رابطه ضرورت علّی با اراده در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی ـ عباس شاه‌منصوری
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال سیزدهم، شماره ۵۲ «ویژه عدل الهی»، پاییز ۱۳۹۵، ص ۹۸ـ ۱۲۴

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

رابطه ضرورت علّی با اراده در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی

عباس شاه‌منصوری *

چکیده: نگارنده، ابتدا قانون علیّت 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 زمینهٔ معرفت‌شناسی که آن را با قیاس همسان می‌داند، در زمینهٔ علم الهی که بحث علم حصولی و علم حضوری را نمی‌پذیرد، و در زمینهٔ افعال انسان که کار را به جبر می‌کشاند. نگارنده مطالب خود را مبتنی بر آثار میرزای اصفهانی نوشته است.

کلیدواژه‌ها: علّیت – نقد و بررسی؛ اصفهانی، میرزا مهدی؛ معرفت‌شناسی؛ علم الهی؛ جبر.

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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

۱- بیان مسأله

یکی از قواعدی که در اندیشه فلسفی جایگاهی خاص دارد و به منزله بنیانی برای دیگر قواعد و مباحث فلسفی محسوب می‌شود، بحث علیّت 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، ج۲، ص۷۲۷) دربارهٔ 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 میسّر نیست.» (همان) بر اساس این دیدگاه هر معلولی علّتی دارد و آنگاه که علّت بتمامه حاضر باشد، تخلف معلول از آن امکان ندارد و تحققش ضروری است؛ چنانکه ملاصدرا در تعریف علّت گوید: «هو الشیء الذی یحصل 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 یجب 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 علّت تامه پنداشته‌اند. بر اساس این فرض، تحقق تمامی مخلوقات را که به منزله معلول‌هایی برای آن علّت تامه می‌دانند، ضروری شمرده و وجود آن‌ها را در ظرف وجود علّت تامه واجب دانسته‌اند: «جائی که هستیِ علّت ضرورت داشته باشد، وجود معلول نیز ضرورت پیدا می‌کند. تخلف معلول از علّت تامّ و تمام خویش، مسأله‌ای است که به هیچ وجه، عقل آن را نمی‌پذیرد،

زیرا جواز تخلف معلول از علّت تامه چیزی جز نبودنِ قانون علیّت 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 علیّت، 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 علیّت 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 پایبندی ظاهری به برخی اصول دینی و نیز کشف روشن خود، درصدد ابطال و انکار اختیار برنیامده‌اند، اما به نظر می‌رسد که مبحث علیّت، حداقل به عنوان سؤالی در تقابل با اختیار برایشان مطرح بوده است و تقیّدات مذکور، آن‌ها را بر آن داشته که به دنبال چاره‌ای برای صلح این دو سوی ناسازگار باشند. آنان، دست از علیّت فلسفی نکشیده‌اند؛ زیرا چنین کاری را مساوق با انکار فکر فلسفی به عنوان شیوه‌ای برای کشف حقایق دانسته‌اند. امّا 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، برآنیم تا از گذار فقاهت در نصوص دینی، به این تقابل بنگریم و به پاسخ دین در این امر دست یابیم. بدین منظور،

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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

۲- ضرورت علّی نزداندیشمندان بشری

فلاسفه در نگاه خود به موجودات در مرحله اول و در فضایی صِرفاً تصوری، سه قسمِ فرضیِ 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 مبنا 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 ثلاث: واجب و ممكن و ممتنع؛ فالواجب ضروري الوجود، و الممتنع ضروري العدم، و الممكن ما لا ضرورة في وجوده و عدمه. و الممكن يجب و يمتنع بغيره؛ و السبب هو ما يجب به وجود غيره؛ و الممكن لا يكون موجودا من ذاته؛ إذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجبا لا ممكنا؛ فلا بدّ له من سبب يرجّح وجوده على العدم؛ و السبب إذا تمّ لا يتخلّف عنه وجود المسبّب؛ و كلّ ما يتوقّف عليه الشيء فله مدخل في السببية، إرادة كان أو وقتا أو مكانا أو مقارنا أو محلّا 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

ما لا ينبغي، وجب الشيء ضرورة.»[1] (دشتکی شیرازی، اشراق هیاکل 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 برایش ضرورت ندارد. و سبب اینکه وجود برایش ضروری می‌شود غیر خودش است و از جانب خودش نمی‌تواند وجود یابد؛ 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 مسبَّب ناگزیر خواهد بود. و آنچه شیء متوقف بر آن است در سببیّت اراده مدخلیّت دارد خواه وقتی، مکانی، مقارن، محل قابل و یا غیر 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، و أن الشيء من لم يجب لم يوجد. فما دام الشيء على حالة إمكانه يستحيل فرض وقوعه أو لا وقوعه، و إنما يتعين له أحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية. و أما الأولوية الغير البالغة حد الوجوب، سواء كانت ذاتية أو حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء، فغير مجدية في قطع النسبة الإمكانية و

۱. نیز رجوع شود: مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج:۴ ص: ۱۱۳-۱۱۶؛ رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة ص: ۴۰-۴۱؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات ص: ۲۹-۳۸؛ هیاکل النور ص: ۷۷-۷۹؛ المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات ج:۱ ص ۱۳۱-۱۳۳؛ شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات) ص: ۱۷۰-۱۷۴؛ ثلاث رسائل (و بذیله رسالة هیاکل النور) ص: ۸۳؛ شرح عیون الحکمة ج:۳ ص: ۹۲-۹۶؛ مصارع المصارع ص: ۱۷۰-۱۷۵؛ مفاتیح الغیب ص: ۲۳۳-۲۳۹؛ الحاشیة علی الهیات الشفاء ص: ۳۰-۳۲؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ج:۱ ص: ۲۲۱-۲۳۷؛ شرح الالهیات من کتاب الشفاء ج:۱ ص: ۴۳۲-۴۳۹؛ شرح حکمة الاشراق (قطب الدین الشیرازی) ص: ۷۶-۸۶.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

لا محصلة للوقوع بالفعل؛ بل يجب أن يجب المعلول بعلته المقتضية التامة، فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب الحصول و سبب رجحان الحصول على اللاحصول، إلا بالانتهاء إلى السبب التامّ الموجب و العلة التامة المقتضية. و أما إذا لم ينته إليه، فالسؤال مستمر البقاء، و الاستمرار في الجانبين مشترك الورود بين الطرفين، فيؤدي إلى لزوم التسلسل في سبب الأولوية و أولوية الأولوية و هكذا إلى غير النهاية، فذلك محال لترتبها و اجتماعها.» (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۳۲۲-۳۲۱)

روشن شد که کار علّت در معلول، ایجاب است نه غیر آن، و شیء تا وجوب نیابد موجود نمی‌شود. بنابراین تا شیء در حالت امکان است، فرض وقوع یا عدم وقوعش محال است و فقط یکی از طرفین از جانب علّت مقتضی برایش متعین می‌شود. اولویتی که برخی بدان قائلند، اگر به حد وجوب نرسد، موجب خروج شیء از امکان نمی‌شود، بلکه معلول باید به علّت مقتضی تامّه واجب شود. و اگر شیئ به سبب تامّ موجب و علّت تامّ مقتضی ختم نشود، جای سؤال از سبب حصول و رجحان باقی می‌ماند. تا زمانی که این انتها حاصل نشود، سؤال همچنان بر جای خود باقی می‌ماند و دو طرف اولویت را مورد سؤال قرار می‌دهد و بنابر استحالهٔ تسلسل بالاخره باید به یک سو ختم شود (که همان وجوب حاصل از علّت تامه است).

ملاحظه می‌شود که با چنین تصوری، دیگر جایی برای اختیار مردم باقی نمانده و همه امور- العیاذبالله- فعل خداوند تعالی خواهد بود. این نتیجه‌ای است که خود این اندیشمندان نیز بدان تصریح نموده‌اند:

«فكل مختار غير الواجب الأول مضطر في اختياره مجبور في أفعاله، فالقدرة في نفوسنا عين القوة على الفعل و الاستعداد و التهيؤ له، فلا فعل بالاختيار إلا من الحق تعالى.» (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۳۱۲ و۳۱۳)

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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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:

«و الفعل 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 اختیاری حقیقتاً صحیح نیست و تحقق نمی‌یابد جز در واجب الوجود؛ ولی غیر او از مختارین، مضطرهایی 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 خداست 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 علّی که میان علّت و معلول‌هایش 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 اشیاءِ ممکن بر اساس تفاضل، موجب وجود آن اشیاء طبق نظام موجود می‌گردد.

اگر در فلسفه و نزد اندیشمندان فیلسوف، ممکن الوجود توهمی در سیلان میانِ بودن و نبودن باشد، اما در عرفان این توهم به کلی مرتفع شد، چنانکه یک

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

وجود بیشتر در دار وجود نخواهد بود. سید حیدر آملی می‌نویسد:

«و بالجملة كلّهم قائلون بأنّ هذه الأفعال أفعال الله تعالى بلا خلاف. (و لكن) غاية ما في الباب (أنّ) بعضهم قائلون بالواسطة، و بعضهم بعدمها. و على جميع التقادير ليس الفاعل فيها حقيقة الا هو، و هذا هو المراد بالتوحيد الفعلىّ، أي أن لا يرى العبد فعلا الا من فاعل واحد مطلق واجب، و يقول بلسان الحال و المقال: لا فاعل الا هو.» (الآملی، السید حیدر، جامع الأسرار، ص: ۱۴۷-۱۴۶)

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 حقیقی فقط اوست، و این همان توحید فعلی است؛ یعنی عبد هر فعلی که می‌بیند، از آنِ 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....فكل ما هو مقدور و مجعول لفاعل، فهو من حيث صدوره عن ذلك الفاعل، صادر عن الحق تعالى.»[1] (ملاصدرا، اسرار الآیات، ص ۵۱)

وقتی که ثابت شد اول تعالی بسیط الحقیقه است، واجب می‌شود که به نحو اعلی و اشرف، همهٔ اشیاء وجودی باشد. ... پس هر آنچه مقدور و مجعول فاعل است، از حیث صدورش از آن فاعل، صادر از حق تعالی است.

نیز گوید:

«فوجوده وجود جميع الموجودات، لكونه صرف الوجود: (لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها). فهو الأصل و الحقيقة في الموجوديّة، و ما سواه شؤونه و حيثيّاته» (ملاصدرا، المظاهر

۱. نیز بنگرید: تعلیقة فصوص الحکم ص: ۱۲۰-۱۲۲؛ شرح فصوص (قیصری) ص: ۶۴۵-۶۴۴؛ مصباح الأنس ص: ۲۴۳؛ جامع الأسرار ص: ۱۴۵-۱۵۳؛ موسوعة مصطلحات الامام فخر الدین الرازی ص: ۷۹-۸۲.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

الالهية، ص ۲۴)

پس وجود او وجود همه موجودات است؛ چرا که او صِرف الوجود است: (لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها). پس او اصل و حقیقت در موجودیّت است و غیر او همه شئون و تجلیات اویند.

وی در موضعی دیگر، علیّتی را نیز که در برخی مواضع بدان قائل بود، تحت الشعاع نگاه وحدت وجودی‌اش می‌گرداند:

«فما وضعناه أولا بحسب النظر الجليل من أن في الوجود علة و معلولا، أدى بنا أخيرا من جهة السلوك العلمي و النسك العقلي، إلى أن المسمى بالعلة هو الأصل، و المعلول شأن من شئونه، و طور من أطواره. و رجعت العلية و الإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره و تجليه بأنحاء ظهوراته.» (ملاصدرا، المشاعر، ص ۵۳ و۵۴)

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

۳- علیّت و ضرورت علّی در آثار مرحوم میرزای اصفهانی

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

«وقال العرفاء: انّ المخلوق طور وجوده، فهو الفاعل حقيقة.» (اصفهانی، انوار الهداية، ص ۱۰۷)

عرفا قائلند که مخلوق تطور وجودی اوست و فاعل حقیقی خود اوست.

و در ابطال چنین دیدگاهی می‌نویسند:

«و هو الجبر الذي يبطل بعث الأنبياء وجعل الشرايع والانذار» (همان)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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 الحکماء: إنّه تعالی علّة والمخلوقات معلولات، والمعلول وجوده ربطيّ صرف قائم بالغیر، والماهیّات لیس لها تأثیر، والمؤثّر هو الوجود وهو متّحد مع ذاته، فنسبة الفعل الی العلّة أقوی وأشدّ. فالفعل فعله والفاعل آلة وربط» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص ۱۰۷)

فلاسفه به این قائلند که خداوند تعالی علّت است و مخلوقات معلول هستند و معلول، 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 علّت، 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 علیّت فلسفی را حداقل در سه حوزه فکری مهمِ معرفت شناسی، خلقت و وجودشناسیِ فلاسفه اساسی می‌دانند. ایشان در باب دخالت این قاعده در مباحث معرفت‌شناسی، به مباحث منطق - که فلاسفه آن را ابزار و آلتی برای درست اندیشیدن مطرح می‌کنند - روی می‌آورد. از این میان به قیاسی- که نزد فلاسفه محکم‌ترین راه برای کسب معلومات است – توجّه کرده و می‌نویسد:

«أکبر المقائیس و أحسنها قیاس البرهان و هو مؤسَّس علی العلّیّة و المعلولیة، و هی مؤسَّسة علی قیاس الواجب بالممکن و النور بالظلمة.» (اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۱۹)

بزرگترین و بهترین شاخص قیاس نزد فلاسفه قیاس برهان است، در حالی که این قیاس مبتنی بر علیّت و معلولیّت است و آن نیز مبتنی بر قیاس واجب به

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

ممکن و نور به ظلمت است.

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

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

«ذهب أعاظم الفلاسفة إلى أن قالوا: «قدرته تعالى عبارة عن فعليّة التأثير، وأنّ الجعل والفعل منه تعالى هو الوجود الذي من لوازم ذاته، وأنّه أزليّ لامتناع تخلّف العلّة التامّة عن معلولها» (اصفهانی، معارف القرآن، ج ۲، ص ۲۳۱)

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

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

«قالت الفلاسفة: انّ الممكن ما تساوى طرفا وجوده وعدمه، فيحتاج الى مرجّح. وقبل وجود المرجّح ممتنع لاستحالة الترجيح بلا مرجّح، وبعده يكون واجباً فيثبت الجبر، والشيء ما لم يجب لم يوجد، وكذا القدرة نسبتها الى طرفي الفعل ونقيضه متساوية. فقبل المرجّح ممتنع، وبعده وجوب مستحيل التخلّف، فثبت الجبر» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص ۶۷)

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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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

ایشان علیّت را مبتنی بر قیاس و تشبیه می‌داند، لذا از اساس با آن مخالف است و به ابطال آن رأی می‌دهد. به عقیدهٔ او، دخالت دادن این اساسِ باطل در مباحث مذکور، باعث خبط و اشتباهات فراوانی شده که بشر را از معرفت دور نموده است:

«و العلّیة من أصلها باطلة» (اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۱۹)

علیّت از اساس باطل است.

بطلان کاربرد علیّت در مباحث سه‌گانه مذکور را در آثار ایشان اینگونه می‌توان پی گرفت:

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

«أنّ القیاس مطلقاً فی الاصول و الفروع فعل قبیح رجس من عمل الشیطان؛ لأنّه لا امان لخطائه، و هوالحجّة علی أنّ تسمیة القیاس بالبرهان ضلالة و جهالة و مکر و شیطنة و خدیعة» (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 خدعه است.

البته آن عقلی که مرحوم میرزا مبنای گفتگو با دیگران قرار می‌دهد، نه فکر تصویر ساز فلسفی، بلکه همان عقل حقیقی است که عقلا از آن بهره‌مند هستند. مرحوم میرزا در تذکر به آن می‌نویسد:

«العقل الذی هو ظاهر بذاته لکلّ عاقل بعد فقدانه إیّاه فی حال الطفولیّة و الغضب و

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

الشهوة الشديدة، و به يميّز العقلاء أنفسهم عن المجانين. و هذا هو الحجة الّتی ورد الأحاديث بأنّه الحجّة الباطنيّة، و يعاقب الإنسان عند عصيانه.» (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. بوسیلهٔ آن عقلا، خودشان را از دیوانگان تمییز می‌دهند. و آن همان حجّتی 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. و أيضاً: القياس مؤسَّس على تصوّر الربّ 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، سنخیّت میان علّت و معلول است؛ چرا که بدون سنخیت هیچگونه رابطه‌ای میان دو سوی علت و معلول برقرار نشده و نتیجه‌ای حاصل نخواهد شد. بر این مبناست که با نفوذ علیّت در فضای اندیشه، ورود تشبیه برای دست‌یابی به نتایج نیز قطعی خواهد بود. وقتی این قیاس در عرصه معرفت خدای تعالی وارد شود، ثمری جز تشبیه خداوند به مخلوقات در پی نخواهد داشت.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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

«و العلية من اصلها باطلة، فاحسن الاقيسة، اقبحها» (اصفهانی، مصباح الهدی، 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 علیهم‌السلام می‌نویسد:

«ومن مفصّلات معارف القرآن الذي جاء به صاحب الشريعة و ذكّر به الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بحيث لا يشاركهم فيه أحد من البشر في معارفهم، هو ما نبّه عليه من قدرته تعالى و جاعليّته و تقدّس قدرته و جاعليّته عن الفعل و الحركة و التأثير و الرشح والفيضان والتشأّن والتطوّر والتغيير في وجه من الوجوه، في مقابل المعارف البشريّة، فإنّ البشر في معارفهم اختلفوا في قدرته تعالى وحقيقتها وفي جعله تعالى وخلقته، وأنّه بالتأثير والرشح والفيضان أو التشأّن والتطوّر ومجعوليّة الوجود أو الماهيّة، وحيث أنّ كلّما تعقّلوا من ذلك كان مستلزماً للنقص في ذاته تعالى ..... وأمّا صاحب الشريعة فقد جاء بما يخالف الكلّ و بما لم يتوهّمه أحد منهم كما هو ظاهر بالعيان» (اصفهانی، معارف القرآن، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۰)

از مفصلات معارف قرآنی که صاحب شریعت صلی‌الله‌علیه‌وآله آورده و ائمه معصومین علیهم‌السلام بدان تذکر داده‌اند و هیچ کسی در بیان چنین معارفی با آن‌ها شریک نبوده، توجّهی است که به قدرت الهی و جاعلیّت و تقدس – قدرتش از فعل و حرکت و تاثیر و ترشح و فیضان 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، فیضان، تشأن، تطوّر، مجعولیّتِ وجود یا ماهیّت بوده و همه این‌ها مستلزم

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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

از این بیان برمی‌آید که از دیدگاه مرحوم میرزا، خلقتی که بر اساس علیّت ابتناء یابد، از معنای واقعی خلقت خارج شده و در واقع، تطور، تشأن، رشح و فیضان همان علّت العلل خواهد بود که تمام وجود را پر کرده است.

ج) بطلان علیّت در مباحث وجود شناسی: مرحوم میرزا در نقد علیّتی که در مباحث وجود شناسیِ فلاسفه به کار رفته، از دو منظر وارد می‌شوند: از منظر نخست اساساً وجودِ ماهیت، ممکن و الفاظ و تصوراتی از این دست را قبل از خلقت توهمی 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:

«فتحصّل ممّا ذکرنا أنّه لا امکان لنظامٍ ما لم یتعیّن بالرأی من سائر النظامات، و لا امکان لنقیضه أیضاً؛ لما عرفت من أنّ ما یخصّص بالرأی لا واقعیّة له بوجه، فإنّ العلم بلا معلوم کشف لما لا واقعیة له، لا بالعرض و لا بالذات، فلا معروض للإمکان؛ لأنه ظاهر بنور العلم أنّه لیس بین الخالق و المخلوق شیء» (اصفهانی، معارف القرآن، ج ۲، ص ۲۳۳)

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 تعیّن 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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

«أساس الحكيم على الماهيّة والوجود، وأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد. ونحن لمّا أنكرنا الماهيّات والوجود كما سلف، فكان كلّ الكائنات مكوّناً برأيه تعالى لا بذاته، وقلنا على عكسهم أنّ الشيء ما لم يوجد لم يجب» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص ۱۰۸)

اساس فکر فیلسوفان بر ماهیّت و وجود و اینکه شیء تا وجوب نیابد به وجود نمی‌رسد، ابتناء یافته است. ولی ما همانگونه که منکر ماهیات و 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 وجوب نمی‌یابد.

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

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

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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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

«إنّ العلم عند البشر حضوري و حصولي، و علم الحق لا بدّ و أن يكون حضورياً. فحيث انّ العلم الإنفعالي و التابع في العلم الذاتي غلط للخلف و وقوع المجعولات في مرتبة العلة للذات. فلا بدّ و أن يكون علمه فعلياً و علة، و الفعلية و العلية بالنسبة إلى الأعدام غلط، لامتناع مجعولية العدم، و عدم صدوره من الحق بالضرورة، فلا بدّ و أن يكون علمه الحضوري بالوجودات خاصّة.

و فرض كون العلم في مرتبة الذات للابدية الإلتزام به في العلم الذاتي، فبأنّه بسيط الحقيقة فهو كلّ الأشياء بنحو أشرف، فهو في وحدته عين الكثرة. ففي مرتبة الذات الكثرة عين الوحدة و به يكون علماً بالنظام على نحو أشرف، و هذا العلم فِعْلي علّي بالنسبة إلى ما يتحقق. و حيث انّ ما يتحقق عن الذات غير متناهٍ أزلاً و أبداً و له يقين في مرتبة ذاته، فهو عين المشية و المشاء و المريد و الإرادة الذاتية و المراد، فهو العلّه و الغاية. و عليه يكون فاعلاً بالإيجاب، و يكون البداء و الرأى في الخلقه تغيراً في علمه. و هكذا جواز الطاعة للعاصين والعصيان للمطيعين جواز التغير في علمه الذاتي. و هذا أحد مناشئ الجبر في المخلوق و إثبات انّه فرغ من الأمر و لا يحدث شيئاً.» (اصفهانی، رسالة فی البداء، ص ۸۴-۸۳)

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 مجعولات را در مرتبه علّت برای ذات قرار دادند. پس علم او ناگزیر، فعلی و علّت شده، در حالی که فعلیّت و علیّت بخاطر امتناع مجعولیّت 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 بسیط الحقیقه و به نحو اشرف همه اشیاء است، در وحدتش عین کثرت است

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

و در مرتبه ذات کثرت در عین وحدت است. این چنین است که علم به نظام به طریق اشرف است، و این علم فعلی علّی است نسبت به آنچه تحقق می‌یابد. همچنین آنچه از ذات تحقق می‌یابد، ازلاً و ابداً 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 علّت 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 می‌نویسند:

«صريح هذه الروايات أنّ قول اليهود هو عين مقالة محقّقي البشر في معارفهم من أنّ الله تعالى موجب لذاته، وأنّ علمه في مرتبة ذاته إنّما هو بالنظام الأتمّ لابدّ وأن يقع بالوجوب على نهج وسنن واحد، لأنّه من لوازم ذاته، ويمتنع تخلّف العلّة التامّة عن المعلول. فأثبتوا بذلك أزليّة العالم وأبديّته في مرتبة المعلوليّة، وهذا كما ترى يقتضي امتناع التغيير والتبديل في وجه من الوجوه، والآيات المباركات والروايات كلّها تنادي بإبطال ذلك»

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

صریح روایات در این است که دیدگاه یهود همان دیدگاه محققان بشری در معارفشان است که خدای تعالی را موجب برای ذاتش دانسته و علم او را در مرتبه ذاتش همان علم به نظام اتمّ دانسته‌اند. بر این اساس ناگزیر، این نظام بر اساس روش و شیوه‌ای واحد باید واقع شود؛ چرا که از لوازم ذاتش بوده و تخلف علّت تامّه از معلولش ممتنع است. بدین طریق ازلیّت و ابدیّت 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

دیدگاهی گواهی داده‌اند.

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

«و بعد کون علمه تعالی عین ذاته، و قدرتُه کذلک عین ذاته کما هو کذلک، قالوا بعلّیة العلم لتحقّق الأشیاء، و أنکروا الفعل للّه سبحانه بأنّ إثبات الفعل له تعالی موجب لتغیّر الذات بزعمهم، و قالوا بالنظام الأتمّ فی الکائنات و استحالة تغیّرها عمّا هو فی علمه تعالی، فوقعوا فی القول بالجبر فی أفعال العباد و إبطال الشرائع و إرسال الرسل و إنزال الکتب و الوعد و الوعید، من غیر تخلّص من هذه العویصة.

و أما فی الواجب تعالی علی مذهبهم – کما صرّح به فی کلمات بعضهم– قالوا بالإیجاب فیما یصدر عنه تعالی، هذا فی مذهب الحکیم.» (اصفهانی، ابواب الهدی، ص ۱۹۴)

بعد از اینکه علم و قدرتش را عین ذاتش دانستند، قائل به علیّت 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 اتمّ 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 شرایع و لغو بودن ارسال رسل و انزال 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 علّی را که موجب جبر در افعال عباد، ابطال شرایع و لغو بودن ارسال رسل و انزال 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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

الف) ارادهٔ انسان ضمن قدرت حق تعالی بر افعال او

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

«فنقول: انّ الله تعالی بعد أن خلق في النظام، الكيانات المظلمة وكلّها ذات أبعاد ومكمّمة وحيث ذاتها الفقر والعجز والظلمة ....ونوّرهم بنور العلم والقدرة، وجعل لهم الرأي والسلطنة، وملّكهم ذلك، وبعد التسليط والتمليك، لا معنى لنسبة الفعل اليه؛ لأنّه تعالى جعله مالكاً في علمه وقدرته وحياته ورأيه، شاعراً مستقلّاً. وانّما وهبهم ذلك حتّى لا ينتسب الفعل الى ذاته المقدّسة، وجعله سلطان نفسه ان شاء فعل وان شاء ترك، بحيث يكون نسبة الفعل وصدوره الى العبد. وجعل له المشيّة ان شاء فعل وان شاء ترك. والتمليك لهذه الأنوار ينافي نسبة الفعل اليه تعالى، فالفعل منسوب الى شخص العبد ورأيه والفعل فعله.» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص ۱۰۸-۱۰۷)

خداوند متعال بعد از آنکه موجودات مظلمه را آفرید که همگی‌شان دارای ابعاد و کمیّت دار بود و حیث ذاتشان فقر و عجز و ظلمت بود، آن‌ها را به نور علم و قدرت منوّر گردانید و برایشان رأی و سلطنت قرار داد که به آن‌ها تملیک نمود. پس از این تملیک معنی ندارد که فعل عباد را به او نسبت دهیم؛ چرا که خداوند تعالی 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 تعالی 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 تملیک این انوار، دیگر نمی‌توان افعال را به خداوند تعالی نسبت داد. پس فعل

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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

سپس در بیان اشکال مقدّر به این دیدگاه می‌نویسد:

«فإن قلت: انّ نور العلم والقدرة والحياة والرأي كلّها قائمة بالغير لأنّها مخلوقة، والمخلوق قائم بالغير؛ فحال تلك الأنوار كحال الإنّيّة المظلمة.» (اصفهانی، انوار الهدایة، 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 انیّت مظلمه است.

در رفع اشکال مذکور می‌نویسد:

«قلت: نعم الفعل فعل العبد والاختيار اختياره، لكن بحول الله وقوّته؛ بمعنى أنّ القدرة من الله والعلم من الله، لكن الذي وهبه للعبد نسبته الى طرفي الفعل و نقيضه متساوية. فنسبة الفعل اليه أقوى، لأنّه المباشر وأنّه صرف القدرة الموهوبة من الله تعالى المستقلّ منها بسلطان عليها في الفعل؛ فان صرفها في مطلوبه تعالى فيستحقّ المدح، وان صرفها في مبغوضه تعالى يستحقّ العقوبة. فبالقدرة والحياة والعلم والرأي صار سلطاناً لفعله ومالكاً لرأيه و مشيّته، ان شاء فعل و إن شاء وترك، فنسبة الفعل الى الله تعالى مناقض لتمليكه الله تعالى القدرة والحياة والعلم.» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص ۱۰۸)

می‌گویم: بله، فعل، فعل عبد و اختیار، اختیار 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 نقیضش مساوی است. پس نسبت فاعل به فعل قوی‌تر است؛ چرا که او مباشر است و صرف القدرة موهبتی از خداوند متعال است و مستقل از او. و به سلطنتی که از آن در فعل دارد، اگر در مطلوب خداوند به کار برد شایستهٔ 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 مشیت خود می‌شود، به گونه‌ای که اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد ترک می‌کند. بنابراین نسبت دادن

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

فعل به خداوند متعال، با تملیک کردن قدرت و حیات و علم توسط حق تعالی به او مناقض است.

می‌بینیم که از نظر ایشان، خداوند تعالی علم و توانایی را به عباد تملیک می‌کند. برخلاف تصور فلاسفه، این علم ذات حق تعالی نبوده تا اعطاء ذات رخ نماید، بلکه این نور، مخلوق حق تعالی است که عباد وقتی از آن بهره‌مند می‌شوند، تمام کارهایشان به دست خود آن‌ها انجام می‌شود و خداوند تعالی 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 مادامی 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 عصیان 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 تعالی دارند. مرحوم میرزا ضمن ابطال این دیدگاه، وجود کائنات را به رأی و اراده الهی می‌داند، نه به علم.

«فبنور العلم يكشف أنّ العلم الذاتي قبل مرتبة التعقّل يكشف عن أشياء وصور غير متناهية، ويكشف عن نقايضها، ويتعيّن تعقّلها بالرأي» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص ۴۳)

پس به نور علم روشن می‌گردد که علم ذاتی قبل از مرتبه تعقل، أشیاء و صورت‌های غیر متناهی و نقایض‌شان را کشف نموده و تعقل آن‌ها به رأی، متعین می‌شود.

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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

دانست. وی با بیانی که از علم دارد، معتقد است که علم الهی نمی‌تواند موجبیّت افعال را در پی داشته باشد:

«و ما جاء عن صاحب الشريعة في التذكر بالعلم، من العجائب الّتي يبهر العقول. و هو انّ العلم لا ينقسم إلى حضوري و حصولي، بل هو الكشف، فإنّ كلّ شيء يعرف بالعلم و لا معرّف للعلم غير نفسه. فما يظهر بالعلم انّ العلم كاشف للعدم المطلق الّذي لا واقعية له بوجه من الوجوه، بل موهوم للتميز الظاهر في مقام الحكم بأنّ الموهوم ليس نقيضاً للوجود، بل النقيض هو الكذب اللّاواقع المطلق، و لو لم يكشف العلم للعدم لوجب عدم التميز بين موهومه و مصداقه. و من الظاهر اللّاكون حين اللّاكون، فانّه ممّا يكشفه العلم انّ له الواقعية، و لو كان موهوماً حين اللّاكون نظيره حين الكون يلزم ارتفاع النقيضين كما ذكرنا، و لتلك الواقعية يقال زيد غير عالم و زيد ليس في الدار و يعلم انّه ليس في منزله.» (اصفهانی، رسالة فی البداء، ص ۴۸)

آنچه از سوی صاحب شریعت ﷺ در تذکر به علم آمده، از عجایبی است که عقول را مبهوت می‌کند. و آن این است که علم به حصولی و حضوری تقسیم نمی‌شود، بلکه کشف است. پس هر چیزی به علم شناخته می‌شود، در حالی که هیچ معرِّفی 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 لاواقع مطلق است. و اگر علم به خاطر عدم کشف نشود، عدم تمییز میان موهوم و مصداقش واجب می‌شود. روشن است که علم، واقعیت داشتن لاکون را در حال لاکون بودن کشف می‌کند. و اگر موهوم بود، هنگام لاکون بودن نظیرش هنگام کون ارتفاع نقیضین 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.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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 یظهر وجوب الإلتزام بالبداء، لمناقضة العلم لتعین شیء في الذات ... لأنّ العلم کشف للطرفین، فیبطل العلّیة لأحد الطرفین» (اصفهانی، رسالة فی البداء، ص ۵۰)

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

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

«فقالوا بأنّ الوجودات المجعولات من لوازم ذات العلّة، فلا مشیّة و لا قدرة و لا الشعور و لا الحکمة، فالمبدء هو المادة لا غیر، علی هذا المبنی. فالشبهة المتداولة من قبل المیلاد بثلاثمائة سنة إلی یومنا هذا بین البشر، نشأت من الفلسفة الیونانیّة، و القول بالعلّیّة و المعلولیّة و السنخیّة بینهما.» (اصفهانی، ابواب الهدی، ص ۲۳۵)

پس گفتند وجودات مجعولاتی از لوازم ذات علّت هستند، پس مشیّت و قدرت و شعور و حکمتی در کار نیست. در نتیجه مبداء 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 سنخیت میان این دو، منشاء گرفته از فلسفه یونان است.

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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

ورطهٔ به علیت و لوازم نادرست آن وارد شویم:

«و لمّا کان حیث ذات العقل، الکاشفیّة عن الحقائق علی ما علیها، و عن کونها الحقائق المحقّقة بمشیّة الغیر، و أنّ حیث کلّ شیء الإشارة إلی من بمشیّته حقیقته و تحقّقه و بقائه و زواله، فیکون هو الحجّة؛ علی أنّ کلّ شیء آیة من آیات ربّ العزّة، الّذی بمشیّته کلّ شیء» (اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۱۸)

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

همین درک، گواهی بر بطلان قیاس در کسب معرفت می‌شود:

«فهو الحجة علی أنّ طلب المعرفة و کشف الحقائق من الأقیسة عین الضلال المبین، لأنّه لیس إلّا الاقتحام فی الظلمات» (همان)

همین درک، حجّت 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 علیّت، 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 علّیت، گستره این قاعده را در فکر فلسفی نشان می‌دهد. سه بستر معرفت‌شناسی، خلقت و وجودشناسی را از میادین فکری می‌داند که اصل علّیت با ورود در آن‌ها

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

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 علیّت را از اساس باطل می‌داند. پس از این ابطال به بیان دیدگاه خود می‌پردازد، و شبهاتی را که لازمه فکر فلسفی است پاسخ می‌دهد. آنگاه بجای آنچه فلاسفه به عنوان علیّت بدان قائلند، مشیت الهی را قرار می‌دهد و با تقریری سازگار از مبانی فکری خود که تبیینی از تذکرات انبیاء و اوصیاء الهی علیهم‌السلام است، عموم انسان‌ها را مورد خطاب و پذیرش این مبانی فطری قرار داده است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.

۲. اصفهانی، میرزا مهدی، *ابواب الهدی*، 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 علیهم‌السلام قم.

۵. _____، *مصباح الهدی*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه تخصصی معارف اهل بیت علیهم‌السلام قم.

۶. _____، *معارف القرآن*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه تخصصی معارف اهل بیت علیهم‌السلام قم.

۷. الآملی، حیدر بن علی، *جامع الأسرار و منبع الانوار*، تصحیح و مقدمه و فهرست هنری کربن و عثمان اسماعیل عیسی، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، پژوهش‌های علمی، قسمت ایران شناسی، ۱۹۶۹م.

۸. دشتکی شیرازی، غیاث الدین، *اشراق هیاکل النور*، تهران: نشر میراث مکتوب، 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.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]

۱۱. ملاصدرا، *اسرار الآیات*، 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. _____، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ ه ش.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-13]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.52.8.9]