

ارزیابی نظریه «انکار اراده تشریحی خدا» در

اندیشه محقق اصفهانی

محمدعلی اسماعیلی^۱

چکیده

تقسیم اراده الهی به تکوینی و تشریحی از گذشته دور در میان متکلمان و اصولیان مطرح بوده، و با تعبیرات مختلفی از آنها یاد شده است. در این میان، شیخ محمدحسین غروی اصفهانی با ژرفاندیشی به بررسی زوایای مختلف اراده تشریحی پرداخته، ضمن تفکیک آن از «اراده تشریح» و «اراده تکوینی»، به نفی اراده تشریحی در خدا و مبادی عالییه می‌پردازد و با این نظریه، دیدگاه محقق خراسانی را تعدیل و تکمیل می‌کند. این نظریه تأثیر چشم‌گیری بر اصولیان بعدی داشته است. از رهگذر جستار حاضر آشکار می‌شود که محقق اصفهانی از یکسو، ارجاع اراده تشریحی الهی به علم الهی، و همچنین تقلیل آن به اراده تشریح را ناصواب می‌داند؛ و از سوی دیگر، با اقامه دو برهان، وجود اراده تشریحی را نه تنها در خدا بلکه در مبادی عالییه و پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت انکار می‌کند. به نظر می‌رسد این نظریه علی‌رغم برخی برجستگی‌ها، ابهامات و آسیب‌هایی دارد که مانع پذیرش این دیدگاه است. از جمله ابهامات و آسیب‌ها می‌توان به «ناسازگاری با فرهنگ روایات»، «نگرش سودگرایانه محض حتی نسبت به خدا» و «تقلیل تکالیف شرعی به تکالیف امتحانی» اشاره کرد. با این حال، با بهره‌گیری از مبانی محقق اصفهانی می‌توان دیدگاه ایشان را ترمیم و تکمیل کرد، که در متن مقاله می‌آید.

واژه‌های کلیدی: اراده تشریحی، اراده تکوینی، اراده تشریح، علم به نظام اصلح، محقق اصفهانی.

۱. طلبه سطح چهار خارج فقه و اصول و دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، رایانامه: mohamadali_esmaeili@miu.ac.ir

مقدمه

تقسیم اراده الهی به اراده تکوینی و تشریحی از گذشته دور در میان متکلمان مطرح بوده، و از آنها با تعبیرات مختلفی نظیر «اراده حتم و اراده عزم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۱؛ قاضی سعیدقمی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۳۳۹)، «اراده تکوین و اراده افعال عباد» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۹۰)، «اراده خلق و اراده امر» (عبدالجبّار، ۱۹۶۵م، ۶: ۴-۵)، «اراده حتم و اراده تخییر» (یحیی بن حسین، ۱۴۲۱: ۷۰)، «اراده جبر و اراده تحذیر» (دغیم، ۱۹۹۸م، ۱: ۸۲) و «اراده قسر و اراده تمکین» (یحیی بن حسین، ۱۴۲۱: ۷۰) یاد شده است.

حقیقت اراده تشریحی و تمایزش با اراده تکوینی همواره مورد گفتگو بوده، دیدگاه‌های مختلفی درباره آن ارائه شده که جهت ترسیم فضای کلی بحث، مهمترین آنها به اختصار از این قرارند:

۱. اراده تشریحی به «فعل غیر» تعلق می‌گیرد، اما اراده تکوینی به فعل خود مرید تعلق می‌گیرد. این دیدگاه نظریه مشهور میان متکلمان (محقق طوسی، بی‌تا: ۷۵-۷۶؛) و اصولیان (نائینی، ۱۳۵۲، ۱: ۱۰۹-۱۱۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۰؛ مشکینی، ۱۳۷۴: ۲۹) است.

۲. میان اراده تکوینی و تشریحی هیچ تفاوتی از نظر حقیقت و متعلق نیست، بلکه تفاوت‌شان در این است که «اراده تکوینی» تأمین‌کننده تمام مقدمات تحقق فعل است، برخلاف «اراده تشریحی» که تأمین‌کننده بخشی از مقدمات تحقق فعل است. توضیح اینکه، هرگاه تحقق فعل در خارج دارای مقدماتی باشد که هرکدامشان سهمی در ایجاد آن فعل داشته باشند، اراده‌ای که متکفل تحقق همه آن مقدمات باشد اراده تکوینی است که به تعداد آن مقدمات به اراده‌های جزئی‌تر منحل می‌شود و مراد نیز از چنین اراده‌ای تخلف ندارد. اما اراده‌ای که متکفل بخشی از مقدمات باشد و تأمین بقیه مقدمات به عهده مکلف باشد، اراده تشریحی نامیده می‌شود. بنابراین اراده تشریحی علی‌رغم تعلق به فعل مکلف، علت تامه تحقق آن نیست. این دیدگاه را آیت‌الله سیدمحسن حکیم ارائه کرده است (حکیم، ۱۴۱۴ق، ۱: ۲۴-۲۵). محقق عراقی نیز آن را با بیان دیگری مطرح کرده و پذیرفته است (عراقی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۶۸). به نظر می‌رسد روح این دیدگاه به دیدگاه اول باز می‌گردد و این دو تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند.

۳. اراده تشریحی نیز همچون اراده تکوینی به فعل خود مرید تعلق می‌گیرد با این تفاوت که متعلق اراده تکوینی «فعل حقیقی مرید» است اما متعلق اراده تشریحی «فعل تنزیلی مرید» است به این معنا که مرید فعل مکلف را نازل منزله فعل خودش قرار می‌دهد و عضلات او را بسان عضلات خودش می‌داند. این دیدگاه را برخی اصولیان پذیرفته‌اند (حکیم، ۱۴۱۴ق، ۱: ۲۲). از سخنان علامه طباطبائی نیز همین دیدگاه استفاده می‌شود با این تفاوت که ایشان اراده تشریحی را اراده وضعی و اعتباری می‌نامد (طباطبائی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۱، تعلیقه ۱).

۴. اراده تشریحی نیز همچون اراده تکوینی به فعل حقیقی خود مرید تعلق می‌گیرد با این تفاوت که متعلق اراده تشریحی «تشریح» و «بعث» است، در حالی که متعلق اراده تکوینی اعم است. این دیدگاه را برخی معاصران نظیر محقق خوئی (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۵۴۱)، امام خمینی (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۳۹۸)، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۴: ۲۵۶) و آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۰۳؛ همو، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۸۷) پذیرفته‌اند. تفاوت اراده تشریحی و تکوینی در این دیدگاه در خاص و عام بودن متعلق آنهاست.

درباره حقیقت اراده تشریحی الهی نیز دیدگاه‌هایی مطرح شده که مهمترین آنها از این قرارند:

۱. اراده تشریحی الهی به علم الهی به مصالح و مفاسد در افعال اختیاری بندگان باز می‌گردد، چنانکه اراده تکوینی اش علم به اصلح در مجموعه نظام کلی آفرینش است. این دیدگاه مورد پذیرش فیلسوفان (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۲؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ۶: ۱۲۴)، برخی اصولیان (خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۸۴؛ همو، ۱۴۰۷: ۲۷) و برخی متکلمان (ر.ک: حلی، ۱۳۸۲: ۳۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۲۹) است.

۲. اراده تشریحی الهی به «اراده تشریح» باز می‌گردد، بنابراین متعلق اراده تشریحی خدا «تشریح» و «بعث» است که فعل بی‌واسطه خود مرید است. پیروان این دیدگاه، اراده تشریحی در غیر خدا را نیز به اراده تشریح باز می‌گرداند و معتقدند تقریر اراده تشریحی بر پایه «تعلق اراده به فعل غیر» ناصواب است چه در خدا و چه در انسان. این دیدگاه مورد پذیرش امام خمینی (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۳۹۸)، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۴: ۲۵۶) و آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۰۳؛ همو، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۸۷) قرار دارد.

۳. اراده تشریحی الهی نه به علم الهی و نه به اراده تشریح باز می‌گردد، بلکه



حقیقت اراده تشریحی غیر از این دو مقوله است. با این حال، اراده تشریحی تنها درباره فاعل‌هایی مطرح است که از فعل غیر به آنها فایده‌ای باز گردد، بنابراین خدا فاقد اراده تشریحی است (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۷۹).

در این میان، شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (۱۲۹۶-۱۳۶۱ق) با ژرف‌اندیشی به بررسی زوایای مختلف اراده تشریحی الهی پرداخته، ضمن تفکیک آن از اراده تشریح و اراده تکوینی، در حوزه تفکیک اراده تشریحی و تکوینی در انسان، دیدگاه اول (تعلق اراده تشریحی به فعل غیر و تعلق اراده تکوینی به فعل مرید) را پذیرفته، چنانکه در حوزه خدا، به نفی اراده تشریحی در خدا و مبادی عالی می‌پردازد و دیدگاه محقق خراسانی را تعدیل و تکمیل می‌کند. این نظریه تأثیر چشم‌گیری بر اصولیان بعدی داشته، مورد پذیرش برخی از آنان قرار گرفته که به عنوان نمونه می‌توان به محقق خوئی (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۷۹) اشاره کرد؛ چنانکه برخی دیگر از معاصران نظیر امام خمینی (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۳۹۸)، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۴: ۲۵۶) و آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۰۳؛ همو، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۸۷) نیز به نوعی از این دیدگاه تأثیر پذیرفته، تعلق اراده الهی به فعل غیر را محال می‌دانند.

جستار حاضر می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن تنظیم و تقریر این نظریه که در جاهای مختلف آثار محقق اصفهانی به‌ویژه در «نهایة‌الدرایة» مطرح شده، آن را ارزیابی کند. از این‌رو به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. حقیقت اراده تشریحی در اندیشه محقق اصفهانی چه مؤلفه‌هایی دارد؟
۲. محقق اصفهانی چه براهینی بر نفی اراده تشریحی در خدا و مبادی عالی اقامه کرده است؟
۳. ارزیابی نظریه محقق اصفهانی چگونه است؟

۱. حقیقت اراده تشریحی

درباره حقیقت اراده تشریحی به‌ویژه اراده تشریحی الهی دیدگاه‌های مختلفی مطرح است: برخی اندیشوران اراده تشریحی الهی را به علم الهی باز می‌گردانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۶؛ خراسانی، ۱۴۰۷: ۲۷)، چنانکه برخی آن را به «اراده تشریح» باز می‌گردانند (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۳۹۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۰۳). محقق اصفهانی از یکسو، این دو دیدگاه را نمی‌پذیرد و اراده تشریحی را مغایر با اراده تکوینی و نیز اراده تشریح می‌داند، چنانکه از سوی دیگر، اراده تشریحی را ویژه انسان می‌داند و

آن را از خدا سلب می‌کند. دیدگاه محقق اصفهانی ضمن مؤلفه‌های زیر تقریر می‌شود:

۱-۱. بازگشت‌ناپذیری اراده تشریعی به علم الهی

غالب فیلسوفان و برخی متکلمان و اصولیان اراده تشریعی الهی را به علم خدا باز می‌گردانند. اینان با توجه به تفسیر اراده انسان به «شوق اکید» (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ۳ ص؛ ۱۵۹۶؛ فارابی، ۱۹۹۶م: ۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۶) و محال بودن شوق در حق خدا، تفسیر اراده الهی به شوق را نپذیرفته، آن را «علم به نظام اصلح» می‌دانند. از جمله پیروان این دیدگاه می‌توان ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۲)، خواجه طوسی (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۱)، محقق دوانی (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۴۱)، میرداماد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۴۶)، صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶: ۱۲۴)، حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۲۲) و محقق خراسانی (خراسانی، ۱۴۰۷: ۲۷) را نام برد. برپایه این دیدگاه، تقسیم اراده الهی به تکوینی و تشریعی اینگونه است که «علم خدا به نظام اصلح» دو گونه است: گاهی «معلوم» در مجموعه نظام کلی آفرینش، اصلح است که چنین علمی «اراده تکوینی» است، اما گاهی نسبت به افراد خاصی (انسان)، اصلح است که از راه اراده و اختیار آنها تحقق می‌یابد. چنین علمی «اراده تشریعی» نامیده می‌شود (خراسانی، ۱۴۰۷: ۲۷).

محقق اصفهانی این دیدگاه را نپذیرفته، تفسیر اراده به «علم به نظام اصلح» را نمی‌پذیرد و مفاهیم صفات الهی را متغایر می‌داند و معتقد است برگشت صفت اراده به صفت علم، ناظر به مصداق است و مصداق همه صفات ذاتی الهی، وجود واحد بسیط است. رجوع مصداقی با رجوع مفهومی یک صفت به صفت دیگر تفاوت دارد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۷۸؛ همو، ۱۴۱۸: ۹). به باور ایشان، اراده الهی به معنای ابتهاج است و به ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود به این صورت که «اراده ذاتی» ابتهاج ذات الهی به ذاتش است، زیرا ذات الهی صرف‌الوجود و جامع تمام صفات کمالی است، پس دارای کامل‌ترین ابتهاج به ذاتش بوده، ذاتش مرضی خودش است. «اراده فعلی» ابتهاج ذات الهی به افعالش است. خداوند که ذاتش را دوست دارد، آثار ذاتش را نیز بالتبع دوست دارد، بنابراین ابتهاج فعلی از ابتهاج ذاتی سرچشمه می‌گیرد و به‌طور مستقل، ابتهاج به افعال ندارد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۷۹؛ همو، ۱۴۱۸: ۷).

۱-۲. بازگشت‌ناپذیری اراده تشریعی به اراده تشریح

برخی اصولیان اراده تشریعی الهی را به «اراده تشریح» باز می‌گردانند (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۳۹۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۰۳؛ همو، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۸۷؛

جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۴: ۲۵۶).

محقق اصفهانی این دیدگاه را نیز نمی‌پذیرد و میان اراده تشریحی با اراده تشریح اینگونه تفکیک می‌کند که اراده تشریحی به «فعل غیر» تعلق می‌گیرد، اما اراده تشریح به خود تشریح تعلق می‌گیرد. اراده تشریح مصداقی از مصادیق اراده تکوینی است با این تفاوت که متعلق اولی «تشریح» است اما متعلق دومی «تکوین» است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۷۸؛ همان: ۲۸۱؛ همو، ۱۴۱۸: ۱۲-۱۳). بنابراین اگر اراده تشریحی به اراده تشریح باز گردد، میان اراده تشریحی با اراده تکوینی تقابلی باقی نمی‌ماند، در حالی که اراده تشریحی در مقابل اراده تکوینی است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۱).

شایان توجه است که محقق اصفهانی در برخی موارد، متعلق اراده تشریح را «تشریح» می‌داند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۷۸) و در برخی موارد آن را «بعث و تحریک» می‌شمارد (همان، ۱: ۲۸۱؛ همان، ۲: ۸۳-۸۴). میان این دو تعبیر هیچگونه ناسازگاری نیست، زیرا تشریح که همان قانون‌گذاری است، بیانگر همان بعث و تحریک است با این توضیح که شخص مرید برای وادار کردن غیر به انجام کاری، گاهی او را «تحریک حقیقی» می‌کند اما گاهی به جای تحریک حقیقی، او را «تحریک تنزیلی» می‌کند، به این صورت که با «صیغه امر» او را وادار به انجام آن کار می‌کند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۶۶-۲۶۷)، بنابراین بعث و تحریک که همان «تحریک تنزیلی» است، همان «تشریح» است.

در پایان دو نکته شایان توجه است:

یکم. خاستگاه نظریه ارجاع اراده تشریحی به اراده تشریح این است که پیروان این نظریه از یکسو، تعلق اراده به فعل غیر (اراده تشریحی) را محال می‌دانند؛ از سوی دیگر، با توجه به ادله نقلی برای خدا اراده تشریحی قائل‌اند؛ از این رو می‌کوشند با ارجاع اراده تشریحی به اراده تشریح، در واقع تفسیر جدیدی از اراده تشریحی ارائه کنند. اما محقق اصفهانی به جای این ارجاع، به صراحت، اراده تشریحی در خدا را انکار می‌کند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۳) که تقریرش در ادامه می‌آید.

دوم. تغایر اراده تشریحی با اراده تشریح، در انسان نیز مطرح است و با فرض پذیرش اراده تشریحی در خدا، این تغایر اختصاصی به خدا ندارد.

۳-۱. بازگشت اراده تشریحی به «اراده فعل غیر»

محقق اصفهانی پس از نقد دو دیدگاه پیش‌گفته، خود به تقریر اراده تشریحی

طرح کردی

سال سی‌ام، شماره صد و بیست و یک

پرداخته، تفاوت آن را با اراده تکوینی اینگونه بازگو می‌کند که اراده تکوینی به فعل خود مرید اما اراده تشریحی به «فعل غیر» تعلق می‌گیرد، با این توضیح که وقتی «فعل غیر» فایده‌ای داشته باشد که به مرید باز گردد، مرید به آن فایده شوق پیدا می‌کند و به تبع این شوق، به فعل غیر نیز شائق می‌شود و از آنجا که «فعل غیر» مقدور بدون واسطه مرید نیست، به ایجاد داعی در غیر می‌پردازد تا او را به انجام آن فعل وادار کند، از این‌رو ایجاد داعی نیز مطلوب بالتبع مرید است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۰-۲۸۱؛ همو، ۱۴۱۸: ۱۲). در اراده تشریحی، همانگونه که مرید به «فعل غیر» شوق دارد، به «بعث» نیز شوق پیدا می‌کند و با شدت یافتن شوق اول، شوق به بعث نیز شدید می‌شود و بعث نیز فعلی می‌شود (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۷۶). از این‌رو وی بر این نکته تأکید می‌کند که اراده تشریحی تنها زمانی مصداق اراده است که به مرتبه شوق اکید برسد و «بعث» از آن منبعث و صادر شود (همان، ۲: ۸۳).

تمایز دیگر اراده تکوینی و تشریحی این است که اراده تکوینی جزء اخیر علت تامه فعل است برخلاف اراده تشریحی که جزء اخیر علت تامه فعل در آن، اراده مکلف است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۲۴۳).

محقق اصفهانی تقسیم اراده به تکوینی و تشریحی را ویژه انسان می‌داند و اراده تشریحی درباره خدا را انکار می‌کند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۳) و از آنجا که اراده انسان را از سنخ شوق می‌داند (همان: ۲۷۹)، مقسم اراده تکوینی و تشریحی در اندیشه وی، «شوق» است به این صورت که شوق گاهی به فعل خود مرید تعلق می‌گیرد (اراده تکوینی) و گاهی به فعل غیر (اراده تشریحی). بر این اساس اراده تکوینی را (در انسان) شوق اکیدی می‌داند که به فعل خودش تعلق گرفته، چنانکه اراده تشریحی را شوق اکیدی می‌داند که به فعل خودش تعلق ندارد بلکه مرتبط با بعث و تحریک است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۶۷).

حاصل اینکه، به باور محقق اصفهانی خدا فاقد اراده تشریحی است و ارجاع اراده تشریحی در خدا به علم الهی صحیح نیست، چنانکه تقلیلش به اراده تشریح نیز ناصواب است. اما اراده تشریحی در انسان، شوق شدید انسان به فعل غیر است.

۲. انکار اراده تشریحی در خدا

محقق اصفهانی تقسیم اراده به تکوینی و تشریحی را ویژه انسان دانسته، وجود اراده تشریحی در خدا را نفی می‌کند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۳). در اینجا نخست، محل نزاع تحریر شده، سپس براهین ایشان تقریر می‌شود.

۲-۱. تحریر محل نزاع

محل نزاع ضمن نکات زیر تحریر می‌شود:

۱. با فرض ارجاع اراده تشریحی به اراده تشریح (به‌مثابه مصداق اراده تکوینی) محقق اصفهانی نیز اراده تشریحی به این معنا را انکار نمی‌کند. بنابراین آنچه در اینجا مورد گفتگوست، اراده تشریحی معایر با اراده تشریح و اراده تکوینی است.

۲. اراده تشریحی به معنای «شوق» خارج از محل نزاع است، زیرا مثبتان اراده تشریحی الهی نیز آن را به معنای شوق نمی‌دانند. بنابراین انکار اراده تشریحی به معنای «شوق» جزء نقاط اتقاقی است (برهان سوم و نقد آن/ اشاره به دفع شبهات)

۳. محقق اصفهانی وجود اراده تشریحی را نه تنها در خدا بلکه در مبادی عالی و پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت نیز انکار می‌کند. از این‌رو دیدگاه محقق اصفهانی از دو جهت با نظریه محقق خراسانی متفاوت است: نخست اینکه، محقق خراسانی اراده تشریحی الهی را به علم به نظام اصلح باز می‌گرداند (خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۸۴)، در حالی که محقق اصفهانی چنین ارجاعی را نمی‌پذیرد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۷۸؛ همو، ۱۴۱۸: ۹). دوم اینکه، محقق خراسانی میان «خدا» و «مبادی عالی» تفکیک کرده، اراده تشریحی در خدا را نفی می‌کند، اما آن را در مبادی عالی می‌پذیرد (خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۲: ۲۸۴). اما محقق اصفهانی اراده تشریحی را در هر دو نفی می‌کند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۳).

۴. محقق اصفهانی علی‌رغم انکار اراده تشریحی در خدا، نظام تشریحات الهی و تکالیف شرعی را انکار نمی‌کند و انکار اولی را مستلزم انکار دومی نمی‌داند. وی با بهره‌گیری از حقیقت حکم تکلیفی و نیز تمایز اراده تشریحی با اراده تشریح این مدعا را اینگونه تقریر می‌کند که حقیقت تکلیف «انشاء به داعی جعل داعی» است با این توضیح که هرگاه انسان فعلی را تصور نماید و فایده‌اش را تصدیق کند، در نفسش نسبت به آن فعل، شوق ایجاد می‌شود و هرگاه این شوق افزایش یابد، اگر مشتاق الیه مربوط به افعال خود انسان باشد، عضلاتش تحریک شده و آن فعل را ایجاد می‌کند، اما اگر آن فعل مشتاق الیه از افعال دیگران باشد، شوق اکید انسان باعث تحریک عضلاتش نمی‌شود، زیرا افعال دیگران تحت اختیار خود آنهاست؛ در اینجا برای تحقق فعل مزبور باید در نفس آن شخص، انگیزه برای محقق نمودن آن فعل، ایجاد گردد. مولا برای ایجاد انگیزه در آن شخص، اعتبار و انشائی صادر می‌کند که هدفش ایجاد انگیزه در آن شخص است و حقیقت حکم تکلیفی همین انشاء و اعتباری است که با

انگیزه ایجاد انگیزه در آن شخص، صادر شده است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۵: ۱۰۴). برپایه این توضیح، حقیقت تکلیف همان ایجاد بعث و زجر است که از سنخ «اراده تشریح» است و متعلقش خود بعث و زجر است نه فعل غیر. بنابراین نظام تکالیف شرعی با اراده تشریح سامان می‌یابد و انکار اراده تشریحی به این نظام آسیبی نمی‌زند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۳).

در سایه این نکات، مدعای محقق اصفهانی این است که اراده تشریحی نه تنها در خدا بلکه در مبادی عالیه و پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام نیز وجود ندارد. ایشان بر این مدعا دو برهان اقامه می‌کند که برهان اول بر نفی اراده تشریحی در خدا و مبادی عالیه دلالت دارد، اما برهان دوم ویژه نفی آن در خداست. تقریر این دو برهان از این قرار است:

۲-۲. برهان اول: بازگشت‌ناپذیری فایده به خدا و مبادی عالیه

این برهان از دو مقدمه زیر تشکیل شده است:

۱. رکن اصلی اراده تشریحی بازگشت فایده‌ای از فعل غیر به مرید است، بنابراین اراده تشریحی تنها درباره افرادی متصور است که از فعل غیر، فایده‌ای به آنها بازگردد. محقق اصفهانی این مقدمه را اینگونه تقریر می‌کند که اگر از فعل غیر هیچ فایده‌ای به مرید بازنگردد، هرگز به فعل غیر، شوق پیدا نمی‌کند و در نتیجه، اراده تشریحی که به فعل غیر تعلق دارد، در مرید بوجود نمی‌آید (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۰؛ همو، ۱۴۱۸: ۱۲). شایان توجه است که بازگشت فایده از فعل غیر به مرید، اعم از بازگشت فایده به ذات مرید و بازگشتش به قوه‌ای از قوای وی است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۳۶۶).

۲. از افعال مکلف هیچ فایده‌ای به خدا و مبادی عالیه و پیامبران و امامان باز نمی‌گردد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۳). محقق اصفهانی در برخی موارد، این مقدمه را تعمیم داده، آن را ویژه خدا، پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام نمی‌داند بلکه درباره علمای مبلغ احکام شرعی و حتی آن دسته از موالی عرفی که از فعل عبد به آنها سودی باز نمی‌گردد، نیز جاری می‌داند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۳۶۶).

از این دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که اراده تشریحی در خدا و مبادی عالیه وجود ندارد:

«لا مجال لانقذاح الإرادة التشريعية في النفس النبوية، و لا في النفس الولوية، و ذلك لبداهة عدم فائدة عائدة من الفعل إليهما» (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۳).

درباره مقدمه دوم ممکن است این پرسش مطرح شود که حتی با فرض عدم بازگشت فایده‌ای از فعل غیر به پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت، بازگشت فایده‌ای از خود «ایصال نفع به مکلف» به پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت قابل انکار نیست و همین اندازه برای توجیه اراده تشریحی در آنها کافی است. توضیح اینکه رسیدن فایده به مرید دو گونه است:

الف. گاهی از خود فعل غیر به مرید، فایده‌ای می‌رسد؛

ب. گاهی از خود فعل غیر به مرید، فایده‌ای نمی‌رسد، بلکه از «ایصال نفع به مکلف» به شخص مرید فایده‌ای می‌رسد. در اینجا خود فعل غیر، فایده‌ای به مرید ندارد اما ایصال نفع به مکلف که در قالب «امر» انجام می‌شود، فایده‌ای دارد که به مرید باز می‌گردد.

محقق اصفهانی به این پرسش اینگونه پاسخ می‌دهد که در فرض دوم، اراده مرید به «ایصال نفع به مکلف» تعلق گرفته که همان «بعث» است و از آنجا که «ایصال نفع به مکلف» و «بعث»، فعل خود مرید است، اراده مزبور نیز «اراده تکوینی» است نه اراده تشریحی (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۱؛ همو، ۱۴۱۸: ۱۲-۱۳). محقق اصفهانی با بهره‌گیری از این مطلب نتیجه می‌گیرد که رسیدن فایده به پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت از «ایصال نفع به مکلف» توجیه‌کننده اراده تشریحی در آنها نیست، زیرا چنانکه گذشت، چنین اراده‌ای تکوینی است نه تشریحی (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۳).

حاصل اینکه برپایه این برهان، اراده تشریحی نه تنها در خدا بلکه در مبادی عالیّه نیز نفی می‌شود.

نکته شایان توجه اینکه، تأمل در این برهان گویای این مطلب است که محور اصلی این برهان «عدم بازگشت فایده به مرید» است. بنابراین هر فعلی که از آن فایده‌ای به مرید بازنگردد، صدورش از مرید نامعقول است، چه از افعال خود مرید باشد یا از افعال دیگران. از اینجا آشکار می‌شود که «فعل غیر» در این برهان خصوصیتی ندارد. این مطلب نکته مهمی است که بعداً در بخش ارزیابی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۲-۳. برهان دوم: تطابق نظام امکانی با نظام ربانی

این برهان از مقدمات زیر تشکیل شده است:

۱. اراده خدا همان ابتهاج ذات الهی به ذات خود است و چنانکه گذشت، «اراده

ذاتی» ابتهاج ذات الهی به ذاتش است، چنانکه «اراده فعلی» ابتهاج ذات الهی به افعالش است. خداوند که ذاتش را دوست دارد، آثار ذاتش را نیز دوست می‌دارد. ذات الهی محبوب بالذات اما افعالش محبوب بالتبع‌اند، بنابراین ابتهاج فعلی از ابتهاج ذاتی سرچشمه می‌گیرد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۷۹؛ همو، ۱۴۱۸: ۷).

۲. «نظام امکانی» از «نظام ربانی» صادر شده و این دو با یکدیگر تطابق تام دارند، به این معنا که هر آنچه در نظام امکانی یافت می‌شود، حقیقتش در نظام ربانی وجود دارد و متعلق اراده الهی است و هر آنچه در این نظام امکانی نیست، در نظام ربانی نیز وجود ندارد و اراده نشده است.

۳. فرستادن پیامبران و کتب آسمانی و هدایت مردم، بخشی از نظام تام ربانی است که متعلق اراده خداست (متعلق بالتبع)، زیرا اینها افعال خداست و چنانکه گذشت، افعال خدا محبوب بالتبع خداست.

۴. واجبات و محرمات دو گونه‌اند: الف. آنهایی که مکلف آنها را انجام می‌دهد؛ ب. مواردی که مکلف آنها را ترک می‌کند. آنهایی را که مکلف انجام می‌دهد، متعلق اراده خدا در نظام امکانی‌اند، چنانکه برپایه تطابق نظام امکانی و ربانی، متعلق اراده الهی در نظام ربانی نیز هستند، اما آنها که مکلف آنها را انجام نمی‌دهد، متعلق اراده خدا در نظام امکانی نیستند، چنانکه برپایه تطابق نظام امکانی و ربانی، متعلق اراده الهی در نظام ربانی نیز نیستند. بنابراین هرچه در خارج انجام می‌شود، متعلق اراده الهی در نظام ربانی است و هرچه موجود نشود، متعلق آن نیست.

برپایه این مقدمات، افعالی که بندگان انجام می‌دهند، در نظام ربانی متعلق اراده الهی بوده‌اند و از همین جهت در نظام امکانی نیز وجود یافته‌اند. اما افعالی را که بندگان انجام نمی‌دهند، حتی اگر به انجام آنها مکلف شده باشند، در نظام ربانی متعلق اراده الهی نیستند و از همین جهت در نظام امکانی نیز وجود نمی‌یابند. اگر کفر از مؤمن و ایمان از کافر صادر نمی‌شود، کاشف از این است که اراده ذاتی خداوند در نظام ربانی به آنها تعلق نگرفته است؛ و گر نه در نظام امکانی تحقق می‌یافتند. بنابراین هرچه هست، مرادهای تکوینی خداست و جایی برای اراده تشریحی وجود ندارد تا برای توجیه اراده‌های تخلف‌پذیر به آن پناه برده شود. تکالیف شرعی که مکلفان به انجام‌شان ملزم شده اما انجام نداده‌اند، از ابتدا نیز متعلق اراده خداوند نبوده‌اند:

«... من جملة النظام التام إنزال الكتب وإرسال الرسل والتحريرك إلى ما فيه صلاح العباد والزجر عما فيه الفساد، فالمراد بالإرادة الذاتية بالعرض لا بالذات هذه الامور

دون متعلقاتها، فلا أثر للإرادة التشريعية في صفاته الذاتية» (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۷۹)، «... فلا إرادة تشريعية و لا محبوبة نفسانية بالإضافة إلى طبيعِي الفعل في الأوامر» (همان، ۲: ۳۶۶).

محقق اصفهانی در موارد متعدد این برهان را ذکر کرده است، در برخی موارد آن را دقیق و قابل تأمل توصیف می‌کند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۳۶۵-۳۶۶؛ همان، ۳: ۱۲۲؛ همو، ۱۴۱۸: ۴۶-۴۷).

این برهان برخلاف برهان پیشین تنها بر نفی اراده تشریعی در خدا دلالت دارد، چنانکه محقق اصفهانی خود به این مطلب تصریح دارد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۱۲۲).

۳. ارزیابی دیدگاه محقق اصفهانی

دیدگاه محقق اصفهانی اینگونه جمع‌بندی می‌شود که اراده تشریعی الهی علی‌رغم عدم بازگشت به علم الهی و نیز به اراده تشریع، در خدا و مبادی عالیه منتفی است، زیرا از یکسو، فایده‌ای از فعل مکلف به آنها نمی‌رسد (برهان اول)، و از دیگر سو، برپایه تطابق نظام امکانی با نظام ربانی، هرچه در نظام امکانی وجود دارد، در نظام ربانی نیز متعلق اراده تکوینی خداست و هرچه وجود ندارد، متعلق آن نیست، بنابراین جایی برای اراده تشریعی باقی نمی‌ماند.

این دیدگاه از جهات مختلف قابل تأمل است که ضمن نکات زیر ارزیابی می‌شود. از آنجا که مباحث مربوط به برهان دوم مختصرتر از برهان اول است و برهان اول نسبت به برهان دوم، قوی‌تر است و نکات زیادی درباره آن قابل طرح است، نخست به اختصار، به ارزیابی برهان دوم پرداخته، سپس برهان اول را ارزیابی می‌کنیم.

۳-۱. نفی ملازمه میان اراده تکوینی و اراده تشریعی

برهان دوم محقق اصفهانی اینگونه خلاصه می‌شود که در تکالیف شرعی، آنچه مکلف آن را انجام می‌دهد (چه واجب یا حرام)، متعلق اراده تکوینی الهی در نظام امکانی و نیز در نظام ربانی است و آنچه را ترک می‌کند (چه واجب یا حرام)، متعلق اراده تکوینی الهی در نظام امکانی و نیز در نظام ربانی نیست. بنابراین محوریت با اراده تکوینی خداست و جایی برای اراده تشریعی باقی نمی‌ماند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۷۹؛ همو، ۱۴۱۸: ۴۶-۴۷).

این برهان از دو جهت زیر تمام نیست:

۱. تعلق اراده تکوینی به فعل مکلف (واجب یا حرام) هرگز با تعلق یا عدم تعلق

اراده تشریحی به آن منافات ندارد، زیرا ممکن است اراده تکوینی الهی به فعلی تعلق گرفته باشد، اما اراده تشریحی به ترکش تعلق گرفته باشد (محرمات مرتکب شده) یا اراده تشریحی نیز به فعلش تعلق گرفته باشد (واجبات انجام شده).

۲. عدم تعلق اراده تکوینی به فعل مکلف (واجب یا حرام) نیز هرگز با تعلق یا عدم تعلق اراده تشریحی به آن منافات ندارد، زیرا ممکن است اراده تکوینی الهی به فعلی تعلق نگرفته باشد، اما اراده تشریحی به فعلش تعلق گرفته باشد (واجبات ترک شده) یا اراده تشریحی نیز به ترکش تعلق گرفته باشد (محرمات ترک شده).

به عبارت دیگر، مفاد برهان پیش گفته این است که در موارد تحقق فعل در خارج، اراده تکوینی وجود دارد و در موارد عدم تحققش، وجود ندارد. بنابراین محور این برهان، وجود یا عدم اراده تکوینی است و اصلاً ناظر به اثبات یا نفی اراده تشریحی نیست، چنانکه وجود یا عدم اراده تکوینی نیز هیچگونه دلالتی بر اثبات یا انکار اراده تشریحی ندارد.

۲-۳. جواب نقضی درباره خداوند

برهان اول محقق اصفهانی از دو جهت زیر با فعل خدا نقض می‌شود:

الف. «اصل آفرینش». چنانکه پیش‌تر اشاره شد، «لزوم بازگشت فایده‌ای از فعل غیر به مرید» صغریایی از این کبرای کلی است که هر فاعلی تنها زمانی فعلی را انجام می‌دهد که فایده‌ای از آن فعل به وی باز گردد. این در حالی است که این کبرای کلی با اصل آفرینش موجودات توسط خدا نقض می‌شود، زیرا بدیهی است که از آفرینش موجودات هیچ فایده‌ای به خدا باز نمی‌گردد. بنابراین هر پاسخی که محقق اصفهانی به این پرسش بدهد، ما نیز به پرسش اراده تشریحی خدا می‌دهیم.

ب. «اصل تشریح». اگر «عدم بازگشت فایده از فعل غیر به مرید» سبب شود که اراده مرید به فعل غیر تعلق نگیرد، از اصل تشریح نیز هیچ فایده‌ای به خدا باز نمی‌گردد، بنابراین سبب می‌شود که اصل تشریح قوانین شرعی از خدا صادر نشود، زیرا هر دو در این نکته مشترک‌اند که در هر دو فایده‌ای به مرید باز نمی‌گردد. تفاوت‌شان در این است که در اراده تشریحی، از فعل غیر به مرید فایده‌ای باز نمی‌گردد اما در اصل تشریح از فعل خود مرید به ذاتش فایده‌ای باز نمی‌گردد. بدیهی است که این نقطه تمایز تأثیری در بحث حاضر ندارد، زیرا چنانکه گذشت، محور اصلی برهان محقق اصفهانی، «عدم بازگشت فایده به مرید» است.

شایان توجه است که محقق اصفهانی به ورود نقض دوم درباره معصومان علیهم السلام توجه داشته، آن را اینگونه پاسخ داده است که برگشت فایده از اصل تشریح به آنها مصحح اراده تشریح آنها نیست، زیرا چنانکه گذشت، چنین اراده‌ای تکوینی است نه تشریحی (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۳). بدیهی است که حتی با فرض پذیرش این پاسخ درباره معصومان علیهم السلام، نمی‌توان آن را درباره خدا طرح کرد، زیرا درباره خدا هیچ فایده‌ای مطرح نیست چه از اصل تشریح یا از فعل غیر.

حاصل اینکه، هر پاسخی که محقق اصفهانی به این دو مورد نقض بدهد، ما نیز همان را درباره اراده تشریحی خدا می‌دهیم.

۳-۳. برگشت منفعت به پیامبر و امامان علیهم السلام

مقدمه دوم برهان اول این بود که از کارهای مکلف هیچ فایده‌ای به پیامبر و امامان علیهم السلام باز نمی‌گردد، از این رو اراده تشریحی در اینان بی‌معناست (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۳). اما این مقدمه با فرهنگ روایات ناسازگار است که به عنوان نمونه به چند دسته از آنها اشاره می‌کنیم:

الف. آموزه «طلب ترفیع درجه پیامبر صلی الله علیه و آله». این آموزه در روایات فراوانی ذکر شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۹۲؛ ابن طاووس، ۱۴۰۶: ۲۰۶) که نمونه بارز آن در تشهد است که به عنوان نمونه به ذکر یک روایت بسنده می‌کنیم: امام صادق علیه السلام متن تشهد را اینگونه ذکر کردند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ تَقَبَّلْ شَفَاعَتَهُ فِي أُمَّتِهِ وَ ازْفَعْ دَرَجَتَهُ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۹۲). بدیهی است که با فرض برگشت‌ناپذیری فایده‌ای از افعال ما (که از جمله آنها دعاهاست) به پیامبر صلی الله علیه و آله، دستور به طلب ترفیع درجه پیامبر صلی الله علیه و آله از خدا معقول نیست.

ب. روایات اهدای ثواب نماز به معصومان علیهم السلام. این آموزه نیز در روایات متعدد آمده است. به عنوان نمونه، سید بن طاووس از یکی از معصومان علیهم السلام روایت می‌کند که فرمود: کسی که ثواب نماز خود را برای رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام و اوصیای بعد از او قرار دهد، خداوند ثواب نماز او را بسیار می‌گرداند تا نفسش قطع شود (هنگام مرگ) و در آن حال به او می‌گویند: ای فلانی! الطاف تو و هدیه تو به ما، هم اکنون برای تو مفید خواهد بود. امروز، روز جبران کردن و پاداش دادن به توسست. دلت خوش و چشمت روشن باد برای آنچه خداوند برای تو آماده کرده است و گوارایت باد آنچه به آن رسیدی. راوی می‌پرسد: چگونه نمازمان را به آنها اهدا کنیم؟ حضرت می‌فرماید:

نیت کند که ثواب نمازش را برای رسول خدا ﷺ قرار دهد... و بعد از سلام نماز بگوید: «اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ، وَ مِنْكَ السَّلَامُ، يَا ذَا الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ، صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْأَخْيَارِ، وَ أْبْلِغْهُمْ مِنِّي أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ» و اگر نماز را به حضرت سیدالشهدا علیه السلام هدیه کرد، بگوید: «اللَّهُمَّ إِنَّ هَاتَيْنِ الرَّكْعَتَيْنِ هَدِيَّةٌ مِنِّي إِلَيْكَ وَ ابْنِ عَبْدِكَ، وَ ابْنِ وَلِيِّكَ، وَ ابْنِ وَلِيِّكَ، سَبَطُ نَبِيِّكَ الطَّيِّبِ الطَّاهِرِ الرَّكِيِّ الرَّضِيِّ، الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ الْمُجْتَبَى عَلَيْهِ السَّلَامُ. اللَّهُمَّ فَتَقَبَّلْهُمَا مِنِّي، وَ أْبْلِغْهُمَا إِتَاهُمَا، وَ أَثْنِي عَلَيْهِمَا أَفْضَلَ أُمَّلِي وَ رَجَائِي فِيكَ وَ فِي نَبِيِّكَ وَ ابْنِ وَلِيِّكَ، يَا وَلِيَّ الْمُؤْمِنِينَ، يَا وَلِيَّ الْمُؤْمِنِينَ» (ابن طاووس، ۱۳۳۰: ۱۵-۱۷). این روایت به روشنی بر برگشت ثواب کارهای نیک به معصومان دلالت دارد؛ چنانکه تعبیراتی نظیر «مجازات» و «مکافات» معصومان در برابر این کار نیک، «بلاغ نماز به معصومان» و... بر این مطلب گواهی می‌دهند.

ج. روایات اهدای ثواب ختم قرآن به معصومان علیه السلام. در روایات فراوان به این آموزه اشاره شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۵: ۵). به عنوان نمونه، علی بن مغیره به امام کاظم علیه السلام عرض می‌کند: در ماه رمضان چند بار قرآن را ختم می‌کنم، روز عید فطر که فرا می‌رسد، یکی از آنها را به پیامبر ﷺ، یکی را به علی علیه السلام، یکی را به فاطمه علیه السلام و بقیه را به سایر امامان، تا برسد به شما، اهدا می‌کنم. در برابر این عمل چه پاداشی برای من است؟ امام علیه السلام فرمودند: پاداش تو آن است که در روز قیامت با آن بزرگواران خواهی بود: «... فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْفِطْرِ جَعَلْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَنَمَةً وَ لِفَاطِمَةَ عَلَيْهَا ﷺ حَنَمَةً وَ لِأَيِّمَةِ عَلَيْهَا ﷺ حَنَمَةً حَتَّى أَنْتَهَيْتُ إِلَيْهِ فَصَيَّرْتُ لَكَ وَاحِدَةً مُنْذُ صِرْتُ فِي هَذِهِ الْحَالِ فَأَيُّ شَيْءٍ لِي بِذَلِكَ قَالَ لَكَ بِذَلِكَ أَنْ تَكُونَ مَعَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۵: ۵). این آموزه بیانگر برگشت فایده‌ای از ختم قرآن به معصومان علیه السلام است که مورد تأیید امام کاظم علیه السلام قرار گرفته است.

د. آموزه «خوشحالی معصومان علیه السلام از اعمال نیک در روایات عرضه اعمال». این آموزه در روایات متعددی آمده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۲۱۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۹۶). به عنوان نمونه، امام صادق علیه السلام فرمودند: چرا پیامبر ﷺ را ناراحت و اندوهگین می‌کنید؟ مردی گفت: چگونه ایشان را ناراحت می‌کنیم؟! حضرت علیه السلام فرمودند: مگر نمی‌دانید که اعمال شما بر آن حضرت عرضه می‌شود و چون گناهی در آن ببینند، اندوهگین می‌شوند؟ بنابراین پیامبر ﷺ را ناراحت نکنید و ایشان را (با عبادات و طاعات خویش) مسرور سازید: «أَمَا تَعْلَمُونَ أَنَّ أَعْمَالَكُمْ تُعْرَضُ عَلَيْهِ فَإِذَا رَأَى فِيهَا مَعْصِيَةً سَاءَهُ ذَلِكَ فَلَا

تَسْوُؤُوا رَسُولَ اللَّهِ وَ سُرُوءَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۲۱۹). حتی با فرض اینکه، از اعمال نیک امت، نفعی به پیامبر ﷺ نرسد، خود خوشحالی ایشان نفع بزرگی است که با اعمال نیک امت حاصل می‌شود.

هـ آموزه «تکامل وجودی معصومان علیهم‌السلام با ذکر صلوات». فضیلت صلوات در روایات زیادی ذکر شده است و در برخی از آنها به رسیدن ثوابش به پیامبر ﷺ اشاره شده است. به عنوان نمونه، پیامبر می‌فرماید: «أَكْثِرُوا الصَّلَاةَ عَلَيَّ فَإِنَّ اللَّهَ وَكَلَّ بِي مَلَكًا عِنْدَ قَبْرِي فَإِذَا صَلَّى عَلَيَّ رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي قَالَ ذَلِكَ الْمَلَكُ يَا مُحَمَّدُ: إِنَّ فُلَانَ بَنَ فُلَانٍ صَلَّى عَلَيْكَ السَّاعَةَ.» (متقی هندی، ۱۹۸۱م، ۱: ۷۶۱، ح ۲۱۸۱) ابلاغ سلام‌ها به محضر پیامبر ﷺ بیانگر خوشحالی ایشان از آنها و ترفیع درجه وجودی‌شان است. این سلام‌های تکریم مایه ترفیع درجات معصومان است و سبب می‌شود که سلامت ویژه‌ای از ناحیه ذات اقدس باری تعالی به آنان افاضه شود. افزون بر این، برای خود سلام کننده نیز اجر، منزلت و رفعت درجه را به همراه دارد. توجیه فلسفی این مسأله نیز در جای خودش مذکور است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱: ۱۰۱).

۳-۴. نگرش سودگرایانه محض

برهان اول محقق اصفهانی بر نگرش سودگرایانه محض استوار است به گونه‌ای که حتی نسبت به خدا نیز همین نگرش حاکم است. این در حالی است که این نگرش نه تنها نسبت به خدا بلکه حتی در انسان نیز تمام نیست، زیرا انسان با رسیدن به مقام «فنا» از هرگونه توجه به غیر خدا رهایی می‌یابد و به سود و زیان نمی‌اندیشد، بلکه اصلاً خود را نمی‌بیند (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۶۰-۱۶۱؛ انصاری، ۱۴۱۷: ۱۳۵). در اینجا است که عباداتش نیز از سودگرایی آزاد می‌شود و نه تنها با انگیزه ترس از آتش بلکه با انگیزه شوق بهشت نیز عبادت نمی‌کند، بلکه تنها به شایستگی عبادت برای خدا توجه دارد، چنانکه امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةِ التَّجَارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةِ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فِتْلِكَ عِبَادَةِ الْأَحْزَارِ» گروهی خدای را به انگیزه پاداش می‌پرستند، این عبادت تجارت‌پیشگان است و گروهی او را از ترس می‌پرستند، این عبادت برده‌صفتان است و گروهی او را با انگیزه سپاسگزاری می‌پرستند، این عبادت آزادگان است (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۱۰). همچنین می‌فرماید: «مَا عَبَدْتُكَ طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَ لَا خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» من تو را به خاطر بیم از کیفر و یا طمع در بهشت پرستش نکردم بلکه تو را شایسته پرستش یافتم، از این رو پرستش کردم (مجلسی، ۱۴۰۳ق،

طرح مسأله

سال سی‌ام، شماره صد و بیست و یکم



این سینا بر همین اساس، عبادت غیر عارف را نوعی معامله می‌داند تا در آخرت مزد خویش را که همان اجر و ثواب‌هاست دریافت کند، اما عارف حق را می‌خواهد، نه برای چیزی غیر حق، چنانکه هیچ چیزی را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد و عبادتش برای این است که حق را شایسته عبادت می‌داند و برای اینکه حقیقت عبادت رابطه‌ای شریف است، نه به خاطر میل و طمع یا ترس:

«العارف یرید الحق الأول لا لشيء غیره، و لایؤثر شیئا علی عرفانه، و تعبده له فقط و لأنه مستحق للعبادة و لأنها نسبة شریفة إلیه لا لرغبة أو رهبة» عارف، حق (خدا) را می‌خواهد نه برای چیزی غیر حق، و هیچ چیز را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد و عبادتش تنها به خاطر این است که او شایسته عبادت است، و بدان جهت است که عبادت رابطه‌ای فی حد ذاته شریف است نه به خاطر میل و طمع در چیزی یا ترس از چیزی (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۴).

بدیهی است که با امکان رهایی افعال عبد از نگرش سودگرایانه، ترسیم چنین رهایی در حق خدای متعال و مبادی عالیه بسی آسان‌تر است.

۳-۵. برگشت همه تکالیف شرعی به تکالیف امتحانی

لازمه انکار اراده تشریحی در خدا و مبادی عالیه این است که همه اوامر و نواهی شرعی به تکالیف امتحانی بازگردد، زیرا مؤلفه اصلی تکالیف امتحانی این است که در آنها امر نه ناظر به فعل مکلف است و نه در پی تحقق مأموریه در خارج است و اصلاً به تحققش در خارج شوق ندارد. بدیهی است که این مؤلفه در فرض انکار اراده تشریحی در خدا و مبادی عالیه نیز وجود دارد، زیرا مفروض این است که خدا و مبادی عالیه هیچ نظری به افعال مکلفان ندارند. این در حالی است که اصولیان از جمله محقق اصفهانی منکر تکالیف حقیقی نیستند و ارجاع همه تکالیف به تکالیف امتحانی را نمی‌پذیرند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۳: ۷۲-۷۳). علاوه بر اینکه، محقق اصفهانی اوامر امتحانی را امر واقعی نمی‌داند بلکه بعث حقیقی بدون وجود غرضی در خود «فعل» را معقول نمی‌داند (همان، ۳: ۳۵۵).

۳-۶. جواب حلّی مسأله

با چشم‌پوشی از مطالب پیشین می‌توان اشکال پیش‌گفته محقق اصفهانی (برهان اول) را اینگونه حل کرد و با بهره‌گیری از مبانی محقق اصفهانی اینگونه دیدگاه ایشان

را ترمیم و تکمیل کرد:

با فرض پذیرش تفسیر اراده به «ابتهاج»، همانگونه که اصل آفرینش قابل توجیه است، اراده تشریعی خدا نیز توجیه می‌شود. توضیح اینکه، محقق اصفهانی ابتهاج ذات الهی به افعالش را اینگونه تقریر کرد که خداوند همان‌سان که ذاتش را دوست دارد، آثار ذاتش را نیز دوست دارد، زیرا کسی که چیزی را دوست دارد آثار آن چیز را نیز دوست دارد. بنابراین ابتهاج فعلی (اراده فعلی) از ابتهاج ذاتی (اراده ذاتی) سرچشمه می‌گیرد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۷۹). بر همین مبنا، می‌توان گفت: «اصل تشریح» نیز جزء افعال خداست، چنانکه افعال مکلفان نیز جزء افعال باواسطه خداوند و همان‌سان که خدا، بالتبع افعال بی‌واسطه خود (افعال تکوینی و اصل تشریح) را دوست دارد، افعال باواسطه خود را نیز دوست دارد (افعال اختیاری بندگان).

ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر از افعال خدا هیچ فایده‌ای به ذاتش باز نمی‌گردد، صدور آنها چگونه توجیه می‌شود؟ پاسخ این است که این پرسش میان افعال تکوینی و تشریعی مشترک است، بنابراین محقق اصفهانی نیز می‌بایست در جانب افعال تکوینی آن را پاسخ دهد. با این حال، پاسخ این است که افعال الهی بیانگر ظهور کمالات خداست و هر فعلی کمالی از کمالات فاعل را بازگو می‌کند. از سوی دیگر، افاضه وجود به موجودات، لازمه کمال ذات الهی است به گونه‌ای که اگر خداوند به آنها افاضه وجود نکند، ناقص است، زیرا امساک از افاضه بیانگر جهل، عجز یا بخل است که هیچکدام درباره خداوند متصور نیست، بنابراین آفرینش موجودات نه بدان جهت است که فایده‌ای از آنها به او باز می‌گردد، بلکه بدین‌روست که کمالات خدا را جلوه‌گر می‌کند و مقتضای علم، قدرت و حکمت اوست.

به عبارت دیگر: از آنجا که خداوند جامع همه کمالات وجودی است، می‌آفریند و روزی می‌دهد و...؛ اگر نمی‌آفرید فاقد این صفت کمالی بود و در نتیجه، ناقص بود و واجب‌الوجود نبود. پس می‌آفریند چون آفریدن کمال ذاتی اوست. فرض خدای غیرخالق، فرض موجودی غیر خداست. لذا او نمی‌آفریند تا کمالی کسب کند، بلکه چون کمالی بنام خالقیت دارد، می‌آفریند. هرچه خدا آفریده ظهور اسمای کمالی اوست که همگی عین ذات خداوند، تمام موجودات ظهور اسمای خدا و ظهور کمالات اویند.

۳-۷. نقد دو برهان دیگر بر انکار اراده تشریعی خدا

در پایان شایان توجه است که بر انکار اراده تشریعی خدا دو برهان دیگر نیز

مطرح شده که جهت تکمیل بحث، تقریر و ارزیابی می‌شود:

برهان اول. اراده تشریحی از سنخ شوق است و شوق مستلزم انفعال است و در خدا وجود ندارد، بنابراین تحقق اراده تشریحی در خدا محال است.

نقد: این برهان نیز همچون برهان دوم محقق اصفهانی تنها بر استحاله اراده تشریحی خدا دلالت دارد. با این حال، پاسخ این است که مثبتان اراده تشریحی خدا آن را به معنای «شوق» نمی‌دانند؛ همانگونه که اراده تکوینی خدا را به معنای شوق نمی‌دانند، اما با این حال، «انکار اراده تشریحی به معنای شوق» توجیه‌کننده انکار مطلق اراده تشریحی نیست، همان‌سان که درباره اراده تکوینی خدا نمی‌توان گفت: اراده تکوینی در انسان از سنخ شوق است و شوق در خدا محال است، بنابراین خدا اراده تکوینی ندارد.

برهان دوم. اساساً اراده به «فعل غیر» تعلق نمی‌گیرد، زیرا «فعل غیر» خارج از قلمرو اراده مرید است، در حالی که اراده تنها به فعلی تعلق می‌گیرد که داخل در قلمرو اراده مرید باشد (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۳۹۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۲۰۳؛ همو، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۸۷).

این استدلال نه تنها بر استحاله اراده تشریحی در خدا بلکه بر استحاله آن در انسان نیز دلالت دارد برخلاف دو استدلال محقق اصفهانی که ویژه خدا و مبادی عالیه بود. با این حال، به نظر می‌رسد این استدلال نیز تمام نیست و کبرای آن (اراده تنها به فعلی تعلق می‌گیرد که داخل در قلمرو اراده مرید باشد) نه بین است و نه مبین. بنابر تفسیر اراده به «شوق»، تعلق اراده به فعل غیر کاملاً موجه است، زیرا همانگونه که شوق انسان به افعال خودش تعلق می‌گیرد، به افعال دیگران نیز تعلق می‌گیرد و همان‌سان که انسان دوست دارد خودش فلان کار خوب را انجام دهد، دوست دارد دیگران نیز آن را انجام دهند. بنابر تفسیر اراده به ابتهاج نیز این مدعا کاملاً موجه است، زیرا همان‌سان که انسان از فعل خودش مبتهج می‌شود، از افعال اختیاری دیگران نیز می‌تواند مبتهج شود.

نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار، مطالب زیر آشکار می‌شود:

۱. محقق اصفهانی اراده تشریحی را مغایر با اراده تکوینی و اراده تشریح می‌داند، چنانکه از سوی دیگر، اراده تشریحی را ویژه انسان می‌داند.



۲. محقق اصفهانی وجود اراده تشریعی را نه تنها در خدا بلکه در مبادی عالیه و پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت نیز انکار می‌کند و بر این مدعا دو برهان اقامه می‌کند: برهان اول این است که اراده تشریعی تنها درباره افرادی متصور است که از فعل غیر، فایده‌ای به آنها بازگردد؛ اما از افعال مکلف هیچ فایده‌ای به خدا و مبادی عالیه و پیامبران و امامان باز نمی‌گردد. برهان دوم این است که برپایه تطابق «نظام امکانی» با «نظام ربانی»، در تکالیف شرعی آنچه را مکلف انجام می‌دهد، متعلق اراده تکوینی الهی در نظام امکانی و نیز در نظام ربانی است و آنچه را ترک می‌کند، متعلق اراده تکوینی الهی در نظام امکانی و نظام ربانی نیست، بنابراین جایی برای اراده تشریعی وجود ندارد.

۳. برهان اول محقق اصفهانی از دو جهت با فعل خدا نقض می‌شود: الف. «اصل آفرینش»، ب. «اصل تشریح»، زیرا هر دو فعل خدایند و از آنها فایده‌ای به خدا باز نمی‌گردد.

۴. مقدمه دوم برهان اول این بود که از کارهای مکلف هیچ فایده‌ای به پیامبر و امامان ﷺ باز نمی‌گردد، از این رو اراده تشریعی در اینان بی‌معناست. اما این مقدمه با فرهنگ روایات ناسازگار است.

۵. دیدگاه محقق اصفهانی بر نگرش سودگرایانه محض استوار است به گونه‌ای که حتی نسبت به خدا نیز همین نگرش حاکم است. اما این نگرش نه تنها نسبت به خدا بلکه حتی در انسان نیز تمام نیست، زیرا انسان با رسیدن به مقام «فنا» از هر گونه توجه به غیر خدا رهایی می‌یابد.

۶. لازمه انکار اراده تشریعی در خدا و مبادی عالیه این است که همه اوامر و نواهی شرعی به تکالیف امتحانی بازگردد.

۷. با فرض پذیرش تفسیر اراده به «بتهاج»، همانگونه که اصل آفرینش قابل توجیه است، اراده تشریعی خدا نیز توجیه می‌شود، زیرا افعال مکلفان نیز جزء افعال باواسطه خدایند و همان سان که خدا، بالتبع افعال بی‌واسطه خود (افعال تکوینی و اصل تشریح) را دوست دارد، افعال باواسطه خود را نیز دوست دارد (افعال اختیاری بندگان).

فهرست منابع

۱. ابن رشد، ۱۳۷۷، *تفسیر ما بعد الطبیعة*، تهران، انتشارات حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الإشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، چاپ اول.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعليقات*، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدء و المعاد*. تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۳۰ق، *جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع*، قم، دار الرضی، چاپ اول.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۶ق، *فلاح السائل و نجاح المسائل*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۷. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان، فرانس شتاینر، چاپ سوم.
۸. اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۸۰، *تحفة الحکیم*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ اول.
۹. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۸ق، *بحوث فی الأصول*، رساله الطلب والإرادة، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
۱۰. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۲۹ق، *نهاية الدراية*، بیروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام، چاپ دوم.
۱۱. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۳۱ق، *حاشية كتاب المكاسب*، قم، أنوار الهدی، چاپ اول.
۱۲. امام خمینی، سیدروح الله، ۱۴۲۳ق، *تهذيب الأصول*، تقریر جعفر سبحانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۱۳. انصاری، خواجه عبدالله، ۱۴۱۷ق، *منازل السائرین*، تهران، دار العلم، چاپ اول.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم، نشر الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسنیم*، قم، اسراء، چاپ هشتم.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *ادب فنای مقربان*، قم، اسراء، چاپ هفتم.
۱۷. حکیم، سیدمحمدسعید، ۱۴۱۴ق، *المحکم فی أصول الفقه*، قم، مؤسسه المنار، چاپ اول.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد*، تعلیقه جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام

صادق عليه السلام.

۱۹. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۳۰ق، *کفاية الأصول*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ ششم.
۲۰. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۷ق، *فوائد الأصول*، تهران، وزارت ارشاد، چاپ اول.
۲۱. خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۳۰ق، *محاضرات فی أصول الفقه*، قم، مؤسسه الخوئی الإسلامية، چاپ چهارم.
۲۲. دغیم، سمیح، ۱۹۹۸م، *موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
۲۳. دوانی، جلال الدین، ۱۳۸۱، *سبع رسائل*، رساله اثبات الواجب الجدیدة، تقدیم تحقیق و تعلیق: دکتر توپسرکانی، تهران، نشر میراث مکتوب، چاپ اول.
۲۴. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۶ق، *إرشاد العقول إلى مباحث الأصول*، تقریر محمدحسین الحاج العاملی، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، چاپ اول.
۲۵. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۱ق، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامية، چاپ سوم.
۲۶. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحكم*، قم: مطبوعات دینی، چاپ اول.
۲۷. شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت، چاپ اول.
۲۸. صدر المتألهین، محمد، ۱۹۸۱م، *الأسفار العقلية الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۹. طوسی، خواجه نصیر الدین، بی تا، *قواعد العقائد*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۰. طوسی، نصیر الدین، ۱۳۸۳. *اجوبة المسائل النصيرية* (۲۰ رساله)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الأحکام، تحقیق خراسان*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۳۲. عبدالجبار، ۱۹۶۵م، *المعنى فی أبواب التوحيد و العدل*، قاهر، الدار المصریة.
۳۳. عراقی، ضیاء الدین، ۱۴۱۷ق، *نهاية الأفكار*، تقریر محمدتقی بروجردی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
۳۴. فارابی، ابونصر، ۱۹۹۶م، *كتاب السياسة المدنية*، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ اول.
۳۵. قاضی سعیدقمی، ۱۴۱۵ق، *شرح توحید الصدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۳۷. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *اصطلاحات الصوفیة*، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ

- اول.
۳۸. متقی هندی، علاءالدین، ۱۹۸۱م، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، تحقیق بکری حیانی، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ پنجم.
۳۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۴۰. مشکینی، علی، ۱۳۷۴، *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*، قم، نشر الهادی، چاپ ششم.
۴۱. مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، *الأمالی*، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
۴۲. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۴۳. نائینی، محمدحسین، ۱۳۵۲، *اجود التقريرات*، تقریر سیدابوالقاسم خوئی، قم، مطبعه العرفان، چاپ اول.
۴۴. یحیی بن حسین، ۱۴۲۱ق، *مجموع رسائل الإمام الهادی إلى الحق القويم*، صنعاء، مؤسسة الإمام زید بن علی علیه السلام، چاپ اول.