

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصه بحث گذشته

جلسه گذشته در بحث تغایر و اتحاد طلب و اراده میان سه مقام فرق گذاشتیم و توضیح هر یک را از منظر محقق اصفهانی از نظر گذرانیدیم. این سه مقام که عبارتند از نزاع لغوی، اصولی و کلامی، در کلام آخوند به صورت جدا از هم مطرح نشده است. در نهایت گفته شد که این نزاع یک نزاع صرفاً لفظی نیست و راهی به اصلاح بین طرفین نزاع نیست از آنجا که ریشه آن به بحث کلام نفسی بازگشت می‌کند. در پایان این سوال مطرح شد که اگر کسی قائل به تغایر میان طلب و اراده شود، آیا لزوماً قائل به کلام نفسی هم خواهد بود یا خیر. جواب این است که هیچ ملازمه منطقی میان این دو سخن وجود ندارد.

قائلین به تغایر طلب و اراده

از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که هر کسی قائل به اتحاد طلب و اراده است کلام نفسی را منکر است و هر کسی قائل به تغایر طلب و اراده است لاجرم کلام نفسی را می‌پذیرد. عبارت آخوند در کفایه این است که بین این دو بحث تلازم وجود دارد. کسی که قائل به اتحاد است می‌گوید طلب و اراده چه در مفهوم، چه در انشاء و چه در واقعیت خارجی یکی هستند و لذا در عالم نفس دیگری چیزی به نام کلام نفسی نداریم. اما اگر بین طلب و اراده تغایر وجود داشته باشد در اینصورت در عالم نفس غیر از اراده یک صفت دیگری وجود دارد به نام کلام نفسی.

به نظر می‌رسد این حرف درست نیست؛ یعنی هر کسی که کلام نفسی را می‌پذیرد حتماً باید تغایر را هم بپذیرد اما عکس این قضیه درست نیست، یعنی اگر کسی قائل به تغایر شد اینطور نیست که حتماً کلام نفسی را بپذیرد.

نظریه محقق نائینی و محقق اصفهانی

بزرگانی از اصولیین خلاف آنچه صاحب کفایه گفته است را قائلند. محقق نائینی می‌گوید بین طلب و اراده تغایر وجود دارد. طلب حركة النفس و تصدی النفس است و این، صفت دیگری غیر از اراده است. اما مع ذلک ایشان همه ادله‌ای که اشاعره بر وجود کلام نفسی می‌آورند را مورد خدشه قرار می‌دهد و آنها را انکار می‌کند که بعداً این ادله را متعرض خواهیم شد. محقق نائینی می‌گوید هم وجدان و هم برهان دلالت می‌کند که بین طلب و اراده تغایر وجود دارد. اراده صفتی از اوصاف نفس و از کیفیات نفسانی است اما طلب از افعال نفس است. محقق اصفهانی نیز همین نظریه را تقویت می‌کند. مرحوم اصفهانی تصریح می‌کند که اراده از صفات نفسانی است. [1] پس در این قسمت این دو اصولی بزرگ هم‌نظرند. محقق نائینی می‌فرماید:

«لا ينبغي الإشكال في أنّ هناك وراء الإرادة أمر آخر يكون هو المستتبع لحركة العضلات و يكون ذلك من أفعال النفس، و ان شئت سمّه بحملة النفس، أو حركة النفس، أو تصدّي النفس، و غير ذلك من التعبيرات.

و بالجملة: الذي نجده من أنفسنا، أنّ هناك وراء الإرادة شيئاً آخر يوجب وقوع الفعل الخارجي و صدوره عن فاعله. و من قال باتّحاد الطلب و الإرادة لم يزد على استدلاله سوى دعوى الوجدان، و أنّه لم نجد من أنفسنا صفة قائمة بالنفس وراء الإرادة تسمّى

بالطلب. و قد عرفت: أنّ الوجدان على خلاف ذلك، بل البرهان يساعد على خلاف ذلك، لوضوح أنّ الانبعاث لا يكون إلا بالبعث، و البعث أنّما هو من مقولة الفعل، و قد عرفت أنّ الإرادة ليست من الأفعال النفسانية، بل هي من الكيفيات النفسانية، فلو لم يكن هناك فعل نفسي يقتضى الانبعاث يلزم أن يكون انبعاث بلا بعث.»[2]

مرحوم نائینی هم به وجدان تمسک می‌کند و هم به برهان. دلیل برهانی این است که انبعاث ممکن نیست مگر با وجود بعث. تا بعث و تحریک در کار نباشد، انبعاث در مکلف ایجاد نخواهد شد. مرحوم اصفهانی هم از طلب تعبیر به فعل نفس و بعث انشائی کرده و حتی آن را مدلول قرار داده است. پس این تفاوت وجود دارد که محقق نائینی بعث را همان حرکت نفس و فعل نفس قرار داده و محقق اصفهانی بعث را در ناحیه مدلول مطرح کرده است، اما بالاخره هر دو قائلند که یک فعلی به نام طلب غیر از اراده در عالم نفس وجود دارد. لذا بیان این دو بزرگوار خیلی به هم نزدیک است.

از این رو، اولین کسانی که قائلند بین طلب و اراده تغایر وجود دارد ولی در عین حال کلام نفسی را انکار می‌کنند محقق نائینی و محقق اصفهانی هستند، و انکار کلام نفسی فقط منحصر در انسان نیست بلکه در ناحیه پروردگار هم کلام نفسی را منکرند. آنچه جالب و مهم است اینست که هر دو بزرگوار تعبیر دقیقی مثل هم کرده‌اند و مجرد اراده را طلب نگرفته‌اند. محقق نائینی معتقد است طلب، فعل النفس است و از کیفیات نفسانی نیست اما اراده از کیفیات نفسانی است. اراده صفتی از اوصاف نفس است. محقق اصفهانی هم معتقد است این نفس است که طلب را ایجاد می‌کند و طلب از افعال نفس است. ایشان می‌فرماید:

«بل التحقيق: أن نسبة النفس إلى علومها مطلقا نسبة الخلق و الإيجاد. قال أمير المؤمنين – عليه السلام –: «كلّ ما ميزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، فهو مخلوق لكم مردود إليكم»[3].»[4]

یعنی هر علمی که در نفس موجود است این نفس است که آن را ایجاد کرده است اما این بدان معنا نیست که اگر مولی از عبدش طلبی دارد دیگر اراده‌ای وجود ندارد. یک فرق بین کلام محقق نائینی و محقق اصفهانی این است که محقق نائینی طلب را مظهر و مُبرز اراده می‌داند و اما محقق اصفهانی می‌فرماید ممکن است در جایی طلب وجود داشته باشد اما اصلا اراده نفسانی هم نباشد، اگرچه در جایی که اراده باشد، طلب مظهر آن است. این فرق در کلام این دو وجود دارد. اما اصل تغایر میان طلب و اراده را هر دو قبول دارند و اینکه طلب از افعال نفس است و اراده از کیفیات نفسانی. محقق اصفهانی برخلاف فلاسفه قائل نیست که هر چه نفس دارد از اوصاف و کیفیات نفس است. نفس غیر از کیفیات نفسانی، یک دسته افعالی نیز دارد. محقق نائینی هم همین مطلب را می‌گوید که نفس علاوه بر کیفیات، افعال هم دارد. یعنی در نفس انسان دو حیطه وجود دارد: یکی حیطه کیفیات و یکی حیطه افعال.

نظریه محقق بروجردی

بعد از این دو بزرگوار، کسی که قائل به تغایر طلب و اراده است محقق بروجردی است. بعضی از مطالب آقای بروجردی شبیه مطالب محقق اصفهانی است لکن خود ایشان نکات دیگری هم دارند. محقق بروجردی می‌فرمایند فرق اراده و طلب این است که انشاء به اراده تعلق پیدا نمی‌کند و قابلیت آن را ندارد اما طلب قابلیت تعلق انشاء را دارد و همین دلیل بر تغایر میان این دو است. اگر این دو مفهوما و مصداقا یکی باشند یا باید هر دو قابلیت تعلق انشاء را داشته باشند و یا هیچ‌کدام. ایشان می‌فرماید:

«و اعلم أن ما ذكره «من اتحاد الطلب و الإرادة مفهوما و خارجا و إنشاء» فاسد من أصله. فإن لفظ الإرادة موضوع لصفة خاصة من صفات النفس، و الصفات النفسانية من الأمور الحقيقية التي يكون بحذائها شيء في الخارج، فلا تقبل الوجود الإنشائي لإبء الأمور الحقيقية هذا النحو من الوجود، بخلاف الطلب فإن له معنى قابلا لأن يوجد بالإنشاء، و هو البعث و التحريك. و بعبارة أخرى: الموجودات على قسمين:

۱ - ما يكون له وجود حقيقي في الخارج، بحيث يكون بإزائه شيء فيه، كالإنسان، و الحيوان، و البياض، و نحوها.

۲ - ما لا يكون كذلك، بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، و هذا القسم يسمى بالأمر الانتزاعية، و هي أيضا على قسمين: الأول: ما ينتزع عن الأمور الحقيقية بحيث لا يحتاج في انتزاعه إلى فرض الفارضين و اعتبار المعبرين، كالفوقية، و التحتية، و الأبوة، و البنوة، و نحوها.

الثاني: ما ينتزع عن الاعتبارات و الإنشاءات كالملكية و الزوجية و السلطنة و الحكومة و نحوها، فهذه أقسام ثلاثة، و القسم الأول و الثاني لا يقبلان الإنشاء، و ما يقبله هو القسم الثالث، و حقيقة الإرادة - التي هي صفة من صفات النفس - من القسم الأول، فلا تقبل الإنشاء بخلاف الطلب، فإن له معنى قابلا لأن ينشأ، إذ ليس معناه سوى البعث و التحريك نحو العمل، و كما أنهما يحصلان بالتحريك الفعلي بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه و يجره نحو العمل المقصود، فكذا يحصلان بالتحريك القولي بأن يقول الطالب: «اضرب» أو «أطلب منك الضرب» أو «أمرك بكذا» مثلا، فقول الطالب: «افعل كذا»، بمنزلة أخذه بيد المطلوب منه و جره نحو العمل المقصود، و الحاصل: أن حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة الإرادة، فإن الإرادة من الصفات النفسانية بخلاف الطلب، فإنه عبارة عن تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود: إما تحريكا عمليا مثل أن يأخذ الطالب بيده و يجره نحو المقصود، أو تحريكا إنشائيا مثل «افعل كذا»، و لا ارتباط لهذا المعنى - بكلا قسميه - بالإرادة التي هي من صفات النفس. نعم الطلب - بكلا معنويه - مظهر للإرادة و مبرز لها، فمن أراد من عبده تحقق فعل خاص أو وجود مقدماته بقصد التوصل بها إلى الفعل، قد يحركه نحو الفعل تحريكا عمليا، و قد يقول له: «افعل كذا» مريدا بهذا القول تحقق ذاك التحريك، فمفاد «افعل» تحريك تنزيلي يعبر عنه بالطلب الإنشائي. و لا يتوهم مما ذكرنا - من اختلاف الطلب و الإرادة مفهومهما - موافقتنا الأشاعرة، إذ نزاع الأشاعرة مع العدلية - كما بيناه - ليس في اختلاف الإرادة و الطلب مفهومهما أو اتحادهما كذلك، بل في وجود صفة نفسانية أخرى في قبال الإرادة و عدم وجودها، فافهم!»[5]

محقق بروجردی معتقد است انشاء در امور اعتباری جریان دارد اما در امور حقیقی انشاء وجود ندارد. از آنجا که اراده از امور حقیقی عالم است پس انشاء در آن معنا ندارد. مثلا زید که از امور حقیقی است و در عالم خارج موجود است، دیگر معقول نیست که آن را انشاء کنیم و انشاء نمی‌تواند به این امر موجود در عالم خارج تعلق پیدا کند. همچنین آن عناوینی که منشأ انتزاع شان موجودات خارجی است مثل فوقیت که از سقف انتزاع می‌شود یا ابوت که از ارتباط یک شخص با دیگری انتزاع می‌شود، اینها هم قابل انشاء نیست. پس انشاء به امور انتزاعی که منشأ انتزاع خارجی دارند نیز تعلق نمی‌گیرد و معقول نیست. انشاء فقط به امور اعتباری غیر انتزاعی تعلق می‌گیرد، مثل ملکیت، زوجیت، ریاست و امثال آن، یعنی این امور اعتباری قابلیت دارند که با انشاء، ایجاد و دارای وجود انشائی شوند.

محقق بروجردی می‌فرماید طبق این ضابطه می‌گوییم اراده نیز یک واقعیت انسانی است که در نفس، بعد از تصور، تصدیق به فایده، شوق و شوق مؤکد، اراده قهراً موجود می‌شود. این کیف نفسانی در ظرف خودش یک واقعیتی دارد و به چیزی که واقعیت دارد (چه واقعیت خارجی یا ذهنی) انشاء تعلق پیدا نمی‌کند. اما طلب قابلیت انشاء را دارد. یک وقت انسان به صورت خارجی دیگری را تحریک می‌کند مثل اینکه دست او را می‌گیرد که این طلب حقیقی تکوینی واقعی است. اما یک وقت طلب را با قول ایجاد می‌کنیم مثل اینکه صیغه امر را استعمال می‌کنیم. پس طلب یک حقیقتی دارد که این حقیقت قابلیت انشاء دارد. بنابراین همین دلیل است بر اینکه بین طلب و اراده تغایر وجود دارد.

اشکال مرحوم آیت الله فاضل به محقق بروجردی

مرحوم آیت الله فاضل به این فرمایش آقای بروجردی اشکال دارند و به ایشان می‌فرمایند ما در باب طلب سه چیز داریم: یک طلب خارجی داریم مثل اینکه انسان تکویناً دست کسی را می‌گیرد و به سمت مقصود می‌برد که این فعلی از افعال خارجی است و خودتان فرمودید در واقعیات خارجی انشاء راه ندارد. یک طلب قولی داریم که خود لفظ هم یکی از واقعیات خارجی است و

-طبق ضابطه شما انشاء به آن تعلق پیدا نمی‌کند. اگر بگویید بعد از قول و بعد از اینکه طلب انشاء شد، انشاء به آن تعلق پیدا می‌کند که این هم محال است زیرا معقول نیست چیزی که انشاء شده دوباره انشاء به آن تعلق پیدا کند. پس نه فعل خارجی و نه طلب قولی قابلیت تعلق انشاء را ندارد و باقی می‌ماند ماهیت و مفهوم طلب. اگر بگویید که حقیقت طلب یک وجود انشائی دارد، در اینصورت اراده هم همینطور است. مرحوم آیت الله فاضل می‌فرماید:

«و فيه: أن تعلق الإنشاء بالطلب – سواء تعلق بالبعث و التحريك العملي أو القولی أو مفهوم الطلب – لا يخلو من اشكال، و لا يناسب القاعدة المذكورة.

أما تعلق الإنشاء بالبعث و التحريك العملي – يعني هداية الأمر المأمور نحو المأمور به عملا – فلا شك في أنه أمر مبصر و مشاهد، و هو واقعية مسلمة، فلا ريب في بطلان هذا الفرض.

و أما تعلق الإنشاء بالبعث و التحريك القولی – يعني صدور الأمر من قبل المولى – فلا شك في أنه أيضا واقعية من الواقعيات الخارجية، فإن واقعية القول بصدور الألفاظ و الكلمات عن الالفاظ و المتكلم، مع أن البعث و التحريك القولی هو البعث و التحريك الإنشائي، و المنشأ مع وصف كونه منشأ و قيد المنشئية قيدا له لا يعقل أن يكون متعلقا للإنشاء؛ إذ المنشأ متحقق قبل تعلق الإنشاء به، فهو تحصيل للحاصل و تقدم الشيء على نفسه مع ملاحظة أن المنشأ مغاير للإنشاء، بل يتحقق بسبب الإنشاء.

و أما تعلق الإنشاء بالماهية و مفهوم البعث و التحريك مع قطع النظر عن المصداق فهو صحيح كما قال به صاحب الكفاية قدس سره، و لكنه لا فرق بين الطلب و الإرادة من هذه الناحية، فإذا كان مفهوم الطلب قابلا لتعلق الإنشاء به فلم لا يكون مفهوم الإرادة قابلا لتعلق الإنشاء بها؟! فما قال به سيدنا الاستاذ قدس سره ليس قابلا للمساعدة.»[6]

وجود اراده یک وجود نفسانی و صفت و کیفیتی از کیفیات نفس است اما اراده یک ماهیتی دارد که این ماهیت قابلیت تعلق انشاء را دارد. كما اینکه اراده یک وجود لفظی و یک وجود کتبی دارد، همچنین می‌تواند یک وجود انشائی داشته باشد. لذا مرحوم آیت الله فاضل بیان استاد بزرگوار خود[7] را قبول نمی‌کنند و آن را مواجه با اشکال می‌دانند.

جواب از اشکال مرحوم آیت الله فاضل

-شاید با دقت در کلمات محقق بروجردی بتوان از این اشکال جواب داد. ایشان می‌گویند امور حقیقی دو قسم است: امور حقیقیه ای که وجود انشائی ندارد، مثل اراده و امور حقیقیه ای که وجود انشائی دارد. در فرق بین این دو باید گفت اراده از صفات نفسانی است به خلاف طلب که عبارت است از تحریک مطلوب منه به سمت عمل مقصود، یا به تحریک عملی و یا به تحریک انشائی. این مطالب یک مقدار شبیه کلمات محقق نائینی و محقق اصفهانی است که گفته‌اند طلب یعنی تحریک. تحریک دو گونه می‌تواند باشد: یک تحریک واقعی خارجی تکوینی است که همان تحریک عملی باشد و دیگری تحریک لفظی است که وجود انشائی دارد. این تحریک لفظی انشائی همان طلب انشائی است. اما اراده از اوصاف نفس است و کیفیتی که در نفس وجود دارد نمی‌تواند دو گونه باشد به اینکه یک اراده نفسانی داشته باشیم و یک اراده انشائی.

پس با دقت در فرمایش محقق بروجردی می‌توان از اشکال سابق جواب داد و خلاصه جواب این است که محقق بروجردی ابتدا مسئله تحریک را در حقیقت طلب می‌آورد، یعنی همان سنگ بنائی که محقق نائینی گذاشته و محقق اصفهانی هم دنبال کرده است را قبول می‌کند و بعد می‌فرماید یکی از آثار این مطلب این است که تحریک یا عملی خارجی است و یا انشائی. اما اراده، جایش فقط در نفس است. بنابراین، مرحوم بروجردی نمی‌خواهد بگوید بعد از تعلق انشاء به طلب قولی، دو مرتبه انشاء می‌شود. بلکه اگر کسی پذیرفت که طلب یعنی تحریک، در اینصورت دیگر کاری به مفهوم لغوی طلب ندارد بلکه حقیقت طلب عبارت از تحریک است، حال یا تحریک خارجی و یا تحریک انشائی. لذا فرمایش ایشان تام است و اشکال وارد نیست.

تا اینجا نظر کسانی که قائل به تغایر میان طلب و اراده هستند را بیان کردیم. بنا بر این مطالبی که بیان شد، بر مرحوم آخوند اشکال وارد است. آخوند فرمود موضوع له صیغه امر طلب انشائی است که همان اراده انشائی است. با این مطالبی که از محقق نائینی، محقق اصفهانی و محقق بروجردی گذشت معلوم می‌شود که اصلاً اراده انشائی نداریم و اراده، قابلیت انشاء ندارد. به نظر ما این بیان تامی است. اراده یک حقیقتی است که موطنش در عالم نفس به عنوان یک صفت نفسانی است و هیچ موطن دیگری ندارد.

آیا وقتی کسی صیغه فعل را استعمال می‌کند به این معناست که ارده خود را با این صیغه، انشاء کرده است؟ این کلام درستی نیست. دلیل بر اینکه طلب مغایر با اراده است اینکه طلب مظهر اراده است و تا طلب نیاید اراده در همان عالم نفس باقی می‌ماند و مبرزی ندارد. طلب یک وجود حقیقی دارد که همان تحریک عملی است به اینکه دست دیگری را بگیریم و به سمت مقصود ببریم. اما این طلب یک وجود انشائی دارد به این معنا که آمر دیگر خودش عملی انجام نمی‌دهد و فقط لفظی را استعمال می‌کند و معنا با این لفظ ایجاد می‌شود. این معنا همان طلب انشائی است. اگر بخواهیم اصطلاحی سخن بگوییم، می‌گوییم اراده انشائی یعنی صیغه فعل مصداق برای اراده واقع شود. حال آیا واقعا عرف، صیغه فعل را مصداق برای اراده می‌داند؟ به نظر می‌رسد مصداق برای طلب می‌داند ولی به هیچ وجه مصداق برای اراده نیست. اراده در نفس است و ما چیزی به نام اراده انشائی نداریم. از این جهت تحقیقی که مرحوم بروجردی فرمودند انصافاً کلام درستی است و اشکال مرحوم آیت الله فاضل بر ایشان وارد نیست. ما چیزی به نام اراده انشائی نداریم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

منابع

- اصفهانی، محمد حسین. نهاية الدراية في شرح الكفاية. 6 ج. بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429.
 - النائینی، محمد حسین. فوائد الأصول. محمد علی کاظمی خراسانی. 4 ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376.
 - بروجردی، حسین. نهاية الأصول. حسینعلی منتظری. قم: تفکر، 1415.
 - فاضل موحدي لنكراني، محمد. اصول الشيعة لإستنباط أحكام الشريعة. محمدحسين يوسفی گنابادی. 6 ج. قم: مركز فقه الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، 1388.
 - — — —. دراسات في الأصول. صمدعلي موسوی. 4 ج. قم: مركز فقه الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، 1388.
- [1]- در جلسات قبل کلام محقق اصفهانی را توضیح دادیم.
- [2]- محمد حسین النائینی، فوائد الأصول، محمد علی کاظمی خراسانی (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1376)، ج 1، 131.
- [3]- الروايات الواردة بهذا المضمون كثيرة، فراجع بحار الأنوار ۲/ ۲۸۷: باب: ۱۳.
- [4]- محمد حسین اصفهانی، نهاية الدراية في شرح الكفاية (بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429)، ج 1، 265.

[5] - حسین بروجردی، نهاية الأصول، حسینعلی منتظری (قم: تفکر، 1415)، ج 1، 92-93.

[6] - محمد فاضل موحّدی لنکرانی، دراسات في الأصول، صمدعلی موسوی (قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، 1388)، ج 1، 498-499.

همچنین مراجعه شود به: محمد فاضل موحّدی لنکرانی، اصول الشيعة لإستنباط أحكام الشريعة، محمدحسین یوسفی گنابادی (قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، 1388)، ج 2، 54-55.

[7] - مرحوم آیت الله فاضل 9 سال درس مرحوم آقای بروجردی را درک کرده بودند. ایشان وقتی 19 ساله بودند وارد مجلس درس آقای بروجردی شدند و در سنّ 24 سالگی تقریرات درس استاد خود با نام نهاية التقرير را در سه جلد نوشتند که به چاپ رسیده است. این کتاب امروزه به عنوان یک کتاب مرجع در بحث صلاة محل مراجعه محققین است.