

قضا و قدر در آثار آیت الله میرزا مهدی اصفهانی - عباس شاهمنصوری  
فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه  
سال سیزدهم، شماره ۵۱ «ویژه عدل الهی»، تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۳۷ - ۱۵۷

## قضا و قدر در آثار آیت الله میرزا مهدی اصفهانی

\* عباس شاهمنصوری

**چکیده:** نویسنده پس از مروری گذرا بر نظریات ابن سینا و ملاصدرا و سهروردی در مورد قضا و قدر، به تفصیل در مورد آراء میرزا مهدی اصفهانی سخن می‌گوید. اصفهانی در سخنان خود، درباره معنای کلمه قدریه در روایات و اشکال "ترجیح بلا مرجح" و بداء توضیحاتی ارائه کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** قضا، قدر، جبر، اختیار، میرزا مهدی اصفهانی، بداء، ترجیح بلا مرجح.

---

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

## ۱. بیان مسأله

مسأله قضا و قدر الهی در افعال بشر، یکی از مباحثی است که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته و به عنوان سؤالی مهم، او را به خود مشغول داشته است. معنای قضا و قدر، ارتباط آن با اراده بشر، پیوند قضا و قدر با سرنوشت و مسائلی از این دست، صدها سال مطرح بوده و نحوه پاسخ به آنها می‌تواند منظومه فکری انسان را عمیقاً تحت تاثیر قرار دهد.

گستردنگی و اهمیت این مسأله در بستر دینداری، اندیشمندان مسلمان را نیز به ورود در چنین مسأله‌ای و ارائه نظر در این بستر وا داشته است.

فهم شایع از قضا و قدر الهی این تصور را پیش می‌نهد که از سوی خداوند متعال در امور بندگان، حتمیت و قطعیت وجود دارد که هیچ کس را یارای مقابله با آن نیست. لذا به محض چنین تصوری نخستین چیزی که مورد سؤال و تردید قرار می‌گیرد، وجود اختیار در انسان است.

نظری در آرای اندیشمندان مسلمان در این حوزه، پذیرش همین معنای شایع از قضا و قدر را نشان می‌دهد. آنگاه بر همین مبنای در جهت رفع تناقض میان این تصور از قضا و قدر با مختار بودن انسان کوشیده‌اند و در این بستر، دیدگاهها و انتظار مختلفی بروز یافته است.

نگریستن بر چنین موضوعی از زاویه نصوص دینی می‌تواند افق‌های تازه‌ای را در این مبحث پیش‌روی اندیشمندان قرار دهد تا با اتكاء بر آن، معضلات موجود در این بستر را حل کنند. بر همین اساس در این نوشتار سعی بر آن است تا با نظاره بر آثار مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی این مسأله را پی‌گیریم و حاصل تفقه این فقیه فرزانه را در این موضوع، در آیینه نصوص دینی به نظاره بنشینیم.

## ۲. قضا و قدر از دیدگاه اندیشمندان بشری

مطالبی که از توجه در آثار اندیشمندان بشری در این موضوع عاید می‌شود، در دو گزاره زیر قابل تلخیص است:

الف. قضا و قدر نزد اندیشمندان بشری به معنای همان حکم حتمی و اراده لا یتختلف الهی است.

ب. این اراده مساوی با علم و در واقع همان علم الهی است.  
این بیان برای آشنازیان با اندیشه متغیران بشری در این بستر مبرهن است، اما با این حال ارائه شواهدی بر این مدعای خالی از فایده نخواهد بود. بر این اساس در ادامه برای هر کدام از دو گزاره فوق، شواهدی از اقوال اندیشه‌وران بشری بیان می‌شود.

۱-۲. شواهدی بر گزاره نخست (قضا و قدر همان اراده و مشیت خداوند است):

- «القدر هو وجود العلل والأسباب والتساقطات على ترتيبها ونظمها حتى ينتهي إلى المعلول والمسبب، وهو موجب القضاء تابع له.» (ابن سينا، المباحثات، ص ۳۰۵)

قدر همان وجود علل و اسباب و نسق یافتنشان بر اساس ترتیب و نظامشان است تا به معلول و مسبب متنه شود. این قدر موجب قضایی می‌شود که تابع آن است.

- «قضاء الله هو حكمه الأول الواحد الذي يشتمل على كل شيء، يتفرع عنه كل شيء على ممر الدهر. وقدره ترتيبه انبعاث الأشياء عن ذلك القضاء الأول شيئاً بعد شيئاً، كما قال: «و ما ننزله الا بقدر معلوم» (ابن سينا، پنج رساله، ص ۹۹)

قضا خداوند همان حکم اول واحد است که مشتمل بر همه چیز می‌گردد و هر چیزی با گذر روزگار از آن متفرع می‌شود. و قدر او ترتیب خروج

اشیاء از آن قضاء نخست است؛ یکی پس از دیگری، چنانکه فرمود: «و ما نزّله الا بقدر معلوم»

- آنَّ الكل بقضاء الله - تعالى - و قدره، فلا يعزب عن علمه و حكمه مثقال ذرة في السماوات والأرض.... و لكون ذلك المجموع، موجباً لوقوع هذه الأفعال، صحَّ أنَّ الكل بقضاء الله و بقدرها، (سمیح دغیم، موسوعه مصطلحات فخر الدین الرازی، ص ۵۷۳)

همه چیز به قضاء و قدر خداوند متعال است، بدین روی، به اندازه یک ذره در آسمانها و زمین، از علم و حکم او پنهان نمی‌ماند: چون آن مجموعه، وقوع این افعال را واجب می‌سازد، صحیح است که همه چیز به قضاء و تقدیر الهی باشد.

- ان القضاء هو وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع، على حين ان القدر هو وجودها الخارجي في الأعيان مفصلة، واحداً بعد واحد (صلیباً جميل، المعجم الفلسفی، ج ۲، ص ۱۱۰)

قضاء همان وجود جميع موجودات به صورت جمعی و مجمل در عالم عقلی به صورت ابداعی است. بر این اساس قدر، وجود خارجی اشیاء در اعیان تفصیلی، یکی پس از دیگری است.

- و أمّا لفظنا القضاء و القدر اللذان أوردهما هنا، فيعني بالقضاء معلوله الأوّل؛ لأنَّ القضاء هو الحكم الواحد الذي يتربّ عليه سائر التفاصيل، و المعلول الأوّل كذلك. و أمّا القدر فهو سائر المعلومات الصادرة عنه طولاً و عرضاً؛ لأنّها بالنسبة إلى المعلول الأوّل تجري مجرّى تفصيل الجملة و هو القدر. (ملاصدرا، اسرار الآيات، ص ۴۶)

اما دو لفظ قضاء و قدر که در اینجا وارد شده، بدان معناست که قضاء معلول نخست بوده؛ چرا که آن حکم واحدی است که دیگر تفاصیل بر آن مترتب می‌شوند و معلول اول نیز چنین است. و امّا قدر، سایر معلول‌های صادر از اوست از نظر طولی و عرضی؛ زیرا نسبت به معلول نخست، تفصیل همه باید جریان یابد و آن همان قدر است.

- القضاء: عبارة عن علمه تعالى في الأزل بما سيكون على الوجه الذي يكون عليه. والقدر: عبارة عن إيجاده في الخارج على وفق القضاء الأزل، وقد يطلق القضاء والقدر بمعنى واحد. (دوانی، سبع رسائل، ص ۱۶۵)

قضاء عبارت است از علم خداوند در ازل به آنچه خواهد شد به وجهی که می‌شود. و قدر ایجاد همان در خارج است بر وفق قضاء ازلی. گاهی قضاء و قدر به معنای واحد نیز اطلاق می‌شوند.

۲-۲. شواهدی بر گزاره دوم (اراده همان علم و صفت ذات خداوند است):

- فواید الوجود لیستِ إرادته مغایرة الذات لعلمه، و لا مغایرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له. (ابن سينا، الشفاء، ۳۶۷)

ادارة واجب الوجود اراده‌اش مغایر با ذات علمش نیست و مغایر با مفهوم علمش هم نیست. چنانکه گفتهٔ علم او عین همان اراده اوست.

- «گوئیم باری تعالیٰ میرید است از بهر آنکه او فاعل است، و فاعل از بهر آن است که جمله موجودات صادر از فعل اوست. و هر فاعلی به طبع است یا به ارادت. و آن فاعل که به طبع است از علم خالی است و آنکه به ارادت است علم با اوست. و جمله موجودات به علم او فایض شده است و او راضی است به فیضان جمله موجودات از او، و این معنی عبارت از ارادت است. و مبدأ فیضان جمله موجودات بر وجه نظام کلی در همه عالم، علم اوست و علم او سبب وجود معلوم است، پس [هر آنچه از او صادر شود در غایت کمال و نظام باشد] به حسب امکان.» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۱۵)

- «كما مرّ مراً أن البسيط الحق كل الأشياء الوجودية، فالنظام الأكمل الكوفي الإماماني تابع للنظام الأشرف الواجبي الحق وهو عين العلم والإرادة.» (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۳۱۶-۳۱۷)

همانگونه که بارها گفتهٔ بسيط الحق همه اشياء وجودی است، پس نظام

اکمل وجودی امکانی تابعی از نظام اشرف واجبی حقی است که آن عین علم و اراده است.

– «إرادته ليس لها داعٍ كإرادتنا، فإن إرادته علمه.» (ابن سينا، تعليقات، ص ۱۰۳) اراده او همانند ما داعی بر امور نیست، بلکه اراده او همان علمش است.

– أن إرادته للأشياء عين علمه بها و هما عين ذاته. (ملاصدر، اسفار، ج ۶، ۳۵۵) اراده او به اشیاء عین علمش به آن هاست و آن دو عین ذاتش هستند.

### ۳. قضاء و قدر در آثار مرحوم میرزا اصفهانی

ایشان در اهمیت این موضوع و چگونگی بروز شباهات در این زمینه می‌نویسند:

«فَإِنَّ الْإِيمَانَ بِالْمُشْيَةِ وَالْإِرَادَةِ وَالتَّقْدِيرِ وَالْقَضَاءِ مِنَ اللَّهِ - تَعَالَى - فِيمَا خَلَقَهُ لَمْ يَكُنْ مُورِدًا لِلإِشْكَالِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّ إِنْكَارَهُ لِتَوْحِيدِهِ - تَعَالَى - وَلِهَذَا يَكُونُ الَّذِينَ يَقُولُونَ (لَا قَدْر) مَجْوُسَهُذِهِ الْأُمَّةِ، وَإِنَّمَا حَدَثَتِ الشَّبَهَةُ فِي الْعَصْرِ الْمُتَأَخَّرِ مِنَ الْمُتَفَلِّسِفِينَ لَا غَيْرُهُمْ، وَالَّذِي كَانَ مَحْلُّ الْكَلَامِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ - عَلَى مَا افْتَضَاهُ ظَاهِرُ الرَّوَايَاتِ وَالتَّوَارِيخِ - هُوَ الْقَضَاءُ وَالْقَدْرُ فِي أَفْعَالِ الْبَشَرِ، فَإِنَّهُذِهِ الْمُسْأَلَةُ قَدِيمَةٌ كَانَتْ مَعْرَكَةً لِلآرَاءِ حَتَّى عِنْدَ الْمُشْرِكِينَ وَالْمَجْوُسِينَ وَالْيَهُودِ قَبْلِ الْإِسْلَامِ.

قال الله - تعالى : «سِيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكَنَا وَلَا أَبَيَّنَا وَلَا حَرَّمَنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذاقُوا بِأَسْنَا قَلْهُلَعَنْكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظُّنُونَ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ \* قَلْ فَلَلَهُ الْحِجَةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهُدِيكُمْ أَجْمَعِينَ». الأنعام / ۱۴۸ - ۱۴۹

وَمَا يَشَهِدُ عَلَى ذَلِكَ انْقَسَامٌ عَامَةُ الْمُسْلِمِينَ إِلَى طَائِفَتَيْنِ عَظِيمَيْنِ: الْجُبْرِيَّةُ وَالْقَدْرِيَّةُ، حَتَّىٰ سَمِّيَا بِالأشْعَرَةِ وَالْمُعْتَزَلَةِ.

فَعَنْ شَارِحِ الْمَقَاصِدِ: قَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ: الْقَدْرِيَّةُ هُمُ الْقَاتِلُونَ بِأَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ كُلُّهُ مِنَ اللَّهِ وَبِتَقْدِيرِهِ وَمُشَيْتِهِ.

وَعَنْ تَفْسِيرِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ: أَنَّ الْمُعْتَزَلَةَ قَالُوا: نَحْنُ نَخْلُقُ أَفْعَالَنَا وَلَيْسَ لِلَّهِ فِيهَا صَنْعٌ وَ

لا مشیّة ولا إرادة و يكون ما شاء إبليس و لا يكون ما شاء الله.

و مما يشهد - عليه بعد كون هذه المسئلة دائرة في السنة الكفار قبل الإسلام و كونها معركة للرأي بين المسلمين و حدوث الفرقتين العظيمتين فيهم - تسمية القائلين بالقدر في الأفعال «قدريّة»، كما يظهر من الروايات الواردة في صدر الإسلام. و إطلاق هذه اللفظ على القائلين بأنَّ التقدير في أفعال البشر يرجع إليهم حتى صارت لما اقتضته سياسة الخلفاء علماً لهولاً، فلفظ القدرة أقوى شاهد على أنَّ لفظ القدر المسؤول عنه في الروايات كان منصراً إلى القدر في الأفعال إلَّا عند إقامة القرينة على خلافه، بل و لفظ القضاء أيضاً و الشاهد القطعي على ذلك الروايات الكثيرة.» (اصفهانی، رسالة في البداء، ص ٣-٤)

ایمان به مشیّت، اراده، تقدیر و قضای الهی در آنچه آفریده، مورد اشکال هیچ مسلمانی نیست و انکار آن مساوی با انکار توحید خداوند است. به همین دلیل، کسانی که قائل به «لقدر» می‌شوند، مجوس این امت شمرده می‌شوند. این شبّه در عصر فلاسفه متاخر روی نموده است و نه در غیر آن‌ها. از ظاهر روایات و تواریخ بر می‌آید که محلَّ کلام و نزاع میان مسلمانان، آن قضاء و قدری است که در افعال بشر مورد نظر است. این مسئله قدیمی حتی برای مشرکان و مجوس و یهود قبل از اسلام نیز معركه آراء بوده است؛ چنانکه خداوند تعالی می‌فرماید: سیقولَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكَنَا وَ لَا أَبَائُنَا وَ لَا حَرَّمَنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَبُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عَنْكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرُجُوهُ لَنَا إِنْ تَبَعَّوْنَ إِلَّا الضَّلَّالُ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ \* قُلْ فَلَلَّهِ الْحَجَةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهُ دِيكُمْ أَجْمَعِينَ». الأنعام / ١٤٨-١٤٩

تقسیم عموم مسلمانان به دو طایفه بزرگ جبریه و قدریه بر این امر گواه است، تا جایی که به اشاعره و معتزله نامیده شدند. از شارح المقاصد نقل است که «معزله گفتند: قدریه عقیده دارند که خیر و شر، همه از سوی خدا و به تقدیر و مشیّت او بوده» و از تفسیر علی بن ابراهیم نقل است که: «معزله گفتند ما اعمالمان را خلق می‌کنیم و خداوند در این افعال هیچ صنع،

مشیّت و اراده‌ای ندارد و آنچه شیطان می‌خواهد می‌شود و آنچه خدا خواست نمی‌شود.»

«قدریه» نامیدن معتقدان به تقدیر در افعال، گواه بر آن است که این مسئله بر زبان کفار قبل از اسلام دائر بوده و سپس موضوعی شد که معرکه آراء میان مسلمین گردید و آن‌ها را به دو گروه بزرگ در این مساله تقسیم نمود، همچنانکه از ظاهر روایات واردۀ از صدر اسلام و اطلاق این لفظ بر معتقدان به نظریه "بازگشت تقدیر در افعال بشر به خود آن‌ها" برمی‌آید. تا اینکه به اقتضای سیاست خلفاء این بحث به علمی برای آن‌ها تبدیل شد. پس لفظ قدریه محکم‌ترین دلیل است بر اینکه لفظ «قدر» که در روایات مورد سؤال قرار می‌گرفته، به قدری منصرف است که در افعال بوده، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلافش اقامه شود. بلکه لفظ «قضاء» نیز چنین است و شاهد بر آن روایات فراوان است.

ایشان در ادامه کلام، در معنای قضا و قدر در میان عموم می‌نویسد:  
 «فمن هذه الروايات والحكايات يظهر انَّ المتبادر من بحث القدر عندهم و مورد السؤال و البحث إنما هو القدر المتعلق بالأعمال و أفعال العباد.» (اصفهانی، همان، ص<sup>۷</sup>)  
 از این روایات و حکایات برمی‌آید که آنچه از بحث قدر برای آن‌ها متبادر می‌شده و درباره آن پرسش و کاوش می‌کرده‌اند، قدری است که متعلق به اعمال و افعال عباد است.

ایشان، همین معنا را نیز مورد استعمال متفکران بشری می‌داند:  
 «فإِنَّهُمْ كَانُوا يَتَوَهَّمُونَ أَنَّ اللَّهَ قَضَى وَقَدْرٌ عَلَيْهِمُ الْأَفْعَالُ عَلَى وَجْهٍ لَا يَمْكُنُ الْخَلَافُ، كَمَا اخْتَارَهُ الْمُحَقِّقُونَ مِنَ الْحُكْمَاءِ وَالْعُرَفَاءِ فِي الْمَعْرِفَةِ الْبَشَرِيَّةِ.» (اصفهانی، معارف القرآن، ج<sup>۳</sup>، ص<sup>۵۳۶</sup>)

آن‌ها پنداشتند که خداوند، افعال را به گونه‌ای برایشان تقدیر و قضاء نموده

که هیچ گریزی از آن ندارند، همانگونه که محققان از فلاسفه و عرفای معارف بشری بدان قائل بودند.

سپس در معنای «قدر»ی که در روایات از آن نهی شده است، می‌نویسد:

«فمنه يظہر انَّ التواہی الواردة عن البحث و الفحص و الخوض في القدر، إنما هي راجعة إليه لا إلى قدر الله - تعالى - في مخلوقاته، فإنه واضح من شرائط الإيمان، كما مر في الرواية. و لا معنى للإيمان بأمر مجهول لا يعرف كنهه بالضرورة، مضافاً إلى دلالة نفس الروایات الناهیة على ذلك.» (اصفهانی، رساله فی البداء، ص ۷)

درباره از این ظاهر می‌شود که نهی واردہ از بحث و فحص و کنکاش در قدر، درباره همین قدر مربوط به افعال بشر است، نه مربوط به تقدیر الهی در مخلوقاتش؛ چرا که چنین چیزی از شرایط ایمان است، همانگونه که در روایت مورد نظر بود. و ایمان آوردن به چیزی مجهول که انسان حقیقتش را نمی‌شناسد معنی ندارد، مضاف بر دلالت روایاتی که انسان را از چنین کاری باز می‌دارد.

در موضعی دیگر می‌نویسند:

«أنَّ القضاء والقدر عند الإطلاق ينصرف إلى القضاء والقدر في الأفعال، فهـي بـراهـين على أنَّ النـهـي الـوارـد عنـ الـخـوض فيـ القـضـاءـ وـالـقـدـرـ رـاجـعـ إـلـىـ القـضـاءـ وـالـقـدـرـ فيـ الأـفـعـالـ.»  
(اصفهانی، معارف القرآن، ج ۳، ص ۵۷۴)

قضاء و قدر اگر به صورت مطلق به کار روند، بر قضاء و قدر در افعال دلالت دارد. پس این‌ها براهینی است بر اینکه نهی واردہ از خوض در قضاء و قدر، مربوط به قضاء و قدر در افعال است.

بر این مبنای روشن می‌شود که از منظر ایشان، منظور از قدریه در روایات، هم قائلین به جبر را در بر می‌گیرد و هم قائلین به تفویض:

«ثـمـ انَّ الـقـدـرـيـةـ انـمـاـ أـطـلـقـتـ عـلـىـ الطـائـفـيـنـ:ـ الـجـبـرـيـةـ وـالـمـفـوـضـةـ.ـ أـمـاـ الطـائـفـةـ الـأـوـلـىـ وـ هـمـ

القائلون بتعلق قضاء الحق و قدره بالأعمال على وجه يوجب الجبر، فأنما سميت بالقدريّة في صدر الإسلام..... ولكن يظهر من الروايات إطلاق القدريّة على الطائفة المقابلة أيضًا، ووجه الإطلاق أنهم كانوا قائلين بالإمكانية وانهم المقدرون لأعمالهم.» (اصفهانی، رسالتہ فی البداء، ص ۱۰-۱۱)

قدريه بر دو طایفه معتقدان به جبر و تفویض اطلاق می شده. گروه اول کسانی بودند که عقیده داشتند قضاء و قدر الهی به گونه ای به اعمال تعلق می گیرد که موجب جبر می شود و این ها در صدر اسلام قدريه نامیده شدند ..... اما ظاهر روایات این است که اطلاق قدريه بر طایفه مقابل نیز بوده است، و وجه این اطلاق این بوده که آن ها معتقد به استطاعت و تقدیر اعمالشان به دست خود بودند.

بنابر روایاتی که ایشان در رد قدريه ذکر می نمایند، جهت شرك قدريه را این چنین بیان می نمایند:

«وَأَمّا دخول القدرية في الشرك، فمن حيث أَنَّهُم نسبيوا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَعْلَيْهِ؛ فَهُم مشركون من حيث لا يعلمون، لِأَنَّ القول بِأَنَّ الأَفْعَالَ فَعْلُهُ تَعَالَى قَوْلٌ بِأَنَّ فَاعْلَهَا هُوَ اللَّهُ الْعَزِيزُ، وَهُوَ الشَّرَكُ لِأَنَّ الْفَاعِلَ لَهَا غَيْرُهُ تَعَالَى. فَمَنْ تَوْحِيدَ أَنَّ لَا يَنْسِبُ إِلَى الْخَالِقِ مَا لَمْ يَنْسِبْ إِلَيْهِ وَلَا يَتَّهِمَهُ بِالْقَبَائِحِ وَالضَّلَالَاتِ وَالْأَجْرَامِ كَمَا عَرَفَتْ.» (اصفهانی، معارف القرآن، ج ۴، ص ۷۴۴)

علت مشرک بودن قدريه این است که آن ها فعل غیر خدا را نیز به او نسبت می دادند. پس آن ها مشرک بودند به گونه ای که نمی دانستند؛ چراکه قول به اینکه همه افعال، فعل خداوند باشد، قائل شدن به فاعلیت خداوند عزیز (برای گناهان) است و این شرك است؛ زیرا فاعل آن ها غیر خداوند متعال است؛ حال آنکه توحید آن است که آنچه خداوند انسان را بدان ملامت می کند، به خدا نسبت داده نشود و او به زشتی ها و گمراهی ها و گناهان متهم نشود.

ایشان در موضعی پس از بیان دیدگاه روایات در مورد علم الهی، به دیدگاه اندیشمندان بشری در مورد قضا و قدر و اراده و مشیت الهی روی نموده و قائلند با توضیحی که در روایات در مورد علم بیان شده است، بر خلاف گمان فلسفه، چنین نیست که قضا و قدر و اراده و مشیت الهی همان علم حق تعالی باشد:

١٤٧

«وَظَهَرَ بِطَلَانِ قَوْلُ الْحَكِيمِ أَنَّ الْمُشَيَّةَ وَالْإِرَادَةَ وَالتَّقْدِيرَ كُلُّهَا فِي الْعِلْمِ فَهِيَ مُتَّحِدةٌ مَعَ الدَّازِّ؛ لَاَنَّهَا عِبَارَةٌ عَنْ كَمَالِ الْعِلْمِ فَيَعْلَمُ مُشَيَّتَهُ وَإِرَادَتَهُ وَتَقْدِيرَهُ، لَاَنَّ نُورَ الْعِلْمِ هُوَ حِجَّةُ اللَّهِ الْبَاطِنَ، وَيُكَشَّفُ عَنْ كُوْنِهَا فَعَلَّاً فِي الْمَرْتَبَةِ الْمَتَّخِذَةِ عَنِ الدَّازِّ، وَهُوَ غَيْرُ الدَّازِّ وَمَبَيِّنُ لَهَا». (اصفهانی، انوار الهداية، ص ٤٥)

بطلان عقيدة فلاسفه به اینکه مشیت، اراده و تقدیر، همگی در علم باشند و متعدد با ذات باشند ظاهر شد؛ چراکه آن عبارت است از کمال علم، پس مشیت، اراده و تقدیرش را می‌داند؛ زیرا نور علم حجت باطن خداوند است و فعل را در مرتبه متاخر از ذات درک می‌کند. و آن غیر ذات و مباین با آن است.

از دیدگاه ایشان، فلاسفه پس از چنین نگاهی که به اراده و علم الهی داشتند همین نگاه را به خلقت نیز تسری دادند، قائل به صادر اول شدند، و پس از آن خدای تعالی را از دخالت در دیگر مخلوقات عزل نمودند:

«وَأَمَّا الْفَلَاسِفَةُ فَالْتَّزَمُوا بِصَادِرِ وَاحِدِ الْقَاعِدَةِ الْمُسَلَّمَةِ مِنْ أَنَّ الْوَاحِدَ لَا يَصُدِّرُ مِنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ، وَبَعْدِ الصَّادِرِ الْأَوَّلِ عَزَّلُوهُ عَنْ كُلِّ فَعْلٍ، فَالْتَّزَمُوا بِالْعُقُولِ وَالْفَلَكِيَّاتِ إِلَى آخِرِ مَا قَالُوا» (اصفهانی، همان، ص ٦٧)

اما فلاسفه بر اساس این قاعده‌ای که مسلم گرفتند که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، به صادر واحد ملتزم شدند و خداوند را بعد از صادر اول، از هر فعلی معزول داشتند و ملتزم به عقول و فلکیات و دیگر سخنان در این زمینه شدند.

چنانکه گفتیم، ایشان از دریچه بحث «علم بلا معلوم» به این موضوع می‌نگرد. بر این اساس، اراده و مشیت و قضا و قدر الهی را نه عین هم، بلکه مراحلی بر می‌شمارند که در پی هم بوده و همگی به اراده الهی محقق می‌شوند. چون در علم هیچ تعیین نبوده و علم، صرف کشف کائنات و غیر کائنات است، برای تعیین بخشیدن یکی از جهات، رأی و اراده الهی اعمال می‌شود:

«إِذَا عَرَفْتَ اللَّهَ - تَعَالَى - بِعْلَمِهِ الْمُكْنُونِ الْمَخْزُونَ الَّذِي لَا تَعْلَمُ لَشِيءٍ فِيهِ، ظَهَرَ إِنَّ الرَّأْيَ بِأَيِّ طَرْفٍ لَا يُوجِبُ التَّغْيِيرَ فِي عِلْمِهِ الذَّاتِيِّ، بَلِ التَّغْيِيرُ فِيمَا عَيْنَهُ». (اصفهانی، رسالت فی البداء، ص ۶۱)

هنگامی که خداوند را به علم مخزون مکنونی شناختی که تعیین برای اشیاء در آن نیست، روشن می‌گردد که رأی به هر طرفی که باشد، موجب تغییر در علم ذاتی او نمی‌شود، بلکه تغییر در آن چیزی است که تعیین می‌کند.

مرحوم میرزا پس از این بیان به اشکالی که نزد اندیشمندان بشری مانع پذیرش اختیار عباد می‌شود، یعنی اشکال معروف «ترجیح بلا مرجح» توجه می‌کند و می‌نویسد:

«إِنْ قَلْتَ: بَعْدَ وجُوبِ نَفْسِ الرَّأْيِ، فَتَعْلَقُهُ بِنَظَامٍ دُونَ نَظَامٍ يَحْتَاجُ إِلَى الْمَرْجُحِ. قَلْتَ: إِنَّ الْحِتْيَاجَ إِلَى الْمَرْجُحِ أَنَّمَا هُوَ فِي النَّظَامَاتِ الْكَائِنَةِ بِأَنْ يَتَحَقَّقَ كَائِنٌ وَكَائِنٌ، فَيَحْتَاجُ تَرْجِيحاً أَحَدَهُمَا إِلَى الْمَرْجُحِ. وَ فَرَضْنَا أَنَّمَا فِي مَرْحَلَةِ الْعِلْمِ الذَّاتِيِّ الْكَشْفُ بِلَا مَكْشُوفٍ وَ مَرْحَلَةُ الرَّأْيِ هِيَ مَرْحَلَةُ التَّكْوينِ، فَالرَّأْيُ يَكُونُ الْكَائِنُ وَ مَشَيْئُ الشَّيْءِ وَ جَاعِلِيَّتِهِ ذَاتِيَّةً، فَأَيْنَ مَقَامُ التَّكْوينِ وَ شَيْئِيَّةِ الشَّيْءِ عَنْ مَقَامِ تَرْجِيحاً شَيْءٌ كَائِنٌ عَنْ شَيْءٍ كَائِنٌ أَخْرِ؟ فَكُلُّ تَكُونٍ كَائِنٌ بِالرَّأْيِ وَ عَلَيْهِ مَوْجُودَةُ مَعِهِ، وَ نَفْسُ الرَّأْيِ كَائِنٌ بِالْإِيجَابِ، وَ اضَافَتْهُ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ كِيَانِ النَّظَامَاتِ أَوْ لَا كِيَانَهَا بِالاختِيارِ، مِنْ دُونِ احْتِياجٍ إِلَى الْمَرْجُحِ؛ لَأَنَّ مَقَامَ التَّرْجِيحةِ بَعْدَ التَّكْوينِ لَا فِي مَقَامِ تَكْوينِهِ، فَلَا يَقِي مَقَامَ لِلآمْكَانِ وَ تَسَاوِيِ الطَّرْفَيْنِ حَتَّى نَلْتَمِسَ الْمَرْجُحَ، بَلْ يَتَكَوَّنُ بِالرَّأْيِ وَ جُوبًاً.

وله البداء بتحويل الرأي في كل نظام إلى كلي آخر في مرحلة المشية، و بتحويله في خصوصية نوعية إلى أخرى في مقام الإرادة، و بتحويله من مقدار إلى مقدار في مرحلة التقدير؛ ثم في مرحلة القضاء له تحويل الرأي إلى اللاكيان؛ وفي كل المراحل إنما يعمل

الرأي». (اصفهانی، انوار الهدایة، ص ۶۱-۶۰)

اگر اشکال شود که بعد از وجوب نفس الرأی، تعلق آن به یکی از نظام‌ها،  
نیازمند مرجح است.

می‌گوییم: احتیاج به مرجح فقط در نظام‌های کائن است به اینکه این کائن یا کائنی دیگر محقق شود؛ و حال آنکه فرض ما این بود که در مرحله علم ذاتی، کشف بدون مکشوف است، و مرحله رأی مرحله تکوین است، و رأی است که کائن را کائن نموده و شیء را شیئیت می‌دهد و جاعلیت رأی، ذاتی است. پس تفاوت است میان تکوین و شیئیت شیء و مقام ترجیح شیء کائن از کائن دیگر.

پس همه تکون شیء، کائن به رأی است و علت موجوده آن با رأی است و خود رأی، کائن بالایجاب است و اضافه نمودنش به هر یک از تحقق یا عدم تحقق نظام‌ها با اختیار و بدون نیاز به هیچ مرجح دیگری است؛ چرا که مقام ترجیح بعد از تکون یافتن است و نه در مقام تکوین.

پس جایی برای امکان و تساوی طرفین باقی نمی‌ماند تا نیازمند مرجح شویم، بلکه بدون نیاز به چیزی با رأی تکون یافته است، آنگاه با تحول یافتن رأی از هر نظامی به نظامی دیگر در مرتبه مشیت برای او بداء ملحوظ است، و به تحولش از مشیت به خصوصیت نوعیه‌اش که همان مرحله اراده است، بداء ملحوظ است. نیز در تحولیش از مقداری به مقدار دیگر در مرحله تقدیر و سپس در محله قضا، برای او تحويل رأی از کیان به لاکیان خواهد بود و در همه مراحل، رأی اعمال می‌شود.

بدین سان مراحلی که در لسان روایات در خلقت هر شیء دخیل دانسته‌اند،

رقم می خورد. در تمامی این مراحل رأی الهی حاکمیت داشته و به اوست که امور تا آخرین مرحله تکونشان تحت سلطه الهی پیش می روند:

«لا يقع المشية بالوجوب بل بالرأي، و لا الإرادة و لا التقدير و لا القضاء و لا الإمضاء، بل لمن له الكمال الرأي بعد ما شاء و أراد و قدر و قضى. و له الرأي في إمضاء ما قضى. فلا وجوب له بوجه بل كلهما بالرأي، فالحق - جلت عظمته - له البداء فيما علم بالعلم المكنون متى شاء، و له البداء في إرادة ما شاء، و له البداء في تقدير ما أراد، و له البداء في قضاء ما قدر».

فله محو ما شاء و إثبات ما لم يشاً بالتقديم و التأخير، و له البداء في إمضاء ما قضى و حكم بالوحى على الملائكة و نزولهم في ليلة القدر؛ فلا يقع شيء في العالم إلّا و له - تعالى - الرأى في وقوعه. فإذا وقع القضاء بالإمساء فلا بداء». (اصفهانی، رسالة في البداء، ص ٦٥)

مشیت و اراده و تقدیر و قضاe و امضاء به وجود نیست، بلکه همه برخاسته از رأی الهی است. بلکه برای کسی که کمال رأی را داراست، بعد از اینکه مشیت و اراده و تقدیر و قضاe نمود، رأی دارد. و در امضاء آنچه قضاe شده نیز صاحب رأی است و هیچ وجودی برای او نیست و همگی اینها به رأی است. پس خداوند جلت عظمته در مورد آنچه به علم مکنون می داند که چه زمانی مشیت خواهد نمود، برایش بداء است. و در اراده آنچه مشیت می نماید برایش بداء است. و در تقدیر آنچه اراده نموده برایش بداء است. و در قضاe آنچه تقدیر نموده برایش بداء است.

پس برای اوست محو آنچه می خواهد و اثبات آنچه را که نمی خواهد به تقدیم و تاخیر. و برای او بداء است در امضاء آنچه قضاe شده و با وحی به فرشتگان وحی نموده و در شب قدر فرو فرستاده است. پس چیزی در علم هستی رخ نمی دهد مگر اینکه خداوند تعالی در وقوع آن رأی دارد. و همین که قضا به امضاء رسید، دیگر بدایی در کار نخواهد بود.

مرحوم میرزا در ادامه، معنا یافتن گزاره‌های دینی در باب اراده الهی و نیز

اختیار بشر را منوط به چنین بیانی از مراحل تحقق شیء می‌داند و می‌نویسد:

«روح ذلك يرجع إلى إمكان التغيير والتبديل بالطاعة والعصيان والشكرا و الكفران في نعمه وإحسانه؛ ولهذا حصل له البداء والرأي في مقام إمضاء ما قضاه من العذاب على قوم يونس، وفي تعذيب الأمة عند إرادة هلاكهم، لقوله - عز و جل -: «فتول عنهم فما أنت بملوم» و هذا يوجب الرهبة والرجاء الغير المتناهيين لحسن العدل والفضل له» (اصفهانی، همان، ص ۶۵)

روح آن (يعني: صاحب بداء بودن خداوند در تمام مراحل خلقت) به امکان تغییر و تبدیل به وسیله اطاعت و معصیّت و شکر و کفران نعمتها و احسانش بر می‌گردد. به همین خاطر برای او بداء و رأی - در مقام امضاء آنچه قضاء کرده بود بر قوم یونس و عذاب امتی که اراده هلاکشان را نموده بود - حاصل می‌شود؛ چنانکه فرمود: «فتول عنهم فما أنت بملوم» و این موجب بیم غیر متناهی از عدلش و امید غیر متناهی به فضیلش خواهد بود.

نیز به همین امر است که بطلان سخن فلاسفه و متفکران بشری در این بستر روشن می‌شود:

«و هذا كما ترى ينافق المعارف البشرية. و الكلمة الجامعة انه لا يقع شيء بالوجوب على وجه يمتنع خلافه من الحق - تعالى - فإن البشر بعد الإستضائة بأنوار أربعة وعشرين و مائة ألف نبى و التنور بأنوار سيد المرسلين صلى الله عليه و آله و أهل بيته المعصومين، اثبتوا ان الحق - جلت عظمته - هو العلم بالنظام الأنتم و هو عين تحديد علم الحق، لعدم علمه بالكائنات الغير المتناهية و اللآكائنات. و أثبتوا كينونة الأشياء في مرتبة ذاته - تعالى - مع أنه بديهي البطلان، و إنكار البداء و هو من الكمالات بالضرورة؛ فأنكروا القدرة على كل شيء و اختياره و أثبتوا الجبر و أبطلوا شرائع الله - تعالى.» (اصفهانی، همان، ص ۶۶-۶۵)

و این مطلب - چنانکه می‌بینی - مخالف با معارف بشری است. و خلاصه کلام این است که هیچ چیزی وجوباً و به گونه‌ای که خلافش ممتنع باشد، واقع نمی‌شود. بشر پس از بهره‌مندی از انوار صد و بیست و چهار هزار

پیامبر و منور شدن به انوار سیدالمرسلین و اهل بیت معصومش، قائل به این شدند که خداوند متعال همان علم به نظام اتم است و این عین تحدید علم اوست به خاطر عدم علم او به کائنات و لاکائنات غیر متناهی، وجود اشیاء را در ذات او قائل شدند با اینکه این امری بدیهی البطلان است، و انکار بداء کردند در حالی که آن از کمالات حتمی خداوند است، وقدرت و اختیار او بر هر چیزی را منکر شدند و به جیر درافتادند و بدین طریق شرایع الهی را باطل کردند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، قضا و قدر در آثار مرحوم میرزا اصفهانی متفاوت است با آنچه در اندیشه بشری یافت می‌شود. در اندیشه بشری قضا و قدر و علم و اراده و دیگر کمالات، یک حقیقت واحد محسوب شده که در ذات الهی مندک هستند، اما در آثار ایشان، قدر و قضا دو مرحله از تکوین اشیاء است که پس از علم، اراده و مشیت قرار می‌گیرد و پس از امضاء الهی به آنچه تقدیر شده، امور تحقق می‌یابند؛ به سبب مشیت، تعین و حدود اشیاء حاصل می‌شود، سپس شیء مشیت شده با اراده، صفاتش تمیز داده می‌شود و در تقدیر، تقدیم و تأخرها مشخص می‌شود و با امضاء به این تقدیرها حکم می‌شود و با امضاء، آنچه قضاء شده است وقوع حتمی می‌یابد.

مراحل مذکور در تحقق اشیاء توسط خداوند متعال، در مورد افعال انسانی نیز صدق می‌کند، یعنی انسان نیز با اعمال همین مراحل، افعالش را به منصة ظهور می‌رساند. بدین طریق این مراحل در کارهای انسان، مثالی می‌گردد برای آنچه در مورد مراحل وقوع امری از سوی حق تعالی انجام می‌پذیرد:

«وَ لِهِ الْمُثُلُ الْأَعْلَى إِذَا عَلِمَ إِنْسَانٌ أَطْوَارًا فَتَعَيَّنَ مَا يَعْلَمُهُ فِي عِلْمِهِ مُشِيَّتُهُ وَ تَشْخُصُهُ إِرَادَتُهُ وَ تَحْدِيدُهُ تَقْدِيرُهُ وَ قَضَائِهِ إِيجَابُهُ وَ إِمْضَائِهِ كَيَانِهِ». (اصفهانی، همان، ص ۵۰)

و خدا را مثل اعلایی است و آن اینکه انسان وقتی به اطوار مختلفی آگاهی یافت، به آنچه برایش معلوم شده تعین می‌دهد و این مشیت اوست و تشخّص دادنش به این تعینات، اراده اوست و محدود نمودن این تشخّصات، تقدیر او و ایجاب نمودن این تقدیرات، قضای او و وجود یافتن شیء مورد نظر، همان امضای اوست.

مرحوم میرزا مراحل مذکور را با بیان مثالی نیز اینچنین توضیح می‌دهد:

«انَّ فِي مَرْجَلِ الْعِلْمِ الْذَّاتِيِّ إِذَا تَوَجَّهَ النَّفْسُ إِلَى كِيَانَةِ الْبَاءِ، فَيُنَكَّشَّفُ لَهُ كِيَانَاتُ بَاءَتِهِ لَا غَيْرَ مَتَنَاهِيَّةٌ مَعَ خَصْوَصِيَّاتِهِ غَيْرَ مَتَنَاهِيَّةٌ وَتَقَادِيرِهِ غَيْرَ مَتَنَاهِيَّةٌ، وَكُلُّهَا مَتَسَاوِيَّةٌ فِي مَرْجَلِ الْكِتْشَفِ وَعَالَمِ الْأَنْوَارِ، فَالْإِيجَابُ الْعُقْلِيُّ يَحْتَاجُ إِلَى الرَّأْيِ فِي تَعْيِنِهِ فِي عَالَمِ الْأَكْوَانِ بِالْكِيَانِ أَوْ نَقْيِضِهِ، فَتَارَةً يَتَحَقَّقُ فِي مَرْجَلِ الرَّأْيِ جَنْسُهَا مَعَ جَمِيعِ مَزَايَاهَا وَخَصْوَصِيَّاتِهَا وَمَقَادِيرِهَا الْمَشَخَّصَةِ، فَيَحْصُلُ التَّكُونُ الْعُقْلِيُّ بِقَضَاءِ النَّفْسِ وَجَاعِلِيَّتِهَا، وَقَدْ يَتَحَقَّقُ الرَّأْيُ بِالْجِنْسِ احْمَالًا أَوْ لَا بِالْمَشَيَّةِ فَيَكُونُ الْمَشَاءُ أَصْلُ كِيَانِ الْبَاءِ احْمَالًا فِي مَقْبِلِ نَقْيِضِهِ وَالْخَصْوَصِيَّاتِ وَالْمَزَايَا فِي تَكُونِ الْبَاءَتِ مَتَسَاوِيَّةٌ؛ وَيَحْتَاجُ إِلَى مَخْصُصٍ وَمَرْجَحٍ، فَهُوَ بِالرَّأْيِ يَتَخَصَّصُ بِأَحْدَاهَا وَيَكُونُ الرَّأْيُ مَعِينًا وَمَرْجَحًا لَهَا. وَهَذِهِ الْمَرْتَبَةُ هِيَ مَرْتَبَةُ الْإِرَادَةِ وَهِيَ تَتَعَلَّقُ بِالْمَشَاءِ قَهْرًا لَا بِنَقْيِضِهِ لِتَحَقُّقِ الْمَشَيَّةِ بِالْكِيَانِ؛ وَعَدْمُ تَرْجِيحِ الْكِيَانَاتِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ يَوْجِبُ مَرْجَحًا لِلْكِيَانِ الْكَذَائِيِّ بِنَحْوِ الْأَجْمَالِ، بَأْنَ يَكُونُ كِيَانُ الْبَاءِ بِنَحْوِ الْخَطِّ الْكَوْفِيِّ مَثُلاً، فَيَكُونُ الرَّأْيُ مَخْصُصًا لَهُ فِي مَرْجَلِ الْإِرَادَةِ.

فَيُبَقَّى مَرْجَلُ الْمَقَادِيرِ مَتَسَاوِيَّةً كِيَانَهَا وَلَا كِيَانَهَا مِنْ غَيْرِ مَرْجَحٍ، فَيَكُونُ الرَّأْيُ فِي مَرْجَلِ التَّقْدِيرِ مَخْصُصًا وَمَرْجَحًا لَهَا. وَبَعْدِ اجْتِمَاعِ الْمَرَاتِبِ لِلْمَرْئَيِّ فِي مَرْجَلِ الرَّأْيِ فَيَكُونُ مَرْتَبَةُ الْخُلُقِ وَالْقَضَاءِ وَالْتَّكُونِ تَحْتَ الرَّأْيِ قَهْرًا، وَهِيَ مَرْتَبَةُ جَاعِلِيَّةِ النَّفْسِ وَقَدْرَتِهَا، سَوَاءً كَانَ الْجَعْلُ وَالْخُلُقُ فِي مَرْجَلِ التَّعْقُلِ أَوْ الْعَيْنِ الْخَارِجيِّ.

وَفِي كُلِّ الْمَرَاتِبِ تَكُونُ شَعَاعُ الرَّأْيِ وَنُورُهُ مُسْتَقِيمًا، وَلَهُ تَبْدِيلُ الْمَرْئَيِّ مِنْ جَنْسِ الْمَشَاءِ فِي الْمَرْتَبَةِ الْأُولَى إِلَى جَنْسِ أَخْرٍ، وَفِي مَرْتَبَةِ الْإِرَادَةِ تَبْدِيلُ الْخَصْوَصِيَّةِ النَّوْعِيَّةِ الْمَرْئَيَّةِ إِلَى نَوْعِ أَخْرٍ، وَفِي الْثَّالِثَةِ تَبْدِيلُ الْمَقْدَارِ الْمَرْئَيِّ إِلَى مَقْدَارِ أَخْرٍ؛ بَلْ وَبَعْدِ اجْتِمَاعِ الْمَرْئَيَّاتِ فِي

المراتب الثلاث له مالکیّة الرأي في مرتبة القضاة، يجعل اللّاكون تحت الرأي، اظهاراً لمقام المالكيّة والسلطنة على الرأي.

نعم، بعد تحقّق المراقب الأربع تكون مرتبة الامضاء وهو حصول الكيان، وهي غير قابلة للبداء بمعنى الرأي، لتأثير الرأي وحصول أثره في حدوث الكون الجنسيّ، المتخصص بالخصوصيّات النوعية والمقدّر بالمقادير المخصوصة». (اصفهانی، انوار الهدایة، ص ۵۲-۵۱)

در مرحله علم ذاتی هنگامی که نفس به بودن حرف «باء» توجه می‌کند، برای او بودن «باء»‌های مختلف و نامتناهی با خصوصیات و تقدیرهای غیرمتناهی کشف می‌شود، همچنین نبودن‌های نامتناهی را با آن بودن‌ها کشف می‌کند و همه این‌ها در مرحله کشف و عالم انوار متساوی هستند. پس ایجاب عقلی آن‌ها در تعیین‌شان در علم اکوان به خودشان یا به نقیض-شان نیازمند رأی است. پس یک بار در مرحله رای، جنس‌شان با تمام مزايا و خصوصیات و مقادیر مشخصه‌شان تحقیق می‌یابد، پس تكون عقلی به قضاء نفس و جاعلیت‌ش حاصل می‌شود و رأی اولاً به مشیت به جنس اجمالی تعلق می‌گیرد و شیء مشیت شده اصل بودن «باء» را اجمالاً در مقابل نقیضش تكون می‌دهد.

خصوصیات و مزايا در تكون «باء»‌ها مساوی است و احتیاج به مختصّص و مرجحی دارد که همان رأی است که به یکی از آن‌ها تخصیص می‌دهد و رأی، مختصّ و مرجح آن‌ها می‌شود. این مرتبه، مرتبه اراده است که قهراً به مشاه تعلق می‌گیرد و نه به نقیضش برای تحقیق مشیت به کیان. و عدم ترجیح برخی بودن‌ها بر برخی دیگر مرجحی را برای کیان کذايی به نحو اجمال موجب می‌شود به اينکه بودن «باء» مثلاً به خط کوفی باشد. اين چنین است که رأی مختصّی برای آن در مرحله اراده می‌شود.

پس مرحله مقادیری که بودن و نبودن‌شان بدون وجود مرجحی مساوی است، باقی می‌ماند؛ رأی در مرحله تقدیر، مختصّص و مرجحی برای آن

می شود و بعد از اجتماع مراتب برای مرئی در مرحله رأی، مرحله خلق و قضاء و تکوین قهرآ تحت رأی می شود و این مرتبه جاعلیت نفس و قدرت آن است؛ چه مرحله جعل و خلق در مرحله تعقل باشد چه در عین خارجی. در تمام مراتب، شعاع رأی و نورش مستقیم است. و برای اوست تبدیل مرئی از جنس مشاء در مرتبه نخستین تا جنس آخر. و در مرتبه اراده خصوصیت نوعیه مرئیه به نوع دیگری تبدیل می شود. در مرتبه مقدار مرئی به مقدار دیگری تبدیل می شود. بعد از اجتماع مرئیات در مراتب سهگانه او مالکیت رأی دارد در مرتبه قضاء به جعل نبودن تحت رأی، و این برای اظهار مقام مالکیت و سلطنت بر رأی است.

البته بعد از این مراحل چهارگانه نوبت به مرحله امضاء می رسد یعنی حصول بودن آن و این غیر قابل بداء به معنی رأی است برای تاثیر رأی، و حصول اثر آن در حادث بودن جنس متخصص به خصوصیات نوعی و مقدر به تقدیرات خاص است.

#### ۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانکه دیدیم قضاء و قدر از دیدگاه اندیشمندان بشری، از معنای لغوی خود خارج شده و تبدیل به اصطلاحی گردیده که مساوq با اراده الهی است. در قدم دوم همین اراده نیز هیچ استقلال و فعلیتی از خود ندارد و تعبیر دیگری از علم الهی محسوب می شود. از سوی دیگر با پایندی به مبانی خودساخته‌ای همچون علیّت و پذیرش مفهومی به نام وجود و اصالت دادن به آن و ..... اشکالات فراوانی همچون مجبور بودن عباد و عدم قدرت خداوند تعالی بر انجام امور قد علم می کند که چنین اندیشمندانی را به پاسخ‌گویی به آنها وا می دارد. آنچه در این پاسخ‌ها ملاحظه می شود، بروز رفت از ادراک روشن فطری و تشکیک در مبانی روشنی است که هر عاقلی با تأملی اندک و توجه به آنها، راهی جز

اعتراف به حقانیت و صدق آن‌ها پیش روی خود نمی‌بیند.

اما در آثار مرحوم میرزا، از همان نخستین گام، راه از اندیشمندان بشری جدا شده و قضا و قدر در معنای لغوی خود محفوظ می‌ماند. در این رویکرد، و بنابر روایات فراوانی از حجج الٰهی ﷺ این دو واژه دو مرحله از مراحل تکوین امور لحاظ می‌شوند؛ در این مسیر، قضاء و قدر دو مرحله متفاوت از اراده بیان می‌شوند. جداسازی فعل از اراده از دیدگاه ایشان، اشکالات عدیده‌ای را که بر قائلان این اتحاد وارد بوده، به کلی مرتفع می‌کند؛ به گونه‌ای که علم الٰهی هیچگاه موجب جبر در افعال الٰهی و یا کارهای بشری نمی‌شود، بلکه علم برای بشر مقدوراتش را روشن می‌کند. بدین سان، خداوند تعالی با اراده‌اش که فعل او است نه عین ذاتش، به تغییر در امور عالم می‌پردازد. در این میان با تمیلیک کمالاتی همچون علم، قدرت و اختیار به عبادش آن‌ها را در انجام امور مختار می‌گرداند، به گونه‌ای که هرگاه بخواهد، می‌تواند این کمالات را از عباد باز ستاند و آن‌ها را به توانایی خود متذکر گردد.

بر این اساس مرحوم میرزا اصفهانی اندیشه خود را بر معرفت فطری خداوند تعالی مبتنی گردانیده که اساس دین محسوب می‌شود، همه انسان‌های بهره‌مند از عقل را مخاطب خود قرار می‌دهد و ضمن ابطال عقلانی مبانی اندیشه بشری، روشنی و همگانی با فطرت را برای مبانی‌ای که انبیاء و اوصیاء الٰهی ﷺ آورده‌اند، به آن‌ها متذکر می‌گردد.

## منابع

١. ابن سينا، *الشفاء (الاهيات)*، قم: مكتبة آية الله المرعشی، ١٤٠٤ هـ.
٢. \_\_\_\_\_، *التعليقات*، بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤٠٤ هـ.
٣. \_\_\_\_\_، *المباحثات*، قم: انتشارات بیدار، ١٣٧١ هـ.
٤. \_\_\_\_\_، پنج رساله، همدان: دانشگاه بو علی سینا، چاپ دوم، ١٣٨٣ هـ.
٥. اصفهانی، میرزا مهدی، *انوار الہادیة*، نسخه خطی موجود در کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.
٦. \_\_\_\_\_، *رسالة فی البداء*، نسخه عکسی صدرزاده موجود در کتابخانه تخصصی مؤسسه معارف اهل بیت طیبۃ الرحمۃ قم.
٧. \_\_\_\_\_، *معارف القرآن*، نسخه عکسی صدرزاده موجود در کتابخانه تخصصی مؤسسه معارف اهل بیت طیبۃ الرحمۃ قم.
٨. جمیل صلیبا، *المعجم الفلسفی*، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤ هـ.
٩. سمیح دغیم، موسوعة مصطلحات الامام فخر الدين الرازی، بيروت: مکتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠١ م.
١٠. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ١٣٧٥ هـ.
١١. المحقق الدواني، *الملا اسماعيل الخواجوي*، سبع رسائل، تهران: میراث مکتوب، ١٣٨١ هـ.
١٢. ملاصدرا، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ١٣٦٠ هـ.
١٣. \_\_\_\_\_، *الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلانية الاربعة*، بيروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ١٩٨١ م.