

## تحلیل تطبیقی حقیقت اراده تشریحی از منظر مرحوم آخوند، محقق نائینی و امام خمینی و آثار آن در واجب مشروط\*

□ سید علی منجم\*\*

### چکیده

این مقاله به تحلیل تطبیقی و ناقدانه مفهوم اراده تشریحی از منظر سه اندیشمند اصولی، آخوند خراسانی، محقق نائینی، امام خمینی، پرداخته و بعد از بیان مراتب حکم طبق دیدگاه این سه اندیشمند با توجه به مبنایشان در اراده تشریحیه، آثار آن را در مسئله واجب مشروط تحلیل کرده است. هدف از این پژوهش بیان حقیقت اراده تشریحی و اثبات تأثیرگذاری مبنا در اراده تشریحی بر مسائل مختلف علم اصول از قبیل واجب مشروط است. این پژوهش با روش تطبیقی-تحلیلی و با استناد به آثار اصلی این اندیشمندان، جایگاه محوری اراده تشریحی را بیان کرده است. نتیجه تحقیق حاضر آن است که میان این اندیشمندان در حقیقت اراده تشریحی اختلاف است و این اختلاف مبنا در اراده تشریحی، موجب اختلاف در بحث واجب مشروط شده است. کلیدواژه‌ها: اراده تشریحی، شوق اکید، حمله نفس، عزم بر جعل قانون، واجب مشروط.

---

\* تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۴/۱۲ تاریخ تصویب: ۱۴۰۴/۱۰/۵.

\*\* طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم (m.monajem2010@gmail.com).

## مقدمه

اراده آن است که انسان در نفسش حالتی یا فعلی رخ دهد که بعد از آن شیئی را طلب کند حال اگر این حالتی که در نفس انسان شکل گرفته است صدورش نیز به سبب عمل خودش باشد اراده تکوینی رخ داده است و اگر این حالت طلب و خواست در نفس انسان صدور و حصولش به سبب فعل غیر باشد یعنی با تسبیب غیر حصول آن مطلوب را انسان بخواهد این اراده تشریحی است. به عبارت دیگر اراده تکوینی خواست انسان برای رسیدن به مطلوب با فعل خودش است و اراده تشریحی خواست انسان به حصول مطلوب با فعل غیر است. در اراده تشریحی اراده مولا بر فعل غیر تعلق گرفته است.

در حقیقت در اراده تشریحی، اصولی به دنبال این است که ببیند مکلف چه زمانی حکم به وجوب طاعت امر مولا می‌کند و امثال امر وی را بر خود لازم می‌داند. در واقع اصولی بررسی و تحلیل می‌کند که چه حالتی یا فعلی در نفس مولا باید شکل بگیرد تا مکلف بگوید صدور این فعل بر من لازم است و بعث و انبعاث در مکلف رخ دهد. البته علما برای اراده تشریحی ممکن است معنای خاصی در نظر داشته باشند و از اراده تشریحی به دنبال حکم عقل به وجوب طاعت نباشند و وارد نزاع لفظی گردند لکن نویسنده در مقام به دنبال ماهیت هر آن چیزی است که لزوم امثال را برای مکلف می‌آورد. در واقع نویسنده به دنبال حقیقت حکم در عالم ثبوت است. نویسنده در مقام، نگاهش به اراده تشریحی، تفسیر و تحلیل آن حالتی در نفس مولا است که به سبب آن عقل حکم به وجوب طاعت وی می‌کند. جایگاه اصلی بحث از حقیقت اراده، در علم فلسفه است چرا که علم فلسفه متکفل بیان واقعیت است لکن در این مقاله با نگاه اصولی به اراده تشریحی نظارت شده، لذا بحث از حکم عقل به وجوب طاعت گشته است.

اهمیت این پژوهش از این جهت است که اختلاف در مبنای اراده تشریحی منجر به اختلاف در بسیاری از مسائل علم اصول می‌شود و تأثیر به سزایی در علم اصول می‌گذارد لذا نویسنده بر آن شد که حقیقت اراده تشریحی را از منظر سه اندیشمند بزرگ علم اصول مورد کنکاش قرار دهد و سپس تأثیر آن را در مراتب حکم و واجب مشروط بررسی کند.

هدف از این تحقیق، تحلیل تطبیقی با رویکرد انتقادی از مبانی مختلف در حقیقت اراده تشریحی و تأثیر آن در دو بحث مراتب حکم و واجب مشروط است.

پیشینه این تحقیق، کتابی با عنوان (حقیقت حکم شرعی) اثر آقای بلال شاکری است. ایشان در این کتاب، به مباحث حکم شناسی پرداخته است. کتاب ایشان در چهار فصل شکل گرفته است. فصل اول بحث مفاهیم و کلیات است در فصل دوم ایشان به مبانی نظری پرداخته است و مراتب حکم، حق تشریح در آرای اصولیون را بازخوانی کرده است. در فصل سوم به تحلیل ماهیت حکم پرداخته و اراده شارع، اثر خطاب، بعث و زجر را مورد مذاقه قرار داده است و در فصل چهارم به جمع بندی و بیان نظر مختار اشاره کرده است.

مقاله‌ای از آقای عقیل رهبر در مجله پژوهش نامه اصول فقه در سال ۱۴۰۱ با عنوان (حقیقت حکم شرعی از منظر شهید صدر) است. ایشان حقیقت حکم شرعی را، مرحله‌ای از حکم دانسته است که موضوع حکم عقل به وجوب طاعت قرار می‌گیرد. در این حقیقت میان اصولیون اختلاف شده است و هر کدام آرای گوناگونی اتخاذ کرده‌اند که باعث اختلاف نظر در مباحث اصولی مختلف شده است. ایشان در این مقاله بعد از بیان تقسیمات مختلف درباره‌ی مراحل تکلیف، دیدگاه شهید صدر را تبیین کرده است.

مقاله‌ی دیگر اثر آقای اسماعیلی تبار در مجله فصلنامه علمی دیدگاه‌های قضایی در سال ۱۳۹۹ با عنوان (اراده تشریحی و معنای مراد الهی) است. ایشان بعد از تقسیم اراده الهی به اراده تکوینی و اراده تشریحی، حاصل اراده تکوینی را خلق و حاصل اراده تشریحی را حکم دانسته است. سپس تقسیم احکام به حکم وضعی و تکلیفی کرده است و جمیع این احکام را حاصل اراده تشریحی خداوند دانسته است و سپس بیان داشته که این حکم به معنایی تعلق می‌گیرد که این معنا به چهار صورت فرض می‌شود. یا به معنای لغوی تعلق گرفته یا اصطلاح عرفی و یا اصطلاحی عرفی که شارع آن را قید زده است و یا اصطلاح شرعی که خود شارع واضع آن است.

مقاله‌ی دیگر اثر آقای بلال شاکری در مجله جستارهای فقهی و اصولی در بهار ۱۳۹۵ با عنوان (بازخوانی نقش حقیقت حکم شرعی در کشف مراتب آن) است. ایشان در این مقاله کوشیده است که ماهیت حکم شرعی را بیان داشته و به بررسی همخوانی مبنای اصولیون با

مراتب حکم پردازد. در انتها ایشان بدین نتیجه رسیده است که مبنای برخی اصولیین در حقیقت حکم با رأیشان در مراتب حکم سازگاری ندارد.

نویسنده در این مقاله به دنبال این است که حقیقت اراده تشریحی را از منظر سه اصولی بزرگ مرحوم آخوند و محقق نائینی و مرحوم امام خمینی مورد تحلیل انتقادی قرار دهد و سپس نقش این حقیقت را در مراتب حکم و واجب مشروط بیان دارد. بنابراین وجه تمایز مقاله حاضر با دیگر آثار، بیان تحلیلی حقیقت اراده تشریحی با رویکرد انتقادی و سپس جایگاه آن در بحث مراتب حکم و واجب مشروط است.

## حقیقت اراده تشریحی

### حقیقت اراده تشریحی از منظر مرحوم آخوند

مرحوم آخوند اراده را همان شوق اکید می‌داند و اقسام آن را این‌گونه بیان کرده که اگر شوق اکید به فعل خود تعلق گیرد اراده تکوینی است و اگر شوق اکید به فعل غیر تعلق گیرد اراده تشریحی است. در حقیقت اراده چه تکوینی باشد و چه تشریحی، شوق اکید است که تغیر این دو به تغیر در متعلق شوق است. شوق اگر به فعل خود شخص باشد اراده تکوینی است و اگر شوق به امر کردن باشد اراده تشریحی است. موکد بودن شوق به معنای این است که این شوق همراه با تحریک عضلات باشد (آخوند، ۱۴۰۹: ۶۵).

البته ایشان معتقد است که اراده در نفس مولا محال است رخ دهد چرا که اراده امری حادث است و ذات واجب محل حوادث نیست؛ بنابراین وقتی مبدأ اعلی حکم را انشا کرد اراده به فعل مکلف در نفس نبوی یا ولوی رخ می‌دهد. ایشان اعتقاد دارد که شوق، به خود فعل مکلف تعلق گرفته است نه به امر کردن (آخوند، ۱۴۰۹: ۲۷۷).

در این حالت مولا بعد از تصور فعل و تصور و تصدیق فایده، شوقی در نفسش رخ می‌دهد این شوق یک حالت نفسانی است سپس این شوق مؤکد می‌شود که در نتیجه مستتبع تحریک عضلات است. موکد بودن به همان تحریک عضلات است (فاضل لنکرانی،

۱۳۷۷: ۳/ ۳۶۵). در اراده تکوینی شوق به فعلی حاصل می‌شود که با افعال خودش آن را حاصل می‌کند و در اراده تشریحی به فعل با واسطه عمل غیر به آن شوق پیدا می‌کند و به‌صرف ایجادش در نفس مولا، مکلف بر خود لازم می‌بیند که از آن اطاعت کند و طلب نفسانی مولا را حاصل کند.

این تفسیر از اراده تشریحی با نقدهایی همراه است.

نقد اول: بنابراین تفسیر، اراده، کیف نفسانی است و کیفیات نفسانی قابل انشا نیستند چرا که انشا به معنای جعل و ایجاد است و کیفیات نفسانی قابل جعل و ایجاد نیستند. پس تفسیر ایشان از طلب و اراده و تقسیم آن به انشایی و واقعی صحیح نمی‌باشد (نائینی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۳۴). کیف نفسانی عرضی است مجرد که تنها عارض جواهر نفسانی می‌شود و با علم حضوری و تجربه درونی شناخته می‌شود (مصباح، ۱۳۶۴: ۲/ ۲۴۶). این تجربه درونی، هیچ‌گاه قابل انشا نیست بدین صورت که مولایی به بنده خود دستور دهد مثلاً خوشحال باشد این خوشحال بودن به عنوان یک حالت روحی، با امر و نهی قابل ایجاد نیست، بلکه حالتی است که خود بنده باید در نفس خود ایجاد کند.

نقد دوم: نقد دیگری که به این مطلب می‌توان بیان داشت این است که طبق دیدگاه شهید صدر امر و نهی نیازی نیست همیشه ناشی از حب و بغض فعلی مولا باشد. پس می‌تواند مولا در جایی که شوقی در نفسش نسبت به فعل ندارد امر کند و صرفاً منجزیت با ابراز مولا و تصدی مولا به حصول ملاک اگر ممکن باشد حاصل می‌شود این در مقام ثبوت است لکن در مقام اثبات ارتکاز عرف این است که اگر مولا به شیئی امر کند نسبت به آن شیء حب نیز دارد و آن شیء نزد مولا محبوب است (صدر، ۱۴۱۷: ۳/ ۳۹). پس ثبوتاً می‌توان حالتی فرض کرد که انشا بدون شوق اکیدی که ناشی از حب و بغض مولا باشد ناشی شود.

نقد سوم: گاهی مولا نسبت به فعلی شوق اکید دارد لکن درعین حال راضی به ترک آن نیز هست. در اراده تشریحی که وزان اراده تکوینی است ممکن است مولا نسبت به فعلی شوق اکید داشته باشد؛ اما به خاطر مصلحت تسهیل یا عدم قدرت آن را بر عهده مکلف نگذارد. در واقع این مصلحت یا عدم قدرت با شوق اکید مولا تراحم کرده و مولا با وجود این شوق

اکید امر به انجام نمی دهد. یا در موارد دفع افسد به فاسد نیز مولا شوقی نسبت به فاسد ندارد لکن به جهت دفع افسد به فاسد امر می کند (شهیدی، بی تا: ۷۰ / ۲).

نقد چهارم: اگر شخصی اصرار داشت که در تمام افعال اختیاری شوق فعلی وجود دارد این نکته را می توان بیان داشت که درست است که شوق فعلی وجود دارد؛ اما گاهی شوق فعلی به امر غیرمقدور تعلق می گیرد که مولا نمی تواند نسبت به آن غیرمقدور امر کند که در نتیجه این گونه نیست که هر کجا شوق فعلی وجود دارد اراده تشریحی مولا هم به آن تعلق می گیرد پس اراده تشریحی غیر از شوق اکید فعلی است (شهیدی، بی تا: ۷۰ / ۲).

نقد پنجم: انسان به کمک وجدان می بیند که به صرف شوق اکید، فعل از انسان صادر نمی شود بلکه نیاز به هجمة نفس نیز هست و نفس باید به آن فعل حمله ببرد و بدون آن، فعل رخ نمی دهد. در واقع هجمة نفس برای صدور فعل لازم است. پس برای صدور فعل از انسان نیاز به فعل جوانحی است و به صرف، صفت نفسانی فعل از انسان صادر نمی گردد (نائینی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۳۶) برخی بزرگان اراده را همان هجمة نفس می دانند (تبریزی، ۱۳۸۷: ۱ / ۲۹۹).

### حقیقت اراده تشریحی از منظر محقق نائینی

اراده تکوینی و اراده تشریحی یکی هستند و با یکدیگر از نظر ماهیت تفاوت ندارند. تنها تفاوتشان در این است که اراده تکوینی به فعل شخص تعلق گرفته و اراده تشریحی به فعل غیر تعلق گرفته است (نائینی، بی تا: ۲۳ / ۱). ایشان طلب و اراده را در اراده تکوینی و اراده تشریحی به یک معنا در نظر گرفته اند و مبادی هر دو را یکی دانسته است. یعنی همان مبادی که فعل تکوینی نیاز دارد جعل تشریحی نیز متوقف بر همان مبادی است و در هر دو، طلب را به معنای تصدی گفته اند با این تفاوت که طلب و اراده در اراده تکوینی تصدی نفس برای تحریک عضلات نحو المطلوب است و در اراده تشریحی طلب به معنا تصدی آمر به امرش برای تحریک عضلات مامور به سمت مطلوب است (نائینی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۳۴). در نتیجه اراده به معنای نفس شوق و حب نیست بلکه اراده به معنای طلب است و طلب همان حملة النفس و تصدی نفس به مطلوب است (همان: ۱۹۳). البته اینکه اراده به معنای تصدی است به این معنا نیست که

نیازی به شوق اکید وجود ندارد بلکه نفس زمانی متصدی می شود که شوق اکید وجود داشته باشد. به عبارت دیگر شوق اکید مستتبع تصدی نفس حکم آور است (همان: ۱۳۶). ایشان از تصدی به حملة النفس نیز تعبیر کرده اند. در واقع طلب و اراده را به حملة النفس می دانند (همان: ۱۹۳).

البته ایشان در برخی تعبیراتشان مانند مشهور اراده را به معنای شوق اکید دانسته اند با این تفاوت که بعد از تحقق اراده، تصدی نفس و حرکت نفس را نیز جزء مقدمات لازمه حرکات عضلات قرار داده اند و آن را فعل نفس قلمداد کرده اند (همان: ۱۳۱). در واقع تفاوت در بکار بردن اصطلاح است و الا در هر دو مورد ایشان لازمه حکم را همان تصدی نفس دانسته اند. ایشان اراده را کیف نفسانی دانسته است و کیف نفسانی قابل انشا نیست. چرا که انشا به معنی ایجاد است و ایجاد کیف نفسانی امکان ندارد (همان: ۱۳۳).

محقق نائینی تحریک عضلات نفس در اراده تکوینی را در جمیع مراتب به یک اندازه دانسته اند به بیان دیگر در جمیع مراتب اراده، حقیقت اراده از حیث شدت و ضعف ثابت است و اراده شکل گرفته برای تحریک عضلات نفس به یک اندازه است (همان: ۱۳۵) که در نتیجه در اراده تشریحی نیز بایستی ایشان قائل باشند به اینکه اراده ثابت است در نتیجه تفاوتی در ناحیه اراده بین مستحب و واجب نیست. تنها تفاوت در این است که در مستحب شارع مقدس ترخیص به ترک نیز داده است اما در واجب ترخیص این چنینی نداده است بنابراین حقیقت اراده در هر دو یکی است و به یک اندازه است.

مرحوم امام به این مطلب ایشان ایراد وارد کرده اند به اینکه وجدان خلاف این مطلب است اراده شخص غرق شده برای نجات از امواج نسبت به اراده خوردن قوی تر است (خمینی، ۱۳۸۱: ۱/۱۹۴). پس اراده طبق نظر ایشان دارای مراتب و شدت و ضعف است. نقدهایی به نظر محقق نائینی بیان شده است.

نقد اول: محقق خوئی در حاشیه اجود التقریرات می فرمایند حملة النفس به فعل غیر و اعمال قدرت بر غیر امکان ندارد. و به تعبیری هجمه به فعل غیر امکان ندارد. به عبارت دیگر تصدی نسبت به فعل شخص دیگر غیر ممکن است. بلکه هر شخص نسبت به خودش

می‌تواند متصدی افعالش شود و تصدی نسبت به فعل غیر خارج از اختیار آمر است. لکن در مورد خداوند که مولای حقیقی است این مورد صدق نمی‌کند و خدای متعال می‌تواند نسبت به غیر هم متصدی شود چرا که خداوند با حیث خالقیت و قادر مطلق بودن می‌تواند با بر اختیار شخص چیره شده و عمل را به سرانجام برساند لکن در اینجا افعال تکوینی خداوند لحاظ نشده است بلکه لحاظ تشریحی افعال خداوند شده است به عبارت دیگر در اینجا خداوند به عنوان شارع مقدس و تشریح کننده احکام لحاظ شده است و به عنوان علة العلل برای افعال دیگران دیده نشده است. علاوه بر اینکه در صورت پذیرفتن این مطلب جبر لازم می‌آید (نائینی، بی تا: ۱/۱۳۷).

نقد دوم: محقق خوئی می‌فرماید: تصدی هر چند اصطلاحاً فعل شمرده نمی‌شود و کیف نفسانی است لکن فعل عرفی است و تحت اراده و اختیار شخص است و شخص می‌تواند این تصدی را اختیار کند (نائینی، بی تا: ۱/۸۹).

نقد سوم: این نظریه میرزای نائینی برهانی برایش وجود ندارد بلکه برهان بر خلاف آن وجود دارد به این صورت که مرید زمانی که می‌بیند فعل ذی المقدمه اش متوقف بر مقدمه است نسبت به آن مقدمه مبادی فعل برای خودش ایجاد می‌شود و آن اینکه تصور فعل و تصور فایده و تصدق فایده و شوق نسبت به فعل و به غایت صدور ذی المقدمه است که بنابراین این تفسیر مرید شوق به فعل خودش دارد و حال آنکه میرزای نائینی شوق را برای فعل غیر مرید دانسته است (خمینی، ۱۳۷۳: ۱/۴۱۲).

نقد چهارم: شهید صدر بیان داشته که این فعل نفسی که محقق نائینی بیان می‌دارد که همان اعمال نفس در ایجاد فعل است این همان فعل خارجی است لکن تنها حیث صدورش از فاعل دیده شده در واقع تفاوت در ایجاد و وجود است. (صدر، ۱۴۱۷: ۲/۳۵) بنابراین دوئیتی بین فعل خارج و اعمال نفس وجود ندارد. و حال آنکه انسان به وضوح می‌بیند که بین اعمال نفس و فعل خارجی تفاوت وجود دارد.

## حقیقت اراده تشریحی از منظر مرحوم امام

امام خمینی علیه السلام منکر اراده تشریحی به معنایی که متعارف می‌گویند شده‌اند و اراده التشریح را قبول دارند. بنابر تعریفی که ایشان برای اراده دارند که تصمیم و عزم بر فعل است تعلق اراده بر فعل غیر را محال می‌دانند. گرچه ایشان تعلق شوق به فعل غیر را ممکن دانسته لکن اراده را شوق نمی‌دانند بلکه تصمیم و عزم و بعث بر فعل تعریف می‌کنند. بنابراین از اراده تعبیر به اراده البعث یا اراده التشریح کرده‌اند (خمینی: ۱۳۷۳: ۱/۴۱۲).

البته این نکته نیز در فرمایشات امام باید لحاظ گردد که ایشان اراده التشریح را نسبت به بعث مکلف و اتیان فعل از مکلف نمی‌دانند بلکه ایشان اراده التشریح را به اراده التقنین معنا کرده‌اند یعنی بعث تقنینی که در این صورت جعل به نحو عموم است. (خمینی، ۱۳۷۳: ۲/۲۷). بنابراین اراده تشریحی منبعث از اراده تکوینی است و تفاوتشان در ماهیت نیست بلکه تفاوتشان در متعلقشان است که متعلق اراده تشریحی حکم شرعی قانونی است. در حقیقت اراده تشریحی، اراده جعل قانون است و جعل، فعل تکوینی مقنن است. پس تعبیر صحیح اراده التکوین و اراده التشریح است (خمینی، ۱۳۷۶: ۲/۱۷۲).

به بیان دیگر در حقیقت اراده به خلّاقیت نفس، تحقّق پیدا می‌کند یعنی خداوند تبارک و تعالی با این‌که خالق مطلق است یک شعبه محدودی از خلّاقیت را به نفس انسان عنایت کرد یعنی برای نفس انسان خداوند حساب باز کرده و به او عنایت کرده و آن این است که آن نفس انسان گاهی حالت خلّاقیت پیدا می‌کند یعنی بعد از آن‌که مبادی اراده تحقّق پیدا کرد، انسان اراده را خلق می‌کند (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۷: ۵/۱۴۹).

همچنین ایشان اراده را دارای شدت و ضعف دانسته‌اند و تفاوت اراده قوی با اراده ضعیف را به نفس حقیقت اراده دانسته‌اند. در واقع مفهوم اراده را در جمیع مراتب بسیط دانسته و در حقائق بسیط ما به الافتراق عین ما به الاشتراک است (خمینی، ۱۳۸۱: ۱/۱۹۶).

ایشان شدت و ضعف اراده را به شدت و ضعف داعی می‌دانند و به بیان دیگر اختلاف در معلول ناشی از اختلاف در علت است هر چه علت قویتر باشد معلول نیز قویتر است (خمینی، ۱۳۸۱: ۱/۱۹۵).

نقدی که به بیان مرحوم امام می‌توان داشت این است که ایشان اراده را به معنای عزم و تصمیم دانست و در نظر ایشان عزم بر فعل غیر امکان ندارد بنابراین عزم شارع بر جعل قانون است. در پاسخ می‌توان بیان داشت خداوند متعال یک مرتبه اراده تکوینی اش به فعل غیر تعلق می‌گیرد که در واقع در طول اراده انسان است و این ممکن بلکه لازم است و بدون اراده تکوینی خداوند، فعلی از انسان ایجاد نمی‌گردد و افعال انسان در طول اراده تکوینی خداوند است ولی این خارج از محل بحث است چرا که لحاظ خالقیت خداوند شده نه لحاظ قانون‌گذار بودن.

در محل بحث شارع به عنوان قانون‌گذار بر فعل غیر عزم دارد. این نحوه تصور نسبت به شارع قانون‌گذار ممکن نیست چرا که هیچ شخصی نمی‌تواند نسبت به شخص دیگر عزم بر فعل وی داشته باشد بلکه هر کس نسبت به فعل خودش عزم دارد. ولی در صورتی که گفته شود قانون‌گذار عزم بر رسیدن به مصلحتی دارد که با انجام مامورش حاصل می‌شود. در واقع شارع تصمیم بر رسیدن به مصلحتی دارد که توسط بنده اش صورت می‌گیرد و این امری ممکن است.

در حقیقت تفکیک بین اینکه شارع بر یک امری عزم داشته باشد که همان جعل قانون است ولی مصلحت در امر دیگر باشد یعنی در متعلق فعل باشد، مشکل است. به نظر می‌آید قانون‌گذار بر همان چیزی که مصلحت دید به همان شیء عزم و تصمیم می‌گیرد. مثلاً شخصی که هنگام تشنگی به مصلحت خوردن آب تصور پیدا کرد و تصدیق کرد به همان نوشیدن عزم و اراده پیدا می‌کند هر چند با دستور دادن به فرزندش به وی بگوید آب بیاور. و این جعل قانون به خاطر عزم بر تقنین نیست بلکه به خاطر مصلحتی است که در خود نوشیدن وجود دارد. پس عزم بر جعل قانون نیست بلکه عزم رسیدن بر مصلحت متعلق فعل است.

بله گاهی خود جعل دارای مصلحت می‌شود و در نتیجه عزم نیز به خود جعل واقع می‌شود ولی این مورد امر غالبی نیست بلکه امر غالب بر این است که فعل در متعلقشان مصلحت وجود دارد.

## مراتب حکم

بی‌شک حقیقت حکم و مراتب آن از مهمترین مسائل علم اصول است. فقیه به دنبال فتوا و

حکم شرعی است لذا قبل از اینکه حکم شرعی را کشف کند بایستی پی به حقیقت حکم و مبادی متوقف بر آن ببرد. در نتیجه حقیقت حکم و مبادی آن در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرند و فقیه برای رسیدن به حکم ابتدا بایستی حقیقت آن را بداند.

طبق نظر مرحوم آخوند اراده تشریحی همان شوق اکید است. یعنی در مراتب حکم بعد از اینکه علم به مصلحت و مفسده شکل گرفت در نفس مولا نسبت به تکلیف حب و بغض پیدا می‌شود و سپس آن حب و بغض تبدیل به اراده و کراهت در نفس مولا می‌شود که اراده در واقع همان شوق موکد نسبت به فعل است و این همان مرحله اراده تشریحی است. شوق موکد در واقع همان چیزی است که مستتبع فعل است که در اراده تکوینی مستتبع تحریک عضلات و در اراده تشریحی مستتبع امر کردن آمر به مکلف به منظور انجام فعل است (آخوند، ۱۴۰۹: ۶۵). این همان مرحله‌ای است که بدان حکم تلقی می‌شود. در نظر ایشان طلب همان اراده است و دلیل ایشان بر این مطلب وجدان انسان است. اراده در اینجا همان طلب انشائی است که به شوق موکد مستتبع تحریک عضلات تعریف گشته است (آخوند، ۱۴۰۹: ۶۴). پس طلبی که در وعاء و ظرف انشا رخ دهد همان اراده تشریحی مولا است. پس نیاز به انشا هست لکن ابرازی که از ناحیه مولا رخ می‌دهد کاشف از آن اعتباری است که در نفس مولا وجود دارد (آخوند، ۱۴۰۹: ۶۷).

محقق نائینی در باب حکم می‌فرماید که احکام شرعی محمولات کلیه‌ای هستند که برای موضوعات مقدره الوجود بنحو قضیه حقیقیه جعل شده‌اند و در حقیقت احکام شرعیه مجعولات تشریحی هستند که توسط شارع جعل شده‌اند. بنابر نظر ایشان تحقیق در مورد اینکه اراده از مبدا اعلی ناشی شده است یا از مبدا نبوی و ولوی مفید فایده نیست و در هر دو صورت احکام مجعوله در شریعت از اراده تشریحی مولا ناشی شده‌اند. و اینکه افرادی که قائل به این شده‌اند که در مبدا اعلی اراده تشریحی وجود ندارد و اراده را در مبدا اعلی منکر شده‌اند و آن را در مبدا اعلی به معنای علم به مصلحت گفته‌اند برهان‌شان این است که مبدا اعلی دارای حوادث نیست و اراده تشریحی مولا امر حادثی است. این‌گونه جواب داده‌اند که حتی با این وجود نیز علم به اراده در لوح محفوظ وجود دارد و الا صرف علم به مصلحت مثبت تکلیف نیست (نائینی، بی‌تا: ۳۸۱/۲). بنابراین نظر ایشان بر این است که اراده در مرحله انشا است و مرحله انشا همان تعلق حکم به

موضوع مقدرة الوجود یا همان به نحو قضیه حقیقه است که وجود موضوع در آن شرط نیست و مرحله فعلیت آن مرحله‌ای است فعلیت حکم متوقف بر فعلیت موضوع می‌شود. یعنی زمانی حکم فعلی می‌گردد که موضوع آن فعلی گردد (نائینی، بی تا: ۱/۱۴۳) و حکم زمانی حکم شمرده می‌شود که موضوع آن فعلی گردد و اگر موضوع فعلی نشود حکمی هم انشا نشده است این بر خلاف نظریه حکم انشایی است. مرحوم آخوند حکم را به مرتبه انشا و فعلیت دانسته است و در مرحله انشا حکمی را در وعاء و ظرف انشا تصور کرده است و حال آنکه محقق نائینی حقیقت قضیه حقیقه را انشاء حکم می‌داند و منظور از حکم را همان چیزی می‌داند که با فعلیت موضوع، حکم هم فعلی می‌شود (نائینی، ۱۳۷۶: ۱/۱۷۵).

با این بیان فعلیت حکم، امری لا بد منه است که به صرف تحقق موضوع، فعلیت نیز می‌آید و نیازی به اراده جدید از ناحیه شارع نیست و با همان اراده اول حکم تحقق می‌یابد. بنابراین طبق مبنای محقق نائینی در اراده تشریحی، بعد از مرحله شوق اکید نیاز به یک حمله‌ی نفس توسط مولا یا هجمه‌ی نفس مولا نسبت به امر کردن به فعل غیر لازم است و حکم صرف شوق اکید نیست.

مرحوم امام از چهار مرحله مشهور حکم، مصلحت و مفسده را جزء مراتب حکم نمی‌دانند و آن را مقدم بر حکم تصویر کرده‌اند. همچنین مرتبه تنجز را نیز خارج از مراتب حکم می‌دانند و آن را حکم عقل به معذرت و منجزیت دانسته‌اند. دو مرتبه دیگر یعنی انشا و فعلیت، را نیز به معنایی که مشهور آن دو را جزء مراتب حکم دانسته‌اند نفی کرده‌اند در واقع این دو را اصلاً مرتبه طولیه برای حکم ندانسته‌اند بلکه این دو را دو نوع برای جنس حکم دانسته‌اند. حکم را حکم شرعیه قانونیه دانسته که دارای دو نوع است. نوع اول احکام انشائیه که بر موضوعات انشا شده‌اند و این احکام احکامی هستند که یا در مقام اجرا به آن حال اولیه شان باقی نمی‌مانند مانند احکام کلیه قبل از ورود مخصصات و مقیدات و یا احکامی هستند که انشا شده‌اند ولی وقت اجرائشان نرسیده است مانند جائیکه وقت اجرائشان در زمان ظهور حضرت حجت بن الحسن علیه السلام است (خمینی، ۱۳۷۳: ۲/۲۴). بنابر نظر ایشان وجدان می‌گوید که حکم غیر از اراده است بلکه اراده از مبادی حکم است و در حکم وجوبی و ندبی اختلافشان در اراده و حب و بغض نیست. در واقع حکم عبارت از انشا بعث اعتباری ناشی از اراده جدیه است. پس وقتی که مولا

تصور مصلحت پیدا کرد و سپس تصدیق به آن فایده کرد و سپس می‌بیند که امرش وسیله‌ای است برای تذکر دادن به عبد و اراده و جوب عمل می‌کند و سپس عبد را منبعث می‌کند. بنابراین حکم همان مرحله انشا بعث است و اراده مبادی آن است (خمینی، ۱۳۷۶: ۷۳/۳).

## واجب مشروط

در واجب مشروط بحث شده است به اینکه شرط قید ماده یا قید هیئت است. اگر شرط قید هیئت باشد به این معناست که شرط قید و جوب است و اصلاً و جوب محقق نشده است و فعلی نیست و اگر قید ماده باشد و جوب فعلی و مطلق است لکن واجب مقید و مشروط است. مرحوم آخوند قائل به این شده‌اند که اراده و طلب حقیقی قبل از تحقق شرط در نفس مولا اصلاً وجود ندارد. پس در جائیکه هنوز شرط محقق نشده اصلاً اراده‌ای در نفس مولا منبعث نشده است و مولا در صورتی اراده بر فعل و طلب دارد که شرط آن محقق شود. در نتیجه شرط قید هیئت است نه ماده. چرا که و جوب، مقید به شرط است و اگر شرط محقق نشده باشد اصلاً و جوبی وجود ندارد (آخوند، ۱۴۰۹: ۹۵).

انسان در اوامر اختیاری قبل از تحقق شرط، شوق اکید برایش حاصل نمی‌شود. بیان گذشت که شوق اکید یعنی شوقی که مستلزم تحریک عضلات و بعث و انبعاث است و قبل از تحقق شرط هیچ انسانی برایش چنین شوق اکیدی حاصل نمی‌شود. لذا این مطلب قیاس به اراده تشریحی در ناحیه خداوند می‌گردد و بنابراین قید، قید هیئت است و و جوب مقید است. در واقع بدون تحقق شرط، شوق اکیدی که مولا بدین وسیله حکم کند وجود ندارد.

اما اگر اشکال گرفته شود که بنابر این وجه، لازمه‌اش تفکیک انشا از منشی است و این باطل است. به عبارت دیگر انشا تحقق یافته ولی آنچه که انشا شده است محقق نشده است و مورد انشا شده بعد از حصول شرط تحقق می‌یابد. یعنی قبل از حصول شرط اصلاً طلبی وجود ندارد پس مورد انشائی نیست لکن انشا وجود دارد و این تفکیک انشا از منشی است که باطل است.

جواب داده شده به اینکه آنچه که انشا شده است طلب بر تقدیر حصولش است و قبل از شرط، اصلاً طلبی نیست انشا نیز به همین صورت است یعنی تقدیری است و این باعث

می‌شود تفکیک منشی از انشا لازم نیاید چرا که هر دو تقدیری هستند (آخوند، ۱۴۰۹: ۹۷). در واقع انشا تقدیری است و مود انشا نیز تقدیری است.

محقق نائینی از آنجا که اراده تکوینی را مانند اراده تشریحی دانسته است و تنها تفاوتشان را در متعلق اراده می‌داند که در تکوینی هجمه به فعل خود است و در تشریحی هجمه آمر به مأمور به می‌باشد. ایشان ابتدا تصویری که می‌فرمایند در باب اراده تکوینی است و سپس اراده تشریحی را نیز به آن الحاق می‌کنند. بنابر نظر ایشان مقدمات و قیود دو دسته هستند. یکی قیودی که اختیاری هستند و دیگری قیودی که غیر اختیاری می‌باشند. آن قیود غیر اختیاری تعلق اراده فعلی به آنها ممکن نیست چرا که هنوز زمانشان نرسیده است و هر وقت زمان آن، فرا رسید اراده نیز به آن تعلق می‌گیرد. یعنی انسان به چیزی که هنوز زمانش فرا نرسیده است نمی‌تواند هجمه فعلی ببرد ولی می‌تواند اراده تقدیری داشته باشد اما نمی‌تواند به قصد تعلق غرض اراده فعلی داشته باشد چرا که هنوز زمانش فرا نرسیده است تا به آن اراده کند مثلاً اینکه زمان فجر نرسیده است تا نماز صبح بر وی واجب شود نمی‌تواند قبل از فجر اراده فعلی برای نماز داشته باشد چرا که هنوز زمانش نرسیده است. لکن آن مقدماتی که زمانشان فرا رسیده است از باب اینکه غرض را می‌تواند حاصل کند هرچند هنوز مقدمه را انجام نداده است مثلاً زمان نماز فرا رسیده است اما طهارت نگرفته است می‌تواند شخص به آن وضو اراده فعلی داشته باشد به خاطر حصول غرض فعلی که همان نماز و مصلحت نماز است ولی به خود شرط یا مقدمه از باب مقدمیت نمی‌تواند اراده داشته باشد بلکه به این مقدمه از باب اینکه عدم حصول آن موجب تفویت غرض لزومی یعنی صلاة می‌شود. در اراده تشریحی نیز این چنین است و تعلق اراده به فعلی که مقدمه غیر مقدوره دارد امکان ندارد بلکه اراده تقدیری است اما فعلی که مقدمه اش مقدور و تحت اختیار مکلف است تعلق اراده از باب حصول غرض بلا اشکال است (نائینی، بی تا: ۱/۱۴۰).

این نکته در باب قضایای خارجی است لکن در قضایای حقیقیه که انشا باید مقدم بر موضوع و مقیدات و شرایط آن باشد و در واقع موضوع اصلاً مفروض الوجود در نظر گرفته می‌شود اراده چه در افعالی که مقدمه اختیاری و چه غیر اختیاری دارند به فعل تعلق می‌گیرد

و فعلیت حکم مساوق با انشا نمی‌باشد بلکه متوقف بر فعلیت موضوع که فعلیت موضوع متوقف بر تحقق جمیع مقدمات است (نائینی، بی تا: ۱۴۱/۱).

بنابراین شبهه بازگشت قید به ماده و هیئت فقط در قضایای خارجیه است و در قضایای حقیقیه اصلاً این شبهه مطرح نیست. در قضایای خارجیه آن مقدمات غیر اختیاری قید به هیئت برگشت می‌کند و در مقدمات اختیاری قید به ماده بر می‌گردد.

اما بنابر آنچه که از مبنای امام در باب اراده تشریحی گفته شد که ایشان اراده تشریحی را قبول نداشتند و آن را اراده التشریح می‌دانستند که قسمی از اراده تکوینی است و اینکه ایشان حکم را همان انشا بعث اعتباری می‌دانند و تفاوت وجوب و استحباب را در حتمیت اراده و عدم آن ندانسته بلکه تفاوتشان را در انشا بعث می‌دانند که اگر ناشی از اراده جدیه مولا باشد وجوب و اگر ناشی از اراده جدیه مولا نباشد عرف استحباب را انتزاع می‌کند طبق این مبانی که گفته شد ایشان می‌فرمایند که غرض مولا یک مرتبه تعلق گرفته بر چیزی به نحو مطلق و در جمیع احوال و شرایط و مرتبه دیگر تعلق می‌گیرد به چیزی به نحو مقید و مشروط که اگر غرض به شیء به نحو مطلق تعلق گرفت بود اراده نیز به آن شیء به نحو مطلق تعلق می‌گیرد و اگر به نحو مقید، غرض تعلق گرفته بود اراده نیز به آن شیء به نحو مقید تعلق می‌گیرد و بعث نیز به همین شکل است. و از آنجا که بعث، امری اعتباری است نه حقیقی، بعث تقدیری و انشا معلق نیز مانعی ندارد. در نتیجه در جائیکه بعث تقدیری است قبل از حصول شرط اصلاً عقلاً انتزاع وجوب نمی‌کنند. در واقع عقلاً انشا بعث تقدیری را فرض می‌کنند بدون اینکه وجوب را فعلی بدانند. در نتیجه وجوب، قبل از تحقق شرطش فعلی نیست. مثال‌هایی نیز در شریعت برای آن وجود دارد مانند استطاعت برای حج و وصیت بر تقدیر موت (خمینی، ۱۳۷۶: ۳/۷۲).

در اراده تشریحی نیز که گفته شد اراده تعلق گرفته بر ایجاب عمل بر غیر نه بر ایجاد عمل، در نتیجه در واجب مشروط و مطلق، اراده در هر دو به یک نحو است و تفاوت در مراد است که در یکی مراد به نحو مطلق است و در دیگری مراد مشروط به شرطی است. در واقع واجب مشروط و مطلق انتزاع عرف است از اینکه مراد و منشأ معلق و تقدیری یا به نحو مطلق است (خمینی، ۱۳۷۶: ۳/۷۳).

در نتیجه طبق مبنای امام انشا بعث تقدیری شکل گرفته است و حکم فعلی نیست پس شرط، شرط هیئت است.

## نتیجه

سه نظر مختلف در باب حقیقت اراد تشریحی بیان شد. نظر مرحوم آخوند به این بود که اراده تشریحی همان شوق اکید مولا است به فعل غیر و نظر محقق نائینی بر این بود که اراده تشریحی هجمه نفس و حمله نفس آمر بود بر مامور به و نظر امام بر این بود که اراده تشریحی در واقع اراده التشریح است یعنی اراده مولا بر ایجاب فعل بر غیر نه ایجاد فعل است. طبق هر سه مبنا در اراده تشریحی، مراتب حکم توضیح داده شد که دارای اختلافاتی می شود بدین شکل که آخوند خود شوق اکید را حکم دانسته و محقق نائینی صدور فعل از نفس آمر یا حمله نفس به سمت فعل که همان خواست مولا بر فعل غیر است را حکم دانسته که منطبق بر اراده تشریحی است و شوق اکید را از مبادی حکم دانسته است و مرحوم امام خمینی منکر اراده تشریحی به معنای متعارف شده است و اراده را به معنای عزم و تصمیم که مقدمه بر حکم است دانسته و حکم را جعل اعتبار می داند. سپس طبق هر سه مبنا واجب مشروط توضیح داده شد به اینکه قید طبق هر کدام از مبانی به ماده یا به هیئت بازگشت می کند. طبق مبنای مرحوم آخوند اصلاً اراده و شوقی قبل از تحقق شرط وجود ندارد بنابراین شرط قید هیئت است. طبق مبنای محقق نائینی در قضایای حقیقی اصلاً شرطی وجود ندارد چرا که فرض وجود موضوع همراه با شرط می شود اما در قضایای خارجی میان شرایط اختیاری و غیر اختیاری تفصیل است و مقدمات غیر اختیاری قید هیئت و مقدمات اختیاری قید ماده هستند. بر اساس مبنای امام نیز بیان شد در جائیکه قیدی وجود دارد فرض غرض و اراده به صورت مقید به قید مانعی ندارد لکن حکم نیاز به اعتبار دارد و اعتبار می تواند تقدیری باشد بنابراین قید، قید هیئت است.

لذا اینکه حقیقت اراد تشریحی به درستی کشف گردد و بیان مستقلاً در علم اصول داشته باشد تأثیر به سزایی در علم اصول و مباحث اصولی دارد.

## کتابنامه

- .....
- آخوند خراسانى محمدکاظم، کفاية الاصول، قم، مؤسسه آل البيت لاحياء تراث الاسلامى، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- تبريزى جواد، دروس فى علم الاصول، قم، دارالصدیقه الشهیده، چاپ دوم، ۱۴۲۷ق.
- خمينى روح الله، مقرر سبحانى تبريزى جعفر، تهذيب الاصول، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، مقرر مرتضوى لنگرودى محمد رضا، جواهر الاصول، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، مناهج الوصول الى علم الاصول، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- شهيدى، محمدتقى، ابحاث فى علم الاصول، بى جا، بى تا.
- صدر، محمدباقر، تقرير هاشمى شاهرودى سيد محمود، بحوث فى علم الاصول، مؤسسه دائرة المعارف فقه الاسلامى، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق
- فاضل موحدى لنكرانى، محمد، سیرى كامل در اصول فقه، قم، فيضيه، ۱۳۷۷.
- مصباح يزدى، محمدتقى، آموزش فلسفه، قم، سازمان تبليغات اسلامى، ۱۳۶۴.
- نائينى محمدحسين، مقرر خويى سيد ابولقاسم، اجود التقريرات، قم، كتابفروشى مصطفىوى، چاپ اول، بى تا
- نائينى محمد حسين، خراسانى محمدعلى، فوائد الاصول، قم، جماعه المدرسين فى حوزة العلمية بقم، چاپ اول، ۱۳۷۶.

