



تقریرات درس خارج فقه

حضرت آیت الله سید محمد رضا مدرس طباطبایی یزدی (دامت برکاته)

سال تحصیلی ۹۳-۱۳۹۲

جلسه سیزدهم؛ شنبه ۱۳۹۲/۷/۲۷

ملاحظات بر کلام سید خویی رحمته

اولاً: فرمودید: از آن جا که قوام مجعولات شرعی و عقلایی به اعتبار محض است، پس حقیقت واحد دارند؛ گرچه از حیث آثار متفاوتند.

می گوییم: این کلام شما نظیر کلام بعض عرفا در وحدت شخصی وجود است که فائند چون همه موجودات به وجود قائمند پس دارای یک حقیقتند و یک حقیقت (وجود) در همه هستی منبسط شده است؛ از وجود حق تعالی گرفته تا دون‌ترین موجودات، هر چند با کثراتی اعتباری در مقام تجلی.

بنابراین همان اشکالی که خود شما بر نظریه وحدت شخصی وجود وارد کردید که معنای محصل و معقولی ندارد^۱ - یعنی این که بگوییم وجود واحد شخصی است و افتراقات قابل ملاحظه نیست معنای

۱. التفتیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة، ج ۲، ص ۸۱:

القائل بوحدة الوجود إن أراد أن الوجود حقيقة واحدة و لا تعدد فی حقیقته و أنه كما يطلق علی الواجب كذلك يطلق علی الممكن، فهما موجودان و حقيقة الوجود فیهما واحدة و الاختلاف إنما هو بحسب المرتبة، لأن الوجود الواجبی فی أعلى مراتب القوة و التمام و الوجود الممكنی فی أنزل مراتب الضعف و النقصان و إن كان كلاهما موجوداً حقيقة و أحدهما خالق للآخر و موجد له، فهذا فی الحقيقة قول بكنرة الوجود و الموجود معاً نعم حقيقة الوجود واحدة، فهو مما لا يستلزم الكفر و النجاسة بوجه بل هو مذهب أكثر الفلاسفة بل مما اعتقده المسلمون و أهل الكتاب و مطابق لطواهر الآيات و الأدعية، فترى أنه (عليه السلام) يقول: «أنت الخالق و أنا المخلوق و أنت الرب و أنا المربوب» و غیر ذلك من التعبیر الدالة علی أن هناك موجودین متعدّدين أحدهما موجد و خالق للآخر، و یعبر عن ذلك فی الاصطلاح بالتوحيد العامی.

و إن أراد من وحدة الوجود ما يقابل الأول و هو أن يقول بوحدة الوجود و الموجود حقيقة و أنه ليس هناك فی الحقيقة إلا موجود واحد و لكن له تطورات متكررة و اعتبارات مختلفة، لأنه فی الخالق خالق و فی المخلوق مخلوق كما أنه فی السماء سماء و فی الأرض أرض و هكذا، و

هذا هو الذى يقال له توحيد خاص الخاص وهذا القول نسبة صدر المتألهين إلى بعض الجهلة من المتصوفين، و حكى عن بعضهم أنه قال: ليس فى جيتى سوى الله، و أنكر نسبته إلى أكبر الصوفية و رؤسائهم، و إنكاره هذا هو الذى يساعده الاعتبار فان العاقل كيف يصدر منه هذا الكلام و كيف يلتزم بوحدة الخالق و مخلوقه و يدعى اختلافهما بحسب الاعتبار.

و كيف كان فلا إشكال فى أن الالتزام بذلك كفر صريح و زندقه ظاهرة، لأنه إنكار للواجب و النبىّ (صلى الله عليه و آله و سلم) حيث لا امتياز للخالق عن المخلوق حينئذ إلاً بالاعتبار، و كذا النبىّ (صلى الله عليه و آله و سلم) و أبو جهل مثلاً متحدان فى الحقيقة على هذا الأساس و إنما يختلفان بحسب الاعتبار.

و أمّا إذا أراد القائل بوحدة الوجود أن الوجود واحد حقيقة و لا كثرة فيه من جهة و إنما الوجود متعدّد، و لكنه فرق بين موجودية الوجود و بين موجودية غيره من الماهيات الممكنة، لأنّ إطلاق الموجود على الوجود من جهة أنه نفس مبدأ الاشتقاق و أمّا إطلاقه على الماهيات الممكنة فإنما هو من جهة كونها منتسبة إلى الموجود الحقيقى الذى هو الوجود لا من أجل أنها نفس مبدأ الاشتقاق و لا من جهة قيام الوجود بها حيث إن المشتق إطلاقاً فقد يحمل على الذات من جهة قيام المبدأ به كما فى زيد عالم أو ضارب لأنه بمعنى من قام به العلم أو الضرب، و أخرى يحمل عليه لأنه نفس مبدأ الاشتقاق كما عرفته فى الوجود و الموجود، و ثالثة من جهة إضافته إلى المبدأ نحو إضافة و هذا كما فى اللّابن و التامر لضرورة عدم قيام اللّبن و التمر بئيهما إلاً أنّ البائع لما كان مسنداً و مضافاً إليهما نحو إضافة و هو كونه بائعاً لهما، صح إطلاق اللّابن و التامر على بائع التمر و اللّبن، و إطلاق الموجود على الماهيات الممكنة من هذا القبيل، لأنه بمعنى أنها منتسبة و مضافة إلى الله سبحانه بإضافة يعبر عنها بالإضافة الإشراقية فالموجود بالوجود الانتسابى متعدّد و الموجود الاستقلالى الذى هو الوجود واحد.

و هذا القول منسوب إلى أدواق المتألهين، فكأن القائل به بلغ أعلى مراتب التأله حيث حصر الوجود بالواجب سبحانه، و يسمّى هذا توحيداً خاصياً. و لقد اختار ذلك بعض الأكابر ممن عاصروهم و أصرّ عليه غاية الإصرار مستشهداً بجملة وافرة من الآيات و الأخبار حيث إنه تعالى قد أطلق عليه الموجود فى بعض الأدعية و هذا المدعى و إن كان أمراً باطلاً فى نفسه لا بتناؤه على أصالة الماهية على ما تحقّق فى محلّه و هى فاسدة لأنّ الأصل هو الوجود إلاً انه غير مستتبع لشيء من الكفر و النجاسة و الفسق.

بقى هناك احتمال آخر و هو ما إذا أراد القائل بوحدة الوجود وحدة الوجود و الموجود فى عين كثرتهما فيلتزم بوحدة الوجود و الموجود و أنه الواجب سبحانه إلاً أن الكثرات ظهورات نوره و شؤونات ذاته، و كل منها نعت من نعوته و لمعة من لمعات صفاته و يسمّى ذلك عند الاصطلاح بتوحيد أخصّ الخواص، و هذا هو الذى حقّقه صدر المتألهين و نسبه إلى الأولياء و العرفاء من عظام أهل الكشف و اليقين قائلاً: بأن الآن صححص الحق و اضمحلت الكثرة الوهمية و ارتفعت أغاليط الأوهام، إلاً أنه لم يظهر لنا إلى الآن حقيقة ما يريدونه من هذا الكلام. و كيف كان فالقائل بوحدة الوجود بهذا المعنى الأخير أيضاً غير محكوم بكفره و لا بنجاسته ما دام لم يلتزم بتوال فاسدة من إنكار الواجب أو الرسالة أو المعاد.

✓ فقه الشيعة، كتاب الطهارة، ج ٣، ص ١٤٨:

حكم القائلين بوحدة الوجود الاحتمالات - أو الأقوال - فى وحدة الوجود أربعة:

أحدها: و هو المسمّى عند الفلاسفة بالتوحيد العامى ان يقال بكثرة الوجود و الموجود، بمعنى أن يكون للوجود حقيقة واحدة، بحيث لا تعدد فى أصل حقيقته، فيطلق على الواجب و الممكن على حدّ سواء، إلاً أن له مراتب مختلفة بالشدة و الضعف، فالواجب فى أعلى مراتب القوة و الشدة، و الممكن فى أدنى مراتب الضعف، و إن كان كلاهما موجوداً حقيقة، و أحدهما خالق و الآخر مخلوق. و هذا القول لا يوجب الكفر و النجاسة، بل هو ما عليه أكثر الناس و عامتهم، بل مما اعتقده المسلمون، و أهل الكتاب و عليه ظاهر الآيات و الأدعية، كما ورد فى بعضها: «أنت الخالق و أنا المخلوق، و أنت الربّ و أنا المربوب.» إلى غير ذلك مما يدل على تعدد الواجب و الممكن وجوداً.

ثانيها: و هو المسمّى عندهم بتوحيد خاص الخاص أن يقال بوحدة الوجود و الموجود فى قبال القول الأول، أى ليس هناك إلاً موجود واحد، إلاً أن له أطواراً مختلفة، و شؤوناً متكررة، فهو فى السماء سماء، و فى الأرض أرض، و فى الخالق خالق، و فى المخلوق مخلوق، و هكذا. و هذا القول نسبة صدر المتألهين إلى بعض جهلة الصوفية، حتى قال: إنه ليس فى جيتى إلاً الله، و أنكر نسبته إلى أكبر الصوفية. و هذا القول مما

لا يساعده العقل السليم، بل لا ينبغي صدوره عن عاقل و كيف يلتزم بوحدة الخالق و المخلوق، و يقال باختلافهما اعتباراً؟! إذ يلزمه القول بأن الواجب و النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله واحد غير أنهما يختلفان بالاعتبار، كما أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله و أبو جهل - مثلاً - كذلك. و هذا القول يوجب الكفر و الزندقة، لأنه إنكار للواجب حقيقة.

ثالثها: و هو توحيد خاصي أن يقال بوحدة الوجود و كثرة الموجود. و هو المنسوب إلى اذواق المتألهين، بزعمهم أنهم بلغوا أعلى مراتب التوحيد. و المراد به: ان الموجود بالوجود الاستقلالي و الحقيقي واحد، و هو الواجب سبحانه و تعالى، و إطلاق الموجود عليه إنما يكون من جهة أنه نفس مبدء الاشتقاق، انما التعدد في الموجود بالوجود الانتسابي، و هي الممكنات بأسرها، حيث أنها منتسبة إلى الموجود الحقيقي نحو انتساب، و ليست هي متصفة بالوجود حقيقة، لعدم قيام المبدء بها. فلا يكون إطلاق الموجود على الممكن نظير إطلاق العالم على زيد القائم به العلم حقيقة، بل ينسب إلى الموجود الحقيقي لقيام المبدء بغيره، كما في اللآين و التامر. ضرورة عدم قيام اللآين و التمر ببايعهما، غير أن البائع لما كان مسنداً و مضافاً إليهما نحو إسناد و إضافة من جهة كونه بايعاً لهما صح إطلاق اللآين و التامر على بايعهما، فكذلك الحال في إطلاق الموجود على الممكن. و قد إختار هذا القول بعض الأكابر ممن عاصروناهم.

و كان مصراً عليه أشد الإصرار. مستشهداً له بجملة من الآيات و الأخبار و قد أطلق عليه تعالى في بعض الأدعية «٢» انه الموجود. و هذا القول و إن كان باطلاً في نفسه، لا يثبتنا على أصالة الماهية المقر في محلها بطلانها، إلا أنه لا يوجب الكفر و النجاسة، لعدم كونه منافياً للتوحيد، أو إنكاراً لضروري الدين.

رابعها: و هو توحيد أخص الخواص. أن يقال بوحدة الوجود و الموجود في عين كثرتهما. و هذا إن أريد به الاختلاف بحسب المرتبة، و ان الموجود الحقيقي واحد، و هو الله سبحانه و تعالى، و باقي الموجودات المتكثرة ظهورات نوره، و شؤونات ذاته، لأنها رشحات وجودية ضعيفة منه تعالى و تقدر فهو راجع إلى القول الأول. و إن أريد به أن الوجود مع فرض وحدته الحقيقية متكرر و متعدد بحسب المصاديق من دون رجوعه إلى اختلاف المراتب، فانا لم نتصوره إلى الان، و لم نتحققه مع كمال الدقة و التأمل. و قد صاحبت بعض العرفاء و أردت منه توضيح هذه المقالة صحيحة كانت أو فاسدة فلم أ تحصل منه معنى معقولاً، لأنه لا يخلو عن المناقضة.

و مع ذلك فقد إختاره و حققه صدر المتألهين، و نسبه إلى الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين، مدّعياً: أن الان حصص الحق، و اضمحلت الكثرة الوهمية، و ارتفعت الأوهام. و لكن قد أشرنا إلى حقيقة الأمر في ذلك، و أنه على تقدير يرجع إلى القول الأول، و على التقدير الآخر ليس له معنى محصل معقول. و كيف كان فهو لا يوجب الكفر، لعدم استلزامه إنكار الواجب تعالى و تقدر.

✓ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص ٢٩٩:

اعلم أيها السالك بأقدام النظر و الساعى إلى طاعة الله سبحانه و الانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبرياته و المستغرقين في بحار عظمتة و بهائه أنه كما أن الموجد لشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته و سنخ حقيقته فياضاً بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقته هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها فيكون فاعلاً بحتاً - لا أنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل فكذلك المعلول له هو ما يكون بذاته أثراً و مفاضاً لا شيء آخر غير المسمى معلولاً يكون هو بالذات أثراً حتى يكون هناك أمران و لو بحسب تحليل العقل و اعتباره أحدهما شيء و الآخر أثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثاني إلا بضرب من التجوز دفعا للدور و التسلسل فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلة بالذات و ذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط فإننا إذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها و تأثيرها - أي كونها بما هي علة و مؤثرة و جردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليتها - ظهر لنا أن كل علة بذاتها و حقيقتها و كل معلول معلول بذاته و حقيقته.

فإذا كان هذا هكذا يتبين و يتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة - لحقيقة علة المبيضة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدتها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحداهما مفيضة و الآخر مفاضاً إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً لكونه متعقلاً من غير تعقل علته و إضافته إليها و المعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة فانسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علة و معلولاً هذا خلف فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً و لاحقاً و لا معنى له غير كونه أثراً و تابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما أن العلة المبيضة على الإطلاق إنما كونها أصلاً و مبدءاً و مصوداً إليه و ملحوقاً

محصل و معقولی ندارد؛ چون بدیهی است وجودها متکثر و متفاوتند، وجود عبد کجا و وجود حق تعالی کجا؟! - بر کلامتان در این جا نیز وارد است؛ چون اعتبار، همان وجود فرضی است و اعتبار در عالم فرض به منزله‌ی وجود در عالم واقع است و معتبر آن به منزله‌ی ماهیت. پس همان‌طور که با تکثر موجودات، وحدت شخصی وجود معقول نیست با تفاوت معتبرها نیز وحدت اعتبار معقول نیست.^۱

ثانیاً: فرمودید همه‌ی این مفاهیم در این که قوام آن‌ها به اعتبار محض است مشترکند، لذا وجهی برای بیان فارق بین حق و حکم وجود ندارد.

می‌گوییم: ملک نیز از مفاهیم اعتباری و مجعولات [عقلایی] است، در حالی که شما به طور مفصل

به و متبوعاً هو عین ذاته فإذا ثبت تناهی سلسله الوجودات من العلل و المعلولات إلى ذات بسیطة الحقیقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة و نقصان و إمكان و قصور و خفاء بریء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل و ثبت أنه بذاته فیاض - و بحقیقتش ساطع و بهیوته منور للسموات و الأرض و بوجوده منشأ لعالم الخلق و الأمر تبین و تحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو نسخاً فارداً هو الحقیقة و الباقی شئونه و هو الذات و غیره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراءه جهاته و حیثیاته و لا یتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القیوم تعالی یكون نسبة الحلول هیئات أن الحالیة و المحلیة مما یقتضیان الاتنیة فی الوجود بین الحال و المحل.

و هاهنا أی عند طلوع شمس التحقیق من أفق العقل الإنسانی المنتور بنور الهدایة و التوفیق ظهر أن لا ثانی للوجود الواحد الأحد الحق و اضمحلت الكسرة الوهمیة و ارتفعت أغالیط الأوهام و الآن حصص الحق و سطع نوره النافذ فی هیاكل الممكنات یقذف به علی الباطل فیدمغه فإذا هو زاهق و للثنویین الویل مما یصفون إذ قد انكشف أن كل ما یقع اسم الوجود علیه و لو بنحو من الأنحاء فلیس إلا شأناً من شئون الواحد القیوم و نعنا من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته فما وضعناه أولاً أن فی الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانی - إلى كون العلة منهما أمراً حقیقیاً و المعلول جهة من جهاته و رجعت علیه المسمى بالعلة و تأثیره للمعلول إلى تطوره بطور و تحیشه بحیثیة لا انفصال شیء مباین عنه فأتقن هذا المقام الذی زلت فیہ أقدام أولى العقول و الأفهام و أصرف نقد العمر فی تحصیله - لعلک تجد راحة من مبتغاك إن كنت مستحقاً لذلك و أهله.

۱. گرچه سید خوبی رحمته الله به دنبال اثبات وحدت اعتبار نیستند، بلکه می‌خواهند بیان کنند: این مفاهیم چون اعتباری است، پس حقیقت واحدی دارد، هر چند آن حقیقت به نحو کثرت اعتبار در مصادیق متعدد باشد - یعنی همان‌طور که وجوب و استحباب دو حکم با دو اعتبار جداگانه است، ولی حقیقت هر دو، حکم است، سایر مجعولات شرعی و عقلایی نیز حقیقتشان حکم است هر چند اعتبار جداگانه دارند و آثارشان متفاوت است - ولی در صورتی می‌توانند از اعتباری بودن مفاهیم این نتیجه را بگیرند که قائل به وحدت اعتبار باشند و الا با کثرت اعتبار [که به منزله‌ی وجود در عالم واقع است] چگونه می‌توان به این نتیجه رسید که حقیقت مفاهیم اعتباری واحد است؟!

بنابراین برای اثبات حقیقت واحد مفاهیم اعتباری ناچارند قائل به وحدت اعتبار [نظیر وحدت وجود در عالم واقع] شوند تا نتیجه بگیرند معتبرها نیز واحد است، که در این صورت همان اشکالی که خود ایشان بر مبنای وحدت وجود وارد کردند بر این مبنا نیز وارد است.

علاوه آن که بحث در ما نحن فیہ درباره‌ی حقیقت اعتبار که به منزله‌ی وجود در عالم واقع می‌باشد نیست، بلکه اگر بخواهیم تشبیه کنیم مانند بحث درباره‌ی مفاهیم ماهوی است؛ یعنی همان‌طور که با پذیرش مبنای وحدت وجود نمی‌توان منکر تفاوت ماهوی بین انسان، فرس، غنم، حجر و ... شد، در اعتباریات نیز با پذیرش مبنای وحدت اعتبار نمی‌توان منکر تفاوت مفهومی بین معتبرها شد و ادعای این که تفاوت مفهومی وجود ندارد بی‌دلیل است. (امیرخانی)

درباره‌ی حقیقت ملک و فرق آن با حق بحث فرمودید^۱ و این نقض کلام خودتان است.

ثالثاً: مهمترین بیانی که برای اثبات اتحاد حق و حکم ذکر کردید این بود که [وقتی به دو مجعول شرعی نظیر هم، که یکی حق است و دیگری حکم، نگاه می‌کنیم احساس تفاوت نمی‌کنیم؛ مثلاً] بین جواز قتل مشرک که حکم شرعی است و سلطنت ولی دم بر قتل قاتل که حق شرعی است تفاوتی وجود ندارد [فقط تفاوتشان در آثار است که یکی قابل اسقاط و دیگری غیر قابل اسقاط است]. یا بین حق حضانت، ابوت و ولایت که قابل اسقاط نیست و بین حق خیار و شفعه که قابل اسقاط است هیچ فرقی وجود ندارد. تفاوت به قابلیت اسقاط و عدم قابلیت اسقاط نیز در واقع به اعتباری بودن این مفاهیم برمی‌گردد که به ید شارع است و شارع این‌طور اعتبار کرده است - یعنی همانطور که اعتبار حدوداً به ید شارع است بقاء هم به ید شارع است و می‌تواند حکم را قابل اسقاط یا غیر قابل اسقاط جعل کند. آن حکم‌هایی که به نحو قابل اسقاط جعل می‌کند می‌توان از آن تعبیر به حق کرد - پس حق و حکم هیچ تفاوتی ندارد و این‌که بعضی تفاوت حق و حکم را از اوضح و اضحات و اظهر من الشمس و ابین من الأمس دانسته‌اند سخت در اشتباهند.^۲

می‌گوییم: بالوجدان بین جواز قتل مشرک و حق قصاص احساس تفاوت می‌کنیم و آن این‌که در حق

۱. درباره حقیقت ملک بعد از بحث مفصل به این نتیجه رسیدند که «سلطنت و احاطه‌ی اعتباری» است و فرق آن با حق را این‌طور ذکر کردند که «إن الفارق بین الحق و الحكم، و بین الملک: أن الأولین لا يتعلقان إلا بالأفعال بخلاف الملک فإنه يتعلق بالأعيان تارة و بالأفعال اخرى» (مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۴۵)

۲. مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۴۶:

و هذه الأمور الاعتبارية و إن اختلفت من حيث الآثار اختلافا واضحا، و لكنها تشترك في أن قوامها بالاعتبار المحض و إذن فلا وجه لتقسيم المجعول الشرعی أو العقلانی إلى الحق و الحكم لکی نحتاج إلى بیان الفارق بينهما. بل كلها حکم شرعی، أو عقلانی ... فاعطف نظرک هل ترى فارقا بين جواز قتل المشرک - الذي یسمى حکما شرعيا - و بین سلطنة ولی الدم على قتل القاتل الذي یسمى حقا شرعيا، لقبوله الاسقاط. ثم أرجع البصر کرتین هل ترى فارقا بين حق الحضانة و الأبوة، و الولاية و أشباهها مما لا یقبل الاسقاط، و بین حق الشفعة و حق الخیار القابلین للإسقاط، فافهم و اغتنم.

و من الغریب أن جمعا من الفقهاء تصدوا لبيان الفارق بين الحق و الحكم، حتى أن بعضهم قد ألحقه بالبيديهيات، زعما منه أن الاختلاف بينهما أظهر من الشمس، و ابین من الأمس، و ذکر جماعة: أن الحق مرتبة ضعيفة من الملكية، و صاحبه مالک لشیء يرجع أمره إليه، بخلاف الحكم، فإنه مجرد جعل الرخصة في فعل شیء أو تركه، أو الحكم بترتب أثر على فعل أو ترک. و ذکر طائفة: أن الحق ما یقبل السقوط و الإسقاط، أو النقل و الانتقال، بخلاف الحكم، فإنه لا یقبل شيئا من هذه الأمور. إلى غير ذلك مما ذكروه في هذا المقام. و لكنک قد عرفت: أنه لا يرجع شیء من ذلك إلى محصل.

نعم لا مانع من تخصيص إطلاق الحق اصطلاحا بطائفة من الأحكام: و هي التي تقبل الإسقاط، إذ لا مشاحة في الاصطلاح. و أظن - و إن كان الظن لا یغنی من الحق شيئا - أن هذا الإطلاق صار سببا لاختلاف العلماء في حقيقة الحق و الحكم و بیان الفارق بينهما. و الله العالم.

قصاص، نحوه‌ی اعتبار به گونه‌ای است که حیثیت نفع برای ذی الحق لحاظ شده؛ یعنی قصاص برای ولیّ دم و به نفع او جعل شده - به همین خاطر می‌تواند حش را اسقاط کند - به خلاف جواز قتل مشرک که گرچه در آن به نوعی دست مسلمان را باز گذاشته، اما در ماهیت آن، نفع مسلمان لحاظ نشده است.

به همین خاطر حق و حکم این تفاوت را دارند که در ماهیت حق، به نوعی دارایی برای ذوالحق لحاظ شده و «له» او جعل شده، ولی در ماهیت حکم چنین لحاظی نشده است، و اگر هم حکمی «له» کسی باشد، این انتزاع ذهن است و این‌طور نیست که در ماهیت آن لحاظ شده باشد و همین مقدار تفاوت در مفاهیم اعتباری کفایت می‌کند که ماهیتشان تفاوت داشته باشد.

تا این جا به این نتیجه رسیدیم که مفهوم حق دارای اشتراک معنوی است و این‌طور نیست که در هر موردی معنای متفاوتی داشته باشد و نیز معنای آن با ملک و حکم متفاوت است. مرحوم امام علیه السلام نیز تا این جا با ما هم‌گام هستند، ولی ایشان تبیینی در مورد این که حقیقت حق چیست نفرموده‌اند. اگر منظورشان این باشد که اصلاً حقیقت حق قابل تبیین نیست ما با سخن ایشان موافق نیستیم، ولی اگر منکر این نیستند که فی الجمله حق قابل تبیین است کلام ایشان با سخن ما مغایرتی ندارد.

نظریه‌ی مختار در تبیین حقیقت حق

قبلاً بیان کردیم که حق در لغت به معنای ثبوت است، ولی با دقت بیشتر در معنای حق و رجوع به ارتکازات عرفیه در موارد استعمال آن، می‌بینیم که علاوه بر ثبوت، معنای شایستگی و بایستگی نیز در حاق آن اشراب شده است.

به عنوان مثال در آیه‌ی شریفه‌ی «ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ»^۱ کلمه‌ی «حق» معنایی فراتر از ثبوت را می‌خواهد افاده کند و آن این‌که ثبوت خداوند به نحو بایسته بوده و ضرورت دارد. یا در آیه‌ی شریفه‌ی

۱. سوره‌ی مبارکه‌ی حج، آیه‌ی ۶:

«ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

✓ سوره‌ی مبارکه‌ی حج، آیه‌ی ۶۲:

«ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ»

✓ سوره‌ی مبارکه‌ی لقمان، آیه‌ی ۳۰:

«ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ»

«حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ»^۱ کلمه‌ی «حقیق» که از مشتقات حق است، واضح است که به معنای «سزاوار» می‌باشد، آن هم در حد ضرورت و بایستگی. یعنی بایسته است بر خدا نگویم جز آن‌چه ثابت است و شایسته.

وقتی به کتب لغت بیشتری رجوع کردیم دیدیم بعضی از لغویین نیز متوجه این معنا در کلمه‌ی حق شده‌اند؛ مثلاً خلیل بن أحمد فراهیدی در کتاب العین و صاحب بن عباد^۲ در المحيط فی اللغة «حَقُّ الْأَمْرِ» را به «وَجَبَ الْأَمْرُ» معنا کرده‌اند^۳ که «وجوب» به معنای «ضرورت» و همان «بایستگی» در زبان فارسی است.

۱. سوره‌ی مبارکه‌ی أعراف، آیه‌ی ۱۰۵:

«حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتَكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ»

۲. خلیل بن أحمد فراهیدی و صاحب بن عباد از بزرگان اهل لغت به شمار می‌روند و شیعه بودند. اشعار صاحب بن عباد در محبت اهل بیت علیهم‌السلام معروف است؛ مثلاً در شعری می‌گوید:

| | |
|---|------------------------|
| لو شق عن قلبی یری وسطه | سطران قد خطا بلا کاتب |
| العدل و التوحید فی جانب | و حب أهل البيت فی جانب |
| ✓ أمالی المرتضی، غرر الفوائد و درر القلائد، ج ۱، ص ۴۰۰: | |
| و قال الصحاب اسماعیل بن عباد: | |

| | |
|-------------------------|------------------------|
| لو شق قلبی لرأوا وسطه | سطرین قد خطا بلا کاتب |
| العدل و التوحید فی جانب | و حب أهل البيت فی جانب |

این شعر به شافعی نیز نسبت داده شده است:

✓ الكشکول (للشیخ یوسف البحرانی)، ج ۲، ص ۹۰:

مما نسب للشافعی:

| | |
|-------------------------|------------------------|
| لو شق قلبی لرأوا وسطه | خطین قد خطا بلا کاتب |
| الشرع و التوحید فی جانب | و حب أهل البيت فی جانب |

۳. کتاب العین، ج ۳، ص ۶:

الحق نقيض الباطل. حق الشيء يحق حقاً أي وجب وجوباً. و تقول: يحق عليك أن تفعل كذا، و أنت حقيق على أن تفعله. و حقيق فاعيل في موضع مفعول. و قول الله عز و جل حقيق على أن لا أقول معناه محقق كما تقول: واجب ... و الحقيقة: ما يصير إليه حق الأمر و وجوبه. و بلغت حقيقة هذا: أي يقين شأنه.

✓ المحيط فی اللغة، ج ۲، ص ۲۸۶:

الحق: نقيض الباطل، و الحقّة: مثله، هذه حقّتي: أي حقّي. و حقّ الشيء: وجب، يحق و يحق، و هو حقيق و محقق. و بلغت حقيقة الأمر: أي يقين شأنه. و أحق الرجل: قال حقاً؛ أو ادعى حقاً فوجب له، من قوله عز و جل: ليحق الحق.

✓ تهذيب اللغة، ج ۳، ص ۲۴۱:

قال الليث: الحق: نقيض الباطل، تقول: حق الشيء يحق حقاً معناه: وجب يجب وجوباً.

هر چند به نظر ما «وجوب» و «بایستگی» به تنهایی نمی‌تواند مبین معنای حق باشد، بلکه ترکیبی از «ثبوت» و «اولویت» معنای حق را تشکیل می‌دهد. و مراد از اولویت معنای کشش دار و جامعی از «شایستگی تا بایستگی» است.

در میان لغویین هم فیومی در *المصباح المنیر*^۱ این دو را با هم ذکر کرده است: «حق الشیء إِذَا وَجِبَ وَ ثَبَّتَ». هم‌چنین ابن فارس در *معجم مقاییس اللغة*^۲ حق را به «إحکام الشیء و صحته»^۳ معنا کرده که می‌توان گفت ایشان هم به نوعی بین دو معنای ثبوت و وجوب تلفیق کرده که همان إحکام باشد؛ «حَقَّ الأمر» ای أحکم الامر.

منشأ پیدایش حق اعتباری و تفاوت آن با حق نفس الامری

به هر حال معنای لغوی حق ترکیبی از ثبوت و اولویت است. مُدرک ثبوت و اولویت [برای متعلق حق] گاهی عقل نظری است؛ مانند «ذَلِكَ بَانَ اللهُ هُوَ الْحَقُّ» که عقل نظری درک می‌کند خداوند ثابت و ضروری است و گاهی عقل عملی است؛ مانند «حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» که ثابت و واجب است (حقیق) به حسب درک عقل عملی که بر خدا جز حق نگوییم. بعضی موارد هم ممکن است

۱. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۱۴۳:

الحَقُّ: خِلَافُ الْبَاطِلِ وَ هُوَ مُصَدَّرُ (حَقَّ) الشَّيْءُ مِنْ بَابِ ضَرْبٍ وَ قَتْلٍ إِذَا وَجِبَ وَ ثَبَّتَ وَ لِهَذَا يُقَالُ لِمُرَافِقِ الدَّارِ (حُقُوقُهَا) وَ (حَقَّتْ) الْقِيَامَةُ (تَحَقُّ) مِنْ بَابِ قَتْلِ أَحَاطَتْ بِالْخَلَائِقِ فِيهِ (حَاقَّةً) وَ مِنْ هُنَا قِيلَ (حَقَّتْ) الْحَاجَةُ إِذَا نَزَلَتْ وَ اشْتَدَّتْ فِيهِ (حَاقَّةً) أَيْضاً وَ (حَقَّقْتُ) الْأَمْرَ (أَحَقَّهُ) إِذَا تَيَقَّنْتَهُ أَوْ جَعَلْتَهُ ثَابِتاً لَازِماً وَ فِي لُغَةِ بَنِي تَمِيمٍ (أَحَقَّقْتَهُ) بِالْأَلْفِ وَ حَقَّقْتَهُ بِالتَّثْوِيلِ مُبَالَغَةً وَ (حَقِيقَةُ) الشَّيْءِ مُتَّهَاهُ وَ أَصْلُهُ الْمُشْتَمَلُ عَلَيْهِ وَ فُلَانٌ (حَقِيقٌ) بكذا بِمَعْنَى خَلِيقٍ وَ هُوَ مَا خُوذُ مِنَ الْحَقِّ الثَّابِتِ وَ قَوْلُهُمْ هُوَ (أَحَقُّ) بكذا يُسْتَعْمَلُ بِمَعْنَيْنِ أَحَدُهُمَا اخْتِصَاصُهُ بِذَلِكَ مِنْ غَيْرِ مُشَارَكَةٍ نَحْوُ زَيْدٌ (أَحَقُّ) بِمَالِهِ أَيْ لَا حَقَّ لِغَيْرِهِ فِيهِ وَ الثَّانِي أَنْ يَكُونَ أَفْعَلُ التَّفْضِيلِ فَيَقْتَضِي اشْتِرَاكَهُ مَعَ غَيْرِهِ وَ تَرْجِيحَهُ عَلَى غَيْرِهِ كَقَوْلِهِمْ زَيْدٌ أَحْسَنُ وَجْهًا مِنْ فُلَانٍ وَ مَعْنَاهُ ثُبُوتُ الْحُسْنِ لهُمَا وَ تَرْجِيحُهُ لِلأَوَّلِ قَالَهُ الْأَزْهَرِيُّ وَ غَيْرُهُ وَ مِنْ هَذَا الْبَابِ:

✓ أساس البلاغة، ص ۱۳۵:

قال أبو زيد: حَقَّ اللهُ الأمرَ حَقًّا: أثبتته و أوجبه.

۲. معجم مقاییس اللغة سعی در پیدا کردن اصل و ریشه‌ی لغات دارد و بیان می‌کند که اولاً: این اصل صحیح است یا نه، و ثانیاً: آیا معنای اصل واحد است و برای یک معنا وضع شده یا این‌که متعدد و به نحو مشترک لفظی است؟ مثلاً درباره‌ی حق می‌گوید: «أصل واحد» یعنی حق از ابتدا برای یک معنا وضع شده و اشتراک لفظی ندارد و اگر بعداً در معنای دیگری استعمال شده باشد، به مناسبت منتقل شده است.

۳. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۱۵:

حق الحاء و القاف أصل واحد، و هو يدل على إحکام الشیء و صحته. فالحقُّ تقيضُ الباطل، ثم يرجع كلُّ فرعٍ إليه بجودة الاستخراج و حُسن التلْفِيقِ و يقال حَقَّ الشیءُ وَجِبَ.

ترکیبی از درک عقل عملی و عقل نظری باشد، مانند «حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ»^۱ یعنی ثابت است تکویناً به حسب عقل نظری و سزاوار است به حسب عقل عملی. چنین حقوقی را حقوق نفس الامر می‌خوانیم در مقابل حقوق اعتباری که نفس الامر ندارد تا عقل نظری یا عملی آن را درک کند، بلکه صرف مواضعه و قرارداد است که انسان با نسخه برداری از تکوین و حقوق نفس الامریه، به حسب نیازها و احتیاجاتی که دارد، شبیه آن را در عالم اعتبار وضع می‌کند و «ثبوت» و «شایستگی و بایستگی» در همان عالم اعتبار پدید می‌آید.

تفاوت دیگری که حقوق اعتباری با حقوق نفس الامری دارد آن است که در حقوق اعتباری حیثیت انتفاع ذی الحق در نفس اعتبار حق لحاظ شده، لذا اگر اعتباری ثبوت و وجوب داشته باشد، اما حیثیت انتفاع ذی الحق در آن لحاظ نشده باشد، آن مقدار که ما تتبع کردیم نسبت به آن حق اعتباری صدق نمی‌کند، اما در حقوق نفس الامری لازم نیست ذوالحق منتفع شود.

نکته‌ای که در حقوق اعتباری لازم است به خاطر خفاء آن بر بعضی مورد توجه قرار گیرد آن است که حقوق اعتباری گرچه همه اعتبارند، ولی به خاطر تفاوت معتبرهایشان با یکدیگر، هویتشان متفاوت بوده و هر اعتباری غیر از اعتبار دیگر است؛ مثلاً اعتبار حق در مثل حضانت، ولایت، شفعه، خیار و ... با هم متفاوت است؛ چرا که هر اعتباری متقوم به معتبر خود بوده - نظیر مفاهیم حقیقی ذات اضافه که بدون متعلق معنا ندارند؛ مثل شوق و محبت که بدون مشتاق^۲ الیه و محبوب معنا ندارد - و با تفاوت معتبر، اعتبار نیز متفاوت می‌شود، هر چند از این جهت که در همه‌ی این حقوق، اعتبار ثبوت شایسته تا بایسته و به نوعی رعایت نفع ذی‌الحق در آن‌ها لحاظ شده، در این جهت با هم مشترکند^۳ و متباین به تمام ذات نیستند.^۳

و الحمد لله رب العالمین

۱. سوره‌ی زمر، آیه‌ی ۱۹: «أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ»

۲. بر خلاف محقق اصفهانی^۲ که فرمود حق در هر موردی به معنای همان مورد است و کلمه‌ی حق در این موارد به نحو اشتراک لفظی است.

۳. در حقوق نفس الامری نیز حق احتیاج به متعلق دارد و به تغایر متعلقش حق نیز در آن‌جا متفاوت است و از این جهت فرقی با حقوق اعتباری ندارد؛ مثلاً در «الله حق»، «الجنة حق»، «النار حق» و ... متعلق حقوق با هم متفاوت است و در غیر مشترکات (ثبوت و وجوب) با هم تفاوت دارند. همچنین با سایر مفاهیم اعتباری مانند ملک و حکم نیز از این جهت تمایزی ندارد؛ چون ملک و حکم نیز احتیاج به متعلق دارد و با تفاوت متعلق، تفاوت پیدا می‌کند. (امیرخانی)

مقرر: عبدالله اميرخانی