

جبر و تفویض در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی - عباس شاهمنصوری

فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه

سال سیزدهم، شماره ۵۰ «عدل الهی»، بهار ۱۳۹۵، ص ۱۱۵ - ۱۴۲

## جبر و تفویض در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی

\* عباس شاهمنصوری

**چکیده:** نگارنده پس از اشاره‌ای مختصر به دیدگاه جبریه و مفوّضه و برخی از فلاسفه که به جبر و تفویض گرویده‌اند، به دیدگاه آیت الله میرزا مهدی اصفهانی در مورد جبر و تفویض می‌پردازد. ابتدا دیدگاه کلی او در مورد این مطلب و راه حل آن یعنی امر بین الامرين را بر اساس آثار اصفهانی تبیین می‌کند. سپس چهار شبه را بررسی می‌کند که سبب گرایش اندیشمندان بشری به جبر یا تفویض شده است و آن شبهات را بر اساس آثار میرزای اصفهانی پاسخ می‌دهد. این شبهات حول چهار محور است: علم الهی، وجود دانستن خدای تعالی، ذاتی دانستن علم و قدرت و عقل برای افراد، ترجیح بلا مرجح.

**کلیدواژه‌ها:** جبر؛ تفویض؛ اصفهانی، میرزا مهدی؛ امر بین الامرين؛ علم الهی؛ وجود؛ علم و قدرت انسان؛ ترجیح بلا مرجح.

---

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

۱- بیان مسئله: قائل بودن به دخالت اراده الهی در امور از یک سو و اختیار انسان در انجام افعال خویش از سویی دیگر، از دیر هنگام در مرزهای فکری مسلمین مسئله‌ای پدید آورد که موجب انشعاب گروههای مختلفی در این موضوع شد.

توضیح آنکه بر اساس معرفتی که انسان نسبت به خداوند متعال دارد، تمام امور عالم را تحت اراده الهی دانسته و از افتادن برگی از درختی تا حرکات سیارات و کهکشان‌های غول پیکر را خارج از این سیطره نمی‌داند. از سویی دیگر قائل شدن به اختیار و اراده انسان در انجام امور، می‌تواند موجب این تفکر باشد که در کنار اراده الهی، اراده دیگری نیز قد علم نموده و شمول و عمومیت اراده الهی را خدشه‌دار نموده است.

تأملی کوتاه در مبانی فکری بشری برای پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی از این دست، این حقیقت را آشکار می‌گرداند که اندیشه بشری هیچگاه این توفیق را نداشته که بتواند راه برون رفت و پاسخی شایسته برای چنین پرسش‌هایی داشته باشد. لذا نامیدی از پاسخ‌گویی تفکرات بشری به این گونه پرسش‌ها می‌تواند محركی قوی برای رجوع به نصوص دینی و عرضه سوال و دریافت پاسخ از این منبع را مقابل هر پرسشگری نهد.

بر این اساس بایسته است که از مجرای فقاهت به این منبع رجوع شود و پاسخی درخور طلب نمود. در این مسیر، آثار فکری برجای مانده از فقیه اهل بیت علیهم السلام مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی (م ۱۳۶۵ق) می‌تواند مرجعی مناسب برای رفع این دغدغه باشد. بر این اساس، سطور پیش‌رو را بستری برای این پژوهش قرار می‌دهیم. البته قبل از این مهم سطوری را نیز به بیان برخی دیدگاه‌های رایج در مکاتب بشری اختصاص خواهیم داد تا امکان مقایسه میان دو

شیوه ورود به بحث فراهم شود.

## ۲- دیدگاه اندیشمندان بشری در این مسأله:

اندیشمندان بشری بنا بر سیرشان در مفروضات ذهنی و تصورات مفهومی، فقط می‌توانستند به یک سوی جبر و یا تفویض میل کنند. بر این مبنی عده‌ای به سوی جبر گرویدند و قائل به جبر در افعال عباد شدند، عده‌ای نیز جانب تفویض را برگزیده و حق تعالی را از تاثیر در افعال بشر معزول دانستند، عده‌ای نیز که کلام انبیاء و اوصیاء مبنی بر راه سومی غیر از این دو سوی باطل را شنیده بودند، اما همچنان بر مبانی خود اصرار داشتند، به ظاهر راه سومی را گشودند که در واقع همان طرق قبلی بود. اینان تنها لفظی را از نصوص دینی به عاریت گرفتند، ولی نتوانستند برون رفتی از این معضل فکری ارائه کنند. در ادامه اندیشمندانی از هر سه گروه را به نظاره می‌نشینیم:

۲-۱. جبریه: این گروه که در افعال عباد هیچ جهت اختیاری برای انسان باقی نمی‌گذارند، خود به گروههای مختلفی تقسیم می‌شوند؛ در میان قائلان به شهادتین، نخستین فرقه‌ای که به عنوان قائلان به جبر شناخته می‌شوند، جمهیه‌اند که شهرستانی در بیان عقیده آن‌ها می‌نویسد:

«و منها قوله في القدرة الحادثة: أن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبر في افعاله؛ لا قدرة له، ولا ارادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فيسائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات.» (شهرستانی، الملل والنحل، ص ۷۰)

و از آن‌ها در قدرت حادث نقل شده که انسان بر هیچ کاری قادر نیست و موصوف به استطاعت نمی‌شود و در افعالش مجبر است؛ قدرت، اراده و اختیاری ندارد و خداوند افعال را در او خلق می‌کند، همانگونه که در سایر جمادات خلق می‌کند و افعال به صورت مجازی به انسان منتبه می‌شود؛

همانگونه که به جمادات متنسب می‌شود.

اهل حدیث و اشاعره از اهل تسنن را نیز می‌توان در زمرة کسانی قرار داد که اعتقادی مبنی بر جبر را قائل هستند. اشعری در این زمینه گوید:

«إن قال قائل لمن زعمتم ان اكتساب العباد مخلوقة لله تعالى، قيل له: قلنا ذلك لأن

الله تعالى قال: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)» (اشعری، اللمع، ص ۳۷)

اگر کسی بگوید چرا معتقدید که اکتساب بندگان مخلوق خداست، به او می‌گوییم: چون خداوند فرموده: خداوند شما و آنچه را انجام می‌دهید آفریده است.

دیگر گروهی که لازمه مبانی فکری‌شان اعتقاد به جبر است، اندیشمندانی هستند که در ذیل اندیشه فلسفی جای گرفته و با اتخاذ مبانی فکری خاص خود ملتزم به جبر در افعال عباد می‌شوند. جبر فلسفی که مبتنی بر اصل علیت است و به موجبیت نیز تعبیر می‌شود، تخلف معلول از علت تامه را محال دانسته و تحقق علت را مساوی با وجود معلول و ضرورت آن می‌داند. (الرازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۷۷؛ نیز نک: ابراهیمی، قواعد کلی فلسفی، ج ۳، ص ۳۱۰)

در نظام وجود شناسی فلاسفه، ضرورت بر عالم حاکم است و در رأس نظام هستی واجب الوجودی قرار می‌گیرد که هستی از او آغاز می‌شود. ممکنات که همگی به او مرتبط شده و واجب بالغیر شده‌اند، در نظامی تحت سیطره ضرورت علی بر هم مترب شده و نهایتاً به واجب الوجود ختم می‌شوند. (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ السبزواری، شرح المنظومه، ۶۱-۵۸)

افعال عباد بخشی از همین نظام است، لذا این افعال نیز تحت سیطره علت درآمده و نهایتاً به واجب الوجود ختم می‌شوند.

این چنین است که فاعل اصلی افعال عباد، واجب الوجود خواهد بود:

«أيضاً فلأنَّ جميع الممکنات ممتهية في سلسلة القضاء و القدر إلى واجب الوجود، و

الممتهي انتهاء واجباً يكون واجب الوجود» (سمیح دغیم، موسوعه مصطلحات الرازی، ص ۵۷۵)

چون همه ممکنات در سلسله قضا و قدر متنهی به واجب الوجود می‌شوند، واجب است که متنهای انتهاء واجب الوجود باشد.

برخی از فلاسفه نیز گاهی به صراحت همین نتیجه را بیان کرده‌اند:

اعلم أن النفس فيها و فيسائر الحيوانات مضطربة في أفعالها و حركاتها (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۳۱۲)

بدان که نفس در ما و در سایر حیوانات، در افعال و حرکاتش مضطرب است. دیگر گروه از اندیشمندانی که نتیجه اندیشه‌شان حاصلی جز جبر ندارد، عرفان و صوفیانی هستند که با قائل شدن به تطور و تجلی، یک وجود بیشتر در عالم قائل بوده و همه کارها را کار و فعل او محسوب می‌کنند.

در نگاه عرفانی بشر، جبر نه از دریچه علیت، بلکه از نگاه عینیت بر افعال عباد مستولی می‌شود؛ در این نگاه، سخن گفتن از اختیار عباد، سالبه به انتفاء موضوع است، چون در دار هستی جز یک وجود یافت نمی‌شود. لذا سخن گفتن از چیزی غیر از ذات واجب، سخنی گزاف است و اساساً نوبت به اثبات اختیار برای او نمی‌رسد.

«أَنَّ الْعَارِفَ إِذَا تَخَلَّى عَمًا سَوْيَ اللَّهِ وَ انْقَطَعَ عَنْ نَفْسِهِ، ثُمَّ اتَّصَلَ بِالْحَقِّ تَعَالَى فَإِنَّهُ يَرَى كُلَّ قَدْرَةٍ مُسْتَعْرِقَةٍ فِي الْقَدْرَةِ الإِلَهِيَّةِ الْمُتَعْلِقَةِ بِجَمِيعِ الْمَقْدُورَاتِ، وَ كُلَّ إِرَادَةٍ وَ عِلْمٍ مُسْتَغْرِقَ فِي إِرَادَتِهِ وَ عِلْمِهِ الْمُحِيطِ بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ». (شهرزوری، رسائل الشجرة الالهیة، ص ۶۵۱)

عارف آنگاه که از غیر خدا تخلیه شد و از خودش منقطع گردید و به حق تعالی پیوست، می‌بیند که تمام قدرت‌ها مستغرق در قدرت الهی است که همه مقدورات را شامل می‌شود. هر اراده‌ای نیز این چنین است و علم مستغرق در اراده اوست و علم او محیط به همه چیزهاست.

ملاصدرا این نگاه عرفانی را این گونه توضیح می‌دهد:  
«وَ لَيْسَ فِي دَارِ الْوَجُودِ غَيْرَهُ دِيَارٌ. وَ كُلُّمَا يَتَرَاءَى فِي عَالَمِ الْوَجُودِ أَنَّهُ غَيْرَ الْوَاجِبِ

المعبود، فانما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هي في الحقيقة عین ذاته،  
کما صرخ به لسان بعض العرفاء» (ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۲۹۲)

در دار وجود غیر از او هیچ موجودی نیست و هر آنچه در عالم وجود  
غیر از واجب الوجود و معبدود دیده می‌شود، همگی از ظهورات ذات و  
تجلیات صفاتش هستند که در حقیقت عین ذات اویند، چنانکه برخی عرفا  
این مطلب را آشکارا گفته‌اند.

در نگاه عرفانی، دو وجود درکار نیست تا سخن از اختیار یا جبر و یا هر  
سخنی از این قبیل گفت، بلکه عباد و مخلوقات، نه تنها اختیاری ندارند، بلکه  
وجودی غیر از وجود واجب الوجود ندارند تا بخواهند چیزی را اراده کنند.

۲-۲. مفهوم: در دیدگاه تفویض گمان بر این است که با اثبات اراده الهی در  
افعال عباد، جز جبر چیزی حاصل نمی‌شود، لذا برای باقی ماندن بر امر روشن  
اختیار، به کلی اراده الهی را از تأثیر در افعال عباد معزول دانستند و قائل به  
تفویض امور به عباد شدند. اگر بخواهیم از معتقدان به اندیشه تفویض یاد نماییم،  
شاید بتوان از لابلای برخی معتقدات معتزله چنین اندیشه‌ای را استخراج نمود؛ به  
عنوان مثال قاضی عبدالجبار به این دلیل که تعلق دو قدرت بر مقدور واحد محال  
است و از سوی دیگر انسان بر افعال خویش قادر است، قادر بودن خدا را در  
افعال اختیاری انسان انکار می‌کند. (قاضی عبدالجبار، المحيط بالتكلیف، ص ۳۵۶-۳۵۷) و در  
کتاب دیگری فصلی را به این موضوع اختصاص داده و می‌نویسد: «فصل فی  
استحالة مقدور لقادرين او لقدرتيين» (قاضی عبدالجبار، المغني، ج ۸، ص ۱۰۹)

۲-۳. گروه دیگری سخنی متفاوت از جبریه اظهار نکرده‌اند، اما قائل به تعبیری  
جدید هستند. اینان اندیشمندانی هستند که با شعار «امرٌ بين الامرين» به اظهار نظر  
در این زمینه پرداخته‌اند. این گروه با اخذ این عبارت از نصوص دینی، سعی در  
تفسیری موافق با مبانی فکری خود از آن داشته‌اند. ولی چون مبنای فکری

خودساخته را اصل گرفته‌اند، مانع خروج شان از همان دیدگاه‌های پیشین در رجوع به نصوص دینی شده است. در ادامه برخی از اینگونه دیدگاه‌ها را به نظاره می‌نشینیم:

صدرالدین شیرازی در تفسیر حدیثی از امیرالمؤمنین علی‌الله‌پس از رد دیدگاه‌های مختلف، نظریه خود را به عنوان مذهب راسخان در علم، به عنوان نظریه‌ای بی‌بدیل و نهایی ارائه می‌کند. بر اساس آن، نه آنچنان است که ابن سینا می‌گوید انسان از جهتی مختار و از جهتی مجبور باشد، بلکه در اختیار عیناً مضطرب و در اضطرار عیناً مختار است:

«و به يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين علي علیه السلام: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين، إذ ليس المراد منه أن في فعل العبد تركيبيا من الجبر والتقويض، ولا أيضا معناه أن فيه خلوا عنهما، و لا أنه اختيار من جهة و اضطرار من جهة أخرى، و لا أنه مضطرب في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة، و لا أن العبد له اختيار ناقص و جبر ناقص، بل معناه أنه مختار من حيث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذي هو مختار، و أن اختياره عينه اضطراره، و قول القائل خير الأمور أوسطها يتحقق في هذا المذهب.» (ملاصدرا، اسفار، ج ۶ ص ۳۷۵-۳۷۶)

و اینگونه است که کلام امام الموحدین علی‌الله‌پس تحقق می‌یابد که فرمود: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين؛ چرا که از این سخن، منظور نیست:  
۱. در فعل عبد تركيبي از جبر و تفويض باشد؛ ۲. فعل بنده که از این دو به دور باشد؛ ۳. انسان از جهتی مختار و از جهتی دیگر مضطرب باشد؛ ۴. او مضطربی در ظاهر مختار باشد چنانکه شیخ الرئيس گفته است؛ ۵. برای عبد اختیار و جبر به صورت ناقص باشد. بلکه معنایش این است که او مختار است، از آن جهت که مجبور است و مجبور است از آن جهت که مختار است و اختیار او عین اضطرارش است. و این سخن که می‌گوید بهترین کارها میانه آن‌هاست، در این مذهب تحقق می‌یابد.

(۲۷۷)

وی در ادامه با تشبیه مذهب جبر به گرمی آتش و مذهب اختیار به سردی آب، عقیده «امرُّ بین الامرين» را به آب ولرم تشبیه می‌کند؛ پدیده‌ای که در عین بساطت، دارای کیفیات سه‌گانه گرمی، سردی، و نیم‌گرمی نیز هست. (همان، ۲۷۶-

این بیت ملاهادی مشاهده نمود که می‌گوید:

«... لَكُنْ كَمَا الْوَجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا / فَالْفِعْلُ فِعْلُ اللَّهِ وَ هُوَ فِعْلُنَا» (سبزواری، شرح المنظومة،

ج. ۳، ص ۶۱۷)

از فلاسفه صدرایی معاصر می‌توان به صاحب تفسیر المیزان اشاره کرد که همان تفسیر ملاصدرا را بیان می‌دارد. ایشان قائلند که فعل اختیاری انسان به دو فاعل متنسب می‌شود؛ یکی نسبتی که با خدا - که همان فاعل حقیقی است - دارد و نسبت فعل به او نسبتی ایجادی است؛ چرا که در سلسله علل، او علت العلل است. نسبت دوم فعل، با انسان - به عنوان فاعل غیر حقیقی - است و نسبت فعل با او نسبت عرض به موضوع است. ایشان قائلند با چنین بیانی، نه قدرت خدا محدود می‌شود و نه اختیار انسان از کف می‌رود. (طباطبایی، نهایة الحکمة،

ص ۳۰۲-۳۰۳)

علامه طباطبایی در موضوعی دیگر می‌نویسنده:

«اعلم أنّ هناك نظراً آخر يرتفع به موضوع هذه الأبحاث والمشاجرات، و هو نظر التوحيد الذي مرّ في هذه الرسائل؛ فالفعال كلّها له، كما أنّ الأسماء والذوات له سبحانه، فلا فعل يملّكه فاعلٌ غيره سبحانه، حتى يتحقّق موضوع لجبر أو تفويض، فافهم».» (طباطبائي، رسائل التوحيدية، ص ١٠٧)

بدان که نظر دیگری وجود دارد که به وسیله آن موضوع این بحث و مشاجرات به کلی متنفس می‌شود و آن نظر توحیدی است که در این رسائل گذشت که طبق آن همه افعال از آن اوست، همانگونه که اسماء و ذوات از آن اوست، پس هیچ فعلی نیست که فاعلی غیر از خداوند آن را انجام دهد تا موضوع جبر و تفویض پیش آید، پس این را درست بفهم.

### ٣- جبر و تفویض در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی

میرزا مهدی اصفهانی در موارد مختلفی به تقلیل بودن بحث جبر و اختیار اشاره کرده و بطلان هر دو طرف را بیان داشته‌اند؛ از جمله در معارف القرآن می‌نویسنند: «وهي من الشبهات العossal التي عجز عن حلها جميع أكابر البشر من بدو الخلقة، ولم يأت أحد منهم بقوته البشرية في حل هذه الشبهة بحيث لا يلزم أحد المحذورين: استغناه المخلوق عن الحق واستقلاله في الفاعلية أو نسبة تكوين الشرور القبائح إلى الحق، فإنَّ الأوَّل شرك والثانِي كفر».» (اصفهانی، میرزا مهدی، معارف القرآن، ج ٤، ص ٥٥٩)

و این از شبهات بزرگی است که همه بزرگان بشر، از ابتدای خلقت، از حل آن درمانده‌اند و هیچکدام از آن‌ها به قوه بشري‌اش اين شبهه را حل نکرده، بلکه به يكى از دو محذور درافتاده‌اند؛ بي نيازي مخلوق از خداوند متعال و استقلالش در فاعليت، از يك سوي، و نسبت شرور و زشتى‌ها به حق تعالی از سوي دیگر، حال آنکه اولى شرك و دومى كفر است.

ایشان در موضوعی دیگر ضمن تأکید بر سنگینی چنین بحشی، تفکرات بشري را در پاسخ به این پرسش باطل دانسته و جواب درست را تنها در سایه رجوع به مكتب وحى ميسّر می‌دانند و لغزیدن از این مسیر و درافتادن به تفکرات بشري را

دانسته‌اند:

موجب انحراف از پاسخ صحیح و نهایتاً غلطیدن به یکی از دو سوی کفر و شرک

فانحصر جمیع اهل العالم غیر تابعی الأئمة الاشنا عشر صلوات الله عليهم أجمعین

فی طائفتین: إماً تابعون لفحول الحكماء والعرفاء وزاعمون بوجوب تحقیق الأفعال  
عنهم، وإنما قائلون بالتفويض وهذا عین الشرک. ولهذا ورد النص على خطاء الطائفتين  
فی الشريعة المقدّسة.» (همان، ج ۴، ص ۵۷۷)

همه اهل علم غیر از تابعین ائمه اثنا عشر صلوات الله عليهم در دو طایفه  
جای می‌گیرند؛ یا تابع قول فلاسفه و عرفا و قائلان به وجوب تحقیق افعال از  
سوی عباد شدند، یا قائل به تفویض شدند که این عین شرک است. به همین  
علت در شریعت مقدسه به خطای دو گروه تصریح شده است.

ایشان پس از رد جبر و تفویض، قائل به «امرُ بين الامرين» می‌شود، یا تذکر به  
این نکته که «امرُ بين الامرين» نفی هر دو سوی باطل است نه اینکه اثبات هر دو  
باشد:

«انَّ الْقَدَرَ الَّذِي يَبْحَثُونَ عَنْهُ وَ نَهَايَةُ الْبَحْثِ فِيهِ، وَاقْعُهُ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ، لَا نَفْيٌ  
لِلْقَدَرِ عَلَى وَجْهِ يَوْجِبِ التَّفْوِيضِ وَ كُونِ الْمُقْدَرِ بِالإِطْلَاقِ وَ الإِسْتِقْلَالِ هُوَ الْعَبْدُ، وَ لَا  
إِثْبَاتٌ لِلْقَدَرِ عَلَى وَجْهِ يَوْجِبِ الْجِبْرِ.» (همو، رسالتاً فی البداء، ص ۸)

قدّری که درباره آن کنکاش می‌کنند، در حالی که نهی از کنکاش در آن شده،  
واقعش امرُ بين الامرين است، نه اینکه نفی قدر به گونه‌ای باشد که موجب  
تفویض و رهایی و استقلال عبد گردد و نه اینکه اثبات قدر موجب جبر  
شود.

ایشان در ادامه، خوض در «امرُ بين الامرين» را نکوهیده و قائلند که این امر با  
مفاهیم و تصورات بشری قابل درک و فهم نیست:

«الواقع هو الأمر بين الأمرين، فلا يعلم بالمفهومات والمعقولات والمتصورات، فلا

يجوز الخوض والتکلف فيه.» (همو، معارف القرآن، ج ۴، ص ۵۷۵)

امرُّ بين الامرين با مفاهيم و معقولات و تصورات درك نمی شود، بنابراین فرو رفتن و تکلف در آن روا نیست.

در این دیدگاه، آنچه موجب فهم چنین امری می شود، همان معرفت فطري حق تعالی است و به تعريف اوست که اين امر برای ما آشکار می شود:

«والوسط هو الأمر بين الأمرين، ولا يمكن عرفان كنه ذلك إلّا بتعريف الحق. ولهذا منع الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين عن البحث والفحص والخوض والتکلف في معرفة القضاء والقدر في الأفعال.» (همان، ص ٥٧١)

راه ميانه همان امرُّ بين الامرين است که شناخت حقيقتش جز به تعريف حق تعالی حاصل نمی شود. به همین جهت است که ائمه علیهم السلام از بحث و فحص و خوض و تکلف در قضاي و قدر در افعال نهی فرموده اند.

بر اين اساس، کسی که خدای تعالی را می شناسد، به روشنی درمی يابد که از يک سوی، افعال عباد قابل انتساب به حق تعالی نیست، و از سوی ديگر خداوند متعال به کلی از دخالت در امر عباد بر کنار نیست. کنه چنین معرفتی به تمیيز ميان خالق و مخلوقات بر می گردد:

«وكيف يكون شركهم فعل ذاته وهو يؤخذهم به، وهذا كله تذكرة إلى ما هو أساس توحيد تعالى بأنَّ كنه المخلوقات غيره.» (همان، ص ٥٦١-٥٦٢)

و چگونه در فعل ذاتش با او شرييك می شوند، در حالی که خداوند آنها را به اين افعالشان مؤاخذه می کند؟ همه اينها تذکر به اين اساس توحيدی است که حقيقت مخلوقات غير از اوست.

ايشان در ادامه، اهمیت موضوع را متذکر گردیده و حتى شکل گیری نظام بشری و گذران آن را منوط به اين امر دانسته و می نويسند:

«وليس مسألة بعد التوحيد أهم من هذه المسألة، فإنّها أساس جميع الشرائع والملل، بل عليه أساس جميع أحكام العقل بل فطرة جميع العقلاة من الحكماء

بالمدح والذم في الأفعال، بحيث يعدون المنكر من المجانين، بل نظام الدنيا مؤسس عليها فإنَّ نظامها بأحكام العقل، وأحكامه مؤسسة على حل هذه الشبهة. وقد اعترف الكلُّ بامتناع حلّها على وجه يستند الأفعال إلى المخلوق بالحقيقة ولا يستند القبائح والشروع إلى الحق تعلى شأنه، ولا يجب وقوعها عنهم حتى يصح المدح والذم والثواب والعقاب؛ فعليها أيضاً أساس المعاد ويوم الجزاء ومناصب الأنبياء والرسل، فإنَّ عمدة مناصبهم بعد التذكرة إلى الحق تعلى شأنه ومعرفة الفطرية هو التذكرة إلى أحكام العقل وإبلاغ الأحكام الإلهية والتوصيات الشرعية والإندار باليوم الجزاء ويوم الحسرة. وهذه كلُّها مؤسسة على حل هذه الشبهة وإثبات الغير واستناد الأفعال إليه لا إلى الحق تعلى شأنه بلا شرك واستقلال لغيره تعالى من الأفعال وبلا انزعاله، مع أنَّ المجعلوية صرف الفقر، فإنَّ الجمع بين هذه الأمور من الممتنعات في المعارف البشرية بلا خلاف بينهم» (همان، ص ۵۷۸)

بعد از توحید مسئله ای مهم‌تر از این مسئله وجود ندارد؛ چرا که پایه و اساس همه شرایع و ملل بر آن است، بلکه اساس همه احکام عقل و فطرت همه عقلا به مدح و ذم افعال بر آن است، به گونه‌ای که منکر آن را دیوانه می‌دانند، بلکه نظام زندگی دنیوی نیز بر آن اساس است، زیرا نظام زندگی انسانی بر اساس عقل است و احکام عقل، بر پایه بر حل این شبھه است. همگان اعتراف دارند که حل این شبھه به گونه‌ای که افعال حقیقتاً به مخلوق مستند شود و زشتی‌ها و شروع به حق تعلی مستند نشود، ممتنع است حال آنکه وقوعش از آن‌ها واجب نیست مگر اینکه مدح و ذم و ثواب و عقاب صحیح باشد. اساس معاد و روز جزاء و مناصب انبياء و پیامبران نیز بر آن استوار است و بیشتر هم آن‌ها بعد از تذکر به حق تعلی و معرفت فطری، تذکر به احکام عقل و إبلاغ احکام الهیه و قوانین شرعی و اندار به روز جزاء و روز حسرت است. اما همه این‌ها مبنی بر حل این شبھه و اثبات غیر و استناد افعال به اوست نه به حق تعلی، بدون هیچگونه شرکی و بدون استقلال عبد در افعالش از خداوند تعلی و نیز بدون عزل حق تعلی، با

اینکه مجعلو بودن صرف فقر است. همگان همداستانند که این امور در معارف بشری از ممتنعات است.

میرزا مهدی اصفهانی در مورد لوازم نادرست دیدگاه‌هایی غیر از «امرُ بین الامرين» می‌نویسد:

«إِنَّ القولَ بِأَنَّ الذهابَ إِلَى أَنَّ الْمَخْلوقَاتَ مِنَ الْوَازِمِ ذَاتِهِ مُسْتَلزمٌ لِكُونِ الْأَفْعَالِ مُنْتَسِبَةً إِلَيْهِ تَعَالَى، لِمَنْتَاعِ مَالِكِيَّتِهِمْ لِلرَّأْيِ مَعَ فَرْضِ عَدَمِ مَالِكِيَّةِ رَبِّهِمْ وَخَالِقِهِمْ؛ فَيَنْهَمُمُ أَسَاسُ جَمِيعِ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ وَيُطَلَّبُ الْمَوَاحِذَةُ وَالْعَقْوَبَةُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَيُبَطَّلُ الْحَلْمُ وَالْعَفْوُ وَالسِّترُ وَالْفَضْلُ وَالْتَّوْفِيقُ وَالْخَذْلَانُ وَالْتَّرْبِيَةُ وَالتَّكْمِيلُ وَالْحَفْظُ وَالتَّأْدِيبُ وَالْأَخْذُ مِنَ اللَّهِ، وَيُبَطَّلُ التَّدْبِيرُ الْعَمْدِيُّ وَالشَّكْرُ وَالْكُفَّرَانُ وَالْكُفُّرُ وَالْإِيمَانُ، وَيُبَطَّلُ تَصْرِفَاتُ الْحَقِّ تَعَالَى فِي نُفُوسِ الْبَشَرِ بِالتَّكْمِيلِ، وَسِيرَهُمْ فِي درجاتِ الْمَعْارِفِ فَيُوجَبُ الْيَأسُ عَنِ نَيْلِ شَيْءٍ غَيْرِ مَا يَقْعُدُ وَيُوجَبُ الْاَطْمِينَانُ، وَيُرْجَعُ الْأَمْرُ إِلَى نَسْبَةِ كُلِّ شَرٍّ وَقَبِيحٍ وَلَعْبٍ وَلَهُوَ وَظَلَمٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالْوَجْوبِ، وَإِلَى إِنْكَارِ دَارِ الْجَزَاءِ وَالْمَعَادِ وَالثَّوَابِ وَالْعَقَابِ فَضْلًا وَعَدْلًا كَمَا تَوَهَّمَهُ الْبَشَرُ. فَالْقَوْلُ بِأَنَّ النَّظَامَ الْفُعْلِيَّ نَظَامُ اَتَمْ وَأَصْلَحُ مَعَ هَذِهِ الْقِبَائِحِ وَالْشَّرُورِ وَالْفَسْقَ وَالْمَظَامِ الَّتِي لَا يَحْصِيهَا إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى وَسَمِّيَ هَذَا النَّظَامُ النَّظَامُ الْأَتَمُّ، وَهَذَا جَنُونٌ بَيْنَ بَخَلَافِ مَا إِذَا كَانَ لَهُ تَعَالَى الرَّأْيُ وَالْبَدَاءُ فَإِنَّهُ يَجْبُ حِينَئِذٍ تَغْيِيرُ النَّظَامِ عَنْ رَأْيِهِ تَعَالَى عِنْدَ تَغْيِيرِ أَفْعَالِ الْبَشَرِ تَأْدِيبًا وَتَرْبِيَةً وَتَكْمِيلًا وَمَوَاحِذَةً وَعَفْوًا وَحَلْمًا وَجُودًا وَكَرْمًا كَيْ يَعْرُفُونَ رَبِّهِمْ فِي جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ فَيُسَبِّحُونَهُ وَيُقَدِّسُونَهُ وَيُعَظِّمُونَ عَظَمَتِهِ وَيُمَجِّدُونَ مَجْدَهِ» (همان، ج. ۲، ص. ۲۸۷)

معتقد شدن به اینکه مخلوقات از لوازم ذات او هستند، مستلزم انتساب افعال به خداوند تعالی خواهد بود؛ به این جهت که با فرض عدم مالکیت رأی برای خالق و رب، مالکیت رأی نیز برای عباد نخواهد بود. بدین ترتیب حلم و عفو و ستر و فضل و توفیق و خذلان و تربیت و اخذ الهی از میان می‌رود، تدبیر و شکر و کفران و کفر و ایمان بندگان باطل می‌شود، اكمال نفوس بشری توسط حق تعالی و سلوک آنها در درجات معارف نیز ابطال شده و موجب یأس از تغییر شیء از مکانش می‌گردد. بدین طریق هر شر و

زشتی و پلیدی و بیهودگی و ظلمی و جوباً متنسب به خداوند تعالی می‌شود و به انکار آخرت و معاد و ثواب و عقاب از روی فضل و عدل الهی می‌رسیم، بر اساس پندراهای بشر، پس عقیده به اینکه این نظام فعلی با این قبایح و شرور و فسقی که تنها خداوند قادر به احصاء آن‌هاست، نظامی اتم و اصلاح باشد، دیوانگی روشن و آشکار است. اما در مقابل، وقتی برای خداوند تعالی رأی و بداء باشد، در این صورت او بر اساس رأیش هنگام تغییر افعال بشر، در نظام تغییراتی پدید می‌آورد، و این کار برای تأدیب و تربیت و تکمیل و مؤاخذه و عفو و حلم و جود و کرم الهی است تا مردم، خدای خود را به جلال و جمال بشناسند، او را تسییح و تقدیس کنند، عظمتش را پاس دارند و مجدهش را تمجید نمایند.

### چرا دانشوران مکاتب بشری به جبر یا تفویض گرایش می‌یابند؟

مرحوم میرزا در ادامه عواملی را که موجب شده متفکران بشری «امرُ بین الامرين» را نپذیرفته و به یکی از دو سوی باطل جبر یا تفویض متمایل شوند، منحصر در چهار شبهه می‌دانند. در ادامه به بیان این شبهات و پاسخ ایشان بدانها می‌پردازیم:

**شبهه نخست:** بیان این شبهه از دیدگاه ایشان چنین است:

«فالشبهة الأولى: من جهة علم الحق تعالى وتعيينه وتوهّم المشيّة والإرادة والتقدير والقضاء الحتميّة لذاته تعالى، وقد مرّ إبطال ذلك من صاحب الشريعة.» (همان، ج ۴، ص

(۵۷۸)

شبهه نخست: به جهت علم حق تعالی و تعیینش و توهّم اینکه مشیّت و اراده و تقدیر و قضاء الهی حتمی برای ذات او است، در حالی که بطلان چنین تفکری از سوی صاحب شریعت بیان شد.

ایشان در مواضعی دیگر، این پندار را که علم الهی موجب جبر در افعال بشر

باشد، اینگونه مردود می‌شمارد که علم الهی بلا معلوم است، علمی که از معلوم داشتن منزه است. با این مبنای، چنین شباهی نیز به کلی مرتفع می‌گردد که علم به اشیاء موجب جبر شود. با خارج شدن مخلوقات از ذات علم، دیگر این علم نخواهد بود که موجب انجام افعال می‌گردد، بلکه امر دیگری نیاز است که مرحوم میرزا از آن تعبیر به "رأى و اراده الهى" می‌کند و به کلی آن را از علم متمایز می‌داند. ایشان در بیان علم بلا معلوم، با استناد به روایات می‌نویسنده:

(ما نَبِّهَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ وَفَصَّلَهُ الْأَئمَّةُ الْأَطْهَارُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ مِنْ عِلْمِ الْحَقِّ تَعَالَى شَأنَهُ عَلِمًا مَقْدَسًا عَنِ الْحَدَّ وَالنَّهَايَا، بِلَا مَعْلُومٍ فِي وِجْهِهِ مِنَ الْوَجْوهِ، بَعْدَ بَدَاهَةِ مَبَايِّنَةِ سَنْخِ الْمَخْلُوقَاتِ مَعَ ذَاتِهِ الْعَزِيزِ الْقَدُّوسِ). (همان، ج. ۲، ص ۲۰۷)

آنچه در مورد علم حق تعالیٰ قرآن بیان نموده و ائمه اطهار<sup>علیهم السلام</sup> تفصیل داده‌اند این است که علم، مقدس از حد و نهایت، و بدون معلوم است، به هر وجهی از وجوده، بعد از این که روش‌شدن مبانیت سنخ مخلوقات با ذات عزیز و قدوس خداوند، بدیهی است.

ایشان برای تذکر به چنین علمی، با تذکر به کشف عقل از نقیضین، بر آن است که عقل، خود کاشف از نقیضین است. لازمه کشف نقیضین این است که غیر آنها و در مرتبه‌ای بالاتر باشد تا بتواند نقیضین را بیابد درباره آن‌ها حکم کند. اگر خود عقل نیز در مرتبه یکی از متناقضین می‌بود، هیچگاه نمی‌توانست به کشف نقیضین و حکم درباره آن‌ها بپردازد. پس عقل غیر از معقولاتش است، و بدین روی می‌توان از علم بلا معلوم نیز سخن بگوییم و از طریق این آگاهی که روایات ائمه<sup>علیهم السلام</sup> بدان توجه می‌دهند، رفع شباه و مشکل از این معضل فکری بزرگ بشر شود. ایشان این تذکر را اینگونه بیان می‌دارد:

«فَالْعَقْلُ كَشْفٌ عَنِ النَّقِيْضِينَ فِي مَرْتَبَةِ الْمَنَاقِضَةِ، مَعَ أَنَّ أَحَدَهُمَا صَرْفُ الْلَّاَوَاقِعِيَّةِ، فَهُوَ الْبَرَهَانُ عَلَى وَاقِعِيَّةِ الْكَشْفِ وَالْعِلْمِ بِلَا مَكْشُوفٍ وَمَعْلُومٍ ... إِنَّا لَمْ يَتَوَقَّفْ كَشْفُ

العقل عن النقيضين على واقعية النقيضين - لكونه كشفاً لكلّ واحد في مرتبة اللّواعيّة الصرفـة - يظهر كاشفيّته في مرتبة ذاته للنقيضين، مع أنّها ليست مرتبة النقيضين». (همان، ج ۲، ص ۲۰۸)

پس عقل، نقيضين را در مرتبه مناقضه نشان مى دهد، با اينکه يکي از آنها صرف لاواقعيت است، پس اين برهانی است بر واقعیت کشف و علم بدون مکشوف و معلوم .... حال که کشف عقل از نقيضين به خاطر کشفش از هر يک در مرتبه لاواقعيت صرف، بر واقعیت نقيضين متوقف نمي شود، روشن مى شود که کاشفيّتش در مرتبه ذاتش برای نقيضين است، با اينکه آن مرتبه نقيضين نيست.

از چنین بيانی روشن است که تعیین نظام هيچگاه به علم نیست، چراکه چنین علمی، علاوه بر کائنات، لاکائنات را نيز روشن می کند. مسلماً اگر علم موجب افعال بود، کون و لاکون باید با هم تحقق می یافتدند. در حالی که عقل بر ابطال چنین چیزی به روشنی گواهی می دهد. بنابراین چیز دیگری غیر از عقل و علم باید به يک سوی کائن یا لاکائن تعلق گیرد تا موجب تحقیقش گردد. این همان چیزی است که میرزا اصفهانی از آن تعبیر به رأی می نمایند:

«ولهذا نبہ صاحب الشریعة على أنّ تعیین النظام الكائن کان برأیه و فعله» (همان، ج ۲،

ص ۲۰۹)

به همين خاطر، صاحب شريعت تذکر می دهد که تعیین نظام کائن به رأی و فعل خداوند است.

روشن است که اين رأی نه ذات الهی، بلکه - چنانکه روایات فراوان دلالت دارند - فعل حق تعالی است:

«ولهذا أساس الدين على أنّ المشيّة و الإرادة فعله، و ليست عين ذاته تعالى.» (همان، ج ۲، ص ۲۰۹)

به همين جهت، اساس دين بر آن است که مشیّت و اراده فعل اوست نه عين

ذاتش.

چنانکه دیدیم مرحوم میرزا با جدا نمودن رأى و بدء الهى از علم، شبهه نخست را پاسخ می‌دهند.

شبهه دوم: ایشان در بیان این شبهه و پاسخ به آن می‌نویسند:

«الشَّهِيْدَةُ الثَّانِيَةُ: نَفِيَ الْغَيْرِ بِتَوْهِمٍ أَنَّ مَصْدَاقَ الْمَفْهُومِ الْعَامِ الْبَدِيْهِيِّ هُوَ الْحَقُّ، وَأَنَّ الْمَاهِيَّةَ مُنْتَزَعَةٌ مِنْ مَرَاتِبِ الْوُجُودِ. وَقَدْ حَلَّ صَاحِبُ الشَّرِيعَةِ ذَلِكَ بِأَنَّ الْحَقَّ غَيْرُ مَفْهُومٍ، فَإِنَّ الْمَفْهُومَ مُنْتَزَعٌ مِنْ الْكَوْنِ وَالْتَّحْقِيقِ وَالثَّبُوتِ بِالْغَيْرِ الَّذِي لَا وَاقِيَّةٌ وَلَا شَيْئَيْةٌ لَهُ فِي النَّفْسِ، فَالْغَيْرُ لِهِ الْحَقِيقَةُ بِاللَّهِ تَعَالَى لَا فِي نَفْسِهِ.» (همان، ج. ۴، ص. ۵۷۹-۵۷۸)

شبهه دوم این است که وقتی توهم شد که مصداق مفهومی عام و بدیهی حق باشد، غیر او را نفی می‌کنند و ماهیات را از مراتب وجود متزع سازند. اما صاحب شریعت این مشکل را با عقیده به اینکه حق غیر از مفهوم است، حل می‌کند، زیرا مفهوم، متزع از پیدایی و تحقق و ثبوت به دیگری است که واقعیت و شیئیتی در نفس ندارد. پس غیر، حقیقتش به خداوند متعال است و نه در نفس خود.

مرحوم میرزا شبهه دوم را حاصل این اندیشه می‌داند که مستشکل، مفهومی کلی را به عنوان وجود فرض می‌کند و سپس خدای تعالی را نیز در همین مفهوم وارد می‌داند. آنگاه به زعم خودشان برای دفع این شبهه که وجود واقعی مخلوقات موجب محدود شدن خداوند می‌شود، به کلی مخلوقات را توهم و اعتبار دانسته و فقط یک وجود قائل می‌شوند. با این توصیف، تمام افعال و اعمال نیز به همین یک وجود متنسب می‌شود. که از دیدگاه فلاسفه خداوند متعال است.

آیت الله اصفهانی چنین تفکری را صرفاً توهمات نفسانی می‌داند، نه حقیقت و واقع. نیز، مفهوم را متزعی از واقعیات خارجی می‌داند. با این دیدگاه اگر کسی

خداوند را مفهومی کلی بداند، در واقع نه خدایی واقعی بلکه موجودی ذهنی را آفریده و نام خدا بر او نهاده است؛ حال آنکه خداوند تعالی از سinx مفهومات و ساخته‌های نفسانی نیست. بر این اساس میرزا مهدی اصفهانی چنین شبهه‌ای را از اساس باطل می‌داند؛ آنگاه چنین پنداری که همه افعال به یک مفهوم کلی مستند شوند، به کلی منعدم می‌گردد.

**شبهه سوم:** سومین شبهه‌ای که از دیدگاه مرحوم میرزا اندیشمندان بشری را به سقوط در ورطه جبر و تفویض افکنده است این چنین بیان می‌شود:

«توهّم أنَّ الحياة والعلم والقدرة عين ذاتهم ونسبة فعل المجعل والمخلوق إلى الجاعل والخالق بالأُولوِيَّة» (همان، ج ۴، ص ۵۷۹)

توهّم اینکه حیات و علم و قدرت و عقل عین ذاتشان است، و نسبت فعل مجعل و مخلوق به خداوند متعال، به اولویّت است.

وی در حل این شبهه می‌نویسد:

«وقد حلَّ صاحب الشريعة تلك الشبهة بأنَّ الحياة والعلم والعقل خارجة عن حقيقة ذاتهم، بل هي من إعطاء الحقِّ إياهم، والماليكية بالحقيقة ينافق صحة النسبة إلى المعطي والواهب بالضرورة». (همان، ج ۴، ص ۵۷۹)

صاحب شریعت این شبهه را با این تذکر حل کرده که حیات و علم و عقل، خارج از حقیقت ذات آنهاست و عقیده دارد که این‌ها صرفاً إعطاء خداوند متعال است و مالکیت حقیقی عباد، صحت انتساب ضروری افعال به معطی و واهب این توانایی‌ها را نقض می‌نماید.

بر اساس همان تفکر وحدت وجودی که متفکران بشری در توصیف حق تعالی بدان گرفتار می‌آیند، این توهّم ایجاد می‌شود که کمالات بشری عین ذات آنها است. آنگاه می‌گویند: اصل این کمالات متعلق به حق متعال است، پس هر فعلی از عباد سر می‌زند، ریشه آن در حق تعالی قابل جستجو است. و بدین

طريق هیچ حریت و اختیاری برای عباد در انجام اعمال نخواهد بود.

مرحوم میرزا این شبهه را نیز حاصل بنای باطل اندیشمندان بشری در مورد کمالات انسانی می داند و توضیح می دهد که این کمالات، نه عین ذات بشر بلکه اعطایی حق تعالی است که هر لحظه بخواهد آنها را اعطاء یا سلب می فرماید. چون این کمالات، نه عین ذات حق تعالی بلکه مخلوق او هستند، هیچگاه تصور باطل انتساب افعال عباد به حق تعالی رخ نخواهد نمود:

«وبالجملة بعد ما ملّك الحق تعالی شأنه العقل والعلم والحياة والقدرة والرأي للبشر، لا يكون الأفعال الصادرة عن رأيهم متنسبة إليه تعالی لمكان الخلف، و حينئذ علة فاعلية الحق تعالی شأنه، وإن كان هو كمال ذاته؛ إلّا أنَّ الكفر والإيمان والطاعة والعصيان والخيرات والشرور الصادرة من العباد يكون علةٌ غائيةٌ لرأيه تعالی في تغيير النظام، فضلاً وإحساناً وعفواً وامتناناً أو مؤاخذه وعقوبة أو تأديباً وتكميلاً؛ لأنَّ تلك الأفعال يتغيّر الغایات الراجعة إلى نفع العباد. فمن ذلك يظهر سر الدعاء والصدقات والجند والاجتهاد، فإنَّ بها يتغيّر النظام عن كمال ذاته وعدم تناهي اختياره» (همان، ج ۲، ص ۲۸۱)

خلاصه آنکه بعد از تملیک عقل و علم و حیات و قدرت و رأی از سوی حق تعالی به بشر، دیگر افعال صادره از رأی آنها متنسب به خداوند تعالی نمی شود. زیرا این پندر، خلف است و علت فاعلیت، حق تعالی خواهد بود. اگر چه این کمال ذات او باشد، ولی کفر و ایمان و طاعت و عصیان و خیرات و شرور صادره از عباد، علتی غائی برای رأی حق تعالی خواهد بود در تغییر نظام، از روی فضل و احسان و عفو و امتنان یا مؤاخذه و عقوبت یا تأدیب و تکمیل الهی؛ چرا که با این افعال، غایات به نفع عباد تغییر خواهد کرد. از اینجاست که سر دعا، صدقه دادن و تلاش و کوشش آشکار می گردد؛ زیرا بوسیله این هاست که نظام، از کمال ذاتش و عدم تناهی اختیارش تغییر می یابد.

طبق این دیدگاه، فعل انسان به تماماً از خود او است و خداوند تعالی تنها توانایی انجام افعال را به او می دهد. بدین طرق نه مشکل جبر پیش می آید و نه

می‌گیرد:

«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 ونقضيه متساوية. فنسبة الفعل إليه أقوى، لأنَّه المباشر وأنَّه صرف القدرة الموهوبة من الله تعالى المستقلٌ منها بسلطان عليها في الفعل. فان صرفها في مطلوبه تعالى فيستحق المدح، وان صرفها في مبغوضه تعالى يستحق العقوبة. فالقدرة والحياة والعلم والرأي صار سلطاناً لفعله ومالكاً لرأيه ومشيته، ان شاء فعل وإن شاء ترك. فنسبة الفعل إلى الله تعالى منافق لتسلیمه الله تعالى القدرة والحياة والعلم.» (همو، انوار الهدایة، ص ۱۰۸)

البته، 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 موهبتی که از سوی او به عبد می‌شود نسبتش به طرفین فعل و نقضش مساوی است. پس نسبت فاعل به فعل قوی‌تر است؛ چرا که او مباشر بوده و صرف القدرة موهبتی از خداوند متعال است و مستقل از او است. و به سلطنتی که از آن در فعل دارد، اگر در مطلوب خداوند به کار برد شایسته مدح می‌شود و اگر آن را در کارهایی که مورد غضب الهی است به کار ببرد مستحق عقوبت می‌شود. پس با قدرت و حیات و علم و رأی، سلطان فعل و مالک رأی و مشیت خود شده است، اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد ترك می‌کند. بنابراین نسبت دادن فعل به خداوند متعال، منافق تسلیم کردن قدرت و حیات و علم توسط حق تعالی می‌شود.

بدین طریق، با قدرتی که حق تعالی به عباد اعطاء می‌کند، مختار بودن آن‌ها

روشن می شود؛ البته نه به گونه ای که خداوند متعال - العیاذ بالله - از سلطنت و قدرت بر افعال عباد منعزل شود، بلکه او در هر مرحله از مراحل انجام افعال، می تواند اعمال رأی فرماید و اراده خود را جاری سازد:

«أنَّ تعيينَ الكائناتِ في جميعِ مراتبِ التعييناتِ منَ المشيَّةِ والإرادةِ والتقديرِ إنما هو عن رأيهِ القديوس. فلهُ التغييرُ والتبديلُ والتقديمُ والتأخيرُ والمحوُ والإثباتُ، وَ هو كُلُّ يومٍ في شأنِهِ». فيكون وجдан هذا الكمال حجّةً على أنه لم يفرغ من الأمر، بل يفعل ما يشاء، فإذا كان كذلك يكون مالكًا لمشيئته وإرادته وتقديره وقضاءه لكونه مالكًا للرأي» (همو، معارف القرآن، ج ۲، ص ۲۴۰)

تعین کائنات در جمیع مراتب تعینات - از مشیت و اراده و تقدیر - همه، از رأی اوست. پس برای اوست تغییر و تبدیل و تقدیم و تاخیر و محو و اثبات، و او هر لحظه در کاری است. پس وجدان این کمال، حاجتی بر آن است که او از امر فارغ نشده، بلکه آنچه را بخواهد انجام می دهد. چون چنینی است، او مالک مشیت و اراده و تقدیر و قضاءش می شود؛ به خاطر اینکه او مالک رأی خویش است.

نکته دیگر اینکه خداوند متعال انسان را تشریعاً مختار گردانیده، اما توفیق یا خذلان و نیز ثواب و عقابی که از سوی او بر اعمال عباد مترتب می گردد، همگی نشانی از سلطه و قدرت او در عین اختیار و آزادی عباد در افعال خودشان است: «إِنَّكَ قدْ عرَفْتَ مِنْ أَنَّ الْبَشَرَ إِذَا كَانَ مالكًا لِلرَّأْيِ بِتَمْلِيكِ الْحَقِّ تَعَالَى شَانَهُ وَكَانَتِ الْأَفْعَالُ مِنْهُ، كَانَ لَهُ تَعَالَى الرَّأْيُ بِالْعَقُوبَةِ عَدْلًا، وَلَهُ الرَّأْيُ بِالْإِحْسَانِ، وَلَهُ التَّوْفِيقُ وَالْخُذْلَانُ عِنْدِ الطَّاعَةِ وَالْعَصَيَانِ وَالْمُعْصِيَةِ، وَلَهُ الْعَفْوُ كَمَا لَهُ الْأَخْذُ، فَلَهُ إِنْزَالُ الْبَلَاءِ وَالْهَمْوَمِ وَالْغَمْوُمِ وَالْمَصَابِ تَأْدِيَّاً وَتَرْبِيَّةً وَحَفْظًا عَنِ الْمُعَاصِيِّ، وَلَهُ تَعَالَى الإِمْهَالُ، وَلَهُ الْقَبْضُ وَالْبَسْطُ وَالْهَدَايَةُ وَالْإِضَالَالُ وَلَهُ الْوَضْعُ وَالرُّفْعُ، وَكُلُّ ذَلِكَ مَتَرَّبٌ عَلَى امْتِنَاعِ نَسْبَةِ الْأَفْعَالِ الْبَشَرِ إِلَيْهِ تَعَالَى، وَلَا يُوجَبُ (وَاحِدُ مِنْهَا) سَلْبُ الْأَخْتِيَارِ عَنِ الْبَشَرِ، لِأَنَّهُ بَعْدَ مَا كَانَ عَلَّةً فَاعِلَيَّةً المُختارُ هُوَ كَمَالُ نَفْسِهِ مِنْ أَنَّ لَهُ الرَّأْيُ عِنْدِ لَحَاظِ الْغَایَاتِ الْحَسَنَةِ يَفْعَلُ بِرَأْيِهِ، فَلَوْ زَيَّدَ فِي عِلْمِهِ بِالْغَایَاتِ الْحَسَنَةِ

يَفْعُلُ الْفَعْلَ بِرَأْيِهِ، (وَلَوْ لَمْ يَعْلَمْ لَا يَفْعُلُ بِرَأْيِهِ)

وهذا من عجائب صنع الرب تعالى شأنه، فإنه لو زادهم التأييد والتسديد يفعلون، ولكن علة فاعليتهم رأيهم في عين و لا يفعلون ، ولكن عن رأيهم في عين أن لهم أن يفعلوا برأيهم، فلتوفيق والخذلان ثمرة من غير أن ينافق القدرة والاختيار، ولهذا يثابون على عمل الخير بعد التوفيق، ويُعاقبون على الشر بعد الخذلان، لثبوت الرأي لهم بعد الخذلان، فيحكم العقل بوجوب الطاعة عليهم وبحرمة العصيان، فكل ذلك يوجب تغيير النظام، فلا بد من تقدير الحق لكل ما يكون في الخارج، ولا بد من الإيمان بالبداء وقدرة الحق تعالى». (همان، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷)

دانستی که بشر به تملیک حق تعالی مالک رأی می‌شود و افعال از آن بند  
است. بنابراین خداوند، از روی عدلش عقوبت دارد و از روی فضل و  
احسانش، احسان می‌فرماید. و برای بند هنگام طاعت یا معصیت، توفیق یا  
خذلان خواهد بود و برای خداوند عفو خواهد بود همانگونه که موادخده  
برایش ثابت است. نیز برای او است ارزال بلا و هم و غم‌ها و مصائب برای  
ادب نمودن و تربیت کردن و حفظ از معاصی. نیز برای اوست مهلت دادن،  
و برای اوست قبض و بسط و هدایت و گمراهی و نیز وضع و رفع،

همه این‌ها مترتب بر امتناع نسبت افعال بشر به خدای تعالی است.  
هیچکدام از اموری که گفته شد، موجب سلب اختیار از بشر نمی‌شود؛  
چراکه آنچه علت فاعلیت فاعل مختار است، همان کمال نفسش بوده که او  
هنگامی که غایات نیکو را لحاظ می‌کند، می‌تواند با رأیش انجام دهد؛ به  
گونه‌ای که اگر چیزی درباره غایات نیکو به علمش اضافه شود، فعل را با  
رأیش انجام می‌دهد و اگر چیزی نداند، مجرایی هم برای رأی نخواهد بود.  
این از عجایب صنع پروردگار متعال است. اگر خداوند تعالی بر تأیید و  
تسدید آنها بيفزايد انجام می‌دهند، اما علت فاعلیتشان رأی آنهاست، در عین  
اینکه آن‌ها فعل را به خاطر این غایات انجام نمی‌دهند، ولی با رأی خود  
می‌توانند انجام دهند. پس برای توفیق و خذلان ثمره‌ای است، بدون آنکه

قدرت و اختیار نقض شود. به همین خاطر بعد از توفیق بر کار خیر، ثواب داده می‌شوند و بعد از خذلان به خاطر کار ناصواب، کیفر می‌بینند، به خاطر رأی و اختیاری که بعد از خذلان برای آن‌هاست. پس عقل به وجوب طاعت و حرمت عصیان برایشان حکم کرده و همه این‌ها موجب تغییر نظام می‌شود. و گریزی نیست از تقدیر حق برای هر آنچه در خارج وجود می‌یابد. بنابراین گریزی از پذیرش و ایمان به بداء و قدرت حق تعالی نیست.

**شبهه چهارم:** مرحوم میرزا چهارمین عامل فکری انحراف به یکی از دو سوی جبر یا تفویض را شبهه "ترجیح بلا مرجع" بیان نموده و در پاسخ به آن می‌نویسنده:

«الشبهة الرابعة: شبهة الترجيح بلا مرجع. وقد حلّ صاحب الشريعة ذلك بالذكر بالباء والرأي، وأنّ مالكيّة الباء والرأي عين المالكيّة لما هو حيث ذاته المخصوصية للمساويين والمخصوصية للطرفين؛ لأنّ حيث ذاته المخصوصية هي التي حيث ذاتها ينافق التخصص، فيمتنع تعدد ما يتخصص به، ومع وحدته وكونه مخصوصاً بذاته لما يتعلق به تتحقق أيّ طرف لا يعلّ إلّا بالرأي لوحدته. ومرجع ذلك إلى أنّ الأحكام الشرعية والعقلية كلّها متقومة بالقدرة والسلطنة على الطرفين؛ فلابدّ بعد جميع المرجحات والدّواعي والعلل الغائبة من القدرة والتساوي. ومع فرض القدرة التي هي في مرتبة العلة لتساوي الطرفين يخصّص أحد الطرفين برأي الفاعل. ولهذا لا أولويّة لواحد من الطرفين في وجه من الوجه، فأيّ طرف عند واقعيّته لا يعلّ إلّا بالرأي المخصوص بذاته لما يتعلق به. وبالتالي بالباء في الحق المتعال ورأي البشر، حلّت الشبهة التي عجز عن حلّها التقلان.» (همان، ج. ۴، ص ۵۷۹)

چهارمین شبهه، شبهه ترجیح بلا مرجع است که صاحب شریعت با تذکر به بداء و رأی و اینکه مالکیّت بداء و رأی، عین مالکیّت برای آن چیزی است که همان حيث ذاتش مخصوصیّت برای طرفین است، این مشکل و شبهه را حل کرده است. بداء و رأی، حيث ذاتش مخصوصیّت برای طرفین

است و مخصوصیتی که عین ذات او است با تخصص سازگار نیست. بنابراین با تعدد آنچه تخصیص زده، متعدد نمی‌شود و با بودن و بساطتش به ذات خود مخصوص است برای آنچه به آن تعلق می‌گیرد و تحقق یکی از طرفین جز به بساطت رأی محقق نمی‌شود.

این بدان بازمی‌گردد که احکام شرعی و عقلی همگی متقوّم به قدرت و سلطنت بر دو طرف انجام و ترک باشد. و این حاصل نمی‌شود مگر بعد از جمیع مرجحات و دواعی و علل غایی از قدرت و تساوی. و با فرض قدرتی که در مرتبه علت است به خاطر تساوی طرفین، یکی از طرفین را به رأی فاعل تخصیص می‌زنند. به همین جهت به هیچ وجه اولویتی برای هیچ یک از طرفین در کار نیست. پس یک طرف هنگام واقعیت، جز با رأی که ذاتاً مخصوص است و به آن تعلق می‌گیرد، علتی ندارد. با تذکر به بداء در خداوند متعال و رأی بشر، شباهی که جن و انس از حل آن درماندهاند، مرتفع می‌شود.

رأی، ذاتش تخصیص و تعیین است و اگر چیز دیگری غیر از رأی موجب تخصیص شود، آنگاه تخصیص زدن رأی، بی معنا بوده و باید به دنبال چیز دیگری برای تخصیص دادن باشیم. اگر نهایتاً به چیز بسیطی دست نیافتنیم، رأی و اختیار بی معنا بوده و تخصیص زدن تحقق نخواهد یافت. بر این اساس رای خود مرجح بوده و نیاز به هیچ چیز دیگری غیر خود برای تخصیص زدن نخواهد داشت.

### علت نهی از ورود به این مباحث

مرحوم میرزا علاوه بر تذکر به معرفت فطری برای فهم «امر بين الامرين»، دو جهت عقلی را نیز برای نهی از عدم ورود در امر بين الامرين که مورد سفارش روایات است بیان می‌نمایند:

«وَ الظَّاهِرُ مِنَ الرَّوَايَةِ المَرْوِيَّةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - إِنْ حِرْمَةُ الاقْتِحَامِ فِي ذَلِكَ عَقْلِيَّةٌ لَا تَعْبُدِيهَا، بِوَجْهِيْنِ:

الْأَوَّلُ: إِنْ قَدْرَ الْأَعْمَالِ إِلَى الْعَبْدِ أَوْ إِلَى الْحَقِّ يَرْجِعُ إِلَى مَبْدَئِ الْفَعْلِ وَ مَا بِهِ قَوْمَهُ، وَ كَمَا أَشَرْنَا إِلَيْهِ أَمْرٌ لَا يَعْلَمُ وَ لَا يَعْقُلُ، وَ يَكُونُ مَرْتَبَتُهَا مَرْتَبَةُ الشَّهُودَاتِ الْعُلْمَيَّةِ وَ الْعُقْلَيَّةِ، لِأَنَّهُ بِالْتَّعْقِلِ وَ التَّفَهْمِ وَ التَّعْلِمِ، وَ حِيثُ أَنَّهُ أَمْرٌ لَا يَعْلَمُ وَ لَا يَعْقُلُ وَ لَا يَفْهَمُ بِكَشْفِ التَّعْقِلِ وَ التَّفَهْمِ وَ التَّعْلِمِ، فَهُوَ طَرِيقٌ مَظْلُومٌ، وَ حِيثُ أَنَّهَا عَامَّةُ لِجَمِيعِ الْمُتَكَلِّفِينَ فَهُوَ بَحْرٌ مَظْلُومٌ. وَ الْأَمْرُ الْمُظْلَمُ الَّذِي لَا يَدْرِكُ بِالْعِلْمِ وَ الْفَعْلُ يَكُونُ الْفَحْصُ وَ الْبَحْثُ عَنْهُ عَيْنَ الْضَّلَالَةِ وَ لَا يُوجِبُ إِلَّا الْوَقْعَ، إِنَّمَا فِي الْجَبْرِ أَوِ التَّفْوِيضِ، وَ كُلَّا هُمَا كَفْرٌ وَ شَرْكٌ.

الثَّانِي: أَنَّهُ مَسْطُورٌ مَخْتُومٌ، وَ التَّطَلُّعُ بِكَشْفِ سَرِّ الْحَقِّ وَ هَتَّكِهِ مَضَادَّةُ مَعِهِ - تَعَالَى - وَ هُوَ مَحْرَمٌ عَقْلًا قَبِيحٌ ذَاتًا، وَ حِيثُ أَنَّ الْحِرْمَةَ عُقْلَيَّةٌ يَكُونُ الْمَحْرَمُ مَعْلُومًا. وَ إِذَا كَانَ الْبَحْثُ وَ الْفَحْصُ عَنْ كِيفِيَّةِ صَدُورِ الْأَعْمَالِ وَ طَلْبُ فَهْمِ ذَلِكَ مَحْرَمًا، يَكُونُ الْأَبْحَاثُ الرَّاجِعَةُ إِلَى أَفْعَالِ الْعَبَادِ - حِيثُ أَنَّهَا مَتَوَقَّفَةٌ عَلَى كَشْفِ ذَلِكَ وَ تَعْقِلَهُ وَ الْعِلْمُ بِهِ - عَيْنَ الْضَّلَالَةِ. وَ حِيثُ أَنَّهَا عَيْنُ الْبَحْثِ عَنْ كِيفِيَّةِ صَدُورِ الْأَعْمَالِ، فَهِيَ عَيْنُ الْمَحْرَمِ الْعُقْلَى وَ عَيْنُ الْمَضَادَّةِ مَعِ الْحَقِّ وَ طَلْبِ كَشْفِ سَرِّهِ وَ سَرِّهِ - تَعَالَى.» (همو، ص ۱۳)

از روایت نقل شده از امیرالمؤمنین علیه السلام چنین بر می آید که نهی از ورود در

قضاء و قدر، تعبدی نیست، بلکه به دو دلیل امری عقلی است؛

اول آنکه متسبب نمودن تقدير اعمال به بندگان و یا خداوند تعالی، به مبادإ فعل و مایه اقوام آن بر می گردد. اشاره کردیم که این امر، مفهوم و معقول نمی گردد و مرتبه آن فوق مرتبه شهودات علمی و عقلی است؛ زیرا بوسیله آن تعقل و تفہم و تعلم صورت می پذیرد. و چون امری است که به تعقل و تفہم و تعلم مکشوف نمی شود، راهی تاریک است و از آنجایی که برای همه مکلفین عمومیت دارد، بحری مظلوم است. امر تاریکی که با علم و فعل درک نمی شود، فحص و بحث در آن عین گمراهی است و فقط عقیده به یکی از دو سوی جبر یا تفویض را نتیجه می دهد، که هر دو کفر و شرک است.

دوم: تقدیر، امری پوشیده و مختوم است. تلاش برای کشف و هتک سرّ الهی مخالفت با او است و قبح ذاتی عقلی دارد. حرمت عقلی، مسلمان حرام است. و چون بحث و فحص از کیفیت صدور افعال و طلب فهم آن حرام است، مباحثت به افعال عباد بر می‌گردد، زیرا بحث متوقف بر کشف است، در حالی که تعقل و علم به آن عین گمراهی است. و چون عین بحث از کیفیت صدور اعمال است، پس عین حرام عقلی و عین مخالفت با خداوند و طلب پرده‌دری و کشف سرّ او است.

### نتیجه‌گیری

اندیشمندان بشری می‌کوشند همه فهم و آگاهی‌ها را به سطح مفهومات و تصورات ذهنی تنزل دهند. از اینجا روشن می‌شود بسیاری از فهم‌ها و مدرکات ما که فراتر از مفهومات و تصورات ذهنی است، در عین حالی که برایمان روشن هستند، تبیین صحیحی از آنها ارائه نشده و نمی‌شود. توجهی که می‌زایی اصفهانی در علم بلا معلوم به مخاطب خود می‌دهد، گواه و تذکری بر همین مطلب است که ما عالم و عاقل بودن خود را به وضوح می‌یابیم، اما همین که قصد فهم علم و عقل می‌کنیم، از آن فاصله می‌گیریم و حتی آن روشنایی نخستین و بدیهی را هم که از عقل داریم، از دست خواهیم داد؛ چرا که خود علم و عقل موجب فهم ما از معلومات و معقولات می‌شوند و اگر بخواهیم علم و عقل را در سطح معلومات و معقولات درآوریم، جز تناقض به چیزی دست نخواهیم یافت، آنگاه باقی ماندن بر چنین تناقضی ثمری جز تشکیک در امر واضح و روشنی چون حقیقت علم و عقل نخواهد داشت.

«امرُّ بین الامرين» نیز، از جمله همین ادراکات روشن است که هر کسی اندکی ژرف بنگرد، اختیار داشتنش برایش روشن می‌شود و ضمن این اختیار، قدرت

حق تعالی بر خود و افعالش را نیز می‌یابد. اما همین که قصد این شود که چنین حقیقتی را به تصورات ذهنی کاهش دهیم و امری تصوری از آن بسازیم، آنگاه است که سازگار نمودن این دو تصور ناسازگار، خود تلاش بیهوده‌ای خواهد بود که تشکیک در آن امر فطری روشن را نیز موجب می‌شود. تاریخ تلاش فکری بشر در این مسیر، تابلویی تمام نما از تردید در این تلاش بیهوده است که گاهی به جبر و گاهی به تفویض گرویده است.

میرزا مهدی اصفهانی با تأسی به معارف الهی بر آن است که هر کس در این تصویرسازی‌ها غوطه ور است، نه تنها راهی به جایی نمی‌برد، بلکه از حقیقت نیز دور شده و به تناقض و تهافت در اندیشه نیز دچار می‌شود. لذا نخست به دوری از چنین تفکرات و رجوع به معرفت فطری اصرار می‌ورزند، البته نه به این معنا که وارد گفتگو با طرف مقابل نشوند، بلکه با ورود به میدان گفتگو نظریات مختلف را نور عقل و نیز بیان لوازم نادرست چنین نظریاتی ابطال می‌کند، آنگاه به شباهات منکران امر<sup>۱</sup> بین الامرين نیز پاسخ می‌دهد و علت چنین شباهاتی را همان مبانی پیش ساخته بشری در رجوع به معارف الهی برمی‌شمرد؛ مبانی‌ای که اگر به عنوان مبنای فکری پذیرفته شوند همواره تناقض را به همراه خواهند داشت.

پذیرش اصل علیّت - که بر اساس دیدگاه مرحوم میرزا، مبتنی بر قیاس و تشابه میان امور است - و ساختن مفهومی کلی به نام واجب الوجود که شامل همه موجودات شود و ....، همه و همه از آن دست مبانی است که خود به خود تناقض‌آمیز و ناسازگار است، چه رسد به اینکه با این مبانی قصد فهم پیام الهی شود که با عمق جان و روح بشر، آمیخته و آشناست.

خلاصه آنکه میرزای اصفهانی با تکیه بر معرفت فطری که معرفت بنیادین و

مشترک در تمام انسان‌هاست، بطلان جبر و تفویض و حقانیت اختیار عباد در ضمن قدرت خداوند بر دخالت در امور را متذکر می‌شود و با بیان مبانی و ادله قائلان به جبر و تفویض، نظر به بطلان آن‌ها دارد. در این دیدگاه لازمه روشن شدن به معرفت فطری، تسبیح و زدودن افکار و قیاسات بشری است، نه ساختن تصور و تصویر نمودن آنچه با حواس درک شده و نه این که این تصورات را، مبنایی برای اندیشه‌ای راسخ و استوار قرار دهیم.

## منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.
۲. اشعری، ابوالحسن، *اللمع فی الرد علی اهل الزبغ و الباع*، تصحیح حموده غربة، مطبعة مضر شركة مساهمة مصرية، ۱۹۵۵.
۳. اصفهانی، میرزا مهدی، *انوار الهدایة*، نسخه خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.
۴. \_\_\_\_\_، *رسالة فی الباء*، نسخه عکسی صدرزاده موجود در کتابخانه تخصصی مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام قم.
۵. \_\_\_\_\_، *معارف القرآن*، نسخه عکسی صدرزاده موجود در کتابخانه تخصصی مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام قم.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *علی بن موسی الرضا و الفلسفۃ الالهیۃ*، قم: دارالإسراء للنشر، ۱۴۱۵ق.
۷. دغیم، سمیح، *موسوعة مصطلحات الامام فخر الدين الرازی*، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۱م.
۸. الشهہرزوی، شمس الدین، *رسائل الشجرة الالهیۃ فی علوم الحقائق الربانیۃ*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.
۹. الشہرستانی، عبدالکریم بن ابی بکر، *المکال و النحل*، بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۵م.
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین، *وسائل التوحیدیۃ*، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
۱۱. \_\_\_\_\_، *نهاية الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۰۴ق.
۱۲. عبد الجبار بن احمد، قاضی القضاۃ ابی الحسن، *المحيط بالتكلیف*، الدار المصرية للتالیف و الترجمة، ۱۹۶۵م.
۱۳. \_\_\_\_\_، *المغنى فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره: الدار المصرية، ۱۹۶۲ – ۱۹۶۵م.
۱۴. فخر الدین الرازی، *المباحث المشرقیۃ فی علم الالهیات و الطبیعتیات*، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.
۱۵. المحقق السبزواری، *شرح المنظومة*، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹ – ۱۳۷۹ش.
۱۶. ملاصدرا، *الحكمة المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.