تبیین اعتباریات با تکیه بر نظام اغراض و ارزش ها

- معنای اعتبار
- اعتباریات از دیدگاه محقق اصفهانی رحمه‌الله
  - اعتباریات از دیدگاه محقق اصفهانی رحمه‌الله
- اغراض و ارزش ها؛محور تمام علوم انسانی
  - تحلیل عناصر بحث:غرض،ارزش،اعتبار
  - نظائری برای اموری اعتباری:
  - انواع ارزش:ارزش های نفسی؛ارزش های تابعی
  - وضوح اغراض در معاملات
- برهان پذیر بودن اعتباریات
  - برهان پذیر بودن اعتباریات
  - مقصود از برهان در اعتباریات
  - روابط نفس الامری؛پشتوانه اعتباریات
  - برهان پذیری اعتباریات در کلام علامه طباطبایی
- مباحث اغراض و قیم؛نظر به عالم ثبوت نه اثبات
- پیوست‌ها
  - پیوست شماره ۱ :الاعتباریات النفس الامریه
  - پیوست شماره ۲:«ال واقعیه للاعتباریات و ال برهان علیها» فی کلام العلماء
  - پیوست شماره ۳:واضح بودن اغراض برای حاکم

- پیوست شماره ۴: استفاده از اغراض در فقه در کلام فقها
- پیوست شماره ۵:برهان در لغت و اصطلاح منطق
- پیوست شماره ۶:شواهد واقعی بودن اعتباریات در کلمات علماء
- پیوست شماره ۷:یقینی بودن اعتباریات در دیدگاه محقق لاهیجی و سبزواری

معنای اعتبار

[1] کلمه اعتبار یعنی چه؟ این کلمه‌ی اعتباری زیاد تکرار می شود؛اما ّ اگر تحلیل دقیقش به خوبی صورت بگیرد و مبادی این اعتبار برای ما خوب واضح شود ذهن، دائما ً در تحلیل مسائل دچار مشکل نمی‌شود و به روشنی حرکت می‌کند.

اصل لغت اعتبار از ماده «ع ب ر» است و لغت قرآنی هم هست و معنای عرفی آن هم نسبتا ً واضح است. «عَبَرَ» به معنای عبور کردن و از چیزی گذشتن است که اگر به باب افتعال برود یعنی شخص در صدد عبور برمی‌آید؛ مثل «کسب» که یعنی آن چیز به دستش آمد اما «اکتساب» یعنی خودش رفت در صدد کسب؛ «عبر» یعنی عبور کرد؛ «اعتبر» یعنی در صدد عبور برآمد یعنی با توجّه، آگاهانه و با قصد، این عبور را انجام داد؛ این می‌شود اعتبار به معنای عبرت گرفتن و از چیزی چیز دیگر را دیدن.

انواع مفاهیم اعتباری

این لغت در اصطلاحات مختلف کاربردهای مختلف پیدا کرده است؛ به‌خاطر معضلی که فعلا ً هست که کمبود لفظ در برابر معانی است. علماء در فضاهای علمی وقتی فکر و بحث می‌کنند، بالوجدان با ازدیاد حیثیت مواجه هستند، حال آن که لفظ تا بیاید وضع شود و انس پیدا شود سخت است، لذا از کارهای زیبایی که بشر انجام می‌داده این بوده که از لفظی که پیش خود داشته و معنای آن حاضر بوده، با قرینه، دهها جور معنا قصد می‌کند؛ یک مدلول تصوری دارد و با هزار نوع قرینه، مقاصد و مدلولهای تصدیقی خودش را افاده می‌کند. کلمه اعتبار هم لغتش یک چیز بوده که علماء در فضاهای مختلف از آن استفاده‌های مختلف کرده‌اند. شاید در «نهایة الحکمة» بود که علامه طباطبایی فرموده بودند که ۵ یا ۶ معنا برای اعتبار هست، آن هم در آن فضای کتاب خودشان.[2]

اعتباریّات نفس الامری و اعتباریّات حقوقی

به‌عنوان نمونه در منظومه هم هست: به دستهای از اعتباریّات،می‌گویند اعتباریّات ِنفس الامری [3]. یعنی کلمه نفس الامر را به آن اضافه می‌کنند.اعتباریات ِاخلاق و حقوق و امثال اینها نیست؛ اعتباریات ِنفس الامری است.

چرا به آن اعتباریات می‌گویند؟ یعنی از مقولات نیست. نفس الامری است یعنی چه؟ یعنی منشأ انتزاع دارد. به عبارت دیگر به اصطلاح کلاسیک یعنی معقول ثانی فلسفی. صرفا ً در ذهن ما نیست، فقط اعتبار ما نیست، نفس الامری است. خارجیت دارد؛ ذهن ما هم نباشد این ها هست اما در عین حال اعتبار است، یعنی چه؟ عروضش در ذهن است، اتصافش در خارج است.این اعتباریات از حیث حوزه کاربرد، کاملا ً با اعتباریات حقوقی و اخلاقی.

در مورد این قسم دوم، علامه فرمودند که ال برهان علیها و أنّها صرف دعوی[4]. صرف دعواست و هیچ بهرهای از نفس الامریت ندارد به خلاف وحدت، کثرت، علّیت، ماهیت، انواع مقولات، وجود، عدم.سبق و لحوق.

بررسی اعتباریّات در کلام علامه طباطبایی رحمهاللّه

اگر کسی بخواهد حرف علامه طباطبایی را ببیند در چند جا باید نگاه کند:

۱و۲.یکی در رساله اعتباریات که در تبریز نوشتهاند[5] و در کتاب رسائل سبعهشان چاپ شده با عنوان مقالة فی الاعتباریات[6] در دو مقاله[7]،

۳.یکی دیگراعتباریّاتی که در نهایه دارند[8]،

۴. یکی اعتباریاتی که در اصول فلسفه دارند[9]،

۵.یکی هم اعتباریاتی که (شاید در چند جا) لااقل یک جا در المیزان مطرح میکنند[10] [11].

در مقاله اصول فلسفه از همین شعر و تشبیه و استعاره شروع میکنند که اعتباریات را توضیح دهند که دور نیست که مقتبس از فرمایش استادشان، مرحوم اصفهانی باشد.اگر شما اعتباریات اصول فلسفه را ببینید می بینید شروع ایشان، مبنا گذاری ایشان و خلاصه همه مطالبشان از همین حرف استادشان است. علامه طباطبایی از شعر حافظ و استعاره شروع میکنند[12] همانطور که مرحوم اصفهانی هم از اسد ، رجل شجاع است شروع می کنند.[13]

---

[1] این مقاله تنظیم و تبویب جلسات فقه سال ۱۳۹۸ از تاریخ ۸/۷/۱۳۹۸تا ۱۷/۷/۱۳۹۸ و همین طور جلسه ۱۳/۸/۱۳۹۸می باشد.برای تدوین و تنظیم،هم چنین از مقاله اعتباریات و مباحث جلسات رساله حق و حکم از جلسه دوم به تاریخ۲۲/۷/۱۳۹۷تا جلسه ششم به تاریخ ۶/۹/۱۳۹۷ بهره گرفته شده است.

[2] للاعتباري ّفيما اصطلحوا عليه معان اخر - غير ما تقدّم (الذي هو الاعتباري ّخلاف الحقيقي ّ، و هو إما ّ من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الخارج، مترتّبا عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيّته حيثيّة عدم ترتّب الآثار الخارجيّة، لاستلزام ذلك انقلابه عما ّ هو عليه، كالوجود، و صفاته الحقيقيّة - كالوحدة و الوجوب و نحوها - أو حيثيّة أنّه ليس في الخارج، كالعدم، فلا يدخل الذهن، و إلا ّانقلب الى ما يقبل الوجود الخارجي ّ، فلا وجود ذهني ّ لما لا وجود خارجي ّ له و إما ّ من المفاهيم التي حيثيّة مصداقها حيثيّة أنّه في الذهن، كمفهوم الكلّي ّ، و الجنس، و الفصل، فلا يوجد في الخارج؛ و إلا ّانقلب)- خارجة من بحثنا

أحدها: ما يقابل الأصالة بمعنى: منشأيّة الآثار بالذات، المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود و الماهيّة.

الثاني: الاعتباريّ بمعنى: ما ليس له وجود منحاز عن غيره، قبال الحقيقيّ الذي له وجود منحاز؛ كاعتباريّة مقولة الإضافة الموجودة بوجود موضوعها، و كاعتباريّة النسبة الموجودة بوجود طرفيها ، على خلاف الجوهر الموجود في نفسه.

الثالث: المعنى التصوّريّ أو التصديقيّ الذي لا تحقّق له في موارء ظرف العمل. (نهايه الحكمه،المقاله الحاديه عشره،الفصل العاشر:۲۵۸)

[3] لكن ليعلم أن الماهيّة اعتباريّة انتزاعيّة و إن كانت من الاعتباريات النفس الأمريّة إلا أن اعتباريتها لا تنافي تحققها بواسطة الوجود الحقيقي بل تؤكده (شرح المنظومه(مع تعليقات آيه الله حسن زاده)،ج ۱،ص ۱۴۴)سابق بر ايشان،مرحوم آقا حسين خوانسارى در حاشيه خود بر شفاء(الحاشية على الشفاء، ص ۵۹۷)و ملانظر على گيلانى در رساله تحفه(منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران، جلد: ۴، صفحه: ۷۷۰)از اعتباريات نفس الامريه با اين عنوان، ياد كردهاند.براى مطالعه بيشتر به پيوست شماره ۱ مراجعه فرماييد.

[4] نهايه الحكمه،المرحله الحاديه عشره،الفصل العاشر،تنبيه:۲۵۹

[5] با توجه به تاريخ نگارش رساله كه در پايان دو مقاله ياد شده است(سال ۱۳۴۸هجرى قمرى) و با عنايت به زندگى نامه خودنوشت مرحوم علامه،(به سال 1304 براى تكميل تحصيلات خود عازم حوزه علمى نجف گرديد...سال 1314 بر اثر اختلال وضع معاش ناگزير به مراجعت شده، به زادگاه اصلى خويش(تبريز) برگشتم)اين رساله در نجف نگارش يافته است و ظاهراً در تبريز به مرحله طبع ميرسد.علاوه بر اينكه خود علامه به اين مطلب تصريح كرده است: از آثار مختصرى كه هنگام تحصيل در نجف تهيه كرده‌ام:رساله در برهان، رساله در مغالطه، رساله در تحليل، رساله در تركيب، رساله در اعتباريات (افكارى كه ساخته خود انسان است)، رساله در نبوات و منامات.(مرزبان وحى و خرد،ص ۴۲)

[6] مجموعه رسائل العلامه الطباطبائى،۳۴۰-۳۷۷

[7] هر دو مقاله در كنار هم با عنوان المقاله الاولى:كيفيه استتباع الامور الحقيقيه للامور الاعتباريه و المقاله الثانيه: في كيفيه ترتّب الامور الحقيقيه على الاعتباريات و الامور الوهميه چاپ شده است.

[8] نهايه الحكمه،المرحله الحاديه عشره،الفصل العاشر،تنبيه:۲۵۸-۲۵۹

[9] اصول فلسفه و روش رئاليسم،مقاله ششم،ج: ۲ ،ص:۱۳۸

[10] الميزان،ج ۸،ص ۵۳،هم چنين ج ۵،ص ۱۰،هم چنين ج ۳،ص ۱۴۴

[11] علاوه بر اين موارد،ايشان در رساله التركيب(چاپ شده در ضمن مجموعه رسائل العلامه الطباطبائى،ص ۳۰۶-۳۰۹)و در رساله الانسان في الدنيا(چاپ شده در مجموعه رسائل توحيدى،ص۱۸۸-۱۹۴)نيز به بررسى اعتباريات مى پردازد.

[12] مقاله ششم ،اعتباريات و علوم غير حقيقى يا انديشه‌هاى پندارى

حافظ گويد:

سروى چو تو بوستان ندارد	ماهى چو تو آسمان ندارد

فردوسى گويد:

يكى اژدها و يكى نره شير!(اصول فلسفه و روش رئاليسم؛ ص۱۵۱)	دو نيزه دو بازو دو مرد دلير

[13] مرحوم شهيد مطهرى نيز در اين باره مى گويند: اين بحث بدون شك يك ابتكار خيلى خيلى با ارزشى است، نقصش فقط اين است كه اين يك مطلبى بوده كه ايشان شخصاً به آن رسيده‌اند و بعد هم فكر كردند و در آن پيش رفتند، ولى آن را با كلمات قدماى خودمان مربوط نكردند كه معلوم شود ريشه اين حرف در كلمات امثال شيخ در مورد عقل عملى و عقل نظرى چيست. اگر از حرفهاى آنها شروع مى‌كردند و بعد پيوند مى‌دادند با حرف خودشان، بهتر بود، و علت اين كه از كلمات فلاسفه قديم اين مبحث قطع شده است اين است كه ايشان از علم اصول به اين مطلب رسيدند نه از فلسفه، و اولين الهام‌بخش ايشان هم حرفهاى مرحوم حاج شيخ محمد حسين اصفهانى بوده است در باب اعتباريات، كه ايشان دنبالش را گرفته‌اند و رفته‌اند تا اينجا، لذا آن را با حرف هاى فلاسفه ارتباط داده‌اند.(مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى ؛ ج13 ؛ ص۷۱۷ پاورقى ۱)

اعتباریّات از دیدگاه محقق اصفهانی رحمه‌الله

اعتباریّات از دیدگاه محقق اصفهانی رحمه‌الله

اعتبار در فضای بحث های فقهی حقوقی،به چه معنا است؟

مرحوم اصفهانی در رساله حق و حکم، اول فرمودند:

> **الملک لیس من المقولات العرضیة رأساً و اصلا[1].**

اصل از مقولات نیست بعد سه دلیل آوردند که ملک از مقولات نیست[2].بعد می‌فرمایند:

> **ربّما یتوهم أنّ الملک العرفی و الشرعی من الأمور الانتزاعیة الموجودة بوجود منشأ انتزاعها[3]**

در این جا مرحوم اصفهانی می خواهند بگویند ملکیت حتی از معقولات ثانیه فلسفی هم نیست. معقول ثانی فلسفی حتماً منشأ انتزاع دارد. یعنی عروضش در ذهن است ولی اتّصاف حتما در خارج است.ولی در ملکیّت، این هم نیست.[4]

بعد از این ها می فرمایند:

> **بل التحقیق الحقیق بالتصدیق فی جمیع الوضعیات العرفیة أو الشرعیة: أنّها موجودة بوجودها الاعتباری، لا بوجودها الحقیقی، بمعنی أنّ المعنی سنخ معنی بحیث لو وجد خارجا بوجوده الخارجی لکان إمّا جوهرا بالحمل الشائع، أو کیفا کذلک، أو إضافة أو جدة بالحمل الشائع، لکنه لم یوجد بهذا النحو من الوجود، بل أوجده من له الاعتبار بوجوده الاعتباری، مثل الأسد بمعنی الحیوان المفترس معنی لو وجد بوجوده الحقیقی لکان فردا من نوع الجوهر، لکنه قد اعتبر زید أسدا، فزید أسد بالاعتبار، حیث اعتبره المعتبر أسدا، و الفوقیة معنی لو وجد فی الخارج حقیقة لکان من مقولة الإضافة، لکن قد اعتبر علم زید فوق علم عمرو، قال تعالی:وَ فَوْقَ کُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِیمٌ و البیاض و السواد لو وجدا فی الخارج لکانا فردین من مقولة**

> **الكيف المبصر، لكنهما ربّما يوجدان بوجودهما الاعتباري، فيقال «قلب زيد أبيض» و «قلب عمرو أسود»**
>
> **فكذا الملك معنى لو وجد في الخارج لكان جدة أو إضافة مثلا، لكنه لم يوجد بذلك النحو من الوجود، بل وجد بنحو آخر عند اعتبار المتعاملين مالكا شرعا أو عرفا، و العين مملوكة شرعا أو عرفا، و هذا نحو آخر من الوجود ساريٍ و جاريٍ في كل موجود بلحاظ جهة داعية إلى الاعتبار به يكون موضوعا للاحكام و الآثار شرعا و عرفا، فالعين الخارجية ربّما تكون جِدَة الخارجية الحقيقية، لزيد و جِدَة الاعتبارية،لعمرو مثلا[5]**

ایشان می‌گویند که ملکیت، امری اعتباری است؛ یعنی ملک، یک مقوله حقیقی واقعی دارد و بعد ذهن، آن مقوله را به نحو اعتباری در جایی که واقعاً مصداق آن نیست قرار می‌دهد و آن مطلب را به عنوان ملکیت اعتبار می‌کند. بعد سه مثال آوردند:

اسد، یک موجود عینی خارجی است (شیر بیشه) وقتی ما می‌گوییم «زیدٌ اسدٌ» زید واقعا اسد نیست، بلکه از آن جهت که معتبر، او را به عنوان اسد فرض و اعتبار کرده اسد نامیده شده است.

فوقیت اگر در خارج باشد، امری عینی و از مقوله اضافه است (مانند فوقیت این کتاب نسبت به زمین) اما گاه اعتبار می‌شود در مورد علم زید نسبت به علم عمرو، و می‌گوییم علم زید فوق علم عمرو است.

سفید و سیاه خارجی از مقوله کیف مبصرند؛ اما گاهی ما به نحو اعتباری می‌گوییم قلب زید سفید و قلب عمرو سیاه است. این اعتباری است.

بعد می‌گویند ملکیت هم همین طور است.

اقوال مختلف در تحلیل حقیقت مجاز

اگر خاطرتان باشد،در تحلیل حقیقت مجاز ، سه قول در طول همدیگر مطرح شد و واقعا مسئله به لحاظ تحلیل ادبی به اوج خود رسید:

مجاز لفظی: استعمال لفظ در خلاف موضوع له با قرینه صارفه. «رایت اسداً یرمی» یرمی قرینه صارفه است برای استعمال اسد در غیر موضوع له.

مجاز عقلی (به معنای اول)(قول سکاکی) توسعه موضوع له با قرینه موسِّعه، نه قرینه صارفه. یعنی موضوع له را توسعه داده‌ایم. یعنی اسد همان اسد است، اما با «یرمی» ادعا کرده‌ایم که معنای شیر، معنای موسّعتری است هم شامل شیر بیشه می‌شود و هم شامل زید.

[6].

مجاز عقلی (به معنای دوم) (قول شیخ محمدرضا اصفهانی در وقایه الاذهان) نه تصرفی در معنا می‌کنیم به صَرف، و نه تصرفی در معنا می‌کنیم به توسعه؛ بلکه مصبّ ادعا، معنا نیست، مصبِّ ادعا خود زید است که زید را می‌کنیم طبیعت دیگر. یعنی اسد همان شیر

بیشه است و فرد دیگر ندارد؛ اما طبیعت زید را طبیعت اسد می‌کنیم لذا دیگر واضح می‌شود که غرّش هم دارد، چنگال هم دارد و ... . مکرر گفتم درک مجاز عقلی به معنای اخیر، یکی از قله‌های لطافت ذهن اصولیین است در درک لطائفی که خداوند متعال برای ذهن نوع بشر قرار داده است. کشف این مطلب، کار خیلی مهمی است[7].

بر اساس مبنای سوم،الآن در ملکیت هم دارد یک نحو اعتبار صورت می‌گیرد. یعنی ملکیت، وجود حقیقی مقوله نیست؛بلکه وجود اعتباری مقوله است. بعد اعتبار را توضیح می دهند؛ می‌فرمایند امر اعتباری طوری است که اگر فرض بگیریم در خارج موجود بشود می‌شود مقوله اضافی؛ یعنی من ادای اضافه را در آوردم ای به عبارت دیگر شبیه‌سازی کردم.

به عبارت دیگر آن را خدا نیافریده است؛ ولی طوری قرارش می دهیم که اگر خدا بخواهد ایجاد کند از آن مقوله خاص است. مثلاً اسد بمعنی الحیوان المفترس معنایش روشن است لو وجد بوجوده الحقیقی فی الخارج لکان فردا من نوع الجوهر. لکنه قد اعتبر زید اسداً. زید اسد نیست اما من ادعاءً می‌گویم: زید اسدٌ بالاعتبار حیث اعتبره المعتبر اسداً پس به وجود حقیقی اسد نیست این مثالی که ایشان زدند تمام محور مقاله اعتباریات اصول فلسفه شده است.

بحث ایشان را می‌بینیم که خوب جلو رفته است. اما دیگر نتیجه اش این شده که ملکیت و اعتباریات ،از عرصه نفس الامر شسته شده است . شده است صرفاً یک اعتبار در افق نفس.

ال برهان علی الاعتباریات

علامه طباطبایی هم در مقاله ششم اصول فلسفه وقتی می‌خواهند به سراغ انقسام اعتباریات بروند ابتدا می‌گویند:

> **چنانكه از نتيجه 6 كه در آغاز سخن گرفتيم، روشن است،در مورد اعتباريات نمي‌توان دست توقّع به سوي برهان دراز كرد، زيرا مورد جريان ِبرهان، حقايق مي‌باشند و بس و از راه ديگر در نوع انسان مثلاً كه روزگارهاي دراز و سده هاي متراكم از تاريخ پيدايش وي كه به ما تاريك است گذشته و بوساطه تكاثر تدريجي جهان، احتياج فردي و نوعي كه روز به روز كشف شده و هر روز اعتباريات و افكاري تازه‌تر و پيچيده‌تر به گذشته افزوده نمي‌توان از ميان انبوه توده‌هاي متراكم ِاعتبار، ريشه‌هاي اصلي را پيدا نمود.ولي چيزي كه هست اين است كه اجتماع امروزه ما با معلومات اعتباري و اجتماعي تدريجاً و به مرور زمان روي هم چيده شده و از اين روي ما مي‌توانيم با سير قهقري به عقب برگشته و به سر چشمه اصلي اين زايندهٔ رود اگر هم نرسيديم، دست كم نزديك شويم.**
>
> **و هم چنين: با كنجكاوي در اجتماع و افكار اجتماعي ملل غير متر قّي كه اجتماعات و افكاري (نسبتاً) ساده دارند و يا بررسي اجتماعات ساير جانوران زنده، معلوماتي به دست آوريم.**
>
> **و هم چنين: در فعاليتهاي فكري و عملي نوزادان خودمان دقيق شده و ريشه‌هاي ساده افكار اجتماعي يا فطري را تحصيل نماييم.[8]**

ابتدا بروی م سراغ نتیجه ۶، ببینی م واقعا سعه ی استدلال چه اندازه است:

> **۶.این ادراکات و معانی چون زاییده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی و حقیقی با علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطق، یک تصدیق شعری را با برهان نمیشود اثبات کرد و در این صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه، مثل بدیهی ونظری، و مانند ضروری و محال و ممکن، جاری نخواهند بود [9] .**

دقت کنید ایشان از شعریات شروع میکنند، بعد میخواهند همه این دستههای متنوع مانند اخلاق و ارزش ها و حقوق و... را یک کاسه کنند و مانند شعریات بدانند.[10] آیا این استدلال چنین سعهای دارد[11]؟

برگردیم سراغ بحث اول ایشان. ایشان گفتند برهان راه ندارد، پس از چه راهی بحث کنیم؟ ایشان سه راه را مطرح میکنند که ببینیم مطالب وهمی اعتباری چگونه شکل میگیرند: سیر قهقرایی از اجتماع پیچیده امروزی به ریشههای این اجتماع و اعتبارات آنها، مطالعه جوامع بدوی، و مطالعه وضعیت کودکان. این نتایج، اصلاً نتایجی نیست که آلا ًبتوان سر رساند.

درگیری اصلی ما همین جاست که بزرگانی از اهل استدلال و فکر و برهان و یک عمر نبوغ، اینها حرفشان این است که اعتباریّات از مشهوراتند و ال واقع لها سوی تطابق آراء العقلاء علیها و اینها برهان پذیر نیستند.[12]

بررسی کلام محقّق اصفهانی رحمهاللّه

اکنون بیایید این سه مثال را بررسی کنیم.(اسد بودن زید،فوقیت،ملکیت) البتّه ابتدا یادآوری کنم مرحوم اصفهانی، حرف های خیلی نافعی در این عرصه دارد و خودش جاهایی میگوید اگر دیدی حرفهای من با آن چه مشهور است مخالفت دارد، دچار وحشت نشوید. من با برهان دارم سخن میگویم[13]. به هرحال ایشان، زمینهسازی خوبی کرده است.

ما در سال 1410 (حدود 1368) که این مطلب را مباحثه میکردیم، یک یادداشتی نوشتهام که جای توجه دارد. خوب استدلالات ایشان، خیلی قوی است. ما با سه مطلب مواجه بودیم که میخواستیم بین آنها جمع کنیم:آن موقع مواجه بودیم با:

(الف): حرفها و استدلالات ایشان که خیلی قوی بوده؛

(ب): مباحث تدوین شده کلاسیک، مانند اینکه معقولات سه جزء اول و ثانی منطقی و ثانی فلسفی، و عروض و اتصاف ذهنی و خارجی؛

(ج): ارتکازات خودمان که نمی‌توانستیم از آن‌ها دست برداریم.

خیلی از کسانی که ابتدا با اعتباریّات آشنا می‌شوند ارتکازشان این‌ها دارد. چرا؟ می‌گویند که ما قبل از این که ما به این کلاس‌ها بیاییم مسئله شنیده بودیم، جزء متدینین و بین متشرّعه بودیم،می‌گفتند مال حرام نخور؛ داری آتش می‌خوری. حالا می‌آییم این جا، شما می‌گویید اعتبار عقلاست؛ اعتبار که آتش نمی‌آورد و حال آن که در احکام شرع برای این‌ها یک نفس الامریت، یک آثار تکوینی بار است. شما وقتی که خبر هم ندارید و مال حرام می‌خورید، روحت را آزرده می‌کند. از قدس و نورانیّتت کم می‌کند. می‌گویید ای نمی‌گویید؟ در من‌برهاء، این ها را می‌گویند. یعنی امر اعتباری که فقط ما اعتبار کردیم یک آثار تکوینی دارد. اگر هم خواستید اعتبار را بیشتر پررنگش کنید می‌گویید همه دینت از دست رفت.

تعلیقه متقدّم استاد بر کلام محقق اصفهانی رحمه الله

برخی ارتکازات اجتنابناپذیر در بحث اعتباریات

من دو امر ارتکازی را در این یادداشت آن موقع اشاره کرده‌ام:

من المستحیل ان یکون لولد الزنا خصوصیات تکوینیه و تشریعیه و الحال ان الزوجیّه امر اعتباری محض. یعنی ما ادعا کرده ایم که زوجیت، اعتبار محض است اما ولدی که از این‌ها آمد آثار تکوینی وتشریعی دارد! این که نمی‌شود.

برویم از دید مالئکه نگاه کنیم. آیا ذهن ابایی دارد از پذیرش این که مالئکه به هر چیزی که نگاه می‌کنند، مالکش را می‌شناسند. مثلاً این جا کفش‌های زیادی گذاشته‌اند که ما صاحبانش را نمی‌دانیم؛ اما مالئکه علی‌القاعده می‌دانند که کدام، مال کیست؛ آیا این خیلی محال است؟ یعنی بگوییم مالئکه علمشان بیش از ماست و در مالکیّت این‌ها، مشکل ما جهل است.

راه حل اولیه استاد برای تبیین ملکیت: منشأ انتزاع معنوی

راه‌حلی که من آن موقع داشتم این بود که مرحوم اصفهانی می گوید مقوله ای مابه‌ازای خارجی دارد ای منشأ انتزاع خارجی. من می‌گفتم که در تمام این راه‌ین، اتّصاف خارجی را یکی کرده‌اند با اتصاف جسمانی؛ در حالی که عالم، فقط عالم جسمانی نیست؛ عالم معانی و ملکوت و ... هم داریم (در بحث کلاسیک آن موقع هم می‌گفتیم این‌ها موجود است). چه مانعی دارد ملکیّت، منشأ انتزاع صوری در منظر دید خارجی نداشته باشد؛ اما منشأ انتزاع معنوی داشته باشد؟ یعنی وقتی مالئکه به این کتاب من نگاه می‌کنند مالکیتش یک منشأ انتزاع معنوی دارد که آن منشأ انتزاع برای آن ها بروز و ظهور دارد که می‌فهمند مالک این کتاب کیست؛ اما برای من، این ظهور را ندارد.

تعلیقه متأخّر استاد بر کلام محقق اصفهانی رحمه الله

راه حل جدید:تفکیک بین جعلی بودن امر اعتباری و حقیقی بودن منشأ اعتبار

البته در یازده سال بعد، حاشیه دارم به تاریخ ۱۴۲۱ و طور دیگری یادداشت کرده‌ام:

یمکن ان یقال بالفرق بین الامور الانتزاعیه و الاعتباریه فإن الاولی لها منشأ انتزاع فلذا لایختلف فیادراکها و الثانیه لها **منشأ اعتبار** و ان کان المیزان تحقّق الاعتبار نظیر عدم احترام مال المرتد و الحربیّ.

اکنون دقت کنید. آیا واقعا سه مثال ایشان با هم فرق دارد یا خیر؟ اگر انسان و ذهن انسان ها نبود، «زید اسد است» هم نبود. اما آیا مثال دوم و سوم هم همینجور است؟ آیا واقعا این که علم زید، فوق علم عمرو است به اعتبار ماست؟آیا فوق، فقط فوق ـمکانی است؟ آیا تفوّق معنوی معنا ندارد؟ آیا این تفوق را درک میکنیم یا فرض میکنیم؟

نسبت؛ یک حقیقت نفس‌الامری

در اینجا نکته‌ای را تذکر باید داد که: حتی اگر مقایسه هم نباشد، نسبت واقعیت دارد. اساسا چون نسبت، واقعیّت دارد ذهن میتواند مقایسه انجام دهد و مقایسه معقول است. مقایسه، یک پشتوانه نفس‌الامری دارد. خیلی وقت ها در بحث‌های کلاسیک میگویند این مطلب حاصل مقایسه ذهن است برای اینکه مفرّی باشد برای خیلی از بحث ها. خوب، ذهن از کجا این مقایسه را انجام داده؟ هیچ منشأ انتزاعی ندارد؟ اگر اوسعیت واقع از وجود را بپذیریم حرف برای زدن داریم؛ اما اگر نپذیریم، مرتب به چالش میافتیم.

یکی از عرصه‌های مهم نفس الامر، عرصه نسبت و روابط و معانی حرفیه است .در نهایه الحکمه میگفتند هر جا بین موضوع و محمول، نسبت برقرار شود کاشف از اتحادٌما است[14]. حال این سخن در قضایای خوب است.[15] اما ما بالریب نِسَبی داریم بین دو جوهر، نه بین صفت و موصوف .مثل نسبت طرفیه بین جوهر الف و جوهر ب. این نسبت میتواند برقرار شود. از طرفی هم میگوییم نسبت چیزی نیست اصلاً؛ ال نفسیه لها فی نفسها، لاوجود لها فی نفسها، وجودها فی نفسها عین وجودها فی غیرها.[16] حال چه کار کنیم؟ آیا ما نسبت بین دو جوهر را درک میکنیم یا وضع میکنیم؟ آیا (آب در لیوان است) را درک نمیکنم؟ حال این که نسبت، ال نفسیه لها یعنی چه؟ آیا این جا اتحادی بین دو جوهر است؟ (نکته مهم این است که اگر پذیرفتیم نفس‌الامر حوزه‌های متعدد دارد، در هر مطلبی میروی سراغ خودش، و خودش را بررسی میکنیم نه اینکه بخواهیم همه وقایع را یک موطن خاص تحلیل کنیم)[17]

---

[1] رساله فی تحقیق الحق و الحکم،ص:۲۵

[2] برای بررسی تفصیلی ادله سه گانه به فایل اعتباریات،جلسه ۶ و ۷ مراجعه بفرمایید.

[3] رساله فی تحقیق الحق و الحکم،ص:۲۶

[4] برای بررسی تفصیلی اشکالات ایشان به این قول،به فایل اعتباریات جلسه ۷ مراجعه بفرمایید.

[5]رساله في تحقيق الحق و الحكم؛ ص: ٣٠

[6] اعلم أن وجه التوفيق هو أن تبنى دعوى الأسديه للرجل على ادعاء أن أفراد جنس الأسد قسمان بطريق التأويل: متعارف، و هو الذي له غايه جرأه المقدم، و نهايه قوه البطش مع الصوره المخصوصه؛ و غير متعارف: و هو الذي له تلك الجراءه و تلك القوه، ال مع تلك الصوره، بل مع صوره أخرى(مفتاح العلوم،ص:٣٨٠)

[7] وه أنّ تلك الألفاظ مستعملة في معانيها الأصليّه، و مستعملها لم يحدث معنى جديدا، و لم يرجع عن تعهّده الأول، بل أراد بها معانيها الأوّليه بالإراده الاستعماليه على نحو سائر استعمالاته من غير فرق بينهما في مرحلتي الوضع و الاستعمال أصلا.بيانه: أنّ الطبع السليم يشهد بأنّ القائل: «إني قاتلت اليوم أسدا هصورا» و «قابلت أمس قمرا منيرا» و هو لم يقاتل إلّا رجلا شجاعا مشيحا، و لم يقابل إلّا وجها صبيحا لا يريد إلّا إلقاء المعنى الأصلي الموضوع له على السامع، و إفهامه إيّاه و إن لم يكن مطابقا للواقع، و لم يكن ذلك منه على سبيل الجدّ.و قد عرفت سابقا أنه لا معنى للاستعمال إلّا أمّا أريد إفهامه للسامع و إلقاؤه عليه، سواء كان صدقا أو كذبا، جدّا أو هزلا، بأيّ داعٍ سنح و غرض اتّفق.(وقايه الأذهان، ص: ١٠٣-١٠٤)

[8]اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج2، ص١٩٦-١٩٧شهيد مطهري در توضيح اين عبارت مي‌فرمايند: چنانكه دانستيم اساس تكاپو و جنبش فكري و عقلاني ذهن، روابط واقعي و نفس الامري محتويات ذهني است و چون مفاهيم حقيقي در ذات خود با يكديگر مرتبطند، زمينه اين فعاليت ذهني در ميان آنها فراهم است و از اين رو ذهن مي‌تواند به تشكيل قياسات و براهين منطقي موفق شود و از پراهاي حقايق حقايق ديگري را بر خويش معلوم سازد ولي در اعتباريات هموار روابط موضوعات و محمولات، وضعي و قراردادي و فرضي و اعتباري است و هيچ مفهوم اعتباري با يك مفهوم حقيقي و اي يك مفهوم اعتباري ديگر، رابطه واقعي و نفس الامري ندارد و لهذا زمينه تكاپو و جنبش عقلاني ذهن، در موارد اعتباريات فراهم نيست و به عبارت ديگر كه با اصطلاحات منطقي نزديكتر است ما نمي‌توانيم با دليلي كه اجزاء آنرا حقايق تشكيل داده‌اند (برهان) يك مدعاي اعتباري را اثبات كنيم و نيز نمي‌توانيم با دليلي كه از مقدمات اعتباري تشكيل شده، حقيقتي از حقايق را اثبات كنيم و هم نمي‌توانيم از مقدمات اعتباري تشكيل برهان داده، يك امر اعتباري نتيجه بگيريم.(همان،ص ١۶۶)

[9] همان،ص ١۶٢

[10] ايشان در نتيجه اول از تبيين اعتباريات، اينچنين مي‌فرمايد: اين معاني وهمي(اعتباريات) در ظرف توهّم، مطابَق دارند اگرچه در ظرف خارج، مطابَق ندارند؛ يعني در ظرف تخيل و توهم مثلاً انسان مصداق شير اي ماه است اگرچه در ظرف خارج چنين نيست يعني در پندار، حدّ شير اي ماه به انسان داده شده اگرچه در خارج از آن يك موجود ديگري است.)همان،ص ١۵۶-١۵٧)

[11] براى بررسى تفصيلى تفاوت ميان استعاره و اعتبار به مقاله اعتباريات،جلسات ١۶،١۵،١۴،١٣،١١مراجعه فرماييد.

[12] مرحوم اصفهانى در نهايه الدرايه در دو مورد به تفصيل از مشهورات و غيربرهانى بودن آن ها سخن مى گويند.مورد اول در تعليقه بر مبحث تجرى : و أما عدم كون قضيّه حسن العدل و قبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحق عليه المدح أو الذم من القضايا البرهانيّه، فالوجه فيه أن مواد البرهانيّات منحصره في الضروريات الستّ...و من الواضح أن استحقاق المدح و الذم بالإضافه

إلى العدل و الظلم ليس من الأوليات(و دیگر موارد ضروریات شش گانه) ... فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخلة في القضايا البرهانيّة بل من القضايا المشهورة...(نهایه الدرایه،ج٣،ص ٣٠-٣٢)و مورد دوم به تفصیل بیشتری در بحث انسداد و در مقام اثبات ملازمه بین احکام عقلیه و شرعیه : ...و نزيدك هنا: أن المعتبر عند أهل الميزان في الموادّ الأوليّة للقضايا البرهانيّة المنحصرة تلك المواد في الضّروريّات السّتّ مطابقتها للواقع و نفس الأمر.و المعتبر في القضايا المشهورة و الآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها...(نهایه الدرایه فی شرح الکفایه،ج ٣،ص ٣٣٣-٣٣٨)این البته غیر از موارد متعددی است که به اشاره در کلام ایشان اکتفا شده است: و الاعتبار المقابل للمقولات لا ثبوت له إلّا في أفق الاعتبار، (حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)؛ ج1، ص: 13)نعم إذا قلنا بأن الملكية من الاعتبارات لا من المقولات الواقعية حتى الانتزاعية فلا استحالة، إذ لا وجود واقعي للملكية وجود اعتباري، فلا وجود له إلّا في أفق الاعتبار،(حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)؛ ج2، ص: 145)برای مطالعه موارد بیشتر به پیوست شماره ۲ مراجعه فرمایید.

در امتداد کلام ایشان، علامه طباطبایی نیز چنین می فرمایند: و من هنا يظهر: أنّ هذه المعاني الاعتباريّة لا حدّ لها، و لا برهان عليها.أمّا أنّها لا حدّ لها، فلأنّها لا ماهيّة لها داخلة في شيء من المقولات، فلا جنس لها، فلا فصل لها، فلا حدّ لها. نعم، لها حدود مستعارة من الحقائق التى يستعار لها مفاهيمها.و أمّا انّها لا برهان عليها، فلأنّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدّماته ضرورية دائمة كلّيّة ؛ و هذه المعاني لا تتحقّق إلّا في قضايا حقّة تطابق نفس الأمر وأنىٰ للمقدّمات الاعتباريّة ذلك، و هي لا تتعدّى حدّ الدعوى؟(نهایه الحکمه،المرحله الحادیه عشره،الفصل العاشر،تنبیه:٢٥٩)،مجموعه رسائل علامه طباطبایی،صفحات: ٣٠۶،٣٢٩،٣۴٠،المیزان، ج ۵ ، ص ٢٨٠ علاوه‌بر علامه طباطبایی، شهید مطهری نیز در تعلیقه خود بر اصول فلسفه و روش رئالیسم به تفصیل به این مطلب پرداخته است:و اما ادراكات اعتبارى، فرضهائى است كه ذهن بمنظور رفع احتياجات حياتى آنها را ساخته‌و جنبه وضعى و قراردادى و فرضى و اعتبارى دارد و با واقع و نفس الامر سر و كارى ندارد. ادراكات حقيقى را ميتوان در براهين فلسفى يا علمى، طبيعى يا رياضى جا داد و نتيجه علمى يا فلسفى گرفت و همچنين ميتوان از يك برهان فلسفى يا علمى يك ادراك حقيقى تحصيل نمود ولى در مورد اعتباريات، نميتوان چنين استفاده‌اى كرد و به عبارت ديگر، ادراكات حقيقى ارزش منطقى دارد و ادراكات اعتبارى ارزش منطقى ندارد(اصول فلسفه و روش رئالیسم ،ج ٢ ،ص ١٣٨(هم چنین (ص:١۶۶کتاب) برای مطالعه موارد بیشتر به پیوست شماره ۲ مراجعه فرمایید.

[13] و لا تستوحش من مخالفته لكلمات الأعيان مع موافقته للبرهان المساوق للعيان(حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)؛ ج١، ص: ٧۶)

[14] أنّ تحقّق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتّحاد الوجوديّ بينهما.(نهایه الحکمه،المرحله الثانیه،الفصل الاول:ص ٢٩)

[15] ينقسم الموجود إلى: ما وجوده في نفسه و نسمّيه الوجود المستقلّ و المحموليّ أو النفسيّ؛ و: ما وجوده في غيره، و نسمّيه الوجود الرابط.

و ذلك أنّ هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج ، كقولنا:زيد قائم و الإنسان ضاحك، مثلا، و أيضا مركّبات تقييديّة مأخوذة من هذه القضايا كقيام زيد و ضحك الإنسان، نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذي نسمّيه نسبة و ربطا ما لا نجده في الموضوع وحده، و لا في المحمول وحده، و لا بين الموضوع و غير المحمول، و لا بين المحمول و غير الموضوع. فهناك أمر موجود وراء الموضوع و المحمول (همان،ص ٢٨)

[16] أن الوجود الرابط أو المعنى الحرفي لا نفسية له و إنما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذهن(شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده)، جلد: ۳، صفحه: ۶۰۲)

[17] بحث اوسعیت نفس الامر از وجود، یکی از مبانی کلیدی مباحث است که به صورت مفصل و در جلسات مستقل، مورد بحث قرار گرفته است.سرفصل های کلّی این مباحث را در مقاله اعتباریات جلسه اول و دوم ملاحظه کنید.

اغراض و ارزش ها؛محور تمام علوم انسانی

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

تحلیل عناصر

بحث:غرض،ارزش،اعتبار

بررسی مفهوم غرض و ارزش

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

مثال بسیار ساده: وقتی تشنه شدید، غرض شما سیراب شدن است. یک چیزی هست این جا که دارای ارزش است، یعنی شما را به غرضتان میرساند. آن چیست؟ آب است. پس غرض، سیراب شدن است و ارزش، آب است؛اما" تا آب را جتدهی نکنید، شما را به غرضتان نمیرساند.این که میروید آب میخورید. رفتن و آب خوردن، جتدهی شیء ِدارای ارزش است یا همان آب، به سوی غرض. آب را برمیدارید میخورید. این جت دهی، تکوین ِمحض است.[1]

حالا یک کسی آن جا نشستهه پایش فلج است، از آن طرف هم آب میخواهد. غرض را دارد. صاحب ارزش هم این جا هست؛ فقط نمیتواند جتدهی تکوینی کند. این جا فضایی است که یک اموِر جدیدی پیش میآید. چیزهایی که انسانی است. دیگری را صدا میزند. سه عنصر این جا داریم:امر، التماس، دعا. اگر پایینتر از این آقایی است که صدایش میزند میگوید دعا، ادعوک، از شما میخواهم، خواهش میکنم، این آب را به من بدهید چون پا ندارم. اگر مساوی هستند، میگوید التماس. التمسک، از شما درخواست میکنم، درخواست مساوی به مساوی. و اگر آن شخص پایینتر است، یأمره، میگوید برو آب را بیاور. خود امر و لوازمی که امر دارد شروع در فضای جتدهی است. [2]

اعتبار؛جت دهی ارزش ها به سمت اغراض

در واقع، عقلا در تجربیاتی که از عالم دارند میدانند باید ارزشها را جتدهی کنند تا به اغراضشان برسند. این جتدهی کردن یعنی همان فضای اعتباراتِ عقلایی. تمام دستگاه اعتباریاّت عقلا اخاّذی کردند و ادای جت گیری های تکوینی را در آوردند.

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

کاری بشود بتوانی ببلعی، بنوشی، آب را قورت بدهی.

درک رابطه آمد. ارزش برای اینها هم آمد؛ امّا جذابی هنوز نیست. جذابی که ما میگوییم که منظورمان اعتبار است این است که «باید» آب بخوری. این «باید»، وجوب، الزام، این ها جذابی است. نه آب، جذابی است و نه خوردن. اینها همه ذوالقیمة هستند.

ما هر چه بگردیم در خارج «باید»ی نداریم. چیزی که ما در خارج داریم یک بدن داریم، یک تشنگی داریم. این ها را داریم.

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

تطبیق عناصر اعتبار بر دو مثال:حق الکفاله و ملکیّت

یک مثال ساده بزنم. حق کفالت تا دو سالگی بچه، برای مادر است. ذوالحق چه کسی است؟ غرض چیست در اینجا؟ غرض، یک امر نقطه ای نیست. شما می گویید حقّ‌الکفاله برای مادر است. در اینجا شارع مقدس، بچه را دیده است و مادر را دیده است و زمان و خصوصیات و... را دیده است سپس گفته است حقّ‌الکفاله. حقّ‌الکفاله یک امر اعتباری است. حکم وضعی انشائی است اما این انشاء طبق حکمت است. حکمتی که می دانیم چه نیازهایی مادر و بچه دارد و چه مالباساتی بعد از آن هست. چه در این مقطع زمانی و چه بعد از آن. مثلاً میگویید اگر دختر است،تا هفت سال. برای چه؟ برای این که برای قواعد عرف عام، نفس الامریّات و احتیاجاتی را دیدی در عرف عام و در فضای حکم شرعی هم شارع مقدس با مصالح و مفاسدی که به علم خودش میداند این ها را تنظیم میکند با حق تشریعی، تکلیفی یا وضعی جهت می دهد به آن حقّ‌نفس الامری که متحقق بشود و به غایت برسد و به نتیجه ای که می خواهد برسد

الآن کتاب ارزش دارد. شما میتوانید بخوانید و استفاده علمی کنید. غایتی هم دارید که به علم برسید؛ مشکلات شما حل بشود. پس وجود کتاب میشود ذوالقیمة. علم هم غایت شماست که به آن برسید. جذابی چیست؟ شما میخواهید کتاب بخوانید، نزاع هم نشود، تنازع هم نشود، با همدیگر دعوا نکنید.میگویید شما برای اینکه نزاع نکنید مالک باش. اعتبار ملکیت می کنید برای این کتابی که ارزش دارد؛ اعتبار ملک یعنی جذابی. پس من که میگویم جذابی یعنی ذهنتان را اصلاً از اعتباریات بیرون نبری. جهت دهی یعنی کاری که شمایِ بشر میکنید تا مدیریّت کنید ذوالقیمه را که بتوانند فعال بشوند تا شما را به غایتتان برسانند.

یا مثلاً در همان حق الکفاله، آن چه که ارزش است و ما را به غرض میرساند چیست؟ یکی از آنها حالت مادری مادر است. ارزش، همیشه کار نیست، گاهی خود ذات، ارزش است و مشکلی ندارد اصلاً.ارزش یعنی هرچه که می تواند دخیل باشد در این که به وسیلهی آن به غرضمان برسیم. در مثال ما خود مادری که او را زاییده است و با آن اموری تکوینی (محبت و...) که خدا به او داده است،

صاحب ارزش است؛یعنی مادر است که می تواند شما را به بعضی از اغراضی که طفل نیاز دارد برساند.

جمع بندی مفهوم غرض،ارزش و جهت دهی

پس با این حساب غرض یک امر واقعی خارجی است؛ نفس الامری است.ارزشها هم نفس الامری هستند. یعنی رابطهها برقرارند. آب، سیرابی را میآورد، نوشیدن سیرابی را میآورد.

رابطه یعنی سببیّت، نه خود سبب. خود سبب را تکوینا ًخدا خلق کرده؛ اما این شأنیت ِسببیت او که اگر بیایی آن اثر میآید،این می شود همان رابطه نفس الامری و نسبت. ما این رابطه را که درکش میکنیم الآن میبینیم یک وصف نفس الامری -نه وصف مقولی- برای سبب هست که سببیّت اوست برای مسبب. یعنی یک قضیّه شرطیه در دل آن است که اگر این سبب بیاید، مسبّب هم میآید. این، منظور من از ارزش است.

جهتدهی، این است که حال که این سببیت نفس الامری را عقل ما درک کرد کاری بکنیم که این سبب در تکوین، فعّال بشود تا به مسبّب برسیم. چه کار کنیم؟ میگوییم باید، نباید، ملک و انواع چیزها.

البته غرض میتواند غیر حکیمانه هم باشد، دزدها هم همین کار را میکنند. کسی که در بازار کالا بر سر دیگران میگذارد روابطی را میفهمد که آنها نمیفهمند. او ناقل است و میفهمد که وقتی این کار را کرد، این لوازم را دارد او متوجه نیست. این ناقلایی ِاو، درک این رابطه است. میفهمد؛ جلو میرود. پس ما که میگوییم ارزش، ارزش مثبت و منفی منظور نیست. یعنی دزدها هم میتوانند در فضای دزدی خودشان اعتبار کنند. بله اغراضشان دزدی است. میخواهد به دزدی خودش برسد، اعتبار میکند این کار را بکند، می گوید خیلی خوب است؛ به مقصد خودت میرسی.[3]

---

[1] شاید بتوان گفت جهت دهی تکوینی یعنی استفاده از اموری تکوینی که جنبه مقدمیّت دارند نسبت به ارزش و بالتّبع خودشان هم به ارزش تبعی متصفند.جهت دهی تکوینی در کلام استاد،صرفا ًتنظیری و تمهیدی است برای بیان جهت دهی اعتباری که در ادامه می آید.

[2] می توان گفت در این مثال،شخص فلج با در نظر گرفتن رابطهی تکوینی ِمقدّمی بین آب(ارزش) و آوردن آب دیگری(ارزش غیری) «باید» انشائی را اعتبار می کند. با این حساب،جهت دهی اعتباری یعنی اعتبار یک ابزار ِجهت دهی که سنخ تکوین ندارد برای رسیدن به غرض.به عبارت دیگر: اعتبار، یعنی مدیریّت روابط بین ارزش ها و اغراض برای رسیدن به اغراض.

[3] ارزش امری است که اگر ان را داشته باشم به غرض خودم می رسم.اما «اگر» مشکل من را حل نمی کند؛ من درصدد فعلی شدن این شرط هستم.جهت دهی یعنی تلاش برای فعلیت بخشیدن به این امر تعلیقی.به عبارت دیگر جهت دهی یعنی این «اگر» در راستای اهداف من قرار بگیرد؛ «اگر» بشود اگر ِمن.

حال این جهت دهی گاهی تکوینا ًفراهم می شود اما بتقریبهای القیمه او بتقریب القیمه الیه او بتقریب آخر من دون اعتبار فی الخارج.مثل این که خودش به سمت آب برود یا آب را به سمت خودش بیاورد یا برای بچه ای که آن جاست و آب در دست اوست شیرینی کاری کند و او را به سمت خود جذب کند تا آب را با خود به سمت این شخص بیاورد یا مثالا ًشکلات را به او نشان دهد و او به میل

شکلات، به سمت او بیاید.(مدیریت ذهن او)و گاهی با آوردن عنصری جدید فاقد تعین خارجی به عنوان اعتبار.

نکته قابل توجه این که همان طور که بین اغراض و قیم، رابطه و نسبت نفس الامری است، بین اعتبارات و قیم نیز چنین رابطه ای برقرار است وگرنه اعتبار، حکیمانه نخواهد بود.به عبارت دیگر اعتبارات ثانیا و بالعرض، خودشان می شوند قیم و به این واسطه، آن ها هم در نظام اغراض و قیم باقی می مانند.

نظائری برای امور اعتباری:

۱.نقشه کشیدن مهندس

ببینید یک مهندس وقتی میخواهد نقشه خانه را بکشد چه کار میکند؟ خیلی شبیه بحث ماست. آیا دارد چیزی را که تکوین ندارد، تکوین میدهد؟! آیا امر تکوینی ِموجود را میبیند و کارش تحصیل حاصل است؟!

من میگویم اول، یک واقعیاّتی را میبیند؛ از واقعیاّت مهمی که او میبیند این است: رابطه واقعیات با آثارشان را میبیند؛ در بحث مهندسی، رابطه اشیاء با آثارشان؛ در بحث اعتباریات: رابطه افعال با آثارشان.این رابطه، واقعیت و نفساالمریّت دارد و عقل درک میکند. عقلش بسیاری از چیزها را درک میکند. خوب، اگر همه چیز را درک میکند پس چرا نقشه میکشد؟ او نیازهایی دارد و میخواهد از آن مدرَکات خود (که یک واقعیاّتی بود) بعداً یک چیزی را هم ایجاد کند. یعنی منافاتی ندارد که با اتّکا به درک، نقشه میکشد تا خانهای ایجاد کند که حوایج را مرتفع سازد.

آیا این نقشهکشی برهانبردار نیست؟ در یک محدودهای، خیر. یعنی به خواست او بستگی دارد، میخواهد اتاق را این طرف خانه بگذارد یا آن طرف بگذارد. آیا مهندس حتماً باید اتاق را بگذارد این جا؟ نه، این فضا، فضای برهان نیست. اما معنایش این نیست که مآلاً نقشهکشی هیچ یک از خصوصیاّتش، عقلانیتّش، کشیدن نقشه هیچ برهان ندارد. هرچه فکر ِمهندسی پیشرفت کند، نقشههای بعدی برهانیتر و استدلالیتر میشود؛ چون فهمیده وقتی این طور نقشه میکشی افرادی که در این خانه زندگی میکنند به زحمت میافتند؛ لذا دفعه بعد عوض میکند. دست خودش بود، اما چرا عوضش کرد؟ چون تجربه کرد و رابطه نفساالمری را دانست و دید آن طوری افراد به زحمت میافتند.برهان به این معناست. یعنی هرچه مبادی آن نقشهای که باید طراحی شود، بیشتر معلوم شود، میبینیم که همان نقشه برهانیتر میشود؛ در عین حال باز نقشه، نقشه است یعنی ادراک نمیشود، بلکه اعتبار می شود برای ایجاد یک خانه جدید.البته مهندسی با فضای اعتباریاّت، فرق هایی هم دارد. من فقط مثال زدم.

۲.اعداد موهومی

آیا اعداد موهومی[1] در ریاضیاّت، شبیه اعتباریاّت میشود یا نه؟ از باب تنظیر خوب است. در اعتباریات، ما داریم یک چیزی را خلق میکنیم. در اعداد موهومی هم همینطور است. ما علی ای حال نداریم. چرا؟ چون یعنی یک عددی ضرب در خودش که شده، شده ۱-و ما چنین عددی نداریم.چرا؟ چون هر عددی یا مثبت است یا منفی. اگر مثبت است، مثبت در مثبت،مثبت. اگر منفی است، منفی در منفی هم مثبت، پس چنین عددی نداریم. به این معنا یعنی موهوم.

لکن با یک دیدگاه خاصّ ِجبری، منفی در منفی مثبت میشود. میتوانیم بخشی از آن برهان را نگاه کنیم و در اطلاقش خدشه کنیم؛ بعد میبینیم مشکل نداریم که منفی در منفی، منفی هم بتواند باشد.در این فرض، معنای موهومی چیست؟ معنایش این است که ما یک ریاضیاّتی داریم

که این عدد، نسبت به یکی بخشی موهوم است؛ اما یکی حوزه دیگری دارد که آنجا صرفاً اعتبار ما نیست، وهم محض نیست، یکی واقعیّتی دارد.

این یعنی اعداد موهومی، نسبت به فضای (منفی در منفی مساوی با مثبت است)،موهومیاند؛ امّا در یکی فضاهای دیگری که محور اعداد، محور x است. اعداد موهومی را شما روی محور y پیاده میکنید، در این جا میگویید بیرون محور، موهومی است. ولی موهومی نیست. و لذا در مکانیک، این ها اعداد مختلف حسابی به کار میآید. پس ببینید نفس الامریت دارد. و در حوزهای که منفی در منفی مثبت نشود، به کارتان میآید. سابقاً برهانی هم یادداشت کرده بودم که توضیح میدهد که این که میگویید منفی در منفی،مثبت است با یکی معادله جبری، برهان ریاضی است که این در محدوده خودش برهان است؛نه در همه محدوده ها.

اما تحلیلی که فعلاً رایج است همین است. میگویند ما یکی چیزی را موهوم فرضش میگیریم و میبینیم خیلی برایمان کار انجام میدهد. چنین عددی وجود ندارد. اما حال فرض بگیریم، فرض محال که محال نیست. فرض میگیریم یکی واحد موهومی؛ i هم برایش قرار میدهیدی[2] ، اعداد مختلط[3] هم درست میکنید چه قدر کارهایمان پیش میرود که اگر این را نداشته باشیم، دستمان بسته است. از این حیث، تنظیر خوبی است برای اعتباریات که اگر ما این اعتبار را نکنیم به اغراضمان نمیرسیم؛ ولی در واقع به گمانم این تفاوت را دارند که عدد موهومی خودش، نه مبدأش، میتواند در یکی بخشی نفس الامریت پیدا کند به خلاف اعتباریات که نفس الاعتبار به معنای معتبَر هیچ واقعیّتی ندارد.

---

[1] اعداد موهومی دستهوژهای از اعداد هستند چون اگر این اعداد را به توان ۲ برسانیم، برخلاف اعداد صحیح ، حاصل توان، یکی عدد **منفی** خواهد بود.

باید توجه داشته باشید که این اتفاق در حالت عادی رخ نمیدهد، چون در مورد اعداد حقیقی قاعدههای زیر برقرار هستند:

هنگامی که یکی عدد مثبت را به توان 2 میرسانیم، پاسخ مثبت میگیریم، وهنگامی که یکی عدد منفی را به توان 2 برسانیم، باز هم یکی عدد مثبت به دست میآوریم، چون ضرب منفی در منفی، مثبت می شود.

اما باید فرض کنیم که چنین عددی (عدد موهومی) داریم، چون به آن نیاز خواهیم داشت. کمترین واحد برای اعداد موهومی (مانند ۱ برای اعداد حقیقی) برابر i است، که همان جذر عدد 1- است (ساده فرادرس، مقاله اعداد مختلط- به زبان ساده)

[2] مخفف Imaginary number

[3] عدد مختلط به انگلیسی(: Complex number) ای عدد همتافت عددی به شکل a + i b است که a و b اعداد حقیقیاند و i یکهی موهومی با خصوصیت

$i^2 = -1$ است. عدد a قسمت حقیقی و عدد b قسمت موهومی نامیده و نوشته میشود.(ساده ویکی پدیا)

انواع ارزش:ارزش های نفسی؛ارزش های تابعی

تابع‌ِارزش ای تزاحم مالکات

صحبت هایی که ما کردیم، فعلاً قدم اوّل است. بغرنج‌ترین جایی که پیش میرویم وقتی است که تابع ارزش تشکیل میدهیم؛ یعنی تزاحم مالکات. اموری هستند که ارزش منفی دارند، اموری دیگری هم در کنارش ارزش مثبت دارد، چه کنیم؟ تزاحم میشود مابین یک جهت مفسده با یک جهت مصلحت. این جاست که تابع ارزش تشکیل میشود[1]. ارزش تابعی که در کلاس های منطقی امروزه می گویند[2]. تابع یعنی چه؟ جعبه سیاهی است که از یک طرف، یک چیزی به آن میدهید یک چیزی میگیرید. این جور تابع را فهمیدن مناسب لفظ انگلیسی آن، function است به معنای عمل. یعنی شما دارید او را به عنوان یک دستگاهی میبینید که این دستگاه چیزی به آن میدهید و چیزی میگیرید[3]. یعنی ما باید دستگاهی به پا کنیم، کسر و انکسار بشود. کسر و انکساری که علم میخواهد.

ارزش یک قضیه ای صادق است ای کاذب است. اما وقتی مثلاً یک «اگر» منطقی می آید ، عملگر منطقی می شود تابع ارزش. مگر نمی گوییم نتیجه تابع اخس مقدمتین است؟اگر بگوییدQ و P)با واو عطف منطقی[4] در این صورت اگر یکی از دو قضیه هم کاذب باشد، خروجی کاذب است.

حال گاهی در مقام تزاحم مالکات کسر و انکسار ما این است که نه؛ دیگر چاره‌ای نداریم این کار را انجام بدهیم، ۸۰% زور با این است؛ولی وقتی انجام میدهیم میبینیم وای چه آثاری داشت که اگر اوّل میدانستیم نمیگفتیم کسر و انکسار ما این است. اما شارع که همه را میداند، کسر و انکساراتش روی علم مطلق است. میداند عدم التزاحم، بینهایت تابع داریم، در این فضا. ما تا نمیدانیم سرگردان هستیم. اما شارع که میداند، همه اینها را چه تزاحمش که تابع ارزش است، چه غیر مورد تزاحم را بیان کرده است.

یعنی خدای متعال می داند بر این کار، ۵۰۰ مصلحت مترتب میشود ، ۱۰۰ مفسده هم بار می شود. نمی شود از آن مصلحت، دست برداریم. گاهی در آن صد مفسده،یک مفسده ای است که از بس مهم است آن ۴۰۰ تا مصلحت را هم کنار می گذارد.

عظمت شرع در حلّ تزاحم ارزش ها

وقتی اینها را فهمیدیم ابّهت شرع، خیلی خوب جلوی ما باز می شود. اول وقتی قرار شد عقل نظری روابط را بفهمد، میبیند خیلی کُمیتش، لنگ است. یک جایی می گفتیم عقل نظری و برهان و

حساب و... محدوه بسیار ضعیفی بود از درک عقل نظری، ولی وقتی رفتیم در روابط،ما خبر ندارید. صد نفر از عقلای قوم در مجلسی می نشینند و تمام توان نبوغ فقهی و حقوقی و علمی و اجتماعی خود را می‌گذارند و یک قانون تصویب می کنند و بیرون می آید و بعد از شش ماه می بینند وای چه آثاری داشته و اگر از روز اول می دانستیم این قانون چنین آثاری دارد آن را تصویب نمی‌کردیم. یعنی ما رابطه را نمی دانیم و روز اول که تصویب می کنیم نمی دانستیم چنین آثاری دارد ولی خدای متعال می داند. چقدر تفاوت است بین علم خدای متعال به روابط و علم ما. از اینجا ابّهت شرع معلوم می شود که وقتی حکمی شرعی شد، پشتوانه احکام شرع، علم لا یتناهی الهی است. علم اوست به تمام روابط نفس الامری.

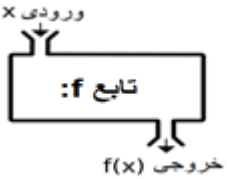
اغراض شارع؛واضح ای مبهم؟

خیلی از مواردی که شما می رسید، با این که دستور شرع است امّا مالک آن و منظور شارع، کاملاً مبهم است.نمی شود همه جا بگویی تو چه می دانی شرع چه فرموده است؟

---

[1] Truth-Function

[2] تابع ارزش در منطق،تابعی است که مقادیر ارزش را به صورت ورودی می پذیرد و یک ارزش را به صورت خروجی تولید می کند.



[3] نمایش طرحواره‌ای یک تابع: از طریق یک استعاره به صورت یک «ماشین» ای«جعبه سیاه» توصیف می‌شود که برای هر ورودی، یک خروجی متناظر را نتیجه می‌دهد (سایت ویکی پدیا)

[4] از پیوند دادن یک جمله به جمله دیگر با حرف «و» جمله ای ساخته می شود که آن را ترکیب عطفی (conjunction) آن دو جمله می نامیم.برای مثال جمله مرکب «پنجره باز است و آسمان آبی است »ترکیب عطفی دو جمله ساده می باشد .در این جمله مرکب «و» را عاطف(conjuctive) و هر کدام از دو جمله ای را که «و» به هم عطف کرده است مولفه عاطف ای سازه عاطف (conjuct)می نامیم.(در آمدی به منطق جدید،ص ۳۵)

وضوح اغراض در معاملات

برخی از موارد را سابقاً مبحث کردیم که یکی از مواردی که دارد می آید بیع عند الندا است.[1]

> يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ[2]

چرا خداوند فرموده بیع را رها کنید؛ نمی دانم. خدا می داند! ما متعبّد هستیم، بیع را رها می‌کنیم. آیا در مثل این طور لسانی، مشکل داریم؟ در حالی که صاحب جواهر فرمودند این دیگر شاید از موارد قطعی الغاء خصوصیت است که ذروا البیع یعنی ذروا الاجاره[3]. شما بگویید نه؛ چرا خدا نفرمود اجاره؟!

ای در معاملات فقه،کشف غرض خیلی آسان است؛ چون اغراض روشن است. چه کسی گفته است غرض در عقد نکاح، مبهم است؟ چه کسی گفته است غرض از بیع مبهم است؟ وقتی یک فقیه می‌گوید من می‌دانم که شارع اساساً اگر در معاملات، تأسیسی کرده برایش طبل زده است و روش شارع مقدس در معاملات امضاء بوده است یعنی اغراض برایش روشن است.

وضوح اغراض در مقام اجرای کبریات شرعی

مالک حکم،انشاء حکم،حکم حاکم شرع

حکم، یک مالک دارد، یک اراده و انشاء دارد که انشاء، حفاظ بر آن مالک است و وقتی که انشاء شد، دیگر استثناء بردار نیست[4]. امیر المومنین علیه السلام فرمودند پیامبر صلّی الله علیه و آله به من امر کردند بدن مطهرشان را غسل بدهم. بدن معصوم که غسل نمی خواهد[5] ولی امیر المومنین ع غسل مسّمیت کردند یا نکردند؟کردند لاجراء السنه[6]. یعنی حالا که این حکم، بُرش شده است همه یکی می شوند. یعنی حتی آن هایی که این موضوع را ندارند باید عمل کنند برای اینکه خود تقنین مطلق به نحوی که استثناء به آن نزنند، یکی از حِکَمِ رسیدن به اغراض است.

الان در جامعه اگر یک قانون بگذارید و بگویید فلان و فلان مستثنی هستند در اینصورت در موارد بسیاری به غرضتان نرسیده اید. اگر می خواهید به غرض برسید مجوری هیچ استثنا نزنید. هرکس که می خواهد باشد و حال آن که زیر چنین «هرکس هایی» خیلی ها خُرد می شوند. شارع در جایی که حاکم شرع می خواهد حکم کند، خیلی جاها دست او را باز گذاشته است. یعنی جا دارد و

شارع چون می دانسته است مشکلاتی پیش می آید دست فقیه را باز گذاشته است به خلاف مواردی که چنین چیزی هایی پیش نمی آید مثل شرب خمر که آقای بروجردی فرموده بودند شما می گویید خمر مسکر است. خوب ما ذره ای بخوریم که مسکر نباشد؛در حالی که این ذرّه آن ضابطه را از بین می برد.

درست است که خیلی از اغراض احکام شرعیه در کلیّات و در تقنینهای کلی را نمیدانیم؛بلکه حِکَمش را میدانیم؛در فتواهای کلیّه که ما مطلوبمان این است که به تقنین شارع برسیم،آن جا خیلی از حِکَم را درک میکنیم،امّا به علّت جامعه ی مستجمِعِ همه دقایق نمیرسیم؛ این ها درست است امّا وقتی حاکم شرع میخواهد کبرایتی را که تقنین شرعی است اجرا کند،آن جا نوعاً خیلی از اغراض

شارع، برایش روشن است و مبهم نیست.[7]

اگر یک کسی الآن بخواهد حاکم شرع باشد، یک مجتهد جامع شرایط فتوا و حکم و قضاوت، وقتی میخواهد مدیریت امور مؤمنین بکند(که به او مراجعه میکنند، قد جعلتُهُ حاکماً)،این شخص، بالای ۸۰ درصد در آن محدوده کارهایی که بخواهد انجام بدهد، اغراض شارع را میداند.میداند که در این کاری که میخواهد اقدام بکند، مطلوب شارع چیست؟ غیر از فتوای کلّیِ تقنین کبرایات است که بگوید حِکَم است و نمیدانم. الآن در این اقدامات میداند. ممکن است اوّلِ کار وقتی آدم دنبالش نرود سنگین جلوه بکند. اما وقتی دنبالش میرود این مطلب خیلی روشن است در صغریات.

مسئله حجر؛مثالی برای وضوح اغراض شرعیه

مثلاً در مسئله حجر؛ شما بگویید که اصلاً ما نمیدانیم دلیل این که شارع فرموده جلوی اموال او را بگیرید و به دُیّان بدهید چیست؟ این یک چیزی نیست که بگوییم ما نمیدانیم. این جا غرض شارع که مبهم نیست. شارع فرموده دُیّان از او طلب دارند پس جلوی پولش را بگیرید تا تصرّف بیجا نکند؛ چون این پول برای دیّان است. این ها را میدانیم و نظیر این خیلی است. حاکم می داند که من دارم حجر میکنم تا مال دیّان که پیش او است به آنها برسد. بگوید نه،ما نمیدانیم چرا دارد حجر میکند. این دیگر یعنی چشم بستن روی واضحات. نمیشود بگوییم حاکمی که دارد حکم به حجر میکند نمیداند غرض از حکم به حجر چیست.

حلّ تزاحمات، شاهد وضوح اغراض و مقاصد شرع عند الفقیه

تزاحم یعنی چه؟ یعنی اجماع امامیه است که احکام، تابع مفاسد و مصالح است و میخواهد طبق آن حکم کند. به دو امر متزاحم هم امر شده در مقام اعتبار، این جا شما چه میگویید؟ میگویید گاهی اوقات، عند الفقیه کالشمس فی رابعة النهار است ،که اگر «الف» با «ب» متزاحم شد ترجیح با «الف» است. یعنی فقیه میداند این اهمّ است. اهمّ است یعنی در لسان دلیلش «إنّ» داشته؟ قطعا این منظور نیست. آنجا در روایتش إنّ دارد و مؤکد است. این در روایتش إنّ نیست، پس آن اهمّ است! هیچ فقیهی این را میگوید؟ به لفظ، کار ندارد. عند التزاحم به مقامات نگاه میکند.اگر مقاصد شرع نزد فقیه روشن نبود چه طور میگوید این اهمّ است؟ این اندازه اش را در فقه داریم و بلکه

بسیار گستردهتر.[8]

بله یک جاهایی میرسیم، میشود تزاحمهای غامض. تزاحمهای غامضی که خود حاکم شرع، فقط دنبال مجنّ و معذّر است. خودش میفهمد؛ میخواهد قضیه را حل کند به نحوی که پیش خدا حجّت داشته

باشد. آن جا درست است که بگوییم مصالح و مفاسد برای فقیه روشن نیست.[9]

ورود فقها به بحث اغراض و استفاده از آن در فضای فقه

فقها هم به بحث اغراض وارد شده اند؛ استیعاب میخواهد و اگر استیعاب کنید، یک رساله‌ی مفصلی میشود در این که خود فقهای بزرگ این کار را کردند. البته رساله‌ای است که اگر در این نرم‌افزارها بخواهید با معجم لفظی به دنبال این بگردید که فقها کجا این کار را کردند، پیدا نمی‌کنید. چون لفظ به حمل اوّلی ندارد.[10]

شما اگر بخواهید ببینید فقها کجا منع از قیاس کردند.فوری باید قیاس را جستوجو میکنید هر کجا در جواهر، قیاس بود برایتان میآید. اما آن جایی که عملاً تنقیح مناط صورت گرفته،اسم تنقیح را هم نبردند، مثلاً گفته اند که الاصحاب وسّعوا. بخواهید با لفظ به دنبالش بگردید نمی‌شود. راهش این است که یک دور فقه را با این دید، با این عینک، ببینید بعد میبینید چه قدر زیاد است،و همه‌اش مرضیّ فقها و متشرّعه. من بخشی از این کار را کرده بودم که اگر جمع‌آوری بشود؛ مستوعب بشود، به انظار اطمینان میدهد که این طور نیست. فقه را فقها با همین نگه داشتند. الفقهاء حصون الاسلام. حصن حافظ است، نگهدار است. با همین فقاهت، بدنه فقه را نگه میدارند. این باید حاصل بشود. حصولش هم همین است که ما از بیضابطگی جلوگیری کنیم.اگر واقعاً احتمال این است که ما نمیدانیم؛ شاید شارع این مطلب را قبول ندارد،نمی توانیم حرکت کنیم. اما یک وقتی است در فضای بحث کلاس میبینیم آن که میگوید نمیشود به خاطر یک اشکال ثبوتی ِعلمی، این طور می گوید. آن وقت اشکال را که حل کردیم، دیگر جای ابهامی باقی نمی ماند.

---

[1] در جلسات مورخ ۲۷و۲۸/۷/۱۳۹۳

[2] سوره الجمعه :آیه ۹

[3] و مما ذكرنا يعلم أنه لا فرق بين البيع و غيره من العقود و سائر المنافيات، بل لو لم يكن المدار على التنافي أمكن فهم المثالية من البيع لغيره من عقود المعاوضات و القطع بعدم الخصوصية كما اخاره جماعة و إن كان لا يخلو من نوع إشكال، اللهم إلا أن يدعى إرادة مطلق النقل من لفظ البيع لا خصوص عقده، لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه، و الانصاف أن دعوى القطع بإلغاء الخصوصية ممكنة سواء قلنا بالتعبدية أو بالمنع من حيث المنافاة.(جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج11، ص: 307)

[4] در همین راستا مراجعه کنید به:العناوین الفقهیه، ج ۱ ،ص ۱۹۱-۱۹۲

[5] أخبرنا أبي رحمه الله قال حدثنا محمد بن أبي عبد الله عن محمد بن إسماعيل عن علي بن العباس قال حدثنا القاسم بن ربيع الصحاف عن محمد بن سنان أن أبا الحسن علي بن موسى الرضا ع كتب إليه في جواب مسائله علة غسل الميت أنه يغسل لأن يطهر و ينظف من أدناس

أمراضه و ام أصابه من صنوف علله لأنه يلقى الملائكة و يباشر أهل الآخرة فيستحب إذا ورد على الله عز و جل و أهل الطهارة و يماسونه و يماسهم أن يكون طاهرا نظيفا موجها به إلى الله عز و جل و ليطلب وجهه و ليشفع له و علة أخرى أنه يقال يخرج منه القذى الذي خلق منه فيكون غسله له و علة أخرى اغتسال من غسله و أما مسه ظاهرا ام أصابه من نضح الميت لأن الميت إذا خرج الروح منه بقي أكثر آفته فلذلك يتطهر له و يطهر.(علل الشرائع ؛ ج1 ؛ ص٣٠٠)

[6] محمد عن محمد بن عيسى العبيدي عن الحسين بن عبيد قال: كتبت إلى الصادق ع هل اغتسل أمير المؤمنين ع حين غسل رسول الله ص عند موته فقال كان رسول الله ص طاهرا مطهرا و لكن تحقيق خراسان) ؛ (تهذيب الأحكام فعل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ع ذلك و جرت به السنة.(ج1 ؛ ص469)و درد همين باب،مي تواند به روايات ِخبار حضرات معصومين نيز اشاره كرد: حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس العطار رضي الله عنه قال حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن حمدان بن سليمان عن محمد بن الحسين بن زيد عن أبي أحمد محمد بن زياد الأزدي قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر ع يقول لما ولد الرضا ع إن ابني هذا ولد مختونا طاهرا مطهرا و ليس من الأئمة أحد يولد إلا مختونا طاهرا مطهرا و لكن سنُمرّ الموسى عليه لإصابة السنة و اتباع الحنيفية.(كمال الدين و تمام النعمة ؛ ج2 ؛ ص433)

[7] به عنوان نمونه جواهر در بحث اجارة محتكر بر بيع مى فرمايد: نعم ال يسعّر عليه في المشهور للأصل و خبر ابن حمزة السابق... نعم ال يبعد ردّه مع الإجحاف كما عن ابن حمزة و الفاضل و ابن فهد و الشهيدين و غيرهم لنفي الضرر و الضرار و لأنه لولا ذلك لانتفت فائدة الإجارة، إذ يجوز أن يطلب في ماله ما ال يقدر على بذله، و يضر بحال الناس و الغرض رفع الضرر(جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج22، ص: 485-486)براى مطالعه بيشتر به پيوست شماره ٣ مراجعه فرماييد.

[8] مرحوم مظفر در بحث تعادل و تراجيح متزاحمين،براى تشخيص اهم از مهم ضوابطى گانه ارائه مى دهند(أصول الفقه (طبع اسماعيليان) ؛ ج2 ؛ ص٢١٨-٢١٥):ان يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة. و الأولوية تعرف إما من الدلالة و إما من مناسبة الحكم للموضوع و إما من معرفة المالكات الأحكام بتوسط الأدلة السمعية و الرجوع من أجل ذلك فإن الأولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الأمور و ال ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك فمن تلك الأولوية ما إذا كان في الحكم الحافظ على بيضة الإسلام فإنه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاحمة. و منها ما كان يتعلق بحقوق الناس فإنه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة أي التي ال علاقة لها بحقوق غير المكلف بها. و منها ما كان من قبيل الدماء و الفروج فإنه يحافظ عليه أكثر من غيره لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها ولو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن و حفظ ماله فإن حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعا. و منها ما كان ركنا في العبادة فإنه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة و الركوع فإن الركوع مقدم على القراءة و إن كان زمانا امتثاليا متأخرا عن القراءة. و على مثل هذه قس و أمثالها كثير ال يحصى كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب و بين الصدق و فيه الفتنة بينهم فإن الصلح مقدم على الصدق(أصول الفقه (طبع اسماعيليان) ؛ ج٢ ؛ ص٢١٩-٢١٨)

[9] و مما ينبغي أن يعلم في هذا الصدد أنه لو احتمل أهمية أحد المتزاحمين فإن الاحتياط و إن كان يقتضي تقديم محتمل الأهمية و هذا الحكم العقلي بالاحتياط يجري في كل مورد يرد فيه الأمر بين التعييني و التخييري في الواجبات. و عليه فال يجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين بل يكفي الاحتمال و هذا أصل ينفع كثيرا في الفروع الفقهية فاحتفظ به.(همان، ص٢١٩)

[10] در کلام فقهاء،شواهد گوناگونی بر این مطلب وجود دارد:

۱.تعیین مصادیق غرض شارع در برخی ابواب مانند: حدود؛ لان غرض الشارع من وضع الحدود، الزجر عن المحارم و المواظبة علی الخیرات(ایضاح الفوائد،ج۱،ص۴۰۰؛همین طور المقنعة:۷۸۴؛تهذیب الاحکام،ج ۱۰،ص۲۴؛المبسوط،ج۳،ص ۲۸۸)،نهی از منکر(فقه القرآن للراوندی،ج ۱ ،۳۵۹)،زکات(التنقیح الرائع لمختصر الشرائع؛ ج1، ص: 323 و همین طور مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج4، ص: 47)، شفعه(التنقیح الرائع لمختصر الشرائع؛ ج4، ص: 81)،اقرار(التنقیح الرائع لمختصر الشرائع؛ ج4، ص: 81)، لقطه(مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام؛ ج12، ص: 542)، نکاح(کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام؛ ج7، ص: 269)،عتق(التنقیح الرائع لمختصر الشرائع؛ ج2، ص: 71)، ارث(مقابس الأنوار و نفائس الأسرار؛ ص: 264)

۲.تعیین اغراض کلی در تشریع مانند : و يجری[وجوب تنبیه الغافل] في سائر التكاليف سوی ما يتعلّق بالأعراض و الدماء و ما يلتحق بها ممّا تعلّقغرض الشارع بسلب الوجود عنها، و إن لم يتعلّق الخطاب بها(کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط - الحدیثة)، ج2، ص: ۱۲۴-125)، و الغرض أما ان يكون من الثمرات الدنيوية أو مجرد العبودية، و الطاعة المترتبة عليها الثمرات الأخروية و هو في الاحكام الشرعية تابع للغايات التي أعدها الشارع و الثمرات التي من اجلها شرع ذلك و حكم بها فما كان غرض الشارع فيه الاول فهو من المعاملات و ما كان الثاني فهو من العبادات(منیة الراغب في شرح بلغة الطالب؛ ص: 170)

۳.احاله احکام به اغراض مانند ضابطه وکالت: و هو كلّ فعل ال يتعلّق غرض الشارع فيه بمباشر معيّن كالبيع و النكاح(به عنوان نمونه:المختصر النافع ، ج1، ص: 154) و بیان اقسام مختلف آن(به عنوان نمونه: القواعد و الفوائد، ج2، ص: 252، معالم الدين في فقه آل ياسين؛ ج1، ص: 537)و ضابطه وجوب کفایی،به عنوان نمونه: و ضابطها كل مهمّ ديني تعلّق غرض الشارع بحصوله حتما، و ال يقصد به عين من يتولّاه». و من أهمّ الجهاد بشرطه، و اقامة الحجج العلمية، و الجواب عن الشبهات الواقعة علی الدين، و التفقّه، و حفظ ما يتوقف عليه من المقدمات العلمية و الحديث و الرجال، فيجب نسخ كتبه و تصحيحها و ضبطها علی الكفاية(مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج3، ص: 9)برای مراجعه تفصیلی به موارد ذکر شده به پیوست شماره ۴ مراجعه فرمایید.

برهان پذیر بودن
اعتباریات

برهان پذیر بودن اعتباریات

دیدی که بزرگانی از اهل استدلال و فکر و برهان و یک عمر نبوغ، این ها حرفشان بود و صریحا میگفتند که الاعتباریات لا برهان علیها. عقل این طور اعتبارمی کنند،اگر نخواهند طور دیگری اعتبار میکنند. واقعاً این بزرگان با آن ذهن های قوی بحث را خیلی جلو بردهاند. همه حرف ما این است که یک تحلیل کرده اند مثلاً در حدّ 50 درجه، بعد میخواهند 100 درجه بر آن بار کنند؛ یعنی اصل اعتباری بودن اعتباریات و مداخله انسان را خیلی خوب توضیح دادهاند. ما بحثمان این است که برهان را تا جایی که کشش دارد ببریم؛ نه بیشتر. واقعاً این زحماتشان جای سپاس دارد که واضح کردند این فضا را؛ فضایی که در طول وجود انسان است، که به طور قاطع میتوانیم بگوییم این طبایع اختراع انسان است، اما لازمه اش این نیست که بگوییم لابرهان علیه و لاتتجاوز حد الدعوی.

برهان در علوم انسانی؛پیچیده تر از برهان درعلوم پایه

من مدتی ذهنم این گونه بود که علوم پایه خیلی منسجمتر از علوم انسانی، مانند جامعهشناسی

است؛ مقصود من از علوم پایه، لزوماً آنچه امروز اصطلاح شده نیست[1]؛ بلکه مقصودم علومی است که خیلی مجال رفت و برگشت و بحث و نقد ندارد. یعنی ای برهان ندارد، ای اگر برهانی یافت شد خیلی زود مطلب سر میرسد؛ برخلاف علومی که بسیار رفت و برگشت دارند و ممکن است قرن ها اختلافات باقی باشد. در این منظر، مثلاً ریاضیّات، به ویژه هندسه، منطق صوری، فیزیک، شیمی، هیئت و نجوم و جغرافی، علوم پایهاند؛ اما مثلاً فلسفه و اغلب علوم انسانی علوم پایه نیستند.امّا بعدها کم کم برایم ملموس شد که این طور نیست که علوم انسانی واقعا بیدر و پیکر باشد؛ بلکه اتّفاقاً نظم دقیق تر و بیشتری دارد منتها این نظم چون بسیار

پیچیدهتر و لذا دشوارایبتر است، این چنین بی در و پیکر به نظر میرسد[2]. یعنی شما میتوانید اقامه برهان بکنید همان طوری که در ریاضیات اقامه برهان می کنید؛ بلکه قدری پیچیدهتر. مبادی پیچیده است.

قانون کلّی نظم

قانون کلی نظم این است که هرچه نظم پیچیدهتر میشود، در منظر جاهل به مبادی آن نظم، بیشتر به صورت بینظمی جلوه می کند.در مورد برهان نظم هم همین سخن جاری است. مثلاً از منظر یک بچه که تازه اعداد را یاد گرفته، «جدول ضرب» غیر از سطر و ستون اولش بقیّهاش کامل بینظم است. یعنی چه که از این عدد یک دفعه به یک عدد دیگر میرود؟! امّا همین که ضرب را بفهمد و در واقع مبادی این جدول را بفهمد تازه میبیند چه نظم شدیدی دارد که نمیتواند یک عدد را از محل خود در جدول یک ذرّه جلو یا عقب برد.به نظر میرسد علوم انسانی (از جمله همین حقوق و اخلاق) این طورند. یعنی کاملاً مبادی برهانی دارند؛ اما مثل علوم واضح نیست؛ زیرا سر و کار با انسان دارد که بسیار موجود عجیب و ذوابعادی است. وقتی مواجه شویم با علمی در مورد انسان، نظم این علم

بسیار پیچیده تر و البتّه دقیقتر است.

---

[1] علم پایه یا علم بنیادی به انگلیسی(Fundamental science)، مجموعه علومی است که به بررسی بنیادین پدیده‌ها یا بررسی ماهیت، قوانین و روابط حاکم بین آن‌ها می‌پردازد.از بارزترین این علوم می‌توان به ریاضیات، شیمی، فیزیک، فلسفه، منطق، زیست‌شناسی، زبان‌شناسی و زمین‌شناسی اشاره نمود.علوم پایه، زیربنای اصلی سایر دانش‌ها محسوب می‌شود و به همین دلیل در مواقعی به کل علم تعمیم داده می‌شوند.(برگرفته شده از f-science.blog.i)

[2] شاید از همین منظر است که مرحوم استارابادی در مقام تفکیک بین حوزه عقل و نقل،ادراکات عقلی در علوم پایه را می پذیرد و این علوم را حوزه اختصاصی عقل می داند اما نسبت به فلسفه و منطق مادّی چنین رویکردی ندارد:و الدليل التاسع: مبنيّ على دقيقة شريفة تفطّنت لها بتوفيق اللّه تعالى، و هي أنّ العلوم النظرية قسمان:قسم ينتهي إلى مادّة هي قريبة من الإحساس، و من هذا القسم علم الهندسة و الحساب و أكثر أبواب المنطق، و هذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء و الخطأ في نتائج الأفكار...و قسم ينتهي إلى مادّة هي بعيدة عن الإحساس، و من هذا القسم الحكمة الإلهية و الطبيعية و علم الكلام و علم اصول الفقه و المسائل النظرية الفقهية و...و من ثمّ وقع الاختلاف و المشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية و الطبيعية و بين علماء الإسلام في اصول الفقه و المسائل الفقهية و علم الكلام و غير ذلك من غير فيصل.و السبب في ذلك ما ذكرناه: من أنّ القواعد المنطقية إنّما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادّة، إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب موادّ الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلّي إلى أقسام، و ليست في المنطق قاعدة بها نعلم أنّ كلّ مادّة مخصوصة داخلة في أي قسم من تلك الأقسام، بل من المعلوم عند اولي الألباب امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك...و من الموضحات لما ذكرناه من أنّه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادّة الفكر: أن المشّائيّين ادّعوا البداهة في أنّ تفريق ما ء كوز إلى كوزين إعدام لشخص و إحداث لشخصين آخرين، و على هذه المقدّمة بنوا إثبات الهيولي.و الاشراقيّون ادّعوا البداهة في أنّه ليس إعداما للشخص و في أنّ الشخص الأوّل باق، و إنّما انعدمت صفة من صفاته و هو الاتّصال.إذا عرفت ما مهّدنا من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسّكنا بكلامهم فقد عصمنا عن الخطأ و إن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه، و من المعلوم أنّ العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب شرعا و عقلا.(الفوائد المدنيّة و بذيله الشواهد المكيّة؛ ص: 256-۲۵۹)

مقصود از برهان در اعتباریّات

اعتباریّات برهان برمیدارد دقیق[1]؛ اما نه برهان ِفضای ِتکوینی و مقولات. این اشتباه دو تا فضاست. تفاوت فضا چیست ؟ تفاوت فضا این است که ما وقتی میخواهیم ارزشها را برای اغراض جهتدهی کنیم اگر خود ارزشها را ببینیم و بخواهیم اوصاف تکوینی آنها را با اعتبار هماهنگ کنیم، داریم اشتباه میکنیم و غالب اشتباهات کلاسیک، استدلالاتی که در فلسفه اخلاق، در حقوق، در سائر علوم انسانی شده و اشتباه بوده از ناحیه این است که بین این جهتدهی به فضای اعتبار با تکوینی یک نحو مشابهت برقرار کردند و حال آنکه آنچه که باید بینش مشابهت برقرار کنند نقطه انطلاق باید تکوینی باشد اما تحلیل فضای اعتبار باید نسبت به اغراض باشد.

ما باید وصول به اغراض را از طریق اعتباریّات ببینیم. وصول به اغراض چیست؟ ما این جا با فضای اوصاف ارزش مواجه نیستیم. با فضای رابطهها مواجه هستیم. عقلا با عقلشان که درک واقع میکنند، میدانند که این کار آن اثر را دارد. رابطه بین این که اگر این آمد، فلان اثر بر آن مترتب است؛ این رابطه خارجیّت ندارد؛ امّا نفس الامریّت دارد و عقل ما یک مطلب واقعی نفس الامری را درک میکند. مثال هم خیلی دارد. مثال طبیعیاش همین است که **اگر** شما آب را خوردی به غرض که سیرابی است و رفع تشنگی است میرسی. این «**اگر**» جایش کجاست؟ در خارج نشانش بده. «اگر .....آنگاه .....است». قضیه سیراب بودن را. زیدٌرا ن ه؛زیدٌعطشان ن ه؛، اکل زیدٌا شرب زیدٌن ه؛ این ها را عرض نمیکنم. شرطیّت را،این که اگر بخورد سیراب میشود.

---

[1] برهان در لغت به معنای حجّت است: البُرْهان الحُجّة الفاصلة البيّنة، يقال: بَرَهَنَ يُبَرْهِنُ بَرْهَنَة إذا جاء بحُجّةٍ قاطعة للدَد الخَصم،(لسان العرب ؛ ج۱۳ ؛ ص۵۱)و در اصطلاح منطقی به معنای قیاس متشکّل از یقینیّات است: أعني بالبرهان القياس المؤتلف اليقيني(منطق ارسطو، جلد: ۲، صفحه: ۳۳۳) القياس اليقيني هو البرهان(الشفاء(المنطق)، جلد: ۳، صفحه: ۱۸) البرهان، قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني(النجاة من الغرق في بحر الضلالات، صفحه: ۱۲۶)با عنایت به این تعریف، نزاع بر سر قضایای اعتباری نزاعی است صغروی.اگر ثابت شد که مرجع این قضایا به استلزامات شرطی است؛استلزامات حاکی از روابط نفس الامری، در این صورت این قضایا یقینی می شود و استدلال بر آن ها برهان.در این باره مراجعه بفرمایید به پیوست شماره۵.

البته باید توجه داشت که ما با دو نوع یقین مواجهیم:۱.یقین در فضای منطق دو ارزشی ااارسطویی که در ادبیات شهید صدر با عنوان یقین منطقی ای ریاضی از آن یاد می شود (الاسس المنطقیه للاستقراء،ص۳۲۲)۲. یقین در فضای منطق تشکیکی ای منطق فازی که شهید صدر از آن با عنوان یقین موضوعی یاد می کنند(همان،ص۳۲۲-۳۲۷)

برهان در هر یک از این اقسام متفاوت است. تفکیک بین این دو نوع در مثال متواترات و اولیات به روشنی خود را نشان می دهد.مرحوم شهید صدر ابتدا کتاب فلسفتنا را نوشتند و در آن بحث تواتر را به همان مبنای ارسطو حل کردند با یک کلمه؛ اما بعد از 12 سال کتاب الاسس المنطقیه نوشتند و مفصل برسر این مسئله بحث کردند.(همان،۳۸۸)نکته این جاست که ما در این قسم از یقین با امتناع طرف مقابل مواجه نیستیم بلکه مواجهیم با میل به صفر داشتن احتمال مقابل. و إذا درسنا الدليل الاستقرائي في ضوء ذلك كله نجد أن درجة التصديق للقضية الاستقرائية التي يحدّدها في مرحلته الاستنباطية: هي درجة موضوعية، لأنها مستنبطة دائما من درجات موضوعية أخرى للتصديق. غير أن **هذه الدرجة هي أقل من اليقين دائما**، لأن درجة التصديق بالقضية الاستقرائية المستنبطة من الدرجات الأخرى للتصديق وفق المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي **لا يمكن أن تبلغ أعلى درجة للتصديق و هي الجزم و اليقين، لأن هناك قيمة احتمالية صغيرة دائما تمثل الخلاف،** فلا يمكن - إذن - أن يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية مستنبطة.(همان،۳۳۱)در رابطه با این قسم از یقین و نحوه برهان بر آن به القسم الثالث و القسم الرابع از کتاب الاسس المنطقیه للاستقراء مراجعه فرمایید.

رواب ط نفس الامری؛پشتوانه اعتباریّات

این رابطه جایش کجاست؟ در نفس الامر است[1]. و لذا ات ام بحث از اوسعیت نفس الامر را نفهمیم، تا حل نکنیم اصلاً بحث پیش نمیرود. اگر این را فهمیدیم میبینیم همه برهانبردار است، امّا برهانی که مبادیاش استلزامات است. قضایای شرطیه نفس الامریه است که عقل از رابطه بین فعل و آثارش انتظار دارد. آقای مریض! اگر میخواهی خوب بشوی، باید این دوا را بخوری. اگر این دوا را بخوری این آثار را دارد. این اگر بخوری این اثر را دارد، این را با تجربه، با هر چه درکش کردیم، مبادیاش هم مختلف است. پس مبنای حقوق، مبنای اعتباریات باید روی رواب ط گذاشته بشود؛ رابطه فعل و اثر.[2]

اصلاً جهتدهی یعنی چه؟ یعنی درک رابطه بین آن ارزش با آوردن آن غرض. عقلا در هر محدودهای میدانند آثار یک چیزی چیست، آن جا اعتبار میکنند. پس با این بیان دیگر ذرهای دیگر نسبیّت نیست. پشتوانهاش برهان است. اما برهان از درک رواب ط؛ درک واقعی نفس الامری. بله اعتباریات ما اعتبار است. عقلا اعتبار میکنند، خلق میکنند تا جهت بدهند. اعتباریات، اعتباریات هستند. اما پشتوانه اعتبار دادن میشود درک آن وقایع.[3]

اعتبار حکیمانه؛اعتبار جزاف

لذا میگوییم اعتبار دو جور است: اعتبار جزاف یا غلط، اعتبار حکیمانه. اگر اعتبار بخواهد حکیمانه باشد باید پشتوانه برهانی داشته باشد. اگر عقلا اعتبار کنند که همه میتوانند مال همدیگر را بردارند و تصرف کنند، مانعی ندارد اعتبار بکنند؛ امّا جامعه ای برایشان نمیماند. بعد که خودشان آثار این اعتباریّات را دیدند دست برمیدارند؛میفهمند که این کار چه مفاسدی به بار آورده است . قبل از اینکه این رابطهها را بدانند قانون را جعل کردند.

در مثال چراغ راهنمایی، در یک شهری می رویم می بینیم چراغ سبز در این جا یعنی بایست و چراغ قرمز یعنی برو؛ اعتبار است دیگر. همین جا در همین مطلب ساده وقتی علم بشر پیشرفت کرد؛ یعنی روانشناسی رنگ ها جلو رفت می بیند که رنگ رابطه دارد با حالت روانی ما ؛وقتی قرمز است یک حالت روانی را برای شخص می آورد غیر از سبز؛ لذا أنسب را انتخاب می کند و اعتبار می کند. بنابراین اعتباریّات حکیمانه به مراتب ِحکمت ، هر چه جلوتر برود أحکم و أحکم و أحکم میشود.

متن مذاکرات مجلس قانونگذاری؛براهین اعتباری

با این حساب، متن مذاکرات مجلس قانون‌گذاری در دّو اثبات یک قانون، می‌شود براهینی که برای همدیگر دارندمی‌آورند. به عبارت دیگر در فضای حقوق، حقوقدانان با آن اطلاعات حقوقی که بشر کسب کرده واقعاً حرف دیگری را در می‌کنند و او می‌پذیرد. می‌گوید راست می‌گویی. چرا می‌پذیرد؟ به خاطر این‌که درست دارد می‌گوید، ما چنین قانونی وضع کنیم این مفاسد را دارد. ما هم که مفاسد را نمی‌خواهیم.

تجربه، عامل کشف رواط و پیشرفت قوانین بشری

هر چه بشر روی عقل ناقص خودش، مجلس‌های قانون‌گذاری داشته باشند، می‌لایرده‌ها بشربه هم وصل شوند، مدام عضو مجلس قانون‌گذاری بشوند، بروند و در حقوق پیشرفت بکنند تجربیاتی که این‌ها در میدان قانون‌گذاری به دست می‌آورند صدها برابر آن راتکازیاّت جواّل ذهن یک حقوقدان است. چون حقوقدان هر چه هم نبوغ داشته باشد باز در آن محدوده نبوغ خودش است؛اما بعد از این که قانون تصویب می‌شود و بیرون می‌آید، می بینند ای وای چه آثاری داشت، ما اشتباه کردیم، چرا اشتباه کردیم؟ چون اعتباری کردیم که آثارش را نمی‌دانستیم.

سیره عقلاء؛مشترکات ناخودآگاه مجلس قانون‌گذاری

بنابراین مجلس‌های قانون‌گذاری بعد از ۵۰۰ سال، یک مشترکات ناخودآگاه دارند که اسمش را می‌گذاریم سیره عقلا. چرا این سیره را داریم؟ به خاطر این‌که فهمیدند آثار و ارزش ها را.

حال زمانی می آید که بشر، مشترکاتشان در مجلس قانون گذاری زیاد می شود؛ یعنی از بس تجربه بدست می آورند برای خود بشر واضح می‌شود که ما در این مجلس با آن مجلس نزاع نداریم که. آن مجلس فهمیدند که وقتی یک قانونی تصویب کردند، ضرر کردند.آیا وقتی آن ها سم خوردند و مردند ما هم دوباره خودمان برویم تجربه کنیم ؟ نمی خوریم. وقتی دیدیم آن کشورها تصویب کردند بعد آثارش را دیدیم ما دیگر اعتبار نمی کنیم. چرا؟ چون اطلاع پیدا کردیم.

افراط و تفریط در بحث اعتباریاّت

ببینید دربحث اعتباریاّت،افراط و تفریط صورت گرفته است. یعنی در برهه ای،هم در بحث های فقهی هم در بحث های اصولی، احکام تکوینیاّت را در تشریعیاّت می آوردند مثلاًاگر در مبحث بیع می گویید ، عقد سبب است، در مکاسب نگاه کنید خیلی ها احکام تکوینی اسباب را می آورند. و این جانب افراط در کاربرد احکام تکوینیاّت است در فقه و اصول.

 در این فضا، اعتباریاّت مطرح شده که الان آن طرفش یک نحو تفریط است. یعنی گفتیم کار غلط است؛ باباا! فقه از علوم اعتباری است؛ برهان بردار نیست که شما بخواهید صغری و کبری بیاورید و با ریاضیات و فیزیک و از این ها دست و پنجه نرم کنید در فقه؛ الاعتباریات بیدالمعتبر.جانب تفریط ِبحث، این است که کلاًّ نفس الامریت داشتن این مسائل زیر سؤال رفت.

الان درست است که علم فقه ، علوم اعتباری است و ما اگر احکام تکوینیات را در اعتباریات بیاوریم داریم خلط می کنیم ،این آیا **پس** علوم اعتباری هیچ پشتوانه ای از نفس الامریت ، برهان ، استدلال اینها ندارد؟ این **پس** ، با آن پیش نمی آید. یعنی منافاتی ندارد که فقه یک زیر ساختی داشته باشد که آن حتما ًنفس الامریّات و تکوینیّات است و در آن برهان می آید و ما اگر آن را غض ّنظر بکنیم اصلا ًخودمان را محروم کردیم و چقدر هم گیر می افتیم.[4]

ثمره برهان پذیری اعتباریات

فایده بسیاری مهم این حرف این است که علم حقوق و اخلاق و همه اینها برهان پذیر می شود. یعنی شما کامل می توانید توضیح بدهید، کمک بگیرید از عقل نظری مخاطب خودتان برای درک روابط نه از عقل عملی او. بگویید اگر این طور بشود این آثار را دارد.ای مثلا ًاین مطلب، لازمه اش تسهیل امور است ولی لازمه اش فوت فلان مطلب هم هست. در مقام کسر و انکسار و تزاحم ملاک ها.

مثلا ًدر بحث عمل به ظنون،اگر بخواهید فقط تابع علم باشید و بگویند اصلا ًبه ظنون عمل نکنید، اثر دارد و اثرش، عسر خارجی است که روشن است. اگر هم کسی اوّل آن را تجربه نکرده باشد وقتی چند صباحی دنبال آن برود می بیند که این آثار را دارد.

برهان فقهی در دیدگاه آیت الله بهجت

و لذا یکی از مطالبی که مرحوم آیت الله بهجت دارند، در مورد اعتباریاتی که در اصول آمده است در همان اوایل مباحث الاصول، به تعلیقه اسفار اشاره میکنند؛ در تعلیقه اسفار، صاحب المیزان، میگویند الاعتباریاّت لا برهان علیها.[5]ایشان در پاسخ میگویند نه.ما نمیتوانیم در فقه بگوییم برهان نداریم. [6] واقعا ًما در دستگاه فقه، اقامه برهان میکنیم، میبینیم با برهان داریم جلو میرویم.

تفاوت کلام علاّمه در اتّکای اعتباریاّت بر واقع، با کلام استاد

مرتّب در کلمات عزیزان این مطلب می آید که در اصول فلسفه و نهایه و .. می گویند اعتباریاّت، همیشه اتکایش بر واقعیات است[7]؛ در حالی که مقصود ایشان این است که ما تا اسد در بیشه نداشته باشیم هرگز برایمان ممکن نیست که رجل شجاع را اسد کنیم؛ نمی توانیم بگوییم که زید شیر است ؛باید یک حقیقت داشته باشیم و دیده باشیم بعد ادعا کنیم .

واقعی بودن الگوی اعتبار؛واقعی بودن مبدأ اعتبار

مطلبی که من عرض می کنم خیلی تفاوت دارد؛ من نمی خواهم بگویم که در هر استعاره ای و اعتباری، یک حقیقتی هست که ادای آن در آورده می شود ای آن را شبیه سازی می کنیم. بلکه می گویم غیر از این مطلب که خوب هم هست، خود اعتبار پشتوانه ای از نفس الامر ورای این مطالب دارد؛ به اعتبار اینکه نفس اعتبار ما تشقیق می شود به غلط و به حکیمانه. بله اعتبار است؛ ادای واقع را در آوردم اما چرا می گویم اعتبار ٌسفهی؟ چون اعتبار من پشتوانه نفس الامری دارد. نه فقط ادای مقوله را در می آورم ؛بلکه پشتوانه دارد. این پشتوانه از کجا می آید؟ از روابط پدیده ها ، افعال و آثار تکوینی . لو وقع کذا لترتّب علیه کذا. این رابطه ، خیلی مهم است. **إنّ الّذين يأكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنّما يأْكُلُونَ في بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً**[8]

برهان پذیری اعتباریّات در کلام محقّق اصفهانی

ببینید همین مرحوم اصفهانی که در جایی می فرماید:

> **و المعتبر في القضايا المشهورة و الآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها [9]**

در جای دیگر،وقتی که استادشان، می‌گویند: شارع، عقلا را در اعتباراتشان تخطئه می‌کند[10] تحلیل می‌کنند که چگونه می‌شود در اعتباریات، یک نفر دیگری را تخطئه کند:

> **حاصله:أن الحكم بعدم نفوذ سبب عرفي،ليس من أجل الاختلاف في المفهوم، و لا من أجل التقييد في الحكم، بل السبب حيث إنه ما يؤثّر في الملكية واقعا، و كان نظر الشرع و العرف طريقا إليه، فلا محالة يكون نهي الشارع- الناظر إلى الواقع- تخطئة لنظر العرف؛ بحيث لو كشف الغطاء لوجدوا الأمر على ما يجده الشارع، من عدم تأثير السبب في الملكية في الواقع.**

مرحوم اصفهانی ابتدا حرف استاد خود را توضیح می‌دهند **حاصله: أن الحكم بعدم نفوذ سبب عرفي، ليس من أجل الاختلاف في المفهوم، و لا من أجل التقييد في الحكم، بل السبب حيث إنه ما يؤثّر في الملكية واقعاً** این کلمه‌ی «واقعاً»، مهم است و **كان نظر الشرع و العرف طريقا إليه** یعنی طرفا الی المؤثر **الواقعي فلا محالة يكون نهي الشارع- الناظر إلى الواقع- تخطئة لنظر العرف** یعنی ای عرف شما می‌گویید این ربا ملکیت می‌آورد من می‌گویم نمی‌آورد **بحيث لو كشف الغطاء لوجدوا الأمر على ما يجده الشارع، من عدم تأثير السبب في الملكية في الواقع** تا اینجا توضیح نظر استادشان است.

> **قلت: إن كانت الملكية من المقولات الواقعية- و لو كانت انتزاعية- و أمكن اطلاع الشارع على خصوصية موجبة لعدم تحقق المقولة أو لتحققها، كانت التخطئة معقولة.**
>
> **و أما إن كانت من الاعتبارات- على ما قدّمنا بيانه، و شيّدنا بنيانه- فلا مجال للتخطئة و التصويب؛ حيث لا واقع لاعتبار كل معتبر إلا نفسه، فالملكية الموجودة في اعتبار العرف بأسبابها الجعلية، موجودة عند كل أحد، و لا واقع لتأثير السبب الجعلي إلا ترتب مسببه عليه، و المفروض تحقق الاعتبار عند تحقق السبب الجعلي في جميع الأنظار. كما أن الملكية الشرعية التي هي نحو من الاعتبار لم تتحقق لعدم تحقق سببها- أيضا- في جميع الأنظار.**

قلت این نظر خود مرحوم اصفهانی است : **إن كانت الملكية من المقولات الواقعية- و لو كانت انتزاعية - و أمكن اطلاع الشارع على خصوصية موجبة لعدم تحقق المقولة أو لتحققها** یعنی مثلاً عرف می‌گوید ملکیّت هست و شارع می‌گوید نیست **كانت التخطئة معقولة و أما إن كانت من الاعتبارات - على ما قدّمنا بيانه، و شيّدنا بنيانه- فلا مجال للتخطئة و التصويب؛ حيث لا واقع لاعتبار كل معتبر إلا نفسها**ی جا نکات بسیار مهمی را توجه کرده‌اند که باید به آن توجه کنیم و بعد برگردیم و مطالب را از نو سرو سامان بدهیم **فالملكيّة الموجودة في اعتبار العرف بأسبابها الجعلية، موجودة عند كل أحد** آن ملکیتی که در اعتبار عرف با اسباب خودش موجود است، نزد هر کسی موجود است **و لا واقع لتأثير السبب الجعلي إلا ترتب مسببه عليه** یعنی آن ها که بیایی اثرش هم بر آن بار می‌شود و عرف هم این را قبول می‌کند به عنوان سبب ملکیت **و المفروض تحقق الاعتبار عند تحقق السبب الجعلي في جميع الأنظار** این کلمه جمیع الأنظار را چندین بار تکرار می‌کنند. می‌گویند عرف عام در جمیع انظار این کار را می‌کند. یعنی شارع هم می‌داند که ان العرف یعتبرون هنا تسبیباً؛ پس حتی در نظر شارع هم عرف این کار را می‌کند و این طور نیست که شارع ندانند عرف این کار را کرده؛ بعد شارع می‌آید مخالفت می‌کند. این مخالفت شارع هم در مقابل جمیع انظار است حتی العرف **كما أن الملكية الشرعية التي هي نحو من الاعتبار لم تتحقق** در آن مورد **لعدم تحقق سببها - أيضا - في جميع الأنظار.**

وقتی شارع اعتبار خود را می‌گوید همه می‌دانند و می‌بینند شارع اعتبار کرده؛ پس اعتبار شارع، مال شارع است اما در منظر نظر جمیع ناظرین، چه متشرع چه غیر آن ها؛ یعنی آن جا که شارع می‌گوید من قبول ندارم، جمیع انظار می‌دانند که شارع چنین چیزی را قبول ندارد. لذا بعداً مرحوم اصفهانی می‌گویند ما دو جور حرف داریم. یکی السبب النظری، دیگری السبب الواقعی؛یکی المؤثّر نظراً، و دیگری المؤثّر واقعاً. دو تا مبناست واقعاً. پس حرف استادشان، «المؤثّر نظراً» است. المؤثّر نظرا یعنی عرف و شرع و همه، این را به عنوان سبب می‌بینند. یعنی معتبر یکی از آن‌هاست، اما ناظر، جمیع‌الناظر است. مثل اینکه همه می‌دانند که مجلس فلان کشور فلان قانونی تصویب کرده است. در شرع هم این است. یعنی در جمیع الناظر اعتبار شارع این است. اینجا دیگر تخطئه معنا ندارد.یعنی اعتبار، اعتباری نیست. و لذاست که ایشان می‌گویند که به این معنا نمی‌شود بگویند که من تو را تخطئه می‌کنم. تو اعتباری داری، من هم اعتباری دارم. حالا آیا نمی‌شود همدیگر را تخطئه کنند. این جاست که بحث‌های خیلی جالبی دارند. می‌فرمایند.

> **نعم اقتضاء الأسباب لاعتبار المعتبر ليس جزافا، فانه على حد المعلول بالعلة، بل لمصالح قائمة بما يسمّى سببا يقتضي عند**

> **حصول السبب اعتبار الشارع أو العرف للملكية لمن حصل له السبب. و العقول متفاوتة في إدراك المصالح و المفاسد الباعثة على اعتبار الملكية أو الزوجية و غيرهما، فربما يدرك العرف مصلحة في المعاطاة- مثلا- فتدعوهم تلك المصلحة إلى اعتبار الملكية، مع عدم اطّلاعهم- لقصور عقولهم- على مفسدة تقتضي عدم اعتبار الملكية، و قد أدركها الشارع بالنظر إلى الواقع، فتجري التخطئة و التصويب في هذه المرحلة، لا في مرحلة الملكية، فإنها اعتبارية لا واقعية، و لا في مرحلة الأسباب فإنها جعلية، و بعد حصولها و ترتب مسبباتها عليها، فقد وجد مصداق ما يؤثر في اعتبار العرف في جميع الانظار، و إن لم يوجد مصداق ما يؤثّر في اعتبار الشارع في جميع الأنظار، فليس هنا أمر محفوظ أخطأ عنه العرف إلا المصالح و المفاسد المقتضية لجعل تلك الامور أسبابا لاعتبار الملكية. و لك أن تنزّل عبارة الكتاب على ما هو الصواب من التخطئة في الوجه الباعث على جعل الشيء سببا، لا في السبب و لا في المسبب، فتدبّره جيّدا. [11]**

نعم اقتضاء الأسباب لاعتبار المعتبر ليس جزافً چه قدر این نکته دقیق است: اقتضای اسباب برای اینکه معتبر اعتبار بکند یا نکند، گزاف نیست **فانه على حد المعلول بلا علة** مگر میشود معلولی باشد بدون علت **بل لمصالح قائمة بما يسمّى سببا** مثلا ما میگوییم بیع، اما این بیع، یک مصالحی قیام به آن دارد که: **يقتضي عند حصول السبب، اعتبار الشارع أو العرف للملكية لمن حصل له السبب و العقول متفاوتة في إدراك المصالح و المفاسد الباعثة على اعتبار الملكية أو الزوجية و غيرهما** این که عقول فرق میکنند در ادراک، دقیقا همان مطلبی است که ما چه قدر درباره آن بحث کردیم. **فربما يدرك العرف مصلحة في المعاطاة مثلاً فتدعوهم تلك المصلحة إلى اعتبار الملكية، مع عدم اطّلاعهم- لقصور عقولهم- على مفسدة تقتضي عدم اعتبار الملكية، و قد أدركها الشارع النظر إلى الواقع** دقت کنید: النظر إلى الواقع، یعنی پشتوانه همه این اعتبارات نفسالامریات است، پس چه طور میگفتند الواقع لها ورا ء تطابق آراء العقلا؟ آخر این مبنای مرحوم اصفهانی معروف است که المشهورات، الواقع لها ورا ء تطابق آراء العقلا؛ که من عرض میکردم آخر چرا؟ اما اینجا صریحا میگویند النظر الی الواقع، یعنی نظر به واقع کرده و این ها را دیده است **فتجري التخطئة و التصويب في هذه المرحلة، لا في مرحلة الملكية، فإنها اعتبارية لا واقعية** همان است که عرض میکردم با این که اینها اعتباری ِمحض اند اما منافاتی ندارد که برهانبردار باشد یعنی خیلی زیبا حوزه اعتبار را که ملکیت است از حوزه مبادی اعتبار که مصالح و مفاسد است جدا کردهاند. پس اگر اشتباه کردی، در بینش تو نسبت به مصالح و مفاسد است نه در اعتبار. یعنی با آن مبادی اعتباری که داشتی، خروجیاش این اعتبار نباید میشد. شبیه آنکه میگفتیم مهندس نقشهای که کشیده، اشتباه کشیده است. خلاصه نقشه را کشیده، اما آن مبادیش اقتضا میکرد طور دیگری بکشد **و لا في مرحلة الأسباب فإنها جعلية** این مرتبه تصدیقی است **و بعد حصولها و ترتّب مسبباتها عليها، فقد وجد مصداق ما يؤثر في اعتبار العرف في جميع الانظار** دقیق ترین سخن ایشان همینجاست **:و إن لم يوجد مصداق ما يؤثّر في اعتبار الشارع في جميع الأنظار، فليس هنا أمر محفوظ أخطأ عنه العرف إلا المصالح و المفاسد المقتضية لجعل تلك الامور أسبابا لاعتبار الملكية.** دقیق ترین سخن ایشان همینجاست. میگویند وقتی بیع آمد،این بیع مصداق ِمؤثّر است، مؤثّری که مؤثّر عند العرف است یا عند الشارع. این مؤثّر عند العرف في جميعالانظار آمده است. همین مصداق، مؤثّر نبوده عند الشارع، یعنی في جميع الانظار، عرف این را اعتبار کرده؛ و في جميع الانظار شارع این را اعتبار نکرده است. پس چرا میگویید تخطئه؟ این که تخطئه نیست؛ ما در فضای اعتبار، مؤثّر واقعی که

ندارید. مؤثّر ای عند العرف است ای عند الشارع؛ بله، مصالح و مفاسدی دارید، اما مؤثّر واقعی ندارید. پس تخطئه دارید در مصالح و مفاسد، اما تخطئه در مؤثّر ندارید؛ یعنی شارع در مورد فرد مصداق خارجی این گونه نیست که بگوید شما اشتباه میکنید که میگویید این مؤثّر است؛ خیر، آنها این را مؤثّر میدانند و بر آن آثار سوار میکنند؛ اگر میگوید اشتباه کردید به این معناست که بیخود اعتبار کردید؛ نه اینکه آن چیزی که مؤثّر نزد ایجاد کنندهی اعتبار است، مؤثّر نباشد. با این توضیح، فرمایش ایشان کاملاً با فرمایش صاحب کفایه دو چیز میشود ولو که مآلاً اساس حرف به یک مطلب برمیگردد؛ اما حرف مرحوم اصفهانی فضای جدیدی ایجاد کرده است و مرز ظریفی را بین اعتباریات و مسائل واقعی قرار داده با این بیانی که توضیح داده شد.[12]

---

[1] محقق سبزواری در مقام بیان عقلی بودن حسن و قبح می فرماید: اذا المالزمة العقليّة متحقّقة بين العمل السّيّئ و سوء المال و شرّ العاقبة كأكل مال اليتيم ظلما و أكل النار باطنا، كالعلاقة العقليّة بين النّومة و وجع البطن أو سوء الهضم أو نحوهما(شرح الاسماء الحسنی،ص ۳۲۱تعلیقه)

[2] این نسبت در بسیاری از موارد از امور واضحه است و برهان بر آن از سنخ مجرّبات.کار در مسئله تابع ارزش ها دچار مشکل می شود که در این صورت ما با اعتبار درست و درست تر مواجهیم نه با اعتبار غلط و درست و کامل تابع نظام منطقی بی نهایت ارزشی است نه دوارزشی کما مرّ.

[3] به عبارت دیگر در هر امر اعتباری دو قضیه وجود دارد:هذا اعتبار و لهذا الاعتبار نسبة الی القیمه و الی الغرض واقعیّة. جمله اول برهان بردار نیست به خلاف جمله دوم.

[4] مرحوم شیخ انصاری ره در پاسخ به کلام محقق نراقی که می فرماید: أنّ الملك صفةٌ وجوديّة محتاجةٌ إلى محلٍّ تقوم به كسائر الصفات الموجودة في الخارج و أحدهما على سبيل البدل غير قابل لقيامه به؛ لأنّه أمرٌ انتزاعيٌّ من أمرين معيّنين(المکاسب،ج۴،ص ۲۴۹)می فرماید: الملكيّة أمر اعتباريٌّ يعتبره العرف و الشرع أو أحدهما في موارده، و ليست صفةً وجوديّةً متأصّلةً كالحموضة و السواد(همان،ص ۲۵۱)که ناظر به خلط ملکیت اعتباری با امور تکوینی است.

این مبحث و مباحث دیگری از قبیل اجتماع مالکین بر مملوک واحد،کشف حکمی در بیع فضولی و امثال آن در جلسات درس فقه سال ۱۳۹۸ جلسات ۱۰-۱۹ مورخ ۸/۷ات ۱۲/۸مطرح شده است.

[5] علامه در تعلیقه بعد از ذکر احکام هشت گانه باری موضوعات علوم،می فرمایند: فهذه جعل(ظاهرا جمل) أحكام المحمولات الذاتيّة- و التأمّل الوافي فيها يرشدك إلى أنّ ذلك كلّه إنّما يجري في العلوم البرهانيّة من حيث جريان البرهان فيها و أمّا العلوم الاعتباريّة التي موضوعاتها أمور اعتباريّة غير حقيقيّة- فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلا، (الحكمه المتعاليه (با حاشيه علامه طباطبائی) ؛ ج ۱ ؛ ص۳۰)

[6] ثمّ إنّه قد يقال- كما في حاشية «الأسفار»: يستفاد اعتبار الموضوع في العلوم بنحو يكون البحث فيها عن عوارضه الذاتيّة المساوية له، من اعتبار إنتاج مقدّمات البرهان لليقين بالنتيجة؛... ثمّ على تقدير تماميّة ما ذكر، فلا وجه لاختصاصه ببعض العلوم، **إذ لا علم لا يعتبر فيه اليقين بثبوت المحمول لموضوعه في كل مسألة، و لا علم يكون اعتباريّا غير حقيقي**(مباحث الأصول ؛ ج1 ؛ ص۱۷-۱۹)

[7] هر يك از اين معانى وهمى روى حقيقتى استوار است؛ يعنى هر حد وهمى را كه به مصداقى مىدهيم مصداق ديگرى واقعى نيز دارد كه از آن جا گرفته شده مثلاً اگر انسانى را شير قرار داديم يك شير واقعى نيز هست كه حد شير از آن اوست. (اصول فلسفه رئاليسم ؛ ج 2،ص ۱۵۹-۱۶۰) و آمل الاعتبار بهذا المعنى- إلى استعارة المفاهيم النفس الأمريّة الحقيقيّة- بحدودها الأنواع الأعمال- التي هي حركات مختلفة و متعلقاتها- للحصول على غايات حيويّة مطلوبة- كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم (نهاية الحكمة ؛ ص۲۵۹)

[8] سوره النساء،آيه ۱۰

[9]نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج3 ؛ ص334 و هم نوط: ال واقع للحسن و القبح عقل و ال لكون شيء وجها موجبا لهما إلا في ظرف وجدان العقل(همان،ص ۳۹) و و من الواضح: أن اعتبار كل معتبر ال واقع له ورا نفسه(همان،ج ۱ ،ص ۱۳۵)

[10] كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص۳۲

أن أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى بل بالوجودات و بالعدم أخرى و أما إن كانت موضوعة للأسباب، فللنزاع فيه مجال؛ لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضا و أن الموضوع له، هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى بل الاختلاف في المحققات و المصاديق و تخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققا لما هو المؤثر كما لا يخفى فافهم.

[11] نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج1 ؛ ص۱۳۶-۱۳۹

[12] ايشان در جاى ديگر چنين مى فرمايد: أنّ أمثال هذه المعاني- من الملكية و الزوجية و العداوة و المعاقدة و الحلّ و الفسخ- لها نحو من الوجود الحقيقي الذي يوجد بأسبابه الطبعية، و لا يكون موضوعا للأحكام الشرعية و الآثار العرفية، و لها نحو آخر من الوجود يتحقق بمجرد اعتبار العرف و الشرع المنوط بتحقق المسمى بالسبب عندهم جعلا، بملاحظة ما يرونه من المصلحة الداعية إلى الاعتبار، و مثل هذا الأمر الاعتباري معاقدة كانت أو ملكية أو زوجية يبقى ببقاء المصلحة إلى أن يتحقق ما ينقطع به الاعتبار، كما في مواردها من الفسخ في الأول، و السبب الناقل في الثاني، و الطلاق في الثالث.(حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)، ج۴، ص: ۳۳) و همين نوط: أنّ الاعتبار معنى مقولي لا مطابق له خارجا و إنّما ينبعث عن حكمة و مصلحة داعية إلى الاعتبار، و نفي المصلحة الداعية لا برهان عليه(حاشية كتاب المكاسب مع المصلحة الداعية لا لغوية، و (للأصفهاني، ط - الحديثة)، ج5، ص: 256)براى مطالعه موارد بيشتر به پيوست شماره ۶مراجعه فرماييد.

برهان پذیری اعتباریّات در کلام علامه طباطبایی

در تفسیر المیزان هم ذیل آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِیلًا[1]» بر اساس همان مبنای خودشان که تأویل را «ما یؤول الیه الأمر» می دانند، می فرمایند:

> و قوله: ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِیلًا أی الرد عند التنازع أو إطاعة الله و رسوله و أولی الأمر، و التأویل هو المصلحة الواقعیة التی تنشأ منها الحکم ثم تترتب علی العمل و قد تقدم البحث عن معناه فی ذیل قوله تعالی: وَ ابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ الآیة [2] فی الجزء الثالث من الکتاب.[3]

یعنی چرا اگر این را نزد خدا و رسول بردید، بهتر است و تأویل احسن است؟ زیرا « التأویل هو المصلحة الواقعیة التی تنشأ منها الحکم ثم تترتب علی العمل» مصلحت واقعیای که به خاطرش انشاء حکم کردند و میخواسته وقتی هم که شما عمل کردید این مصلحت واقعی بر آن مترتب شود. ببینید در اینجا که دارند بر اساس ارتکازات سخن میگویند هم قبل و هم بعد، انشاء را کاملًا واقعی میدانند. این غیر از آن است که در اصول فلسفه میگفتند هر ادعایی بین دو واقعیت است. آن جا بحث اقتباس از واقعیت بود؛اینجا خود انشاء را بر اساس واقعیت میدانند. این کلیدی است برای بحث ما؛ این با آن سخن که اعتباریات و از جمله احکام شرعی لاتتجاوز حد الدعوی بسیار فاصله دارد؛ این یعنی اعتباریات، قابل اقامه برهان می باشند. همان بحث مهندسی که عرض کردیم. مهندس با یک ادراکات واقعی شروع میکند. اگرچه تعیین مکان اتاق را به برهان نمیگوید اما هرچه علمش بیشتر میشود، افق اعتبارش کامل تر میشود. [4] [5]

جمع بین کلمات محقّق اصفهانی

به نظر میرسد آن مطلب که « المشهورات، لا واقع لها ورا ء تطابق آراء العقلا» آن حرف ِخود مرحوم اصفهانی نیست، بلکه حرفی است که کاملًا در فضای کلاسیک گفته شده است؛ ایشان وقتی فضای حسن و قبح را تحلیل میکردند همان سخن مشهور را گفته اند که «لا واقع لها ورا ء تطابق آراء العقلا». (البته باید عبارات ایشان را در آنجا ببینیم که مماشاتًا للقوم است یا به عنوان یک مبنا بحث کرده و آثاری را بر آن بار کرده اند.) اما به هر حال، اینجا که دارد بر اساس ارتکازات خود تحلیل میکند کاملًا همان مبنایی است که ما دنبالش بودیم.

محور بحث این فرمایش ایشان است و هرجای دیگر مطلبی گفته‌اند باید به این برگردد.

ذهن ارتکازی و کلاسیک فقها

فقها دو ذهن دارند؛ یک ذهن ارتکازی دارند که آن، دستگاه ضمیر ناخودآگاه آن هاست؛ یکی هم ذهن کلاسیکی که درس خواندند؛ ضوابط را میدانند؛ آگاهانه است؛ زبان برایش دارند. این دو تا خیلی جاها با هم موافق هستند؛ خیلی جاها هم با هم موافق نیستند. یعنی آن که در کلاس تدوین شده، از ارتکاز ما کمتر است. هنوز در عالم ارتکاز آن‌ها؛ چیزهایی هست که در کلاس تدوین نشده است.

باید توجه کنیم که بزرگان گاهی به اقتضای فضای کلاسیک، چیزی گفته‌اند اما در بحث ارتکازی خود از آن فضا خارج شده و حقّ مطلب را ادا کرده‌اند نکته مهمی است.

ارتکازیّات ابن سینا و تدوین کلاسیک

عبارتی هم در منطق هست که به ابن‌سینا منسوب است که «لو خلی الانسان و عقله و طبعه لم یحکم بحسن و قبح»[6]. چرا؟ چون می‌گفتند که «ال واقع لها وراء تطابق آراء العقلا». به نظرم در جایی دیدم که می‌گوید مشهوراتی هستند که از یقینیات نیستند. لکن، همین مشهوراتی که بین مردم مشهور است و یقینی نیست، عقل یک قید لطیفی برایش ملاحظه می‌کند که مردم به آن قید، توجه ندارند و با آن قید، می‌شود برهان [7]. این از آن حرف‌های خیلی مهم است.

در عبارات ابن‌سینا نکات فراوانی هست که وقتی خود متن او را انسان می‌خواند فضایش فضای ارتکازیات است. اما بعدی‌ها آمده‌اند و بسیاری از این حرف‌های وی را در فضای کلاسیک تحلیل کرده‌اند و به اسم او معروف شده است؛ دو سه مورد برای خود من این حالت در آراء ابن‌سینا پیش آمد. لذا من به بسیاری از نسبت‌هایی که به ابن‌سینا می‌دهند مشکوکم و باید مراجعه شود که آیا واقعا خود وی گفته ای از مطلبی از مطالب وی در فضای کلاسیک برداشتی صورت گرفته و مشهور شده است. یکی درباره لزوم بین بالمعنی الاخص و اعم بود. یک دو موضع دیگر هم بود که وقتی عبارات را می‌دیدی می‌یافتی که به طوری معروف شده که واقعا این طور نیست. فضای برهان شفا به طوری است که ریختش خیلی ریخت ارتکازیات است و نمی‌خواهد خیلی درب‌ند بحث‌های کلاسیک باشد.

تحلیل عبارت «لو خلّی الانسان و طبعه و عقله»

این عبارت لو خلی الانسان، در یک فضایی می‌تواند درست باشد. بچه انسان که هنوز تجربه نکرده که آتش داغ است، لو خلّی و نفسه، حکم نمی‌کند که آتش داغ است. تمام مطالب حسن و قبحی که عقل می‌گوید تجربیاتی است که آثار کار را دیده‌اند. تمام حسن و قبح برمی‌گردد به رابطه‌ی فعل و اثر. بعد اگر بگوید لو خلّی الانسان و طبعه لم یحکم به اینکه این فعل، این اثر را دارد. خوب معلوم است؛ چون هنوز اثر را ندیده. اما بعد از اینکه اثر را دید و فهمید، دیگر یحکم می‌شود. یعنی خلی الانسان و عقله یک معنا دارد، اما با پشتوانه اینکه علم هم یکی از جنود عقل است معنای دیگری پیدا می‌کند. عقل بچه یک عقل است، عقل بشر با پشتوانه تجربه‌های تاریخی فراوانی که دارد هم یک عقل است. باید ببینیم این لو خلی و عقله ناظر به کدام است؟ اساسا باور شدن عقل به علم است. لذا اگر عقل با جنودش (علم) دم نظر است چنین عقلی حکم می‌کند به حسن و قبح.

[1] سوره نساء: ۵۹

[2] سوره آل عمران:۷

[3] المیزان فی تفسیر القرآن،ج ۴،ص۴۰۲

[4] علامه در ذیل آیات ۱۰ -۲۵ سوره اعراف بعد از پایان بحث «کلام فی ابلیس»، بحثی درباره اعتباریات مطرح کرده و در عین اینکه اصل اعتبار را می‌پذیرند، برهان را در آن جاری می دانند و نهایات آن را کار عقل (نه وهم محض) می دانند و نهایات چنین جمع‌بندی می‌کنند: «و إذا کان کذلک کان للعقل أن یبحث فی أطراف ما شرّعه من الأحکام و یطلب الحصول علی الحسن و القبح و المصلحة و المفسدة فیها.» (المیزان،ج ۴،ص۵۴-۵۹)هم چنین در جای دیگر چنین می فرمایند: و التکلیف و إن کان فی نفسه أمرا وضعیا اعتباریا ال یجری فی متنه الأحکام الحقیقیة إلا أنه فی المکلفین واسطة ترتبط بها الکمالات اللاحقة الحقیقیة بسابقتها فهی وصلة بین حقیقتین(همان،ج۸،ص ۴۸-۴۹)

در این باره هم چنین مراجعه به مقاله تفسیری ون از اعتباریات علاّمه طباطبایی با نگاهی تطبیقی بر رساله اعتباریات و تفسیر المیزان(معرفت فلسفی سال هشتم پاییز ۱۳۸۹ شماره ۱ (پیاپی ۲۹)) خالی از لطف نیست.

[5] برهان پذیری اعتباریات و یقینی بودن آن ها در کلام حکما نیز مسبوق به سابقه است.محقق لاهیجی در کتاب سرمایه ایمان می فرماید: اشکال دوّم آنکه «العدل حسن» و «الظلم قبیح» را حکم از مقبولات عامه که مادّه قیاس جدلی است، و اتّفاق را در آن بنابر مصلحت عامه و مفسده عامه شمردهاند، پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیاّت که مادّه برهانند، در آن مسموع نباشد. و اتّفاق جمهور عقل دلالت بر آن نکند. و جواب آن است که ضروری بودن حکمین مذکورین، و عدم توقف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتبه‌ای است که انکار آن مکابره محض است، و قابل جواب نیست. غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد. از عقل نظری به اعانت عقل عملی، که موازل اعمال و مباشر افعال است، صادر میگردد. و امّا عدّ حکم قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامّه، غرض ایشان نیست مگر مجرّد تمثیل به مصلحت عامّه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند. و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود. چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیاّت باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات. و مثل این مقدّمه را در برهان و جدل هر دو، اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی.(سرمایه ایمان،ص۶۱)محقق سبزواری نیز چنین می فرماید: ان ضرورة هذه الاحکام بمرتبة ال یقبل الانکار بل الحکم ببداهتها ایضا بدیهی غایة الامر ان هذه الاحکام من العقل النظری باعانة العقل العملی بناء علی ان فیها مصالح العامة ومفاسدها وجعل الحکماء ایاها من المقبولات العامة لیس للغرض منه الا تمثیل للمصلحة أو المفسدة العامتین المعتبر فیه قبول عموم الناس ال طایفة مخصوص وهذا غیر منافی لبداهتها إذا القضیة الواحدة یمکن ان تدخل فی الیقینیات والمقبولات من جهتین فیمکن اعتبارها فی البرهان والجدل باعتباریان(شرح الاسماء الحسنی،ص۱۰۷-۱۰۸)برای مطالعه بیشتر به مقاله چیستی اعتباریات اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی و لوازم روش شناختی آن در حوزه علوم اجتماعی(فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسلامی،سال ششم،شماره اول،بهار ۱۳۸۹) و پیوست شماره ۷ مراجعه فرمایید.

[6] و ربما خصصناها باسم المشهورة إذ ال عمدة لها إلا الشهرة و هی آراء ولد خلی الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم یؤدب بقبول قضایاها و الاعتراف بها و لم یمل الاستقراء بظنه القوی

و ةفنألا و لخجلا و ةمحرلا نم ناسنإلا ةعيبط يف ام اهيلإ عدتسي مل و ئزجتلا ريثكلا ىلإ
لام سلب نأ مكمنا حثل همسح وأ همهم وأ ةلقعلا عاطة بضقي مل كلذ ريغ و ةيمحلا
(٢٢٠ ص،١ ج،تاهبنتلا و تاراشلا حرش)هيلع مدقي نأ يغبني ال حيبق بذكلا نأ و حيبق ناسنإلا

[7] و يأرلا نوكي وأ ،ةفئاط ىلإ يأرلا يسنتد نأ امإ :هيف كرتشم ميلست ىلع سيلي الذ و
يسنتد ىلإ ةفئاط، بل يكون متعارفا في الناس كلهم قبوله، و قد مرنوا عليه، فهم ال يحولنه
مكح الشك: و إن كان منه ما إذا اعتبره المميز، و جعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعة و وه ممي، و
لم يعود شيئا و لم يؤدب و لم يلتفت إلى حاكم غير العقل، و لم ينفعل عن الحياء و الخجل،
فيكون حكمه خلقيا ال عقليا، و لم ينظر إلى موجب مصلحة فيكون بوسط ال بضرورة، و أعرض عن
الاستقراء أيضا فيكون بوسط، و لم يلتفت إلى أنه له ينتقض عليه بشيء. فإذافعل هذه كله
و رام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك: كقولهم إن العدل جميل، و إن الظلم قبيح، و إن شكر
المنعم واجب.فإن هذه مشهورات مقبولة، و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة
العقل المنزل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما وه صادق و لكن يحتاج في أن
يصير يقينا إلى حجة، و منها ما وه صادق بشرط دقيق ال يفطن له
الجمهور.(الشفاء(المنطق)،ج:٣،ص:٦٥-٦٦) و المشهورات منها صادقة و منها كاذبة، و الصادقة من حقها
أن تبيّن باوسط حتى تخرج من حيّز التصديق الشهري إلى التصديق اليقيني(مبحث عن
القوى النفسانية:٩٧)

مباحث اغراض و قیم؛نظر به عالم ثبوت نه اثبات

بحث ثبوتی غیر از اثباتی است. این بحث‌هایی که الآن داریم تمامش بحث‌های ثبوتی است. همان که اجماع امامیه است. آیا شما در اصول نمی‌گویید اجماع امامیه بر این است که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است؟ اجماع است. ما داریم بحث ثبوتی می‌کنیم، می‌گوییم ثبوتاً تابع مصالح و مفاسد است، شارع هم مصالح و مفاسد را در نظر می‌گیرد به علم خودش، نه به علم ما؛اما وقتی می‌خواهیم فتوا بدهیم،حکم شرعی را به مردم بدهیم آن می‌آید در اثبات.روایت و اصول و ضوابط و اصدار حکم و فتوا و ... اثباتی است که می‌خواهیم به شارع نسبت بدهیم که چه انشاء کرده است . آن جا شارع گوش ما را می‌گیرد، چرا به من نسبت دادی؟ در اسناد ِیک انشاء حقوقی به شارع، آن جا باید حجت داشته باشیم نزد شارع. ما می‌رویم در فضای ثبوت، خوشحال می‌شویم از درک ثبوتی، خیال کنیم در اثبات هم دیگر به راحتی داس برمی‌داریم و درو می‌کنیم اصلاً مقصود این نیست.

ثمره بحث ثبوتی از اغراض و قیم

منظور ما از این مباحث، این است که مقام ثبوت را در کلاس مدوّن کنیم تا اینکه مقبول همه بشود. یعنی آن امر ثبوتی که عندالله صاف است و حتی ارتکاز ما موافق آن است، آن ارتکاز خودمان را هم مدوّن کنیم؛اسم ببریم و دسته بندی کنیم. وقتی جای آن را در کلاس معین کردیم بعداً بسیاری از نزاع های کلاسیک بدون اینکه ما از آن تعبّد شرعی و جهل خودمان به واقع دست برداریم بحث جلو می رود و بعداً خواهید دید. ما نمی‌خواهیم احکام شرع را عوض کنیم. می‌خواهیم با این تحلیل آن جایی که فقها استدلال تکوینی کردند از دستشان بگیریم. یعنی گاهی اجماع منقول داریم که می‌فهمیم از یک استدلال کلاسیک نشأت گرفته است.همه‌اش تمام می‌شود.فقها استدلال ثبوتی کردند می‌گویند نمی‌شود. ما با این تحلیل بدون اینکه نیاز داشته باشیم جدّه شارع را دستکاری کنیم، فضای کلاس را مثل یک اتوبان توسعه می‌دهیم.

وقتی مبانی ثبوتی برای ما حل بشود، بسیاری از جاها آن رمزی که دارد، جلو می رود به خصوص در امضائیات شارع ؛ اصل در معاملات، بنای شارع بر امضائیات است نه تعبدیات مبهم. این یک فضای وسیع است برای کسانی که در کلاس فقه کار می کنند. یعنی روی این ضوابط، اشتباه و نزاع تقلیل پیدا می‌کند.

کلّی گویی فایده ای ندارد. بنده چند روز مباحثه کردم کلیاتی گفتم. شما باید خودتان در صغریات، عملاً فایده آن را ببینید؛ ببینید که چقدر بحث را اینطور پیاده کردن تفاوت دارد با روش‌های دیگر و بعد هم برایتان واضح شود که این گونه نیست که من به واسطه این کار از تعبد و دیانت فاصله گرفتم. خیر، همان حرف هاست. حرفی است که علما فرموده اند بیانات و ارتکازات آن هاست فقط آن کلمات،نظم پیدا نکرده است.

معروف است میرسید شریف منطقکبری را نوشته بود و در حوزه شیراز درس داد برای طلبه های مدرسه و بعد از اینکه تمام شد با فاصله چند ماه گفت که حالا امروز یک برنامه عملی داریم. کسانی که زندمن منطقکبری را خوانده اند در بازار شیراز بروند و دوری بزنند و برگردند به مدرسه. رفتند و برگشتند. میرسید شریف گفت: از این منطقکبری که خواندیم چه قدر مردم از این ها حرف میزنند؟ گفتند هیچ و ما اصلا نشنیدیم. میرسید گفت نه من به مقصودم نرسیدم. و سپس دوباره منطقکبری را از نو شروع کردند و مفصل خواندند و تمام شد. سپس شاگردان را به بازار فرستاد و برگشتند و سوال کرد چقدر مردم از منطقحرف زدند؟ گفتند مردم دهان باز نکردند مگر اینکه منطقکبری بود.

پیوستها

پیوست شماره ۱ :الاعتباریات النفس الامریه

حاشیه علی الشفاء محقق خوانساری

و أمّا رابعا فقوله: «و يخترع معقولا[1] آخر»، ان أراد به أنّه الاختراع المحض فباطل ضرورة. و ان أراد به[2] أنّه ليس موجودا في الخارج لكن من الاعتباريات النفس الأمريّة[3] ، فهو عين قول الخصم. و أمّا القول بأنّه عين الأبوّة فقد عرفت

حاله. و القول بأنّ مثل هذه الاضافات من الاعتباريات لا الأبوّة و نحوها، قد مرّ أمّا فيه غير مرّة.[4]

رساله تحفه مالانظرعلی گیلانی(مولف در سال ۱۱۹۳)

و ايضا تلك الحيثية اما اعتبارية محضة او اعتبارية نفس امرية. و الاول باطل بالبديهة و الثاني باطل، لأن كون الحيثية نفس امر هو وجود منشأ انتزاعه في الخارج بحيث لو اعتبر في الذهن، لانتزع منه تلك الحيثيّة، فاما ان يكون للماهية تلك الحيثية التي ينتزع منها بسببها الحيثية الاولى في الخارج، بان يكون الخارج ظرف وجودها، فهو المطلوب و هو ان في الخارج حيثية هو منشأ انتزاع الوجود و اما ان لا يكون كذلك، فتلك الحيثية ايضا اعتبارية ينتزع من الماهية بسبب حيثية انتزاعية اخرى و هكذا، فيلزم ان لا يكون في مرتبة من مراتب الاعتبار شئ في الخارج الا الماهية بنفس ذاتها، لا مع حيثيّة موجودة في الخارج و قد صارت مبدأ للآثار فيكون واجبا، هذا خلف.

و لان انتزاع الوجود، لو كان من حيثية اخرى[5] و تلك الحيثية من حيثية اخرى[6]

شرح منظومه

لكن ليعلم أن الماهية اعتبارية انتزاعية و إن كانت من الاعتباريات النفس الأمرية إلا أن

اعتباريتها لا تنافي تحققها بواسطة الوجود الحقيقي بل تؤكده[7]

---

[1] ك: معقول

[2] ق: - به

[3] ق، م: الامر

[4] محقق خوانساری، حسین بن محمد، الحاشیة علی الشفاء (خوانساری)، صفحه: ۵۹۷، کنگره آقا حسين خوانساری، قم - ایران، ۱۳۷۸ ه.ش.

[5] ولو كان متأملا في كلام صدر الحكما و بعض آخر من المحققين و نظر بعين الاعتبار، لعلم ان الماهية من حيث هي اذا كانت غير صالحة لانتزاع الوجود و منشئية الآثار فما بقي في البين الا الوجود. و الحيثيّة المكتسبة ان كانت من سنخ الماهيات لم تصلح للمنشية للآثار و ما هو منشأ للاثر يجب ان يكون امرا نقيضا للعدم بالذات و الحيثية ان كانت نقيضا للعدم تكون نفس الوجود و لا ندري اي برهان اقوى من هذا.

[6] آشتیانی، جلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد: ۴، صفحه: ۷۷۰، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات، قم - ایران، ۱۳۷۸ ه.ش.

[7] سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده)، جلد: ۱، صفحه: ۱۴۴، نشر ناب، تهران - ایران، ۱۳۶۹ ه.ش.

پیوست شماره ۲:«الواقعیه للاعتبارات و البرهان علیها» فی کلام العلماء

نهایة الدرایة فی شرح الکفایة ؛ ج۱ ؛ ص۱۳۴

فان قلت: سلمنا أن البیع هو ایجاد الملکیة الحقیقیة، إلا أن ایجاد الملکیة أمر، و إمضاء العرف أو الشرع أمر آخر، فإن أمضاه الشارع أو العرف اتصف بالصحة، و إلاّ فبالفساد.

قلت: الملکیة الشرعیة او العرفیة لیست من المقولات الواقعیة، بل

نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج۱، ص: ۱۳۵

المعقول نفس اعتبار الشرع أو العرف هذا المعنی لمن حصل له السبب، کما أشرنا إلیه[1] فی تحقیق حقیقة الوضع و بیّنّاه بما لا مزید علیه فی محلّه.

و من الواضح: أن اعتبار کل معتبر لا واقع له ورا نفسه، و هو أمر قائم بالمعتبر بالمباشرة، و لیس من حقیقة البیع فی شیء؛ حیث إنه من الامور التسبیبیة،[2]

نهایة الدرایة فی شرح الکفایة ؛ ج۳ ؛ ص۲۲

و لکن لیعلم أن استحقاق العقاب لیس من الآثار القهریّة و اللوازم الذاتیّة لمخالفة التکلیف المعلوم قطعا، بل من اللوازم الجعلیّة من العقلاء، لما سیأتی عما قریب إن شاء اللّه تعالی أن حکم العقل باستحقاق العقاب لیس مما اقتضاه البرهان، و قضیّته غیر داخلة فی القضایا الضروریّة البرهانیّة بل داخلة فی القضایا المشهورة التی تطابقت علیها آراء العقلاء لعموم مصالحها و مخالفة أمر المولی هتک لحرمته و هو ظلم علیه و الظلم قبیح أی مما یوجب الذم و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع فی استحقاق العقوبة علی المخالفة الداخلة تحت عنوان الظّلم بنحو الشرطیّة جعلی عقلائیّ اذا تیّقهریّ کسائر الأسباب الواقعیّة و الآثار القهریّة.[3]

نهایة الدرایة فی شرح الکفایة ؛ ج۳ ؛ ص۳۰

و أما عدم کون قضیّة حسن العدل و قبح الظلم بمعنی کونه بحیث یستحق علیه المدح أو الذم من القضایا البرهانیّة، فالوجه[4] فیه أن مواد البرهانیّات منحصرة فی الضروریات الستّ، فإنها: إما أوّلیّات، کون الکل أعظم من الجزء و کون النفی و الإثبات لا یجتمعان.

أو حسّيّات سواء كانت بالحواس الظاهرة المسماة بالمشاهدات، كون هذا الجسم أبيض أو هذا الشيء حلو أو مرّ، أو بالحواس الباطنة المسماة بالوجدانيّات و هي الأمور الحاضرة بنفسها للنفس، كحكمنا بأن لنا علما و شوقا و شجاعة.

أو فطريّات و هي القضايا التي قياساتها معها، كون الأربعة زوجا لأنها منقسمة بالمتساويين، و كل منقسم بالمتساويين زوج.

أو تجربيات و هي الحاصلة بتكرر المشاهدة، كحكمنا بأن سقمونيا مسهل.

أو متواترات كحكمنا بوجود مكة لإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

أو حدسيّات موجبة لليقين، كحكمنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس للتشكّلات البدريّة و الهلاليّة و اشباه ذلك.

و من الواضح أن استحقاق المدح و الذم بالإضافة إلى العدل و الظلم ليس من الأوليات بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف و قد وقع النزّاع فيه من العقلاء؟.

و كذا ليس من الحسّيات بمعنييها كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهدا و لا بنفسه من الكيفيات النفسانيّة الحاضرة بنفسها للنفس.

و كذا ليس من الفطريات، إذ ليس لازمها قياس يدل على ثبوت النسبة.

نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج۳، ص: ۳۱

و أما عدم كونه من التجّربيّات و المتواترات و الحدسيّات، ففي غاية الوضوح. فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخلة في القضايا البرهانيّة بل من القضايا المشهورة.

و أما حديث كون حسن العدل و قبح الظلم ذاتيا: فليس المراد من الذاتي ما هو المصطلح عليه في كتاب الكلّيات، وضوح أن استحقاق المدح و الذم ليس جنسا و لا فصلا للعدل و الظلم.

و ليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان، لأن الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافة إلى الانسان مثلا و إلّا كان الإنسان في حد ذاته إمّا واجبا أو ممتنعا.

و من الواضح بالتأمل أن الاستحقاق المزبور ليس كذلك، لأن سلب مال الغير مثلا مقولة خاصة بحسب أنحاء التصرف: و بالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرف ينتزع منه أنه غصب. و بالإضافة إلى ترتّب الختال النظام عليه بنوعه و هو أيضا خارج عن مقام ذاته ينتزع منه أنه مخل بالنظام و ذو مفسدة عامّة، فكيف ينتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غصبا و كونه مخلا بالنظام عن مقام ذات التصرف في مال الغير؟

بل المراد بذاتية الحسن و القبح كون الحكمين عرضا ذاتيّا، بمعنى أن العدل بعنوانه و الظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر.

و خلافا لسائر العنوانين، فانها ربما تكون مع حفظها معروضا لغير ما يترتب عليه ولو خلا نفسه كالصدق و الكذب، فانها مع حفظ عنوانها في الصدق المهلك للمؤمن و الكذب المنجي للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن، و يترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، و إن كان ولو خلا الصدق و الكذب و نفسها

نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج۳، ص: ۳۲

يندرج الأول تحت عنوان العدل في القول و الثاني تحت عنوان الجور فضلا عن سائر الأفعال التي فيها مذموم أو ممدوح لا تندرج تحت عنوان مّا في نفسها[5]

نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج ۳ ؛ ص۳۳۳

ثم إنه لا بأس بعطف عنان القلم إلى بيان حقيقة الأحكام العقليّة المتداولة في الكتب الكلاميّة و الأصوليّة.

فنقول: و من اللّه التوفيق-: إن القوة العاقلة كما مر مرارا شأنها التعقّل، و فعليّتها فعليّة العاقليّة كما في سائر القوى الظاهرة و الباطنة، و ليس لها و لا لشيء من القوى إلا فعلية ما كانت القوة واجدة له بالقوة، و أنه ليس للعاقلة بعث و زجر و إثبات شيء لشيء.

بل شأنها تعقّل ما هو ثابت من ناحية غير الجوهر العاقل، و أن تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات، من حيث إن المدرك مما ينبغي أن يعلم، أو مما ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى به فمن المدركات العقلية الداخلة في الأحكام العقليّة العمليّة المأخوذة من باديء الرأي المشترك بين العقلاء المسماة بالقضايا المشهورة و أخرى بالآراء المحمودة قضيّة حسن العدل و الإحسان و قبح الظلم و العدوان.

و قد بيّن في مبحث التجرّي[6] من مباحث القطع في كلام مبسوط برهاني أن أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانية في نفسها، و أنها في قبالها.

و نزيدك هنا: أن المعتبر عند أهل الميزان في المواد الأوليّة للقضايا البرهانيّة المنحصرة تلك المواد في الضروريّات الستّ مطابقتها للواقع و نفس الأمر.

نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج3، ص: 334

و المعتبر في القضايا المشهورة و الآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها.

قال: الشيخ الرئيس في الإشارات[7] و منها الآراء المسماة بالمحمودة، و ربما خصصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، و هي آراء ولد خلى الإنسان و عقله المجرّد و وهمه و حسّه-، و لم يؤدّب بقبول قضاياها و الاعتراف بها، و لم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيّات، و لم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة و الخجل و الأنفة و الحميّة و غير ذلك- لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح، و أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه إلى آخر كلامه.

و عبّر عنها أخيرا بأنها من التأديبات الصلاحيّة، و جعل منها ما تطابق عليه الشرائع الإلهيّة، و منها الناشئة عن الخلقيات و الانفعالات.

و قال العلامة[8] الطوسي «قدس سره» في شرح كلامه و منها أي المشهورات كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم، كقولنا العدل حسن و قد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة، فان المكتوبة منها ربما يعم الاعتراف بها، و إلى ذلك أشار الشيخ بقوله و ما تطابق عليه الشرائع الإلهيّة.

و منها كون بعض الأخلاق و الانفعالات مقتضية لها، كقولنا الذبح عن الحرم واجب، و إيذاء الحيوان قبيح إلى أن قال «رحمه اللّه» و الآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة أو الاخلاق الفاضلة إلى آخره.

و سلك هذا المسلك العلامة قطب الدين صاحب المحاكمات فذكر[9]

نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج3، ص: 335

أيضا أن هذا القسم من المشهورات من التأديبات التي يكون الصلاح فيها، كقولنا العدل حسن، و الظلم قبيح، و ما يتطابق عليه الشرائع كقولنا الطاعة واجبة، و إما خلقيات و انفعاليات كقولنا كشف العورة قبيح، و مراعاة الضعفاء محمودة إلى آخره.

و توضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحة ما ذكره و هو أن كون العدل و الإحسان مشتملا على مصلحة عامة ينحفظ بها النظام و كون الظلم و العدوان مشتملا على مفسدة عامة يختل بها النظام- و لدا مع الاعتراف بهما من الجميع- أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الإحسان و الاساءة من حيث تعلقهما بما يناسب قوة من القوى. و كذا كون كل عاقل محبا لنفسه و لما يرجع إليه وجدانيا يجده كل إنسان من نفسه. و كذا كون كل مصلحة ملائمة للشخص، و كل مفسدة منافرة له أيضا وجدانيا يجده كل إنسان عند مساس المصلحة و المفسدة، فالمحاكمة بحب الإحسان و كره الاساءة. و هذا كلّه من الواقعيّات، و لا نزاع لأحد فيها.

إنما النزاع في حسن العدل و قبح الظلم بمعنى صحة المدح على الأول و صحة الذم على الثاني، و المدعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء، لا ثبوتهما في الفعل على حد اشتماله على المصلحة و المفسدة.

و من الواضح أن اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل المكروه للمدح و الذم على أحد نحوين إمّا بنحو اقتضاء السبب لمسبّبه و المقتضي لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية.

فالأول فيما إذا أساء إنسان إلى غيره، فانه بمقتضى وروداد ما يناله منه و تألمه منه ينقدح في نفسه الداعي إلى الانتقام منه و التشفّي من الغيظ الحاصل بسببه بذمّه و عقوبته، فالسببية للذم هنا واقعيّة و سلسلة العلل و المعلولات مترتبة واقعا.

و الثاني فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح و الذم حفظ النظام و بقاء

نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج3، ص: 336

النوع بلحاظ اشتمال العدل و الإحسان على المصلحة العامة، و الظلم و العدوان على المفسدة العامة.

فتلك المصلحة العامة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها، و تلك المفسدة تدعو إلى الحكم بذم فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين و التقبيح من العقلاء موجبا لانحفاظ النظام و رادعا عن الإخلال به.

و ما يناسب الحكم العقلائي الذي يصح نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني، دون الأول الذي لا يناسب الشارع، بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، و هو الذي يصح التعبير عنه بالتأديبات الصلاحيّة، فان الحكم بالمدح و الذم على العدل و الظلم موجب لما فيه صلاح العامة، دون المدح و الذم المترتب عليهما داع حيواني، فانهما لا يترتب عليهما مصلحة عامة، و لا يندفع بهما مفسدة عامة.

فالاقتضاء بهذا المعنى ليس محل الكلام و ثبوته وجداني.

و الاقتضاء بالمعنى الثاني هو محل الكلام بين الأشاعرة و غيرهم، و ثبوته منحصر في الوجه المشار إليه مرارا من أن حفظ النظام و بقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع، و خلافه مكروه للجميع، و وجدان العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحة العامّة و ذم فاعل ما فيه المفسدة العامّة.

و على ما ذكرنا فالمراد بأن العدل يستحق عليه المدح و الظلم يستحق عليه الذم هو أنهما كذلك عند العقلاء و بحسب تطابق آرائهم، ال في نفس الأمر كما صرح به المحقق الطوسي «قدس سره» حيث قال إن المعتبر في الضروريات[10]

نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج3، ص: 337

مطابقتها لما عليه الوجود و المعتبر في هذا القسم من المشهورات كون الآراء عليها مطابقة و قال في مورد آخر و ذلك لأن الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقة للخارج أولا، فان أعتبر و كان مطابقا قطعا، فهو الواجب قبولها، و إلا فهو الوهميات.[11]

و إن لا يعتبر فهو المشهورات إلى آخره.

و عليه، فمن الغريب ما عن المحقق الحكيم السبزواري في شرح الأسماء من دخول هذه القضايا في الضروريات[12]، و أنها بديهيّة، و أن الحكم بداهتها أيضا بديهي، و أن جعل الحكماء إياها من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل لا ينافي ذلك، لأن الغرض منه التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين، و هذا غير منافٍ لبداهتها، إذ القضيّة الواحدة يمكن دخولها في اليقينيّات و المقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان و الجدل باعتباريين بهذه الأحكام من العقل النظري بإعانة من العقل العملي كما لا يضر إعانة الحس في حكم العقل النظري ببداهة المحسوسات.

هذا و قد سبقه إلى ذلك بعينه المحقق اللاهيجي في بعض رسائله الفارسية.

لكنك قد عرفت صراحة كلام الشيخ الرئيس[13] و المحقق الطوسي و العلامة قطب الدين صاحب المحاكمات في خلاف ما ذكره، و أنه ليس الغرض مجرد التمثيل.

و أما دخول القضية الواحدة في الضروريات و المشهورات، فهو صحيح،

نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج3، ص: 338

لكنه لا في مثل ما نحن فيه.

بل مثاله كالأوليات التي يحكم بها العقل النظري، و يعترف بها الجميع، فمن حيث الأوليّة يقينيّة برهانيّة، و من حيث عموم الاعتراف بها مشهورة بالمعنى الأعم.

قال الشيخ الرئيس في الإشارات[14] فأما المشهورات فمنها أيضا هذه الأوليّات و نحوها مما يجب قبولها لا من حيث إنه يجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ثم ذكر بعده المشهورات بالمعنى الأخص و قد ذكرنا عين عبارته سابقا[15]

نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج3 ؛ ص٣٩

لا واقع للحسن و القبح عقلا و لا لكون شيء وجها موجبا لهما إلا في ظرف وجدان العقل.[16]

نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏٣ ؛ ص٣٣۴

و المعتبر في القضايا المشهورة و الآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها.[17]

حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)؛ ج‏۴، ص: ۳۲

توضيحه: أنّ‏ المراد بالعقد الباقي بنظر العرف ليس هو العقد اللفظي و لا العقد الإنشائي بما هو مدلول الكلام، و لا التزام البائع و المشتري قلبا، لزوال كل ذلك قطعا على الفرض، فلا معنى لبقائه بنظر العرف، بل المراد بالعقد هو الأمر اللبي المعنوي

الذي نحو وجوده اعتباري باعتبار من له الاعتبار من العرف و الشرع، لما مرّ مرارا «1» و حققناه في محله «2» أنّ‏ أمثال هذه المعاني- من الملكية و الزوجية و المعاهدة و المعاقدة و الحلّ‏ و الفسخ- لها نحو من الوجود الحقيقي الذي يوجد بأسبابه الطبعية، و لا يكون موضوعا للأحكام الشرعية و الآثار العرفية، و لها نحو آخر من الوجود يتحقق بمجرد اعتبار العرف و الشرع المنوط بتحقق المسمى بالسبب عندهم جعلا، بملاحظة ما يرونه من المصلحة الداعية إلى الاعتبار، و مثل هذا الأمر الاعتباري معاقدة كانت أو ملكية أو زوجية يبقى ببقاء المصلحة إلى أنّ‏ يتحقق ما ينقطع به الاعتبار، كما في موارد حق الفسخ في الأول، و السبب الناقل في الثاني، و الطلاق في الثالث.

و منه يعرف أنّ‏ موضوع الحكم ليس أمرا واقعيا بحيث يكون نظر العرف أو الشرع طريقا اليه، حتى يكون موارد الاستثناء من قبيل التخطئة لنظر العرف، لا من قبيل التخصيص، بل المراد بالنظر هو اعتبار العرف مثلا، و المتقوّم بالاعتبار لا واقعية له إلّا في أفق الاعتبار بنفس الاعتبار المتشخص به.

اصفهانى، محمد حسين كمپانى، حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)، ۵ جلد، أنوار الهدى، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

الإجارة (للأصفهاني)؛ ص: ۴

و يندفع التوهم الأول بما حققناه في محله من أن الملكية الشرعية ليست من المقولات الواقعية حتى يتوقف العرض منها على موضوع محقق في الخارج بل من الاعتباريات بمعنى اعتبار معنى مقولي فالمعنى المقولي موجود بوجوده الاعتباري لا بوجوده الحقيقي المتوقف على موضوع محقق خارجا و قد أقمنا البراهين القاطعة عليه في

الإجارة (للأصفهاني)، ص: ۵

بحث الأحكام الوضعية من الأصول فراجع «۱». و اعتبار الملكية لا يحتاج إلا إلى طرف في أفق الاعتبار و هو كما يمكن أن يكون عينا موجودة في الخارج كذلك يمكن أن يكون كليا في الذمة بل ربما يكون أوسع من ذلك كما في اعتبار الملكية لكلي الفقير و السيد في الزكاة و الخمس، و من الواضح أن المنافع و إن كانت معدومة في الخارج لكنها مقدرة الوجود بتبع وجود العين القابلة لاستيفاء المنافع منها.

اصفهانى، محمد حسين كمپانى، الإجارة (للأصفهاني)، در يك جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، دوم، ۱۴۰۹ ه ق

۲۸۰

و فيه: أنّ الجمع بين العرضية و الاعتبارية بلا وجه، لأنّ العرض أمر واقعي مقولي، و الاعتبار المقابل للمقولات لا ثبوت له إلّا في أفق الاعتبار، و إليه يؤل ما تكرر في كلمات شيخنا الأستاذ فقها و أصولا من أنّ الملكية من مقولة الإضافة و هي اعتبارية، إلّا أنّ الاعتبارية المجامعة للمقولية- بمعنى وجود الشيء بوجود منشأ انتزاعه- في قبال الموجود بوجود ما بحذائه، لا الاعتبارية التي لا تتوقف على موضوع محقق في الخارج، و سيجيء إن شاء اللّه تعالى تحقيقه «۱» عما قريب.

اصول فلسفه رئاليسم ؛ ص۱۱۳

اعتباريات و علوم غير حقيقى يا انديشه‌هاى پندارى

حافظ گويد:

سروى چو تو بوستان ندارد	ماهى چو تو آسمان ندارد

فردوسى گويد:

يكى اژدها و يكى نره شير!	دو نيزه دو باز و دو مرد دلير

لابد از اين شعرهاى بزمى و رزمى، تاكنون هزارها شنيده‌ايد و مى‌دانيد كه شعر يك موضوع بزمى را از گل و سبزه و بهار و مى و مطرب و معشوقه يا يك موضوع رزمى را از مردان سلحشور و دلاوران رزمجو و صحنه‌هاى جنگى با دست مشاطه خيال آرايش داده و در حجله دل به كرسى مهر نشانيده يا در جلگه هولناك پندارى پيشتازى نموده‌اند.

و البته مى‌دانيم كه اين سليقه تنها به شعر و شعرا اختصاص ندارد در نثر نيز قابل احساست و همه ما كم و بيش همين سليقه را با غريزه تخيل داشته و همه روزه در مفردات و مركبات معانى با استعاره و تمثيل نمونه‌هايى از آن به وجود مى‌آوريم.

و مى‌دانيم كه اين كار بيهوده نيست و در به كار بردن اين سليقه و پيمودن اين راه، غرض و هدفى داريم. و آن همانا تهييج احساسات درونى است كه با عمل تشبيه و

اصول فلسفه رئاليسم، ص: ۱۱۴

استعاره به دست مى‌آيد و در حقيقت، عمل تشبيه به منزله يك معادله است كه در ميان «مشبه» و «مشبه‌به» انجام مى‌گيرد كه با ملاحظه خواص و اوصاف مشبه به احساسات درونى پيدا شده يك سلسله معانى احساسى به سوى مشبه اضافه نمايد و از اين تمثل احساسى نتيجه عملى گرفته شود؛ مثلًا خسار ماه را صور نموده و احساس درونى تازه را بر روى احساس مهرآميزى كه نسبت به معشوقه داريم گذاشته آتش مهر را تيزتر كنيم يا اندام مهيب و جرئت و صلابت شير را انديشيده و احساسات تازه را به سيماى خيالى مردى جنگجو بار نموده موقعيت شجاعتش را در دل تحكيم نماييم.

و هم چنين عمل استعاره به منزله نتيجه معادله و تبديل است كه مشبهبه را به جاى مشبه گذاشته و نتايج بالا را مستقيماً و بىمقايسه به دست آوريم.

اكنون اگر دانشمندى كه از نقطه نظر واقعبينى به تميز مطابقت و عدم مطابقت مفاهيم و تشخيص صدق و كذب قضاياى ميپردازد با اين مفاهيم و قضاياى استعارى روبه رو شود البته مفردات آنها را غير مطابق با مصاديق و مركبات و قضاياى آنها را كاذب تشخيص خواهد داد، زيرا مطابق خارجى كلمه «شير» جانور درنده ميباشد نه انسان و مطابق واژه «ماه» كرهاى است آسمانى نه خوردنى زمينى. و به همين قياس ....

چنان كه اگر كلمه شير يا ماه را بيعنايت مجازى در مورد سنگ به جاى واژه سنگ استعمال كنيم غلط خواهد بود (بىمطابقت)، يا اگر بگوييم «گاهى كه آفتاب بالاى سر ما ميباشد شب است» دروغ خواهد بود. (بىمطابقت).

ولى دانشمند مزبور ميان اين دو نوع غلط و دروغ فرقى خواهد ديد و آن اينست كه غلط و دروغ واقعى اثرى ندارد، ولى غلط و دروغ شاعرانه آثار حقيقى واقعى دارد، زيرا تهييج احساسات درونى و آثار خارجى مترتب به احساسات درونى را به دنبال خود دارد. بسيار اتفاق افتاده كه شنيدن يا به فكر سپردن معناى استعارى يك شعر آشوب و شورشهايى در جان برپا كرده و به راه انداخته كه خانه و كاشانههايى به باد داده و زندگيهايى به دست مرگ سپرده يا به عكس ناچيزهايى را چيز نموده و

بىارزشهايى را ارزش داده. تاريخ از اين گونه حوادث بسيار به ياد دارد. اين نظريه دانشمند واقعبين بود.

و اگر به سوى يك شاعر و يا هر كسى كه با احساسات ويژه خود يك تمثيل و نمود تخيلى را ميسازد نگاه كنيم خواهيم ديد كه براى الفاظ استعارى يا جملههاى تمثيلى خود مطابق دارد و آثار خارجى نيز از آن نتيجه ميگيرد؛ اگرچه با از ميان رفتن احساسات ويژه همه از ميان ميروند.

از بيان گذشته نتيجه گرفته ميشود:

1- اين معانى وهمى در ظرف توهم مطابق دارند اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ يعنى در ظرف تخيل و توهم مثلاً انسان مصداق شير يا ماه است اگرچه در ظرف خارج چنين نيست يعنى در پندار، حد شير يا ماه به انسان داده شده اگرچه در خارج از آن يك موجود ديگرى است.

2- اين مصاديق تازه داراى اين حدود هستند تا جايى كه احساسات و دواعى موجودند و با از ميان رفتن آنها از ميان ميروند و با تبدل آنها متبدل ميشوند؛ چنان كه مثلاً ميتوان روزى يك فرد انسان را از روى احساسات ويژه شير تصور كرد و روزى ديگر بهواسطه بروز احساسات ديگرى موش قرارداد پس اين معانى قابل تغيير ميباشند و با تبدل عوامل وجودى خود «احساسات درونى» متبدل ميشوند.

۳- هر يك از اين معانى وهمى روى حقيقتى استوار است؛ يعنى هر حد وهمى را كه به مصداقى ميدهيم مصداق ديگرى واقعى نيز دارد كه از آن جا گرفته شده مثلاً اگر انسانى را شير قرار داديم يك شير واقعى نيز هست كه حد شير از آن اوست.

۴- اين معانى وهمى در عين حال كه غيرواقعى هستند آثار واقعيه دارند پس ميتوان گفت اگر يكى از اين معانى وهميه فرض كنيم كه اثر خارجى (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد از نوع اين معانى نبوده و غلط حقيقى يا

درغ حقيقى خواهد بود (لغو- بيائر) پس اين معانى هيچ گاه لغو نخواهد بود.

۵- اين عمل فكرى را طبق نتايج گذشته مى‌توان تحديد كرده و گفت عمل انسان‌بردهٔ اينانست كه با عوامل احساسى حد چيزى را به چيز ديگرى بدهيم به منظور ترتيب آثارى كه ارتباط با عوامل احساسى خود دارند.

۶- اين ادراكات و معانى چون زاييدهٔ عوامل احساسى هستند ديگر ارتباط توليدى با ادراكات و علوم حقيقى ندارند و به اصطلاح منطق يك تصديق شعرى را با برهان نمى‌شود اثبات كرد و در اين صورت برخى از تقسيمات معانى حقيقيه در مورد اين معانى وهميه مثل بديهى و نظرى و مانند ضرورى و مدلل و ممكن جارى نخواهد بود.

۷- ممكن است اين معانى وهميه را اصل قراردادهٔ و معانى وهميه ديگرى از آنها بسازيم و به واسطهٔ تركيب و تحليل كثرتى در آنها پيدا شود (سبك مجاز از مجاز).

با تأمل در اطراف بيان گذشته بايد اذعان نمود به اين كه ممكن است انسان اى هر موجود زندهٔ ديگر (به انداز شعور غريزى خود) در اثر احساسات درونى خويش كه مولود يك سلسله احتياجات وجودى مربوط به ساختمان ويژه‌اش مى‌باشد يك رشته ادراكات و افكارى بسازد كه بستگى خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتيجه و غايت، احتياجات انسان‌بردهٔ را رفع نمايد و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسى و اى نتايج مطلوب، زائل و متبدل شود (و اينها همان علوم و ادراكات اعتبارى باالمعنىالاخص مى‌باشند كه در آخر مقالهٔ 5 ذكر داده شد).[18]

اصول فلسفه و روش رئاليسم ؛ ج ۲ ؛ ص۱۳۸

ادراكات اعتبارى در مقابل ادراكات حقيقى است- ادراكات حقيقى انكشافات- و انعكاسات ذهنى واقع و نفس الامر است- و آنچه در مقالهٔ 5 در بيان اقسام تصورات و اقسام تصديقات- و طرز پيدايش آنها بيان ذهن گفته شد- مربوط باادراكات حقيقى بود- و اما ادراكات اعتبارى فرضهائى است- كه ذهن بمنظور رفع احتياجات حياتى آنها را ساخته- و جنبه وضعى و قراردادى و فرضى و اعتبارى دارد- و با واقع و نفس الامر سر و كارى ندارد- ادراكات حقيقى را مى‌توان در براهين فلسفى اى علمى- طبيعى اى رياضى جا داد- و نتيجه علمى اى فلسفى گرفت- و همچنين مى‌توان از يك برهان فلسفى- اى علمى يك ادراك حقيقى تحصيل نمود- ولى در مورد اعتباريات- نمى‌توان چنين استفادهاى كرد- و بعبارت ديگر ادراكات حقيقى ارزش منطقى دارد- و ادراكات اعتبارى ارزش منطقى ندارد- ادراكات حقيقى- تابع احتياجات طبيعى موجود زنده- و عوامل مخصوص محيط زندگانى وى نيست- و با تغيير احتياجات طبيعى- و عوامل محيط تغيير نمى‌كند- و اما ادراكات اعتبارى تابع احتياجات حياتى- و عوامل مخصوص محيط است- و با تغيير آنها تغيير مى‌كند- ادراكات حقيقى قابل تطور و نشوء و ارتقاء نيست- و اما ادراكات اعتبارى يك سير تكاملى- و نشوء و ارتقاء را طى مى‌كند- ادراكات حقيقى مطلق و دائم و ضرورى است- ولى ادراكات اعتبارى نسبى و موقت و غير ضرورى است-.

اينجا است كه با يك مطلب مهم مواجه مى‌شويم- و آن اينكه آيا واقعا ما دو قسم ادراكات داريم- يك قسم حقيقى و مطلق و ثابت- و آزاد از نفوذ احتياجات طبيعى و عوامل محيط- و يك قسم فرضى و نسبى و متطور- و تابع احتياجات طبيعى و عوامل محيط- و اگر واقعا اينطور است- امتياز و مشخصات اين دو قسم از يكديگر است-.[19]

تحريرى بر اصول فلسفه و روش رئاليسم ؛ ج۲ ؛ ص۳۴۲

۶. در مورد اعتباريات، برهان جارى نمى‌شود.[20][21]

اصول فلسفه و روش رئاليسم ؛ ج۲ ؛ ص۲۳۷

مسائلى كه در اين مقاله بيان نموديم به شرح ذيل مى‌باشد-

۱- يك سلسله از علوم داريم كه مطابق خارج از توهم ندارند- اعتباريات-.

۲- علوم اعتباريه تابع احساسات درونى مى‌باشند-.

۳- هر اعتبارى را حقيقتى هست-.

۴- علوم اعتباريه بى آثار خارجى نخواهند بود-.

۵- معرف اعتبار دادن حد چيزى است به چيز ديگر-.

۶- در مورد اعتباريات برهان جارى نمى‌شود-.[22]

ترجمه تفسير المیزان ؛ ج۵ ؛ ص۴۵۵

ليكن همانطور كه قبلا تذكر داديم در استعمال منطق خطا رفتند، و حكم حدود حقيقى و اجزاى آن را آن قدر توسعه دادند كه شامل امور اعتبارى نيز شد، (با اينكه منطق سر و كارى با اعتباريات كه زمان و مكان و نژاد و عوامل ديگر در آن تاثير گذاشته در هر جايى و زمانى و قومى شكل خاصى به خود مى‌گيرد ندارد، سر و كار منطق تنها با امور حقيقى و واقعى است)، ولى متكلمين فنون منطق و از آن جمله برهان را در قضاياى اعتباريه نيز به كار بردند، با اينكه امور

ترجمه تفسير المیزان، ج۵، ص: ۴۵۶

اعتبارى سر و كار با قياس جدلى دارد، مثلا مى‌بينى كه در موضوعات كلام از قبيل حسن و قبح و ثواب و عقاب و حبط عمل و فضل، سخن از جنس و فصل و حد و تعريف دارند، در حالى كه جنس و فصل و حد ربطى به اين امور ندارد، (زيرا از حقايق عالم خارج نيستند، بلكه امورى هستند قرار دادى)، و نيز در مسائل علم اصول و علم كلام كه مربوط به فروع دين و احكام فرعى آن است سخن از ضرورت و امتناع به ميان مى‌آورند، و اين عمل در حقيقت به خدمت گرفتن حقائق است در امورى اعتبارى، و نيز در اموريكه مربوط به خداى تعالى است گفتگو از واجب و حرام نموده، مثلا مى‌گويند بر خدا واجب است كه چنين كند، و قبيح است كه چنان كند، همچنين اعتباريات را بر حقايق حاكم كرده و اين عمل خود را برهان مى‌نامند، در حالى كه بر حسب حقيقت چيزى جز قياس شعرى نيست.[23]

اصول فلسفه و روش رئاليسم ؛ ج2 ؛ ص166

چرا ادراكات اعتبارى نمى‌توانند با ادراكات حقيقى ارتباط توليدى پيدا كنند

با توجه به آنچه تا كنون گفته شد- پاسخ اين پرسش واضح است- زيرا چنانكه دانستيم اساس تكاپو- و جنبش فكرى و عقلانى ذهن- روابط واقعى و نفس الامرى محتوياتِ ذهنى است- و چون مفاهيم حقيقى در ذات خود با يكديگر مرتبطند- زمينه اين فعاليت ذهنى در ميان آنها فراهم است- و از اين رو ذهن ميتواند به تشكيل قياسات- و براهين منطقى موفق شود- و از پاره‌اى حقايق حقايق ديگرى را بر خويش معلوم سازد- ولى در اعتباريات همواره روابط موضوعات و محمولات- وضعى و قراردادى و فرضى و اعتبارى است- و هيچ مفهوم اعتبارى با يك مفهوم حقيقى- و اى يك مفهوم اعتبارى ديگر- رابطه واقعى و نفس الامرى ندارد- و لهذا زمينه تكاپو و جنبش عقلانى ذهن- در مورد اعتباريات فراهم نيست- و بعبارت ديگر كه با اصطلاحات منطقى نزديكتر است- ما نميتوانيم با دليلى- كه اجزاء آنرا حقايق تشكيل دادهاند برهان- يك مدعاى اعتبارى را اثبات كنيم- و نيز نميتوانيم با دليلى كه از مقدمات اعتبارى تشكيل شده- حقيقتى از حقايق را اثبات كنيم- و هم نميتوانيم از مقدمات اعتبارى تشكيل برهان داده- يك امر اعتبارى نتيجه بگيريم-.

مثل در حقايق تقدم شىء بر نفس- و ترجح بلا مرجح و تقدم معلول بر علت- و تسلسل علل و دور علل- و توارد علل متعدده بر معلول واحد- و صدور

اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج۲، ص: ۱۶۷

موجودات زنده داراى شعور- و موجودات غير زنده تقسيم

معلولات متعدده از علت واحده- و عرض بلا موضوع و اجتماع دو عرض متماثل- اى متضاد در موضوع واحد- و تقدم زمانى مشروط بر شرط محال است- و انتفاء كل با انتفاء جزء و انتفاء مشروط با انتفاء شرط- و انتفاء ممنوع با وجود مانع ضرورى است- و جعل ماهيت و جعل مفاهيم انتزاعى- از قبيل سببيت و مسببيت نامعقول است- در مورد حقايق ميتوان باين اصول كلى توسل جست- و براى نفى اى اثبات چيزى نتيجه گرفت- يعنى در مورد يك امر حقيقى- ميتوان به تقدم شىء بر نفس اى ترجح بلا مرجح- و در مورد علت و معلول حقيقى- به قانون امتناع تقدم معلول بر علت- و امتناع تسلسل علل و دور علل- و توارد علل متعدده بر معلول واحد- و صدور معلولات متعدده از علت واحده- و در مورد عرض و موضوع حقيقى باامتناع عرض بلا موضوع- و امتناع اجتماع مثلين و اجتماع ضدين- و در مورد شرط و مشروط حقيقى باامتناع تقدم مشروط بر شرط- و در مورد كل و جزء حقيقى- به ضرورت انتفاء كل با انتفاء جزء- استناد جست و نتيجه گرفت- ولى در مورد علت و معلول اعتبارى- و شرط و مشروط اعتبارى- و عرض و موضوع اعتبارى و كل و جزء اعتبارى- بهيچيك از اين اصول و قواعد نميتوان توسل جست- و نتيجه گرفت- زيرا در اعتباريات تقدم شىء بر نفس- و ترجح بلا مرجح و تقدم معلول بر علت و ... محال نيست- و انتفاء كل با انتفاء جزء- و انتفاء مشروط با انتفاء شرط و ...

ضروری نیست- و جعل ماهیت و جعل سببیت و ... انامعقول نیست-.

از اینجا روشن میشود- که عدم تمیز و تفکیک اعتباریات از حقایق- از لحاظ منطقی فوق العاده خطرناک و زیان آور است- و استدلالهایی که در آنها رعایت نکات بالا نشود- فاقد ارزش منطقی است- خواه آنکه برای اثبات حقایق- به مقدماتی که از امور اعتباری تشکیل شده است- استناد شود- مثل غالب استدلالات متکلمین- که غالبا حسن و قبح- یا سایر مفاهیم اعتباری را دست آویز قرار داده- و خواستهاند از این راه- در باب مبدا و معاد نتیجه بگیرند- و مثل بسیاری از استدلالات مادیین- که احکام و خواص اعتباریات را در حقائق جاری دانستهاند- و ما بتدریج به همه یا بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد- و خواه آنکه در اعتباریات به اصول- و قواعدی که از مختصات حقایق است- که برای نمونه چند مثال در بالا ذکر شد استناد شود- ماننده معظم استدلالاتی که معمول- در فن اصول بکار برده میشود[24]

المیزان فی تفسیر القرآن ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۸

فإن قلت: کیف فرقا بین الفعلیین أن الفعل الاختیاري یوافق في صدوره مصلحة عند الفاعل و هو فعل یترتب علیه المدح و الذم و یتبعه الثواب و العقاب إلی غیر ذلک من الآثار، و هذا بخلاف الفعل الإجباري فإنه لا یترتب علیه شیء من ذلک.

قلت: الأمر علی ما ذکر، غیر أن هذه الآثار إنما هي بحسب اعتبار العقلاء علی ما یوافق الکمال الأخیر الاجتماعي، فهي آثار اعتباریة غیر حقیقیة، فلیس البحث عن الجبر و الاختیار بحثا فلسفیا لأن البحث الفلسفي إنما یتناول الموجودات الخارجیة و آثارها العینیة، و أما الأمور المنتهیة إلی أنحاء الاعتبارات العقلائیة، فلا یتناولها بحث فلسفي و لا یشملها برهان البتة، و إن کانت معتبرة في بابها، مؤثرة أثرها،[25]

المیزان فی تفسیر القرآن ؛ ج ۵ ؛ ص ۲۸۰

فدعا ذلک الفقهاء و المتکلمین و حملهم علی تجبیههم بالإنکار و التدمیر علیهم بأي وسیلة تیسرت لهم من محاجة و دعوة علیهم و براءة منهم و تکفیر لهم حتی کسروا سورتهم و فرقوا جمعهم و أفنوا کتبهم في زمن المتوکل، و کادت الفلسفة تنقرض بعده حتی جدده ثانیا المعلم الثاني أبو نصر الفارابي المتوفی سنة ۳۳۹ ثم بعده الشیخ الرئیس أبو علي الحسین بن عبد الله بن سینا المتوفی سنة ۴۲۸ ثم غیرهما من معاریف الفلسفة کأبي علي بن مسکویه و ابن رشد الأندلسي و غیرهما، ثم لم تزل الفلسفة تعیش علی قلة من متعاطیها و تجول بین ضعف و قوة.

و هي و إن انتقلت ابتداء إلی العرب لکن لم یشتهر بها منهم إلا الشاذ النادر کالکندي و ابن رشد، و قد استقرت أخیرا في إیران، و المتکلمون من المسلمین و إن خالفوا الفلسفة و أنکروا علی أهلها أشد الإنکار لکن جمهورهم تلقوا المنطق بالقبول فألفوا فیها الرسائل و الکتب لما وجدوه موافقا لطریق الاستدلال الفطري.[26]

مجموعة رسائل العلامة الطباطبائی ؛ ص ۳۰۶

قد عرفت في الفصل الثاني أنّ الامور منها حقیقیّة، و منها اعتباریّة، و أنّ الاعتباریّة في قبال الحقیقیّة، و أنّ الأمر الاعتباري یمکن أن یؤخذ حقیقیاً، و یمکن أن یؤخذ اعتباریاً محضا.

مجموعة رسائل العلامة الطباطبائی، ص: ۳۰۷

و يلزم ذلك أنّ الأمر الاعتباري من حيث هو كذلك لا حدّ له و لا رسم له و لا ثبوت له، و إلّا كان حقيقيّا و هذا خلف. و لا برهان عليه، إذ المعنى من البرهان القياس المؤلف للقين، و اليقين لا يتمّ إلّا بأن يكون هناك علم بأنّ الشيء كذا، و لا يمكن أن لا يكون كذا، أي علم بمقدّمة ضروريّة و لا يتم ضرورة محمول لموضوع إلّا بالقتضاء من الموضوع بالذات، أو من ناحية علّته و ثبوت خارجي للأطراف، و كلّ ذلك مفقود في الأمر الاعتباري؛ إذ لا موجوديّة له فلا موجوديّة إلّا بالاعتبار؛ و هذا خلف، فقد تبيّن أنّ الأمر الاعتباري من حيث هو كذلك لا حدّ له و لا رسم له و لا برهان عليه.[27]

مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ؛ ص٣٢٩

الفصل الثاني في قواعد كلّيّة يبتني عليها قانون التحليل

العلم أنّ الوجود و الثبوت على قسمين، فمنه حقيقي، و هو الذي تترتّب عليه الآثار الحقيقيّة، و منه اعتباري، و هو الذي ليس كذلك بالقياس إلى الأمر الحقيقي، و الاعتبار يعرف بوجه ما بإعطاء حدّ أو حكم للشيء ليس له في نفسه بالوهم، و الأمر الاعتباري يمكن أن يؤخذ حقيقيّا غير متغيّر أو اعتباريّا.

و العلم أنّ الأمر الاعتباري لا حدّ له و لا رسم له و لا برهان عليه، إلّا بوجه ما يرسم به، و هو بيانه ببيان منشأه و كيفيّة التصرّف الوهمي، و أمّا الامور الحقيقيّة فإنّ لها الحدّ و الرسم، و عليها البرهان، و كذلك المشهورات و الاعتبارات المأخوذة كذلك يرسم و يبرهن عليها.[28]

مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ؛ ص٣٤٠

هذا ملخّص ما وضعناه من القول في توسيط الإنسان، بل مطلق الحيوان آراءه الوهميّة و الامور الاعتباريّة بينه و بين كمالاته الثانية.

و إنّا لسنا ننسى مساعي السلف من عظماء معلّمينا و قدمائنا الأقدمين، و جهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، و اهتدوا و هدوا السبيل، شكر اللّه مساعيهم الجميلة، لكنّا لم نرث منهم كلاما خاصّا بهذا الباب[29]، فرأينا وضع ما يهمّ وضعه من الكلام الخاصّ به، و لم نركن فيما وضعنا من بيان إلّا إلى البرهان الصريح[30] فيما يمكن فيه ذلك، و إلى التوهّم المجرّد في غيره، هذا و أنّ الأمر خطير، و الزلل يسير، و اللّه المستعان.[31]

حاشية الكفاية ؛ ج١ ؛ ص١٠

و قد عرفت ان المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصح إقامة البرهان عليه، و ينعكس بعكس النقيض إلى ان القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غير يقينية، و لا يقوم عليها البرهان فما يقوم عليها البرهان من الأقيسة المنتجة لها ليس من البرهان في شيء هذا. ثم ان القضايا الاعتبارية و هي التي محمولاتها اعتبارية غير حقيقية حيث كانت محمولاتها مرفوعة عن الخارج لا مطابق لها فيه في نفسها إلّا بحسب الاعتبار أي ان وجودها في ظرف الاعتبار، و الوهم دون الخارج عنه سواء كانت موضوعاتها أمورا حقيقية عينية بحسب

حاشية الكفاية، ج١، ص: ١١

الظاهر، أو اعتبارية فهي ليست ذاتية لموضوعاتها أي بحيث إذا وضع الموضوع و قطع النظر عن كل ما عداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه في محله إذا لا محمول في نفس الأمر فلا نسبة فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتي لموضوعه بالضرورة فلا برهان عليها و لأن العلوم

البا حثة عنها تشتمل على موضوعات يبحث فيها عن أعراضها الذاتيّة هذا.

لكن الاعتبار، و هو إعطاء حد شيء، أو حكمه آخر حيث كانت التصديقات المنتسبة إليه تصديقات و علوما متوسطة بين كمال الحيوان الفاعل بالإرادة و نقصه على ما بيناه في رسالة الاعتبارات كانت هي بذاتها مطلوبة للتوسيط فطلب العلم بها أيضا غير مغيا بغاية، و غرض فالقضية الاعتبارية كما انها مجعولة معتبرة بالجعل الاعتباري لغرض حقيقي يتوصل بها إليه كمجموع القضايا الاعتبارية المجعولة لغرض حقيقي، أو ما ينتهي إليه كذلك هي مطلوبة بالتدوين، أو للتعلم للتوصل إلى غرض حقيقي أو ما ينتهي إليه بتمييز الصحيح عن الفاسد كمجموع قضايا مدونة مسماة بعلم كذا لغرض كذا أو مطلوبة بغرض كذا فالتمايز في العلوم الاعتبارية بالأغراض دون الموضوعات، و محمولات المسائل لا يجب فيها كونها ذاتية بل الواجب صحة الحمل مع الدخل في الغرض المطلوب.[32]

حاشية الكفاية ؛ ج 1 ؛ ص۴۹

قوله «ره» المراد بالمشتق ههنا ليس مطلق المشتقات انتهى: (1) ما مر من الكلام على موضوع العلم ينتج ان المسألة إذا كانت حقيقية فهي تدور عموما و خصوصا مدار وقع أعني الموضوع أو الغرض و البرهان و المآل واحد و إذا كانت اعتبارية غير حقيقية فهي تدور عموما و خصوصا مدار الدليل و المآل واحد أيضا و الغرض من بحث المشتق تشخيص ان ما يعد عرفا وصفا ثابتا للذات مطلقا عليه حقيقة في حال جريانه عليه و وجوده فيه هل هو حقيقة فيه بعد انقضائه عنه فالضارب حقيقة في زيد ما دام يضرب فإذا انقضى عنه الضرب فهل إطلاقه عليه حقيقة باعتبار حال الانقضاء دون اعتبار حال الجري و إطلاق الزوجة عليها حقيقة ما دامت العلقة فإذا انقضت بأحد موجبات بطلانها فهل الإطلاق حقيقة أو مجاز و ال فرق في ترتب هذه الثمرة بين أقسام الأوصاف السمية كاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و اسم الزمان و المكان و اسم الآلة و بناء المقدار و صيغة المبالغة و ما يلحق بها من الجوامد الجارية بنظر العرف على الذوات جريان المشتق عليها كالزوج و الزوجة و الرق و الحر و أشباهها و منها المنسوب.[33]

حاشية الكفاية ؛ ج ۱ ؛ ص۱۰۷

و الحق ان يقال ان البرهان انما قام على استحالة توقف الموجود على المعدوم في الأمور الحقيقية و اما الأمور الاعتبارية كما هو محل الكلام فلا مانع عقلا من ترتب بعض الآثار فلا موجب لهذه التعسفات الا الخلط بين الحقائق و الاعتباريات فالصواب في الجواب ان يقال ان شرط التكليف أو الوضع ما يتوقف عليه المجعول بحسب وعاء الاعتبار لا بحسب وعاء الخارج و كذلك شرط المأمور به ما يتوقف عليه بحسب ما يتعلق به من الغرض أو يعنون به من العنوان في ظرف الاعتبار هذا و كأنه الذي يرومه المصنف (ره) في كلامه و ان لم يف به بيانه.
[34]

حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)؛ ج2، ص: 145

نعم إذا قلنا بأنّ الملكية من الاعتبارات لا من المقولات الواقعية حتى الانتزاعية فلا استحالة، إذ لا وجود واقعي للملكية وجود اعتباري، فلا وجود له إلاّ في أفق الاعتبار، فلا مانع من اعتبار الملكية للمالك الأصلي إلى حال الإجازة، و من اعتبار الملكية في السابق حال الإجازة لمن وقع له الفضول، فزمان الاعتباريين متعدد، و لا زمان للمعتبر إلاّ بلحاظ العنوان لا الحقيقة.

فالملكية في الزمان السابق قد اعتبرت حال الإجازة فلا انقلاب في الحقائق، بل انقلاب بحسب العنوان بمعنى أنّه تارة قد اعتبرت الملكية في الزمان السابق لزيد، و اخرى لعمرو، مع اختلاف زمان الاعتباريين، و أثر الشيء بحقيقته لا يسري إلى اعتباره، و لذا قلنا بصحة اعتبار

ملك المعدوم، و المملك للمعدوم، و ال يتوقف الاعتبار إلّا على أثر مصحح للاعتبار، و إلّا لكان لغوا.

حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)؛ ج۵، ص: ۲۴۹

و منها: أنّ الواحد الحقيقي الشخصي إذا كان مقولا ال يعقل أن يقوم إلّا بموضوع شخصي خارجي، و يقوم ال يعقل قيامه بالكثير الخارجي و إلّا لزم إمّا وحدة الكثير أو كثرة الواحد، و ال يعقل أن يقوم بالكثير الواحد بالاعتبار، لأنّ الواحد بالاعتبار بما هو كذلك ال ثبوت له إلّا في أفق الاعتبار،

صلاة الجماعة (للأصفهاني)؛ ص: ۴۱

و أمّا ما هو واحد بالاعتبار، و ال وحدة له إلّا في أفق الاعتبار، فالذي يتعلّق به إلّا واحد بالاعتبار فالذي يعقل تعلّق اقتداء واحد حقيقي في الخارج بما ال تحقّق له إلّا في أفق الاعتبار

الميزان في تفسير القرآن ؛ ج ۵ ؛ ص۲۸۰

غير أنهم- كما سمعت- أخطئوا في استعماله فجعلوا حكم الحدود الحقيقية و أجزائها مطردا في المفاهيم الاعتبارية، و استعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي ال مجرى فيها إلا للقياس الجدلي فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكمالية كالحسن و القبح و الثواب و العقاب و الحظ و الفضل في أجناسها و فصولها و حدودها، و أين هي من الحد؟ و يستدلون في المسائل الأصولية و المسائل الكمالية من فروع الدين بالضرورة و الامتناع. و ذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية و يبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى بأنه يجب عليه كذا و يقبح منه كذا فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، و يعدونه برهانا، و ليس بحسب

الميزان في تفسير القرآن، ج۵، ص: ۲۸۱

الحقيقة إلا من القياس الشرعي.

و بلغ الإفراط في هذا الباب إلى حد قال قائلهم: إن الله سبحانه أنزه شاة من أن يذبح في حكمه و فعله الاعتبار الذي حقيقته الوهم فكل ما كونه تكوينا أو شرعه تشريعا أمور حقيقية واقعية، و قال آخر: إن الله سبحانه أقدر من أن يحكم بحكم ثم ال يستطاع من إقامة البرهان عليه، فالبرهان يشمل التكوينيات و التشريعيات جميعا. إلى غير ذلك من الأقاويل التي هي لعمري من مصائب العلم و أهله، ثم الاضطرار إلى وضعها و البحث عنها في المسفورات العلمية أشد مصيبة.[35]

---

[1] (۱) و ذلك في التعليقة: 15 من هذا الجزء.

[2] الصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية - بيروت، چاپ: دوم، ۱۴۲۹ ق.

[3] الصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية - بيروت، چاپ: دوم، ۱۴۲۹ ق.

[4] (۱) و سيجيء إن شاء الله تعالى في دليل الانسداد تفصيل ذلك بوجه برهاني أيضا. منه عفي عنه.

[5] الصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية - بيروت، چاپ: دوم، ۱۴۲۹ ق.

[6] (1) في التعليقة ١٠.

[7] (1) شرح الإشارات للمحقق الطوسي ١: ٢١٩- ٢٢٠.

[8] (2) شرح الإشارات ١ / ٢٢١

[9] (3) شرح الإشارات ١/ ٢٢٠

[10] (١) شرح الإشارات ١/ ٢٢١ لكن بتغيير يسير بين العبارتين فان التي في الشرح كما تلي كما أن المعتبر في الواجب قبولها لكونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة و لم نعثر على عبارة غيرها في الشرح فراجع.

[11] (١) شرح الاشارات ٢١٣/١.

[12] (٢) شرح الأسماء الحسنى ١٠٧.

[13] (٣) قيل هذا فراجع.

[14] (١) شرح الإشارات للمحقق الطوسي ١/ ٢١٩.

[15] اصفهانى، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية - بيروت، چاپ: دوم، ١۴٢٩ ق.

[16] اصفهانى، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية - بيروت، چاپ: دوم، ١۴٢٩ ق.

[17] اصفهانى، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية - بيروت، چاپ: دوم، ١۴٢٩ ق.

[18] طباطبايى، محمدحسين، اصول فلسفه رئاليسم، 1جلد، بوستان كتاب قم (انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم) - ايران - قم، چاپ: ٢، ١٣٨٧ ه.ش.

[19] طباطبايى، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ۵ جلد، صدرا - ايران - تهران، چاپ: ٢، ١٣۶۴ ه.ش.

[20] (1). زيرا برهان دربارە حقايق جارى مىشود نه اعتباريات. اينها فرضها و اعتبارات فردى و اجتماعى و موارد توهمات و تصورات است و جعل و وضع آن به انسان بستگى دارد

[21] شريعتى سبزوارى، محمدباقر، تحريرى بر اصول فلسفه و روش رئاليسم، ۵ جلد، [بى ان] - [بى جا]، چاپ: ١.

[22] طباطبايى، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ۵ جلد، صدرا - ايران - تهران، چاپ: ٢، ١٣۶۴ ه.ش.

[23] طباطبايي، محمدحسين، ترجمه تفسير الميزان، ۲۰ جلد، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامي - ايران - قم، چاپ: ۵، ۱۳۷۴ ه.ش.

[24] طباطبايي، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ۵ جلد، صدرا - ايران - تهران، چاپ: ۲، ۱۳۶۴ ه.ش.

[25] طباطبايي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ۲۰جلد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - لبنان - بيروت، چاپ: ۲، ۱۳۹۰ه.ق.

[26] طباطبايي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ۲۰ جلد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - لبنان - بيروت، چاپ: ۲، ۱۳۹۰ ه.ق.

[27] طباطبايي، محمدحسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، ۱جلد، باقيات - ايران - قم، چاپ: ۱، ۱۴۲۸ ه.ق.

[28] طباطبايي، محمدحسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، ۱جلد، باقيات - ايران - قم، چاپ: ۱، ۱۴۲۸ ه.ق.

[29] (۱) البحث في الامور الاعتباريّة من ابتكارات و إبداعات العلّامة الطباطبائي قدّس سرّه، و لقد أوضح هذا الأمر السّيد المطهّري قدّس سرّه في تعليقته على اصول الفلسفة، المقالة السادسة.

و كذلك يشير الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي(حفظه اللّه) لهذا الأمر بقوله:« تعدّ المقالة السادسة(الاعتبارات) في كتاب اصول الفلسفة و المنهج الواقعي بحثا جديدا مبتكرا في الفلسفة الإسلامية». رسالة التشيّع في العالم المعاصر: ۴۰۰.

[30] (۲) لكن من الجدير بالذكر أنّ العلّامة قدّس سرّه في كتابه(اصول الفلسفة: ۱: ۵۷۰) يقول:

« لا يمكن التوسّل بالبرهان في موضوع الاعتبارات».

و يعلّل ذلك بقوله:« لأنّ البرهان يجري في موضوع الحقائق فقط».

[31] طباطبايي، محمدحسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، ۱ جلد، باقيات - ايران - قم، چاپ: ۱، ۱۴۲۸ ه.ق.

[32] طباطبايي، محمدحسين، حاشية الكفاية (طباطبايي، محمدحسين)، ۲جلد، بنياد علمي و فكري علامه طباطبايي - ايران - قم، چاپ: ۱.

[33] طباطبايي، محمدحسين، حاشية الكفاية (طباطبايي، محمدحسين)، ۲جلد، بنياد علمي و فكري علامه طباطبايي - ايران - قم، چاپ: ۱.

[34] طباطبايي، محمدحسين، حاشية الكفاية (طباطبايي، محمدحسين)، ٢ جلد، بنياد علمى و فكرى علامه طباطبايي - ايران - قم، چاپ: ١.

[35] طباطبايي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ٢٠ جلد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - لبنان - بيروت، چاپ: ٢، ١٣٩٠ ه.ق.

پیوست شماره ۳:واضح بودن اغراض برای حاکم

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج۲۲، ص: ۴۸۵

و كيف كان فقد قيل ال خالف بين الأصحاب في أن الامام و من يقوم مقامه و ول عدول المسلمين يجبر المحتكر على البيع بل عن جماعة الإجماع عليه على القولين، و لعله لما سمعته من الأخبار السابقة، فلا يشكل ذلك بناء على الكراهة، لمنافاته قاعدة عدم جبر المسلم على ما ال يجب عليه لاحتمال اختصاص ذلك بالخروج عن القاعدة بالأدلة المزبورة المؤيدة، باقتضاء المصلحة العامة، و السياسة ذلك في كثير من الأزمنة و الأمكنة، و ول تعذر الإجبار قام الحاكم مقامه، بل ظاهر بعض قيامه مقامه مع عدم تعذر الإجبار خصوصا الامام و إن كان قد يناقش بأنه خالف المأثور خصوصا مع فرض وجوب ما امتنع عنه بناء على الكراهة، و ول امتنع عن المعاوضة و طلب الصدقة أجيب إليها، و ول في حق من يدخله النقص بها، قيل و ليس له خيار المجلس، و ال خيار الحيوان، و له ذلك فيما عداهما، من ذوات الأسباب فيفسخ و يجدد العقد، و ليس له اشتراط الخيار أيضا، و ول بذل الطعام بعد إجراء الصيغة، و بعد التفرق فلا رد، و قبل أحدهما يكون الأمر إليه و فيه ما ال يخفى من المخالفة لإطلاق الأدلة، إلا مع فرض قصد الاحتيال بذلك إلى عدم البيع نعم ال يسعر عليه في المشهور للأصل، و خبر ابن حمزة السابق «1» ومرسل الفقيه «2» «انه قيل للنبي صلى الله عليه و آله ول اسعرت لنا سعرا فإن الأسعار تزيد و تنقص فقال: ما كنت ال لقي الله تعالى ببدعة لم يحدث إلى فيها شيء فدعوا عباد الله تعالى، يأكل بعضهم من بعض، فإذا استنصحتم فانصحوا»

---

(۱) الوسائل الباب 30 من أبواب آداب التجارة الحديث ۱.

(۲) الوسائل الباب 30 من أبواب آداب التجارة الحديث ۲.

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج۲۲، ص: ۴۸۶

مؤيدا بما ورد في جملة من

?????? «1» من «أن الله عز و جل وكل بالأسعار ملكا يدبرها»

و في بعضها «فلن تغلو من قلة و لم ترخص من كثرة»،

و في آخر «علامة رضي الله عز و جل في خلقه عدل سلطانهم و رخص أسعارهم، و علامة غضب الله تبارك و تعالى على خلقه جور سلطانهم و غلاء أسعارهم».

نعم ال يبعد رده مع الإجحاف كما عن ابن حمزة و الفاضل في المختلف، و ثاني الشهيدين و غيرهم لنفي ????? ? ?????? «2» و لأنه لو لم ذلك لانتفت فائدة الإجبار، إذ يجوز أن يطلب في ماله ما لا يقدر على بذله، و يضر بحال الناس و الغرض رفع الضرر، و ليس ذلك من التسعير، و لا تركه الأكثر فما عن بعضهم من عدم جواز ذلك، أيضا للإطلاق و

صحيح ابن سنان «3» «عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

في تجار قدموا أرضا اشتروا على أن لا يبيعوا بيعهم إلا بما أحبوا قال:

لا بأس»

و قوله في

خبر حذيفة «4» «فبعه كيف شئت»

واضح الضعف ضرورة تقييد الإطلاق بما عرفت، مما هو أقوى منه و خروج الصحيح عما نحن فيه، و الذان بالبيع كيف يشاء محمول على ما هو الغالب من عدم اقتراح المجحف، كما أن ما عن المفيد من ان للسلطان ان يسعر على ما يراه من المصلحة و لا يسعر بما يخسر أربابها فيها، و هو الذي أشار إليه المصنف بقوله و قيل يسعر واضح الضعف أيضا، بعد الإحاطة بما ذكرنا و منه يعلم أن الأول أظهر مع التقييد الذي قدمناه اللهم إلا أن يريد مع الامتناع عن التسعير، فان المتجه حينئذ قيام

---

(1) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب آداب التجارة.

(2) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الخيار الحديث ٣ و ٤.

(3) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب آداب التجارة الحديث ٢.

(4) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب آداب التجارة الحديث ١.

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٢٢، ص: ٤٨٧

الحاكم مثل مقامه في ذلك، إن لم يمكن جبره عليه أو مطلقا و كذا لو طلب حبسا من الثمن لا وجود له امتحانا، و كذا لو قال لا أبيعه إلا لموسر يشتريه مني جملة، و يدفع الثمن إلى قبل أن يبيع و لم يوجد شخص هكذا إلى غير ذلك مما ينافي حكمه الجبر و فائدته.

و ينبغي تقديم شديد الحاجة على غيره في البيع، بل قد يجب مع الاضطرار، و إن صح البيع مع المخالفة، و لو كان المحتكر مجتهدا أجبره المجتهد الآخر، و إن كان مفضولا فان لم يكن فعدول مقلديه فضلا عن مقلدي غيره، و الله هو العالم بحقيقة أحكامه

نجفي، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، هفتم، ۱۴۰۴ ه ق

مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج۹، ص: ۲۲۲

و اما الذي يدلّ‌ على عدم الاشتراط، و ان مجرد السفه كاف فهو أنه معلوم أنّ‌ علّة عدم جواز تصرفه هو مجرد السفه و عدم صلاحيته للتصرف في ماله لذلك، و لهذا يمنعه الحاكم و لو ال ذلك لما يمنعه.

و الفرق بينه و بين المفلّس ظاهر، فإنه صالح للحفظ، و الغرض الباعث، حفظ مال الديان و لطلبهم ذلك فيحتاج الى زاجر كما انه إذا امتنع عن أدائه ال بدّ من حاكم يأخذه فافهم.

اردبيلى، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ۱۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، اول، ۱۴۰۳ ه ق

عنوان: جستجو - الغرض&حاكم

كتاب القضاء (للآشتياني ط - القديمة)؛ ص: ۴۷۵

ربما يقال بان اتفاق كلمتهم على وجوب القضاء عقلا من حيث توقف حفظ نظام العالم المطلوب لخالقه من باب وجوب اللطف عليه تبارك و تعالى شأنه يانافي كونه منصبا للخليفة فان الظلم من شيم النفوس البشرية و إن كان مما يستقل العقل بقبحه فلا بد من حاكم ينتصف من الظالم للمظلوم و ما قيل من ان كونه واجبا على الكفاية الى يانافي كونه منصبا و متوقفا على إذن خليفة اللّه تعالى كما في غسل الميت و تجهيزه حيث انهما مع وجوبهما على الكفاية يتوقفان على إذن ولي الميت ربما ينظر فيه بان الخطاب في غسل الميت مثل انما تعلق أولا بجميع المكلفين غاية ما هناك كون الاستيذان من الولي عند التمكن شرطا لصحة العمل ممن يقوم به و ان استشكل في اعتبار اذن الولي بل منعه بعض الفقهاء مع الالتزام بالوجوب على الكفاية من جهة التنافي بينهما و هذا بخلاف المقام فان كون القضاء منصبا للخليفة بحسب الجعل الاولى الا يجامع كونه على الكفاية و حمل كلامهم على صورة إذنه لعنوان عام أو نصبه (ع) له بحيث ينطبق على الواجب الكفائي كما ترى كحمله على عدم ارادة الواجب الكفائي بالمعنى المصطلح من إطلاقه في المقام بل ما يشابهه من حيث حصول الغرض منه من السياسة بقيام من به الكفاية ممن نصبه الخليفة و دفع هذا الاشكال كما ترى في غاية الاشكال و أشكل منه دفع الإشكال الأول نعم ثبوته في حكم العقل من حيث السياسة النوعية الى يانافي كونه منصبا للولي الذي كان غاية لخلق العالم كما هو ظاهر.

آشتيانى، ميرزا محمد حسن بن جعفر، كتاب القضاء (للآشتياني ط - القديمة)، در يك جلد، چاپخانه رنگين، تهران - ايران، اول، ۱۳۶۹ ه ق

تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج-۱۴، ص: ۶۳

مسألة ۳۱۱: إذا قسّم الحاكم مال المفلس بين الغرماء، انفكّ الحجر،

و لا حاجة إلى حكم الحاكم بذلك؛ لأنّ الحجر لحفظ المال على الغرماء و قد حصل الغرض، فيزول الحجر، و هو أحد قولي الشافعي.

---

(1) المغني ۴: ۵۴۰، الشرح الكبير ۴: ۵۴۹.

(2) التهذيب- للبغوي- ۴: ۱۰۷، العزيز شرح الوجيز ۵: ۲۴، روضة الطالبين ۳: ۲۸۲، منهاج الطالبين: ۱۲۱.

و الأظهر عندهـ: أنّه لا بُدّ من فكّ القاضي؛ لأنّه حَجْرٌ لا يثبت إلّا بإثبات القاضي، فلا يرفع إلّا برفعه، كالسفيهـ. و لأنّه حجر يحتاج إلى نظر و اجتهاد كحجر السفيهـ «1».

و نمنع الملازمة الأُولى؛ فإنّ الحجر هنا لمعنىً و قد زال، بخلاف السفيهـ، فإنّه لا يُعلم زوالهـ إلّا بعد الاختبار المستند إلى الحاكم. و لأنّ هذا الحجر لتفريق مالهـ و قد حصل، و ذلك لحفظ مالهـ، فتركهـ محجوراً عليهـ يزيد في الغرض. و لأنّ حجر للغرماء و قد اعترفوا بسقوطهـ.

هذا إذا اعترف الغرماء بأن لا مال لهـ سواهـ، و لو ادّعوا مالاً، فسيأتي.

پیوست شماره ۴: استفاده از اغراض در فقه در کلام فقها

غرض از رجم،اتلاف نفس

المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: ۷۸۴

و إذا زنى السقيم فخيف من تلف نفسه بضرب السياط جمع له بعدد الحد من أجزاء السياط و هو مائة جزء ثم ضرب بها ضربة واحدة ال تبلغ بها تلف النفس فإن كان ممن يجب عليه الرجم رجم و إن كان سقيما لأن الغرض في الرجم إتالف الأنفس بما اقترفته من الآثام.

تهذيب الأحكام؛ ج۱۰، ص: ۲۳

??-?? ???????? ??? ???????- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

تهذيب الأحكام، ج۱۰، ص: ۲۴

إِذَا زَنَى الرَّجُلُ بِذَاتِ مَحْرَمٍ حُدَّ حَدَّ الزَّانِي إِلَّا أَنَّهُ أَعْظَمُ ذَنْباً.

فَلَا يُنَافِي مَا قَدَّمْنَاهُ مِنَ الْأَخْبَارِ مِنْ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ ضَرْبَةٌ بِالسَّيْفِ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْغَرَضُ بِالضَّرْبَةِ قَتْلَهُ وَ فِيمَا يَجِبُ عَلَى الزَّانِي الرَّجْمُ وَ هُوَ أَيْتٌ عَلَى النَّفْسِ فَالْإِمَامُ مُخَيَّرٌ بَيْنَ أَنْ يَضْرِبَهُ ضَرْبَةً بِالسَّيْفِ أَوْ يَرْجُمَهُ.

طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، ۱۰ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران - ايران، چهارم، ۱۴۰۷ ه ق

غرض از حد سرقت؛اقامه حد من غیر تعذیب

المبسوط في فقه الإمامية؛ ج۸، ص: ۳۵

فإذا قدم السارق للقطع اجلس و ال يقطع قائما

لأنه أمكن له و ضبط حتى ال يتحرك فيجني على نفسه، و تشد يده بحبل و تمد حتى يتبين المفصل و توضع على شيء لوح أو نحوه فإنه أسهل و أعجل لقطعه ثم يوضع على المفصل سكين حاده و يدق من فوقه دقة واحدة حتى تنقطع اليد بأعجل ما يمكن، و عندنا يفعل مثل ذلك بأصول الأصابع إن أمكن أو يوضع على الموضع شيء حاد و يمد عليه مدة واحدة و ال يكرر القطع فيعذبه لأن الغرض إقامة الحد من غير تعذيب، فان علم قطع أعجل من هذا قطع به.

إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد؛ ج1، ص: ۳۹۹

قال دام ظله: و لو ولي من قبل الجائر عالما بتمكنه من وضع الأشياء في مظانها ففي جواز اقامة الحد له بنيه أنه نائب عن سلطان الحق نظر.

(2) أقول: المراد إذا كان فقيها (و وجه) النظر اختلاف الأصحاب فذهب الشيخ

إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد؛ ج۱، ص: ۴۰۰

في النهاية إلى الجواز لان غرض الشارع من وضع الحدود الزجر عن المحارم و المواظبة على الخيرات فتحصيله جائز متعين، و لما رواه عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السّلام (في حديث الى ان قال) انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فلترضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكمنا و لم يقبل منه فإنما بحكم اللّه استخف و علينا رد و الراد علينا راد على اللّه و هو على حد الشرك باللّه تعالى «1». و قال ابن إدريس بعدمه و استضعف الرواية.

غرض از بیع

الانتصار في انفرادات الإمامية، ص: ۴۳۴

مسألة [246] [خيار الشرط]

و مما ظن انفراد الإمامية به و لهم فيه موافق: القول بأن للمتبايعين أن يشترطا من الخيار أكثر من ثلاثة أيام بعد أن تكون مدة محدودة. و وافقهم في ذلك ابن أبي ليلى و محمد و أبو يوسف و الأوزاعي، و جوزوا أن يكون الخيار شهرا أو أكثر كالأجل «1».

و قال مالك: يجوز على حسب ما تدعوا الحاجة إليه في الوقوف على المبيع و تأمل حاله «2».

و حكي عن الحسن بن حي أنه قال: إذا اشترى الرجل الشيء فقال له البائع: اذهب فأنت فيه بالخيار، فهو بالخيار أبدا حتى يقول: قد رضيت «3».

و ذهب أبو حنيفة و زفر إلى أنه ال يجوز أن يشرط الخيار أكثر من ثلاثة أيام فإن فعل فسد البيع، و هو قول الشافعي «4».

و دليلنا على ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردد، و أيضا فإن خيار الشرط إنما وضع لتأمل حال المبيع، و قد تختلف أحوال تأمله في الطول و القصر، فجاز أن يزيد على الثلاث كما جاز أن ينقص عنها. و

ال يلزم على ذلك أن يثبت بلا انقطاع، لأن ذلك ينقض الغرض بالبيع.

غرض از وقف؛انتفاع به منافع آن

الانتصار في انفرادات الإماميّة؛ ص: ۴۷۰

فأما إذا صار الوقف بحيث لا يجدي نفعا، أو دعت أربابه الضرورة إلى ثمنه لشدة فقرهم، فالأحوط ما ذكرناه من جواز بيعه، لأنه إنما جعل لمنافعهم، فإذا بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض فيه، و لم يبق منفعة فيه إلا من الوجه الذي ذكرناه.

المبسوط في فقه الإماميّة؛ ج3، ص: ۲۸۸

إذا وقف غلاما و شرط أن يكون نفقته من كسبه أو في شيء آخر كان على ما شرط، فإن أطلق ذلك كان في كسبه لأن الغرض بالوقف انتفاع الموقوف عليه، و إنما ص: ۲۸۹

يمكنه ذلك ببقاء عين الوقف، و إنما يبقى عينه بالنفقة، فيصير كأنه شرطها في كسبه.

فأما إذا زمن العبد في شبابه أو شاخ فلم يقدر على الكسب، فمن قال إن الملك ينتقل إلى الموقوف عليه، فنفقته في ماله، لأنه عبده، و من قال انتقل إلى الله فنفقته في مال بيت المال، و هو مال الله، و على مذهبنا يصير حرا بالزمانة.

غرض از نهى از منكر؛كف منكر

فقه القرآن (للراوندي)، ج1، ص: ۳۵۹

فإن قيل كيف يباشر إنكار المنكر. قلنا يبتدئ بالسهل فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب لأن الغرض كف المنكر قال تعالى فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ثم قال فَقَاتِلُوا. فإن قيل فمن يباشر. قلنا كل مسلم تمكن منه و اختص بشرائطه. و قد أجمعوا أن من رأى غيره تارك للصلاة وجب عليه الإنكار لأن قبحه معلوم لكل أحد و أما الإنكار الذي بالقتال فالإمام و خلفاؤه أولى لأنهم أعلم بالسياسة و معهم عدتها. فإن قيل فمن يؤمر و ينهى. قيل كل مكلف و غير المكلف إذا هم بضرر غيره منع كالصبيان و المجانين و ينهى الصبيان عن المحرمات حتى لا يتعودوها كما يؤخذون بالصلاة ليتمرنوا عليها. فإن قيل هل ينهى عن المنكر من يرتكبه. قيل نعم يجب عليه لأن ترك ارتكابه و إنكاره واجبان عليه فبترك أحد الواجبين لا يسقط عنه الواجب الآخر

و قد قالوا ع مروا بالخير و إن لم تفعلوا.

غرض از حبس مطل؛استخلاص حق

السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي؛ ج2، ص: ۳۳

و من وجب عليه أداء الدين، لا يجوز له مطله و دفعه مع قدرته على قضائه، فقد قال الرسول عليه السلام: مطل الغني ظلم «4»، فإن مطل و دفع كان على الحاكم حبسه، بعد إقامة البيّنة بالحقّ، و

سؤال الخصم ذلك، و إلزامه الخروج مما وجب عليه، فإن حبسه ثم ظهر له بعد ذلك إعساره، وجب عليه تخليته، سواء حضر خصمه أو لم يحضر، لقوله تعالى وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ«5» و إن لم يكن معسرا غير أنّه يدفع به، جاز للحاكم أن يبيع عليه متاعه

السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج۲، ص: ۳۴

و عقاره ما عدا داره، و كذلك للحاكم أن يبيع عليه ماله الظاهر قبل حبسه، و إنّما له حبسه إذا لم يكن له مال ظاهر، و ال قامت له بيّنة بالإعسار. فله حبسه حتى يستبين حاله، فانّ الغرض في ذلك استخلاص الحقّ لصاحبه، دون الحبس.

غرض از زکات ابن سبیل

التنقيح الرائع لمختصر الشرائع؛ ج1، ص: ۳۲۳

(الثالثة) لو صرف ابن السبيل ما أخذ في غير مئونة سفره استعيد لانتفاء غرض الشارع. و قال في الخلاف ال يستعاد، لأن علة الاستحقاق هي السفر و هو باق و هو ممنوع و الا لاستحق كل مسافر و ليس. نعم السفر جزء علة.

و على القولين يعيد الفاضل، لانتفاء العلة.

غرض شارع از شفعه

التنقيح الرائع لمختصر الشرائع؛ ج۴، ص: ۸۱

قوله: و ال تثبت فيما ال ينقسم كالعضائد و الحمامات و النهر و الطريق الضيق على الأشبه.

(2) المبيع من العقار اما أن يمكن قسمته أوال، و الأول اما أن يكون مقسوما قبل البيع فال شفعة فيه إجماعا، و لقوله صلى اللّه عليه و آله و سلم: إذا وقعت

التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج۴، ص: ۸۲

.....

الحدود فال شفعة «1»، أو غير مقسوم. فهنا بحثان:

(الأول) أن يكون غير قابل للقسمة كالعضائد و الحمامات و الطريق الضيق.

قال المرتضى و القاضي و ابن إدريس «2» ثبوت الشفعة فيه بناء على ثبوتها في كل مبيع، و قال المصنف و العلامة «3» بعدم الثبوت، و هو المختار و عليه الفتوى لوجوه:

«۱»- أن غرض الشارع بالشفعة إزالة ضرر المالك بالقسمة ولو أرادها المشتري، و هذا الضرر منتف فيما ال يقسم فال شفعة فيه.

«۲»- أصالة بقاء الملك على مالكه و إثبات الشفعة مخالف له فيفتقر الى دليل.

«۳»- ما رواه السكوني موثقا عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم: لا شفعة في سفينة و لا في نهر و لا في طريق «4».

غرض شارع؛ايقاع الصلاه باطهاره المائيه

كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد؛ ج1، ص: ۸۵

قوله رحمه اللّه: «و هل له العدول الى النفل؟

الأقرب ذلك».

أقول: وجه القرب انّ غرض الشارع تعلّق بإيقاع الصلاة باطهارة المائيّة مع الإمكان، و عدم جواز التيمّم إلّا عند تعذّرها و هو قادر على تحصيلها، لكن قطع الصلاة منهيّ عنه، لقوله تعالى وَلٰا تُبْطِلُوا أَعْمٰالَكُمْ «4». فالجمع بينهما العدول منها إلى النافلة، و الطهارة بالماء للفريضة.

كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، ج1، ص: ۸۶

و يحتمل عدمه، لأنّه دخل في صلاة مشروعة صحيحة فليس له إبطالها للآية، و العدول إلى النافلة إبطال للفريضة، خصوصا إذا كان قد تضيّق وقت الفريضة، فإنّ التيمّم إنّما يصحّ عند الأكثر إذا تضيّق الوقت، و عند المصنّف أيضا إذا كان العذر ممّا يمكن زواله.

غرض شارع ازا قرار

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج۱۱، ص: ۱۲۲

[الرابعة: إذا قال: له عليّ درهم ناقصة، صحّ إذا اتّصل بالإقرار]

الرابعة: إذا قال: له عليّ درهم (2) ناقصة، صحّ إذا اتّصل بالإقرار كالاستثناء، و يرجع في قدر النقيصة إليه.

قوله: «إذا قال: له عليّ درهم. إلخ».

(2) وجه القبول مع الاتّصال: أن المقرّ به هو الدرهم الموصوفة بما ذكر فل

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج11، ص: ۱۲۳

يلزم غيرها، لأنه لم يقرّ به. و لأن الكلام لا يتمّ إلا بآخره. و لأنه من الممكن أن يكون له عند درهم بهذا الوصف، فلو لم يقبل الإقرار بها لانافي غرض الشارع و حكمته كنظائره.

و في المسألة وجه آخر بعدم القبول، عملا بأول الكلام، و كون الوصف منافيا للسابق، لاقتضائه الرجوع عن بعضه.

و لا يخفى ضعفه، إذ لم يثبت بالإقرار سواه حتى يقال إنه سقط، و لا منافاة بين الأمرين، فقطع بعض الكلام عن بعض و إلزامه به بعيد عن مقصد الشارع.

غرض شارع از تعریف لقطه

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج۱۲، ص: ۵۴۲

قوله: «و يجوز أن يعرّف. إلخ».

(1) لمّا كان الغرض من التعريف إظهار اللقطة و إشاعة خبرها ليظهر مالكها لم يتعلّق غرض الشارع فيه بمباشر معيّن، فيجوز أن يتولّاه الملتقط، و من ينوب عنه من غلام و ولد، و من يستعين به، و من يستأجره عليه. و هو موضع وفاق.

غرض شارع از زکات

مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج۴، ص: ۴۷

(و حمل الشيخ) ما يدل على الوجوب إذا فر عن الزكاة- مثل رواية محمد بن مسلم- قال: سئلت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الحلّي فيه زكاة؟ قال: لا الا ما فرّ به من الزكاة «2»، و مثل ما في رواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: ليس فيه زكاة، قال: قلت: فإنه فرّ به من الزكاة؟ فقال: ان كان فرّ به من الزكاة فعليه الزكاة، و ان كان انما فعله ليتجمّل به فليس عليه زكاة [3].

(على [4] من فعل) ذلك بعد الحول جمعا بين الأخبار و يؤيّده ما في رواية زرارة قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: ان أباك قال: من فرّ بها من الزكاة فعليه أن يؤدّيها، فقال: صدق ابى إنّ عليه أن يؤدّى ما وجب عليه و ما لم يجب عليه فلا شيء عليه منه «5».

على أن الخبرين أصلهما واحد، و هو على بن الحسن بن على بن فضال، و هو و من في الطريق اليه غير موثق [6]، فهو خبر واحد ضعيف معارض بجميع ما مرّ.

مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج۴، ص: ۴۸

و لو ارتد عن فطرة (1) استأنف ورثته الحول

على ان رواية زرارة أيضا عنه، و فيها دلالة على التأويل و أيضا يدل على عدم الوجوب ما في حسنة زرارة، عن ابى جعفر عليه السلام (على الظاهر) [1] فقلت له: فإن أحدث فيها قبل الحول؟ قال: جاز ذلك له، قلت: انه فرّ بها من الزكاة؟ قال: ما أدخل بها على نفسه أعظم ممّا منع من زكاتها (الى قوله) قلت له: إنّ أباك قال لي: من فرّ بها من الزكاة فعليه أن يؤديها، قال: صدق ابى، عليه أن يؤدّى ما وجب عليه، و ما لم يجب عليه فلا شيء عليه منه، ثم قال: أ رأيت لو ان رجلا أغمي عليه يوما ثم مات فذهبت صلاته أ كان عليه- و قد مات- أن يؤديها؟

قلت: لا الا ان يكون أفاق من يومه، ثم قال: لو أن رجلا مرض في شهر رمضان ثم مات فيه أ كان يصام عنه؟ قلت: لا قال: فكذلك الرجل لا يؤدّي عن ماله الا ما حال عليه الحول «2».

فقد ثبت عدم وجوب الزكاة بالفرار في النقدين و الغنم، و كذا في غيرهما لعدم الفرق و اشتراك العلّة، و لما تقدم أيضا.

و مع ذلك ينبغي الاحتياط، و عدم الفرار و عدم المنع عن نفسه أعظم ممّا أسقط كما في الرواية [3]، و للخروج عن الخلاف قولا و رواية.

بل عدّه نعمة و غنيمة فإنها ذخيرة ليوم لا ذخيرة فيه، و لانه لو فتح هذا الباب و عمل به يؤل الى سدّ باب إعطاء الزكاة و يفوت غرض الشارع من شرعها فلا ينبغي ذلك.

غرض شارع از نکاح

كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام؛ ج٧، ص: ٢٦٩

و العزل عن الحرة الدائمة إذا لم يشترط في العقد جائز عند الأكثر للأصل و الأخبار، كصحيح محمّد بن مسلم سأل الصادق عليه السّلام عن العزل، فقال: ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء «3».

و لكنه مكروه لأنّه تضييع للنطفة، و لأنّ لها في الإنزال حقّا من جهة الولد و من جهة اللذة، فإن كمال اللذة به، و للأخبار، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام سئل عن العزل، فقال: أمّا الأمة فلا بأس، و أمّا الحرّة فإنّي أكره ذلك، إلّا أن يشترط عليها حين يتزوّجها

كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج٧، ص: ٢٧٠

و قيل في الخلاف «1» و المبسوط «2»: إنّه حرام و هو ظاهر المقنعة «3» للإجماع على ما في الخلاف «4» و لوجوب الكفارة به، و لنهي النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عنه، و قوله: أنّه الوأد الخفي «5» و لأنّ غرض الشارع من النكاح الاستيلاد، و هو ينافيه، و لأنّ فيه تفويتا لحقها كما عرفت. و في الكلّ نظر، فالكراهة أقوى.

كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام؛ ج٨، ص: ٣٥٩

و كذا لا يكفي النطق بغير العربيّة معها أي مع القدرة عليها؛ للأصل مع تعلّق غرض الشارع باللفظ كما عرفت، و عدم تلقّي غير العربيّة منه. و أمّا مع العجز فيقع بأيّة لغة كان، لأنّها لا تقصر عن الإشارة، و للضرورة.

غرض شارع از تشريع عتق

التنقيح الرائع لمختصر الشرائع؛ ج2، ص: ٧١

قوله: و يصح اشتراط العتق و التدبير و المكاتبة[فى البيع (1) لما كان العتق مبنيا [مبتنيا] على التغليب- بمعنى تعلق غرض الشارع بحصوله- صح اشتراطه، و لقضية بريرة كما قيل، و لعموم «المؤمنون عند شروطهم»

غرض شارع از تشریع ثلث درا ث

مقابس الأنوار و نفائس الأسرار؛ ص: ۲۶۴

مقباس اختلف الاصحاب في منجّزات المريض

فالمشهور بين المتأخرين انها من الثلث

مقابس الأنوار و نفائس الأسرار؛ ص: ۲۶۵

و المعتمد الاول و هو انها من الثلث و يدلّ على ذلك من العقل ما استفيد من العلة في منعه من الايصاء بما زاد على الثلث و هي تعلق حق الورثة بذلك و تعلق غرض الشارع بعدم حرمانهم فانه و إن كان تجري المريض على الإيصاء اكثر من تجريه على التنجيز و ول باللهبة التي يجوز فيها الرّجوع قبل التّصرف الا انّه مع اليأس يتقارباان

دعا باطلاقه؛ متعلق غرض شارع

المعتبر في شرح المختصر؛ ج2، ص: ۲۶۵

مسئلة: يجوز الدعاء في أحوال الصلاة

قائما، و قاعدا، و راكعا، و ساجدا، و متشهّدا، و معقّبا بما هو مباح من أمور الدين و الدنيا، و هو فتوى الأصحاب، لقوله تعالى ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ «1» و قوله تعالى قُلْ ما يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْ لا دُعاؤُكُمْ «2» و هو دال على تعلق غرض الشارع به مطلقا، و لأن النبي صلّى اللّه عليه و آله «دعا على قوم و لقوم قائما» «3» و قال: «ادعوا اللّه في سجودكم فإنه ضمن أن يستجاب لكم» «4».

و روي عن الصادق عليه السّلام انه قال: «كلما كلّمت اللّه به في صلاة الفريضة فلا بأس به» «5» و ليس بكلام، و في رواية علي بن مهزيار «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يتكلم في صلاة الفريضة بكل شيء يناجي به ربه قال: نعم» «6» و لا ريب ان قول القائل اللهم اغفر لفلان و ما شاكله مناجاة للرب.

احکامی که متعلق بر کشف غرض شارع است

ضابطه وکالت

کشف الرموز في شرح مختصر النافع؛ ج2، ص: ۳۸

[الثاني ما تصحّ فيه الوكالة]

(الثاني) ما تصحّ فيه الوكالة:

و هو كلّ فعل ال يتعلّق غرض الشارع فيه بمباشر معيّن كالبيع و النكاح.

المختصر النافع في فقه الإمامية؛ ج1، ص: ١٥۴

(الثاني) ما تصح فيه الوكالة.

و هو كل فعل ال يتعلق غرض الشارع فيه بمباشر معين، كالبيع، و النكاح.

إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان؛ ج١، ص: ۴١۶

فلو وكّله في طلاق زوجة سينكحها أو عتق عبد سيشتريه لم يصح، و لو وكّله فيما تعلّق «3» غرض الشارع بإيقاعه مباشرة كالنكاح و القسمة و العبادات مع القدرة- إلّا في الحجّ المندوب و أداء الزكاة- لم يصح، و لو وكّله فيما ال يتعلّق غرض الشارع بالمباشرة صح، كالبيع و عقد النكاح و الطلاق- و إن كان الزوج حاضرا.

تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة)؛ ج٣، ص: ٢۶

4063. الأوّل: كلّما يتعلّق غرض الشارع بإيقاعه من العبد مباشرة ال يصحّ التوكيل فيه،

و كلّما جعل ذريعة إلى غرض ال يختص بالمباشرة، جاز التوكيل فيه.

و شرطه: أن يكون ممّا للموكّل، فلو وكّله في طلاق امرأة سينكحها، أو بيع عبد يشتريه، لم يجز، و أن يكون ممّا تصحّ فيه النيابة.

تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج١۵، ص: ٣٧

مسألة 670: الضابط فيما تصحّ فيه النيابة و ما ال تصحّ أن نقول: كلّما تعلّق غرض الشارع بإيقاعه من المكلّف مباشرةً لم تصح فيه الوكالة

، و أمّا ما ال يتعلّق غرض الشارع بحصوله من مكلّفٍ معيّن، بل غرضه حصوله مطلقاً، فإنّه تصح فيه الوكالة.

و ذلك؛ لأنّ التوكيل تفويض و إنابة، فال يصحّ فيما ال تدخله النيابة، كالطهارة مع القدرة ال يصحّ التوكيل فيها؛ لأنّ غرض الشارع تعلّق بإيقاعها من المكلّف بها مباشرةً، و هي عبادة محضة ال تتعلّق بالمال. و لأنّ محلّها متعيّن، فال ينوب غيره منابه.

مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج۴، ص: ٣٢٣

مسألة: قال الشيخ في النهاية «1» و المبسوط «2» و الخلاف «3»: لو استأجره للتمتع فقرن أو أفرد لم يجزئ عنه

، و لو استأجره للإفراد فتمتع أجزأه.

و قال في النهاية «4» و المبسوط «5»: لو استأجره للقران فتمتع أجزأه.

و قال ابن إدريس: هذه رواية أصحابنا و فتياهم، و تحقيق ذلك: انّ من كان فرضه التمتع فحج عنه متمتعا فإنّه لا يجزئه، و من كان فرضه القران أو الافراد فحج عنه متمتعا فإنّه لا يجزئه، قارنا أو مفردا فإنّه لا يجزئه، إلّا أن يكون قد حج المستنيب حجة الإسلام فحينئذ يصح إطلاق القول و العمل بالرواية. قال: و يدلّ على هذا التحرير قولهم، لأنّه يعدل الى ما هو الأفضل، فلو لم يكن قد حج حجة الإسلام بحسب حاله و فرضه و تكليفه لما كان التمتع أفضل، بل كان إن كان فرضه التمتع فهو الواجب، و ليس الدخول «أفضل» معنى، لأنّ «أفضل» لا يدخل إلّا في أمرين يشتركان ثمّ يزيد أحدهما على الآخر، و لو كان فرضه القران أو الافراد لما كان التمتع أفضل، بل لا يجوز له التمتع، فكيف يقال أفضل؟! فيخصّ إطلاق القول و الأخبار بالأدلّة، لأنّ العموم قد يخصّ بالأدلّة إجماعا «6».

و قال ابن الجنيد «7»: و إذا خالف الأجير المستأجر فيما شرطه عليه الى ما هو أفضل في الفعل و السنّة جاز، و ان كان غير ذلك لم يجز، بل يستدرك ذلك ان كان يمكن حتى يأتي بما شرط عليه بعينه، إمّا بفدية أو رجوع «8» الى الميقات أو

---

(١) النهاية و نكتها: ج 1 ص ٥٥٠.

(٢) المبسوط: ج 1 ص ٣٢٤.

(٣) الخلاف: ج 2 ص 391 المسألة: ٢٤٧.

(٤) النهاية و نكتها: ج 1 ص ٥٥٠.

(٥) المبسوط: ج 1 ص ٣٢٤.

(٦) السرائر: ج 1 ص ٦٢٧.

(٧) لم نعثر على كتابه.

(٨) م (2): برجوع.

اعادة حج أو استئناف عمرة.

و قال ابن البراج: و من أمر غيره بأن يحج عنه متمتعا لم يجز له أن يحج عنه قارنا أو مفردا إذا كان نائبا بأجرة، فإن أمره أن يحج عنه قارنا أو مفردا فحج.

عنه متمتعا كان ذلك جائزا و لا شيء عليه «1».

و الأقرب أن نقول: ان كان الفرض هو القران و الافراد بأن يكون حجة الإسلام لمكي أو حجة نذر لم يجز له التمتع، و ان كان الحج ندبا فان عدل الى التمتع جاز، بخلاف العكس.

لنا: على الأوّل: انّه قد استؤجر لإبراء ذمّة المستأجر بالإتيان بما وجب عليه شرعا و لم يفعل فيبقى في العهدة، و لا يجزئه ما فعله، كما لو استأجره للتمتع «2» فقرن أو أفرد.

و يؤيده ما رواه الحسن بن محبوب، عن علي- عليه السلام- في رجل أعطى رجلا دراهم يحج بها حجة مفردة، قال: ليس له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج، لا يخالف صاحب الدراهم «3».

قال الشيخ: انّه حديث موقوف غير مسند الى أحد من الأئمة- عليهم السلام- «4».

و على الثاني: انّه أتى بالأفضل من المشترط، فوجب أن يخرج عن العهدة، لقوله تعالى: «ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» «5».

---

(1) المهذب: ج ١ ص ٢٦٨.

(2) ق: للمتمتع.

(3) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٤١٦ ح ١٤٤٧، وسائل الشيعة: ب ١٢ من أبواب النيابة في الحج ح٢ ج ٨ ص ١٢٨.

(4) تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٤١٦ ذيل الحديث ١٤٤٧.

(5) التوبة: ٩١.

مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج۴، ص: ۳۲۵

ال يقال: ينتقض هذا بما ذكرتموه أوّلا.

لأنّا نقول: الفرق ظاهر، فإنّ الأوّل تعلّق غرض الشرع بإيقاع نوع «1» معيّن فلا يجزئ غيره، كما لو أوقع المكلّف مباشرة فكذا لو أوقعه نيابة. أمّا الثاني فإنّ غرض الشارع الإتيان بالأفضل و قد فعله النائب، و لا اعتبار هاهنا بتعيين المستأجر، ألا ترى أنّ من اشترى من غيره سلعة فأتاه بأجود من الموصوف وجب عليه القبول.

بقي هنا بحث: و هو أنّه لو كان المنوب متخيّرا في أنواع الحج بأن يكون له منزلان متساويان في الإقامة أو نذر حجا مطلقا فاستؤجر عنه للتمتع فقرن النائب أو أفرد أو بالعكس ففي الاجزاء عن المنوب نظر، و مع القول بالإجزاء ففي استحقاق الأجير شيئا من الأجرة نظر.

حلّى، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، 9 جلد، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم - ايران، دوم، ۱۴۱۳ ه ق

القواعد و الفوائد؛ ج۲، ص: ۲۵۱

قاعدة- ٢٤٧ ضابط الوكالة بحسب المتعلق:

أن كل فعل تعلق غرض الشارع

---

(1) في (ح) و (أ): فكأنهما.

(2) في (ح) و (م) و (أ): بشرط.

(3) انظر: العلامة الحلي- تحرير الأحكام: ١- ١٧١.

القواعد و الفوائد، ج٢، ص: ٢٥٢

بإيقاعه ال من مباشر بعينه، يصح التوكيل فيه، [1] (كالعقود كلها، و الفسوخ، و العارية، و الإيداع، و القبض و التقبض، و أخذ الشفعة، و الإبراء، و حفظ الأموال، و قسمة الصدقة، و استيفاء للقصاص و الحدود، و إثبات الحقوق، و حدود الآدميين، و الطلاق، الخلع، و التدبير، و الدعاوي كلها) «1».

(و ما تعلق غرض الشارع بمباشرته، فلا يصح، كالقسم بين الزوجات، و قضاء العدة، و القاضي. أما العبادات ففيها تفصيل يأتي) «2».

معالم الدين في فقه آل ياسين؛ ج١، ص: ٥٣٧

الرابع: أن يكون قابلا للنيابة، و هو ما ال يقع غرض الشارع بإيقاعه من المكلّف مباشرة: كالعقود، و قبض الثمن، و الأخذ بالشفعة، و الفسخ، و العتق، و التدبير، و الكتابة، و إخراج الصدقات، و الجهاد مع عدم التعيين، و الحجّ مع العذر

---

(١). القائل هو ابن إدريس في السرائر: ٢/ ٨٩- ٩٠.

(٢). ما بين القوسين يوجد في «أ».

(٣). كذا في النسخ: «و اقض» و الظاهر «و قبض ....» و قاله لما في القواعد: ٢/ ٣٥٦.

معالم الدين في فقه آل ياسين، ج١، ص: ٥٣٨

على قول، و استيفاء الديون و القصاص، و الحدود، و قبض الديات، و قرض الصداق، و إثبات حدود الآدميّين، و الاصطياد، و الاحتطاب، و الاحتشاش، و الالتقاط، و إحياء الموات، و القسمة، و عقد الجزية و قبضها، و تسليمها، و غسل البدن و الثياب و الأواني من النجاسات.

أمّا ما يتعلّق غرض الشارع بإيقاعه من المكلّف مباشرة فإنّه لا تصحّ فيه النيابة: كالطهارة مع القدرة، و الصلاة عن الحيّ، إلّا ركعتي الطواف مع العذر، و الصوّم، و الاعتكاف، و الحجّ الواجب مع القدرة، و النذور، «1» و الأيمان، و العهود، و السرقة، و الغصب، و القتل، و جميع المحرّمات، و يلزم المباشر أحكامها، و القسم بين الزوجات، و الاستيلاد، و الظهار، و الإيلاء، و اللعان، و قضاء العدّة، و الإقرار و في كونه إقرارا توقّف، و إقامة الشهادة إلّا على وجه الشهادة على الشهادة.

معالم الدين في فقه آل ياسين؛ ج1، ص: ٥١٨

الثالث: [في] الضمان

الودائع مشتقّة من الودع، و هو السكون، فلا يجوز التصرّف فيها بوجه، فإن تصرّف بما ينافي غرض الشارع فهو التفريط، و بما ينافي غرض المالك، فهو التعدّي، و قد يجتمعان.

مثال التفريط: أن يضعها في المواضع الّتي تضرّ بها، أو في غير حرز، أو في حرز لا يناسبها، أو إيداعها لغير ضرورة و لا إذن، و إن كان لزوجته أو ولده أو عبده، و ترك علف الدابّة و سقيها مدّة لا تصبر عليها، و السّفر بها و إن أودع في السّفر مع أمن الطريق و خوفه، إلّا أن يخاف تلفها مع

الإقامة.

و ول أرادا السفر و تعذّر المالك دفعها إلى الحاكم، فإن فقد فإلى الثقة، فإن تعذّر فإشكال، و كذا ول أراد ردّها و تعذّر المالك أو وكيله، و يضمن ول خالف هذا الترتيب، و يجب على الحاكم القبض، و ول دفنها ضمن إلّا أن يخاف المعاجلة.

تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج-١۶ ، ص: ۶٧

مسألة ١٠٧٢ : إذا استهدم الحائط، أُجبر صاحبه على نقضه

لئلّا يتأذّى به أحد، سواء كان المالك واحداً أو أكثر.

و ول كان الاثنين فنقضاه الاستهدامه أو غير استهدامه أو انهدم الجدار بنفسه، لم يُجبرا على بنائه، و ال يُجبر أحدهما ول امتنع، عند علمائنا- و به قال أبو حنيفة و الشافعي في أحد القولين- و هو الجديد له- و مالك و أحمد في إحدى الروايتين عنهما «2»- لأنّه ملكه، فإذا لم يكن له حرمة في نفسه

---

(1) العزيز شرح الوجيز ۵: ١٠٨، روضة الطالبين ٣: ۴۴٩.

(2) المبسوط- للسرخسي- ١٧ : ٩٢- ٩٣، الحاوي الكبير ۶: ۴٠١، المهذّب- للشيرازي- ١: ٣۴٣، الوسيط 4: 58، حلية العلماء ۵: ١٨، التهذيب- للبغوي- ۴: ١۵۶، البيان ۶: ٢۴۵، الإفصاح عن معاني الصحاح ١: ٣١٨- ٣١٩، العزيز شرح الوجيز ۵: ١٠٩، روضة الطالبين ٣: ۴۵٠، الإشراف على نكت مسائل الخلاف ٢: ۵٩٨/ ١٠٠٧، التفريع ٢: ٢٩٣، عيون المجالس ۴: ١۶۵۵/ ١١۶٨، المعونة ٢: ١٢٠١، الكافي في فقه أهل المدينة: ۴٩٣، المغني ۵: ۴۶، الشرح الكبير ۵: ۴٣.

تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، ج-١۶، ص: ۶٨

لم يُجبر على الإنفاق عليه، كما ول انفرد به، بخلاف الحيوان ذي الحرمة، فإنّه يجب عليه الإنفاق عليه؛ لحرمته، و تعلّق غرض الشارع بالانتفاع به، و لأنّه ملكه، فال يُجبر على عمارته، كما ال يُجبر على زراعة الأرض المشتركة، و لأنّه بناء حائطٍ فال يُجبر عليه، كالابتداء، و لأنّه ول أُجبر على البناء فإمّا لحقّ نفسه، و هو باطل بما ول انفرد به، أو لحقّ غيره، و ال يجوز أن يُجبر الإنسان على عمارة ملك الغير، كما ول انفرد به الغير.

حلّي، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، 14 جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، ١۴١۴ ه ق

وجوب کفایی

كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد؛ ج١، ص: ٣۶۶

قوله رحمه اللّه: «و ال خالف في وجوبهما مع وجوب المعروف، و انّما الخالف في مقامين، أحدهما: أنّهما واجبان على الكفاية، أو على الأعيان، و الثاني: انّهما واجبان عقال أو سمعا.

و الأول في المقامين أقوى».

أقول: لا خلاف في أنّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر واجبان، و إنّما اختلف أصحابنا في كيفيّة وجوبهما في مقامين:

المقام الأوّل: هل هما واجبان على الكفاية بحيث إذا قام بهما البعض سقط عن الباقين كالصلاة على الأموات، أو أنّهما واجبان على الأعيان لا يسقط عن أحد إلّا بفعلهما؟ فذهب السيد المرتضى رحمه اللّه الى الأوّل «1»، و اختاره أبو الصلاح «2»،

---

(1) لم نعثر عليه في المصادر المتوفّرة لدينا و نقله عنه في السرائر: ج ٢ ص ٢٢.

(2) الكافي في الفقه: كتاب الجهاد الفرض الثاني الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ص ٢٦٧.

كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، ج١، ص: ٣٦٧

و ابن إدريس «1». و ذهب الشيخ رحمه اللّه الى الثاني «2»، و هو اختيار ابن حمزة «٣».

و الأوّل أقوى عند المصنّف، لقوله تعالى وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ «٤» فلم يعمّم الأمر، و أيضا فالغرض ارتفاع المنكر و وقوع المعروف فكان واجبا على الكفاية، لأنّ معناه ما تعلّق غرض الشارع بوقوعه مطلقا.

الرسائل العشر (لابن فهد)؛ ص: ٢٣٢

إذا عرفت هذا، فاعلم أن كل فعل يعاد «4» ولو الا عن النية، فهي شرط في صحته، كالصلاة و الصوم.

و ضابطه: ما تعلق غرض الشارع بحصوله مع ملاحظة التقرب، و ان وقع موقعه و سد مسده لم يشترط به، و ان كانت أفضل.

و ضابطه: ما كان الغرض منه إيقاعه في الوجود فقط، كالقضاء و تحمل الشهادة و أدائها.

حلّي، جمال الدين، احمد بن محمد اسدي، الرسائل العشر (لابن فهد)، در يك جلد، انتشارات كتابخانه آية اللّه مرعشي نجفي قدس سره، قم - ايران، اول، ١۴٠٩ ه ق

الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية؛ ص: ٣۶

[2] قطب [تقسيمات الواجب]

الواجب: ما يذم تاركه لا الى بدل، و قد يطلق على ما لا بد منه و ان لم يتعقبه ذم، و ينقسم إلى:

عيني: تعلق غرض الشارع بإيقاعه من كل واحد.

و كفائي: و هو ما لم يتعلق غرض الشارع بإيقاعه من مباشر معين.

الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - كالانتر)؛ ج۴، ص: ٣٧٣

و الصلاة الواجبة في حال الحياة الى استنابة فيها مطلقا «1» إلا ركعتا الطواف، حيث يجوز استنابة الحي في الحج الواجب «2»، أو فيهما «3» خاصة على بعض الوجوه. و احترز بالواجبة عن المندوبة، فيصح الاستنابة فيها في الجملة «4» كصلاة الطواف المندوب، أو «5» في الحج المندوب و إن وجب، و صلاة «6» الزيارة. و في جواز الاستنابة في مطلق النوافل وجه. و بالجملة فضبط متعلق غرض الشارع في العبادات و غيرها يحتاج إلى تفصيل، و مستند نقلي.

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج۳، ص: ۸

قوله: «و فرضه على الكفاية».

(1) معنى وجوبه على الكفاية أنّ الخطاب به عامّ على جميع الناس، فإذا قام به من يحصل الكفاية بجهاده سقط عن الباقين، سقوطا مراعى باستمرار القائم به إلى أن يحصل الغرض المطلوب منه شرعا. كلّ ذلك مع عدم استنفار الامام شخصا على الخصوص، فيجب عليه النهوض، و إن حصلت الكفاية بغيره.

و فروض الكفايات كثيرة، قد مضى ذكر جملة منها في الكتاب. و ضابطها «كلّ

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج۳3، ص: 99

بشرط وجود الإمام (1)، أو من نصبه للجهاد (2).

و لا يتعيّن، إلّا أن يعينه (3) الامام، لاقتضاء المصلحة، أو لقصور القائمين عن الدفع إلّا بالاجتماع، أو يعيّنه على نفسه بنذر و شبهه.

مهمّ دينيّ تعلّق غرض الشارع بحصوله حتما، و لا يقصد به عين من يتولّاه». و من أهمّ الجهاد بشرطه، و اقامة الحجج العلميّة، و الجواب عن الشبهات الواقعة على الدين، و التفقّه، و حفظ ما يتوقف عليه من المقدمات العلميّة و الحديث و الرجال، فيجب نسخ كتبه و تصحيحها و ضبطها على الكفاية، و إن كان المكلّف بذلك عاجزا عن بلوغ درجة التفقه قطعا، فانّ ذلك واجب آخر. و منه رواياتها عن الثقات، و رواية الثقة لها ليحفظ الطريق، و يصل إلى من ينتفع به، فينبغي التيقّظ في ذلك كلّه، فإنّه قد صار في زماننا نسيا منسيّا.

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج۳، ص: ۹

و من فروض الكفايات القيام بالصناعات و الحرف الّتي يتوقف عليها نظام النوّع و ان كانت وضيعة، فإنّها موصوفة بالوجوب عند عدم قيام أحد بها. و لا بعد في اختلاف درجات الواجب شرعا، كما في الصلاة و غيرها من الواجبات.

و منها دفع الضرر عن المسلمين، و إغاثة المستغيثين في النائبات المشتمل على إطعام الجائعين، و كسوة المحتاجين، و ازالة فاقتهم، و إنقاذ الغرقى و نحوه للقادر عليه. و افراده غير منضبطة.

و منها ردّ السلام، و تحمل الشهادة، و إقامتها، و القضاء، و تجهيز الموتى.

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج۵، ص: ۲۵۵

قوله: «ضابطه ما تعلّق قصد الشارع بإيقاعه من المكلّف مباشرة».

(1) المرجع في معرفة غرض الشارع في ذلك إلى النقل، إذ ليس له قاعدة كليّة ال تنخرم و إن كانت بحسب التقريب منحصرة فيما ذكر. أمّا العبادات فالمقصود منها فعل المكلّف ما أمر به و انقياده و تذلّله، و ذلك ال يحصل إلا بالمباشرة. و ال يفترق الأمر في ذلك بين حالتي القدرة و العجز غالبا، فإن العاجز عن الصلاة الواجبة ليس له االستنابة فيها بل يوقعها بنفسه على الحاالت المقرّرة، و قريب منها الصوم. و قد تخلّف الحكم في مواضع أشار المصنف إلى بعضها:

منها: غسل أعضاء الطهارة و مسحها إذا عجز عنها المكلّف، فإنه يجوز له االستنابة فيه، سواء في ذلك المائيّة و الترابيّة، و يتولّى وه النيّة، إذ ال عجز عنها مع بقاء التكليف. و ليس هذا توكيال حقيقيّا، و من ثمّ يقع بتولّي من ال يصحّ توكيله كالمجنون. و أما تطهير الثوب و البدن و غيرهما مما يجب تطهيره فإنه يجوز االستنابة فيه، لكن كما يمكن جعل هذا النوع عبادة كذلك يمكن إخراجه، إذ النيّة ليست شرطا في صحّته، فإن الغرض منه هجران النجاسة و زوالها كيف اتّفق، و إن توقّف حصول

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسالم، ج۵، ص: ۲۵۶

و كذا الصوم و االعتكاف، و الحجّ الواجب مع القدرة، و الأيمان و النذور، و الغصب و القسم بين الزوجات لأنّه يتضمّن استمتاعا، (1)

الثواب على فعله و التحاقه بالعبادة على النيّة.

و منها: الصالة الواجبة، و ذلك في ركعتي الطواف حيث يجوز استنابة الحيّ في الحجّ الواجب، و المندوبة كصالة الزيارة، و الطواف المندوب حيث يناب فيه، و أما غيرهما من النوافل و مطلق الصوم المندوب ففي جواز التوكيل فيه نظر، و إطالق جماعة «1» من الأصحاب المنع من االستنابة في العبادات يشملهما و إن تقيّد الإطالق في غيرهما. و االعتكاف كالصوم، الشتراطه به.

و منها: أداء الزكاة، فإن االستنابة فيه جائزة بغير إشكال.

و منها: عتق العبد عن كفّارة وجبت عليه بإذنه أو مطلقا على تفصيل يأتي إن شاء اللّه تعالى.

و منها: الحجّ المندوب مطلقا، و الواجب عند العجز عنه، على ما تقدّم «2» تفصيله.

و منها: تولية اإلمام غيره في القضاء. و كذا تولية منصوبه الخاص لغيره مع الإذن له في ذلك. و تسمية هذا النوع وكالة مجاز، و استثناؤه من هذا الباب لكونه عبادة، بل من أكمل العبادات، و ما تقدّم في الطهارة آت هنا. و إنّما قيّدنا تولية القضاء باإلمام وأ نائبه الخاصّ لعدم إمكان تولية منصوبه العامّ و هو الفقيه في زمان الغيبة- لغيره فيه، لأن غيره إن كان جامعا لشرائط الفتوى كان مساويا للأول في كونه نائبا لإلمام فيه أيضا، و إال لم يتصوّر كونه قاضيا، لما اتّفق عليه الأصحاب من اشتراط جمع القاضي لشرائط الفتوى. نعم، يمكن االستنابة في الحلف بعد توجّه اليمين عنده.

اغراض کلیه در تشریع

ما یتعلق غرض الشارع بعدم وجوده

مصابیح الأحکام؛ ج2، ص: ۱۲۹

مصباح [٣١] [في حكم منع الصبيّ من مسّ كتابة القرآن] اختلف الأصحاب في منع الصبيّ من مسّ كتابة القرآن. فظاهر المبسوط التوقّف في ذلك مع قوله بكراهة المسّ«1».

مصابيح الأحكام؛ ج٢، ص: ١٣١

و مع ذلك فالقول بالمنع ليس بعيداً عن الصواب؛ إذ من المحتمل قوياً أن يكون الوجه في المنع من مسّ كتابة القرآن صونه عن ملاقاة المحدث، فيدلّ على وجوب المنع و الامتناع.

و نظيره من هذا الباب منع الصبيّ عن اللعب بالمصحف، و عن إصابته بالنجاسة المتعدّية، و كل ما يؤدّي إلى الاستخفاف و الاستهانة بما يجب تعظيمه، قرآناً كان أو غيره. و من غيره: منعه من مثل قتل النفس، و السرقة، و الزنا، و اللواط، و ما أشبهها.

و مثله وجوب تنبيه الغافل و منعه إذا أراد شيئاً يلحقه به ضررٌ في النفس، أو المال، أو العرض، و كذا وجوب رفع أذى الحيوانات، كالسبع الضاري، و الكلب العقور، و الدابّة الصائلة، مع انتفاء التكليف في الجميع.

و الضابط في ذلك: وجوب المنع و الدفع في كلّ ما علم أنّ غرض الشارع عدم دخول مثله في الوجود من دون أن يكون للتكليف دخل في مصلحة الترك، فإنّ كلّ ما كان كذلك فالواجب فيه المنع، سواء كان الفاعل مكلّفاً أم لا، إنساناً أو حيواناً.

شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المطهر؛ ص: ٥٩

و في تفصيله عند الفقهاء خلاف فمنها ما ذكره هنا موافقاً لجمع من الفقهاء من إنّه (و هو كلام يتكلم به أو يكتبه أو رقية أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن الممسوح) أي متعلق العمل المعلوم (أو قلبه أو عقله من غير

شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المطهر، ص: ٦٠

مباشرة) مع إضافة الأقسام و العزائم في بعض، و استخدام الجنّ و الملائكة و استنزال الشياطين في كشف الغائبات و علاج المصاب و إحضاره و تلبّسه بدن صبيّ أو امرأة و كشف الغائبات على لسانه من بعض آخر و عقد الرجل من زوجته في الوطء و إلقاء البغضاء بينهما من آخر و في المنتهى هي إن جمع الجنّ من الخرافات.

و منها أنه عمل يستفاد منه ملَكَةً نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية.

و منها أنها استحداث الخوارق بمجرد التأثيرات النفسانية قال و أما الاستعانة بالفلكيات فهي دعوة الكواكب و بتمزيج القوى السماويّة بالأرضية الطلسمات و بالاستعانة بالأرواح السافلة و العزائم و بخواص الأقسام السفلية علم الخواص و بالنسب الرياضية علم الحيل و جرّ الأثقال و كيف جميع التعاريف الى يخلو من خلل لأخذ و عقد الرجل عن زوجته في الثالثة من آثاره الى منه و هو كان فالظاهر أنه الى يرجع بعد هذا الاختلاف الشديد بحسب التقدير إلاّ إلى العرف العام على نحو ما مرّ في الغناء من الكلام، و محصوله أنه عبارة عن إيجاد شيء تترتب عليه آثار غريبة و أحوال عجيبة بالنسبة إلى العادات بحيث تشبه الكرامات و توهم أنها من المعاجز المثبتة للنبوات من غير استناد إلى الشرعيات بحروز أو أسماء أو دعوات أو نحوها من المأثورات، و أما ما أخذ من الشرع كالعوذ و الهياكل و بعض الطلسمات فليست منه بل هي بعيدة عنه و كان غرض الشارع من المنع من التدليس و التلبيس في الأسباب على نحو منعه من التدليس في المسببات، و إن حدوث الأفعال من غير سبب بيّن

شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المطهر، ص: 61

مخصوص بربّ العالمين. و عند الاشتباه في الدخول تحت الموضوع يرجع الفقيه إلى أصله

كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - الحديثة)؛ ج۲، ص: ۱۲۴

خامسها: أنّه لا يجب تنبيه النائمين، أو الغافلين بعد العلم، أو الجاهلين بالموضوع على الأحداث

و إن أرادوا الدخول في الصلوات المفروضات أو المسنونات، إلا في عبادة ميّت قد استأجر عليها الولي أو الوصي، أو التزام المولى بحمل عبده على عبادة بمذر من نذر و نحوه، و نحو ذلك، فإنّه يلزمه التنبيه في باب الحدث و نحوه من الشرائط الوجوديّة.

و سوى ما يرجع إلى التعظيم كمسّ القرآن، و دخول المحترمات في بعض المقامات في وجه قويّ.

و يجري في سائر التكاليف سوى ما يتعلّق بالأعراض و الدماء و ما يلتحق بها ممّا تعلّق

كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - الحديثة)، ج2، ص: ۱۲۵

غرض الشارع بسبب الوجود عنها، و إن لم يتعلّق الخطاب بها، و في الأموال بحث.

نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط - الحدیثة)،۴ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۲۲ ه ق

غرض شارع از عبادات و معاملات

منية الراغب في شرح بلغة الطالب؛ ص: ۱۷۰

ثمّ ان الفاعل العقلاء لا بد لها من داعي يكون هو المحرك على ايجادها، و غاية و غرض هو الباعث على ايقاعها و لا فهي سفه و عبث ملحقة بالأفعال الغير الاختيارية و لا يترتب عليها اثر و ليست موردا للأحكام الشرعية أو داخلة تحت خطاباتها و الغرض أما ان يكون من الثمرات الدنيوية أو مجرد العبودية، و الطاعة المترتبة عليها الثمرات الأخروية و هو في الاحكام الشرعية تابع للغايات التي أعدها الشارع و الثمرات التي من اجلها شرع ذلك و حكم بها فما كان غرض الشارع فيه اولا فهو من المعاملات و ما كان الثاني فهو من العبادات فلا بد للموجد للعبادة و الموقع للمعاملة ان يكون غرضه في ايجادها.

نفی اصاله الصحه ؛مخالف غرض شارع

رسالة في قاعدة «حمل فعل المسلم على الصحة»؛ ص: ۲۸۲

و أمّا الثاني و هو سيرة المسلمين، فلا ينبغي الاستريبة في حصوله في جميع الأعصار و الأمصار، لقيام السيرة المستمرّة من قديم الزمان بحمل أعمال في العبادات و المعاملات- من البيوع و الأنكحة و سائر العقود و الإيقاعات- و غيرها من تطهير المتنجّسات و إزالة النجاسات و تزكية الحيوانات على الصحيح و ترتّب آثار الصحّة، كما يعلم ذلك بملاحظة طريقتهم في أئمّة الجماعات، و عمل النائب في الحجّ و الزيارات، و الأجير في الصوم و الصلاة و سائر العبادات، و الوكيل في البيوع و الأنكحة و سائر العقود و الإيقاعات، و المباشر في الواجبات التوصليّة و غيرها ممّا يتعلّق بالأموات، فهي من الوضوح بمثابة لا مجال لأحد إلى إنكاره، إلّا إذا كان مكابرا، و لا سبيل لأحد إلى المناقشة في مقدّماتها التي بها تكشف عن رأي المعصوم و رضاه، و هي كما

ترى أقوى من الإجماع القولي بمراتب شتّى.

و أمّا العقل: فهو مستقلّ في الحكم، بأنّه لو لم يحمل الأعمال على الصحّة و ترتّب الآثار لاختل نظام العالم و انهدم أساس عيش بني آدم، إذ أقلّ ما يصدر من الإنسان من الأعمال فعله في مقام تطهير المتنجسات و إزالة النجاسات، فيلزم من ترك العلم بالأصل فيها سدّ باب المباشرة بالمرّة، و هو ممّا لا يجوّزه العقل، لمنافاته غرض الشارع، بل يلزم اختلال الأسواق و غيرها من المعاملات من أبواب العقود و الإيقاعات، إذ قلّما يتّفق من مسلم عقد أو إيقاع من البيع و الصلح و الإجارة و النكاح و الطلاق و العتق و غيره ما لا يحتمل فيه الفساد، لاحتمال الاختلال في الشرائط إيجابا و قبولا، عمدا أو سهوا، علما أو جهلا، فيلزم من ترك العمل بالأصل فيها سدّ باب المعاملات و البيوع و الأنكحة و العقود و الإيقاعات بالمرّة، و هو ضروريّ البطلان عقلا، و قد وقع الإشارة إلى ذلك في رواية حفص «1» المتقدّمة الواردة في اليد.

ما تعلق غرض الشارع بحسمه مادّتها

ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام؛ ج۲، ص: ۱۴۱

المسألة الثانية: فيما لو كان لمكسورها قيمة كما لو كانت متّخذة من ذهب أو فضّة

ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، ج۲، ص: ۱۴۲

أو صفر أو رصاص أو نحوه، ففي جواز بيعها حينئذٍ و العدم قولان، بل أقوال ثلاث:

المنع مطلقاً نسبه في المسالك «1» إلى الأكثر، و الجواز و هو خيرة السيّد في الرياض «2» و قبله صاحب الحدائق «3» و قبلهما صاحب الكفاية «4» على ما حكي عنهما، و الجواز بشرط زوال الصفة قوّاه في التذكرة «5» حكاه في المسالك و استحسنه قال: «و لو كان لمكسورها قيمة و باعها صحيحة ليكسر و كان المشتري ممّن يوثق بديانته، ففي جواز بيعها حينئذٍ وجهان، و قوّى في التذكرة جوازه مع زوال الصفة، و هو حسن، و الأكثر أطلقوا المنع» «6». انتهى.

و ظاهر العبارة وفاقهم على المنع فيما لم يشرط البائع على المشتري كسرها و لا قصده و المشتري إيّاه حين العقد، و هل المعتبر في محلّ الخلاف قصد الكسر منهما و ان لم يصرّحا بالشرط و الاشتراط، أو شرط الكسر على المشتري و لا يكفي مجرّد القصد في الجواز؟ يحتملها العبارة كعبارة غيره، و إنّما اعتبروا كون المشتري موثوقاً بديانته لأنّ المسوّغ للبيع عند قائليه أو محتمليه ليس مطلق قصد الكسر أو شرطه بل ما يستتبع منهما حصول الكسر في الخارج، و المشتري إذا كان موثوقاً بديانته فبمقتضى ديانته يكسرها لا محالة.

و المراد بالصفة في كلام العلّامة الشارط لزوالها في الجواز ليس هو الهيئة كما قد يتوهّم فيورد عليه بأنّ زوال الهيئة لا يتأتّى إلّا بالكسر و الجواز معه واضح و خارج عن محلّ النزاع، بل أمر معنوي يعود عليه ما يقصد من الهيئة من اللهو و المقامرة، و كأنّ نظره في اعتبار هذا الشرط إلى أنّ قصد الكسر و شرطه مع بقاء الصفة لا يجوّز البيع و إن كان المشتري موثوقاً به، بل المجوّز له هو زوال الصفة إذ معه لا يتمشّى منه الفعل المحرّم و المفسدة الّتي تعلّق غرض الشارع بحسم مادّتها، و إنّما اعتبر في محلّ الجواز عند قائليه وجود القيمة لمكسورتها تخلّصاً عن لزوم كون البيع و الشراء من المعاملة السفهيّة.

إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد؛ ج۱، ص: ۴۰۷

قال دام ظله: و لو اشتراه الكافر فالأقرب البطلان.

(1) أقول: يحتمل ضعيفا الصحة لعدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد (و وجه القرب) ان النهي في المعاملات إذا لم يتم غرض الشارع في تحريمه إلا بإبطاله وجب القول ببطلانه مطلقا.

پیوست شماره ۵:برهان در لغت و اصطلاح منطق

جمهرة اللغة ؛ ج3 ؛ ص1238

البُرْهان: من قولهم: هذا برهان هذا، أي إيضاحه.

و بُطْلان من الباطل.[1]

الصحاح ؛ ج5 ؛ ص2078

برهن

البُرْهانُ: الحُجّةُ. و قد بَرْهَنَ عليه، أى أقامَ الحجّة.[2]

الفروق في اللغة ؛ ص63

و سمعت من يقول البرهان ما يقصد به قطع حجة الخصم فارسي معرب و أصله برا ن أي اقطع ذاك و منه البرهة و هي القطعة من الدهر و ال يعرف صحة ذلك، و قال علي بن عيسى: الدليل يكون وضعيا قد يمكن أن يجعل على خلاف ما جعل عليه نحو دلالة الاسم على المسمى، و أما دلالة البرهان فلا يمكن أن توضع دلالة على خلاف ما هي دلالة عليه نحو دلالة الفعل على الفاعل لا يمكن أن تجعل دلالة على أنه ليس بفاعل.[3]

الفروق في اللغة ؛ ص61

ة الكلام و دلالة البرهان

أن دلالة البرهان هي الشهادة للمقالة بالصحة، و دلالة الكلام احضاره المعنى النفيس من غير شهادة له بالصحة إلا أن يتضمن بعض الكلام دلالة البرهان فيشهد بصحة المقالة، و من الكلام ما يتضمن دلالة البرهان و منه ما لا يتضمن ذلك إذ كل برهان فانه يمكن أن يظهر بالكلام كما أن كل معنى يمكن ذلك فيه، و الاسم دلالة على معناه و ليس برهانا على معناه و كذلك هداية الطريق دلالة عليه و ليس برهانا عليه، فتأثير دلالة الكلام خلاف تأثير دلالة البرهان.[4]

التهذيب: قال الله عز و جل: قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ*؛ البُرْهان الحُجّة الفاصلة البيّنة، يقال: بَرْهَنَ يُبَرْهِنُ بُرْهَنَةً إذا جاء بحُجّةٍ قاطعة للدَدِ الخَصم، وهو مُبَرْهِنٌ. الزجاج: يقال للذي يبرهن حقيقته إنما أَنت متمنٍّ فجعلَ يُبَرْهِن بمعنى

يُبَيّن، و جَمْعُ البرهان ـ براهينُ. و قد بَرْهَنَ عليه: أقام الحجّة. وفي الحديث: الصّدَقةُ بُرْهانٌ.

البُرْهانُ: الحجّةُ والدليل أيّ أنها حُجّةٌ لصاحبها في أنّها فَرْضٌ يُجازي الله به وعليه، و قيل: هي دَليلٌ على صحة إيمان صاحبها لطيب نَفْسه بإخْراجها، و ذلك لعَلاقةِ مّا بين النفْسِ و المال.[5]

إنّ نعلم علما يقينا بالبرهان أيضا، و أعني بالبرهان القياس المؤتلف اليقينى[6] ؛ و أعني بالمؤتلف اليقينى الذى نعلمه بما هو موجود[7] لنا. - فإن كان معنى أن يعلم هو على ما وضعنا، فقد يلزم ضرورة أن يكون العلم البرهانى من قضايا صادقة، ٢٠ و أوائل غير ذات وسط، و أن يكون أعرف من النتيجة، و أكثر تقدّما منها، و أن يكون عللها. و ذلك أنه بهذا النحو تكون مبادئ مناسبة أيضا.[8]

فالبرهان على الاطلاق هو القياس اليقينى الذي يفيد بذاته ال بالعرض، وجود الشيء و سبب وجوده معا.[9]

إنّ سبيل تلك المعرفة المكتسبة هو: «القياس اليقينى، و القياس اليقينى هو البرهان»

[10]

البرهان، قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقينى[11]

فالبرهان[12] قياس مؤتلف يقيني. و قد قيل في تفسير هذا أقوال. و يشبه أن يكون المراد باليقيني أنه يقيني النتيجة، فإنه إذا كان يقيني النتيجة فليس هو نفسه يقينا، و إن أمكن أن يجعل لهذا وجه متكلف ولو[13] تكلف جعل إدخال المؤتلف[14] فيه حشوا من القول.

بل يكفي أن يقال قياس يقيني النتيجة.

و يغلب على ظني أن المراد بهذا قياس مؤلف من يقينيات و أن في اللفظ أدنى تحريف.

فاليقينية إذا كانت في المقدمات كان ذلك حال البرهان من جهة نفسه. و إذا كانت في النتيجة كان ذلك حاله بالقياس إلى غيره. و كونه[15] يقيني المقدمات أمر له في ذاته، وهو[16] أولى أن يكون مأخوذا في حده و معرفا لطبيعته.[17]

و البرهان من الجملة ما يكون مؤلّفا من يقينيّات لانتاج يقينى[18]

و البرهان قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينيا بالذات اضطرارا[19]

---

[1] ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، ٣ جلد، دار العلم للملايين - بيروت، چاپ: اول، ١٩٨٨ م.

[2] جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶جلد، دار العلم للملایین - بیروت، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ه.ق.

[3] عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، 1جلد، دار الافاق الجدیدة - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۰۰ ه.ق.

[4] عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، 1جلد، دار الافاق الجدیدة - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۰۰ ه.ق.

[5] ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، 15جلد، دار صادر - بیروت، چاپ: سوم، ۱۴۱۴ ه.ق.

[6] ف: العلمی.

[7] ف بالأحمر: من طریق ما وه موجود.

[8] ارسطو، منطق ارسطو، جلد: ۲، صفحه: ۳۳۳، دار القلم، بیروت - لبنان، ۱۹۸۰م.

[9] فارابی، محمد بن محمد، کتاب البرهان خمسة فصول (المنطقیات للفارابی)، جلد: ۱، صفحه: ۲۷۳، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم - ایران، ۱۴۰۸ ه.ق.

[10] ابنسینا، حسین بن عبدالله، الشفاء: المنطق، جلد: ۳، صفحه: ۱۸، مکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي (ره)، قم - ایران، ۱۴۰۵ ه.ق.

[11] ابنسینا، حسین بن عبدالله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، صفحه: ۱۲۶، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، تهران - ایران، ۱۳۷۹ ه.ش.

[12] أي القیاس بالبرهان.

[13] س أو.

[14] أي کلمة مؤتلف الواردة فی تعریف البرهان.

[15] م فکونه.

[16] أي کونه مؤلفا من مقدمات یقینیة أولی بأن یؤخذ فی تعریفه.

[17] ابنسینا، حسین بن عبدالله، الشفاء: المنطق، جلد: ۳، صفحه: ۷۸، مکتبة آیة الله العظمی المرعشي النجفي (ره)، قم - ایران، ۱۴۰۵ ه.ق.

[18] بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، صفحه: ۱۹۲، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، تهران - ایران، ۱۳۷۵ ه.ش.

[19] علامه حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضيد (الجوهر النضید و رسالة التصور و التصدیق)، صفحه: ۱۹۹، بیدار، قم - ایران، ۱۳۶۳ ه.ش.

پيوست شماره ۶:شواهد واقعی بودن اعتباريات در کلمات علماء

اصول فلسفه و روش رئاليسم ؛ ج2 ؛ ص۱۶۸

طريق سير و سلوک فکری در اعتباريات چيست؟

در امور اعتباری رابطه بين دو طرف قضيه- همواره فرضی و قراردادی است- و اعتبار کننده اين فرض و اعتبار را- برای وصول به هدف و مصلحت و غايتی نمودنه- و هر گونه که بهتر او را بهدف- و مصلحت منظور وی برساند اعتبار ميکند- يگانه مقياس عقلانی که در اعتباريات بکار برده ميشود- لغويت و عدم لغويت اعتبار است- و البته در اين جهت- خصوصيت اعتبار کننده را بايد در نظر گرفت- مثلا اگر اعتبار اعتبار خيالی و وهمی است- مصالح و اهداف آن قوه را بايد در نظر گرفت- و اگر اعتبار اعتبار عقلی است- مصالح و اهداف آن قوه را بايد در نظر داشت- و همچنين فرق است بين اعتبارات قانونی يک نفر بشر- و اعتبارات قانونی که بوسيله وحی الهی تعيين ميشود-.

ولی در اين جهت فرقی نيست که هر کس- و هر چيز و هر فرد و هر دسته که چيزی را اعتبار ميکند- غايت و هدفی در اعتبار خود دارد- و وصول بان هدف را مقصد قرار ميدهد- و اگر چيزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد- ممکن نيست که عين همان قوه اعتبار کننده- چيز ديگری را اعتبار کند- که او را از وصول به آن مقصد، دور کند- پس يگانه مقياس سير و سلوک فکری- در اعتباريات همان مقياس لغويت و عدم لغويت است

الميزان في تفسير القرآن ؛ ج۱ ؛ ص۱۰۸

فإن قلت: كيف فرقا بين الفعليين أن الفعل الاختياري يوافق في صدوره مصلحة عند الفاعل و هو فعل يترتب عليه المدح و الذم و يتبعه الثواب و العقاب إلى غير ذلك من الآثار، و هذا بخلاف الفعل الإجباري فإنه لا يترتب عليه شيء من ذلك.

قلت: الأمر على ما ذكر، غير أن هذه الآثار إنما هي بحسب اعتبار العقلاء على ما يوافق الكمال الأخير الاجتماعي، فهي آثار اعتبارية غير حقيقية، فليس البحث عن الجبر و الاختيار بحثا فلسفيا لأن البحث الفلسفي إنما ينال الموجودات الخارجية و آثارها العينية، و أما الأمور المنتهية إلى أنحاء الاعتبارات العقلائية، فلا ينالها بحث فلسفي و لا يشملها برهان البتة، و إن كانت معتبرة في بابها، مؤثرة أثرها[1]

مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي ؛ ص۳۴۰

الحمد للّه على الدوام، و الصلاة على محمّد و آله و السلام

هذا ملخّص ما وضعناه من القول في توسيط الإنسان، بل مطلق الحيوان آراءه الوهميّة و الاموور الاعتباريّة بينه و بين كمالاته الثانية.

و إنّا لنسى ننسى مساعي السلف من عظماء معلّمينا و قدمائنا الأقدمين، و جهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، و اهتدوا و هدوا السبيل، شكر اللّه مساعيهم الجميلة، لكنّا لم نرث منهم كلاما خاصّا بهذا الباب[2]، فرأينا وضع ما يهمّ وضعه من الكلام الخاصّ به، و لم نركن فيما وضعنا من بيان إلّا إلى البرهان الصريح[3] فيما يمكن فيه ذلك، و إلى التوهّم المجرّد في غيره، هذا و أنّا لأمر خطير، و الزاد يسير، و اللّه المستعان.[4]

حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)؛ ج4، ص: ٣٢

توضيحه: أنّ المراد بالعقد الباقي بنظر العرف ليس هو العقد اللفظي و لا العقد الإنشائي بما هو مدلول الكلام، و لا التزام البائع و المشتري قبل، لزوال كل ذلك قطعا على الفرض، فلا معنى لبقائه بنظر العرف، بل المراد بالعقد هو الأمر اللبي المعنوي

---

(1) تعليقة ٣٧.

(2) حاشية الميرزا محمد تقي الشيرازي ٢: ٧٢.

حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)، ج4، ص: ٣٣

الذي نحو وجوده اعتباري باعتبار من له الاعتبار من العرف و الشرع، لما مرّ مرارا «1» و حققناه في محله «2» أنّ أمثال هذه المعاني- من الملكية و الزوجية و المعاوضة و المعاقدة و الحلّ و الفسخ- لها نحو من الوجود الحقيقي الذي يوجد بأسبابه الطبيعية، و لا يكون موضوعا للأحكام الشرعية و نحو من الوجود العرفية، و لها نحو آخر من الوجود يتحقق بمجرد اعتبار العرف و الشرع المنوط بتحقق الآثار المسمى بالسبب عندهم جعلا، بملاحظة ما يرونه من المصلحة الداعية إلى الاعتبار، و مثل هذا الأمر الاعتباري معاقدة كانت أو ملكية أو زوجية يبقى ببقاء المصلحة إلى أنّ يتحقق ما ينقطع به الاعتبار، كما في موارد حق الفسخ في الأول، و السبب الناقل في الثاني، و الطلاق في الثالث.

و منه يعرف أنّ موضوع الحكم ليس أمرا واقعيا بحيث يكون نظر العرف أو الشرع طريقا اليه، حتى يكون موارد الاستثناء من قبيل التخطئة لنظر العرف، لا من قبيل التخصيص، بل المراد بالنظر هو اعتبار العرف مثلا، و المتوهّم بالاعتبار لا واقعية له إلّا في أفق الاعتبار بنفس الاعتبار المتشخص به.

اصفهاني، محمد حسين كمپاني، حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)، ٥ جلد، أنوار الهدى، قم - ايران، اول، ١٤١٨ ه ق

حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)؛ ج٥، ص: ٢٥٥

فرع: إذا فسخ الوارث في حين الثمن أو قيمته

١١١- قوله قدّس سرّه: (و لو لم يكن للميت مال ففي وجوب .. إلخ) «1».

ال يخفى عليك أنّ الحقوق الموروثة على قسمين:

أحدهما: ما ال يقتضي رجوع شيء إلى الميت ثم الانتقال منه إرثا كحق الشفعة، فإنّ الموروث هو حق تملك حصة الشريك من مشتريها بثمنها، و من البين أنّ تملك

---

(1) كتاب المكاسب ٢٩٣ سطر ١٠.

حصة الشريك بذل الثمن ال يقتضي رجوع الحصة إلى الميت ليكون ثمنها منه، بل الموروث نفس حق التملك من دون موجب لرجوع المال إلى الميت.

ثانيهما: حق الّ العقد المقتضي لرجوع الأمر إلى ما كان، فال محالة تنتقل العين إلى الميت و يعود بدله من الميت، لأنّ المعاوضة كان بينه و بين المفسوخ عليه، و العقد كان واردا على ماله، فهذه الخصوصية من لوازم حق الخيار بما هو حق لحل العقد، ال بما هو حق، كي ينتقض بحق الشفعة، فالانتقال ابتداء إلى الوارث و رجوع البدل منه على خالف مقتضى الفسخ، للاختلال في إحدى المقدمات المزبورة.

و جملة ما يذكر في هذا الباب أمور:

أحدها: ابتناء هذا الوجه على الانتقال إلى الميت و هو غير معقول، و ذلك لأنّ الملكية أمرّ حقيقية و هي إحدى المقولات، و إمرّ اعتبارية، فإن كانت حقيقيةّ فالمقولات الحقيقية القائمة بالإنسان على أقسام، منها ما تقوم بنفسه المجردة فقط كعلمه و إرادته و سائر صفاته النفسانية، و الملكية ليست منها، و منها ما يقوم ببدنه و جسمه فقط كسواده و بياضه و كمه و كيفه الجسمانية، و الملكية ليست من عوارض الجسم بما هو، و منها ما تقوم بالمركب منهما كإبصاره و إسماعه و شمه و ذوقه فإنّه لو ال تعلق النفس ببدنه ال يقوم به شيء من تلك الأمور، و الملكية الحقيقية من هذا القبيل، فإنّها حيثية إحاطته بالعين الموجبة للتمكن من تقليبها و تقلبها، و هذا المعنى يستحيل قيامه بالنفس المجردة و البدن المحض، حتى يتوهم أنّ موضوعها باق بعد الموت فيقبل عروض هذه الصفة له، و إن كانت اعتبارية فاعتبار أمر محال و إن لم يكن محال إلاّ أنّه لغو ال يصدر من معتبر حكيم، فيستحيل صدوره منه بالعرض.

و الجواب: باختيار الشق الثاني، فإنّه الموافق للبرهين القاطعة التي تعرضنا لها في الفقه «1» و الأصول «2»، إلاّ أنّ اعتبار معنى مقولي ال مطابق له خارجا ال ينبعث إلاّ عن حكمة و مصلحة داعية إلى الاعتبار، و مع المصلحة الداعية ال لغوية، و نفي المصلحة الداعية ال برهان عليه، مع أنّه يكفي للخصم كون المال بحكم ملك الميت كما في

---

(1) ح 1: ٣٠.

(2) نهاية الدراية ٥: ١١٢- مؤسسة آل البيت.

الدية المعدودة بعد موته من جملة أمواله التي توفّي بها ديونه، و ينفذ منها وصاياه، و يرثها الوارث، فهو حينئذ بمنزلة اعتبار في اعتبار.

«و القسم الثانی: العلوم العملیة و التصدیقات الوضعیة الاعتباریة التی نضعها للعمل فی ظرف حیاتنا، و الاستناد إلیها فی مستوی الاجتماع الإنسانی فنستند إلیها فی إرادتنا و نعلل بها أفعالنا الاختیاریة، و لیست مما یطابق الخارج باذات کالقسم الأول و إن کنا نوقعها علی الخارج إیقاعا بحسب الوضع و الاعتبار لکن ذلک إنما هو بحسب الوضع لا بحسب الحقیقة و الواقعیة کالأحکام الدائرة فی مجتمعاتنا من القوانین و السنن و الشئون الاعتباریة کالولایة و الرئاسة و السلطنة و الملک و غیرها فإن الرئاسة التی نعتبرها لزید مثلا فی قولنا «زید رئیس» وصف اعتباری، و لیس فی الخارج بحذائه شیء غیر زید الإنسان و لیس کوصف الطول أو السواد الذی نعتبرهما لزید فی قولنا «زید طویل القامة، أسود البشرة» و إنما اعتبرنا معنی الرئاسة حیث کونا مجتمعا من عدة أفراد لغرض من الأغراض الحیویة و سلمنا إدارة أمر هذا المجتمع إلی زید لیضع کل موضعه الذی یلیق به ثم یستعملها فیما یرید فوجدنا نسبة زید إلی المجتمع نسبة الرأس إلی الجسد فوصفناه بأنه رأس لینحفظ بذلک المقام الذی نصبناه فیه و ینتفع بآثاره و فوائده. فالاعتقاد بأن زیدا رأس و رئیس إنما هو فی الوهم لا یتعداه إلی الخارج غیر أنا نعتبره معنی خارجیا لمصلحة الاجتماع، و علی هذا القیاس کل معنی دائر فی المجتمع الإنسانی معتبر فی الحیاة البشریة متعلق بالأعمال الإنسانیة فإنها جمیعا مما وضعه الإنسان و قلبها فی قالب الاعتبار مراعاة لمصلحة الحیاة لا یتعدی وهمه.

فهذان قسمان من العلوم، و الفرق بین القسمین: أن القسم الأول مأخوذ من نفس الخارج یطابقه حقیقة، و هو معنی کونه صدقا و یطابقه الخارج و هو معنی کونه حقا فالذی فی الذهن هو بعینه الذی فی الخارج و بالعکس: و أما القسم الثانی فإن موطنه و الذهن من غیر أن ینطبق علی خارجه إلا أنا لمصلحة من المصالح الحیویة نعتبره و نتوهمه خارجیا منطبقا علیه دعوی و إن لم ینطبق حقیقته.فکون زید رئیسا لغرض الاجتماع ککونه أسدا بالتشبیه و الاستعارة لغرض التخیل الشعری، و توصیفنا فی مجتمعنا زیدا بأنه رأس فی الخارج کتوصیف الشاعر زیدا بأنه أسد خارجی، و علی هذا القیاس جمیع المعانی الاعتباریة من تصور أو تصدیق و هذه المعانی الاعتباریة و إن کانت من عمل الذهن من غیر أن تکون مأخوذة من الخارج فتعتمد علیه بالانطباق إلا أنها معتمدة علی الخارج من جهة أخری و ذلک أن نقص الإنسان مثلا و حاجته إلی کماله الوجودی و نیله غایة النوع الإنسانی هو الذی اضطره إلی اعتباره هذه المعانی تصورا و تصدیقا فإبقاء الوجود و المقاصد الحقیقیة المادیة أو الروحیة التی یقصدها الإنسان و یبتغیها فی حیاته هی التی توجب له أن یعتبر هذه المعانی ثم یبنی علیها أعماله فیحرز بها لنفسه ما یریده من السعادة.

و لذلک تختلف هذه الأحکام بحسب اختلاف المقاصد الاجتماعیة فهناک أعمال و أمور کثیرة تستحسنها المجتمعات القطبیة مثلا و هی بعینها مستقبحة فی المجتمعات الاستوائیة، و کذلک الاختلافات الموجودة بین الشرقیین و الغربیین و بین الحاضرین و البادین، و ربما یحسن عند العامة من أهل مجتمع واحد ما یقبح عند الخاصة، و کذلک اختلاف النظر بین الغنی و الفقیر، و بین المولی و العبد، و بین الرئیس و المرءوس، و بین الکبیر و الصغیر، و بین الرجل و المرأة.

<u>نعم هناک أمور اعتباریة و أحکام وضعیة لا تختلف فیها المجتمعات و هی المعانی التی تعتمد علی مقاصد حقیقیة عامة لا تختلف فیها المجتمعات کوجوب الاجتماع نفسه، و حسن العدل، و قبح الظلم، فقد تحصل أن للقسم الثانی من علومنا أیضا اعتمادا علی الخارج و إن کان غیر منطبق علیه مستقیما انطباق القسم الأول.</u>

إذا عرفت ذلک علمت أن علومنا و أحکامنا کائنة ما کانت معتمدة علی فعله تعالی فإن الخارج الذی نماسه فننتزع و نأخذ منه أو نبنی علیه علومنا هو عالم الصنع و الإیجاد و هو فعله. و علی هذا فیعود معنی قولنا مثلا: «الواحد نصف الاثنین بالضرورة» إلی أن الله سبحانه یفعل دائما الواحد و الاثنین علی هذه النسبة الضروریة، و علی هذا القیاس، و معنی قولنا: «زید رئیس یجب احترامه» أن الله سبحانه أوجد الإنسان إیجادا بعثه إلی هذه الدعوی و المزعمة ثم إلی العمل علی طبقه، و علی هذا القیاس کل ذلک علی ما یلیق بساحة قدسه عز شأنه.

و إذا علمت هذا دريت أن جميع ما بأيدينا من الأحكام العقلية سواء في ذلك العقل النظري الحاكم بالضرورة و الإمكان، و العقل العملي الحاكم بالحسن و القبح المعتمد على المصالح و المفاسد مأخوذة من مقام فعله تعالى معتمدة عليه.

فمن عظيم الجرم أن نحكم العقل على تعالى فنقيد إطلاق ذاته غير المتناهية فنحده بأحكامه المأخوذة من مقام التحديد و التقييد، أو أن نقنن له فنحكم عليه بوجوب فعل كذا و حرمة فعل كذا و أنه يحسن منه كذا و يقبح منه كذا على ما يراه قوم فإن في تحكيم العقل النظري عليه تعالى حكما بمحدوديته و الحد مساوق للمعلولية فإن الحد غير المحدود و الشيء لا يحد نفسه بالضرورة، و في تحكيم العقل العملي عليه جعله ناقصا مستقبلا تحكم عليه القوانين و السنن الاعتبارية التي هي في الحقيقة دعاوي وهمية كما عرفت في الإنسان فافهم ذلك.

و من عظيم الجرم أيضا أن نعزل العقل عن تشخيص أفعاله تعالى في مرحلتي التكوين و التشريع أعني أحكام العقل النظرية و العملية.

أما في مرحلة النظر فكأن نستخرج القوانين الكلية النظرية من مشاهدة أفعاله، و نسلك بها إلى إثبات وجوده حتى إذا فرغنا من ذلك رجعنا فأبطلنا أحكام العقل الضرورية معتلا بأن العقل أهون من أن يحيط بساحته أو ينال كنه ذاته و درجات صفاته، و أنه فاعل لا بذاته بل بإرادة فعلية، و الفعل و الترك بالنسبة إليه على السوية و أنه لا غرض له في فعله و لا غاية، و أن الخير و الشر يستندان إليه جميعا، و لو أبطلنا الأحكام العقلية في تشخيص خصوصيات أفعاله و سننه في خلقه فقد أبطلناها في الكشف عن أصل وجوده، و أشكل من ذلك أنا نفينا بذلك مطابقة هذه الأحكام و القوانين المأخوذة من الخارج للمأخوذ منه، و المنتزعة للمنتزع منه و هو عين السفسطة التي فيها بطلان العلم و الخروج عن الفطرة الإنسانية إذ ولو خالف شيء من أفعاله تعالى أو نعوته هذه الأحكام العقلية كان في ذلك عدم انطباق الحكم العقلي على الخارج المنتزع عنه- و هو فعله- و لو جاز الشك في صحة شيء من هذه الأحكام التي نجدها ضرورية كان الجميع مما يجوز فيه ذلك فينتفي العلم، و هو السفسطة.

و أما في مرحلة العمل فليتذكر أن هذه الأحكام العملية و الأمور الاعتبارية دعاوي اعتقادية مخترعات ذهنية وضعها الإنسان ليتوسل بها إلى مقاصده الكمالية و سعادة الحياة فما كان من الأعمال مطابقا لسعادة الحياة وصفها بالحسن ثم أمر بها و ندب إليها، و ما كان منها على خلاف ذلك وصفها بالقبح و المساءة ثم نهى عنها و حذر منها- و حسن الفعل و قبحه موافقته لغرض الحياة و عدمها- و الغايات التي تضطر الإنسان إلى جعل هذه الأوامر و النواهي و تقنين هذه الأحكام و اعتبار الحسن و القبح في الأفعال هي المصالح المقتضية للجعل ففرض حكم تشريعي و لا حسن في العمل به و لا مصلحة تقتضيه كيفما فرض فرض متطارد الأطراف لا محصل له. و الذي شرعه الله سبحانه من الأحكام و الشرائع متحد سنخا مع ما نشرعه فيما بيننا أنفسنا من الأحكام فوجوبه و حرمته و أمره و نهيه و وعده و وعيده مثل من سنخ ما عندنا من الوجوب و الحرمة و الأمر و النهي و الوعد و الوعيد لا شك في ذلك، و هي معان اعتبارية و عناوين ادعائية غير أن ساحته تعالى منزهة من أن تقوم به الدعوى التي هي من خطإ الذهن فهذه الدعاوي منه تعالى قائمة بظرف الاجتماع كالترجي و التمني منه تعالى القائمين بمورد المخاطبة لكن الأحكام المشرعة منه تعالى كالأحكام المشرعة منا متعلقة بالإنسان الاجتماعي السالك بها من النقص إلى الكمال، و المتوسل بتطبيق العمل بها إلى سعادة الحياة الإنسانية فثبت أن لفعله تعالى التشريعي مصلحة و غرضا تشريعيا، و لما أمر به أو نهى عنه حسنا و قبحا ثابتين بثبوت المصالح و المفاسد.

فقول القائل: إن أفعاله التشريعية لا تعلل بالأغراض كما و لو قال قائل: إن ما مهده من الطريق لا غاية له، و من الضروري أن الطريق إنما يكون طريقا بغايته، و الوسط إنما يكون وسطا بطرفه، و قول القائل: إنما الحسن ما أمر به الله و القبيح ما نهى عنه فلو أمر بما هو قبيح قبح ضروريا كالظلم كان حسنا، و لو نهى عن حسن بالضرورة العقلية كالعدل كان قبيحا كما و لو قال قائل: إن

الله ول سلک بالإنسان نحو الهلاک و الفناء کان فیه حیاته السعیدة، و ول منعه عن سعادته الخالدة الحقیقیة عادت السعادة شقاوة.

فالحق الذی لا محیص عنه فی المرحلتین: أن العقل النظری مصیب فیما یشخصه و یقضی به من المعارف الحقیقیة المتعلقة به تعالی فإنا إنما نثبت له تعالی ما نجده عندنا من صفة الکمال کالعلم و القدرة و الحیاة، و استناد الموجودات إلیه و سائر الصفات الفعلیة العلیا کالرحمة و المغفرة و الرزق و الإنعام و الهدایة و غیر ذلک علی ما یهدی إلیه البرهان. غیر أن الذی نجده من الصفات الکمالیة لا یخلو عن محدودیة و هو تعالی أعظم من أن یحیط به حد، و المفاهیم لا تخلو عنه لأن کل مفهوم مسلوب عن غیره منعزل عما سواه، و هذا لا یلائم الإطلاق الذاتی فتوسل العقل إلی رفع هذه النقیصة بشیء من النعوت السلبیة تنزیها، و هو أنه تعالی أکبر من أن یوصف بوصف، و أعظم من أن یحیط به تقیید و تحدید فمجموع التشبیه و التنزیه یقربنا إلی حقیقة الأمر، و قد تقدم فی ذیل قوله تعالی: «لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ»: المائدة: 73، من غرر خطب أمیر المؤمنین علی ع ما یبین هذه المسألة بأوفی بیان و یبرهن علیها بأسطع برهان فراجعه إن شئت. هذا کله فی العقل النظری.

و أما العقل العملی فقد عرفت أن أحکام هذا العقل جاریة فی أفعاله تعالی التشریعیة غیر أنه تعالی إنما شرع ما شرع و اعتبر ما اعتبر لا لحاجة منه إلیه بل لیتفضل به علی الإنسان مثلا و هو ذو الفضل العظیم فیرتفع به حاجة الإنسان فله سبحانه فی تشریعه غرض لکنه قائم بالإنسان الذی قامت به الحاجة لا به تعالی، و لتشریعاته مصالح مقتضیة لکن المنتفع بها هو الإنسان دونه کما تقدم. و إذا کان کذلک کان للعقل أن یبحث فی أطراف ما شرعه من الأحکام و یطلب الحصول علی الحسن و القبح و المصلحة و المفسدة فیها لکن لا لأن یحکم علیه فیأمره و ینهاه و یوجب و یحرم علیه کما یفعل ذلک بالإنسان إذ لا حاجة له تعالی إلی کمال مرجو حتی یتوجه إلیه حکم موصل إلیه بخلاف الإنسان بل لأنه تعالی شرع الشرائع و سن السنن ثم عاملنا معاملة العزیز المقتدر الذی نقوم له بالعبودیة و ترجع إلیه حیاتنا و مماتنا و رزقنا و تدبیر أمورنا و دساتیر أعمالنا و حساب أفعالنا و الجزاء علی حسناتنا و سیئاتنا فلا یوجه إلینا حکما إلا بحجة، و لا یقبل منا معذرة إلا بحجة، و لا یجزینا جزاء إلا بحجة کما قال: «لِئَلاَّ یَکُونَ لِلنَّاسِ عَلَی اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»: النساء: 165، و قال: «لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ»: الأنفال: ۴۲ إلی غیر ذلک من احتجاجاته یوم القیامة علی الإنس و الجن و لازم ذلک أن یجری فی أفعاله تعالی فی نظر العقل العملی ما یجری فی أفعال غیره بحسب السنن التی سنها. و علی ذلک جری کلامه سبحانه قال: «إِنَّ اللَّهَ لا یَظْلِمُ النَّاسَ شَیْئاً»: یونس: ۴۴، و قال: «إِنَّ اللَّهَ لا یُخْلِفُ الْمِیعادَ»: آل عمران: 9، و قال: «وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ»: الدخان: 38، و فی هذا المعنی الآیات الکثیرة التی نفی فیها عن نفسه الرذائل الاجتماعیة.

و فی ما تقدم من معنی جریان حکم العقل النظری و العملی فی ناحیته تعالی آیات کثیرة ففی القسم الأول کقوله تعالی: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّکَ فَلا تَکُنْ مِنَ الْمُمْتَرِینَ»: آل عمران: ۶۰ و لم یقل: الحق مع ربک لأن القضایا الحقة و الأحکام الواقعیة مأخوذة من فعله لا متبوعة له فی عمله حتی یتأدی بها مثلنا، و قوله: «وَ اللَّهُ یَحْکُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ»: الرعد: ۴۱ ، فله الحکم المطلق من غیر أن یمنعه مانع عقلی أو غیره فإن الموانع و المعقبات إنما تتحقق بفعله و هی متأخرة عنه لا حاکمة أو مؤثرة فیه، و قوله: «وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ»: الرعد 16، و قوله: «وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ»: یوسف: ۲۱، و قوله: «إِنَّ اللَّهَ بالِغُ أَمْرِهِ»: الطلاق: 3، فهو القاهر الغالب البالغ الذی لا یقهره شیء و لا یغلب عن شیء و لا یحول بینه و بین أمره حائل یزاحمه، و قوله: «أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ»: الأعراف: ۵۴، إلی غیر ذلک من الآیات المطلقة التی لیس دونها مقید. نعم یجری فی أفعاله الحکم العقلی لتشخیص الخصوصیات و کشف المجهولات لا لأن یکون متبوعا بل لأنه تابع لازم مأخوذ من سنته فی فعله الذی هو نفس الواقع الخارج، و یدل علی ذلک جمیع الآیات التی تحیل الناس إلی التعقل و التذکر و التفکر و التدبر و نحوها فلو لا أنها حجة فیما أفادته لم یکن لذلک وجه.

و فی القسم الثانی: نحو قوله: «اسْتَجِیبُوا لِلّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاکُمْ لِما یُحْیِیکُمْ»: الأنفال: 24، و قوله: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ»: الأعراف: ۲۸ ، و قوله: «إِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ»: الأعراف: ۳۳ ، و قوله: «إِنَّ اللَّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ»: النحل: 90، و قوله: «لَیْسَ عَلَی اللَّهِ بِعَزِیزٍ أَنْ یَأْمُرَ بِالْفَحْشاءِ»: الأعراف: ۲۸ ، و قوله: «وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا»: الأعراف: ۲۸ ، و قوله: «إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیمٌ»: لقمان: 13، و آیات کثیرة أخری تعلل الأحکام المجعولة بمصالح موجودة فیها کالصلاة و الصوم و الصدقات و الجهاد و غیر ذلک الا حاجة إلی نقلها»

---

[1] طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰جلد، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات - لبنان - بیروت، چاپ: ۲، ۱۳۹۰ ه.ق.

[2] (1) البحث فی الامور الاعتباریّة من ابتکارات و إبداعات العلاّمة الطباطبائی قدّس سرّه، و لقد أوضح هذا الأمر الشهید المطهّری قدّس سرّه فی تعلیقته علی اصول الفلسفة، المقالة السادسة.

و کذلک یشیر الشیخ محمّد تقی مصباح الیزدی(حفظه اللّه) لهذا الأمر بقوله:« تعدّ المقالة السادسة(الاعتبارات) فی کتاب اصول الفلسفة و المنهج الواقعی بحثا جدیدا مبتکرا فی الفلسفة الإسلامیة». رسالة التشیّع فی العالم المعاصر: ۴۰۰.

[3] (2) لکن من الجدیر بالذکر أنّ العلاّمة قدّس سرّه فی کتابه(اصول الفلسفة: 1: 570) یقول:

« لا یمکن التوسّل بالبرهان فی موضوع الاعتبارات».

و یعلّل ذلک بقوله:« لأنّ البرهان یجری فی موضوع الحقائق فقط».

[4] طباطبایی، محمدحسین، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائی، 1جلد، باقیات - ایران - قم، چاپ: 1، ۱۴۲۸ ه.ق.

پيوست شماره ۷:يقين بودن اعتباريات در ديدگاه محقق لاهيجى و سبزوارى

سرمايه ايمان للمحقق اللاهيجى ۵۹

فصل اوّل

در بيان حسن و قبح افعال

بدان كه علما را خلاف است در اينكه حسن و قبح افعال عقلى است يا شرعى.

جمهور امامیّه و معتزله و حكما، بر مذهب اوّلند. و جمهور اشاعره بر مذهب ثانى. و مراد از حسن فعل، آن است كه فاعل آن فعل، مستحقّ مدح و تعظيم شود. و مراد از قبح فعل، آنكه فاعل آن بسبب آن مستحقّ مذمّت و تندیم گردد. و مراد از اين مدح و تعظيم، و همچنين از مذمّت و تنديم، اعمّ است از اينكه از جانب خداى تعالى باشد يا از جانب عقلا.

پس مراد از عقلى بودن حسن و قبح، آن است كه عقل تواند دانست ممدوحيّت نفس الامرى و مذموميّت نفس الامرى بعضى از افعال را، اگر چه شرع بر آن وارد نشده باشد. و يا تواند دانست حجت ورود شرع را بر تحسين فعلى يا بر تقبيح فعلى، اگر شرع وارد شده باشد.

و ندانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضى ديگر از افعال، و محتاج بودن ورود شرع، ضرر نكند بعقلى بودن حسن و قبح مطلقا. چه هرگاه بعضى از وجوه حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد، بعضى ديگر كه موقوف است به ورود شرع نيز، معلوم تواند شد به آن بعض مذكور. مثلا تواند دانست كه فعل فلانى كه امر شرعى به آن وارد شده، البته حسن است در نفس الامر، كه اگر قبيح بودى، يا خالى از جهات حسن و قبح هر دو بودى، هرآينه قبيح بودى از حكيم طلب آن فعل. و همچنين فعلى كه نهى شرعى از آن وارد شده، تواند دانست كه مذموم است در نفس الامر. و الّا نهى از آن مذموم بودى.

و مراد از شرعى بودن حسن و قبح، آن است كه عقل را نرسد نه ادراك حسن و قبح، و نه ادراك جهات حسن و قبح، در هيچ فعلى از افعال: نه پيش از ورود شرع و نه بعد از آن.

۶۰

و گاه باشد كه گويند مراد از عقلى بودن اشتمال فعل است بر جهت محسّنه و جهت مقبّحه. خواه عقل آن جهت را تواند دانست و خواه نه. و مراد از شرعى بودن، آنكه مشتمل بر جهتى نباشد؛ بلكه

حسن و قبح در افعال به مجرّد امر و نهی شارع موجود شود. پس فعلی را که امر به آن وارد شده باشد، تواند بود که در همان وقت بعینه نهی از آن وارد شده باشد. و فعلی را که نهی از آن وارد شده، تواند بود که در همان وقت امر به آن صادر شده باشد. و بنابر عقلی بودن، محال است تعاکس مذکور، هرگاه وقت متّحد باشد. امّا اگر وقت مختلف شود، تواند بود که جهت متغيّر شود بحسب تغيير در مصلحت و مفسده. پس حسن در وقتی، قبيح شود در وقتی دیگر و بالعکس؛ چنانکه در صورت نسخ احکام.

چون این جمله دانستی، بدان که حقّ مذهب اوّل است. چه حسن بعضی از افعال ضروری است مانند عدل و صدق. و همچنین قبح بعضی مانند ظلم و کذب. و عقل در این هر دو حکم محتاج نیست به شرع. و لهذا متّفقاند در این احکام اهل ملل و غیر اهل ملل. و این مذهب در نهایت ظهور است. غایتش دو اشکال عظیم وارد است که عمده در تصحیح این مذهب، دفع آنهاست.

يكی آنکه بعضی گفتهاند حسن و قبح به سه معنی اطلاق میشود: اوّل به معنی صفت کمال و صفت نقص. دوّم به معنی موافقت غرض که مصلحت گویند، و مخالفت غرض که مفسده گویند. و عقلی بودن این هر دو معنی مسلّم است، امّا غیر محلّ نزاع است. سیّم: حسن و قبح در احکام الله، که به معنی استحقاق ثواب و عقاب است. و این محلّ نزاع است، لیکن عقلی بودنش مسلّم نیست.

و جوابش آن است که صفت کمال و نقص، و همچنین موافقت غرض و مخالفت غرض، هرگاه از صفات افعال اختیاری باشند، راجع شوند به مذمومیّت و ممدوحیّت. و مدح و ذمّ هرگاه اعم باشد از اینکه ناشی از جانب خدای تعالی باشد، یا از جانب عقل، و از جمله مدح و ذمّ الهی است ثواب و عقاب اخروی، پس استحقاق ثواب و عقاب نیز راجع شود به استحقاق مدح و ذم. و هرگاه ممدوحیّت و مذمومیّت عقلی مسلّم باشد، لازم آید ممدوحیّت و مذمومیّت عند الله نیز، که به معنی استحقاق ثواب و عقاب است. چه هر چه مذموم باشد یا

ممدوح عقلا، مذموم و ممدوح باشد در نفس الامر. بسبب اینکه هر چه عقل بالضرورة یا به نظر صحیح حکم کند به آن، اگر موافق نفس الامر نباشد، ارتفاع امان از عقل لازم آید، و این باالاتفاق باطل است. پس ممدوح و مذموم عقل، ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر. و مذموم و ممدوح در نفس الامر ممدح و مذموم باشد عند الله. و الّا لازم آید جعل واجب تعالی بما فی نفس الامر، و یا لازم آید صدور فعل از واجب تعالی نه بر وفق نفس الامر. و این هر دو معنی باطل است باالاتّفاق.

اشکال دوّم آنکه «العدل حسن» و «الظلم قبيح» را حکما از مقبولات عامه که مادّه قیاس جدلی است، و اتّفاق را در آن بنابر مصلحت عامه و مفسده عامه شمردهاند، پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیّات که مادّه برهانند، در آن مسموع نباشد. و اتّفاق جمهور عقلا دلالت بر آن نکند.

و جوابش آن است که ضروری بودن حکمین مذکورین، و عدم توقف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتبهای است که انکار آن مکابره محض است، و قابل جواب نیست. غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد. از عقل نظری به اعانت عقل عملی، که مزاول اعمال و مباشر افعال است، صادر میگردد. و ضروری آن نیست که موقوف به هیچ چیز نباشد، بلکه آن است که موقوف به نظر که ترتیب امور معلومه است للایصال الی المجهول، نباشد. و همچنانکه محتاج بودن مشاهدات مثل «القمر حارّ» و «الشمس مضيئة» به اعانت حواس، منافی ضروری بودنش نیست. کذلک احتیاج احکام مذکوره به اعانت عقل عملی، منافی ضرورت نباشد.

و امّا عدّ حکمها قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامّه، غرض ایشان نیست مگر مجرّد تمثیل به مصلحت عامّه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند. و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود. چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیّات

باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات. و مثل این مقدّمه را در برهان و جدل هر دو، اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی.

۶۲

بلی در این صورت که مصلحت و مفسده عامه در قضایای مذکوره مدخلی داشته باشد، منع دلالت اتفاق عقلا در آن بر ضروری بودن آن، خالی از صورتی نیست.

و جواب آن است که لیکن معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا را، نه از جهت مصلحت و مفسده است، بلکه به سبب ضروری بودن است. چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است. لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند، یا غافل از آن باشند، نیز ال محاله صادر شود. و حال آنکه اگر اتّفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند، ضروری متصوّر نشود، چه حکم به ضرورت نیز در ما نحن فیه، ضروری است، و ضروری محتاج به دلالت نیست. بلکه غرض از ذکر اتّفاق عقلا مجرّد تنبیه بیش نیست. و بالله التوفیق.

شرح الاسماء الحسنی، ۱۰۶

وهذه هي الأحكام الخمسة الشرعية وتسميتها شرعية ليس معناها أنها ليست عقلية بل أن الشرع كاشف عن أحكام العقل كما هو قاعدة التحسين والتقبيح العقليين إذ قد اختلف في حسن الأشياء وقبحها أنهما عقليان أو شرعيان فذهب الأشاعرة والإمامية والمعتزلة إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني ثم أن المعتزلة اختلفوا فذهب القدموني منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها الصفات فيها وذهب بعض من قدمائهم إلى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا في الحسن والقبح جميعا وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى هذا في القبح دون الحسن فقال لا حاجة فيه إلى صفة محسنة بل يكفي انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي إلى أن ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية يختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما والمرادان من كون الحسن والقبح عقليين أن العقل يمكنه أن يفهم أن الفعل الفلاني ممدوح في نفس الأمر والآخر مذموم وأن لم يرد به الشرع الأنور وأن يمكنه أن يفهم الجهة التي حسن بها الفعل فأمر به وأن قبح فنهى عنه أن كان بعد ورود الشرع وعدم فهمه جهات الحسن والقبح في بعض الأفعال لا يقدح في عقليتهما لأنه يعلم إجمالا أنه لو كان خالي عن المصلحة وأ المفسدة قبح عن الحكيم طلب فعله وأ تركه والمراد من كونهما شرعيين أنه لا يمكن.. إدراك الحسن والقبح وأن فاعل هذا يستحق المدح وفاعل ذاك يستحق الذم ولا إدراك جهات الحسن والقبح في فعل من الأفعال القبل ورود الشرع ولا بعده وقد يقال المراد بالعقلية اشتمال الفعل على الجهة المحسنة والمقبحة سواء أدرك العقل تلك الجهة أم لا وبالشرعية خلاف ذلك فعلى العقلية الشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له في نفس الأمر ولا يجوز في الفعل الذي أمر به أن ينهى عنه في ذلك الوقت بعينه ولا في أمة نهى عنه أن يومر به كذلك في الفعل الذي أمر به أن ينهى عنه في ذلك الوقت بعينه ولا في أمة نهى عنه أن يومر به كذلك نعم يجوز إذا اختلف الوقت كما في صورة نسخ الأحكام وعلى الشرعية الشرع وهو المثبت له أن الكاشف وليس الحسن أو القبح عائدا إلى أمر حقيقي في الفعل قبل ورود الشرع ويجوز التعاكس المذكور ولا علاقة لزومية بين الصلوة مثلا ودخول الجنة ولا بين أكل أموال اليتامى وأكل النار في البطن ولذا ولو أدخل الله العبد المؤمن العاصي الزاهد النار والكافر المشرك الجنة لجاز عند أصحاب هذا المذهب بخلاف على مذهب التحقيق فان العلاقة الزومية ثابتة بين الفاعل الحسنة والصور المذمة وبين الفاعل القبيحة والصور المؤلمة كما في الكتاب المجيد جزاء بما كنتم تعملون جزاء بما كنتم تكسبون أن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وغير ذلك من الآيات الكثيرة وقوله صلى الله عليه وآله إنما هي أعمالكم ترد إليكم زدست رفت ایثار زکوة میشود این جوی شیر آب نبات وقولهم بنفي السببية والمسببية وجري عادة الله باطل وإذا عرفت ذلك فاعلم أن الحق وهو عقلية الحسن والقبح للعلم الضروري

باستحقاق المدح على العدل والاحسان والذم على الظلم والعدوان وهذا العلم حاصل لكل عاقل وان لم يتدين بدين ولهذا يحكم به منكر الشرايع ايضا كالبراهمة وايضا العلم بحسن ما حسنه الشارع أو قبح ما قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهى عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول واما بالشرع فيدور وقد وجه الاشاعرة مذهبهم بتحرير محل النزاع وتثليث معان الحسن والقبح الاول صفة الكمال وصفة النقص والثانى موافقة الغرض ومخالفته المعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وهذان مدركهما العقل عندهم ايضا والثالث استحقاق الثواب والعقاب من الله في احكامه وهذا المعنى محل النزاع

وليس عقليا[1] عند الاشاعرة فيجيبون عن الاول بان جزم العقلا بالحسن والقبح في الامور المذكورة اعني العدل والاحسان ومقابلهما بمعنى الملائمة للغرض والمنافرة له أو صفة الكمال والنقص مسلم لكن لا نزاع فيهما وبالمعنى المتنازع فيه مم واستشكله بعض من القائلين بالعقلية وانت خبير بسهولة اندفاعه فان صفة الكمال وصفة النقص وموافقة الغرض وذالفته ؟ ؟ إذا كانت في الافعال الاختيارية رجعت إلى الممدوحية والمذمومية والمدح والذم اعم من ان يكونا من قبل العقلا أو من قبل الله تعالى واستحقاق مدحه تعالى وذمه استحقاق ثوابه وعقابه فكون الاحسان مثلا حسنا بمعنى كونه صفة كمال مثلا معناه استحقاق فاعله المدح ومن جملته مدح الله تعالى واستحقاق ثوابه فإذا اعترفتم بعقلية حسن الاحسان وممدوحية فاعله عند العقل بمعنى صفة الكمال أو موافقة الغرض لزمكم الاعتراف بعقلية بمعنى ممدوحية فاعله عند الله تعالى إذ كل ما هو ممدوح أو مذموم عند العقل الصريح بالضرورة أو بالبرهان الصحيح فهو ممدوح أو مذموم في نفس الامر والا لتعطل العقل ولتطرق الطريقة السوفسطائيية وكل ما هو ممدوح أو مذموم في نفس الامر فهو ممدوح أو مذموم عند الله والا لزم جهله بما في نفس الامر تعالى عن ذلك علوا كبيرا على ان منع جزم العقلا بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه في المذكورات مكابرة غير مسموعة وقد يستشكل دعوى الضرورة في القضية القائلة بان العدل حسن والظلم قبيح بان الحكماء جعلو هما من المقبولات العامة التى هي مادة الجدل فجعلهما من الضروريات التى هي مادة البرهان غير مسموع والجواب ان ضرورة هذه الاحكام بمرتبة لا يقبل الانكار بل الحكم ببداهتها ايضابديهى غاية الامر ان هذه الاحكام من العقل النظرى باعانة العقل العملي بناء على ان فيها مصالح العامة ومفاسدها وجعل الحكماء اياها من المقبولات العامة ليس للغرض منه الا لتمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طايفة مخصوص وهذا غير مناف لبداهتها إذا القضية الواحدة يمكن ان تدخل في اليقينيات والمقبولات من جهتين فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين(شرح الاسماء الحسنى،١٠٦-١٠٨)

---

[1] أقول: هذا أيضا عقليّ، اذ الملازمة العقليّة متحقّقة بين العمل السّيّئ و سوء المآل و شرّ العاقبة كأكل مال اليتيم ظلما و أكل النار باطنا، كالعلاقة العقليّة بين النّهمة و وجع البطن أو سوء الهضم أو نحوهما، و من جهة الملازمة العقليّة لا ينافي العقوبات الأخرويّة عدل اللّه تعالى و رحمته، لأنّها لوازم الأعمال، و كذا لا ينافيهما الخلود، لأنّه لازم النيّات و الملكات، و من هذا الباب تجسم الأعمال و تصويرها بصور أخرويّة. منه(شرح الأسماء الحسنى ؛ ط جديد ص٣٢١)