

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

الحوار النهائي حول مقالة المحقق العراقي

لا زلنا نغوص ضمن حوارات المحقق العراقي، فإن الأشعري قد اعتقد بالتغيير مستدلاً بأنه رب آمر يطلب شيئاً رغم أنه عديم الإرادة تجاه المتعلق، و حيث إن إصدار الأمر بحاجة إلى منشأ فسماه بالطلب، ثم استنتج التغاير، وقد باشر المحقق العراقي للإجابة قائلاً:[1]

«وأما شبهة الأوامر الامتحانية فنقول في الجواب عنها بأن الأوامر الامتحانية على قسمين:

1. الأول ما لا يكون في متعلقه مصلحة بوجه من الوجه: لا بعنوانه الأولى و لا بعنوانه الثاني و هذا نظير ما لو كان الأمر بإيجاد لمحض امتحان العبد و فهم أنه هل كان بصد بالنطاعة و الامتثال أم لا. (فلا غرض آخر للمولى، فلا إرادة و لا طلب في المتعلق أساساً كمن لم يمس شخصاً كي يرى أنه نائم أم ميت فلا مصلحة في نفس هذه الملامسة، ولهذا لا عقاب فيها إذ العقل لا يدرك المصلحة كي يدرك المخالفة)

2. الثاني ما يكون مصلحة في متعلقه بالعنوان الثاني و ان لم يكن فيه مصلحة بالعنوان الأولى و هذا نظير ما لو كان الغرض هو امتحان العبد فيما يصدر منه من العمل كما في أمر العبد بصنع الغليان و الشاي مثلاً لاختباره في انه ماهر في ذلك لكي ينتفع به عند ورود الضيف عليه أو أنه لا يكون له المهارة فيه، فإنه (المولى) في هذا الفرض و ان لم يكن في متعلق أمره و هو الغليان مصلحة بعنوانه الأولى (الدين المولى) بل و لعله كان فيه مفسدة لما كان للمولى من وجع الصدر بنحو يضر به شرب الغليان و الشاي و لكنه بالعنوان الثاني (لأجل الضيف) كان فيه المصلحة و بذلك صار متعلقاً لغرضه. (رغم أن أصل الغليان ذو مفسدة):

ألف) وبعد ذلك نقول: بان الأوامر الامتحانية ما كان منها من قبيل الثاني (توفّر المصلحة بالعنوان الثاني) فنلتزم فيها بعدم انفكاكها (المصلحة في المتعلق) عن إرادة العمل حيث نقول في مثلها بتعلق الإرادة الحقيقة من المولى بإيجاد العمل من المأمور و انه أي المأمور يستحق العقوبة على المخالفة فيما لو خالف.

ب) و أما ما كان منها من قبيل الأول الذي فرضنا خلو المتعلق عن المصلحة بقول مطلق حتى بالعنوان الثاني فمثلاً و ان كان خالياً عن الإرادة الحقيقة و لكنه نحن نمنع كونها طلباً و امراً حقيقةً أيضاً (فلا طلب و لا إرادة فيه حقيقةً) حيث نقول بكونها حينئذ طلباً و امراً صورياً لا حقيقةً، و من ذلك أيضاً نمنع موضوعية مثل هذه الأوامر لحكم العقل بوجوب الإنطاعة و الامتثال و انه لا يكاد يحكم العقل فيها بوجوب الإنطاعة (إذ العقل لم يدرك الطلب الحقيقـي و لا الإرادة كـي يـدرك العـقـاب بل هـنـاك طـلـب صـورـي و ظـاهـري) و لذلك أيضاً ترى ان المولى كان في كمال الجهد بـان لا يـطـلـع العـبـد بـوـاقـع قـصـده و كـون اـمـرـه لـمحـض اـمـتـثالـه، و اـما نـفـس الـامـتـحان الـذـي هو الـغـرـض مـن هـذـا الـبـعـث فـهـو أـيـضاً غـير مـتـوقـف عـلـى الـأـمـرـ الـحـقـيقـي بل هو يـترـتب بـمحـض تـخيـلـ العـبـد كـونـه اـمـرـاـ حـقـيقـيـاـ نـاـشـئـاـ عـن إـرـادـة جـديـة مـتـعلـقة بـالـعـمـل و اـن لـم يـكـن كـذـلـكـ بـحـسـبـ الـوـاقـع و نـفـسـ الـأـمـرـ بـلـ كـانـ اـمـرـاـ صـورـيـاـ، (فـلـو عـلـمـ المـكـلـفـ بـامـتـحانـيـةـ الـعـمـلـ لـمـ اـمـتـثـلـ أـسـاسـاـ) كـماـ هوـ وـاـضـحـ، وـ عـلـىـ هـذـاـ فـمـاـ تـخـلـفـ الـطـلـبـ (الـحـقـيقـيـ) عـنـ إـرـادـةـ (الـحـقـيقـيـةـ) فـيـ شـيـءـ

من الأوامر الامتحانية كما توهّم الأشعري، فاته: 1. في مورد كان الطلب طلباً حقيقةً قد عرفت عدم انفكاكه أيضاً عن الإرادة الحقيقة المتعلقة بإيجاد العمل 2. و في مورد لا يكون فيه إرادة حقيقة متعلقة بالعمل فلا يكون الطلب أيضاً طلباً حقيقةً بل طلباً صوريّاً، فيبطل حينئذ دعوى الأشعري من مغایرة الطلب مع الإرادة و كان التحقيق هو الذي عليه الجمهور من اتحاد الطلب و الإرادة.»

اعتراضات عديدة تجاه المحقق العراقي

ونلاحظ عليه:

1. أولاً: لقد صرّح المحقق العراقي بأن القائلين بالاتحاد قد حاولوا تبرير مقالة الأشاعرة المعتقدة بالتغيير، بينما لم يستهدف العلماء توجيه كلمات الأشاعرة، بل إنّ محاورات الأعلام تُعد إجابات على مقوله الأشاعرة نظير المحقق النائي حيّث قد سمي الطلب بهجمة النفس و سمي الإرادة بالشّوق الأكيد فلم يتکفل المحقق النائي لتصحّيف مقالة الأشعري بل إنّ المحقق النائي أيضاً قد مال إلى التغيير - الإمامي - بلون مُتميّز عن لون التغيير الأشعري، نعم إنّ الوحيد الذي قد عزم على التوجيه هو الشّيخ الآخوند فحسب.

2. ثانياً: قد صرّح المحقق العراقي بأن كلّ من أقر بالمباني الثلاثة للأشاعرة فسيلزمُه الإقرار بالتغيير مؤكداً، ولهذا قال سُنّاقش هذه المباني الثلاثة - انكار الحسن و القبح العقليين و استحالة تخلف المراد عن الإرادة و انجبار العباد - كي تَنَثَّلَ فكرةُ التغيير أساساً و لا نضطر إلى الاعتراف بالتغيير أصلاً، بينما المحقق قد نَهَلَ بأنّ المحذور لا يحول حول عنصر "التغيير" إطلاقاً إذ المحققون: النائي و الاصفهاني و البروجري قد أقرّوا بالتغيير الإمامي رغم أنّهم لم يتّخذوا هذه المباني الثلاثة، إذن فأصل نظرية التغيير لا تَبَتَّئِي على الإقرار بالتغيير الأشعري بل هؤلاء العظام قد ساروا مسار التغيير غير الأشعري، نظير الاعتقاد بالتصويب الأشعري أو الإمامي، فلا يُعد كلّ تصويب بلون التصويب الأشعري المُزيف.

3. ثالثاً: إنّ المحقق قد لازم ما بين مسألة الجبر و مسألة التغيير قائلاً: استدلالهم على كون العباد مجبورين في أفعالهم بأنه من الممكن امر الله سبحانه العباد بأمور ليس فيها مصلحة أصلًا، حيث أنه يستفاد من أدلةهم أنّ ما يحكى عنه الأمر و هو الطلب دون الإرادة.... فحيث إنّ في الأفعال الجبرية يتوفّر طلب بلا إرادة فهو شاهد على التغيير، بينما نلاحظ عليه بأنه لا ملازمة بينهما إذ الأفعال الجبرية هي أعمّ من وجود مصلحة و إرادة إلهية فيها أم تُعدّ عديمة المصلحة نهائياً فرب فعل جبري يتمتع بالمصلحة و الإرادة الإلهية و يتّحد مع الطلب فلا تستنّج التغيير من الأفعال الجبرية كما زعمه المحقق.

وبعبارة جلية إن الإرادة الإلهية قد تعلّقت بطلب الفعل الخارجي رغم أن المكلّف مجبور في التنفيذ فالله مرید للفعل دوماً بحيث يقع متعلق الأمر حتماً، إذ تمام العلة هو إرادة الله وفقاً للجبرية - و لكن وفق مسلك الاختيار تنتسب العلة إلى الله و البشر معاً - وبالتالي، لا يخلو الفعل عن الإرادة إطلاقاً - وفق الجبرية و المختارية - فمبحث الجبر لا يُدلي على التغيير حتماً كما زعمه المحقق العراقي - بأن العبد المجبور يمثّل الطلب الإلهي بلا مصلحة في الفعل و حيث لا مصلحة فلا إرادة، فالطلب الإلهي متوفّر بلا إرادة إلهية فحصل التغيير - إذ أصل الإرادة الإلهية متوفّرة على أية حالة حتى في الجبر و في الأوامر الامتحانية.

و أمّا إجابة المحقق العراقي حول رواية: السعيد سعيد في بطن أمّه...، فقد فإنّها منصوصة في الرواية التالية:

«عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شَازَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَنْ مَعْنَى قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَ: الشَّقِّيُّ مَنْ شَقَّيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فَقَالَ: الشَّقِّيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالاً أَشْقَيَاءِ وَ السَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالاً السَّعدَاءِ»[2]

وفي الختام إنَّ المحقق قد ألفت الأنظار إلى نكتة مثالٍ، نستعرضُها للتفكير فيها، حيث يقول:

«بقي شيء و هو انَّ الطلب والإرادة بناء على اتحادهما كما هو التحقيق هل يمكن في مقام تعلقه بشيء ان يكون لمصلحة في نفسه أم لا (كالامر الامتحاني) بل لا بدّ و ان يكون تعلقه بالشيء لمصلحة في ذلك الشيء؟ حيث ان فيه وجهين، و ربما يترتب عليه ثمرات مهمة، منها في مسألة الملازمة المعروفة بين حكم العقل والشرع، حيث انه:

1. بناء على إمكان ان يكون الإرادة لمصلحة في نفسها يسقط النزاع المزبور إذ حينئذ بمجرد درك العقل حسن شيء أو قبحه لا يمكننا كشف حكم الشارع فيه بالوجوب أو الحرمة، كما انه كذلك أيضا في طرف العكس فإذا حكم الشارع بوجوب شيء أو حرمه لا يمكن الكشف به عن حسن ذلك الشيء الذي امر به الشارع أو قبحه، من جهة احتمال ان يكون حكم الشارع فيه بالوجوب أو الحرمة لمصلحة في نفس حكمه و طلبه.

2. وهذا بخلافه على الثاني من كونه لمصلحة في متعلقة، فإنه حينئذ يكون كمال المجال لدعوى الملازمة خصوصا من طرف حكم الشرع، فيتم ما بنوا عليه من ان الواجبات الشرعية أطاف في الواجبات العقلية، إذ حينئذ بمجرد حكم الشارع في شيء بالوجوب أو الحرمة يستكشف منه لا محالة كشفا قطعيا عن حسن ذلك الشيء أو قبحه. نعم في تمامية تلك الملازمة من طرف حكم العقل فيما لو أدرك حسن شيء أو قبحه إشكالـ كما سيأتيـ ينشأ من عدم كون مجرد الصالح في شيء علة لحكم الشارع فيه بالوجوب بل و انما غايتها كونه مقتضيا لذلك فيمكن حينئذ ان يمنع عن تأثيره مانع أو مزاحم، و على كل حال: فالذى يقتضيه التحقيق في أصل المسألة هو الوجه الثاني و هو لزوم كون الإرادة في مقام تعلقه بشيء لمصلحة في ذلك الشيء لا لمصلحة في نفسها، و العمدة في ذلك انما هي الوجдан حيث يرى الإنسان بالوجдан و ما له من الجبلة و الارتكاز في تعلق حبه أو بغضه بشيء انه انما يكون لما يجد في ذلك الشيء من الخصوصية الموجبة لملاءمة النفس و انساطها أو الخصوصية الموجبة لمنافرة النفس و اشمئزازها، و انه بدون تلك الخصوصية المستتبعة للانبساط أو الاشتمئزاز لا يكاد يوجد للنفس ميل و لا محبة إلى ذلك الشيء بوجه أصلأ.[3]»

[1] نهاية الأفكار، ج 1، ص: 173

[2] التوحيد (الصدقوق)، ص 356

[3] نهاية الأفكار، ج 1، ص: 174