

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

خلاصه بحث گذشته

یکی دیگر از دلایلی که اشاعره برای اثبات کلام نفسی بدان تمسک کرده‌اند تکلیف به عصاة و کفار است، با این بیان که اگر خداوند عصاة و کفار را مجازات خواهد کرد، از این معلوم می‌شود تکالیف الهی به آنها هم تعلق گرفته است. حال اگر بگوییم که خدا در تکلیف عصاة اراده داشته است، تخلف مراد از اراده لازم می‌آید و این در حق خداوند متعال محال است. و لذا باید گفت در اینجا طلب وجود دارد که تخلف آن از مطلوب محال نیست. از این دلیل شبهه جبر استشمام می‌شود. قبل از ورود به این شبهه، جمع‌بندی نسبت به مطالب قبل انجام شد. گفتیم بحث کلام نفسی را باید به صورت جداگانه مورد بررسی قرار داد و سپس به سراغ بحث تغایر طلب و اراده رفت. نظریه نهایی در کلام نفسی این است که بنابر تفسیری که محقق رشتی و سپس محقق اصفهانی از کلام نفسی کرده‌اند، امری معقول است که امکان تصور دارد، ولی اثباتاً دلیلی بر وجود کلام نفسی نیافته‌ایم و تمام ادله اشاعره را مورد خدشه قرار دادیم. حال باید نظریه مختار در بحث تغایر طلب و اراده مورد بررسی قرار گیرد. برای این امر، کلام مفصلی از محقق عراقی را مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

کلام محقق عراقی در باب تغایر طلب و اراده

محقق عراقی در بحث طلب و اراده کلام مفصلی دارد. [1] نکاتی در مطالب ایشان وجود دارد که در کتب اصولی‌های دیگر یافت نمی‌شود. از این رو به بررسی کلام ایشان و سپس بیان نظریه مختار می‌پردازیم. ایشان می‌فرماید قائلین به اتحاد طلب و اراده درصدد برآمده‌اند که کلمات قائلین به تغایر را توجیه کنند و علاوه بر آن، خواسته‌اند اصل تغایر را از بین ببرند و نزاع را تبدیل به یک نزاع لفظی کنند. قائلین به اتحاد چهار توجیه برای کلام قائلین به تغایر بیان کرده‌اند. سپس، محقق عراقی به بیان این توجیهات می‌پردازد و می‌فرماید لکن این توجیهات با مبانی کلام اشاعره در باب تغایر سازگاری ندارد.

در ادامه محقق عراقی سه مطلب در مبانی کلام اشاعره در باب تغایر را بیان کرده و می‌گوید هر کسی این سه مبنا را بپذیرد چاره‌ای ندارد مگر اینکه قائل به تغایر شود. از این سه مطلب معلوم می‌شود که توجیهات چهارگانه قائلین به اتحاد با مبانی قائلین به تغایر سازگاری ندارد. بنابراین این توجیهات ثمری ندارد.

-محقق عراقی در مرحله بعد، خودشان توجیهی برای کلام اشاعره ذکر می‌کنند که با مبانی قائلین به تغایر منافاتی ندارد و بعد می‌فرماید بر اساس این توجیه، کلام اشاعره حرف معقولی خواهد بود و نمی‌توان به راحتی آن را انکار نمود، گرچه این توجیه از عبارات آنها بعید است! پس اگر کسی بخواهد کلام آنها را باطل کند، باید مبانی سه‌گانه‌شان را مورد خدشه قرار دهد. در مرحله سوم، ایشان شروع می‌کنند به تخریب مبانی اشاعره و پاسخ دادن به اشکالات آنها. این رؤس مطالب محقق عراقی است که در بیش از چهارده صفحه به صورت مفصل به آنها پرداخته است.

توجیه قول اشاعره در کلمات اصولیین

محقق عراقی می‌فرماید:

«حيث أنه وقع فيه الخلاف بين المعتزلة و العدليّة و بين الأشاعرة، فذهبت الأشاعرة إلى المغايرة بينهما، و الباؤون إلى اتحادهما مستدلينّ لذلك: بأنّ لا نجد في أنفسنا عند الأمر بشيء و طلبه غير العلم بالمصلحة و الإرادة و الحبّ و البغض صفة أخرى قائمة بالنفس نسميها بالطلب، فمن ذلك صاروا بصدد توجيه القول بالمغايرة و حملوه على وجوه يرتفع بها النزاع في البين.

منها: ما أفاده في الكفاية، حيث أنّه لما بنى على اتحاد الطلب و الإرادة مصداقا و مفهوما وجّه كلام القائلين بالمغايرة، حيث قال ما ملخصه: الحق كما عليه أهله اتحاد الطلب و الإرادة مفهوما و إنشاء و خارجا بمعنى ان ما يسمّى بالطلب بالحمل الشائع هو عين الإرادة بهذا الحمل و ما ينتزع عنه هذا المفهوم – أي مفهوم الطلب عين ما ينتزع عنه مفهوم الإرادة، و إنشاء الطلب الذي هو عبارة عن استعمال اللفظ في المفهوم بقصد الإيقاع هو عين إنشاء الإرادة، فكان الطلب و الإرادة متّحدين في جميع تلك المراحل الثلاث، و لكنّه لما كان المنصرف إليه الطلب عند إطلاقه هو الطلب الإنشائيّ و كان في الإرادة بعكس ذلك – حيث كان المنصرف إليه عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقيّة الخارجيّة دون الإنشائي منها – كان مثل هذا الانصراف أوجب القول بالمغايرة بينهما فتوهم أنّ الطلب غير الإرادة، و لكنّه ليس كذلك من جهة ان ذلك أنّما كان من جهة ما يستفاد من قضيّة إطلاقهما حسب الانصراف و مثل ذلك ممّا لا ينكره القائل بالاتحاد، بل عليه يرتفع النزاع من البين رأسا لرجوع النزاع حينئذ إلى ما هو المستفاد من قضيّة إطلاق لفظ الطلب بأنّ المستفاد منه هل هو عين ما يستفاد من لفظ الإرادة عند إطلاقها أو انّ المستفاد منه هو غيره؟»[2]

بعضی از بزرگان خواسته‌اند کلمات اشاعره در تغایر میان طلب و اراده را توجیه کنند که در این راستا چهار توجیه قابل توجه است. اولین توجیه در کلمات مرحوم آخوند وجود دارد. ایشان می‌فرماید مراد قائلین به تغایر طلب و اراده این است که بین طلب انشائی و اراده حقیقی تغایر وجود دارد. این مطلبی است که همه ما قبول داریم. اما طلب و اراده از حیث مفهوم، مصداق و انشاء یکی هستند، یعنی طلب حقیقی همان اراده حقیقی، طلب مفهومی همان اراده مفهومی و طلب انشائی همان اراده انشائی است. مرحوم آخوند بنا بر همین توجیه فرمود که نزاع در تغایر یک نزاع لفظی است.

توجیه دوم مطلبی است که محقق نائینی می‌گوید.[3] محقق عراقی در توضیح این توجیه می‌فرماید:

«و منها: أي من التوجيهات جعل المراد من الطلب عبارة عن الاشتياق التامّ الحاصل عقيب تصوّر الشيء و التصديق بفائدته، و الإرادة عبارة عن حملة النفس و هيجانها نحو المطلوب و المراد الذي يستتبع الفعل و العمل، أو العكس بجعل الطلب عبارة عن حملة النفس و الإرادة عن الاشتياق التامّ.»[4]

محقق نائینی معتقد است شاید مراد اشاعره از تغایر بین طلب و اراده این است که طلب همان مرتبه بعد از اراده و عبارت از هجمة النفس و حملة النفس برای تحریک عضلات است. از این جهت بین طلب و اراده تغایر وجود دارد. به عبارت دیگر، برداشت محقق عراقی از کلام محقق نائینی این است که اگر مراد از طلب همان اراده باشد، نزاع لفظی خواهد شد، اما اگر اسم حملة النفس لتحریک العضلات را طلب گذاشتیم، دراینصورت بین اراده و طلب تغایر محقق خواهد شد. بنابراین، قول به اتحاد و یا تغایر بستگی دارد به اینکه به چه چیزی طلب بگوئیم.

توجیه سوم عکس توجیه محقق نائینی است، یعنی گفته شود که هجمة النفس و حملة النفس لتحریک العضلات همان اراده است و بر مرحله قبل از آن نام طلب بگذاریم. سپس، محقق عراقی در بیان توجیه چهارم می‌فرماید:

«و منها: جعل الطلب عبارة عما ينتزع عن مقام إبراز الإرادة من البعث و الإيجاب و الوجوب و اللزوم، فيغایر حينئذ الإرادة حيث كانت الإرادة من الأمور الحقيقيّة القائمة بالنفس بخلاف الطلب حيث أنّه كان من الأمور الاعتباريّة الانتزاعيّة عن مقام إبراز الإرادة بالأمر نحو الشيء بالإيجاد.

و منها: غير ذلك من التوجيهات المذكورة في كلماتهم.» [5]

توجیه چهارم این است که گفته شود طلب عبارت از ابراز اراده است. تا مادامی که اراده ابراز نشده و در عالم نفس است طلبی از آن انتزاع نمی‌شود، اما وقتی ابراز شد طلب محقق می‌شود.

ناسازگاری این توجیهات با مبانی اشاعره

بعد از بیان این توجیهات، محقق عراقی می‌فرماید این چهار توجیه با مبانی که اشاعره دارند سازگار نیست. ایشان در توضیح مبانی اشاعره می‌فرماید:

«أقول: و لا يخفى عليك ما في هذه المحامل و التوجيهات، إذ نقول و ان كان يتضح بها المغايرة بينهما بل و يرتفع معها النزاع من البين، و لكن لا يساعد شيء منها كلام القائلين بالمغايرة حيث نقول: بأن الطلب و ما يحكى عنه الأمر عندهم عبارة عن معنى قابل للتعلق بالمحال و للتخلف عن المراد و للموضوعية الحكم العقل بوجوب الإطاعة و الامتثال.» [6]

این چهار توجیه با سه مبانی که اشاعره در تغایر میان طلب و اراده دارند سازگاری ندارد. اولین مطلب این است که اشاعره قائلند یکی از فرق‌ها میان طلب و اراده این است که طلب ممکن است به امر محال تعلق بگیرد ولی اراده اینگونه نیست. مثلاً کسی که مرض غیرقابل علاج دارد طلب شفا می‌کند، اما دیگر اراده به شفا تعلق نمی‌گیرد؛ چون شفاء امر ممکن نیست. متعلق اراده باید در عالم خارج قابل تحقق باشد، اما طلب – همانطور که ظاهر کلمات آنهاست – اعم است. این یکی از مطالبی است که اشاعره به آن معتقدند. حال باید پرسید کدام یک از توجیهات چهارگانه پیشین با این مطلب سازگار است؛ اینکه مرحوم آخوند طلب را با تمام مراتبش مساوق اراده دانسته است چه سازگاری با این مطلب اشاعره دارد؟ ما نمی‌توانیم بگوییم که طلب حقیقی با اراده حقیقی یکی است؛ زیرا بنا براین مبانی اشاعره، طلب حقیقی به امر محال تعلق می‌یابد، ولی اراده حقیقی خیر.

همینطور است فرمایش محقق نائینی که فرمود طلب عبارت از هجمة النفس است. اگر طلب را اینطور معنا کنیم، آیا در جایی که امر محالی است هجمة النفس برای تحریک عضلات معنایی دارد؛ برای کسی که محبوس در سجن است و می‌داند راه خلاصی از آن ندارد، فرار مطلوب است اما نمی‌توان فرار را متعلق اراده قرار داد. بنابراین کلام محقق نائینی نیز با این مبنا سازگار نیست، همانطور که عکس کلام ایشان هم نمی‌تواند توجیه درستی از کلام اشاعره باشد.

اما توجیه چهارم که مسأله انتزاع طلب از اراده را مطرح کرده است نیز مناسب با مبانی اشاعره نیست. اشاعره می‌گویند امر حاکی از طلب است، یعنی طلب باید مقدم بر امر باشد و حال آنکه در توجیه چهارم، ابراز الاراده یا همان طلب، موخر قرار داده شده است. اشاعره معتقدند طلب در جملات خبری همان کلام نفسی است که مدلول کلام لفظی می‌باشد و کلام لفظی مظهر آن است که این دقیقاً عکس مطلبی است که در توجیه چهارم بیان شده است.

مبنای دوم اشاعره این است که انفکاک اراده از مراد محال است، درحالیکه انفکاک طلب از مطلوب محال نیست. باز هم روشن است که توجیهات چهارگانه با این مبنا نیز سازگار نیست.

مبنای سوم اشاعره این است که آنها معتقدند یکی از فرق‌های طلب و اراده این است که طلب قابلیت دارد موضوع حکم عقل برای وجوب امتثال قرار گیرد، اما اراده اینچنین نیست، یعنی در جایی که عبد می‌داند مولی چیزی را اراده کرده است حکم به وجوب امتثال نمی‌کند، اما اگر علم به طلب مولی پیدا کرد، حکم به وجوب امتثال خواهد آمد. مجرد اراده صلاحیت برای امر ندارد. عقل، حاکم به وجوب امتثال است و طلب است که موضوع برای عقل درست می‌کند، درحالیکه مجرد اراده موضوع برای این حکم عقلی نیست.

اینها سه مبنایی است که در حقیقت سه فرق میان طلب و اراده است و اشاعره بدانها معتقدند. بعد از این، محقق عراقی سه شاهد می‌آورد و می‌فرماید:

«کما يشهد عليه قضية استدلالهم بالأوامر الامتحانية الخالية عن الإرادة في موارد، كما في امر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل عليه السلام، و استدلالهم أيضا بتكليف الله سبحانه الكفار بالإيمان و أهل الفسوق و العصيان بالعمل بالأركان فان الله سبحانه امر الكفار بالإيمان و لم يرد منهم الإيمان لامتناع صدور الإيمان منهم بعد علمه سبحانه بذلك، إذ حينئذ يستحيل تعلّق إرادته سبحانه بالإيمان المستحيل منهم. و أيضا لازم تعلّق إرادته سبحانه بذلك هو قهرية صدور الإيمان منهم لأنّه سبحانه إذا أراد شيئا يقول له كن فيكون فيستحيل تخلف إرادته سبحانه عن المراد، و حينئذ فمن جهة عدم صدور الإيمان منهم لا بدّ و ان يستكشف عن عدم تعلّق إرادته الأزلية بصدور الإيمان منهم و معه يثبت المطلوب من المغايرة بين الطلب و الإرادة. و أيضا استدلالهم على كون العباد مجبورين في أفعالهم - على ما هو مقتضى مذهبهم و إنكارهم التحسين و التقبيح العقليين - بأنه من الممكن امر الله سبحانه العباد بأمور ليس فيها مصلحة أصلا، حيث أنّه يستفاد من أدلّتهم أنّ ما يحكى عنه الأمر و هو الطلب عندهم عبارة عن معنى كان ممكن التعلق بالمحال و قابلا للتخلف عن المراد و لأن يكون تابعا لمصلحة في نفسه لا في متعلّقه مع كونه موضوعا أيضا لحكم العقل بوجوب الإطاعة و الامتثال و يقابله الإرادة عندهم فإنّها معنى لا يجوز تخلفها عن المراد و لا كانت قابلة للتعلّق بالمحال و لا للتبعية لمصلحة في نفسها لكونها تابعة لمقدماتها التي منها التصديق بفائدة الشيء و الميل و المحبة له.

و كان عمدة ما دعاهم إلى المصير إلى المغايرة تلك الإشكالات الفاسدة الواردة بنظرهم بناء على القول باتحاد الطلب مع الإرادة: منها لزوم عدم تحقق العصيان من العباد لعدم جواز تخلف إرادته سبحانه عن المراد، و منها لزوم تعلّق الإرادة بالمحال بناء على الاتحاد كما في موارد الأمر بما انتفى شرط تحقّقه، و منها ما بنوا عليه من المبنى الفاسد من إنكار التحسين و التقبيح العقليين و تجويزهم الأمر بالشيء مع خلوه عن المصلحة كما في الأوامر الامتحانية، و منها غير ذلك من المباني الفاسدة، حيث أنّه من جهة الفرار عن تلك الإشكالات التزموا بالمغايرة بين الطلب و الإرادة فقالوا بأنّ الطلب و ما يحكى عنه الأمر عبارة عن معنى قابل لتلك اللوازم.

و ممّا يشهد لذلك أيضا إنكار القائلين بالاتحاد عليهم بأنّ لا نجد في أنفسنا عند طلب شيء و الأمر به غير العلم بالمصلحة و الإرادة و الحبّ و البغض صفة أخرى قائمة بالنفس نسمّيها بالطلب، و هذا هو العلامة «قدس سره» حيث أنكر عليهم بأنّ لم نجد عند الأمر بشيء امرا مغايرا لإرادة الفعل حيث لا يكون المفهوم من الأمر إلا إرادة الفعل من المأمور به و لو كان هناك شيء آخر لا ندركه فلا شكّ في كونه أمرا خفيا غاية الخفاء بحيث لا يتعقله إلا الأوحديّ من النّاس، و مع ذلك كيف يجوز وضع لفظ الأمر المتعارف في الاستعمال بإزائه، إذ من الواضح حينئذ انه لو لا إرادتهم من الطلب و الأمر ما ذكرنا لما كان وجه لإنكار القائل بالاتحاد عليهم، كما هو واضح.» [7]

شاهد اول در باب اوامر امتحانی است که اشاعره معتقدند در این موارد، طلب وجود دارد ولی اراده نیست، یا به عبارت دیگر، طلب در این موارد موضوع برای حکم عقل به وجوب امتثال درست می‌کند، درحالیکه اراده‌ای وجود ندارد. مسلم است که امتثال اوامر امتحانی واجب است و عقل چنین حکمی دارد حتی در جایی که می‌داند آن امر، امتحانی است. اشاعره می‌گویند در اوامر امتحانی اراده‌ای وجود ندارد، پس معلوم می‌شود اراده در حکم عقل به وجوب امتثال نقشی ندارد.

شاهد دوم اینکه خداوند متعال کفار را مکلف به ایمان کرده است و فرموده «فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» [8] اشاعره می‌پرسند اگر خداوند کفار را مکلف کرده است - همانطور که در قرآن آیات متعددی دال بر این مطلب است - و اراده بر این اوامر هم داشته است، پس کفار نباید او را در این اوامر عصیان می‌کردند؛ چرا که تخلف مراد از اراده محال است. خداوند می‌فرماید «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» [9] این آیه دلالت دارد که بین اراده و مراد جدایی و تفکیک وجود ندارد. بنابراین، در تکلیف کفار به ایمان، اراده موجود نیست ولی طلب تکلیف وجود دارد.

شاهد سوم این است که اشاعره برای استدلال بر مجبور بودن عباد به انکار حسن و قبح عقلی تمسک می‌کنند و می‌گویند عقل، حسن و قبح اشیاء را درک نمی‌کند. لذا ممکن است در فعلی مصلحت وجود داشته باشد ولی خدا آن را حرام کند و یا دارای مفسده باشد و واجب. یا ممکن است در متعلق حکم مصلحتی نباشد، اما در خود انشاء مصلحت وجود داشته باشد. در این موارد، مولی از عبد خود طلب می‌کند، ولی چون در متعلق حکم هیچ مصلحتی نیست اراده‌ای هم وجود ندارد. بنابراین، این از مواردی است که طلب وجود دارد ولی اراده خیر. نتیجه آنکه اشاعره سه مبنا در تغایر میان طلب و اراده دارند و بر این سه مبنا نیز سه شاهد و دلیل می‌آورند که عبارتند از اوامر امتحانی، تکلیف کفار به ایمان و مجبور بودن عباد در افعال. محقق عراقی معتقد است هیچ‌کدام از این مبانی و شواهد با توجیهات چهارگانه سنخیتی ندارد. ایشان می‌فرماید:

«و عليه نقول أيضا بأنه لا يكاد يلائم شيء من التوجيهات المزبورة كلامهم بوجه أصلا، حيث إنّ الطلب بمعنى الإنشائي منه - كما هو توجيه الكفاية - و ان يساعد عليه اللازم الأول من قابليّة تعلّقه بالمحال لعدم استلزامه لإرادة الإيجاد من المكلف، و لكنّه لا يساعد عليه جهة موضوعيّة لحكم العقل بوجوب الإطاعة و الامتثال. و اما كونه بمعنى حملة النّفس و هيجانها بنحو المطلوب فهو أيضا غير قابل للتعلّق بالمحال و لا يصحّ أيضا كونه لصالح في نفسه فبقي بعد الإشكالات بحالها. و أمّا كونه بمعنى الاشتياق فهو و ان يصحّ جواز تعلّقه بالمحال - كما في اشتياق المريض إلى شفاء مرضه و المحبوس إلى الفرار من السجن و التخلّص منه و اشتياق الإنسان إلى عود شبابه - و يمكن أيضا وقوعه موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال فيما لو أحرز العبد اشتياق مولاه إلى شيء و لكنّه أيضا لا يصحّ كونه لصالح في نفسه. و حينئذ فبقريّة استدلالهم بمثل الأوامر الامتحانيّة يعلم بعدم إرادتهم من الطلب الاشتياق نحو الشيء و لا من الإرادة حملة النّفس و هيجانها نحو المطلوب. و أمّا كونه بمعنى البعث و التّحرك و الوجوب و اللّزوم و نحوها فهو أيضا غير محكي بالأمر لما عرفت من كونها أمورا انتزاعيّة متأخّرة عن الأمر يعتبرها العقل عن مقام إبراز الإرادة فلا يمكن ان يكون محكيّا للأمر، كما هو واضح.» [10]

توجيه محقق عراقی برای قائلین به تغایر

سپس، محقق عراقی در این مقام، خودشان احتمال پنجمی را بیان می‌کند و می‌فرماید:

«نعم هنا معنى آخر غير المذكورات و غير العلم و الإرادة و الحبّ و البغض يمكن بعيدا ان يوجّه به كلام القائل بالمغايرة، و هو البناء و القصد، المعبر عنه بعقد القلب في باب الاعتقادات، حيث أنّه كان من جملة افعال النّفس، و لذا قد يكون يؤمّر به كما في البناء على وجود الشيء كالبناء في باب الاستصحاب و في الشكوك المعتبرة في الصلاة، و قد يكون ينهى عنه كما في التشريع المحرّم و يسمّى بأسام مختلفة حسب اختلاف متعلّقه، و يكون كالإرادة في كونه ذا إضافة و ان خالفها في انها من مقولة الكيف و هذا من مقولة الفعل للنفس، فكما ان الحبّ قد يتعلق بأمر موجود مفروغ التحقيق فيقال له العشق و الشغف، و قد يتعلق بإيجاد الشيء أو إيجاد الغير إياه فيقال له الإرادة، كذلك هذا البناء فانه قد يتعلق بالأوّل و قد يتعلق بالثاني، فيسمّى بالاعتبار الأوّل تنزيلا كالبناء على كون الشكّ يقينا أو العدم وجودا و كالبناء على كون الأكثر موجودا أو الموجود هو الأكثر، و بالاعتبار الثاني قصدا، و عند تعلّقه بما ليس في الشرع تشريعا و نحو ذلك و يشهد لما ذكرنا ملاحظة كلماتهم في باب التصديق المعتبر في الإيمان بأنه ليس مجرد العلم و المعرفة بل هو فعل جنائي معبر عنه بالفارسية بـ «گردن دادن» و «گرویدن» و «باور کردن» فراجع كلماتهم.

و حينئذ نقول بان مثل هذا البناء و القصد لما كان قابلا للتعلّق كما في بناء الغاصب على ملكيّة مال المغصوب في مقام البيع و كالبناء على ربوبية بعض المخلوقين كالبناء على جزئية شيء للواجب في باب التشريع، و من جهة اختياريّته كان قابلا لأن يكون لصالح في نفسه، و أمكن أيضا ان يكون محكيّا للأمر موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال، فلا محالة أمكن توجيه كلماتهم الفاسدة بحمل الطلب في كلماتهم على مثل هذا البناء و القصد، و الإرادة على تلك الكيفيّة النفسانيّة بل عليه لا مجال للإنكار عليهم أيضا بأنّ لا نجد في أنفسنا عند طلب شيء غير العلم بالمصلحة و الإرادة و الحبّ و البغض لما عرفت من وجود امر آخر في النّفس يكون هو البناء و القصد. و حينئذ فلو ادّعى القائل بالمغايرة بأنّ ما هو المسمّى بالطلب عبارة عن مثل هذا القصد الّذي هو بالضرورة غير الإرادة لا يمكننا المسارعة في الرّد عليهم بعدم وجدان امر وراء الإرادة و العلم و الحبّ و البغض بل و لئن سلم

مبانیهم الفاسدة لا مفرّ عن الالتزام بمقاتلتهم من المغایرة بین الطلب و الإرادة. و حينئذ فاللازم هو إبطال أصل تلك المباني الفاسدة التي هي عبارة عن إنكار التحسين و التقبیح العقليّین، و عدم جواز انفكاك الإرادة عن المراد، و عن شبهة الأوامر الامتحانیّة الّتي أوجب مصيرهم إلى كون الأمر لصالح في نفسه لا متعلّقة، و شبهة كون العباد مجبورین في أفعالهم الموجب لعدم إمكان تعلّق الإرادة بفعلهم.»[11]

محقق عراقی احتمال می‌دهد که مراد اشاعره از طلب همان بناء النفس و بناء القلب باشد. این همان عقد القلبی است که در باب اعتقادات و ایمان مطرح است. یکی از حرفهای مکرر اشاعره اینست که در جملات انشائی، غیر از عناوین اربعه علم، اراده، حب و بغض، یک چیز دیگری به نام طلب وجود دارد که صفتی قائم به نفس و بناء النفس و قصدی است که از آن در باب اعتقادات به عقد القلب تعبیر شده است، از آنجا که یکی از افعال نفس است.[12] البته محقق عراقی می‌فرماید بعید است که بتوان کلام قائلین به تغایر را بر این احتمال توجیه کرد.

سپس، ایشان می‌فرماید بناء القلب قابلیت دارد که متعلّق امر و نهی قرار گیرد. مثلاً در باب استصحاب بناء را بر بقاء می‌گذاریم. در شکوک معتبره در صلاة مثل شک سه و چهار، بناء را بر اربع می‌گذاریم. این همان بناء قلبی است، یعنی اول بناء قلبی گذاشته و سپس بر طبق همان عمل می‌شود. مفاد روایت که می‌گوید «إذا شککت فابن علی الاکثر»،[13] این وجوب بناء بر اکثر نه به این معناست که بناء ظاهری گذاشته شود، بلکه مکلف معتقد شود که الآن در رکعت اکثر است و نه اقل. در باب نواهی نیز مثال‌هایی وجود دارد که گاهی در تشریع، از بعضی بنائات نهی شده است.

مطلب دیگر این است که طلب هم همچون اراده، ذات الاضافه است، یعنی همچنانکه اراده به متعلق نیاز دارد، بناء قلبی هم متعلق می‌خواهد با این تفاوت که اراده از کیفیات نفسانی است، ولی بناء القلب از وجودات نفسانی است. دقت کنید که این مطلب همان تعبیری است که محقق اصفهانی نیز داشته است.

نکته دیگر اینکه حبّ گاهی به امر موجود تعلق می‌گیرد که وجودش مفروغ عنه است که به آن عشق و شغف گفته می‌شود، و گاهی برای ایجاد شیء است که در اینصورت متعلق آن موجود نیست، بلکه آن را یا خود شخص آن را ایجاد می‌کند و یا دیگری. به این قسم از حبّ، اراده گفته می‌شود. بناء القلب نیز گاهی به یک امر موجود تعلق می‌گیرد که به آن تنزیل می‌گویند و گاهی برای ایجاد شیء است که به آن قصد گفته می‌شود. محقق عراقی ابتدا چنین اصطلاحی را مطرح کرده و سپس می‌فرماید تصدیقی که در ایمان معتبر است مجرد علم نیست، بلکه یک فعل قلبی است که در فارسی به آن "گردن دادن"، "گرویدن" یا "باور" گفته می‌شود. در عرف هم کلمه باور فراوان استعمال می‌شود. چنین بنائی قابلیت دارد که به محال تعلق بگیرد. محقق عراقی در اینجا یک معنایی را ذکر کرده است و می‌خواهد این معنا را طبق آن سه مبنای پیشین از اشاعره تحلیل کند.

ایشان می‌فرماید اولاً این بناء، به محال تعلق پیدا می‌کند، مثل مشرک و بت‌پرستی که بنا گذاشته سنگی عالم را تدبیر کند. چنین امری محال است. ثانیاً این بناء یک امر اختیاری است که ممکن است مصلحت در خودش باشد و نه متعلقش، یعنی لازم نیست که در متعلق بناء مصلحتی وجود داشته باشد، بلکه ملاک در خود بناء است. پس خود بناء متعلق امر و نهی قرار می‌گیرد. ثالثاً اشاعره می‌گویند طلب آن چیزی است که موضوع برای حکم عقل به وجوب امتثال قرار می‌گیرد. این بناء می‌تواند موضوع حکم عقل برای وجوب امتثال قرار گیرد. چهار توجیهی که قبلاً گذشت، هیچ‌کدام نمی‌توانست موضوع برای حکم عقل برای وجوب امتثال درست کند، اما این بناء می‌تواند.

بنابراین، محقق عراقی می‌فرماید اولاً کلمات قائلین به تغایر را توجیه می‌کنیم به اینکه مرادشان از طلب همین بناء و قصد است. ثانیاً آخوند برای ردّ کلام اشاعره احاله به وجدان داده است. محقق نائینی در مقابل گفته که وجدان می‌گوید چیز دیگری غیر از اراده وجود دارد. محقق عراقی می‌فرماید با توضیحاتی که داده شد دیگر مجالی نیست برای انکار و اینکه گفته شود هنگام طلب

شیء، در نفس خود غیر از علم به مصلحت و اراده چیز دیگری نمی‌یابیم. بناء القلب در نفس موجود است و اگر قائلین به مغایرت ادعا کنند که مرادشان از طلب همین بناء است، روشن است که این بناء غیر از اراده است. پس ردّ این مطلب با تمسک به وجدان ممکن نیست.

محقق عراقی در نهایت می‌فرماید اگر کسی این سه مبنایی که توضیح آنها گذشت را قبول کند، هیچ راهی باقی نمی‌ماند جز اینکه قول به تغایر میان طلب و اراده را بپذیرد. تنها راه این است که مبانی آنها مورد خدشه قرار گیرد تا قول به اتحاد طلب و اراده تقویت گردد و قول به تغایر باطل شود. سپس ایشان تمام مبانی اشاعره را مورد خدشه قرار می‌دهند.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

منابع

- حرّ عاملی، محمد بن حسن. تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. 30 ج. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 1409.

- عراقی، ضیاء الدین. نهاية الأفكار. 4 ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1417.

[1]- ضیاء الدین عراقی، نهاية الأفكار (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1417)، ج 1، 163-169.

[2]- همان، 163-164.

[3]- گرچه ما در عبارات نائینی این مطلب را به عنوان توجیه کلام اشاعره نیافته‌ایم، لکن محقق عراقی آن را به این عنوان نقل می‌کند.

[4]- همان، 164.

[5]- همان.

[6]- همان.

[7]- همان، 164-166.

[8]- اعراف: 158.

[9]- یس: 82.

[10]- عراقی، نهاية الأفكار، ج 1، 166.

[11]- همان، 166-167.

[12] - توجه شود که این مطلب محقق عراقی بسیار شبیه کلام محقق اصفهانی است که سابقاً نقل شد، یعنی این دو دانشمند اصولی به تحقیق مشابهی رسیده‌اند.

[13] - محمد بن حسن حرّ عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 1409)، ج 8، 212.