جبر و تفویض در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی ـ عباس شاه‌منصوری
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال سیزدهم، شماره ۵۰ «عدل الهی»، بهار ۱۳۹۵، ص ۱۱۵ـ ۱۴۲

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

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 الامرین را بر اساس آثار اصفهانی تبیین می‌کند. سپس چهار شبهه 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 مرجّح.

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

---

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

۱- بیان مسأله: 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 مسأله‌ای پدید آورد که موجب انشعاب گروه‌های مختلفی در این موضع 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 ناامیدی از پاسخ‌گویی تفکرات بشری به این گونه پرسش‌ها می‌تواند محرکی 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 علیهم‌السلام 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

شیوهٔ 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:

۱-۲. 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، جهمیه‌اند که شهرستانی در بیان عقیده آن‌ها می‌نویسد:

«و منها قوله فی القدرة الحادثة: أن الانسان لا یقدر علی شیء، و لا یوصف بالاستطاعة، و إنما هو مجبور فی افعاله؛ لا قدرة له، و لا ارادة، و لا اختیار، و انما یخلق الله تعالی الافعال فیه علی حسب ما یخلق فی سائر الجمادات، و تنسب إلیه الافعال مجازاً کما تنسب إلی الجمادات.» (شهرستانی، الملل و النحل، 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 مجبور 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 منتسب می‌شود؛

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

همانگونه که به جمادات منتسب می‌شود.

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

«إن قال قائل لمن زعمتم ان اکتساب العباد مخلوقة لله تعالی، قیل له: قلنا ذلک لان الله تعالی قال: (و الله خلقکم و ما تعملون)» (اشعری، اللمع، ص۳۷)

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 می شوند. جبر فلسفی که مبتنی بر اصل علّیت است و به موجبیّت نیز تعبیر می‌شود، تخلف معلول از علتِ تامه را محال دانسته و تحقق علت را مساوی با وجودِ معلول و ضرورت آن می‌داند. (الرازی، المباحث المشرقیه، ج۱، ص۴۷۷-۴۷۹؛ نیز نک: ابراهیمی، قواعد کلی فلسفی، ج۳، ص۳۱۰)

در نظام وجود شناسیِ 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 علّی بر هم مترتب شده و نهایتاً به واجب الوجود ختم می‌شوند. (ملاصدرا، اسفار، ج۱، ص۲۲۳-۲۲۴؛ السبزواری، شرح المنظومه، ۵۸-۶۱) افعال عباد بخشی از همین نظام است، لذا این افعال نیز تحت سیطره علّت درآمده و نهایتاً به واجب الوجود ختم می‌شوند. این چنین است که فاعل اصلی افعال عباد، واجب الوجود خواهد بود:

«أیضا فلأنّ جمیع الممکنات منتهیة في سلسلة القضاء و القدر إلی واجب الوجود، و المنتهي انتهاء واجبا یکون واجب الوجود» (سمیح دغیم، موسوعه مصطلحات الرازی، ص۵۷۵)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

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

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

اعلم أن النفس فينا و في سائر الحيوانات مضطرة في أفاعيلها و حركاتها (ملاصدرا، اسفار، ج۶، ص۳۱۲)

بدان که نفس در ما و در سایر حیوانات، در افعال و حرکاتش مضطر است.

دیگر گروه از اندیشمندانی که نتیجه اندیشه‌شان حاصلی جز جبر ندارد، عرفا و صوفیانی هستند که با قائل شدن به تطوّر و تجلّی، یک وجود بیشتر در عالم قائل نبوده و همه کارها را کار و فعل او محسوب می‌کنند.

در نگاه عرفانی بشر، جبر نه از دریچه علّیت، 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.

«أنّ العارف إذا تخلّى عمّا سوى الله و انقطع عن نفسه، ثم اتصل بالحق تعالى فإنّه يرى كل قدرة مستغرقة في القدرة الإلهية المتعلقة بجميع المقدورات، و كذلك كل إرادة و علم مستغرق في إرادته و علمه المحيط بجميع الأشياء.» (شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية، ص۶۵۱)

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:

«و ليس في دار الوجود غيره ديار. و كلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته، كما صرح به لسان بعض العرفاء» (ملاصدرا، اسفار، ج۲، ص۲۹۲)

در دار وجود غیر از او هیچ موجودی نیست و هر آنچه در عالمِ وجود غیر از واجب الوجود و معبود دیده می‌شود، همگی از ظهورات ذات و تجلیّات 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. مفوضه: 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 نمائیم، 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، المحیط بالتکلیف، ص۳۵۶-۳۵۷) و در کتاب دیگرش فصلی را به این موضوع اختصاص داده و می‌نویسد: "فصل فی استحالة مقدور لقادرین او لقدرتین" (قاضی عبدالجبار، المغنی، 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 بین الامرین» 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

خودساخته را اصل گرفته‌اند، مانع خروج‌شان 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 امیرالمومنین علیه‌السلام پس از ردّ 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 مضطر و در اضطرار عیناً مختار است:

«و به یتحقق معنی ما ورد من کلام إمام الموحدین علي علیه‌السلام: لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین، إذ لیس المراد منه أن في فعل العبد ترکیبا من الجبر و التفویض، و لا أیضا معناه أن فیه خلوا عنهما، و لا أنه اختیار من جهة و اضطرار من جهة أخری، و لا أنه مضطر في صورة الاختیار کما وقع في عبارة الشیخ رئیس الصناعة، و لا أن العبد له اختیار ناقص و جبر ناقص، بل معناه أنه مختار من حیث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذي هو مختار، و أن اختیاره بعینه اضطراره، و قول القائل خیر الأمور أوسطها یتحقق في هذا المذهب.» (ملاصدرا، اسفار، ج۶، ص۳۷۶-۳۷۵)

و اینگونه است که کلام امام الموحدین علی علیه‌السلام تحقق می‌یابد که فرمود: لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین؛ چرا که از این سخن، منظور نیست: ۱. در فعل عبد ترکیبی از جبر و تفویض باشد؛ ۲. فعل بنده که از این دو به دور باشد؛ ۳. انسان از جهتی مختار و از جهتی دیگر مضطر باشد؛ ۴. او مضطری در ظاهر مختار باشد چنانکه شیخ الرئیس 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.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

وی در ادامه با تشبیه مذهب جبر به گرمی آتش و مذهب اختیار به سردی آب، عقیده «امرٌ بین الامرین» را به آب ولرم تشبیه می‌کند؛ پدیده‌ای که در عین بساطت، دارای کیفیات سه‌گانه گرمی، سردی، و نیم‌گرمی نیز هست. (همان، ۲۷۶-۲۷۷)

صدرا، پس از آنکه ایجاد را فرع بر وجود بیان می‌کند، پای وجود امکانی را به میان کشیده و آن را از یک سو به خداوند و از سویی دیگر به مخلوق نسبت می‌دهد بدین طریق افعال ارادی عباد را، از سویی به خداوند و از سویی به مخلوق منسوب می‌داند. چون در انتساب وجود به خالق و مخلوق، وجود حقیقی به خالق و وجود مجازی به مخلوقات نسبت داده می‌شود، فعل ایجاد نیز چنین است؛ یعنی خداوند تعالی، فعلی حقیقی انجام می‌دهد، ولی مخلوقات، فعلی غیر حقیقی و غیر مستقل را انجام می‌دهند. ملخص و اساس این دیدگاه را می‌توان در این بیت ملاهادی مشاهده نمود که می‌گوید:

«... لکن کما الوجودُ منسوبٌ لَنا/ فَالفِعلُ فِعلُ اللهِ وَ هوَ فِعلنا» (سبزواری، شرح المنظومة، ج۳، ص۶۱۷)

از فلاسفه صدرایی معاصر می توان به صاحب تفسیر المیزان اشاره کرد که همان تفسیر ملاصدرا را بیان می‌دارد. ایشان قائلند که فعل اختیاری انسان به دو فاعل منتسب 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، ص۳۰۳-۳۰۲)

علامه طباطبایی در موضعی دیگر می‌نویسند:

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

«واعلم أنّ هناک نظراً آخر یرتفع به موضوع هذه الأبحاث و المشاجرات، و هو نظر التوحید الذی مرّ فی هذه الرسائل؛ فالأفعال کلّها له، کما أنّ الأسماء و الذوات له سبحانه، فلا فعل یملکه فاعل غیره سبحانه، حتی یتحقّق موضوع لجبر أو تفویض، **فافهم.**» (طباطبایی، رسائل التوحیدیه، ص۱۰۷)

بدان که نظر دیگری وجود دارد که به وسیله آن موضوع این بحث و مشاجرات به کلی منتفی می‌شود و آن نظر توحیدی است که در این رسائل گذشت که طبق آن همه افعال از آنِ اوست، همانگونه که اسماء و ذوات از آنِ 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.

۳- جبر و تفویض در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی

میرزا مهدی اصفهانی در موارد مختلفی به ثقیل بودن بحث جبر و اختیار اشاره کرده و بطلان هر دو طرف را بیان داشته‌اند؛ از جمله در معارف‌القرآن می‌نویسند:

«وهي من الشبهات العضال التي عجز عن حلّها جمیع أکابر البشر من بدو الخلقة، ولم یأت أحد منهم بقوّته البشریّة في حلّ هذه الشبهة بحیث لا یلزم أحد المحذورین: استغناء المخلوق عن الحقّ واستقلاله في الفاعلیّة أو نسبة تکوین الشرور القبائح إلی الحقّ، فإنّ الأوّل شرك والثاني کفر.» (اصفهانی، میرزا مهدی، معارف القرآن، ج۴، ص ۵۵۹)

و این از شبهات بزرگی است که همه بزرگان بشر، از ابتدای خلقت، از حل آن درمانده‌اند و هیچکدام از آن‌ها به قوه بشری‌اش این شبهه را حل نکرده، بلکه به یکی از دو محذور درافتاده‌اند؛ بی‌نیازی مخلوق از خداوند متعال و استقلالش در فاعلیّت، از یک سوی، و نسبت شرور و زشتی‌ها به حق تعالی از سوی دیگر، حال آنکه اولی شرک و دومی کفر است.

ایشان در موضعی دیگر ضمن تأکید بر سنگینی چنین بحثی، تفکرات بشری را در پاسخ به این پرسش باطل دانسته و جواب درست را تنها در سایه رجوع به مکتب وحی میسّر می‌دانند و لغزیدن از این مسیر و درافتادن به تفکرات بشری را

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

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

«فانحصر جميع أهل العالَم غير تابعي الأئمّة الاثنا عشر صلوات الله عليهم أجمعين في طائفتين: إمّا تابعون لفحول الحكماء والعرفاء وزاعمون بوجوب تحقّق الأفعال عنهم، وإمّا قائلون بالتفويض وهذا عين الشرك. ولهذا ورد النصّ على خطاء الطائفتين في الشريعة المقدّسة.» (همان، ج۴، ص ۵۷۷)

همه اهل علم غیر از تابعین ائمه اثناعشر صلوات الله علیهم در دو طایفه جای می‌گیرند؛ یا تابع قول فلاسفه و عرفا و قائلان به وجوب تحقق 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 ردّ جبر و تفویض، قائل به «امرٌ بین الامرین» می‌شود، یا تذکّر به این نکته که «امرٌ بین الامرین» نفی هر دو سوی باطل است نه اینکه اثبات هر دو باشد:

«انّ القَدَر الّذي يبحثون عنه و نهى عن البحث فيه، واقعه أمر بين أمرين، لا نفى للقَدَر على وجه يوجب التفويض و كون المقدر بالإطلاق و الإستقلال هو العبد، و لا إثبات للقدر على وجه يوجب الجبر.» (همو، رسالة فی البداء، ص ۸)

قدَری که دربارهٔ آن کنکاش می‌کنند، در حالی که نهی از کنکاش در آن شده، واقعش امرٌ بین الامرین است، نه اینکه نفی قدَر به گونه‌ای باشد که موجب تفویض و رهایی و استقلال عبد گردد و نه اینکه اثبات قدَر موجب جبر شود.

ایشان در ادامه، خوض در «امرٌ بین الامرین» 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 والمتصوّرات، فلا يجوز الخوض والتكلّف فيه.» (همو، معارف القرآن، ج۴، ص ۵۷۵)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

امرٌ بین الامرین با مفاهیم و معقولات و تصورات درک نمی‌شود، بنابراین فرو رفتن و تکلّف در آن روا نیست.

در این دیدگاه، آنچه موجب فهم چنین امری می‌شود، همان معرفت فطری حق تعالی است و به تعریف اوست که این امر برای ما آشکار می‌شود:

«والوسط هو الأمر بين الأمرين، ولا يمكن عرفان كنه ذلك إلّا بتعريف الحقّ. ولهذا منع الأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين عن البحث والفحص والخوض والتكلّف في معرفة القضاء والقدر في الأفعال.» (همان، ص ۵۷۱)

راه میانه همان امرٌ بین الأمرین است که شناخت حقیقتش جز به تعریف حق تعالی حاصل نمی‌شود. به همین جهت است که ائمه علیهم‌السلام از بحث و فحص و خوض و تکلّف در قضاء و قدر در افعال نهی فرموده‌اند.

بر این اساس، کسی که خدای تعالی را می‌شناسد، به روشنی درمی‌یابد که از یک سوی، افعال عباد قابل انتساب به حق تعالی نیست، و از سوی دیگر خداوند متعال به کلی از دخالت در امر عباد بر کنار نیست. کنه چنین معرفتی به تمییز میان خالق و مخلوقات بر می‌گردد:

«وكيف يكون شركهم فعل ذاته وهو يؤاخذهم به، وهذا كلّه تذكرة إلى ما هو أساس توحيده تعالى بأنّ كنه المخلوقات غيره.» (همان، ص ۵۶۲-۵۶۱)

و چگونه در فعل ذاتش با او شریک می‌شوند، در حالی که خداوند آن‌ها را به این افعالشان مؤاخذه می‌کند؟ همه اینها تذکر به این اساس توحیدی است که حقیقت مخلوقات غیر از اوست.

ایشان در ادامه، اهمیّت موضوع را متذکر گردیده و حتی شکل‌گیری نظام بشری و گذران آن را منوط به این امر دانسته و می‌نویسند:

«وليست مسألة بعد التوحيد أهمّ من هذه المسألة، فإنّها أساس جميع الشرائع والملل، بل عليه أساس جميع أحكام العقل بل فطرة جميع العقلاء من الحكماء

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

بالمدح والذمّ في الأفعال، بحيث يعدّون المنكر من المجانين، بل نظام الدنيا مؤسَّس عليها فإنّ نظامها بأحكام العقل، وأحكامه مؤسَّسة على حلّ هذه الشبهة. وقد اعترف الكلّ بامتناع حلّها على وجه يستند الأفعال إلى المخلوق بالحقيقة ولا يستند القبائح والشرور إلى الحقّ تعالى شأنه، ولا يجب وقوعها عنهم حتّى يصحّ المدح والذمّ والثواب والعقاب؛ فعليها أيضاً أساس المعاد ويوم الجزاء ومناصب الأنبياء والرسل، فإنّ عمدة مناصبهم بعد التذكّر إلى الحقّ تعالى شأنه ومعرفة الفطريّة هو التذكّر إلى أحكام العقل وإبلاغ الأحكام الإلهيّة والنواميس الشرعيّة والإنذار بيوم الجزاء ويوم الحسرة. وهذه كلّها مؤسّسة على حلّ هذه الشبهة وإثبات الغير واستناد الأفعال إليه لا إلى الحقّ تعالى شأنه بلا شرك واستقلال لغيره تعالى من الأفعال وبلا انعزاله، مع أنّ المجعوليّة صرف الفقر، فإنّ الجمع بين هذه الأُمور من الممتنعات في المعارف البشريّة بلا خلاف بينهم.» (همان، ص ۵۷۸)

بعد از توحید مسأله ای مهم‌تر از این مسأله وجود ندارد؛ چرا که پایه و اساس همه شرایع و ملل بر آن است، بلکه اساس همه احکام عقل و فطرتِ همه عقلا به مدح و ذمّ 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 پایهٔ بر حل این شبهه است. همگان اعتراف دارند که حل این شبهه به گونه‌ای که افعال حقیقتاً به مخلوق مستند شود و زشتی‌ها و شرور به حق تعالی مستند نشود، ممتنع است حال آنکه وقوعش از آن‌ها واجب نیست مگر اینکه مدح و ذمّ و ثواب و عقاب صحیح باشد. اساس معاد و روز جزاء و مناصب انبیاء و پیامبران نیز بر آن استوار است و بیشتر همّ آن‌ها بعد از تذکر به حق تعالی و معرفت فطری، تذکر به احکام عقل و ابلاغ احکام الهیه و قوانین شرعی و انذار به روز جزاء و روز حسرت است. امّا همه این‌ها مبتنی بر حل این شبهه و اثبات غیر و استناد افعال به اوست نه به حق تعالی، بدون هیچگونه شرکی و بدون استقلال عبد در افعالش از خداوند تعالی و نیز بدون عزل حق تعالی، با

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

اینکه مجعول بودن صرف فقر است. همگان همداستان‌اند که این امور در معارف بشری از ممتنعات است.

میرزا مهدی اصفهانی در مورد لوازم نادرست دیدگاه‌هایی غیر از «امرٌ بین الامرین» می‌نویسند:

«فإنّ القول بان الذهاب إلى أنّ المخلوقات من لوازم ذاته مستلزم لكون الأفعال منتسبة إليه تعالى، لامتناع مالكيّتهم للرأي مع فرض عدم مالكيّة ربّهم وخالقهم؛ فينهدم أساس جميع الشرائع والأحكام وتبطل المؤاخذة والعقوبة من الله تعالى، ويبطل الحلم والعفو والستر والفضل والتوفيق والخذلان والتربية والتكميل والحفظ والتأديب والأخذ من الله، ويبطل التدبير العمديّ والشكر و الكفران والكفر والإيمان، ويبطل تصرّفات الحقّ تعالى في نفوس البشر بالتكميل، وسيرهم في درجات المعارف فيوجب اليأس عن نيل شيء غيرما يقع ويوجب الاطمينان، ويرجع الأمر إلى نسبة كلّ شرّ وقبيح ولعب ولهو وظلم إلى الله تعالى بالوجوب، وإلى إنكار دار الجزاء والمعاد والثواب والعقاب فضلاً وعدلاً كما توهّمه البشر. فالقول بأن النظام الفعلي نظام اتم وأصلح مع هذه القبائح والشرور والفسوق والمظام التي لايحصيها الا الله تعالى وسمّى هذا النظام النظام الأتمّ، وهذا جنون بيّن؛ بخلاف ما إذا كان له تعالى الرأى و البداء فإنّه يجب حينئذ تغيير النظام عن رأيه تعالى عند تغيّر أفعال البشر تأديباً وتربية وتكميلاً ومؤاخذة وعفواً وحلماً وجوداً وكرماً كي يعرفون ربّهم في جماله وجلاله فيسبّحونه ويقدّسونه ويعظّمون عظمته ويمجّدون مجده» (همان، ج۲، ص۲۸۷)

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 ربّ، 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، اکمال 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 شرّ و

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

زشتی و پلیدی و بیهودگی و ظلمی وجوباً منتسب به خداوند تعالی می‌شود و به انکار آخرت و معاد و ثواب و عقاب از روی فضل و عدل الهی می‌رسیم، بر اساس پندارهای بشر. پس عقیده به اینکه این نظام فعلی با این قبایح و شرور و فسوقی که تنها خداوند قادر به احصاء آن‌هاست، نظامی اتمّ و اصلح 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 تسبیح و تقدیس کنند، عظمتش را پاس دارند و مجدش را تمجید نمایند.

چرا دانشوران مکاتب بشری به جبر یا تفویض گرایش می‌یابند؟

مرحوم میرزا در ادامه عواملی را که موجب شده متفکران بشری «امرٌ بین الامرین» 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 الأُولی: من جهة علم الحقّ تعالی وتعیّنه وتوهّم المشیّة والإرادة والتقدیر والقضاء الحتمیّة لذاته تعالی، وقد مرّ إبطال ذلك من صاحب الشریعة.» (همان، ج۴، ص ۵۷۸)

شبهه نخست: به جهت علم حق تعالی و تعیّنش 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

باشد، اینگونه مردود می‌شمارد که علم الهی بلا معلوم است، علمی که از معلوم داشتن منزه است. با این مبنا، چنین شبهه‌ای 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 "رای و اراده الهی" می‌کند و به کلی آن را از علم متمایز می‌داند. ایشان در بیان علم بلا معلوم، با استناد به روایات می‌نویسند:

«ما نبّه علیه القرآن وفصّله الأئمّة الأطهار صلوات الله علیهم أجمعین من علم الحقّ تعالی شأنه علماً مقدّساً عن الحدّ والنهایة، بلا معلوم في وجه من الوجوه، بعد بداهة مباینة سنخ المخلوقات مع ذاته العزیز القدّوس.» (همان، ج۲، ص۲۰۷)

آنچه در مورد علم حق تعالی قرآن بیان نموده و ائمه اطهار علیهم‌السلام تفصیل داده‌اند این است که علم، مقدس از حد و نهایت، و بدون معلوم است، به هر وجهی از وجوه، بعد از این که روشن شد 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 بلامعلوم نیز سخن بگوییم و از طریق این آگاهی که روایات ائمه علیهم‌السلام بدان توجه می‌دهند، رفع شبهه و مشکل از این معضل فکری بزرگ بشر شود. ایشان این تذکر را اینگونه بیان می‌دارد:

«فالعقل کشف عن النقیضین في مرتبة المناقضة، مع أنّ أحدهما صرف اللّاواقعیّة، فهو البرهان علی واقعیّة الکشف والعلم بلا مکشوف و معلوم .... فإذا لم یتوقّف کشف

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

العقل عن النقيضين على واقعيّة النقيضين – لكونه كشفاً لكلّ واحد في مرتبة اللّاواقعيّة الصرفة – يظهر كاشفيّته في مرتبة ذاته للنقيضين، مع أنّها ليست مرتبة النقيضين.» (همان، ج۲، ص ۲۰۸)

پس عقل، نقیضین را در مرتبه مناقضه نشان می‌دهد، با اینکه یکی از آن‌ها صرف لاواقعیت است، پس این برهانی است بر واقعیّت کشف و علم بدون مکشوف و معلوم .... حال که کشف عقل از نقیضین به خاطر کشفش از هر یک در مرتبه لاواقعیت صرف، بر واقعیت نقیضین متوقف نمی‌شود، روشن می‌شود که کاشفیّتش در مرتبه ذاتش برای نقیضین است، با اینکه آن مرتبه نقیضین نیست.

از چنین بیانی روشن است که تعیّن نظام هیچگاه به علم نیست، چراکه چنین علمی، علاوه بر کائنات، لاکائنات را نیز روشن می‌کند. مسلماً اگر علم موجب افعال بود، کون و لاکون باید با هم تحقق می‌یافتند. در حالی که عقل بر ابطال چنین چیزی به روشنی گواهی می‌دهد. بنابراین چیز دیگری غیر از عقل و علم باید به یک سوی کائن یا لاکائن تعلق گیرد تا موجب تحققش گردد. این همان چیزی است که میرزای اصفهانی از آن تعبیر به رأی می‌نمایند:

«و لهذا نبّه صاحب الشريعة على أنّ تعيّن النظام الكائن كان برأيه و فعله» (همان، ج۲، ص ۲۰۹)

به همین خاطر، صاحب شریعت تذکر می‌دهد که تعیّن نظام کائن به رأی و فعل خداوند است.

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

«و لهذا أساس الدين على أنّ المشيّة و الارادة فعله، و ليست عين ذاته تعالى.» (همان، ج۲، ص۲۰۹)

به همین جهت، اساس دین بر آن است که مشیّت و اراده فعل اوست نه عین

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

ذاتش.

چنانکه دیدیم مرحوم میرزا با جدا نمودن رأی و بداء الهی از علم، شبهه نخست را پاسخ می‌دهند.

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

«الشبهة الثانية: نفي الغير بتوهّم أنّ مصداق المفهوم العامّ البديهيّ هو الحقّ، وأنّ الماهيّة منتزعة من مراتب الوجود. وقد حلّ صاحب الشريعة ذلك بأنّ الحقّ غير مفهوم، فإنّ المفهوم منتزع من الكون والتحقّق والثبوت بالغير الذي لا واقعيّة ولا شيئيّة له في النفس ، فالغير له الحقيقة بالله تعالى لا في نفسه.» (همان، ج۴، ص۵۷۹-۵۷۸)

شبهه دوم این است که وقتی توهم شد که مصداقِ مفهومی عام و بدیهی حق باشد، غیر او را نفی می‌کنند و ماهیات را از مراتب وجود منتزع سازند. امّا صاحب شریعت این مشکل را با عقیده به اینکه حق غیر از مفهوم است، حل می‌کند، زیرا مفهوم، منتزع 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 توهّم و اعتبار دانسته و فقط یک وجود قائل می‌شوند. با این توصیف، تمام افعال و اعمال نیز به همین یک وجود منتسب 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 منتزَعی از واقعیات خارجی می‌داند. با این دیدگاه اگر کسی

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

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 سنخ 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 منهدم می‌گردد.

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

«توهّم أنّ الحياة والعلم والقدرة عين ذواتهم ونسبة فعل المجعول والمخلوق إلى الجاعل والخالق بالأولويّة» (همان، ج۴، ص ۵۷۹)

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

وی در حل این شبهه می‌نویسند:

«وقد حلّ صاحب الشريعة تلك الشبهة بأنّ الحياة والعلم والعقل خارجة عن حقيقة ذواتهم، بل هي من إعطاء الحقّ إيّاهم. والمالكيّة بالحقيقة يناقض صحّة النسبة إلى المعطي والواهب بالضرورة.» (همان، ج۴، 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 إعطاءِ خداوند متعال است و مالکیّت 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 توهم ایجاد می‌شود که کمالات بشری عین ذات آن‌ها است. آنگاه می‌گویند: اصل این کمالات متعلق به حقّ متعال است، پس هر فعلی از عباد سر می‌زند، ریشه آن در حق تعالی قابل جستجو است. و بدین

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

طریق هیچ حریّت و اختیاری برای عباد در انجام اعمال نخواهد بود.

مرحوم میرزا این شبهه را نیز حاصل بنای باطل اندیشمندان بشری در مورد کمالات انسانی می‌داند و توضیح می‌دهد که این کمالات، نه عین ذات بشر بلکه اعطایی حق تعالی است که هر لحظه بخواهد آن‌ها را اعطاء یا سلب می‌فرماید. 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 الحقّ تعالى شأنه العقل والعلم والحياة والقدرة والرأي للبشر، لا يكون الأفعال الصادرة عن رأيهم منتسبة إليه تعالى لمكان الخلف، و حينئذٍ علّة فاعليّة الحقّ تعالى شأنه، وإن كان هو كمال ذاته؛ إلّا أنّ الكفر والإيمان والطاعة والعصيان والخيرات والشرور الصادرة من العباد يكون علّة غائيّة لرأيه تعالى في تغيير النظام، فضلاً وإحساناً وعفواً وامتناناً أو مؤاخذة وعقوبة أو تأديباً وتكميلاً؛ لأنّ بتلك الأفعال يتغيّر الغايات الراجعة إلى نفع العباد. فمن ذلك يظهر سرّ الدعاء والصدقات والجدّ والاجتهاد، فإنّ بها يتغيّر النظام عن كمال ذاته وعدم تناهي اختياره» (همان، ج۲، 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 منتسب به خداوند تعالی نمی‌شود. زیرا این پندار، خلف است و علت فاعلیّت، 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 سرّ دعا، صدقه دادن و تلاش و کوشش آشکار می‌گردد؛ زیرا بوسیله این‌هاست که نظام، از کمال ذاتش و عدم تناهی اختیارش تغییر می‌یابد.

طبق این دیدگاه، فعل انسان به تماماً از خود او است و خداوند تعالی تنها توانایی انجام افعال را به او می‌دهد. بدین طریق نه مشکل جبر پیش می‌آید و نه

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

دست خدا از دخالت در امور بسته می‌شود؛ چرا که این خداوند تعالی است که توان انجام کار را به او داده و هرگاه اراده کند، می‌تواند این کمالات اعطایی را از مخلوقاتش باز گیرد و عباد هیچ حول و قوه‌ای برای انجام هیچ کاری نداشته باشند. بنابراین نه جبری پیش می‌آید و نه برکناری حق تعالی از امور شکل می‌گیرد:

«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 ونقيضه 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 ترك. فنسبة الفعل الى الله تعالى مناقض لتمليكه الله تعالى القدرة والحياة والعلم.» (همو، انوار الهداية، ص ۱۰۸)

البته، 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 موهبتی که از سوی او به عبد می‌شود نسبتش به طرفین فعل و نقیضش 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 ترک می‌کند. بنابراین نسبت دادن فعل به خداوند متعال، مناقض تملیک کردن قدرت و حیات و علم توسط حق تعالی می‌شود.

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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

روشن می‌شود؛ البته نه به گونه‌ای که خداوند متعال – العیاذبالله– از سلطنت و قدرت بر افعال عباد منعزل شود، بلکه او در هر مرحله از مراحل انجام افعال، می‌تواند اِعمال رأی فرماید و اراده خود را جاری سازد:

«أنّ تعيّن الكائنات في جميع مراتب التعيّنات من المشيّة والإرادة والتقدير إنّما هو عن رأيه القدّوس. فله التغيير والتبديل والتقديم والتأخير والمحو والإثبات، و هوكل يوم فی شان. فيكون وجدان هذا الكمال حجّة على أنّه لم يفرغ من الأمر، بل يفعل ما يشاء، فإذا كان كذلك يكون مالكاً لمشيّته وإرادته وتقديره وقضائه لكونه مالكاً للرأي» (همو، معارف القرآن، ج۲، ص۲۴۰)

تعیّن کائنات در جمیع مراتب تعیّنات – از مشیّت 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، حجتی بر آن است که او از امر فارغ نشده، بلکه آنچه را بخواهد انجام می‌دهد. چون چنینی است، او مالک مشیّت و اراده و تقدیر و قضاءش می‌شود؛ 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 می‌گردد، همگی نشانی از سلطه و قدرت او در عین اختیار و آزادی عباد در افعال خودشان است:

«فإنّك قد عرفت مِن أنّ البشر إذا كان مالكاً للرأي بتمليك الحقّ تعالى شأنه وكانت الأفعال منه، كان له تعالى الرأي بالعقوبة عدلاً، وله الرأي بالإحسان فضلاً و الاحسان، وله التوفيق والخذلان عند الطاعة والعصيان و المعصية، وله العفو كما له الأخذ، فله إنزال البلاء والهموم والغموم والمصائب تأديباً وتربية وحفظاً عن المعاصي، وله تعالى الإمهال، وله القبض والبسط والهداية والإضلال و له الوضع والرفع،
وكلّ ذلك مترتّب على امتناع نسبة الأفعال البشر إليه تعالى، ولا يوجب (واحد منها) سلب الاختيار عن البشر، لأنّه بعد ما كان علّة فاعليّة المختار هو كمال نفسه من أنّ له الرأي عند لحاظ الغايات الحسنة يفعل برأيه، فلو زيد في علمه بالغايات الحسنة

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

يفعل الفعل برأيه، (ولو لم يعلم لا يفعل برأيه)

وهذا من عجائب صنع الربّ تعالى شأنه، فإنّه لو زادهم التأييد والتسديد يفعلون، ولكن علّة فاعليّتهم رأيهم في عين و لا يفعلون ، ولكن عن رأيهم في عين أنّ لهم أن يفعلوا برأيهم، فللتوفيق والخذلان ثمرة من غير أن يناقض القدرة والاختيار، ولهذا يُثابون على عمل الخير بعد التوفيق، ويُعاقَبون على الشرّ بعد الخذلان، لثبوت الرأي لهم بعد الخذلان، فيحكم العقل بوجوب الطاعة عليهم وبحرمة العصيان، فكلّ ذلك يوجب تغيّر النظام، فلابدّ من تقدير الحقّ لكلّ ما يكون في الخارج، ولابدّ من الإيمان بالبداء وقدرة الحقّ تعالى.» (همان، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷)

دانستی که بشر به تملیک حق تعالی مالک رأی می‌شود و افعال از آنِ بنده است. بنابراین خداوند، از روی عدلش عقوبت دارد و از روی فضل و احسانش، احسان می‌فرماید. و برای بنده هنگام طاعت یا معصیّت، توفیق یا خذلان خواهد بود و برای خداوند عفو خواهد بود همانگونه که مواخذه برایش ثابت است. نیز برای او است انزال بلا و همّ 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 فاعلیّت 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 بیفزاید 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

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 مرجح" بیان نموده و در پاسخ به آن می‌نویسند:

«الشبهة الرابعة: شبهة الترجيح بلا مرجّح. وقد حلّ صاحب الشريعة ذلك بالتذكّر بالبداء والرأي، وأنّ مالكيّة البداء والرأي عين المالكيّة لما هو حيث ذاته المخصّصيّة للمتساويين والمخصّصيّة للطرفين؛ لأنّ حيث ذاته المخصّصيّة هي التي حيث ذاتها يناقض التخصّص، فيمتنع تعدّده بتعدّد ما يتخصّص به، ومع وحدته وكونه مخصّصاً بذاته لما يتعلّق به تحقّق أيّ طرف لا يعلّل إلّا بالرأي لوحدته.

ومرجع ذلك إلى أنّ الأحكام الشرعيّة والعقليّة كلّها متقوّمة بالقدرة والسلطنة على الطرفين؛ فلابدّ بعد جميع المرجّحات والدواعي والعلل الغائيّة من القدرة والتساوي. ومع فرض القدرة التي هي في مرتبة العلّة لتساويالطرفين يخصّص أحد الطرفين برأي الفاعل. ولهذا لا أولويّة لواحد من الطرفين في وجه من الوجوه، فأيّ طرف عند واقعيّته لا يعلّل إلّا بالرأي المخصّص بذاته لما يتعلّق به. وبالتذكّر بالبداء في الحقّ المتعال ورأي البشر، حلّت الشبهة التي عجز عن حلّها الثقلان.» (همان، ج۴، ص ۵۷۹)

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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

است و مخصصیّتی 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 مخصص 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 تسلط بر دو طرف انجام و ترک باشد. و این حاصل نمی‌شود مگر بعد از جمیع مرجّحات 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 می‌زند. به همین جهت به هیچ وجه اولویتی برای هیچ یک از طرفین در کار نیست. پس یک طرف هنگام واقعیت، جز با رایی که ذاتاً مخصص است و به آن تعلق می‌گیرد، علتی ندارد. با تذکر به بداء در خداوند متعال و رأی بشر، شبهه‌ای 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، بی‌معنا بوده و باید به دنبال چیز دیگری برای تخصیص دادن باشیم. اگر نهایتاً به چیز بسیطی دست نیافتیم، رأی و اختیار بی‌معنا بوده و تخصیص زدن تحقق نخواهد یافت. بر این اساس رای خود مرجِح 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 بین الامرین»، دو جهت عقلی را نیز برای نهی از عدم ورود در امر بین الامرین که مورد سفارش روایات است بیان می‌نمایند:

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

«و الظاهر من الرواية المروية عن أميرالمؤمنين – صلوات اللّه عليه – ان حرمة الاقتحام في ذلك عقلية لا تعبدية، بوجهين:

الأوّل: انّ قدر الأعمال إلى العبد أو إلى الحق يرجع إلى مَبْدَء الفعل و ما به قوامه، و كما أشرنا إليه أمر لا يعلم و لا يعقل، و يكون مرتبتها مرتبة فوق مرتبة الشهودات العلمية و العقلية، لأنّ به التعقل و التفهم و التعلم. و حيث انّه أمر لا يعلم و لا يعقل و لا يفهم بكشف التعقل و التفهم و التعلّم، فهو طريقٌ مظلمٌ، و حيث انّها عامة لجميع المتكلّفين فهو بحرٌ مظلمٌ. و الأمر المظلم الّذي لا يدرك بالعلم و الفعل يكون الفحص و البحث عنه عين الضلالة و لا يوجب إلّا الوقوع، إمّا في الجبر أو التفويض، و كلاهما كفر و شرك.

الثّاني: انّه مسطور مختوم، و التطلع بكشف سرّ الحق و هتكه مضادة معه – تعالى – و هو محرم عقلاً قبيح ذاتاً، و حيث انّ الحرمة عقلية يكون المحرم معلوماً. و إذا كان البحث و الفحص عن كيفية صدور الأفعال و طلب فهم ذلك محرماً، يكون الأبحاث الراجعة إلى أفعال العباد – حيث انّها متوقفة على كشف ذلك و تعقله و العلم به – عين الضلالة. و حيث انّها عين البحث عن كيفية صدور الأعمال، فهي عين المحرم العقلى و عين المضادة مع الحق و طلب كشف ستره و سرّه – تعالى.» (همو، ص ۱۳)

از روایت نقل شده از امیرالمومنین علیه السلام چنین بر می‌آید که نهی از ورود در قضاء و قدر، تعبدی نیست، بلکه به دو دلیل امری عقلی است؛

اول آنکه منتسب نمودن تقدیر اعمال به بندگان و یا خداوند تعالی، به مبداء فعل و مایهٔ اقوام آن برمی‌گردد. اشاره کردیم که این امر، مفهوم و معقول نمی‌گردد و مرتبه آن فوق مرتبه شهودات علمی و عقلی است؛ زیرا بوسیله آن تعقل و تفهم و تعلم صورت می‌پذیرد. و چون امری است که به تعقل و تفهم و تعلّم مکشوف نمی‌شود، راهی تاریک است و از آنجایی که برای همه مکلفین عمومیّت دارد، بحری مظلم است. امر تاریکی که با علم و فعل درک نمی‌شود، فحص و بحث در آن عین گمراهی است و فقط عقیده به یکی از دو سوی جبر یا تفویض را نتیجه می‌دهد، 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، مسلماً حرام است. و چون بحث و فحص از کیفیت صدور افعال و طلب فهم آن حرام است، مباحث 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 میرزای اصفهانی در علم بلا معلوم به مخاطب خود می‌دهد، گواه و تذکّری 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.

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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

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 تردّد 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 تصویرسازی ها 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 شبهات منکران امرٌ بین الامرین نیز پاسخ می‌دهد و علت چنین شبهاتی 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

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]

مشترک در تمام انسان‌هاست، بطلان جبر و تفویض و حقّانیّت 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 الزیغ و البدع*، تصحیح حموده غرابة، مطبعة مضر شرکة مساهمة مضریة، ۱۹۵۵.

۳. اصفهانی، میرزا مهدی، *انوار الهدایة*، نسخه خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.

۴. _____، *رسالة فی البداء*، نسخه عکسی صدرزاده موجود در کتابخانه تخصصی مؤسسه معارف اهل بیت علیهم‌السلام قم.

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

۶. جوادی آملی، عبدالله. *علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهیة*، قم: دارالإسراء للنشر، ۱۴۱۵ق.

۷. دغیم، سمیح. *موسوعة مصطلحات الامام فخر الدین الرازی*، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۱ م.

۸. الشهرزوری، شمس الدین، *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة*، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ش.

۹. الشهرستانی، عبدالکریم بن ابی بکر، *الملل و النحل*، بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۵م.

۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، *رسائل التوحیدیة*، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.

۱۱. ----------، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۴ق.

۱۲. عبدالجبار بن احمد، قاضی القضاة ابی الحسن، *المحیط بالتکلیف*، الدار المصریة للتالیف و الترجمة، ۱۹۶۵م.

۱۳. _____، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره: الدار المصریة، ۱۹۶۲ – ۱۹۶۵م.

۱۴. فخر الدین الرازی، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.

۱۵. المحقق السبزواری، *شرح المنظومة*، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹–۱۳۷۹ ش.

۱۶. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-11-23]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.13.50.7.4]