

نظریه اعتباری بودن احکام شرعی با رویکردی به نظریه امام خمینی (ره)

سید ابوالقاسم نقیعی^۱

چکیده: در این جستار اعتباری یا حقیقی بودن احکام شرعی مورد بررسی قرار گرفته و فرضیه اعتباری بودن آن با امعان نظر در معنای حقیقت و اعتبار و ماهیت اراده تشریحی حق تعالی که ناظر به افعال فاعل مختار می‌باشد اثبات شده است. امام خمینی معتقدند که انشائیات از امور اعتباری‌اند که تنها در وعای اعتبار تحقق دارند. معقول نیست که از انشائیات امور حقیقی ایجاد گردد، زیرا اصل سنخیت ایجاب می‌کند که حکم شرعی نیز به تبعیت از انشائیات، امری اعتباری باشد. احکام شرعی مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس‌الامری است؛ لذا ورای هر اعتبار شرعی حقیقی است چنانکه ورای جعل احکام شرعی اجتماعی، تسهیل در تفاهم و معیشت اجتماعی انسانها قرار گرفته است؛ لذا نباید بین اعتباری بودن احکام شرعی و ورای آن خلط شود.

کلیدواژه‌ها: حکم شرعی، حقیقی، اعتباری، اراده تکوینی، اراده تشریحی، اتحاد اراده و طلب.

مقدمه

از سؤالات اساسی در زمینه ماهیت حکم شرعی این است که آیا حکم شرعی مانند احکام و مقررات موضوعه از ناحیه انسانها امری اعتباری است یا اینکه عالمی وجود دارد که ساکنان آن، احکام شرعی‌اند و ما این عالم و ساکنانش را کشف می‌کنیم و می‌بایم چنانکه عالم محسوس را درک می‌کنیم؟ برای پاسخ به سؤال مذکور می‌بایست اولاً، معنای دو واژه حقیقت و اعتبار ارائه

1. استادیار گروه فقه و حقوق خصوصی مدرسه عالی شهید مطهری. e-mail: info_motohari@yahoo.com

۱. استادیار گروه فقه و حقوق خصوصی مدرسه عالی شهید مطهری. این مقاله در تاریخ ۱۳۸۶/۷/۶ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۶/۹/۷ مورد تأیید قرار گرفت.

و سپس کیفیت شکل‌گیری یک اعتبار تبیین شود. ثانیاً، با تحلیلی اجمالی از اراده الهی، فرضیه اعتباری بودن احکام شرعی اثبات و آثار مترتب بر آن روشن گردد.

مبادی تصویری و تصدیقی فرضیه «اعتباری بودن احکام شرعی»

معناشناسی حقیقت و اعتبار

دانشمندان علوم اسلامی برای دو واژه «حقیقت» و «اعتبار» در گستره‌های متفاوت علوم اسلامی معانی متفاوتی را متناسب با مراد خود ارائه کرده‌اند. چنانچه برخی در تعریف «حقیقت» نوشته‌اند: «حقیقت همان نفس واقعیت خارجی و تحقق عینی است مانند تحقق وجود در خارج» (طباطبایی ۱۴۲۰: ۹). حقیقت به این معنی مترادف با اصالت است. گاهی حقیقت به معنای ذات الشیء یا ماهیت استعمال شده است که همانا حلاً وجود است (ابن سینا ۱۴۰۴: ۳۱) و در برخی از مباحث، حقیقت به معنای ماهیت موجوده با وجود مستقل (ماهیات جوهریه) در مقابل ماهیات غیر مستقله (ماهیات عرضیه) به کار رفته است. گاهی حقیقت برای خداوند متعال به کار می‌رود و غیر او بقیه موجودات اعتباری تلقی می‌شود (ترکه اصفهانی ۱۳۶۰: ۱۱۸) و نیز حقیقت عبارت است از آنچه در مرحله وجود خارجی، آثاری بر آن مترتب می‌شود و آن آثار در مرحله وجود ذهنی بر آن مترتب نمی‌شود و گاهی حقیقت به معنای کنه و ذات به کار رفته است، مانند اینکه گفته می‌شود «حقیقة الوجود مجهولة الکنه» (بهینیار ۱۳۷۵: ۲۸۳). ادیبان نیز حقیقت را به معنای استعمال لفظ در معنای موضوع‌له خود می‌دانند در مقابل مجاز که استعمال لفظ در غیر معنای موضوع‌له است (تفتازانی ۱۴۱۱ ج ۱: ۲۱۵). معنای مورد نظر از «حقیقت» در این مقاله عبارت از واقع و نفس‌الامر است و مراد از «ادراکات حقیقی» نیز انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر می‌باشد.

همچنین، واژه «اعتبار» در معانی متفاوت به کار رفته است. گاهی اعتبار در مقابل حقیقت استعمال می‌شود و به تحقق بالعرض و مجازی گفته می‌شود، چنانچه ماهیت که امر اعتباری است در مقابل وجود که امر اصیل است به کار می‌رود. همچنین به معقولات ثانیه منطقی که عروض و اتصاف آنها هر دو در ذهن است، مانند کلی و نوع، اعتباری گفته می‌شود. در بعضی موارد، اعتباری به معنای معقولات ثانیه فلسفی به کار رفته است که عروض آنها در ذهن و اتصافشان در خارج است، مانند امور عامه فلسفه و گاهی مفاهیم ماهوی اضافی مانند ابوت و بنوت، مفاهیم اعتباری خوانده می‌شود. همچنین اعتباری به معنای خارج‌المحمول به کار رفته است که منظور از

آن مفاهیمی است که مابه‌ازای خارجی نداشته و اعتباری صرفند. حقوق‌دانان نیز مفاهیم حقوق را اعتباری دانسته‌اند (مصباح یزدی ۱۳۶۶ ج ۱: ۱۷۸). گاهی به کلیه مفاهیمی که در حوزه عقل عملی قرار دارد اعم از مفاهیم ارزشی، اجتماعی و حقوقی مفاهیم اعتباری گفته می‌شود و به تعبیر دیگر آنچه را که عقل عملی برای رفع نیازمندیهای انسان در معیشت اجتماعی می‌سازد، مانند ریاست و مالکیت و زوجیت، اعتباری می‌گویند. بدون تردید بعضی از معانی اعتباری به برخی دیگر قابل بازگشت است. در مجموع، دانشمندان علوم مختلف هر یک از این مفهوم تعریفی را متناسب با هر علمی ارائه کرده‌اند؛ ولی مراد از «اعتبار» در این نوشتار، فرضها و مفاهیمی است که به منظور رفع احتیاجات حیاتی انسان پیش‌بینی و وضع شده است.

اهداف اعتبارسازی

یکی از مسائل مهمی که در مبحث اعتباریات بدان پرداخته می‌شود هدف‌شناسی اعتبارسازی است. لذا همواره این سؤال در مقوله اعتبارسازی انسان مطرح بوده است که چرا آدمی به اعتبارسازی مبادرت می‌ورزد؟ بدون تردید آدمی در نظام حیات و زندگی خویش که با اختیار آن را شکل داده اهدافی را دنبال می‌کند که بدون قرارداد مفاهیم، تحصیل آن اهداف میسر نمی‌باشد؛ یعنی وصول به غایات، اهداف و مصالح در زندگی اجتماعی نیازمند به ساخت مفاهیم اعتباری است. ریاست و زعامت در جامعه، تملک اموال، جلب منفعت، دفع ضرر و ایجاد و اداره حیات اجتماعی از جمله اهداف در اعتبارسازی است. این اهداف در افعال اختیاری انسان دنبال می‌شود. لذا افعال اختیاری انسانها گستره کاربرد مفاهیم اعتباری است.

این مفاهیم اگرچه وضعی و اعتباری‌اند، ولی بی‌ارتباط با واقعیت خارجی و بیرون از گستره اصل علیت نیستند؛ یعنی اعتبار آنها مبتنی بر نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال فردی و اجتماعی خویش شناسایی می‌کند. به تعبیر دیگر، اگر چه اعتبار این مفاهیم در گرو جعل و قرارداد است ولی به‌عنوان نمادی برای روابط عینی و حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفته می‌شود. روابطی که می‌بایست کشف شود و در رفتار انسان مورد توجه قرار گیرد. در حقیقت، روابط تکوینی و مصالح حقیقی، پشتوانه مفاهیم تشریمی و قراردادی‌اند (مصباح یزدی ۱۳۶۶ ج ۱: ۱۸۳). به تعبیر دیگر، در ماورای چنین مفاهیمی مصالح و مفاسدی وجود دارد که واقعی و نفس‌الامری است و برای وصول بهتر به اهداف و مصالح واقعی،

اعتبار می‌شود (طباطبایی ۱۳۵۹ ج ۲: ۲۵۹). بنابراین، نباید چنین پنداشت که احکام و مقررات، خود امور حقیقی و تکوینی‌اند و به عالمی تعلق دارند که انسانها بدان نایل می‌آیند و مفاهیمی چون «باید به عدالت رفتار کرده تعبیری از آند بلکه احکام و مقررات اموری هستند که با عنایت به روابط حقیقی انسانها اعتبار می‌شوند. از این جهت بین اعتبار انسانی و اعتبار الهی فرقی نیست، زیرا اعتبارات بشری و اعتبارات وحی الهی برای وصول انسان یا جامعه انسانی به مصالح و مقاصدی وضع و مقرر شده‌اند.

با وجود این، از منظر دیگر بین اعتبار شارع و اعتبار آدمی تفاوت آشکاری وجود دارد و آن این است که اوامر و نواهی الهی که خدای تعالی به انبیای خود وحی فرموده است در کیفیت صدور و معلل بودنشان به اغراض و دواعی مانند اوامر و نواهی انسانی نیستند. اهداف و غایات در اوامر و نواهی ما تأثیر می‌گذارند ولی اهداف و غایات در ذات مقدس الهی مؤثر نیستند، زیرا ذات مقدس کمال محض است (امام خمینی ۱۳۶۲: ۴۳).

بنابراین در خدای تعالی هدف فاعلی، به معنای به فعلیت رساندن قوه، معنا ندارد؛ زیرا اگر هدفمندی خدای تعالی، لازمه‌اش نقص در ذات اوست پس به وسیله این هدف و غرض می‌خواهد آن نقص را برطرف و ذات را کامل کند؛ ولی هدف فعلی، یعنی غایتمند بودن افعال الهی، با اشکالی روبرو نمی‌شود.

کیفیت پیدایش مفاهیم اعتباری

از قدیم‌الایام بین علمای علم اصول و متکلمین اسلامی مسأله سلسله صدور فعل از فاعل مطرح بوده است. قداما برای این موضوع طرحی ارائه کرده‌اند که متأخرین نیز از آن سخن گفته‌اند (طباطبایی ۱۴۲۰: ۱۵۶). مشهور بر این باورند هر فعل اختیاری که از آدمی صادر شود به این ترتیب است که ابتدا آن را تصور می‌کند، سپس مفید بودن آن را تصدیق می‌کند، آنگاه نسبت به آن شوق پیدا می‌کند تا اینکه شوق او به مرحله‌ای می‌رسد که تصمیم می‌گیرد موانع را رفع کرده و آن را انجام دهد. اصطلاحاً به این فرایند «اراده» اطلاق می‌گردد و با تحقق اراده قوای جسمی چون عضلات تحریک شده و فعل از انسان صاحب اراده صادر می‌گردد. بر اساس نظریه مشهور حکما، متکلمان و علمای اصول فقه مقدمات شکل‌گیری اراده در فاعل بالقصد به شرح ذیل می‌باشد:

تصور موضوع و ادراک آن ← بررسی فایده‌مند بودن آن ← تصدیق به فایده ← تمایل به آن ← اشتداد میل به آن و تصمیم به رفع موانع ← شوق مؤکد یا اراده ← قدرت مباشر یا غیر مباشر ← تحریک عضلات ← تحقق فعل (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۴، ۱۳۴).

اراده به معنای کیفیت نفسانی در انسان به دو صورت ظهور می‌یابد: چنانچه آدمی دوست داشته باشد که دیگری کاری را انجام دهد و آن را از او مطالبه کند اراده تشریحی است و اگر خود به انجام آن کار مبادرت کند اراده تکوینی است.

به همین قیاس، آدمی برای اعتبار یک قانون که یک فعل اختیاری است ابتدا آن را تصور می‌کند سپس با تصدیق و اذعان به نیاز بشر به آن، در مناسبات اجتماعی، پس از درک ضرورت، نسبت به آن شوق پیدا می‌کند و شوق او چنان شدت می‌گیرد که درصدد برمی‌آید آن را اعتبار و جعل کند. مرحوم علامه طباطبایی در زمینه سلسله صدور فعل از فاعل معتقد است یک واسطه از این مقدمات را «باید» تشکیل می‌دهد، لذا مقوم هر اعتباری «باید» است. همچنین ایشان می‌نویسد:

مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است. و این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است ولی انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد، بلکه پیوسته در میان خود و صورت علمی احساسی - که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت - می‌گذارد. مثلاً وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد، نسبت مزبوره را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها تنها که عضلات دست و لبها و فک و دهان و زبان و گلو و مری و معده و کبد و عروق ... هنگام تغذیه انجام می‌دهد نمی‌گذارد بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که سیری داشت گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه خود را «خواهان» و او را «خواسته» خود می‌پندارد. پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که این خواسته خود را (سیری) باید به وجود آورم و چنانکه روشن است در این فکر نسبت (باید) از میان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته شده و در میان انسان و سیری (خواهان و خواسته)

گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری صفت «وجوب» پیدا کرده و پس از آنکه نداشت، و در حقیقت صفت «وجوب» و «لزوم» از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعاله می‌باشد. و در این میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شده (طباطبایی ۱۳۵۹ ج ۲: ۱۸۴-۱۷۹).

بر اساس تحلیل مرحوم طباطبایی هر فعل صادره، مسبوق به یک «بایستی» است، یعنی «باید» از مقدمات اراده است و انجام هر فعلی با وساطت یک اعتبار «بایستی» صورت می‌پذیرد. به نظر می‌رسد در فرایند اراده، آدمی با تصور افعال بدان میل پیدا می‌کند و میل او از چنان شدتی برخوردار می‌شود که تصمیم به رفع موانع گرفته و اراده فعل در او تحقق می‌یابد. ارتکازیات عقلایی ما لزوم بلکه وقوع اعتبار «بایستی» را در هر فعلی بر نمی‌تابد. اصولاً افراد آدمی در فرایند اراده خود در افعال خودشان چه نیازی به اعتبار «باید» دارند. آیا اعتبار چنین بایستی می‌تواند در آدمی به نحوی مؤثر افتد که او را پایبند کند؟ البته این سخن نسبت به اراده شارع ممکن است صادق باشد که او در فرایند اراده تشریحی، یک «بایستی» را اعتبار می‌کند و عقل چون برای او اولویت قائل است انسان را به التزام به «بایستی» او فرا می‌خواند یا نسبت به اراده تشریحی مولای عرفی نیز می‌توان چنین اثری را پذیرفت.

انواع ادراکات اعتباری

اعتباریات عملی که انسان برای حیات و زندگی فردی یا اجتماعی خود آن را ضروری می‌پندارد به اعتبار پشتوانه احساسی و علمی خود به دو نوع عمومی و خصوصی تقسیم می‌شود: اعتباریات عمومی، ثابت و غیر متغیرند (مانند متابعت علم)، ولی اعتباریات خصوصی قابل تغیرند (مانند زشتی و زیباییهای خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعیات) (طباطبایی ۱۳۵۹ ج ۲: ۱۸۶). مرحوم طباطبایی در این زمینه می‌نویسد:

اعتباریات عمومی اعتباراتی هستند که انسان در هر تماس که با فعل می‌گیرد از اعتبار آنها گریزی ندارد یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل، آنها را به وجود می‌آورد از این روی هیچ‌گاه از میان نرفته و تغیری در ذات آنها پیدا نمی‌شود... ولی از راه برخی از آنها در مورد برخی

دیگر می‌شود تصرف نموده و به وجهی اعتبار عمومی را از کار انداخت ... اصول اعتبارات عمومی پیوسته زنده و سرگرم ادامه فعالیت بوده تنها موارد و مصادیق آنها جا به جا می‌شود و جامعه بشری پیوسته به پیشرفت خود در استخدام و استفاده از ماده ادامه داده و سرگرم توسعه و رفع تفسیحات زندگی بوده و هر روز صحنه زندگی دیروزی خود را عوض می‌کند و این لازمه برخورد و فعل و انفعالی است که اصول اعتبارات در همدیگر دارند. و از این بیان نتیجه گرفته می‌شود: تغییر اعتبارات خود یکی از اعتبارات عمومی است (طباطبایی ۱۳۵۹ ج ۲: ۲۰۸-۲۰۶).

مرحوم علامه طباطبایی از اعتبارات عمومی به اعتبارات ماقبل الاجتماع تعبیر می‌کند و در این زمینه می‌نویسد:

نخستین ادراک اعتباری از اعتبارات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت «وجوب» است و این اولین حلقه دایمی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار می‌شود. اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود با اعتقاد «وجوب» صادر می‌شود (طباطبایی ۱۳۵۹ ج ۲: ۱۸۹).

بنابراین به زعم ایشان صدور هر فعلی - اعم از حسن و قبیح، واجب و حرام - در مقام صدور مسبوق به یک «باید» است. بنابراین ممکن است فعلی در مقام صدور مسبوق به «باید» باشد ولی در مقام متعلق به خود فعل فی حد ذاتها محکوم نسبت «نباید» باشد. سپس می‌نویسد: «اعتبار دیگری که می‌توان گفت زائیده بلافصل اعتبار وجوب عام می‌باشد اعتبار حسن و قبیح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطراراً آنها را اعتبار خواهد نمود» (طباطبایی ۱۳۵۹ ج ۲: ۱۹۱). بنابراین ایشان قائلند دو گونه حسن و قبیح وجود دارد: نخستین حسن و قبیح متعلق به فعل در حین صدور، و دیگر حسن و قبیح متعلق به فعل فی حد ذاته است. مرحوم علامه طباطبایی از انتخاب «أخف و أسهل» و «اصل استخدام و اجتماع»، «اصل تابعیت» به عنوان اعتبارات قبل الاجتماع یاد می‌کند. البته اعتبارات ماقبل الاجتماع به موارد یاد شده خلاصه نمی‌شود. با تأمل در اعتبارات، می‌توان اعتبارات دیگری نیز به موارد یاد شده افزود. اعتبارات ماقبل الاجتماع، اعتباراتی‌اند که از پشتوانه فطری برخوردارند و بدین جهت ثابت و جاودانه‌اند.

مرحوم علامه طباطبایی دسته دیگر اعتبارات را مابعدالاجتماع می‌داند. تکامل اجتماعی انسان و نیازهای روزافزون او به تنظیم حیات مدنی و فردی، او را به ساخت اعتبارات واداشته است و همچنان این روند تولید اعتبارات ادامه دارد. مع الوصف با پژوهش تاریخی هم می‌توان با بازگشت به ریشه‌ها، اصول اساسی اعتبارات را مورد شناسایی قرار داد. برخی عالمان بر این باورند که «مالکیّت»، «کلام» و «ریاست» اصول سه‌گانه اعتبارات مابعدالاجتماعی است. امور اعتباری مابعدالاجتماع دارای ویژگیهای ذیل می‌باشد:

- ۱- مفاهیم اعتباری ساخته ذهن انسانی است و آدمی آن را برای حیات اجتماعی خویش وضع می‌کند.
- ۲- مفاهیم اعتباری مبتنی بر احتیاجات انسان و متناسب با مقتضیات تاریخی و اجتماعی او خلق می‌شود، لذا نسبی و تغییرپذیرند.
- ۳- نسبی و منطقی‌ای بودن مفاهیم اعتباری ایجاب می‌کند که از قابلیت نسخ شدن و جایگزین گردیدن با اعتبارات دیگر برخوردار باشد.

ماهیت اراده الهی و نسبت بین طلب و اراده الهی

ماهیت اراده الهی

از آنجایی که احکام شرعی نتیجه اراده تشریحی خداوند متعال است برای دستیابی به اعتباری بودن حکم شرعی بایسته است در زمینه اراده الهی به اجمال و اختصار مباحثی ارائه شود. اراده یکی از صفات خداوند متعال است. متکلمین در اینکه اراده الهی از صفات ذات است یا از صفات فعل اختلاف نظر دارند. مشهور متکلمین بر این باورند که اراده از صفات فعل می‌باشد. این گروه از متکلمین با بهره‌گیری از معیار قابلیت سلب از خداوند برای صفت فعل و عدم قابلیت سلب برای صفت ذات، اراده الهی را که قابل سلب از خداوند است «اراد الله شیئاً و لم یرد شیئاً آخره» از صفات فعل دانسته‌اند.

امام خمینی در این زمینه معتقد است اراده الهی واجد دو مرتبه است: مرتبه نخست، اراده در مقام فعل است که در این مقام اراده حضرت حق عین فعل او و فعل او همان اراده اوست. مرتبه دیگر از اراده الهی در مقام ذات است که خلوق ذات از این اراده ممکن نیست، چون اگر اراده صفت ذات نباشد لازم می‌آید افعال خداوند متعال مانند فاعلهای طبیعی بدون اختیار بوده و او

مجبور به انجام آنها باشد. بنابراین خداوند صرفنظر از مخلوقات، مرید است و ذات مقدس او مراد است؛ لذا اگر اراده را صفت ذات بدانیم ذات آن حضرت مرید و مراد خواهد بود (امام خمینی ۱۳۶۲: ۲۴). بر اساس این طرح، اراده از صفات ذات بوده و از سوی دیگر صفت عین ذات است. مع الوصف این تحلیل مورد اشکال واقع شده است و آن اینکه چگونه علم خداوند عین اراده اوست در حالی که علم هم به خیرات تعلق می‌گیرد و هم به شرور ولی اراده تنها به خیرات تعلق می‌گیرد. حضرت امام خمینی^(ره) در پاسخ این اشکال می‌فرماید: پاسخ این اشکال را امامان فلسفه در کتابهایشان فرموده‌اند و آن اینکه افاضه خیرات منافاتی با ذات وجود مطلق ندارد بلکه لازم ذات او افاضه خیرات است و معنای اراده الهی این است که افاضه خیرات بر حسب ذات مورد رضایت حق تعالی است و نسبت اراده الهی که به خیرات تعلق دارد و به شرور تعلق ندارد با علمی که عین ذات است و به همه چیز تعلق دارد نسبت سمع و بصر حق تعالی است که با وجود اینکه سمع و بصر عین ذات حق تعالی است به شنیدنیها و دیدنیها نیز تعلق دارد. پس ذات حق تعالی علم است به هر معلوم، سمع است به هر مسموع، و بصر است به هر مبصر، و همچنین اراده حق تعالی که متعلق است به خیرات عین ذات اوست (امام خمینی ۱۳۶۲: ۳۰).

اتحاد طلب و اراده

یکی از مبادی تصدیقی که در اثبات فرضیه اعتباری بودن احکام شرعی مؤثر می‌افتد اتحاد طلب و اراده است. اصولیین و متکلمین بر این باورند که بین اراده و طلب اتحاد برقرار است. ولی اشاعره معتقدند که طلب و اراده نمی‌توانند متحد باشند، زیرا اتحاد طلب و اراده موجب دو تالی فاسد است، زیرا اگر گفته شود تکالیف خواسته شده از کفار و فساق از جانب خداوند طلب شده است مراد خدا نیز هست چون این تکالیف به مرحله عمل نمی‌رسند باید گفت اراده خداوند اراده جلی نیست، یعنی حقیقتاً طلب نیست بلکه طلب صوری است یا اگر آن را اراده حقیقی دانستیم باید قبول کنیم که اراده خداوند متعال از مرادش تخلف کرده که هر دو باطل است. در نتیجه، باید گفت که طلب و اراده با هم متحد نیستند.

آخوند خراسانی در پاسخ به اشکال مذکور اراده خداوند را به دو قسم تقسیم می‌کند: قسم اول اراده تکوینی که همان علم به نظام هستی است، یعنی علم خداوند به نظام آفرینش علت خلق جهان آفرینش است. قسم دوم اراده تشریحی که همان علم خداوند به مصلحت در فعل مکلف

است و این علم به مصلحت منشأ تکلیف می‌شود و آن اراده‌ای که تخلف آن محال و ممتنع می‌باشد اراده تکوینی است نه اراده تشریحی (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۸۹)

به تعبیر دیگر، اراده تکوینی الهی به معنای حب متعلق به افعال اختیاری خودش که صفتی ذاتی، ازلی، واحد و عین ذات می‌باشد و تعلق آن به افعال موجودات خارجی نظیر علم ذاتی است که بالاصاله به ذات مقدس و بالذبح به آثار و تجلیت وی تعلق می‌گیرد. همچنین حب الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالذبح به آثار وجودش از آن جهت که رشحه‌ای از خیر و کمال الهی‌اند تعلق می‌گیرد و به همین لحاظ است که اراده نام می‌گیرد. بنابراین با علم و حب به ذات و بالذبح به آثار و تجلیات، اراده تکوینی فعلیت داشته، در نتیجه مراد نیز محقق می‌گردد و تخلف از آن ممتنع می‌باشد.

ولی اراده تشریحی الهی به معنای دوست داشتن صدور افعال خیر از فاعلهای مختار است، لذا تخلف از آن محال و ممتنع نمی‌باشد. خداوند متعال در اراده تشریحی خویش با اعتبار «بایستی» یا «نبایستی» که به افعال و اعمال بندگان به صورت مستقیم یا غیر مستقیم تعلق دارد آنها را به افعال خیر خوانده و از اعمال شرّ باز داشته است به اعتبار شرعی که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به اعمال بندگان تعلق گرفته است حکم شرعی گفته می‌شود. گزاره‌های کتاب و سنت از چنین اعتباری حکایت می‌کنند.

استدلال بر اعتباری بودن احکام شرعی

ادله اصولیین در اعتباری بودن احکام

پس از تبیین مفاهیم اعتبار، اراده الهی و ماهیت اراده تشریحی بایسته است تا فرضیه اعتباری بودن احکام شرعی اثبات شود. اصولیین احکام شرعی را اعتباری تلقی کرده و وجود نسبت تضاد بین احکام شرعی را منکر شده‌اند. ادله آنها را می‌توان به شرح ذیل خلاصه کرد:

- ۱- تفاوت موجودات تکوینی مانند خورشید، کوه، دریا، نماز با حج و جهاد یک امر بدیهی است، لذا نمی‌توان اراده الهی را در پدیدار ساختن پدیده‌های تکوینی و نماز و حج یکسان دانست.
- ۲- موجودات تکوینی در تحقق و وجود منوط به اراده انسانی نیستند. درحالی که پایبندی و تحقق اموری چون نماز یا روزه یا حج و معاملات منوط به اراده و اختیار انسان است.
- ۳- تقسیم اراده الهی به تشریحی و تکوینی، اماره و کاشف اعتباری بودن احکام شرعی است.

اعتباری بودن احکام از منظر امام خمینی

حضرت امام خمینی احکام را از مقوله امور اعتباری می‌داند که تنها در وعای اعتبار می‌توان برای آنها وجودی در نظر گرفت. ایشان می‌نویسد: همه انشائیات از امور اعتباری‌اند که تنها در وعای اعتبار تحقق دارند و معقول نیست که از انشائیات، امور حقیقی تکوینی اصیل ایجاد گردد. چنانکه هیأت امر و نهی برای بعث و زجر اعتباری در مقابل بعث و زجر تکوینی وضع شده است. بنابراین وقتی قائل می‌گوید: «صلِّ». این هیأت در ایجاد بعث و تحریک اعتباری استعمال شده است. بنابراین انشاء (علت) امر اعتباری است و منشأ (معلول) نیز باید اعتباری باشد... بنابراین احکام از امور اعتباری‌اند که وجود حقیقی آنها جز در وعای اعتبار تحقق ندارد (امام خمینی ۱۳۶۷ ج ۲: ۱۳۶؛ ۱۴۱۳ ج ۱: ۱۲۷).

بنابراین از منظر امام خمینی^(ره) حقیقی بودن احکام غیر معقول است. هیأت امر و نهی در حکم علت وجوب و حرمتند و از آنجایی که این دو هیأت از امور اعتباری‌اند وجوب و حرمت نیز باید اعتباری باشند.

امام خمینی در کتاب *الواهر الهدایة* می‌نویسد: تمامی انشائیات از امور اعتباری‌اند که جز در وعای اعتبار تحقق ندارند. وجود اصیل حقیقی برای آنها متصور نیست و مراد از «ان الانشاء قول قصد به ثبوت المعنی فی نفس الامر» این است که انشاء منشأ برای انتزاع منشأ و ثبوت آن در وعای اعتبار است. به نحوی که الفاظی که به وسیله آنها انشاء واقع می‌شود مانند امر و نهی مصادیق ذاتی برای لفظ و عرضی برای معنی منشأند نه اینکه الفاظ علل برای معانی منشأ به شمار آیند. بنابراین بین انشاء و منشأ رابطه علی و معلولی حقیقی برقرار نیست. بدیهی است منشائیت انشاء برای منشأ تنها به جعل و وضع است. اصولاً بین امور اختراعی و وضعی رابطه علی و معلولی متصور نیست. پس برای معنای منشأ وجود اصیل متصور نیست، بلکه منشأ تنها امر اعتباری است که از انشاء نشأت می‌گیرد. پس هیأت امر وضع شده است تا در معنای بعث و تحریک اعتباری استعمال شود... نتیجه آنکه همه انشائیات از جمله احکام خمسہ تکلیفیه وجود حقیقی ندارند، بلکه امور اعتباری‌اند که وعاء و ظرف تحقق آن عالم اعتبار است (۱۴۱۳ ج ۱: ۱۲۸ - ۱۲۷). حضرت امام در کتاب *مناهج الوصول الی علم الاصول* می‌نویسد: با استدلالهای یاد شده روشن می‌شود که بین احکام

خمسه تضاد وجود ندارد (۱۴۱۴ ج ۲: ۱۳۸)، زیرا از امور اعتباری‌اند که وجود خارجی و حالتی از موضوع خارجی نیستند بلکه قائم به نفس معتبر می‌باشند.

امام خمینی در کتاب *الوسائل* نیز در زمینه ماهیت احکام وضعی آنها را مانند حکم تکلیفی از امور اعتباری می‌داند که تابع کیفیت اعتبار و جعل معتبرند (۱۳۸۵ ج ۱: ۱۱۷-۱۱۴). در کتاب *البیع* نیز می‌نویسد: «و هو انه لا ريب في ان تلك الامور الاعتبارية لا واقعية لها الا في افق الاعتبار» (۱۴۲۱ ج ۱: ۲۰۵).

همچنین می‌نویسد: تردیدی نیست که عقد و بیع و دیگر امور اعتباری تحققشان به تبع وجود اطراف و متعاقدین است ولی بقای اعتباری آنها تابع بقای اطراف نیست (۱۴۲۱ ج ۴: ۱۲۷-۱۲۶). وی در بخش دیگری از کتاب *البیع* می‌نویسد: اسباب و مسببات در امور اعتباری از عقود و ایقاعات در ترتب مسببات بر اسبابشان به صورت قهری مانند امور تکوینی واقعی نیستند. چون مسببات نیز در امور اعتباری، اعتباری‌اند و در تحقق اعتباری از مبادی خاصه خود تبعیت می‌کنند. چنانکه الفاظ بیع در اعتبار عقلایی برای نقل بیع به مشتری و ثمن به بایع وضع شده‌اند (۱۴۲۱ ج ۴: ۱۶۶-۱۶۵). لذا شایسته نیست که امور اعتباری با امور تکوینی واقعی خلط شود (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۴: ۳۶۸-۳۶۹).

از جمله نتایج مترتب بر اعتباری بودن احکام شرعی این است که بین احکام خمس نسبتهای اریمه برقرار نمی‌شود، زیرا نسبتها ناظر به امور واقعی و تکوینی است. لذا نمی‌توان بین احکام خمس نسبت تضاد برقرار کرد. همچنین این نظریه در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در محاذیر خطابی و امتناع اجتماع امر و نهی در شیء واحد مؤثر می‌افتد.

نتیجه‌گیری

۱- به اعتبار شرعی که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به اعمال بندگان تعلق گرفته است حکم شرعی گفته می‌شود.

۲- در اراده الهی «بایستی» و «نبایستی» برای یک سلسله اغراض و مصالح برای تحقق فعل از ناحیه فاعل مختار تشریح شده است.

۳- احکام شرعی مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس‌الامری است، لذا ورای هر اعتبار واقعی است چنانکه ورای جعل احکام شرعی اجتماعی تسهیل در تفاهم و معیشت اجتماعی قرار گرفته است.

۴- امام خمینی معتقدند هیأت‌های امر و نهی انشائاتی‌اند که برای بعث و زجر اعتباری وضع شده‌اند، لذا منشأ آنها، یعنی احکام نیز باید اعتباری باشد.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۲۴ ق) *کلمة الاصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق) *اشیاء الالهیات*، ابراهیم مذکور، منشورات مکتبه آیت الله المرعشی.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۵ ق) *الوسائل*، مع تدریسات لمجتبی الطهرانی، مؤسسه اسماعیلیان للطباعة والنشر و التوزیع.
- _____ . (۱۴۲۱ ق) *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۴۱۴ ق) *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۴۱۳ ق) *انوار الهدایة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۶۷) *تهذیب الأصول*، تقریراً لبحث آیه الله العظمی السید روح الله الموسوی الخمینی، للسیحانی، قم: انتشارات دارالفکر.
- _____ . (۱۳۶۲) *طلب و اراده*، ترجمه و شرح احمد فهری، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- بهمینار. (۱۳۷۵) *تحصیل*، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- ترکه اصفهانی، علی بن محمد. (۱۳۶۰) *تهذیب القواعد*، با حواشی آقا محمدرضا قمش‌های و آقا میرزا محمود قمی، به تصحیح سید جمال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۱۱ ق) *مختصر المعانی*، قم: دار الفکر.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۵۹) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، باورقی مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
- _____ . (۱۴۲۰ ق) *نهاية الحكمة*، تصحیح و تعليق عباس علی زارعی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۶) *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م) *اسفار الاربعة*، بیروت.



پروفیسر شہباز گل شاہین پوری
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ



پروفیسر شکیل احمد
پرنسپل جامعہ اسلامیہ
پرنسپل جامعہ اسلامیہ