

رابطه ضرورت علی با اراده در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی - عباس شاهمنصوري  
فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه

سال سیزدهم، شماره ۵۲ «ویژه عدل الهی»، پاییز ۱۳۹۵، ص ۹۸-۱۲۴

## رابطه ضرورت علی با اراده در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی

\* عباس شاهمنصوري

**چکیده:** نگارنده، ابتدا قانون علیت را بر اساس نظرات فلاسفه و عرفا مانند ملاصدرا و سید حیدر آملی توضیح می‌دهد. آنگاه نقدهای میرزا مهدی اصفهانی بر علیت را در چند زمینه تبیین می‌کند: در زمینه معرفت‌شناسی که آن را با قیاس همسان می‌داند، در زمینه علم الهی که بحث علم حصولی و علم حضوری را نمی‌پذیرد، و در زمینه افعال انسان که کار را به جبر می‌کشاند. نگارنده مطالب خود را مبنی بر آثار میرزای اصفهانی نوشته است.

**کلیدواژه‌ها:** علیت - نقد و بررسی؛ اصفهانی، میرزا مهدی؛ معرفت‌شناسی؛ علم الهی؛ جبر.

---

\* دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

## ۱- بیان مسائله

یکی از قواعدی که در اندیشه فلسفی جایگاهی خاص دارد و به منزله بنیانی برای دیگر قواعد و مباحث فلسفی محسوب می‌شود، بحث علیت است؛ چنانکه گفته‌اند: «این قاعده یک قانون عقلی است که از جمله نخستین پایگاه‌های تفکر و اندیشه بشر به شمار می‌آید.» (دینانی، قواعد کلی فلسفی، ج ۲، ص ۷۷۷) درباره میزان اعتبار آن گفته‌اند: «باید گفت انکار قانون علیت در این جهان به یک شوخی یا سخن هزل بیشتر شباهت دارد تا یک مسئله جدی؛ زیرا فرار از چنگال این قانون و بیرون رفتن از دایره شمول آن در این عالم برای هیچ کس میسر نیست.» (همان) بر اساس این دیدگاه هر معلولی علتی دارد و آنگاه که علت بتمامه حاضر باشد، تخلف معلول از آن امکان ندارد و تحقیق ضروری است؛ چنانکه ملاصدرا در تعریف علت گوید: «هو الشیء الذى يحصل من وجوده وجود شیء آخر و من عدمه عدم شیء آخر» (و آن چیزی است که از وجود و عدمش، وجود و عدم چیزی دیگر لازم می‌آید). (ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۱۲۷) و یا به صورت خلاصه‌تر: «هی ما يجب به وجود شیء آخر» (آنچه بوسیله آن وجود چیز دیگر ضرورت می‌یابد). (سهروردی، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۷۷)

معتقدان به اندیشه فلسفی، پس از عقلانی خواندن این قاعده، آن را در همه امور و حتی مباحث مطرح در اندیشه دینی نیز جریان داده‌اند. آنگاه بر همین اساس، خالق متعال را علت تامه پنداشته‌اند. بر اساس این فرض، تحقق تمامی مخلوقات را که به منزله معلول‌هایی برای آن علت تامه می‌دانند، ضروری شمرده و وجود آن‌ها را در ظرف وجود علت تامه واجب دانسته‌اند: «جائی که هستی علت ضرورت داشته باشد، وجود معلول نیز ضرورت پیدا می‌کند. تخلف معلول از علت تام و تمام خویش، مسائله‌ای است که به هیچ وجه، عقل آن را نمی‌پذیرد،

زیرا جواز تخلف معلول از علت تامه چیزی جز نبودن قانون علیت در جهان

نمی‌باشد.» (دینانی، قواعد کلی فلسفی، ج ۲، ص ۷۳۳)

از سویی دیگر مختار بودن انسان، از اموری است که برای انسان واضح و روشن است و جای هیچ شکی در آن نیست. توجه به این حقیقت کافیست تا اذعان به آن را رقم زند. اما چنین امر روشنی - مانند بسیاری امور روشن دیگر - از سوی برخی اندیشمندان، سبب پذیرش قاعده علیت، مورد تشکیک و ایرادهایی واقع شده است. این امر روشن و مسلم، در عرصه اندیشه کلامی و اعتقادی و در بستر مباحث فلسفی، در تقابل با قاعده علیت قرار می‌گیرد که به عنوان سنگ بنایی در مباحث فلسفی موجود در مرزهای فکری فلاسفه مسلمان به آن نگریسته می‌شود.

فلاسفه مسلمان خود به خاطر پاییندی ظاهری به برخی اصول دینی و نیز کشف روشن خود، در صدد ابطال و انکار اختیار بر نیامده‌اند، اما به نظر می‌رسد که مبحث علیت، حداقل به عنوان سؤالی در تقابل با اختیار برایشان مطرح بوده است و تقیدات مذکور، آن‌ها را بر آن داشته که به دنبال چاره‌ای برای صلح این دو سوی ناسازگار باشند. آنان، دست از علیت فلسفی نکشیده‌اند؛ زیرا چنین کاری را مساوق با انکار فکر فلسفی به عنوان شیوه‌ای برای کشف حقایق دانسته‌اند. اما از سویی دیگر با تمام وجود و به روشنایی تمام، مختار بودن خود را یافته‌اند. بعلاوه تاکیدات اکید شرایع الهی و ابتناء دین بر این امر را نیز فهمیده و هر راهی را برای انکار آن بسته می‌بینند. چنین تقابلی سرانجام، آن‌ها را به بیان دیدگاه‌هایی واداشته که در ادامه به بیان و بررسی برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت. پس از آن با عبور از تفکر خود بنیاد بشری، برآئیم تا از گذار فقاوت در نصوص دینی، به این تقابل بنگریم و به پاسخ دین در این امر دست یابیم. بدین منظور،

آثار فقیه اهل بیت مرحوم آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی - به عنوان فقیهی مقید به اصول تفکه در آیات و روایات در بستر مباحث اعتقادی - را مذ نظر قرار دهیم تا از این مسیر به پاسخی درخور دست یابیم.

## ۲- ضرورت علیٰ نزداندیشمندان بشری

فلسفه در نگاه خود به موجودات در مرحله اول و در فضایی صرفاً تصوری، سه قسم فرضی امتناع، امکان و وجوب را برای موجودات پیش می‌نهند. آنگاه ممتنع الوجود را به کلی از دایره وجود بیرون می‌گذارند، واجب الوجود را موجودی بیان می‌کنند که وجودش ضرورت دارد و ممکن الوجود را آن می‌دانند که نسبتش به وجود و عدم یکسان باشد. پس از چنین تعریف و تقسیمی در موطن نفس، به عالم واقع می‌نگرند تا همین فرضیات و تصورات را بر عالم واقع تطبیق دهند. بر این مبنای واقعیات موجوده را ممکن الوجود دانسته‌اند که در وجود و بقای خود، به وجودی نیازمند هستند که او در وجودش نیازمند دیگری نباشد. آنان، دور و تسلسل را در سلسله علل باطل می‌دانند، بدین روی نهایتاً تمام ممکنات را به واجب الوجود ختم می‌کنند. بدین طریق، هر فعل و خلقی که در عرصه وجود رخ می‌دهد، نهایتاً به واجب الوجود ختم می‌شود:

«الجهات العقلية ثلاثة: واجب و ممکن و ممتنع؛ فالواجب ضروري الوجود، و الممتنع ضروري العدم، والممکن ما لا ضرورة في وجوده و عدمه. والممکن يجب و يمتنع بغيره؛ و السبب هو ما يجب به وجود غيره؛ والممکن لا يكون موجودا من ذاته؛ إذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجبا لا ممكنا؛ فلا بد له من سبب يرجح وجوده على العدم؛ و السبب إذا تم لا يختلف عنه وجود المسبب؛ و كل ما يتوقف عليه الشيء فله مدخل في السببية، إرادة كان أو وقتا أو مكانا أو مقارنا أو محلأ قابلا أو غير ذلك؛ و إذا لم يحصل السبب بتمامه أو بعض أجزائه لا يحصل الشيء؛ و إذا حصل جميع ما ينبغي في وجود الشيء و ارتفع جميع

ما لا ينبغي، وجب الشيء ضرورة». <sup>۱</sup> (دشتکي شيرازى، اشراق هياكل النور، ص ۸)

جهات عقلی بر سه قسم‌اند: واجب، ممکن و ممتنع. واجب ضروری الوجود است. ممتنع ضروری العدم است و ممکن وجود و عدم برايش ضرورت ندارد. و سبب اينکه وجود برايش ضروری می‌شود غير خودش است و از جانب خودش نمی‌تواند وجود يابد؛ چرا که اگر چنین بود واجب بود، نه ممکن. بنابراین ممکن به سببی نیاز دارد که وجودش را بر عدم ترجیح دهد و هنگامی که این سبب تمام شود وجود مسبب ناگزیر خواهد بود. و آنچه شیء متوقف بر آن است در سببیت اراده مدخلیت دارد خواه وقتی، مکانی، مقارن، محل قابل و یا غير آن باشد. هنگامی که سبب بتمامه یا به بعضی اجزائش حاصل نشود، شیء نیز حصولی نخواهد داشت. و هرگاه همه آنچه در وجود شیء مدخلیت دارند حاضر باشند و موانع وجود شیء به کلی مرتفع گردند، وجود آن شیء ضروری خواهد بود.

ملاصدرا نیز در توضیح این قاعده می‌نویسد:

«فقد ظهر أن صنع العلة في المعلول هو الإيجاب لا غير، وأن الشيء من لم يجب لم يوجد. فما دام الشيء على حالة إمكانه يستحيل فرض وقوعه أو لا وقوعه، وإنما يتغير له أحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية. وأما الأولوية الغير البالغة حد الوجوب، سواء كانت ذاتية أو حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء، فغير مجديّة في قطع النسبة الإمكانية و

۱. نیز رجوع شود: مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج: ۴؛ ص: ۱۱۳-۱۱۶؛ رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية ص: ۴۰-۴۱؛ النجاة من الغرق في بحر الصلالات ص: ۲۹-۳۸؛ هياكل النور ص: ۷۷-۷۹؛ المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات ج: ۱؛ ص: ۱۳۱-۱۳۳؛ شرح كتاب النجاة لابن سينا (قسم الالهيات) ص: ۱۷۰-۱۷۴؛ ثلاث رسائل (و بذيله رسالة هياكل النور) ص: ۸۳؛ شرح عيون الحكمـة ج: ۳؛ ص: ۹۲-۹۶؛ مصارع المصارع ص: ۱۷۰-۱۷۵؛ مفاتيح الغيب ص: ۲۳۳-۲۳۹.

الحاشية على الالهيات الشفاء ص: ۳۰-۳۲؛ الحكمة المتعالية في الاسفار القليلة الاربعة ج: ۱؛ ص: ۲۲۱-۲۲۷؛ شرح الالهيات من كتاب الشفاء ج: ۱؛ ص: ۴۳۲-۴۳۹؛ شرح حكمة الاشراق (قطب الدين الشيرازي) ص: ۷۶-۸۶.

لَا مَحْصَلَةٌ لِلوقوعِ بِالْفَعْلِ؛ بَلْ يُجَبُ أَنْ يُجَبَ الْمَعْلُولُ بِعْلَتِهِ الْمُقْتَضِيَّةِ التَّامَّةِ، فَلَا يَنْقُطُعُ سُؤَالُ اللَّمَّ لِلسَّائِلِ عَنْ سَبَبِ الْحَصُولِ وَسَبَبِ رِجْحَانِ الْحَصُولِ عَلَى الْلَّا حَصُولِ، إِلَّا بِالْأَنْتِهَاءِ إِلَى السَّبَبِ التَّامِّ الْمُوْجَبِ وَالْعَلَةِ التَّامَّةِ الْمُقْتَضِيَّةِ. وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَنْتَهِ إِلَيْهِ، فَالْسُّؤَالُ مُسْتَمِرُ الْبَقَاءِ، وَالْإِسْتَمْرَارُ فِي الْجَانِبَيْنِ مُشْتَرِكٌ الْوَرُودُ بَيْنَ الْطَّرْفَيْنِ، فَيُؤَدِّيُ إِلَى لِزْوَمِ التَّسْلِيسِ فِي سَبَبِ الْأُولَوِيَّةِ وَأُولَوِيَّةِ الْأُولَوِيَّةِ وَهَكُذا إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ، فَذَلِكَ مَحَالٌ لِتَرْتِيبِهَا وَاجْتِمَاعِهَا.» (مَلَاصِدَرَا، اسْفَار، ج ۶، ص ۳۲۱-۳۲۲)

١٠٣

روشن شد که کار علت در معلول، ایجاب است نه غیر آن، و شیء تا و جوب نیابد موجود نمی شود. بنابراین تا شیء در حالت امکان است، فرض و قوع یا عدم وقوعش محال است و فقط یکی از طرفین از جانب علت مقتضی برایش متین می شود. اولویتی که برخی بدان قائلند، اگر به حد و جوب نرسد، موجب خروج شیء از امکان نمی شود، بلکه معلول باید به علت مقتضی تامه واجب شود. و اگر شیئ به سبب تام موجب و علت تام مقتضی ختم نشود، جای سؤال از سبب حصول و رجحان باقی می ماند. تا زمانی که این انتها حاصل نشود، سؤال همچنان بر جای خود باقی می ماند و دو طرف اولویت را مورد سؤال قرار می دهد و بنابر استحاله تسلیل بالاخره باید به یک سو ختم شود (که همان و جوب حاصل از علت تامه است).

ملاحظه می شود که با چنین تصوری، دیگر جایی برای اختیار مردم باقی نمانده و همه امور - العیاذ بالله - فعل خداوند تعالی خواهد بود. این نتیجه ای است که خود این اندیشمندان نیز بدان تصریح نموده اند:

«فَكُلُّ مُخْتَارٍ غَيْرِ الْوَاجِبِ الْأَوَّلِ مُضْطَرٌ فِي الْخِيَارِ مُجْبُورٌ فِي أَفْعَالِهِ، فَالْقَدْرَةُ فِي نَفْوسِنَا عَيْنُ الْقُوَّةِ عَلَى الْفَعْلِ وَالْإِسْتَعْدَادِ وَالْتَّهِيُّؤِ لَهُ، فَلَا فَعْلٌ بِالْخِيَارِ إِلَّا مِنَ الْحَقِّ تَعَالَى.» (مَلَاصِدَرَا، اسْفَار، ج ۶، ص ۳۱۲ و ۳۱۳)

پس هر موجودی غیر از واجب نخستین، در اختیارش مضطر و در افعالش

مجبور است. پس قدرت در ما، عین قوه بر فعل و استعداد و آمادگی بر آن است. بر این اساس فعل مختارانهای جز از خداوند تعالی نداریم.

نیز می‌گوید:

«ال فعل الاختياري لا يتحقق و لا يصح بالحقيقة إلا في واجب الوجود وحده، و غيره من المختارين لا يكونون إلا مضطرين في صورة المختارين.» (همان، ص ۳۱۲)

فعل اختياری حقیقتاً صحیح نیست و تحقق نمی‌یابد جز در واجب الوجود؛ ولی غیر او از مختارین، مضطراهایی هستند در صورت مختارها.  
شارح آراء ملاصدرا نیز می‌نویسد:

«لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا»

(سبزواری، شرح المنظومة، ج ۳، ص ۶۱۷)

اما همانگونه که وجود منسوب به ماست، پس فعل، فعل خدادست و آن فعل ماست.

البته تصور اینکه با سلب اختیار از عباد برای واجب الوجود ارادهای ثابت می‌شود، تصوری واهی است؛ چرا که در این دیدگاه با ادغام شدن اراده در علم، برای حق تعالی نیز ارادهای باقی نمی‌ماند، بلکه افعال به وجوب علی که میان علت و معلول هایش حاکم است، از او صادر می‌شوند:

«بل نفس علمه بنظام الأشياء الممكنة على الترتيب الفاضل، هو سبب موجب لوجود تلك الأشياء على النظام الموجود» (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۳۵۹)

نفس علم او به اشیاء ممکن بر اساس تفاضل، موجب وجود آن اشیاء طبق نظام موجود می‌گردد.

اگر در فلسفه و نزد اندیشمندان فیلسوف، ممکن الوجود توهمنی در سیلان میان بودن و نبودن باشد، اما در عرفان این توهمن به کلی مرتفع شد، چنانکه یک



وجود بیشتر در دار وجود نخواهد بود. سید حیدر آملی می‌نویسد: «و بالجملة كلّهم قائلون بأنّ هذه الأفعال أفعال الله تعالى بلا خلاف. (ولكن) غاية ما في الباب (أنّ) بعضهم قائلون بالواسطة، وبعضهم بعدهما. و على جميع التقادير ليس الفاعل فيها حقيقة الا هو، وهذا هو المراد بالتوحيد الفعلى، أي أن لا يرى العبد فعلا الا من فاعل واحد مطلق واجب، ويقول بلسان الحال و المقال: لا فاعل الا هو.» (الاملی، السيد حیدر، جامع الأسرار، ص: ١٤٦-١٤٧)

خلاصه آنکه همگی بر این اعتقاد شدند که همه افعال، افعال الهی است، با این تفاوت که برخی به واسطه قائل شدند و برخی به عدم واسطه. و به هر تقدیر فاعل حقيقی فقط اوست، و این همان توحید فعلی است؛ یعنی عبد هر فعلی که می‌بیند، از آن واحد مطلق واجب بداند، و به زبان حال و قال بگوید: فاعلی جز او نیست.

ملاصدرا گوید:

«فقد ثبت أن الأول تعالى لكونه بسيط الحقيقة يجب أن يكون كل الأشياء الوجودية على وجه أعلى و أشرف.... وكل ما هو مقدور و مجعل لفاعل، فهو من حيث صدوره عن ذلك الفاعل، صادر عن الحق تعالى.»<sup>۱</sup> (ملاصدرا، اسرار الآيات، ص ۵۱)

وقتی که ثابت شد اول تعالی بسيط الحقيقة است، واجب می‌شود که به نحو اعلی و اشرف، همه اشیاء وجودی باشد. ... پس هر آنچه مقدور و مجعل فاعل است، از حيث صدورش از آن فاعل، صادر از حق تعالی است.

نیز گوید:

«فوجوده وجود جميع الموجودات، لكونه صرف الوجود: (لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا). فهو الأصل و الحقيقة في الموجودية، و ما سواه شؤونه و حياثاته» (ملاصدرا، المظاهر

۱. نیز بنگرید: تعليقة فصوص الحكم ص: ١٢٠-١٢٢؛ شرح فصوص (قیصری) ص: ٦٤٤-٦٤٥؛ مصباح الأنس ص: ٢٤٣؛ جامع الأسرار ص: ١٤٥-١٥٣؛ موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي ص: ٧٩-٨٢.

پس وجود او وجود همه موجودات است؛ چرا که او صرف الوجود است: (لا یُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا). پس او اصل و حقیقت در موجودیت است و غیر او همه شئون و تجلیات اویند.

وی در موضعی دیگر، علیتی را نیز که در برخی مواضع بدان قائل بود، تحت الشعاع نگاه وحدت وجودی اش می‌گرداند:

«فما وضعناه أولاً بحسب النظر الجليل من أن في الوجود علة و معلولاً، أدى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمي والنسلك العقلي، إلى أن المسمى بالعلة هو الأصل، والمعلول شأن من شئونه، و طور من أطواره. و رجعت العالية والإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره و تجليه بأنحاء ظهوراته». (ملاصدرا، المشاعر، ص ۵۳ و ۵۴)

پس آنچه ما پیش از این بنابر یک نظر در مورد وجود علت و معلول گفتیم، ما را اخیراً به طریق سلوک علمی و نسلک عقلی رهنمون ساخت که آنچه مسمی به علت است، همان اصل است و معلول شانی از شئون آن و طوری از اطوار اوست، و علیت و افاضه به تطور مبداء نخستین به اطوار و تجلیاتش بازگشت می‌نماید.

### ۳- علیت و ضرورت علی در آثار مرحوم میرزای اصفهانی

میرزای اصفهانی در بیان بُن‌مایه‌های دیدگاه عرفانی که موجب جبر عباد می‌شود، می‌نویسد:

«وقال العرفاء: إنَّ المخلوق طور وجوده، فهو الفاعل حقيقة.» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص ۱۰۷)  
عرفاً قائلند که مخلوق تطور وجودی اوست و فاعل حقيقة خود اوست.  
و در ابطال چنین دیدگاهی می‌نویسنند:  
«و هو الجبر الذي يبطل بعث الأنبياء وجعل الشرياع والانذار» (همان)

و این همان جبری است که بعثت انبیاء و جعل شرایع و انذار الهی را باطل می‌نماید.

سپس در بیان عوامل فکری که در اندیشه فلسفی منجر به جبر می‌شود، می‌نویسند:

قال الحكماء: إِنَّهُ تَعَالَى عَلَّةُ الْمَخْلوقَاتِ مَعْلُومَاتٍ، وَالْمَعْلُولُ وَجُودُهُ رِبْطٌ صَرْفٌ قَائِمٌ  
بِالغَيْرِ، وَالْمَاهِيَّاتِ لَيْسَ لَهَا تَأْثِيرٌ، وَالْمُؤْثِرُ هُوَ الْوِجُودُ وَهُوَ مَتَّحِدٌ مَعَ ذَاتِهِ، فَنِسْبَةُ الْفَعْلِ إِلَى  
الْعَلَّةِ أَقْوَى وَأَشَدُّ. فَالْفَعْلُ فَعْلُهُ وَالْفَاعِلُ آللَّهُ وَرِبُّطٌ» (اصفهانی، انوار الهداية، ص ۱۰۷)

فلاسفه به این قائلند که خداوند تعالیٰ علت است و مخلوقات معلوم هستند و معلوم، وجودی ربطی و صرفاً قائم بالغیر است، و برای ماهیات هیچگونه تاثیری نیست، و موثر همان وجود است، و او متّحد با ذاتش است. بنابراین نسبت فعل به علت، قوی‌تر و شدیدتر است. بر این اساس، فعل، فعل خداست و فاعل، تنها آلت و ابزاری بیش نیست.

از آثار مرحوم میرزا چنین برداشت می‌شود که ایشان تاثیر علیت فلسفی را حداقل در سه حوزه فکری مهم معرفت‌شناسی، خلقت و وجودشناسی فلسفه اساسی می‌دانند. ایشان در باب دخالت این قاعده در مباحث معرفت‌شناسی، به مباحث منطق - که فلسفه آن را ابزار و آلتی برای درست اندیشیدن مطرح می‌کنند - روی می‌آورد. از این میان به قیاسی - که نزد فلسفه محکم‌ترین راه برای کسب معلومات است - توجه کرده و می‌نویسد:

«أَكْبَرُ الْمَقَائِيسُ وَ أَحْسَنُهَا قِيَاسُ الْبَرْهَانِ وَ هُوَ مَؤَسِّسٌ عَلَى الْعَلَيَّةِ وَ الْمَعْلُولِيَّةِ، وَ هِيَ  
مَؤَسِّسَةٌ عَلَى قِيَاسِ الْوَاجِبِ بِالْمُمْكِنِ وَ النُّورِ بِالظُّلْمَةِ». (اصفهانی، مصباح‌الهدی، ص ۱۹)  
بزرگترین و بهترین شاخص قیاس نزد فلسفه قیاس برهان است، در حالی که این قیاس مبتنی بر علیت و معلولیت است و آن نیز مبتنی بر قیاس واجب به

ممکن و نور به ظلمت است.

بر این اساس، از دیدگاه میرزای اصفهانی توجه در «قیاس»ی که نزد اندیشمندان فیلسفه، سنگ بنای معرفت شناسی محسوب می‌شود، نقش مهم و اساسی علیّت نزد این گروه از متفکران را روشن و مبرهن می‌گرداند.

میرزای اصفهانی تسری علیّت در بحث خلقت توسط فلاسفه را نیز اینگونه بیان می‌نماید:

«ذهب أعظم الفلاسفة إلى أن قالوا: «قدرته تعالى عبارة عن فعلية التأثير، وأن العمل والفعل منه تعالى هو الوجود الذي من لوازم ذاته، وأنه أزلٌ لا متناع تخلف العلة التامة عن معلولها» (اصفهانی، معارف القرآن، ج ۲، ص ۲۳۱)

بزرگان فلاسفه قائلند که قدرت حق تعالی همان فعلیت تاثیر است. به عقیده آنها، جعل و فعل از خدای تعالی همان وجودی است که از لوازم ذاتش است و او ازلی است؛ چرا که تخلف علت تامه از معلولش ممتنع است.

وی نهایتاً دخالت علیّت در مباحث وجودشناسانه فلاسفه را اینگونه توضیح می‌دهد:

«قالت الفلسفة: إن الممكن ما تساوى طرفا وجوده وعدمه، فيحتاج الى مرجح. وقبل وجود المرجح ممتنع لاستحالة الترجيح بلا مرجح، وبعد يكون واجباً فيثبت الجبر، والشيء ما لم يجب لم يوجد، وكذا القدرة نسبتها الى طرفي الفعل ونقضيه متساوية. فقبل المرجح ممتنع، وبعد وجب مستحيل التخلف، فثبتت الجبر» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص ۶۷)

فلاسفه قائلند که ممکن، طرفین وجود و عدمش مساوی بوده و بنابراین نیازمند به مرجح است و قبل از وجود مرجح به علت محال بودن ترجیح بدون مرجح ممتنع است، و بعد از وجود مرجح، واجب می‌گردد. و بدین طریق مقرّ به جبر می‌شوند و شیء تا واجب نشود موجود نمی‌گردد. همچنین نسبت قدرت نیز

به طرفین فعل مساوی است و قبل از مرجح، امتناع حاکم است و بعد از آن وجوب حتمی است. و بدین سان جبر ثابت می شود.

ایشان علیّت را مبتنی بر قیاس و تشیبیه می داند، لذا از اساس با آن مخالف است و به ابطال آن رأی می دهد. به عقیده او، دخالت دادن این اساس باطل در مباحث مذکور، باعث خبط و اشتباهات فراوانی شده که بشر را از معرفت دور نموده است:

(«العلية من أصلها باطلة» (اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۱۹)  
علیّت از اساس باطل است.

بطلان کاربرد علیّت در مباحث سه گانه مذکور را در آثار ایشان اینگونه می توان پی گرفت:

الف) بطلان علیّت در مباحث معرفت شناسی: ایشان بطلان علیّت در مباحث معرفت شناسی را به نور عقل متذکر شده و می نویسند:

«أنَّ القياس مطلقاً في الأصول و الفروع فعل قبيح رجس من عمل الشيطان؛ لأنَّه لا  
أمان لخطائه، و هو الحجة على أنَّ تسمية القياس بالبرهان ضلاله و جهةٌ و مكرٌ و شيطنة  
و خديعة» (اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۱۷)

مطلق قیاس در اصول و فروع دین، عملی نادرست و پلید از جانب شیطان است؛ چرا که امانی از خطای آن نیست. عقل حجت است بر آن که نامگذاری قیاس به برهان، گمراهی و جهالت و مکر و شیطنت و خدعا است.

البته آن عقلی که مرحوم میرزا مبنای گفتگو با دیگران قرار می دهد، نه فکر تصویر ساز فلسفی، بلکه همان عقل حقیقی است که عقا از آن بهره مند هستند. مرحوم میرزا در تذکر به آن می نویسد:

«العقل الذي هو ظاهر بذاته لكل عاقل بعد فقدانه إِيّاه في حال الطفولية و الغضب و

الشهوة الشديدة، و به يميّز العقلاء أنفسهم عن المجانين. و هذا هو الحجة التي ورد الأحاديث بأنّه الحجّة الباطنية، و يعقوب الإنسان عند عصيانيه.» (اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۱۶) عقل همان است که به ذات خود برای هر عاقلی ظاهر است و بعد از فقدانش در زمان کودکی و یا غضب و شهوت شدید بدان متذکر می‌گردد. بوسیله آن عقلا، خودشان را از دیوانگان تمییز می‌دهند. و آن همان حجتی است که احادیث آن را حجت باطنی خوانده‌اند، و انسان هنگام نافرمانی از آن مجازات می‌شود. ایشان در ادامه، بر بطلان قیاس دو دلیل می‌آورد:

«إذا وضع الدين على القياس لا يرتفع الخلاف عن بين الناس، كما لم يرتفع عن أهله. وأيضاً: القياس مؤسس على تصور الرب تعالى و توصيفه بما لم يصف نفسه به.» (اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۲۰)

دینی که بر قیاس بنا شود، رافع اختلاف از میان مردم نیست، همانطور که اهل قیاس به اختلاف گرفتارند. بعلاوه قیاس مبتنی بر تصور خداوند تعالی و توصیف خودسرانه اوست.

توضیح آنکه در ترتیب مقدمات برای تشکیل صورت قیاس، آنچه نزد قائلین به آن ضرورت دارد، ارتباط میان مقدمات است. از این منظر محکم‌ترین پیوندها، ارتباطی خواهد بود که بر علیّت استوار باشد و ضروری‌ترین اصل در قاعده علیّت، سنتیّت میان علت و معلول است؛ چرا که بدون سنتیّت هیچگونه رابطه‌ای میان دو سوی علت و معلول برقرار نشده و نتیجه‌ای حاصل نخواهد شد. بر این مبنای است که با نفوذ علیّت در فضای اندیشه، ورود تشبيه برای دست‌یابی به نتایج نیز قطعی خواهد بود. وقتی این قیاس در عرصه معرفت خدای تعالی وارد شود، ثمری جز تشبيه خداوند به مخلوقات در پی نخواهد داشت.

از منظر مرحوم میرزا، عقل، بطلان قیاسی را که معرفت‌شناسی فلاسفه برآن استوار شده است، چنین نشان می‌دهد:

«والعلیة من اصلها باطلة، فاحسن الاقیسة، اقبحها» (اصفهانی، مصباح‌الهدی، ص ۱۹)

علیّت از اساس باطل است و بهترین قیاس‌ها زشت‌ترین آن‌هاست.



ب) بطلان علیّت در مباحث خلقت: مرحوم میرزا علیّتی را که فلاسفه در بحث خلقت به کار برند، نقد می‌کند و در مخالفت این موضع با نصوص دینی و آموزه‌های انبیاء و اوصیاء الهی ﷺ می‌نویسد:

«ومن مفصلات معارف القرآن الذي جاء به صاحب الشريعة و ذكر به الأئمة المتصومين صلوات الله عليهم أجمعين بحيث لا يشاركهم فيه أحد من البشر في معارفهم، هو ما نبه عليه من قدرته تعالى و جاعليته و تقدس قدرته و جاعليته عن الفعل و الحركة و التأثير و الرشح والفيضان والتشأن والتطور والتغيير في وجه من الوجوه، في مقابل المعرف البشرية، فإنّ البشر في معارفهم اختلفوا في قدرته تعالى وحقيقةها وفي جعله تعالى وخلقه، وأنه بالتأثير والرشح والفيضان أو التشأن والتطور وجعله الوجود أو الماهية، بحيث أنّ كلما تعقلوا من ذلك كان مستلزمًا للنقص في ذاته تعالى ..... وأماماً صاحب الشريعة فقد جاء بما يخالف الكلّ و بما لم يتوجهه أحد منهم كما هو ظاهر بالعيان» (اصفهانی، معارف القرآن، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱)

از مفصلات معارف قرآنی که صاحب شریعت ﷺ آورده و ائمه متصومين ﷺ بدان تذکر داده‌اند و هیچ کسی در بیان چنین معارفی با آن‌ها شریک نبوده، توجهی است که به قدرت الهی و جاعليت و تقدس - قدرتش از فعل و حرکت و تاثیر و ترشح و فيضان و تشأن و تطور و تغییر به گونه‌های مختلف که در معارف بشری مرسوم است - داده‌اند. بشر در معارفش در قدرت و حقیقتش و در جعل و خلقت الهی نظرات مختلف ارائه کرده‌اند؛ اما این نظرات بر اساس تاثیر، ترشح، فيضان، تشأن، تطور، مجعلیت وجود یا ماهیت بوده و همه این‌ها مستلزم

نقص در ذات خداوند تعالی می‌شود .... در حالی که صاحب شریعت - چنانکه روشن است - دستاوردی دارد که تماماً با همه آنچه آن‌ها توهمند کرده‌اند، متفاوت است.

از این بیان بر می‌آید که از دیدگاه مرحوم میرزا، خلقتی که بر اساس علیت ابتناء یابد، از معنای واقعی خلقت خارج شده و در واقع، تطور، تسان، رشح و فیضان همان علت‌العلل خواهد بود که تمام وجود را پر کرده است.

ج) بطلان علیت در مباحث وجود شناسی: مرحوم میرزا در نقد علیتی که در مباحث وجود شناسی فلاسفه به کار رفته، از دو منظر وارد می‌شوند: از منظر نخست اساساً وجود ماهیت، ممکن و الفاظ و تصوراتی از این دست را قبل از خلقت توهمنی بیش نمی‌داند. اساساً وی این اندیشه را که قبل از موجود شدن، چیزی وجود داشته باشد نفی می‌کنند. بدین طریق اساس بحث فلاسفه در تقسیم موجودات به ممتنع و ممکن و واجب را نمی‌پذیرد:

«فتحصل مما ذكرنا أنه لا امكان لنظامٍ ما لم يتعين بالرأي من سائر النظمات، و لا امكان لنقيه أيضاً لما عرفت من أنّ ما يخصّ بالرأي لا واقعية له بوجه، فإنَّ العلم بلا معلوم كشف لما لا واقعية له، لا بالعرض و لا بالذات، فلا معرض للإمكان؛ لأنَّ ظاهر بنور العلم أنه ليس بين الخالق والمخلوق شيء» (اصفهانی، معارف القرآن، ج ۲، ص ۲۲۳)

حاصل آنچه متذکر شدیم، این است که برای نظامی که به رأی از سایر نظام‌ها متعین نشده باشد، هیچگونه امکانی نیست و برای نقیض آن هم هیچ امکانی نیست. آنچه به رأی تخصیص و تعیین می‌یابد، هیچگونه واقعیتی نداشته است. پس علم بلا معلوم، از آن واقعیتی که نه بالعرض است و بالذات کشف داشته، و هیچ موضوعی برای عروض امکان وجود نداشته است.

ایشان وجود یافتن موجودات و شیئیت آن‌ها را به اراده و مشیت حق تعالی

منوط می‌داند، نه هیچ چیز دیگری همچون اعیان ثابته یا ماهیت لاموجوده و لا

معدومه:

«أساس الحكيم على الماهيه والوجود، وأن الشيء ما لم يجب لم يوجد. ونحن لما أنكرنا الماهيات والوجود كما سلف، فكان كل الكائنات مكوناً برأيه تعالى لا بذاته، وقلنا على عكسهم أن الشيء ما لم يوجد لم يجب» (اصفهانی، انوار المدایة، ص ۱۰۸)

اساس فکر فیلسوفان بر ماهیت وجود و اینکه شیء تا وجود نیابد به وجود نمی‌رسد، ابتناء یافته است. ولی ما همانگونه که منکر ماهیات وجود شدیم، قائلیم که همه کائنات به رأی الهی تکوین می‌یابند نه به ذات خداوند تعالی و بر عکس آن‌ها می‌گوییم: شیء تا موجود نشود وجود نمی‌یابد.

البته ایشان همین امر را در افعال بشر نیز جریان داده و قائلند صرف رأی انسان برای تحقق امور کفايت می‌کند:

«فتمام الفعل مستند إلى رأي العبد، لأنّه أوجبه وبمشيّته تعالى ورأيه يكون العبد ذا رأي، فالمتّعيّن برأيه تعالى أصل نور رأي العبد وقدرته لا الفعل المتعيّن برأيه، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله، كما أنّ قوّة الأكل والشرب والجماع وباقى اللذات إنّما هي بنور العلم والعقل والحياة؛ ولكن تلك الأنوار لا تستلذّ، فالفعل يناسب إلى الشخص أشدّ النسبة، و الحول والقوّة من الله تعالى. (همان)

پس فعل تماماً مستند به رأی و اختیار عبد است؛ چرا که اوست که به آن وجود می‌دهد و به مشیّت و رأی خداوند متعال، عبد دارای رأی می‌شود. بنابراین آنچه به رأی الهی متعيّن است، اصل نور رأی بندۀ و قدرتش است، نه فعل متعيّن به رأی عبد. و لا حول ولا قوّة إلاّ بالله، همانگونه که قدرت خوردن و آشامیدن و جماع و باقی لذات به نور علم و عقل و حیات است بدون اینکه آن انوار متلذّ شوند. پس فعل تماماً و به اشد درجات، به خود شخص منسوب می‌شود، اما توانایی و قدرت این کار را از خداوند می‌گیرد.

از دیدگاه مرحوم میرزا، نحوه نگاه فلسفه به علم الهی نیز یکی دیگر از موجبات تمکن این طایفه در قول به علیت شده است. این مورد نیز از دیدگاه ایشان باطل شمرده می‌شود. در این زمینه می‌نویسد:

«إنَّ الْعِلْمَ عِنْدَ الْبَشَرِ حَضُورٌ وَّ حَصْوَلٌ، وَ الْعِلْمُ الْحَقُّ لَا بَدْ وَ أَنْ يَكُونَ حَضُورًا». فَحِيثُ  
أَنَّ الْعِلْمَ الْإِنْفَعَالِيُّ وَ التَّابِعُ فِي الْعِلْمِ الْذَّاتِيِّ غَلْطٌ لِلخَلْفِ وَ وَقْوَعُ الْمَجْعُولَاتِ فِي مَرْتَبَةِ الْعَلَةِ  
لِلذَّاتِ. فَلَا بَدْ وَ أَنْ يَكُونَ عِلْمَهُ فَعْلِيًّا وَ عَلَةً، وَ الْفَعْلِيَّةُ وَ الْعَلَةُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْأَعْدَامِ غَلْطٌ،  
لَا مَتَّاعٌ مَجْعُولَةُ الْعَدَمِ، وَ عَدَمُ صَدُورِهِ مِنَ الْحَقِّ بِالْفَرْسُورَةِ، فَلَا بَدْ وَ أَنْ يَكُونَ عِلْمَهُ  
الْحَضُورِيُّ بِالْوَجُودَاتِ خَاصَّةً.

و فرض کون العلم في مرتبة الذات للابدية الإلتزام به في العلم الذاتي، فبأنه بسيط الحقيقة فهو كل الأشياء بنحو أشرف، فهو في وحدته عين الكثرة. ففي مرتبة الذات الكثرة عين الوحدة وبه يكون علمًا بالنظام على نحو أشرف، وهذا العلم فعلي علی بالنسبة إلى ما يتحقق. و حيث أن ما يتحقق عن الذات غير متنه أولاً وأبداً و له يقين في مرتبة ذاته، فهو عين المشية والمشاء والمريد والإرادة الذاتية والمراد، فهو العله والغاية. و عليه يكون فاعلاً بالإيجاب، و يكون البداء والرأي في الخلقه تغيراً في علمه. و هكذا جواز الطاعة للعصافين والعصيان للمطيعين جواز التغير في علمه الذاتي. و هذا أحد مناشئ الجبر في المخلوق و إثبات انه فرغ من الأمر و لا يحدث شيئاً.» (اصفهانی، رسالة في البداء، ص ۸۳-۸۴)

علم نزد بشر، حصولی و حضوری است و علم خداوند را به ناچار، علم حضوری قرار دادند اما علم انفعالی و تابع در علم ذاتی خلف است، پس چنین علمی غلط است. آنان چاره‌ای ندیدند جز آنکه مجموعات را در مرتبه علت برای ذات قرار دادند. پس علم او ناگزیر، فعلی و علت شده، در حالی که فعلیت و علیت بخاطر امتناع مجموعیت عدم و عدم صدورش از حق به ضرورت نسبت به اعدام غلط است. لذا ناچار علم او به وجودات خاصه حضوری است. و فرض وجود علم در مرتبه ذات به خاطر ابدیت التزام به آن در علم ذاتی، به خاطر آنکه او بسيط الحقيقة و به نحو اشرف همه اشياء است، در وحدتش عین کثرت است

و در مرتبه ذات کثرت در عین وحدت است. این چنین است که علم به نظام به طریق اشرف است، و این علم فعلی علی است نسبت به آنچه تحقق می‌یابد. همچنین آنچه از ذات تحقق می‌یابد، از لاؤ و ابدًا غیر متناهی است و برای او در مرتبه ذاتش یقین است، پس او عین مشیت و مُشاء و مرید و اراده ذاتی و مراد است، پس او علت و غایت است، در حالی که بر اوست فاعل ایجابی باشد و بداء و رأی در خلقش تغییر در علمش خواهد بود. و این چنین است که جواز طاعت برای گناهکاران و عصیان برای صالحان، جوازی برای تغییر در علم ذاتی می‌شود. این یکی از مبادی جبر در مخلوقات در نظر آنها است که عقیده دارند خداوند از کار فارغ شده و فعلی جدید از او سر نمی‌زند.

ایشان چنین دیدگاهی را به شدت تخطئه نموده و می‌نویسنند:

«صريح هذه الروايات أنّ قول اليهود هو عين مقالة محقّقي البشر في معارفهم من أنَّ الله تعالى موجب ذاته، وأنَّ علمه في مرتبة ذاته إنّما هو بالنظام الائم لابد وأن يقع بالوجوب على نهج وسنه واحد، لأنَّه من لوازم ذاته، ويمتنع تخلف العلة التامة عن المعلول. فأثبتتوا بذلك أزلية العالم وأبديةٍ في مرتبة المعلولة، وهذا كما ترى يقتضي امتناع التغيير والتبديل في وجه من الوجه، والأيات المباركات والروايات كلّها تنادي بإبطال ذلك»

(اصفهانی، معارف القرآن، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۳)

صريح روایات در این است که دیدگاه یهود همان دیدگاه محققان بشری در معارفشا ان است که خدای تعالی را موجب برای ذاتش ذاتش دانسته و علم او را در مرتبه ذاتش همان علم به نظام اتم دانسته‌اند. بر این اساس ناگزیر، این نظام بر اساس روش و شیوه‌ای واحد باید واقع شود؛ چرا که از لوازم ذاتش بوده و تخلف علت تامه از معلولش ممتنع است. بدین طریق ازلیت و ابدیت عالم را در مرتبه معلولی اثبات نمودند. روشن است که این نظر، موجب امتناع هر گونه تغییر و تبدیلی شده، در حالی که آیات مبارکه و روایات، همگی به ابطال چنین

دیدگاهی گواهی داده‌اند.

از منظر مرحوم میرزا، چنین نگاهی هم جبر در افعال عباد را در پی دارد و هم موجب مضطربودن حق تعالی می‌گردد:

«و بعد کون علمه تعالی عین ذاته، و قدرتُه كذلك عین ذاته کما هو كذلكه قالوا بعلیة العلم لتحقیق الأشياء، و أنکروا الفعل لله سبحانه بأن إثبات الفعل له تعالی موجب لتغیر الذات بزعمهم، و قالوا بالنظام الأتم فی الكائنات و استحالة تغیرها عمما هو فی علمه تعالی، فوقوا فی القول بالجبر فی أفعال العباد و إبطال الشرائع و إرسال الرسل و إنزال الكتب و الوعد والوعيد، من غير تخلص من هذه العویصة.

و أما فی الواجب تعالی على مذهبهم - كما صرّح به فی كلمات بعضهم - قالوا بالإيجاب فيما يصدر عنه تعالی، هذا فی مذهب الحکیم.» (اصفهانی، ابواب الهدی، ص ۱۹۴)

بعد از اینکه علم و قدرتش را عین ذاتش دانستند، قائل به علیت علم برای تحقق اشیاء شدند. آنگاه فعل خداوند متعال را به این بهانه منکر شدند که اثبات فعل برای او موجب تغییر در ذاتش می‌شود. بدین طریق به نظام اتم در کائنات قائل شدند و تغییر در آنچه را که در علم الهی آمده محال دانستند. بدین طریق به دیدگاه‌هایی همچون جبر در افعال عباد، ابطال شرائع و لغو بودن ارسال رسول و انسال کتب و وعد و وعید گرفتار شده و خلاصی از آن ندارند. بنابر دیدگاهشان، در مورد خداوند نیز، چنانکه بعضی از آن‌ها تصریح کرده‌اند، آنچه از او صادر می‌شود به ایجاب است.

مرحوم میرزا ضرورت علی را که موجب جبر در افعال عباد، ابطال شرائع و لغو بودن ارسال رسول و انسال کتب و لوازمی از این دست می‌شود، باطل می‌داند؛ مخالفت چنین دیدگاه‌هایی را با آنچه خود دین بدان قائل است، بیان می‌دارد. آنگاه در موضع اثباتی و بیان استنباط خود از آیات و روایات، تبیینی ارائه می‌کند که ضمن آن از یک سوی، به ثبوت علم و اراده الهی به صورتی که علم همان

اراده تلقی نگردد، می‌پردازد. و از سوی دیگر، افعال عباد را متنسب به خود آن‌ها و کاملاً مختارانه بیان می‌دارد. این بیان را در دو عنوان زیر پی می‌گیریم:

الف) اراده انسان ضمن قدرت حق تعالیٰ بر افعال او

می‌زای اصفهانی انسان را در افعال مختار می‌داند، و خداوند را بر آن‌ها قادر می‌بیند، که از افعال عباد بر کنار نیست:

«فَنَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَعْدَ أَنْ خَلَقَ فِي النَّظَامِ الْكَيَانَاتِ الْمُظْلَمَةِ وَكُلُّهَا ذَاتُ أَبعَادٍ وَمَكْمُمَةٍ وَحِيثُ ذَاتُهَا الْفَقْرُ وَالْعَجْزُ وَالظُّلْمَةُ... وَنُورُهُمْ بِنُورِ الْعِلْمِ وَالْقَدْرَةِ، وَجَعَلَ لَهُمُ الرَّأْيَ وَالسُّلْطَنَةَ، وَمَلْكُهُمْ ذَلِكُ، وَبَعْدَ التَّسْلِيْطِ وَالتَّمْلِيْكِ، لَا مَعْنَى لِنَسْبَةِ الْفَعْلِ إِلَيْهِ؛ لَأَنَّهُ تَعَالَى جَعَلَهُ مَالِكًاً فِي عِلْمِهِ وَقَدْرَتِهِ وَحِيَاتِهِ وَرَأْيِهِ، شَاعِرًاً مُسْتَقْلًاً. وَأَنَّمَا وَهْبُهُمْ ذَلِكُ حَتَّى لَا يَنْتَسِبُ الْفَعْلُ إِلَى ذَاتِهِ الْمَقْدَسَةِ، وَجَعَلَهُ سُلْطَانَ نَفْسِهِ إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ، بِحِيثُ يَكُونُ نَسْبَةُ الْفَعْلِ وَصَدُورُهُ إِلَى الْعَبْدِ. وَجَعَلَ لَهُ الْمُشَيْةَ إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ. وَالتَّمْلِيْكُ لِهَذِهِ الْأَنوارِ يَنْفَيُ نَسْبَةَ الْفَعْلِ إِلَيْهِ تَعَالَى، فَالْفَعْلُ مَنْسُوبٌ إِلَى شَخْصِ الْعَبْدِ وَرَأْيِهِ وَالْفَعْلُ فَعْلُهُ». (اصفهانی،

انوار الهدایة، ص ۱۰۷-۱۰۸)

خداوند متعال بعد از آنکه موجودات مظلمه را آفرید که همگی شان دارای ابعاد و کمیت دار بود و حیث ذاتشان فقر و عجز و ظلمت بود، آن‌ها را به نور علم و قدرت منور گردانید و برایشان رأی و سلطنت قرار داد که به آن‌ها تمیک نمود. پس از این تمیک معنی ندارد که فعل عباد را به او نسبت دهیم؛ چرا که خداوند تعالیٰ او را در علم، قدرت، حیات و علمش مالک گردانیده و او را درک کننده‌ای مستقل قرار داده و این‌ها را به او موهبت فرمود تا چیزی به او تعالیٰ منسوب نشود. و سلطنت نفسش را چنین قرار داده که اگر چیزی را خواست، انجام دهد و اگر نخواست، ترکش کند؛ از این جهت که نسبت فعل و صدورش به عبد باشد. و برای او مشیت قرار داد که اگر خواست، به جا آورده و یا ترک نماید. با تمیک این انوار، دیگر نمی‌توان افعال را به خداوند تعالیٰ نسبت داد. پس فعل

منسوب به خود شخص و اراده او است و فعل، فعل خودش می‌شود.

سپس در بیان اشکال مقدّر به این دیدگاه می‌نویسد:

«إِنْ قَلْتَ: أَنَّ نُورَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَاةِ وَالرَّأْيِ كَلَّهَا قَائِمَةً بِالغَيْرِ لَا تَهُنُّهَا مَخْلُوقَةٌ، وَالْمَخْلُوقُ

قَائِمٌ بِالغَيْرِ؛ فَحَالٌ تَلْكَ الْأَنْوَارُ كَحَالِ الْإِنْيَةِ الْمُظْلَمَةِ.» (اصفهانی، انوار الهداية، ص ۱۰۸)

اگر گفته شود نور علم و حیات و قدرت و رأی، چون مخلوق هستند، قائم به دیگری بوده و مخلوق قائم بالغیر، همانند اینست مظلمه است.

در رفع اشکال مذکور می‌نویسد:

«قلت: نعم الفعل فعل العبد والاختيار اختياره، لكن بحول الله وقوته؛ بمعنى أنَّ القدرة من الله والعلم من الله، لكن الذي وهبه للعبد نسبته إلى طرفي الفعل و نقىضه متساوية. فنسبة الفعل إليه أقوى، لأنَّ المباشر وأنَّ صرف القدرة الموهوبة من الله تعالى المستقل منها بسلطان عليها في الفعل؛ فان صرفها في مطلوبه تعالى فيستحق المدح، وإن صرفها في مبغوضه تعالى يستحق العقوبة. وبالقدرة والحياة والعلم والرأي صار سلطاناً لفعله ومالكاً لرأيه و مشيّته، إن شاء فعل وإن شاء ترك، فنسبة الفعل إلى الله تعالى مناقض لتمليكه الله تعالى القدرة والحياة والعلم.» (اصفهانی، انوار الهداية، ص ۱۰۸)

می‌گوییم: بل، فعل، فعل عبد و اختيار، اختيار اوست، اما به توان و قدرت خداوند متعال. به این معنی که قدرت و علم از سوی خداوند است، اما آنچه از سوی او به عبد موهبت می‌شود، نسبتش به طرفین فعل و نقىضش مساوی است. پس نسبت فاعل به فعل قوی‌تر است؛ چرا که او مباشر است و صرف القدرة موهبته از خداوند متعال است و مستقل از او. و به سلطنتی که از آن در فعل دارد، اگر در مطلوب خداوند به کار برد شایسته مدح می‌شود و اگر آن را در آنچه مورد غضب الهی است به کار ببرد، سزاوار عقوبت می‌شود. پس با قدرت و حیات و علم و رأی، سلطان فعل و مالک رأی و مشیّت خود می‌شود، به گونه‌ای که اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد ترک می‌کند. بنابراین نسبت دادن

فعل به خداوند متعال، با تمیلیک کردن قدرت و حیات و علم توسط حق تعالیٰ به او منافق است.

می‌بینیم که از نظر ایشان، خداوند تعالیٰ علم و توانایی را به عباد تمیلیک می‌کند. برخلاف تصور فلاسفه، این علم ذات حق تعالیٰ نبوده تا اعطاء ذات رخ نماید، بلکه این نور، مخلوق حق تعالیٰ است که عباد وقتی از آن بهره‌مند می‌شوند، تمام کارهایشان به دست خود آن‌ها انجام می‌شود و خداوند تعالیٰ نه شریک در انجام دهنده آن افعال است و نه تماماً انجام دهنده، بلکه چنان است که هر وقت بخواهد، می‌تواند این علم و قدرت را از آن‌ها سلب کند. اما مدامی که در اختیار عباد قرار داده است، آنچه انجام می‌دهند تماماً فعل خود آن‌ها است. بدین ترتیب هیچ جبری در کار نیست و بندگان با اختیار خود به سوی اطاعت یا عصيان قدم برمی‌دارند.

ب) ابقاء اراده الهی ضمن علم او به مخلوقات:

دیدیم که آنچه یکی از مبانی‌ای که در میان اندیشمندان بشری موجب نفی اراده الهی می‌گردد، دیدگاه خاصی است که این گروه به علم حق تعالیٰ دارند. مرحوم میرزا ضمن ابطال این دیدگاه، وجود کائنات را به رأی و اراده الهی می‌داند، نه به علم.

«فبنور العلم يكشف أنَّ العلم الذاتي قبل مرتبة التعلُّق يكشف عن أشياء وصور غير متناهية، ويكشف عن نقايضها، ويتعين تعقلُها بالرأي» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص ۴۳) پس به نور علم روشن می‌گردد که علم ذاتی قبل از مرتبه تعلق، اشیاء و صورت‌های غیر متناهی و نقايضشان را کشف نموده و تعلق آن‌ها به رأی، متعین می‌شود.

ایشان، به عقیده که باید میان علم و رأی الهی تمایز نهاد و این دو را غیر هم

افعال را در پی داشته باشد:

دانست. وی با بیانی که از علم دارد، معتقد است که علم الهی نمی‌تواند موجبیت

«و ما جاء عن صاحب الشريعة في التذكرة بالعلم، من العجائب التي يبهر العقول. و هو إنَّ  
العلم لا ينقسم إلى حضوري و حضولي، بل هو الكشف، فإنَّ كُلَّ شيءٍ يعرف بالعلم و لا  
معرَّف للعلم غير نفسه. فما يظهر بالعلم إنَّ العلم كاشف للعدم المطلق الذي لا واقعية له  
بوجه من الوجه، بل موهوم للتمييز الظاهر في مقام الحكم بأنَّ الموهوم ليس نقليضاً للوجود،  
بل النقيس هو الكذب اللاإلَّا و المطلق، و لو لم يكشف العلم للعدم لوجب عدم التمييز بين  
موهومه و مصادقه. و من الظاهر اللاإلَّا حين اللاإلَّا، فأنَّه مما يكشفه العلم إنَّ له الواقعية،  
و لو كان موهوماً حين اللاإلَّا نظيره حين الكون يلزم ارتفاع النقيسين كما ذكرنا، و لتلك  
الواقعية يقال زيد غير عالم و زيد ليس في الدار و يعلم أنه ليس في منزله.» (اصفهانی، رسالة في

البداء، ص ٤٨)

آنچه از سوی صاحب شریعت علیه السلام در تذکر به علم آمده، از عجایبی است که عقول را مبهوت می‌کند. و آن این است که علم به حضولی و حضوری تقسیم نمی‌شود، بلکه کشف است. پس هر چیزی به علم شناخته می‌شود، در حالی که هیچ معروفی برای علم جز خود علم نیست. پس آنچه به علم ظاهر می‌شود، این است که علم کاشف است برای عدم مطلقی که به هیچ وجه واقعیتی ندارد بلکه موهوم است برای اینکه حکم شود به اینکه موهوم نقیض وجود نیست، بلکه نقیض کذب ل الواقع مطلق است. و اگر علم به خاطر عدم کشف نشود، عدم تمیز میان موهوم و مصادقش واجب می‌شود. روشن است که علم، واقعیت داشتن لاإلَّا را در حال لاإلَّا بودن کشف می‌کند. و اگر موهوم بود، هنگام لاإلَّا بودن نظیرش هنگام کون ارتفاع نقیصین لازم می‌آید، همانگونه که گفتیم. به خاطر همین واقعیت گفته می‌شود: زید غیر عالم است، زید در خانه نیست، در حالی که معلوم است که او در منزل نیست.

با این بیان از علم، غیریت رأی الهی با علم، روشن می‌شود. با اثبات رأی علیّت علم که دیدگاه فلاسفه است، نیز باطل می‌شود. ایشان چنین بیانی از علم را دلیلی دیگر بر ابطال علیّت فلاسفه دانسته و می‌نویسد:

«فمنه يظهر وجوب الإلتزام بالبداء، لمناقضة العلم لتعيين شيء في الذات ... لأنَّ العلم كشف للطرفين، فيبطل العلية لأحد الطرفين» (اصفهانی، رسالت فی البداء، ص ۵۰)

از اینجا وجوب التزام به بداء روشن می‌شود؛ چرا که علم در ذات خود از تعیین شيء إباء دارد ... علم کشف هر دو طرف است، پس علیّت (علم) برای یکی از طرفین باطل می‌شود.

فلسفه در تمسک به علیّت، عدم بی‌نظمی، صدفه و اتفاق را دلیل می‌آورده‌ند. ایشان این تفکر را نهایت پرواز فکری و تصوری مادی‌اندیشان دانسته و می‌نویسد:

«فقالوا بأنَّ الوجودات المجنولات من لوازم ذات العلة، فلا مشيَّة و لا قدرة و لا الشعور و لا الحكمة، فالمبเดء هو المادة لا غير، على هذا المبني. فالشبهة المتداولة من قبل الميلاد بثلاثمائة سنة إلى يومنا هذا بين البشر، نشأت من الفلسفة اليونانية، و القول بالعلية و المعلولية و السنخية بينهما.» (اصفهانی، ابواب الهدی، ص ۲۲۵)

پس گفتند وجودات مجنولاتی از لوازم ذات علل هستند، پس مشیّت و قدرت و شعور و حکمتی در کار نیست. در نتیجه مباده همان ماده است نه غیر آن. پس شبهه‌ای که از سیصد سال قبل از میلاد تا زمان ما مطرح است و نیز علیّت و معلولیّت و سنخیّت میان این دو، منشاء گرفته از فلسفه یونان است.

مرحوم میرزا بنیاد نهادن اندیشه را بر علیّت، به این معنا می‌داند که در عرصه مادی‌گرایی و خارج نمودن قدرت و اراده الهی در امور عالم بیفتحیم. ایشان پس از عدم علیّت، مشیّت الهی را حاکم بر عالم دانسته و پرهیز می‌دهد از این که به

ورطه به علیت و لوازم نادرست آن وارد شویم:

«وَلَمَّا كَانَ حِيثُ ذَاتُ الْعِقْلِ، الْكَاشِفِيَّةُ عَنِ الْحَقَائِقِ عَلَى مَا عَلَيْهَا، وَعَنْ كُونِهَا الْحَقَائِقُ الْمُحَقَّقَةُ بِمُشَيْئَةِ الْغَيْرِ، وَأَنَّ حِيثُ كُلُّ شَيْءٍ إِلَى مِنْ بِمُشَيْئَتِهِ حَقِيقَتُهُ وَتَحْقِيقَتُهُ وَبِقَائِمِهِ وَزَوْالِهِ، فَيَكُونُ هُوَ الْحَجَّةُ؛ عَلَى أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ أَيَّةٌ مِنْ آيَاتِ رَبِّ الْعَزَّةِ، الَّذِي بِمُشَيْئَتِهِ كُلَّ شَيْءٍ» (اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۱۸)

حيث ذات عقل، کاشفیت از حقایق است همانگونه که هستند و کاشفیت از وجود حقایق که به مشیئت غیر، محقق شده‌اند. بعلاوه هر شیء‌ای به همان کسی اشاره می‌کند که حقیقت و تحقق و بقاء و زوالش به اوست. پس همین عقل حجت است بر این حقیقت که هر چیزی آیه‌ای از آیات پروردگار عزت است، همان که هر چیزی به مشیئت اوست.

همین درک، گواهی بر بطلان قیاس در کسب معرفت می‌شود:  
 «فَهُوَ الْحَجَّةُ عَلَى أَنَّ طَلْبَ الْمَعْرِفَةِ وَكَشْفَ الْحَقَائِقِ مِنَ الْأَقْيَسَةِ عِنْ الضَّلَالِ الْمُبِينِ، لَأَنَّهُ لِيَسْ إِلَّا الاقتحامُ فِي الظُّلْمَاتِ» (همان)

همین درک، حجت است بر اینکه طلب معرفت و کشف حقایق از قیاس‌ها، عین گمراهی آشکار است؛ زیرا این روند، چیزی جز فرو رفتن در تاریکی‌ها نیست.

### نتیجه‌گیری

میرزا مهدی اصفهانی با وقوف بر دیدگاه فلاسفه در اعتقادشان به اصل علیت، نخست ضرورت حاصله از این قاعده را موجب لوازم نادرستی می‌داند که هیچ عاقلی نمی‌تواند پذیرای آن باشد. ایشان در ادامه، ضمن بیان لوازم نادرست علیت، گستره این قاعده را در فکر فلسفی نشان می‌دهد. سه بستر معرفت‌شناسی، خلقت و وجودشناسی را از میادین فکری می‌داند که اصل علیت با ورود در آن‌ها

و حاکم شدن در آن میادین، نتایج نادرستی را نصیب معتقدان به این قاعده نموده است. ایشان ضمن بیان این نتایج ناصواب، روی نمودن به اصل علیت را از اساس باطل می‌داند. پس از این ابطال به بیان دیدگاه خود می‌پردازد، و شباهتی را که لازمه فکر فلسفی است پاسخ می‌دهد. آنگاه بجای آنچه فلاسفه به عنوان علیت بدان قائلند، مشیت الهی را قرار می‌دهد و با تقریری سازگار از مبانی فکری خود که تبیینی از تذکرات انبیاء و اوصیاء الهی <sup>علیهم السلام</sup> است، عموم انسان‌ها را مورد خطاب و پذیرش این مبانی فطري قرار داده است.

## منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلمی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.
۲. اصفهانی، میرزا مهدی، *ابواب الهایی*، مقدمه و تحقیق و تعلیق حسین مفید، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۷.
۳. \_\_\_\_\_، *انوار الهدایة*، نسخه خطی دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.
۴. \_\_\_\_\_، *رسالة فی البداء*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه تخصصی معارف اهل بیت <sup>علیهم السلام</sup> قم.
۵. \_\_\_\_\_، *مصباح الهایی*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه تخصصی معارف اهل بیت <sup>علیهم السلام</sup> قم.
۶. \_\_\_\_\_، *معارف القرآن*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه تخصصی معارف اهل بیت <sup>علیهم السلام</sup> قم.
۷. الامّلی، حیدر بن علی، *جامع الأسرار و منبع الانوار*، تصحیح و مقدمه و فهرست هنری کربن و عثمان اسماعیل عیسی، تهران: انتیتو ایران و فرانسه، پژوهش‌های علمی، قسمت ایران شناسی، ۱۹۶۹.
۸. دشتکی شیرازی، غیاث الدین، *اشراق هیاکل النور*، تهران: نشر میراث مکتب، ۱۳۸۲ ه ش.
۹. شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ: دوم، ۱۳۷۵ ه ش.
۱۰. المحقق السبزواری، *شرح المنظومة*، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ه ش.

۱۱. ملا صدر، اسرار الآيات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ه ش.
۱۲. \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
۱۳. \_\_\_\_\_، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ه ش.
۱۴. \_\_\_\_\_، المظاہر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، تهران: بیناد حکمت صدر، ۱۳۸۷ ه ش.