

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آخوند خراسانی و امام خمینی (س) در مسئله طلب و اراده

علیرضا هدائی^۱

فاطمه سادات مرتضوی^۲

چکیده: اتحاد یا تغایر «طلب» و «اراده» از مباحث مورد اختلاف علمای اصول فقه است. منشأ این اختلاف به علم کلام و تفاوت دیدگاه‌ها در صفت تکلم خدای متعال بازمی‌گردد. اشاعره در مورد تکلم خداوند به آموزه «کلام نفسی» اعتقاد دارند و به همین دلیل «طلب» را مغایر با «اراده» می‌دانند. امامیه در این خصوص به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ گروهی به دلیل ملازمه‌ای که میان تغایر طلب و اراده و اعتقاد به کلام نفسی قائل شدند این دو مقوله را متحد می‌دانند و گروه دیگر این ملازمه را نپذیرفته و معتقدند می‌توان در عین نپذیرفتن کلام نفسی قائل به تغایر طلب و اراده شد. آخوند خراسانی و امام خمینی هر دو به اتحاد طلب و اراده معتقد هستند؛ اما هر یک رویکرد و تبیین متفاوتی نسبت به این موضوع دارند. پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آخوند خراسانی، به‌عنوان اولین اصولی‌ای که این بحث را مطرح کرده است و امام خمینی، به‌عنوان شخصیتی پر ابتکار در اصول فقه معاصر، پرداخته و تفاوت این دو دیدگاه را تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: امر، طلب، اراده، اتحاد، مغایرت، کلام نفسی.

۱. دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

E-mail: hodaee@ut.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
E-mail: fatemeh.smortazavi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۳

پژوهشنامه متین / سال بیست و سوم / شماره نود / بهار ۱۴۰۰ / صص ۱۷۶-۱۵۷

بیان مسئله

«طلب» از جمله معانی ای است که در مبحث اوامر اصول فقه شیعه به عنوان مدلول ماده امر بیان شده و رابطه آن با «اراده» مورد اختلاف است. منشأ این اختلاف مربوط به علم کلام و اعتقاد اشاعره به «کلام نفسی» است. اشاعره به دلیل این اعتقاد در بحث صفت تکلم خدای متعال، طلب را مغایر با اراده می دانند. امامیه به اتفاق آموزه «کلام نفسی» را نپذیرفته و در خصوص اتحاد یا تغایر طلب و اراده به سه دسته تقسیم شده اند:

۱. عده ای طلب و اراده را مفهوماً، انشائاً و خارجاً متحد می دانند.
۲. عده ای طلب را مفهوماً و واقعاً مغایر اراده می دانند؛ زیرا طلب فعل اختیاری انسان است درحالی که اراده از صفات نفسانی خارج از اختیار است.
۳. عده ای طلب و اراده را مفهوماً مغایر، اما انشائاً و واقعاً یکی می دانند.

مبحث طلب و اراده با مسائلی کلامی همچون صفت اراده در خداوند، جبر و اختیار و مسئله عقاب درهم آمیخته، در نتیجه اصل مسئله که خود بحثی عمیق و ارزشمند است اندکی رنگ باخته. به همین دلیل ضرورت دارد جداگانه و به تفصیل بدان پرداخته شود. از طرفی دیدگاه های آخوند خراسانی به عنوان مبتکر این بحث در کفایة الاصول و امام خمینی به عنوان شخصیتی مؤثر در تحولات فقهی و اصولی دوران معاصر که برخی منظومه اندیشه های اصولی او را برخوردار از ویژگی های یک مکتب اصولی می دانند، شایستگی تبیین و بررسی دارد. به علاوه این دو تن با وجود این که در اصل اتحاد طلب و اراده هم نظر هستند هر یک دلایل و بیان متفاوتی بر مدعای خود دارند که تبیین آن ارزشمند است. شایان ذکر است که رویکرد امام خمینی با سایر اصولیون از جمله آخوند متفاوت است؛ او بیشتر به مبانی کلامی این موضوع پرداخته و سایر مسائل مورد توجه دیگر اصولیون را مطرح نکرده است. مقاله حاضر در پی تبیین مبانی و رویکرد محقق خراسانی و امام خمینی در این مسئله است. نکته قابل توجه این است که این اختلاف می تواند:

- عقلی باشد؛ اگر بحث از این اتحاد یا تغایر به ثابت شدن صفتی - غیر از صفات موجود مشهور - در نفس که مدلول کلام نفسی است منجر شود.
- اصولی باشد؛ اگر بحث در مدلول صیغه امر باشد که آیا ماده امر برای اراده وضع شده و طلب بر آنچه کاشف از اراده است منطبق می شود یا نه.

- لغوی باشد؛ اگر مراد تنها اثبات تغایر یا اتحاد مفهومی این دو مقوله باشد.

معنای امر

اتحاد یا تغایر طلب و اراده در بحث «موضوع‌له ماده امر» مطرح می‌شود. هر یک از اصولیون در این بحث معنای ای از جمله: شیء، شأن، فعل، بعث، طلب و ... برای ماده امر بیان کرده اند. برخی امر را مشترک لفظی یا معنوی بین طلب و سایر معانی می‌دانند و معتقدند به اعتبار طلب که معنایی حدثی و قابل اشتقاق است می‌توان از امر هم اشتقاق گرفت (عراقی ۱۳۷۰: ۱۹۴). برخی نیز اساساً ماده امر را اجنبی از مفهوم طلب می‌دانند (خمینی ۱۴۱۸ ج ۲: ۲۲).

آخوند خراسانی از میان معانی ذکر شده تنها دو معنای «طلب» و «شیء» را صحیح می‌داند و سایر معانی از جمله شأن، غرض و ...، اشتراک معنوی یا لفظی بین طلب و سایر معانی را نمی‌پذیرد؛ چراکه معتقد است سایر معانی مصادیقی هستند که امر در آن استعمال شده، نه مفاهیمی که برای آن وضع شده باشد. به عنوان مثال در «جاء زید لأمر» امر به معنای غرض نیست بلکه چون مدخول «لام» است از مصادیق آن شده و معنای غرض از حرف لام فهمیده می‌شود. در واقع آنچه امر برای آن وضع شده «شیء خاص» است، شیئی که مصداق شأن، غرض، حادثه و ... است (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۲-۶۱).

امام خمینی نیز اشتراک لفظی و معنوی را صحیح نمی‌داند، چراکه معتقد است ماده امر برای معنایی حدثی و قابل اشتقاق وضع شده است و لفظ امر با ماده و هیئتش برای سایر معانی، پس اشتراک لفظی وجود ندارد. به علاوه میان حدث و سایر معانی قدر جامعی نیست و اگر هم باشد جز به نحو مجاز قابل اشتقاق نیست، پس اشتراک معنوی هم صحیح نیست (فاضل لنکرانی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۳۸-۲۳۷). او معتقد است مبدأ اشتقاق امر ماده امر - أم ر - است بدون این که هیئتی، حتی هیئت مصدر یا اسم مصدر^۱ را بپذیرد یا تحصیل و

۱. چراکه مبدأ اشتقاق دو شرط اساسی دارد: معنای حدثی و خلواز جمیع خصوصیات، مصدر نیز شرط خلواز تمامی اشکال و صور لفظی و معنوی را ندارد تا بتواند هر شکل و صورتی را بپذیرد (فیاض ۱۴۲۲ ج ۱: ۳۴۸).

فعلیتی داشته باشد و این ماده برای حدثی^۱ لابلشرط که در تمام هیئت‌های مشتق وجود دارد وضع شده است؛ بنابراین نمی‌توان گفت ماده امر برای طلب، اراده مظهره یا بعث وضع شده است بلکه آنچه از آن متبادر می‌شود معنای جامعی است که از هیئت‌های صیغه‌های امر انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر هیئت‌های صیغه‌های امر هرچند معانی آلی برای ایجاد بعث هستند، اما می‌توان یک معنای جامع اسمی و مستقل میان آن‌ها تصور کرد، همان‌طور که می‌توان مفهوم «ربط» که مفهومی اسمی است را از معانی حرفی انتزاع کرد؛ بنابراین لفظ امر برای معنایی که مصادیقش «اضرب»، «اکرم» و ... هستند وضع شده است و «طلب»، «بعث» و «اراده مظهره» یا مقدمه امر هستند یا مظهرات و لواحق آن (مرتضوی لنگرودی ۱۴۲۱ ج ۲: ۱۱۳-۱۰۹).

معنای اصطلاحی امر

عده‌ای معتقدند امر در معنای اصطلاحی خود - یعنی قول مخصوص یا هیئت افعال - حقیقت شده و در سایر معانی به نحو مجاز به کار می‌رود (حائری اصفهانی بی تا: ۶۳-۶۲). آخوند در این خصوص معتقد است اگر لفظ امر را در معنای مصطلح بین اصولیون حقیقت بدانیم معنایی حدثی و قابل اشتقاق نخواهد بود، درحالی که ظاهراً اشتقاقی که از امر گرفته می‌شود - امر، یا امر - از همین معنای اصطلاحی است (جزایری بی تا ج ۱: ۳۶۵). برخی نیز در این زمینه موافق آخوند هستند و معتقدند اشتقاق از امر به حسب معنای اصطلاحی آن است و اگر معنای اصطلاحی قول مخصوص باشد قابل اشتقاق نیست؛ چرا که مبدأ اشتقاق باید معنایی حدثی و قابل تصریف و تغییر باشد. به علاوه مبدأ باید خالی از تمامی خصوصیات باشد تا هر خصوصیتی بر آن وارد می‌شود را بپذیرد (فیاض ۱۴۲۲ ج ۱: ۳۴۸). امام معتقد است اشتقاق از ماده امر گرفته می‌شود؛ اما اگر بپذیریم که امر از نظر لغوی به معنای طلب است، معنای اصطلاحی نیز از آن جهت که حدثی است که از متکلم صادر می‌شود قابل اشتقاق خواهد بود (فاضل لنکرانی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۳۹). در واقع معنای اصطلاحی امر همان طلب با صیغه است؛ در نتیجه مساوی معنای لغوی بوده و اصطلاح خاصی ندارد (مرتضوی لنگرودی ۱۴۲۱ ج

۱. منظور از معنای حدثی (در مقابل معنای جامد) معنایی است که می‌توان از آن مشتق ساخت.

۱۱۲: ۲؛ سبحانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۱۸۵؛ فاضل لنکرانی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۳۸). این که برخی معنای اصطلاحی را غیرقابل تصریف می‌دانند به این دلیل است که لفظ امر را به ازای معنای محصلی قرار می‌دهند که جز بر صیغه‌های محصل صدق نمی‌کند، درحالی که اشتقاق از معنای اصطلاحی به اعتبار این است که حدیثی است که از متکلم صادر می‌شود (سبحانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۱۸۷).

تبیین معنای کلام نفسی در بیان اشاعره

پس از ذکر مقدمات فوق به تبیین «کلام نفسی» می‌پردازیم. اشاعره معتقدند تمامی صفات خداوند قدیم و قائم‌به‌ذات اوست و همان‌گونه که ذات حق تعالی ازلی است، صفات او نیز از ازل برای او ثابت بوده است (ایچی ۱۳۲۵ ج ۸: ۴۵-۴۴؛ تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۶۹). به همین دلیل در مورد صفت تکلم با محذورهایی از جمله موارد زیر مواجه شده‌اند:

۱. کلمات از امور متصرم و متجددند و حروف نیز ابتدا و انتها دارند؛ بنابراین اگر کلام خداوند همان الفاظ و عبارات متشکل از حروف باشد نمی‌تواند قدیم باشد (تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۴۸-۱۴۷).

۲. اگر تکلم همچون دیگر صفات خداوند قدیم و قائم‌به‌ذات و طلب نیز در او با اراده یکی باشد، هنگامی که به چیزی امر می‌کند حدوث به ذات او راه می‌یابد و خداوند از این امر منزّه است. به‌علاوه در برخی از اوامر مانند اوامر امتحانی اراده‌ای نسبت به انجام مأموریه وجود ندارد (ایچی ۱۳۲۵ ج ۸: ۹۵-۹۴).

به‌این ترتیب برای رفع این محذورات علاوه بر آنکه کلام لفظی - که عبارات متشکل از الفاظ است و همگان به آن معتقدند - را پذیرفته و آن را حادث می‌دانند، معتقدند خداوند کلام دیگری به نام «کلام نفسی» دارد. البته این کلام را مختص خدا نمی‌دانند و بر این باورند که انسان نیز کلامی لفظی دارد که از صفات فعل اوست و کلامی نفسی که مانند سایر صفات نفسانی قائم به نفس است (ایچی ۱۳۲۵ ج ۸: ۹۴-۹۳). مطابق تعاریف ایشان کلام نفسی کلام حقیقی خداوند، معنایی قائم‌به‌ذات و - چون حوادث قابلیت قیام به ذات را ندارند - قدیم است که علت کلام لفظی بوده و به‌واسطه الفاظ از آن تعبیر می‌شود (تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۴۴).

از نظر اشاعره به دلایل زیر کلام نفسی با کلام لفظی فرق دارد:

۱. عبارات در بسیاری از موارد با تغییر زمان و مکان تغییر می‌کند؛ اما آن معنای نفسی هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند (تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۴۹).
۲. لزوماً آنچه دال بر آن معناست عبارات و طلب نیست، بلکه اشاره و کتابت نیز بر آن دلالت دارد و آن معنا یک واحد لایتغیر است؛ بنابراین اگر کلام لفظی را امر بنامیم این کلام طلب حقیقی و اگر کلام لفظی را نهی بنامیم این کلام زجر حقیقی است (ایچی ۱۳۲۵ ج ۸: ۹۴).
۳. آن معنای نفسی که خبر و امر است با علم و اراده متفاوت است؛ چرا که انسان گاهی از چیزی که نسبت به آن علم ندارد یا بر خلافش علم دارد خبر می‌دهد، گاهی از اتفاقی خبر می‌دهد که علم دارد واقع نشده است و گاهی نیز به چیزی امر می‌کند که اراده‌ای نسبت به انجام قطعی آن ندارد، مانند اوامر امتحانی (ایچی ۱۳۲۵ ج ۸: ۹۴ - ۹۳؛ تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۴۹).

برخی ادله اشاعره بر کلام نفسی و پاسخ محقق خراسانی و امام خمینی

اشاعره برای اثبات کلام نفسی به ادله‌ای از جمله دلایل زیر استناد کرده‌اند و امام و آخوند خراسانی نیز هریک به این ادله پاسخی متفاوت داده‌اند.

۱. اوامر امتحانی یا اعداری^۱

مطابق اعتقاد اشاعره - به نقل از قوشجی - از آنجا که تمامی اوامر به منشأیی در نفس متکلم نیاز دارد و در اوامر امتحانی نیز اراده‌ای وجود ندارد تا منشأ نفسانی امر باشد، باید صفت دیگری به عنوان مبدأ در نفس وجود داشته باشد که آن را «طلب نفسی» می‌نامند. از طرفی اگر چنین صفتی در نفس برای اوامر امتحانی ثابت شد برای سایر اوامر هم ثابت است، چرا که میان اوامر از این جهت تفاوتی وجود ندارند (بروجدی ۱۳۷۹: ۳۳). برخی از ایشان نیز

۱. اوامری که در آن آمر، اراده جدی نسبت به انجام شدن مأمور به ندارد و با اهدافی چون سنجیدن میزان فرمان‌برداری مأمور یا اعتذار برای تنبیه عبد و ... صادر می‌شود، اوامر امتحانی نام دارد. در مقابل، اوامر جدی هستند که در آن آمر قصد جدی نسبت به انجام شدن مأمور به دارد.

معتقدند کسی که امر ونهی می‌کند یا از چیزی خبر می‌دهد، ابتدا در نفس خود معنایی می‌یابد که قصد دارد آن را در نفس مستمع ایجاد کند، این معنا «طلب حقیقی» نام دارد و با الفاظی که «کلام حسی» نام دارد از آن تعبیر می‌شود (تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۴۹).

۱-۱. آخوند خراسانی در مورد این دلیل اشاعره می‌گوید در اوامر امتحانی «اراده حقیقی» و «طلب حقیقی»^۱ وجود ندارد، بلکه در این اوامر تنها «طلب انشائی ایقاعی» است که مدلول صیغه یا ماده است و استدلال اشاعره بیانگر مغایرت این طلب با اراده انشائی نیست، بلکه آنچه دلیل ایشان بیان می‌کند تغایر اراده حقیقی با طلب انشائی است و چنین تغایری به ادعای اتحاد طلب و اراده خدش‌های وارد نمی‌کند؛ چرا که طلب انشائی با طلب حقیقی نیز مغایرت دارد؛ بنابراین چه‌بسا بتوان این نزاع را لفظی دانست و گفت مراد قائلین به اتحاد، عینیت دو مفهوم حقیقی با یکدیگر و دو مفهوم انشائی با یکدیگر و مقصود قائلین به تغایر، مغایرت طلب انشائی و اراده حقیقی - که غالباً این دو لفظ هنگام اطلاق به آن انصراف دارند - است. به‌علاوه غرض اوامر امتحانی تنها آگاهی پیدا کردن نسبت به میزان اطاعت عبد به مولا نیست تا بگوییم درباره خداوند چون آگاه به حال بندگان است امکان ندارد، بلکه اغراض دیگری مانند تصفیه و خالص کردن عبد یا رساندن او به مصلحت بزرگی که تنها از راه انقیاد به دست می‌آید نیز وجود دارد. در برخی از آیات و روایات مانند آیه «امْتَحِنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى» (حجرات: ۳) و روایت «...أَوْ مُؤْمِنٍ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلإِيمَانِ...» (کلینی ۱۴۰۷ ج ۱: ۴۰۱) نیز به خداوند متعال نسبت امتحان داده شده است (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۶-۶۵).

۲-۱. امام خمینی در پاسخ به دلیل اول اشاعره در نظر گرفتن جهت تفاوت اوامر امتحانی و سایر اوامر را لازم می‌داند و معتقد است باید بررسی شود که تفاوت میان این اوامر ذاتی، از جهت مقدمات اراده یا به دلیل انگیزه‌های امر است؛ چرا که هر فعل اختیاری که از شخص عاقلی صادر می‌شود مسبوق به مقدمات زیر است:

۱. مراد از طلب حقیقی صفتی قائم به نفس است که اعتباری نبوده و موجود در عالم نفس است، مانند این که شخصی حقیقتاً تشنه است و در نفس خود طلب الماء دارد. در مقابل طلب انشائی ایقاعی قرار دارد که متکلم با لفظ آن را انشاء و ایجاد می‌کند. در واقع طلب می‌تواند هم وجود حقیقی و هم وجود انشائی داشته باشد.

۱. تصور فعل؛
 ۲. تصدیق فایده یا ضرر؛
 ۳. انتخاب آنچه دارای فایده است و ترک آنچه ضرر دارد؛
 ۴. شوق مؤکد نسبت به آنچه با نفس سازگاری دارد؛
 ۵. اراده نسبت به انجام آن فعل.
- البته گاهی اشتیاق حاصل نمی‌شود و انسان به دلیل وجود مصلحت فعلی را انتخاب کرده و اراده محقق می‌شود؛ مانند بیماری که برای مداوا دارویی تلخ می‌خورد. در نتیجه شوق اکید و هر یک از مقدمات ذکر شده با اراده تفاوت دارند. در واقع به دو دلیل یکی دانستن اراده و شوق مؤکد صحیح نیست:

۱. در بسیاری از موارد اراده بدون شوق محقق می‌شود.
 ۲. اشتیاق از مقوله انفعالات و اراده از مقوله افعال نفسانی است.
- لازم به ذکر است آنچه در خصوص افعال اختیاری بیان شد درباره اوامر خداوند صحیح نیست، چراکه مقدماتی چون غرض و منفعت - که به خود امر یا غیرآن برمی‌گردد - تنها برای افعال انسان متصور است و غرض در مورد خداوند خود اوست؛ علت حب خداوند نسبت به غیر، حب او نسبت به ذات خویش است و ذات او علت فعل اوست. با این بیان مشخص می‌شود که جز در انگیزه صدور امر - که در اوامر امتحانی «امتحان» یا «اعذار» و در سایر اوامر «تحقق فعل در خارج» است - تفاوتی میان اوامر امتحانی و سایر اوامر از لحاظ ذات و طبیعت وجود ندارد؛ چراکه هر دودسته به حمل شایع امر هستند و اختلاف دواعی - که میان همه اوامر وجود دارد - موجب اختلاف در حقیقت و ذات نمی‌شود؛ بنابراین منشأ تمامی اوامر امتحانی خداوند اراده اوست (تقوی اشتهادی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۱۰؛ امام خمینی ۱۴۲۱: ۲۴ - ۲۲).

برخی در این خصوص معتقدند مقدماتی از قبیل شوق و ... در واقع متمم فاعلیت فاعل است که به واسطه آن‌ها شخص فاعل می‌شود و از قوه به‌سوی فعل خارج می‌شود؛ اما خداوند به جهت تمامیت و منزّه بودنش از جهات قوه و امکان در ذات خود فاعل است و خود غایت علم و اراده است (اصفهانی ۱۴۱۶ ج ۲: ۴). در واقع فاعلیت ما به دلیل نقصمان نسبت به هر چیزی بالقوه است؛ به همین دلیل برای خارج شدن از قوه و به فعل تبدیل

شدن به اموری زائد بر ذاتمان از جمله تصور فعل، تصدیق فایده و شوق مؤکد احتیاج داریم، برخلاف خداوند که از تمامی شوایب امکان و جهات قوه و نقص منزه است (اصفهانی ۱۴۱۶ ج ۲: ۹).

برخی نیز معتقدند در خصوص اوامر حقیقی و امتحانی می‌توان گفت در اوامر حقیقی کمالاتی که غایت تکالیف الهی هستند جز با انجام دادن خود مأمور به دست نمی‌آیند؛ اما گاهی غایت با مقدماتی که سبب ذی المقدمه است حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که مکلف می‌داند امر، صدور ذی المقدمه را خواسته است و اراده او نسبت به مقدمات از اراده اش به غایت نهایی شکل گرفته است؛ چرا که با این مقدمات ذی المقدمه که هدف اصلی است شکل می‌گیرد؛ مانند امر خداوند به حضرت ابراهیم (ع) برای ذبح فرزندش؛ در آن مورد غایتی که با خود ذبح حاصل می‌شد با مقدماتش هم حاصل می‌شد بلکه می‌توان گفت ذبح نقشی در حصول کمال مطلوب نداشت؛ بنابراین در اوامر امتحانی نیز چیزی غیر از اراده که آن را طلب بنامیم وجود ندارد (بروجردی ۱۳۷۹: ۳۵ - ۳۴؛ منتظری بی‌تا: ۹۴).

اما برخی بر این باورند که اساساً اوامر امتحانی، امر به حساب نمی‌آیند؛ زیرا وضع «امر» مشترک معنوی است و موضوع له آن هیئت‌اند از آن جهت که دارای معانی هستند، در نتیجه این اوامر در غیر مواضع له به کاررفته‌اند (خمینی ۱۴۱۸ ج ۲: ۷).

نکته دیگر اینکه امام خمینی تقسیم طلب و اراده به حقیقی و انشائی آخوند را صحیح نمی‌داند و معتقد است اراده و طلب از صفات حقیقی وجودی هستند و انشائی بودنشان معنایی ندارد؛ چرا که امور انشائی، اعتباری و امور اعتباری همچون بیع، صلح و ... نیز معین و مشخص‌اند و طلب و اراده جزء آن نیستند؛ بنابراین چنین تقسیمی مانند تقسیم انسان و سنگ به حقیقی و انشائی است (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۰۹). مضاف بر این که اساساً اصطلاح «اراده انشائی» صحیح نیست، چرا که حقائق موجود و متحقق مانند آسمان، زمین و انسان نمی‌توانند وجود انشائی یا اعتباری داشته باشند. امور اعتباری، همچون زوجیت و ملکیت، اموری هستند که حقیقتی ندارند و عقلاً به دلیل احتیاجشان آن‌ها را اعتبار می‌کنند؛ بنابراین طلب و اراده فرد حقیقی و انشائی ندارند (امام خمینی ۱۴۲۱: ۲۷). همچنین لفظی خواندن نزاع میان اشاعره و معتزله و صلح میان این دو گروه توسط آخوند توهمی نادرست (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۱۰ - ۲۰۹)؛ و امری بسیار بعید است (نجفی مظاهری بی‌تا:

۱۲۴). در نتیجه این نزاع بی‌تردید در اثبات صفتی در نفس در مقابل علم و اراده است که معتزله آن را نفی و اشاعره اثباتش می‌کنند (منتظری بی‌تا: ۹۱). مطابق دیدگاه برخی نیز این نزاع از جهتی کلامی و از جهتی فلسفی و عقلانی است (خمینی ۱۴۱۸ ج ۲: ۲۵). البته خود آخوند هم در جایی دیگر این نزاع را بر سر اثبات صفتی نفسانی دانسته است (آخوند خراسانی ۱۴۰۷: ۲۵).

۲. تکلیف کردن کفار یا مطلق اهل عصیان به ایمان

از دیگر ادله‌ای که اشاعره بر مدعای خود، کلام نفسی، بیان کرده‌اند مکلف بودن کافران یا مطلق اهل عصیان است. با این بیان که دو حالت برای تکلیف این دو گروه قابل تصور است:

۱. تکلیفشان جدی نیست؛ این احتمال به دلیل اینکه منجر به اختصاص احکام به عالم می‌شود قطعاً باطل است.

۲. تکلیفشان جدی است؛ لازمه این فرض تخلف اراده خدای متعال از مرادش است که امری محال است؛ چرا که اگر اراده خداوند مبدأ طلب لفظی باشد مطلوب باید ضرورتاً حاصل شود، حال آنکه چنین نیست.

در نتیجه چون این دسته از اوامر نیز به مبدأ نیاز دارند و اراده نمی‌تواند به‌عنوان مبدأ باشد، از طرفی چیزی غیر از طلب که شایستگی مبدئیت را داشته باشد نیز وجود ندارد، مبدأ را طلب می‌دانیم (امام خمینی ۱۴۲۱: ۲۹ - ۲۷).

۱ - ۲. آخوند خراسانی در این خصوص می‌گوید اراده در خدای متعال به معنای «علم به مصلحت» است و به دو نوع «تکوینی» و «تشریحی» تقسیم می‌شود؛ اگر مصلحت متعلق به نظام تام امکانی باشد، اراده تکوینی و به معنای علم به نظام به نحو تام و کامل است که تخلف از آن محال است؛ اما اگر متعلق به فرد یا گروه خاصی باشد اراده تشریحی است، یعنی علم به مصلحت در فعل مکلف و تخلف از آن نیز ممکن است. حال آنچه وجودش در تکلیف الزامی است اراده تشریحی است نه تکوینی؛ اگر این دو اراده با یکدیگر موافق بودند اطاعت و در غیر این صورت عصیان از مکلف صادر می‌شود؛ اما اگر اشکال شود که لازمه تعریف اراده تشریحی خداوند به عین علم او به مصلحت فعل از جانب

مکلف و اتحاد طلب و اراده این است که منشأ صیغه امر در خطاب‌های الهی علم باشد درحالی که چنین نیست، در جواب باید گفت اولاً اراده در خدای متعال از نظر مصداق با علم عینیت دارد نه از نظر مفهوم و منشأ صیغه نیز مفهوم است نه طلب خارجی تا اتحادش با آنچه اراده در خارج با آن متحد است لازم بیاید. در ثانی مراد از اتحاد، اتحاد طلب خارجی خداوند با علم اجمالی است و محذوری در اتحاد اراده و علم در خارج نیست، بلکه در تمامی صفات خداوند به دلیل رجوع صفات او به ذاتش چاره‌ای جز این نیست، همچنان که امیرالمؤمنین (ع) (نهج البلاغه، خطبه اول) فرمودند: «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۹ - ۶۷).

دو اشکال دیگر نیز در مورد تکلیف کفار و اهل عصیان مطرح شده است. اشکال اول این که اگر اطاعت، عصیان، کفر و ایمان به اراده خداوند که تخلف مراد از آن ممکن نیست باشد، صحیح نیست که تکلیف به آن تعلق بگیرد چون اختیار که از شرایط عقلی تکلیف است در چنین حالتی وجود ندارد. آخوند در این مورد گفته است در صورتی چنین تکلیفی از اختیار خارج می‌شود که اراده مکلف به مقدمات اختیاری آن از جمله تصور، تصدیق، میل به سمت آن، عزم و جزم تعلق نگرفته باشد، اما اگر عملی مسبوق به مقدمات اختیاری باشد قطعاً اختیاری تلقی می‌شود.

اشکال دوم این که کفر و عصیان صادر از عاصی و کافر هرچند با مقدمات اختیاری از جانب آن‌ها انجام شود؛ اما چون مسبوق به اراده ازلیه خداوند است از حیثه اختیارشان خارج است، پس مؤاخذه آن‌ها صحیح نیست. آخوند در پاسخ می‌گوید کفر و عصیان مکلف ناشی از مقدمات اختیاری بوده و این اختیار ناشی از شقاوت ذاتی عاصی و کافر است، چراکه در روایت آمده است «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي من في بطن امه» (کلینی ۱۴۰۷ ج ۸: ۸۱) و امر ذاتی احتیاج به علت ندارد؛ بنابراین در واقع خداوند شخص شقی را شقی نکرده است، بلکه شقاوت در ذات او بوده و خداوند تنها به او وجود بخشیده است؛ امر ذاتی نیز قابل اعطاء یا سلب از ذات نیست (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۸ - ۶۷).

۲-۲. امام خمینی برای پاسخ به دلیل دوم اشاعره ذکر دو مقدمه را ضروری می‌داند. مقدمه اول مسئله جبر و تفویض و امر بین امرین و مقدمه دوم موضوع ثواب و عقاب و امور مترتب بر آن (تقوی اشتهاوردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۱۳؛ امام خمینی ۱۴۲۱: ۳۱ - ۲۹) در مورد موضوع اول

به‌طور خلاصه می‌توان گفت قول به جبر و این که تمامی افعال و موجودات بدون واسطه علل به خدای متعال منسوب باشند مخالف براهین عقلی قطعی است و منجر به کفر به خدا می‌شود و قول به تفویض و استقلال ممکنات در تأثیر و ایجاد هم عقلاً محال و موجب شرک به خداوند است. قول حق در این زمینه امر بین امرین است که هر اثری مستند به مؤثرش است؛ اما نه به نحو استقلال چون تمامی ممکنات صرف ربط و عین فقرند (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۱۷)؛ اما در مورد موضوع دوم امام معتقد است افعال خارجی که انسان انجام می‌دهد دارای مقدمات زیر است: تصور، تصدیق به‌فایده، قضا و حکم، شوق، اختیار ایجاد آن فعل، تحقق اراده و درنهایت حرکت عضلات به‌طرف انجام آن فعل. این مقدمات برخی از افعال و برخی از انفعالات نفس هستند و علی‌رغم نیاز فعل خارجی در تحقق به آن‌ها خودشان نیازمند چیزی در تحققشان نیستند، باوجوداین از افعال اختیاری نفس هستند و بدون اضطرار و اجبار انجام می‌شوند؛ بنابراین تمامی افعالی که از نفس انسان صادر می‌شود از روی ادراک، شعور و اختیار است (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۲۶-۲۲۵). نکته دیگر این که نمی‌توان آثار و افعال خارجی را بدون واسطه به خداوند نسبت داد، زیرا افعالی که در خارج به‌تدریج موجود می‌شوند به اراده و فاعل تدریجی نیاز دارند و این امر نسبت به خداوند محال است، چراکه مستلزم حدوث و امکان است؛ اما اگر انتساب افعال به خداوند به‌واسطه اسباب و علل باشد صحیح است، چراکه تمامی موجودات عین ربط و فقر به خدای متعال هستند و در حقیقت در نفس الامر و در واقع چیزی وجود ندارد. وجود صرف مطلق، منحصر در اوست و همه موجودات فانی در ذات مقدس او هستند. باین حال این مسئله منافاتی با اختیار و اراده آنان ندارد و در افعالی که از آن‌ها سر می‌زند مختار و مرید هستند (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۰). به‌علاوه ترتب ثواب و عقاب منوط به شرایطی است که تنها در صورت نبود این شرایط صحیح نیست. این شرایط عبارت‌اند از: بهره داشتن از قوه عاقله، رسیدن تکلیف به مکلف و توان انجام عمل با اراده و بدون جبر (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۵)؛ بنابراین تمامی کسانی که این شرایط در آن‌ها وجود دارد مستحق ثواب و عقاب هستند.

امام پاسخ آخوند به دو اشکال دیگری که توسط اشاعره مطرح شده است را موجب اشکال بیشتر می‌داند و ضمن بیان چند مقدمه به توضیح آن می‌پردازد:

- ۱- ذاتی در عبارت «الذاتی لا یعلل» ذاتی باب ایساغوجی و کلیات خمس است نه ذاتی باب برهان، یعنی آنچه خارج از ذات نیست و منحصر در جنس و فصل است؛ و مراد از این عبارت این است که مثلاً نمی‌توان پرسید چرا انسان، انسان شد، زیرا این مسئله ذاتی است و امر ذاتی هم احتیاج به علت ندارد (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۱ - ۲۳۰).
- ۲- ملاک در جعل، امکان است چراکه واجب وجوبش ضروری است و احتیاج به جعل ندارد و ممتنع عدمش ضروری است و احتیاج به جعل ندارد اما ممکن ماهیتی است که نسبت به دو طرف وجود و عدم مساوی است و برای ترجیح هریک از طرفین احتیاج به علت دارد، جز اینکه عدم وجود علت در علیت عدم کافی است؛ بنابراین وجود تمامی ممکنات به علت نیاز دارد اما وجود واجب ذاتی او است و احتیاج به علت ندارد.
- ۳- موجود یا ممکن است یا واجب. موجود واجب منحصر در خدای متعال است و ماسوای او ممکن اند. پس وجود خداوند برخلاف سایر موجودات ذاتی و ضروری است و احتیاج به علت ندارد. البته سایر موجودات هم که عین ربط و معلولیت هستند در ربطیت و معلولیتشان احتیاج به علت ندارند (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۱).
- ۴- سعادت و شقاوت در سه اصطلاح متفاوت معنا می‌شود: اصطلاح عرف عامه، عرف متشرعه و اصطلاح بین فلاسفه. در عرف عامه مقصود از سعادت رسیدن به چیزی است که ملائم با نفس است و شقاوت ابتلا به آنچه ملائم نفس نیست مانند غم، بلا و بیماری. در عرف متشرعه سعید به اهل بهشت و شقی به اهل عذاب در آخرت گفته می‌شود؛ اما در اصطلاح حکمت و فلسفه سعادت به معنای خیر و وجود است، هرکس وجودش خیر محض باشد سعید است مانند خدای متعال، هرچند این اصطلاح به او اطلاق نمی‌شود اما وجود خدای متعال برخلاف سایر موجودات خیر محض است و هر موجودی کامل‌تر باشد به سعادت نزدیک‌تر است. شقی هم ماهیت ممکنی است که عدم محض است. دو معنای اول سعادت و شقاوت، ذاتی انسان نیستند که احتیاجی به علت نداشته باشند درحالی که منظور از آنچه در روایات در این مورد بیان شده تنها دو اصطلاح اول است که در آن سعادت و شقاوت هر دو اکتسابی هستند و با اختیار و اراده انسان کسب می‌شوند (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۳ - ۲۳۲).
- ۵- خدای متعال از جمیع جهات واجب است و هیچ جهت امکانی ندارد؛ یعنی از جهت

ذات، علم، قدرت اراده و سایر صفاتش واجب است؛ بنابراین هرکس شایسته رسیدن به کمال باشد و استعداد قبول آن را داشته باشد قطعاً به او عطا خواهد کرد و منع افاضه در این صورت برای او محال است، چون در فرض منع یا علم به استعداد بنده اش ندارد که قطعاً چنین نیست یا علم دارد که در این صورت عدم افاضه منجر به بخل می شود که خدای متعال منزّه از آن است. پس اعطاء بر او واجب می شود (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۵).

۶- انسان‌ها قطعاً در مراتب سعادت و شقاوت متفاوت‌اند. علت این اختلاف ماده معنوی آن‌ها است و مراد از این ماده غذایی است که به نطفه انسان تبدیل می شود و میزان لطافت آن، کیفیت اختلاط و هضمش. همچنین اصلاط پدران و ارحام مادران نیز موجب تفاوت استعدادهای انسان می شود و علت احکام و آداب نکاح هم این است که تمامی آن آداب در طبع فرزند و سعادت و شقاوت او تأثیر دارد. باین‌همه چون این امور علت تامه فعل انسان نیستند منافاتی با ثواب و عقاب مکلفین بابت اعمال اختیاری‌شان ندارد؛ شقی با علم، شعور، اراده و اختیار خودش مرتکب عمل ناپسند می شود، درحالی که قادر بر ترک آن نیز هست. همچنان که مطیع از روی علم و اراده عمل می کند. پس ثواب و عقاب صحیح است و مناط صحت آن ارتکاب اعمال از روی علم، شعور و اختیار است. مضاف بر این که خداوند در وجود تمامی انسان‌ها فطرت توحیدی، میل درونی به کمال و نیکی و بیزاری از نقص قرار داده است. (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۵ - ۲۳۸) با توجه به تمامی آنچه بیان شد اشکالی مترتب بر عقاب اهل کفر و عصیان نیست. چراکه آن‌ها با اراده و اختیار خود مرتکب اعمال ناشایست می شوند و به دلیل سوء اختیارشان عقاب می شوند.

در رابطه با اراده، آخوند اراده انسان را به شوق مؤکد معنا می کند (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۸۶) اما امام خمینی این معنا را نمی پذیرد و معتقد است گاهی انسان چیزی را اراده می کند که نسبت به آن شوق ندارد تا چه رسد به شوق مؤکد، بلکه نسبت به آن کراهت هم دارد. مضاف بر اینکه اراده و شوق از نظر مقوله متفاوت‌اند؛ اراده از مقوله فعل و شوق از مقوله انفعال نفس است (مرتضوی لنگرودی ۱۴۲۱ ج ۲: ۱۳۷). درواقع اراده حقیقتی وجودی و از صفات کمال وجود است؛ در نتیجه هرچه وجود به منازل سافل تنزل کند اراده در او ضعیف

تر می‌شود تا جایی که از آن سلب اراده می‌کنند؛ مانند جماد و نبات و هرچه رو به بالا می‌رود قوی‌تر می‌گردد. (امام خمینی ۱۳۸۶: ۶۱۳) در مورد خداوند نیز در حقیقت «مشیت» که مقام ظهور حقیقت وجود است همان اراده خداوند در مقام ظهور و تجلی است. به علاوه تمامی مراتب تعینات نیز از مراتب مشیت و حدود اراده در مقام فعل هستند؛ بنابراین اراده خداوند به اعتبار تعینات، حادث است؛ هرچند به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر می‌توان گفت قدیم است؛ اما این منافاتی با اینکه خداوند اراده‌ای داشته باشد که عین ذات مقدس او و قدیم باشد ندارد (امام خمینی ۱۴۱۶: ۱۰۶). نکته دیگر اینکه میان اراده و فعل خداوند فاصله‌ای نیست، بلکه فعل او به مجرد اراده ایجاد می‌شود و اراده مساوی احداث مرید است. البته می‌توان گفت اراده غیر خداوند نیز از سنخ اراده او اما از مرتبه‌ای نازل‌تر است. کلام خداوند که به قلب رسول اکرم^(ص) نازل شده نیز چنین است؛ یعنی آن کلام، صوتی که شنیده یا لفظی که بیان شود نیست بلکه از مرتبه‌اش تنزل کرده تا به قلب پیامبر^(ص) نازل شده و بعد هم تنزل کرده تا به لفظ و صوت تبدیل شده است و این یکی از معانی تحریف و بطون هفت یا هفتادگانه قرآن است که در روایات وارد شده است. (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۱۲)

اتحاد یا تغایر طلب و اراده

چنانچه گفته شد آخوند خراسانی قائل به اتحاد طلب و اراده در مفهوم و وجود با تمامی انحاش - وجودی حقیقی که در نفس است و وجودی انشائی که با صیغه انشاء می‌شود - است. به این معنا که مفهوم هر یک عین مفهوم دیگری و ما به ازای هر کدام در خارج نیز عین ما به ازای دیگری است و طلبی که با ماده، مانند طلب انشائی، یا با صیغه‌هایی مانند «افعل» انشاء می‌شود عین اراده انشائی است. در نتیجه مقصود از اتحاد تنها عینیت از جهت مفهوم و افراد است و این مسئله مقتضی اتحاد آنچه به حمل شایع اراده است با آنچه طلب انشائی است نیست، چرا که در این صورت باید با طلب به حمل شایع نیز متحد شود در حالی که فاصله بین وجود انشائی و خارجی بسیار زیاد است. به علاوه سلب یکی از این دو از چیزی که سلب دیگری از آن صحیح است ممکن نیست؛ بنابراین با شنیدن اتحاد میان طلب و اراده نباید تصور شود که این اتحاد با وجود اختلافشان در وجود، میان آنها برقرار است. البته منشأ چنین توهمی استعمال غالب لفظ طلب در اراده انشائی و لفظ اراده

در اراده به حمل شایع است؛ اما عدم اتحاد بین آنچه وجودش معنایی جز آنچه فرض می شود ندارد و آنچه به وجود حقیقی موجود است بسیار واضح است. (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۵-۶۴؛ ۱۴۰۷: ۲۳) بنابراین به عقیده آخوند تنها تفاوت میان طلب و اراده در مقام انصراف است؛ یعنی لفظ طلب هنگامی که مطلق باشد به طلب انشائی و لفظ اراده به وجود حقیقی انصراف دارد و این اختلاف در مقام انصراف مانع از اتحاد معنای آن دو نیست (منتظری بی تا: ۹۳). آخوند علت این اتحاد را وجدان می داند، به این بیان که با مراجعه به وجدان خود هنگام طلب چیزی و امر به آن جز اراده ای که قائم به نفس است صفت دیگری که طلب باشد نمی یابیم؛ بنابراین چاره ای جز این که طلب و اراده متحد باشند و شوق مؤکدی که تحریک عضلات را به دنبال دارد طلب یا اراده باشد نیست، همچنان که گاهی طلب و گاهی اراده نامیده می شود. (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۵) البته برخی اتحاد مفهومی طلب و اراده را صحیح نمی دانند، زیرا لفظ اراده برای صفتی خاص از صفات نفسانی وضع شده است و صفات نفسانی از امور حقیقی هستند که ما به ازای خارجی دارند و وجود انشائی را نمی پذیرند برخلاف طلب که به دلیل معنای بعث و تحریک، قابلیت ایجاد با انشاء را دارد (منتظری بی تا: ۹۳).

آخوند ضمن بیان دو نکته ذیل، این مسئله را بیشتر تبیین کرده است:

۱- نکته اول در خصوص استدلال اشاعره به امر امتحانی یا اعتداری برای تغایر طلب و اراده و این که آیا اراده حقیقی جز با طلب به صیغه مقایسه شده است؟ در این خصوص باید ابتدا مغالطه اشاعره که شبیه مغالطه ناشی از اشتباه مصداق به مفهوم است روشن گردد. تردیدی نیست که در این اوامر طلب از اراده جدا است؛ به دلیل اینکه اگر طلب به واسطه صیغه ثابت نشود استعمالش بی معنا می شود، چرا که طلب در اوامر امتحانی و اعتداری در واقع از جمله انگیزه های استعمال صیغه در معانی اش است. به علاوه از آنجا که در این گونه اوامر مطلوب مورد اراده نیست اتحاد هم قطعاً نفی می شود؛ اما همچنان که در این مثال ها طلب حقیقی وجود ندارد، اراده حقیقی نیز وجود ندارد و آنچه با صیغه ثابت می شود طلب انشائی محض است بدون اینکه طلب حقیقی که طلب به حمل شایع بر آن صدق می کند، به دنبال آن بیاید؛ هر چند اگر برانگیختن برای تحریک حقیقی به سوی مأمور به باشد طلب حقیقی نیز به دنبال طلب انشائی خواهد آمد، در این صورت با وجود

عدم ثبوت اراده حقیقی ضرری به اتحاد وارد نمی‌شود بلکه زمانی به آن خدشه می‌شود که اراده انشائی با وجود طلب انشائی ثابت نشود. حال که مراد از جهت اتحاد مشخص شد باید گفت در حال امر وقتی به وجدان رجوع می‌کنیم در نفس خود چیزی جز اراده مأموریه از شخص امر شده نمی‌یابیم و تصور لفظ و معنا و قصد ایجاد معنا به واسطه لفظ که انشاء بر آن متوقف است مصداق طلب است. در سایر صیغه‌های انشائی و جمله‌های خبری نیز غیر از صفات مشهور از قبیل ادراک، قصد، تمنی و ترجی صفت دیگری که قائم به نفس و مدلول کلام لفظی باشد و کلام نامیده شود وجود ندارد باین حال نمی‌توان مانند معتزله گفت مدلول کلام اگر خیر باشد علم، اگر امر باشد اراده و اگر نهی باشد کراهت و از نظر اشاعره صفت دیگری در نفس است، بلکه در واقع علم نه مدلول کلام که لازمه مدلول آن است. در نتیجه باید گفت اصل اختلاف در این مبحث، همچنان که اشاعره ادعا و معتزله انکار کرده‌اند تنها در این است که آیا مدلول کلام لفظی صفتی قائم به نفس و غیر از صفات مشهور موجود در نفس است و کلام نفسی نام دارد، نه اینکه نزاع بر سر این باشد که کدام یک از صفات موجود مدلول است. البته برای رد کردن اعتقاد اشاعره می‌توان گفت که اگر مدلول کلام لفظی باید صفتی قائم به نفس باشد به‌ناچار باید یکی از صفات موجود در نفس باشد، چرا که صفت دیگری غیر از این صفات وجود ندارد و مدلول کلام از نظر مخالفین اشاعره یکی از همین صفات موجود است (آخوند خراسانی ۱۴۰۷: ۲۵ - ۲۴).

۲ - نکته دیگر این که مقصود امامیه و معتزله که می‌گویند صفت دیگری غیر از صفات موجود مشهور در نفس وجود ندارد این نیست که همان صفات موجود، مدلول کلام هستند؛ بنابراین باید مدلول کلام لفظی - جملات خبری و انشائی - از نظر امامیه و معتزله بیان شود.

در جمله‌های خبری که حاکی از ثبوت نسبتی بین دو طرف جمله در ذهن یا خارج است مدلول کلام تنها ثبوت نسبت - در ذهن یا خارج - است. اگر این نسبت حقیقتاً ثابت باشد قضیه صادق و در غیر این صورت کاذب است؛ اما در صیغه‌های انشائی که معانی‌شان را در نفس الأمر ایجاد می‌کنند مدلول کلام ثبوت خود معانی در نفس الأمر به نحو مفاد کأن تامه است، نه اینکه به نحو مفاد کأن ناقصه ثبوت چیزی برای چیزی باشد. در نتیجه

میان انشاء و اخبار از دو جهت تفاوت وجود دارد:

۱. مفاد انشاء کأن تامه است و مفاد اخبار کأن ناقصه.
 ۲. مفاد انشاء بعد از آنی که وجود نداشته است ایجاد می شود اما از مفاد اخبار درحالی که وجود دارد یا وجود خواهد یافت خبر داده می شود.
- حال اگر گفته شود که مراد اشاعره قیام همین معنای انشائی به نفس است چرا که این معنا جایگاهی جز نفس ندارد و حقیقتاً هم غیر از مفهومش است، می گوئیم همان طور که بیان شد معنای انشائی قابلیت وجود به تنهایی را ندارد مگر همراه مطابق یا متنوع منه آن و آنچه در خارج دارای وجودی حقیقی است لفظ و پاره ای از صفات نفسانی است که این معنا جزء آنها نیست. (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۷ - ۶۶).
- امام خمینی نیز طلب و اراده را متحد دانسته و معتقد است غیر از اراده چیزی که آن را طلب بنامیم وجود ندارد (بروجردی ۱۳۷۹: ۳۵)؛ اما این که آخوند رجوع به نفس و وجدان را از جمله دلایل اتحاد طلب و اراده می داند نپذیرفته و در این خصوص می گوید عدم وجدان دلیل بر نبودن نیست؛ چرا که چه بسا قوایی در نفس وجود داشته باشد که ما آنها را نمی شناسیم، به علاوه قیاس خداوند با غیر و این که هرچه برای ما کمال است برای او نیز کمال و هرچه برای ما نقص برای او نیز نقص باشد صحیح نیست. در واقع صفات ثابت برای خداوند کمال مطلق اند و مرجع تمامی این صفات وجود است، در حقیقت مرجع کمال مطلق، وجود صرف است و آنچه صفت موجود محدود است، نه موجود بماهو موجود، کمال مطلق نبوده و نسبت به خدای متعال نقص است. این مسئله مبتنی بر اصالت وجود است که کمال حقیقی، وجود مطلق مجرد است که برای وجود بما انه موجود ثابت است و در آن ثابت و مثبت له عین هم هستند؛ بنابراین هرکس صفات خداوند را به گونه ای که برای غیر او ثابت می کند ثابت کند وجود مطلق را از مرتبه خود به حد جسمی که متصور است تنزل داده است. به طور کلی نظر امام خمینی این است که صفت تکلم را تنها با کمال مطلق می توان برای خداوند ثابت کرد، در غیر این صورت باید آنچه از خداوند سلب می کنیم برای او ثابت کنیم (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۰۹ - ۲۰۷).

نتیجه

امام خمینی در نظریه اتحاد طلب و اراده همسو با آخوند خراسانی و برخی اصولیون دیگر است اما رویکردی متفاوت با آخوند در این بحث دارد و بیش از آن که مبانی اصولی این مسئله را بیان کند به مباحث فلسفی و کلامی این موضوع پرداخته و اموری چون جبر و تفویض، اراده خدای متعال، مسئله عقاب و اختیار انسان را مطرح کرده است.

منابع

- نهج البلاغه

- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۷ ق) **فوائد الاصول**، تهران: وزارت ارشاد.
- _____ . (۱۴۲۴ ق) **کفایة الاصول**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۱۶ ق) **بحوث فی الاصول**، قم: دفتر انتشارات اسلامیة وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۶) **شرح چهل حدیث**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س)، چاپ چهل و چهارم.
- _____ . (۱۴۱۶ ق) **شرح دعاء السحر**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س)، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۲۱ ق) **الطلب و الارادة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س).
- ایجی، میر سید شریف. (۱۳۲۵ ق) **شرح المواقف**، افسست، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، ۴ جلدی.
- بروجردی، حسین. (۱۳۷۹) **لمحات الاصول (تقریرات ابحاث امام خمینی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س)، چاپ اول.
- تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۹ ق) **شرح المقاصد**، افسست، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، ۵ جلدی.
- تقوی اشتهاردی، حسین. (۱۴۱۸ ق) **تنقیح الاصول (تقریرات ابحاث امام خمینی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س).

- جزایری، محمدجعفر. (بی تا) **منتهی الدر ایه فی توضیح الکفایه**، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم. (بی تا) **الفصول الغروية فی الاصول الفقهية**، دار احیاء العلوم الاسلامیة.
- خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ ق) **تحریرات فی الاصول**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، چاپ اول، ۶ جلدی.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۰۹ ق) **تهذیب الاصول (تقریرات ابیات امام خمینی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- عراقی، ضیاء الدین. (۱۳۷۰ ق) **بدائع الافکار فی اصول الفقه**، تحقیق میرزا هاشم آملی، نجف اشرف: المطبعة العلمية، چاپ اول.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۱۵ ق) **مناهج الوصول الی علم الاصول (تقریرات ابیات امام خمینی)**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، چاپ اول.
- فیاض، محمد اسحاق. (۱۴۲۲ ق) **محاضرات فی اصول الفقه**، تقریرات ابیات ابوالقاسم خویی، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی قدس سره، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ ق) **الکافی**، با تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.
- مرتضوی لنگرودی، سید محمدحسن. (۱۴۲۱ ق) **جواهر الاصول (تقریرات ابیات امام خمینی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، چاپ اول.
- منتظری، حسینعلی. (بی تا) **فیهایة الاصول (تقریرات ابیات سید حسین بروجرودی)**، تهران: نشر تفکر، چاپ اول.
- نجفی مظاہری، مرتضی. (بی تا) **تحریر الاصول (تقریرات ابیات ضیاء الدین عراقی)**، قم: انتشارات مهر، چاپ اول.