

تحلیلی انتقادی از نظریه «تعلق شوق و طلب به طبیعت»

روح‌الله فروغی^۱

چکیده

بسیاری از بحث‌های اصولی با مباحث فلسفی پیوند دارند به خصوص در دوره‌های متأخر علم اصول که این ارتباط بیشتر شده است. بحث از کلی طبیعی نیز در بحث‌های اصولی از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا به روشن شدن متعلق طلب و اوامر و نواهی شارع و در یک کلام، فهم خواست خداوند از بندگان ارتباط دارد. بر اساس دیدگاه مشهور نزد اصولیان، طلب شارع نه به وجود خارجی یا ذهنی، بلکه به طبایع تعلق گرفته است و طبیعت به وصف کلیت در خارج وجود ندارد؛ تنها افراد طبیعت‌اند که در خارج موجودند و حمل وجود بر طبیعت به مناط موجود بودن افراد طبیعت در خارج است، این دیدگاه علی‌رغم ترجیح بر سایر دیدگاه‌ها، مورد انتقاداتی قرار گرفته است که گرچه برخی از این انتقادات قابل پاسخ است؛ اما برخی انتقادات راه را بر پذیرش این دیدگاه بسته است و دفاع از این دیدگاه را نیازمند تحلیل جدیدی از طبیعت نموده است. در این نوشتار، نخست به تبیین مقدمات بحث از تعلق طلب به طبیعت پرداخته و مدعای مذکور تشریح می‌شود سپس برخی اشکالات را طرح کرده و به برخی از آنها پاسخ داده شده است. در ادامه از آنجا که تحلیل مشهور، راه را برای اشکالات مهمی گشوده است تحلیل دیگری برای طبیعت ارائه شده که با توجه به آن می‌توان از دیدگاه تعلق طلب به طبیعت دفاع نمود. اساس تحلیل این است که طبیعت به وصف کلیت می‌تواند در خارج موجود شود، گرچه این تحلیل در میان فیلسوفان طرفدار چندانی ندارد؛ اما پذیرش آن در علم اصول ضروری می‌نماید.

واژگان کلیدی: کلی طبیعی، فرد، طلب، شوق، امر.

۱. استاد حوزه علمیه قم، سطح ۴، دکترای کلام اسلامی دانشگاه قم، hadi.sepehr59@gmail.com

مقدمه

یکی از بحث‌های مهم در علم اصول، تعیین متعلق اوامر و نواهی شارع و در پی آن تعیین متعلق اراده و کراهت شارع است. این بحث از آن‌رو اهمیت دارد که متعلق حکم، همان حقیقتی است که شارع آن را از مکلف خواسته است، پس شناخت تکلیف شرعی در گرو شناخت متعلق است. واضح است که مقصود از متعلق در این اصطلاح غیر از موضوع به معنای مکلف و غیر از موضوع به معنای متعلق المتعلق است. حال هنگامی که در خطاب شرعی مانند: «صل» یا «لا تشرب الخمر» و جوب به نماز و نهی به شرب خمر تعلق گرفته است. دقیقاً مولا انجام چه چیزی یا ترک چه چیزی را از مکلف خواسته است؟ مشهور اصولیون «طبیعت نماز» یعنی «ماهیت نماز» یا «کلی طبیعی نماز» را متعلق حکم دانسته‌اند و از آنجا که اراده و کراهت، مبادی حکم شرعی یا به نظر عده‌ای حقیقت و روح حکم شرعی است این سؤال درباره متعلق اراده یا شوق و کراهت نیز مطرح گردیده است. طرح این دیدگاه از سوی اصولیون، موجب ورود بحث‌هایی درباره طبیعت و رابطه آن با افراد و کیفیت تعلق حکم به طبیعت، از فلسفه به اصول گردیده است بخشی از بحث به تحلیل حکم شرعی می‌پردازد که بالذات کار اصولی است و بخشی به تعیین حقیقت طبیعت بازمی‌گردد که کار فیلسوف است.

پیش‌ازاین، در دو مقاله سودمند بحث‌هایی در این باره به میان آمده است و هر یک از نگاشته‌ها از جنبه خاصی به بحث از طبیعت پرداخته‌اند.^۱ نویسنده مقاله دوم در تحلیل متعلق شوق و اراده، تعلق این دو به کلی طبیعی را ناتمام شمرده است. وجه مشترک هر دو مقاله انتقاداتی است که بر دیدگاه وضع برای طبیعت و تعلق اراده و شوق به طبیعت وارد کرده‌اند. به نظر می‌رسد اشکالات مطرح شده در هر دو مقاله را می‌توان پاسخ داد و کماکان از نظریه وضع برای طبیعت و تعلق اراده و طلب به آن دفاع کرده و لااقل آن را در مقایسه با سایر نظریه‌های

۱. مقاله نخست «نظریات شیء‌انگازانه معنا در فلسفه تحلیلی و علم اصول»، تألیف آقای محمود مروارید، نقد و نظر، شماره ۴ و ۳۹ است در این مقاله به بحث از وضع الفاظ برای طبیعت پرداخته شده است و مقاله دوم با نام «متعلق شوق و اراده از منظر پاره‌ای از اصولیان»، نقد و نظر شماره ۵۵ از آقای علیرضا محمدی به بحث از متعلق شوق و اراده و تعلق آن به طبیعت سخن به میان آمده است که طبعاً مقاله دوم قرابت بیشتری به موضوع این مقاله دارد.

رقیب، کم اشکال تر دانست؛ گرچه باید در اصل نگاه به وجود طبیعت در خارج بازنگری جدی نمود.

در مقاله حاضر، نگارنده سعی کرده تا با استفاده از فرمایشات بزرگان، سهمی اندک در حل مسئله مذکور داشته باشد، به این منظور، نخست، تصویر مشهور از بحث تعلق طلب و شوق به طبیعت و معنای آن را باید روشن گردد تا پس از آن، اشکالات به این نظریه مورد ارزیابی قرار گیرد. البته این بحث بیش تر متکفل بررسی جنبه‌های فلسفی بحث است تا از رهیافت تحلیل درست مسائل فلسفی به حل مشکل موجود پردازد و بالطبع از اصطلاحات فلسفی کمک خواهد گرفت. در مقاله مورد نظر، بحث از دیدگاه مشهور به‌عنوان اولین نظریه و منتسب به مرحوم آخوند آمده است؛ لذا دیدگاه مرحوم آخوند تبیین و به اشکالات مطرح شده پاسخ داده خواهد شد. روشن است که تفاوت این دو نگاه در سایر مباحث اصولی تأثیر مستقیم خواهد داشت که به آن اشاره خواهد شد.

مقدمات فلسفی بحث

۱. شوق و اراده دو صفت نفسانی هستند که باید دارای متعلق یا طرف باشند تا به آن ارتباط یابند و به اصطلاح حقایق دارای اضافه (ذات اضافه) هستند؛ چنین حقایقی در وجود خویش دارای وابستگی به اطراف خویشند^۱، یعنی شوق، بدون مشتاق^۲ الیه و اراده بدون مراد، تحقق نمی‌یابد پس اراده مطلق یا شوق مطلق (یعنی شوق و اراده‌ای که طرف نداشته باشد) وجود ندارد. این خصوصیت در صفات دیگری مانند: علم و قدرت نیز به چشم می‌خورد. طرف اضافه این صفات به عنوان قبول کننده صفت، سبب وجود و تحقق صفت مذکور می‌گردد و الا صفاتی همچون شوق و اراده و علم در ذات خویش وابسته به طرف نیستند.^۳ با تعلق شوق

۱. البته این تحلیل مشهور است که اراده و علم را در وجود وابسته به مراد و معلوم می‌داند اما تحلیل دقیق‌تری که محقق اصفهانی به آن اشاره کرده است اینکه اراده و علم خود نحوه‌ای از وجودند و مراد و معلوم به وجود آنها موجود می‌شوند.

(نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۴، ص ۱۶۰)

۲. که از آن به وجود فی نفسه لغیره تعبیر شده است برخلاف نسبت‌ها که وجود فی غیره لغیره دارند. به تعبیر بهتر دسته‌ای از اشیا همچون اعراض در ذات و ماهیت خویش وابسته به غیر نیستند بلکه تحصیل مفهومی و معنایی دارند؛

یا اراده به یک شی، آن شی مشتاقاً الیه یا مراد شده و به تعبیر دقیق‌تر موجود به وجود شوقی یا موجود به وجود ارادی می‌شود و شوق و اراده، فعلیت می‌یابد. این خصوصیت سبب شده تا درباره متعلق شوق و اراده سخن به میان آید و شرایط آن نیز مورد بررسی قرار گیرد.

۲. انسان به عنوان موجودی که کارهای خویش را از روی علم و اراده انجام می‌دهد، برای رسیدن به آنچه که فاقد آنست لازم است تا حرکت کند و امر بالقوه را تبدیل به امر بالفعل نماید. حرکت انسان دارای مبادی مختلفی است که علم و شوق و اراده، مهم‌ترین آنهاست. انسان پس از تصور و تصدیق به فایده و یافتن شوق و سپس اراده و تحریک عضلات، به مقصود خویش دست می‌یابد و آنچه بالقوه بوده را تبدیل به بالفعل می‌نماید، در این جا نقش شوق یعنی حالت نفسانی که انسان را خواستار و مشتاق به یک شیء می‌کند بسیار مهم است. شوق چه مقدمه اراده باشد و چه از مراتب پیشین اراده، در هر صورت بدون اشتیاق یافتن، خواستن و حرکتی صورت نمی‌گیرد. سؤال اساسی در این فرایند این است که انسان به چه چیزی شوق می‌یابد و دقیقاً متعلق شوق او چیست؟ انسان چه چیزی را می‌خواهد که برای دست یافتن به آن، اندام‌های خویش را حرکت می‌دهد؟

۳. در پاسخ به این سؤال، باید گفت: آنچه که شوق به آن تعلق می‌گیرد، نمی‌تواند کاملاً موجود باشد؛ زیرا اگر وجود داشته باشد دیگر به دست آوردن آن معنا ندارد؛ زیرا تحصیل حاصل است. از سوی دیگر نباید از هر جهت معدوم باشد؛ زیرا متعلق صفت شوق قرار گرفته و طرف اضافه آن است و وجود اضافه بدون وجود مضاف الیه ناممکن است به این ترتیب متعلق شوق از سویی وجود عنوانی فرضی دارد که به سبب آن، متعلق شوق قرار می‌گیرد و از سویی وجود خارجی ندارد؛ پس حرکت به سوی تحصیل آن، تحصیل حاصل نخواهد بود. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۷) این حالت بینابینی است که به سبب آن، نفس می‌تواند تلاش و حرکت نموده و مشتاق الیه را از حالت فرضی خارج کرده و تبدیل به امری حقیقی نماید. (اصفهانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۳۱۱)

لکن برای وجود یافتن به‌غیر از فاعل نیازمند موضوع نیز هستند برخلاف نسبت‌ها که در ذات خویش نیز نیازمند به غیرند و حتی در ذات نیز متحصّل نیستند.

۴. تنها حقیقتی که در ذات خویش از وجود یا عدم رهاست، ماهیت است؛ یعنی وجود یا عدم ذات او یا بخشی از حقیقت او نیست، بلکه هر یک عارض بر اوست و می‌تواند موجود یا معدوم شود؛ زیرا اگر وجود، بخشی از حقیقت او باشد، معدوم بودن او محال است و اگر عدم، بخشی از حقیقت او را تشکیل دهد وجود او ناممکن است و در میان حقایق عالم، تنها ماهیت است که دارای چنین خصوصیتی است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۶۶) ماهیت تنها و تنها واجد ذات و ذاتیات خویش است و هر چه غیر از این دو، از ماهیت خارج است به همین جهت ماهیت می‌تواند با وجود یا عدم متحد شود با آنکه مغایر با هر دو آنها است مقصود از این ماهیت همان طبیعت مطلقه یا کلی طبیعی یا طبیعت است که البته در تعیین مصداق آن اختلاف شده است به همین جهت است که مشهور بر این عقیده‌اند که شوق و اراده به ماهیت تعلق می‌گیرد و وجود خارجی یا ذهنی فاقد چنین خصوصیتی بوده و نمی‌توانند متعلق شوق و اراده واقع شوند.

۵. هر ماهیتی می‌تواند هم در خارج و هم در ذهن موجود شود و تنها ماهیت است که چنین خصوصیتی دارد. ماهیت چه در ذهن باشد و چه در خارج، ذات و ذاتیات خود را حفظ می‌کند، پس ماهیت در ذهن یعنی ماهیت موجود به وجود ذهنی، هیچ چیزی کمتر از ماهیت در خارج یعنی ماهیت موجود به وجود خارجی ندارد؛ بلکه هر آنچه سازنده ذات ماهیت خارجی است که جنس و فصل است، همان سازنده ماهیت ذهنی است؛ لکن تفاوت این دو فقط در امری عارض بر آنهاست که وجود است؛ وجود خارجی سنخی از وجود و وجود ذهنی سنخ دیگری از وجود است که علی‌رغم اینکه هر دو خارجی هستند؛ اما در قیاس با یکدیگر به یکی وجود ذهنی و دیگری وجود خارجی گفته شده است.

۶. ماهیت به سه گونه اعتبار می‌شود: اول به شرط همراهی با چیزی که مغایر ماهیت است (بشرط شی)؛ دوم: به شرط عدم همراهی با چیزی که مغایر با ماهیت است (بشرط لا)؛ سوم: بدون اشتراط به همراه بودن با چیزی مغایر یا همراه نبودن با آن (لابشرط قسمی).

۱. هم چنین رک: ج ۲، ص ۳۱۲؛ ج ۴، ص ۳۱۰؛ ج ۳، ص ۶۸؛ ج ۴، ص ۲۰۳.

این سه حالت به اعتبارات ثلاثه ماهیت، معروف است. مقسم این سه قسم، ماهیت است و از آنجا که مقسم در همه اقسام خویش وجود دارد، این ماهیت ابائی از همراهی با هر یک از اقسام خویش نداشته؛ بلکه ضروری است که همراه با آنها باشد و برای تمایز میان این دو، قسم دوم را لابشرط مقسمی و اولی را که از اقسام دومی است لابشرط قسمی نامیده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۲۷۴)

۷. مقصود از ماهیت یا کلی طبیعی یا طبیعت، یعنی حقیقتی که تنها و تنها به ذات و ذاتیات او نظر شده و از هر چیزی که مغایر اوست صرف نظر شده باشد؛ یعنی هر آنچه که مناط صدق مفهوم درخت بر حقیقتی شده است و هر چه که در صدق ماهیت درخت بر یک حقیقت نقشی ندارد، خارج از آن است حتی وجود نیز به مقتضای مقدمه نخست این چنین است؛ یعنی اضافه شدن وجود به درخت یا نشدن آن به درخت، هیچ نقشی در صدق درخت بر آن حقیقت ندارد پس آنچه در طبیعت اهمیت دارد نگاه به ذات است و دوری از هر آنچه که خارج از آن است.

۸. مشهور، طبیعت را همان «ماهیت لابشرط مقسمی» می‌دانند. برخی آن را لابشرط قسمی به شمار آورده‌اند^۱ و برخی نیز بین ماهیت مهمله و طبیعت تفاوت نهاده‌اند؛ زیرا به نظر آنها شرط لازم در تعریف ماهیت که همان انحصار در ذات و ذاتیات بود در لابشرط مقسمی، مراعات نشده است؛ زیرا لابشرط مقسمی نیز با اقسام خود مقایسه شده است و این مقایسه

۱. این اختلاف در میان فیلسوفان وجود دارد، مشهور لابشرط مقسمی را کلی طبیعی می‌دانند (ملاصدرا، أسفار، ج ۲، ص ۱۹؛ سبزواری، شرح منظومه، ص ۹۷؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۷۴) و برخی لابشرط قسمی را همان کلی طبیعی می‌دانند (طوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۶۰) در اصول نیز مرحوم آخوند معتقد به رأی اول یعنی لابشرط مقسمی شده (کفایة الاصول (با حواشی مشکینی) ج ۲، ص ۴۷۰) و (محقق نایینی، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۲۳) و برخی شاگردان ایشان (حلی، أصول الفقه، ج ۵، ص ۴۰۳) لابشرط قسمی را کلی طبیعی می‌دانند. برخی نیز هیچ‌یک را مصداق آن نمی‌دانند.

زمینه‌ساز تقسیم به این سه قسم گردیده است در حالی که شرط طبیعت این بود که هرگز با هر چه غیر اوست مقایسه نشده و بلکه فقط به ذات و ذاتیات اکتفا شود.^۱

۹. مشهور بر این عقیده‌اند: طبیعت نمی‌تواند به صورت مستقل در جهان خارج موجود شود؛^۲ زیرا طبیعت وصفی به نام کلیت دارد و کلیت همان قابلیت انطباق بر کثیرین است در حالی که اگر طبیعت در خارج وجود یابد، به حکم قاعده «الشی ما لم یتشخص لم یوجد» باید تشخیص یابد و لوازم وجود خارجی طبیعت به همین طبیعت اختصاص می‌یابد، لوازم تشخیص نیز همراه با وجود طبیعت موجود می‌شود پس دارای وضع خاص و نسبت خاص و سایر خصوصیات دیگری است که هر موجود خارجی دارای آن است. در این صورت، دیگر طبیعت، بر فاقد این خصوصیات صدق نخواهد کرد و این با طبیعت بودن او منافات دارد و اگر قابلیت صدق بر همه را کماکان حفظ کند پس معنای آن اجتماع اضداد در طبیعت است. این مهم‌ترین اشکالی است که بوعلی را از پذیرفتن وجود طبیعت به وصف کلیت در خارج، منع کرده است.^۳

۱۰. باید میان سه شیء تمایز نهاد: ۱- طبیعت که همان ماهیتی است که به ذات و ذاتیات آن نظر شده است. ۲- حصه که همان ماهیت اضافه شده به قیدی کلی است. ۳- فرد که ماهیت اضافه شده به وجود خارجی است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۲۵۵) به تعبیر دیگر،

۱. محقق اصفهانی به این رأی قائل شده است ایشان طبیعت را لا بشرط قسمی می‌داند و می‌گوید: و ما هو القسمی منه مطلق / عما عداها و به یفترق / هو الطبیعی بقول الحکماء / لا ما یسمى مقسماً او میهما (تحفة الحکیم، ص ۳۴) با این حال ماهیت من حیث هی را همان ماهیت مرسله می‌داند. ایشان متعلق احکام را نیز ماهیت لا بشرط قسمی می‌داند زیرا برای حکم بر طبیعت لازم است که ابتدا با قید سنجیده شده و سپس لحاظ نگردد و این لا بشرط قسمی است. (نهایة الدراية فی شرح الکفایة، ج ۱، ص ۳۳۸)

۲. برخلاف قول برخی (و غالباً از متکلمین) که طبیعت را فقط امری ذهنی شمرده که هیچگاه نه مستقلاً و نه به وجود فرد موجود نمی‌شود فیلسوفان وجود طبیعت در خارج را پذیرفته‌اند اما به وجود فرد. (شرح المطالع، ص ۵۹)

۳. و نشاید که اندر يك چیز بعینه هم علم بود و هم نبود، و هم سیاهی بود و هم سپیدی بود، و نشاید که حیوان کلی يك حیوان بود بعینه، هم وی رونده و هم پرنده و هم نارونده و هم ناپرنده و هم بدو پای و هم بعینه بچهار پای. (دانشنامه علانی (الهیات)، ص ۴۱)

انسان کلی و انسان تحقق‌یافته در زید و زید همراه با انسانیت و سایر مشخصات فردیه، سه چیزند که به ترتیب طبیعت، حصه (فرد فلسفی) و شخص (فرد اصولی) نام دارند. در دیدگاه مشهور راه وجود طبیعت در خارج، همراهی آن با فرد است. فرد همان طبیعتی است که به وجود اضافه شده است و از آنجا که وجود، مناط تشخیص و خارجیت است طبیعت نیز همراه با وجود تشخیص یافته است و به وجود فرد، موجود شده است، پس طبیعت می‌تواند موجود شود؛ اما به وجود فرد.^۱

از دیدگاه مشهور، افراد یک طبیعت به هر تعدادی که موجود شوند به همان تعداد طبیعت‌ها نیز موجود شده‌اند و این یعنی طبیعت موجود در ضمن هر فردی مغایر با طبیعت موجود در ضمن فرد دیگر است؛ مثلاً طبیعت انسان که با وجود زید موجود شده است در وجود خویش مغایر با طبیعت انسانی است که به وجود عمرو موجود شده است و هکذا، زیرا وجود زید با وجود عمرو مغایرت دارد. البته مفهوم انسان بر همه این طبیعت‌ها صادق است؛ یعنی همه این طبیعت‌ها مصداق آن مفهوم واحد هستند، پس طبایع وحدت مفهومی داشته؛ اما وحدت در خارج ندارند هر یک از این طبیعت‌های اضافه شده به وجود را حصه ماهیت می‌گویند؛ یعنی ماهیتی که همراه با اضافه خاص به وجود است و وجود حصه، وجود بالعرض طبیعت است.^۲

۱. محقق اصفهانی معتقد است که نزاع میان کسانی که می‌گویند طبیعت در خارج محقق می‌شود و کسانی که می‌گویند در خارج محقق نمی‌شود یک نزاع لفظی است و می‌توان میان دو طرف مصالحه برقرار نمود زیرا کسانی که می‌گویند محقق نمی‌شود یعنی به نعت کلیت و بما هی، هی محقق نمی‌شود و کسانی که می‌گویند محقق می‌شود یعنی به وجود فرد محقق می‌شود. البته این مصالحه‌ای است که طرفین بدان راضی نیستند زیرا کسانی که می‌گویند محقق می‌شود دو دسته‌اند کسانی که کلی را به وجود فرد موجود می‌دانند که با محقق اصفهانی و مشهور همراه بوده و از دیدگاه شیخ‌الرئیس متأثرند و کسانی که می‌گویند به وصف کلیت موجود می‌شود و هم‌رأی با رجل همدانی هستند. البته در برخی عبارات دیدگاه مشهور حکما را "وجود بالذات کلی" در خارج دانسته‌اند.

۲. فانّ الطبيعة المرسله المبهمه التحصل، ليس يصح لها الوجود في مذهب البرهان، ما دامت على صرافة ابهامها و ارسالها. فاذا تحصّلت بالتشخيص، وجدت بعين وجود فردها الشخصی المحصل الممتنع الحمل على أكثر من هوية واحدة. ولا تكون متميزة في الوجود عن افرادها الشخصیة. (القبسات، ص ۱۵۱)

۱۱. در مقابل این رأی، رأی دیگری نیز وجود دارد که از اساس با این تصور از طبیعت و فرد مخالف است، این دیدگاه که در سخنان عرفا و برخی فلاسفه می‌توان آن را یافت این است که رابطه طبیعی و افراد شبیه به رابطه پدر و پسران اوست به این معنا که طبیعت دارای وجودی منحاز و مستقل از افراد خویش است و به وصف کلیت در خارج موجود می‌شود و وجود او وابسته به وجود افراد نیست؛ بلکه وجود افراد به او وابسته است پس طبیعت تقدم وجودی بر افراد دارد و افراد به ملاک وجود طبیعت، موجود هستند و در فردیت نیازمند او هستند. این دیدگاه توسط بوعلی نقد شده و بر آن تاخته است، گرچه گاهی شیخ ناگزیر از اعتراف به آن شده است. (طوسی، ۱۳۷۵ ق، ج ۳، ص ۴)

۱۲. بر اساس دیدگاه مشهور، برای ایجاد یک طبیعت در خارج باید فردی از آن ایجاد شود و راه دیگری برای ایجاد طبیعت وجود ندارد، ایجاد فرد فی الواقع وجود یافتن آن در خارج به وسیله علت است. اگر علت وجود زید آن را در خارج ایجاد کند به تبع وجود زید (وجود حصه انسان موجود در زید) ماهیت کلی انسان نیز موجود شده است به این ترتیب ایجاد طبیعت مقدور است؛ چون ایجاد فرد مقدور است و اگر فرد انسان یعنی انسانیت در ضمن زید، مقدور باشد پس طبیعت انسان هم مقدور است پس طبیعت، متعلق امر و اراده مولا قرار می‌گیرد و با ایجاد فرد، طبیعت نیز ایجاد می‌شود و مولا به مقصود خویش دست می‌یابد.

۱۳. تفسیر درست نزاع تعلق طلب به طبیعت یا فرد، در این نکته است که مقصود از «فرد»، شخص همراه با عوارض و قیود خاص که در خارج موجود شده نیست به گونه‌ای که مشخصات و عوارض نیز داخل در مطلوب باشد؛ بلکه مقصود از فرد همان فرد طبیعت است که مصداق ماهیت کلی است و همراه با عوارض و قیود شخص، تحقق یافته است؛ اما همه عوارض و قیود از حقیقت طبیعت خارج هستند. (اصفهانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۲۵۳) به بیان دیگر، ماهیت انسان که بر زید صادق است آیا مصداق این ماهیت (زید) یعنی حیوان ناطق سفید بلند قامت است یا مصداق آن تنها و منحصرراً حیوان ناطق است که ذاتی زید را تشکیل می‌دهد؟ روشن است که مصداق انسان که جوهر است، حقایق عرضی همچون سفیدی و بلندی و غیره نیستند؛ بلکه اینها مصداق مفهوم سفیدی و بلندی و غیره هستند و

هرگز مصداق انسان نخواهند بود.^۱ پس هنگامی که طلب به ایجاد انسان تعلق می‌گیرد، مقصود ایجاد فرد انسان است و فرد انسان یعنی طبیعت همراه با شخص خارجی که به وجود تشخیص یافته و همراه با عوارض است.

تعلق طلب به طبیعت

مرحوم آخوند، تعلق طلب به طبیعت را برگزیده است، با توجه به این مقدمات، مقصود مرحوم آخوند روشن خواهد شد. ایشان با آوردن چندین عبارت مختلف و گاه به ظاهر متناقضی به دنبال بیان مراد و مقصود خویش است و تعابیر چندگانه ایشان نشان می‌دهد که گویا در تعبیر از مراد خویش به دشواری افتاده و در سطور متعددی سعی در تکمیل آن داشته است. اشکالات محقق اصفهانی نیز بر دشواری این مسئله افزوده است، به علاوه اینکه در اصل این بحث، اختلافی عمیق در چگونگی وجود کلی طبیعی در خارج، وجود دارد و علاوه بر آن، مرحوم آخوند در پایان این بحث سخن از اصالت وجود و ماهیت آورده است. برای روشن شدن بیشتر بحث، دیدگاه مرحوم آخوند در چند گام تبیین شده است:

گام اول: مرحوم آخوند متعلق طلب را طبیعت می‌شمارد و نگاه او به طبیعت نیز همان نگاه مشهور فلاسفه است، وی در کفایه می‌فرماید: «حق این است که اوامر و نواهی به طبایع تعلق گرفته‌اند نه افراد و مقصود این است که متعلق طلب، صرف الایجاد و متعلق نهی ترک محض

۱. محقق اصفهانی علی‌رغم اینکه این سخن را در موارد متعددی مطرح کرده است؛ اما در بحث مشتق (نهایة الدراية، ج ۱، ص ۲۲۵ و ۲۲۹) به تفکیک اقوال در رابطه عرض و معروض پرداخته و می‌گوید: در رابطه میان عرض و معروض سه دیدگاه وجود دارد، اول: دیدگاه فیلسوفان مشاء که عرض را منضم به جوهر دانسته و عرض و معروض را دو وجود در کنار هم به شمار می‌آورند. دوم: دیدگاه حاجی سبزواری است که عرض را از مراتب جوهر می‌داند که تغایر وجودی میان عرض و معروض برقرار است؛ اما عرض مرتبه‌ای از مراتب معروض و متحد با آن است. سوم: دیدگاه آقا علی مدرس است (بدائع الحکم، ص ۲۰۳) که با الهام از سخن ملاصدرا در حرکت جوهری، عرض را حقیقتی مغایر با معروض نمی‌داند؛ بلکه یک چیز است که به صورت عرض نمود کرده است و اصلاً وحدت میان عرض و معروض است (برای اطلاع بیشتر: رابطه جوهر و عرض، عبدالرسول عبودیت، معرفت فلسفی، سال یازدهم، شماره ۱، ص ۱۱-۳۸) گویا محقق اصفهانی رأی سوم را برگزیده است و تصریح می‌کند که در صورت پذیرش دیدگاه سوم دیگر فرد بالذات انسان، انسان با همه عوارض و خصوصیات است و نه فقط انسانیت زید؛ زیرا انسان که معروض عوارض مختلف است یک وجود واحد دارد و عوارض او نیز با او یکی هستند.

است و متعلق این ایجاد و ترک، نفس طبیعت مقید به قیود است، بدون اینکه غرض به خصوصیات لازمه افراد تعلق گیرد به گونه‌ای که اگر رهایی طبیعت از این خصوصیات ممکن بود، چنین رهایی از قیود، ضرری به مقصود نمی‌زد و باز هم طبیعت مقصود و مطلوب بود و انسان هنگامی که به وجدان خویش مراجعه می‌کند، می‌یابد که فقط طبیعت را می‌خواهد و وجود سعی طبیعت، همه مطلوب اوست.»

آخوند در ادامه می‌گوید: «روشن است که مقصود ما از تعلق اوامر به طبیعت، تعلق اوامر به وجود سعی طبایع است که در مقابل وجود خاص است نه اینکه طبایع بما هی هی، متعلق طلب باشند، آن گونه که توهم شده است؛ زیرا طبیعت از آن جهت که طبیعت است چیزی جز همان طبیعت نیست (الطبیعة بما هی لیست الا هی) و معقول نیست که طلب به او تعلق گیرد؛ بلکه هنگام تعلق طلب، لحاظ وجود یا عدم آن می‌شود پس طبیعت به همراه وجود آن را ملاحظه کرده و به سوی آن برمی‌انگیزاند تا آن طبیعت با صدورش از فاعل، تحقق یابد» (خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۳۹)

«الحق أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد» «و متعلقهما {اوامر و نواهی} هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود و المقيدة بقيود تكون بها موافقة للغرض و المقصود من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات» «لا غرض له فی مطلوباته إلا نفس الطبائع و لا نظر له إلا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية و عوارضها العينية و أن نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك فی الخارج عن الخصوصية.» (خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۳۸)

مرحوم آخوند، در این چند عبارت تصریح می‌کند که طبیعت، متعلق طلب و امر قرار گرفته است.^۱ با این حال مرحوم آخوند، گمان می‌کند که اگر طبیعت، متعلق طلب باشد؛ یعنی طبیعت مطلوب است و این با قاعده مسلم نزد فیلسوفان که «الماهية من حيث هی لیست الا هی» در تناقض خواهد بود؛ زیرا در این صورت طبیعت متصف به قید مطلوب بودن می‌شود

۱. آخوند گاهی بین امر و طلب تمایز نهاده و گاه هر دورا با هم به کار برده است در هر صورت تصریحاتی دارد که طلب به طبیعت تعلق گرفته است.

در حالی که ماهیت از آن حیث که ماهیت است، نه مطلوب است و نه غیر مطلوب و نه هیچ چیز دیگر (خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۷۸) این اشکال، راه را برای گام دوم باز می‌کند. گام دوم: آخوند برای رهایی از اشکال فوق، متعلق طلب را «وجود سعی طبیعت» می‌داند؛ یعنی مطلوب شارع، طلب وجود سعی ماهیت است.

«وجود سعی ماهیت» در مقابل «وجود خاص ماهیت» اصطلاحی است که از فلسفه به اصول وارد شده است. وجود سعی را فیلسوفان درباره موجودی به کار می‌برند که در عین اینکه در خارج وجود دارد، باین وصف با همه موجودات دیگر اتحاد دارد.^۱ وجود سعی او سبب شده تا هم درخت باشد، هم انسان باشد، هم خورشید باشد، و باین حال هیچ‌یک از اینها نباشد؛ زیرا اینها هر یک وجودی خاص به خود دارند که مناط تشخیص و فردیت آنهاست و یک وجود برتر دارند که همین وجود سعی است که با وجود خاص آنها تفاوت دارد به این ترتیب، ماهیت نیز وجودی سعی دارد که در مقابل وجود خاص به افراد است.^۲

باین حال، مرحوم آخوند به درستی به یک کاستی در کلام خویش پی برده است: طبیعت نمی‌تواند بدون افراد خویش موجود شود طبیعت تنها در صورتی موجود می‌شود که فرد او موجود شود و پیش از آن، وجودی ندارد؛ بنابراین اصطلاحی در کلام خویش آورده و می‌گوید: اینکه وجود طبیعت یا وجود فرد، متعلق طلب قرار گرفته به این معناست که مولا اراده «صدور وجود» یا «جعل بسیط» یا «مفاد کان تامه» یا «افاضه وجود» را از عبد نموده است و می‌گوید: معقول نیست که طلب به طبیعت بما هی هی، تعلق بگیرد؛ بلکه ناگزیر از تعلق طلب به همراه

۱. اما آیا با التزام به قاعده «الشی ما لم یتشخص لم یوجد» می‌توان چنین وجودی را پذیرفت؟ یعنی در عین اینکه تشخیص یافته و وجود در خارج یافته است قابلیت انطباق بر موجودات دیگر را هم دارد؟ ظاهراً با پذیرش آن قاعده نمی‌توان سخن از وجود سعی یا حتی کلی طبیعی در خارج به وصف کلیت، به میان آورد از این روست که برخی محققین در صحت این قاعده تشکیک کرده‌اند. (گام‌های نوین در فلسفه برین، حسین عشاقی، ج ۲، ص ۲۶۷)

۲. به نظر می‌رسد محقق اصفهانی «وجود سعی» را به وجود مفروض تفسیر کرده است و معتقد است که این وجود چون هنوز تشخیص در خارج نیافته است می‌تواند خالی از همه لوازم و قیود خارجی باشد و به همین جهت قابلیت صدق بر کثیرین را دارد. «بل المقوم للطلب و الشوق هو الوجود المفروض، و تأثیر الشوق فیہ باخراجه من حدّ الفرض و التقدير إلى الفعلية و التحقیق، و الوجود المفروض یمکن أن یکون حقیقة الوجود المعرّی عن جمیع اللوازم و القیود؛ بحیث یکون قابلاً للصدق علی کلّ وجود محقق فی الخارج».

لحاظ وجود یا عدم با طبیعت است، تا وجود طبیعت ملاحظه شده و وجود طبیعت طلب شده و به سوی آن بعث گردد تا از عبد صادر شود.

گام سوم: اما این اصلاح جدید مرحوم آخوند راه را بر اشکال دیگری باز می‌کند. اگر وجود طبیعت متعلق طلب قرار گرفته است و این وجود به مقتضای ذات خویش دارای تحقق است، پس طلب آن طلب، چیزی است که تحقق یافته است؛ یعنی طلب امر حاصل است و در نفس انسان، شوق و اراده نسبت به آنچه که حاصل است، یافت نمی‌شود و اگر وجود طبیعت معدوم است، چگونه می‌تواند متعلق طلب قرار گیرد؟ آخوند برای رهایی از این اشکال می‌گوید: طلب به ایجاد طبیعت تعلق گرفته است و ایجاد طبیعت با وجود او متفاوت است.^۱

این تقریر از راهی است که مرحوم آخوند پیموده است و از تعلق طلب به طبیعت به تعلق به ایجاد طبیعت رسیده است؛ البته مرحوم آخوند در دیگر عبارات خویش همواره طبیعت را مطلوب شارع دانسته است. سبب این اختلاف تعبیر نیز در واقع التفات ایشان به شکل‌هایی است که به ذهن آمده و سبب اصلاح تعبیرهای مختلف گردیده است. با این حال به نظر می‌رسد، این اشکالات قابل پاسخ است و می‌توان از رأی نخستین ایشان در تعلق طلب به طبیعت دفاع کرد.

بررسی دیدگاه تعلق طلب به طبیعت

به نظر می‌رسد، می‌توان بار دیگر دیدگاه مشهور در تعلق طلب و شوق و اراده به طبیعت را مطرح نمود. نخستین اصل برای دفاع مشهور از این دیدگاه این بود که شوق از مبادی اراده و اراده از مبادی وجود یک شیء در خارج است و شوق، نیازمند به مشتاق الیه است و مشتاق الیه باید دارای دو جنبه وجدان و فقدان باشد تا از سویی متعلق شوق قرار گیرد و از سویی شوق به آن و طلب آن، تحصیل حاصل نباشد و آنچه دارای چنین وصفی است طبیعت است. طبیعت از سویی تقرر نفس‌الامری خود را دارد و از سویی به وجود افراد خویش موجود می‌شود پس از جهتی موجود و از جهتی مفقود است. تعلق شوق و طلب به آن سبب می‌شود

۱. محقق اصفهانی گزینه تعلق طبیعت به وجود فرد را برگزیده است و برای حل این اشکال متعلق شوق را «وجود مفروض خارجی» می‌داند. (نهایة الدرایه، ج ۲، ص ۲۵۷)

که از حیثیت فقدان فاصله گرفته و وجود ماهوی نفس الامری آن به وجود خارجی عینی تبدیل گردد و این تنها به کمک ایجاد فرد طبیعت در خارج امکان‌پذیر است؛ یعنی تحقق کلی طبیعی به تحقق فرد آن است، پس اگر فرد تحقق یابد، کلی نیز تحقق می‌یابد با این حال، مطلوب، طبیعت است و وجود فرد همان ایجاد فرد است و ایجاد فرد، متوقف بر اراده علت آن فرد است. اگر علت تامه فرد، فرد را ایجاد کند طبیعت نیز تحقق می‌یابد و شارع به مقصود خویش دست می‌یابد، پس ایجاد فرد در واقع تنها راه ایجاد طبیعت است و غرض مولا گرچه به طبیعت تعلق گرفته است؛ اما راه برآورده شدن این غرض ایجاد فرد است.

محقق اصفهانی که در این بحث بر استاد خویش خرده گرفته است در پاورقی شرح خود بر کفایه، همین راه حل را طرح کرده و می‌گوید: «شاید بتوان گفت نزاع میان قائلین به امکان وجود طبیعت و قائلین به امتناع آن نزاعی لفظی باشد؛ زیرا مقصود مثبتین کلی طبیعی در خارج، وجود بالعرض آن است که راهی جز پذیرش آن نیست و مقصود مخالفین، وجود بالذات کلی طبیعی است که بر اساس اصالت وجود، وجود کلی طبیعی معقول نیست و پیش از این معنای کلی و فرد و امکان وجود کلی به تبع وجود فرد روشن گردید و اینکه کلی به تبع ایجاد فرد، متعلق قدرت است پس منعی در تعلق امر به کلی نیست در صورتی که هیچ یک از حصه‌ها خصوصیتی در نظر شارع نداشته باشند که در این صورت امر به وجود طبیعی تعلق می‌گیرد بی آنکه حصه‌ها ماهیت دخالتی در تکلیف داشته باشد.» (اصفهانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۲۵۴ پاورقی)

مؤید این مسئله که طبیعت، متعلق طلب قرار گرفته است، نکته‌ای است که محقق اصفهانی به آن اشاره کرده است و آن اینکه طلبی که از خداوند صادر شده است و به مطلوبی تعلق گرفته است، آن مطلوب مراد بالذات خداوند نیز هست؛ یعنی آنچه را اراده کرده است متعلق طلب قرار داده است و خداوند از مطلوب خویش با لفظ «صلاة» تعبیر کرده است که برای ماهیت وضع شده است و نه وجود صلاة؛ پس مطلوب بالذات او ماهیت است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۲۶۰)

انتقادات به نظریه مشهور و پاسخ به آن

بر نظریه تعلق طلب به طبیعت، اشکالاتی وارد شده است. برخی از مهم‌ترین اشکالات در اینجا آمده و به برخی آنها پاسخ داده شده است.

اشکال اول و پاسخ آن: تنافی با قاعده فلسفی

تعلق طلب به طبیعت با قاعده فلسفی «الماهیة من حیث هی لیست الا هی» در تعارض است. مفاد قاعده این است که ماهیت از آن جهت که ماهیت است واجد ذات و ذاتیات خویش است و هر چیزی خارج از ذات و ذاتیات ماهیت، مغایر با ماهیت است و از آنجاکه مطلوب بودن مانند سایر امور غیرذاتی، از حقیقت ماهیت خارج‌اند پس نمی‌توان ماهیتی را به مطلوب بودن متصف نمود پس ماهیت یا طبیعت متعلق طلب نخواهد شد. این اشکال سبب شده تا مرحوم آخوند از مدعای اصلی خویش دست بردارد و طبیعت را مطلوب نداند.

جواب: اینکه مرحوم آخوند از اشکالی حذر کرده که اصلاً وارد نیست؛ زیرا مطلوب بودن ماهیت با قاعده مسلم نزد فلاسفه هیچ تنافی ندارد. مقصود از قاعده «الماهیة من حیث هی لیست الا هی» این است که در ذات و ذاتیات ماهیت هیچ چیزی به‌غیر از ذات و ذاتیات اخذ نشده و هرچه غیر این ذات و ذاتیات و حتی وجود، از حیطة ماهیت خارج است. ماهیت در خارج ناگزیر با یکی از دو طرف صفات متضاد یا متناقض تحقق می‌یابد؛ یعنی یا ماهیت موجود می‌شود یا معدوم، یا مطلوب می‌شود یا غیرمطلوب، یا مراد می‌شود یا غیر مراد؛ پس در تحقق خارجی مسلماً با یکی از این صفات همراه است. اگر چه هیچ یک از این صفات در ذات و حقیقت او اخذ نشده است، پس مطلوب بودن ماهیت در واقع منافاتی با عدم اخذ مطلوب بودن در ماهیت ندارد. (همان)

این اشکال گاهی به این صورت نیز تقریر شده که تعلق طلب به طبیعت، با قاعده مسلم نزد فیلسوفان که «الماهیة اذا قصر النظر علی ذاتها و ذاتیاتها فلا یمکن الحکم علیها بشی خارج عن ذاتها و ذاتیاتها» منافات دارد؛ زیرا مفاد این قاعده این است: هنگامی که لحاظ به ذات و ذاتیات ماهیت منحصر می‌گردد و غیر این دو لحاظ نمی‌شود، دیگر هر حکمی غیر از این دو بر ماهیت، ممکن نخواهد بود؛ زیرا هر چیزی غیر از این دو، از دایره ذات و ذاتیات خارج است پس درباره انسان، تنها می‌توان حکم به حیوان بودن و ناطق بودن او داشت و لاغیر.

این اشکال نیز بر اساس توهم تنافی میان این قاعده و تعلق طلب به ماهیت شکل گرفته است، روشن است که شرط موجود در این قضیه «اذا قصر النظر علی ذاتها و ذاتیاتها» در بحث کنونی وجود ندارد؛ زیرا درست است که اگر به ذات و ذاتیات ماهیت اکتفا شود، حکم دیگری غیر از این برای ماهیت ممکن نیست؛ اما در تعلق طلب به ماهیت این شرط لحاظ نشده است؛ بلکه ماهیت با امری بیرون از او سنجیده شده است و اساساً برای حکم کردن بر ماهیت نیاز به لحاظ غیر و حکم به اشتراط به وجود یا عدم غیر است؛ زیرا شارع در جریان حکم بر یک ماهیت به عنوان موضوع حکم (مثل صلاة)، آن را با غیر خود لحاظ کرده و سپس حکم به وجوب آن کرده است.

اشکال دوم و پاسخ آن: عدم اخذ مصلحت و مفسده در طبیعت

طبیعت دارای هیچ مصلحت و مفسده و نفعی نیست؛ بلکه مصادیق آن که در خارج موجودند دارای مصلحت و مفسده و نفع‌اند و طلب نیز به این موجودات خارجی تعلق می‌گیرد؛ زیرا آنها هستند که منشأ آثار هستند.

پاسخ به این اشکال به بحثی درباره ماهیت بازمی‌گردد. فیلسوفان می‌گویند: که آثار متوقع از یک ماهیت از آن وجود اوست و ماهیت، منشأ آثار متوقع از یک موجود نیست پس ماهیت تا هنگامی که وجود نداشته باشد، منشأ آثار نیز نخواهد بود. باین حال این نکته نیز قابل توجه است که در نگاه اصالت وجودی، ماهیت حاکی از حدود وجود خاص است که با وجودهای دیگر تفاوت‌هایی دارد و این تفاوت‌ها توسط ماهیت حکایت می‌شود، پس ماهیت اشاره به حدود موجودات است که آثار خاصی دارد و تعلق طلب به ماهیت، فی الواقع تعلق طلب به محکی این ماهیت است؛ لکن آنچه که عقل برای شناخت و تمایز میان موجودات بدان نائل می‌شود، ماهیت است و به‌غیر از ماهیت چیز دیگری را مناط کثرت و تمایز میان موجودات نمی‌شمارد و در واقع همواره حکم صاحب صورت را به صورت و ذوالحد را به حد و محکی را به حاکی نسبت می‌دهد. باین حال، تطابق نفس الامری میان ماهیت و وجود خارجی، مانع از اشتباه در عالم ثبوت می‌شود. نهایتاً اشتباه انسان در این است که ماهیت را منشأ آثار می‌شمارد در حالی که باید این آثار را از آن وجود به شمار آورد پس اگر هنگام انتساب آثار به

ماهیت به این نکته التفات داشته باشد که ماهیت نه به خودی خود، بلکه از این جهت که مشیر و صورت و حاکی از وجود است، مطلوب و مشتاق الیه است و از همین حیث متعلق طلب واقع شده است، اشکال وارد نخواهد بود. شاهد اینکه شخص ملتفت به نزاع اصالت وجود و ماهیت و قائل به اصالت وجود نیز طلب خویش را به ماهیت متعلق کرده و ماهیت را می‌خواهد. علاوه بر اینکه تعلق طلب به ماهیتی که آینه برای رسیدن به خارج است نیز می‌تواند، راهی برای پاسخ به این اشکال باشد. (عراقی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۳۸۱)

اشکال سوم و پاسخ آن

اگر طلب به طبیعت تعلق گیرد، معنایش این است که طلب کننده، ماهیت را خواسته است و طلب ماهیت به معنای طلب ایجاد آن در خارج است درحالی که بر اساس آنچه در فلسفه ثابت شده است، ایجاد و جعل بالذات به ماهیت تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه متعلق جعل، همواره وجود است و ماهیت، مجعول بالعرض است. دلیل بر این ادعا، اینکه اگر ماهیت مجعول بالذات باشد؛ یعنی وضع ماهیت بما هی برای صدق مجعول بالذات بر آن کافی است و برای صدق این مفهوم بر ماهیت نیاز به قید دیگری نیست و اگر وضع ذات ماهیت برای حمل مجعولیت کافی باشد پس ذات ماهیت برای انتزاع موجودیت کفایت می‌کند؛ زیرا مجعولیت از موجودیت قابل انفکاک نیست و این یعنی وجوب وجود ماهیت پس ماهیتی که ممکن‌الوجود است، تبدیل به واجب‌الوجود خواهد شد درحالی که که چنین چیزی محال است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۲۵۶) محقق اصفهانی این دلیل را تنها دلیل عدم تعلق طلب به ماهیت می‌داند. (اصفهانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۱۰۳)

برای برون‌رفت از این اشکال می‌توان گفت: هنگامی که طلب به طبیعت و ماهیت تعلق می‌گیرد ما در حقیقت همان طبیعت را طلب می‌کنیم، گر چه بودن این طبیعت در خارج، به اتیان فرد آن است؛ لذا به وسیله فرد خارجی، امثال صورت می‌گیرد، به دیگر سخن، این فرض قابل تصویر است که افراد خارجی، تنها ظرف امثال هستند، و طلب به اصل ماهیت تعلق گرفته است؛ لکن به سبب اتحاد ماهیت با وجود خارجی می‌توان از راه یکی از دو متحد به متحد دیگر دست یافت. محقق اصفهانی هم که متعلق را وجود طبیعت می‌داند و نه طبیعت،

به اشکال تحصیل حاصل دچار می‌شود که ایجاد وجود طبیعت، تحصیل حاصل است، پس مقصود از وجود را همان وجود خارجی تقدیری فرضی معرفی می‌کند. (اصفهانی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۱۰۴) اگر چیزی به اسم وجود فرضی تقدیری در خارج می‌توان داشت که متعلق طبیعت قرار گیرد، مسلماً تعلق طلب به طبیعت نیز معقول خواهد بود.

اشکال چهارم

طبیعت خود در خارج تحقق ندارد؛ بلکه افراد او هستند که در خارج متحقق می‌شوند، پس مقصود از تعلق طلب به طبیعت، تعلق طلب به افراد مختلف طبیعت است و از آنجا که هر فردی همراه با اعراض و لوازم مشخصه در خارج است، پس تعلق طلب به طبیعت به معنای تعلق طلب به عوارض مشخصه نیز است پس باید زمان و مکان خاص نیز داخل در متعلق طلب باشند در حالی که مسلماً عوارض مشخصه یک فرد داخل در متعلق نیست.

اصلاح نظریه مشهور بر اساس مبانی فلسفی

علی‌رغم اینکه می‌توان به برخی از اشکالات وارد شده بر نظریه تعلق امر به طبیعت پاسخ داد؛ اما در عین حال باید اعتراف کرد که برخی اشکالات نیز کماکان باقی است و راه دیگری باید جست و این راه در گرو تجدیدنظر در تحلیل طبیعت است. علاوه بر اشکال چهارم برخی اشکالات دیگری نیز از این قرار است:

اولاً: اگر طلب شارع به طبیعت تعلق گرفته است و طبیعت، اختصاص به هیچ یک از افراد نداشته؛ یعنی طبیعت کلی مغایر با افرادش است که در ضمن اشخاص خارجی موجود شده است پس آنچه در خارج محقق می‌شود نه طبیعت بلکه فرد طبیعت است و طبیعت در هر فرد با طبیعت در فرد دیگر، متفاوت است. به تعبیر اصولی «مأتی به (فرد) مطابق با مأمور به (طبیعت) نخواهد بود» پس ایجاد فرد، امثال امر به طبیعت نیست و اساساً با آوردن فرد امثالی صورت نگرفته است؛ زیرا اصلاً طلب به فرد تعلق نگرفته است. طبیعت اگر چه با فرد او اتحاد دارد؛ اما با او تغایر نیز دارد؛ زیرا طبیعت بر هر یک از افراد، قابل حمل است؛ اما فرد قابل حمل بر فرد دیگر نیست، پس فرد مغایر با طبیعت است.

ثانیاً: وقتی زید موجود می‌شود، می‌گوییم طبیعت انسان موجود است. مقصود از اینکه انسان موجود است چیست؟ اینکه واقعیت خارجی را انسان پر کرده است یا به این معناست که چیزی

در خارج یافت شده که مصداق برای انسان است؟^۱ مسلماً بر اساس مبنای کسانی که کلی طبیعی را موجود به وجود فرد می‌دانند معنای دوم قصد شده است؛ یعنی موجودی در خارج یافت می‌شود که مصداق انسان است، پس نسبت‌دادن وجود به انسان مجازی است و بلکه مجاز در مجاز است؛ زیرا آنچه که تحقق یافته است وجود زید است و نه زید و نسبت‌دادن وجود به زید به معنای نسبت‌دادن وجود به ماهیت زید است که انتسابی مجازی است و از آنجاکه انسان به واسطه حصه آن - که فرد حقیقی انسان هموست - وجود یافته است، پس وجود انسان به معنای وجود حصه‌ای از انسان است و این مجاز در مجاز خواهد بود در این صورت چگونه می‌توان سخن از تعلق امر به طبیعت زد در حالی که اصلاً قابل تحقق نیست؟

ثالثاً: اصولیون معتقدند که امثال امر متعلق به طبیعت به اتیان یک فرد محقق می‌شود و امثال نهی به ترک همه افراد است در صورتی که اگر طبیعت در هر فرد غیر از طبیعت در فرد دیگر باشد با ترک یک فرد، نهی از طبیعت امثال شده است سایر افراد طبیعت، متعلق نهی نخواهند بود. در میان اصولیون محقق اصفهانی به این تفاوت آشکار اشاره کرده است.^۲

برای حل این اشکال، باید به نکته‌ای مهم توجه کرد و آن اینکه گاهی آنچه اصولیون در اصول اختیار کرده‌اند با مبنای فلسفی‌شان به هیچ وجه قابل جمع نیست به تعبیر دیگر اصولیون در بحث‌های اصولی دیدگاه‌هایی را می‌پذیرند که این دیدگاه‌ها بر مبانی فلسفی استوار است که کاملاً مخالف با مبانی فلسفی پذیرفته شده توسط اصولیون است و این تنافی میان این دو مبنا، سبب ایجاد برخی اشکالات می‌شود. توضیح اینکه در سرتاسر علم اصول هرگاه اصولیون به تحلیل متعلق امر ونهی و شوق و طلب و اراده و حتی موضوع له الفاظ می‌رسند، می‌گویند: طلب به طبیعت تعلق گرفته و امر ونهی به طبیعت تعلق گرفته است و این طبیعت در همه افراد وجود دارد و در پاسخ به این سؤال که این طبیعت موجود است یا نیست می‌گویند: طبیعت

۱. برای تفکیک میان این دو معنا (ر.ک: درآمدی بر حکم صدرایی، ج ۱، ص ۱۵۰)

۲. فما اشتهر - من أنّ تحقّق الطبيعة بتحقیق فرد، وانتفاءها بانتفاء جميع أفرادها - لا أصل له؛ حيث لا مقابلة بين الطبيعة الملحوظة على نحو تتحقّق بتحقیق فرد منها، و الطبيعة الملحوظة على نحو تنتفي بانتفاء جميع أفرادها. (نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۲، ص ۲۹۰؛ ج ۲، ص ۳۶۷؛ ج ۲، ص ۴۴۸؛ مرحوم خوبی نیز از ایشان تبعیت کرده است. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۳، ص ۲۷۷)

بنفسها هیچگاه موجود نیست؛ زیرا طبیعت به وصف کلیت، فقط یک مفهوم ذهنی است که دارای مصادیق است و آنچه در خارج وجود یافته، فرد است و طبیعت، به وجود افراد خویش موجود می‌شود و طبیعت موجود در هر فرد مغایر با طبیعت موجود در فرد دیگر است، پس طبیعت انسان در زید با طبیعت انسان در عمرو متغایر است و دو وجود متعدد متباین دارند که مفهوم انسان بر هر دو صدق می‌کند؛ اما با این حرف در اشکال مهم‌تری می‌افتند که پس طلب و اراده و شوق و... به فرد طبیعت که در ضمن شخص موجود شده است تعلق گرفته است؟ و اگر چنین است طبیعت خاص موجود در ضمن کدام فرد خاص، متعلق طلب و شوق و امر بوده است؟ روشن است که پاسخی برای این اشکال ندارند؛ چون اساساً هیچ یک از طبیعت‌های موجود در افراد را متعلق طلب و شوق و اراده نمی‌دانند؛ بلکه مقصودشان از طبیعت همان کلی طبیعی یا همان ماهیت لابشرط است که شامل همه افراد خویش می‌شود و اگر بگویند که مقصودمان از طبیعت یعنی همان مفهومی که جامع همه این طبیعت‌های مختلف در ضمن افراد است با اشکال دیگری مواجه می‌شوند که اولاً: آن مفهوم به تعدد افراد تصورکننده آن، متعدد است و ثانیاً: روشن است که مفهوم، طلب نشده و اراده نشده است؛ زیرا مفهوم اثری ندارد؛ بلکه امثال آن به تصور و لحاظ آن در ذهن خواهد بود پس دیگر نیازی به ایجاد صلاة در خارج نیست. اما مفهوم از آن جهت که حاکی از مصادیق خویش است نیز نمی‌تواند متعلق طلب و امر قرار گیرد.

ریشه این مشکل از آنجاست که اصولیون با مشهور فلاسفه همچون بوعلی هم‌رأی شده‌اند که کلی طبیعی فقط به وجود افراد موجود است و لاغیر و طبیعت در هر فردی غیر از طبیعت در فرد دیگری است و به‌غیر از افراد، هیچ حقیقت دیگری در خارج نیست که مصداق بالذات کلی طبیعی باشد؛ زیرا اساساً کلی بنفسها قابل وجود در خارج نیست درحالی‌که اگر دیدگاه دیگر که به رجل همدانی^۱ نسبت داده شده را می‌پذیرفتند که کلی طبیعی به وصف کلیت در خارج و مغایر با وجود افراد خویش موجود است و وجود کلی طبیعی، مقدم بر وجود افراد

۱. به احتمال زیاد رجل همدانی همان ابوالقاسم کرمانی است که اواخر عمر خویش را در همدان بوده است برخی نیز احتمال داده‌اند قاضی عبدالجبار همدانی باشد. (رسائل ابن سینا، ص ۱۸۶، کتاب النجاه به تصحیح دانش‌پژوه، ص ۸۰)

است و افراد در وجود خویش وابسته به او هستند آنگاه می‌توانستند سخن از تعلق اراده شوق و طلب به چنین حقیقت موجود در خارج به میان آورند و از دیدگاه خویش به شکل درستی دفاع کنند. زیرا در این صورت حقیقتی مستقل و منحاز در خارج به اسم کلی طبیعی یا طبیعت بود که طلب مولا به آن تعلق گرفته است و این طبیعت واحد، بنفسها در همه افراد خویش وجود دارد.^۱ (شبیبه به پدری که فرزندان متعدد دارد، نه پدرهای متعددی که فرزندان متعدد دارند) در این صورت است که با اتیان هر فرد، حقیقتاً امر به طبیعتی که متعلق طلب بوده، امثال شده و سبب اجزاء است.

توضیح اینکه هنگامی که دو فرد برای یک طبیعت را در نظر می‌گیریم؛ مثلاً حسن و حسین که دو فرد انسان هستند و وجود یافته‌اند و لذا گفته می‌شود که انسان موجود است حسن را به تحلیل عقلی می‌توان به حصه انسان یعنی فرد بالذات انسان اعراض و عوارض خاص حسن، وجود مضاف به ماهیت حسن، تحلیل کرد همین تحلیل درباره فرد دوم؛ یعنی حسین هم جاری است و خواهیم دید که عوارض و وجود هر یک از این دو با دیگری تفاوت دارد؛ اما یک جزء مشترک در این دو هست که انسانیت نام دارد؛ اما انسانیت که در حسن است چه رابطه‌ای با انسانیت در حسین دارد؟ پاسخ: ابن سینا (و غالب اصولیون به پیروی از فلاسفه) این است که انسانیت در حسن یک انسانیت است و انسانیت در حسین انسانیت دومی است؛ یعنی دو حقیقت‌اند که تنها در صدق یک مفهوم بر آنها یعنی مفهوم انسان شریک‌اند و الا اشتراک دیگری با هم ندارند؛^۲ لذا تعبیر می‌کنند که انسانیت در حسن غیر از انسانیت در حسین است به تعبیر دیگر گویا پدران و فرزندان هستند و هر انسانیت در هر شخص فرزند

۱. در نقل نظر رجل همدانی آمده است: قال: و وجود الانواع و الاجناس فی الاعیان هو ان یکون ذات واحدة مقارنة هي بعینها لكل واحدة من الکثرة. (رسائل ابن سینا، ص ۴۶۷)

۲. و الذي انا اليه و ا قوله أن الانسانية الموجودة كثيرة، وليست ذاتا واحدة و كذلك «۵» الحيوانية الموجودة. لا كثرة يكون باعتبار اضافات مختلفة، بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد، هي غير ذات الانسانية «۶» لخواص عمرو. فهما «۷» إنسانيتان انسانية قارنت خواص زيد، و انسانية قارنت خواص عمرو، و ليس في الموجودات واحدة الانسانية جامعة. و كذلك الحيوانية التي تقارن فصل الانسان غير الحيوانية التي تقارن فصل الفرس. (رسائل ابن سینا، ص ۴۷۲)

یک انسان است.^۱ اما پاسخ دیگر به این سؤال این است که انسانیت در حسن و حسین بعینه یک حقیقت واحده است و تفاوتی با یکدیگر ندارد و تفاوت میان این دو در دو امر دیگری یعنی وجود و اعراض آنهاست در این صورت گویا یک پدر و فرزندان متعدد برای او هستند. اما دیدگاه نخستین به اشکال مهمی دچار است؛ زیرا بنا بر رأی ابن سینا که انسانیت در حسن غیر از انسانیت در حسین است و ما حقیقتاً در خارج دو انسانیت داریم و جامع میان این دو یک مفهوم انسان است که بر هر دو صدق می‌کند. جای این سؤال است که چگونه یک مفهوم (انسان) بر هر دو صادق است؟ اگر حسن و حسین کاملاً با یکدیگر مابین هستند و هیچ وجه اشتراکی ندارند، پس ممکن نیست یک مفهوم بر هر دو صدق کند؛ زیرا لازمه‌اش تعدد واحد یا وحدت متعدد است که محال است.

اما اگر این دو با یکدیگر مابین نیستند؛ بلکه هر دو وجه اشتراکی به نام "الف" با یکدیگر دارند که همان وجه اشتراک مصحح حمل انسان بر آنهاست در این صورت سؤال می‌کنیم که آیا الف در زید عین الف در علی است یا مغایر آن و شبیه به آن است؟ اگر عین همان است، پس دو انسانیت در خارج نیست؛ بلکه یک انسانیت است و همان انسانیت می‌توانست تأمین‌کننده این وجه اشتراک باشد و نیازی به الف نبود؛ اما اگر همان نیست پس مفهومی به نام «ب» وجود دارد که مصحح حمل انسان بر این دو است و هکذا که منجر به تسلسل است. پس معنا ندارد که انسانیت در حسن با انسانیت در حسین متفاوت باشد و باین حال یک مفهوم از آن دو حکایت کند پس آنچه در خارج است یک حقیقت انسانیت است که به نعت وحدت شامل همه افراد انسان است. علاوه بر این، اشکال دیگری نیز در اینجا رخ می‌نمایند اگر انسانیت حسن غیر از انسانیت حسین است پس فرد اول از فرد دوم متمایز و حتی متشخص است آنگاه دیگر چه نیازی به وجود است تا سبب تشخیص و به تبع آن سبب تمایز میان دو فرد شود؟

۱. فإننا إذا قلنا إن الإنسانية معنی واحد لم تذهب فيه إلى أنه معنی واحد و هو بعینه يوجد في كثيرين فيتكثر بالإضافة كآب واحد يكون لكثيرين بل هو كالآباء لأبناء متفرقين. (الشفاء (الاهيات)، ص ۳۱۵)

بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان ادعا کرد که بر اساس مقدمات فلسفی پیشین، طبیعت است که متعلق شوق و طلب قرار گرفته است؛ اما نه طبیعتی که در نگاه ابن سینا آمده است؛ بلکه طبیعتی که در دیدگاه رقیب است در این صورت:

۱. کلی طبیعی امری یگانه است که حقیقتاً در خارج وجود دارد و نه اینکه به تبع فرد موجود شود؛ بنابراین شارع اتیان آن را خواسته است به این معنا که با ایجاد فرد، وجودی که بهره‌ای از آن طبیعت یگانه را دارد، ایجاد می‌شود و به وجود آن علم حاصل می‌شود.

۲. طبیعت منشأ آثار است؛ زیرا وجود دارد پس چه مناط آثار را وجود بدانیم و چه مناط آثار را ماهیت بدانیم در هر صورت آنچه منشأ آثار است در خارج تحقق یافته است پس آثار از آن طبیعتی است که همواره موجود بوده است.

۳. تعلق طلب به کلی طبیعی در دیدگاه دوم، مستلزم تحصیل حاصل نیست؛ زیرا هر فردی از کلی طبیعی، در واقع ظهوری جدید از کلی طبیعی است که کلی طبیعی به وجود سعی خویش بر آن صدق می‌کند. صدق در این دیدگاه وصف مفهوم نیست؛ بلکه حتی وجود خارجی هم می‌تواند صادق بر وجود دیگری باشد.^۱ پس طلب کلی طبیعی به معنای ایجاد ظهوری خاص از آن طبیعت است.

در پایان، توجه به این نکته لازم است که وجود کلی طبیعی در خارج مورد انتقاد فیلسوفان بوده است. ایشان ادله‌ای را بر نفی آن مطرح کرده‌اند که به این اشکالات پاسخ داده شده است. (عشاقی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۶-۲۶۵؛ عشاقی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۶) گاهی کسانی همچون بوعلی آن را پذیرفته‌اند. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴) ملاصدرا نیز عباراتی دارد که می‌توان از آنها برای پاسخ به اشکال اساسی بر نفی طبیعت در خارج بهره برد.^۲

۱. عباراتی از ملاصدرا مؤید همین نگاه است: لابد من أن يكون للکلي بما هو کلي وجود عقلي و أما أن هذا الوجود يجب أن يكون قائما بذهن و أن لا يكون له إلا الوجود التابع الظلي الغير المتأصل فمما لم يساعده برهان و لا بدیهة و لا حدس و وجدان فالمعقول من الإنسان کلي سواء وجد في النفس قائما بها أو وجد في عالم العقل غير قائم بشيء. (الحاشية علی الهیات الشفاء، ص ۱۹۰)

۲. مهم‌ترین اشکال، این است که معنای تحقق کلی طبیعی در خارج این است که یک موجود مشخص به اوصاف متضاد متصف گردد و گاه اشکال این بوده که یک شیء در دو مکان تحقق یابد. «و ليس أن الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد

نتیجه‌گیری

در علم اصول درباره متعلق طلب و هم‌چنین امر و نهی، گفتگوی فراوانی شده است. مشهور بر این عقیده‌اند که طلب به طبیعت یا همان کلی طبیعی تعلق می‌گیرد، عده‌ای این دیدگاه را دچار اشکال دانسته و نظریات دیگری مانند: تعلق طلب به وجود خارجی یا صورت ذهنی یا غیره را برگزیده‌اند. مرحوم آخوند از نظریه تعلق طلب به طبیعت دفاع کرده است و گاه همراه با اصلاحی از آن سخن گفته است. دیدگاه آخوند نیز دچار اشکالاتی است که گرچه می‌توان از برخی از آنها پاسخ داد؛ اما برخی از آنها وارد است با این حال به جای دست برداشتن از اصل دیدگاه تعلق طلب به طبیعت باید تفسیر دیگری از طبیعت ارائه نمود که با پذیرش آن، اشکالات مطرح شده قابل پاسخ است که در این صورت می‌توان از این نظریه دفاع کرد. در تفسیر جدید از طبیعت، هر یک از افراد، واجد طبیعت خاص به خود نیستند تا اشتراک و کلیت طبیعت مربوط به ذهن گردد؛ بلکه طبیعت یک حقیقت واحد با مصادیق یا مظاهر متعدد است.

و موجودة في كثيرين فإن الواحد العددي لا يتصور أن يكون في أمكنة و لو كانت إنسانية أفراد الإنسان أمرا واحدا بالعدد لاستحالة اتصافه بأمر متقابلة بل المعنى الذي يعرض له في الذهن أنه كلي يوجد في كثيرين لا من هذه الجهة.» (الشواهد الربوبية، ص ۱۱۱) ملاصدرا که خود از منکران وجود کلی طبیعی است در بحث از تطابق ذهن و عین و اینکه چگونه بر معلوم بالذات یعنی صورت ذهنی هر دو کیف و جوهر صدق می‌کند. می‌گوید: از آنجاکه صورت ذهنی دارای وجود مجرد است و وجودی برتر از وجود خارجی دارد می‌تواند هم کیف و هم جوهر باشد. زیرا محدودیت ماده است که مانع از اتصاف یک شیء به صفات متضاد می‌شود، اما صورت ذهنی موجودی مجرد و فاقد ماده است و این یعنی او نیز قبول کرده که یک موجود می‌تواند به صفات متعددی متصف گردد. (اسفار، ج ۶، ص ۳۱۷؛ ج ۶، ص ۱۳۱؛ ج ۶، ص ۲۳۵)

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ ش). النجاة. مصحح: محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ ش). دانشنامه علائی (الهیات). مصحح: محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). الشفاء، (الاهیات). قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). رسائل. قم: بیدار.
۵. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۶ ق). بحوث فی الاصول. چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. اصفهانی، محمدحسین (بی‌تا). تحفة الحکیم. نجف اشرف: آل‌البيت.
۷. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ ق). نهاية الدراية فی شرح الكفاية. چاپ دوم، بیروت: مؤسسة آل‌البيت للإحياء التراث.
۸. حلّی، حسین (۱۴۳۲ ق) أصول الفقه. قم: مكتبة الفقه و الاصول المختصة.
۹. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ ق). كفاية الأصول. چاپ اول، قم: مؤسسة آل‌البيت للإحياء التراث.
۱۰. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ ق). محاضرات فی أصول الفقه. قم: انصاریان.
۱۱. رازی، قطب‌الدین (بی‌تا). شرح المطالع. قم: منشورات ذوی‌القربی.
۱۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (بی‌تا). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: بیدار.
۱۴. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۶ ق). نهاية الحکمة. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۴ ق). تجرید الاعتقاد. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵ ش). شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات. چاپ اول، قم: نشر البلاغ.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۸ ش). درآمدی بر حکمت صدرایی. تهران: انتشارات سمت.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول، رابطه جوهر و عرض. معرفت فلسفی، سال یازدهم، شماره ۱، ص ۱۱ - ۳۸.
۱۹. عراقی، ضیاءالدین (۱۴۱۷ ق). نهاية الافکار. تقریر محمد تقی بروجردی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۰. عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۹۳ ش). برهان‌های صدیقین. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۹۷ ش). گام‌های پسین در فلسفه برین. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۲۲. لاریجانی، صادق (بی‌تا). دروس خارج اصول. (منتشر نشده).
۲۳. محمدی، علیرضا، متعلق شوق و اراده از منظر پاره‌ای از اصولیان. نقد و نظر شماره ۵۵، سال ۱۴، شماره ۳، ص ۲-۳۹.
۲۴. مدرس طهرانی، علی بن عبدالله (۱۳۸۰ ش). بدائع الحکم. تبریز: دانشگاه تبریز.
۲۵. مروارید، محمود، نظریات شیء‌انگازانه معنا در فلسفه تحلیلی و علم اصول. نقد و نظر، شماره ۴ و ۳۹.
۲۶. نایینی، محمدحسین (۱۳۵۲ ش). اجود التقریرات تقریرات ابوالقاسم خویی. قم: مطبعه العرفان.