

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

خلاصه بحث گذشته

بحث در تغایر طلب و اراده است. در این رابطه کلام محقق عراقی مورد بررسی قرار گرفت. ایشان توجیهات چهارگانه‌ای از اصولیین برای کلام قائلین به تغایر مطرح فرمود که با مبانی اشاعره سازگاری ندارد. اشاعره سه مبنای مهم دارند و بر اساس آن -مبنای است که قائل به تغایر شده‌اند. محقق عراقی توجیهی برای کلام اشاعره می‌آورد و طلب را به بناء القلب و قصد القلب برمی‌گرداند و نتیجه می‌گیرد که اگر کسی این مبانی را بپذیرد حتماً قول به تغایر را هم خواهد پذیرفت. بنابراین، ابتدا باید مبانی آنها را نقد کرد و سپس بطلان کلام اشاعره در تغایر روشن خواهد شد.

اشکالات محقق عراقی بر مبانی اشاعره

همانطور که گفته شد، با توجه به مبانی‌ای که اشاعره در باب طلب و اراده دارند، قول به تغایر میان طلب و اراده ضروری خواهد شد. بدون توجه به آن مبانی، نمی‌توان قول به تغایر را مورد نقد و بررسی قرار داد. پس، برای ردّ قول به تغایر، ابتدا باید این مبانی سه‌گانه را ابطال کرد. از این رو، محقق عراقی هر سه مبنای اشاعره را مورد خدشه قرار می‌دهد و از این رهگذر، قول به تغایر را هم باطل می‌کند. در ابتدای بررسی مبانی اشاعره، تذکر به این نکته لازم است که با توجه به توجیهی که محقق عراقی از کلام نفسی ارائه کرده است امر، حاکی از بناء قلبی و قصد قلبی است. این بناء همان است که نام طلب بر آن نهاده‌اند و غیر از اراده است.

نقد مبانی اول: موضوع حکم عقل به وجوب امتثال

مبنای اول اشاعره این است که طلب صلاحیت دارد که موضوع برای حکم عقل به امتثال قرار گیرد، به خلاف اراده. محقق عراقی در نقد این مبنا می‌فرماید:

«فنقول: اما الأول فإبطاله لا يحتاج إلى البرهان بعد ثبوته بالوجدان و ان كان إيكال من لا وجدان له إلى الوجدان غير خال عن المصادر لكن تفصيله موكل إلى محلّه، و نتيجة إبطال هذه المقدّمة انما هو نفى الأمر حاكيا عن البناء و القصد كما وجّهنا به كلامهم، و ذلك انما هو لوضوح أنّه لا يرى العقل حسن العقوبة على المخالفة بمحض كون المحكيّ بالأمر هو البناء و القصد الخالي عن الإرادة، بل في مثل عند فرض الخلوّ عن الإرادة ترى حكم العقل بقبح العقوبة. و بالجملة فالمقصود من هذا البيان أنّما هو حصر موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة و الامتثال و حسن العقوبة على المخالفة بنفس الإرادة الواقعيّة بما أنّها مبرزة بالأمر، فعند خلوّ المورد حينئذ عن الإرادة لا حكم للعقل بوجوب الإطاعة و لا يرى حسن العقوبة على المخالفة. و أمّا دعواهم بانعزال العقل عن التحسين و التقبيح فغير مسموعة منهم، كما هو واضح.» [1]

از نظر محقق عراقی، ابطال مبانی اول اشاعره نیاز به برهان ندارد، بلکه وجداناً باطل است، گرچه اگر کسی که اهل درک مسائل وجدانی نیست را به وجدان ارجاع دهند، مصادره به مطلوب است؛ چرا که او حاضر نیست زیر بار وجدان برود. به هر حال این مقدمه باطل است و نتیجه بطلان هم این است که امر نمی‌تواند حاکی از بناء و قصد باشد.

توضیح مطلب آنکه اشاعره معتقدند بناء و قصد صلاحیت دارد که موضوع برای حکم عقل به وجوب امتثال قرار گیرد درحالیکه عکس این مطلب صادق است و به مجرد وجود قصد و بناء، عقل حکم به امتثال نمی‌کند. موضوع حکم عقل به امتثال، وجداناً جایی است که مولی اراده کرده باشد. مجرد قصد و بناء بر چیزی که اسم آن را طلب نفسی گذاشته‌اند – بدون اینکه اراده‌ای در – میان باشد – نمی‌تواند موضوع حکم عقل به وجوب امتثال قرار گیرد. اتفاقاً در جایی که اراده نباشد عقل حکم به قبح عقوبت می‌کند. وقتی مولی اراده نکرده است، گرچه چنین بنائی داشته باشد، عقل هم حکم به وجوب امتثال نمی‌کند.

اشاعره این حرف را بنا بر مبنای انکار حسن و قبح عقلی می‌گویند که این کبرای کلی نیز قابل پذیرش نیست. انکار حسن و قبح عقلی حرف باطلی است. بنابراین محقق عراقی بنا بر توجیهی که خود ایشان از مراد اشاعره دارد [2] و می‌فرماید منظور از کلام نفسی همان بناء القلب است که از افعال نفس می‌باشد، بر آنها اشکال می‌کند و چنین بنائی را موضوع برای حکم عقل نمی‌داند و دلیل ایشان هم وجدان است.

نقد مبنای دوم: انفکاک مراد از اراده

اما مبنای دوم اشاعره مسأله استحالة انفکاک مراد از اراده است، و برای آن هم شاهی ذکر کردند که عبارت باشد از تکلیف کفار از سوی خداوند متعال. عقلاً و نقلاً محال است که مراد خداوند متعال که ایمان آوردن کفار باشد، از اراده او جدا شود، پس باید قائل شد که در این موارد طلب وجود دارد و اراده‌ای نیست. همینطور است در تکلیف به اهل فسوق و عصیان که توضیح آن قبلاً گذشت. محقق عراقی در اشکال بر این مبنا می‌فرماید:

«و اما الثاني: فبطلانه أيضا واضح حيث انه قد خلط بين الإرادة التشريعية و التكوينية، فان ما يستحيل تخلفه انما هو الإرادة التكوينية دون الإرادة التشريعية، و ما في الكتاب العزيز من قوله سبحانه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» انما هو الأول دون الثاني، على ان لنا أيضا المنع عن لزوم تخلف إرادته سبحانه عن المراد حتى في الإرادة التشريعية، و بيانه يحتاج إلى مقدمة بها أيضا يتضح الجهة الفارقة بين الإرادة التكوينية و التشريعية، و هي ان كل أمر و مرید لفعل من الغير تارة يتعلق إرادته بحفظ وجود العمل على الإطلاق بنحو تقتضي سد جميع أبواب عدمه حتى من ناحية شهوة العبد و المأمور و لو بإيجاد الإرادة له تكويناً، و أخرى تتعلق بحفظ وجوده لا على نحو الإطلاق بل في الجملة و من ناحية ما هو مبادئ حكم عقله بوجوب الإطاعة و الامتثال و هو طلبه و أمره. و حينئذ فإذا كانت الإرادة المتعلقة بفعل العبد من قبيل الأول فلا جرم لا بد له من سد جميع أبواب عدمه المتصورة حتى من جهة شهوة العبد، و اما إذا كانت من قبيل الثاني فالمقدار اللازم انما هو حفظ وجوده بمقدار تقتضيه الإرادة، فإذا فرض ان المقدار الذي تعلق الإرادة و الغرض بالحفظ انما هو حفظ المرام من ناحية مبادئ حكم عقل المأمور بالإطاعة و الامتثال و ما يرجع إلى نفس المولى من إبراز إرادته و البعث، فالمقدار اللازم في الحفظ حينئذ انما هو إيجاد ما هو من مبادئ حكم العقل بالامتثال لا إيجاد مطلق ما كان له الدخول في الحفظ حتى مثل شهوة العبد و المأمور، كما هو واضح.

و بعد ما عرفت هذه الجهة نقول بان ما كانت منها من قبيل الأول فيه المسمأة بالإرادة التكوينية و هي كما ذكر يستحيل تخلفها عن المراد إذ هي بعد تعلقها بحفظ الوجود بقول مطلق حتى من ناحية الأضداد و المزااحمات فلا جرم يكون ترتب وجود المراد عليها قهريا فيستحيل تخلفها عنه و إلا لزم الخلف، و اما ما كانت من قبيل الثاني فهي المسمأة بالإرادة التشريعية، و لكن نقول بأن تلك أيضا غير متخلفة عن المراد فان المفروض ان المقدار الذي تعلق الإرادة بحفظه انما هو حفظ المرام في الجملة بسد باب عدمه من ناحية مبادئ حكم عقل المأمور بالإطاعة و الامتثال لا حفظه بقول مطلق و هو يتحقق بإبراز إرادته و إظهارها بامر و طلبه و بعثه بقوله افعل كذا، و من المعلوم بدهاة انه على هذا أيضا لا تخلف لها عن المراد من جهة انه بإبراز إرادته تحقق ما هو موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة و انسداد المقدار الذي كان المولى يصدد حفظه من جهته، و حينئذ فلا يكاد يضر مخالفة الكفار و أهل العصيان في الواجبات و المحرمات، إذ لا يستلزم مخالفتهم تخلف إرادته سبحانه عن مراده، كما هو واضح.

و حينئذ فتمام الخلط و الاشتباه نشأ عن الخلط بين الإرادة التكوينية و الإرادة التشريعية و مقایسه إحداها بالأخرى، فحيث ان

الإرادة التكوينية يكون ترتب المراد عليها قهرياً نظراً إلى تعلّقها بحفظ وجوده بقول مطلق حتّى من ناحية الأضداد و المزااحمات، تخيل أنّ الإرادة التشريعية أيضاً مثلها في عدم الانفكاك عن المراد، و حينئذ فمن جهد مخالفة الكفّار و أهل العصيان استشكل عليه الأمر فالتزم فراراً عن الإشكال بالمغايرة بين الطلب و الإرادة و أنّ الله سبحانه و ان أمر الكفّار بالإيمان و طلبه منهم و لكنّه لم يرد منهم الإيمان. و لكنك قد عرفت وضوح الفرق بينهما و أنّه لا مجال لمقايسة إحداهما بالأخرى، فتأمل تعرف حقيقة الحال في أردتك صدور حمل من عبدك من حيث كونك تارة بصدد حفظ مرامك و سدّ جميع أبواب عدمه حتى من ناحية شهوة عبدك و لو بضربك إياه و جبره على الإيجاد و لو بأخذ يده و نحو ذلك، و أخرى في مقام حفظه من ناحية أمرك إياه و إبراز إرادتك باعتبار قيام المصلحة بالوجود في ظرف صدوره عن العبد عن إرادته و اختياره لا مطلقاً مع صحّة مؤاخذتك إياه لو أمرته فخالف و لم يطع، و هذا واضح لا ستره عليه.

و أمّا صحّة طلبه سبحانه الإيمان و العمل بالأركان منهم حينئذ مع علمه الفعلي بعدم صدور الإيمان منهم لعدم اختيارهم الإيمان و إرادتهم العلم بالأركان، فلأجل إعلامهم بما في الفعل من الصّلاح الرّاجع إلى أنفسهم و لكي يهلك من هلك عن بينة و يحيى من حيّ عن بينة، و لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة و أنّه سبحانه لم يكن ليظلمهم بل هم باختيارهم عدم الإطاعة يظلمون، و في الحديث «انّ أظلم الناس من يظلم على نفسه».[3]

از نظر ایشان در اینجا بین اراده تکوینی و اراده تشریعی خلط شده است. اولاً انفکاک مراد از اراده در اراده تکوینی محال است و نه اراده تشریعی. ثانیاً در مورد اراده تشریعی هم انفکاک صورت نگرفته است. بنابراین در اشکال بر این مبنا باید دو مطلب توضیح داده شود.

فرق میان اراده تکوینی و اراده تشریعی

ابتدا باید توضیح دهیم که فارق میان اراده تکوینی و اراده تشریعی چیست. امر مولى به دو صورت است: گاهی متعلق اراده او تحقق عمل است مطلقاً، یعنی به نحوی است که مولى هر چیزی که موجب عدم تحقق فعل شود را سدّ می‌کند. یکی از اموری که موجب عدم تحقق فعل می‌شود شهوت مأمور و عبد است و از آنجا که مولى می‌خواهد این فعل علی الاطلاق محقق شود و جميع ابواب عدم را سدّ کند، پس اراده تحقق این فعل را در عبد محقق می‌کند. اسم این اراده، اراده تکوینی است که در صورت تحقق این اراده، اگر عبد بخواهد مراد محقق نشود، خلف فرض و محال خواهد بود. پس در اراده تکوینی انفکاک اراده از مراد محال است.

اما اراده تشریعی عبارت است از اراده عمل فی الجملة، و فی الجملة یعنی آنچه که فقط موضوع حکم عقل به وجوب امتثال است از ناحیه مولى سر بزند و مولى تا همین اندازه اقدام کند.[4] مولى در اراده تشریعی، مبادی و موضوع حکم عقل به لزوم امتثال را ایجاد می‌کند که این موضوع همان طلب و امر اوست. از این رو، در اراده تشریعی به همین مقدار لازم است که اراده مولى برای حکم عقل موضوع را ایجاد کند. پس به این معنا، بین مراد و اراده در اراده تشریعی انفکاک ممکن است موجود شود و هیچ استحاله‌ای ندارد. بنابراین، مطلب اول محقق عراقی این است که استحالة انفکاک مراد از اراده فقط در اراده تکوینی است و نه در اراده تشریعی.

مطلب دوم ایشان این است که در اراده تشریعی هم می‌توان مطلب را به نحوی تقریر کرد که انفکاک مراد از اراده محقق نشود، به این بیان که در اراده تشریعی، اراده مولى به حفظ المرام فی الجملة تعلق پیدا کرده است، یعنی مولى فقط می‌خواهد آنچه موضوع حکم عقل به لزوم امتثال است محقق شود. حال که مرادش همین است، این مقدار محقق است. بله! اگر مرادش تحقق فعل خارجی علی الاطلاق بود، در این صورت در موارد عصیان، تفکیک مراد از اراده اتفاق می‌افتاد، ولی متعلق اراده در اینجا فقط ایجاد مبادی حکم عقل به وجوب امتثال است، و این در اراده تشریعی محقق شده است. پس باز هم هیچ انفکاک و تخلفی بین اراده و مراد رخ نداده است.

نتیجه آنکه مرحوم عراقی ثابت کرده‌اند نه در ارادهٔ تکوینی و نه در ارادهٔ تشریعی خداوند تخلفی صورت نگرفته است، مخصوصاً با بیان اخیری که از ایشان نقل شد روشن می‌شود که در تکلیف کفار به ایمان، متعلق اراده این است که موضوع حکم عقل به وجوب ایمان را برای کفار ایجاد کند و این مقدار با امر خدا ایجاد شده است. اما اشکالی که در اینجا پیش می‌آید این است که خداوند می‌داند کفار امر او را امتثال نخواهند کرد، پس چرا از آنها طلب کرده است. پاسخ این است که مولى می‌خواهد به آنها تفهیم کند که در این فعل مصلحتی وجود دارد که نفع آن به خودشان برمی‌گردد. اینکه مولى از آنها طلب کرده است، حکمتش این است که برای خدا حجت بالغه باشد تا کفار و عُصاة نگویند که خدا به ما ظلم کرده است، بلکه خودشان با عدم اطاعت و امتثال ظلم می‌کنند.

با این بیان، مبنای عدم انفکاک مراد از اراده هم پاسخ داده شد و اشاعره از این جهت نیز مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. اولاً انفکاک در ارادهٔ تکوینی محال است. ثانیاً در ارادهٔ تشریعی هم انفکاک رخ نداده است. ثالثاً طلب مولى برای اتمام حجت بر بندگان است.

نقد مبنای سوم: شبههٔ جبر

اما مبنای سوم اشاعره برای تغایر میان طلب و اراده این است که می‌گویند عباد مجبور بر اعمال هستند. محقق عراقی در جواب می‌فرماید:

«و اما الجواب عن شبهة الجبر فلم يتعرّض الأستاذ له تفصيلاً خوفاً على بعض الطلاب من دخول بعض الشبهات في أذهانهم القاصرة بل و إنما أحال الجواب إلى وقت آخر يقتضيه المقام، نعم أفاد في دفع الشبهة و فسادهما بنحو الإجمال محيلاً ذلك إلى قضاء الوجدان بالفرق الواضح بين حركة يد المرتعش و حركة يد المختار، و هو كما أفاد (دام ظلّه) حيث نرى و نشاهد بالوجدان و العيان كوننا مختارين فيما يصدر عنا من الأفعال و في مقام الإطاعة و العصيان و ان مجرد علمه سبحانه بالنظام الأكمل غير موجب لسلب قدرتنا و اختيارنا فيما يصدر عنا من الأفعال و الأعمال كما يقول به الجبرية «خذلهم الله سبحانه» بل كنّا بعد مختارين فيما يصدر عنا من الأفعال و ان عدم صدور العمل منا في مقام الإطاعة انما هو باختيارنا و عدم إرادتنا الإيجاد لترجيحنا ما نتخيل من بعض الفوائد العاجلة على ما في الإطاعة من المنافع المحققة الآجلة الأخروية من غير ان نكون مجبورين في إيجاد الفعل المأمور به أو تركه بوجه أصلاً، كما لا يخفى.

و إلى ذلك أيضاً يشير بعض ما ورد من النصوص عن الأئمة المهديين صلوات الله عليهم أجمعين بأنّ مولود يولد على الفطرة إلاّ ان أبويه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه [5] و ان كلّ إنسان في قبله حين ولادته نقطة بيضاء و نقطة سوداء [6] و كان لقلبه أذنان ينفث في أحدهما الملك و في الآخر الشيطان [7] و ان لكلّ نفس مكاناً في الجنة هو له إذا سلك سبيل الخير و مكاناً في النار إذا سلك سبيل الشر. حيث ان افراد الإنسان بأجمعها خلقت من نطفة أمشاج و من رقائق العوالم العلوية و السفلية و خمرت طينته منهما، فبعضهم باختيارهم لما لاحظ المنافع الأخروية و رجّحها على ما يتراءى في نظره من اللذائذ الدنيوية الفانية فسلك من هذه الجهة سبيل التوحيد كان سلوكه لسبيل التوحيد منشأً لغلبة تلك النقطة البيضاء التي كانت في قبله إلى ان بلغت حداً أحاطت بتمامه و انعدمت النقطة السوداء، و بعضهم بالعكس فسلك سبيل الشر ترجيحاً لما يتراءى في نظره من اللذائذ و المشتبهات النفسانية على المنافع الجلييلة الأخروية باختيار منه فصار سلوكه مسلك الشر منشأً لغلبة تلك النقطة السوداء التي كانت في قبله إلى ان بلغت حداً أحاطت بتمامه، فصار الأوّل من أهل التوحيد و الإيمان و الثاني من أهل الفسوق و العصيان من غير ان يكون واحد منهم مجبوراً في الإطاعة و المعصية بوجه أصلاً، كما لا يخفى. و إلى ما ذكرنا أيضاً لا بدّ و ان يحمل الخبر المعروف بأنّ السعيد سعيد في بطن أمّه و الشقي شقيّ في بطن أمّه حيث انه على فرض صدوره عن الإمام عليه السلام و عدم كونه من الموضوعات، محمول على تقدم علمه سبحانه قبل ولادة افراد الإنسان بما يصيرون إليه في عاقبة أمرهم بسبب سعيهم الاختياري في ترجيحات بعضهم المنافع الأخروية على الفوائد الدنيوية و اللذائذ الشهوانية و ترجيحات بعضهم الآخر اللذائذ الدنيوية على الفوائد الجلييلة الأخروية، و إلاّ فلا بدّ من طرحه لمخالفة لما يحكم به بدهة العقل و الوجدان و لما نطق به الكتاب و السنة

المتواترة. و حينئذ فإذا ظهر لك عدم مجبوريّة العباد فيما يصدر منهم عن الأفعال في مقام الإطاعة و العصيان، ظهر أيضاً صحّة تعلق الإرادة التشريعيّة بالإيمان من الكفار و بالعمل بالأركان من أهل الفسوق و العصيان من دون ان يكون ذلك من الأمر بالمحال و بما لا يقدر عليه العباد، من جهة ما عرفت من كون العبد بعد على إرادته و اختياره في إيجاد الفعل المأمور به و انّ عدم صدوره منه إنّما هو لأجل عدم تحقّق علته التي هي إرادته للإيجاد بسوء اختياره و ترجيحه جانب المشتبهات النفسانيّة على المنافع الأخرويّة. و امّا صحّة طلبه سبحانه منه حينئذ مع علمه صدور الفعل منه من جهة عدم إرادته، فهو كما تقدّم لأجل الاعلام بما في الفعل من الصلاح الراجع إلى أنفسهم و لكي يهلك من هلك عن بينة و يحيى من حيّ عن بينة و لئلا يكون لهم على الله سبحانه الحجة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة من جهة إعلامهم بما فيه الصلاح و الفساد، فتدبر.» [8]

ایشان ابتدا به نکته‌ای اشاره می‌کند که باید بعد از آن به عبارت آخوند مراجعه کرد و آن را مورد تحلیل قرار داد تا کلام محقق عراقی صحت‌سنجی شود. ایشان معتقد است مرحوم آخوند به تفصیل وارد بحث از شبهه جبر نشده‌اند برای اینکه خوف داشته اند که بعضی شبهات در اذهان قاصر بعضی از طلاب باقی بماند. [9] آخوند تنها مطلبی راجع به فرق میان حرکت ید مرتعش [10] و حرکت ید مختار گفته است و جواب اصلی را به وقت دیگری احاله داده است.

سپس، محقق عراقی می‌فرماید مطلب در باب اختیار تمام است و دلیل اصلی آن هم وجدان می‌باشد. ما بالوجدان می‌یابیم که در اعمال مان مختاریم. آنچه از مکلفین در مقام اطاعت و عصیان خداوند متعال صادر می‌شود وجداناً برخاسته از اختیار آنهاست. خداوند این نظام اکمل را که بشر نیز جزئی از آن است خلق کرده است و او احاطه علمی به همه اجزاء این نظام داشته است. لکن علم او به مکلفین و افعال آنها سبب نمی‌شود که مکلفین در افعالشان مجبور باشند، مثل استادی که می‌داند کدام یک از دانش‌آموزانش در پایان سال موفق و کدام ناموفق خواهند بود. علم استاد موجب نمی‌شود که شاگردان در عملشان مجبور باشند. خداوند اراده کرده است که انسان در این نظام اکمل دارای اختیار باشد. بهترین شاهد بر اختیار انسان این است که ید مرتعش با ید مختار فرق می‌کند. وجداناً می‌یابیم که ما در افعالمان اختیار داریم.

سپس، محقق عراقی در مورد جبریون عبارت «خذلهم الله» را به کار می‌برد؛ چرا که اینها دین را خیلی خراب کرده‌اند. دینی که بگوید انسان در اعمالش و در کفر و ایمانش و در عبادت و عصیانش مجبور است، مورد پذیرش عقل نیست. لذا عبارت «خذلهم الله» در مورد جبریون بسیار مناسب است. بنابراین، اولاً خداوند نسبت به جزئیات نظام عالم علم ازلی دارد. ثانیاً این علم سبب نمی‌شود که انسان در عمل خود مجبور باشد. نتیجه آنکه اعمال انسان از روی اختیار او صادر می‌شود. این پاسخی است که محقق عراقی از شبهه جبر می‌دهند.

در ادامه، محقق عراقی می‌فرماید آیات و روایات نیز به همین مطلبی که گفته‌ایم اشاره دارند، روایاتی نظیر «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَ يُنَصِّرَانِهِ وَ يُمَجِّسَانِهِ» [11] و «مَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءُ، فَإِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا، خَرَجَ فِي النُّكْتَةِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ؛ فَإِنْ تَابَ ذَهَبَ ذَلِكَ السَّوَادُ، وَ إِنْ تَمَادَى فِي الذُّنُوبِ زَادَ ذَلِكَ السَّوَادُ حَتَّى يُغَطِّيَ الْبَيَاضَ، فَإِذَا غَطَّى الْبَيَاضَ لَمْ يَرْجِعْ صَاحِبُهُ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا...» [12] این روایات و نظائر آنها به نکته‌ای که توضیح داده شد دلالت می‌کنند. انسان وقتی در سبیل هدایت گام برمی‌دارد نقطه سفید قلب او دائماً توسعه پیدا می‌کند و ظاهر و باطنش را نورانی می‌کند، ولی اگر به سبیل گمراهی و کفر و فسق انحراف پیدا کند، نقطه تاریک قلب او توسعه پیدا کرده و ظاهر و باطن او را سیاه می‌کند.

اما در مورد روایت «السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه»، [13] محقق عراقی احتمال می‌دهد که از مجهولات و موضوعات باشد. بر فرض که صحت روایت را بپذیریم، ایشان می‌فرماید باید آن را حمل کنیم بر این معنا که خدا علم دارد که انسان سعيد است یا شقي، نه اینکه او را در راه سعادت و یا شقاوت مجبور کرده است. خداوند از اول می‌داند که وقتی انسانی به دنیا آمد و بالغ شد، آیا راه هدایت را اختیار می‌کند یا راه گمراهی را. اگر کسی این معنا را خلاف ظاهر روایت بداند، و در سند روایت هم خدشه‌ای نکنیم، پس باید گفت که روایت خلاف عقل است و باید آن را کنار گذاشت. و با این بیان، محقق عراقی از

شبهه جبر پاسخ می‌دهد. پس، ایشان هر سه مبنای اشاعره را باطل کرد و دیگری مجالی برای قول به تغایر میان طلب و اراده باقی نمی‌ماند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

[1] - ضیاء الدین عراقی، نهاية الأفكار (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1417)، ج 1، 167-168.

[2] - ایشان توجیهات قبلی را به کلی انکار کردند.

[3] - همان، 168-169.

[4] - این اصطلاحی است که محقق عراقی در فرق میان اراده تکوینی و اراده تشریعی در امری که به دیگری می‌شود بیان می‌کند. اراده تکوینی را به «ارادة العمل على الاطلاق»، یعنی سد تمام ابواب عدم، و اراده تشریعی را به «ارادة العمل في الجملة» تعریف می‌کنند.

[5] - الحديث منقول بالمعنى و لفظه على ما في صحيح فضل بن عثمان الأعمش عن أبي عبد الله عليه السلام هكذا: «ما من مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه» الحديث». رواه في الوسائل، الباب ٤٨ من أبواب الجهاد، الحديث ٣.

[6] - في خبر زرارة، قال أبو جعفر عليه السلام: ما من عبد إلا و في قلبه نكتة بيضاء فإذا أذنبت ذنبا خرج في النكتة نكتة سوداء «الحديث» أصول الكافي، ج ٢، ص ٢٧٣ - الوسائل، الباب ٤٠ من جهاد النفس، الحديث ١٤

[7] - أصول الكافي: طبعة الآخوندي، ج ٢، ص ٢٦٦.

[8] - عراقی، نهاية الأفكار، ج 1، 170-171.

[9] - البته گفتنی است طلابی که محقق عراقی به آنها اشاره می‌کنند همگی مجتهدانی هستند که پای درس مرحوم آخوند حاضر می‌شدند.

[10] - یعنی دستی که خود به خود مرتعش است و از اختیار شخص خارج می‌باشد، در مقابل کسی که با اختیار دست خود را تکان می‌دهد. این مهم‌ترین دلیل وجدانی است بر اینکه اعمال ما اختیاری می‌باشد.

[11] - محمد بن زین الدین ابن ابی جمهور، عوالي اللئالي العزیزية في الأحادیث الدینیة (قم: دار سید الشهداء للنشر، 1405)، ج 1، 35.

[12] - محمد بن یعقوب کلینی، الكافي (قم: دارالحديث، 1429)، ج 3، 676-677.

[13] - عبدعلی بن جمعه حویزی، تفسیر نور الثقلین (قم: اسماعیلیان، 1415)، ج 2، 18.

- ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين. عوالي اللئالي العزیزية في الأحاديث الدينية. 4 ج. قم: دار سيد الشهداء للنشر، 1405.
- ابن بابويه، محمد بن علي. التوحيد. قم: جامعه مدرسين، 1398.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. تفسير نور الثقلين. 5 ج. قم: اسماعيليان، 1415.
- عراقی، ضياء الدين. نهاية الأفكار. 4 ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1417.
- كليني، محمد بن يعقوب. الكافي. 15 ج. قم: دارالحديث، 1429.
- مرحوم صدوق روايت را با اين الفاظ نقل كرده است: «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ.» (محمد بن علي ابن بابويه، التوحيد (قم: جامعه مدرسين، 1398)، 356).