

استدلال در اعتباریات

صادق لاریجانی*

چکیده

اعتباریات از مسائل مهم فلسفه جدید اسلامی و نیز علم اصول است. در فلسفه اسلامی سنتی «اعتباریات» به صورت مستقل مورد بحث قرار نگرفته است؛ تا این که علامه طباطبایی در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» آن را مطرح می‌کند. در علم اصول هم، صرفاً مجموعه مباحثی پراکنده در این زمینه وجود داشته و تحت عنوان واحدی مطرح نشده است و آن مباحث هم عمق کافی ندارد. در سلسله بحث‌های «فلسفه علم اصول» بحث اعتباریات را به صورت برجسته مورد تحقیق قرار داده‌ام. یکی از مباحث قابل طرح در این زمینه جریان استدلال منطقی در اعتباریات و عدم آن است. علامه طباطبایی و شاگرد بزرگ او شهید مطهری، بر عدم جریان استدلال منطقی در اعتباریات استدلال می‌کنند. راقم این سطور گمان می‌کند که این نظر درست نیست. مقاله حاضر این استدلال را بازگو می‌کند.

کلید واژه‌ها: اعتباریات، استدلال منطقی، قیاس

بخش اول

۱. مقدمه

ارتباط میان حقایق و اعتباریات یکی از مهم‌ترین موضوعات بحث اعتباریات است که غالباً از ابتکارات مرحوم علامه طباطبائی به حساب می‌آید.^۱

در تحت عنوان «اعتباریات» مسائل متعددی قابل طرح است که برخی از آنها بر برخی دیگر، تقدّم دارند؛ برای مثال تعریف «اعتبار» و کیفیت پیدایش آن، طبیعتاً بر بحث «ارتباط میان حقایق و اعتباریات» تقدم دارد. در واقع، آنچه پیش از مسئله ارتباط میان ادراکات اعتباری و حقایق در مقاله «ادراکات اعتباری» از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* علامه طباطبائی بیان شده، برای مشخص کردن دقیق ادراکات اعتباری و تمیز دادن آنها از ادراکات حقیقی بوده است تا آثار و خواص منطقی ادراکات حقیقی به ادراکات اعتباری سرایت داده نشود (عدم ارتباط منطقی میان حقایق و اعتباریات) و از این‌روست که موضوع ادراکات اعتباری به مباحث معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی) وارد می‌شود. مسئله خلط ادراکات اعتباری و واقعی، مسئله مهم و پرثمری است. شهید مطهری (ره) در موضعی از تعلیقات *ممتع خویش بر اصول فلسفه و روش رئالیسم* اعلام می‌کند که در بسیاری از استدلال‌های اصولیان و متکلمان - از آن‌رو که خلط میان حقیقت و اعتبار است - لغزش واقع شده است. (طباطبائی: ۲۹۲-۲۹۳)

منشأ لغزش در استدلال‌های متکلمان از نگاه شهید مطهری، دست‌آویز قرار دادن «حسن و قبح» یا سایر مفاهیم اعتباری و جاری دانستن احکام و خواص آنها در حقایق و در نهایت، نتیجه‌گرفتن از آنها در باب مبدأ و معاد است. منشأ لغزش در استدلال‌های اصولیان، استناد به اصول و قواعدی که از مختصات حقایق به‌شمار می‌رود، معرفی شده است. پیش از مرحوم علامه طباطبائی، برخی از اکابر علم اصول همچون محقق اصفهانی (شیخ محمدحسین) در موارد

۱. بحث اعتباریات پیش از مرحوم علامه طباطبائی، در مکتوبات اصولی و ادبی مطرح بوده است. حتی تعریف دقیق «اعتبار»: «دادن حدّ چیزی به چیز دیگر» پیش از مرحوم علامه، دست‌کم در مکتوبات محقق اصفهانی آمده است. دقت‌های محقق اصفهانی در این بحث مسلماً الهام‌بخش علامه بوده و بدون هیچ اغراق، تأملات ایشان در مسئله اعتباریات بسیار فراتر از تحقیقات علامه طباطبائی است. اما با وجود این، مرحوم علامه در بحث اعتباریات اعم از آنچه که در مقاله «ادراکات اعتباری» *اصول فلسفه و روش رئالیسم* آورده و آن‌چه در رساله مستقل اعتباریات به زبان عربی مطرح کرده‌اند و دیگر مکتوباتشان، تحقیقاتی در اعتبار «باید» و برخی اعتبارات دیگر دارند که تاکنون نظیر آن را در جای دیگری نیافته‌ایم. تفصیل این بحث را در درس‌های فلسفه علم اصول آورده‌ام.

متعددی تذکر داده‌اند که اموری همچون تضاد و تماثل از احکام واقعیات‌اند و در اعتباریات جاری نمی‌شوند. پس از این اندیشمندان گرانمایه، ادعای خلط حقیقت به اعتبار در استدلال‌های علم اصول رواج بسیار یافته و در بیشتر کتب اصولی و در مسائل مختلف این ادعا تکرار شده است.

۲. تفاوت اعتباریات و احکام عقل عملی

برخی پنداشته‌اند که مسئله «رابطه میان حقیقت و اعتبار» همان مسئله رابطه میان عقل نظری و عقل عملی است. در این تردیدی نمی‌توان داشت که این یک اشتباه است. زمینه این اشتباه از آنجا فراهم شده است که رابطه میان اعتبار و احکام عقلی عملی را تساوی دانسته و احکام هر یک را برای دیگری جایز شمرده‌اند. درحالی که رابطه میان اعتبار و احکام عقل عملی تساوی نیست. در واقع، نه تنها حسن و قبح و باید و نبایدهای عقلی، بلکه حتی ادراکات عملی دیگر و بایدها و نبایدهایی که ممکن است اخلاقی نباشند^۱ نیز ضرورتاً از مقوله اعتبار نیستند. بنابراین، نباید زیر بار این مغالطه رفت که هر آنچه باید و نباید است، اخلاقی است. از طرف دیگر، اخلاقیات هم منحصر در بایدها و نبایدها نیستند. در بحث احکام عقل نظری و عملی از سلسله مباحث فلسفه علم اصول به تفصیل آورده‌ایم که ادراکات عقل عملی اعتباری نیستند و از این‌رو، رابطه ادراکات نظری و عملی مانند رابطه میان ادراکات حقیقی و اعتباری نیست.

۳. ارتباط تولیدی میان ادراکات حقیقی و اعتباری

میان ادراکات حقیقی و اعتباری انواع روابط را می‌توان تصور کرد؛ برای مثال در مورد اعتباریات می‌توان گفت: جمله «هر اعتباری متقوم به قصد است»، به طوری که اگر در جایی اعتباری بیابیم، فوراً نتیجه می‌گیریم که در پس آن قصدی وجود داشته است. «وجود قصد» یک حقیقت است که از تحقق این اعتبار قابل تحصیل است. بنابراین، می‌توان گفت که میان ادراکات حقیقی و اعتباری نوعی ارتباط برقرار است، به طوری که از اعتباریات، برخی ادراکات حقیقی (از طریق ملازمه) قابل تحصیل و کشف‌اند.

اما نکته این‌جاست که کشف و تحصیل فوق‌نه از مفاد اعتبار، که از نفس اعتبار به دست آمده است. مرحوم علامه طباطبایی (ره) هرگونه ارتباط میان ادراکات حقیقی و اعتباری را نفی

۱. مانند فرمان شخص فرمانده به سرباز که ضرورتاً اخلاقی نیست، بلکه صرفاً باید و نباید است.

نمی‌کنند - زیرا ممکن است که میان حقیقت و اعتبار انحرافی روابط واقعی وجود داشته باشد - بلکه تنها «ارتباط تولیدی» میان این دو ادراک را منکر هستند. هرچند مقصود ایشان از اصطلاح «ارتباط تولیدی» به‌خوبی روشن نیست و به تحلیل آن پرداخته‌اند. (همان، ۲۸۹) اما آنچه از مجموع مکتوبات مرحوم علامه طباطبائی و شهید مطهری در این قسمت به‌دست می‌آید آن است که مقصود، ارتباط منطقی میان این دو نوع ادراک است. به این معنا که از مفاد اعتبار، مفاد یک قضیه حقیقی استنتاج نمی‌شود، همچنین از مفاد یک قضیه حقیقی، مفادی اعتباری به‌دست نمی‌آید. اما همان‌طور که گفته شد، چنین نیست که میان خود اعتبار و حقیقت هیچ رابطه واقعی حکمفرما نباشد؛ برای مثال درجمله «زید شیر است» یک مفاد داریم (شیر بودن زید) که ادعاست، و یک واقعیت، که خود اعتبار است. در واقع، «معتبر» اعتباری است، اما خود اعتبار، اعتباری نیست، بلکه کاری است که انجام گرفته و واقعیت محض است.

در «ارتباط تولیدی» بحث بر سر آن است که آیا میان مفاد قضایای حقیقی و اعتباری ارتباط منطقی وجود دارد یا نه؟

مرحوم علامه طباطبائی و شهید مطهری، هر دو قائل به نفی ارتباط تولیدی هستند، اما به‌نظر می‌رسد که با دو استدلال متفاوت به این نتیجه رسیده‌اند. استدلال علامه این است که چون اعتبار دایرمدار اغراض احساسی اعتبارکننده است نه تابع واقعیت - مثلاً یک روز به دلیل برخی اغراض می‌گوید: «زید موش است» و روز دیگر به دلیل اغراض دیگر می‌گوید: «زید شیر است» - لذا از مفاد یک قضیه اعتباری، یک قضیه واقعی را نمی‌توان نتیجه گرفت، همچنین از مفاد قضایای حقیقی نمی‌توان قضایای اعتباری را استنتاج کرد. به قول ایشان، با تصدیقات برهانی، یک تصدیق شعری را نمی‌توان به اثبات رساند. (همان، ۲۹۰)

۴. استدلال شهید مطهری (ره) بر نفی ارتباط تولیدی

شهید مطهری در تعلیقه مفصل خود بر این قسمت از مقاله ادراکات اعتباری راه دیگری را پیموده‌اند. ایشان فهم سیر فکری در واقعیات را از مبادی تصدیقی استدلال خود می‌دانند و از این جهت به تبیین سیر فکری در حقایق از دیدگاه خود می‌پردازند و ظاهراً اهل منطق نیز همین دیدگاه را دارند. آنچه از این تبیین مورد نظر شهید مطهری (ره) است، نشان دادن این نکته است که اصولاً اعتباریات در سیر فکری میان حقایق نمی‌توانند جایگاهی داشته باشند. سیر و سلوک فکری در ادراکات حقیقی از نظر ایشان، فهم روابط میان مفاهیم است، به این شکل که ذهن در تکاپو برای تبدیل مجهول به معلوم در پی یافتن رابطه واقعی میان دو مفهوم است و عاقبت با واسطه‌شدن یک مفهوم سوم، نتیجه مطلوب، یعنی کشف اصل و نوع رابطه دو مفهوم نخست

به دست می‌آید، برای مثال هنگامی که ذهن درصدد یافتن ارتباط میان دو مفهوم «زید» و «فنا» باشد، به دنبال مفهوم واسطه‌ای (حدّ وسط) می‌گردد که با هر دو مفهوم مورد نظر ارتباط داشته باشد و میان آنها میانجی‌گری کند. پس از آن که ذهن مفهوم واسطه «انسان» را یافت، احساس می‌کند که دو مفهوم به ظاهر بیگانه «زید» و «فنا» با یکدیگر آشنا شده‌اند. لذا قهراً این استدلال شکل می‌گیرد که «زیدانسان است» و «انسان فانی است» پس «زید فانی است».

بنابراین، ارتباط تولیدی در ادراکات حقیقی با این روش به دست می‌آید که روابط واقعی و نفس الامری میان مفاهیم کشف می‌شود. شهید مطهری (ره) در این مورد چنین می‌نویسد:
...پیش روی فکری ذهن بر اساس درک روابط [میان مفاهیم] است و آن روابط، واقعی و نفس الامری است؛ یعنی هر چند فکر یک نوع فعالیت است، ولی این فعالیت، دل‌بخواه و آزاد نیست، بلکه تابع واقع و نفس الامر است و اگر ذهن بلاواسطه یا مع‌الواسطه حکم به تلازم یا تعاند یا تساوی یا اندراج [دو مفهوم] می‌کند از آن جهت است که در واقع و نفس الامر چنین است. (همان، ۲۹۱)

ناگفته پیداست که این ارتباط واقعی و نفس الامری، میان مفاهیم واقعی و مفاهیمی که از اعتباریات اخذ شده‌اند، وجود ندارد و به دلیل همین عدم ارتباط، سیر فکری منطقی از حقایق به اعتباریات و بالعکس، ممکن نخواهد بود. هم‌چنین در قضایای اعتباری، میان موضوعات و محمولات به هیچ روی ارتباط واقعی وجود ندارد؛ برای مثال در قضیه اعتباری «زید شیراست»، کدام رابطه نفس الامری میان «زید» و «شیر» را می‌توان مشاهده کرد. آنچه در این قضیه قابل مشاهده است یک ادعای خلاف واقع، برای ترتیب آثاری است که برخی خواسته‌ها و نیازهای اعتبارکننده را فراهم می‌کند. استاد شهید در این باره چنین می‌گوید:

در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس الامری ندارد و لهذا زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست.

نتیجه قهری این تحلیل عدم امکان استنتاج قضایای اعتباری در استدلال‌هایی است که مقدمات آنها را قضایای حقیقی تشکیل داده‌اند، هم‌چنین است عدم اثبات قضیه‌ای حقیقی و واقعی از دلیلی که مقدمات اعتباری در آن راه یافته‌اند؛ برای مثال از گزاره‌های بدیهی که در فلسفه بدانها اتکا می‌شود، مانند «استحالة تقدّم شیء بر نفس» و «استحالة ترجیح بلامرجح»، «استحالة تقدّم معلول بر علت»، «استحالة تسلسل علل» و ... نمی‌توان در اعتباریات سود جست. در واقع، تمام قضایای فوق به همراه بسیاری از قضایای دیگر شبیه به آنها در اعتباریات، از قضایای

ممکنه به‌شمار می‌روند، هرچند در باب حقایق از محالات به حساب آیند. این نتیجه قهری در نوشته استاد شهید به تصریح آمده است:

درمورد علت و معلول اعتباری و شرط و مشروط اعتباری و عرض و موضوع اعتباری و کل و جزء اعتباری به هیچ یک از این اصول و قواعد نمی‌توان توسل جست، زیرا در اعتباریات «تقدم شیء بر نفس» و «ترجیح بلامرجح» و «تقدم معلول بر علت» و ... محال نیست و «انتفای کل با انتفای جزء» ... ضروری نیست و «جعل ماهیت» ... نامعقول نیست.

البته نباید چنین پنداشت که اگر بدیهیات فوق در فضای اعتباریات قابل تغییرند، پس سیرفکری در اعتباریات بدون مقیاس است و در این وادی هرج و مرج حکومت می‌کند. شهید مطهری (ره) در پایان مبحث ارتباط تولیدی، همگان را به این نکته متذکر می‌شود که حرکت فکری در اعتباریات تابع یک مقیاس پایدار و واحد به نام «عدم لغویت» است، چرا که فرض و قرارداد میان موضوع و محمول در قضایای اعتباری برای وصول به هدف و غایتی است که اعتبارکننده در نظر گرفته است و قصد دارد که از طریق این اعتبار به آن هدف و غایت دست یابد. به گفته استاد شهید:

[هر اعتبارکننده‌ای] که چیزی را اعتبار می‌کند غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول به آن هدف را مقصد قرار می‌دهد و اگر چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد ممکن نیست که عین همان قوه اعتبارکننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به آن مقصد دور کند، پس یگانه مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات، همانا مقیاس لغویت و عدم لغویت است. (همان، ۲۹۳)

۵. نقد استدلال علامه طباطبائی و شهید مطهری

نظریه عدم ارتباط تولیدی میان حقایق و اعتباریات را از منظرهای گوناگون می‌توان نقد کرد که به ترتیب به آنها خواهیم پرداخت.

نقد اول

اولین نقد را با بیان یک نکته ارتكازی شروع می‌کنیم: اگر چنین اعتبار شود که «همه مردم باید از شهر خارج شوند» و بدانیم که «زید جزء مردم شهر است»، حتماً نتیجه می‌گیریم که «زید باید از شهر خارج شود». یا اگر چنین قرارداد شود که «باید نسبت به همه دانشمندان اکرام صورت گیرد» و گزاره دیگری نیز با این مفاد داشته باشیم: «زید دانشمند است»، آیا گزاره «باید نسبت به زید اکرام صورت گیرد»، نتیجه منطقی دو گزاره اعتباری و حقیقی گذشته نیست؟ در

واقع، اگر ما قدرت نقد تحلیل شهید مطهری (ره) را هم نداشته باشیم، اما باور داریم که این نتیجه، کاملاً یک استنتاج منطقی از آن دو گزاره پیشین است و این دو استنتاج به هیچ‌روی از استنتاج گزاره «زید فانی است» از دو گزاره «زید انسان است» و «انسان فانی است» ضعیف‌تر نمی‌باشند. این مطلب واضح است که عقل، همان‌طور که در استدلال سوم اجازه استنتاج «زید فانی است» را می‌دهد، در استدلال اول و دوم نیز تولید نتیجه «باید زید را اکرام کرد» و «زید باید از شهر خارج شود» را معقول می‌داند، چرا که این نتیجه را مستند به دو گزاره مقدماتی آنها می‌داند.

البته علامه در متن کتاب اصول فلسفه، در عبارتی چنین آورده‌اند:

ممکن است این معانی وهمیه را اصل قرار داده و معانی و همیه دیگری از آنها بسازیم و به‌واسطه ترکیب و تحلیل، کثرتی در آنها پیدا شود. (سبک مجاز از مجاز) (همان، ۲۹۱)

این عبارت را شهید مطهری (ره) توضیح نداده، اما ممکن است که منظور مرحوم علامه همان نکته استنتاج منطقی باشد که بدان اشارت رفت، هرچند تعبیر «سبک مجاز از مجاز» موهم این معنا است که استنتاج میان اعتباریات به‌صورت منطقی صورت نمی‌پذیرد. اما به هر حال، ارتکاز گفته شده را می‌توان به عنوان پاسخی نقضی بر نظریه عدم ارتباط تولیدی میان حقایق و اعتباریات به‌شمار آورد، و چنین به‌نظر می‌رسد که این نقض بدون پاسخ باشد، چرا که استدلال در باب الزامات از قبیل قیاس شکل اول است، و نمی‌توان با چوب «سبک مجاز از مجاز» آنها را از صف استدلال‌های منطقی راند. هم‌چنین نمی‌توان این نقض را به‌عنوان یک امر بنایی، بنا بر مبنایی خاص دانست، زیرا نمی‌توان انکار کرد که از دو مقدمه «هر عالمی باید اکرام شود» و «زید عالم است»، قهراً نتیجه «باید زید اکرام شود» به‌دست می‌آید. از این‌رو، بنا بر هر مبنای پذیرفته‌شده‌ای در علم منطق، باید به تحلیل استدلال‌های اقامه شده بر عدم ارتباط تولیدی میان حقایق و اعتباریات همت گماشت.

تحلیل استدلال‌های اقامه شده

به‌نظر می‌رسد که اشکال استدلال‌های مذکور را بایستی در تحلیل مدل تفکر منطقی - که شهید مطهری ارائه داده است - جست‌وجو کرد و سپس در مقام حل آن برآمد. آیا استدلال‌های منطقی - چنان که شهید مطهری می‌گوید - فقط در جایی است که میان مفاهیم ارتباط نفس‌الامری باشد؟ به‌نظر چنین نمی‌آید و گمان می‌رود که شهید مطهری قیاسی را مد نظر داشته که مقدمات آن مضمون الصدق بوده‌اند؛ یعنی صدق آنها تضمین

شده است. حال آن که در قیاس‌هایی که مقدمات کاذب دارند نیز می‌توان استدلال منطقی را مشاهده کرد. در واقع، اگر مدل ارائه شده شهید مطهری پذیرفته شود، لازمه غریب و نپذیرفتنی آن خلط منطق صورت با برهان - در اصطلاح منطق اسلامی - خواهد بود. کار منطق در همه موارد ارائه نتیجه صحیح و مطابق با واقع نیست، بلکه تنها بخشی از منطق (فن برهان) این وظیفه را به عهده دارد، که در آن فن ناگزیر باید مقدمات، مضمون الصدق باشند و ضرورت و کلیت و دوام را نیز دارا باشند. اما اصولاً آنچه منطق عهده‌دار آن است، ارائه رابطه میان مقدمات و نتیجه است؛ یعنی به ما می‌گوید که ضرورتاً بین این مقدمات و این نتیجه ارتباطی موجود است یا خیر، و این که از بطن دو گزاره مقدماتی چه گزاره‌ای در نفس الامر و به لحاظ عقلی به‌عنوان نتیجه بیرون می‌آید. از این نظر در منطق، نظری به صدق یا عدم صدق مقدمات نیست و تمام توجه تنها به تلازم میان مقدمات است، مگر در کتاب برهان که به صدق مقدمات نیز توجه خاصی اعمال می‌شود.

از این نظر می‌توان کار منطق صورت را با ریاضیات یکی دانست؛ برای مثال در استدلال «زید انسان است» و «انسان فانی است» پس «زید فانی است»، اگر گزاره کبر، یعنی «انسان فانی است»، کاذب باشد، باز نتیجه «زید فانی است» از آن مقدمه کاذب حاصل است، چرا که در هر حال، این گزاره نتیجه و ثمره منطقی همان مقدمات است، هرچند آن مقدمات نادرست باشند؛ یعنی ممکن است در دنیای واقع میان «زید» و «فنا» هیچ رابطه‌ای نباشد، ولی به‌صورت قضیه شرطیه اگر دو مقدمه «زید انسان است» و «انسان فانی است» پذیرفته شود، لازمه منطقی آنها «زید فانی است» خواهد بود و کار منطق صورت، کشف همین تلازم‌هاست.

شاهد انکارناپذیری که برای رد اختصاص استدلال منطقی به گزاره‌های حقیقی و مطابق با واقع می‌توان مطرح کرد، «برهان خلف» است که در آن از نادرستی نتیجه به نادرستی مقدمات پی‌برده می‌شود. این شاهد به‌خوبی نشان می‌دهد که حرکت منطقی همیشه به دنبال کشف رابطه و تلازم میان دو دسته از قضایاست، هرچند آن قضایا کاذب باشند. در قضایای کاذب ممکن است هیچ‌گونه رابطه نفس الامری بین موضوع و محمول وجود نداشته باشد.

از این رو، اثبات می‌شود که اعتباری بودن یک گزاره نمی‌تواند دلیلی بر کنار گذاردن آن از استدلال منطقی باشد - چنان که شهید مطهری (ره) می‌گوید:

«در اعتباریات [چون] همواره روابط موضوعات و محمولات وضعی و قراردادی و

فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری بایک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم

اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس الامری ندارد، لهذا زمینه تکاپو و جنبش عقلانی

ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست (همان، ۱۵۷) - چرا که در سیر منطقی باید

تلازم میان مضمون مقدمات را در نظر گرفت و این تلازم در گزاره‌های اعتباری نیز یافت می‌شوند.

بنابراین، به نظر می‌رسد این که مطلق رابطه منطقی و تولیدی میان گزاره‌ها را با برهان به اصطلاح خاص یکی بینگاریم، نوعی خلط است. شهید مطهری در پاورقی‌های اصول فلسفه کلا بحث حرکت منطقی را با برهان به اصطلاح خاص پیوند زده‌اند. در ذیل این عنوان که «ادراکات حقیقی چگونه ارتباط تولیدی پیدا می‌کنند؟» بعد از آن که حرکت منطقی را براساس روابط نفس الامری بین مفاهیم تبیین کرده‌اند، گفته‌اند:

محققین منطقیین در فن برهان منطق در مقام تحقیق آن‌که در مقدماتی که در برهان به کار برده می‌شود بین موضوع و محمول چگونه رابطه‌ای باید برقرار باشد تا بتواند در نتیجه ذهن را به کشف یک رابطه واقعی و نفس الامری برساند - شرایطی را ذکر کرده‌اند و از همه مهم‌تر سه شرط ذاتیت، ضرورت و کلیت و البته از هر یک از این شروط معنای خاصی را در نظر گرفته‌اند که در کتاب برهان مسطور است - آنچه برای مطلب فعلی ما لازم است همین‌قدر است که فکر منطقی و سیر و سلوک برهانی متکی بر روابط واقعی محتویات ذهن است ... و اما تفصیل چگونگی این روابط را از فن برهان منطق باید جست‌وجو کرد. (همان، ۲۹۱)

تذکر یک نکته

نکته‌ای که در این مقام گفتنی است آن است که شهید مطهری چون استدلال منطقی را حرکت ذهن در میان مفاهیم و یافتن مفهوم حد وسط می‌داند - نه در میان افعال گفتاری که شرح آن خواهد آمد - لذا باید این حرکت را در اعتباریات نیز قابل جریان بدانند، چرا که در قضیه اعتباری مفهوم موضوع و محمول وجود دارد و نسبت میان آنها نیز برقرار است. گرچه کسی که ادعا می‌کند «زید شیر است» این ادعا را به انگیزه‌ای غیر از حکایت واقع بیان می‌کند، اما در نهایت، مفهوم موضوع و محمول و نسبت میان آنها وجود دارد ولو این که این نسبت خلاف واقع باشد. بنابراین، حرکت میان آنها هم باید بدون اشکال باشد. مطلبی که در تأیید این مدعا می‌توان برعهده آن متفکر شهید نهاد، مبنای صحیح و مورد قبول ایشان در باب اعتباریات است که اعتباریت را وصف قضیه می‌دانند نه مفهوم. از این رو، چون هیچ «مفهومی» فی حد ذاته اعتباری نیست، باید حرکت منطقی میان اعتباریات را نیز ایشان بپذیرند. توضیح مطلب آن که «اعتباریات» در اصطلاح دقیق مرحوم علامه و به تبع ایشان شهید مطهری، تطبیق یک مفهوم بر غیر مصداق واقعی آن است. در این صورت نه در مفهوم بما هو مفهوم، تصرفی می‌شود و نه در مصداق بما هو هو، بلکه تصرف، در تطبیق مفهوم بر غیر مصداق است: مفاهیم، ذاتاً از

مصادیق واقعی خودشان حکایت می‌کنند، ولی ما در ظرف اعتبار مفهومی را بر غیر مصداقش تطبیق می‌کنیم؛ برای مثال می‌گوییم: «زید شیر است» و در این صورت، مفهوم «شیر» را بر غیر مصداقش حمل کرده‌ایم.

این مطالب را شهید مطهری خود قبول دارد و بلکه به بهترین وجهی تقریر کرده است. (همان، ۲۸۸) حال سخن این است که اگر در اعتباریات در نفس مفهوم تصرفی نمی‌شود و اگر در استدلال منطقی، حرکت در میان خود مفاهیم است، در این صورت، چرا در اعتباریات این حرکت میسور نباشد؟

۶. استدلال منطقی در اعتباریات: ورود یک اشکال

شاید نظر مرحوم علامه و شهید مطهری در باب عدم حرکت منطقی در اعتباریات به اشکال دیگری بوده است که در باب اعتبارات رخ می‌نماید. در قضایای حقیقی هنگامی که با سیر منطقی، رابطه ضروری دسته‌ای از مقدمات و گزاره نتیجه کشف می‌شود، فایده این کشف اذعان به صدق نتیجه است. در واقع، هنگامی که صدق گزاره‌های مقدماتی پذیرفته شد، صدق گزاره نتیجه ضرورت پیدا می‌کند و اذعان و تصدیق به گزاره نتیجه، همان ثمره‌ای است که استدلال‌کننده به دنبال آن است؛ یعنی کشف یک واقعیت و اذعان به آن. اما اگر قضیه‌ای اعتباری مانند «زید شیراست» را با قضیه دیگری مانند «شیر یال و کوپال دارد» همراه کنیم و نتیجه «زید یال و کوپال دارد» را به دست آوریم، این نتیجه به چه کار می‌آید؟ چرا که می‌دانیم یکی از دو قضیه مقدمه، اعتباری است و در مقام اذعان به صدق نتیجه و کشف یک واقعیت نیستیم. در واقع، هرچند ممکن است در باب اعتباریات نیز حتی تا ده‌ها مرحله حرکت منطقی انجام پذیرد و لوازم متعدد یک اعتبار کشف شود، چون خود اعتبار حکایت از واقع نمی‌کند، گزاره نتیجه نیز کشف از واقعیت نخواهد کرد. پس تنها فایده‌ای که برای ترتب منطقی گزاره نتیجه متصور است این است که این گزاره از سوی اعتبارکننده اولیه معتبر باشد. اما آیا می‌توان جعل و اعتبار گزاره نتیجه را به عهده اعتبارکننده گذارد و به او اثبات کرد که این گزاره را نیز اعتبار کرده است؟ به عبارت دیگر، آیا نتیجه مقدمات اعتباری، یک گزاره اعتباری از سوی اعتبارکننده مقدمات خواهد بود و لازمه یک مضمون اعتباری هم، اعتباری از سوی معتبر آن مضمون به‌شمار می‌رود؟ اگر پاسخ پرسش‌های فوق منفی باشد، حرکت منطقی در اعتباریات منفی خواهد بود چون برخلاف واقعیات، در اعتباریات، نتیجه قیاس را نمی‌توان به معتبر نسبت داد و گفت معتبر، این نتیجه را نیز اعتبار کرده است. بنابراین، اشکال فوق می‌تواند بیانی برای عدم جریان استدلال منطقی در اعتباریات باشد. منتها ناگفته پیداست که این بیان مبتنی بر این است که نتوان گفت نتیجه یک

قیاس در اعتباریات، خود یک اعتبار است. در بند ۷ به تفصیل نادرستی این بیان را بازخواهیم گفت. به گمان ما «اعتبار» حاصل در نتیجه را می‌توان به عهده معتبر گذاشت.

مثالی که برای این بحث در علم اصول می‌توان یافت، اصول مثبت است که لوازم عقلی اصول عملیه به‌شمار می‌روند. در مورد حجیت مثبتات امارات در میان اصولیان اختلاف نظر وجود دارد، اما عمدتاً بر عدم حجیت مثبتات اصول عملیه متفق‌اند. پرسشی که درباره عدم حجیت اصول مثبت مطرح می‌شود این است که اگر مفاد اصل عملی، اعتبار شارع است، چرا نمی‌توان لوازم آن را اخذ کرد؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که در مورد اصول عملیه حجیت اثباتی محدود است؛ یعنی (چنین مطرح می‌شود که) اعتبارکننده، یعنی شارع مقدس فقط همان مفاد اصل را حجت دانسته نه لوازم آن را، و از این نظر حجیت به خود مضمون اعتبار شده محدود شده است. در واقع، در این موارد خود اعتبار محدود است نه این که اعتبار نامحدود باشد و لوازم آن مورد قبول و حجیت واقع نشود، اما در مورد اعتباریات به‌طور کلی این بحث ثبوتی قابل طرح است که اگر اعتباری صورت پذیرفت و لازمه آن به لحاظ منطقی مضمون دیگری بود، آیا مضمون دوم هم مورد اعتبار است؟ به عبارت دیگر، آیا اعتباریت مقدمات به نتیجه هم سرایت می‌کند؟

برخی این پرسش را چنین پاسخ می‌دهند که هرچند اعتبار محدود و مقید نیست اما تنها برخی از اثرات و لوازم آن مورد قبول است؛ یعنی برای اعتبار غیرمقید و نامحدود تنها اثرات محدود را قائل می‌شویم؛ برای مثال در اعتبار «زید شیر است»، هرچند اعتبار نامحدود و بدون قید است؛ یعنی «زید» در تمام جهات «شیر» دانسته شده است، اما پس از اعتبار تنها برخی از خصوصیات «شیر» را برای «زید» قائل می‌شویم.

اما این پاسخ نمی‌تواند مفردی از اشکال مورد بحث باشد، چرا که وقتی «زید» فردی از «شیر» شمرده شد، دیگر نمی‌توان گفت که هم فردی از «شیر» است و هم فردی از «شیر» نیست. اگر لازمه «شیر» بودن دارابودن یال و کوپال باشد نمی‌توان این لازمه را نادیده گرفت. در واقع، وقتی معتبر می‌گوید: «زید شیر است»، اگر به درستی بداند که چه می‌گوید و اعتبار او هم مقید نباشد، باید بپذیرد که در ظرف اعتبار «زید» خصوصیات شیر را داراست.

۷. تحلیلی دیگر از حرکت منطقی

شاید بتوان قیاس منطقی را به شکل دیگری تحلیل کرد. ممکن است بگوییم در قیاسات و استدلالات منطقی، حرکت بین مفاهیم صورت نمی‌پذیرد، بلکه از برآیند دو تصدیق، تصدیق دیگری نتیجه گرفته می‌شود؛ یعنی حرکت در میان افعال گفتاری صورت می‌گیرد. تصدیق، فعل

و کاری است که تصدیق کننده انجام می‌دهد و دو تصدیق (که دوفعل است) تصدیق سوم را (فعل سوم را) نتیجه می‌دهد. در واقع، این تحلیل تلازم را میان دو فعل گفتاری می‌بیند نه صرفاً بین مفاهیم. تصدیق صرفاً کشف معنا نیست، بلکه فعل و کاری است که تصدیق کننده^۱ انجام می‌دهد. هم‌چنین «الزام» یک فعل است که دو مرتبه متأخر از مفاهیم است؛ یعنی اگر لفظ در معنا افنا شود مفهوم حاصل می‌شود، اما هنوز الزام صورت نگرفته و برای حصول آن مقدمه‌ای دیگر - که اراده جدی باشد - لازم است. این نکته قابل تذکر است که در تحلیل یاد شده، هر فعل گفتاری مورد نظر نیست، بلکه باید تک‌تک افعال گفتاری را ملاحظه کرد و ممکن است تنها در برخی از آنها این حرکت منطقی صورت پذیرد. در هر صورت، در مورد این مدل آن‌چه به اجمال می‌توان گفت آن است که حرکت منطقی میان تصدیقات انجام می‌شود؛ یعنی میان دو تصدیق که منجر به تصدیق سوم شده و آن را نتیجه می‌دهد.

به نظر می‌رسد که این تحلیل - هر چند تاکنون ظاهراً از سوی منطقیان ارائه نشده است - ولی تحلیل قابل قبولی است، چرا که هدف منطقی صرفاً رسیدن به معنا نیست و در تصدیقات و حتی الزامات، شخص گوینده به «معنا» مقصور نمی‌ماند، بلکه همراه آن مراد جدی هم خواهد داشت و داشتن مراد جدی به معنای شرکت در یک فعل گفتاری است، چه از نوع اخبار باشد و چه از نوع انشا با اقسام مختلف آنها.

در واقع، اگر سخن منطقدانان در تحلیل حرکت منطقی بین مفاهیم صحیح هم باشد، با تحلیل مورد نظر منافات ندارد، زیرا در منطقی بحث باید فراتر از مفهوم رود و افعال تام را نیز شامل شود؛ یعنی افعال گفتاری که مراد جدی هم در آن وجود دارد نه صرف مفاهیم و معانی، بلکه گوینده هیچ کاری روی آن صورت نداده است. لذا اگر کسی تصدیق کرد که «زید انسان است» و «انسان فانی است» باید تصدیق کند که «زید فانی است».

اشکال تحلیل فوق

تنها مشکلی که در مقابل این نظریه می‌توان فرض کرد این است که فعل گفتاری مانند انشا و تصدیق و اخبار کاری اختیاری است که آگاهی و اراده می‌خواهد و از طرفی، در بسیاری از اوقات انسان به لوازم کلام خود آگاهی ندارد و از این رو، نسبت به لوازم، تصدیق یا الزامی نخواهد داشت، پس چگونه می‌توان از دو الزام یا دو تصدیق الزام یا تصدیق سوم را

۱. منظور از «تصدیق» در این جا تصدیق خبری و گفتاری است نه آن‌چه قسیم تصور است، زیرا تصدیقی که قسیم تصور است و علم به حساب می‌آید، از آن جهت که تصدیق است فعل نیست، گرچه ملازم با فعل است (حکم به نسبت).

نتیجه گرفت؟

برای نمونه در بحث حجیت لوازم امارات، این بحث مطرح شده است که اگر کسی به قضیه‌ای اخبار کرد و آن قضیه یک لازمه منطقی داشت، آیا اخبار به آن قضیه اخبار به لوازم آن هم نخواهد بود؟ ثمره جالب اصولی این مسئله، اثبات حجیت مثبتات امارات از ساده‌ترین راه ممکن است. در واقع، اگر اماره‌ای بر مضمونی قائم شود که آن مضمون لازمه‌ای منطقی دارد، آیا می‌توان گفت که اماره بر آن لازمه منطقی نیز قائم شده است؟ برای مثال اگر خبر واحدی بر حلال بودن گوشت یک حیوان قائم شود و لازمه منطقی این حلیت، حلال بودن حیوان دیگری باشد، آیا این لازمه حجت است؟ ناگفته پیداست که اگر اماره قائم بر یک مضمون، اماره بر لازمه آن نیز باشد، در این صورت، آن لازمه، مصداقی جدید برای خبر واحد حجت است.

برخی اصولیان مانند محقق خویی (ره) استدلال مشهور در لوازم امارات را قبول نکرده و می‌گویند: اخبار یا الزام به یک مضمون همیشه اخبار یا الزام نسبت به لوازم آن نیست. لذا چنین قائلند که تنها مواردی از حجیت لوازم امارات مورد قبول است که در آن، خود «لازم» مصداق جدیدی از اماره باشد؛ یعنی خود، اماره‌ای جدید باشد. ایشان تصریح می‌کند که این نظریه پذیرش کلام سایر اصولیان در حجیت مثبتات امارات نیست، چرا که در این موارد موضوع جدیدی برای اماره درست شده است نه این که لازمه اماره قبلی حجت شده باشد.

به هر حال، اگر نسبت به یک مضمون اخبار، تصدیق، اعلام و الزام - که فعل‌های گفتاری‌اند - صورت گرفت، و بنا بر فرض با ده‌ها رابطه منطقی فهمیده شد که از بطن مضمون اول مضمون دیگری از اخبار، تصدیق، اعلام یا الزام و یا ... بیرون آمد، آیا اخبار یا ... به مضمون اول اخبار یا ... به مضمون دوم نیز خواهد بود؟ البته در این نکته بحثی نیست که در برخی اوقات چون متکلم متوجه لازمه تصدیق، یا الزام خود نیست، لذا نسبت به لازمه، تصدیق یا الزام فعلی نخواهد داشت - چنان که محقق خویی (ره)، و هم‌فکران ایشان تصریح می‌کنند که اخبار یا الزام به یک مضمون، همیشه به معنای اخبار یا الزام نسبت به لوازم آن مضمون نیست، اما با این حال، آیا نمی‌توان لازمه یک الزام را به عهده ملزم گذارد؟ به این معنا که اگر شخص الزام‌کننده متفطن لازمه آن بود، حتماً این الزام را هم می‌داشت؟

در پاسخ به اشکال فوق باید گفت که در استدلال‌های منطقی ظاهراً این جهت مهم نیست که آیا استدلال‌کننده تصدیق یا الزام بالفعل دارد یا نه، بلکه باید گفت هر کس - مثلاً - تصدیق کند «زید انسان است» و هم‌چنین تصدیق کند که «انسان فانی است» باید به نتیجه «زید

پیشانی قضیه‌ای کسی

فانی است» نیز تصدیق داشته باشد. اما تصدیق بالفعل نسبت به نتیجه یا عدم آن از سوی گوینده چندان معتبر نیست. در واقع، منطقی این معیار را به دست می‌دهد که «دو تصدیق اول ملازم با تصدیق سوم است»؛ یعنی باید تصدیق سوم هم به عمل آید، اعم از این که بالفعل تصدیقی وجود داشته باشد یا نه. حال اگر کسی به منتج بودن قیاس آگاهی نداشته باشد، آیا قیاس منتج نیست؟ منتج بودن قیاس درست مانند آن است که بگوییم دو فعل گفتاری خاص باید فعل گفتاری سوم را ایجاد کند، خواه متکلم آن را به وجود آورد و خواه چنین نشود.

بی‌گمان، در منطقی کار معیاری (Normative) صورت می‌پذیرد و اعتنائی به این جهت نیست که در عالم خارج چه اتفاقی رخ می‌دهد. منطقی می‌گوید - برای مثال - از دو قضیه «زید انسان است» و «انسان فانی است» ضرورتاً نتیجه «زید فانی است» به دست می‌آید و به این جهت توجهی نمی‌شود که در عالم خارج آیا گوینده این نتیجه را گرفته است یا نه.

نتیجه‌ای که از طرح تحلیل دوم در باب استدلال‌های منطقی (حرکت منطقی در میان افعال گفتاری) می‌توان اخذ کرد این است که اگر حرکت منطقی را سیر در افعال گفتاری بدانیم نه مفاهیم، در جایی که اعتبار لازمه‌ای داشته باشد می‌توان آن را به عهده اعتبارکننده گذارد، به این شکل که به او گفته می‌شود که اگر به مضمون کلام و لوازم آن توجه داشته باشد، حتماً نسبت به آنها نیز باید اعتبار داشته باشد. گفتنی است پیش از التفات، شخص معتبر نسبت به لوازم، اعتبار به حمل شایع ندارد و حتی ممکن است پس از التفات نیز به حمل شایع اعتباری را صورت ندهد، اما طبق بیان گفته شده می‌توان این اعتبار را به عهده او گذشت؛ یعنی یک سری از افعال گفتاری را می‌توان به نحو «لو» (اگر) بر عهده متکلم و معتبر گذارد. ناگفته پیداست که این بحث در لوازم غیر بین مطرح می‌شود و لوازم بین حتماً مورد اعتبار اعتبارکننده خواهند بود و اعتبارکننده حتی نمی‌تواند نسبت به آنها غفلت داشته باشد تا چه رسد به این که آنها را اعتبار نکند.^۱

در هر حال، در صورت پذیرش این مدل - که با مدل اول منافاتی ندارد و می‌تواند به

۱. برخی اصولیان معاصر برای رد تلازم عقلی بیان وجوب مقدمه و ذی‌المقدمه، به قهری و غیراختیاری بودن اعتبار وجوب مقدمه اشاره کرده‌اند و چنین پنداشته‌اند که معنای تلازم عقلی میان این دو وجوب، آن است که معتبر باید به صورت اجباری و بدون اختیار وجوب مقدمه را نیز اعتبار کند، در حالی که اعتبار نمی‌تواند به صورت جبری صورت پذیرد، زیرا جعل اعتباری یک فعل اختیاری است. (الرافد، ۴۰) با تحلیل یاد شده در متن آشکار می‌شود که تعبیری چون «قهری» و «غیراختیاری» در مورد این گونه اعتبارات بی‌معناست و مقصود کسانی که قائل به تلازم عقلی وجوب مقدمه و ذی‌المقدمه‌اند آن است که اگر معتبر از جعل ذی‌المقدمه غرضی داشته است برای حصول آن غرض باید وجوب مقدمه را نیز اعتبار کند، چه در غیر این صورت به نقض غرض گرفتار آمده و چنین کاری از حکیم محال است.

موازات مدل اول حرکت کند و با مدل دوم تنها تفسیر ما از کار منطقی متفاوت خواهد شد - سخن مرحوم علامه و شهید مطهری در عدم حرکت منطقی میان حقایق و اعتباریات استبعاد بیشتری پیدامی‌کند، زیرا همان حرکت و نتیجه‌گیری که در باب تصدیقات جاری می‌شود، در باب الزامات نیز صورت می‌پذیرد، لذا - مثلاً - الزام «هر دانشمندی را احترام کن» به علاوه قضیه «زید دانشمند است» الزام «زید را احترام کن» را نتیجه می‌دهد، چون اعتباریات نیز افعال گفتاری هستند^۱ و دوفعل گفتاری خاص، فعل گفتاری سوم را نتیجه می‌دهند. در واقع، با تحلیل مورد نظر، قرابت میان حرکت منطقی در باب حقایق و حرکت منطقی در باب اعتباریات، آشکارتر می‌شود. البته ادعای ما این نیست - و دلیلی هم بر آن اقامه نشده است - که هر آن‌چه در تصدیقات جاری است در اعتباریات نیز جریان دارد، اما بی‌گمان، ارتکازی که در باب اعتباریات داشتیم، بنابراین تحلیل، به حرکت در میان تصدیقات بسیار نزدیک‌تر می‌شود، چون چه در باب تصدیقات و چه در باب اعتباریات، این افعال گفتاری هستند که با یکدیگر جمع و ترکیب می‌شوند و فعل گفتاری سوم را نتیجه می‌دهند.

۸. عدم ارتباط میان حقایق و اعتباریات: بیان علامه طباطبائی

در متن کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، مرحوم علامه طباطبائی تصریح یا اشاره‌ای به دلیل شهید مطهری بر عدم ارتباط تولیدی میان حقایق و اعتباریات نمی‌کند و به جای آن دلیل دیگری در متن مشاهده می‌شود که در صورت پذیرش استدلال شهید مطهری از سوی مؤلف، می‌توان این دلیل را به عنوان دلیل دیگر مرحوم علامه بر عدم ارتباط تولیدی به حساب آورد. مرحوم علامه می‌فرماید:

این ادراکات و معانی چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطق، یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد. (همان، ۲۹۰)

مقصود مرحوم علامه (ره) این است که چون احساسات انسانی در معرض تغییر و تحول

۱. این سخن در مورد اعتباریاتی که به وسیله الفاظ یا اعمال ابراز می‌شوند، صادق است. اما خود اعتبار بما هو اعتبار، فعلی نفسانی است و حتی لزوماً مبرز نمی‌خواهد. منتها به نظر می‌رسد اعتبار بدون ابراز لغو است. اگر کسی اعتبار «بایستی» را که مرحوم علامه در هر فعل اختیاری قائل است، بپذیرد، در این صورت، اعتباری یافته‌ایم که مبرز نمی‌خواهد، چون شخص برای خودش اعتبار می‌کند نه دیگری، و در عین حال، لغو هم نیست. منتها ما در محل خود به تفصیل استدلال کرده‌ایم که این‌گونه اعتبارات صحیح نیستند.

قرار دارند - و از این رو، ممکن است در زمانی انسانی را شیر و در زمان دیگر موش تصور کنیم^۱ - لذا اعتباریات نیز به دنبال آنها در معرض تغییر و تبدل قرار می‌گیرند و چون اعتباریات دائماً تغییرپذیرند نمی‌توانند با حقایق ارتباط تولیدی پیدا کنند.

پاسخ به استدلال مرحوم علامه

در پاسخ به مرحوم علامه باید گفت که اگر مقدمات و نتیجه این دلیل پذیرفته شود، تنها چیزی که اثبات می‌شود عدم ارتباط تولیدی میان حقایق و اعتباریاتی است که انسان‌ها جعل کرده‌اند. در واقع، دلیل مورد نظر تنها بخشی از اعتباریات؛ یعنی اعتباریات انسانی را شامل می‌شود، نه اعتباریاتی را که شارع مقدس جعل کرده‌اند، چرا که تغییرات گفته شده در اعتباریات جعل شده از سوی شارع قابل تصور نیست. بی‌گمان، اگر احکام شرعی مانند وجوب و حرمت اعتباری باشند (که بنابر نظریه مختار اعتباری نیستند) از سوی خداوند اعتبار شده‌اند و اعتبارات الهی مانند اعتبارات انسانی نیستند که ناشی از احساسات زودگذر باشند، بلکه منبعث از مصالح و مفاسد نفس‌الامری‌اند که تغییرناپذیری صفت ذاتی آنهاست (یعنی با همه شرایط و قیود موضوع). از این رو، خصوصیت دوامی که در برهان لازم است در این نوع از اعتباریات نیز دیده می‌شود، زیرا مقدمات آنها دائمی است.

ناگفته پیداست که چون بحث اعتباریات در حوزه علم اصول و فقه نیز بررسی می‌شود، دلیل اخیر مرحوم علامه بر فرض صحت در این حوزه‌ها عمدتاً مورد و مصداقی پیدا نخواهد کرد.^۲ به علاوه، همه اعتبارات متغیر نیستند. مرحوم علامه خود در مقاله ادراکات اعتباری، اعتباریات رابه دو دسته تقسیم می‌کنند: ۱. اعتباریات عمومی ثابت، مانند اعتبار متابعت علم و

۱. مرحوم علامه در بند شماره ۲ از مقاله ادراکات اعتباری می‌نویسد: این مصادیق تازه (یعنی مصادیق مجازی و اعتباری) دارای این حدود هستند تا جایی که احساسات و دواعی موجودند و با از میان رفتن آنها از میان می‌روند و با تبدل آنها متبدل می‌شوند، چنان که مثلاً می‌توان روزی یک فرد انسان را از روی احساسات ویژه شیر تصور کرد و روزی دیگر به واسطه بروز احساسات دیگری موش قرار داد. پس این معانی قابل تغییر می‌باشند و با تبدل عوامل وجودی خود (احساسات درونی) متبدل می‌شوند. (همان، ص ۱۶۵).

۲. البته در علم اصول با اعتبارات عقلایی هم مواجهیم و اعتبارات در آنجا انحصاری به اعتبارات شرعی ندارد. منتها در مورد اعتبارات عقلایی دو نکته را باید مد نظر داشته باشیم: اولاً، تعداد این اعتبارات نسبت به مجموع اعتبارات فقه و اصول، بسیار اندک است و لذا در متن آورده‌ایم که «عمدتاً» اعتبارات از سنخ اعتبارات زودگذر نیستند. و ثانیاً، اعتبارات عقلایی هم عمدتاً برخاسته از مصالح و مفاسد عمومی هستند و نه صرفاً برخاسته از احساسات زودگذر و لذا اعتبارات عقلا در باب ملک و بیع و شراء و ازدواج و غیره ظاهراً از اعتبارات ثابته‌اند.

اعتباراجتماع و اختصاص. ۲. اعتباریات خصوصی قابل تغییر، مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات. (همان، ۳۱۳)

با وجود این تصریحات، نمی‌توانیم تغییر اعتباریاتی را که ناشی از تغییر احساسات اعتبارکننده است، دلیلی بر عدم حرکت منطقی در کل اعتبارات بدانیم.

بخش دوم

۹. خلط حقیقت و اعتبار در استدلال‌های متکلمان

یکی از موضوعاتی که به عنوان نتیجه بحث پیشین قابل ملاحظه است بررسی ادعای خلط حقیقت و اعتبار در استدلال‌های متکلمان است. شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

«غالب استدلال‌های متکلمین [چنین است] که غالباً حسن و قبح یا سایر مفاهیم اعتباری را دست‌آویز قرارداده و خواسته‌اند از این راه در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند. (همان، ۱۷۳)

حال باید دید که آیا واقعاً چنین خلطی در استدلال‌های متکلمان راه یافته است و آیا این خرده‌گیری به‌جاست یا دانشمندان علم کلام از اتهام مورد نظر بری هستند؟ مدعای ما این است که این خلط در علم کلام وجود ندارد. بهتر است ابتدا استدلال‌های متکلمان و در نهایت، استدلال‌های اصولی که آن‌هم محل بحث است، بررسی شود.

در علم کلام با استدلال‌هایی از این شکل روبه‌رو می‌شویم: «دروغ‌گویی قبیح است»، «قبیح از خداوند امکان صدور ندارد»، پس «امکان ندارد که خداوند دروغ بگوید». نتیجه این استدلال امری واقعی است، اما یکی از مقدمات اعتباری است. قائلان به خلط حقیقت و اعتبار در استدلال‌های کلامی، چنین استدلالی را مغالطی می‌دانند. اما به نظر می‌رسد که ارتکازات در استدلال‌های منطقی قوی‌تر از امثال استدلال فوق نباشد. بی‌گمان، مرحوم علامه و شهید مطهری (ره) بر این مطلب اذعان دارند که می‌توان میان واقعیات و اعتباریات، با لغویت و عدم آن ایجاد ارتباط نمود (همان، ۱۷۴) و لغویت پلی است میان واقع و عالم اعتبار؛ یعنی اگر اعتباری لغو باشد، صدور آن از شخص عاقل محال است، زیرا شخص عاقل از آن نظر که عاقل است کار لغو انجام نمی‌دهد. حال در حسن و قبح نیز شبیه همان مسئله اتفاق افتاده و واسطه میان حقیقت و اعتبار ایجاد شده است و از برکت آن متکلم چنین نتیجه می‌گیرد که فی‌المثل صدور کذب از خداوند محال است. این واسطه در استدلال گفته شده و استدلال‌های مشابه آن یا همان مسئله

لغویت است. یا گزاره «صدور قبیح از خداوند محال است» و امثال آن. متکلم، گزاره «صدور قبیح از خداوند محال است» راممکن است به روش‌های مختلف تأیید یا اثبات کند. (برای مثال نک: لاهیجی: ۱۳۷۲؛ همو: ۱۳۶۴، ۲۴۱) این روش‌ها اعم از این که صحیح باشند یا غلط، بالاخره موجب نمی‌شود که استدلال‌ات متکلمان خلط حقیقت به اعتبار باشد. در واقع، در استدلال‌های متکلمان واسطه‌ای وجود دارد که فی المثل می‌گوید: «خداوند مرتکب پاره‌ای افعال که مورد اعتبار خاص قرار گرفته‌اند (قبیح)، نمی‌شود». این گزاره واقعی و پلی است بین اعتبار «کذب قبیح است» و «کذب از خداوند محال است». ممکن است کسی به صدق این قضیه واسطه اشکال داشته باشد، ولی روشن است که این موجب می‌شود استدلال متکلمان غیر از استدلال فیلسوفان باشد! مقدمات استدلال فیلسوفان هم گاه نادرست است.

نتیجه آن که این قبیل استدلال‌های کلامی خالی از مغالطه به نظر می‌رسند، چرا که حرکت میان مفاهیم در آنها میسر است و نتیجه نیز انتاج یقینی دارد، در واقع، کبرای قیاس (قبیح از خداوند صادر نمی‌شود) پلی است میان حقیقت و اعتبار، چنان که لغویت نیز واسطه میان حقیقت و اعتبار بود و به واسطه آن ادعا می‌کنند که اعتباری خاص از خداوند صادر نمی‌شود.

۱۰. اشکال دیگر شهید مطهری (ره) بر استدلال‌های کلامی

شهید مطهری (ره) در ابتدای کتاب عدل الهی و در ضمن مقدمه چنین اظهار می‌کنند که اساساً اعتباریات در ساحت خداوند متعال وارد نمی‌شوند، چرا که این امور در دایره وصول انسان به کمالات ثانوی طرح می‌شوند. مرحوم علامه نیز در مقاله «ادراکات اعتباری» و «رساله الاعتبارات» بر همین مبنا پافشاری می‌کنند که انسان برای رسیدن به کمال‌های مطلوب خود، اعتباریات را میان خود و آن حقایق واسطه قرار می‌دهد. شهید مطهری در ادامه اضافه می‌کند که در ساحت الهی وجود کمال مطلوب بی‌معناست و در نتیجه، وجود اعتبار برای رسیدن به آن کمال در آن وادی نامفهوم است.

نقد اشکال

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این اشکال در فضایی متفاوت با اشکال اول مطرح می‌شود، چرا که در ایراد اول، حرکت میان مفاهیم و اعتباریات تخطئه شده بود و پاسخ ما این بود که به لحاظ ارتکازی این‌گونه استدلال‌های کلامی، استدلال‌های روشنی به نظر می‌رسند، زیرا در آنها حرکت میان مفاهیم کاملاً میسر است و انتاج یقینی نیز وجود دارد. اما در اشکال دوم یک بحث مبنایی مطرح است که براساس آن وجود اعتباریات در ساحت الهی به طور کلی نفی می‌شود.

به نظر می‌رسد ایراد این نظریه شهید مطهری در آن جاست که حسن و قبح را اعتبار خداوند فرض کرده، سپس آن را از ساحت الهی دور می‌دانند، در حالی که این امور اعتبار انسان‌ها نسبت به فعل خداوند است و آنها با این اعتبارات افعال الهی را ارزیابی می‌کنند. حال آیا انسان‌ها حق این ارزیابی را دارند یا نه، بحث دیگری است، اما در این حقیقت بحثی نیست که اعتبار از سوی انسان نسبت به فعل الهی صورت می‌پذیرد و به واسطه همین اعتبار می‌گوید: دروغ‌گویی از خداوند قبیح است، لذا از آن ساحت مقدس صادر نمی‌شود.

شهید مطهری در موضعی از عدل الهی می‌گوید:

از نظر حکما، اندیشه حسن و قبح و نیکی و بدی کارها در انسان، که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است، اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری ارزش عملی است نه علمی و کشفی و همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوه برای این که به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد ناچار است، به عنوان «آلت فعل» این گونه اندیشه‌ها را بسازد و استخدام نماید. ذات مقدس احدیت که وجود صرف و کمال محض و فعلیت خالص است از این گونه، علیتها و این گونه اندیشه‌ها و از استخدام آنها به هر شکل و هر کیفیت منزّه است. (مطهری: ۱۳۷۵، ۵۶)

در موضعی دیگر گفته‌اند:

حکمای الهی منکر حسن و قبح عقلی نیستند و نظر اشاعره را مردود می‌شمارند، اما محدوده این مفاهیم را حوزه زندگی بشری می‌دانند پس، از نظر حکمای الهی، مفاهیم حسن و قبح در ساحت کبریایی به عنوان مقیاس و معیار راه ندارند، افعال ذات‌باری را با این معیارها و مقیاس‌ها که صد درصد بشری است نمی‌توان تفسیر کرد. (همان)

کلام شهید مطهری (رحمه الله) از جهاتی قابل تأمل است:

اولاً: آنچه ایشان به «حکما» یا «حکمای الهی» نسبت می‌دهند، ظاهراً به لحاظ تاریخی درست نیست. این که حکمای الهی همه و یا حتی غالباً، قائل به اعتباری بودن حسن و قبح باشند، اول کلام است. در مقاله‌ای مستقل برخی کلمات فارابی، بوعلی، خواجه نصیر، وعده‌ای دیگر را بررسی کرده‌ایم و به گمان ما، امارات واقعی بودن حسن و قبح در کلمات ایشان وجود دارد. این که در منطق قضایای حسن و قبح را جزء مشهورات دانسته‌اند، ظاهراً با واقعی و حتی بدیهی بودن این گونه قضایا سازگار است. ملا عبدالرزاق لاهیجی در رساله سرمایه ایمان، به این نکته تصریح می‌کند. (لاهیجی، ۶۱) به علاوه، حتی از مشهورات دانستن حسن و قبح، عیناً نظریه اعتبار نیست و این دقیقه‌ای است که گاه از آن غفلت می‌شود.

ثانیاً، اعتباری بودن حسن و قبح و سایر مفاهیم ارزشی و اخلاقی، خلاف واقع است. این بحث را به تفصیل در فلسفه اخلاق و در درس‌های فلسفه علم اصول، آورده‌ایم.

ثالثاً، حتی براساس مسلک اعتباری بودن حسن و قبح، این که افعال خداوند نتواند موضوع حسن و قبح قرار گیرند، نادرست است، زیرا مقدماتی که شهید مطهری برای نفی اتصاف افعال خداوند به حسن و قبح مطرح می‌کنند مربوط به اعتباری است که ذات باری بخواهد به عمل بیاورد. این‌جا ممکن است گفته شود، خداوندی که کامل است، چه معنا دارد اعتباری را که ابزار توصل به کمال است، ایجاد کند. اما اگر این اعتبار از طرف انسان‌ها صورت گیرد، انسان‌ها هستند که فعل خداوند را «حسن» می‌شمرند. در این صورت، دیگر بیان شهید مطهری محصلی نخواهد داشت. اما چرا انسان‌ها چنین اعتبار می‌کنند: این تابع اغراض آنهاست و اعتبار در این‌جا مثل هراعتبار دیگری صرفاً نباید لغو باشد.

رابعاً، تردیدی نداریم که خداوند «اعتباراتی» دارد و این را احدی نمی‌تواند منکر شود: احکام شرعی تکلیفی و وضعی براساس رأی علامه طباطبائی و شهید مطهری همه از اعتبارات هستند و درست است که این اعتبارات از جانب خداوند درمورد افعال انسان‌هاست نه افعال حق، ولی در عین حال برای نقض آن ادعای کلی شهید مطهری کفایت می‌کند که اعتباریاتی اندیشه‌هایی هستند که فقط موجود ناقص آنها را به عنوان ابزاری برای کمال ثانوی ایجاد می‌کند، در هر حال، این اعتباریاتی از جانب خداوند صورت گرفته و او «معتبر» است.

خامساً، ظاهراً خداوند خود مورد اعتباریاتی است که همه باید بپذیرند؛ برای مثال اموری «ملک» خداوند شمرده شده‌اند، آن هم ملک اعتباری نه ملک تکوینی، چون همه چیز ملک تکوینی خداوند است. مثل سهمی از خمس که در آیه شریفه برحسب ظاهر «لله» و کنار «للسول» اثبات شده است: **واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسہ وللسول ولذی**

القربی (انفال: ۱۴)

براساس نکات فوق، گمان نمی‌کنم بتوان با ادعای شهید مطهری همراهی کرد. و به نظر می‌رسد اتصاف افعال خداوند به حسن و قبح (اتصاف به قبح در ناحیه نفی مثل: محال است خداوند مرتکب قبیح شود) مانعی ندارد. البته این بحث هنوز ریشه‌های اساسی تری دارد، همچون امکان اراده تشریحی ذات کامل نسبت به مخلوقات، و نیز بررسی ماهیت احکام و اعتباریاتی خداوند، که در این‌جا مجال برای بحث از آنها نیست.

۱۱. خلط حقیقت و اعتبار در استدلال‌های اصولی

ادعای خلط حقیقت و اعتبار در معظم استدلال‌های اصولیان را شاید برای اولین بار شهید مطهری مطرح کرده باشد (طباطبائی، ۲۹۳) و چنان‌که در ابتدای این بحث اشاره شد، پس از ایشان مسئله خلط حقیقت و اعتبار در استدلال‌های علم اصول در بسیاری از کتاب‌های اصولی و غیراصولی مکرر آمده‌است و برخی از معرضان نیز این مسئله را مستمسک خوبی برای تضعیف کل بحث‌های رایج در حوزه‌های علمیه یافته‌اند.

در کتاب‌های اصولی در بسیاری از موارد، اعتباری دانستن مسائل اصولی سهل‌ترین راه برای حل مسئله دانسته شده و مشکلات لاینحل را از این راه - که بیشتر به نحو صورت مسئله شبیه است - برطرف کرده‌اند؛ برای نمونه در مسئله شرط متأخر، استعمال لفظ در بیش از یک معنا و اجازه در عقد فضولی، این‌گونه مشکل‌گشایی‌ها را می‌توان مشاهده کرد. با بررسی کامل موضوع می‌توان دریافت که به دلایل متعدد، از راه ادعای اعتباری مسائل اصولی نمی‌توانیم هر محال عقلی را در آنها جاری بدانیم.

ادعای «خلط حقیقت و اعتبار» در مسائل اصولی به گمان ما، ادعای نادرستی است و از جهات مختلفی می‌توان این نادرستی را اثبات کرد. ذیلاً چهار پاسخ به این ادعا را مطرح می‌کنیم:

پاسخ اول: وجوب و حرمت اعتباری نیستند

اولین مانعی که بر سر راه ادعای خلط حقیقت به اعتبار وجود دارد این است که اعتباری دانستن وجوب و حرمت و سایر احکام تکلیفی را همه اصولیان نپذیرفته‌اند. کسانی که قائل به خلط حقیقت و اعتبار در بحث‌های اصولی هستند، بایستی در مرحله قبل، از عهده این بحث مبنایی خارج شده باشند که وجوب و حرمت از امور اعتباری‌اند. در واقع، «وجوب و حرمت» مانند «ملکیت و زوجیت» نیست که بیشتر اصولیان قائل به اعتباری بودن آنها هستند، بلکه مسئله در احکام تکلیفی فرق می‌کند. مبنای برخی اصولیان دقیق‌النظر این است که احکام تکلیفی دارای نوعی واقعیت‌اند و ما نیز در محل خود همین مبنا را پذیرفته‌ایم. به گمان ما، حقیقت حکم اراده و کراهت تشریحی است و اراده و کراهت تشریحی، خود نوعی واقعیت است. حتی براساس مبنایی دیگر در حقیقت حکم هم باز باید حکم را نوعی واقعیت بدانیم. حکم اگر «انشاء‌بداعی جعل داعی» باشد یا حتی «اعتبار ثبوت» باز باید به نوعی دارای واقعیت باشد، چون بنابراین مبنایی، حقیقت حکم امری انتزاعی می‌شود نه اعتباری محض.

کسانی که حقیقت حکم را «اعتبار ثبوت» می‌دانند، اگر بخواهند کلامی گفته باشند که محصلی داشته باشد باید اغراض داعیه بر اعتبار را نیز داخل در حقیقت حکم نمایند و در این صورت، «اعتبار ثبوت به غرض خاص» امری واقعی است نه صرفاً اعتباری. تفصیل این بحث را باید در جای خود جست. به هر حال، واقعی بودن این احکام یا اعتباری بودن آنها بحثی مبنایی است که در جای خود طرح شده است و در این مقام تنها در صدد بیان این نکته‌ایم که اعتباری بودن احکام مبنایی مسلم و پذیرفته شده نزد تمام اصولیان نیست و اثبات اعتباری بودن احکام اولین مشکلی است که فراروی مدعیان خلط حقیقت و اعتبار استدلال‌های اصولی وجود دارد.

پاسخ دوم: تحلیلی بودن بحث‌های اصولی

بسیاری از مباحث اصولی مباحث تحلیلی هستند که خلط ادعا شده در آنها راه ندارد. در واقع، این مباحث از سنخ استدلال‌های منطقی نیستند که بتوان هم‌نشینی حقیقت و اعتبار را در مورد آنها تصور کرد. البته در این گونه بحث‌ها استدلال وجود دارد، اما نه به معنای استدلال قیاسی منطقی، بلکه به معنای بازکردن ارتکاز است و توضیح معانی ارتکازی است که استدلال‌های تحلیلی را شکل می‌دهد. از جمله کسانی که به خوبی به این نکته متفطن شده که بسیاری از مباحث اصولی از سنخ مباحث تحلیلی است، شهید صدر (ره) است که در بحث‌های خارج اصول باب وسیعی را به عنوان مباحث تحلیلی علم اصول گشوده است. (شهید صدر: بحوث فی علم الاصول، ۲۱۷/۱-۳۱۵) بی‌گمان، تمام مباحثی که در مقدمات علم اصول بحث می‌شوند و مرحوم آخوند آنها را در ذیل سیزده عنوان در مقدمه کفایه مطرح کرده است، از همین سنخ‌اند. مباحثی چون حقیقت وضع و اقسام آن، استعمال حقیقی و مجازی و... هم‌چنین مباحث دیگری چون تفاوت اخبار با انشا و ماهیت حکم از همین قبیل‌اند.

گذشته از تحلیل، بسیاری از مباحث دیگر در علم اصول به استظهارات باز می‌گردند که استدلال منطقی عمدتاً در آنها راه ندارد؛ برای مثال بحث استصحاب که قسمت وسیعی از علم اصول را به خود اختصاص داده است مجموعاً به بررسی استظهارات مختلف از روایات نقض یقین بوسیله شک می‌پردازد. هم‌چنین در بحث برائت، عمدتاً یا به استظهار از ادله شرعی بر رفع حکم هنگام شک در تحریم یا وجوب پرداخته می‌شود و یا در صدد کشف حکم عقلی در این موارد هستیم. در بحث حجج نیز در پی یافتن مراد شارع در حجت قراردادن خبر واحد و ظهورات و... هستیم؛ یعنی مفاد الفاظ متونی بررسی می‌شود که گمان می‌رود دلالت بر حجیت این امور دارند. واضح است که بررسی مفاد الفاظ و ظهورات آنها، ارتباطی به بحث خلط حقیقت و

اعتبار ندارد.

البته باید پذیرفت که در خلال برخی مباحث، استدلال‌های منطقی هم مطرح می‌شود - مانند جمع میان حکم واقعی و ظاهری که ادعا می‌شود به اجتماع ضدین یا مثلین بازمی‌گردد - اما بافت کلی مباحث به روش قیاس منطقی مورد تحقیق نیست حتی در بحثی مانند اجتماع امر و نهی که شبهه خلط حقیقت و اعتبار دربارهٔ امثال این مبحث جریان دارد، بیشتر مطالب مطرح شده در آن مباحث تحلیلی است که تحت عنوان مقدمهٔ بحث مطرح می‌شود؛ برای مثال این که آیا متعلق احکام مفاهیم ذهنی هستند یا وجودات خارجی و یا ماهیات بدون قید وجود خارجی و ذهنی؟ البته خود عنوان اجتماع امر و نهی، اگر به این صورت طرح شود که «اجتماع امر و نهی محال است، چون منجر به اجتماع مثلین یا ضدین می‌شود»، شبهه خلط حقیقت و اعتبار در مورد آن روا می‌شود، اما نکته این جاست که اگر کل مباحث علم اصول جست‌وجو شود، به‌ندرت می‌توان این‌گونه استدلال‌ها را دید.

در واقع، اگر از این جهت میان علم اصول و علم کلام مقایسه‌ای را برقرار کنیم، مشاهده می‌کنیم که در مباحث علم کلام مفاهیم حسن و قبح دخالت بسیاری دارد و حداقل می‌توان گفت که شبههٔ خلط میان حقیقت و اعتبار در مورد آن علم تصویر دارد. از این‌رو، فیلسوفانی مانند محقق لاهیجی بحثی تحت عنوان واقعی بودن قضایای متضمن حسن و قبح، و عدم اعتباری بودن آنها مطرح کرده و در توجیه تطویل این بحث گفته‌اند که امهات مسائل کلامی مبتنی بر قضایای حسن و قبح هستند. (لاهیجی: ۱۳۷۲، ۶۲)

اما در علم اصول مواردی که حداقل از نظر صورت خلط میان حقیقت و اعتبار باشند، به‌غایت اندک‌اند و همان‌طور که گفته شد، عمدهٔ استدلال‌ها از قبیل تحلیل ارتکازات و یا تحصیل ظهورات^۱ پس این گفته به هیچ روی صحیح نمی‌نماید که معظم استدلال‌های اصولیان، خلط حقیقت به اعتبار است.

۱. استظهاری بودن بسیاری از استدلال‌های اصولی با این مطلب منافات ندارد که در برخی موارد مضمون استظهار شده کبرویت داشته باشد؛ یعنی استظهاری بودن مانع از این نمی‌شود که قضیه‌ای اصولی از یک آیه یا روایت استفاده شود، مانند استظهار تصدیق عادل و حجیت خبر واحد از آیهٔ نباء. از این‌رو، نباید دچار اشتباهی شد که عده‌ای بدان گرفتار آمده و پنداشته‌اند که هر فهمی از کتاب و سنت تنها فهم درجهٔ اول است، نه فهم درجهٔ دوم. قضایای اصولی نسبت به قضایای فقهی درجهٔ دوم‌اند، ولی در عین حال، خود از کتاب و سنت استفاده شده‌اند. واقعیت این است که مضامین کتاب و سنت دارای مراتبی است.

پاسخ سوم: قابل ترجمه بودن موارد خلط به مبادی و اغراض

این پاسخ اساسی‌ترین جواب به ادعای خلط حقیقت و اعتبار در مباحث اصولی است، در علم اصول به مواردی برخورد می‌کنیم که به ظاهر در آنها خلط یاد شده صورت گرفته است؛ برای مثال در مبحث شرط متأخر این اشکال مطرح شده که امکان ندارد صحت یک عبادت - مانند روزه - بر شرطی مترتب باشد - مانند غسل - که در زمان بعدی ایجاد می‌شود. یا به عنوان مثال چنین گفته شده که امکان ندارد صحت عقد متوقف بر اجازه‌ای باشد که در زمان متأخر از عقد صادر می‌شود. هم‌چنین در مبحث جمع میان حکم واقعی و ظاهری، برای اثبات استحالة آن به تالی فاسد اجتماع ضدین یا مثلین تمسک شده است؛ برای مثال برخی اصولیان گفته‌اند که اگر در عالم واقع نماز جمعه واجب باشد و شارع مقدس حکم ظاهری عدم وجوب آن را در حق مکلف جعل کند، اجتماع ضدین پدید می‌آید، هم‌چنین اگر حکم ظاهری موافق با حکم واقعی جعل شود، اجتماع مثلین پیش می‌آید.

این‌گونه موارد، هر چند از نظر صورت استدلال، از موارد خلط حقیقت به اعتبار هستند، (بنابر اعتباریت وجوب و حرمت و ...) اما همه این استدلال‌ها به مبادی و اغراض قابل ترجمه‌اند. و مبادی (مصلح و مفاسد) و اغراض احکام امور اعتباری نیستند. اجتماع ضدین در احکام به اجتماع مصلحت و مفاسد، و اجتماع دو غرض متضاد در یک حکم قابل ترجمه است؛ یعنی امکان ندارد که در مرتبه ملاکات احکام، یک فعل هم مصلحت تام داشته باشد و هم مفسده تام و از سوی دیگر، غرض شارع هم ضرورتاً انجام فعل باشد و هم ضرورتاً ترک فعل باشد، و از این‌رو، برای آن فعل (موضوع) هم حکم وجوب و هم حکم حرمت جعل کند.

برای مثال در بحث اجتماع امر و نهی با تمام شرایطی که در موضوع بحث مأخوذ است، پرسش اصلی این است که آیا مولا نسبت به یک فعل - هر چند دو عنوان داشته باشد - می‌تواند دو حکم وجوب و حرمت را جعل کند؟ برخی اصولیان برای اثبات امتناع اجتماع امر و نهی به تالی فاسد اجتماع ضدین تمسک جسته و برخی دیگر در مقام ایراد به این دیدگاه گفته‌اند که مسئله اجتماع ضدین را نباید در امور اعتباری چون وجوب و حرمت مطرح کرد. در پاسخ به این ایراد باید گفت که آیا نمی‌توان با یک ترجمه کاملاً عام و نه موردی چنین گفت که این وجوب و حرمت در نهایت متکی بر مصالح و مفاسد هستند و امکان ندارد که در مورد یک فعل هم مصلحت وجود داشته باشد و هم عدم مصلحت؟ شکی نیست که هر عقل سلیمی در این مورد حکم به استحاله خواهد کرد.

هم‌چنین استدلال مزبور را می‌توان به اغراض مولا ترجمه کرد و چنین گفت که آیا امکان

دارد که مولا در زمان واحد هم ایجاد یک فعل را بخواهد و هم عدم ایجاد آن را؟ در واقع، این همان مطلبی است که مرحوم علامه بارها در رساله اعتباریات و مقاله ادراکات اعتباری بدان تأکید کرده‌اند که اعتبار نیازمند انگیزه است و اعتبار بدون غایت لغو است و اگر بادید واقع بینانه به تحلیل اعتبار بنشینیم، چون اعتبار یک کار و فعل است امکان ندارد که بدون غرض ایجاد شود و آن غرض خود نمی‌تواند تا به آخر اعتباری باشد.

بی‌گمان، اگر وجوب و حرمت اعتباری دانسته شوند، فی حد ذاتها با یکدیگر قابل جمع هستند و مشکل اجتماع ضدین یا مثلین، در جمع میان خود آنها بما هو هو پدید نمی‌آید. اما از نظر مبدأ (مصلح و مفاسد) و منتها (اغراض داعیه مولا برای جعل) این جمع مشکل‌ساز خواهد بود، چرا که محال است یک موضوع هم واجد مصلحت تام و هم واجد مفسده تام باشد و مولا به‌طور کامل، هم آن را بخواهد و هم نخواهد.

ممکن است چنین ایراد گرفته شود که این استحاله بالذات نیست. یعنی در جمع میان خود وجوب و حرمت استحاله‌ای نیست - بلکه بالتبع است - یعنی به تبعیت از استحاله در مقام مصالح و مفاسد و اغراض در جمع میان دو حکم استحاله ایجاد شده است. در پاسخ می‌گوییم: اگر از نظر دقت تحلیلی این کلام درست باشد - که چنین نیست و در پاسخ چهارم فساد آن آشکار خواهد شد - در استدلال‌های اصولی خللی ایجاد نخواهد کرد و چون در نهایت، اجتماع دو حکم وجوب و حرمت منجر به امر محال می‌شود، لذا شارع مقدس میان این دو حکم جمع نخواهد کرد و این مطلب همان مقصود نهایی اصولیان است.

نظیر مطلب گفته شده را در بحث شرط متأخر می‌توان یافت. برخی اصولیان در بحث شرط متأخر با استناد به اعتباری بودن احکام چنین ادعا کرده‌اند که مشروط بودن حکمی چون وجوب به یک امر متأخر هیچ اشکالی ندارد، هر چند حکم وجوب از اول فعلی باشد. طبق مبنای گفته شده می‌توان این ادعا را چنین رد کرد که حتی اگر وجوب اعتباری باشد، مبادی و غایات آن از سنخ اعتباریات نیستند، لذا اشتراط وجوب فعلی (مانند صوم) به امری که در آینده متحقق می‌شود (مانند غسل) در مرتبه ملاکات قابل تأمل است. در واقع، باید کیفیت دخالت شرط در ملاکی که هم اکنون فعلی است تبیین شود و اعتباریت حکم نمی‌تواند توجیه‌کننده کیفیت اشتراط در این مرتبه از حکم باشد.

بنابراین پاسخ، می‌توان بر کلام اصولیان در تعابیری چون اجتماع ضدین و مثلین تحفظ کرد و آنها را صحیح دانست، چرا که مراد اجتماع ضدین در مبدأ و منتهاست و به‌هرحال، اجتماع وجوب و حرمت به لحاظ مبادی و اغراض محال است. نکته قابل توجه در مقام آن است که چون ترجمه استدلال‌های اصولی به شکل گفته شده عام است نه موردی و شامل تمام استدلال‌های

مشابه در علم اصول می‌شود، هیچ تغییری در مباحث اصولی ایجاد نمی‌شود. گفتنی است که این پاسخ، یعنی قابل ترجمه بودن موارد خلط حقیقت و اعتبار، به مبادی و اغراض را بسیاری از اصولیان مطرح کرده‌اند از جمله محقق اصفهانی و محقق خویی و بسیاری دیگر. (محقق اصفهانی: ۱۴۱۴، ۲/۲۴؛ محقق خویی: ۴/۱۳۸۵-۱۴۸/۲۴۹) حتی شخصیت اصولی چون آیت‌الله خویی علی‌رغم آن که در باب احکام مسلک اعتباریت را پیموده، اما از ذکر توجیه مذکور دریغ نکرده است.

پاسخ چهارم: عدم خلط حقیقت و اعتبار حتی در صورت استدلال‌های اصولی

در پاسخ گذشته به ادعای آمیختگی حقیقت و اعتبار در استدلال‌های اصولی، در مقام مباحثات و مدارا با مدعی خلط، گفتیم که استدلال‌های اصولی، هر چند در صورت متضمن آمیختگی مورد نظرند اما در واقع و با توجه به مبادی و اغراض اعتبارات، این استدلال‌ها بدون اشکال منطقی‌اند.

اما در پاسخ چهارم این تسامح در پاسخ‌گویی را فروگذارده و به جد معتقدیم که استدلال‌های اصولی، حتی در صورت، مصداق خلط و مغالطه مورد نظر نیستند؛ یعنی اگر وجوب و حرمت را اعتباری هم بدانیم، باز اجتماع میان امر و نهی جمع‌ضدین خواهد بود و اجتماع ضدین و متناقضان با اصطلاح منطقی خود در استدلال‌های اصولی جایگاه واقعی و درست خود را خواهند داشت.

مبنای نظریه فوق این است که اعتباری بودن احکام به معنای مطلق آن، یعنی بدون انگیزه خاص صحیح نیست، چرا که اعتبارات همواره با انگیزه‌های خاص به وجود می‌آیند؛ برای مثال وجوب و حرمت نمی‌توانند مطلق اعتبار ثبوت یا حرمان باشند چرا که اعتبارات مانند انشاها با اختلاف انگیزه‌ها، متفاوت و متمایز از یکدیگر می‌شوند. «ثبوت» را می‌توان به انگیزه هزل اعتبار کرد، چنان که می‌توان به انگیزه امتحان نیز آن را اعتبار کرد که در این صورت، اعتبار دوم مصداق امتحان و اعتبار اول مصداق هزل خواهد بود. «اعتبار ثبوت» تنها زمانی مصداق وجوب خواهد شد که به انگیزه بعث و برانگیختن اعتبار شود.^۱

بنا بر تعریفی که از اعتبار در بحث‌های سابق گذشت، گرچه انگیزه اعتبار، مقوم آن نیست، و امری خارج از خود اعتبار است، ولی این انگیزه نمی‌تواند خارج از حکم وجوب و حرمت باشد.

۱. برخی اصولیان مانند مرحوم آیت‌الله خویی که از مدافعان اعتباری بودن احکام هستند، وجوب را به «اعتبار ثبوت» و حرمت را به «اعتبار حرمان» تعریف کرده‌اند. غافل از آن که ثبوت را به انگیزه‌ها و دواعی مختلف از قبیل استهزا و امتحان می‌توان اعتبار کرد و تنها در صورتی اعتبار ثبوت، وجوب خواهد بود که به داعی بعث و برانگیختن باشد.

در واقع، کسی که وجوب و حرمت را اعتباری می‌داند باید چنین قائل باشد که «وجوب، اعتبار ثبوت است به انگیزه بعث و برانگیختن» و «حرمت اعتبار حرمان است به انگیزه منع از فعل» و این دو اعتبار ذاتاً با یکدیگر قابل جمع نیستند، زیرا این دو انگیزه را نمی‌توان با یکدیگر جمع کرد. و از این نکته نیز نباید غافل بود که انگیزه اعتبار حکم، مقوم حکم است نه امری خارج از آن، لذا حکم مساوی است با اعتبار به‌علاوه انگیزه، و بدون این انگیزه اساساً حکم وجوب، وجود نخواهد داشت. «اعتبار ثبوت» ممکن است مصداق هزل یا امتحان باشد. تنها زمانی «اعتبار ثبوت» می‌تواند حکم تکلیفی باشد که مقرون به انگیزه بعث و تحریک باشد. پس اگر وجوب را اعتبار خاص بدانیم - و یا حتی انتزاع شده از اعتبار خاص - این اعتبار خاص با اعتبار خاص دیگری که انگیزه‌ای متفاوت از آن دارد، بالذات قابل جمع نیست، زیرا انگیزه‌ها متنافی‌اند. یک فاعل مختار تکویناً نمی‌تواند در آن واحد هم انگیزه آب‌خوردن داشته باشد و هم انگیزه آب نخوردن. چنین امری ثبوتاً محال است.

با تحلیل گفته شده به‌خوبی آشکار می‌شود که تضاد میان وجوب و حرمت در خود این احکام نهفته است نه این که ناشی از یک امر بیرونی باشد. پس جمع میان وجوب و حرمت در آن واحد مصداق اجتماع ضدین است و جمع میان وجوب و عدم وجوب مورد اجتماع نقیضین و این گزاره به هیچ روی خلط میان حقیقت و اعتبار نیست.

کتاب‌نامه

۱. شهید صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۱، الطبعة الثانية، المجمع العلمی للشیهد الصدر، رمضان ۱۴۰۵.
۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۳. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، سرمایه ایمان، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۴. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، گوهر مراد، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۴.
۵. محقق اصفهانی، نه‌ایته الدراییه، ج ۲، آل البيت، قم، ۱۴۱۴ق.
۶. محقق خوئی، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، مطبعة النجف، النجف الاشرف، ۱۳۸۵ق.
۷. مطهری، مرتضی، عدل الهی، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۵.