلا، عبارت از معانی روابط

۱. در بخش تاریخچه اعتباریات در اصول فقه، به این نکته اشاره کردیم.

وجودی است نه معانی ماهوی. این معانی، در حقیقت بیانگر روابطی است که در نسبت بین اشیا وجود دارد؛ درست همانند معانی غیر مستقل حرفی. این معانی وقتی رابط و غیر مستقل اند که بین وجودهای خارجی و آثار مترتب بر آنها، لحاظ شوند؛ مانند اینکه در مورد ملکیت زید نسبت به خانه گفته شود: برای زید است که در خانه تصرف کند (لزيد ان يتصرف فی الدار) که در اینجا مالکیت زید نسبت به خانه بین او و تصرف کردن او لحاظ شده است. اما وقتی با عنایت به استقلالی بودن مقدمات این معانی، آنها را مستقل ملاحظه کنیم، معانی وضعی انتزاعی برای موجودات خارجی خواهند بود؛ مانند معانی «برای لام در عربی» در مثال فوق که وقتی با توجه به استقلالی بودن مقوم آن یعنی زید، استقلالی لحاظ شود، عبارت از «ملک» خواهد بود که وصفی انتزاعی برای زید است. در هر دو لحاظ اصل معنای ملکیت فارغ از رابطی یا استقلالی بودن، همان است که از امری حقیقی، براساس غرض ترتب اثر متناسب گرفته شده و محفوظ است. مثلاً در مثال فوق اصل معنای ملکیت که از معنای سلطه حقیقی خارجی گرفته شده در هر دو لحاظ محفوظ است. از این بیان روشن می شود که همه امور اعتباری و از جمله آنچه احکام وضعی نامیده می شود، اموری انتزاعی است و غیرمستقل در تحقق. بنابراین احکام وضعی، لزوماً از تکالیف از حیث اینکه تکلیف هستند، انتزاع نمی شوند، بلکه ممکن است از مشاهای دیگری انتزاع، یعنی اعتبار شوند؛ هر چند از تکالیف هم به لحاظ حالت‌های خاصی که پیدا می کنند، مانند کثرت یا تقید به برخی از قیود، ممکن است انتزاع شوند (همان، ص ۲۴۶ و ۲۴۷).

اما ایرادهایی که مرحوم علامه بر صاحب کفایه وارد می آورد، تا آنجا که به نظریه اعتباریات مربوط می شود، چنین است:

- ایراد اول مربوط به قسم اول از اقسام احکام وضعی می شود که صاحب کفایه ترسیم کرده است. وی می گوید قسم اول، گروهی است که جعل تشریحی به آن راه ندارد؛ بلکه تکوینی است و به پیروی از جعل موضوع خود، مجعول و موجود است. از این دسته است سببیت، شرطیت، مانعیت و... که نسبت به تکالیف در مرتبه عقلی سابق هستند. دلیل صاحب کفایه در اینجا این است که اگر این دسته بخواهند مجعول باشند یا انتزاع از تکالیف می شوند یا مستقلاً مجعول هستند. صورت اول محال است؛ زیرا فرض بر این است که

این دسته در مرتبه عقلی قبل از تکلیف هستند. صورت دوم نیز نامعقول است؛ زیرا باید در هر یک از مواردی مانند سبب و شرط، خصوصیتی تکوینی وجود داشته باشد تا براساس آن بتوان آنها را به سببیت، شرطیت و... متصف کرد (کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۰۱ و ۳۰۲). ایراد مرحوم علامه در این قسمت چند بخش دارد: اولاً انتزاعی بودن این مفاهیم به معنای اینکه لزوماً از تکلیف منتزع می‌شوند نیست، بلکه همچنان که گذشت انتزاع از خصوصیتی می‌شوند که در آنها محقق است. ثانیاً، درست است که باید خصوصیتی در شیء باشد تا مثلاً شرط یا سبب تکلیف باشد، اما این خصوصیت لازم نیست تکوینی باشد، بلکه براساس نظریه اعتباریات، قطعاً تکوینی نیست بلکه اعتباری است؛ زیرا اگر تکوینی بود باید تکلیف به صورت ضروری و تکوینی تحت تأثیر آن قرار می‌گرفت؛ در حالی که چنین نیست. به علاوه در نظریه اعتباریات گفته شد که وقتی برخی از اطراف یک نسبت اعتباری بود باید خود نسبت و طرف دیگر آن هم اعتباری باشد. از آنجا که تکلیف اعتباری است، عواملی مانند سبب، شرط، مانع و... نیز در آن اعتباری است و رابطه بین آن عوامل و تکلیف هم اعتباری خواهد بود. حاصل اینکه این دسته از احکام وضعی همانند سایر اقسام، اعتباری و مجعول هستند. ثالثاً، اصولاً اعتبار، چنان که بارها تعریف شده، عبارت از دادن حد شیء به شیء دیگر برای ترتب اثر شیء اول بر دوم است نه اینکه عبارت از انشای مفهوم سبب، علت، شرط و... باشد (حاشیة الکفایة، ص ۲۴۷ و ۲۴۸). توضیح اشکال سوم اینکه اعتبار سببیت، شرطیت و... عبارت است از اینکه معنای سبب بودن برای تکلیف از سببیت حقیقی وام گرفته شود، یا معنای شرط بودن از شرطیت حقیقی و... پس سببیت، شرطیت و... مفاهیم عقلی مستقل نیستند تا گمان شود که بدون لحاظ تکلیف نیز وجود دارند.

- ایراد دوم مربوط به قسم سوم از احکام وضعی در سخن صاحب کفایه است. وی قسم سوم را آن دسته‌ای می‌داند که تصوراً ممکن است منتزع از تکالیف باشد (چنان که شیخ باور دارد) و ممکن است مستقل باشد. اما وی ادعا می‌کند که نباید در جعل مستقل آنها شک کرد؛ زیرا آنها در موارد جعل خود، بدون لحاظ تکالیف جعل می‌شوند، مانند ملکیت، زوجیت و... که معمولاً یا عقود یا ایقاعات مربوط به خود جعل می‌شوند و شارع هم طبق ادله امضا می‌کند، بدون اینکه در جعل آنها به تکالیف مربوط آنها توجه شود. یکی از ایرادهای علامه بر این سخن، بر پایه نظریه اعتباریات این است که طبق تعریف، اعتباریات فقط با لحاظ ترتب آثار، حیات و زندگی دارند؛ لذا ترتب اثر مقوم آنها است. بنابراین معقول نیست که امری اعتبار شود، بدون لحاظ ترتب اثری که در تکالیف بر آنها



مترتب می‌شود (همان، ص ۲۴۹). البته مراد از عدم تعقل همان معیار پرهیز از لغویت است که پیش از این گفتیم معیار اساسی سیر و سلوک فکری در اعتباریات است. همچنین لازم است توجه شود که مرحوم علامه نمی‌خواهد با این اشکال، قول شیخ انصاری مبنی بر منتزع بودن همه احکام وضعی از احکام تکلیفی را نتیجه بگیرد؛ بلکه قصد دارد خواننده را به همان بیانی که در بیان کلی احکام وضعی گذشت، ارجاع دهد (همان).

- ایراد سوم مربوط به پرسش و پاسخی است که صاحب کفایه در ادامه بیان نظر خود مبنی بر انتزاعی نبودن احکام وضعی از تکلیفی، در برابر شیخ انصاری، مطرح می‌کند (کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۰۶). نقل و بررسی این پرسش و پاسخ برای این مقاله تطویل و انحراف از موضوع اصلی است؛ اما نکته‌ای که در آن هست و مربوط به موضوع، طرح ماهیت احکام وضعی مانند ملکیت است. صاحب کفایه آن معنایی از ملک را که مورد بحث می‌داند و آن را در مثل عقود و سایر اسباب ملکیت مورد انشا می‌بیند، از جنس اضافه مقولی^۱ اعلام می‌کند (همان، ص ۳۰۷).^۲ علامه، ضمن چند اشکال به سخن صاحب کفایه در این مقام، می‌گوید:

سابقاً دانستی که اساساً هیچ یک از اعتباریات از مقولات اخذ نمی‌شوند. اعتباریات از اوصاف و روابط وجودی خارجی برای ترتیب آثار خاص، گرفته می‌شوند (حاشیة الکفایة، ص ۲۵۲).

آن گاه، این کلیت را بر ملک اعتباری تطبیق می‌کنند؛ به این ترتیب که ملک اعتباری عبارت است از ادعای ملک حقیقی؛ برای ترتیب آثار ملک حقیقی؛ آثاری که بر محور هر گونه تصرف در مملوک است (همان).

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، (با حواشی مرحوم مشکینی)، تهران، اسلامیة، بی تا.
۲. اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی (ره) شرح منظومه، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱.
۳. اسلامی، رضا، بررسی تطبیقی ماهیت حکم ظاهری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

۱. درباره مقوله اضافه، ر. ک: نهاية الحکمة، ص ۱۱۲.

۲. برای توضیح بیشتر ر. ک: علامه طباطبایی، حاشیة الکفایة، ص ۲۵۰.

۴. اصفهانی، محمدحسین، نه‌ایة الدراية، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۳۷۲.
۵. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول (طبع قدیم)، قم، مصطفوی، ۱۳۷۴ ق.
۶. حسینی، سید محمدرور، مصباح الاصول (تقریرات درس آیت الله خویی)، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۰۹ ق.
۷. حکیم، سید محمدتقی، الاصول العامة، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۹۷۹ م.
۸. حلی (علامه)، حسن بن یوسف، جوهر النضید، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.
۹. خمینی، روح الله، الاستصحاب، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱.
۱۰. همو، انوار الهدایة، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲.
۱۱. همو، مناهج الوصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳.
۱۲. خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶.
۱۳. شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، (تقریرات درس شهید سید محمدباقر صدر)، قم، المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ ق.
۱۴. صرامی، سیف الله، منابع قانون گذاری در حکومت اسلامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، بدایة الحکمة، قم، مکتبه الطباطبایی، بی تا.
۱۶. همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، بی تا.
۱۷. همو، میزان، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.
۱۸. همو، حاشیة الکفایة، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبایی (ره)، بی تا.
۱۹. همو، رسائل سبعة، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبایی (ره)، ۱۳۶۲.
۲۰. همو، نه‌ایة الحکمة، قم، دارالتبلیغ الاسلامی، بی تا.
۲۱. (علم الهدی)، سید مرتضی، الذریعة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۲۲. کاظمی خراسانی، محمدعلی، فوائد الاصول، (تقریرات درس مرحوم میرزا محمدحسین غروی نائینی)، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. فیاض، محمداسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، (تقریرات درس آیت الله خویی)، قم، دارالهادی، ۱۴۱۰ ق.
۲۴. مصباح، محمدتقی، تعلیقة علی نه‌ایة الحکمة، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۲۵. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، دارالکتب العلمیه، ۱۳۸۸ ق.

