



علم اصول بر پایه نقد اعتباریات و تحقیق عناصر و قضایای حقیقی

پدیدآورنده (ها) : عابدی شاهرودی، علی

فقه و اصول :: پژوهش های اصولی :: تابستان 1393 - شماره 21

از 8 تا 38

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1401855>

دانلود شده توسط : محسن شیرخانی

تاریخ دانلود : 17/06/1399

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [فوائین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

علم اصول بر پایه نقد اعتباریات و تحقیق عناصر و قضایای حقیقی

علی عابدی شاهرودی

چکیده

در باب هویت علم اصول چند دیدگاه وجود دارد: یک دیدگاه، علم اصول را از علوم اعتباری می‌داند و دیدگاه دیگر علمی حقیقی. در هر دو صورت، علم اصول بر مبنای نهادها و ملاکات حقیقی نهاده شده است. به نظر نویسنده مسائل علم اصول از سه بخش: دلالات و اکتشافات، احتجاجات و تنجیزات (به همراه متمم آن، تعادلات و ترجیحات)، و توظیفات تشکیل شده است که در هیچکدام از اینها موضوع و محمول و رابطه اعتباری وجود ندارد.

واژگان کلیدی:

حقیقی بودن علم اصول، اعتباری بودن علم اصول، ملاک تمایز مسائل اصولی، اعتباریات

مقدمه

در باب هویت علم اصول چند دیدگاه وجود دارد. یک دیدگاه، علم اصول را به علوم اعتباری الحاق می‌کند. تبیین اعتبارات و بخشی از تحولات این نظریه از سگاکاکی تا نظریه علامه طباطبائی رحمته الله علیه در مقاله «شرح و نقد نظریه اعتباریات»^۱ توضیح داده شده است. در باب اعتبار، هم فلسفه و هم دیگر علوم و از آن جمله اصول فقه از گذشته تا حال تحقیق‌ها و نقدهای گسترده‌ای داشته‌اند. تاکنون چندین مرحله برای اعتبارات پدید آمده است. در فلسفه غرب نیز مسأله اعتبارات از گذشته دور مطرح بود و بویژه از زمان کانت به این طرف برجسته‌تر شد. بحث از اعتبار، بحث پر دامنه‌ای است که بخشی از آن را در گفتاری جداگانه آورده‌ایم. نتیجه بحث به شیوه‌ای که بدان رسیده‌ایم در این مقاله گزارش خواهد شد. اگر نتیجه درست باشد مشخص خواهد شد که علم اصول، اعتباری است یا حقیقی. نتیجه بررسی‌ها و سنجش‌هایی که در شناسایی اعتبار به دست آورده‌ایم این است:

در مابعدطبیعت، مفاهیم اعتباری نداریم. این دیدگاه در علم اصول فقه، ما را به این نتیجه رسانده است که به دلیل حقیقی بودن عناصر علم اصول، علم اصول نیز اعتباری نبوده و از جمله علوم حقیقی به شمار می‌آید.

نسبت میان مفاهیم فلسفی و علم اصول فقه

در تقسیم مفاهیم فلسفی دو دیدگاه وجود دارد:

- ۱- دیدگاه اول، مفاهیم فلسفی را به مفاهیم ماهوی و غیرماهوی تقسیم می‌کند؛ برخی دیدگاه‌ها مفاهیم غیرماهوی را مفاهیم اعتباری فلسفی دانسته‌اند که متمایز است از اعتباری در باب اعتباریات.^۲

۱. این مقاله در شماره ۱۸ همین مجله «پژوهش‌های اصولی» منتشر شده است.

۲. علامه طباطبائی رحمته الله علیه هنگامی که اعتباریات را در مقابل ماهیات و مفاهیم ماهوی به کار می‌برد از آن با عنوان «اعتباریات بالمعنی الاعم» یاد می‌کند و هنگامی که اعتباریات را به عنوان مفاهیمی که لازمه قوای فعاله انسان هستند به کار می‌برد از عنوان «اعتباریات بالمعنی الاخص» یا «اعتباریات عملی» استفاده می‌کند. (ر. ک: طباطبائی، اصول فلسفه رئالیسم، مقاله ششم، ص ۱۲۳)

۲- طبق دیدگاه دوم در فلسفه، مفاهیم اعتباری نداریم، مفاهیم یا انتزاعی‌اند یا عقلی محض و از این دو دسته خارج نخواهند بود. این گفتار بر پایه دیدگاه دوم است که در نقادی عقل از طریق عقل به آن رسیده‌ایم.

بنابر دیدگاه دوم، اگر مفهوم به تصور تعمیم یابد، مفاهیم سه دسته خواهند شد:

(الف) مفاهیم ماهوی که از طریق ادراک عقلی یا حسی داده می‌شوند؛

(ب) مفاهیم انتزاعی که بر پایه مفاهیم داده شده ماهوی ادراک می‌شوند؛

(ج) مفاهیم عقلی محض که چستی عقل در بخش معنی و گزاره بدون آن مفاهیم نمی‌توانند تصوّر گردند. برای این رده از مفاهیم گوئیم:

مفاهیم عقلی محض بر حسب طبیعت عقل ثابت‌اند. مناط تقرّر این مفاهیم، تقرّر عقل است؛ بدین معنا که چستی عقل بدون این مفاهیم قابل توضیح نیست و چستی این مفاهیم نیز بدون عقل قابل توضیح نمی‌باشد. این مفاهیم نهاده‌ترین مفاهیم‌اند. متناظر با آنها عناصر عقلی محض هستند، چنانکه به موازات آنها گزاره‌های عقلی محض را داریم که همگی (= مفاهیم، عناصر و گزاره‌ها) هم پیشین می‌باشند، هم اکتشافگرانه و عینی [= اُبجکتیو].

اما علم اصول به کدام دسته از علوم تعلق دارد، آیا علم اصول از علوم اعتباری به معنای مشهور است یا غیر اعتباری است؟

برطبق نتیجه‌ای که در بحث اعتبار و حقیقت بدان رسیده‌ایم، علم اصول، مندرج در علوم حقیقی است؛ بدین معنا که عناصر علم اصول، موضوعات، محمولات، روابط شرطی اتصالی، روابط شرطی انفصالی، مقدم‌ها و تالی‌ها، حجّیت‌ها، منجزیت‌ها، تعادلات و ترجیحات و سپس توظیف‌ها هستند که همه در مقوله‌های حقیقی درج می‌شوند و نیازی نیست این معانی از جای دیگر به اصول فقه منتقل شوند. بنابراین نیازی نیست عناصر و مفاهیم مورد استفاده در علم اصول از تیره اعتباریات به شمار روند.

برای روشن شدن بحث، به طور اجمال به تفسیر مبنای اعتبارات می‌پردازیم.

تفسیر مبنای اعتبارات و سپس نقد نظریه‌ی اعتبار

می‌دانیم که مفاهیم اعتباری، مفاهیمی هستند که تعاریف و حدود آنها از جایگاه واقعی خود به جایگاه غیرواقعی منتقل می‌شوند. این مفاهیم چه موضوع باشند چه محمول، چه رابطه و یا جهت رابطه، و چه اطراف اتصالی یا انفصالی رابطه، و چه تنجیز و ترجیح و ... در همه این موارد از طریق انتقال تعاریف و حدود، مفاهیم اعتباری ساخته می‌شوند. بر طبق نظریه اعتبارات در همه این موارد مفاهیم از طریق جابجایی تعاریف ساخته می‌شوند؛ برای نمونه مفهوم «تنجیز» در نظریه اعتبارات، دارای یک تعریف حقیقی است که از راه اعتبار به علم اصول انتقال یافته است. همچنین وجوب در مبحث احکام، بیانگر انتقال تعریف ضرورت به جایگاه اعتبار است. بین فاعل مختار و چیزی که مطلوب فاعل مختار است رابطه وجوب، اعتبار می‌گردد، حدّ از جای اصلی به جای اعتباری انتقال می‌یابد و بدین شیوه، وجوب اعتباری درست می‌شود. طبق مسلک عدلیه این اعتبارات در موارد وجوب، حرمت، استحباب و ... مبنای واقعی دارند. مبنای وجوب، ضرورت است، مبنای حرمت، امتناع است و مبنای جواز، مساوق با امکان است. در اینجا، این اعتبارات طبق مبانی واقعی و حقیقی اعتبار شده‌اند. پس علوم اعتباری از سنخ اعتبارات در علم بیان نیستند. گرچه اعتبارات علم بیان هم پایه دارد اما پایه در علم بیان، دستگاه استعارات را پی افکنده است و از سنخ مجاز است در حالی که در علوم اعتباری چنین نیست و اعتبار در آنها از سنخ مجاز نیست. پس در علوم اعتباری پایه‌ها به تمام معنا مفاهیم اعتباری را پوشش می‌دهند [= اعتبار در کل جایگاهی در واقع دارد].

افزون بر این، اعتبارات بویژه در فقه، اصول فقه و دانش اخلاق، برآمده از ملاک‌هایی در واقع می‌باشند و آنچه به عنوان اعتبار در نظر گرفته شده، مرحله‌ای است که ادامه حضور واقع را نشان می‌دهد. برای نمونه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و جواز، اعتباراتی هستند استناد یافته به ملاک‌های حقیقی. در وجوب، ملاک‌های حقیقی به مصالح ملزمه راجع می‌شوند و در حرمت به مصالح مانعه باز می‌گردند. بدین جهت می‌توان گفت:

- مصالح ملزمه، خاستگاه اعتبار وجوب است،
- مصالح مانعه، خاستگاه اعتبار حرمت است.

- مصالح غیر ملزمه، منشأ استحباب است.
- مفاسد غیر مانعه، منشأ کراهت است.
- در جایی که تساوی است بین مصالح و مفاسد، یا اینکه بالفرض نه مصلحت وجود دارد نه مفاسد، جواز است که در واقع حد امکان به اینجا انتقال داده شده است. وقتی حد امکان از جای فلسفی به جای اعتباری انتقال می‌یابد، این اعتبار مانند اعتبارات علم بیان نیست. این اعتبار، بیانگر آن است که مصلحت و مفاسد هم‌عرض هستند، هیچکدام ملزمه نیستند و به سبب هم‌عرض بودن، موجب تساوی یکدیگرند. در این حالت، فعل نه وجوب دارد نه استحباب، نه حرمت دارد نه کراهت. بنابراین فعل جائز، نسبت به مصلحت و مفاسد، بی تفاوت است. وقتی هیچکدام از مصلحت و مفاسد در فعل حضور نداشته باشد حکم جواز، اعتبار می‌شود. جواز، بیانگر انتقال تعریف امکان از جای حقیقی به جای اعتباری است که در این مورد نیز اعتباری، منشأ حقیقی دارد. چنانکه امکان در فلسفه در جایگاه خود بیانگر سلب ضرورت هستی و سلب ضرورت نیستی است. با این توضیح اینک به تبیین مراد از حقیقی بودن علم اصول می‌پردازیم:

معنای حقیقی بودن علم اصول

حقیقی بودن علم اصول بدین معناست که مسائل علم اصول از موضوعات، محمولات و روابط اتصالی و انفصالی حقیقی فراهم آمده‌اند و به اعتبارات راجع نمی‌شوند و مانند دیگر دانش‌ها از طریق ادله مورد بحث قرار می‌گیرند و بر ملاک‌های واقعی نهاده شده‌اند. در تعریف امور حقیقی چند دیدگاه مطرح است. دیدگاهی که به آن رسیده‌ایم به گزارش ذیل می‌آید:

تعریف امور حقیقی:

هر موضوع یا محمول یا هر رابطه شرطی یا انفصالی که راجع به نفس الامر باشد و به نوعی، امکان کاشفیت از نفس الامر داشته باشد، واقعی یا حقیقی است.

در مقابل، اعتباری:

موضوع یا محمول یا رابطه‌ای است که به خودی خود بیانگر واقع نیست، امکان

بیان واقع هم به خودی خود در آن نیست، اما بالعرض می تواند بیانگر واقع باشد، چنانکه بالعرض می تواند بر مصالح ملزمه و مانعه نهاده شده باشد. روشن ترین نمونه برای اعتبار، استعاره در باب علم بیان است. طبق نظریه سکاکی، استعاره عبارت است از:

الف: تأویل در ماهیت حقیقی؛

ب: ادعای مصداق کلی دیگر برای ماهیت حقیقی [= اعتبار مصداق تأویلی]؛

ج: تطبیق مصداق کلی تأویلی بر فرد خاص یا مورد خاص؛

د: استعمال الفاظ در موضوعات تأویلی.^۱

سکاکی با آنکه استعاره را کردار عقلی می داند و در رده منطق به شمار می آورد، بدان گونه که در تعریف منطق در مفتاح العلوم آورده، آن را در شمار مجازهای لغوی قرار داده است.^۲ دلیل وی آن است که واژه ها در استعاره در غیر معنای حقیقی به کار رفته اند. از دیدگاه سکاکی ادعا پایه ای در قوه ذهنیه دارد، اما این پایه از سنخ معرفت شناختی نیست، بلکه از تیره تصرفات عقلی در مصادیق اشیاء است که از تشبیه آغاز می شود و به معادله بین مصداق حقیقی و مصداق تأویلی می انجامد. پس این گونه تصرفات از تیره اعتبارات علم بیان اند و در مقابل حقائق قرار دارند.^۳

دیدگاه ها در باب سنخ مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی

در اینکه مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی از چه سنخ مفاهیمی هستند، سه دیدگاه وجود دارد:

- ۱- مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی، مفاهیم ایجابی و سلبی، یکسره مفاهیم حقیقی اند.
- ۲- از دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه کل مفاهیم غیر ماهوی، اعتباری اند، اما نه اعتباری به معنای استعاره، بلکه اعتباری به معنای مقابل معنای ماهوی. مفاهیم ماهوی بی میانجی

۱. برای مشاهده دیدگاه سکاکی رجوع کنید به شرح این دیدگاه در: عابدی شاهرودی، شرح و نقد نظریه اعتباریات، ص ۱۸ و

سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۳۷۴

۲. سکاکی، همان، ص ۳۴۶

۳. ر.ک: سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۱۵۶

از خارج گرفته شده‌اند، اما مفاهیم غیرماهوی از قوه ذهنیه گرفته شده‌اند و به واسطه به خارج قابل ارجاع هستند.

۳- از دیدگاه نویسنده در مفاهیم فلسفی حتی به این معنای اخیر، مفاهیم اعتباری نداریم. مفاهیم غیرماهوی از مفاهیم ماهوی در قوه شناخت اصیل‌تر هستند و موقعیت آنها نهاده‌تر از مفاهیم ماهوی است. به این دلیل، حقیقی بودن مفاهیم ماهوی منوط به این مفاهیم غیرماهوی است. پس از دیدگاه سوم، در فلسفه اولی مفاهیم اعتباری نداریم و کل مفاهیم، حقیقی هستند. گرچه مفاهیم به ماهوی و غیرماهوی تقسیم شده‌اند، اما این تقسیم به معنای آن نیست که مفاهیم غیرماهوی، تابع مفاهیم ماهوی هستند و از قوه ذهنیه حاصل شده‌اند. نزدیک‌ترین دیدگاه به این نظر، دیدگاه مشهور فلاسفه است که معقولات غیرماهوی را معقولات ثانی فلسفی برشمرده‌اند؛ مفاهیمی که اتصاف به این مفاهیم برحسب خارج است، مثل امکان، وجود، وحدت، کثرت و عدم. اتصاف به این مفاهیم در خارج واقع می‌شود و عروض آنها در ذهن است. در فلسفه مشهور از مبنای پیدایش این مفاهیم، تفسیر منسجمی که پایه‌های آن تفسیر آشکار باشد داده نشده است. علامه طباطبائی رحمته‌الله در دیدگاه خود در باب مفاهیم، پایه‌های این اعتبارات یا انتزاعات را تبیین کرده است، گو اینکه از تبیین این پایه‌ها از دیدگاه مشهور درباره این مفاهیم فاصله گرفته است.

دیدگاه سوم در مفاهیم غیرماهوی گرچه به دیدگاه مشهور نزدیک‌تر است، با این وصف، هم با دیدگاه مشهور فلاسفه متفاوت است، هم با دیدگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله؛ زیرا در این دیدگاه، مفاهیم غیرماهوی، مفاهیم پیش از تجربی و پیش از انتزاعی و پیش از مقایسه‌ای هستند. پیش از اینکه تجربه‌ای داشته باشیم، پیش از اینکه بتوانیم استدلالی داشته باشیم و پیش از این که عملی به نام مقایسه انجام شود، این مفاهیم تحقق دارند.

دیدگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله در نحوه تبیین پایه‌های انتزاع مفاهیم

علامه طباطبائی رحمته‌الله در بیان چگونگی انتزاع مفاهیم، برای تبیین پایه‌های انتزاع مفاهیم غیرماهوی اظهار داشته است که وقتی ما به یک خصوصیت در خارج، مثل رنگ سپیدی یا

سیاهی مراجعه می‌کنیم، قوه ذهنی در آغاز فقط با صورت محسوس سیاهی و سفیدی مواجه است. بعد از اینکه این صورت دریافت شد، قوه ذهنی در باب این صورت دو کار انجام می‌دهد: الف) ابتدا این صورت را به یک تصور فاقد آثار خارجی تبدیل می‌کند و با این تبدیل، علم حصولی به وجود می‌آید؛

ب) سپس روی این تصور تبدیل شده، حکمی انجام می‌دهد. حکم، این است: «این سیاهی، این سیاهی است». انجام این حکم از آن رو است که وقتی سراغ این تصور می‌رود این تصور را در اینجا می‌یابد.

سپس سراغ تصور سپیدی که می‌رود، همان فرایند پدید می‌آید با یک فرایند دیگری. آن فرایند، این است: صورت محسوس سیاهی را در جایی که سپیدی را می‌یابد، نمی‌یابد. در اینجا کاری انجام می‌دهد که در واقع، کار نیست، با این حال، یک عمل ذهنی است. این نیافتن سیاهی در ظرف سپیدی را یافتن تلقی می‌کند. «نیافتن سیاهی» را «یافتن عدم سیاهی» تلقی می‌کند و این تلقی، یک خطای اضطراری است که در ذهن واقع می‌شود. به این صورت، مفهوم «نیستی» پدید می‌آید؛ چون نیافتن را به خطای اضطراری، به جای یافتن می‌گیرد. مفهوم نیستی در پی این خطای اضطراری در ذهن پدید می‌آید. مفهوم «نیستی» به طور مضاعف، اعتباری است. خود مفهوم «هستی» که از حکم به دست می‌آید، اعتباری است، اما مفهوم نیستی که از حکم تبعی و عرضی به دست می‌آید دو بار اعتباری است. پس یک فعالیت انجام می‌دهد که نیافتن را یافتن تلقی می‌کند با آنکه چنین نیست، و دیگر اینکه «عدم الحکم» را «حکم به عدم» در نظر می‌گیرد با آنکه در باب گزاره سلبیه، حکم، وجود ندارد. در اینجا حکمی صورت نگرفته است و با اینکه حکمی صورت نگرفته، قوه ذهنی، «نبود حکم» را به جای «حکم» تلقی می‌کند. از این رو با اینکه در گزاره سالبه، سلب نسبت است، اثبات نسبت پدید می‌آید [= نسبت سلبیه به طور اعتباری].

لزوم ارجاع اعتبارات به واقعیات و استلزامات آن

گفته شد که در مباحث عقلی، اعتبار راه ندارد و اگر در موردی ملازمه عقلی محض برقرار باشد، اعتبار امکان‌ناپذیر است؛ زیرا ملازمه عقلی محض، ناظر به احکام اصلی عقل است. حال

اگر چیزی را فرض کردیم^۱، این مسأله مطرح خواهد شد که آیا بین این فرض و فرض دیگر، تعاند است یا تلازم، یا هیچ کدام؟ در این صورت یک بحث عقلی محض خواهیم داشت. به نظر می‌رسد حتی در اعتبارات می‌توان پرسید که آیا بین این اعتبار و اعتبار دیگر، تعاند هست یا تلازم. درست است که طرفین، اعتبار هستند اما می‌توان سؤال کرد که آیا بین دو اعتبار، ملازمه عقلی برقرار است یا معاندۀ عقلی؟ و بر فرض معانده، اگر در جایی این اعتبار را قرار دادیم، عقلاً اعتبار دیگر محال است.

این پرسش از آن رو درست است که لازم است اعتبارات از حیث قوّه‌های شناخت، اختیار، میل، ذهن و اخلاق، به واقعیات راجع شوند. اگر به این واقعیات ارجاع داده نشوند بود و نبودشان یکسان می‌شود.

بر این پایه، اگر نظریه اعتبارات را بتوان پذیرفت، تنها از حیث نهادها و رابطه‌های واقعی می‌توان آن را استقرار بخشید و در این صورت، همان قانون‌های واقع بر اعتبارات نیز حاکم می‌شوند و به این دلیل، احکام شرط و مشروط بر اعتبارات بار می‌شود. از این رو، حتی در محالات بالذات، می‌توان از ملازمه‌ها و رابطه‌های شرط و مشروطی به عنوان یک ملازمه، سخن بمیان آورد. برای مثال بر طبق آیه شریفه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^۲ تعدد آلهه محال است، در هیچ مرحله‌ای از عقل و نفس الامر تعدد آلهه تحقق ندارد، آیا می‌توان گفت چون تحقق آلهه محال است این رابطه که می‌گوید «لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» نیز وجود ندارد؟ شماری از قانون‌های عقلی داریم که دو طرف آنها محال است با این وصف، رابطه‌ی تلازم بین آنها عقلی، واقعی و موجود است. در اعتبارات با آنکه همه اطراف از تیرۀ اعتباریات‌اند، احکام و ملازمات واقعی برقرارند، لیک از آن جهت که در بُن اعتبارات، نهادهای واقعی قرار دارند. برای ایضاح بیشتر گوئیم:

چه فلاسفه بتوانند برای فروض امتناعی، نظریۀ مساعدی ارائه دهند چه نتوانند، و چه نظریات

۱. حتی اگر مصداقی از محالات باشد که امور غیر متحقق الوقوع هستند. حتی فرض محال بالذات هم محال است و فرض آن غیربئی است.

۲. سوره انبیاء، آیه ۲۲.

آنها متعارض باشد و چه نباشد، عقل محض یک سلسله روابط امتناعی بین ممتنعات دارد. همچنین عقل، یک سلسله ملازمات دارد. کار فلاسفه در مرحله عقل خاص این است که تبیین دهند: از چه روی و به چه روش بین محالات، ملازمه برقرار است. برای وقوع این ملازمات در فلسفه همچنین در کلام نظریه‌هایی ارائه شده‌اند. میرداماد در الافق المبین و ملاصدرا در جزء نخست اسفار به مسأله ملازمات در بین ممتنعات پرداخته‌اند. در هر صورت، چنین رابطه‌های تعاندی از یکسو و رابطه‌های تلازمی از دیگر سو بین ممتنعات حاکم‌اند و نمونه‌های آن در متون دین نیز برجسته شده‌اند. آنچه بر عهده اندیشمندان می‌باشد به انجام رسانیدن تفسیر این تیره از روابط است.

به هر حال اینکه ما به عنوان بشر عادی چه تفسیری از روابطی که در عقل هست ارائه کنیم، هیچ دگرگونی در این رابطه‌ها [چه تعاندی باشند، چه تلازمی] پدید نمی‌آورد. اگر نظریه‌ای بگوید این روابط به این صورت پدید آمده‌اند که عقل «عدم الوجدان» را اضطراراً به جای «وجدان العدم» گرفته است، بر این اساس، عقل بین عدم علت و عدم معلول، ملازمه دیده است. این نظریه نمی‌گوید بین این دو ملازمه نیست، بلکه برای این نظریه این سؤال پیش آمده است که عدم، چیزی نیست تا مقتضی چیزی باشد؛ در عین حال در عقل چنین رابطه شرطی وجود دارد. نظریه‌ای که در آن گفته می‌شود این رابطه اضطراری است در مرحله ناظر و مفسر است. در هر صورت، عقل چنین رابطه‌ای دارد و بر حسب طبیعت خود می‌گوید اگر علیت وجوبی در کار نباشد حتی فرض هستی برای ممکنات محال می‌شود. این یک استنتاج عقلی است و بدان گونه که از گزاره‌های ایجابی نتیجه ایجابی می‌گیرد از گزاره‌های سلبی نیز نتیجه‌های سلبی می‌گیرد، مثل این قیاس استثنایی:

اگر برای ج (= حرارت) در طبیعت، علتی به نام الف (= مولد گرما) نباشد، آنگاه ج پدید نمی‌آید.

حال اگر قیاس استثنایی به کار گرفته شود، یکی از دو نتیجه بدست می‌آید:

اگر گفتیم: لیک الف (= مولد گرما) هست، آنگاه نتیجه می‌دهد: پس ج (= حرارت) پدید می‌آید.

و اگر گفتیم: ج نیست، آنگاه نتیجه می‌دهد: پس الف، نیست یا هنوز موجود نشده است.

در فلسفه به راستی این پرسش هست: [= با آنکه عدم، براستی چیزی نیست از چه روی می‌تواند علت عدم دیگر باشد؟] و به شیوه دیگر: عدم علت چگونه مستلزم عدم معلول می‌شود؟ دشوارتر این که در طبیعیات به نظر می‌رسد در برخی موردها عدم یک چیز، موجب پیدایش یک پدیده می‌شود. با این وصف، ملازماتی بین عدم‌ها برقرارند که نظریه‌ها تنها می‌توانند به تفسیر آنها بپردازند.

ملاصدرا نظریه‌ای خاص در اسفار در این باره دارد و علامه طباطبائی^۱ نیز بر آن نظریه تعلیقه دارد. در فلسفه‌های غرب تفسیرهای دیگر از ملازمات بین عدم‌ها به انجام رسیده‌اند تفسیر دیگر در این مورد در جزء دوم نوشتار نقد قوه شناخت^۲ نیز در تعلیقات اسفار^۳ منظور شده است. چه این انظار تفسیرگرانه با واقع تطابق داشته باشند چه تطابق نداشته باشند، رابطه استلزامی بین گزاره‌های سلبی برقرار است. در این رابطه استلزامی هیچ دگرگونی رخ نمی‌دهد، بلکه دگرگونی در نظرها رخ می‌دهد. این دگرگونی‌ها برخی موجب تعارض انظار می‌شوند، برخی موجب بهبودبخشی می‌شوند و برخی تراز نظریه‌ها را استکمال می‌دهند تا نظریه‌ها بیشتر به واقع نزدیک‌تر گردند.

پایه بودن مفاهیم غیر ماهوی برای مفاهیم ماهوی

همان گونه که در تبیین نظریه اعتباریات علامه طباطبائی^۴ توضیح داده شد، ذهن کارهایی انجام می‌دهد از قبیل: مقایسه بین سپیدی و سیاهی، تبدیل «نیافتن» به «یافتن عدم»، همچنین تبدیل معلوم حسی یا حضوری به معلوم حصولی فاقد خاصیت. از این طریق، صورت ذهنی پدید می‌آید. علاوه بر این، ذهن، حکمی صورت می‌دهد که «سیاهی، سیاهی است» و «سیاهی، سپیدی نیست». حکم اول، ایجابی است و حکم دوم، سلبی که در واقع، سلب حکم است و چون ذهن چنین قوه‌ای دارد، احکام ربطی و اضافات را به صورت استقلالی تصور می‌کند، و «استِ رابط» و «نیستِ رابط» اعتباری را به مفاهیم اسمی (طبق اصطلاح اصولی) پایه مفاهیم استقلالی (طبق اصطلاح فلسفی) تبدیل می‌کند. از این تبدیل، مفهوم هستی و نیستی [= وجود

۱. کتاب نقد قوه شناخت توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در دست نشر است.

۲. نوشتاری است به صورت مخطوط که هنوز به چاپ نرسیده است.

و عدم] در ذهن شکل می‌گیرد. این رفت و آمدها و کنش‌های ذهن، در دیدگاه ما مسبوق به نهادهای پیشین است. اگر این نهادهای پیشین در قوه شناخت وجود نمی‌داشت، ذهن نمی‌توانست از سیاهی به سپیدی مراجعه کند، نمی‌توانست سیاهی را تبدیل به مفهوم فاقد آثار خارجی بکند و نمی‌توانست بگوید: «این سیاهی، سیاهی است». بر طبق دیدگاهی که به آن رسیده‌ایم، اگر درست باشد، آنگاه مفاهیم هستی، نیستی، ضرورت، امکان و دیگر مفاهیم امور عامه، مفاهیم اعتباری نیستند و مفهوم نیستی مانند مفهوم هستی، بطور بالذات شناسایی می‌شود و حمل اولی و حمل شایع ذاتی و حمل در قضیه‌ی تحلیلی بر پایه عنصر «است» و «هست» که پیشین و غیرانتزاعی است، واقع می‌شود و چنانکه حکم ایجابی می‌توان داشت، حکم سلبی نیز می‌توان داشت.

اما اینکه چرا «این سیاهی، این سیاهی است» از آن رو است که قبلاً در قوه شناخت، رابطه حملی وجود دارد و در قوه شناخت، «این» و «آن» وجود دارد و در قوه شناخت، علم حصولی هست. اگر در قوه شناخت، علم حصولی به طور پیش از تجربی و پیش از استدلالی و پیش از مقایسه‌ای نباشد، قوه شناخت قدرت نخواهد داشت هیچ معلوم حسی و هیچ معلوم حضوری را به معلوم حصولی تبدیل کند. این قوه تبدیل، مسبوق است به یک نهاد. این نهاد به طور پیشین محض در قوه شناخت هست. در این نهاد، هم مفاهیم پیش از تجربی و پیش از انتزاعی و پیش از استدلالی برقرارند، هم گزاره‌های پیشین مطلق. بر این بنیاد است که قوه شناخت می‌تواند محسوسات را به معلومات حصولی تبدیل کند و معلومات حضوری را در حوزه معلومات حصولی قرار دهد. از این رو، اگر دیدگاه سوم درست باشد این مفاهیم، به تمام معنا مفاهیم حقیقی هستند. آنگونه مفاهیم حقیقی که دیگر تصورات ما بستگی به این مفاهیم دارند، چنانکه گزاره‌های عقلی محض که مقوم گزاره‌های تجربی‌اند نیز گزاره‌های حقیقی هستند. اگر گزاره حقیقی پیش از تجربی و پیش از استدلالی نمی‌داشتیم، امکان تحصیل گزاره از مراجعه به تجربه نمی‌بود. اینکه می‌توانیم در تجربه، گزاره داشته باشیم، ترکیب حملی و شرطی داشته باشیم، ربط و وحدت حملی داشته باشیم، به دلیل نهادهایی است که قوه شناخت به طور قبلی واجد آنهاست.

بر طبق این تعریف، همه مفاهیم‌هایی که بتوانند به این شیوه مابعدطبیعی، چه تجربی و چه

غیر تجربی، با نفس الامر امکان ارتباط داشته باشند، مفاهیم حقیقی‌اند و به نوعی بیانگر موقعیتی در نفس الامر هستند؛ نیز نسبت‌ها و رابطه‌هایی را در نفس الامر آشکار می‌دارند. به این دلیل، همه مسائل اصول فقه برخوردار از عناصر حقیقی‌اند، چه در موضوعات، چه در محمولات، چه در گزاره‌های اتصالی و انفصالی، و چه در رابطه‌ها و ملازمه‌ها. حجّیت و منجزیت نیز که به مبحث احتجاجات و تنجیزات اجتهادی اختصاص دارند از محمولات حقیقی‌اند.

سؤالی که در این مرحله مطرح می‌شود این است که به چه شیوه می‌توان وجوب و حرمت را در فقه، یا حجّیت و منجزیت را در اصول، حقیقی دانست؟ پاسخ به اجمال این است: طبق تعریفی که از علم اصول ارائه کرده‌ایم^۱، مسائل علم اصول فقه به سه دسته تقسیم می‌شود که قسم دوم دارای متمم است. با احتساب متمم قسم دوم می‌توان مسائل این علم را به چهار دسته تقسیم کرد:

- ۱- دلالات و اکتشافات: [= ادله اجتهادی صغروی]
- ۲- احتجاجات و تنجیزات: [= ادله اجتهادی کبری]
- ۳- تعادلات و ترجیحات
- ۴- توظیفات: [= ادله فقهی که نزد مشهور در اصل‌های عملی چهارگانه منحصر شده‌اند و از دیدگاه این نوشته ساحت گسترده‌تری دارند].

در هیچکدام از اینها موضوع و محمول و رابطه اعتباری وجود ندارد. همانگونه که مشاهده می‌شود، دانش اصول فقه در رده اول مسائل، به دلالات و اکتشافات به عنوان عنصر آلی و اکتشافگرانه برای قرارات فقهی می‌پردازد. قانون‌های این عناصر و کاربردهای آنها استنباطات فقهی را تبیین می‌کنند. در تعاریف دیگر اصول فقه، مباحث الفاظ از مباحث عقلی، متمایز شده‌اند. همچنین مباحث سیرات و اجماعات جداگانه آمده و در مباحث حجّیت سیره و اجماعات، ادغام شده‌اند.

در تعریفی که در بحوث اصول فقه درباره این علم بدان رسیده‌ایم به عنوان امتداد تعاریف محققان، مباحث دلالت متون و دلالت عناصر متون با مباحث اکتشافات عقلی از طریق ادله‌ی

۱. ر. ک: عابدی شاهرودی، سنجش و اکتشاف، ص ۵۹-۶۹

عقلی و از طریق قانون ملازمه‌ی عقل و شرع در یک رده آمده‌اند. از این رو مبحث دلالات و اکتشافات، همه نهادهایی که امکان اکتشاف قرارات فقهی را دارند در برمی‌گیرد. مباحث دلالات الفاظ از آن حیث که از طریق آنها می‌توانیم در متون دینی، به معانی بیانات دینی دسترسی داشته باشیم، همان عملکرد مباحث دلالات عناصر عقلی را دارند؛ با این تفاوت که آگاهی بر قرارات فقهی در مباحث الفاظ از طریق عناصر گفتاری به انجام می‌رسد در حالیکه آگاهی بر قرارات فقهی در مباحث عقلی از طریق عناصر عقلی به انجام می‌تواند رسید.

هرگاه مسائل در رده نخست به تحقق رسیدند، این دانش به رده دوم مسائل خواهد پرداخت. رده نخست فقط یک مرحله از اجتهاد اصول فقهی را تحقق می‌دهد. مرحله‌های دیگر می‌باید پیموده شوند تا از قانون‌های اجتهاد خاص (= اجتهاد اصول فقهی) بتوان به امکان استنباط فقهی رسید.

رده‌ی دوم به بحث‌های حجیت و منجزیت ادله اختصاص دارد.

بسیاری از عناصر رده‌ی نخست در بحوث رده‌ی دوم یا کنار گذاشته می‌شوند یا بوسیله نقادی‌ها، مشروط و محدود می‌گردند؛ چنانکه حامل‌های عناصر دلالات گفتاری برخی کنار نهاده می‌شوند از آن‌رو که فاقد شروط مدرکیت می‌باشند و برخی به عنوان واجد شروط مدرکیت تثبیت می‌گردند و مجتهد در استنباط احکام فقهی به آنها استناد می‌ورزد. اکنون با ایضاح انجام شده درباره جایگاه بخش دلالت‌ها و اکتشاف‌ها در اصول فقه به اختصار به حقیقی بودن مسائل این بخش می‌پردازیم.

حقیقی بودن بخش اول از مسائل اصول فقه

مقصود از حقیقی بودن این مسائل، آن است که موضوع‌ها محمول‌ها و رابطه‌ها در این بخش حقیقی‌اند و از تیره اعتباریات نیستند گو اینکه اگر از تیره اعتباریات باشند مشکلی رخ نمی‌دهد؛ زیرا اعتباریات به نهادهایی در واقع برگشت پذیرند و از جهت آن نهادها احکام

واقعی بر آنها ترتب می‌یابند.^۱

در شرح حقیقی بودن مسائل بخش نخست گوییم: گرچه رابطه الفاظ با معانی می‌تواند به اراده ارجاع گردد، اما دلالت تصویری واژه‌ها و گزاره‌ها بر معانی به عملکرد قانون اقترا شریعی (= یادآوری چند سویه) باز می‌گردد که بر آمده از واقعیات قوه ذهن است. دلالت تصدیقی آنها نیز منوط است به اراده فراگیر در بُن گفتار و نوشتار بر قصد معانی از واژه‌ها و گزاره‌ها (و به معنای گسترده بر قصد معانی از متن)، به گونه‌ای که اگر اراده تصدیقی در میان نباشد دلالت تصدیقی واقع نمی‌شود. بدین جهت در شماری از مسائل اصول فقه در مبحث دلالات، نیاز به احراز دلالت تصدیقی داریم، چنانکه در اثبات اطلاق برای عنوان‌هایی که در احادیث آمده‌اند نیاز به مقدمات حکمت داریم که از سنخ قضایای عقلیه‌اند. از آن پس که هیچ خصوصیت تقییدی در متن نیامده و مقدمات حکمت جریان یافته باشد می‌توان نتیجه گرفت شارع عنوان مورد بحث را به طور مطلق اراده کرده است.

نهاده بر این گفته، خواه مسائل علم اصول فقه از سنخ اعتبارات باشد خواه از سنخ حقائق، در هر دو صورت، هم به ادله نیازمندیم، هم به ملاکات. بدین جهت همه دیدگاه‌ها برای نفی یا اثبات یک مسأله اصول فقهی، در پی ادله می‌باشند و سراغ مبانی می‌روند. در احکام فقهی نیز چنین است. وجوب، حرمت، جواز، استحباب و کراهت و همچنین احکام وضعیه بدون دلیل اجتهادی اثبات‌پذیر نیستند. در مفاهیم و احکام اخلاق نیز ملاکات و ادله می‌توانند نفی یا اثبات را مشخص کنند.

۱. اگر اعتبار به پشتیبانی واقع نمی‌بود، نیاز به دلیل نمی‌داشت و چون اعتبارات (بنابر نظریه اعتبارات) نیاز به دلیل دارند، بناگیز به ملاک‌هایی در واقع باز می‌گردند چه واقع تکوین باشد چه واقع اخلاق. حتی اعتبارات در مبحث استعاره نیاز به دلیل دارد، گو اینکه دلیل اعتبار در استعاره از تیره ادله بر واقع نیست، بلکه از تیره ادله بر تأویل در واقع می‌باشد؛ زیرا چنانکه دانشمندان علم معانی و بیان، بویژه سکّاک در *مفتاح العلوم* به تبیین رسانیده‌اند، ملاک استعاره در تأویل واقع گنجه‌ای شده است. بر طبق این تأویل است که ادعا می‌شود رخساره شقائق است. اگر عمل تأویل به وقوع نپیوندد ادعا بدون مجوز می‌شود. خود عمل تأویل نیز دلیل می‌خواهد که همان ملاک تأویل است.

پرسمان تفاوت دو دیدگاه

همان گونه که مشاهده شد، دیدگاه نخست که بیانگر نظریه اعتبارات است و دیدگاه دوم که بیانگر نظریه درج اصول فقه در دانش های مستقل از اعتبارات می باشد با هم متفاوتند. اینک سؤال این است که این دو دیدگاه در انظار اجتهادی از حیث نتایج چه تفاوتی را پدید می آورند؟

در پاسخ به اختصار می توان گفت: شاید مهم ترین نتیجه، این نظریه است که بر مبنای دیدگاه اعتبارات، بسیاری از مشکل ها از مسیر اصول فقه برداشته می شوند که برخی از آنها عبارتند از: امتناع شرط متأخر، امتناع اجتماع امر و نهی و امتناع تعبد به ظنون از ناحیه اشکالات وارد بر آن. دلیلی که در این دیدگاه بر این نظر اقامه شده این است که امتناع، ضرورت و امکان، احکام شرط و مشروط و جز اینها به واقعیات اختصاص دارند و در اعتباریات جریان ندارند. از دیدگاه دوم، چنین نیست و احکام و واقعیات در مسائل اصول فقه نیز جریان دارند و از طریق علم اصول در مسائل فقهی نیز جریان می یابند.

دلیل بر عموم جریان احکام واقعیات در مسائل فقهی و اصول فقهی، این است که شرع بر عدل، و عدل بر قانون اخلاق نهاده شده است که حسن و قبح عقلی در مذهب عدلیه بیانگر آن است. بدین جهت در همه موارد، چه در مباحث علم اصول، چه در مسائل و احکام فقه، ملاک های حقیقی در بُن قوانین و قرارات قرار دارند. این ملاک ها در دو رده فراگیر گنجدیده شده اند:

نخست: رده ملاک های قانون اخلاق که بیانگر نهادهای عدل هستند.

دوم: رده ملاک های تکوین که از طریق ملاک های رده نخست، تقریر و تبیین می گردند. در دیدگاه اول که دیدگاه تقریر از طریق اعتبارات است بدانگونه که به اختصار بیان شد در نهایت، همه اعتبارات به ملاک های واقعی ارجاع داده می شوند. از این رو چنانکه در دیدگاه دوم، می توان از امکان، امتناع و ضرورت سخن بمیان آورد، همچنان از دیدگاه اول می توان در اجتماع امر و نهی، در مسأله تعبد به ظنون، در مسأله جمع بین حکم ظاهری و واقعی و ... از امکان، امتناع و ضرورت سخن آورد. افزون بر این، چنانکه در دیدگاه دوم برای هر مسأله و هر

قضیه نیاز به دلیل داریم، همچنان در دیدگاه اول برای نفی و اثبات نیازمند دلیل هستیم. اینک به منظور ایضاح و تطبیق بیشتر در دسته اول از مباحث علم اصول فقه که به دلالات و اکتشافات اختصاص دارد، به ذکر چند مورد می‌پردازیم:

برای نمونه در مبحث اوامر وقتی می‌گوییم «امر»، ظاهر در وجوب است و ظهور در وجوب، یک محمول حقیقی است. چه «امر» را ظاهر در وجوب بدانیم، چه کاشف از وجوب، و چه دال بر وجوب، از دیدگاه منطق اکتشاف، تفاوتی بین این تعابیر نیست. «امر» تحت هر عنوانی که باشد کاشف از وجوب است [= این خاصیت را دارد]. از دیگر سو در بحث‌های عقلی و اکتشاف‌های عقلی می‌توان گفت: طبق قانون ملازمه (که مبنای ادله عقلی در اصول فقه است)، احکام عقلی کاشف از احکام شرعی هستند. مبنای بحث‌های عقلی علم اصول، چه اکتشافی و چه احتجاجی، قانون ملازمه است. حال اگر احکام عقلی از طریق ملازمه، کاشف از احکام شرعی هستند، آنگاه مسأله حجیت و منجزیت احکام عقلیه مطرح می‌شود که تابع حجیت و منجزیت قانون ملازمه عقل و شرع می‌باشند.

چه «امر» به معنای اعتباری [= انشاء] باشد یا به معنای اراده مؤثره که کاشف از یک واقع است، کشفی که در عنصر «امر» است با کشف مفهوم هیچ تفاوتی ندارد؛ زیرا به طور کلی کشف در مرحله لفظ نیست، آنچه مربوط به لفظ است به تداعی معانی برمی‌گردد. کشف در مرحله اراده جدی تصدیقی است. وقتی می‌گوییم «ظهور» یا «دلالت»، از حیث فلسفی منظور از هر دو عنوان، یک مفهوم است، گرچه از حیث علوم مختلف، اصطلاحات تفاوت می‌کنند؛ مثلاً از حیث لغت، معنی آن ایجاب است، از حیث اصول فقه، یا ظهور دارد یا دلالت عقلی دارد، و از حیث مابعدطبیعت، بیانگر تعلق اراده است به صدور فعل از دیگری به روش اختیاری. آنچه مهم است یک عنصر ابزارگانی، صرف نظر از لغت فارسی، عربی و هر لغت دیگری، معنای فرمان را انتقال می‌دهد. در هر لغتی که بیان شود بیانگر یک فعل ارادی است که این فعل ارادی به عنوان اعتبار که یک نظریه است، یا به عنوان تعلق اراده به صدور فعل از دیگری به روش اختیاری، یا به عنوان ابراز اراده برای تحقق فعل، و یا به عنوان‌های دیگر بر حسب نظریه‌های ممکن یا محتمل، تفسیر می‌شود. این نظریه‌ها هیچ تفاوتی در اراده به عنوان یک واقع ایجاد نمی‌کنند. اراده در اینجا به عنوان یک فرمان ظاهر شده است [= خواسته آن فاعل اراده کننده

یا فاعل فرمان دهنده]. این فرمان به هر لفظی که تأدیه شده باشد و تحت هر دیدگاهی که مطرح شده باشد، یک امر واقعی است؛ حال فرقی نمی‌کند در اینکه بعضی می‌گویند این فرمان بوسیله انشاء که اعتبار است تکمیل می‌شود، یا بیانگر اراده‌ای باشد که از طریق فرمان آشکار شده است که اگر به جنبه ایجابی تعلق گیرد امر می‌شود و اگر به جنبه سلبی تعلق گیرد نهی می‌شود و یا اینکه بر نهاد دیگری استوار شده باشد.

این دیدگاه‌ها و نظریه‌ها با همه تفاوت‌هایی که دارند تفاوتی در کاشفیت فرمان از گونه‌ای الزام ندارند. اما چنانکه در اصول فقه تبیین شده است دلالت و اکتشاف فقط مرحله اول است و برای رسیدن به نتیجه اصول فقهی نیاز به ورود در مرحله حجیت یا منجزیت داریم. در ادله عقلی نیز چنین است و برای دست‌یابی به نتیجه اجتهادی، دو مرحله می‌باید پیموده شود. در مرحله اول، دلیل عقلی اگر همه شروط را دارا باشد تحت قانون ملازمه عقل و شرع قرار می‌گیرد. از راه ملازمه، یک استنباط که اکتشاف حکم یا قرار شرعی می‌باشد واقع می‌شود. این استنباط هنوز در مرحله نخست که مرحله دلالات و اکتشافات است می‌باید توقف داشته باشد تا مجوز عبور به مرحله دوم [= مرحله تنجیزات و احتجاجات] را دریافت کند. هرگاه از طریق ادله اجتهاد خاص اصول فقهی یا از طریق ادله اجتهاد عام به مرحله دوم راه پیدا کرد و حجیت و منجزیت آن تحقق یافت آنگاه می‌تواند به عنوان دلیل اجتهادی خاص یا دلیل اجتهادی عام مورد استفاده قرار گیرد.

منطقه ارتباط عناصر کلامی با قوه شناخت، منطقه ممنوعه ورود نظریات

نظریاتی مانند اعتباریت «باید» یا اراده مبرزه، یا اراده متعلق به فعل اختیاری دیگر شخص بر پایه‌ی ایجاد انگیزه، یا ابراز حکم قانون اخلاقی از طریق گزاره یا فرمان، و یا دیگر وجوه تفسیر امر و نهی، گرچه برخی از آنها بیانگر واقعیت شناختاری یا واقعیت عملی اخلاقی و یا واقعیت انگیزتاری‌اند، اما در هنگام صدور امر و نهی یا هنگام برخورد با امر و نهی، آنچه در قوه‌ی آگاهی پدید می‌آید و به پدید آمدن انگیزه یا واکنش و یا فعال شدن حکم اخلاق می‌انجامد یک عنصر واقعی است. این عنصر واقعی به عنوان الزام یا تکلیف یا حق، دریافت می‌شود و در همه موارد، «باید» فهمیده می‌شود؛ چه این «باید» بر مبنای اعتبار تبیین گردد، چه بر مبنای قوه‌ی

میل، چه بر مبنای الزام قانون اخلاق و چه بر مبنای دیگر. بنابراین «فرمان» در هر صورت، نهادی است که گونه‌ای «باید» یا الزام را مقرر می‌دارد و تفاوت تفسیرها این «باید» را از میان نمی‌برد و در عملکرد فرمان هیچ دگرگونی را سبب نمی‌شود. چنانکه گزارش، بیانگر یک واقع در آنسوی گزارش است و نظریه‌های متفاوت یا متباین نمی‌توانند واقعیت گزارش را دگرگون سازند. نیز چنانکه شناخت به طور مستقل از هر تئوری، ما را با واقعیتی در آنسوی شناخت مواجه می‌کند و دیدگاه‌های متفاوت یا متباین در ایده‌الیسم یا رئالیسم یا پدیدارشناختی و ... شناخت و شناخته را تغییر نمی‌دهند. چستی گفتار یا زبان و عملکرد آن نیز به وسیله‌ی نظریه‌ها تغییر نمی‌پذیرد. گفتار از یک سو با دستگاه شناخت و عملکرد ذهن ارتباط دارد و از دیگر سو با نیروهای عملی، چه از تیره‌ی دینامیکی تمایلی باشند، چه از سنخ عملی اخلاقی. بدین جهت، إخبار (= گزارش) إنشاء، استعاره، اعتبار، باید، ابراز، افتراض، اشتراط، تنزیل، تطبیق و ... چنانکه عملکردها و آنگاه کاربردهای گفتار یا زبان، به شناخت و ذهن از یک سو و به قوه‌ی اختیار و قوه‌ی میل و قانون اخلاق از دیگر سو پیوسته است و بیانگر احکام آنهاست. نهاد بر این، نظریه‌های تحلیل زبانی اگر از این دستگاه چند سویه گسسته باشند نمی‌توانند زبان را تبیین کنند؛ چنانکه نظریه‌های فلسفی یا فلسفه علمی اگر از مفاهیم و قضایای پایه در عقل همگانی به عنوان طبیعت عقل گسسته باشند نمی‌توانند واقعیت را تبیین کنند و به تعارض درونی کشیده می‌شوند. بر این پایه می‌توان گفت: بخش دلالات و اکتشافات در اصول فقه و اصول اجتهاد عام، بخش واقعی است و به اعتبارات بستگی ندارد، حتی واژه‌ها پس از مشروط شدن به معانی بر مبنای قصد معانی در کاربرد واژه‌ها عمل دلالت بر معانی را انجام می‌دهند. افزون بر اینها در شناخت‌ها بویژه در شناخت برآمده از اصول فقه و اصول اجتهاد عام و منطق عام، قانون‌هایی در گستره گفتار یا زبان به تبیین رسیده‌اند که مشخص می‌کنند در زبان یا گفتار، تنها با الفاظ شرطی شده مواجه نیستیم بلکه با نهادهای اندیشه و آگاهی و ملاک‌های قوه‌ی میل و قوه‌ی اختیار و قوه‌ی اخلاق و با ضوابط اذهان و انواع کارکرد آنها مواجه می‌باشیم.

نمونه‌ای دیگر از بحث‌های اصول فقه در قسم نخست مسائل آن، بحث «ملازمه‌ی امر به یک عمل با نهی از ضد آن» است. این بحث چه در دلالت دستور زبانی امر باشد، چه در اقتضای عقلانی آن، چه در ملازمه‌ی عقلی بین امر به شیئی و نهی از ضد آن، در هر فرض، یک

بحث درباره یک رابطه حقیقی است.

نمونه دیگر، «امکان یا امتناع اجتماع امر و نهی» است که در شمار مهم‌ترین مباحث نخست اصول فقه قرار دارد. این مسأله از آن حیث که به امکان و امتناع نظر دارد از مسائل مابعدطبیعت اصول فقه [= فلسفه‌ی اصول فقه] به شمار می‌آید و از آن حیث که نتیجه‌ی آن به اصول فقه تعلق دارد از اصل موضوع‌های اصول فقه محسوب می‌شود. حتی اگر مقوله‌های امر و نهی را از تیرۀ اعتبارات به حساب آوریم با مسأله‌ی حقیقی مواجه می‌باشیم؛ زیرا اعتباریات بدانگونه که محققان در فلسفه و اصول فقه تبیین کرده‌اند، بویژه بدانگونه که علامه طباطبایی رحمته‌الله در اصول فلسفه‌ی رئالیسم و در تفسیر المیزان به تحقیق رسانیده است بر ملاک‌های حقیقی استوار شده‌اند و طرح هر مسأله در آنها به طرح آن مسأله در ملاک‌های اعتباریات کشیده خواهد شد.

بر طبق بحث «اجازه کاشفه» نیز می‌توان بحث گذشته را مطرح کرد. بر طبق قانون‌های فلسفه، انقلاب واقع عما هو علیه، محال است. اینک اگر معنای اجازه کاشفه، تغییر در واقع گذشته است به گونه‌ای که آنچه را برآستی نبوده است بود کرده باشد در این فرض، اجازه کاشفه امکان‌پذیر نیست، اما این شروع بحث است.

- واقع در گذشته این است که یا عقد واقع شده یا عقد واقع نشده است، از دو حال خارج نیست؛ چون در غیر این صورت، تناقض لازم می‌آید.
- اگر عقد در یکسال پیش واقع نشده است، اجازه فعلی نمی‌تواند آن واقع را منقلب کند.
- اگر واقع شده، اجازه فعلی لغو است. پس از چه راه و به چه شیوه می‌توان این منفصله در مورد اجازات را به پاسخ رسانید؟

این سؤال و جواب بر طبق دیدگاه واقعی بودن کشف اجازه است. اما محققانی که مسأله‌ی اجازه را بر مبنای اعتبار تبیین می‌کنند بدین گونه نظر می‌دهند:

این سوال و جواب، جایی در این مسأله اعتباری ندارد. وقتی مسأله به اعتبار وابسته باشد در مورد این اجازه می‌توان اعتبار کرد که بیع در آغاز بوده است، چه واقعاً بوده یا نبوده باشد و نتیجه این که در ظرف اعتبار، همه آثار از طریق اعتبار کاشفیت اجازه، بر بیع واقع شده در گذشته بار می‌شود.

در نقد نظریه اعتبار به عنوان مبنای تصحیح کاشفیت اجازه می‌توان گفت هم در محیط

عقلانی، هم در ساحت عقل محض، هم در ساحت شرع، از راه پیمان یا از راه ملاک حسن عقلی که منشأ ملازمه عقل و شرع می‌تواند باشد، امکان تصحیح عقود و معاملات در زمان وقوع آنها تبیین‌پذیر است و نیاز به فرض انقلاب واقع عموماً علیه و یا اعتبار وقوع آنها در همان زمان نیست.

ملاک تمایز مسائل اصول فقهی در بخش دلالت‌های متون از مسائل علم لغات (= دانش واژه‌گانی)

مسئله دیگری که در این مجال لازم است به آن پردازیم این است که در مبحث الفاظ علم اصول، دلالات الفاظ از چه روی با دلالات لغات تفاوت دارد؟

محققان و بزرگان اصول فقه در تشخیص یک مسئله فقهی از یک مسئله اصولی هنگامی که به نمونه‌ها می‌پردازند خصوصیات را در این نمونه‌ها بیان کرده‌اند که طبق آن خصوصیات، این نمونه‌ها فقهی می‌باشند یا طبق آن خصوصیات، آن نمونه‌ها اصولی‌اند. برای نمونه در مورد واژه «صعید» در آیه شریفه: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^۱ پرسیده می‌شود: آیا «صعید» یک موضوع فقهی است یا یک موضوع اصول فقهی؟

پاسخ بر طبق تعریف فقه و اصول فقه می‌تواند این باشد: «صعید» یک واژه است که در لغت بر سطح زمین دلالت دارد، اما در شرع به معنای ویژه‌ای، موضوع حکم تیمم قرار گرفته است و از این حیث یک موضوع فقهی است، اما امر شارع به تیمم با فعل امر (= تیمموا) یک موضوع اصول فقهی است. علم اصول از معنای لغوی امر، بحث نمی‌کند بلکه از معنای تعمیم‌پذیر آن بحث می‌کند که آیا اوامر، مفید معنای وجوب‌اند یا نه؟ همچنین در مورد نهی، از معنای لغوی بحث نمی‌کند، بلکه معنای تعمیم‌پذیر آن مورد بحث است که: آیا نهی، مفید معنای حرمت است یا نه؟

بدین گونه در شناخت چیستی علم اصول فقه می‌توان گفت: اصول فقه درباره عناصر آلی و اکتشافی و تعمیم‌پذیر اجتهاد فقهی بحث و تحقیق می‌کند. این عناصر تعمیم‌پذیر، قانون‌های

۱. سوره نساء، آیه ۴۳/ سوره مائده، آیه ۶.

اجتهادند که استنباط فقهی بر پایه آنها امکان‌پذیر می‌گردد. اگر دلالات متون به طور تعمیم‌پذیر تثبیت نگردند، نمی‌توان از متون به استنباط احکام رسید و اگر دلالات تثبیت شده حجّیت یا منجزیت نداشته باشند، نمی‌توان بر طبق استنباط‌های فقهی فتوی داد و عمل کرد.

یک پاسخ این است: فرق بحث فقهی از بحث اصولی در این است که بحث فقهی محصور است در یک زمینه خاص، اما بحث اصولی جاری است در همه فقه. بر این اساس، «صعید» چون در همه ابواب فقه جاری نیست، بحث اصولی نیست و تنها بحثی فقهی بشمار می‌رود، اما مثلاً استصحاب در همه فقه جاری است؛ زیرا در هر موردی از ابواب عبادات تا معاملات و تدبیرات به معنای عام و به معنای خاص، امکان جریان استصحاب هست، بدین معنی که موضوع یا حکمی اگر نسبت به آن یقین سابق و شک لاحق بود، این امکان را دارد که در معرض اصل استصحاب قرار بگیرد.^۱ به همین ترتیب اصل براءت، اصل احتیاط، اصل تخییر یا خبر واحد در همه ابواب فقه جاری است. بدین رویه از بحث سیره عقلا و سیره متشرعه در همه ابواب فقه می‌توان استفاده کرد.

نظر این نوشتار در ملاک تمایز مسائل اصول فقهی از مسائل فقهی

بر طبق دیدگاهی که در تعریف اصول فقه حاصل شده است، این پاسخ کافی نیست. لفظ «صعید»، بیانگر یک موضوع فقهی است. اینکه معنای «صعید» چیست از یک حیث به لغت برمی‌گردد و از یک حیث به عرف و در نهایت به شرع برمی‌گردد و بحث فقهی می‌شود. یعنی لازم است لغت و عرف مورد تأیید شرع قرار گرفته باشد؛ زیرا در استنباط فقهی به این نکته توجه داریم که مقصود شارع از «صعید» چیست. از طریق لغت و عرف به کشف دلالتی نائل می‌شویم و از آن‌رو که شارع در مقام مخاطب با زبان بشر سخن گفته است و طبق قوانینی که بشر در زبان دارد با بشر سخن می‌گوید، از این‌رو مرادات شارع از طریق لغت و الفاظ به بشر انتقال داده می‌شود. پس می‌توان گفت آنچه طبق قانون لغوی و قانون عرفی به طور صحیح، مدلول لغوی و عرفی است، آن‌گونه که این مدلول در معرض شرع است و شارع نیز از این الفاظ در راستای این

۱. در شبهات حکمیه اختلاف انظار هست؛ اما به دلیلی که در اصول عملیه بیان شده است به نظر قاصر نویسنده استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست.

مدلول استفاده کرده است، مقصود شارع است. بدین صورت به استنباط فقهی منتقل می‌شویم. اینکه یک بحث، بحث اصولی است یا اصولی نیست بر طبق این نظر به این دلیل است که: بحث اصولی مثل بحث منطقی تعلق ذاتی به الفاظ ندارد. بلکه تعلق ذاتی آن به عناصر و قوانین آلی اکتشاف گرانه است؛ به گونه‌ای که بتواند استنباط‌های اجتهادی در قرارات فقهی را تثبیت و سپس به طور احتجاجی یا تنجیزی به تنجیز برساند.

چنانکه در منطق است که: «فلازم للفيلسوف المنطقي ان ينظر اللفظ بوجه مطلق^۱» فیلسوف منطقی [= متفکر منطقی] به الفاظ به عنوان الفاظ یونانی و فارسی و عربی نگاه نمی‌کند، بلکه به الفاظ به عنوان مفاهیمی که در الفاظ هستند نگاه می‌کند. یعنی در واقع، قوانین منطق روی مفاهیم و عناصر تصویری و تصدیقی رفته است و الفاظ، بالعرض داخل در منطق اند. بحث منطق، بحث لغوی نیست، بحث اصولی نیز بحث لغوی نیست. حتی در جایی که بحث از این است که امر، دال بر وجوب است و نهی، دال بر حرمت و به صورت دلالت بحث می‌کند، بحث لغوی نیست، بلکه بحث اصولی، قانون‌های دلالت متون است.

برای ایضاح می‌توان گفت: مسائل علم فقه درباره استنباط قرارات شرعی از ادله چهارگانه است و قرارات شرعی که اعم از احکام تکلیفی، احکام وضعی، احکام حقوقی و ملازمات شرعی است به طور بالذات متعلق استنباط واقع می‌شوند. اما بحوث اصول فقهی به قوانین آلی استنباط تعلق دارند و بدین جهت در مبحث اول علم اصول به تحقیق و سنجش قانون‌های دلالات می‌پردازند، چه دلالات راجع به متون باشد، چه راجع به ادله عقلی، و چه راجع به ملازمات بین ادله عقلی و احکام و قرارات شرعی.

بدین جهت مباحث الفاظ در این علم از تیره بحوث لغوی (واژگانی) و بحوث دستور زبانی نیست؛ زیرا علم اصول در مباحث الفاظ از معانی و قضایایی بحث می‌کند که به گونه‌ای تعمیم‌پذیر بر مفهوم‌ها و موقعیت‌های الفاظ ترتب می‌یابد. در مبحث اوامر و نواهی، بحث اصول فقهی ناظر است به اینکه: آیا اوامر به طور قانون‌مند بیانگر وجوبند و آیا نواهی بیانگر حرمت هستند؟

۱. سبزواری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۹۳

رابطه بین امر و وجوب، یک قانون اجتهادی است و دلیل ثبوت آن، دلیل اصول فقهی است نه دلیل لغوی یا دستور زبانی. حتی در آنجا که از معنای لغوی یا دستور زبانی اوامر و نواهی بحث می‌شود، بحث به قانون آن معنی در مسائل عام و خاص مطلق و مقید راجع است و بر مقدمات حکمت که جنبه استدلالی محض دارند بنا شده است. دلالت بر اطلاق گرچه در زمینه الفاظ به کار می‌رود، اما این دلالت بر عناصر عقلی استوار گشته‌اند که در بُن نهادهای مفهومی قرار دارد و آن نهادهای مفهومی در بُن همه الفاظ هستند. سپس در مرحله حجیت یا منجزیت اثبات می‌شود که این اطلاق حجت است یا منجز. به این صورت، وقتی در کلام خدا آمده است «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^۱ بر طبق مقدمات اطلاق و به دلیل اطلاق، کل اموری که تحت عنوان بیع است، تحت این مفهوم درمی‌آیند. اگر به جای «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^۲ از گزاره فارسی استفاده شود «خدا خرید و فروش [= داد و ستد] را حلال کرده است»، همین معنای عام اطلاقی را نتیجه می‌دهد و مطلق بیع را تجویز می‌کند. همچنین در آیه شریفه «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ»^۳ همه تجارات بنا شده بر تراضی بر طبق این اطلاق، داخل حکم هستند. از این رو می‌گویند اطلاق، منتج عموم است. عموم را از مقدمات عقلی می‌توان به دست آورد.

حتی در جایی که عموم از الفاظ به دست می‌آید، باز بحث اصولی، بحث لغوی نیست. وقتی گفته می‌شود «أَكْرَمَ كُلَّ عَالِمٍ» یا «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ»^۴ از لفظ کل، استفاده عموم می‌شود. این استفاده عموم وقتی اصولی است که بر اساس مفاهیم باشد و بر اساس لغت نباشد، در عربی «کُلُّ»، در فارسی «هر»، و در زبان دیگر هر واژه‌ای که این معنی را افاده کند. خصوصیات لغات در بحث اصولی مدخلیتی ندارند. اگر تحت عناوین لفظی، مفهومی مندرج بود بر اساس آن مفهوم، بحث اصولی امکان‌پذیر می‌شود. وقتی می‌گوییم

۱. سوره بقره، آیه ۲۷۵.

۲. سوره بقره، آیه ۲۷۵.

۳. سوره نساء، آیه ۲۹.

۴. سوره لقمان، آیه ۱۸.

الفاظ عموم، دالّ بر عموم هستند یک رابطه‌ای بین موقعیت گفتاری و نوشتاری بشر و آن مفاهیم که بشر تحت این گفتار و نوشتار دارد اکتشاف می‌شود. بر اساس آن رابطه گفته می‌شود در کل این روابط اگر از چنین عناوینی تحت این دستگاه استفاده شود، عموم، نتیجه می‌گردد و مفهوم عموم به عنوان یک موضوع یا محمول آلی اصولی وارد بحث می‌شود. پس لفظ «صعید» از آن رو اصولی نیست که ما از لفظ «صعید» بر اساس عرف و لغت استفاده کرده‌ایم. اگر همین لفظ، یک عنصر آلی بود و دربردارنده یک مفهوم آلی بود یا به یک مفهوم آلی استنباطی ارتباط پیدا می‌کرد به گونه‌ای که آن مفهوم آلی مبنای حکم می‌بود، در آن صورت اصولی می‌شد. اما لفظ «صعید» بیانگر مفهوم آلی نیست، بلکه یک مضمون و محتوای مشخصی را بیان می‌کند. علاوه براین، در بحثی که راجع به لفظ «صعید» داریم، از لغت یا عرف شروع می‌شود. بحث آنگاه اصولی می‌شود که بین لفظ «صعید» و بین مفهومی که دارد ارتباط برقرار گردد و گفته شود آیا ارتباطی که بر اساس این لغت یا هر لغتی بین این لفظ و مفهوم است، این ارتباط، موضوع بحث اصولی است یا نیست؟ آیا می‌توان بر اساس این ارتباط نتایجی را مترتب کرد یا نمی‌توان؟ اگر بتوان نتایجی را مترتب کرد، در این صورت بحث اصولی می‌شود، مثل بحثی که در مورد قول لغوی دارند که آیا حجت هست یا نیست. این بحث دو حیث دارد:

بحث نخست: اینکه آیا قول لغوی کاشف از مدلول هست یا نیست. این بحث از این حیث، اصولی است و به بحث دلالات مرتبط می‌شود؛

بحث دوم: اگر رابطه‌ای بین قول لغوی و بین مفهوم استنباطی هست آیا این رابطه حجت هست یا نیست. این بحث از این جهت مربوط می‌شود به بحث احتجاجات و تنجیزات.

بنابراین لفظ «صعید» داخل در مباحث اصول نیست؛ زیرا اولاً: در بردارنده عنصر آلی نیست و محتوای مشخص و معینی دارد که غیر آلی است؛ و ثانیاً: بیانگر یک رابطه قانونی در باب مفاهیم یا ارتباط الفاظ با مفاهیم نیست. اگر بیانگر یک رابطه قانونی در باب مفاهیم باشد یا بیانگر رابطه قانونی بین الفاظ و مفاهیم باشد، دیگر بحث لغوی نیست بلکه بحث اصولی است. بنابراین بحث از «صعید» بحث اصولی نیست، بحث لغوی و عرفی است که در نهایت به بحث فقهی منجر می‌شود. این مسأله‌ای فقهی است که آیا «صعید» خصوص تراب [= خاک] است

یا مطلق وجه الارض. البته این بحث فقهی مثل هر بحث فقهی دیگری مبتنی بر بحث اصولی است.

چنانکه از توضیحات گذشته به دست آمد، بحث دلالات و اکتشافات چه راجع به مفاهیم باشد، چه راجع به تصدیقات یا راجع به رابطه الفاظ بدون خصوصیت با مفاهیم باشد، در هر صورت، در بردارنده عناصر حقیقی است. این عناصر حقیقی در بحث دلالات، مسائل بخش نخست علم اصول فقه را تشکیل می‌دهند که در بحث دلالات از موضوعات، محمولات و روابط حقیقی پدید آمده‌اند. از آنهاست مفهوم شرط که این مسأله را مطرح می‌کند: آیا اگر گزاره‌ای شرطیه در متون دینی درباره قرارات شرعی بیاید، می‌توان از نفی قضیه مقدم، نفی تالی را نتیجه گرفت؟ همچنین آیا می‌توان به عنوان مفهوم وصف از گزاره‌ای وصفی نتیجه گرفت که در غیر مورد وصف، حکم شرعی مترتب نیست.

برای ایضاح بیشتر مفهوم شرط و مفهوم وصف که در رده مباحث مهم دلالات قرار دارند گوییم:

این دو مفهوم به دو مسأله عمده در مورد رابطه بین تعلیق حکم به شرط یا وصف و بین سلب حکم در فرض عدم شرط یا عدم وصف ناظرند. از این رو محققان اصول این مسأله را مطرح می‌کنند: اگر حکمی به صورت شرطی بیان شد، آیا مفهوم مخالف دارد یا نه. همچنین اگر حکمی به صورت وصفی بیان شد، مفهوم مخالف دارد یا نه. نمونه شرطی مانند این قانون شرطی در احادیث معصومین علیهم‌السلام است «الماء اذا بلغ قدر کرّ لم ینجسه شیء» و نمونه وصفی مانند این قانون وصفی در احادیث است: «فی السائمة زکاة».

در این مسائل، بحث‌های قانونی در نهادهای اجتهاد مطرح می‌شوند و از قانون‌های حاکم بر دلالت‌های گزاره‌های شرطی و گزاره‌های وصفی سخن می‌آید. چستی بحث دلالات شرطی و وصفی از حیث امکان استنباط قرارات شرعی، یک چستی اصول فقهی است، اما از حیث رابطه شرطی محض یا رابطه وصفی محض، یک چستی عقلی محض است.

اینها بحث‌های اصولی‌اند که خارج از حدود بحث‌های لغوی قرار دارند، آن هم بحث‌های اصولی که مبتنی بر عناصر حقیقی‌اند. در اینجا تأویل، ادعا و اعتبار نیست؛ به ویژه بر طبق نظر سوم که مفاهیم غیرماهوی مفاهیم حقیقی‌اند و اعتباری نیستند و مفاهیم سلبی نیز مفاهیم

حقیقی‌اند [= اعتباری نیستند].

پس بخش دلالات و اکتشافات که بخش اول علم اصول و در واقع، نهاد نخستین استنباطات اصولی و اجتهادی است، از عناصر حقیقی فراهم شده است. اما این بخش، منحصر در دلالت‌های متون نیست، بلکه دلالت‌های عقلی را نیز دربرمی‌گیرد که موسومند به اکتشافات عقلی. اکتشافات عقلی در دو مرحله واقع می‌شوند: نخست اکتشافات ادله عقلی، و دوم: اکتشافات در قانون ملازمه عقل و شرع. با این همه، نه در بحث دلالات متون، نه در بحث دلالات عقول، مسائل تکمیل نمی‌شوند و به این دلیل به مبحث احتجاجات و تجزیهات نیاز داریم. از آن پس که قضایا در مباحث دلالت‌ها و اکتشاف‌ها به نقد و تحقیق گرفته شوند و تثبیت گردند، چه به اثبات چه به نفی، لازم است دانسته شود آیا این دلالت‌ها و اکتشاف‌ها در شرع، حجیت یا منجزیت دارند یا ندارند؟

توضیح حقیقی بودن بخش دوم و سوم از مسائل علم اصول، تمیم بیان می‌خواهد؛ زیرا نمی‌توان به سهولت آن‌چنان که در بحث دلالات و اکتشافات، محمولات و مسائل و روابط به امور حقیقی ارجاع شدند، حجیت و منجزیت را به امور حقیقی ارجاع داد. وقتی می‌گوییم: حجّت یا منجز، محمول حقیقی هستند، در آغاز با دستگاه شناخت ما بیگانه می‌آید. آن درکی که از مفهوم حقیقی داریم در ابتدای امر با محمول حجیت و منجزیت سازگار نیست. در مبحث دلالات و اکتشافات روشن شد که از چه روی و به چه روش، مسائل آن مبحث، مسائل حقیقی‌اند بدان گونه که در فلسفه اُولی ضرورت و امکان، وحدت و کثرت، هست و نیست، جهات و روابط و محمولات، حقیقی‌اند. برای تبیین حقیقی بودن حجیت و منجزیت می‌باید احکام عقل شناخت با عقل اخلاق ترکیب گردند تا معانی آنها آشکار گردد. در توظیفات که از سنخ تجزیهات فقهاتی هستند و با تجزیهات اجتهادی تفاوت دارند، درج تجزیهات در امور حقیقی دشوارتر است. با این وصف، تجزیهات فقهاتی در همان قلمرو عناصر حقیقی اصول فقه درج می‌شوند.

تفسیر حقیقی بودن بخش دوم اصول فقه

دومین بخش از مسائل علم اصول که به «احتجاجات و تجزیهات اجتهادی» تعلق دارد از

حجیت یا منجزیت نهادهای استقرار یافته در بخش اول بحث می‌کند و به نقد آن نهادها از حیث احتجاج و تنجیز و سپس به اثبات حجیت و منجزیت برای شماری از نهادها و نفی حجیت از برخی (مانند قیاس تمثیلی و استحسان و خبر واحد ضعیف) می‌پردازد.

پرسش آغازین در این مبحث که به مابعدطبیعت اصول فقه باز می‌گردد این است که حجیت چیست؟ برای مثال، آنگاه که گفته می‌شود خبر مبتنی بر اسناد صحیح، حجت است مقصود از حجت در مورد اخبار چیست؟

پاسخ از دیدگاهی که در اصول فقه به آن رسیده‌ایم این است:

حجت، آن گونه دلیل است که در مرحله نخست، مدلول خود را در عقل تثبیت می‌کند به گونه‌ای که عقل راهی برای نفی آن مدلول نخواهد داشت و در مرحله دوم، مدلول خود را بر عقل عملی عرضه می‌کند به گونه‌ای که عقل عملی راهی برای مخالفت با آن نخواهد یافت. پرسشی نظیر پرسش فوق درباره منجزیت نیز داریم و آن این است: دلیل منجز چیست؟ آنگاه که گفته می‌شود خبر صحیح، یا موثق، یا قوی، منجز است (= منجز اجتهادی است) مقصود از منجز چیست؟

پاسخ از دیدگاه یاد شده این است:

منجز، آن گونه دلیل است که در مرحله نخست، مدلول خود را بر عقل (= بر موجود آگاه و مسئول) به طریقی قابل اعتماد عرضه می‌کند، اما آن را تثبیت نمی‌کند و در مرحله دوم، مدلول را بر عقل عملی (کائنات آگاه و مسئول) عرضه می‌دارد به گونه‌ای که عقل با آنکه راه مخالفت با مدلول را یکسره مسدود نمی‌کند، نمی‌تواند مخالفت را تجویز کند، از آن‌رو که نمی‌تواند مخالفت با واقع شرع یا واقع اخلاق را هر چند مخالفت ظنی باشد تجویز کند. با این دو تفسیر از حجیت و منجزیت روشن می‌شود که حجت و منجز، دو محمول حقیقی در عقل و شرع هستند.

تفسیر حقیقی بودن در بخش سوم اصول فقه

مسائل سومین بخش از مباحث علم اصول که به «تعدادلات و ترجیحات» تعلق دارد به ادله متعارض می‌پردازند. اگر دو دلیل متعارض از هر جهت هم ارز باشند، قانون نخستین (= قاعده

اولیه) تساقط هر دو دلیل است از حجیت، و آنگاه می‌باید به اصول عملیه که ادله فقهاتی‌اند رجوع کرد (گو اینکه ادله فقهاتی از دیدگاه دیگر که در بحث‌های اصول فقهی به تحقیق رسیده، اعم از اصول عملیه است). تساقط ادله متعارض، بر امتناع ترجیح و ترجیح بی‌مرجح استوار می‌باشد. این قانون اولی در متعارضات آنگاه می‌تواند جاری شود که ادله هیچ رجحانی بر یکدیگر نداشته باشند. افزون بر قاعده اولیه در این مورد، قاعده ثانویه تحت عنوان تخییر می‌توان داشت. در هر صورت، چه تساقط، چه تخییر، هر دو یک فرایند واقعی هستند که به قانون در واقع شرع یا واقع عقل استناد یافته‌اند. اما در صورتی که یکی از ادله متعارض رجحان داشته باشند، آنگاه بر پایه ملاک‌های ترجیح و تبیینی که در آنها هست، دلیل راجح، به طور اجتهادی تنجیز می‌شود و دلیل مرجوح که فاقد تنجیز اجتهادی است، کنار گذاشته می‌شود. رجحانات از تیره محمول‌های واقعی هستند و تنجیزات آنها از سنخ تنجیز اجتهادی است.

تفسیر حقیقی بودن در بخش چهارم اصول فقه

چهارمین بخش از مباحث علم اصول که به «تنجیزات فقهاتی» تعلق دارد، از دیدگاه مشهور منحصرند در اصل‌های عملی چهارگانه (= برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب)، اگرچه از دیدگاه ما منحصر در اصل‌های چهارگانه عملی نیستند. برخی از ادله فقهاتی، موجب تنجیز وظایف عملیه‌اند که از آنهاست استصحاب و احتیاط، و برخی موجب رفع تنجیز عملی می‌باشند، مانند اصول برائت و اصل استصحاب در موارد استصحابات وجوب و حرمت (بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه). تنجیز برآمده از اصل‌های عملی به عنوان ادله فقهاتی عبارت است از تنجیز محافظت بر احکام واقع شرع، چه ملاک این تنجیز، قوت احتمال باشد، چه اهمیت محتمل (= متعلق احتمال). در هر دو صورت، وظیفه‌ی محافظت بر احکام شرع از آن جهت که شارع به تعطیل احکام راضی نیست، موجب تنجیز وظیفه بر عقل می‌شود به گونه‌ای که عقل خود را در برابر محافظت احکام، مسئول می‌بیند و خود را در مخالفت با آن معذور نمی‌بیند.

و اما رفع تنجیز در برائت و استصحاب سلبی از آن جهت است که شارع به عسر یا حرج در وظایف راضی نیست و از این جهت، موجبات تنجیز فقهاتی بر عهده عقل تثبیت نمی‌شود و

هرگاه تکلیف یا وظیفه در مرحله اول که تثبیت است تحقق نیابد، در مرحله دوم که تنجیز است نیز تحقق نمی‌یابد و بدین گونه در برخی ادله‌ی فقهاتی، تنجیزات عملی از ناحیه خود ادله‌ی فقهاتی برداشته می‌شود [= منتفی می‌شود].



منابع

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، شرح المنظومة، تهران، نشر ناب.
عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۴)، سنجش و اکتشاف، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۹۳)، فصلنامه پژوهش‌های اصولی، شماره ۱۸
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، قم، بوستان کتاب.

