

جریان قاعده‌الواحد در علم اصول فقه

سید محمد مهدی چاوشیان^۱

علی اصغر جعفری ولنی^۲

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی درستی و یا نادرستی جریان قاعده‌الواحد در علم اصول فقه می‌پردازد. در این راستا ابتدا به شناخت قاعده‌الواحد پرداخته شده و در نتیجه خاستگاه قاعده‌الواحد، علمی حقیقی به نام فلسفه و مجرای آن در حوزه حقایق تکوینی قلمداد شده است. سپس پیرامون اعتباریات بحث شده تا تفاوت جوهری ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری نسبت به هم و احکام ویژه هر یک و چرایی ارتباط تولیدی نداشتن این دو سنخ از ادراکات نسبت به هم تبیین شود. البته ملاک صحت و خطا در اعتباریات، وجود غرض و عدم آن می‌باشد و اصلاً نمی‌توان با برهان یک اعتبار را ثابت و یا رد نمود. سپس چرایی جریان برهان در علوم حقیقی و چگونگی ارتباط تولیدی داشتن ادراکات حقیقی نسبت به هم روشن می‌شود؛ اینکه اساس حرکت برهانی ذهن برای کشف حقایق تکوینی بر مدار روابط واقعی یا همان روابط علی معلولی حقایق تکوینی است درحالیکه اعتباریات بر مدار روابط واقعی، تولید نمی‌شوند. با شناخت ساختار علوم حقیقی، ساختار و احکام علوم اعتباری از جمله علم اصول فقه شناخته می‌شود؛ اینکه تفکیک احکام اعتبارات از احکام حقایق امری ضروری بوده، لذا خلط احکام این دو خطاست.

کلیدواژه‌ها: حقایق، اعتباریات، قاعده‌الواحد، ارتباط تولیدی، علوم حقیقی، علوم اعتباری، اصول فقه

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه شهید مطهری (mohamadmahdichavoshian1373@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه شهید مطهری (jafari_valani@yahoo.com).

۱. شناخت قاعده الواحد

با عنایت به موضوع پژوهش حاضر بایستی شناختی از قاعده الواحد و مطالب پیرامون آن حاصل کنیم لذا مطالبی پیرامون این قاعده در ادامه آورده خواهد شد. قاعده الواحد در مقام تبیین شاکله نظام هستی نقش مهمی را ایفا می‌کند و توسط این قاعده تحولی قابل توجه در هستی‌شناسی یک فیلسوف رخ می‌دهد. قاعده الواحد با عبارت «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» در لسان حکما رواج دارد. معنای ساده این قاعده اینست که از شی واحد فقط شی واحد صادر می‌شود. فهم عمیق این قاعده نیاز به توضیح مفصل پیرامون مفردات این قاعده دارد ولی برای آشنایی اجمالی از قاعده الواحد توضیحاتی آورده می‌شود. باید توجه داشت که هرگاه در علم فلسفه بحث از علیت به میان می‌آید علت فلسفی مراد است نه علت اعدادی و امثال آن. موقعی میان دو موجود علیت فلسفی برقرار است که موجود الف (علت) افاضه‌کننده وجود به موجود ب (معلول) باشد و موجود ب با تمام هویتش وابستگی وجودی به موجود الف داشته باشد. نمونه‌ای که در دسترس همگان است ایجاد صور ذهنی در حوزه ذهن می‌باشد که تمام هستی آن صور ذهنی وابسته و عین ربط به نفس انسان است و برای بقای وجودشان نیاز به استمرار التفات انسان دارند. با این توضیح معلوم می‌شود که منظور از صدورری که در عبارت قاعده الواحد آمده همان علیت فلسفی است نه غیر آن. درباره کلمه «الواحد» که در قاعده مطرح شده باید گفت که منظور از «الواحد» موجودی است که از داشتن اجزا مبراست و هیچگونه ترکیبی در آن راه ندارد. به عبارت دیگر منظور از این واژه همان موجود بسیط من جمیع الجهات است. قاعده الواحد به ما در تفسیر عالم خلقت یاری می‌رساند. با استفاده از قاعده الواحد چگونگی انتشار کثرت از وحدت و خلق عالم از ناحیه واجب الوجود تبیین می‌شود.

بعد از توضیح مختصر قاعده عبارتی را در باب اهمیت و ارزش قاعده الواحد نقل می‌کنیم. مرحوم آیت الله مصباح یزدی در تعلیقه خودشان بر کتاب نه‌ایه الحکمه عبارتی حاکی از ارزش این قاعده و اختلاف حکماء در آن دارند. ایشان می‌فرمایند:

«هذه قاعدة معروفة في السنة الحكماء، وقد عدّها السيّد الداماد من أمّهات الأصول العقلية، وادّعى ابن رشد اتفاق القدماء عليه، بل ربما يدّعى اتفاق أهل النظر جميعاً من العرفاء والمتكلمين أيضاً. غير أن الإمام الرازي صرّح بالمخالفة، و نسب جواز صدور الكثير عن الواحد إلى الأشاعرة، لكن ردّ عليه المحقّق الطوسي بأنّ الأشاعرة يقولون بأنّ الصفة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد، وأمّا الذات فلا يعدونها علّة حتّى ينسب إليهم جواز صدور الكثير عنها، واستنتج أنّ الرازي خالف الكلّ في ذلك. و ناقش فيها صاحب المعبر أيضاً بأنه لو صحّت هذه القاعدة لكانت الموجودات كلّها سلسله واحدة لا تتكوّن حلقاتها إلاّ واحدة بعد واحدة، وليس كذلك» (مصباح يزدي، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۰۷).

حکماء از قاعده‌الواحد در تفسیر کیفیت پیدایش عالم تکوین استفاده می‌کنند و چگونگی صدور مخلوقات از واجب تعالی را به وسیله این قاعده توضیح می‌دهند و این نکته‌ای است که بایستی در سیر مطالب مد نظر قرار گیرد. پس خاستگاه این قاعده علم فلسفه به مثابه علمی حقیقی است و کاربرد این قاعده نیز در حوزه حقایق خارجی و عالم تکوین می‌باشد.

۲. شناخت ادراکات اعتباری

به جهت این که موضوع پژوهش حاضر ارتباط با علم اصول فقه دارد و از طرفی علم اصول فقه علمی اعتباری محسوب می‌شود بایستی از ادراکات اعتباری و ویژگی‌های آگاهی به دست آوریم.

ضرورت بحث از ادراکات اعتباری و تفکیک آنها از ادراکات حقیقی

بحث از ادراکات اعتباری و تفکیک ادراکات اعتباری از ادراکات حقیقی از چند جهت می‌تواند فایده به همراه آورد.

جهت اول فایده اش اینست که در میان علوم بشری علمی داریم که وظیفه آنها کشف حقائق خارجی و روابط بین آنها است. این گونه علوم تحت تأثیر احساسات درونی و احتیاجات طبیعی انسان پدید نیامده‌اند بلکه این دسته از علوم مانند آینه‌ای می‌باشند که حقایق خارجی و روابط نفس الامری بین آنها را در خودشان منعکس می‌کنند مانند علم

فلسفه که از احوال و آثار وجود بما هو وجود بحث می کند. احتیاج متعلم در این دسته از علوم برای کسب سرمایه علمی همان احتیاج به ادراکات حقیقی است که از خارج در ذهن منعکس شده اند مثلاً در علم شیمی چنین گزاره‌ای یک گزاره حقیقی است که «اگر کلر را با سدیم ترکیب کنیم محصولی جدید به نام نمک طعام به دست می آید». در مقابل این علوم که علوم حقیقی اند دسته‌ای دیگر از علوم بشری تحت تأثیر احتیاجات انسان و در راستای تدبیر زندگی انسان به وجود آمده اند و گزاره‌هایی که در این دسته از علوم مورد استفاده قرار می گیرند انعکاس حقائق خارجی و روابط بینشان در ذهن نیست بلکه گزاره‌هایی هستند که موضوع و محمولشان ارتباط اعتباری و قراردادی با هم دارند. در گزاره‌های حقیقی ضرورتاً یک محمول بر موضوع خودش حمل می شود به نحوی که اتصاف آن موضوع به نقیض محمولش محال می باشد ولی در گزاره‌های اعتباری بین موضوع و محمول در گزاره‌ها ارتباط ضروری وجود ندارد مثلاً در علم فقه گزاره‌ای داریم که «ربا حرام است» اینطور نیست که محمول یعنی حرمت نسبت به موضوع یعنی ربا رابطه ضروری داشته باشد. مثال برای رابطه ضروری اینست که هر گاه علت تامه چیزی به وجود آمد ضرورتاً آن چیز باید موجود شود. شارع حرمت را برای ربا قرارداد و اعتبار کرده است. از همین جهت باید ادراکات اعتباری را از ادراکات حقیقی تفکیک کنیم و احکام و خواص هر کدام را بشناسیم تا دچار اشتباه و خلط نشویم. اگر در علوم حقیقی از گزاره‌های اعتباری و در علوم اعتباری از گزاره‌های حقیقی استفاده کنیم مسیر نادرستی را پیموده‌ایم. جدا کردن ادراکات اعتباری از ادراکات حقیقی بسیار مهم و ضروری و جدا نکردن آن دو از یکدیگر در مقام تحصیل علوم بسیار خطر آفرین است. خیلی از دانشمندان به دلیل توجه نداشتن به تفکیک ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری دچار لغزش و خطاء شده‌اند به این نحو که بعضی از دانشمندان با روش برهانی و عقلانی در ادراکات اعتباری سیر کرده‌اند و بعضی از آنها احکام ادراکات اعتباری مثل تغیر و تبعیت از احتیاجات طبیعی را درباره ادراکات حقیقی تعمیم داده‌اند» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۴۴).

دومین جهت فایده بحث از این مطلب، جهتی معرفت‌شناختی است. بنا به نقل شهید مطهری در مقدمه مقاله ششم کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* بعضی از اندیشمندان غربی از بررسی آداب و رسوم اجتماعی و روحیه ملل و اقوام مختلف به این نتیجه رسیده‌اند که تمام اصول عقلی حتی بدیهیات اولیه تصدیقه نیز دارای ثبات نیستند یعنی دائماً به اقتضای شرائط و محیط‌های گوناگون تغییر می‌کنند. این دیدگاه بر خلاف عقیده و ممشای حکمای اسلامی است که قائل به اصول ثابت عقلی هستند و آن‌ها را تابع اقتضائات محیط و عوامل حیاتی نمی‌دانند. با بررسی نظریه ادراکات اعتباری و تمایز ادراکات اعتباری از ادراکات حقیقی متوجه می‌شویم آنچه که این دسته از اندیشمندان غربی به تحقیق و کاوش از آن اقدام کرده‌اند مربوط به ادراکات اعتباری است که تابع اقتضائات حیاتی، عوامل محیط و روحیات مختلف افراد می‌باشد و بعد همین اندیشمندان غربی نتیجه تحقیقات خودشان درباره ادراکات اعتباری را به ادراکات حقیقی سرایت داده‌اند. در واقع این دسته از اندیشمندان غربی به علت التفات نداشتن به ضرورت تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری دچار اشتباه شده‌اند. لازمه حرف این دسته از اندیشمندان غربی این است که بایستی دست از یقین و علم بشویم زیرا علم و یقین جز با معقولات ثابت و لایتغیر حاصل نمی‌شود. تفکیک بین ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری ما را از این خطر حفظ می‌کند (همان، ص ۱۵۶-۱۴۴). شهید مطهری در این رابطه می‌فرماید:

«ما باید قبل از هر تئوری فلسفی و هر قانون منطقی و هر قاعده علمی به وجود عقل و معقولات مطلق نظری اذعان داشته باشیم یعنی باید به وجود یک سلسله ادراکات اذعان داشته باشیم که در تکوین و تشکیل خود از نفوذ احتیاجات زندگانی و اوضاع محیط و کیفیت مخصوص ساختمان مغز و اعصاب و سایر عوامل طبیعی آزاد است و همان ادراکات است که پایه‌های اولیه علوم و فلسفه نظری را پی‌ریزی می‌کند» (همان، ص ۱۵۶).

سومین جهت فایده بحث کردن از این مطلب، نقش این تفکیک در عرصه جریان زندگی هر فرد می‌باشد. واضح است که هر فردی از افراد انسان به دنبال کمال و سعادت خودش می‌باشد ولی گاهی چیزی را که حقیقتاً کمال محسوب نمی‌شود کمال می‌شمارد تا جایی که ممکن است سال‌های طولانی از عمرش را برای رسیدن به آن چیز صرف کند.

توجه به تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری این بصیرت را به انسان می‌دهد که چیزی را طلب کند که حقیقتاً کمالش محسوب می‌شود. علامه طباطبایی درباره اعتبار ریاست و مرئوسیت ناظر به همین جهت می‌فرمایند:

«با تامل در اطراف این بیان روشن خواهد شد که این مفاهیم اعتباریه و افکار مصنوعی انسانی که چون دریای بی کران بیرون و اندرون تمام ادراکات ما را فرا گرفته و به همه جای افکار ما نفوذ کرده و ریشه دوانیده است یک سازمان ریاست و مرئوسیت (فرمانروایی و فرمانبرداری) بیش نبوده و نیروی فعاله ای به جز اصل استخدام سابق الذکر ندارد» (همان، ص ۲۲۲)

همچنین علامه طباطبایی می‌فرمایند:

«فهذه المعانی تتحقق بإعطاء الذهن حدّ الأمور الحقيقيّة لما ليس لها، و وضعها فيما ليست فيه، فهي معان سرابيّة وهميّة مثلها بين المعانی مثل السراب بين الحقائق و الأعيان. و هذا القسم من المعانی هو الذي نسميه بالاعتبارات و الوهميات .. بحيث أنّ الإنسان الذي يتقلب بينها بواسطة الإدراك، و يقصدها و يتركها، و يحبّها و يكرهها، و يرغب فيها و ينفع عنها، و يبرجوها و يخاف منها، و يشتاقتها و يعافها، و يلتذّبها و يتألّم منها، و يختارها و يتركها بالحسن و القبح، و الوجوب و الحرمة، و النفع و الضرر، و الخير و الشر، بواسطة العلم و الإرادة لا يشهد منها إلّا هذه المعانی السرابيّة، و لا يحسّ منها إلّا بهذه الوجوه. فحياة الإنسان و هي حياة اجتماعيّة مربوطة بهذه الأسباب، محدودة بهذه الجهات، متقلّبة في هذه العرصات، لو وقعت حيناً ما في خارجها كالحيثان خارج المياه، بطلت و خمدت» (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۵۱).

علامه طباطبایی معتقدند که دنیای هر فرد همان سازمان ادراکات اعتباری اوست که با آن زندگی می‌کند و به واسطه این اعتباریات خوشحال و غمگین، مایوس و امیدوار و... می‌شود. حقیقت دنیا به نظر ایشان مجموعه اعتباریات هر فرد است که اصلاً واقعیت خارجی ندارد. علامه طباطبایی درباره این مطلب بدیع می‌فرمایند:

«و قال سبحانه: أَمَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا الْآيَةُ فَبَيْنَ أَنَّهَا مَوْلُفَةٌ مِنْ أُمُورِ خَيَالِيَّةٍ تَحْتَهَا أُمُورٌ حَقِيقِيَّةٌ، فَالْإِنْسَانُ بَعْدَ كَمَالِ خَلْقِهِ يَبْدَأُ بِتَكْمِيلِ جِهَاتِ الْحَيَاةِ لِلدُّنْيَا بِتَحْصِيلِ مَقْصَدٍ بَعْدَ آخِرٍ، وَ هُوَ يَرِيدُ تَكْمِيلَ مَا يَظُنُّهُ كَمَالًا مِنَ اللَّعْبِ وَ اللَّهْوِ وَ الزَّيْنَةِ وَ التَّفَاخُرِ

التکثیر، و لیست إلاً أمورا وهمیة، فإذا تمّمها و کملها بدا له بطلانها و فناها عند موته، و وداعه للحیة الدنیا» (همان، ص ۵۶).

تقسیم ادراکات انسان

برای این که جایگاه ادراکات اعتباری را در بین سایر ادراکات متوجه شویم لازم است که تقسیمی از ادراکات ارائه نمایم. ادراکات به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته اول شامل ادراکاتی می‌شود که معرفت زا هستند و از واقع و حقیقت خارجی خبر می‌دهند. این دسته از ادراکات را می‌توان ادراکات حقیقی بالمعنی الاعم نامید. دسته دوم ادراکاتی را شامل می‌شود که واقع نما و حاکی از حقایق خارجی نیستند بلکه این ادراکات به انگیزه های عملی ساخته می‌شوند یعنی موجود زنده برای این که فعل خودش و همچنین نتایج حاصله از فعلش را در خارج محقق کند نیاز به واسطه کردن این قبیل ادراکات دارد. این دسته از ادراکات را می‌توان «اعتباریات بالمعنی الاخص» یا «اعتباریات عملی» نامید. در ادامه برای اطلاع دقیق تر از اقسام ادراکات باید بگوییم که ادراکات حقیقی بالمعنی الاعم به دو قسم تقسیم می‌شود. قسم اول ادراکات حقیقی بالمعنی الاخص نامیده می‌شود. منظور از ادراکات حقیقی بالمعنی الاخص ادراکاتی‌اند که ماهیات اشیاء آن گونه که در خارج تحقق دارند در ذهن منعکس می‌شوند. اصطلاح خاصی که حکماء برای این قسم از ادراکات ذکر می‌کنند اصطلاح «وجود ذهنی» است که در مبحث تقسیم وجود به وجود ذهنی و وجود خارجی از آن بحث می‌کنند. باید دانست که اصطلاح «وجود ذهنی» یک اصطلاح خاص در میان حکماست. بعضی از افراد تا اصطلاح «وجود ذهنی» را می‌شنوند فکر می‌کنند که هر مفهومی که در ذهن وجود دارد اصطلاح وجود ذهنی شاملش می‌شود در صورتی که اینطور نیست. به طور خلاصه اصطلاح «وجود ذهنی» عبارت است از تحقق ماهیات خارجی در ذهن. در مبحث وجود ذهنی حکماء می‌خواهند بگویند که یک ماهیت خاص مثلاً ماهیت انسان تارة به وجود خارجی موجود می‌شود و تارة به وجود ذهنی موجود می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۳۳). از قسم دوم ادراکات حقیقی بالمعنی الاعم با اصطلاحات «اعتبارات عقلیه» و «معقولات ثانیه فلسفی» و «اعتباریات بالمعنی الاعم» یاد

می‌شود مانند مفاهیم وحدت، فعلیت، علیت و... توضیح این است که امری را فرض کنیم که حیثیت ذاتش عین آن چیزی است که در خارج تحقق دارد و خودش منشأ ترتب آثار خارجی محسوب می‌شود مانند وجود عینی خارجی و صفاتی که قائم به این وجود عینی هستند مانند وحدت، کثرت و... چنین امری محال است که بعینها و با تطابق کامل در ذهن حاصل شود چون در ذات چنین امری خارجیت اخذ شده است بر خلاف ماهیات. و یا مثلاً امری را در نظر بگیریم که حیثیت ذاتش، حیثیت فقدان آثار است مثل عدم مطلق و آنچه که بازگشت به عدم مطلق دارد مثل تمام محالات ذاتی. چنین امری نیز محال است که در ذهن بعینها حاصل شود (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۶۷). اما بالوجدان می‌دانیم که از این امور، مفاهیمی در ذهن داریم مثلاً عدم مطلق را فهم می‌کنیم. آنچه که مهم است اینست که آنچه در ذهنمان از مفاهیم این امور حاصل شده است انعکاس ضعیفی می‌باشد از آنچه که در خارج هست یعنی آنچه که در ذهن ما از این امور حاصل شده است تطابق کامل ندارد با آنچه که در خارج هست.

تا این جا دو دسته از ادراکات حقیقی بالمعنی الاعم را شناختیم و دانستیم که ادراکات اعتباری مورد نظر این پژوهش در مقابل ادراکات حقیقی بالمعنی الاعم با هر دو قسمش قرار دارد. برای فهم تقابل این دو سنخ از ادراکات به عبارت شهید مطهری اشاره می‌کنیم. ایشان می‌فرمایند: «ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی انکشاف و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر است... و اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد. ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی - طبیعی یا ریاضی - جا داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت و همچنین می‌توان از یک برهان فلسفی یا علمی یک ادراک حقیقی تحصیل نمود ولی در مورد اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد و به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی

عوامل محیط تغییر نمی‌کند و اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند. ادراکات حقیقی قابل‌تطور و نشوء و ارتقاء نیست و اما ادراکات اعتباری یک سیر تکاملی و نشوء و ارتقاء را طی می‌کند. ادراکات حقیقی، مطلق و دائم و ضروری است ولی ادراکات اعتباری نسبی و موقت و غیر ضروری است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ۱۴۴ و ۱۴۳). بعد از دانستن اقسام ادراکات باید به این نکته پردازیم که بعضی از حکمای معاصر مانند آیت‌الله جوادی آملی برای ورود به باب اعتباریات عملی از تقسیم موجود به موجود حقیقی و موجود اعتباری وارد بحث می‌شوند. با عنایت به قواعد علم منطق در هر تقسیم بایستی مقسم در ضمن اقسام خودش موجود باشد. در تقسیم مذکور مقسم «موجود» است و مقسم در اقسام راه می‌یابد لذا موجود حقیقی و موجود اعتباری داریم. یعنی مطابق نظر آیت‌الله جوادی آملی اعتباریات عملی که برای دستیابی به یکسری اغراض، وضع و قرارداد می‌شود بهره‌ای از هستی دارد. ایشان اعتقاد دارند که اعتباریات عملی به واسطه اعتبار شدن در خارج موجود می‌شود و برای همین است که منشا آثار است. استدلال ایشان اینست که اگر اعتباریات عملی معدوم محض بود هیچ اثری بر سایر افراد نمی‌گذاشت در حالی که اثرگذار می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳). علامه طباطبایی از راه تقسیم موجود به موجود حقیقی و موجود اعتباری وارد بحث اعتباریات عملی نمی‌شوند. ایشان علم را به علم حقیقی و علم اعتباری تقسیم می‌کنند و از این راه به بحث اعتباریات عملی وارد می‌شوند. با عنایت به نحوه ورود علامه طباطبایی به بحث اعتباریات عملی درباره تقسیم موجود به موجود حقیقی و موجود اعتباری می‌توان گفت که مقسم یعنی «موجود» همان حقیقت خارجی مستقل از جعل و اعتبار ماست اما اعتباریات عملی در نگاه علامه طباطبایی امور خلق شده انسان می‌باشند که اساساً حقیقت خارجی ندارند. از نظر علامه طباطبایی صور ذهنی دارای تکوین می‌باشند اما اعتبارات عملی، تکوین ندارند اگر چه از منظر علامه طباطبایی فعل اعتبار یک فعل تکوینی است مثل این که بین لفظ زید و آن شخص خارجی رابطه‌ای خلق می‌کنیم. با این بیان از دیدگاه علامه طباطبایی اعتباریات عملی نه مصداق وجود ذهنی و نه

مصدق وجود خارجی قلمداد می‌شود و در مقسم یعنی «موجود» داخل نمی‌شود. از منظر علامه طباطبایی اعتباریات عملی را از باب «ادراک ما ینبغی ان یفعل» باید در نظر گرفت. یعنی اعتباریات عملی از سنخ ادراک است ولی به امور حقیقی تعلق نمی‌گیرد. علامه طباطبایی در مقام بیان اصطلاحات مختلف «اعتبار» همین نظر را درباره اعتباریات عملی می‌فرماید: «الثالث: المعنی التصوری او التصدیقی الذی لا تحقق له فیما وراء ظرف العمل...» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۲، ۱۹۰). از این عبارت فهمیده می‌شود که علامه طباطبایی اعتباریات عملی را به مقام عمل انسان پیوند می‌زند. البته باید توجه داشت که اختلاف نظری از این دو عالم گرانقدر مطرح شد در سیر پژوهش حاضر تاثیر نمی‌گذارد. آنچه در مقام بیان هشتم و برای ما دارای اهمیت می‌باشد اینست که با مشی برهانی و منطق حاکم بر آن نمی‌توان در ادراکات اعتباری سیر کرد. این مطلب نزد مرحوم علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی مورد قبول و غیر قابل خدشه است. برای شناخت تفصیلی اعتباریات بالمعنی الاخص یا همان اعتباریات عملی که در نتیجه گیری از این پژوهش ضروری می‌باشد بایستی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی را مورد بحث و بررسی قرار دهیم تا به جوانب این نظریه به خوبی آگاه شویم. در ادامه مباحث پیش رو پیرامون نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی بحث هایی را منعقد خواهیم کرد.

تقریر نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی در توضیح ماهیت و چیستی ادراکات اعتباری از تحلیل مجازهای ادبی به کاررفته در شعرها و نثرها شروع کرده‌اند چون ایشان اعتبار را نوعی از مجاز می‌دانند (طباطبایی و مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۶۰).

مجازی که مد نظر جناب علامه طباطبایی بوده همان تصرف در معناست نه تصرف در لفظ. به این مجاز، مجاز در اسناد گفته می‌شود که منسوب به سکاکی می‌باشد. قبل از سکاکی مجاز را اینطور تحلیل می‌کردند و می‌گفتند که مجاز از شئون الفاظ می‌باشد مثلاً دو لفظ داریم که هر کدام از این دو لفظ معنای خاص خودش را دارد ولی چون این دو معنا یک مشابهتی و علاقه‌ای نسبت به هم دارند لفظ اول را به جای لفظ دوم به کار می‌بریم.

مرحوم علامه طباطبایی در تحلیل چیستی مجاز ادبی به جای بیان متعارف قبل از سکاکی از تحلیل سکاکی بهره برده است و تحلیل سکاکی را نسبت به تحلیل جمهور ادبای قبل از سکاکی صواب می‌دانند. (همانجا)

از این رو به نظر جناب علامه طباطبایی همانطور که در مجاز ادبی حد چیزی را به چیز دیگری می‌دهیم تا نتیجه‌ای بر این عمل مترتب شود در اعتبار نیز حد (تعریف) یک امر حقیقی را مجازا و اعتبارا به چیز دیگری می‌دهیم که آن چیز حقیقتاً از مصادیق آن امر حقیقی نیست. یعنی آن چیز را از مصادیق ادعایی و مجازی آن امر حقیقی قرار می‌دهیم (همان، ص ۱۹۳). مثلاً در گزاره «من باید سیرشوم» کلمه «باید» دارای معنای اعتباری و مجازی می‌باشد یعنی حقیقتی را در خارج بین علت تامه و معلولش درک کرده‌ام به این معنا که اگر علت تامه شیء‌ای موجود شود واجب و ضروریست که آن شیء نیز موجود شود چون تخلف معلول از علت تامه‌اش عقلاً محال است. سپس مفهوم لزوم و وجوب مستفاد از کلمه «باید» را از مصادیق مجازی و اعتباری همان وجوب و ضرورت حقیقی بین علت تامه و معلولش ادعا می‌کنم؛ یعنی همسو با رابطه ضروری بین معلول با علت تامه سیری نیز نباید از من تخلف کند درحالی که این اعتبار و مجازی بیش نیست چون بین من و سیری ضرورت علی معلولی برقرار نیست. (همان، ص ۱۶۰).

از اینرو در چیستی اعتباریات می‌توان گفت که ماهیت ادراکات اعتباری عبارت است از «إعطاء حد شیء الی شیء آخر».

با این توضیحات دانستیم که مجازات و اعتبارات از احساسات درونی ما سرچشمه می‌گیرد. و اثر و فایده‌ای را به دنبال خودش می‌آورد. به طور خلاصه مجاز و اعتبار هم ریشه در حقیقتی به نام احساسات درونی دارد و هم حقیقتی به نام فایده را به دنبال خودش می‌آورد پس اعتبار و مجاز بین دو امر حقیقی قرار می‌گیرد. اعتباریات هم مانند مجازات ادبی بستگی خاصی به احساسات درونی افراد دارد و با زوال و تبدل احساسات درونی، اعتباریات نیز تبدل و تغیر می‌یابند (طباطبایی و مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۰۰). با توضیحات که داده شد معلوم گردید که اعتبارات و مجازات همان ادراکات سودمند غیر مطابق با واقع‌اند. به

طور کلی سه نوع ادراک قابل فرض است: یا ادراک، مطابق با واقع است که در این صورت «ادراک صادق» نامیده می‌شود و یا ادراک، مطابق با واقع نیست. در مواردی که ادراک، مطابق با واقع نیست یا مکانیزم اعتبار و مجاز در آن رعایت شده است که در این صورت «ادراک اعتباری» نامیده می‌شود و یا مکانیزم اعتبار و مجاز در آن رعایت نشده است که در این صورت «ادراک کاذب» نامیده می‌شود. لذا علامه طباطبایی می‌فرماید که اگر یک فیلسوف با عینک واقع بینی به ادراکات اعتباری نگاه کند قضاوت می‌کند که همه ادراکات اعتباری کذب محض اند اما وقتی همین فیلسوف به نفع عملی ادراکات اعتباری نظر می‌کند این ادراکات را دروغ محض نمی‌خواند (همان، ص ۱۶۰).

تا این جای مباحث از چستی اعتباریات آگاه شدیم و دانستیم که ماهیت ادراکات اعتباری عبارت است از «إعطاء حد شیء الی شیء آخر».

نسبت میان ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی

بعد از توضیح نظریه ادراکات اعتباری مرحوم علامه طباطبایی لازم است که میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری مقایسه کنیم تا منطق حاکم بر هر یک به دست آید. با عنایت به مباحث سابق المذکر دریافتیم که ادراکات حقیقی را از روابط واقعی خارجی به دست می‌آوریم و در ذهن خودمان تصوراتی از روابط واقعی اشیا خارجی داریم و به واسطه همین روابط واقعی است که از معلومات موجود در ذهن برای کشف مجهول بهره می‌بریم. اما ادراکات اعتباری از این قبیل نیست یعنی از روابط واقعی و نفس الامری اشیا خارجی در ذهن منعکس نشده‌اند بلکه در راستای برآورده کردن احتیاجات قوای طبیعی موجود زنده در سیستم احساسی و آگاهی او نقش بسته‌اند. لذا نمی‌توان ادراکات اعتباری را مقدمه رسیدن به حقیقتی خارجی دانست یعنی نمی‌توان قیاسی تشکیل داد که در مقدمات آن قیاس ادراکات اعتباری گنجانده شده باشد و در نتیجه آن قیاس یک ادراک حقیقی به دست آوریم که ناظر به کشف ما از واقع و خارج باشد. یا بالعکس در مقدمات قیاس ادراکات حقیقی را قرار بدهیم و در نتیجه آن قیاس یک ادراک اعتباری به دست آوریم. مهم اینست که ما در سیر برهانی در مدار روابط نفس الامری اشیا خارجی سیر می‌کنیم و

مجهولی را کشف می‌کنیم و اینطور نیست که هر کس از هر راهی که خواست بتواند به کشف مجهول نایل آید. در غیر این صورت یا نتیجه‌ای به دست نمی‌آورد و یا نتیجه‌ای غلط را به دست می‌آورد.

علامه طباطبایی درباره ادراکات اعتباری و عدم ارتباط تولیدی آن‌ها با ادراکات حقیقی چنین می‌فرماید:

«این ادراکات و معانی (ادراکات اعتباری) چون زائیده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح فن منطق یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد و در این صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقی در مورد این معانی وهمی، مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود» (همان، ص ۱۶۸ و ۱۶۷).

علامه طباطبایی روابط سه‌گانه یعنی ضرورت، امکان و امتناع را درجایی قابل تصور می‌داند که این سه رابطه بین موضوع و محمول را از طریق مقدمات قیاس (صغری و کبری) به دست آوریم یعنی واقعیت خارجی این روابط را به دست ما بدهد اما در باب اعتباریات نمی‌توانیم از واقعیات خارجی این سه رابطه را بین موضوع و محمول اعتباری به دست آوریم.

اگر قیاس منطقی در ادراکات اعتباری جریان ندارد، سوال این است که بشر از چه طریقی می‌تواند در میان امور اعتباری سیر و سلوک فکری داشته باشد؟ و از چه طریقی می‌تواند اعتباری را لغو و اعتبار دیگری را جایگزین اعتبار قبلی کند؟ در جواب باید گفت که در گزاره‌های اعتباری رابطه بین موضوع و محمول همیشه قراردادی و اعتباری است یعنی اعتبار کننده غایت و هدفی را در نظر گرفته و برای رسیدن به هدف و غایت مطلوبش، بین موضوع و محمول در گزاره‌های اعتباری رابطه قراردادی فرض کرده است. اگر اعتباری باعث شود اعتبار کننده به هدفش برسد حکم می‌شود که یک اعتبار صحیح است و اگر اعتباری در رساندن اعتبار کننده به هدفش موثر و کارآمد نباشد یک اعتبار غلط محسوب می‌شود.

شهید مطهری می‌فرمایند: «یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می‌شود لغویت و عدم لغویت اعتبار است» (همان، ص ۱۷۴). مثلاً در قوانین راهنمایی و رانندگی یک شهر، پلیس بعد از آن که نسبت قانون خاصی چنین می‌یابد که این قانون نمی‌تواند در وضعیت ترافیک شهر فایده‌ای به همراه داشته باشد آن قانون را ابطال و قانون جدیدی را به جای آن وضع و قرارداد می‌کند که بتواند وضعیت ترافیک شهر را کنترل کند در این جا پلیس با استدلال منطقی اعتبار قبلی را لغو و با استدلالی جدید اعتبار جدید را وضع نمی‌کند بلکه با فهمیدن لغویت اعتبار قبلی آن را ابطال می‌کند و با عدم لغویت اعتبار جدید آن را وضع و قرارداد می‌کند. یا این که شاید عقلاً در برهه‌ای از زمان بخواهند که در یک مورد خاص اجتماعی دور فلسفی ایجاد کنند، با این که دور در علم فلسفه محال تلقی می‌شود اما عقلاً در این مورد خاص اجتماعی با همین دور فلسفی به غایت خود می‌رسند و آن را اعتبار می‌کنند. این اعتبار برای آن‌ها لغو نبوده لذا اعتبار صحیحی است. ولی در مقابل مثلاً یک فیلسوف اگر بخواهد نظریه قبلی خود را ابطال و نظریه جدید را به جای آن بنشانند باید به وسیله سیر برهانی منطقی نظریه جدید خود را اثبات کنند. لذا سیر و سلوک در امور حقیقی متفاوت از سیر و سلوک در امور اعتباری است و نباید این دو را با یکدیگر خلط کرد. البته هر اعتبار به شرط این که لغو نباشد و ما را به غایتمان برساند صحیح شمرده می‌شود.

۳. بررسی جریان قاعده‌الواحد در علم اصول فقه

دانستیم که قاعده‌الواحد خاستگاهی از علم فلسفه به عنوان علمی حقیقی دارد و ماهیت ادراکات اعتباری را شناختیم و نیز دانستیم که ادراکات اعتباری از روابط واقعی نفس الامری در ذهن منعکس نشده‌اند و همچنین دانستیم که سیر برهانی در علوم حقیقی مبتنی بر روابط واقعی و نفس الامری حقائق خارجی می‌باشد ولی در علوم اعتباری چون رابطه بین موضوع و محمول همواره قراردادی و اعتباری می‌باشد طریقه سیر و سلوک برهانی در علوم اعتباری از جمله علم اصول فقه جاری نمی‌باشد. علامه طباطبایی و امام خمینی به تفکیک امور حقیقی از امور اعتباری اعتقاد دارند و خلط احکام هر یک از این دو با دیگری را اشتباه می‌دانند و در آثار خودشان این مساله مهم را بارها متذکر شده‌اند اما

آخوند خراسانی در بعضی از مسائل علم اصول از قاعده‌الواحد که مجرایش امور حقیقی می‌باشد بهره برده‌اند. بعد از دانستن این مقدمات وارد اصل بحث از بررسی جریان قاعده‌الواحد در علم اصول از منظر آخوند خراسانی، امام خمینی و علامه طباطبایی می‌شویم تا درستی و یا احیاناً نادرستی استفاده از این قاعده در علم اصول را بررسی کنیم. در ابتدای هر مبحث دیدگاه آخوند خراسانی را طرح می‌کنیم و بعد از آن نظرات امام خمینی و علامه طباطبایی را درباره دیدگاه‌های آخوند خراسانی طرح می‌کنیم و با عنایت به مقدمات مذکور به داوری درباره این آراء و انظار می‌پردازیم.

موضوع علم

از جمله مواردی که آخوند خراسانی از قاعده‌الواحد در علم اصول فقه بهره برده‌اند در بحث از موضوع علم می‌باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۸). این مطلب که آخوند خراسانی در بحث موضوع علم از قاعده‌الواحد بهره برده‌اند را مرحوم مشکینی در حواشی خودشان بر کفایة الاصول به آخوند خراسانی نسبت داده‌اند (مشکینی اردبیلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۸). آخوند خراسانی در ابتدای کفایة الاصول موضوع هر علم را آن چیزی می‌داند که در آن علم از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود. آخوند خراسانی اصطلاح «عوارض ذاتی» را به واسطه نداشتن درعروض تفسیر کرده‌اند یعنی در مسئله‌ای از علم، محمول برای خود موضوع باشد نه این که موضوع به واسطه قیدی دارای آن محمول باشد. چنین محمولی بدون واسطه بر موضوع خودش عارض شده و از عوارض ذاتیه موضوع محسوب می‌شود. به عبارت دیگر تفسیر آخوند خراسانی از اصطلاح «عوارض ذاتیه» اینست که در مسائل علم، محمولاتی که بر موضوعات حمل می‌شوند محمول من صمیمه باشند نه محمول بالضمیمه. به اعتقاد آخوند خراسانی هر علم از مسائل مشتت و گوناگون تشکیل یافته که این مسائل گوناگون، غرض واحدی را در نهایت برای متعلم به ارمغان می‌آورند. منظور از غرض واحد همان فایده آموختن علم می‌باشد به عنوان مثال فرض کنیم که علم نحو شامل سیصد مساله می‌باشد. علم نحو در نهایت غرض واحدی را به عنوان برای متعلم حاصل می‌کند که عبارت است از حفظ زبان از خطای در گفتار.

چرا آخوند خراسانی در مبحث موضوع علم از قاعده الواحد بهره برده‌اند؟ جواب به این سوال متوقف بر جواب به سوال دیگری است که مسائل متشتت و گوناگون یک علم مثل علم اصول فقه چطور می‌توانند در نهایت غرض واحدی را برای متعلم حاصل کنند؟ جواب آخوند خراسانی به سوال اخیر اینست که مسائل گوناگون و پر شمار در یک علم دارای روح حاکم واحد می‌باشند که آن روح حاکم واحد در هر یک از مسائل علم ساری و جاری می‌باشد. یعنی رابطه این روح حاکم کلی با موضوعات مسائل علم، رابطه طبیعی و افراش می‌باشد. نظر مرحوم آخوند خراسانی اینست که همین روح حاکم واحد، غرض واحد علم را محقق می‌کند چون بنا بر قاعده الواحد این که اثر واحد (غرض واحد) از موثرات گوناگون و متشتت (مسائل گوناگون) حاصل شود محال است. به نظر ایشان روح حاکم واحد است که مسائل گوناگون و کثیر یک علم را وحدت می‌بخشد و گویا این روح حاکم واحد در کالبد مسائل گوناگون علم دمیده شده و به مسائل گوناگون و متشتت علم وحدت بخشیده است. به نظر آخوند خراسانی بنا بر قاعده الواحد همین روح حاکم واحد است که غرض واحد علم را برای متعلم محقق می‌کند. باید توجه داشت که در این بیان، مرحوم آخوند خراسانی هم از اصل قاعده الواحد و هم از عکس قاعده الواحد می‌توانند استفاده کنند. به این طریق آخوند خراسانی، موضوع علم از جمله موضوع علم اصول فقه که همان روح حاکم واحد بر مسائل گوناگون علم می‌باشد را ثابت می‌کنند.

حضرت امام خمینی در کتاب *مناهج الوصول الی علم الاصول* به این نظر آخوند خراسانی متعرض شده‌اند. همانطور که دانستیم نظر امام خمینی درباره مجرای قاعده الواحد این بود که مجرای این قاعده را فقط درباره واجب تعالی و معلول اولش جاری می‌دانستند و حتی در عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده این قاعده را قابل استفاده نمی‌دانستند. امام خمینی در تعریض به بیان مرحوم آخوند خراسانی می‌فرمایند که اگر کسی بهره‌ای از علوم عقلی داشته باشد به این دیدگاه ملتزم نمی‌شود یعنی قاعده الواحد که خاستگاهش از علمی حقیقی به نام فلسفه و مجرایش در حوزه واقعیات نفس الامری می‌باشد را در علم اصول فقه به عنوان علمی اعتباری استفاده نمی‌کند.

امام خمینی می‌فرماید که موضوع قاعده‌الواحد بسیط حقیقی می‌باشد یعنی موجودی که هیچ‌گونه شائبه کثرتی برای او فرض نمی‌شود و در خارج به عنوان یک موجود حقیقی دارای آثار تحقق دارد و قید «صادرا و مصدرا» را اضافه می‌کنند تا نشان دهند که کلمه بسیط حقیقی، هر موجودی را در عالم خلقت شامل نمی‌شود بلکه فقط واجب تعالی و معلول اولش را شامل می‌شود.

حضرت امام خمینی با عدم پذیرش جریان قاعده‌الواحد در این مسأله راه حلی که برای این مسأله ارائه می‌دهند چیست؟ آیا امام خمینی با رد جریان این قاعده در باب موضوع علم می‌خواهند وحدت غرض را رد کنند؟ یا این که ممکن است غرض واحد از مسائل کثیر و گوناگون علم به دست آید؟ و یا این که رابطه علیت بین مسائل گوناگون علم و غرض واحد علم وجود ندارد؟ بنا بر نظر امام خمینی اگر روح حاکم واحد در مسائل گوناگون علم وجود نداشته باشد چطور می‌توان فرض کرد که غرض واحد علم از مسائل کثیر و گوناگون علم محقق شده باشد؟

حضرت امام خمینی در راه حلی که ارائه می‌دهند از یک امر بدیهی شروع می‌کنند. آن امر بدیهی اینست که واقعاً قرابت و سنخیت بین مسائل هر علمی وجود دارد و این قرابت و سنخیت به اعتبار معتبر و اختراع مخترع حاصل نشده است. این که بین مسائل هر علمی، قرابت و سنخیت وجود دارد نمی‌توان آن را تغییر داد. مثلاً مسائل علم حساب با هم یک قرابتی دارند که این قرابت را با مسائل علم هندسه ندارند و یا این که مسائل علم منطق را دارای قرابت و سنخیت می‌یابیم یعنی همه مسائل علم منطق در غرض واحدی به عنوان حفظ کردن ذهن از خطای در تفکر با هم شریک می‌باشند و این مطلب قابل انکار نیست. حضرت امام خمینی در ادامه این مطلب آخوند خراسانی که جمیع مسائل یک علم در غرض واحد آن علم مؤثر واقع می‌شوند را بی‌برهان و بی‌دلیل می‌خوانند که با بدیهیات و وجدانیات سازگار نیست. لازمه سخن آخوند خراسانی اینست که اگر حتی یک مسأله نحوی از دایره مجموعه مسائل علم نحو خارج بماند غرض واحد علم نحو حاصل نمی‌شود چون ممکن است که متعلم علم نحو نسبت به همان مسأله واحد که مورد توجه واقع نشده

دچار خطای در گفتار شود و همین تحقق خطای در گفتار هر چند کم باشد باعث می شود که در نهایت غرض واحد علم نحو به عنوان حفظ زبان از خطای در گفتار حاصل نشود. بنا بر نظر آخوند خراسانی همه مسائل علم نحو با هم در تحقق غرض واحد علم نحو مؤثر می باشند اما امام خمینی این نظر را قبول نمی کنند.

در توضیح نظر مرحوم امام خمینی باید گفت که در همین علم نحو اگر متعلم این مساله واحد را بداند که «هر فاعلی مرفوع است» به تعدادی که در جملات و گفتار خود به فاعل برمی خورد به همین مقدار دچار خطای در گفتار نمی شود و اگر همین متعلم یک مساله دیگر از علم نحو را بداند مانند این که بداند «هر مفعولی منصوب است» به همین مقدار در مواضعی که در نوشتار و گفتار مفعول استعمال می شود از خطای در گفتار محفوظ می ماند اما وقتی که متعلم همه مسائل علم نحو را با هم بداند غرض علی حده تک تک مسائل علم نحو روی هم جمع می شود و آن غرض واحد نهایی از علم نحو (حفظ زبان از خطای در گفتار) حاصل می شود.

آیا به نظر مرحوم امام خمینی غرض واحد نهایی به دست آمده از علم وحدت حقیقی دارد؟ جواب این سوال اینست که از نظر مرحوم امام خمینی غرض واحد نهایی حاصل شده از علم وحدت حقیقی ندارد بلکه ما اثر و غرض تک تک مسائل علم نحو را کنار هم قرار می دهیم و بعد یک مفهومی از کل این غرض های جداگانه هر کدام از مسایل علم نحو انتزاع می کنیم و می گوئیم که غرض واحد نهایی علم نحو همان حفظ لسان از خطای در گفتار است یعنی از غرض تک تک مسائل علم نحو که مثلاً سیصد غرض از سیصد مساله علم نحو حاصل می شود از این سیصد غرض یک جامع انتزاعی بر می گیریم و نام آن جامع انتزاعی را «حفظ زبان از خطای در گفتار» می گذاریم. پس آنچه ما داریم مسائل گوناگون و مشتت در علم نحو می باشد که هر یک از این مسائل غرض خاص خودش را محقق می کند و هنگامی که تمام مسائل یک علم کنار هم قرار می گیرد از مجموعه غرض هایی که از تک تک این مسائل حاصل شده است یک جامع انتزاعی بر می گیریم و نام آن را «حفظ زبان از خطای در گفتار» می گذاریم. پس این غرض واحد نهایی علم نحو در واقع یک

جامع انتزاعی می‌باشد که از جمیع اغراض کنار هم برگرفته‌ایم و این طور نیست که غرض واحد نهایی علم نحو یک واحد حقیقی موجود خارج باشد یعنی این غرض واحد نهایی علم نحو از اغراض متکثر که نسبت به همدیگر وحدت سنجی دارند انتزاع شده است و اینطور نیست که وحدت شخصی خارجی داشته باشد تا بتوانیم قاعده‌ی الواحد را نسبت به آن جاری بدانیم. در واقع این غرض واحد نهایی به انتزاع و اعتبار ما بستگی دارد نه این که موجود واحد حقیقی خارجی باشد که بتوان گفت چون واحد است پس باید علت واحد نیز داشته باشد و بعد به وجود روح حاکم واحد در مسائل متشتمت و گوناگون علم قائل شویم.

اگر کسی بخواهد این جامع انتزاعی را در خارج به عنوان یک حقیقت دارای آثار محقق بداند تا بتواند قاعده‌الواحد را نسبت به جامع انتزاعی (غرض واحد نهایی) جاری بداند مثل این که در خارج زید، بکر، خالد و... را داریم که در کنار این افراد، موجود مستقلی به نام انسان نیز داشته باشیم که آثار خاص خودش را دارد. امام خمینی در جواب می‌فرماید که وجود جامع انتزاعی به عنوان یک موجود مستقل خارجی دارای آثار باطل است و بطلان این قول منسوب به رجل همدانی در فلسفه، واضح و آشکار است. پس نمی‌توان جامع انتزاعی را در خارج به عنوان موجودی مستقل پذیرفت (امام خمینی، ۱۴۱۵، ص ۴۳).

مبحث صحیح و اعم

یکی از مواضعی که مرحوم آخوند خراسانی در کتاب کفایة الاصول از قاعده‌الواحد استفاده کرده‌اند در بحث از قدر جامع بین افراد صحیح و افراد فاسده از عبادات می‌باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۴).

ایشان می‌فرمایند: کسانی که فائلمند الفاظ عبادات برای افراد صحیح از عبادات وضع شده است بایستی یک معنای کلی را در ذهن خود تصور کنند که این معنای کلی شامل تمام افراد صحیح بشود و بعد الفاظ عبادات را برای همان معنای کلی تصور شده وضع بکنند تا وضع الفاظ عبادات برای معانی مقصود از قبیل وضع عام و موضوع له عام شود و همچنین کسانی که قائل‌اند که الفاظ عبادات برای اعم از افراد صحیح و فاسد از عبادات

وضع شده است باید یک معنای کلی را تصور بکنند که این معنای کلی نسبت به تمام افراد صحیح و فاسد از صلوات فراگیر و شامل باشد و بعد هنگام وضع، لفظ صلاة را برای آن معنای کلی وضع کنند آخوند خراسانی می‌فرماید: کسانی که لفظ صلاة را برای افراد صحیح صلاة وضع می‌کنند می‌توانند یک معنای جامع و کلی در نظر بگیرند و لفظ صلاة را برای آن معنای جامع وضع کنند به علت این که تمام افراد صحیح صلاة یک اثری را محقق می‌کنند مثلاً همه افراد صحیح صلاة بنا بر آیه قرآن کریم از فحشا و منکر نهی می‌کنند و بنا بر قاعده الواحد از ناحیه معلول بایستی معلول واحد از علت واحد محقق شود پس معلوم می‌شود که در تمام افراد صحیح صلاة یک قدر جامع یا معنای کلی وجود دارد که همین قدر جامع واحد، علت محقق شدن آن معلول واحد می‌باشد یعنی تمام افراد صحیح صلاة به واسطه همین قدر جامع واحد در آن معلول واحد مؤثر واقع می‌شوند. اگر چه نمی‌دانیم که آن قدر جامع واحد چه ماهیت و چه خصوصیتی دارد ولی از این جهت که معلول واحدی را محقق می‌کند می‌توان به وجود آن اجمالاً پی برد و از طریق همین معلول واحد می‌توان به آن قدر جامع واحد اشاره کرد. بنا بر فرمایشات آخوند خراسانی کسانی که قائل اند الفاظ عبادات مثل لفظ صلاة برای اعم از افراد صحیح و فاسد صلاة وضع شده است نمی‌توانند قدر جامعی را برای افراد صحیح و افراد فاسد از صلاة پیدا کنند چون نهی از فحشاء و منکر اثری است که فقط افراد صحیح صلاة می‌توانند این معلول را به همراه خود بیاورد و افراد فاسد صلاة چنین معلولی را محقق نمی‌کند لذا کسانی که قائل به وضع الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد می‌باشند نمی‌توانند قدر جامع واحدی را تصور کنند. از این بیان آخوند خراسانی می‌توان این مطلب را فهمید که نظر ایشان این است که الفاظ عبادات برای افراد صحیح از آن‌ها وضع شده‌اند.

جناب آخوند خراسانی از وجود معلول واحد افراد صحیح صلاة این نتیجه را گرفته‌اند که معلول واحد نمی‌تواند از علل متباین به تمام ذات ناشی شده باشد به دلیل این که باید بین معلول و علت سنخیت و تناسب برقرار باشد. اگر افراد صحیح از صلاة به طور کلی و به

تمام ذات متباین نسبت به هم باشند و هیچ وجه اشتراکی در بین افراد صحیح از صلاة وجود نداشته باشد محال است که معلول واحدی مانند نهی از فحشاء و منکر از علل متباین به تمام ذات محقق شود پس باید بین افراد صحیح از صلاة قدر جامع واحد (وجه اشتراک) وجود داشته باشد که آن قدر جامع واحد، علت تحقق معلول واحد می‌باشد.

حضرت امام خمینی به بیان آخوند خراسانی در این مقام متعرض شده‌اند. ایشان فرموده‌اند: اشکالی ندارد که لفظ صلاة را برای همان معنایی وضع کنیم که آن اثر مشخص مانند نهی از فحشاء و منکر را دارد و به واسطه اثر به مؤثر اشاره کنیم ولی امام خمینی اشکالی را به بیان آخوند خراسانی وارد می‌کنند و می‌فرمایند: اثر صلاة را که شما واحد در نظر گرفته‌اید یک واحد اعتباری می‌باشد در حالی که مجرای قاعده‌الواحد مربوط به واحد حقیقی بحث بسیط می‌باشد که در خارج موجود است. علاوه بر اینکه اثر صلاة فقط منحصر در نهی از فحشاء و منکر نیست بلکه آثار دیگری نیز مثل عمود بودن برای دین، معراج مؤمن بودن و... را دارد و اگر همه این آثار از افراد صحیح صلاة ناشی شده باشند لازم می‌آید که در آن قدر جامع واحد، حیثیات و جهات متکثر به حسب تکثر آن آثار وجود داشته باشد در حالی که آخوند خراسانی از وجود حیثیات متکثر در قدر جامع اباء و دارد.

اشکال دیگر دیدگاه امام خمینی اینست که چه بسا بتوان گفت که معنای این که نماز از فحشاء و منکر باز می‌دارد این است که از جمیع اقسام و انواع فحشاء و منکر مانع و دافع می‌شود یعنی فحشاء منحصر در یک قسم نیست بلکه اقسام و انواع گوناگونی دارد پس باید در صلات حیثیات گوناگونی باشد که از هر حیثیت، نهی از قسم خاصی از فحشاء و منکر کند.

همچنین امام خمینی می‌فرمایند: این ادعای بی‌اساسی است که کسی بگوید که تمام این آثار مثل معراج مومن بودن نماز و... در کلام شارع از قبیل تفنن در تعبیر باشد و جمیع این آثار بازگشت به یک معنای واحد دارد و آن معنای واحد همان کمالی است که برای

نماز گزار به وسیله خواندن نماز حاصل می شود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۵۰؛ سبحانی، ۱۴۲۳، ص ۱۰۳).

در واقع اشکال نظر امام خمینی مربوط به نادرستی جریان قاعده الواحد در این مقام نیست که اثر یا معلول واحدی را که مرحوم آخوند خراسانی لحاظ کرده است یک واحد اعتباری می باشد یعنی ما اقسام فحشا و منکر را لحاظ کردیم و یک جامع انتزاعی اعتباری از آن ها ساختیم به نام «نهی از فحشاء و منکر» و این جامع انتزاعی اعتباری یک موجود مشخص خارجی مانند سایر حقائق نیست در حالی که قاعده الواحد مربوط به امور تکوینی و حقیقی می باشد یعنی اگر در خارج موجود حقیقی واحدی داشته باشیم که از همه جهات بسیط باشد و هیچ شائبه ترکیبی در باره اش تصور نشود چنین موجودی حتما بایستی از علت واحد صادر شده باشد. البته نظر مرحوم امام خمینی این است که مجرای قاعده الواحد مختص به واجب تعالی و معلول اولش می باشد و حتی در موطن عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده نیز جاری نمی شود.

مبحث تعدد شرط و اتحاد جزاء

آخوند خراسانی در مبحث تعدد شرط و اتحاد جزا از باب مفاهیم کتاب کفایة الاصول برای خارج شدن از تعارض بین دو جمله «اذا خفی الاذان فقصر» و «اذا خفی الجدران فقصر» پنج راه را تصویر نموده اند. در این راه هایی که برای خروج از تعارض مطرح کرده اند. در راه چهارم به قاعده الواحد استناد نموده اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۰۱). خلاصه بیان راه چهارم به این صورت است که بگوییم جمله شرط در واقع همان قدر جامع بین دو شرط (خفاء صدای اذان و خفاء دیوارهای شهر) می باشد برای تفصیل این مطلب باید گفت که وجوب شکسته خواندن نماز در واقع معلول یک معنای کلی (قدر جامع) می باشد که هر یک از این دو شرط (خفاء صدای اذان و خفاء دیوارهای شهر) فردی برای آن معنای کلی می باشند و به لحاظ این که هر یک از این دو شرط به عنوان فرد آن معنای کلی محسوب می شوند با تحقق هر یک از این دو شرط، آن معنای کلی در ضمن شرط محقق می شود و وجوب شکسته خواندن نماز به دنبالش محقق می شود. آخوند خراسانی می فرمایند که ما

می‌توانیم بین این دو شرط یک قدر جامعی را در نظر بگیریم و آن قدر جامع مثلاً عبارت است از فاصله گرفتن مقدار معینی از شهر.

به نظر آخوند خراسانی عقل همین راه چهارم را تایید می‌کند. به عبارت دیگر عقل راه حل تعارض این دو جمله را همین راه چهارم می‌داند. قبل از تقریر استدلال آخوند خراسانی باید چند مقدمه را بدانیم: مقدمه اول: همانطور که در اول این پژوهش اشاره شد باید بین علت و معلول تناسب یا همان سنخیت برقرار باشد و الا هر چیزی از هر چیزی صادر می‌شود.

مقدمه دوم: بین شیء واحد بما هو واحد به عنوان معلول و اشیاء متعدده بما هی متعدده (متباین به تمام ذات) به عنوان علت، تناسب و سنخیت برقرار نیست لذا باید بتوانیم اشیاء متعدده را به شیء واحد برگردانیم که این شیء واحد همان قدر جامع بین این اشیاء متعدده می‌باشد.

استدلال آخوند خراسانی بر اساس قاعده‌الواحد اینطور است که در دو جمله مذکور یک معلول داریم که همان وجوب شکسته خواندن نماز می‌باشد و بنا بر قاعده‌الواحد از ناحیه معلول، معلول واحد باید از علت واحد به وجود آید حال آن که در دو جمله مذکور، دو علت وجود دارد که یکی خفاء صدای اذان و دیگری خفاء دیوارهای شهر می‌باشد لذا بنا بر مقدمه‌ای که در آن به سنخیت بین علت و معلول اشاره کرده‌ایم باید این دو علت را به یک چیز برگردانیم که همان قدر جامع و معنای کلی نامیده می‌شود. اگر فرض کنیم که دو علت یعنی خفاء صدای اذان و خفاء دیوارهای شهر به تمام ذات و به طور کلی نسبت به یکدیگر متباین باشند و هیچ وجه اشتراکی نسبت به هم نداشته باشند و آنگاه بگوییم که وجوب شکسته خواندن نماز، معلول خفاء دیوارهای شهر می‌باشد بنابر تناسب بین علت و معلول باید بین خفاء دیوارهای شهر و وجوب شکسته خواندن نماز یک سنخیت و تناسبی باشد که این سنخیت و تناسب بین خفاء صدای اذان و وجوب شکسته خواندن نماز وجود ندارد ولی فرض مساله این است که هم خفاء صدای اذان و هم خفاء دیوارهای شهر دو علت برای معلول واحد یعنی وجوب شکسته خواندن نماز می‌باشند پس این دو علت

نمی‌توانند به طور کلی و به تمام ذات نسبت به یکدیگر متباین باشند بلکه باید وجه اشتراکی داشته باشند و از همین وجه اشتراک می‌توانیم قدر جامعی را از آن دو علت در نظر بگیریم و همین قدر جامع است که معلول را محقق می‌کند و هم خفاء صدای اذان و هم خفاء دیوارهای شهر، افراد آن قدر جامع محسوب می‌شوند. بنا بر نظر آخوند خراسانی همین راه چهارم، راه خروج از تعارض می‌باشد.

علامه طباطبایی در حاشیه خودشان بر کفایه ناظر به همین فرمایش آخوند خراسانی چنین می‌فرمایند:

«لا یخفی علیک ان کون الواحد لا یصدر إلیا عن الواحد قاعدة عقلیه لا تجری فی مورد الاعتبارات حقیقه الا بعنايه علی انک عرفت ان المراد بالعله و المعلوم فی هذا الباب غیر ما هو المصطلح علیه فی الفلسفه فمن الجائز ان يقع المعلوم شرطا و العله جزءاً فلا یتم الکلام بهذه القاعدة» (طباطبایی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۵۸).

منظور علامه طباطبایی اینست که قاعده الواحد مربوط به شناخت حقایق خارجی می‌باشد و به دلیل این که اعتباریات دارای مطابق خارجی نمی‌باشند و از روابط نفس الامری خارجی تبعیت نمی‌کنند نمی‌توان قاعده الواحد را در مورد اعتباریات استفاده کرد. و همچنین می‌فرمایند که علت و معلولی که در فلسفه از آن بحث می‌شود همان علت و معلول حقیقی است که علت حقیقی همیشه رتبتاً مقدم بر معلول حقیقی‌اش می‌باشد و تقدم رتبی معلول حقیقی بر علت حقیقی‌اش در خارج محال است اما در باب اعتباریات علت و معلولی که از آن بحث می‌شود علت و معلول اعتباری است و همانطور که گفتیم طریق سیر و سلوک در اعتباریات یا همان صحیح و خطا بودن اعتباریات اینست که اگر یک اعتبار بتواند ما را به غرضمان برساند آن اعتبار را صحیح می‌دانیم و اگر یک اعتبار نتواند ما را به غرضمان برساند آن اعتبار را خطا می‌شماریم و آن را باطل می‌کنیم چون ثمره‌ای بر این اعتبار مترتب نمی‌شود. به دلیل این که منطق اعتباریات دایر مدار لغویت و عدم لغویت است در جایی که معتبر تشخیص دهد که اگر جای علت و معلول اعتباری را با هم عوض کند ثمره‌ای بر این کار مترتب می‌شود می‌تواند چنین کاری بکند و عقلاً او را سرزنش نمی‌کنند و لازمه این کار یک محال عقلی نیست و در این مقام علامه طباطبایی به فرمایش آخوند

خراسانی اشکال می‌گیرند که حوزه علم فقه، حوزه اعتبارات شارع است و شارع می‌تواند چنین اعتبار کند که از دو شرط متباین به تمام ذات که هیچ وجه اشتراکی ندارند (خفا صدای اذان و خفا دیوارهای شهر) جزا واحدی حاصل شود به دلیل این که شارع چنین اعتباری را برای رسیدن به غرض خودش مفید تشخیص می‌دهد و کسی نمی‌تواند به شارع اشکال کند که قایل شدن به این اعتبار مستلزم ایجاد یک محال عقلی و فلسفی است چرا که منطق حاکم بر اعتباریات غیر از منطق حاکم بر حقایق می‌باشد. همین کار یعنی عوض کردن جای علت و معلول نسبت به هم در امور حقیقی عالم تکوین مستلزم محال عقلی است.

نتیجه پژوهش

۱- مواجهه یک متعلم با علوم اعتباری مثل علم اصول فقه بایستی غیر از مواجهه‌اش با علوم حقیقی مثل علم فلسفه باشد چرا که ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری تفاوت جوهری نسبت به هم دارند.

۲- منشا پیدایش ادراکات اعتباری، وجود یکسری نیازهای طبیعی در صورت نوعیه موجود زنده می‌باشد که این نیازهای طبیعی در سیستم ادراکی و احساسی موجود زنده منعکس می‌شود و موجود زنده برای این که بتواند صورت احساسی منعکس شده در حیث ادراکی و احساسی‌اش را ارضاء کند ادراکات اعتباری را واسطه می‌کند تا نهایتاً فعلش در خارج محقق شود و با فعلش آن صورت احساسی را برطرف می‌کند و نیاز طبیعی‌اش نیز تامین می‌شود. پس ادراکات اعتباری تحت تاثیر نیازهای موجود زنده و در راستای تامین نیازهایش شکل می‌گیرد و رفته رفته اشکال و انواع پیچیده تری از اعتباریات پیدا می‌شود. تکثیر و ارتقاء ادراکات اعتباری بر اساس همین منطق است.

۳- منشا پیدایش و تکثیر ادراکات حقیقی همان رابطه علیت موجود در بین حقایق خارجی می‌باشد و ذهن در حرکات فکری‌اش بر اساس گزینه حقیقت جوئی تابع همین روابط واقعی موجود بین حقایق خارجی پیشروی می‌کند و مجهولات تصوری و تصدیقی‌اش را معلوم می‌سازد.

۴- منطق حاکم بر ادراکات اعتباری منطق لغویت و عدم لغویت اعتبار است و بر این اساس، ایجاد و بطلان اعتباریات معنا پیدا می‌کند لذا در استدلالاتی که در علوم اعتباری برای حل مسائل این علوم به کار می‌رود نباید به قواعد علوم حقیقی مثل قاعده الواحد برای اثبات کردن استحاله عقلی یک مطلب استناد کرد.

۵- منطق حاکم بر ادراکات حقیقی منطق تطابق و یا عدم تطابق با واقعیات خارجی می‌باشد و بر این اساس باید به رد و یا اثبات ادراکات حقیقی پرداخت لذا استفاده از ادراکات اعتباری مانند حسن و قبح برای اثبات و یا رد مسائل علوم حقیقی خطاست.

۶- یکی از نتایج مهم که از نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی به دست می‌آید ارتباط تولیدی نداشتن ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی نسبت به هم می‌باشد. التفات به این مطلب فایده‌اش اینست که در مواجهه با علوم اعتباری و علوم حقیقی روش متناسب هر یک را برای کسب دارایی علمی اتخاذ می‌کنیم و در نهایت از حاصل شدن نتایج اشتباه مصون می‌شویم.

۷- قاعده الواحد در مورد علت و معلول حقیقی و با وجود یکسری شرایط مثل وحدت حقیقی و بساطت حقیقی جاری می‌شود اما علت و معلول و همچنین ارتباط بین علت و معلول در علوم اعتباری بستگی به اعتبار معتبر دارد و وجود شروطی مثل وحدت حقیقی و بساطت حقیقی در مورد علت و معلول اعتباری فرض نمی‌شود. لذا نظرات علامه طباطبایی و امام خمینی مبنی بر نادرستی استفاده از قاعده الواحد در مسائل علم اصول فقه بر نظر مرحوم آخوند خراسانی ترجیح می‌یابد.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، قم، موسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، چاپ اول. ۱۴۰۹.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر رساله الولاية، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ سوم. ۱۳۹۶.
- حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۶۱.
- خمينی، سيد روح‌الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، قم، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول. ۱۴۱۵.
- سبحانی تبریزی، جعفر، تهذيب الأصول، تهران، موسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينی (قدس سره)، چاپ اول. ۱۴۲۳.
- طباطبایي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسه نشر اسلامي، چاپ نهم. ۱۳۸۸.
- همو، بداية الحكمة، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، چاپ اول. ۱۳۹۲.
- همو، نهاية الحكمة، قم، مؤسسه نشر اسلامي، چاپ هشتم. ۱۳۹۴.
- همو، الإنسان و العقيدة، قم، باقيات، چاپ دوم. ۱۴۲۸.
- همو، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، قم، باقيات، چاپ اول. ۱۴۲۸.
- همو، حاشية الكفاية، قم، بنياد علمي و فكري علامة طباطبائي، چاپ اول. بی تا.
- همو، مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هجدهم. ۱۳۸۹.
- فاضل موحدي لنكراني، محمد، ايضاح الكفاية، تهران، نشر نوح. ۱۳۸۵.
- مرتضوی لنگرودی، محمد حسن، جواهر الأصول، تهران، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول. ۱۳۷۶.
- مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، حواشی المحقق المشکینی علی الكفاية، قم، نشر لقمان، چاپ اول. ۱۴۱۳.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامي. ۱۳۶۶.
- مطهری، مرتضی، نقدي بر مارکسیسم، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم. ۱۳۷۷.
- همو، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (کلیات علوم اسلامی - منطق و فلسفه)، تهران، انتشارات صدرا، ج ۵، چاپ هفتم. ۱۳۸۴.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، نشر اسماعیلیان. ۱۳۶۶.
- همو، اصول الفقه، تهران، بوستان کتاب، چاپ چهاردهم. ۱۳۹۳.