

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

خلاصه بحث گذشته

اشاعره قائل به تغایر میان طلب و اراده هستند. از نظر محقق عراقی، بعضی از بزرگان از جمله مرحوم آخوند سعی کرده‌اند این قول را به نحوی توجیه کنند که این توجیهات صحیح نیست؛ چرا که اشاعره سه مبنای مهم دارند که با وجود آن مبانی، قول به تغایر گریزناپذیر است. بنابراین، از نظر ایشان ابتدا باید آن سه مبنا را مورد خدشه قرار داد تا قول به تغایر باطل شود. مبنای اول آنها این است که طلب کافی است برای اینکه عقل حکم به وجوب امتثال کند و اراده لازم نیست. مبنای دوم آنها این است که مراد از اراده قابل انفکاک نیست. مبنای سوم این است که عباد مجبور در اعمال هستند. محقق عراقی هر سه مبنا را مورد خدشه قرار می‌دهد. لذا از نظر ایشان قول به تغایر نیز باطل است.

اوامر امتحانی از منظر محقق عراقی

عمده فرمایشات محقق عراقی نقل شد. ایشان در ادامه مطلب خود به سراغ اوامر امتحانی می‌رود؛ زیرا یکی از دلایلی که اشاعره به آن تمسک کرده‌اند اوامر امتحانی است. آنها معتقدند در این دسته از اوامر، امر نسبت به تحقق متعلق امر هیچ اراده‌ای ندارد. حال که در این اوامر اراده‌ای وجود ندارد پس باید گفت که منشأ امر عبارت از طلب است و این دلیل بر آن است که بین طلب و اراده تغایر وجود دارد.

محقق عراقی در جواب می‌فرماید:

« فنقول في الجواب عنها: بان الأوامر الامتحانية على قسمين: الأول ما لا يكون في متعلقه مصلحة بوجه من الوجوه لا بعنوانه الأولي و لا بعنوانه الثانوي و هذا نظير ما لو كان الأمر بالإيجاد لمحض امتحان العبد و فهم أنه هل كان بصدد الإطاعة و الامتثال أم لا، الثاني ما يكون مصلحة في متعلقه بالعنوان الثانوي و ان لم يكن فيه مصلحة بالعنوان الأولي و هذا نظير ما لو كان الغرض هو امتحان العبد فيما يصدر منه من العمل كما في امر العبد بصنع الغليان و الشاي مثلا لاختباره في انه ماهر في ذلك لكي ينتفع به عند ورود الضيف عليه أو انه لا يكون له المهارة فيه فانه في هذا الفرض و ان لم يكن في متعلق امره و هو الغليان مصلحة بعنوانه الأولي بل و لعله كان فيه مفسدة لما كان للمولى من وجع الصدر بنحو يضرب به شرب الغليان و الشاي و لكنه بالعنوان الثانوي كان فيه المصلحة و بذلك صار متعلقا لغرضه.

و بعد ذلك نقول: بان الأوامر الامتحانية ما كان منها من قبيل الثاني فنلتزم فيها بعدم انفكاكها 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. و اما ما كان منها من قبيل الأول الذي فرضنا خلق المتعلق عن المصلحة بقول مطلق حتى بالعنوان الثانوي فمثلها و ان كان خاليا عن الإرادة الحقيقية و لكنه نحن نمنع كونها طلبا و امرا حقيقيا أيضا حيث نقول بكونها حينئذ طلبا و امرا صوريا لا حقيقيا، و من ذلك أيضا نمنع موضوعية مثل هذه الأوامر لحكم العقل بوجوب الإطاعة و الامتثال و أنه لا يكاد يحكم العقل فيها بوجوب الإطاعة، و لذلك أيضا ترى ان المولى كان في كمال الجهد بان لا يطلع العبد بواقع قصده و كون امره لمحض امتحانه، و اما نفس الامتحان الذي هو الغرض من هذا البعث فهو أيضا غير متوقف على الأمر الحقيقي بل هو يترتب بمحض تخيل العبد كونه امرا

حقیقیاً ناشأ عن إرادة جدیة متعلقة بالعمل و ان لم يكن كذلك بحسب الواقع و نفس الأمر بل كان امرا صوريا، كما هو واضح. و على هذا فما تخلف الطلب عن الإرادة في شيء من الأوامر الامتحانیة كما توهمه الأشعري، فإنه في مورد كان الطلب طلبا حقیقیاً قد عرفت عدم انفكاكه أيضا عن الإرادة الحقیقیة المتعلقة بإيجاد العمل، و في مورد لا يكون فيه إرادة حقیقیة متعلقة بالعمل فلا يكون الطلب أيضا طلبا حقیقیاً بل طلبا صورياً، فيبطل حينئذ دعوى الأشعري من مغايرة الطلب مع الإرادة و كان التحقيق هو الذي عليه الجمهور من اتحاد الطلب و الإرادة.» [1]

ایشان معتقد است اوامر امتحانی دو نوع است. یک نوع از اوامر امتحانی است که در متعلق آن نه به عنوان اولی و نه به عنوان ثانوی هیچ مصلحتی وجود ندارد و آمر نسبت به متعلق اراده‌ای ندارد. این امر فقط برای امتحان محض است و آمر هیچ غرض دیگری غیر از امتحان ندارد. در نوع دوم از اوامر امتحانی، متعلق به عنوان ثانوی دارای مصلحت است، گرچه به عنوان اولی مصلحت در متعلق وجود ندارد و چه بسا به عنوانی اولی مفسده هم داشته باشد. آمر به اعتبار مصلحت ثانوی موجود در متعلق است که امر می‌کند.

در اوامر امتحانی دسته اول که نه به عنوان اولی و نه به عنوان ثانوی مصلحتی در متعلق نیست، اراده‌ای هم وجود ندارد، همچنانکه طلبی هم نیست و اگر هم طلبی باشد طلب صوری است و الا نه اراده حقیقی وجود دارد و نه طلب حقیقی. در این موارد امر برای محض امتحان است و یک اراده و طلب صوری وجود دارد و اثر آن این است که چه بسا اگر عبد متوجه شود که این امر امتحانی است، اطاعت هم نکند. علاوه بر این، در این اوامر دیگر موضوعی برای حکم عقل به وجوب امتثال وجود ندارد؛ زیرا مولی نسبت به متعلق امر نه اراده واقعی دارد و نه طلب واقعی. از آنجا که در متعلق امر هیچ مصلحتی نیست، لذا اگر مولی از طریق دیگر بتواند عبد را امتحان کند، چه بسا از همان طریق این کار را انجام دهد. این امر صرفاً طریقی برای امتحان عبد است. بنابراین، محقق عراقی می‌فرماید در اینگونه اوامر امتحانی مولی تلاش می‌کند عبد اطلاع بر صوری بودن امر پیدا نکند، و الا اگر به صوری بودن آن اطلاع پیدا کند، آن را امتثال نخواهد کرد.

تقسیمی که محقق عراقی از اوامر امتحانی ارائه کرده است را در کلمات دیگران نیافته‌ایم. در قسم اول از اوامر امتحانی هیچ مصلحتی وجود ندارد، و حتی مصلحت در خود امر و انشاء را هم ایشان حرف درستی نمی‌داند و آن را رد می‌کند. پس معلوم می‌شود که هدف از این امر فقط این است که مولی می‌خواهد ببیند آیا عبد او مطیع است یا خیر. حتی طلب و اراده موجود در -این اوامر هم صوری است و هیچ موضوعی برای حکم عقل به وجوب امتثال درست نمی‌کند. عقل در جایی حکم به امتثال می‌کند که ملاکی و مصلحتی در بین باشد. در مقابل قسم دوم از اوامر امتحانی که دارای مصلحت است، ولی نه به عنوان اولی.

ایشان برای قسم دوم مثالی می‌زند و می‌فرماید ممکن است مولایی به خادمش امر کند برای اینکه ببیند آیا او مهارت این کار را دارد یا خیر، مثلاً به او می‌گوید قلیان یا چای درست کند. در متعلق این امر چه بسا مفسده وجود دارد، اما مولی می‌خواهد خبرویت عبد خود نسبت به این عمل را امتحان کند. در صنع القلیان مصلحتی وجود دارد، لکن به عنوان ثانوی و نه به عنوان اولی. در این قسم از اوامر امتحانی ملتزم می‌شویم که مراد از اراده عمل انفکاک پیدا نمی‌کند؛ چرا که اراده حقیقی مولی به خود عمل تعلق گرفته است و مخالفت مامور، او را مستحق عقاب می‌کند. حکم عقل در صورت عدم اتیان عمل این است که مامور باید مذمت شود و شارع حق عقاب او را دارد. در صورت مخالفت مامور با امر در قسم اول، مسأله عقاب مطرح نیست و عقل حکم به وجوب امتثال نمی‌کند. بنابراین، اگر عبد بفهمد که امر امتحانی است و امتثال نکند مستحق عقاب نخواهد بود. اما در قسم دوم از اوامر امتحانی به خاطر وجود مصلحت ثانوی، دیگر مراد از اراده انفکاک پیدا نمی‌کند.

نتیجه این تقسیم در اوامر امتحانی این است که به اشکال اشاعره در اوامر امتحانی پاسخ داده خواهد شد. در قسم اول از اوامر امتحانی که برای امتحان محض است نه اراده حقیقی وجود دارد و نه طلب حقیقی. در قسم دوم از این اوامر نیز متعلق امر به عنوان ثانوی دارای مصلحت است و نسبت به آن اراده حقیقی وجود دارد. بنابراین اشاعره نتوانستند جایی را نشان دهند که

طلب حقیقی باشد ولی اراده‌ای نباشد، نه در قسم اول از اوامر امتحانی و نه در قسم دوم. در جایی که طلب حقیقی وجود داشته باشد اراده حقیقی نیز وجود دارد و در جایی که اراده حقیقی نباشد اصلاً طلب حقیقی نیز وجود ندارد و هم اراده و هم طلب، صوری هستند. بنابراین ادعای اشاعره بر مغایرت میان طلب و اراده باطل خواهد شد.

محقق عراقی در ادامه بحث خود دو مطلب دارد. یکی از مطالبی که ایشان بدان اشاره می‌کند این است که قول مشهور مبنی بر اینکه گاهی در خود امر مصلحت وجود دارد معنا ندارد. حرف مشهوری است که گاهی مصلحت در خود امر است و متعلق آن مصلحتی ندارد. محقق عراقی این حرف را نمی‌پذیرد و توضیحاتی در این رابطه بیان می‌کند که مجال آن در این بحث نیست.

نقد و بررسی کلام محقق عراقی

به نظر می‌رسد سه اشکال بر کلمات ایشان وارد است. اشکال اول این است که ایشان فرموده بعضی از قائلین به اتحاد طلب و اراده درصدد توجیه کلام اشاعره هستند و حال آنکه اینچنین نیست. کسانی مثل محقق نائینی که هجۃ النفس را غیر از شوق اکید می‌دانند و نام اولی را طلب و دومی را اراده گذاشته‌اند اصلاً ناظر به کلمات اشاعره نبوده‌اند. تغایری که امثال محقق نائینی بدان قائلند غیر از تغایری است که اشاعره بدان معتقدند. اینطور نیست که بگوییم مطالب ایشان برای توجیه کلام اشاعره است. بله! مرحوم آخوند در مقام توجیه کلام قائلین به تغایر برآمده است.

اشکال دوم کلام محقق عراقی این است که ایشان فرموده اشاعره سه مبنا دارند و بر اساس این مبانی ثلاثه است که قائل به تغایر شده‌اند. مبناى اول عبارت است از انکار حسن و قبح عقلی و مبناى دوم، استحالة تخلف مراد از اراده است و مبناى سوم، مجبور بودن عباد. بعد ایشان فرمود اگر کسی بخواهد قول به تغایر را باطل کند، باید این مبانی را مورد مناقشه قرار دهد و الا با حفظ این مبانی چاره‌ای از قول به تغایر نیست. این مطلب با قول کسانی مثل محقق نائینی و محقق بروجرودی نقض می‌شود؛ چرا که آنها قائل به تغایر بین طلب و اراده هستند، اما هیچ‌کدام از این مبانی را قبول ندارند. بنابراین اصل نظریه تغایر بین طلب و اراده مبتنی بر این مبانی سه‌گانه نیست تا با ابطال آن مبانی، قول به اتحاد ثابت شود. ممکن است کسی هیچ‌کدام از این مبانی را نپذیرد، اما در عین حال قائل به تغایر میان طلب و اراده شود.

اشکال سوم این است که به اعتقاد ما بین مسأله جبر و مسأله تغایر و اتحاد طلب و اراده ملازمه‌ای وجود ندارد، یعنی اگر کسی قول به جبر را بپذیرد و بگوید عباد در افعال خود مجبور هستند، به این معنا نیست که پس باید بگوید بین طلب و اراده هم تغایر وجود دارد. لازمه قول به جبر این نیست که بگوییم پس خداوند متعال نیز ما را به عملی که در آن مصلحت نیست مجبور می‌کند و چون مصلحت در متعلق نیست پس اراده‌ای هم وجود ندارد و از این‌رو باید طلب باشد و قول به تغایر طلب و اراده ثابت شود. بنابراین، بین این دو قول هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد. مجبور بودن عباد به این معناست که بر انجام عمل مثل صلاة و حج مجبورند و این چه ربطی دارد به اینکه گفته شود در آن صلاة و حج هیچ مصلحتی وجود ندارد؟ جبریون قائلند که تمام العلة برای تحقق فعل اراده خداست، برخلاف مخالفین جبر که این حرف را انکار می‌کنند و در تحقق فعل برای اراده انسان نقش قائل هستند. پس بحث در این است که اراده انجام فعل را به چه کسی منتسب کنیم، نه اینکه بگوییم فعل خالی از اراده است.

به بیان دیگر، محقق عراقی می‌فرماید یکی از مبانی قول به تغایر میان طلب و اراده، قول به جبر است، و لکن به نظر می‌رسد چنین ملازمه‌ای وجود ندارد؛ زیرا اگر اشاعره بگویند که طلب وجود دارد ولی اراده‌ای نیست چون خدا عباد را مجبور کرده است، می‌گوییم قول به جبر فقط جای اراده‌کننده را عوض کرده است و به جای اینکه گفته شود انسان این فعل را اراده کرده است گفته می‌شود خدا بر این فعل اراده تامه داشته است، اما اصل اراده از بین نرفته است. معنای جبر این است که اراده مکلف در تحقق عمل دخالت نداشته است، اما اراده خدا به این فعل تعلق پیدا کرده، پس خدا نسبت به آن هم طلب دارد و هم اراده و دیگر جای قول به تغایر نیست.

روایت «السعيد سعيد في بطن أمه»

-اما بعد از این اشکالات، بیان چند نکته ضروری است. نکته اول اینکه محقق عراقی - همانطور که در کلمات دیگران هم دیده می شود - تحلیلی راجع به روایت «السعيد سعيد في بطن أمه» ارائه کرده اند. جناب صدوق در کتاب التوحيد به نقل از ابن ابی عمير از امام موسی بن جعفر علیهما السلام این روایت را با این تعبیر نقل کرده است که «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فَقَالَ الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ وَ السَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعَدَاءِ».[2] این روایت جای بحث دارد. بر اساس آنچه در کلام امام آمده است که «فقال الشقي من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء»، باید گفت که سعادت در اینجا ذاتی نیست، نه ذاتی باب ایساغوجی و نه ذاتی باب برهان. سعادت نه داخل در جنس و فصل انسان است و نه لازمه ماهیت او تا بگوییم که وقتی انسان تصور شد، سعادت یا شقاوت او هم تصور می شود. در این روایت تصریح کرده است که وقتی انسان در بطن مادر خود است، خداوند می داند که او بعد از تولد به کدام سمت خواهد رفت. این معنا چه نسبتی با قول به جبر دارد؟ معنای «السعيد سعيد في بطن أمه» این نیست که «جعل الله سعيدا» یا «جعل الله شقيا»، به این معنا که خداوند تکویناً او را سعيد یا شقی قرار داد، بلکه معنایش آن است که خدا می داند که او بعداً عمل اشقیاء را اختیار خواهد کرد یا سعداء را.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

[1]- ضیاء الدین عراقی، نهاية الأفكار (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1417)، ج 1، 172-173.

[2]- محمدبن علی ابن بابویه، التوحيد (قم: جامعه مدرسين، 1398)، 356.

منابع

- ابن بابویه، محمدبن علی. التوحيد. قم: جامعه مدرسين، 1398.
- عراقی، ضیاء الدین. نهاية الأفكار. 4 ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1417.