

بررسی کاربرد قاعده «الواحد» در مکتب اصولی

آخوند خراسانی و پیامدهای اعتقادی آن*

نسرین هژبری**

محمدرضا کاظمی گلوردی (نویسنده مسئول)***

جمشید سمیعی****

چکیده

مقاله حاضر پس از بیان قاعده «الواحد» و ذکر براهین آن به بررسی نوآوری‌های آخوند خراسانی در بهره‌گیری از قاعده «الواحد» در کفایة الاصول پرداخته است و با ذکر اقوال متکلمین و حکما به پیامدهای اعتقادی این قاعده از جهت تأثیر در تبیین قدرت مطلقه الهی و توحید افعالی، اشاره می‌کند. در مورد کاربرد قاعده «الواحد» در اصول فقه باید گفت با وجود اینکه مفاد قاعده «الواحد» از علوم حقیقی بوده و فلاسفه به شدت از خلط احکام حقایق با اعتباریات به دلیل تفاوت ماهوی و منطق استدلال در این دو علم پرهیز می‌کنند، مرحوم آخوند در مباحثی مانند وضع مرکبات، صحیح و اعم، تعدد شرط و جزا و... از قاعده «الواحد» و عکس آن استفاده کرده است. بنابراین هدف اصلی طرح مسئله علاوه بر اثبات عدم تنافی قاعده «الواحد» با قدرت مطلقه الهی و توحید افعالی خداوند، بیان نوآوری آخوند خراسانی همراه با توضیح دو دیدگاه نقد و تأیید کاربرد قاعده «الواحد» در اصول فقه است. مهم‌ترین نتایج این پژوهش آن است که اولاً کاربرد علوم حقیقی در علوم اعتباری خطا نبوده و چه بسا در موارد بسیاری باعث تبیین صحیح مسائل و رشد و بالندگی آن علم می‌شود؛ ثانیاً علم اصول فقه از علوم اعتباری محض نمی‌باشد. این پژوهش توانسته است با تبیین نظرات دو گروه موافق و مخالف در کاربرد قاعده «الواحد» در کفایة الاصول، نوآوری مکتب اصولی آخوند خراسانی را در این زمینه به اثبات رساند.

کلیدواژه‌ها: مکتب اصولی، قاعده الواحد، اعتباری، حقیقی، برهان، جدل.

* تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۸/۱۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۱۱/۲

** دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان واحد خوراسگان /

n_hozhabri@yahoo.com

*** استادیار گروه الهیات دانشگاه آزاد اسلامی مشهد / mrkazemigolverdi@yahoo.com

**** استاد حوزه علمیه اصفهان / taha.samiai@gmail.com

مقدمه

پیام قاعده «الواحد» این است که به حکم برهان عقلی، از علت واحد بیش از یک معلول بدون واسطه (مستقیم) صادر نمی‌شود. این قاعده گاهی در علوم حقیقی همچون فلسفه و کلام به کار گرفته می‌شود و گاهی در علوم اعتباری نظیر فقه و اصول فقه. نکته مهم این است که تفاوت علوم حقیقی و اعتباری از جهت ماهوی و منطقی استدلال است و همین تفاوت‌ها در روا یا ناروا بودن کاربرد این قاعده در علوم، تأثیر اساسی دارند.

متکلمینی چون فخر رازی و غزالی معتقدند به کارگیری این قاعده باعث نفی قدرت مطلقه الهی و توحید افعالی می‌شود. از سوی دیگر مرحوم آخوند خراسانی در کفایة الاصول در موارد متعددی از «قاعده الواحد» و عکس آن برای غلبه بر خصم بهره گرفته است. کاربرد مذکور باعث بروز دو دیدگاه نقد و تأیید شده است. به عقیده منتقدان خلط احکام حقایق با اعتباریات نه تنها ثمره‌ای در مباحث اصولی ندارد، بلکه بعضاً باعث تطویل‌های بی‌فایده می‌شود. در مقابل گروهی دیگر علم اصول را از علوم اعتباری محض ندانسته و معتقدند به دلیل وجود رابطه زاینده بین علوم حقیقی و اعتباری، این کاربرد صحیح بوده و علم اصول فقه را در ایفای نقش اصلی‌اش یاری می‌دهد.

با این تفصیل پژوهش حاضر در سه بخش تنظیم شده است:

۱. بررسی کاربرد «قاعده الواحد» در کفایة الاصول که به تبیین قاعده «الواحد» و عکس آن، براهین قاعده «الواحد»، مفاهیم حقیقی و اعتباری در فلسفه اسلامی و کاربرد قاعده «الواحد» در کفایة الاصول می‌پردازد؛
۲. تبیین دیدگاه منتقد و دیدگاه مؤید کاربرد قاعده «الواحد» در کفایة الاصول که شامل بررسی دیدگاه منتقد کاربرد قاعده «الواحد» در کفایة الاصول و دیدگاه تأیید کاربرد قاعده «الواحد» در کفایة الاصول است؛
۳. پیامدهای اعتقادی کاربرد قاعده «الواحد» در کلام که شامل دیدگاه غزالی و فخر رازی در تطبیق قاعده «الواحد» بر خداوند و پاسخ دیدگاه غزالی و فخر رازی است.

۱. بررسی کاربرد قاعده «الواحد» در کفایة الاصول

الف) قاعده الواحد^۱

از قواعد معروف فلسفی این است که از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود. درباره مفاد این قاعده صدرالمتألهین در *سفر نفس از کتاب اسفار* اشاره می‌کند که منظور از وحدت، واحد حقیقی به وحدت حقه است و بر اساس آن، قاعده مزبور را مخصوص به ذات مقدس الهی می‌داند، به طوری که حتی ترکیب تحلیلی از وجود و ماهیت هم ندارد و معلول بی‌واسطه او تنها یک موجود است و سایر مخلوقات با یک یا چند واسطه از معلول اول صادر می‌شوند. (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷: ۲۰۹) اما از برخی از موارد استناد به این قاعده معنای عام‌تر و شامل‌تری را از واحد می‌توان استظهار کرد. (حلی، ۱۴۲۲ق: ۱۱۶)

جمع تعابیر واردشده در مورد قاعده الواحد این است که اگر واحد در این قاعده به طور مطلق اخذ شود، مصداق آن منحصر در واجب و صادر اول است، یعنی از واجب‌الوجود که واحد به وحدت حقیقیه است، جز معلول واحد که همان صادر اول است، صادر نمی‌شود، هرچند سایر مخلوقات نیز مع‌الواسطه معلول او هستند و تعلق و نیازشان به حق تعالی به مقدار تعلق صادر اول به او است و وجود همه آنها عین فقر و نیاز و وابستگی به ذات حق است و اگر واحد، مقید به جهت وحدت باشد و مفاد قاعده این باشد که از واحد از جهت وحدتش جز واحد صادر نمی‌شود، (میرداماد، ۱۳۷۴: ۳۵۱) در این صورت، قاعده منحصر در واجب‌الوجود نخواهد بود، زیرا هر علتی هرچند ذاتاً مرکب باشد، از آن جهت واحدی که موجب صدور معلول خاصی می‌شود، به مقتضای قانون سنخیت از همان جهت نمی‌تواند علت برای معلول دیگری باشد و با این توجیه نه تنها قاعده منحصر به واجب‌الوجود نیست، بلکه منحصر به علت بسیط نیز نیست.

در مورد معنای صدور، ملاصدرا معتقد است صدور به معنای این است که علت به‌گونه‌ای باشد که معلول از آن وجود یابد و منظور از صدور معنای اضافی آن نیست، زیرا معنای اضافی بعد از تحقق علت و معلول تحقق پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، علت باید برخوردار از خصوصیتی باشد که به لحاظ آن خصوصیت، معلول از آن صادر شود. این خصوصیت، حقیقتی وجودی و مخصوص است که ارتباط و تعلق به معلول معینی داشته و موجود و مقدم بر معلول است و اگر علیت علت عین ذاتش باشد، این خصوصیت هم عین علت است و اگر علیت علت زائد بر ذاتش باشد، خصوصیت نیز زائد بر علت است. (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۰۵)

۱. «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد».

در مورد عکس قاعده الواحد، یعنی: «الواحد لایصدر الا عن الواحد» باید گفت: مورد اختلاف در این قاعده این است که آیا یک نوع معلول همیشه باید از یک نوع علت صادر شود یا ممکن است بعضی از افراد آن از یک نوع علت و بعضی از افراد از نوع دیگر صادر شوند؟ بسیاری از کسانی که قاعده قبلی را شامل واحد نوعی هم دانسته‌اند این قاعده را اختصاص به واحد شخصی داده‌اند و تصریح کرده‌اند که انواعی از علت‌ها می‌توانند در پیدایش نوع واحدی از معلول، مؤثر باشند ولی با توجه به قاعده سنخیت که بیان می‌دارد وجود معلول، تنها از علتی صادر می‌شود که دارای همان سنخ از کمالات وجودی، در مرتبه عالی‌تری باشد، هیچ‌گاه معلول از علت هستی‌بخش که واجد سنخ آن کمال نباشد، صادر نخواهد شد. در نتیجه نه تنها معلول شخصی از دو علت هستی‌بخش یا بیشتر صادر نمی‌شود، بلکه یک نوع معلول هم از دو یا چند علت هستی‌بخش به وجود نمی‌آید. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۴)

ب) براهین قاعده الواحد

مهم‌ترین براهین در آثار ابوعلی سینا و شاگرد وی بهمنیار ذکر شده است. به همین دلیل برهان اول را از ابن‌سینا ذکر کرده و برهان دوم را به جهت تفاوت در تفسیر قاعده «الواحد» از استاد مصباح نقل می‌کنیم:

۱. مبنای این برهان از جهت ترکیب نداشتن علت است. به این بیان که وجود و حیثیت در شیء واحد که یکی از آن دو حیثیت منشأ صدور یک معلول و دیگری منشأ صدور معلول دیگر باشد، از سه صورت خارج نیست:

یکم: هر دو حیثیت نسبت به شیء واحد مقوم باشند؛

دوم: هر دو حیثیت نسبت به شیء واحد از لوازم باشند؛

سوم: یکی از دو حیثیت نسبت به شیء واحد مقوم و دیگری از لوازم باشند.

در فرض اول که هر دو حیثیت در شیء واحد مقوم باشند، لازم می‌آید شیء واحد مرکب باشد نه واحد من جمیع الجهات و این خلف است.

در فرض دوم که هر دو حیثیت از لوازم شیء هستند، گفته می‌شود لازم شیء پیوسته معلول شیء و معلول شیء صادر از شیء است. در این هنگام سخن از سر گرفته می‌شود و تقسیم نخست اعاده می‌گردد و گفته می‌شود مفهوم صدور یکی از این دو لازم، با مفهوم صدور لازم دیگر مغایر است و این مسئله نیز بدیهی است که مغایرت در مفهوم حاکی از مغایرت در حقیقت است. سرانجام یا به فرض اول منتهی می‌شود و اشکال ترکیب پیش می‌آید یا غائله دور و تسلسل مطرح خواهد شد.

در فرض سوم که یکی از دو حیثیت مقوم و دیگری لازم باشد، علاوه بر آنکه آن دو مفهوم در یک درجه نیستند و با یکدیگر معیت ندارند (زیرا مقوم بر غیر مقوم مقدم است) لازم می‌آید که برای مفهوم لازم در علت مبدئی وجود داشته باشد. در این صورت اگر آن مبدأ خارج از ذات علت باشد، سخن از سر گرفته می‌شود و بالاخره منتهی می‌شویم به اینکه لازم نیز مقوم باشد و در نتیجه سر از حالت اول در می‌آوریم که هر دو مفهوم مختلف نسبت به علت مقوم باشند. به این ترتیب، جمیع تغایر سه‌گانه مستلزم ترکیب در ذات علت می‌شوند، زیرا همه تغایرها به مقوم بودن بر می‌گردند و در این صورت نیز سه فرض متصور است، زیرا دو مفهوم مختلف یا مقوم ماهیت هستند یا مقوم وجود؛ یا یکی مقوم ماهیت است و دیگری مقوم وجود.

پس از اثبات اینکه مغایرت در مفهوم دلیل مغایرت در حقیقت است، نتیجه می‌گیریم هر چیزی که منشأ صدور دو چیز گردد که آن دو چیز در عرض یکدیگر باشند و یکی از آنها علت دیگری نباشد، تجزیه‌پذیر خواهد بود. بنابراین، چیزی که بسیط من جمیع الجهات است صدور کثیر در عرض یکدیگر نیز از آن امکان‌پذیر نیست و به این ترتیب صحت قاعده ثابت می‌گردد. (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۱۲۲)

۲. استاد مصباح معتقد است متقن‌ترین دلیل بر این قاعده، مبتنی بر قاعده سنخیت

بین علت و معلول است، زیرا:

طبق قاعده سنخیت بین علت و معلول، باید علت، آنچه را به معلول می‌دهد به صورت کامل‌تری داشته باشد. اکنون اگر فرض کنیم که علتی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد، طبعاً معلولی از او صادر می‌شود که مرتبه نازل‌تری از همان کمال را دارا باشد نه کمال دیگری را و اگر فرض کنیم دو معلول مختلف از او صادر شوند که هرکدام دارای سنخ خاصی از کمال باشند بر اساس قاعده یاد شده باید علت هم دارای دو سنخ از کمال باشد، در صورتی که فرض این بود که تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی است. نتیجه اینکه این قاعده مخصوص علت‌های هستی‌بخش است. این قاعده علاوه بر واحد شخصی شامل واحد نوعی هم می‌شود و اگر فرض کنیم یک نوع از علت‌های هستی‌بخش، دارای چند فرد باشد و همگی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشند، طبعاً معلول‌های آنها هم از نوع واحدی خواهند بود. همچنین این قاعده مخصوص علت‌هایی است که تنها دارای یک سنخ از کمال باشند، اما اگر موجودی چندین نوع کمال وجودی را به صورت بسیط داشته باشد، یعنی وجود او در عین وحدت و بساطت کامل، واجد کمالات مزبور باشد چنین دلیلی درباره وی جاری نخواهد بود.

بنابراین قاعده مزبور چیزی بیش از قاعده سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلول آن را اثبات نمی‌کند و وحدت صادر اول را تنها بر اساس این قاعده نمی‌توان اثبات کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۷۲)

ج) مفاهیم حقیقی و اعتباری در فلسفه اسلامی

علم حصولی به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. حقیقی مفهومی است که گاهی به وجود خارجی موجود می‌شود و آثار وجود خارجی بر آن مترتب می‌گردد و گاهی به وجود ذهنی موجود می‌شود و آثار وجود خارجی بر آن مترتب نمی‌گردد و این مفهوم همان ماهیت است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳۵)

اعتباری مفهومی است که به‌گونه‌ای از تشبیه و مناسبت و برای غایات عملی بر موضوعات حمل می‌شوند. اعتبار در این اصطلاح عبارت است از کاربرد مفاهیم نفس الامری حقیقی با حدودی که دارند در انواع رفتارها و متعلق رفتارها، به منظور دستیابی به اهدافی که در زندگی مطلوب هستند. مانند اعتبار مالکیت برای شخص نسبت به اموالی که در اختیار می‌گیرد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶: ۴۹۷)

در واقع کلمه «حقیقی» بر افکار و ادراکات نظری از آن جهت اطلاق می‌شود که هر یک از آنها تصویر یک امر واقعی و نفس الامری است و به منزله عکسی است که از یک واقعیت نفس الامری برداشته شده است، بر خلاف اعتباریات. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۹۴)

د) کاربرد قاعده «الواحد» در کفایة الاصول

از نوآوری‌های مکتب اصولی آخوند خراسانی به کارگیری هوشمندانه این قاعده به عنوان علم حقیقی در اصول فقه است که از علوم اعتباری است. وی ثابت نموده است می‌توان در مواردی احکام حقایق را به اعتباریات تسری داد و به مقصود رسید.

۱. وضع مرکبات: هر جمله مرکب از مفرداتی تشکیل شده است. این مفردات از

نظر ماده به وضع شخصی و از نظر هیئت نیز به وضع نوعی برای معنای خاصی وضع شده‌اند. بنابراین اجزای تشکیل‌دهنده جمله، هر کدام به وضع شخصی یا نوعی هم به لحاظ ماده و هم به لحاظ هیئت برای معنای خاصی وضع شده‌اند. علاوه بر این، هیئت مرکبات و جملات نیز به طور نوعی برای خصوصیات نسب و اضافات از قبیل تأکید و حصر و دوام و امثال آن وضع شده‌اند؛ در غیر این موارد وضع دیگری در کار نیست، زیرا افاده معنا (معلول واحد) به سبب وضع مذکور صورت گرفته است، در غیر این

صورت اجتماع دو سبب بر سبب واحد لازم می‌آید. (الواحد لا یصدر آلا عن الواحد) (خراسانی، ۱۴۱۵: ۳۲)

۲. صحیح و اعم: اصولیین در این مطلب که آیا الفاظ عبادات برای خصوص عبادات صحیح اسم‌گذاری شده‌اند یا اعم از صحیح و فاسد اختلاف دارند. گروهی صحیحی شده و می‌گویند: الفاظ عبادات بر خصوص عبادات صحیحه اطلاق می‌شوند و گروهی اعمی شده و می‌گویند این الفاظ بر اعم از صحیح و فاسد اطلاق می‌شوند. مرحوم آخوند می‌فرماید: صحت همه‌جا یک معنا دارد و آن تمامیت است و هر یک از دو گروه صحیحی و اعمی، از تصویر قدر جامع ناگزیرند.

بر مبنای صحیحی نماز فاسد اصلاً نماز نیست و ماهیت دیگری است. بر مبنای اعمی که بر همه مراتب وسیع اطلاق می‌شود، چگونه اطلاق است؟ به طور کلی رأی مشهور در الفاظ عبادات این است که وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است، یعنی واضح در هنگام وضع الفاظ عبادات، یک مفهوم کلی و قدر مشترک و جامع را تصویر کرده و الفاظ عبادات را برای آن مفاهیم کلی قرار داده است. به این ترتیب ضرورت تصویر جامع روشن می‌شود که اگر مفهوم کلی موضوع له است، پس آن کلی چیست؟ به عقیده مرحوم آخوند صحیحی می‌تواند قدر جامع قابل قبول و خالی از هر اشکالی را تصویر کند، زیرا شکی نیست که بر تمام افراد نماز اثر واحدی مثل نهی از فحشاء و منکر مترتب است و ترتب اثر واحد بر امور مختلف و متعدد کاشف از وجود جامعی بین آن امور است و هر یک از افراد به لحاظ اینکه متضمن آن قدر جامع است، مؤثر در پیدایش آن اثر است و در واقع، علت اصلی برای این اثر همان قدر جامع است، زیرا معلول واحد جز از علت واحد صادر نمی‌شود. (قاعده الواحد) (خراسانی، ۱۴۱۵: ۳۹)

۳. تعدد شرط و وحدت جزا: امر دوم در بحث مفهوم شرط در کفایة الاصول در مورد تعدد شرط و وحدت جزا می‌باشد. هرگاه مولی بفرماید: «اذا خفی الاذان فقصر» و «اذا خفیت الجدران فقصر»، چنانچه جمله شرطیه مفهوم نداشته باشد، مشکلی نیست، زیرا به ظاهر هر شرطی عمل می‌شود و می‌گوییم هر شرطی استقلال در تأثیر دارد، اما اگر جمله شرطیه دارای مفهوم باشد بین منطوق هر جمله با مفهوم جمله دیگر تعارض پیش می‌آید. اگر خفای اذان شد، قصر واجب است و مفهومش این است که اگر خفای اذان نشد، قصر مطلقاً واجب نیست، یعنی چه خفای جدران بشود، چه نشود چون مفهوم انتفاء، نسخ الحکم است و این معنا با منطوق جمله دوم تعارض دارد آن هم به گونه عموم و خصوص مطلق است، یعنی مفهوم، اعم مطلق و منطوق اخص مطلق است. جمله دوم که می‌گوید اگر دیوارهای شهر از دید شما پنهان شد قصر واجب

است، مفهومی این است که اگر خفای جدران نشد، مطلقاً قصر واجب نیست، خواه خفای اذان بشود یا نشود و این معنا با منطوق جمله اول به نحو عام و خاص مطلق تعارض دارد. (همان: ۲۳۹)

برای رفع تعارض دو احتمال وجود دارد:

۱. رفع ید از مفهوم در هر دو قضیه؛ در نتیجه هیچ یک بر عدم تأثیر دیگری در قصر دلالت نخواهد داشت.

۲. قدر مشترک بین هر دو شرط باشد، یعنی تعدد شرط قرینه باشد بر اینکه هر یک از آنها به «عنوانه الخاص» شرط نیست، بلکه از باب اینکه هر کدام مصداق برای چیزی هستند که جامع بین آنهاست، به عنوان شرط ذکر شده‌اند.

آخوند معتقد است هر چند عرف مؤید وجه اول است، عقل به وجه دوم حکم می‌کند، زیرا امور متعدد از آن جهت که متعدد هستند، محال است مؤثر در شیء واحد باشند (قاعده الواحد) و نتیجه وجه دوم این است که وجود هر یک از دو شرط، چون به معنای وجود جامع است، برای تحقق جزا کافی است. (همان: ۲۴۰)

۲. دیدگاه منتقد و دیدگاه تأیید کاربرد قاعده «الواحد» در

کفایة الاصول

گروهی از فلاسفه معتقدند به کارگیری قاعده «الواحد» که از علوم حقیقی است در علوم اعتباری نظیر اصول فقه باعث خلط احکام حقایق یا اعتباریات شده و خطای محض می‌باشد. مبنای اعتقاد این گروه عدم وجود رابطه تولیدی در ادراکات حقیقی و اعتباری است.

در مقابل گروهی دیگر به دلیل وجود قرآنی که رابطه تولیدی بین ادراکات حقیقی و اعتباری را اثبات می‌کند، به کارگیری قاعده «الواحد» را در اصول فقه تأیید می‌کنند. مبنای تفکر دو گروه عبارت است از:

۱. عدم رابطه منطقی تولیدی بین گزاره‌های حقیقی و اعتباری

علامه طباطبایی معتقد است بین اعتباریات و حقایق رابطه تولیدی و استنتاج منطقی وجود ندارد، زیرا قضایای حقیقی مشمول صدق و کذب می‌شوند. صدق و کذب همانا انطباق یا عدم انطباق با روابط واقعی مفاهیم یا وجود حقیقی اشیای خارجی است، ولی گزاره‌های اعتباری مشمول صدق و کذب نمی‌شوند، بلکه متصف به حسن و قبح می‌گردند و چون این ادراکات زاییده عوامل احساسی هستند، ارتباط تولیدی با علوم حقیقی ندارند، لذا نمی‌توان بدون واسطه از حقایق به اعتباریات دست یافت. (طباطبایی، ۱۳۵۹: ۲۸۹)

به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزای آن را حقایق تشکیل داده‌اند (برهان) مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده، حقیقتی از حقایق را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری، تشکیل برهان داده، یک امر اعتباری را نتیجه بگیریم، زیرا مقدمات برهان باید سه ویژگی ضرورت، دوام و کلیت را دارا باشد در حالی که این سه ویژگی فقط در قضایای حقیقی محقق می‌شود نه در قضایای اعتباری که قیاس در آنها جدل بوده و از مسلمات و مشهورات تشکیل می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۹۲)

جدل برای استدلال در اعتباریات، ابزار مناسبی است، زیرا در اعتباریات هدف و غایتی در نظر گرفته می‌شود و برای رسیدن به آن هدف مفاهیمی عاریت گرفته شده از حقایق فرض و اعتبار می‌گردد. هر حرکت استدلالی که در راستای آن هدف باشد، ارزشمند تلقی می‌شود، بنابراین حرکت‌های فکری در اعتباریات مبتنی بر تسالم بر اهداف معین در اعتباریات است. جدل نیز مبتنی بر تسالم است، اما برهان مبتنی بر یقین است و نمی‌توان در آن به تسالم تکیه کرد. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۳۶) البته همه مباحث علوم اعتباری جدلی نیست، زیرا اولاً بخش مهمی از مباحث علوم اعتباری مربوط به نقل اعتباریات از منشأهای اعتبار است و اینکه چه گزاره‌هایی و چگونه اعتبار شده است؛ ثانیاً برخی از مباحث ممکن است مربوط به مبادی تصویری یا تصدیقی آن علم باشد که هرچند از مسائل علم بیرون است، ولی عملاً به دلیل عدم‌پردازش در جای دیگر به خود علم راه یافته است. (همان: ۱۸۶)

۲. وجود رابطه منطقی تولیدی بین گزاره‌های حقیقی و اعتباری
 برخی از عالمان اصولی و حکمای متقدم بر این باورند که بین گزاره‌های حقیقی و اعتباری همانند گزاره‌های حقیقی رابطه منطقی تولیدی وجود دارد، زیرا:
 بسیاری از گزاره‌های انشایی به صورت خبر استعمال می‌شود و در قرآن کریم نیز گزاره‌های انشایی به صورت خبر آمده است: «...کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون»^۱ بنابراین بین خبر و انشاء تفاوت ماهوی وجود ندارد و هر یک به دیگری قابل تبدیل است؛ گزاره‌های اعتباری نیز از یک خاستگاه خارجی مصالح و مفاسد برخوردارند که واقعی و نفس‌الامری هستند؛ خداوند متعال در قرآن کریم بایدها و نبایدهایی را به گزاره‌های حقیقی مستند نموده است: «... انما الخمر و المیسر و

الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه»^۱، لذا بین حقایق و اعتباریات رابطه منطقی و تولیدی وجود دارد. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۵)

الف) دیدگاه منتقد

از دیدگاه علامه طباطبایی با فرض محوریت حجیت در گزاره‌ها و مباحث اصولی و همچنین با توجه به تعریف علم اصول، می‌توان نتیجه گرفت که مباحث و گزاره‌های اصولی از دسته اعتباریات است، لذا سرایت احکام حقایق در این علم خطا است و راه‌های رسیدن به حکم شرعی، اعم از واقعی و ظاهری، ممکن است مورد قطع باشد یا نباشد؛ در صورتی که مقطوع نباشد، بدون شک نیازمند جعل حجیت است و حجیت در آن امری اعتباری است. (انصاری، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴) البته به نظر علامه، راه قطعی نیز همچون راه غیرقطعی در حجیت، اعتباری است که در گزاره‌های اصولی محمول قرار می‌گیرد، زیرا وجوب عمل به علم که همان حجیت علم است از دو جهت در دایره اعتبار گرفتار است: اول از جهت ذات خودش که امری است اعتباری، زیرا اتصاف امر خارجی به آن وهمی است نه حقیقی، هرچند انسان برای این‌گونه معانی اعتباری، واقعیت خارجی تصور می‌کند؛ دوم از جهت اینکه آنچه را حکم واقع تصور می‌کند، به علم نسبت می‌دهد. همچنان که حکم موجود در ظرف واقع را به معلوم موجود در ظرف علم می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۵۹، ج ۲: ۲۰۳-۲۰۰)

همچنین علامه علم اصول را علمی می‌داند که از قواعد مقررۀ نزد عقلا برای استنباط احکام بحث می‌کند و تعبیر به «مقررۀ عقلایی» بودن به‌عنوان وصفی برای این قواعد، قراردادی و اعتباری بودن این قواعد را می‌رساند. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۴) بنابراین به نظر علامه مشکل تصویر جامع از خلطی است که آگاهانه یا ناآگاهانه، بین احکام حقایق و اعتباریات در مسئله شده است. آنکه به‌حق تشکیک بردار نیست مفاهیم و ماهیات حقیقی است که از نفس الامر حکایت می‌کند، اما در مفاهیم و ماهیات اعتباری برحسب اغراض و اهدافی که برای اعتبار وجود دارد، می‌توان ماهیت واحد اما مشکک اعتبار کرد. یعنی در اعتباریات به غرض از اعتبار نگاه می‌شود و بر اساس آن، مفادی مانند صلاة را به غرض امتثال تکلیف، همچنان که در یک نماز چهار رکعتی با همه اجزاء و شرایط به کار می‌بریم، در نماز غریق که صرف اشاره قلبی است هم به کار می‌بریم و برای هر دو جامع اعتباری مشکک در نظر می‌گیریم. (همان: ۴۲)

ب) دیدگاه مؤید

تبیین این دیدگاه مبتنی بر نکاتی است:

۱. اولین اشکال طرفداران دیدگاه منتقد، تأکید بر تمایز کامل علوم حقیقی از اعتباری است. موضوع علوم حقیقی از وجود حقیقی برخوردار و محمولات مسائل آن برهانی هستند. یعنی ضرورت، ذاتیت، کلیت و دوام دارند و این امر سبب می‌شود میان تمامی موضوعات و محمولات مسائل و نیز موضوع علم، پیوندی واقعی، ریاضی‌گونه و ناگسستنی پدید آید.

در مقابل، علوم اعتباری علمی هستند که موضوع و نیز موضوع و محمول مسائل آنها، همگی بر اساس اعتبار و قرارداد شخص اعتبار کننده به عنوان اموری موجود در نظر گرفته می‌شوند و از وجود واقعی برخوردار نیستند، لذا بین مسائل آن علم هیچ ربط و پیوندی ذاتی وجود ندارد و کلیت، دوام و ضرورت و ذاتیتی در کار نیست. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۱-۱۰)

تأکید بر این تمایز در حالی است که علامه طباطبایی معتقد است هر اعتباری بر حقیقتی استوار است و اگر چنین نبود یکی از دو محذور لازم می‌آمد: یا اینکه مفهوم اعتباری قابل صدق بر معانی خارجی نبوده و در صورت عدم چنین ارتباطی، اطلاق آن صحیح نمی‌نماید، در حالی که صدق چنین مفاهیمی بر امور خارجی، صحیح است و در خارج هم صدق آنها را شاهد هستیم و یا اینکه اگر هم اطلاق چنین مفاهیمی بر وجودات خارجی صادق باشد، اختصاص به وجودات و مصادیق خاص خارجی ندارد، چه اینکه وقتی رابطه‌ای بین آنها لحاظ نگردد نسبت این مفهوم ذهنی با تمام معانی خارجی مساوی است و ترجیحی از برای تخصیص بعضی از آنها در تطبیق و صدق وجود ندارد، حال آنکه به وضوح مشاهده می‌شود که هرکدام از این مفاهیم اختصاص به بعضی از معانی خارجی دارد. نتیجه اینکه تعقل امر اعتباری همان تعقل معنای حقیقی به همراه نوعی تصرف وهمی است. (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۹)

با این اعتراف می‌توان گفت علم اصول از علوم اعتباری محض نبوده و کاربرد قاعده «الواحد» در آن خطا نیست. شاهد دیگری که حکایت از ارتباط بین علوم حقیقی و اعتباری دارد رابطه بین علم کلام به عنوان علم حقیقی و علم اصول فقه به عنوان علم اعتباری است. چگونگی این ارتباط از دو منظر قابل بررسی است:

الف) تقدم رتبی علم کلام بر علم اصول فقه؛ ب) مبدأ تصدیقی بودن برخی مسائل کلامی برای بعضی مسائل علم اصول.

علم کلام مشتمل بر بحث از اصول دین و مسائل اعتقادی انسان نسبت به خداوند و جهان آخرت و پیوند انسان با خدا است و بر دانش اصول تقدم رتبی دارد. (صدر، ۱۴۲۱ق: ۱۶) برخی مسائل کلامی، مبدأ تصدیقی برای بعضی مسائل علم اصول به

شمار می‌آیند. همین امر پل ارتباطی بین این دو علم است. مراد از مبادی تصدیقی اموری است که محمولات مسائل به وسیله آنها بر موضوعات اثبات می‌گردند. (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۶۱ و ۱۶۸) به عنوان مثال قضیه کلامی «عدل فی حد نفسه حسن است»، از جمله مسائلی است که بر وجوب برخی افعال بر خداوند دلالت الزامی دارد و می‌تواند به عنوان مبدأ تصدیقی در مسئله اصولی «حکم عقل به حسن عدل با حکم شرع به حسن آن ملازم است» یا به تعبیر برخی «حکم شرعی منتج از طریق حکم عقل حجت است»، استفاده شود. (خراسانی، ۱۴۱۵: ۳۲)

۲. مهم‌ترین اشکال دیدگاه منتقد تفاوت اعتباریات با حقایق در منطق استدلال است و معتقدند همین امر دلیل بر عدم وجود رابطه منطقی تولیدی بین گزاره‌های حقیقی و اعتباری است.

پاسخ اشکال: چنان که گذشت محور اصلی این اشکال غیر یقینی بودن مقدمات جدل (مشهورات و مسلمات) و یقینی بودن مقدمات برهان است. پاسخ با دقت در تعریف مشهورات و مسلمات و توجه به این نکته که مقدمات مشهور، لزوماً غیر یقینی نمی‌باشند، روشن می‌شود. مشهورات قضایی است که بین مردم مشهور است و تمام عقلا یا اکثر آنها یا گروه خاصی این قضایا را تصدیق می‌کنند و به دو معنی به کار می‌رود: به معنی اعم و به معنی اخص.

مشهورات به معنای اعم، قضایی است که مطابق آرای تمام عقلاست. حتی قضیه‌ای که فی‌نفسه از ضروریات اولیه باشد و واقعیتی مستقل از توافق آرای عمومی داشته باشد، چون منطبق با اعتقاد عموم است از جمله مشهورات است. پس مشهورات به این معنی شامل مشهورات به معنی اخص و اولیات و فطریات است که دو نوع اخیر از اقسام یقینیات بدیهی است و مشهورات به معنای اخص قضایی هستند که تصدیق آنها به شهرت و اعتراف عموم است. بنابراین، مشهور مقابل کاذب نیست بلکه مقابل زشت است. آنچه مقابل کاذب است، صادق نامیده می‌شود. (مظفر، ۱۳۸۸: ۱۴۰۸)

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که مقدمات مشهوره غیر یقینی نیستند، بلکه مشهورات ممکن است از قضایای حقیقیه باشد و جدلی آنها را در قیاس خود به کاربرد. استاد مصباح در تکمیل عبارت علامه که معتقد است قیاس جاری در اعتباریات، جدل است می‌فرماید:

منطقیون ذکر کردند که جدل متشکل از مقدمات مشهوره و مقبوله است، اما این بدان معنا نیست که مقدمات مشهوره غیر یقینی بوده و مطلقاً صلاحیت تشکیل برهان را ندارند، بلکه گاهی نظری بوده و محتاج اقامه برهان هستند و گاهی صدق آنها مشروط به شرطی خفی است که در قضیه ذکر نشده است؛ البته مثل این قضایا با

صرف نظر از اقامه برهان بر آنها و به شکل مطلق، صلاحیت تشکیل برهان را ندارند. (مصباح، ۱۴۰۸: ۳۹۳)

نتیجه اینکه اولاً فقط مشهورات حقیقی که بعد از تحقیق و تأمل در آنها شهرت آنها زایل نمی‌شود در جدل کاربرد دارد؛ ثانیاً قضیه مشهوره زمانی که مستند به برهان باشد یقینی است. آنچه بیان شد در مورد مواد قیاس جدلی بود، اما اشکالی نیز در رابطه با صورت قیاس جدلی به ذهن می‌آید و آن این است که در جدل ممکن است بر اساس تسالم مجیب و سائل در شکل دوم قیاس اقترانی «موجبین» هم نتیجه‌بخش باشد. اگر ابزار استدلال در اعتباریات را جدل دانستیم باید به این بخش هم ملتزم شویم. این مطالب به معنای آن است که در اصول فقه کاربرد استدلال جدلی حتی در صورتی که صورت آن هم از اشکال منتج قیاس نباشد امکان‌پذیر است، در حالی که در هیچ بحثی از مباحث اصول فقه چنین تسالمی وجود ندارد، بلکه اصولی‌ها حداقل در شکل قیاس متعهد به اشکال منتج در قیاس‌های برهانی هستند و اگر خلاف آن از کسی در صحنه استدلال‌های اصولی سرزند، مورد نقد و طرد خواهد بود. (حلی، ۱۳۶۳: ۳۲۱)

بنابراین اگر جدلی بودن اصول فقه را هم بپذیریم، باید این تبصره را به آن بیفزاییم که جدلی بودن آن در حدّ مواد آن است نه در صورت آن؛ ثالثاً راه یافتن جدل به اصول فقه به معنای جدلی بودن مجموعه علم نیست، زیرا بخش مهمی از مباحث اصول مربوط به یافتن بنائات عقلاییه است. این جنبه در واقع جنبه نقلی و استظهاری اصول فقه است که در سراسر آنچه در مباحث صغروی که در شناسایی ظهورات الفاظ، مانند ظهور لفظ امر و نهی و چه در مباحث کبروی، مانند حجیت ظواهر الفاظ، جریان دارد.

۳. بین مفاهیم شرعی (فقه) که گفته می‌شود از اعتباریات هستند با امور تکوینی و حقیقی ارتباط تولیدی وجود دارد. بدون شک مفاهیم شرعی مانند «وجوب» و «حرمت» در زمره اعتباریات شرعیه هستند، زیرا «وجوب» مفهومی اعتباری است که بر نماز حمل می‌شود و علامت آن نیز این است که «وجوب نماز» محصول انشاءات شارع می‌باشد. اکنون جای این پرسش است که اگر این عناوین، اعتباری و خالی از حقیقت باشند چگونه است که در آیات و روایات صادره از امامان بزرگوار علیهم‌السلام آثاری تکوینی و حقیقی بر این اعمال مانند تقرب به حق تعالی، ارتفاع حجاب بین حق و خلق و... مترتب شده است. (عنکبوت: ۴۵)

پاسخ این است که جزای اعمال آدمی دو گونه است: قسم اول به وزر و وبال تعبیر می‌شود و در همین نشئه دنیوی نصیب می‌گردد و این قسم از جزاء از آثار وضعی و

طبعی عمل محسوب شده، مکافات نامیده می‌شود. قسم دوم جزا و کیفر، عمومی و همگانی است که حتی بر ذره‌ای از خیر و شر نیز مترتب می‌گردد. (زلزال: ۸)

در نوع اول، بین کیفر با عمل واجب و یا حرام رابطه علی و معلولی (که از روابط تکوینی و حقیقی است) وجود دارد و این اعمال زاینده آثار تکوینی می‌باشند، حال آنکه گفته شد بین اعتباریات و حقایق هیچ‌گونه رابطه زاینده مفروض نیست. علاوه بر این، در قسم دوم کیفر جای دقت بیشتری دارد چه اینکه به حسب ظاهر معنایی «حقیقی» به مفهومی «اعتباری» نام گرفته است، بدون اینکه حتی دوئیتی بین آنها وجود داشته باشد. بنابراین درست است که بر حسب ظاهر نماز با قصد قربت هیچ فرقی با نماز بدون قصد قربت ندارد، لکن این ظاهر قضیه است و در باطن، حقیقتی حاکم است که همه این افعال و اذکار، صورت ظاهری و مناسب با نشئه دنیوی آن حقیقت باطنی است که مناسب با جهان اعتبار می‌باشد. (طباطبائی، ۱۳۸۱: ۲۲۷)

مجموع این مطالب روشنگر این حقیقت است که باید بین احکام اعتبارشده از طرف خداوند و بین اعتباریات بشری، فرق اساسی قائل شد، از این رو تعبیر «اعتباری صرف» از آنها و تسری احکام اعتبارات بشری به آنها، صحیح نمی‌نماید و احکام شرعی را نمی‌توان «اعتباری محض» پنداشت و به تبع آن علم فقه را نیز نمی‌توان از علوم «اعتباری محض» و از زمره علوم بشری دانست و نواقص بشری را در آن تسری داد. همچنان که نمی‌توان علم اصول فقه را که در آن از امور حقیقی بسیار سخن رفته است از علوم اعتباری محض دانست.

بنابراین ادعای طرفداران دیدگاه تأیید کاربرد قاعده «الواحد» در کفایةالاصول تقویت شده و شاهدی بر نوآوری مکتب اصولی آخوند خراسانی از جهت به‌کارگیری قاعده «الواحد» در اصول فقه است.

۳. پیامدهای اعتقادی کاربرد قاعده «الواحد» در کلام

کاربرد قاعده «الواحد» در علم کلام اعتراضات فراوانی را از سوی متکلمین در برداشته است. در میان گروهی از متکلمین که قاعده «الواحد» را انکار کرده‌اند، دوتن از همه معروف‌تر هستند: فخر رازی و ابوحامد غزالی. امام فخر رازی و ابوحامد غزالی تا آنجا که در توان داشته‌اند، برای تباه کردن قاعده «الواحد» کوشیده‌اند. در ادامه به توضیح و نقد دیدگاه این دو متکلم می‌پردازیم.

الف) دیدگاه غزالی و فخر رازی در تطبیق قاعده «الواحد» بر خداوند

به اعتقاد غزالی اولاً این قاعده در تعارض با مبانی حکما است و ثانیاً اساساً تطبیق قاعده بر خداوند نادرست است، زیرا لازمه‌اش دو امر ممتنع است: ۱. خداوند قادر و

مرید علی الاطلاق نیست؛ ۲- جز عقل اول، بقیه موجودات ممکن، مخلوق و فعل الهی نیستند.

به اعتقاد غزالی حکما معتقدند جهان خلقت و همه موجودات آن نمی‌تواند یکباره و در عرض یکدیگر از خداوند صادر شود، بلکه آنچه از خداوند صادر می‌شود، تنها یک موجود مجرد ممکن یعنی عقل است که در لسان شریعت از آن به ملک تعبیر شده است. صادر اول هم به خود و هم به علت خود علم دارد. سپس این عقل مجرد بعدی و آن هم بعدی را ایجاد می‌کند و... تا به تدریج کثرت در عالم محقق شود. به این ترتیب بر اساس دیدگاه حکما خداوند فقط یک فعل بدون واسطه بیشتر ندارد. (غزالی، ۱۳۹۲: ۱۳۵-۱۳۴)

به گفته غزالی لازمه سخن حکما آن است که ما هیچ کثرت عرضی نداشته باشیم و کثرت منحصر در زنجیره طولی باشد. در حالی که در عالم واقع چنین نیست و ما کثرت عرضی نیز داریم. در واقع پیامد قاعده الواحد این است که در جهان هیچ موجود مرکبی وجود نداشته باشد، زیرا از هر موجود واحدی تنها یک موجود واحد بسیط صادر می‌شود در حالی که موجودات متعددی را در جهان می‌بینیم که خود حکما هم اعتقاد دارند، آنها مرکب از اجزاء هستند، بدون آنکه یکی از آنها علت دیگری باشد. مثل جسم که مرکب از صورت و ماده است و انسان واحد که مرکب از نفس و بدن است و از سویی باید این موجودات واحد در یک سلسله طولی وجودی قرار گیرند (و صدور موجودات از باری تعالی به نحو ترتب علی و معلولی باشد که طبیعتاً منافی قدرت مطلقه خداوند است) بنابراین بالضروره باید پذیرفت که علت بسیط و واحد، می‌تواند معلول‌های متکثر و متعدد داشته باشد. (همان: ۱۴۴-۱۴۳)

فخر رازی، التزام به این قاعده را با اعتقاد به عموم قدرت حق تعالی در تعارض می‌بیند. وی در دو کتاب *المباحث المشرقیة* و *الاربعین فی الاصول الدین*، به این مطلب تصریح کرده است. وی مسئله بیست و سوم کتاب *اربعین* را به بحث از قدرت عام پروردگار اختصاص داده و برای اثبات آن سه برهان اقامه نموده است؛ سپس کلیه کسانی را که عموم قدرت پروردگار را انکار کرده‌اند به چند گروه تقسیم کرده و گروه اول از آنها را فیلسوفانی دانسته که قاعده مذکور را اثبات کرده‌اند. (فخر رازی، ۱۳۵۳: ۲۳۹)

ب) اعتراضات غزالی بر دیدگاه حکما

۱. آیا این حیثیت و ویژگی امکانی عقل اول منشأ پیدایش جرم فلکی اقصی است یا عین وجود عقل اول است و یا خیر؟ اگر عین وجود آن است، در این صورت، ویژگی جدایی نیست و کثرتی حاصل نشده است و طبعاً منشأ پیدایش فلک نخواهد بود و اگر

نه عین، بلکه غیر آن است، در این صورت عین همین سخن در مورد ویژگی و جوب خداوند نیز صادق است، یعنی وجوب او غیر از وجود او خواهد بود و در نتیجه ما دو چیز خواهیم داشت: وجوب و وجود، و می‌توانیم بگوییم که از این دو جهت، دو معلول صادر می‌شود و در نتیجه بر خلاف سخن حکما خداوند منشأ امور متعددی می‌گردد.

اما اگر بگویید وجوب وجود خداوند، چیزی جز وجود خود او نیست و بنابراین تعددی در کار نیست، پاسخ ما این است که این سخن را در مورد عقل اول نیز می‌توان گفت که امکان او چیزی جز وجود او نیست، زیرا وجود معنایی عام است و به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و از آنجا که مقسم، غیر اقسام است، هم امکان و هم وجوب، هر دو به یک ملاک غیر از وجود هستند و اگر به هر دلیلی وجوب عین وجود باشد به همان معیار، امکان هم عین وجود است.

۲. آیا علم و تعقل عقل اول نسبت به حق تعالی، عین وجود عقل اول و عین تعقل او نسبت به خودش است یا چیزی غیر از آن است؟ اگر این دو عین هم هستند، در این صورت کثرتی در کار نیست و طبعاً تعدد معلول اتفاق نمی‌افتد، ولی اگر غیر از یکدیگر هستند، در این صورت عین همین کثرت را در مورد واجب تعالی نیز می‌توان در نظر گرفت و وحدانیت در جمیع جهات او را کنار گذاشت و پذیرفت که صدور کثرت از او امکان پذیر است. (غزالی، ۱۳۹۲: ۱۵۴-۱۴۹)

فخر رازی نیز معتقد است هیچ مانعی نیست که علت بسیط، معلول‌های متعددی داشته باشد. واجب الوجود مبدأ عاقلیت و معقولیت است و امور را به نحو ترتب تعقل نمی‌کند تا اینکه ابتدا طبق قاعده «الواحد» عقل اول را ایجاد کند و عقل اول، عقل دوم را و به همین گونه تا اینکه سلسله عقول به عقل فعال که علت عالم ماده است ختم شود، زیرا در این صورت علل و معلولات نامتناهی حاصل می‌شود. به این دلیل که در این صورت واجب الوجود برای هر علتی معلولی در نظر می‌گیرد و چنین سلسله‌ای تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؛ تالی یعنی حصول علل و معلولات نامتناهی باطل است. بنابراین مقدم یعنی تعقل امور به نحو ترتب صحیح نیست. (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۶۷)

ج) پاسخ دیدگاه غزالی و فخر رازی

عموم اشاعره و غزالی معتقدند که خداوند افزون بر آنکه ذاتش ازلی و قدیم است، صفات هفت گانه او (علم، حیات، و...) نیز قدیم و ازلی است و این امر منافاتی با توحید خداوند ندارد، ولی عقیده حکما بر آن است که صفات الهی، اگرچه مفهوماً مغایر با هم و مغایر با ذات حق هستند، ولی در خارج عین هم و عین ذات هستند و به هیچ روی از هم جدایی و انفکاک ندارند. از این رو، غزالی اصولاً معتقد به وحدت خداوند به آن

معنایی که در قاعده «الواحد» مطرح است، نیست؛ بلکه خداوند را دارای جهات متعدد می‌داند و بر اساس چنین پیش فرضی و نیز این پیش فرض که تطبیق قاعده «الواحد» بر خداوند منافات با اراده و اختیار او دارد، تطبیق قاعده را بر خداوند منکر می‌شود. بنابراین نمی‌توان از غزالی توقع داشت که این قاعده را در تطبیق بر خداوند بپذیرد. مگر اینکه ابتدا دیدگاه‌های او را در خصوص عینیت صفات با ذات و قدمای ثمانیه نقد و بررسی کنیم. (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۵۰)

در پاسخ به این اعتراض که در صورت تطبیق قاعده بر خداوند و فرض عقول عشره، خداوند تنها یک مخلوق دارد باید گفت: حتی اگر این اعتراض صحیح باشد، فقط متوجه دیدگاه حکما است که صادر اول را عقل اول می‌دانند، زیرا عارفان بزرگی همچون قونوی نیز به این قاعده و تطبیق آن بر خداوند باور دارند، اما بر خلاف دیدگاه حکما، صادر اول را فیض منبسط و نفس الرحمان می‌دانند که وجودش شامل بر همه موجودات است، بر خلاف عقل اول که محدود است و از عقل دوم و سوم و سایر مخلوقات و ممکنات متمایز است. (قونوی، ۱۳۸۲: ۲۹)

د) پاسخ فخر رازی

مفاد براهین تسلسل این است که سلسله علت‌ها و معلول‌ها از ناحیه علت هرگز نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد و ناچار به علتی که خود معلول نیست، منتهی می‌گردد و در آنجا سلسله قطع می‌شود، ولی این سلسله از ناحیه معلول حدّ یقف ندارد و لازم نیست که سلسله به معلولی معین منتهی گردد و در آنجا رشته تسلسل گسسته شود. (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۴۴)

علت این است که در کلیه براهین تسلسل دو شرط اساسی ترتب و اجتماع معتبر است. بنابراین در سلسله تصاعدی علت‌ها و معلول‌ها کلیه علل مترتبه بر حسب فرض و مرتبه ذات معلول موجود می‌باشند و تقدم آنها فقط به اعتبار تحلیل عقل است، ولی در سلسله تنازلی معلول‌ها، کلیه معلول‌های مترتب در مرتبه ذات علت موجود نیستند و این از آن جهت است که معلول همواره از حیث نقص در وجود و محاط بودن نسبت به علت هرگز نمی‌تواند در مرتبه ذات علت قرار گیرد، ولی علت از جهت کمال وجودی و محیط بودن خود در مرتبه ذات معلول موجود است و آن را فرا گرفته است. به این ترتیب دو شرط اساسی ترتب و اجتماع علل در سلسله تصاعدی از ناحیه علل می‌تواند معتبر باشد، ولی در سلسله تنازلی از ناحیه معلول‌ها نمی‌تواند تحقق پیدا کند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۴۴) با توجه به این نکته تسلسل در ناحیه نزولی و صدور معلول‌ها به طور ترتیبی از واجب الوجود محال نیست.

نتیجه

کاربرد قاعده الواحد توسط آخوند خراسانی مورد انتقاد اندیشمندانی چون شهید مطهری، علامه طباطبایی و... قرار گرفته است، همچنان که کاربرد این قاعده در علم کلام از جهت مغایرت قاعده با قدرت مطلقه الهی و توحید افعالی مورد انتقاد شدید متکلمانی چون فخررازی و غزالی قرار گرفته است؛ البته با توجه به درک صحیح از وحدت حقه الهیه صحت این کاربرد تأیید می‌شود. مرحوم علامه معتقد است اصول فقه از علوم اعتباری محض و منطقی استدلال در اعتباریات جدل است، لذا کاربرد قاعده فلسفی «الواحد» در اصول فقه به جهت اینکه فلسفه از علوم حقیقی است خطا می‌باشد، لیکن صحت این ادعا با تتبع در آثار متفاوت علامه و شهید مطهری مورد تردید واقع می‌شود، زیرا در این آثار به صراحت آمده است که هر اعتباری بر حقیقی استوار است.

در مقابل، گروهی با تکیه بر دلایل فراوانی که ارتباط بین علوم حقیقی و اعتباری را تأیید می‌کند، کاربرد مذکور را تأیید می‌نمایند:

۱. وجود ارتباط تولیدی بین علوم حقیقی و اعتباری؛

۲. مبادی جدل همیشه غیر یقینی نیستند، بلکه یا نظری هستند و محتاج اقامه برهان و یا اینکه صدق آنها مشروط به قیاس خفی می‌باشد که در قضیه مذکور روشن نیست؛

۳. ترتب آثار تکوینی بر اعتبارات شارع، علم فقه و به تبع آن علم اصول فقه را از «اعتباری محض» بودن خارج می‌سازد.

با این تفصیل نمی‌توان علم اصول و فقه را از علوم اعتباری محض دانست، بنابراین کاربرد «قاعده الواحد» حداقل در بعضی از مسائل اصولی جایز بوده و راه‌گشای حل مسائل این علم است.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم
- آشتیانی، سید جلال (۱۳۷۸)، *تقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن رشد اندلسی، محمد (۱۹۷۳م)، *تفسیر مابعدالطبیعه*، بیروت: موریس بویژ.
- ابن سینا، علی (۱۴۰۵ق)، *منطق الشفاء*، محقق: مذکور ابراهیم بیوی و زائد سعید و پاشا طه حسین و عقیقی ابوالعلاء، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت... مرعشی نجفی.
- _____ (۱۴۰۳ق)، *الاشارات و التنبیها*، تهران: دفتر نشر کتاب.
- اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، قم: مؤسسه سیدالشهدا علیه السلام.
- انصاری، مرتضی (۱۳۶۸)، *فوائد الاصول*، قم: مطبوعات دینی.
- بهمنیار، المرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳)، *الجواهر النضید*، قم: مؤسسه بیدار.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، (آیت... سید عبدالغنی اردبیلی)، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۵ق)، *کفایة الاصول*، تهران: المکتبة الاسلامیة.
- رازی، فخرالدین (۱۴۰۱ق)، *المباحث المشرقیة*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، ج ۲ و ۷، قم: انتشارات مصطفوی.
- صدر، محمدباقر (۱۴۲۱ق)، *معالم الجدیة*، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصیصة للشهید الصدر.
- صدرالدین قنوی، محمد بن اسحاق (۱۳۸۲)، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود*، تهران: مولى.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۱)، *رسائل التوحیدیه*، قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی.

- _____ (۱۳۶۲)، رسائل سبعة، قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه
سید محمدحسین طباطبائی.
- _____ (۱۳۵۹)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: صدرا.
- _____ (بی تا)، حاشیة الکفاية، قم: مؤسسه اهل البيت عليه السلام.
- _____ (۱۳۸۱)، رسالة الولاية، قم: مؤسسه اهل البيت عليه السلام.
- _____ (۱۳۸۴)، نهاية الحكمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۷۶)، عدة الاصول، ج ۲، قم: ستاره.
- _____ (۱۳۹۲)، تهافت الفلاسفة، تهران: دارالمعارف.
- _____ (۱۳۶۸)، آراء اهل المدينة الفاضلة، قاهره: مطبعة الحجازی.
- _____ (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۵۳)، الاربعین فی اصول الدین، حیدر آباد: دکن.
- _____ (۱۴۱۹ق)، محاضرات فی اصول الفقه (تقریر درس آیتا...خویی)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۴۲۸ق)، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۸۶)، ایضاح الحکمه فی شرح بداية الحکمه، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
- _____ (۱۳۸۶)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- _____ (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهاية الحکمة، قم: مؤسسه در راه حق.
- _____ (۱۴۰۸ق)، المنطق، قم: فیروزآبادی.
- _____ (۱۳۸۹)، مجموعه آثار شرح مقاله ششم، ج ۲، قم: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۸۳)، مطارح الانظار (تقریرات درس اصول شیخ انصاری)، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.