

متعلق شوق و اراده از منظر پاره‌ای از اصولیان^۱

علیرضا محمدی*

چکیده

دانشوران علم‌اصول در مسئله معروف تعلق امر به طابع یا افراد به تبیین متعلق شوق و اراده نیز پرداخته‌اند. معمولاً این بحث در علم‌اصول این‌گونه مطرح می‌شود که اراده و شوق آیا به طبیعت تعلق می‌گیرد یا به فرد. البته، تفسیرهای متفاوتی از طبیعت و فرد و نسبت میان آنها مطرح شده است. با این‌که مسئله یادشده در اساس مسئله‌ای فلسفی است، فیلسوفان مسلمان کمتر به آن پرداخته‌اند؛ اما اصولیان توجه جدی به آن داشته و دیدگاه‌های جالب توجه و متفاوتی در این باره مطرح کرده‌اند. نوشتار حاضر نخست به گزارش و بررسی برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های اصولیان در این باره می‌پردازد و در نهایت، دیدگاهی را در معرض نقد خوانندگان قرار می‌دهد که به نظر می‌رسد بر دیگر نظریه‌های مطرح شده در این نوشتار برتری دارد.

کلیدواژه‌ها

شوق، اراده، متعلق، معروض، وجود، ایجاد، طبیعت، فرد.



مقدمه

یکی از مباحث مطرح در علم اصول، تعیین متعلق امر است. برای مثال، وقتی پدری به فرزندش امر می‌کند که «درس بخوان»، این بحث اصولی مشخص می‌کند که به‌طور دقیق به چه چیزی امر شده است: به طبیعت درس خواندن، به افراد خارجی آن و یا به چیز دیگری. درباره‌ی این که منظور از طبیعت و فرد چیست و چه نسبتی با یکدیگر دارند، در همین نوشتار به تفصیل سخن خواهیم گفت.

شاید این بحث در ابتدا برای یک دانش‌پژوه فلسفه، بحث چندان مهمی به نظر نیاید، اما باید توجه داشت که دانشوران علم اصول، شوق و اراده را جزء مبادی و مقدمات امر می‌دانند^۲ و گستره‌ی بحث را به بررسی حقیقت متعلق شوق و اراده نیز کشانده‌اند، با عنایت به این مطلب، این بحث در نظر پژوهشگر فلسفه نیز جایگاه خویش را باز می‌یابد.

برای روشن‌تر شدن موضوع این بحث در علم اصول، شایسته است به تقسیمی از اراده که در دانش اصول مطرح است، توجه کنیم. در این تقسیم، اراده به دو گونه‌ی تکوینی و تشریحی دسته‌بندی می‌شود. تفاوت این دو در این است که اراده‌ی تکوینی به فعل خود انسان تعلق می‌گیرد، ولی متعلق اراده‌ی تشریحی فعل دیگری است. البته، آنچه در علم اصول از مبادی امر شمرده می‌شود، شوق و اراده‌ی امر است که به فعل مأمور تعلق می‌گیرد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که موضوع اصلی این بحث اصولی، متعلق اراده‌ی تشریحی و شوقی است که به فعل غیر تعلق می‌گیرد؛ اما با تعقیب بحث و بررسی ادله، تردیدی باقی نمی‌ماند که گستره‌ی بحث شامل شوق و اراده‌ی تکوینی نیز می‌شود؛ چنان‌که بی‌تردید شامل متعلق بغض و کراهت نیز می‌شود. شاهد این ادعا تصریحی است که در کلام برخی از اصولیان درباره‌ی این شمول وجود دارد (شاهرودی ۱۴۱۷ ه.ق، ج ۲، ۳۹۸) و (عراقی ۱۴۰۵ ه.ق، ج ۱-۲، ۳۸۱).

در این نوشتار، سعی شده است تا مباحثی مطرح شود که صرفاً به تحلیل حقیقت متعلق شوق و اراده می‌پردازد و تا جایی که ممکن است از طرح مباحث اختصاصی متعلق امر پرهیز شده است؛ چرا که پی‌گیری آن مستلزم طرح مباحث دیگری مانند بحث از حقیقت امر است که خود، مجالش بیش از این مقاله می‌طلبد.

۳



عراقی



دانشمندان اصولی آرای متفاوتی را در مورد متعلق شوق و اراده برگزیده‌اند، در برخی موارد نیز با این که دیدگاه‌هایشان تفاوتی با هم ندارند، ادله‌ی ایشان متفاوت است. در این نوشتار مجال طرح همه‌ی این نظریه‌ها وجود ندارد، اما سعی شده است تا نظریه‌هایی که از جهت علمی، اهمیت بیشتری دارند، مطرح شوند و در حد توان ناچیز نگارنده در بوتۀ نقد قرار گیرند. با این حال، باید اعتراف کرد در میان آرای مطرح‌نشده نیز نظریه‌های مهمی^۳ وجود دارد که شاید بیش از برخی نظریه‌های مطرح شده، قابل دفاع به نظر آید. بنابراین از نظر نگارنده، نظریه‌ی نهایی طرح شده در این نوشتار، تنها بر دیگر آرای مطرح شده برتری دارد نه بر همه‌ی نظریه‌ها.

نظریه‌ی اول

پیش از طرح این نظریه که متعلق به آخوند خراسانی است، توضیح مقدمه‌ای ضروری به نظر می‌رسد: در عبارات این دانشمند اصولی هیچ سخنی از اراده و شوق نیامده است و بحث تنها به تعیین متعلق طلب اختصاص یافته است. اما شایان توجه است که در دیدگاه ایشان میان طلب و اراده نه در مفهومان و نه در واقعیت خارجی آن دو هیچ مغایرتی وجود ندارد، بلکه ایشان در کتاب خود این دیدگاه را به بیشتر عالمان شیعی و همه‌ی معتزلیان نسبت داده است (خراسانی ۱۴۰۹ ه.ق، ۶۵).

همچنین نباید این نکته را از نظر دور داشت که اراده در نظر ایشان و بسیاری از دانشوران اصول و فلسفه شوق شدیدی است که موجب حرکت عضلات می‌باشد.^۴ بنابراین، اگر تحلیلی را که این اندیشمندان درباره‌ی متعلق طلب ارائه کرده‌اند، تحلیل متعلق اراده و شوق تلقی کنیم و این تحلیل را به آنها نسبت دهیم، نسبت نادرستی نداده‌ایم.

مرحوم آخوند خراسانی در اثر معروف اصولی خود، در این بحث دو ادعا را مطرح می‌کند: نخست این که طلب و اراده و شوق به طبیعت تعلق گرفته است، نه به فرد؛ به این معنا که همه‌ی مشخصات و عوارضی که دخیل در تعلق شوق و اراده نبوده‌اند و تنها موجب تشخص و فردیت فرد می‌شوند، از دامنه‌ی متعلق خارج‌اند. نتیجه‌ی این سخن این است که اگر به

فرض محال، طبیعت بدون همه این عوارض و مشخصات، موجود شود مطلوب، مشتاق‌الیه و غرض انسان حاصل شده است. برای مثال، انسانی را در نظر بگیرید که شوق به نوشیدن آب خنک دارد، خصوصیت ایستاده‌بودن یا نشسته‌بودن این شخص در حال نوشیدن آب و دیگر ویژگی‌هایی که تنها موجب تشخص و فردیت فرد خاصی از آب خوردن‌اند، از حیثه متعلق شوقش خارج‌اند؛ بلکه، خصوصیت خنک بودن آب، داخل در متعلق شوق است. وجدانی‌بودن این مطلب، تنها دلیل ایشان بر این ادعا است.

ادعای دوم ایشان این است که طلب و اراده نه به خود طبیعت، بلکه به وجود آن تعلق می‌گیرد. دلیل ایشان بر این ادعا، یکی از قضایای معروف فلسفی است. این قضیه در بسیاری از مباحث فلسفی به صورت اصل مسلم، مورد استناد قرار می‌گیرد و تعبیر رایج آن چنین است: «الماهیه من حیث هی لیست ألأ هی لا موجوده ولا غیر موجوده لامطلوبه ولا غیر مطلوبه». گویا تلقی ایشان از این قضیه این است که ماهیت بدون انضمام چیزی خارج از ماهیت به آن، نه می‌تواند موجود شود و نه مطلوب و مراد، و نه متصف به هیچ وصفی دیگر. توضیح بیشتر درباره این قضیه و صحت و سقم آن، در ایرادات این نظریه خواهد آمد.

باری، ایشان از استحاله تعلق طلب به طبیعت، بدون ضمیمه چیزی به آن، نتیجه می‌گیرند که طلب و اراده و شوق به وجود طبیعت تعلق می‌گیرد. اما به محض این که پای وجود در متعلق امر به میان می‌آید، مشکل جدیدی نیز پا به عرصه می‌گذارد که مرحوم آخوند در صدد حل آن بر آمده است. از این مشکل، به «محدور طلب حاصل» تعبیر می‌شود. تقریب رایج مشکل یادشده این گونه است: اگر چیزی در عالم خارج موجود باشد، اراده و طلب آن لغو خواهد بود. اما از آنجا که بحث ما در تحلیل متعلق اراده است، شاید بهتر باشد این مشکل را این گونه طرح کنیم که در نفس انسان آگاه و ملتفت به وجود شیء در عالم خارج، اراده و طلبی نسبت به وجود آن شیء شکل نمی‌گیرد.^۵

در هر صورت راه‌حلی که مرحوم آخوند برای این مشکل (محدور طلب حاصل) ارائه می‌دهد، این است که طلب را متعلق به ایجاد طبیعت بدانیم نه به وجود آن. (خراسانی

۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۳۹-۱۴۰)





ایرادات نظریه اول

ایراد اول: این ایراد که از سوی محقق اصفهانی مطرح شده است، ادعای اول آخوند خراسانی را مورد مناقشه قرار می‌دهد. برای توضیح این ایراد نخست باید نسبت میان طبیعت و افراد آن، از دیدگاه اصولیان و فیلسوفان مسلمان - که محقق اصفهانی خود از مفاخر این دو علم است - تبیین شود.

بیشتر فیلسوفان مسلمان و به تبع آنان اصولیان پذیرفته‌اند که نسبت میان طبیعت و افراد آن، نسبت میان آباء و ابناء است. در نقطه مقابل این ادعا، فردی که ابن‌سینا از او به رَجُل همدانی یاد می‌کند، معتقد است که نسبت میان طبیعت و افراد نسبت میان آب و واحد به ابناء است. نسبت میان آباء و ابناء را در ضمن مثالی، می‌توان این گونه توضیح داد که در عالم خارج اشیاء گوناگونی وجود دارند که بر هر یک از آنها، هم مفهوم «انسان» صادق است و هم مفهوم «وجود». قائلان به اصالت وجود، این اشیاء خارجی را ما بآزای حقیقی مفهوم وجود و ما بآزای مجازی مفهوم انسان می‌دانند. به عکس، طرفداران اصالت ماهیت، این اشیاء خارجی را ما بآزای مجازی مفهوم وجود و ما بآزای حقیقی مفهوم انسان می‌دانند. بنابراین، در آزای هر شیء خارجی که انسان بر او صادق است یک ما بآزای حقیقی (بنا بر اصالت ماهیت) و یا مجازی (بنابر اصالت وجود) برای مفهوم انسان موجود است که با تعدد و تکثر افراد خارجی، این ما بآزاهای کثرت یافته و متعدد می‌شوند. این تعدد به گونه‌ای است که اگر ما بآزایی که در ضمن این فرد است را از همه عوارض و مشخصات آن تجرید کنیم، غیر از ما بآزای دیگری است که در ضمن فرد دیگر موجود است و برای تحقق تغایر میان یکی از ما بآزاهای دیگری، نیازی به ضمیمه کردن چیز دیگری نیست؛ هر چند برای اشاره به هر یک از آنها به ناچار باید مفهوم دیگری را به مفهوم انسان پیوست کرد.

برای توضیح بیشتر به این مثال دقت کنید: دو فرد از انسان را در نظر بگیرید که یکی سیاه‌پوست و دیگری سفیدپوست است. اگر نسبت میان طبیعت و افراد آن، نسبت میان آباء و ابناء باشد، دو ما بآزای متغایر برای مفهوم انسان موجود است. تعدد و تغایر میان این دو، با ضمیمه شدن چیز دیگری حاصل نمی‌شود؛ زیرا با فرض پذیرش نسبت آباء و ابناء، مفهوم انسان خود دارای ما بآزاهای متعدد است نه این که با ضمیمه کردن مفهوم سفیدپوست و

سیاه‌پوست، این تعدد حاصل شود؛ اما این مطلب منافاتی ندارد با این که برای اشاره به هر یک از این مایزاه‌ها، ناچاریم مفهوم دیگری را به مفهوم انسان ضمیمه کنیم؛ مثل این که بگوییم: «انسان سفیدپوست» تا به یکی از این دو اشاره کنیم. از این حقیقت در فلسفه با این گزاره تعبیر می‌کنند: نسبت میان طبیعت و افراد، نسبت میان آباء و ابناء است، نه نسبت میان آب واحد و ابناء. نتیجه این تحلیل از نسبت میان طبیعت و افراد آن، این است که خصوصیات و عوارض شخصی، دخالتی در تعدد و تکثر ما بیازاه‌های مفهوم انسان ندارد. روشن است که اگر نسبت میان طبیعت و افراد آن را نسبت میان آب واحد و ابناء بدانیم، باید بپذیریم که با وجود تعدد افراد خارجی انسان، بیش از یک ما بیازاه برای مفهوم انسان، در عالم خارج موجود نیست.

اینک به بیان ایراد محقق اصفهانی می‌پردازیم. ایشان اصل ادعای اول آخوند خراسانی و وجدانی بودن آن را نفی نمی‌کند؛ اما میان پذیرش این ادعا و اعتقاد به تعلق طلب و اراده به افراد، منافاتی نمی‌بیند. دلیل عدم منافات این است که از نظر ایشان تعلق طلب به افراد، بر خلاف نظر آخوند، به معنای تعلق آن به خصوصیات و عوارض شخصی نیست؛ بلکه به معنای تعلق طلب به ما بیازاه‌های متعدد مفهوم طبیعت است و با توجه به مقدمه‌ای که گذشت، روشن شد که این ما بیازاه‌ها، بدون دخالت عوارض و مشخصات نیز، با یکدیگر مغایر و متعددند. بنابراین، منافاتی ندارد که خروج مشخصات و عوارض شخصی را از حیطه متعلق شوق، به عنوان امری وجدانی بپذیریم و در همین حال، متعلق شوق را نیز افراد متعدد طبیعت بدانیم.

ایراد دوم: در این ایراد، ادعای دوم آخوند خراسانی مورد مناقشه قرار می‌گیرد. به بیان دیگر این ایراد، اشکال به برداشتی است که ایشان از قضیه «الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا موجودة ولا غیر موجودة لا مطلوبة ولا غیر مطلوبة» دارد. چنان که در توضیح ادعای دوم آخوند گذشت، گویا تلقی ایشان از این قضیه این است که ماهیت بدون انضمام چیزی خارج از ماهیت به آن، متصف به هیچ وصفی نمی‌شود، پس نمی‌تواند مطلوب و مراد باشد. این برداشت، افزون بر این که خود، مطلب درستی نیست، فیلسوفان مسلمان نیز از قضیه یادشده این مطلب را اراده نکرده‌اند؛ بلکه مقصود ایشان این است که ماهیت در درون ذات





خود، تنها ماهیت و اجزای آن را داراست و نه مشتمل بر وجود است و نه مشتمل بر عدم آن. هم چنان که نه مشتمل بر طلب است و نه مشتمل بر نقیض آن. نتیجه حقیقت یادشده، این است که ماهیت به اقتضای ذات خود مستدعی وجود داشتن و یا معدوم بودن نیست؛ زیرا نه وجود، مقوم ذات اوست و نه عدم. چنان که مستدعی مطلوب بودن و یا مطلوب نبودن نیز نیست؛ حقیقتی که فیلسوفان از آن، به تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم، تعبیر می کنند. و پر واضح است که هیچ منافاتی میان خالی بودن ذات ماهیت از طلب و در نتیجه، عدم اقتضای مطلوب بودن به لحاظ ذات آن از یک سو، و میان تعلق طلب به ماهیت به خاطر اقتضای علتی خارج از ذات ماهیت از سوی دیگر، وجود ندارد.^۶

البته، تذکر این نکته در این جا مناسب به نظر می رسد که در بحث اعتبارات ماهیت نیز - که هم در فلسفه مطرح است و هم بخش مهمی از مبحث مطلق و مقید علم اصول را به خود اختصاص داده است - گزاره ای مطرح است که به علت شباهت زیاد مفاد آن با مفاد قضیه فوق، زمینه برای خلط میان این دو نیز فراهم است. به نظر می رسد محقق عراقی به چنین خلطی دچار شده است. گزاره یادشده این است: «الماهیه اذا قصر النظر علی ذاتها وذاتیاتها فلا یمكن الحکم علیها بشیء خارج عن ذاتها». این گزاره بیان می دارد که هرگاه لحاظ انسان منحصر در ذات و ذاتیات ماهیت باشد، نمی تواند حکم به اتصاف آن به وصفی کند که خارج از ذات و ذاتیات ماهیت است. بنابراین، تا وقتی طلب را که خارج از ذات ماهیت است لحاظ نکند، نمی تواند حکم کند که ماهیت مطلوب است. اما این مطلب نیز منافاتی با تعلق طلب به ذات ماهیت ندارد؛ هر چند طالب تنها ذات ماهیت را لحاظ کرده باشد. توضیح بیشتر درباره این مطلب، در نقد نظریه محقق عراقی خواهد آمد.

ایراد سوم: این ایراد نیز از سوی محقق اصفهانی (اصفهانی ۱۴۱۴ هـ.ق، ج ۲، ۲۶۱)^۷ مطرح شده است و ناظر به راه حلی است که آخوند خراسانی (ره) برای برطرف ساختن محذور «طلب حاصل» ارائه داده است. همان گونه که در توضیح این نظریه گذشت، ایشان برای حل این مشکل، ایده تعلق طلب به ایجاد طبیعت را مطرح کرده است. برای قضاوت درباره کامیابی این راه حل، باید نخست به این پرسش پاسخ داد که آیا ایجاد و وجود دو امر مختلف و مغایر با یک دیگراند؟ جواب محقق اصفهانی به این پرسش منفی است. ایجاد و

وجود در نظر ایشان دو مفهومی هستند که از یک حقیقت خارجی حکایت می‌کنند و اختلاف آنها اعتباری است. اعتباری بودن این اختلاف به این معناست که در جهان خارج، تنها یک حقیقت عینی وجود دارد؛ ولی انسان در هنگام تعبیر از این حقیقت واحد، گاه به وجود تعبیر می‌کند و گاه به ایجاد. این اختلاف تعبیر به اختلاف در لحاظ و اعتبار تعبیر کننده، و به بیان دیگر اختلاف در زاویه دید او باز می‌گردد. گاهی توجه ما به این حقیقت واحد، همراه با لحاظ صدور آن از علت است؛ در فرض وجود چنین لحاظ و اعتباری از این حقیقت به «ایجاد» تعبیر می‌کنیم و گاهی توجه مان به این حقیقت، بدون لحاظ فوق می‌باشد که در این حال از او به «وجود» تعبیر می‌کنیم. با این تبیین از دو مفهوم ایجاد و وجود، به روشنی درمی‌یابیم که بازگرداندن «طلب وجود» به «طلب ایجاد»، راه حل مناسبی برای رهایی از محذور طلب حاصل نخواهد بود.

۹



تعبیر

متعلق شوق و اراده از منظر پاره‌ای از اصولیان

البته این ادعا که وجود و ایجاد دو تعبیر برای یک حقیقت هستند، دور از ارتکاز به نظر می‌رسد چرا که ایجاد، معنایی حدثی دارد و فعلی است که موجد انجام می‌دهد، در حالی که وجود، ذاتی است که ثمره و نتیجه این فعل است. به دیگر بیان، می‌توان گفت که وقتی نسبت و رابطه میان وجود و علت آن را در نظر می‌گیریم، ممکن است از این رابطه به «ایجاد» تعبیر کنیم؛ ولی این که از وجود متناسب و مربوط به علت، به «ایجاد» تعبیر شود دور از ذهن به نظر می‌رسد؛ هر چند قید انتساب و ارتباط به علت، در حین تعبیر لحاظ شود.

اما باید اذعان کرد که این دوری از ارتکاز در مورد وجودهایی که از قبیل فعل هستند مطرح نمی‌شود. برای مثال، فعل راه رفتن را در نظر بگیرید. روشن است که ارتکاز به راحتی می‌پذیرد که ایجاد راه رفتن که معنایی حدثی دارد و از علت آن یعنی انسان رونده صادر می‌شود، عین وجود خارجی‌ای باشد که نتیجه این ایجاد است. نکته پذیرش ارتکاز این است که در این موارد، وجود خارجی که نتیجه فرآیند ایجاد است خود از قبیل حدث و فعل است. اما در مورد ذوات خارجی که معنای حدثی ندارند مانند وجود درخت، انسان، دیوار و... این استبعاد به قوت خود باقی است. البته، روشن است که این استبعاد در مورد وجود به معنای حدثی آن یعنی موجود شدن، نمی‌تواند مطرح شود.



شایان توجه است که در حکمت متعالیه دربارهٔ حقیقت وجود معلولی تبیینی ارائه شده است که می‌توان گفت با پذیرش آن، وحدت حقیقی ایجاد و وجود، ادعایی کاملاً توجیه پذیر به نظر می‌رسد؛ زیرا در این تبیین، وجود معلول به اصطلاح عین الربط به علت است به این معنا که در اساس، وجود معلول چیزی جز همین ارتباط به علت نیست و چنان که گفتیم ارتکاز هیچ ابایی از پذیرش این مطلب ندارد که از نسبت و ربط میان وجود و علت آن، تعبیر به ایجاد کنیم. نتیجه این که پذیرش وحدت حقیقی ایجاد و وجود و تغایر اعتباری آنها به معنایی که گذشت، با حفظ مبانی فلسفهٔ مشاء و عدم پذیرش مبنای حکمت متعالیه در تبیین وجود معلول امکان پذیر نیست.

روشن است که این اشکال محقق اصفهانی، بر تبیینی که از دو مفهوم ایجاد و وجود ارائه شده است، مبتنی است. به ظاهر، مستند این تبیین «وجدان» است و استدلالی در کلام ایشان بر آن دیده نمی‌شود؛ اما به نظر می‌رسد برهانی نیز به نفع این تبیین می‌توان طرح کرد. برهان از این قرار است که اگر ایجاد، حقیقتی غیر از وجود داشته باشد، لازمهٔ آن وقوع تسلسل است. توضیح این که اگر ایجاد، حقیقتی غیر از وجود داشته باشد، به ناگزیر علت باید دو حقیقت را ایجاد کند: یکی حقیقت وجود معلول و دیگری حقیقت ایجاد این معلول. این سخن در مورد ایجاد همین حقیقت دوم نیز صادق است؛ یعنی علتی که می‌خواهد این حقیقت دوم را ایجاد کند نیز، باید دو حقیقت را ایجاد کند: هم وجود و هم ایجاد آن را. و باز نسبت به این حقیقت اخیر، می‌توان این سخن را تکرار نمود و این چنین به تسلسل می‌انجامد. به این ترتیب روشن می‌شود که اگر ایجاد و وجود دو حقیقت متفاوت باشند، به وجود آمدن هر معلولی، مستلزم ایجاد بی‌نهایت وجود است. از طرفی اگر حقیقت ایجاد را با این بیان که باید اول معلول را ایجاد کرد تا آن معلول وجود پیدا کند، مقدم بر حقیقت وجود و علت آن بدانیم، می‌توان نتیجهٔ تسلسل پیش گفته را به تعبیر دقیق تری این گونه بیان کرد که: به وجود آمدن هر معلولی متوقف بر ایجاد بی‌نهایت وجود است. برای استحالهٔ این نحو از تسلسل که به «تسلسل در سلسلهٔ علل» معروف است؛ تقریب‌های متعددی ذکر شده است که برای دور نشدن از موضوع این نوشتار، از بیان آنها صرف نظر می‌کنیم.

این تسلسل صرف نظر از استحاله آن، لوازمی دارد که دست کم در فلسفه اسلامی، نمی توان به آن ملتزم شد از جمله این که هیچ وجودی را نمی توان اولین معلول عالم هستی قلمداد کرد؛ تالی فاسدی که اگر از آن به استحاله تحقق صادر اول تعبیر کنیم، به ادبیات فلسفه اسلامی نزدیک تر شده ایم. در توضیح این تالی فاسد تذکر همین نکته کافی است که هر ممکن الوجودی را که صادر اول فرض کنیم ایجاد دارد که مقدم بر آن و یا دست کم همراه با آن است و آن ایجاد نیز همین طور. پس هیچ کدام از وجودات عالم را نمی توان صادر اول به حساب آورد.

یکی دیگر از این لوازم، صدور کثیر از واحد و به تعبیر دیگر، انتقاض قاعده (الواحد لا یصدر منه الا الواحد) است. توضیح این که اگر ایجاد حقیقی غیر از وجود داشته باشد، باید در فرایند اولین ایجاد عالم هستی که توسط واجب الوجود صورت می گیرد، دو حقیقت محقق شود: یکی حقیقت وجود معلول، و دیگری حقیقت ایجاد آن و این به معنای صدور کثیر از واحد است.^۸ این در حالی است که اگر قاعده (الواحد لا یصدر منه الا الواحد) تنها یک مصداق داشته باشد، آن مصداق همین صدور اولین موجود از واجب الوجود است. پس نمی توان ایجاد صادر اول را از قاعده الواحد استثناء نمود (مصباح یزدی ۱۴۰۵ ه.ق، ۲۴۲).

البته، باید به این نکته اعتراف کرد که این تسلسل فقط در صورتی لازم می آید که قائل به تعدد ایجاد و وجود، این دو را از امور اصیل و حقیقی بدانند؛ یعنی هر دو مفهوم ایجاد و وجود، در نظر وی دارای ما بآزاء خارجی باشند. اما اگر این قائل یکی از این دو را غیر اصیل و فاقد ما بآزاء خارجی بدانند، تسلسلی رخ نخواهد داد؛ زیرا امر غیراصیلی که بهره ای از وجود خارجی ندارد، نه می تواند متوقف بر چیزی باشد و نه چیز دیگری می تواند متوقف بر او باشد؛ چه این که علیت و تأثیر و توقف از شؤون امور متأصل و موجود در عالم خارج است.^۹

نظریه دوم

این نظریه که از سوی محقق عراقی مطرح شده است، مورد پذیرش عده دیگری از اصولیان نیز واقع شده است.^{۱۰} محقق عراقی قبل از بیان مدعای خود، دو مقدمه را ذکر کرده است؛





این مقدمات را می‌توان مقدمات فرایند شکل‌گیری شوق و اراده در انسان، دانست و همین امر ذکر این دو مقدمه را ضروری می‌کند.

مقدمه اول: انسان تا چیزی را تصور نکند و در نظر نیاورد، نمی‌تواند شوق و اراده‌ای نسبت به آن پیدا کند. پس شکل‌گیری هر شوق و اراده‌ای در نفس انسان، متوقف بر تصور و لحاظ متعلق آن است.

مقدمه دوم: هر طبیعتی به سه‌گونه قابل لحاظ و تصور است.

گونه اول لحاظ طبیعت، این چنین است که طبیعت را با این توجه که شیئی موجود در ذهن است، مورد لحاظ و تصور قرار دهیم. روشن است که طبیعت در هنگام لحاظ، وجود ذهنی پیدا می‌کند و موطن آن ذهن خواهد بود.

گونه دوم لحاظ طبیعت، به این شکل است که تنها خود طبیعت را لحاظ کنیم، بدون این که هیچ چیز دیگری غیر از آن را مورد توجه و لحاظ قرار دهیم. باید توجه داشت که در این نوع از لحاظ طبیعت، افراد آن و حتی وجود ذهنی طبیعت در هنگام لحاظ، مورد توجه و لحاظ قرار نمی‌گیرند. در عبارات محقق عراقی از این نوع لحاظ به «لحاظ الطبیعة بما هی شیئی فی حد ذاتها» تعبیر شده است.

گونه سوم لحاظ طبیعت که شاید بتوان گفت که در واقع، نوعی عدم لحاظ طبیعت و عدم تصور آن است، در اصطلاح اصول و فلسفه به «لحاظ مرآتی و فنایی» معروف است. در این نوع لحاظ، طبیعت ابزاری است برای لحاظ و تصور افراد آن، درست همانند آینه که وسیله‌ای است برای دیدن اشیای دیگر. وقتی انسان برای دیدن چیزی به آینه می‌نگرد، از خود آینه غافل است و شاید بتوان گفت این شخص به آینه نمی‌نگرد؛ بلکه تنها به اشیاء منقوش در آن می‌نگرد. این سخن اگر در مورد نگریستن مجاز باشد، در مورد توجه و لحاظ، حقیقت است و یا دست کم به حقیقت نزدیک‌تر است؛ یعنی با جرأت بیشتری می‌توان گفت بیننده آینه، هیچ توجهی به خود آینه نمی‌کند و تمام توجه او به صورت درون آینه است. طبیعت نیز در این نوع لحاظ، نقش آینه‌ای را ایفا می‌کند که نمایان‌گر افراد است، به این معنا که طبیعت به گونه‌ای ملحوظ است که هیچ توجهی به خودش نداریم و تمام توجهمان به

افراد و مصادیق آن است. در این نوع لحاظ، در اصطلاح، افراد به شکل استقلالی لحاظ شده‌اند و خود طبیعت به شکل آلی لحاظ شده است.

محقق عراقی در تبیین این نوع از لحاظ، به نکته‌ای اشاره دارد که توضیح آن مشکل می‌نماید. این نکته تفاوت میان لحاظ تصویری یا به تعبیر دیگر ایشان، نظر تصویری و نظر تصدیقی است. مناسب است در این جا عین عبارت ایشان را نقل کنیم:

ومنها لحاظها بما هی خارجیه بحيث لا یلتفت إلی مغایرتها واثنیبتها مع الخارج ولا یری فی هذا اللحاظ التصوری الا کونها عین الخارج و متحدة معه بحيث لو سئل بأنه أی شیء تری فی هذا اللحاظ یقول بأنه ما أری الا الخارج وان کان بالنظر التصدیقی یقطع بخلافه فیری کونها غیر موجودة فی الخارج (عراقی ۱۴۰۵هـ.ق، ج ۱-۲، ۳۸۰).

این عبارت بیان می‌دارد: یکی دیگر از انواع لحاظ طبیعت این است که طبیعت را با این قید که موجودی خارجی است لحاظ کنیم. یعنی با این که جایگاه واقعی طبیعت در ذهن است و مغایر با خارج است، اما آن را همراه با غفلت از وجود ذهنی آن مورد لحاظ قرار دهیم، به گونه‌ای که در این لحاظ تصویری هیچ التفاتی به مغایرت و دوگانگی آن با خارج نداشته باشیم و فقط وجود خارجی آن را ببینیم. این لحاظ به گونه‌ای است که اگر از شخص لحاظ‌کننده سؤال شود که در این نوع از لحاظ چه چیزی را می‌بینی؟ جواب خواهد داد که من در این نظر تصویری هیچ چیزی غیر از خارج را نمی‌بینم. اما این مطلب منافاتی ندارد با این که همین شخص در نظر تصدیقی یقین دارد به خلاف این مطلب. یعنی می‌داند که طبیعت لحاظ‌شده در خارج موجود نیست.

چنان که گذشت، نوع سوم از لحاظ طبیعت به گونه‌ای است که انسان خود طبیعت را نمی‌بیند و فقط افرادش را می‌بیند. از این مطلب در کلام محقق عراقی، این گونه تعبیر شده است: انسان به لحاظ تصویری مغایرت و دوگانگی میان طبیعت و افراد خارجی آن نمی‌بیند، هر چند به نظر تصدیقی، یقین به خلاف این مطلب دارد و به تفاوت و مغایرت میان طبیعت و افراد خارجی آن، کاملاً آگاه است. یعنی می‌داند که طبیعت در هنگام لحاظ، امری ذهنی است و





فرد آن، وجود خارجی دارد و هیچ‌گاه امر ذهنی نمی‌تواند با وجود خارجی متحد باشد. برای توضیح کلام محقق عراقی تذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد: اولاً؛ لحاظ، چیزی غیر از تصور نیست و اگر می‌گوییم طبیعت به سه‌گونه لحاظ می‌شود، به این معنا است که طبیعت به سه‌گونه تصور می‌شود. بنابراین تقسیم لحاظ به لحاظ تصویری و تصدیقی، تقسیم صحیحی نیست؛ چنان‌که تقیید لحاظ به قید «تصوری»، معنای صحیحی به جز تأکید ندارد.

ثانیاً؛ همچنین یقین به تفاوت و مغایرت میان طبیعت و فرد خارجی آن- که محقق عراقی از آن به «نظر تصدیقی» یاد کرده است- حکم و تصدیقی است که خود نیاز به دو تصور دارد: تصور طبیعت، و تصور فرد خارجی آن. باید توجه داشت که این تصور طبیعت که به تعبیر دیگر نوعی لحاظ طبیعت است، قطعاً به‌گونه سوم از گونه‌های لحاظ طبیعت، نیست؛ زیرا در آن‌گونه از لحاظ، خود طبیعت دیده نمی‌شود؛ بلکه فقط فرد خارجی آن دیده می‌شود. این در حالی است که حکم و تصدیق دو طرف دارد. پس باید در این حکم، هم فرد خارجی دیده شود و هم خود طبیعت. روشن است که دیدن فرد به‌تنهایی، هیچ حکم و تصدیقی را امکان‌پذیر نخواهد کرد. اگر بخواهیم یکی از انواع سه‌گانه لحاظ را که در کلام محقق عراقی آمده است، به طبیعت لحاظ‌شده در این حکم و تصدیق نسبت دهیم، به نظر می‌رسد گونه اول از لحاظ‌های سه‌گانه، به این انتساب سزاوارتر باشد؛ زیرا چنان‌که در کلمات محقق عراقی آمد، علت تصدیق به مغایرت طبیعت و فرد آن، توجه به این حقیقت است که طبیعت در هنگام لحاظ امری ذهنی است و وجود ذهنی دارد؛ در حالی که فرد آن وجودی است خارجی و هیچ‌گاه وجود ذهنی نمی‌تواند با وجود خارجی متحد باشد.^{۱۱} نتیجه این که در این تصدیق، طبیعت با توجه کامل به وجود ذهنی آن، مورد لحاظ قرار گرفته است. پس می‌توان گفت طبیعت در این تصدیق به‌گونه اول از انواع سه‌گانه، لحاظ شده است. بعد از توضیح این دو مقدمه به تبیین نظریه محقق عراقی می‌پردازیم. در دیدگاه ایشان طبیعتی که به‌گونه اول لحاظ شده باشد، نمی‌تواند متعلق شوق و اراده شود؛ زیرا طبیعت در این لحاظ، موطنی غیر از ذهن ندارد و امر ذهنی از آن‌جا که هیچ نفع و ضرری به انسان نمی‌رساند، قهراً مورد شوق و اراده او نیز قرار نمی‌گیرد. همچنان‌که به نظر ایشان، طبیعتی که

به گونهٔ دوم لحاظ شده است نیز نمی‌تواند متعلق شوق و اراده واقع شود؛ زیرا چنان که در مقدمهٔ دوم ذکر شد در این نوع لحاظ فقط خود ماهیت مورد لحاظ قرار می‌گیرد و هیچ امری که خارج از ذات ماهیت باشد، لحاظ نمی‌شود. طبیعت در این لحاظ، همان چیزی است که در فلسفه از آن به «الطبیعة من حیث هی هی» تعبیر می‌شود و در جای خود ثابت شده است، برای طبیعتی که این گونه لحاظ شده باشد، تنها حکمی که امکان‌پذیر است، این همانی طبیعت، با خود او است نه هیچ حکمی دیگر؛ حقیقتی که در اصطلاح فلسفه از آن این گونه تعبیر می‌شود: «الطبیعة من حیث هی لیست الا هی».

بنابراین، طبیعتی که به گونهٔ دوم لحاظ شده باشد نیز، نه می‌تواند دارای مصلحت باشد و نه مطلوب و مراد. پس، اگر قرار باشد شوق و اراده به طبیعت تعلق گیرد به یقین به طبیعتی تعلق می‌گیرد که به گونهٔ سوم مورد لحاظ قرار گرفته است؛ یعنی طبیعتی که هیچ توجهی به خود او نداریم و به بیان دیگر خود او را نمی‌بینیم؛ بلکه از آینهٔ او تنها افراد و مصادیقش را می‌بینیم.

۱۵



عراقی

متعلق شوق و اراده از منظر پاره‌ای از اصولیان

محقق عراقی با استفاده از این بیان، نزاع معروفی را که دربارهٔ تعلق اوامر به طبایع یا افراد، میان اصولیان در گرفته است، این گونه تفسیر می‌کند که عده‌ای از اصولیان معتقداند که امر و طلب به طبیعتی که به گونهٔ سوم لحاظ شده است، تعلق می‌گیرد و عده‌ای دیگر معتقدند که متعلق امر و طلب همان مصادیق و وجودات خارجی هستند، که منشأ انتزاع مفهوم طبیعت‌اند. سپس ایشان نظر اول را انتخاب کرده و بحث از متعلق امر را به متعلق شوق، اراده، محبت، علم، ظن و بلکه همهٔ کیفیات نفسانی، تعمیم می‌دهد. محقق عراقی در اثبات این ادعا^{۱۲} دو دلیل آورده است.

الف) برخی از موارد چیزی در خارج موجود نیست، ولی انسان گمان می‌کند چیزی در خارج وجود دارد و نسبت به آن شوق پیدا می‌کند. وجود شوق در این موارد، نمایان‌گر این حقیقت است که شوق نمی‌تواند به وجودات و مصادیق خارجی تعلق گیرد؛ زیرا در این موارد، خارجی وجود ندارد که بتواند متعلق شوق واقع شود.

ب) دلیل دوم محقق عراقی مربوط به مشکلی است که از تعلق طلب و اراده به وجود خارجی پدید می‌آید؛ یعنی همان چیزی که در بیان نظریه اول از آن به «طلب حاصل» تعبیر



شده بود؛ محذوری که آخوند خراسانی نیز به آن توجه داشت و برای رهایی از آن، ایده تعلق طلب به ایجاد را مطرح کرد. محقق عراقی این محذور را به عنوان دلیل بر استحاله تعلق طلب به مصداق و فرد خارجی و در نتیجه، اثبات تعلق آن به طبیعت مطرح کرده است؛ با افزودن این مطلب که ایده تعلق طلب به ایجاد را، راه حل موفقی برای رهایی از این محذور به شمار نمی آورد. (عراقی ۱۴۰۵ ه.ق، ج ۱-۲، ۳۸۰-۳۸۵)

پیش از بیان اشکالات نظریه، به ایرادی می پردازم که ممکن است به نظر خوانندگان محترم بر نظریه محقق عراقی وارد باشد. هر چند به اعتقاد نگارنده، این ایراد قابل جواب به نظر می رسد.

محقق عراقی به دو مشکل اساسی این بحث، توجه کامل داشته و در صدد حل این دو مشکل بر آمده است. مشکل اول این است که ممکن نیست طلب و اراده به وجود خارجی که مصداق طبیعت است، تعلق گیرد؛ چون طلب حاصل محال است. مشکل دوم این است که طبیعت هیچ مفسده و مصلحت و نفع و ضرری ندارد، بلکه تمام مصلحت و مفسده در وجود خارجی و مصادیق آن است. بنابراین، طبیعت نمی تواند متعلق شوق و اراده واقع شود. روشن است که محقق عراقی با نظریه تعلق امر به طبیعت، به آسانی بر مشکل اول که همان مشکل طلب حاصل است فائق آمده است؛ زیرا متعلق امر را وجود خارجی نمی داند. اما باید گفت راه حلی که این نظریه برای رهایی از مشکل دوم ارائه می دهد، راه حل مناسبی به نظر نمی رسد؛ زیرا درست است که انسان در نظر تصویری خود طبیعت را که به نظر محقق عراقی متعلق واقعی شوق است، نمی بیند و فقط مصادیق آن را که دارای مصلحت هستند، می بیند اما در همین هنگام که فقط مصادیق دیده می شوند و به تعبیر دیگر طبیعت با افراد مصادیق متحد دیده می شود، به اعتراف خود محقق عراقی، انسان به نظر تصدیقی یقین دارد که فرد و مصداق خارجی غیر از خود طبیعتی است که در ذهن موجود است و مصلحت در وجود خارجی فرد است نه در خود طبیعت ذهنی. اشکال اساسی نظریه محقق عراقی در این است که اگر انسان در هنگام تعلق شوق، این یقین را دارد، چگونه می تواند به طبیعت شوق پیدا کند و حال آن که می داند طبیعت مغایر با خارج بوده و هیچ مصلحت و مفسده ای ندارد. شاید پاسخ این پرسش و اشکال این باشد که وقتی انسان به وجود خارجی که مصداق

طبیعت است، توجه می‌کند این توجه دقیقاً همان لحاظ مرآتیی و فنائی و به تعبیری نوع سوم لحاظ طبیعت است و می‌توان گفت این توجه به مصداق و وجود خارجی و یا به تعبیری «لحاظ فنائی طبیعت» در حقیقت متشکل از دو نگاه است. در این لحاظ و توجه هم مصداق خارجی دیده می‌شود و هم خود طبیعت. نگاه انسان به طبیعت، نگاهی واقعی اما ناآگاهانه و همراه با غفلت است؛ به این معنا که در این لحاظ، انسان هیچ توجهی به این حقیقت ندارد که به واقع، طبیعت را می‌بیند نه فرد را؛ همان‌طور که وقتی در آینه شیئی را می‌بیند، هیچ توجهی به این حقیقت ندارد که در واقع، آینه را می‌بیند نه آن شیئی را.

با این توضیح درمی‌یابیم که وقتی طبیعت مورد نوع سوم از لحاظ واقع می‌شود، هرچند انسان به همین طبیعتی که دارای هیچ مصلحت و فایده‌ای نیست، شوق پیدا می‌کند. و به تعبیر دقیق‌تر هرچند انسان به همین وجود ذهنی طبیعت که دارای هیچ مصلحت و فایده‌ای نیست شوق پیدا می‌کند. و به اعتراف محقق عراقی، در هنگام تعلق شوق می‌داند که این وجود ذهنی مغایر با فرد خارجی است و فایده و مصلحتی ورای آن نیست، اما در هنگام تعلق شوق این وجود ذهنی طبیعت، دیده نمی‌شود و در نتیجه علم انسان به تهی‌بودن آن از هرگونه فایده و مصلحت مانع تعلق شوق به آن نمی‌شود.

با این بیان شاید بتوان گفت مشکل تعلق شوق به طبیعت موجود در ذهن، حل می‌شود، اما گرفتار مشکل بزرگ‌تری می‌شویم و آن این که چگونه درباره طبیعت ذهنی‌ای که اصلاً دیده نمی‌شود، این حکم را می‌کنیم که مغایر با فرد و تهی از مصلحت و فایده است.

به نظر می‌رسد همین تناقض آشکار میان غفلت از طبیعت موجود در ذهن از یک‌سو، و حکم به مغایرت آن با فرد خارجی از سوی دیگر، نشان‌گر این حقیقت است که موضوع این حکم و تصدیق به مغایرت نمی‌تواند همان طبیعت مورد غفلتی باشد که در ظرف فعلیت شوق و اراده متعلق شوق و اراده است. اما مشکل این است که پس از آن که انسان به خارج نظر می‌کند و طبیعتی که مورد غفلت است در ذهن موجود می‌شود، انسان می‌تواند با نظر ثانوی به همین طبیعت ذهنی توجه پیدا کرده و حکم کند به این که این طبیعت موجود در ذهن با وجود خارجی فرد - که دارای مصلحت و فایده است - مغایر است.

به نظر می‌رسد راه‌حل این مشکل این است که بعد از نظر ثانوی به طبیعت ذهنی مورد





غفلت- که در واقع، همان التفات و برطرف شدن غفلت از آن است- دیگر این طبیعت موجود در ذهن متعلق شوق و اراده نیست. علت واقعی زوال شوق از این طبیعت ذهنی، این است که بعد از نظر ثانوی، دیگر انسان با این طبیعت ذهنی به وجود خارجی که دارای مصلحت است، نمی‌نگرد؛ چه این که بر اساس نظریه محقق عراقی، شوق انسان به طبیعتی تعلق می‌گیرد که وسیله دیدن مصادیق خارجی آن است. اما باید توجه داشت که این مطلب منافاتی ندارد با این که اگر انسان در همین لحظه دوباره به وجود خارجی فرد نظر کند، باز طبیعت با وجود ذهنی دیگری به گونه‌ای که مورد غفلت است، در ذهن موجود می‌شود و شوق و اراده نیز به همین طبیعت ذهنی که مورد غفلت است، تعلق می‌گیرد؛ زیرا انسان با این وجود ذهنی طبیعت، به فرد خارجی آن که دارای مصلحت است، می‌نگرد. بدیهی است که وجودات ذهنی طبیعت همانند وجودات خارجی آن، با یکدیگر مغایر بوده و ارتفاع شوق از یکی از آنها، با تعلق شوق به دیگری منافاتی نخواهد داشت. با تکرار نظر ثانوی به این طبیعت، باز همین فرآیند تکرار می‌شود.

شاید به این بیان اشکال شود که انسان پس از این که دوباره به وجود خارجی فرد توجه کرد به حکم ارتکاز، شوق او به همان چیزی تعلق می‌گیرد که در ابتدا به آن شوق داشته است. در حالی که در این بیان بعد از توجه دوباره به وجود خارجی فرد، شوق انسان به امری غیر از متعلق ابتدایی شوق او، تعلق می‌گیرد. اما با اندکی تأمل در کلمات محقق عراقی، جواب این اشکال نیز روشن می‌شود. هر چند در این بیان بعد از توجه دوباره به فرد خارجی، متعلق واقعی شوق، وجودی ذهنی است که مغایر با متعلق شوق ابتدایی است، اما اساس این نظریه بر این امر استوار است که انسان در هنگام تعلق شوق، متعلق واقعی شوق را نمی‌بیند و از آن غافل است. بنابراین، ارتکازی بودن وحدت متعلق شوق، مشکلی برای این نظریه ایجاد نخواهد کرد. البته، چندان دور از ذهن نیست بپذیریم که شوق، به حکم ارتکاز، به فرد خارجی تعلق گرفته است و در هنگام تعلق شوق، به این فرد توجه داریم و از آن غافل نیستیم؛ چنان که برخی اصولیان نیز به این مطلب قائل شده‌اند (مؤمن قمی، ۱۴۱۹ ه.ق، ج ۱، ۳۸۶). اما فرض این است که ما نتوانسته‌ایم محذور تعلق شوق به خارج را که همان مشکل طلب حاصل است، دفع کنیم و دست از این ارتکاز برداشته‌ایم.

باید توجه داشت که لازمه این بیان این نیست که طبیعتی را که به صورت مرآتی و فنائی لحاظ شده است، نمی توان دوباره به صورت استقلاللی - به همان معنایی که در تقریر نظریه محقق عراقی گفته شد - لحاظ کرد. بلکه لازمه آن این است که وقتی طبیعت، به صورت مرآتی و فنائی لحاظ می شود و به گونه ای در ذهن موجود می شود که آینه برای افراد خارجی آن است، در این هنگام نمی تواند به صورت استقلاللی لحاظ شود؛ به این معنا که با لحاظ استقلاللی نقش مرآتی خود را از دست می دهد.

این لازمه امری نیست که نتوان به آن ملتزم شد؛ بلکه این برهان روشن و قاطع آن را تأیید می کند که وقتی وجود ذهنی طبیعت، نقش مرآتی را ایفاء می کند، خودش دیده نمی شود و مورد غفلت است؛ بلکه فقط افراد خارجی آن دیده می شوند و اگر به صورت استقلاللی لحاظ شود، خودش دیده می شود و مورد توجه واقع می شود و دیگر مورد غفلت نیست. بنابراین، لحاظ استقلاللی طبیعت موجود در ذهن، در حالی که نقش مرآتی را ایفاء می کند، به اجتماع نقیضین خواهد انجامید؛ یعنی اجتماع دیده شدن و دیده نشدن و اجتماع غفلت و عدم غفلت.

روشن است این فرآیند که با نظر ثانوی، شوق به متعلق ابتدایی، از میان می رود و به طبیعتی که با وجودی دیگر در ذهن موجود می شود، تعلق می گیرد، اختصاص به تحلیل گری دارد که آگاهانه متعلق واقعی شوق را که امری مغفول است، مورد توجه قرار می دهد و برای انسان های معمولی که بر خلاف محقق عراقی به تحلیل متعلق شوق نمی پردازند، رخ نمی دهد. با این وجود، باید اعتراف کرد که یک انسان معمولی نیز در هنگام تعلق شوق، می تواند حکم کند به این که هر طبیعتی که در ذهن موجود می شود، با فرد خارجی آن که دارای مصلحت و فایده است، مغایرت دارد. اما باید توجه داشت که این حکم به شکل قضیه ای حقیقیه است؛ یعنی انسان حکم می کند به این که هر گاه طبیعتی در ذهن موجود شود، این موجود ذهنی، مغایر با فرد خارجی آن است؛ چون هیچ گاه وجود ذهنی نمی تواند با وجود خارجی متحد باشد. هر چند این قضیه حقیقیه درباره همین طبیعت مورد غفلت نیز صادق است و بر آن منطبق است؛ چون این طبیعت نیز با این که مورد غفلت است، طبیعتی است که





در ذهن موجود شده است؛ اما این صدق و انطباق دلیل بر لزوم التفات تفصیلی به آن نیست و منافاتی با غفلت از آن و دیده نشدن در هنگام تعلق شوق، ندارد؛ زیرا در تصدیق و حکم به هیچ قضیه حقیقیه‌ای، التفات تفصیلی به همه افرادی که موضوع صلاحیت انطباق بر آن افراد را دارد، ضروری نیست و غفلت از آنها ممکن است. بلکه می‌توان گفت در بیشتر قضایای حقیقیه، این غفلت واقع شده است؛ چراکه موضوع بسیاری از قضایای حقیقیه مصادیق بی‌شماری دارند که برای ذهن انسان التفات تفصیلی به همه آنها به شکل عادی امکان‌پذیر نیست. در نتیجه، انسان در هنگام حکم به این قضایا، از غالب افراد و مصادیق آن غافل است.

ایرادات نظریه دوم

ایراد اول: این ایراد، دلیل محقق عراقی را بر امتناع تعلق شوق به طبیعتی که به گونه دوم لحاظ شده است، مورد مناقشه قرار می‌دهد. یعنی همان نوع لحاظی که محقق عراقی از آن به «لحاظ الطبیعة بما هی شیء فی حد ذاتها» تعبیر کرده است.

دلیل ایشان بر امتناع تعلق شوق به طبیعتی که این گونه لحاظ شده است، همان دلیلی است که آخوند خراسانی برای امتناع تعلق شوق به طبیعت مطرح کرده است، یعنی همان گزاره معروف «الطبیعة من حیث هی لیست إلیا هی». اما از آن جا که محقق عراقی بر خلاف آخوند خراسانی، امتناع تعلق شوق و اراده به طبیعت را بر این گونه از لحاظ مبتنی کرده است، دور از ذهن نیست که تلقی ایشان از گزاره بالا با تلقی آخوند خراسانی متفاوت باشد؛ هر چند که این احتمال را نیز نمی‌توان نفی کرد که تلقی محقق عراقی دقیقاً همان تلقی آخوند خراسانی از این گزاره باشد. به هر حال، اگر مراد ایشان از این گزاره همان دریافت آخوند خراسانی باشد، با همان اشکالی که به آخوند خراسانی وارد شد روبه‌رو خواهد بود، که از طرح مجدد آن صرف‌نظر می‌کنیم.

اما مطلب دیگری که ممکن است از این گزاره اراده شود و احتمال آن در عبارات محقق عراقی بیشتر است، در حقیقت مفاد گزاره دیگری است که به بحث اعتبارات ماهیت مربوط می‌شود؛ بحثی که با همین عنوان در فلسفه مطرح می‌شود و بخش مهمی از مباحث مطلق و

مقید در علم اصول را نیز به خود اختصاص داده است. شباهت زیاد مفاد این گزاره با گزاره مورد استناد محقق عراقی، احتمال این تلقی را تقویت می‌کند. تعبیر رایج برای این گزاره چنین است: «الماهیة اذا قصر النظر علی ذاتها وذاتیاتها فلا یمکن الحکم علیها بشئ خارج عن ذاتها وذاتیاتها». مفاد این گزاره این است که وقتی لحاظ و توجه انسان منحصر در ذات و ذاتیات یک طبیعت و ماهیت باشد، برای انسان هیچ حکمی غیر از این‌همانی آن با خودش و اجزاء ذاتی خودش، امکان‌پذیر نیست. برای مثال، اگر تمام توجه انسان به ذات انسان و ذاتیات آن، یعنی همان حیوانیت و ناطقیت او باشد و هیچ امر دیگری را لحاظ نکند، تنها می‌تواند حکم کند که انسان، انسان است و انسان حیوان است و انسان ناطق است و هیچ حکم دیگری برای انسان امکان‌پذیر نیست. برای مثال، نمی‌تواند حکم کند که انسان ضاحک و یا شاعر است و تنها در صورتی این حکم برای او امکان‌پذیر است که افزون بر لحاظ انسان، ضاحکیت و یا شاعریت را نیز لحاظ کند. دلیل این مطلب ضرورت لحاظ موضوع و محمول در هر حکم و تصدیقی است. بنابراین، اگر لحاظ انسان منحصر در خود طبیعت باشد و هیچ امر دیگری را لحاظ نکند برای او ممکن نیست حکم کند که طبیعت مورد شوق و اراده است.

۲۱



عراقی

مبتنی شوق و اراده از منظر پاره‌ای از اصولیان

با تأمل در این توضیح، باید روشن شود که چرا احتمال این تلقی در کلمات محقق عراقی بیش از احتمال تلقی سابق است که در کلام آخوند خراسانی مطرح بود. محقق عراقی استحاله تعلق شوق به طبیعت را بر گونه خاصی از لحاظ مبتنی کرده بود که در آن، انسان غیر از خود طبیعت هیچ چیز دیگری را مورد لحاظ قرار ندهد. روشن است که این گونه از لحاظ منطبق بر مفاد گزاره فوق است.

به هر حال، اگر محقق عراقی از گزاره معروف «الطبیعة من حیث هی لیست الاهی»، این دریافت را داشته باشد، باید گفت این مطلب گرچه خود مطلبی صحیح و بلکه بدیهی است، ولی هیچ منافاتی با تعلق شوق به طبیعت ندارد؛ هر چند لحاظ انسان به گونه دوم باشد؛ یعنی لحاظ او منحصر در خود طبیعت باشد. درست است که در هنگام این گونه از لحاظ، انسان نمی‌تواند به صورت آگاهانه حکم کند به این که طبیعت مورد شوق و اراده واقع شده است؛



زیرا برای این حکم تصور موضوع و محمول ضروری است و تا وقتی لحاظ انسان منحصر در طبیعت باشد و شوق و اراده را لحاظ نکند، این امر امکان پذیر نیست، ولی این مطلب هیچ منافاتی با واقعیت تعلق شوق انسان به طبیعت ندارد؛ هرچند لحاظ انسان منحصر در خود طبیعت باشد. البته، برای تصدیق به این واقعیت و خبر دادن از آن - افزون بر لحاظ طبیعت - لحاظ شوق و اراده نیز لازم است. اما برای واقعیت تعلق شوق و اراده انسان به یک شیء، تصور و لحاظ شوق و اراده، ضرورتی ندارد و تنها لحاظ و تصور متعلق شوق و اراده، کافی است؛ بلکه می توان گفت در غالب موارد، شخصی که چیزی را اراده می کند یا به آن شوق پیدا می کند، از شوق و اراده خود غافل است و تمام توجهش به متعلق شوق و اراده است؛ یعنی خود شوق و اراده را تصور نمی کند، بلکه فقط متعلق آن را تصور و لحاظ می کند.

ایراد دوم: این اشکال عهده دار اثبات این مطلب است که تمامیت نظریه محقق عراقی، بر پذیرش اصالت ماهیت مبتنی است؛ مبنایی که از سوی بیشتر فیلسوفان مسلمان رد و انکار شده است.

برای اثبات این ابتداء شرح مختصری از نزاع موجود در بحث اصالت وجود، ضروری به نظر می رسد. این نزاع را در قالب یک مثال می توان چنین توضیح داد: روشن است که در عالم خارج، اشیاء متعددی داریم که بر هر یک از آنها، هم مفهوم انسان صادق است و هم مفهوم وجود. همچنین بدیهی است که این شیء خارجی متشکل از دو بخش خارجی نیست تا بگوییم یک جزء خارجی آن، ما بآزاء مفهوم وجود است و جزء دیگر آن، ما بآزاء مفهوم انسان. بنابراین، باید یکی از این دو نظریه را پذیرفت: نظریه اول این است که این شیء خارجی ما بآزاء حقیقی مفهوم وجود است و در نتیجه باید گفت مفهوم انسان ما بآزاء حقیقی ندارد و اعتباری است. نظریه دوم این است که این شیء خارجی ما بآزاء حقیقی مفهوم انسان است و در نتیجه باید گفت مفهوم وجود ما بآزاء حقیقی ندارد و اعتباری است.^{۱۳} کسانی که نظریه اول را پذیرفته اند به اصالت وجود قائل اند و آنها که نظریه دوم را پذیرفته اند طرفداران اصالت ماهیت اند.

حال می توانیم به تبیین و توضیح اشکال دوم بر نظریه محقق عراقی بپردازیم. محقق

عراقی با این که کاملاً به این مطلب توجه داشت که طبیعت موجود در ذهن، فاقد هرگونه نفع و مصلحتی است، متعلق واقعی شوق را طبیعت و ماهیت موجود در ذهن می‌دانست؛ زیرا این طبیعت به گونه‌ای لحاظ شده و در ذهن موجود شده است که آینه‌ای برای افراد آن است و شخص مشتاق، خود این آینه فاقد مصلحت را نمی‌بیند؛ بلکه با آن افرادی را می‌بیند که دارای مصلحت و فایده هستند. در تبیین نسبت میان طبیعت و افراد آن نیز، توضیح داده شد^{۱۴} که در لزای هر فردی از طبیعت، مابایزائی برای طبیعت داریم و روشن است که طبیعت موجود در ذهن، که از آن به مفهوم تعبیر می‌شود، آینه‌وار، نمایان‌گر مابایزاهای خودش است، نه مابایزاهای مفهوم وجود. بنابراین، نظریه محقق عراقی تنها در صورتی می‌تواند تعلق شوق به طبیعت ذهنی خالی از مصلحت را توجیه کند، که مابایزاهای متعدد آن واقعاً دارای مصلحت و فایده باشند. بعد از تأمل در توضیحی که برای نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت ارائه شد، روشن می‌شود که این سخن تنها در صورتی صحیح است که به اصالت ماهیت قائل شویم؛ زیرا فقط بنا بر اصالت ماهیت می‌توان گفت مابایزاهای متعدد طبیعت - که به دقت و بدون تسامح، همین مابایزاهای افراد طبیعت هستند - اموری واقعی و خارجی بوده و دارای مصلحت و فایده هستند؛ اما بنا بر اصالت وجود، آنها اموری اعتباری و بی‌بهره از حقیقت و واقعیت خارجی بوده و در نتیجه هیچ مصلحت و فایده‌ای ندارند.

ممکن است کسی در دفاع از نظریه محقق عراقی بگوید که مقصود محقق عراقی از افراد طبیعت همان وجودهای خارجی است؛ یعنی همان مابایزاهای مفهوم وجود که بنا بر اصالت وجود واقعیت دارند و ظرف خارج را پر کرده و دارای مصلحت و فایده‌اند.

شاهدی که برای این سخن در عبارات محقق عراقی می‌توان ذکر کرد دلیلی است که محقق عراقی برای امتناع تعلق شوق به افراد ذکر می‌کند، یعنی همان استلزام طلب حاصل. با توجه به تقریری که از محذور طلب حاصل ارایه شد، درمی‌یابیم که این محذور، لازمه تعلق شوق به مابایزاهای مفهوم وجود است، که بنا بر اصالت وجود امری واقعی بوده و ظرف خارج را پر کرده است؛ نه لازمه تعلق شوق به مابایزاهای مفهوم طبیعت که بنا بر اصالت وجود، اعتباری است و واقعیت خارجی ندارد. بنابراین، می‌توان گفت که منظور محقق عراقی از فرد، همین معنا است و نه مابایزاهای مفهوم طبیعت.





در جواب این سخن باید گفت این امر در اختیار ما نیست که طبیعت موجود در ذهن، آینه برای چه چیزی باشد. طبیعت موجود در ذهن که همان مفهوم طبیعت است، تنها برای ما بپاهاهای خودش آینه است، نه برای ما بپاهاهای مفهوم وجود، و در اساس، هیچ اهمیتی ندارد که منظور از فرد در نظر صاحب این نظریه چیست؟ آنچه در این اشکال مهم است، این است که اشیائی که توسط آینه طبیعت دیده می‌شوند و طبیعت‌فانی در آنهاست، اموری هستند که بنا بر قول به اصالت وجود، اعتباری بوده و واقعیت خارجی ندارند. البته، ممکن است بگوییم هرچند اموری که به وسیله آینه مفهوم طبیعت دیده می‌شوند، بنابر اصالت وجود دارای واقعیت خارجی نیستند، ولی انسان در هنگام تعلق شوق، به خاطر درک اشتباهی که از واقعیت دارد، معتقد است که این امور واقعیت دارند و در خارج موجوداند و به همین جهت شوق انسان به مفهوم طبیعت که آینه برای اموری غیر واقعی است، تعلق می‌گیرد.

گرچه شاهدی برای این توجیه در کلمات محقق عراقی دیده نمی‌شود، اما باید اذعان کرد که این توجیه با اشکال ابتداء بر اصالت ماهیت روبه‌رو نیست. برای قضاوت در مورد سلامت این توجیه از دیگر اشکالات و کامیابی آن در تحلیل متعلق شوق، مناسب است آن را به‌عنوان نظریه‌ای مستقل مطرح کرده، در معرض نقد قرار دهیم.

نظریه سوم

این نظریه که از سوی شهید صدر مطرح شده است (شاهرودی ۱۴۱۷هـ.ق، ج ۲، ۳۹۵-۴۰۰). در بسیاری از ادعاهایش با نظریه دوم مشترک است و از همین‌رو، آن را پس از نظریه محقق عراقی مطرح کردیم.

در این نظریه، اراده و شوق و حب و بغض جزء أعراض ذهنی به حساب می‌آیند. أعراض ذهنی در دیدگاه شهید صدر، به أعراضی گفته می‌شود که معروض آنها از سنخ مفاهیم و صور ذهنی است. ایشان أعراض ذهنی را به سه دسته تقسیم می‌کنند.

دسته اول، أعراضی هستند که معروض آنها مفهومی ذهنی است؛ با لحاظ این نکته که موطن وجود آن، ذهن است. در اصطلاح از این مفهوم با تعبیر «المفهوم بما هو موجود فی

الذهن» یاد می‌شود؛ تعبیری که مرادف آن را در عبارات محقق عراقی، با عنوان «طبیعتی که به صورت استقلالی لحاظ شده است» می‌توان یافت.

برای این دسته از اعراض، می‌توان به عرض نوعیت و یا جنسیت که معروض آنها مفاهیمی کلی، مانند انسانیت و حیوانیت است، مثال زد. ایشان همه معقولات ثانویه منطقی را جزء این دسته از اعراض می‌داند.

دسته دوم، اعراضی هستند که همواره به یک شیء خارجی اضافه می‌شوند. در عبارات ایشان از این قسم این چنین تعبیر شده است: «الاعراض الذهنية ذات الاضافة الى شيء في الخارج». معروض این نوع از اعراض نیز مانند دسته اول، مفهوم و صورتی ذهنی است، اما با این تفاوت که این مفهوم و صورت ذهنی، به شکل استقلالی- یعنی «بما هو موجود في الذهن»- لحاظ نشده است، بلکه به شکل مرآتی و فنایی لحاظ شده است.

در توضیح مثال شهید صدر برای این دسته از اعراض ذهنی، اشاره به اقسام شوق از دیدگاه ایشان ضروری می‌نماید. در نظر شهید صدر دو سنخ شوق و حُب و بغض و کراهت وجود دارد.

سنخ اول از شوق و حب و بغض و کراهت، به فعل خود انسان یا فعل اشخاص دیگر تعلق می‌گیرد و همین سنخ از شوق و حُب است که از مبادی امر شمرده شده است و نیز همین سنخ از بغض و کراهت است که از مبادی نهی شمرده شده است.

سنخ دوم، شوق و حب و بغض و کراهتی است که به وجودهای خارجی تعلق می‌گیرد نه به افعال، مانند شوق به وجود مقدس امیرالمؤمنین عليه السلام و بغض نسبت به معاویه لعنة الله عليه. مثال دسته دوم از اعراض ذهنی همین سنخ از شوق است.

دسته سوم از اعراض ذهنی، اعراضی هستند که همواره به یک طبیعت کلی موجود در ذهن یا همان صورت ذهنی اضافه می‌شوند. البته، صورت‌های ذهنی‌ای که معروض این دسته از اعراض هستند نیز مانند دسته دوم، مورد لحاظ فنایی و مرآتی قرار گرفته‌اند. در این نظریه از این صورت‌های ذهنی، با نام «معروض بالذات» تعبیر شده است. قید «بالذات» گویای این حقیقت است که این صورت‌های ذهنی، معروض «حقیقی» این دو دسته از اعراض ذهنی





هستند، نه معروض مجازی، مسامحی و عرفی آنها. بنابراین، دسته دوم و سوم از أعراض ذهنی در معروض بالذات مشترک‌اند.

تنها تفاوتی که میان دسته دوم و سوم از أعراض ذهنی وجود دارد، این است که دسته دوم از أعراض ذهنی علاوه بر معروض بالذات، دارای «معروض بالعرض» نیز هستند. گفتنی است اصطلاح «معروض بالعرض» در عبارات شهید صدر، به معنای چیزی است که به نظر مسامحی و عرفی، معروض أعراض ذهنی به حساب می‌آید. معروض بالعرض در این دسته از أعراض، همان وجود خارجی است که معروض بالذات فانی در اوست؛ این در حالی است که دربارهٔ دسته سوم از أعراض ذهنی، نمی‌توان گفت وجودهای خارجی، معروض بالعرض این دسته از أعراض هستند؛ بلکه از نظر ایشان این دسته از أعراض معروض بالعرض ندارند.

معنای این سخن این است که به نظر دقیق عقلی، معروض هر دو دسته دوم و سوم، صورت‌های ذهنی است. برای مثال، هم در مورد شوق به وجود مقدس امیرالمؤمنین علیه السلام که از دسته دوم أعراض ذهنی است و هم در مورد شوق به نوشیدن آب که از دسته سوم از أعراض ذهنی است، می‌توان گفت معروض به نظر دقیق عقلی، صورت ذهنی آن وجود مقدس و صورت ذهنی طبیعت نوشیدن آب است. اما به نظر مسامحی و عرفی، معروض شوق به امیرالمؤمنین علیه السلام، وجود خارجی ایشان است نه صورت ذهنی. این در حالی است که اگر وجود خارجی نوشیدن محقق شود، نمی‌توان گفت که به نظر عرف، این وجود خارجی خاص معروض شوق بوده است؛ بلکه به نظر عرفی شخص مشتاق، به اصل نوشیدن آب شوق دارد نه به خصوص این نوشیدن خاص خارجی.

بنابراین، در نظر عرف نیز نه این وجود خاص از نوشیدن آب، معروض شوق است و نه هیچ کدام از وجودهای خارجی دیگر؛ بلکه وجودهای خارجی تنها مصداق معروض شوق‌اند. بدین ترتیب معنای سخنی که شهید صدر دربارهٔ دسته سوم از أعراض ذهنی بیان می‌کند، روشن می‌شود؛ ایشان می‌گویند وجودهای خارجی معروض بالعرض این دسته از أعراض ذهنی نیستند، بلکه فقط مصداق معروض بالذات که همان مفهوم و صورت ذهنی طبیعت کلی است می‌باشند.

ایرادات نظریه سوم

ایراد اول: گویا صاحب این نظریه هیچ مغایرتی میان متعلق و معروض شوق نمی‌بیند. حال آن‌که روشن است که شوق و حب و بغض از حالات نفس‌اند نه از حالات مفهوم ذهنی. بنابراین، شکی نیست که معروض این حالات نیز نفس است نه صورت‌های ذهنی؛ بلکه اصل این ادعا که صورت‌های ذهنی می‌توانند دارای حالت و کیفیتی واقعی باشند و در نتیجه معروض عرضی واقعی، شمرده شوند، به نظر ادعایی عجیب و دور از ذهن می‌رسد که نیاز به تبیین و اثبات دارد.

بنابراین، نزاعی که میان دانشمندان اسلامی در تعیین متعلق شوق در گرفته است، به تعیین معروض شوق مربوط نمی‌شود. بلکه می‌توان ادعا کرد همه کسانی که این بحث را مطرح کرده‌اند، در این امر اتفاق نظر دارند که معروض شوق، نفس است و با متعلق شوق که محل اختلاف است، تفاوت دارد؛ هرچند بسیاری از آنها به سبب وضوح این مطلب به آن تصریح نکرده‌اند.^{۱۵} البته، در عبارات شهید صدر نیز تصریحی به وحدت معروض و متعلق نشده است؛ ولی سیر بحث در عبارات ایشان به گونه‌ای است که این برداشت را از آن اجتناب‌ناپذیر می‌کند و راه را بر این توجیه که منظور از معروض شوق، همان متعلق شوق است، می‌بندد؛ زیرا شهید صدر، حب و بغض و شوق و کراهت را با اعراضی که از معقولات ثانیه منطقی هستند - مثل نوعیت و جنسیت - همه را در شمار اعراض ذهنی به حساب می‌آورد و معروض هر دو را صورت‌های ذهنی می‌داند؛ با این تفاوت که معروض نوعیت و جنسیت صورت ذهنی «بما هو موجود فی الذهن» است؛ در حالی که معروض حب و شوق صورت ذهنی «بما هو فان و مرآة الی الخارج» است. روشن است که درباره نوعیت و جنسیت بدون هیچ تسامحی و به معنای دقیق کلمه می‌توان گفت که صورت‌های ذهنی به واقع معروض این اعراض هستند، نه متعلق آنها. بنابراین، مقصود شهید صدر از معروض شوق، نمی‌تواند همان متعلق شوق باشد.

اما متعلق شوق که حقیقت آن مورد اختلاف اصولیان واقع شده است، در حقیقت همان چیزی است که به تعبیر شهید صدر، شوق به آن اضافه می‌شود. پس می‌توانیم آن را





مضاف‌الیه شوق نیز بنامیم. روشن است که مضاف‌الیه شوق غیر از واقعیتی است که شوق از حالات آن به‌شمار می‌رود و در اصطلاح به همین واقعیت، معروض گفته می‌شود.

ایراد دوم: در این نظریه متعلق عرفی و مسامحی سنخ دوم از شوق، یعنی شوقی که به فعل تعلق می‌گیرد، وجودهای خارجی مصادیق نیستند. تعبیر صاحب این نظریه این است که وجودهای خارجی افراد، معروض بالعرض این سنخ از شوق نیستند؛ بلکه تنها مصداق معروض بالذات‌اند. این سخن اگر در مورد همه شوق‌های متعلق به فعل قابل اشکال نباشد، نسبت به برخی از انواع آن قابل اشکال است. برای توضیح این مطلب ناگزیریم تقسیم دیگری از شوق متعلق به فعل را مطرح کنیم.

شوق به اعتبار اقسام متعلقش به دو نوع اساسی تقسیم می‌شود: نوع اول، شوقی است که به یکی از افراد طبیعت به شکل بدلی تعلق می‌گیرد. در اصطلاح از متعلق این شوق، به «صرف الوجود طبیعت» تعبیر می‌شود. مانند شوق پدر به شاغل شدن فرزندش. در این مثال به‌طور قطع، پدر وجود همه شغل‌ها را برای فرزندش نمی‌خواهد؛ بلکه با تحقق اولین وجود از شغل، تمام غرض پدر حاصل می‌شود و دیگر شوق به دیگر وجودات طبیعت از میان خواهد رفت؛ البته این اولین وجود، می‌تواند به‌وسیله هر کدام از افراد طبیعت محقق شود.

نوع دوم از شوق، شوقی است که به همه افراد طبیعت تعلق می‌گیرد، به‌گونه‌ای که «به خلاف قسم پیشین» با تحقق هر یک از افراد طبیعت، تمام غرض حاصل نمی‌شود و شوق به دیگر وجودات طبیعت، همچنان در نفس فرد مشتاق باقی خواهد ماند، مانند شوق رسیدن به کمال. در اصطلاح از متعلق این نوع از شوق، به «مطلق الوجود طبیعت» تعبیر می‌شود.

دست‌کم در مورد نوع دوم از شوق به‌راحتی می‌توان تصدیق کرد که عرف، متعلق شوق را وجود خارجی افراد می‌داند؛ وجودهایی که تک‌تک آنها مورد شوق هستند و با تحقق یکی از آنها شوق به دیگر وجودها از میان نمی‌رود.^{۱۶} بلکه چنان‌که در توضیح نظریه دوم گذشت، اگر می‌توانستیم اشکالات تعلق شوق به خارج را جواب دهیم، به حکم ارتکاز، متعلق دقیق و غیرمسامحی شوق را نیز، همین وجودهای خارجی طبیعت می‌دانستیم؛ همان‌طور که برخی از

اصولیان نیز به این مطلب ملتزم شده‌اند (مؤمن قمی، ۱۴۱۹ه.ق، ج ۱، ۳۸۶).

ایراد سوم: در این نظریه معروض بالذات شوق که همان متعلق واقعی شوق به نظر دقیق عقلی است، صورت ذهنی طبیعت فانی در خارج، تلقی شده است. محقق عراقی نیز متعلق واقعی شوق را طبیعتی موجود در ذهن می‌دانست که به صورت آلی لحاظ شده است. روشن است که به جز اختلاف در تعبیر، هیچ تفاوتی میان این دو وجود ندارد. بنابراین، این نظریه در تبیین متعلق واقعی شوق، اختلافی با نظریه محقق عراقی ندارد. نتیجه این که همه ایرادات وارد بر نظریه محقق عراقی - به استثنای ایراد اول که در حقیقت ایراد به تلقی محقق عراقی از قضیه «الماهیة من حیث هی لیست آلا هی» بود - بر این نظریه نیز وارد است که از طرح دوباره آن پرهیز می‌کنم. طبیعی است اگر کسی اشکالی را که تحت عنوان اشکال قابل جواب برای نظریه محقق عراقی مطرح شد، بپذیرد و از جوابی که برای آن مطرح شد قانع نشود، آن اشکال نیز به این نظریه وارد خواهد بود.

۲۹



عراقی

متعلق شوق و اراده از منظر پاره‌ای از اصولیان

نظریه چهارم

این نظریه همان توجیهی است که برای رهایی از اشکال ابتدا بر اصالت ماهیت، برای نظریه محقق عراقی ذکر شد. در این نظریه، شوق به وجود ذهنی طبیعتی تعلق می‌گیرد که «آینه‌وار» نمایان‌گر ما بازاءهای متعدد طبیعت است. این ما بازاءها بنابر قول به اصالت وجود، تحقق خارجی ندارند، اما انسان به سبب درک اشتباهی که از عالم خارج دارد، مغایرتی میان ما بازاءهای مفهوم وجود و مفهوم طبیعت نمی‌بیند و این ما بازاءها را واقعی و دارای فایده و مصلحت می‌داند. همین امر، تعلق شوق انسان به طبیعت ذهنی را توجیه می‌کند؛ طبیعتی که لحاظ فنایی شده است و ایفاگر نقش آینه‌ای است که نمایان‌گر ما بازاءهای فاقد هرگونه مصلحت و فایده است.

روشن است که این نظریه بر اصالت وجود مبتنی است. اما اگر اصالت ماهیت را بپذیریم، نیازی به این تبعید مسافت نیست؛ بلکه همان نظریه محقق عراقی برای اثبات این مدعا توانا تر است.



ایراد وارد بر نظریه چهارم

این ایراد همانند ایرادی است که به عنوان اشکال قابل جواب برای نظریه محقق عراقی مطرح شد؛ با این تفاوت که جوابی برای این ایراد به نظر نمی‌رسد.

با اندکی تأمل در این نظریه درمی‌یابیم، یکی از مقدمات اصلی این نظریه که سبب تفاوت آن با نظریه دوم نیز شده است، عدم توجه انسان به مغایرتی است که میان مابایزاهای مفهوم طبیعت مورد شوق و مابایزاهای مفهوم وجود، حاصل است. بعد از توجه به این نکته، اشکال روشنی به ذهن می‌آید و آن اشکال این است که اگر شخصی توجه و التفات کامل به مغایرت مابایزاهای مفهوم طبیعت و مفهوم وجود داشته باشد، شوق او به چه چیز تعلق می‌گیرد؟ به بیان دیگر، این نظریه تنها توجیه‌کننده شوق انسان‌هایی است که از مغایرت مابایزاهای مفهوم طبیعت و مفهوم وجود غافل‌اند، نه شوق فیلسوفی که التفات کامل به این مغایرت دارد.

روشن است که این ایراد همانند اصل نظریه، بر پذیرش نظریه اصالت وجود - که مشهور دانشمندان اسلامی نیز آن را پذیرفته‌اند - مبتنی است.

چنان که گفتیم این ایراد همانند اشکالی است که در ارتباط با نظریه محقق عراقی مطرح و پاسخ آن داده شد. بنابراین، تمامیت ایراد مبتنی بر آن است که جواب یادشده، برای آن قابل طرح نباشد. برای اثبات این مطلب ناگزیریم که اشکال نظریه محقق عراقی و پاسخ آن را دوباره - به طور خلاصه - مطرح کنیم.

اشکال نظریه محقق عراقی: پس از آن که انسان با نظر ثانوی به طبیعتی - که به صورت مرآت‌ی و فنائی لحاظ شده است - نظر می‌کند، به وجدان درمی‌یابد که این طبیعت ذهنی غیر از مصداق خارجی آن بوده و فاقد هرگونه مصلحت و فایده‌ای است. بنابراین، در نفس انسانی که به طبیعت ذهنی با این نظر ثانوی نگاه کرده است و به این مغایرت التفات دارد، نباید شوقی نسبت به این طبیعت ذهنی ایجاد شود.

روشن است که این اشکال، شباهت زیادی به اشکال وارد بر نظریه چهارم دارد؛ زیرا حاصل اشکال نظریه چهارم نیز همین حقیقت است که فیلسوفی که التفات تفصیلی به

مغایرت میان مابایزاهای مفهوم طبیعت و مابایزاهای مفهوم وجود دارد، نمی‌تواند به مفهوم طبیعی که آینه‌وار، نمایان‌گر مابایزاهای اعتباری خودش است، شوق پیدا کند. اما جواب اشکال نظریه محقق عراقی: نظر ثانوی به طبیعت ذهنی‌ای که - به صورت مرآتی و فنائی لحاظ شده است - به معنای لحاظ استقلال و غیرفنائی این طبیعت است و موجب از میان رفتن نظر فنائی به آن می‌شود؛ زیرا جمع میان لحاظ استقلالی و لحاظ مرآتی - فنایی - در صورتی که هر دو نوع لحاظ به یک وجود ذهنی طبیعت تعلق گرفته باشد - به جمع میان نقیضین خواهد انجامید. البته، این مطلب منافاتی با این امر ندارد که در همین حال اگر انسان به مصداق خارجی طبیعت، توجه کند، آن طبیعت با وجود ذهنی دیگری در ذهن موجود می‌شود و این وجود ذهنی طبیعت، که به صورت مرآتی و فنائی لحاظ شده است، متعلق شوق واقع می‌شود.

۳۱



تأمل

متعلق شوق و اراده از منظر پاره‌ای از اصولیان

با اندکی تأمل روشن می‌شود که این جواب، برای اشکال نظریه چهارم قابل طرح نیست؛ زیرا با توجه به این جواب می‌توان گفت که هرچند با التفات به مغایرت طبیعت ذهنی با وجود خارجی لحاظ مرآتی از میان می‌رود، اما طبیعت می‌تواند در همین لحظه با وجود ذهنی دیگری در ذهن موجود شود و به صورت مرآتی و فنایی لحاظ شود؛ این در حالی است که بعد از التفات به مغایرت میان مابایزاهای مفهوم طبیعت و مفهوم وجود، وجود ذهنی دیگری که نمایان‌گر مابایزاهای دارای مصلحت و فایده باشد، در ذهن موجود نمی‌شود؛ زیرا همه وجودهای ذهنی طبیعت، تنها حاکی از مابایزاهای خود طبیعت‌اند و بنا بر اصالت وجود، مابایزاهای مفهوم طبیعت، فاقد هرگونه مصلحت و فایده‌اند.

نظریه پنجم^{۱۷}

این نظریه با نظریه دوم و چهارم این شباهت را دارد که متعلق شوق را مفهومی موجود در ذهن می‌داند که آینه‌وار، نمایان‌گر مصادیق و مابایزاهای خود است و در اصطلاح به صورت مرآتی و فنایی لحاظ شده است. اما تفاوت این نظریه با دو نظریه سابق در این است که متعلق شوق در آن دو نظریه، مفهوم طبیعی خاص است. برای مثال، وقتی انسان تشنه می‌شود؛ شوق او به مفهوم ذهنی طبیعت نوشیدن آب تعلق می‌گیرد؛ طبیعتی که فانی در مصادیق آن است؛



یعنی مفهومی که خودش دیده نمی‌شود، بلکه فقط مصادیق آن دیده می‌شوند؛ ولی در این نظریه شوق به مفهوم وجود آن طبیعت تعلق می‌گیرد. بنابراین، در مثال یادشده، شوق انسان به مفهوم وجود نوشیدن آب تعلق می‌گیرد. البته، این مفهوم نیز مانند مفهوم طبیعت نوشیدن به صورت فنایی و مرآتی لحاظ می‌شود، یعنی خودش دیده نمی‌شود؛ بلکه فقط مصادیق و مایزاهای آن دیده می‌شوند. هرچند مفهوم وجود نوشیدن آب نیز مانند مفهوم طبیعت نوشیدن، عاری از هرگونه مصلحت و فایده‌ای است، ولی ما بایزاهای و مصادیق این مفهوم - که توجه شخص مشتاق در هنگام تعلق شوق، تنها به آنها است - دارای مصلحت و فایده‌اند. بنابراین، عاری بودن مفهوم وجود از مصلحت و فایده اشکالی را متوجه این نظریه نمی‌کند. نقطه قوت این نظریه که سبب برتری آن بر نظریه دوم، یعنی نظریه محقق عراقی می‌شود، عدم ابتدای این نظریه بر اصالة الماهیه است؛ بلکه اگر نظریه اصالة الماهیه را بپذیریم و وجود را اعتباری و غیراصیل بدانیم، این نظریه با اشکالی شبیه به اشکال دوم که بر نظریه محقق عراقی وارد شد، روبه‌رو می‌شود. این سخن به این معناست که صحت این نظریه، بر پذیرش نظریه اصالت وجود مبتنی است. بنابراین، اگر کسی نظریه اصالت ماهیت را بپذیرد، همین نقطه قوت را به عنوان اشکال این نظریه مطرح خواهد کرد. اما با توجه به این امر که بیشتر اندیشمندان اسلامی اصالة الوجود را پذیرفته‌اند، از این ابتناء به نقطه قوت این نظریه تعبیر شده است.

ایراد نظریه پنجم

در این ایراد با استفاده از تبیینی که نظریه چهارم برای متعلق شوق ارائه کرد، اثبات می‌کنیم که این نظریه در تبیین شوق بسیاری از انسان‌ها ناکارآمد است.

این نظریه گرچه می‌تواند شوق فیلسوفی را که به تفاوت میان مفهوم طبیعت و مفهوم وجود و مغایرت مایزاهای این دو مفهوم التفات دارد، توجیه کند، اما در تبیین و توجیه شوق انسان‌های عادی که این التفات را ندارند، درمی‌ماند؛ زیرا انسان‌های عادی که میان محکی مفهوم نوشیدن آب که همان طبیعت نوشیدن است و محکی مفهوم وجود نوشیدن آب، تفاوتی نمی‌بینند و از مغایرت مایزاهای این دو مفهوم، آگاهی ندارند، همواره برای

حکایت از وجودهای خارجی نوشیدن، از لفظی که برای مفهوم طبیعت نوشیدن وضع شده است، استفاده می‌کنند، نه از لفظی که برای مفهوم وجود نوشیدن وضع شده است. بنابراین، بسیار طبیعی به نظر می‌رسد که وقتی قرار است مفهومی در ذهن آنها موجود شود که فانی در نوشیدن‌های خارجی باشد و خودش دیده نشود، این مفهوم همان مفهومی است که برای حکایت از وجودهای خارجی از آن استفاده می‌شود. یعنی مفهوم طبیعت نوشیدن، نه مفهوم وجود نوشیدن. نتیجه این سخن این است که شوق این افراد به طبیعت نوشیدن تعلق گرفته است. طبیعی که در ذهن موجود شده و به صورت مرآتی و فنائی لحاظ شده است و همین طبیعت ذهنی آینه‌وار، نمایان‌گر وجودهای خارجی نوشیدن است.

به نظر می‌رسد با کمی تصرف در مدعای این نظریه، می‌توان به نظریه جدیدی رسید که در تبیین متعلق شوق، از نظریه محقق عراقی و نظریه پنجم - که به محقق اصفهانی نسبت داده شده است - موفق‌تر باشد.

۳۳



تفصیل

متعلق شوق و اراده از منظر پاره‌ای از اصولیان

این نظریه میان دو نوع شوق تفاوت می‌نهد. شوق فیلسوفی که به مغایرت میان ما بازاهای مفهوم وجود نوشیدن و ما بازاهای مفهوم طبیعت نوشیدن، توجه کامل و التفات تفصیلی دارد و شوق انسان‌های عادی و حتی فیلسوفانی که بالفعل التفات تفصیلی به این مغایرت ندارند. نتیجه این تفاوت نهادن این است که صاحب این نظریه متعلق قسم اول از شوق را مفهوم وجود نوشیدن می‌داند که فانی در ما بازاهای واقعی اش است؛ در حالی که متعلق قسم دوم از شوق را مفهوم طبیعت نوشیدن می‌داند که فانی در ما بازاهای غیر واقعی خود است. البته، با این توضیح که فرد مشتاق به جهت غفلتی که از مغایرت میان ما بازاهای مفهوم وجود و ما بازاهای مفهوم طبیعت دارد، این ما بازاهای غیر واقعی را واقعی می‌پندارد. باید توجه داشت که نتیجه نظریه فوق این نیست که شوق هر فیلسوفی که قائل به اصالت وجود است به مفهوم وجود تعلق می‌گیرد؛ بلکه همین فیلسوف نیز هنگامی که تشنه می‌شود، مانند دیگر انسان‌های عادی در ابتدا شوق‌اش به مفهوم نوشیدن آب، یعنی همان مفهوم طبیعت نوشیدن که فانی در مصادیق خارجی است، تعلق می‌گیرد؛ زیرا در هنگام تکلم و تفهیم مقصودش نیز مانند هر انسان دیگری، برای حکایت از مصادیق خارجی و واقعی از



لفظی که برای مفهوم طبیعت وضع شده است، استفاده می‌کند؛ نه لفظی که برای مفهوم وجود وضع شده است. برای مثال، وقتی آب خارجی را می‌بیند، می‌گوید آب را دیدم؛ یعنی از لفظی استفاده می‌کند که بیان‌گر مفهوم طبیعت آب است، نه لفظی که بیان‌گر مفهوم وجود آب است؛ یعنی نمی‌گوید وجود آب را دیدم. اما پس از التفات تفصیلی این شخص به این که آنچه در عالم خارج محقق است و اصالت دارد، وجود آب است نه خود آب. که همان طبیعت است. اگر از او پرسیده شود که آیا وجود آب را دیده‌ای یا طبیعت آب را؟ خواهد گفت که وجود آب را دیدم. به همین بیان می‌توان گفت هرچند در ابتدا، شوق این شخص به مفهوم طبیعت نوشیدن تعلق می‌گیرد. که فانی در مصادیق خارجی است. اما، پس از التفات تفصیلی به مغایرت مابایزاهای مفهوم طبیعت و مابایزاهای مفهوم وجود و التفات به عدم حکایت مفهوم طبیعت از نوشیدن‌های خارجی، شوق او به مفهوم وجود نوشیدن. که حقیقتاً حاکی از نوشیدن‌های خارجی بوده و به صورت فنانی و مرآتی لحاظ شده است. تعلق می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله بخشی از پروژه‌ای است که در پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی ذیل کلان‌پروژه «فلسفه زبان و علم اصول» در دست اجراست.
۲. این که اراده از مقدمات امر است، نظر همه علمای اصولی نیست؛ بلکه برخی از آنها - مانند امام خمینی - وجود اراده تشریحی را که دیگران آن را از مبادی امر می‌دانند، از اساس منکر شده‌اند. برخی نیز مانند آخوند خراسانی حقیقت امر و طلب را همین اراده می‌دانند. نک: (سبحانی، ۱۳۶۷ ه.ش، ج ۱، ۲۲۱)؛ (خراسانی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۶۵-۶۶).
۳. از جمله این نظریه‌ها می‌توان به نظریه آیه الله محمد مؤمن در تسدید الاصول و نظریه مرحوم آیه الله سید محمد روحانی در منتفی الاصول، اشاره کرد.
۴. هر چند ظاهر این تعریف از اراده، در ابتدا این تصور را ایجاد می‌کند که ادعای محقق خراسانی منحصر در اراده تکوینی است، اما با کمی تأمل در دیگر عبارات این دانشمند اصولی تردیدی باقی نمی‌ماند که این تعریف اراده تشریحی را نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا به تصریح خود محقق خراسانی عنوان «موجب حرکت

عضلات» که در تعریف اراده آمده است، صرفاً عهده‌دار بیان مرتبه شوق است و در اصطلاح «عنوان مشیر» است و در تحقق اراده موضوعیتی ندارد. برای توضیح بیشتر نک: (خراسانی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۱۰۲)

۵. البته، بیشتر اصولیان این محذور را به اراده اختصاص داده‌اند و آن را در مورد شوق مطرح نکرده‌اند، مگر مرحوم شهید صدر؛ که شوق را به دو نوع تقسیم کرده‌اند: نوع اول آن، در اساس به وجود تعلق می‌گیرد. مانند شوق به وجود مقدس امیرالمؤمنین علیه السلام. شاید بهتر باشد از این نوع شوق به حب تعبیر کنیم. نوع دیگر آن به فعلی تعلق می‌گیرد که انسان می‌خواهد توسط خودش یا دیگری انجام شود و همین نوع از شوق است که از مبادی امر شمرده می‌شود و در تعیین متعلق آن میان اصولیان نزاع در گرفته است. از میان دانشمندان اصولی - در محدوده تتبع نگارنده - تنها ایشان است که می‌توان گفت کلامش ظهور در این مطلب دارد که تعلق نوع دوم از شوق را به وجود مستحیل و غیرمعقول می‌داند؛ هر چند عبارت ایشان به گونه‌ای است که جا برای تردید در این انتساب نیز باقی می‌گذارد. البته، برهانی بر این مطلب در سخنان ایشان به جز همان دلیل وجدانی «استحالة طلب حاصل» دیده نمی‌شود. (نک: (شاهرودی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ج ۲، ۳۹۹-۴۰۰).

۶. بیشتر اصولیانی که در این بحث به بررسی نظریه آخوند خراسانی پرداخته‌اند این ایراد را ذکر کرده‌اند. برای نمونه نک: (شاهرودی ۱۴۱۷ هـ.ق، ج ۲، ۴۰۰).

۷. البته، بیشتر اصولیانی که به نظریه آخوند خراسانی پرداخته‌اند، این ایراد را مطرح کرده‌اند و به مرحوم اصفهانی تنها از باب نمونه اشاره شده است.

۸. باید اعتراف کرد که در فرض پذیرش تعدد ایجاد و وجود، اگر کسی یکی از این دو را علت تامه دیگری بداند - برای مثال، فرض کنید ایجاد علت تامه وجود باشد - دیگر قاعده الواحد نقض نخواهد شد؛ زیرا نخست، ایجاد که علت وجود است، از واجب‌الوجود صادر می‌شود و سپس وجود از همان ایجاد، صادر می‌شود.

شاید کسی بگوید اگر ایجاد را حقیقتی اعتباری هم بدانیم، باز تسلسل در اعتبار لازم می‌آید؛ زیرا این حقیقت اعتباری، برای تحققش به فرآیند اعتبار نیاز دارد و این فرآیند اعتبار نیز، خود وجودی است که ایجاد دارد. باز می‌توان آن ایجاد را امری اعتباری دانست که نیازمند فرآیند اعتبار است و آن فرآیند نیز خود وجودی است که ایجاد دارد و همین‌طور این سخن قابل تکرار خواهد بود و این چنین تسلسل پدیدار می‌شود. در جواب این سخن باید گفت اعتباری بودن ایجاد را به گونه‌ای می‌توان تبیین کرد که بر فرآیند اعتبار متوقف نباشد. در این تبیین، وجود عبارت است از حقیقتی متأصل، که وقتی انسان نسبت این حقیقت را با علت آن که آن نیز امری اصیل است، در نظر می‌گیرد، برای این حقیقت، ایجاد را اعتبار می‌کند. اعتباریت ایجاد در این تبیین، تنها به این معناست که اگر شخصی حقیقت متأصل وجود را به همان





نحو که ذکر شد- یعنی با توجه به نسبت آن با علتش- لحاظ کند، این اعتبار را خواهد کرد، نه این که بالفعل چنین اعتباری محقق شده باشد. این چنین روشن می‌شود که در این تبیین، تحقق امر اعتباری (ایجاد) حتی در عالم اعتبار نیز ضرورتی ندارد و در نتیجه فرآیند اعتبار نیز ضرورتی نخواهد داشت. بنابراین، تسلسلی نیز رخ نخواهد داد. با این تبیین از دو مفهوم ایجاد و وجود، راه برای ادعای دیگری هموار می‌شود و آن این که بعید نیست که بتوان نظریه‌کسانی را که وجود و ایجاد را واحد و اختلافشان را اعتباری می‌انگارند، بر خلاف آنچه در توضیح اشکال محقق اصفهانی ذکر شد، با همین تبیین توجیه کرد، اما با افزودن این توضیح که تعبیر به وحدت حقیقی ایجاد و وجود در این تبیین به این دلیل است که در تبیین یادشده، انسان وقتی نسبت میان حقیقت متأصل وجود و علت آن را لحاظ می‌کند برای «همان حقیقت وجود»، مفهوم ایجاد را اعتبار می‌کند. نتیجه این بیان صدق مفهوم ایجاد بر حقیقت عینی وجود خواهد بود. اگر از بحث درباره مقصود محقق اصفهانی و دیگر دانشمندانی که حقیقت وجود و ایجاد را واحد می‌دانند، صرف نظر کنیم، انصافاً انتخاب این که کدام یک از دو تبیین ارائه شده برای وحدت حقیقی ایجاد و وجود و اختلاف اعتباری آنها، به واقعیت نزدیک‌تر است، بسیار مشکل به نظر می‌رسد؛ چه این که این تبیین نیز مانند تبیین پیشین، گرفتار همان استبعاد از ارتکاز است؛ زیرا تبیین اخیر نیز همانند تبیین سابق، به صدق مفهوم ایجاد بر وجود خارجی می‌انجامد و این چیزی است که ارتکاز آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا همان گونه که در اشکال تبیین پیشین یادآور شدیم، ایجاد دارای معنایی حدثی بوده و فعلی است که موجد انجام می‌دهد، در حالی که وجود، فعل موجد نیست؛ بلکه ذاتی است که نتیجه این فعل است. البته، اگر بتوان ادعای حکمت متعالیه را در تحلیل حقیقت وجود معلولی پذیرفت، همان تبیین اول از وحدت حقیقی ایجاد و وجود موجه‌تر به نظر می‌رسد.

نتیجه‌ای که از بحث فوق به نفع نظریه‌آخوند خراسانی می‌توان گرفت، این است که اگر ایشان وحدت ایجاد و وجود را نپذیرد و با استفاده از بیان اخیر، تغایر ایجاد و وجود، و حقیقی بودن وجود و اعتباری بودن ایجاد را برگزیند، دیگر با اشکال «طلب حاصل» مواجه نخواهد شد و از اشکال لزوم تسلسل نیز خواهد رست.

اما این توجیه از نظریه‌آخوند خراسانی، گرفتار اشکال اساسی دیگری است که به برخی از صاحبان نظریه تعلق شوق به طبیعت، نیز وارد است و آن این که امر اعتباری و فاقد ما بآزاء خارجی، از آن جا که خودش دارای هیچ مصلحت و مفسده و نفع و ضرری نیست، نمی‌تواند متعلق شوق و کراهت واقع شود.

۱۰. برای نمونه، مدعای مرحوم شهید صدر در این بحث، چیزی غیر از نظریه محقق عراقی نیست؛ ولی از آن جا که دلیل ایشان غیر از دلیل محقق عراقی است، نظریه ایشان در این نوشتار به طور مستقل مطرح شده است.

۱۱. باید توجه داشت که طبیعت ذاتاً نه امری ذهنی است و نه امری خارجی؛ بلکه در اساس این وجود است که به دو قسم ذهنی و خارجی، تقسیم می‌شود، نه طبیعت. به بیان دیگر، توصیف طبیعت به وصف ذهنی، مشتمل بر نوعی تسامح است و در اصطلاح به چنین وصفی، وصف به حال متعلق گفته می‌شود. بنابراین، اگر بخواهیم این کلام محقق عراقی را که طبیعت در هنگام لحاظ، امری ذهنی است، به تعبیر دقیق‌تر و بدون تسامح بازگو کنیم، باید بگوییم که طبیعت در هنگام لحاظ، امری است که وجود ذهنی دارد و امری که در ذهن موجود است، نمی‌تواند با فرد طبیعت که وجود خارجی دارد، متحد باشد.

۱۲. گرچه ظاهر عبارت محقق عراقی در هنگام طرح اصل ادعایش، تعلق شوق و اراده به خود طبیعت است؛ ولی بعد از تأمل در عباراتی که به‌عنوان توضیح این ادعا آورده است، می‌توان این‌گونه به محقق عراقی نسبت داد که مدعای وی در حقیقت تعلق شوق و اراده به وجود ذهنی طبیعت است، نه خود طبیعت؛ زیرا چنان‌که گذشت، ایشان معتقد است که شوق و اراده به طبیعتی تعلق می‌گیرد که به‌خاطر ذهنی بودنش، انسان به نظر تصدیقی یقین دارد که مغایر با خارج است؛ هرچند که به نظر تصویری آن را با خارج متحد می‌بیند. روشن است که این وجود ذهنی طبیعت است که هر انسانی یقین به مغایرت او با فرد خارجی دارد و گرنه خود طبیعت، بر فرد خارجی آن قابل انطباق و صادق است. دست‌کم در مورد خود طبیعت نمی‌توان گفت هر انسانی یقین به مغایرت آن با فرد خارجی‌اش دارد. بلکه ممکن است فیلسوفی که قائل به اصالت وجود است، با دقت فلسفی تفاوت و مغایرت طبیعت را با وجود خارجی فردش درک کند. بنابراین، اگر مقصود محقق عراقی تعلق شوق و اراده به خود طبیعت می‌بود، باید ذیل کلامش را مبتنی بر مسئله اصالت وجود کرده، این‌گونه تعبیر می‌کرد: هرچند که فیلسوف قائل به اصالة‌الوجود یقین دارد به این که طبیعت با وجود خارجی فردش مغایر است.

۱۳. گفتنی است کوشش‌هایی نیز از سوی افراد معدودی همچون شیخ احمد احسائی، انجام گرفته است که جمع میان اصالت وجود و اصالت ماهیت را معقول جلوه دهند؛ ولی این نظریات نادر از سوی بیشتر فیلسوفان مسلمان رد و انکار شده‌اند. نک: (سبزواری، ۱۴۱۶ه.ق، ج ۲، ۶۵).

۱۴. اشکال اول به نظریه آخوند خراسانی (اشکال محقق اصفهانی).
 ۱۵. از میان کسانی که به مغایرت متعلق و معروض شوق و طلب، تصریح کرده‌اند، می‌توان به آیه الله میرزا جواد تبریزی و آیه الله مؤمن اشاره کرد. نک: (تبریزی، ۱۳۸۲ه.ش، ج ۲، ۷۸)؛ (مؤمن قمی، ۱۴۱۹ه.ق، ج ۱، ۳۸۶).

۱۶. تفصیل میان شوقی که به صرف‌الوجود طبیعت تعلق می‌گیرد و شوق به مطلق‌الوجود که به همه افراد طبیعت متعلق است، از ابتکارات استاد محمدتقی شهیدی است. ایشان معتقداند که وجودهای خارجی معروض بالعرض نوع اول از شوق، نیستند و فقط معروض بالعرض نوع دوم هستند. نک: (شهیدی، ابحاث اصولیه، ج ۳، ۴۲۰).





۱۷. این نظریه را نگارنده به‌طور شفاهی از بیانات استاد صادق لاریجانی، در مجلس درس استفاده کرده است. البته ایشان این نظریه را به محقق اصفهانی نسبت می‌داد؛ اما نگارنده به دو دلیل از انتساب این نظریه به محقق اصفهانی و استاد لاریجانی صرف نظر کرده است. دلیل اول این که برای خواننده محترم این احتمال وجود دارد که نگارنده مطلب را به‌طور کامل و دقیق از بیانات استاد تلقی نکرده باشد و از آنجا که به متن خاصی - که مورد تایید استاد باشد - استناد نشده است، امکان قضاوت درباره این احتمال وجود نخواهد داشت. و دلیل دوم این است که با توجه به عبارات محقق اصفهانی در *نهایة الدراية*، انتساب جزمی این نظریه به محقق اصفهانی، برای نگارنده امکان پذیر نیست؛ زیرا برخی از عبارات این کتاب بدون تأویلات خلاف ظاهر و احیاناً پیچیده، به هیچ وجه با این نظریه سازگاری ندارد که برای نمونه به دو مورد اشاره می‌کنم:

مورد اول: «فالتحقیق حینئذ تعلق الأمر بالفرد بمعنی وجود الطبيعة». نک: (اصفهانی، ۱۴۱۴هـ.ق، ج ۲، ۲۵۶-۲۵۷).

مورد دوم: «هذا معنی تعلق الشوق بوجود الطبيعة لا كتعلق البياض بالجسم حتى يحتاج إلى موضوع حقیقی». نک: (همان)

درباره عبارت اول باید گفت که در این عبارت از متعلق شوق با کلمه «فرد» تعبیر شده است. اگر شوق به مفهوم وجود تعلق گرفته باشد نه به مصداق خارجی آن، هیچ وجه معقولی برای این که از متعلق شوق با کلمه «فرد» تعبیر شود، به ذهن نگارنده نمی‌رسد.

در مورد عبارت دوم نیز می‌توان گفت که این عبارت در حقیقت جواب اشکالی مقدر است و آن اشکال این است که اگر شوق به وجود تعلق گیرد، تحقق شوق متأخر از تحقق وجود خواهد بود؛ در حالی که بعد از تحقق وجود، دیگر شوقی باقی نمی‌ماند تا به وجود تعلق گیرد. با اندکی تأمل روشن می‌شود که اگر شوق به مفهوم وجود تعلق گیرد، اصلاً با چنین اشکالی روبه‌رو نمی‌شویم تا محقق اصفهانی با این عبارت در صدد پاسخ‌گویی به آن برآید؛ زیرا تحقق متعلق شوق - که به معنای تحقق مفهوم وجود است - به این است که انسان، وجود را تصور کند. بنابراین، جایی برای این توهم باقی نمی‌ماند که با تحقق متعلق شوق، شوق انسان از میان برود.

البته، در عبارات محقق اصفهانی قرینه‌هایی نیز به نفع برداشت نظریه پنجم، می‌توان یافت؛ اما از آن جا که این بحث، بحثی صرفاً استظهاری است از طرح مفصل آن، صرف نظر می‌کنم.

کتابنامه

۱. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۴هـ.ق) نهاية الدراية في شرح الكفاية، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۲. تبریزی، میرزا جواد (۱۳۸۲هـ.ش) دروس في مسائل علم الاصول. قم.
۳. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹هـ.ق) کفاية الاصول، قم: مؤسسه آل البيت.
۴. سبحانی، جعفر (۱۳۶۷هـ.ش) تهذيب الاصول: تقريراً لأبحاث السيد الخميني. قم: دار الفكر.
۵. سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶هـ.ق) شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
۶. شاهرودی، سيد محمود (۱۴۱۷هـ.ق) بحوث في علم الأصول: تقريراً لأبحاث السيد الصدر. قم: مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي.
۷. شهیدی، محمدتقی (بی تا) ابحاث اصولية، بی جا.
۸. شیرازی، محمد ابن ابراهيم (۱۴۱۹هـ.ق) الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، قم: مكتبة الرشد.
۹. عراقی، آقا ضياء الدين (۱۴۰۵هـ.ق) نهاية الأفكار، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۰. مؤمن قمي، محمد (۱۴۱۹هـ.ق) تسديد الاصول، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۱. مصباح يزدي، محمدتقی (۱۴۰۵هـ.ق) التعليقة على نهاية الحكمة، قم: مؤسسه در راه حق.

