

بسم الله الرحمن الرحيم

ارائه‌دهنده: حجت الاسلام و المسلمین مهدی زمانی فرد

روز اول، ۱۴۰۴/۰۴/۲۸ - ساعت ۱۶-۱۷:۳۰

جلسه سوم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين محمد

و لعنت الله على اعدائهم اجمعين من الان الى قيام يوم الدين و لاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

در ادامه عرائضی که در رابطه با ماهیت‌شناسی حکم شرعی داشتیم، بنابر این شد که انشاءالله در این جلسه به ثمرات و آثار حکم‌شناسی در علم اصول و علم فقه بپردازیم. خلاصه و فشرده عرائضی که در جلسات گذشته داشتیم به این نتیجه منجر شد که حکم شرعی، جعلی و اعتباری است و این اعتبار به معنای اعتبار عقلایی‌ست و حقیقت حکم شرعی چیزی جز این اعتبار و این قرارداد و جعل اشاره نخواهد بود.

حال می‌خواهیم ببینیم نظریه اعتباری بودن حکم شرعی چه آثاری می‌تواند در علم اصول داشته باشد؟ چه آثاری می‌تواند در علم فقه داشته باشد؟

اول آثاری که در علم اصول هست بررسی می‌کنیم. آثار متعددی دارد اما من فقط به دو مورد اشاره می‌کنم. اولین ثمره و اثر عدم جریان قواعد فلسفی در علم اصول است. اگر ما قائل شدیم که حکم شرعی یک امر اعتباری است و یک امر واقعی و حقیقی نیست؛ لازمه این می‌شود که ما در علم اصول برای اثبات گزاره‌های اصولی یا برای سلب این‌ها باید از روش اعتباری استفاده کنیم. روش‌هایی که مربوط به علوم و دانش‌های حقیقی است در اینجا پیاده نمی‌شود. این ثمره‌ای که خدمتون عرض کردیم ثمره‌ای است که روش‌شناسه است. من دو مقدمه خدمت شما عرض می‌کنم بعد این را به تفصیل وارد می‌شویم.

اولین مقدمه این است که هر دانشی برای تحقیق گزاره‌های خود سلباً و ایجاباً احتیاج به یک روش مشخصی دارد. در تمام گزاره‌های آن علم وقتی می‌خواهیم یک قضیه‌ای را ثابت کنیم یا نفی‌اش بکنیم، حتماً احتیاج به یک روشی دارد. مباحث روشی در گذشته خیلی مورد توجه نبوده بین کسانی که وارد یک علمی می‌شدند. اما الان جزء یکی از مباحث بسیار مهم است که به نام فلسفه آن علم نامیده می‌شود. مثلاً می‌گویند فلسفه فقه، فلسفه اصول فقه، فلسفه فلسفه و... هر دانشی خودش یک فلسفه‌ای دارد و در آن فلسفه از جمله مباحثی که بحث می‌شود، بحث‌های روش‌شناختی است؛ یعنی در این علم برای تحقیق گزاره‌های این علم از چه روشی باید استفاده بکنیم؟ بنابراین یکی از مباحث مهم در هر دانشی، بحث روش‌شناسی آن علم است. در علم تفسیر روش ما چگونه باید باشد؟ یا در علم فقه؟ یا در علم کلام روش ما چگونه است؟ آیا روش برهانی است یا روش نقلی است یا عقلی است و...؟ این‌ها قبل از ورود در هر علمی باید متقح بشود. یکی از دانش‌هایی که ما باید

راجع به روش‌شناسی آن بحث کنیم، علم اصول است. ما برای اثبات یک گزاره اصولی از چه مسیری باید حرکت کنیم؟ از چه مسیری باید حرکت کنیم که به گزاره اصولی را اثبات کنیم یا نه؟ این گره می‌خوره به بحث ما که آیا حکم یک امر اعتباری است یا اینکه حکم یک امر واقعی و حقیقی است؟ اگر ما در اینجا هر طرفی را انتخاب کردیم، در روش ما برای آن علم تأثیرگذار خواهد بود. این یک مقدمه که بحث روش‌شناسی بود.

مقدمه دوم تقسیم علوم است. علوم را به سه بخش تقسیم می‌کنند. می‌گویند علوم یا علوم واقعی و حقیقی است یا علوم اعتباری است یا علوم نقلی. بالاخره علم یا علم حقیقیه یا علم اعتباریه یا یک دانش نقلی است و بر اساس نقل شکل می‌گیرد. علوم حقیقی خودشان به دو بخش تقسیم میشوند. علوم حقیقی یا به نحو عقلی است یا به نحو تجربی است. یا با عقل‌گذارهایش اثبات می‌شود، مثلاً فرض کنید ریاضی، هندسه، منطق. این‌ها علمی هستند که علوم واقعی و حقیقی اند و راه حل مسائل این‌ها از طریق عقل است. به سلسله علوم حقیقی، علوم حقیقی تجربی هستند مثل علم طب، علم فیزیک، علم شیمی.

در برابر این‌ها، مجموعه‌ای از علوم اعتباری وجود دارد؛ برای مثال، علم حقوق که یکی از علوم شناخته‌شده بشری است، علمی اعتباری به شمار می‌آید و بر اساس اعتبارات و قراردادهای سامان یافته است. به این علوم، علوم اعتباری گفته می‌شود.

علوم نقلی نیز، مانند علم حدیث یا علم تاریخ، از جمله علوم نقلی‌اند و متکی به نقل هستند. روش تحقیق در هر یک از این علوم، متفاوت از دیگری است.

علوم عقلی که همان علوم برهانی‌اند، مانند ریاضیات، هندسه و منطق، تنها از طریق برهان حل می‌شوند و غیر از برهان، ابزار دیگری در این علوم کارآمد نیست. در علوم اسلامی نیز، علم فلسفه در همین گروه قرار می‌گیرد. در مقابل، علوم تجربی از جمله علوم حقیقی هستند و روش حل مسئله در آن‌ها از طریق تجربه و آزمایش است؛ به عبارت دیگر، روش تحقیق در علوم تجربی مبتنی بر آزمایشگاه است.

اما در علوم اعتباری، روش حل مسائل، نه از طریق برهان و استدلال‌های عقلی، بلکه باید از مسیر اعتبارشناسی باشد؛ زیرا استدلال‌های عقلی و برهانی مربوط به امور حقیقی و واقعی است، در حالی که امور اعتباری بر اساس قراردادهای عقلایی شکل می‌گیرند پس راه و روش تحقیق گزاره‌های آن‌ها از طریق روش اعتبار‌شناسی باشد.

از این‌رو، باید دید که در علوم اعتباری، مسیر تحقیق چیست و چگونه باید حرکت کرد؟ مسیر حرکت در علوم اعتباری، از طریق بنای عقلاء و لغویت است. از این مسیر باید گزاره‌های این دانش‌ها بررسی شود و اثبات یا نفی شوند. باید بررسی شود که آیا حکمی که ارائه می‌شود یا قراردادی که اعتبار می‌شود، دارای اثر مثبت عقلایی هست یا نه. به عبارت دیگر، از طریق اقناع و پذیرش عقلایی باید گزاره‌ها را اثبات یا توجیه کرد.

در علوم نقلی نیز، روش تحقیق بر اساس نقل است.

حال با توجه به این دو مقدمه، به بحث اصلی خود وارد می‌شویم: علم اصول در این تقسیم‌بندی در کجا قرار می‌گیرد و روش حل گزاره‌های اصولی چگونه خواهد بود؟

اگر بپذیریم که حکم، امری اعتباری است و دانش اصول نیز قواعد استنباط همین امر اعتباری را بیان می‌کند، آنگاه علم اصول در گروه علوم اعتباری قرار می‌گیرد. بنابراین، تمام گزاره‌های علم اصول باید بر اساس سازوکارهای اعتباری مانند بنای عقلاء، اثر داشتن و غرض عقلایی و مثبت داشتن تحلیل کنید.

بر این اساس، در علم اصول نمی‌توان بر پایه قواعد فلسفی حرکت کرد؛ مثلاً از قاعده الواحد، بحث علت و معلول، دور و تسلسل یا استحاله اجتماع ضدین، نمی‌توان در این علم بهره برد. اگر ماهیت حکم شرعی را امری اعتباری بدانیم، قاعداً باید روش تحقیق در آن نیز اعتباری باشد. برای مثال، این‌که آیا خبر واحد حجت است یا نه، یا آیا فلان حکم حجیت دارد یا ندارد، باید از طریق سازوکارهای عقلایی بررسی شود. در مباحث مربوط به حجیت و ظهورات، باید از قواعدی استفاده کرد که مبتنی بر اعتبارات است و عمده آن نیز بنای عقلاء خواهد بود.

مرحوم علامه طباطبایی معتقدند که تمام گزاره‌های اصولی، بر اساس بنای عقلاء قابل حل است. ایشان معتقدند که از آغاز علم اصول، از مباحث الفاظ تا سایر بخش‌ها، همگی بر اساس بنا و اعتبار قابل حل‌اند. این ثمره همان نکته است که حکم را امر اعتباری بدانیم.

اگر ما حکم را امری حقیقی بدانیم، امور حقیقی نیازمند اثبات از طریق برهان هستند و نمی‌توان از قواعد اعتباری در آن استفاده کرد. اما اگر حکم را امری اعتباری بدانیم، دیگر نمی‌توان در آن از برهان استفاده کرد؛ زیرا اعتبارات عقلایی برهان‌بردار نیستند. از آن‌جا که ماهیت آن‌ها اعتباری است، اثبات و نفی آن‌ها نیز باید از طریق روش‌های اعتباری مانند بنای عقلاء صورت گیرد.

بر این اساس، اگر ما بپذیریم که حکم شرعی امری اعتباری است، دیگر نمی‌توان در اثبات و نفی گزاره‌های اصولی از قواعد فلسفی استفاده کرد. به‌طور مثال، اگر این مبنا پذیرفته شود، و خیلی کم بخواهیم آمار بدهیم، چهل درصد از مباحث کتاب کفایه الأصول مرحوم آخوند باید حذف شود. مواردی از قبیل تمسک به قاعده الواحد، که در کفایه چند بار آمده و پیش‌تر از آن در آثار مرحوم میرزای قمی و کتاب معالم نیز یافت می‌شود، بر مبنای فلسفی است. اگر کتاب معالم را با قوانین مقایسه کنید، می‌بینید که علم اصول به‌تدریج به‌سوی فلسفی‌شدن حرکت کرده است. در حالی‌که معالم به‌نظر ما، از نظر سازوکار، اصولی‌تر و استوارتر است؛ چون بر اساس بنای عقلاء تدوین شده و استدلال‌های فلسفی و عقلی در آن کمتر حضور دارد.

اما به مرور، مباحث اصولی به سمت علوم حقیقی و فلسفی متمایل شد. کتاب قوانین مثال بارزی از ورود گسترده استدلال‌های عقلی در اصول است. پس از آن، کتاب فصول نگاشته شد و بسیار مفصل سپس هدایت المسترشدين که که توسط برادر صاحب فصول نوشته و حاشیه بر معالم است، بسیار مفصل است. سپس کتاب بدایع الأفكار از میرزای رشتی که نگاه می‌کنید اصلاً فلسفه است و در ادامه، کفایة الأصول نوشته صاحب کفایه، و پس از آن نهایة الدراية آشپخ حسین اصفهانی و نهایة الافکار مرحوم محقق عراقی. از زمان مرحوم نائینی که مقداری بحث اعتبارات را آوردند و بعد مرحوم آیت الله خوئی که اشاره خواهیم کرد در بعضی بحث می‌گویند این اعتباری است و این حرف‌ها اینجا جاری نمی‌شود و بعد خیلی پررنگ روی این مسئله دو شخصیت، بیش از دیگران بر این مسئله تأکید داشته‌اند: یکی رهبر فقید انقلاب در کتاب اصولی خود «مناهج الأصول الی علم الأصول» و تقریرات آن تحت عنوان «تهذیب الأصول»، که در بسیاری از موارد تصریح کرده‌اند این استدلال‌هایی که در اصول مطرح می‌شود، متعلق به امور اعتباری نیست. احکام شرعی، امور اعتباری‌اند. در عبارتی مشهور که احتمالاً آن را خوانده‌اید یا شنیده‌اید، آمده است: «این‌گونه تبیین مسئله، خلط میان امور حقیقیه و امور اعتباریه است.»

در علم اصول، می‌گوییم ادله اربعه عبارت‌اند از: کتاب، سنت، اجماع و عقل. اگر مبنای ما این باشد که حکم شرعی امری اعتباری است، ثمره‌اش این خواهد بود که عقل مورد نظر در ادله اربعه، عقل عملی است، نه عقل نظری.

عقل نظری متکفل کشف هست‌ها و نیست‌ها، یعنی امور واقعی است یعنی فلسفه؛ در حالی‌که ما در اصول، با بایدها و نبایدها سروکار داریم. لذا آنچه در اصول باید از آن بهره برد، عقل عملی است. ما یک عقل فلسفی داریم و یک عقل اصولی داریم. حضرات اعظم که اسامی شان بیان شد، دلیل چهارم را عقل نظری می‌دانند بنابراین از سازوکارهای براهین فلسفی در علم اصول استفاده کردند.

اگر بپذیریم که حکم، امری حقیقی و تکوینی و نه اعتباری است، آنگاه عقل نظری در علم اصول موضوعیت خواهد داشت و راه برای ورود براهین فلسفی باز خواهد شد. اما اگر بگوییم حقیقت حکم، امری اعتباری است، آنگاه دیگر برهان فلسفی در اثبات یا نفی آن جاری نمی‌شود؛ زیرا یکی از شروط برهان، آن است که متعلق آن از امور حقیقی باشد و دارای ضرورت، دوام و کلیت باشد. این شرایط در امور اعتباری وجود ندارد؛ لذا برهان‌بردار نیستند. بنابراین «إذا كان الحكم امرا اعتباريا فلايجري في اثباته و نفيه البرهان العقلي»

پس اگر حکم، امری اعتباری باشد، نمی‌توان در اثبات و نفی آن از براهین فلسفی بهره برد. در عوض، باید از سازوکار عقل عملی استفاده کرد. تمام مسائل علم اصول باید از ابتدا تا انتها با بنای عقلاء حل شود؛ یعنی باید دید که هر گزاره، آیا دارای غرض صحیح عقلایی هست یا نه.

همان‌طور که پیش‌تر عرض شد، نظر علامه طباطبایی همین است؛ ایشان تصریح دارند که از آغاز تا پایان علم اصول، همه مباحث با بنای عقلاء قابل حل است و نیازی به براهین عقلی وجود ندارد.

نکته دوم عبارت اخیری حرف قبل است که اگر برهان فلسفی در اصول جاری نباشد، باید یک خانه‌تکانی اساسی در علم اصول صورت گیرد و براهین فلسفی از آن کنار گذاشته شود. بنابراین، عقل به‌عنوان دلیل چهارم از ادله اربعه، باید از عقل نظری به عقل عملی تبدیل شود. عقل عملی ناظر به باید‌ها و نبایدهاست و روش آن نیز، همان سازوکار بنای عقلاء و غرض عقلایی است.

در عقل عملی، حرکت از اغراض و فوائد آغاز می‌شود. اگر گزاره‌ای دارای فایده عقلایی باشد، بر آن بنا نهاده می‌شود و می‌تواند به‌عنوان یک مسئله اصولی مطرح شود. اما اگر چنین غرضی نداشته باشد، لغو خواهد بود و قابلیت استناد نخواهد داشت.

در این باره، در بحث اعتباریات علامه طباطبایی در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» بحث مفصلی درباره اعتباریات دارند. در آن‌جا اشاره می‌کنند که دانش اصول فقه نیز از جمله علوم اعتباری است. استاد مطهری در حاشیه‌ای می‌نویسند: اگر نظریه علامه طباطبایی به‌درستی اثبات شود، علم اصول ما زیر و رو خواهد شد یعنی باید کتابی بنویسیم با همان سبک کتاب کفایه که از اول تا آخر بر اساس همین جهت باشد. دانش اصول فقه ما خیلی خیلی خیلی شبیه علم حقوقی است که در دانشگاه‌های معتبر دنیا تدریس می‌شود. در آن‌جا اصلاً از این مباحث فلسفی سخنی به میان نمی‌آید. قاعده الواحد و تسلسل و دور ندارند بلکه صرفاً بر اساس قواعد اجتماعی و سازوکارهای اجتماعی، قانون‌گذاری صورت می‌گیرد.

اصول فقه ما، در باب استنباط، از جهت ماهوی شبیه همین علم حقوق است. بنابراین، باید اصولی نوشته شود از ابتدا تا انتها، مبتنی بر بنای عقلاء؛ همان سازوکارهای اعتباری. اگر چنین رویکردی اتخاذ شود، اولاً غموض و پیچیدگی علم اصول برطرف می‌شود و به دانشی عرفی و قابل فهم تبدیل می‌شود که هر عرفی می‌تواند آن را به‌راحتی درک کند. البته مقصود از عرف، عرف خاص است؛ نه عرف عام کوچه و بازار. عرف خاصی که در مسائل فقهی می‌خواهد وارد شود بسیار راحت و سهل الوصول می‌تواند به این دانش برسد.

در این صورت، بسیاری از مسائل مانند اجتماع امر و نهی یا مسأله ضد که امروزه با رنگ‌وبوی فلسفی طرح می‌شوند، به‌سادگی حل می‌شوند. اینها صبغه فلسفی محض دارد یعنی در مباحث فلسفی است. در حالی‌که ماهیت علم اصول با فلسفه تفاوت دارد. همان‌طور که نمی‌توان از سازوکارهای اعتباری در فلسفه بهره برد، نمی‌توان مسائل اعتباری را با روش‌های علوم حقیقی حل کرد.

در چنین حالتی، علم اصول فقه ما به ماهیت واقعی خود نزدیک‌تر می‌شود و به سهولت و راحتی می‌تواند قواعد استنباط را در اختیار اهل فن قرار دهد.

این، ثمره نخست بود؛ ثمره‌ای روشی که در کل علم اصول تأثیرگذار است. اگر ماهیت حکم را امری اعتباری بدانیم، در کل علم اصول فقه به لحاظ روشی باید تغییر ایجاد شود.

اما اکنون به ثمره دوم می‌پردازیم، که ثمره‌ای محتوایی است.

برخی از مسائل را می‌خواهیم به عنوان نمونه مطرح کنیم تا روشن شود که اگر آن‌ها را اعتباری بدانیم، چگونه به آسانی حل می‌شوند، و اگر آن‌ها را حقیقی در نظر بگیریم، با چه چالش‌هایی مواجه خواهیم شد.

یکی از مسائل مهم که مصداق مسئله ماست، بحث «شرط متأخر» در علم اصول است که یکی از چالش‌های اساسی اصولیان به شمار می‌آید. تصویر شرط متأخر از جمله اموری است که مشکلاتی را ایجاد کرده است. اولین کسی که این مسئله را به درستی حل کرده، حضرت آیت‌الله العظمی خویی بوده است؛ آن‌هم با همین فرضی که اکنون بیان خواهیم کرد. مبنای ایشان در حل این مسئله، اعتباری دانستن آن است. با اتخاذ این مبنا، مسئله شرط متأخر به آسانی حل می‌شود.

اما اگر به این مسئله از منظر عقل نظری و با نگاه فلسفی نگاه کنیم، مانند آنچه مرحوم شیخ انصاری در بیع فضولی مطرح کرده، خواهیم دید که به چالش‌های پیچیده‌ای برخورد خواهیم کرد. همان‌طور که می‌دانید، بیع فضولی مشروط به اجازه است که این اجازه، شرط متأخر تلقی می‌شود. شیخ در اینجا درگیر پیچیدگی‌هایی شده و صاحب کفایه نیز، پس از وی، در مقام حل این مسئله برآمده است. بعد از آن نیز دیگرانی که با همان رویکرد فلسفی به موضوع نگریسته‌اند، در همان مسیر حرکت کرده‌اند.

واقعاً اگر با نگاه فلسفی به شرط متأخر نگریسته شود و عقل نظری ملاک باشد، مسئله به شدت دشوار خواهد شد؛ اما با رویکرد اعتباری، حل آن بسیار آسان‌تر می‌گردد.

اکنون وارد بررسی این مسئله می‌شویم: بحث شرط متأخر در علم اصول در بحث مقدمه واجب مطرح می‌شود. در این مبحث، می‌گویند مقدمه یا داخلیه است یا خارجیه. مقدمه داخلیه همان اجزاء است، و مقدمه خارجیه شرایط محسوب می‌شود. شرایط نیز سه قسم‌اند: شرط متقدم، شرط مقارن، و شرط متأخر. برای نمونه در نماز: شرط متقدم مانند طهارت است که پیش از نماز محقق می‌شود. شرط مقارن مانند استقبال قبله و ستر عورت است که هم‌زمان با نماز تحقق می‌یابد. اما شرط متأخر چگونه است؟

مثالی که در این جا مطرح می‌شود، مربوط به صلاه لیلیه زن مستحاضه است. نماز این زن مشروط است به غسل آخر شب، در صورتی که استحاضه او متوسطه یا کثیره باشد. اگر آخر شب برای نماز مغرب و عشاء غسل کرد، نماز صبح او نیز صحیح می‌شود و گرنه نماز صبح او هم باطل بوده است زیرا اگر متوسطه بوده، باید یک غسل و اگر کثیره بوده باید برای هر کدام غسل می‌کرده. اگر در آن شب وظیفه خود را انجام ندهد، روزه اش باطل و

نمازهایش هم باطل است. این شرط متأخر است. شرط متأخر در فقه موارد متعددی دارد. مسئله دیگر بیع فضولی و اجاره و عقد و نکاح فضولی است. اگر اجازه داد، قبل را تصحیح می‌کند و گرنه مشکل پیدا می‌کند. حال، اگر بخواهیم شرط متأخر را بر مبنای عقل فلسفی تحلیل کنیم، با چالشی جدی مواجه خواهیم شد. چراکه از منظر فلسفی، شرط یکی از اجزای علت تامه است. علت تامه گاهی بسیط است مثل خدای متعال که علت تامه برای عالم است اما در عالم ماده، علت تامه همیشه مرکب است و سه جزء دارد: مقتضی، شرط، و عدم مانع.

برای مثال در احراق، سوخته شدن معلول است. آتش مقتضی است، نزدیکی آتش به شیء قابل احتراق شرط است. می‌گویند شرط متمم فاعلیت فاعل است یعنی فاعل مادی در هر شرایطی نمی‌تواند تاثیرگذار باشد و باید وضع خاص با معلول داشته باشد. باید نزدیکش باشد. الان آتش اینطرف و ماده سوختنی آن طرف باشد، نمی‌سوزد پس این مقارنت شرط است بعد باید عدم المانع باشد. عدم رطوبت یا مانع دیگر نیز جزء سوم علت تامه است. در نتیجه، شرط یکی از اجزای علت تامه است. از نظر فلسفی، گفته می‌شود علت تامه باید با معلول خود مقارنت زمانی داشته باشد؛ یعنی علت و معلول باید هم‌زمان باشند. علت تامه با معلول خود معیت می‌خواد. حال ممکن است اشکالی مطرح شود که گفته می‌شود علت بر معلول تقدم دارد. پاسخ این است که این تقدم، تقدم رتبی است، نه زمانی. تقدم رتبی ناظر به تحلیل عقلی است، ولی به لحاظ زمانی، علت و معلول باید هم‌زمان باشند. برای مثال، حرکت دست علت حرکت قلم است. اینها باهم در یک زمان شروع می‌شوند و در یک زمان تمام می‌شوند. نمی‌شود بگویید دست من یک ثانیه جلوتر حرکت کرد و بعد قلم حرکت کرد اما عقل درک می‌کند که حرکت قلم ناشی از حرکت دست است، نه بالعکس؛ این را تقدم رتبی می‌نامیم. تحرکت الید فتحرك القلم. این را می‌گوییم اما برعکسش صحیح نیست. اما به لحاظ زمان، این دو حرکت باید هم‌زمان باشند و معیت زمانی داشته باشند؛ نمی‌توان گفت دست یک ثانیه جلوتر حرکت کرد و قلم یک ثانیه بعد.

نتیجه این تحلیل آن است که شرط، چون جزء علت تامه است، باید با معلول خود مقارنت زمانی داشته باشد. در این صورت، شرط متأخر محال می‌شود؛ یعنی عقلاً ممکن نیست که شرط بعد از تحقق مشروط واقع شود. این همان استحالة شرط متأخر است. در کتاب مکاسب، در بحث بیع فضولی، و نیز در بحث مقدمه واجب در اصول، مرحوم آخوند خراسانی صراحتاً بیان می‌کند که این امر محال است. ایشان می‌فرماید که مشکل فقط در شرط متأخر نیست، بلکه در شرط متقدم نیز همین مشکل وجود دارد و فقط شرط مقارن مشکل ندارد. چرا؟ چون همان‌گونه که تأخر شرط از مشروط محال است، تقدم آن نیز محال خواهد بود، زیرا علت تامه باید با معلول خود معیت زمانی داشته باشد. قداماً فقط در شرط متأخر مشکل داشتند اما آخونداً اشکال را توسعه

می‌دهند بنابراین با یک استحاله عقلی مواجه می‌شویم زیرا مرحوم آخوند این شرطیت را یک امر واقعی در نظر گرفته‌اند.

ابتدا پاسخ آخوند را ببینیم و بعد ببینیم لازم است در این پیچ و خم‌ها بیفتیم یا خیر.

مرحوم آخوند راه‌حلی برای این مسئله ارائه می‌دهد. ایشان میان شرط خارجی و اشتراط جعلی تفاوت می‌گذارد. شرط امر خارجی است و آن چیزی است که در خارج تحقق دارد؛ اما در جعل شرعی، آنچه معتبر است، اشتراط است؛ یعنی مولی در ذهن خود، شرط را به صورت مقارن با جعل در نظر گرفته است، ولو آن شرط در خارج متأخر باشد. تصور مولا مهم است و تصور مولا متأخر نیست، گرچه وجود خارجی شرط متأخر است. بنابراین، ملاک جعل شرعی، تصور ذهنی مولی است، نه وجود خارجی شرط. اگرچه وجود خارجی شرط ممکن است متأخر باشد، اما چون در ذهن مولی، شرط و مشروط به صورت هم‌زمان تصور شده‌اند، جعل شرعی با اشکال مواجه نخواهد بود. مشکل زمانی است که بحث روی وجود خارجی باشد اما آنچه در جعل مهم است، وجود ذهنی است. در وجود ذهنی چون مولا همه را باهم تصور کرده است، مشکل حل می‌شود. شرط متأخر زمانی چالش برانگیز است که وجود خارجی را در نظر بگیریم. در وجود ذهنی مولا هنگام تصور حکم مشروط، شرط هم تصور می‌کند و مقارن می‌شود و مشکله حل است.

اما در اینجا چالش دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه: آیا احکام شرعی ناظر به وجود ذهنی‌اند یا ناظر به وجود خارجی؟ مولا تصور می‌کند اما مرآتا للخارج تصور می‌کند. خود وجود ذهنی بماهو وجود ذهنی منشا امتثال نمی‌شود زیرا امتثال برای عالم خارج است. بنابراین، گرچه راه‌حل ایشان در مقام تحلیل ذهنی مشکل را حل می‌کند، اما احکام شرعیه مقید به وجود ذهنی نباید باشد گرچه ذهن آن را تصور می‌کند اما مرآتا الی الخارج است پس بازهم پای وجود خارجی به میان می‌آید و مشکل تکرار می‌شود.

تمام این پیچیدگی‌ها ناشی از آن است که ما تحلیل شرط را وارد فضای علیت فلسفی کرده‌ایم. اگر شرط را بر اساس علیت بررسی کنیم، طبعاً با تقدم و تأخر مشکل خواهیم داشت. اما اگر از این فضا خارج شویم و به فضای اعتبار وارد شویم، مشکل به راحتی حل می‌شود.

حضرت آیت‌الله العظمی خویی، (ظاهراً اولین نفر ایشان این بیان را دارند) در محاضرات (جلد دوم، بحث مقدمه واجب، بخش شرط متأخر) نکته‌ای کلیدی بیان می‌فرمایند. ایشان می‌گویند که مسیر اشتباهی که بزرگان ما در بحث شرط متأخر پیموده‌اند، ناشی از آن است که حکم شرعی و شرط آن را به نحو علت و معلول و امر تکوینی و واقعی تصور کرده‌اند. اما اگر بگوییم حکم شرعی امری اعتباری است، دیگر این مشکلات وجود ندارد زیرا در عالم اعتبار، تقدم و تأخر زمانی یا رتبی تأثیری ندارد. مولا می‌تواند در مقام اعتبار، هر امری را اعم از مقارن، متقدم یا متأخر، به عنوان شرط قرار دهد. واقعیت شرط، یک امر اعتباری است، نه تکوینی. بنابراین، در عالم

اعتبار، جایی برای استحاله و محال بودن وجود ندارد. این جمله را زیاد می‌شنوید که الاعتبار خفیف المؤونه؛ اعتبار نیاز به واقعیت سنگین ندارد، بلکه یک فرض، قرارداد و عملیات ذهنی و التزامی است. مولا می‌تواند در این قرارداد خودش هر چیزی را اعتبار کند؛ یعنی قید قرار دهد. از این لحاظ که گفتیم «هر چیزی» یعنی به لحاظ تقدم و تأخر در فضای اعتبار، تقدم، تأخر و تقارن با هم تفاوتی ندارند. در فضای حقیقت این‌ها خیلی با هم تفاوت دارند، اما در فضای اعتبار چون اعتبار را می‌گوییم به یدالمعتبر است و تابع قانون خارج نیست. در قانون خارج «متأخر نمی‌تواند علت متقدم باشد» وجود دارد؛ قطعاً چنین است. اما اکنون در فضای اعتبار، گفتیم که واقعیت خارجی وجود ندارد و به دست معتبر گفته می‌شود: «آقا من این را اعتبار می‌کنم که این اجازه متأخر بتواند آن عقد متقدم را تصحیح کند.» آنجا اعتبار شد. به همین دلیل مرحوم آیت‌الله العظمی خویی تمام این داستانی را که بزرگان دور آن پیچیده‌اند، با همین جمله حل می‌کند؛ یعنی ایشان می‌فرماید: فضای احکام شرعی، امور اعتباری است و امور اعتباری به دست معتبر است و معتبر در فضای اعتبار می‌تواند گذشته، حال و آینده را اعتبار کند. بنابراین بحث شرط متأخر یکی از ثمرات اصولی است و ببینید چقدر مسئله قریب به واقع می‌شود. ارتکاز و انس به راحتی این مسئله را می‌پذیرد.

اکنون نمونه‌های مختلفی وجود دارد که بد نیست خدمتان عرض کنم. اینکه گفته می‌شود الاعتبار خفیف المؤونه است و چقدر مسائل را حل می‌کند. مثلاً بحث وضع لفظ برای معنا، مسئله مهمی است؛ آیا استعمال لفظ در اکثر از یک معنا با یک لفظ واحد و یک استعمال امکان‌پذیر است یا خیر؟ مرحوم آخوند می‌گوید این امر محال است. ببینید، وضع یک امر اعتباری است، وضع امر واقعی نیست؛ وضع تابع قرارداد است، می‌گوید من این لفظ را برای این معنا قرار دادم. تا چند سال پیش ما می‌گفتیم هلیکوپتر، سپس فرهنگستان کشور اعلام کرد که دیگر از این لفظ استفاده نکنید؛ اکنون لفظ هلیکوپتر به تدریج فراموش می‌شود و بالگرد جایگزین شده است. این همراه با اعتبار است. در اینجا استحاله و غیر استحاله یعنی چه؟ استعمال هم امر قراردادی است چون می‌توانید با تفاهم در لفظ دیگری استعمال کنید.

ابتدا اعتبارها را مشخص کنیم و سپس به سراغ این برویم که در آن واحد محال است یا محال نیست. بعد از آن عرض می‌کنم که نه تنها محال نیست، بلکه از محسنات لغوی است. هنر یک ادیب و گوینده این است که بتواند در آن واحد از یک لفظ چند معنا را اراده کند. این را به تدریج برایتان باز می‌کنم.

وضع و استعمال هر دو تعهد و قرارداد اند. در اینجا استحاله‌ای وجود ندارد. اگر گفتیم وضع و استعمال اعتباری هستند، چه اشکالی دارد یک چیز علامت دو چیز باشد؟ علامت اعتباری دو چیز چه اشکالی دارد؟ مثلاً شما پرچمی در خانه‌تان بزنید که هم نشان دهد در اینجا عزاداری است و هم نشان دهد که این منزل متعلق به این شخص است. مرحوم آخوند در فضای عقلی می‌گوید لفظ فانی در معناست و هیچ چیز نمی‌تواند در آن واحد

فانی در چیزهای مختلف باشد. فنا از کجا آمد؟! وضع یک امر اعتباری، یک تعهد و قرارداد است، بحث فنا نیست. یادم هست در درس خارج که می‌رفتیم، استاد می‌گفت اگر مرحوم آخوند این‌ها را می‌فهمید که تازه یک کلمه عربی یاد گرفته‌اند و باید لفظ دقیقاً معنا را بگویند، پس این استعمال نیست چون هنوز فانی نشده است. اما کسی که تازه زبان را یاد گرفته و الفاظ را استعمال می‌کند، مثلاً می‌خواهد این لفظ را در آب استعمال کند باید کمی فکر کند تا بتواند این الفاظ و جملات را بفهمد. فنا نیست؛ کجای آن فناست؟ آنچه آخوند می‌گویند که فناست برای زمانی است که بر اساس استعمال زیاد، ارتکاز زیاد حاصل شد بعد تبادر و انصراف حاصل می‌شود. البته بعداً این اتفاق‌ها می‌افتد، ولی به ماهیت وضع ربطی ندارد. این به دلیل کثرت استعمال است؛ به واسطه کثرت استعمال، یک لفظ در یک معنا ملکه می‌شود. وقتی ملکه شد، خودبه‌خود حالت فنایی که صاحب کفایه گفتند محقق می‌شود و گرنه ماهیت وضع این نیست؛ ماهیت استعمال هم این نیست. و گرنه کسی که تازه زبان را یاد گرفته و الفاظ را استعمال می‌کند، باید بگوییم نه وضع است و نه استعمال. این صحیح نیست. وضع امر اعتباری و به ید معتبر است. می‌توانید در آن واحد این لفظ را علامت برای دو معنا قرار دهید. به این شعر توجه کنید. در اینجا استعمال شده است. آیا به ارتکاز عرفی این محال است یا اتفاقاً باید گفت آفرین بر این شعر:

«ساقیا در گردش ساغر تعلل تا به چند، دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایش

ببینید، دور را کجا استفاده کرده و تسلسل را کجا. لطف این شعر در این است که می‌گویند آن دوری که شما می‌گویید محال است، اینجا نه تنها محال نیست بلکه باید منجر به تسلسل شود. لذت این شعر در این است. کسی که به ادبیات وارد باشد، می‌فهمد شاعر چه هنری به خرج داده است. «دور چون با عاشقان افتاد تسلسل بایش». اصلاً لطف شعر به این است که هم دور فلسفی فهمیده شود هم دور لغوی. دور چون به عاشقان افتاد داری می‌چرخونی، تسلسل یعنی باید پیوسته باشد بعد اگر همان معنای دور و تسلسل لغوی واحد باشند، هیچ لطفی ندارد. لطف شعر در این است که می‌گویند آن دوری که آنجاها می‌گویید، در اینجا نه تنها محال نیست بلکه حتماً باید انجام شود. در عربی نیز چنین است. در عربی اولین کسی که با مرحوم آخوند مخالفت کرد و معاصر ایشان بود، مرحوم شیخ محمدرضا اصفهانی، صاحب کتاب وقایه الاذهان بود. ایشان شواهدی از عربی و فارسی آورده و می‌گویند مشکلی ندارد، زیرا اعتباری است. اعتباری به این معناست که لفظ علامت در عالم اعتبار است، نه در عالم واقع و حقیقت. بله، اگر این امر حقیقی بود، دو چیز در آن حضور داشت، چون تشخیص ملازم وحدت است، اما وقتی اعتباری است به دست معتبر، یعنی در ذهن شما این کار را انجام می‌دهید؛ این لفظ در آن واحد در ذهن شما برای دو معنا استعمال می‌شود؛ هم موضوع له معنای اولیه و هم موضوع له معنای حقیقی یا مجازی است. انیها نه تنها امکان دارد بلکه واقع شده است. اشعار شعرای ما را ببینید؛ آنان که اهل فصاحت و

بلاغت و محسنات بدیهی هستند، از همین سازوکارها استفاده کرده و به اشعار خود رنگ و بوی ادبی داده‌اند. در عربی هم چنین است. من عربی‌اش را فراموش کرده‌ام، اما فارسی آن را خدمت شما عرض کردم. از این نکات را مکرر داریم.

بنابراین وقتی می‌گوییم اعتباری و اعتبار خفیف‌المثونه است، این نکته مسئله‌ای اصولی است که بر اساس فضای اعتبار، قابل فهم می‌شود. می‌بینید که وقتی وضع اعتباری است و استعمال اعتباری، اشکالی ندارد که یک چیز علامت دو معنا باشد، البته استعمال لفظ در اکثر از معنا حتماً نیاز به قرینه دارد؛ بدون قرینه نمی‌شود. ظاهر استعمال این است که در معنای واحد استعمال می‌شود، اما اینکه بگوییم استحاله دارد و محال است که مرحوم آخوند فرمود: بله، اگر امر حقیقی بود وضع و این‌ها امر حقیقی بودند، حق با آخوند است، ولی وقتی که بگوییم اعتباری است، این مشکل حل می‌شود.

موارد و مصادیق دیگری نیز در دانش اصول فقه به لحاظ محتوایی وجود دارد. اگر ما قائل به بحث اعتبار شویم، در بحث استصحاب و تنبیهات استصحاب مواردی داریم و در بحث‌های دیگر نیز موارد متعددی وجود دارد که اعتباری بودن در محتوای مسائل اصولی موجب نتیجه‌گیری‌های متفاوتی می‌شود. تاکنون مثال شرط متأخر را برایتان بیان کردم و مسئله وضع را نیز عرض کردم. فکر می‌کنم این مقدار برای ثمرات اصولی کفایت می‌کند.

ثمرات فقهی

آیا بحث اعتبارات در بحث فقهی هم ثمره دارد؟ یک نمونه خدمت شما عرض می‌کنم.

این نمونه مربوط به عقود در معاملات است. در کتاب‌های فقهی برای عقود شرایطی ذکر شده است که یکی از شرایط مشهور، شرطیت تنجیز در عقود است. در یک مسئله اجماعی است و در بقیه محل اختلاف است. یعنی تعلیق یا معلق کردن بر چیزی موجب بطلان حق می‌شود. من شرائط العقد، التنجیز. مرحوم شیخ در کتاب البیع این مسئله را مفصل بحث کرده است. پس از ایشان نیز مسئله میان علما به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. در یک مسئله اجماع وجود دارد و در سایر موارد محل اختلاف است. آن مسئله اجماع مربوط به عقد وکالت است که تعلیق مبطل است مثلاً بگوید وکلتک إن جاء زید من السفر یعنی تعلیق کند بر امر مجهول. انشاء خود را معلق بر امری کند که مجهول الحصول است و ممکن است اتفاق بیفتد یا نیفتد. در عقد وکالت اجماع فقها بر بطلان چنین تعلیقی وجود دارد.

به سراغ سایر موارد می‌رویم. در سایر موارد آیا تعلیق در انشاء مبطل انشاء است یا نیست؟ قدمای ما این موضوع را به صورت عام گفته‌اند که در تمام عقود، (عقود قائم بر انشاء است.) تعلیق مبطل است. در سایر موارد اجماع نیست و آقایان بحث کرده‌اند که بالاخره می‌شود یا نمی‌شود. در اینجا دو نظریه مطرح شده است. یکی

اینکه تعلیق در انشاء مبطل است و دلیل عقلی بر آن اقامه شده است، یعنی ظاهراً انشاء در عقود را امر حقیقی فرض کرده‌اند و نه امر اعتباری. لذا گفته‌اند تعلیق مبطل است.

من این نظریه را خدمت شما عرض خواهم کرد و دو نفر از بزرگان نیز این نظریه را مطرح کرده‌اند. مرحوم محقق نائینی فرموده‌اند که به بحث ایشان مراجعه بفرمایید. مرحوم نائینی که در درس خارج مکاسب تدریس می‌فرمودند، در نجف اشرف تقریرات گوناگونی دارند، همچنان‌که اصول ایشان تغییرات مختلفی داشته، فقه و درس خارج مکاسب ایشان نیز تغییرات متعددی داشته است. تقریری که در اینجا خدمتان عرض می‌کنم، منیّه الطالب از تقریرات مرحوم محقق نائینی است: جلد اول، صفحه ۱۱۲.

نفر دوم حضرت آیت‌الله خوئی است که در کتاب مصباح الفقاهه، جلد سوم، صفحه ۶۶، فرموده‌اند: تعلیق در عقود محال است و نمی‌شود. دقت کنید، سخن ایشان درباره تعلیق در انشاء است. ایشان تعلیق در انشاء را محال می‌دانند و می‌گویند نمی‌شود.

در مقابل، دو نفر از بزرگان دیگر، بر اساس مبنایی که خدمتان عرض کردیم، نظر متفاوتی دارند: یکی رهبر فقید انقلاب، رضوان‌الله تعالی علیه، در کتاب البیع: جلد اول، صفحه ۳۴۸ و دیگری مرحوم آیت‌الله العظمی اراکی، که ایشان نیز کتاب البیع و الخیارات دارند؛ در جلد اول کتاب البیع، صفحه ۱۴۵، فرموده‌اند تعلیق در انشاء اشکالی ندارد. آن کسی که می‌گوید اشکال دارد، مبنایش این است که انشاء را امر حقیقی می‌بیند؛ اما اگر بگوییم انشاء یک امر اعتباری است، دیگر اشکالی ندارد. بنابراین اشکال از بین می‌رود.

با اینکه حضرت آیت‌الله خوئی در بحث اصول خود این مبنا را پذیرفته‌اند، گاهی اوقات این اتفاق می‌افتد که در مقام تطبیق در فقه، نسبت به لوازم مبنا غفلت صورت می‌گیرد. ایشان در اصول، احکام شرعی را مجعولات و امور اعتباری می‌دانند، انشاءات را نیز امور اعتباری می‌دانند؛ اما در اینجا به استحاله تمسک می‌کنند. این پرسش مطرح است که آیا چنین نتیجه‌گیری‌ای با آن مبنا سازگار است یا خیر؟

بحث تعلیق در عقود، شاخه‌های متعددی دارد. مرحوم آیت‌الله خویی در همین مصباح، ۱۲ صورت برای تعلیق استخراج کرده‌اند که نشان می‌دهد تعلیق در چه گونه‌هایی می‌تواند تحقق یابد. اما آنچه ما قصد داریم مطرح کنیم، نقطه مرکزی بحث ما، تعلیق در خود انشاء است.

ما دو امر داریم: انشاء و منشأ. حضرت آیت‌الله خوئی می‌فرمایند که تعلیق در منشأ هیچ اشکالی ندارد، اما تعلیق در انشاء اشکال دارد. مثلاً فرض کنید می‌گویید: بعثتک هذا الكتاب بدرهم إن جاء زید من السفر. این «إن» را به کجا می‌خواهیم نسبت دهیم؟ یک وقت آن را به هیئت بعثت می‌زنیم (یعنی نفس انشاء)، و یک وقت به ماده می‌زنیم (یعنی منشأ). اگر «إن» را به ماده زدیم، یعنی به منشأ زدیم، انشاء ما مطلق است؛ یعنی نتیجه این است که من منجزاً این کتاب را به تو فروختم و این کتاب به ملک تو درآوردم، البته با ملکیتی که مقید است به آمدن

زید از سفر. یعنی آمدن زید از سفر را به ملکیت می‌زنید، نه به انشاء. در این صورت، انشای ما منجز است. من الان تملیک کردم، تملیکی که مربوط به کتابی است که در برابر درهم باشد، و این ملکیت مقید به آمدن زید از سفر است. اما سخن در این است که اگر تعلیق به انشاء بخورد نه به ملکیت، یعنی بگوییم انشای من معلق است به آمدن زید از سفر است، نه اینکه ملکیت معلق باشد. معمولاً می‌گویند در منشا مشکلی نیست یعنی ملکیت مقیده و معلقه را من انشاء تنجیزی کردم. اما اگر گفتیم تعلیق به خود انشاء می‌خورد یعنی انشای من و اصل تملیکی که من انشاء می‌کنم الان معلق باشد ولی ملکیت معلق نیست. الان سخن در مورد نفس انشاء است.

مرحوم نائینی می‌فرمایند تعلیق به انشاء محال است. چون انشاء یک وجود خارجی است و در خارج، تعلیق معنا ندارد. یا هست یا نیست. تعلیق مربوط به عالم ذهن است. در عالم خارج، تعلیق نداریم. چیزی یا شرط هست که موجود است یا شرط نیست و معدوم است. وجود معلق در خارج معنا ندارد چون هر چیزی که در خارج تحقق دارد، باید تشخیص داشته باشد، و تشخیص ملازم با تحقق است. چیزی که معلق بر فرض یا احتمال است، اصلاً در خارج وجود ندارد. انشاء امر خارجی است و امر خارجی، دایر بین وجود و عدم است. تعلیق در خارج معنا ندارد. در کتاب البیع، هم مرحوم رهبر فقید انقلاب رضوان‌الله تعالی علیه، و هم مرحوم اراکی می‌فرمایند: انشاء وجود خارجی نیست، بلکه وجود اعتباری است و در عالم اعتبار، تعلیق هیچ اشکالی ندارد.

عبارتی که می‌خواستم از کتاب البیع خدمتان عرض کنم، متأسفانه فراموش کردم. اما ایشان می‌فرمایند: آنچه محقق نائینی فرمودند، مبتنی بر فرضی است که انشاء را یک امر حقیقی خارجی بدانیم. در حالی که انشاء یعنی ایجاد در عالم اعتبار. وقتی شما می‌گویید بعثت، چیزی را در خارج ایجاد نکرده‌اید؛ بلکه چیزی را در عالم اعتبار، قرارداد و تعهد ایجاد کرده‌اید. می‌دانید که ماهیت اعتبار، یک امر ذهنی است، یعنی تعهد و قرارداد امری ذهنی بین افراد جامعه است، که بر اساس آن خرید و فروش صورت می‌گیرد. پس در اینجا، انشاء از امور اعتباری است. بنابراین، فرمایش مرحوم نائینی که انشاء امر خارجی است، چگونه باید توجیه شود؟ ایشان ظاهراً نظرشان به الفاظ است. تعبیری که ایشان دارند، این است که الفاظ خارجی‌اند. الفاظ که انشا نیستند. آن چیزی که حقیقت انشاء است معنایی است که بواسطه لفظ بوجود آمده است و این معنا در عالم اعتبار بوجود می‌آید. در خارج چیزی به اسم تعلیق نداریم و تعلیق برای عالم فرض است و عالم فرض، عالم ذهن است. آقای خوئی در توجیه کلام نائینی گفتند ظاهراً کلام ایشان ناظر به الفاظی است که منشا می‌گوید و البته بله، الفاظ صوت هستند و صوت یک امر خارجی است. الان که من با شما صحبت می‌کنم، صدای من یک امر خارجی است؛ ولی مهم، صوت نیست، بلکه محتوای آن است. شما ممکن است با همین صوت‌تان، یک امر حقیقی را اخبار کنید یا یک امر اعتباری را انشاء نمایید. آنچه مهم است، محتوای انشاء است. این معنا کجا به وجود می‌آید؟ در عالم اعتبار. پس اگر این مبنا را بپذیریم، در فقه نیز می‌توانیم بگوییم تعلیق در عقود اشکال

ندارد. نهایتاً در همان موردی که اجماع داریم، مثل عقد وکالت، می‌گوییم تعلیق جایز نیست. اما اجماع، یک دلیل تعبّدی است و استدلال عقلی پشت آن نیست. اتفاقاً مرحوم آیت‌الله عراقی می‌فرماید: ما احتمال می‌دهیم این اجماع مدرکی باشد. می‌فرماید «لعلّ»؛ و می‌دانید در اجماع مدرکی، حتی احتمال هم کافی است. یعنی احتمال اینکه اجماع‌کنندگان به دلیل عقلی تمسک کرده باشند، برای مدرکی بودن اجماع کفایت می‌کند. نظرشان این بوده که انشاء یک امر خارجی است و امر خارجی قابل تعلیق نیست. ایشان می‌فرماید با وجود همین احتمال، حتی در عقد وکالت نیز می‌توانیم بگوییم تعلیق اشکالی ندارد. هرچند آنجا اجماع وجود دارد و صاحب جواهر فرموده اجماع محصل داریم، هم اجماع منقول داریم اما هر دو چنانچه معلوم المدرک یا محتمل المدرک باشد، از حجیت ساقط است و هیچ چیزی را نمی‌تواند ثابت کند. پس طبق این احتمال که مجمعی نظرشان به عدم معقولیت بوده است، می‌توان گفت اجماع محتمل المدرک است. البته از باب احتیاط، شاید بگوییم در عقد وکالت تعلیق نباشد، اما در سایر مواردی که دست ما باز است، هیچ مشکلی در تعلیق وجود ندارد و استحاله عقلی هم در کار نیست.

حضرت آیت‌الله خوئی نیز این مشکل را چنین حل می‌کنند: ایشان می‌فرمایند ما تعلیق را به منشأ برمی‌گردانیم، نه به انشاء. بنابراین، بحث تعلیق به منشأ ارجاع داده می‌شود، نه به انشاء.

از همین جا، فرمایش حضرت آیت‌الله خوئی گره می‌خورد به یک بحث اصولی، که آن هم می‌تواند ثمره اصولی داشته باشد. بحث واجب مشروط و واجب معلق در علم اصول بحثی است که تصویر واجب مشروط چیست؟ در تصویر واجب مشروط، آقایان با همین مشکل مواجه‌اند که وقتی مولا قیدی بیان می‌کند، مثلاً می‌گوید: إذا زالت الشمس يجب عليك الصلاة، یعنی اگر خورشید زوال پیدا کرد، نماز ظهر بر تو واجب می‌شود، آیا این قید به هیئت می‌خورد؟ یعنی وجوب، معلق می‌شود؟ یا قید به ماده می‌خورد؟ مرحوم نائینی در آنجا نیز همین استدلال را دارند و می‌گویند: اگر قید به هیئت بخورد، یعنی به انشاء بخورد، انشاء معلق معنا ندارد؛ باید قید را به ماده زد. یعنی با همان تعبیری که اینجا داشتیم، به منشأ زده شود. یعنی وقتی مولا می‌گوید إذا زالت الشمس يجب عليك الصلاة، در واقع، صلاتی که مقید به زوال است، بر من واجب شده است؛ وجوب مطلق است، صلات مقید به زوال است. پس در اینجا نیز قید به ماده می‌خورد، که معادل همان تعبیری است که در بحث عقود گفتیم تعلیق به منشأ زده می‌شود، نه به انشاء. این بحثی که در فقه داریم گره می‌خورد به بحثی که در اصول داریم.

مرحوم شیخ انصاری نیز نظرشان همین است؛ البته استدلالشان با مرحوم نائینی متفاوت است. ایشان در بحث واجب مشروط می‌فرمایند که همیشه قیود به ماده می‌خورد، نه به هیئت. وجوب مقید نمی‌شود، بلکه وجوب مطلق است، و قید متعلق به واجب است، نه به وجوب. مرحوم شیخ انصاری در آنجا استدلال خود را این گونه مطرح می‌کنند: می‌فرمایند وقتی شما می‌خواهید قید را به هیئت بزنید، باید بدانید که هیئت از معانی حرفی است،

در حالی که ماده دارای معنای اسمی است. هیئت معنای حرفی دارد. حال با توجه به مبنایی که در باب وضع حروف داریم، مرحوم شیخ قائل است به وضع عام و موضوع له خاص. البته مرحوم آخوند این مطلب را نمی‌پذیرد، اما شیخ این مبنا را دارد. ایشان می‌فرمایند وقتی می‌خواهید قید را به وجوبی که از هیئت استفاده می‌شود بزنید، با این اشکال مواجه می‌شوید که آن وجوب، یک وجوب جزئی است، و وجوب جزئی قابل تقیید نیست؛ تغییر، مختص به کلی است. بنابراین، قیود نمی‌توانند به هیئت (یعنی به خود وجوب) تعلق بگیرند. بر این اساس، مرحوم شیخ می‌فرماید: تمام قیودی که برخی آن‌ها را قید وجوب یا شرط وجوب می‌دانند، در واقع همه آن‌ها شرط واجب هستند.

همان‌گونه که یکی از عزیزان نیز اشاره فرمودند، مرحوم محقق عراقی نخستین کسی است که به این استدلال مرحوم شیخ پاسخ داده‌اند. ایشان می‌فرمایند: این‌طور نیست که اطلاق، حتماً باید مربوط به کلی باشد. زیرا ما اطلاق‌های گوناگون داریم؛ مانند اطلاق افرادی، اطلاق احوالی و اطلاق ازمانی. پس جزئیت با اطلاق منافاتی ندارد. ممکن است وجوب، شخصی باشد، اما احوال مختلفی داشته باشد؛ مثلاً قبل و بعد از زوال. بنابراین، وجوب شخصی می‌تواند اطلاق احوالی داشته باشد. بلکه گاهی اطلاق، نه افرادی است، نه احوالی، بلکه ازمانی است؛ مثلاً در جمله‌ی «اُكْرِمَ زَيْدًا»، اطلاق ازمانی وجود دارد، یعنی وجوب اکرام زید در تمام زمان‌ها برقرار است.

بر این اساس، اطلاق با جزئیت منافاتی ندارد. بنابراین، استدلال شیخ بر اینکه چون وجوب جزئی است نمی‌توان آن را مقید کرد، مردود است. این استدلال به گفته مرحوم عراقی ناتمام است.

اما استدلال مرحوم نائینی این نیست. استدلال ایشان مبتنی بر آن است که انشاء یک امر خارجی است. وقتی می‌گویند انشاء امر خارجی است، یعنی یک امر حقیقی است؛ و چون امر خارجی شد، استحاله عقلی تعلیق مطرح می‌شود. اما مخالفان می‌گویند: انشاء، یک امر اعتباری است؛ چه در باب عقود، و چه حتی در باب واجب مشروط، و در امور اعتباری، تعلیق هیچ مشکلی ندارد. اصولاً عالم اعتبار از عالم خارج متفاوت است. همین بحثی که در واجب مشروط در اصول داریم، با همان بحث تعلیق در فقه پیوند می‌خورد. تعلیق در جاهای مختلفی مطرح می‌شود. از جمله در بحث ایقاعات، که ظاهر همه فقها این است که تعلیق در ایقاعات مشکل دارد. مثلاً طلاق مشروط را صحیح نمی‌دانند؛ طلاق باید منجز باشد. همچنین در مواردی از وقف که وقف به صورت فک ملکه، برخی معتقدند که این‌ها نیز از نوع ایقاعاتند، نه عقد. مثلاً شما وقتی زمینی را وقف عام می‌کنید (برای عموم مردم، مانند ساخت بیمارستان یا مدرسه)، این تملیک به اشخاص خاص نیست. بلکه برخی از فقها می‌فرمایند: در اینجا تملیک صورت نمی‌گیرد، بلکه صرفاً فک ملک است، مثل اینکه شما زوجیت را از همسر خود فک می‌کنید. این نیز نوعی ایقاع است.

اما ایقاع و عقد از حیث انشائی و اعتباری بودن با هم تفاوتی ندارند، و اگر انشاء را امر اعتباری بدانیم، باید بپذیریم که تعلیق در ایقاعات نیز اشکال ندارد. تنها دلیلی که برای عدم جواز تعلیق در ایقاعات ذکر شده، اجماع است. آن احتمالی که مرحوم آیت‌الله عراقی درباره آن می‌فرمایند: احتمال می‌دهیم که مجمعی بر اساس این استدلال عقلی، این حرف را زده باشند به نظر ما این احتمال، بسیار وجیه است، و درصد بالایی دارد. اگر این احتمال را بدهیم، می‌توان گفت: تعلیق در ایقاع نیز اشکالی ندارد.

خب عرض ما در اینجا به پایان رسید از حوصله برادران گرامی و خواهران محترمه هم تقدیر و سپاس داریم ان‌شاءالله که این بحث مقدمه‌ای باشد برای تحقیقات گسترده‌ای که عزیزان ان‌شاءالله روی این مسئله انجام بدهند. من یک منبعی را خدمت که واقعاً زحمت کشیدند معرفی کنم. بنده شخصاً از آثار ایشان بسیار استفاده کرده‌ام، اگرچه دیدگاهشان در این موضوع خاص با نظر ما متفاوت است. اما به‌واقع باید گفت که اثر ایشان یک منبع علمی مهم و غنی به شمار می‌رود. منظور بنده، مجموعه‌ی چندجلدی «فلسفه علم اصول» تألیف حضرت آیت‌الله آقای محمدصادق آملی لاریجانی (حفظه‌الله تعالی) است.

این مجموعه، تاکنون در حدود بیست‌وپنج یا بیست‌وشش جلد منتشر شده است و اصل مباحث مربوط به موضوع مورد بحث ما (یعنی حقیقت حکم و اعتباریات) به تفصیل در جلد‌های بیست‌وپنجم و بیست‌وششم مطرح شده‌اند. هرچند در جلد پنجم نیز در ضمن مباحث مربوط به اعتباریات، اشاراتی به این موضوع شده است. برخی از مطالبی که در جلسه حاضر خدمت دوستان عرض کردم، از همین جلد پنجم بهره‌برداری شده است.

البته ایشان برخلاف نظر ما، نظریه‌ی محقق عراقی را پذیرفته‌اند و بر این باورند که حکم، امر واقعی است، نه اعتباری یا جعلی. بنابراین، نتیجه‌گیری ایشان با ما تفاوت دارد، اما در عین حال، مباحث و تحلیل‌های ایشان بسیار عمیق و سودمند است.

به اعتقاد بنده، این دوره‌ی کامل از کتاب «فلسفه علم اصول»، از جمله منابع بسیار ضروری برای طلاب است. اگر کسی می‌خواهد واقعاً به علم اصول احاطه‌ای دقیق و زیربنایی پیدا کند، باید این مجموعه را با مطالعه‌ی دقیق و همراه با تحقیق بررسی کند. مطالعه‌ی این کتاب، به‌ویژه در موضوعات مبنایی مرتبط با علم اصول، می‌تواند کمک کار عزیزان باشد.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین، و صلی‌الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهرین.