

The lack of demarcation of credit and real concepts and its effect on the understanding of jurisprudence and legal propositions

عدم مرزنگاری مفاهیم اعتباری و حقیقی و تأثیر آن در فهم گزاره‌های فقهی و حقوقی

Hamed Rostami Najafabadi^{1*}, Mahmoud Pourbafarani²

حامد رستمی نجف آبادی^{۱*}، محمود پوربافرانی^۲

1- Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Imamiyyah Law, Tehran University of Islamic Religions, Tehran, Iran.

۱- استادیار، گروه فقه و حقوق امامیه، دانشگاه مذاهب اسلامی تهران، تهران، ایران.

2- PhD, Fiqh and Private Law, Tehran Khwarazmi University, Tehran, Iran.

۲- دکتری، رشته فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه خوارزمی تهران، تهران، ایران.

Received Date: 2022/05/02

دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۲/۱۲

Accepted Date: 2022/07/09

پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۴/۱۸

Abstract

Failure to separate real from credit concepts is a jurisprudential challenge that sometimes causes wrong perceptions and undesirable practical consequences in the field of transactions. Since the matter contrary to the nature of the contract cannot be forged and is not stipulated in the contract, the binding nature of the rules governing the real concepts in credit is taken for granted; the approved laws are like jurisprudence. Therefore, it is necessary to recognize these concepts first; then jurisprudential inferences based on current principles in real concepts are analyzed and scientifically criticized. Considering the validity of most jurisprudential and legal concepts, some apparently certain propositions are vulnerable; their negation is the reason for obtaining results that are more compatible with common sense. The current research, which was carried out with the descriptive-analytical method and citing library sources, shows that no credit concept has a real and self-evident relationship with a real concept or with another credit concept.

Keywords: credit concepts, real concepts, legal propositions, legal propositions.

چکیده

عدم تفکیک مفاهیم حقیقی از اعتباری، چالشی فقهی است که گاه موجب برداشت‌های نادرست و پیامدهای عملی نامطلوب در حوزه معاملات می‌شود. از آن‌جا که امر خلاف مقتضای ذات عقد قابل جعل نبوده و در عقد شرط نمی‌شود، الزام‌آور بودن جریان قواعد حاکم بر مفاهیم حقیقی در اعتباریات، امری مسلم به حساب آمده، قوانین مصوب همچون احکام فقهی هستند. از این‌رو، ضرورت دارد ابتدا این مفاهیم بازشناسایی شوند؛ آن‌گاه استنباط‌های فقهی مبتنی بر اصول جاری در مفاهیم حقیقی مورد واکاوی و نقد علمی قرار گیرند. ملاحظه‌ای اعتباری بودن بیشتر مفاهیم فقهی و حقوقی، برخی گزاره‌های به ظاهر مسلم، خدشه پذیر بوده، نفی آنها سبب به دست آمدن نتایج سازگارتر با عرف عقلا است. پژوهش حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای انجام شده نشان می‌دهد هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی یا با یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس الامری ندارد.

واژگان کلیدی: مفاهیم اعتباری، مفاهیم حقیقی، گزاره‌های فقهی، گزاره‌های حقوقی.

۱- بیان مساله

فقه، حقوق و اصول فقه از علومی هستند که با مفاهیم اعتباری، سروکار دارند. اعتباریات قلمرو خاص خود را دارند و حیثیت وجودی‌شان در دست معتبر است و معتبر با توجه به شرایط، مقتضیات و نیازها به آن‌ها اعتبار می‌بخشد؛ اما عدم تفکیک بین این مفاهیم از سوی برخی از فقها و اصولیان، موجب تفصیل مباحث و انحراف از مسیر می‌شود. به‌رغم کاربرد بسیار مفاهیم اعتباری در فقه، اصول فقه و حقوق، به اعتباریات، کمتر پرداخته شده است. لازم است فقیه، اصولی و حقوق‌دان، برای شناخت و تمیز این‌گونه مفاهیم به مطالعات فلسفی بپردازند. فایده این بحث در حوزه فقه و حقوق چیست؟

بحث از مفاهیم اعتباری و تکوینی، بحثی فلسفی به‌نظر می‌آید؛ اما از آنجا که حقوق‌دان باید برای مسائل مربوط به قراردادها، مسئولیت مدنی، مالکیت و ... راه حل بیابد به منطق حقوقی نیاز دارد. دانستن علم منطق هم نیازمند دانستن مقدماتی است که از جمله‌ی آن‌ها فلسفه است و چون حقوق، وسیله رسیدن به هدف است باید این وسیله را با جوانب آن شناخت؛ لذا برای مطالعه‌ی منطق حقوقی باید به مطالعه‌ی فلسفه‌ی حقوق پرداخت. فلسفه‌ی حقوق، رشته‌ای از دانش حقوق است که به پرسش‌هایی مانند: چرا قواعد حقوقی، الزام‌آور است؟ این قواعد چه هدفی را دنبال می‌کند؟ آیا بین حقوق و اخلاق و مذهب، ارتباط وجود دارد؟ و ... پاسخ می‌دهد و نظریه‌های کلی را درباره حقوق، قطع نظر از نظام یا شعبه خاص آن، فراهم می‌سازد (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ۱۹/۱). یا در واحدهایی از اصول حقوقی، جستجوگری می‌کند تا بتواند آن‌ها را در قواعد کوچک‌تر استعمال و آن قواعد را به وجه صحیح هدایت کند؛ پس فلسفه‌ی حقوق به نوبه‌ی خود جویای وحدت در کثرت است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، شماره ۱۰۴۷۴).

مکتب تحلیلی آئوستین^۱ که هانس کلسن^۲ آن را به‌صورت منطقی‌تری آراست و «مکتب آراست منطقی» را بنیان نهاد از مکاتبی بود که در زمینه شیوه‌های تدوین فلسفه‌ی حقوق کار کرده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ۲۹/۱).

¹ Austin

² Hans Kelcen

۲- تعامل فلسفه‌ی اصول فقه و فلسفه‌ی حقوق

اجتهاد فقهی، مسائل حقوقی را مانند دیگر مسائل فقهی در معرض داوری فقهی قرار می‌دهد و مسائل حقوق را در کنار دیگر مسائل فقه می‌آورد. این که پژوهش‌گران حقوق، علم حقوق و فلسفه‌ی حقوق را مانند دیگر علوم در نظر می‌گیرند متنافی نیست؛ زیرا فقه در روند عمومی علوم و مسائل آن‌ها وارد نمی‌شود؛ بلکه احکام و مقررات فقهی را برحسب ادله برای آن‌ها استنباط می‌کند؛ به‌عنوان نمونه اعتبار الفاظ برای معانی، مثل اعتبار علائم رانندگی برای جاده‌ها است. تعامل اصول فقه با فلسفه‌ی اصول فقه، تعارض ادله است چه ادله‌ی اجتهادی با هم، چه ادله‌ی فقه‌ای با هم؛ مثلاً مسائل مستحدثه در فقه، ما را به سوی نهادهای اجتماعی سوق می‌دهد تا بتوانیم با بهره‌گیری از توانایی علمی آن نهادها برای حل مشکلات جدید تطبیق دهیم و ارجاع فروع به اصول کنیم.

۳- مفهوم شناسی حقیقی و اعتباری

مفاهیم به لحاظ حقیقی یا اعتباری بودن موضوع، دو قسم اند: یکی مفاهیم حقیقی که موضوع آن‌ها امور حقیقی است و از مفاهیم وجودی و ماهوی تشکیل می‌شود و دیگری مفاهیم اعتباری که موضوع آن‌ها امور اعتباری است.

الف- معانی حقیقی:

حقیقت در لغت، چیزی است که در جای اصل خود استعمال می‌شود و مجاز در مقابل آن است و در واقع هرچیز خالص و اصل و محض آن چیز است و حقیقت امور به معنی یقینی است که در مورد آن‌ها وجود دارد (جمیل صلیبا، ۱۳۶۶، ۱۶۰). حقیقی در اصطلاح در معانی متعددی به‌کار رفته از جمله:

- ۱- حقیقی: شیء موجود بالفعل، درمقابل اعتباری است.
- ۲- حقیقی: صفت ثابت شیء است که قطع نظر از اشیاء دیگر در مقابل نسبی یا اضافی یا ظاهری قرار دارد.
- ۳- حقیقی: به شیء، آن‌چنان که موجود است قطع نظر از وجوب وجود آن -در مقابل ممکن و خیالی- اطلاق می‌شود.
- ۴- حقیقت از این جهت که مترادف حق و مطابق حق است معنای دیگر حقیقی است (جمیل صلیبا، ۱۳۶۶، ۳۲۰-۳۱۹).

۵- از نظر فلاسفه‌ی اسلامی حقیقت وصف ادراک است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر که در اصطلاحات جدید آن‌را واقعیت گویند و از نظر منطقیون، قضیه‌ی شرطیه‌ی منفصله است که انفصال آن در صدق و کذب یا تحقق و انتفا توأماً لحاظ شود مثل عدد که یا زوج است یا فرد.

۶- حقیقی یعنی چیزی که متعلق به اشیا باشد نه اسما مثل تعریف حقیقی در مقابل لفظی.

۷- حقیقت، یعنی اصول و قوانین حاکم بر تمام موجودات که در واقع هر ذره‌ای از ذرات عالم تحت فرمان و قوانین خاص خود رفتار می‌کنند و تخلف از این قوانین امکان ندارد. حقیقت به این معنا همان تکوین است که از ازل تا ابد ثابت و لایتغیر باقی می‌ماند (طباطبایی، بی تا، ۱/۱۰۴).

ب- معانی اعتباری:

اعتباری از مشترکات لفظی است که در فلسفه، منطق و اصول فقه استعمال می‌شود و توجه به معانی آن انسان را از مغالطه و اشتباه دور می‌دارد. اعتباری در معانی مختلفی استعمال شده است:

۱- وهمیات: اعتباری در یک معنا به مفاهیمی اطلاق می‌شود که به هیچ‌وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه‌ی خیال ساخته می‌شوند و باطل محض‌اند و به آن وهمیات هم می‌گویند (طباطبایی، بی تا، ۱/۲۶-۲۵).

۲- معقولات ثانوی: مفاهیم اعتباری، برخلاف مفاهیم حقیقی، غیر ماهوی هستند و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیابند و هم در خارج موجود شوند؛ مفهوم و مصداق عینیت میانشان برقرار نیست و حمل آنها بر مصداقیشان به صورت حمل ماهیت بر افرادش نیست که یک مطابقت ذاتی بینشان برقرار باشد و از طریق مفهوم بتوان به حقیقت مصداق راه یافت. این مفاهیم، طبق یک اصطلاح، اعتباری نامیده می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۲۰۱).

۳- انتزاعیات: اعتباری گاه به معقولات ثانویه اطلاق می‌شود که به آن‌ها انتزاعیات هم می‌گویند مفاهیمی که تمام جهت مصداقی آن جهت خارجیت بوده و هرگز از آن آثار خارجی جدا نمی‌شود؛ لذا به ذهن که فاقد آن آثار خارجی است نمی‌آیند؛ مثل مفهوم وجود و صفات آن و فعلیت محضه، یا مفاهیمی که تمام جهت مصداقی آن ذهنی بوده و هرگز در خارج، وجود نمی‌یابند مثل مفاهیم منطقی: کلی، نوع، قیاس و ... در مقابل این دسته مفاهیم حقیقی یا معقولات اولیه یا ماهوی قرار دارند که گاهی در خارج،

وجود می‌یابد و آثار خارجی دارند و گاهی در ذهن وجود می‌یابند و فاقد آثار خارجی‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۵۶).

۴- انشایی: اعتباری در معنایی دیگر مفاهیمی‌اند که صرفاً برای دستیابی به اهداف و اغراض عملی در زندگی انسان، بر موضوعاتی خاص حمل و تطبیق می‌شوند؛ مثلاً: اگر «رأس» بر سر انسان یا حیوان که از مصادیق حقیقی آن است اطلاق شود یک مفهوم حقیقی است؛ ولی اگر به‌عنوان نشانه‌ای قراردادی مانند رئیس بودن بر فردی اطلاق شود مفهومی اعتباری (انشایی) است (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ۱۴۸/۱).

۵- اعتبار در مقابل اصالت: مفاهیمی که واقعیت عینی، مصداق بالعرض آن است در مقابل اصالت که به معنای مشائیت آثار است و واقعیت عینی، مصداق بالذات آن است. اعتباری به این مفهوم مابه‌ازائی در ذهن ندارد (ابن سینا، بی‌تا، ۵۰۴).

۶- اعتباری به وجود دو طرف نسبت: اعتباری گاه به مفاهیمی اطلاق می‌شود که مراد از آن چیزهایی است که وجود منحاز و جدای از غیر ندارند مثل اضافه و نسبیّت، ابوت و بنوت، فوقیت و تحتیت که موجود به وجود طرفین نسبت است (طباطبایی، بی‌تا، ۲۰۸/۲).

۷- مفاهیم ارزشی: عنوان اعتباری در بیانی دیگر، به مفاهیم حقوقی و اخلاقی^۱، اختصاص می‌یابد؛ مفاهیمی که در اصطلاح متأخرین، مفاهیم ارزشی نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۲۰۱). اعتباری به معنای مراد در ارزش‌های اخلاقی مثل این‌که عدالت نیک است و ظلم ناپسند. نیک بودن عدل و ناپسند بودن ظلم، اعتباری است؛ یعنی امر عینی و خارجی نیست و اعتبار به نوعی در حقیقت آن دخیل است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ۲۵).

مورد بحث ما همین مفهوم اخیر، یعنی مفاهیم اعتباری به معنای ارزشی است که گرچه اعتبارشان در گرو جعل شارع است؛ ولی به‌عنوان سمبلی برای روابط عینی و حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفته می‌شوند؛ روابطی که می‌بایست کشف شوند و در رفتار انسان مورد توجه

^۱ مفهوم باید و واجب اخلاقی و حقوقی در واقع از معقولات ثانویه‌ی فلسفی است و اراده معانی دیگر از آنها نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود. این مفاهیم هرچند قراردادی و به معنایی خاص، اعتباری، هستند؛ ولی چنین نیست که بی‌ارتباط با حقایق خارجی و بیرون از حوزه‌ی قانون علیت باشند؛ بلکه اعتبار آنها براساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به کمال و سعادت خویش تشخیص می‌دهد؛ که زمانی صحیح و مطابق با واقع است و زمانی خطا و مخالف واقع. گاهی نیز ممکن است در تصدیق خود دچار خطا شود و اتساع‌پنداری را با اتساع حقیقی آن در هم آمیزد. کار علمای اخلاق این است که انسان را از این خلط دور بدارند.

قرار گیرند و در حقیقت آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی، پشتوانه‌ی این مفاهیم تشریحی و قراردادی است. مفاهیم حقوقی و اخلاقی، مثل دزد و غاصب، هر چند صفت برای یک انسان واقع می‌شوند ولی این از آن جهت نیست که دارای ماهیت انسان است؛ بلکه از آن جهت است که مال کسی را ربوده است (طباطبایی، بی تا، ۱/۲۶-۲۵ و ۱۰۴).

هر عبارت حقوقی یا اخلاقی، مشتمل بر مفاهیمی از قبیل باید و نباید، واجب و ممنوع و مانند اینهاست که می‌تواند محمول قضیه‌ای را تشکیل دهد. همچنین مفاهیمی مانند: عدل، ظلم، امانت و خیانت در امانت، به‌کار می‌روند که می‌توانند موضوع قضیه‌ای قرار گیرند. این مفاهیم که از قبیل مفاهیم ماهوی نیستند و به اصطلاح مابه‌ازاء عینی ندارند به یک معنی اعتباری نامیده می‌شوند. به‌عنوان مثال، مفهوم مال، هر چند مثلا بر طلا و نقره اطلاق می‌شوند؛ ولی از آن جهت نیست که فلزاتی خاص هستند بلکه از آن جهت است که مورد رغبت انسان قرار می‌گیرند و می‌توانند وسیله‌ای برای رفع نیازهای او باشند. از سوی دیگر، اضافه‌ی مال به انسان نشانه‌ی مفهوم دیگری به نام مالکیت است که آن هم مابه‌ازاء خارجی ندارد؛ با اعتبار کردن عنوان مالک برای انسان و عنوان مملوک برای طلا تغییری در ذات آن‌ها پدید نمی‌آید. این واژه‌ها هنگامی که در عبارات حقوقی به‌کار می‌روند جنبه‌ی ارزشی پیدا می‌کنند. مثلا با توجه به لزوم محدود شدن تصرفات انسانی در دایره‌ی اموالی که از مجرای خاص به‌دست آورده تسلطی اعتباری و قراردادی بر پاره‌ای از اموال لحاظ شده و مالکیت نامیده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ۲۰۶-۲۰۲). چنان‌که حرمت مال نیز بنا بر نص روایت است نه به‌خاطر اضافه شدن شخصی به آن. طبق قاعده فقهی احترام مستفاد از روایت، مال مؤمن محترم است و تصرف در آن جایز نیست و هدر نمی‌رود (ن ک به: حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ۲۹/۲۰). به هر روی مقصود از امر اعتباری این است که عرف و عقلا برای پیش‌برد کارها و تنظیم امور زندگی و نظم دادن به جامعه اقتصادی خود، ناگزیرند چیزی را مقیاس قرار داده و به آن مالیت بدهند تا سایر اجناس روی آن مقیاس قیمت‌گذاری و مبادله شوند مثل اعتبار کردن پول (معرفت، بی تا، ۱۴/۷).

ج- تقسیمات دیگر حقیقی و اعتباری

تقسیمات دیگری از حقایق و اعتباریات -علاوه بر تقسیم مفاهیم به اعتباری و حقیقی- نیز وجود

دارد: مثل تقسیم علوم و ادراکات آدمی به حقیقی و اعتباری یا تقسیم اعتباریات به قانونی و ادبی.

علوم و ادراکات آدمی، در یک دسته‌بندی به حقیقی و اعتباری تقسیم شده است. شهید مطهری در این خصوص می‌گوید: کلمه‌ی حقیقی، از آن جهت بر افکار و ادراکات نظری، اطلاق می‌شود که هر یک از آن‌ها تصویر یک امر واقعی و نفس‌الامری است مثل عکسی که از یک واقعیت نفس‌الامری گرفته شده است. علامه طباطبایی اعتباریات را دارای دو بخش می‌داند: اعتباریات بالمعنی‌الاعم که مفاهیم و تصوراتی‌اند که جزء ماهیات نیستند یعنی مربوط به یک امر خارج از ذهن نیستند و اعتباریات بالمعنی‌الاخص که مفاهیم و تصوراتی‌اند که ذهن انسان بنا بر احتیاجات و نیازهای فردی و اجتماعی در ظرف ذهن خود ساخته و جعل می‌کند که اعتباریات عملی نیز می‌گویند؛ مثل گرسنگی و سیری. در علوم و ادراکات اعتباری ویژگی انگیزش، وجود دارد ولی علوم و ادراکات حقیقی دارای این ویژگی نبوده، تنها از واقع گزارش می‌دهند. علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم گفته: با تامل در معلومات اعتباری، معلوم می‌شود که حال ادراکات اعتباری در تولید و استنتاج مانند حال علوم حقیقی است (مطهری، ۱۳۷۱، ۴۴۳/۶).

برخی نیز اعتباریات را دو گونه‌ی قانونی و ادبی می‌دانند و معتقدند: اعتباریات قانونی قراردادهایی هستند که هدف آن‌ها جلب مصالح و دفع مفاسد است و مورد قبول عموم افراد یک جامعه‌اند و برای خود اصلاتی دارند یعنی ورای دخالت معتبر، حقیقتی دارند مثل ملکیت و زوجیت، اگرچه فی‌نفسه اعتباری‌اند ولی در هر حال دارای تأصلند. گرچه نفس‌الامر اعتباریات قانونی غیر از نفس‌الامر اعتباریات ادبی است (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ۷/۲).

۴- ارتباط مفاهیم اعتباری و حقیقی

مفهوم اعتباری مثل مالکیت مادامی‌که با یک امر واقعی و حقیقی اتصال وجودی پیدا نکند، نمی‌تواند تصویری از مفاهیم اعتباری را پدید آورد منتهی با تصرفاتی از قبیل: حکم، تجرید، تعمیم، تجزیه، ترکیب و انتزاع می‌توان بدان دست یافت. خلط این مفاهیم باعث ایجاد روحی خشک و منجمد و لایتغیر در اسلام و احکام آن می‌شود؛ زیرا مفاهیم اعتباری، چون با نیازهای انسان سر و کار دارند مفاهیمی هستند که اقتضانات زمان و مکان و عرف و عقلانیت، تاثیر زیادی در وضع آن‌ها دارد و این نسبیّت و تغییرپذیری خصیصه اصلی مفاهیم اعتباری است. اگر فقیه این مفاهیم اعتباری را با مفاهیم حقیقی قیاس کند و آثار و احکام مفاهیم حقیقی -که ثابتند- را به آن‌ها تسری دهد چه نتیجه‌ای می‌تواند داشته باشد جز اینکه احکامی استنباط شود که اصلاً متناسب با شرایط روز و مقتضیات زمان و مکان نیست و نه تنها مشکلی

را حل نمی‌کند که خود نیز باعث ایجاد مشکل و مستمسک منتقدان مغرض و ناآگاه می‌شود تا بگویند: «اسلام و احکام آن جایگاهی در عصر حاضر ندارند و تمام احکام حقوقی و اجتماعی اسلام متناسب با جامعه‌ی زمان پیامبر(ص) بوده و موقتی‌اند» (سروش، دی ۱۳۷۸، ۳۲). و بدخواهان بگویند: «دین عملاً به یک نهاد اجتماعی تبدیل شده است که بسیاری از عقلای قوم، در ضرورت آن تردید دارند» (محدثی، ۱۳۷۹، ۷۷). یا بی‌خردان بگویند: «احکام کیفری اسلام کارآیی ندارد و موجب رواج خشونت است» (کار، ۱۳۷۸، ۱۴۴/۴۵). یا عده‌ای از افراد ناآگاه، بسیاری از احکام اسلام را مورد هجمه قرار دهند و حتی به هتک حرمت نبی مکرم اسلام(ص) بپردازند. دست‌مایه‌ی بسیاری از این‌گونه حملات، جمله‌های خشک و بی‌روحی است که یا ناشی از عدم توجه به مقتضیات زمان و مکان، در صدور احکام یا انگاره «عدم تناسب برخی احکام اسلام با اقتضات زمان و مکان» است! که از جمله عوامل آن عدم شناخت درست مفاهیم اعتباری و حقیقی و قیاس اعتباریات با حقایق است.

۵- ارتباط فقه، اصول فقه و اعتباریات

فقه و اصول فقه ارتباط نزدیکی با بحث اعتباریات دارند. ارتباط فقه و اصول فقه با اعتباریات از اینجا ناشی می‌شود که اساساً شالوده‌ی این دو علم بر اعتباریات نهاده شده است. بسیاری از موضوعات مطرح شده در فقه، اموری اعتباری هستند که خود شارع اقدام به تأسیس و اعتبار آنها کرده است و اصطلاحاً آنها را مجعولات شرعیه می‌گویند؛ مسائلی چون: نماز، روزه، زکات، حدود و... از موضوعات اعتباری شرعی هستند. از این‌رو برخی حتی موضوعات مطرح شده در فقه را شامل موضوعات طبیعی، موضوعات اعتباری شرعی و موضوعات عرفی می‌دانند. مفاهیم اعتباری، مانند: مالکیت، زوجیت، پول، موسیقی و... از موضوعات عرفی هستند (تقوی، بی تا، ۲۱۶/۳-۲۱۵).

خوبی معتقد است: محمولاتی که مترتب بر مسائل علم فقه می‌شوند و بعضی از محمولات مسائل علم اصول از امور اعتباری هستند و واقعیتی، و رای اعتبار دارند. محمولات مسائل علم فقه دو نوعند: اول- آن‌ها که بالاصاله در عالم اعتبار وجود دارند مانند جمیع احکام تکلیفی و بسیاری از احکام وضعیه. دوم- آن‌ها که به تبع در عالم اعتبار وجود دارند مانند برخی از احکام وضعیه (خوبی، ۱۴۱۷ق، ۴/۱۹). و از این‌جا حال بعضی محمولات علم اصول مانند حجیت خبر واحد، اجماع منقول، ظواهر کتاب، یکی

از دو خبر متعارض در حال تعارض و مسائلی از این دست از این جهت که حقیقتاً در زمره‌ی اعتباریات قرار دارند روشن می‌شود (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۳/۳۲).

فقه، حقوق و اصول فقه که با مفاهیم و گزاره‌های اعتباری سروکار دارند درصددند با توجه به نیازهای انسان و جامعه قوانین و مقرراتی را وضع کنند که به سامان‌بخشی امور و روابط و مصالح اجتماعی منجر شود. موارد خلط بین مفاهیم اعتباری و حقیقی، در فقه و در استدلال‌ات اصولی بسیار است. شهید مطهری در پانوشت اصول فلسفه و روش رئالیسم نوشته: در معظم استدلال‌ات، در فن اصول، خلط اعتبار به حقیقت صورت گرفته است (طباطبایی، بی تا، ۲/۲۹۳).

مفاهیم اعتباری را می‌توان از ماهیات احکام (احکام به اصطلاح فقهی، حقوقی و محمولات اخلاقی اعتباری) تشکیل داد؛ مانند نمونه مفهومی فقیهان برای مؤمن که از مفاهیمی چون: حر، عبد، اسیر، زن، مرد، ساکن دارالاسلام، ساکن دارالکفر، محارب، عادل و مانند این‌ها شکل گرفته است. کافر نیز با نمونه مفهومی شناخته می‌شود که از کتب فقه می‌توان مفاهیم آن را استقضا کرد. هم‌چنین نمونه مفهومی فقها از مفاهیمی چون: دارالاسلام، دارالکفر، دارالذمه، دارالعهد، دارالامان، دارالهجره و... بهره می‌گیرد. این نمونه مفهومی با نمونه مفهومی یک غیر مسلمان و غیر فقیه، برای انسان، مثلاً یک لیبرال یا مارکسیست، متفاوت است که از تفاوت اندیشه‌ی آنهاست. فقیه، مطلوب خود را ذیل یکی از این گونه مفاهیم تعیین می‌کند؛ لیبرال، ذیل مفاهیمی دیگر و مارکسیست، ذیل مفاهیمی دیگر و این ناشی از نوع برداشت از مفاهیم و خلط آنهاست.

۶- احکام اعتباریات

خلط بین تکوین و تشریح، کاملاً از هم جدا هستند و عدم شناخت صحیح امور اعتباری، باعث اشتباهات زیادی در استنباط احکام شده است؛ مضافاً این که امضایی بودن اکثر احکام اسلام و عدم توجه به عرف و عقلانیت در استنباط احکام را باید نتیجه‌ی عدم شناخت صحیح مفاهیم اعتباری دانست و همین خلط است که باعث شده در بسیاری موارد، امور اعتباری مانند تکوینی ثابت فرض شده، نقش عرف و عقلانیت و اقتضات زمان و مکان در نظر گرفته نشود و در نتیجه احکامی صادر شود که نه تنها پاسخگوی نیازهای جامعه و بر اساس اقتضات زمان و مکان نیست بلکه از اسلام چهره کریه و متحجرانه‌ای به نمایش می‌گذارد که باعث تاخت و تازهای بسیاری به دین اسلام شده است (بجنوردی، ۱۳۸۷: ۲۶).

اکثر اصولیون معتقدند: اعتباریات، قوانین و امور حقیقی را بر نمی‌تابند و جریان احکام حقایق، در امور اعتباری، خلط اعتبار و حقیقت است. برخی نیز احکام اعتباریات و حقایق را همسان می‌دانند؛ از این‌رو دو نظریه‌ی: تفکیک و خلط ارائه شده است.

الف- نظریه‌ی تفکیک

ریشه‌های نظریه‌ی تفکیک امور اعتباری از امور حقیقی در کلمات ابن سینا به چشم می‌آید و خاستگاه این نظریه، تضاد و برخورد آرای متکلمان و فلاسفه است؛ اما به نظر، این درست نیست. اصولیین برای برون‌رفت از اشکالاتی مانند لزوم تسلسل و تأثیر معدوم در بعضی احکام شرعی، قائل به تفکیک شده‌اند. بنا بر برخی کتب اصولی و نظر برخی اصولیون مثل شیخ انصاری در «فرائد الاصول» و صاحب «مطرح الانظار»، جایگاه تولد این نظریه علم اصول فقه است و خاستگاه آن ارائه‌ی راه حل، در مباحثی چون شرط متاخر است که فساد حکم وضعی را اعتباری می‌داند و به شکلی از این موضوع در مطالب خود بهره می‌جوید؛ ولی ایشان نیز پا را از این فراتر نمی‌گذارد. این نظریه هرچند مقبولیت عامه یافته ولی دلیل متقنی بر آن ارائه نشده است. در کتب اصولی قبل از قرن نهم چون «الذریعه»، «معارج» و «عده» هیچ اثری از تفکیک نمی‌توان یافت؛ واژه‌هایی مثل اعتبار و جعل به معنای مورد نظر در کتب این دوره به کار نرفته است. شهید ثانی نیز واژه‌ی وضع را در تعریف حکم شرعی به کار برد تا حکم مواردی که چیزی به عنوان سبب، شرط یا مانع جعل می‌شود را هم شامل شود (عاملی، ۱۴۱۶ق، ۲۹).

ظاهراً اولین بار تفکیک امور اعتباری از امور حقیقی و تصریح به عدم جریان احکام امور حقیقی، چون تسلسل در امور اعتباری، توسط شهرستانی در «غایه المسئول» صورت گرفته است. وی در حل اشکال اجتماع طلبهای متعدد بر شیء واحد در فرض وجوب مقدمه به تبع ذی‌المقدمه می‌گوید: در محل بحث، اجتماع طلبهای متعدد به صورت تسلسلی مشکلی ایجاد نمی‌کند چون مقدمیت‌ها و به تبع، مطلوبیت‌های متعدد، انتزاع عقلی محض است و در امور انتزاعی که از موجودات خارجی و حقیقی نیستند، تکرار تسلسلی، اشکال ندارد؛ بلکه اساساً تسلسل لازم نمی‌آید، چون سلسله‌ی انتزاعی و غیر خارجی، با انقطاع اعتبار پایان می‌یابد (شهرستانی، بی‌تا، ۲۲۹).

بیان شهرستانی، هرچند در امور انتزاعی است ولی او انتزاعی را در مقابل امور خارجی قرار می‌دهد که امور اعتباری را نیز شامل می‌شود. پس از او کمپانی - که نقش پررنگی در بالندگی مباحث پیرامون

اعتباریات دارد - بحث اعتباریات و تفکیک حکمی آن از امور حقیقی را به طور روشن و واضح، طرح و مسائلی چون: وضع و شرط متاخر را بدین وسیله حل می‌کند. سپس میرزای نایینی و اخیراً نیز علامه طباطبایی و ... به این مساله پرداخته‌اند.

ب- نظریه خلط

جریان احکام حقایق در امور اعتباری و یکی دانستن احکام اعتباریات و حقایق، خلط اعتبار و حقیقت است. در کلام فقها و اصولیان، نمونه‌هایی از خلط اعتباری و حقیقی و خلط حقیقت و مجاز نیز وجود دارد چنان‌که گویند: مشتقات، حقیقت‌اند در خصوص ذات متلبس به مبدأ فعلا و مجازند در ما انقضی عنه التلبس و برخی بین حال تلبس و حال اسناد و نسبت خلط کرده‌اند (محمدی، ۱۳۸۷ش، ۱/۱۱۲).

مواردی از خلط مفاهیم اعتباری و تکوینی هم وجود دارد.

۷- نمونه‌هایی از خلط اعتباری و تکوینی

۷-۱- تعریف واقعی و شرح الاسمی

یکی از موارد خلط بین تکوین و تشریح، تعریف به واقعی و شرح الاسمی است. «آخوند» در باب استصحاب، تعاریف را شرح الاسمی دانسته و عدم جامعیت و مانعیت آن را بی‌اشکال می‌داند و معتقد است وقتی جامعیت و مانعیت یک تعریف، محقق می‌شود که تعریف واقعی باشد نه شرح الاسمی. او این امر را مصداق بارز خلط بین تکوین و تشریح دانسته، می‌گوید: از آنجا که استصحاب، یک امر اعتباری است برای تعریف آن نباید به سراغ مبادی تکوینی رفت. مثلاً وقتی شارع می‌گوید: «اقم الصلوات لدلوك الشمس» دلوك شمس، سبب است برای وجوب صلوات. آخوند، معتقد است که ذات سبب یا ذات شرط یا ذات جزء یا مانع و ... تکویناً موجود می‌شوند و با موجود شدن آن‌ها طبق قانون علیت و به خاطر وجود سنخیت و خصوصیت تکوینی بین علت و معلول، در همان آن و بدون تخلل زمانی، معلول موجود می‌شود. دلوك شمس، ذات سبب است و وجوب صلوات، مسبب و تکلیف و رابطه بین آن دو که همان سببیت است حکم وضعی است. پس اول باید ذات سبب، ذات شرط، ذات جزء و ... موجود شود تا بتوان از آن سببیت، شرطیت و جزئیت را انتزاع کرد؛ کما اینکه وقتی آتش، موجود می‌شود به خاطر وجود سنخیت بین ذات آتش و ذات حرارت، حرارت مقهور وجود آتش می‌شود و در صورت تماس جسم با آتش و عدم وجود مانعی مثل رطوبت، احراق قطعی بوده، تحقق پیدا خواهد کرد. او که قائل به تکوینی بودن رابطه بین دلوك شمس و وجوب صلوات است جعل و تشریح استقلال حکم وضعی را نیز رد می‌کند

و می‌گوید: اگر یک سنخیت و ارتباط خاص تکوینی بین علت و معلول موجود نباشد، هر علتی باید بتواند در غیر معلولش نیز اثر کند و هر معلولی هم بتواند از غیر علتش صادر شود که این محال است. این قانون، جزو بدیهیات بوده و اصل جهان طبیعت و جهان ماده براساس آن استوار است. محال است بدون وجود این رابطه، هر چیزی بتواند در چیز دیگر اثر کند. اگر بگوییم «حادث بدون علت، محال نیست.» قوانین دیگر به هم می‌ریزد؛ زیرا باید بتوان فرض کرد که موجودی حادث، مسبوق به عدم باشد؛ در حالی که پدیده، بدون پدیدآورنده محال است (بجنوردی، ۱۳۸۷، ۱۴۶).

بین دلوک شمس و وجوب صلات نیز این رابطه‌ی علیت، برقرار است. زوال خورشید، ذات سبب و امری تکوینی بوده و در عالم تکوین، تقدّم وجودی دارد و چون دارای اثر تکوینی هم هست طبق قانون علیت به اعتبار خصوصیت موجود در آن، اثر کرده و سبب وجوب اقامه‌ی صلات می‌شود. اگر به واسطه‌ی اثر تکوینی ذات سبب و ذات شرط و ذات جزء مسبب موجود شود دیگر جعل تشریحی سببیت و شرطیت و جزئیت، توسط شارع کاری عبث خواهد بود؛ زیرا این تأثیر در زمان قبل حاصل شده است. در «اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل» خصوصیتی بوده که شارع، به اعتبار آن خصوصیت، نماز ظهر را واجب کرده است؛ لذا دیگر نیازی نیست که قانون‌گذار، دلوک را سبب وجوب صلات قرار دهد. البته به صرف انشاء شارع مقدّس هم این خصوصیات تکوینی موجود نمی‌شود؛ چون قانون علیت تابع انشا و اعتبار شارع مقدّس نیست؛ شارع در این جا تنها این خصوصیت را کشف کرده و دلوک شمس را سبب وجوب صلات قرار داده است. اطلاق سببیت یا شرطیت یا ... در این موارد به صورت مجازی است نه به معنای اصطلاح واقعی آن. از طرفی شرطیت، جزئیت، مانعیت، برای تکلیف، مثلاً برای وجوب، در حکم ماهیت بوده و ماهیت یا اجزای آن نه به جعل بسیط و نه به جعل تألیفی قابل جعل نیستند. جعل در مورد چیزی صادق است که آن شیء نسبت به آن چیز فقر داشته باشد و الا جعل ذاتیات یا عرض لازم از برای شیء معنی ندارد. وقتی شیئی موجود شد تکویناً ذاتیات آن هم موجود می‌شود و نیازی به جعل اجزای ماهیت نیست. نمی‌توان زوجیت را برای اریعه یا ناطقیت یا حیوانیت را برای انسان جعل کرد. این‌ها جنس و فصل انسان و ماهیت انسان هستند و جعل ماهیت محال است.

او در نقد نظر آخوند می‌نویسد: اولاً، اشکال کار آخوند در خلط مسائل تشریحی با مسائل تکوینی است. مبادی تکوین و قانون علیت در مسائل تشریحی جاری نمی‌شود. افق تکوین تابع مبادی تکوینی

خودش است. حتی خدا که قدرت مطلقه است هر چیزی را از طریق سبب خودش موجود می‌کند؛ حتی معجزه که خرق عادت است از قوانین عالم ماده و قانون علیت تبعیت می‌کند. اینکه آتش بر حضرت ابراهیم (ع) سرد و سلامت شد به دلیل تعلق اراده تکوینی خداوند بر انقلاب و تغییر در ماهیت آتش بوده «یا نار کونی برداً و سلاماً» نه این که آتش در عین آتش بودن، فاقد خاصیت سوزاندن شود؛ چراکه اثر تکوینی آتش، سوزاندن است؛ ولی مبادی تشریحی، بستگی به کیفیت جعل و اعتبار شارع یا «من بیده الاعتبار» دارد. تشریح، غیر از تکوین است. درست است که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است و هر چیزی را که شارع مقدس واجب کرده حتماً در متعلقش، مصلحت ملزمه‌ای وجود داشته و هر چیزی را که حرام کرده حتماً در متعلقش، مفسده ملزمه‌ای بوده و هیچ حکم گزارفی در اسلام نداریم؛ اما این به معنای آن نیست که تمام مصلحت و تمام ملاک وجوب نماز ظهر، دلوک شمس یا خصوصیت تکوینی موجود در آن باشد. در این جا، دلوک شمس برای بیان حد و اندازه ذکر شده است؛ در حالی که اصل و اساس در نماز و عبادت، همان کرنش و بندگی انسان در برابر ذات باری تعالی است که موجب استکمال نفس می‌شود، نه این که آن وقت خاص، تمام ملاک باشد. همان‌طور که در مورد روزه بیان شده «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ» (بقره/۱۸۷) سپس فرمود «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (بقره/۱۸۷) این آیه نیز در صدد بیان اثر تکوینی فجر نیست؛ بلکه در آن، حد صیام و امساک بیان شده است. آن چیزی که در بنده و عبد اثر می‌گذارد خود صوم و امساک از مفطرات است نه چیز دیگر. همین‌طور وقوف در مشعر یا عرفات، تمام الماک نیست؛ بلکه این‌ها به‌عنوان حدودی هستند که تعیین شده‌اند؛ بنابراین، نباید مسائل و مبادی تکوین را با مبادی تشریح خلط کرد. حتی اگر شارع، حکمی را به‌نحو قضیه شرطیه هم بیان کند؛ به معنای آن نیست که تمام ملاک، مربوط به آن شرط خاص باشد (بجنوردی، ۱۳۸۷، ۱۴۷-۱۴۶).

بنابراین، با توجه به اینکه جعل حکم به‌نحو قضیه حقیقه و تابع مصالح و مفاسد است، فعلیت حکم، تابع فعلیت موضوع است. وقتی موضوع، فعلی شد حکم هم فعلی می‌شود. در نتیجه «الواجب المشروط قبل تحقق شرطه لالوجوب و لالواجب کلاهما لایکون فعلیاً» اگر شرط تحقق پیدا کرد هر دو فعلیت پیدا می‌کنند. پس بین فعلیت وجوب و واجب و تحقق شرط در عالم خارج وابستگی وجود دارد (بجنوردی، ۱۳۸۷، ۴۸).

برخی خواسته‌اند در واجب مشروط از راه شرط متأخر، مطلب را توجیه کنند. شیخ انصاری گفته: واجب مشروط به شرط متأخر، همین الان شرطش حاصل است. نظر آخوند هم این است که واجب مشروط، یک نحو وجوبی قبل از تحقق شرط دارد. آخوند معتقد است: جعل و تشریح استقلالی، حکم وضعی را رد می‌کند چون لازمه‌اش این است که هر علتی بتواند در غیر معلولش هم اثر کند و این محال است. از نظر بجنوردی، این هم مصداق بارز خلط است؛ وی می‌گوید: درست است که احکام تابع مصالح و مفاسدند؛ ولی این به آن معنا نیست که تمام مصلحت، وجود نیاز دلوک شمس باشد یا خصوصیات تکوینی آن. دلوک شمس برای بیان حد و اندازه ذکر شده است نه آنکه علت تکوینی وجوب نماز باشد (بجنوردی، ۱۳۸۷، ۱۴۷-۱۴۵).

۷-۲- خلط در بیع فضولی

صاحب جواهر در بحث بیع فضولی از علت و معلول و شرط و مشروط عقلی و شرعی سخن می‌گوید و معتقد است که این دو باب با هم متفاوتند و تقدم مسبب بر سبب و مشروط بر شرط را در امور شرعی و اعتباری جایز نمی‌داند؛ زیرا امور اعتباری و شرعی تابع جعل شارعند؛ برخلاف تکوینات که تقدم مشروط بر شرط در آن‌ها جایز است و استحاله‌ای ندارد و فرقی بین معاملات و عبادات، در این خصوص نیست؛ مثل غسل جمعه در روز پنج‌شنبه که تقدم مسبب بر سبب است یا غسل زن مستحاضه‌ی صائمه که شرط صحت روزه‌ی روز قبل و تقدم مشروط بر شرط است. بنابراین صاحب جواهر، اجازه‌ی لاحق در بیع فضولی را کاشفه می‌داند در حالی که اجازه را شرط متأخر هم می‌داند؛ زیرا می‌گوید: احکام شرعی دائرمدار جعل و اعتبار شارعند؛ لذا استحاله ندارد که چیزی که در آینده محقق می‌شود شرط شیء متقدم قرار گیرد (نجفی، ۱۴۰۴، ق، ۲۲/۲۸۷-۲۸۵). در توجیه سبب متقدم، هیچ اشکالی در سبب متقدم نه از جهت اصل اعتبار و نه از جهت احتمال تناقض نیست؛ چون انفکاک اثر از سبب، مختص امور تکوینی است. در اعتباریات انفکاک اثر از سبب منعی ندارد؛ مثل اینکه انشاء ملکیت از طرف وصیت‌کننده اثرش بعد از مرگ او تحقق می‌یابد؛ پس فاصله میان انشاء و تحقق اثر خالی از اشکال است (سبحانی، ۱۴۱۸، ق، ۱/۴۸۶).

بجنوردی در بحث ادله‌ی قائلین به کشف آورده است: عقد، سبب تامه‌ی ملکیت است. تمامیت عقد در بیع فضولی با اجازه معلوم می‌شود. محقق کرکی می‌گوید: اجازه هم متعلق به عقد است؛ نتیجه اینکه

با ورود اجازه عقد از حین وقوع، مؤثر است. فخرالمحققین گفته: اگر اجازه کاشف از صحت و نفوذ عقد از حین وقوعش نباشد بلکه ناقل باشد لازمه‌اش تأثیر معدوم، در موجود است؛ زیرا عقد، هنگام اجازه معدوم است و نمی‌تواند در ایجاد نقل و انتقال، مؤثر باشد.

پاسخ شیخ به استدلال اول محقق کرکی مبنی بر سببیت تامه‌ی عقد این است که اگر منظور او از سببیت تامه‌ی عقد برای نقل و انتقال، علت تامه بودن عقد مقرون به رضایت مالک باشد درست است؛ اما اینکه او می‌گوید: «اجازه کاشف از تمامیت عقد است.» درست نیست؛ زیرا اجازه کاشف از مقارنت رضایت با عقد نیست. نهایتاً اجازه را قائم‌مقام و بدل از رضایت مقارن بدانیم در این صورت سبب را تمام می‌کند؛ اما دلیلی ندارد قبل از آن اثر عقد موجود باشد. اینکه گفته‌اند عقدی که فضول واقع کرده جامع جمیع شروط است جز رضایت مالک و هرگاه رضایت مالک آمد عقد از حین وقوع، تمام است، اشکالش این است که با اعتراف به شرطیت رضایت، چگونه ممکن است قبل از شرط، مشروط موجود شود؟ چگونه شرط، کاشف از وجود مشروط قبل از خود می‌شود؟ (بجنوردی، ۱۳۸۸، ۸۷/۲)

صاحب جواهر در پاسخ به این اشکال گفته: مسائل عقلی را نباید با مسائل شرعی و جعلی خلط کرد. احکامی مانند علیت و تقدم علت بر معلول، تقدم شرط بر مشروط و مانند آن عقلی است و دایره‌ی شمول آن محدود به مسائل عقلی و فلسفی است؛ اما موضوعات مشروع و مجعول، بستگی به جعل جاعل دارد. شارع می‌تواند شرطی را اعتبار کند که بعد از مشروط بیاید و این مشکلی ایجاد نمی‌کند هرچه معتبر جعل کند همان است؛ زیرا واقعیت و مابه‌ازاء خارجی ندارد. در مانحن فیه هم شروط شرعیه را با شروط عقلیه نباید مساوی دانست. همان‌طور که شارع در موارد بسیاری از احکام فلسفی و عقلی تخلف کرده است این هم یکی از آن موارد است. مثل غسل جمعه در روز پنج‌شنبه که تقدیم مسبب بر سبب است. پس در بیع فضولی نیز اشکالی ندارد که اجازه که شرط نفوذ عقد است بعد از عقد، یعنی بعد از وجود مشروط، بیاید (نجفی، ۱۴۰۴، ق، ۲۸۶/۲۲).

شیخ انصاری، استدلال صاحب جواهر، مبنی بر اینکه شروط شرعی مانند شروط عقلی نیستند را قبول ندارد و معتقد است میان مسائل عقلی و شرعی در این مورد فرقی نیست و مقدم داشتن شرط بر مشروط، لازم و واجب است چه در مسائل شرعی و چه در غیر آن. از نظر شیخ، همان‌طور که در شرط عقلی، تاخر آن از مشروط، محال است و عقلاً محال است که مشروط بر شرط، مقدم شود در شرع هم تاخر مشروط از شرط، محال است. به عبارت دیگر، شرط در عقل و شرع با هم فرقی ندارد. وقتی اجتماع

تقیضین محال است تفاوتی ندارد که در شرع باشد یا در عقل. زیادی مثال‌ها در مجعولات شرعی هم باعث وقوع محال عقلی نمی‌شود و موجب نمی‌شود یک امر محال، واقع شود. تمام مثال‌هایی که صاحب جواهر آورده باید این‌طور توجیه شوند که: هیچ‌یک از آن‌ها که تصور می‌شود سبب یا شرطند نه سببند نه شرط؛ بلکه سبب و شرط از آن‌ها انتزاع می‌شود؛ اما اشکال این توجیه این است که: در ما نحن فیه نمی‌توان عنوان تعقب اجازه و لحوق اجازه به عقد را که یک عنوان انتزاعی است شرط در ملکیت دانست. خود اجازه شرط عقد نیست بلکه امر منتزع از آن شرط است و این عنوان امری مقارن با عقد است پس اشکال شرط متاخر پیش نمی‌آید؛ بلکه شرط مقارن می‌شود؛ اما این نیز مخالف ادله است. ادله، اجازه‌ی واقعی خارجی را شرط عقد می‌دانند. شیخ در بحث از کاشفه یا ناقله بودن اجازه در بیع فضولی به این مسأله پرداخته و گفته: اگر بپذیریم که رضایت مالک از جمله شروط است چگونه کاشف از وجود مشروط، قبل از آن می‌آید؟ (مکاسب، ۱۴۱۰ق، ۱/۳۶۲-۳۶۱)

صاحب عروه، نظر صاحب جواهر را می‌پذیرد و قیاس اعتباریات به حقایق را ناصواب می‌داند؛ چراکه از نظر او امر اعتباری هیچ‌گونه تحقیقی وراء جعل جاعل ندارد و نظر شیخ انصاری مبنی بر اینکه بین شرط عقلی و شرعی تفاوتی نیست و وجود مثال‌های بسیار، باعث وقوع محال عقلی نمی‌شود، مردود است زیرا: ۱- شرط و مشروط، چون اعتباری‌اند تابع جعل شارعند و شارع هر طور خواست آن‌ها را جعل می‌کند و هیچ استحاله‌ای هم ندارد؛ ۲- اینکه می‌گویند تاخر شرط محال است و استحاله دارد یک وجه می‌تواند داشته باشد و آن این است که شرط، هنگام وجود مشروط معدوم باشد در حالی که تأثیر معدوم در موجود، محال است؛ ولی ما می‌گوییم این اشکال عیناً در تقدم شرط به مشروط هم وجود دارد پس باید پذیرفت که تقدم شرط بر مشروط هم جایز نیست؛ زیرا شرط در هنگام وجود مشروط، معدوم است و تأثیر معدوم در موجود، محال است. ۳- آنچه در مشروط دخالت دارد وجود دهری و تقدم زمانی شرط است یعنی وجود شرط قبل از مشروط و این هم مقارن با عقد می‌باشد (مثل فرض بیع فضولی که اجازه به‌عنوان شرط بعد از عقد می‌آید) و باید توجه داشت که فقط در عالم زمان است که شرط، متاخر از مشروط است؛ بنابراین اعتباریات احکام حقایق را ندارند و قیاس آن‌ها به تکوینیات و اجرای احکام حقایق درباره آن‌ها درست نیست.

علامه بحرانی نیز احکام مفاهیم اعتباری و حقیقی را متفاوت و خلطشان را ناصواب می‌داند؛ مثلاً در باب اینکه تعدد سبب موجب تعدد مسبب می‌شود یا خیر؟ می‌نویسد: برای نمونه سجده‌ی سهو چند عامل دارد: ایستادن به جای نشستن، حرف زدن و کلام بی جا و ... اگر دو عامل جمع شوند وی قائل به عدم تداخل است (بحرانی، ۱۳۶۳ش، ۱۹۷/۲).

علامه حلی هم در «مختلف» همین نظر را دارد. قاعده‌ای هست که: «لایجوز اجتماع علتین علی معلول واحد» این مربوط به علل تکوینی است نه اعتباری. یا مثلاً اینکه اگر چند غسل به چند علت واجب شود یک غسل از همه‌ی آن‌ها کفایت می‌کند. پس مفاهیم اعتباری و حقیقی احکامشان متفاوت است و خلط شان ناصواب (حلی، ۱۳۷۱ش، ۱۷۸/۱).

علامه طباطبایی، در بحث از شرط متاخر، ذیل نظر آخوند که احکام اعتباریات را مانند حقایق می‌داند آورده: شرط وجوب در واجب معلق، مثل حج که مقدمات آن قبل از رسیدن زمان انجام آن واجب شده از نوع شرط متاخر است. وجوب قبل از زمان واجب و شرط آن موجود شده یعنی انجام اعمال حج واجب، مشروط به آمدن ماه ذی حجه است و وجوبش به ماه ذی حجه. عمل حج و زمان وجوبش با هم موجود شده‌اند و وجوب مشروط به آمدن ماه ذی حجه قبل از زمانش موجود شده است. ایشان در حل مشکل شرط متاخر و استحاله توقف موجود بر معدوم می‌گویند: بر استحاله‌ی توقف موجود بر معدوم، در امور حقیقی برهان اقامه شده؛ اما صحت امر اعتباری مورد بحث فقط به ترتب اثر وابسته است؛ لذا برای این سخنان تاسف بار دلیلی جز خلط حقایق و اعتباریات وجود ندارد (طباطبایی، بی تا، ۱۰۷/۱).

برخی نیز شرط متاخر را نقض قاعده‌ی لزوم تقدم شرط بر مشروط می‌دانند که در پاسخ آن‌ها برای نمونه به نظر صاحب جواهر در خصوص بیع فضولی و نظر صاحب عروه در حاشیه‌ی مکاسب اشاره شد. در زندگی روزمره نیز موارد زیادی هست که مطلوب به وسیله امر سابق یا لاحق یا مقارنی حاصل می‌شود و گریزی نیست جز تمسک به آنها.

۷-۳- مالکیت:

مالکیت نیز از امور اعتباری {اعتباری محض (مظفر، ۱۳۷۵ش، ۵۲/۱)} است؛ یعنی ما به ازاء خارجی و منشاء انتزاعی خارجی ندارد؛ بلکه با اعتبار معتبر هست و وقتی اعتبارکننده اعتبارش را برداشت، نیست.

مطهری در خصوص اعتباری بودن مالکیت، می‌گوید: «مالکیت وجود حقیقی ندارد؛ بلکه یک امر اعتباری است. یک وقت ما می‌خواهیم یک امر اعتباری را برای یک امر حقیقی ثابت کنیم و یک وقت می‌خواهیم یک امر حقیقی را برای یک امر اعتباری ثابت کنیم؛ دولت وجودش اعتباری است. مالکیت هم وجودش اعتباری است» (مطهری، ۱۳۷۴، ۱۸۷).

معنای مالکیت، مالیت، ملک و مال، معنایی عرفی و لغوی است که شناخت آن منوط به بیان شارع یا دلیل شرعی نیست؛ بلکه همانند سایر الفاظی که فاقد حقیقت شرعیه‌اند وقتی دلیل شرعی بر بیانشان نیست باید به عرف و لغت مراجعه کرد (نراقی، ۱۳۷۵، ۱۱۳؛ نراقی، ۱۴۰۵، ۳۷۱/۲).

در دسته‌بندی انواع مالکیت، سه نوع مالکیت ذکر شده است: مالکیت حقیقی که مخصوص ذات پروردگار است «لِمَنِ الْمُلْكُ... لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»؛ مالکیت عرضی مثل مالکیت راکب که بر مرکوب عارض شده است و مالکیت اعتباری که از باب اعتبار است و واقعیتی جز اعتبار ندارد (طباطبایی قمی، ۱۳۸۱، ۵-۶).

فقها مالکیت را مفهومی عرفی می‌دانند و در تعریف مالکیت به جای استناد به ادله شرعی، به ارتکاز عرف و عقلا و برداشت عمومی مردم از مفهوم آن بسنده کرده‌اند. شارع نیز با توجه به همان معنا و مفهوم عرفی، احکام و آثاری را بر آن مترتب کرده است؛ لذا برای شناخت ماهیت آن باید به عرف مراجعه کرد (شریعتی، بی تا، ۲۳۵/۲۶).

مالکیت در حقوق اسلام دارای مفهومی گسترده است و نه تنها عین را شامل می‌شود بلکه منفعت و انتفاع و ... را نیز در بر می‌گیرد. حتی این کلمه گاهی در مورد حقوق غیر مالی نیز به کار می‌رود مثل اطلاق مالکیت بر حقوق مؤلفان و هنرمندان (صفایی، ۱۳۷۵، ۷۰).

ملکیت اعتباری بنا بر مفاهیم عرفی عبارتست از: ارتباط اعتباری بین انسان یا غیر او، مثلاً بر عینی از اعیان یا منفعتی از منافع مثل ملکیت یک انسان بر خانه (طباطبایی قمی، ۱۳۸۱، ۶).

بسیاری از علما برای اثبات امور حقیقی به مقدمات اعتباری استناد کرده‌اند مانند متکلمین که غالباً حُسن و قبح یا سایر مفاهیم اعتباری را دست‌آویز قرار داده و خواسته‌اند از این راه در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند. بر عکس بسیاری در فن اصول در معظم استدلال‌ها احکام و آثار حقایق را در اعتباریات هم جاری می‌دانند (طباطبایی، بی تا، ۲۹۳/۲). مثلاً مالکیت که اعم از عین و منفعت و به معنای دارا بودن

و احاطه شخص (حقیقی یا حقوقی) است در وجود اعتباری یعنی قابلیت انتقال ملک که در آن بین مالک و مایملک رابطه‌ای فرض می‌شود که جدای از مالک است؛ چه آن‌که فرد، روزی مالک مالی است و بر آن سلطنت دارد و روز دیگر، مالکیت به سببی از او سلب می‌شود. عدم تفکیک مفاهیم حقیقی از مفاهیم اعتباری، عدم توجه به عرف و عقلانیت و عدم توجه به این‌که اکثر احکام اسلام در استنباط احکام امضایی است، نتیجه عدم شناخت مفاهیم اعتباری است.

۸- نتایج

هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد؛ قیاس اعتباریات به حقایق یا تعمیم احکام اعتباریات به حقایق و خلط آن‌ها در فقه و اصول ناشی از عدم شناخت صحیح این مفاهیم و عدم درک تفاوت بین آن‌هاست. عدم شناخت صحیح مفاهیم اعتباری به خصوص در حوزه فقه و حقوق و اصول فقه تبعات زیادی دارد. این مغالطه باعث ایجاد روحی خشک و لایتغیر در اسلام و احکام آن می‌شود و اگر فقیه این مفاهیم را با مفاهیم حقیقی قیاس کند و آثار و احکام مفاهیم حقیقی را به آن‌ها تسری دهد نتیجه‌اش استنباط احکامی می‌شود که متناسب با شرایط روز و اقتضائات زمان و مکان نیست و نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند که خود نیز باعث ایجاد مشکل و مستمسک منتقدان می‌شود که بگویند: «اسلام و احکام آن جایگاهی در عصر حاضر ندارند.» اعتباری بودن احکام تکلیفی اقتضا می‌کند که حقیقت اعتبار، در حوزه فقه یا در بسیاری از مباحث اصولی، مانند شرط متأخر و ... مشخص شود. مثلاً در تقدم شرط بر مشروط - که مسأله‌ای عقلی و دایره‌ی شمولش محدود است - نباید آن‌را با مسائل شرعی یکی دانست؛ چه آن‌که در احکام و مسائل عقلی امکان تخطی هست ولی نمی‌توان در شرعیات تخلف کرد؛ لذا لازم است با تبیین این مفاهیم و ایجاد ارتباط و اتصال بین آن‌ها تصویری از مفاهیم اعتباری ارائه و از خلط آن‌ها جلوگیری شود. باید مفاهیم حقیقی و اعتباری مورد کاربرد در فقه و اصول، تبیین شوند و مبنای صحیح مشخص شود؛ علی‌هذا پرداختن به این مباحث و اختصاص فصولی در دروس فقهی و اصولی در حوزه‌های علمی و دانشگاهی یا تدوین فرهنگنامه‌ای ضروری می‌نماید.

پیش چشم‌داشتی شیشه‌ی کبود زان سبب عالم کبودت می‌نمود

۹- منابع

✽قرآن.

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (بی‌تا)، اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح: دکتر حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۲. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۰ق)، المکاسب، بیروت: موسسه النعمان.
۳. بجنوردی، سید محمد موسوی (۱۳۸۷ش)، استصحاب شرح کفایه الأصول، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
۴. _____ (۱۳۸۸)، فقه مدنی، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
۵. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۶۳ش)، الحدائق النَّاضِرَة فی احکام العترة الطاهرة، قم: دفتر نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. تقوی، سیدمرتضی (بی‌تا)، تحول موضوعات در فقه، مجله فقه اهل بیت ع، شماره ۳، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۲۴۰-۲۰۷.
۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۸ش)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش.
۸. جمیل صلیبا (پائیز ۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، مترجم: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات حکمت.
۹. حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، اول، قم: مؤسسه آل‌البیت ع.
۱۰. حلّی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۷۱ش)، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۱. خراسانی (آخوند)، ملامحمدکاظم (۱۴۰۹ق)، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل‌البیت.
۱۲. خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الاصول، بی‌جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. خویی، سیدابوالقاسم موسوی (۱۴۱۷ق)، محاضرات فی علم الاصول (محمد اسحاق فیاض)، قم: مؤسسه انصاریان.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق)، المحصول فی علم الاصول، قم: مؤسسه امام صادق ع.

۱۵. سروش، عبدالکریم (دی ۱۳۷۸)، ماهنامه‌ی زنان، ش ۵۹.
۱۶. سیستانی، علی حسینی (۱۴۱۴ق)، الرافد فی علم الاصول، ج ۲، قم: لیتوگرافی حمید.
۱۷. شریعتی، سعید (بی تا)، بیع زمانی، مجله فقه اهل بیت ع، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۲۶، ۲۶۱-۲۱۰.
۱۸. شهرستانی، سیدمحمد حسینی (بی تا)، غایه‌المستول فی علم الاصول، قم: مؤسسه آل‌البیت.
۱۹. صفایی، سید حسین (۱۳۷۵ش)، مقالاتی درباره حقوق مدنی و تطبیقی، تهران: میزان.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی تا)، حاشیه‌الکفایه، قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه.
۲۱. _____ (بی تا)، رسائل سبعة (رساله اعتباریات)، قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه.
۲۲. _____ (۱۳۶۲ش)، نهاییه الحکمه، قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. طباطبایی قمی، تقی (۱۳۸۱ش)، الأنوارالبیہ فی القواعدالفقهیہ، قم: بی نا.
۲۴. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی جبعی (۱۴۱۶ق)، تمهید القواعد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵)، فلسفه حقوق، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۶. کار، مهر انگیز (۱۳۷۸)، حقوق و خشونت، مجله کیان، دوره ۹، شماره ۴۵، ۱۴۹-۱۴۴.
۲۷. محدثی، حسن (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۹)، دین به مثابه یک امکان، ماهنامه‌ی کیان، شماره ۵۱، ۸۰-۷۶.
۲۸. محمدی، علی (۱۳۸۷ش)، شرح اصول فقه، چاپ دهم، قم: بی نا.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (پائیز ۱۳۷۹)، آموزش فلسفه، چاپ دوم، جلد ۱، بی جا، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳ش)، دروس فلسفه‌ی اخلاق، چاپ سوم، تهران: مؤسسه اطلاعات، بی جا.
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ش)، اسلام و مقتضیات زمان، چاپ پنجم، تهران: صدرا.
۳۲. _____ (۱۳۷۱ش)، مجموعه آثار، ج ۶، تهران: صدرا.
۳۳. مظفر، محمد رضا (۱۳۷۵ش)، أصول الفقه، چاپ پنجم، قم: طبع اسماعیلیان.

۳۴. معرفت، محمدهادی (بی‌تا). پول چیست؟ مثلی است یا قیمتی؟ مجله فقه اهل بیت ع، شماره ۷، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۹-۱۴.
۳۵. ملکی اصفهانی، مجتبی (۱۳۷۹ش)، فرهنگ اصطلاحات اصول، قم: بی‌نا.
۳۶. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. نراقی، ملا احمد (۱۳۷۵ش)، عوائد الایام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۸. _____ (۱۴۰۵ق)، مستند الشیعه، قم: کتابخانه نجفی، چاپ سنگی.

