

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

خلاصه بحث گذشته

ملاصدرا سه اشکال بر نظریه‌ی میرداماد درباره‌ی اراده وارد کرده که مهم‌ترین آن، پرسش از علت تحقق اراده‌ها است. وی می‌گوید: اگر علت اراده‌های انسان، یک اراده‌ی دیگر از خود او باشد، تناقض رخ می‌دهد؛ زیرا این اراده هم باید داخل مجموعه‌ی اراده‌ها باشد و هم خارج از آن. اگر علت آن، اراده‌ی الهی باشد، نتیجه‌اش جبر خواهد بود و اختیار از بین می‌رود. ولكن میرداماد معتقد است که تحلیل عقلانی اراده به اراده‌های متعدد، امری اعتباری است، نه واقعی. انسان فقط یک اراده‌ی واقعی دارد، اما عقل می‌تواند آن را به چندین اراده‌ی تحلیلی تقسیم کند. چون این تحلیل‌ها صرفاً ذهنی‌اند، نیازی به علت ندارند و تسلسل در آن‌ها مطرح نیست. نقد حاج آقا مصطفی خمینی بر اشکال ملاصدرا: وی معتقد است که ملاصدرا کلام میرداماد را کامل درک نکرده است. میرداماد خود علت اراده را شوق موجود در نفس دانسته، پس نیازی به فرض یک علت مستقل دیگر نیست. نقد امام خمینی بر نظریه‌ی میرداماد: امام خمینی (ره) معتقد است که اراده یک امر واقعی است و نیاز به علت واقعی دارد، درحالی‌که میرداماد آن را به یک امر اعتباری تحویل داده است. همچنین، ایشان میان اراده و شوق تفاوت قائل شده و تصریح می‌کند که اراده همیشه ناشی از شوق نیست. نقد نهایی حاج آقا مصطفی خمینی بر میرداماد: وی می‌پذیرد که میرداماد تسلسل در اراده‌های اعتباری را حل کرده، اما در مورد اراده‌ی واقعی پاسخی ندارد. همچنین، تحلیل عقلانی نمی‌تواند جایگزین علت واقعی اراده باشد. در نتیجه، اشکال ملاصدرا بر میرداماد وارد نبود. اشکال امام خمینی (ره) نیز ناتمام بود. اما اشکال حاج آقا مصطفی خمینی (ره)، نقدی جدی و اساسی بر نظریه‌ی میرداماد محسوب می‌شود. مسئله‌ی تسلسل در اراده همچنان بدون پاسخ قطعی باقی می‌ماند و نیاز به بررسی بیشتر دارد.

پاسخ محقق حائری به اشکال اختیار و اراده

تا این مرحله از بحث، چهار پاسخ به مسئله‌ای مهم ارائه شده است: نخست، پاسخ مرحوم آخوند؛ دوم، پاسخ محقق اصفهانی؛ سوم، پاسخ محقق نائینی؛ و چهارم، پاسخ میرداماد. پاسخ پنجم را محقق حائری، بنیان‌گذار حوزه علمیه (أعلى الله مقامه الشریف)، بیان کرده‌اند. مرحوم آیت‌الله حائری (قدس سره) اشکال را این‌گونه مطرح می‌کنند:

فان قلت: كيف يمكن ان تكون الارادة اختيارية، و المعتبر في اختيارية الشيء ان يكون مسبقا بها، فلو التزمنا في الارادة كونها اختيارية لزم التسلسل.

قلت: انما يلزم التسلسل لو قلنا بانحصار سبب الارادة في الارادة، و لا نقول به، بل ندعى انها قد توجد بالجهة الموجودة في المتعلق اعنى المراد، و قد توجد بالجهة الموجودة في نفسها، فيكفي في تحققها احد الامرين، و ما كان من قبيل الاول لا يحتاج الى ارادة اخرى، و ما كان من قبيل الثاني حاله حال ساير الافعال التي يقصدها الفاعل بملاحظة الجهة الموجودة فيها، و لازم ما ذكرنا انه قد يقع التزام بين الجهة الموجودة في المتعلق و الموجودة في الارادة، فحينئذ ترجيح احدى الجهتين يستند الى ارادة اخرى، فلو فرضنا كون الفعل مشتملا على نفع ملائم لطبع الفاعل و كون ارادته مشتملة على ضرر يخالف طبعه فترجيح ارادة الفعل انما هو بعد ملاحظة مجموع الجهتين و الاقدام على الضرر المترتب على تلك الارادة، و لا نعني بالفعل الاختياري الا هذا.

و الدليل على ان الارادة قد تتحقق لمصلحة في نفسها هو الوجدان، لانا نرى امكان ان يقصد الانسان البقاء في المكان الخاص عشرة ايام بملاحظة ان صحة الصوم و الصلاة التامة تتوقف على القصد المذكور، مع العلم بعدم كون هذا الاثر مرتباً على نفس البقاء واقعاً [1] و نظير ذلك غير عزيز فليتدبر في المقام [2]

ایشان می‌فرماید: چگونه ممکن است اراده اختیاری باشد، در حالی که برای اختیاری بودن یک چیز، لازم است آن امر مسبوق به اراده‌ای دیگر باشد؟ اشکال اصلی این است که اگر بگوییم اراده غیر اختیاری است، نتیجه‌اش جبر خواهد بود. اما اگر بگوییم اراده اختیاری است، لازمه‌اش این است که هر امر اختیاری باید مسبوق به اراده‌ای دیگر باشد. در این صورت، خود اراده نیز باید مسبوق به اراده‌ای دیگر باشد و این امر به تسلسل منجر می‌شود. محقق حائری (قدس سره) ضمن طرح این اشکال، چندین نکته را در مقام پاسخ ارائه می‌دهند که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

تحلیل محقق حائری در باب تسلسل اراده

محقق حائری (قدس سره) در پاسخ به اشکال تسلسل در اراده، بر این نکته تأکید دارند که کل این اشکال بر یک پیش‌فرض استوار است: این‌که سبب اراده منحصر در خود اراده باشد. به بیان دیگر، اگر اختیاری بودن هر چیزی را تنها وابسته به اراده بدانیم، آنگاه مشکل تسلسل غیرقابل اجتناب خواهد بود. ایشان تصریح می‌کنند که «تسلسل تنها در صورتی لازم می‌آید که بگوییم علت اراده، فقط اراده‌ای دیگر است»، به این معنا که اگر فرض کنیم هر اراده‌ای برای تحقق، نیازمند اراده‌ای پیشین است، تسلسل قطعی خواهد شد و راهی برای جلوگیری از آن باقی نمی‌ماند. اما ایشان این مبنا را رد می‌کنند و این فرض را نمی‌پذیرند.

تحلیل دوگانه‌ی منشأ اراده

مرحوم محقق حائری برای تبیین نظر خود، اراده را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

1- اراده‌ای که مصلحت آن در متعلق اراده نهفته است. در این نوع، مصلحت در خود فعل مورد اراده وجود دارد. به همین دلیل، تحقق آن فعل نیازمند اراده است، اما این اراده نیازمند اراده‌ای دیگر نخواهد بود. به بیان ساده‌تر، وقتی انسان تشخیص می‌دهد که انجام عملی دارای مصلحت است، برای تحقق آن به اراده‌ای نیاز دارد، اما این اراده خودبه‌خود شکل می‌گیرد و نیازی به اراده‌ای پیشین ندارد.

2- اراده‌ای که مصلحت آن در خود اراده نهفته است. این همان محور اصلی پاسخ مرحوم حائری است. ایشان استدلال می‌کنند که اگر مصلحت در خود اراده قرار داشته باشد، این اراده نیازمند یک اراده‌ی دوم خواهد بود. اما تفاوت مهم اینجاست که این اراده‌ی دوم نیازی به اراده‌ی سوم ندارد، بلکه خودبه‌خود از وجود اراده‌ی اولی ناشی می‌شود.

به عبارت دیگر، همان‌طور که در حالت نخست (مصلحت در متعلق اراده)، وجود مصلحت در متعلق، تحقق اراده را تضمین می‌کند، در حالت دوم نیز وجود مصلحت در اراده‌ی اول، برای تحقق اراده‌ی دوم کفایت می‌کند و نیازی به یک سلسله نامحدود از اراده‌ها نیست. این تفکیک و تحلیل، جوهره‌ی پاسخ مرحوم حائری به اشکال تسلسل است و نشان می‌دهد که فرض تسلسل تنها در صورتی رخ می‌دهد که علت اراده را به‌طور انحصاری خود اراده بدانیم، درحالی‌که وجود مصلحت در اراده، امکان توقف این زنجیره را فراهم می‌سازد.

پاسخ به اشکال تسلسل و تبیین نقش مصلحت در اراده

اشکال اصلی در بحث تسلسل این است که اگر بخواهیم اراده را امری اختیاری بدانیم، باید اراده‌ای پیشین برای تحقق آن وجود داشته باشد. این امر موجب تسلسل می‌شود، زیرا اراده‌ی دوم نیز نیازمند اراده‌ی سوم خواهد بود، و همین‌طور این زنجیره ادامه می‌یابد. محقق حائری (قدس سره) در پاسخ به این اشکال، مسئله را از زاویه‌ای دیگر مورد بررسی قرار داده و میان مصلحت در متعلق اراده و مصلحت در خود اراده تمایز قائل می‌شوند.

اگر مصلحت در متعلق اراده باشد، در این حالت، وجود مصلحت در فعل موردنظر، علت شکل‌گیری اراده است، یعنی اگر فرد دریابد که انجام یک عمل مصلحت دارد، این درک به‌خودی‌خود منجر به شکل‌گیری اراده برای انجام آن عمل می‌شود. در اینجا نیازی به اراده‌ای دیگر برای تحقق این اراده وجود ندارد. اما اگر مصلحت در خود اراده باشد، در این صورت، برای تحقق اراده‌ی اول، یک اراده‌ی دوم نیاز است. اما این اراده‌ی دوم، برخلاف ادعای تسلسل، نیازمند اراده‌ی سوم نیست، بلکه به‌طور مستقیم از مصلحت موجود در اراده‌ی اولی ناشی می‌شود. به تعبیر مرحوم حائری، «لمصلحة فی الإرادة الأولى»، یعنی وجود مصلحت در اراده‌ی اولی، خودبه‌خود سبب تولید اراده‌ی دوم می‌شود.

حل مشکل تسلسل

با این توضیح، تسلسل منتفی می‌شود، زیرا تسلسل زمانی پیش می‌آید که هر اراده‌ای برای تحقق خود نیازمند اراده‌ی دیگری باشد، اما در اینجا اراده‌ی دوم نیازی به اراده‌ی سوم ندارد، بلکه مستقیماً به مصلحتی که در اراده‌ی اولی وجود دارد، وابسته است. به بیان دیگر، قسم دوم در واقع به قسم اول بازمی‌گردد، زیرا همان‌طور که در قسم اول، وجود مصلحت در متعلق، اراده را ایجاد می‌کند، در قسم دوم نیز مصلحت موجود در خود اراده، اراده‌ی دوم را ایجاد می‌کند و نیازی به یک سلسله بی‌پایان از اراده‌ها نیست.

حالت سوم: تزامم میان مصلحت در متعلق و مصلحت در اراده

مرحوم حائری (قدس سره) علاوه بر دو قسم پیشین، به یک حالت سوم نیز اشاره می‌کنند، که در آن میان مصلحت در متعلق و مصلحت در خود اراده، تزامم ایجاد می‌شود. فرض کنید که یک فعل دارای مصلحت و منفعتی است که با طبیعت فاعل سازگار است. اما اراده‌ی آن فعل ممکن است متضمن ضرر یا مفسده‌ای باشد که با طبیعت فاعل ناسازگار است. در چنین شرایطی، فاعل باید میان این دو مصلحت و مفسده تصمیم بگیرد.

در اینجا، یک اراده‌ی سوم وارد عمل می‌شود که یکی از این دو جنبه را بر دیگری ترجیح می‌دهد. به بیان محقق حائری: «ترجیح اراده‌ی فعل، تنها پس از ملاحظه‌ی مجموع این دو جهت صورت می‌گیرد. در این مرحله، فرد ضرر مترتب بر اراده را می‌سنجد و در نهایت تصمیم می‌گیرد که بر اساس کدام یک عمل کند. و این همان معنای واقعی اختیار است». به‌عنوان مثال، ممکن است فرد به این نتیجه برسد که نفعی که در انجام یک فعل وجود دارد، به‌اندازه‌ای است که ارزش تحمل ضرر اراده‌ی آن را دارد. یا برعکس، مفسده‌ی ناشی از اراده‌ی فعل، به‌قدری زیاد است که از انجام آن منصرف شود.

ابطال مبنای تسلسل و اثبات مصلحت در خود اراده

بنا بر آنچه گفته شد، محقق حائری (قدس سره) به‌صراحت بیان می‌کنند که اساس اشکال تسلسل این است که علت هر اراده‌ای باید یک اراده‌ی پیشین باشد. ایشان این مبنا را رد کرده و استدلال می‌کنند که گاهی علت اراده، یک مصلحت است که در خود آن اراده نهفته است، و در چنین حالتی نیازی به اراده‌ی دیگری وجود ندارد. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که: آیا می‌توان گفت که خود اراده، مستقل از متعلقش، می‌تواند دارای مصلحت یا مفسده باشد؟

مرحوم حائری در پاسخ، مثال اقامه‌ی عشره‌ایام را مطرح می‌کنند: در فقه اسلامی آمده است که اگر شخصی قصد اقامت ده‌روزه در مکانی را داشته باشد، نماز او تمام و روزه‌اش صحیح خواهد بود. این نشان می‌دهد که اراده‌ی اقامت، صرف‌نظر از اینکه فرد واقعاً ده روز بماند یا نه، در حکم شرعی تأثیر دارد. به‌عبارت دیگر، در خود اراده‌ی اقامت، یک مصلحتی وجود دارد که شارع آن را به‌عنوان موضوع احکام قرار داده است. این مثال، شاهدی بر وجود مصلحت در خود اراده است و از نظر وجدانی نیز قابل‌درک است، چراکه بسیاری از افعال انسانی ناشی از مصلحتی در خود اراده هستند، نه صرفاً در متعلق آن.

تأیید دیدگاه مرحوم حائری از سوی محقق اراکی

مرحوم محقق اراکی (قدس سره)، که از شاگردان برجسته‌ی محقق حائری بودند، همین دیدگاه را مطرح کرده و می‌فرماید:

و الجواب على وجه يظهر بطلان التسلسل و دليل الاختيارية يكون بتمهيد مقدمتين:

الاولى: أنَّ العلة لوجود الإرادة شيان كل منهما وجد يكتفى به، و إن وجد كلاهما اشتركا في التأثير، أحدهما: الصلاح في نفس المتعلق مثل ما لو كان في ضرب الزيد فائدة فيريده، و الثاني: الصلاح في نفس الإرادة، و حينئذ يحتاج في وجودها إلى إرادة أخرى فتكون الإرادة الاولى معلولة للإرادة الثانية، و هي مع الإرادة الاولى حالها حال الإرادة للأفعال الخارجية، فالإرادة الاولى تصير بمنزلة فعل خارجي، فالإرادة المتعلقة به معلولة للصلاح فيها، كما أنَّ الإرادة المتعلقة بالفعل الخارجي معلولة للصلاح في الفعل الخارجي، فالإرادة الاولى علتها الإرادة الثانية

و هي علتها الصلاح في الإرادة الاولى لا إرادة ثالثة؛ فاتضح بطلان التسلسل فيما إذا وجد الإرادة بالإرادة، و إنما يتحقق التسلسل في هذه الصورة لو كان سبب وجود الإرادة منحصرًا في الإرادة و قد عرفت عدمه.

و الثانية: أنَّ بعض الأفعال يكون اختياريًا بحيث يصح وقوعها متعلقًا للتكليف مع عدم مسبقيتها بإرادة المكلف، بل بمجرد قدرته على مقدّمة وجوده، فالاختيارية المصححة للتكليف أعم من أن يكون الفعل ناشئًا عن الإرادة، و أن يكون مقدّمته بيده و إن كان ناشئًا عن إرادة غيره، فيصح في الصورة الثانية العقاب على نفس ذي المقدّمة و ما هو النتيجة لكونها مقدورة بالواسطة، مثلاً مجيء العمرو إلى دار الزيد و إن كان غير ناشئ عن إرادة الزيد بل عن إرادة العمرو و لكن يكفي في كون وجوده و عدمه مقدورين للزيد قدرته على ممانعة العمرو من دخول الدار بإغلاق الباب، فيصح عقابه على نفس مجيء العمرو الذي هو النتيجة، كما يصح على ترك إيجاد المانع.

إذا عرفت ذلك علمت أنَّ الإرادة أعم مما يوجد منها لمصلحة فيها و ما يوجد لمصلحة في المتعلق يكون اختياريًا.

أمّا القسم الأول فواضح و إشكاله لزوم التسلسل و قد عرفت منعه في المقدّمة الاولى.

و أمّا القسم الثاني - و هو ما يوجد لمصلحة في المتعلق سواء كان متعلقه إرادة أخرى أو فعلاً خارجيًا - فلائنه إذا ثبت الاقتدار على إيجاد الإرادة لمصلحة في نفسها كما هو القسم الأول فيثبت الاقتدار على تركها و الممانعة من وجودها فيما يكون لمصلحة في المتعلق إذا كانت في نفسها مضرّة مزاحمة لما في المتعلق من المنفعة، فكما يتمكّن من إيجادها لمصلحتها فيتمكّن من تركها في القسم الثاني لمضرّتها إذا غلبت على مصلحة المتعلق، و إذا غلبت مصلحته أيضاً فهو متمكّن، حيث اختار الوجود بعد الكسر و الانكسار و غلبة مصلحة المتعلق لما عرفت في المقدّمة الثانية، فإنّه لو شاء يتمكّن من إيجاد إرادة الضدّ في نفسه قبل وجود الإرادة في النفس، فهو و إن لم يصدر منه الإرادة أعني القسم الثاني منها بسبق إرادة أخرى عليها، لكن يكفي في كون وجود هذه الإرادة و عدمها تحت قدرته و اختياره كون وجودها منوطاً بمطلوبية ما فيها من المضرّة لمصلحة المتعلق، و كون إيجاد المانع عن وجوده و هو إيجاد إرادة الضدّ قبل وجودها مقدوراً له، فيصح عقوبته على نفس هذه الإرادة، كما يصح على ترك إيجاد الإرادة المانعة.[3]

ایشان در توضیح علل ایجاد اراده، دو عامل را برمی‌شمردند که هر یک از آنها به‌تنهایی برای تحقق اراده کافی است:

- 1- وجود مصلحت در متعلق اراده: اگر در یک فعل خارجی (مثلاً زدن زید) فایده‌ای باشد، فرد آن را اراده می‌کند.
- 2- وجود مصلحت در خود اراده: در این حالت، اراده‌ی اولی نیازمند یک اراده‌ی دومی است، اما این اراده‌ی دومی دیگر نیازی به اراده‌ی سومی ندارد. در اینجا، اراده‌ی اولی مانند یک فعل خارجی محسوب می‌شود، و اراده‌ی دومی ناشی از مصلحت موجود در آن است. بنابراین، اراده‌ی دومی به دلیل وجود مصلحت در اراده‌ی اولی به وجود می‌آید، نه به سبب یک اراده‌ی سومی.

این بیان دقیقاً همان تحلیل مرحوم حائری را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که اشکال تسلسل تنها در صورتی به وجود می‌آید که فرض کنیم هر اراده‌ای فقط از طریق یک اراده‌ی دیگر شکل می‌گیرد، درحالی‌که وجود مصلحت در خود اراده می‌تواند علت تحقق آن باشد.

نتیجه‌گیری:

- 1- محقق حائری با ردّ این مبنا که «هر اراده‌ای باید ناشی از یک اراده‌ی دیگر باشد»، اساس اشکال تسلسل را تخریب می‌کنند.
- 2- ایشان استدلال می‌کنند که گاهی مصلحت در خود اراده نهفته است، نه فقط در متعلق آن، و این مصلحت می‌تواند به‌تنهایی علت ایجاد یک اراده باشد.
- 3- مثال فقهی اقامه‌ی عشرة ایام نشان می‌دهد که در خود اراده‌ی اقامت، مصلحتی وجود دارد که باعث ترتب آثار شرعی می‌شود.
- 4- این دیدگاه توسط شاگرد برجسته‌ی ایشان، مرحوم محقق اراکی (قدس سره) نیز مورد تأیید قرار گرفته و در کتاب اصول الفقه تصریح شده است.
- 5- با این تبیین، اشکال تسلسل از بین می‌رود، چراکه اراده‌ی دوم ناشی از مصلحت در اراده‌ی اولی است و دیگر نیازی به یک اراده‌ی سومی ندارد.

بنابراین، تحلیل مرحوم حائری، رویکردی جدید در حل مسئله‌ی اختیار و جلوگیری از تسلسل اراده ارائه می‌دهد که توسط فقها و اصولیان بعد از ایشان نیز مورد توجه قرار گرفته است.

تمسک به وجدان در اثبات وجود مصلحت در اراده

مرحوم حائری برای اثبات نظریه‌ی خود، به وجدان و تجربه‌ی عملی انسان‌ها تمسک می‌کنند. ایشان معتقدند که وجدان ما نشان می‌دهد که در بسیاری از موارد، در خود اراده یک مصلحت وجود دارد. به‌عنوان مثال: در عرف رایج، افراد می‌گویند: "تصمیم بگیر که درس بخوانی"، "تصمیم بگیر که تاجر شوی"، "تصمیم بگیر که با تقوا باشی". در چنین تعابیری، گویی صرف "داشتن اراده" به‌عنوان یک امر مستقل دارای ارزش و مصلحت است. این نوع کاربردهای عرفی، مؤید آن است که در خود تصمیم‌گیری و اراده، یک خیر و فایده‌ای نهفته است، نه فقط در متعلق آن.

یکی از مثال‌های قوی در تأیید این نظریه، مسئله‌ی اقامه‌ی عشرة ایام است. در فقه آمده است که اگر شخص "قصد اقامت ده روزه" کند، باید نماز خود را تمام بخواند و روزه‌اش صحیح خواهد بود. حتی اگر بعد از یک روز مجبور شود که سفر کند، همین قصد و اراده‌ی اقامت، احکام خاصی را به دنبال دارد. این نشان می‌دهد که در خود اراده‌ی اقامت، یک مصلحتی نهفته است، نه صرفاً در متعلق آن.

منتقدان ممکن است بگویند: اگر بگوییم که مصلحتی در خود اراده وجود دارد و این مصلحت منشأ یک اراده‌ی دیگر می‌شود، پس این اراده‌ی دوم نیز نیازمند یک اراده‌ی سوم خواهد بود و تسلسل پیش می‌آید. مرحوم حائری (قدس سره) این اشکال را این‌گونه پاسخ می‌دهند: درست است که در مواردی که مصلحت در خود اراده باشد، یک اراده‌ی دوم برای تحقق آن نیاز است. اما اراده‌ی دوم نیازمند اراده‌ی سومی نیست، زیرا علت تحقق آن، مصلحتی است که در اراده‌ی اولی وجود دارد، نه یک اراده‌ی دیگر. به بیان دیگر، درست همان‌گونه که در اراده‌ی اولی، وجود مصلحت در متعلق، آن را ایجاد می‌کند، در اراده‌ی دومی نیز وجود مصلحت در اراده‌ی اولی، برای تحقق آن کافی است.

بنابراین، در این زنجیره هیچ نیازی به اراده‌های نامحدود و تسلسل نیست.

این مبنا در تقابل با دیدگاه برخی از بزرگان همچون محقق عراقی (قدس سره) است، زیرا ایشان اصل این نظریه را قبول ندارند و معتقدند که چنین مفهومی محصل و معقول نیست. در ادامه، دیدگاه‌های مخالف مانند نظر محقق عراقی مطرح خواهد شد.

نقد محقق عراقی بر نظریه‌ی مصلحت در اراده

بحث در اینجا بر سر این است که آیا می‌توان برای خود اراده، مستقل از متعلق آن، ملاکی قائل شد یا نه؟ محقق حائری (قدس سره) در تحلیل خود تصریح دارند که گاهی مصلحت در خود اراده نهفته است، نه فقط در متعلق آن. اما این نظریه مخالفانی دارد که مهم‌ترین آن‌ها محقق عراقی (قدس سره) است. ایشان می‌فرماید:

هل يمكن تحقق الارادة تشريعية كانت ام تكوينية لفائدة قائمة في نفسها لا في المراد او لا يمكن تحققها إلا بلحاظ الفائدة القائمة في المراد وجهان بل قولان و التحقيق هو الثاني لشهادة الوجدان بان الارادة و جملة من مبادئها لا يتحقق شيء منها إلا بلحاظ الفائدة المترتبة على المراد او المحبوب او المشتاق اليه و نحو ذلك و يدل على امتناع تحقق الارادة و ما يساوقها إلا بلحاظ الفائدة المترتبة على المراد هو امتناع ترجيح احد المتساويين بلا مرجح اذ تعلق الارادة بالمراد دون غيره مع تساويهما في امكان تعلق الارادة بكل منهما لا بد ان يكون لمرجح و يصح ان يسأل من القائل بالامكان لم صار متعلق الارادة محبوبا و لم يكن مبغوضا مع فرض انه لا يلائم النفس بشيء من آثاره و بالجملة امتناع تحقق الارادة بلا فائدة مترتبة على المراد مما لا يكاد يرتاب فيه احد يعطي التأمل حقه (و قد يستدل) على صحة الوجه الاول بجعل الشارع قصد اقامة عشرة ايام في السفر موضوعا لوجوب الاتمام مع عدم الزامه باتمام الإقامة المقصودة له فالمكلف العالم بهذه الاحكام اذا احب الاتمام في اثناء سفره يقصد اقامة عشرة ايام في مكان مخصوص للفائدة المتحققة في نفس هذا القصد لا في المقصود اذ هو يعلم انه تحصل الفائدة المطلوبة له اعني بها صحة اتمام الصلاة بنفس قصد الإقامة و ان لم يتمها لعارض يعرضه في اثنائها فاذا امكن في مثل قصد الإقامة ان يتحقق القصد من الانسان بلحاظ الفائدة و المصلحة المترتبة عليه لا على متعلقه امكن ان يتحقق كلما هو من سنخه بلحاظ فائدة تقوم به لا بمتعلقه (و الجواب) ان الأثر الشرعي و ان رتب على قصد اقامة العشرة و ان لم يتمها لكن نمنع امكان تحقق هذا القصد من ناحية هذا الاثر بل هو ناش من جهة مصلحة المتعلق و ان التفت الى ترتب ذاك الاثر على نفس هذا القصد و هذا واضح لمن راجع وجدانه (و لو اغمض عن ذلك) نقول ان الاثر المزبور ايضا مرتب على المراد غايته لا بوجوده المطلق بل قد رتب على حصة من وجوده و هو المتحقق من ناحية احدى مقدماته و هو القصد.[4]

یعنی ممکن نیست که اراده، بدون در نظر گرفتن متعلق خود، صرفاً به‌خاطر فایده‌ای که در خود آن نهفته است، تحقق یابد. ایشان بر این مبنا استدلال می‌کنند: وجدان ما شهادت می‌دهد که یکی از مقدمات اصلی اراده، فایده‌ای است که در متعلق آن وجود دارد، و بدون این فایده، اراده شکل نمی‌گیرد.

پاسخ مرحوم حائری به این اشکال

مرحوم حائری در مقابل، معتقدند که این استدلال همان دعوی اصلی است و چیزی را اثبات نمی‌کند، بلکه صرفاً ادعای اولیه را تکرار می‌کند محقق عراقی می‌گوید: «وجدان ما شهادت می‌دهد که اراده بدون در نظر گرفتن فایده‌ی متعلق تحقق نمی‌یابد». اما مرحوم حائری پاسخ می‌دهد: «وجدان ما نشان می‌دهد که گاهی در خود اراده مصلحتی وجود دارد و این اراده، بدون در نظر گرفتن متعلق نیز شکل می‌گیرد». در واقع، هر دو طرف به وجدان استناد می‌کنند، اما نتیجه‌گیری‌شان متفاوت است.

ایراد اساسی این استدلال این است که به‌جای استدلال منطقی، صرفاً به وجدان تکیه کرده است، در حالی که استناد به وجدان در چنین مباحثی قابل‌چالش است. به تعبیر دیگر، در چنین مواردی اگر هر دو طرف به وجدان استناد کنند، دلیل قاطعی برای اثبات یا رد یک نظریه در دست نخواهد بود.

استدلال دوم محقق عراقی: اشکال «ترجیح بلا مرجح»

در ادامه، محقق عراقی (قدس سره) یک استدلال منطقی ارائه می‌کنند که به نظر می‌رسد قوی‌تر از استدلال وجدانی باشد. ایشان می‌فرمایند: یکی از اصول عقلی این است که اگر دو چیز از همه جهت مساوی باشند، ترجیح یکی بر دیگری بدون مرجح، ممکن نیست. توضیح استدلال: فرض کنیم فردی دو لیوان آب یکسان پیش روی خود دارد و باید یکی را انتخاب کند. چرا باید اراده‌ی او به یک لیوان خاص تعلق بگیرد و نه دیگری؟ اگر مصلحتی در یکی از این دو لیوان باشد، انتخاب آن معقول است، اما اگر

هیچ تفاوتی وجود نداشته باشد، اراده بدون مرجع خواهد بود که امری نامعقول است.

بنابراین، هر اراده‌ای نیازمند یک مرجع است و این مرجع نمی‌تواند در خود اراده باشد، بلکه باید در متعلق اراده باشد. به تعبیر دیگر، اگر قرار باشد مصلحت در خود اراده باشد، آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که چرا این مصلحت به یک اراده تعلق گرفته و نه اراده‌ی دیگری؟ پس، وجود مصلحت در خود اراده، نمی‌تواند توجیه‌کننده‌ی اختصاص اراده به یک فعل خاص باشد، زیرا این امر ما را به اشکال «ترجیح بلا مرجع» دچار می‌کند.

پاسخ به استدلال محقق عراقی

مرحوم حائری و طرفداران این دیدگاه می‌توانند چند پاسخ به این استدلال ارائه کنند:

1- وجود مرجع در عرف و تجربه‌ی عملی انسان‌ها؛

در عرف، ما موارد زیادی داریم که انسان‌ها بدون یک دلیل خاص، یکی از دو گزینه‌ی مساوی را انتخاب می‌کنند. به‌عنوان مثال، وقتی فردی دو مسیر یکسان برای رفتن به مقصد دارد، ممکن است یکی را بدون دلیل خاصی انتخاب کند. بنابراین، ترجیح بلا مرجع در عرف و عقلای عالم پذیرفته شده است و نمی‌توان آن را به‌طور مطلق مردود دانست.

بنابراین، در فلسفه، اصل «ترجیح بلا مرجع محال است» پذیرفته شده است، اما در عرف و زندگی روزمره، این اصل الزاماً رعایت نمی‌شود. ممکن است فلاسفه بگویند: «هر ترجیحی باید مرجع داشته باشد»، اما در عمل، انسان‌ها ترجیح‌هایی می‌دهند که مرجع مشخصی ندارند.

2- مصلحت در اراده به معنای اولویت‌بخشی نیست؛

محقق عراقی اشکال می‌کند که اگر مصلحت در خود اراده باشد، باید توضیح دهیم که چرا این مصلحت به یک اراده اختصاص یافته و نه به اراده‌ی دیگر؟ در پاسخ می‌توان گفت: مصلحت در اراده، به معنای اولویت‌بخشی به یک گزینه‌ی خاص نیست، بلکه به این معناست که داشتن آن اراده در کل، یک امر مطلوب و مفید است. در مثال اقامه‌ی عشاء ایام، مصلحت در خود اراده‌ی اقامت است، نه در یک مورد خاص از آن.

این بخش از بحث، تفاوت مبنایی میان مرحوم حائری و محقق عراقی را نشان می‌دهد و در ادامه باید دید که چگونه این اختلاف نظر در مباحث اصولی و فلسفی دیگر نیز تأثیرگذار خواهد بود.

نقدهای امام خمینی بر نظریه‌ی محقق حائری

در این بخش، امام خمینی (ره) چندین اشکال اساسی بر نظریه‌ی محقق حائری (قدس سره) درباره‌ی وجود مصلحت در خود اراده و تأثیر آن در حل مشکل تسلسل مطرح می‌کنند. این اشکالات در آثار مختلف ایشان مانند انوار الهدایه و تنقیح الاصول آمده است. ایشان می‌فرماید:

و فيه أولاً: أنه بذلك لا تنحسم مادة الإشكال، فإننا لو سلمنا أن الإرادة في الجملة تحصل بالإرادة، لكن إرادة هذه الإرادة هل هي إرادبة، و هكذا إرادة إرادة الإرادة، أم لا؟ فعلى الأول تتسلسل الإرادات إلى غير نهاية، و على الثاني عاد المحذور من كون العبد ملجأ مضطراً.

و ثانياً: أن ما اعتمد عليه من المثال الوجداني مما لا يثبت مدعاه؛ فإن الشوق بالتبع لا بدّ و أن يتعلّق ببقاء عشرة أيام، و إلا فلا يعقل تحقّق قصد البقاء، ففي المثال – أيضاً – أنه يريد البقاء، لا أنه يريد إرادة البقاء، و ذلك واضح جداً. [5]

1. عدم کفایت وجود مصلحت در اراده برای رفع تسلسل

امام خمینی (ره) در نقد اول خود تصریح می‌کنند که محض این‌که بگوییم در خود اراده مصلحتی وجود دارد، کافی نیست که تسلسل را از بین ببرد. توضیح اشکال: محقق حائری (قدس سره) استدلال کرده بودند که اگر در خود اراده مصلحتی وجود داشته باشد، این مصلحت باعث ایجاد اراده‌ی دوم خواهد شد. در این صورت، دیگر نیازی به اراده‌ی سوم نیست و تسلسل متوقف می‌شود. اما امام خمینی (ره) به این تحلیل اشکال می‌کنند و می‌فرمایند:

«بالاخره این اراده‌ی دوم، اختیاری است یا غیر اختیاری؟ اگر اختیاری است، خود نیاز به یک اراده‌ی دیگر دارد!» یعنی اگر بگوییم که اراده‌ی دوم اختیاری است، پس باید مسبوق به یک اراده‌ی دیگری باشد، و این خود منجر به تسلسل می‌شود. اگر هم بگوییم که اراده‌ی دوم غیر اختیاری است، پس دیگر اراده‌ی حقیقی نخواهد بود و نقض غرض پیش می‌آید.

پاسخ از اشکال اول امام

می‌توان گفت که امام خمینی (ره) این تحلیل را بر اساس یک قیاس اشتباه با مصلحت در متعلق بنا کرده‌اند. در افعال خارجی، وجود مصلحت در متعلق، به‌تنهایی علت تحقق اراده نیست؛ زیرا در بسیاری از موارد، ممکن است یک فعل دارای مصلحت باشد اما انسان به آن اراده نکند. اما در اراده، بحث بر سر یک «رابطه‌ی علی» میان اراده‌ی اول و دوم است، نه صرف وجود مصلحت. بنابراین، ممکن است مصلحت در اراده‌ی اول به‌گونه‌ای باشد که لزوماً باعث تحقق اراده‌ی دوم شود، بدون این‌که نیازمند اراده‌ی دیگری باشد.

2. اشکال در تفکیک میان مصلحت در اراده و مصلحت در متعلق

امام خمینی (ره) در نقد دوم خود می‌فرمایند: نمی‌توان گفت که در خود اراده مصلحتی وجود دارد اما این مصلحت به متعلق آن سرایت نمی‌کند. توضیح اشکال: مرحوم حائری می‌گویند که گاهی در خود اراده مصلحتی وجود دارد، بدون این‌که این مصلحت به متعلق آن ارتباطی داشته باشد. اما امام خمینی (ره) این تفکیک را قبول ندارند و می‌فرمایند که اگر در خود اراده مصلحتی باشد، این مصلحت به متعلق آن نیز سرایت خواهد کرد.

«اگر در خود اراده ملاکی باشد، متعلق اراده هم ثانیاً و بالعرض همان ملاک را خواهد داشت، حتی اگر این ملاک اولاً و بالذات در آن وجود نداشته باشد». در نتیجه، اگر ما بگوییم که متعلق اراده ملاک ندارد و تنها در خود اراده ملاک وجود دارد، دچار مشکل «ترجیح بلا مرجح» خواهیم شد.

پاسخ از اشکال دوم امام

ممکن است طرفداران محقق حائری بگویند که ملاک در اراده، امری مستقل از متعلق آن است. یعنی ممکن است یک فعل خارجی هیچ مصلحتی نداشته باشد، اما صرف داشتن اراده‌ی انجام آن، به خودی خود یک ارزش محسوب شود. برای مثال، در عرف می‌گوییم: "اراده کن که فرد خوبی باشی"، حتی اگر این اراده هرگز به یک فعل خاص منجر نشود. بنابراین، این تفکیک میان مصلحت در اراده و مصلحت در متعلق، امری ممکن و معقول است.

3. ماهیت عقلانی بحث و نه عرفی بودن آن

امام خمینی (ره) در تنقیح الاصول یک اشکال دیگر بر مرحوم حائری وارد می‌کنند و می‌فرمایند:

و فيه أيضاً: أن المسألة عقلیّة، لا عرفیّة عقلانیّة؛ لیرجع فیها إلى حکم العرف و العقل و الوجدان؛ لأنّنا ننقل الكلام إلى القصد المذكور أنّه هل هو بالاختیار أو لا... إلى آخره. [6]

مرحوم حائری مسئله را عرفی و عقلایی مطرح کرده‌اند، درحالی‌که این مسئله عقلی است. یعنی عرف و عقلا ممکن است بپذیرند

که "وجود مصلحت در یک اراده، برای تحقق آن کافی است"، اما این یک تحلیل فلسفی و عقلی نیست. عقل می‌گوید که اگر یک اراده بخواهد اختیاری باشد، باید مسبوق به یک اراده‌ی دیگر باشد. اگر بپذیریم که عقل حکم می‌کند که هر اراده‌ی اختیاری باید مسبوق به اراده‌ی دیگری باشد، پس تسلسل همچنان برقرار است. بنابراین، صرف ادعای این‌که "در خود اراده مصلحتی هست" نمی‌تواند مشکل تسلسل را حل کند.

پاسخ از اشکال سوم امام

می‌توان گفت که تحلیل عرفی نیز می‌تواند مبنای یک استدلال عقلایی باشد. در واقع، همان‌گونه که در عرف مواردی وجود دارد که افراد بدون توجه به متعلق، اراده‌ای را ارزشمند می‌دانند، این نشان می‌دهد که این امر یک واقعیت وجودی است، نه صرفاً یک استنباط عرفی. علاوه بر این، عقل نیز در مواردی می‌پذیرد که یک چیز می‌تواند علت یک چیز دیگر باشد، بدون این‌که لزوماً نیازمند تسلسل بی‌پایان باشد. برای مثال، در فلسفه‌ی مشاء، «علیت غایی» می‌تواند علت یک چیز باشد، بدون این‌که لزوماً نیاز به علل نامحدود داشته باشد.

نتیجه‌گیری کلی: در نهایت، اختلاف اصلی میان امام خمینی (ره) و محقق حائری در این است که: محقق حائری به وجدان و تحلیل‌های عرفی تکیه می‌کند و می‌گوید که اراده می‌تواند به‌خاطر مصلحتی که در خود آن است، تحقق یابد. امام خمینی (ره) معتقدند که این تحلیل عرفی کافی نیست و از نظر عقلی، این نظریه دچار اشکالات اساسی است.

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

[1] - توضیح ذلك انا كما نقول في قبال الاشعري بان الوجدان شاهد بان حركة اليد مثلا تصدر باختيار مَنَّا، و ليست كحركة المرتعش، كذلك نقول هاهنا بان الوجدان شاهد بان قصد بقاء العشرة متمشٍ هنا في المثال، و ما نرى من عدم تمشي القصد نحو الفعل الغير المقدور كالطيران فلاجل «ان الارادة علة لايجاد متعلقها» و لهذا قاصد العشرة يبقيه نفس قصده في ذلك المكان ما لم يحصل قاصر، فلهذا لا بد لها من متعلق مقدور. - و ايضا لو لا اختيارية الارادة كيف يصح الامر بها و قد وقع في الشريعة كما في النية المعتبرة في باب العبادات.

ثم لا يخفى انه لو لا اختيارية الارادة كان تعذيب العاصي من جهة بعده الناشئ من خبت ذاته كتعذيب الحمار من جهة كونه حمارا الذي هو قبيح بحكم العقل.

لا يقال: ينافي اختياريتها ان الكتاب و السنة قد وقع في غير موضع منهما التحذير عن العصيان الخارجي و الترغيب نحو الاطاعة الخارجية، و لم يقع في موضع منهما تحذير و ترغيب بالنسبة الى الارادة القلبية، بل ورد أن نية السوء لا تكتب.

لانا نقول: بل يمكن الاستشهاد من قولهم «عليهم السّلام» نية السوء لا تكتب أنها اختيارية، من جهة ورود هذه القضية في مقام المنة نعم حيث لا يمكن نفي القبح عن العصيان الخارجي رأسا فيلتزم في مورده باشدية القبح، لاجتماع الملاكين، و العفو المستفاد من قولهم «نية السوء لا تكتب» لا يشمل النية المقرونة بالعصيان، فيكون العقاب في مورده اشد كالقبح «منه، قدس سرّه».

[2] - عبدالكريم الحائري، درر الفوائد (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1418)، ج 2، 338.

[3] - محمد علی اراکی، أصول الفقه (قم: مؤسسه در راه حق، 1375)، ج 1، 380-382.

[4] - ضیاءالدین عراقی، بدائع الافکار في الأصول، هاشم آملی (نجف: المطبعة العلمية، 1370)، 207-8.

[5] - روح الله خمینی، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1385)، ج 1، 67.

[6] - روح الله خمینی، تنقيح الأصول، حسين تقوى اشتهااردی (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، 1376)، ج 1، 223.

منابع

- اراكي، محمد علي. أصول الفقه. 2 ج. قم: مؤسسه در راه حق، 1375.
- الحائري، عبدالكريم. درر الفوائد. 2 ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1418.
- خميني، روح الله. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية. 2 ج. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (س)، 1385.
- — — —. تنقيح الأصول. حسين تقوى اشتها ردى. 4 ج. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (س)، 1376.
- عراقى، ضياء الدين. بدائع الافكار في الأصول. هاشم آملی. نجف: المطبعة العلمية، 1370.