

جبر و تفویض در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی

عباس شاه منصور [1] ×

چکیده: نگارنده پس از اشاره‌ای مختصر به دیدگاه جبریه و مفوضه و برخی از فلاسفه که به جبر و تفویض گرویده‌اند، به دیدگاه آیت‌الله 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 مرجح.

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

1- بیان مسأله: قائل بودن به دخالت اراده الهی در امور از یک سو و اختیار انسان در انجام افعال خویش از سوی 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 نمی‌دانند. از سوی 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 فقاہت به این منبع رجوع شود و پاسخی درخور طلب نمود. در این مسیر، آثار فکری برجای مانده از فقیه اهل بیت: مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی (م 1365ق) می-تواند مرجعی مناسب برای رفع این دغدغه باشد. بر این اساس، سطور پیش-رو را بستری برای این پژوهش قرار می-دهیم. البته قبل از این مهم سطوری را نیز به بیان برخی دیدگاه-های رایج در مکاتب بشری اختصاص خواهیم داد تا امکان مقایسه میان دو شیوه ورود به بحث فراهم شود.

2- دیدگاه اندیشمندان بشری در این مسأله:

اندیشمندان بشری بنا بر سیرشان در مفروضات ذهنی و تصورات مفهومی، فقط می-توانستند به یک سوی جبر و یا تفویض میل کنند. بر این مبنی عده-ای به سوی جبر گرویدند و قائل به جبر در افعال عباد شدند، عده-ای نیز جانب تفویض را برگزیده و حق تعالی را از تاثیر در افعال بشر معزول دانستند، عده-ای 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 طریق 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 می-نشینیم:

1-2. جبریه: این گروه که در افعال عباد هیچ جهت اختیاری برای انسان باقی نمی-گذارند، خود به گروه-های مختلفی تقسیم می-شوند؛ در میان قائلان به شهادتین، نخستین فرقه-ای که به عنوان قائلان به جبر شناخته می-شوند، جهمیه‌اند که شهرستانی در بیان عقیده آن-ها می-نویسد:

«و منها قوله فی المقدرة المحادثة: أن الانسان لا يقدر علی شيء، و لا یوصف بالمستطاعة، و إنما هو مجبور فی افعاله؛ لا قدرة له، و لا ارادة، و لا اختیار، و إنما یخلق الله تعالی المافعال فیہ علی حسب ما یخلق فی سائر المجمات، و تنسب إلیه المافعال مجازاً كما تنسب إلی المجمات.» (شهرستانی، الملل و المنحل، ص 70)

و از آن-ها در قدرت حادث نقل شده که انسان بر هیچ کاری قادر نیست و موصوف به استطاعت نمی-شود و در افعالش مجبور است؛ قدرت، اراده و اختیاری ندارد و خداوند افعال را در او خلق می-کند، همانگونه که در سایر جمادات خلق می-کند و افعال به صورت مجازی به انسان منتسب می-شود؛ همانگونه که به جمادات منتسب می-شود.

اهل حدیث و اشاعره از اهل تسنن را نیز می-توان در زمره 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 تعالی، قيل له: قلنا ذلک لان الله تعالی قال: (و الله خلقکم و ما تعملون)» (اشعری، المللمع، ص 37)

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 موجبات 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 1، ص 479-477؛ نیز نک: ابراهیمی، قواعد کلی فلسفی، ج 3، ص 310)

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 مترتب شده و نهایتاً به واجب الوجود ختم می‌شوند. (ملاصدرا، اسفار، ج 1، ص 223-224؛ المسزوار، شرح المنظومه، 58-61) 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:

«أضاً فلأن جمیع الممكنات منتهیه فی سلسله القضاء و المقدر إلی واجب الوجود، و المنتهی انتهاء واجباً کون واجب الوجود» (سمیح دغیم، موسوعه مصطلحات الرازی، ص 575)

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 المنفس فإنا و فی سائر المح و انات مضطرة فی أفعالها و حرکاتها (ملاصدرا، اسفار، ج 6، ص 312)

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، سالمه 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.

«أن المعارف إذا تخلّی عمّا سوي الله و انقطع عن نفسه، ثم اتصل بالمحقّ تعالی فإنّه ری کل قدره مستغرقه فی المقدرة المألّهة المتعلقة بجمه الممقدورات، و كذلك کل إرادة و علم مستغرق فی إرادته و علمه الممحد ط بجمه المألّهة.»
(شهرزوری، رسائل المشجرة المألّهة، ص 651)

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:

«ولس فی دار الوجوده ره د ار. و کما تراعی فی عالم الوجود أنه غر المواجب المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلّات صفاته المتی هی فی المحققة عن ذاته، كما صرح به لسان بعض المعرفاء» (ملاصدرا، اسفار، ج 2، ص 292)

در دار وجود غیر از او هیچ موجودی نیست و هر آنچه در عالم وجود غیر از واجب الوجود و معبود 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.

2-2. 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 عبدالمجبار 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 عبدالمجبار، المحیط بالمتکلیف، ص 356-357) و در کتاب دیگرش فصلی را به این موضوع اختصاص داده و می‌نویسد:

(109 ص، 8 ج، المصنفی، عبدالمجبار قاضی): «لقد رتبنا أو لقا درین مقدور استحالة فی فصل؛»

2-3. گروه دیگری سخنی متفاوت از جبریه اظهار نکرده‌اند، اما قائل به تعبیری جدید هستند. اینان اندیشمندانی هستند که با شعار «امر 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 خود ساخته 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:

صدرالمدین شیرازی در تفسیر حدیثی از امیرالمومنین 7 پس از رد دیدگاه‌های مختلف، نظریه خود را به عنوان مذهب راستخان در علم، به عنوان نظریه‌ای بی‌بدیل و نهایی ارائه می‌کند. بر اساس آن، نه آنچه‌ان 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 تحقق معنی ما ورد من کلام امام الموحّد بن علی 7: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین، إذ لا من الممراد منه أن فی فعل المعبود ترک با من المجرور و المتفویض، و لا أضا معناه أن فله خلوا عنهما، و لا أنه اختار من جهة و اضطرار من جهة أخرى، و لا أنه مضطر فی صورة الماخة ار كما وقع فی عبارة المشخ رة من المصنعة، و لا أن المعبود له اختار ناقص و جبر ناقص، بل معناه أنه مختار من حيث إنه مجبور و مجبور من الوجه المذی هو مختار، و أن اختاره به نه اضطراره، و قول المقاتل خ ر الأمور أوسطها تحقق فی هذا المذهب.» (ملاصدرا، اسفار، ج 6، ص 375-376)

و اینگونه است که کلام امام الموحّدین علی 7 تحقق می‌یابد که فرمود: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین؛ چرا که از این سخن، منظور نیست: 1. در فعل عبد ترکیبی از جبر و تفویض باشد؛ 2. فعل بنده که از این دو به دور باشد؛ 3. انسان از جهتی مختار و از جهتی دیگر مضطر باشد؛ 4. او مضطری در ظاهر مختار باشد چنانکه شیخ الرئیس گفته است؛ 5. 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 میان آن‌هاست، در این مذهب تحقق می‌یابد.

وی در ادامه با تشبیه مذهب جبر به گرمی آتش و مذهب اختیار به سردی آب، عقیده «امر بین الامرین» را به آب ولرم تشبیه می‌کند؛ پدیده‌ای که در عین بساطت، دارای کیفیات سه‌گانه گرمی، سردی، و نیم‌گرمی نیز هست. (همان، 276-277)

صدررا، 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 سوی دیگر به مخلوق نسبت می‌دهد بدین طریق افعال ارادی عباد را، از سوی به خداوند و از سوی 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

می گوید:

«... لکن كما الموجودُ منسوبٌ لِنَا/ فَالْفِعْلُ فِعْلُ الْمَلِئِ وَ هُوَ فِعْلُنَا» (سبزواری، شرح المنظومه، ج 3، ص 617)

از فلاسفه صدرایی معاصر می توان به صاحب تفسیر المیزان اشاره کرد که همان تفسیر ملاصدرا را بیان می دارد. ایشان قائلند که فعل اختیاری انسان به دو فاعل منتسب می شود؛ یکی نسبتی که با خدا - که همان فاعل حقیقی است - دارد و نسبت فعل به او نسبتی ایجاد می است چرا که در سلسله علل، او علت المثل 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 می شود و نه اختیار انسان از کف می رود. (طباطبایی، نهاية المحکمة، ص 302-303)

علامه طباطبایی در موضعی دیگر می نویسد:

«واعلم أنّ هناك نظراً آخر يرتفع به موضوع هذه الأبحاث و المشاجرات، و هو نظر التوحيد الذي مرّ في هذه الرسائل؛ فالأفعال كلّها له، كما أنّ الأسماء و الذوات له سبحانه، فلا فعل يملكه فاعل غيره سبحانه، حتى يتحقّق موضوع لجبر أو تفويض، فافهم.» (طباطبایی، رسائل التوحيدیه، ص 107)

بدان که نظر دیگری وجود دارد که به وسیله آن موضوع این بحث و مشاجرات به کلی منتفی می شود 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.

3- 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 داشته اند؛ از جمله در معارف القرآن می نویسند:

«وهي من المشبهات المعضال التي عجز عن حلّها جمع أكابر البشر من بدو الخلق، ولم أت أحد منهم بقوته البشرية في حل هذه المشبهة بحث لا يلزم أحد المحذورين: استغناء المخلوق عن الحق واستقلاله في الفاعلية أو نسبة تكوّن المشهور المقبائح إلي الحق، فإنّ الأوّل شرك والمثاني كفر.» (اصفهانی، میرزا مهدی، معارف القرآن، ج 4، ص 559)

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 محدود درافتاده‌اند؛ بی‌نیازی مخلوق از خداوند متعال و استقلالش در فاعلیت، 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 میسر می‌دانند و لغزیدن از این مسیر و درافتادن به تفکرات بشری را موجب انحراف از پاسخ صحیح و نهایتاً غلطیدن به یکی از دو سوی کفر و شرک دانسته‌اند:

«فانحصر جمیع أهل المعالِم عن رتبعی المائمه الاثنا عشر صلوات الله علیهم أجمعین فی طائفة من إمامنا تابعون لفحول المحکماء والمعرفاء وزاعمون بوجوب تحقق الأفعال عنهم، وإمامنا قائلون بالمتفوض وهذا من المشرك. ولهذا ورد النصّ علی خطأ المطائفة من فی المشرعة المقدسة.» (همان، ج 4، ص 577)

همه اهل علم غیر از تابعین ائمه اثنا عشر 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 «امر بین الامرین» می‌شود، یا تذکر به این نکته که «امر بین الامرین» نفی هر دو سوی باطل است نه اینکه اثبات هر دو باشد:

«انّ المقدّر الّذی بحثون عنه ونهی عن البحت ف 4، واقعه امر ب ین امر ین، لا نفی للقدّر علی وجه وجب المتفوض و کون المقدر بالإطلاق و الإستقلال هو المعبد، و لا إثبات للقدّر علی وجه وجب المجر.» (همو، رساله فی المبدأ، ص 8)

قدری که درباره آن کنکاش می‌کنند، در حالی که نفی از کنکاش در آن شده، واقعه امر بین الامرین 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 «امر بین الامرین» را نکوهیده و قائلند که این امر با مفاهیم و تصورات بشری قابل درک و فهم نیست:

«المواقع هو الأمر بـ بن الأمر بن، فلا علم بالمفهومات والمعقولات والمنتصورات، فلا يجوز المخوض والتكليف فـ 4.»
(همو، معارف القرآن، ج 4، ص 575)

امر بین الامرین با مفاهیم و معقولات و تصورات درک نمی‌شود، بنابراین فرو رفتن و تکلف 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:

«والموسط هو الأمر بـ بن الأمر بن، ولا يمكن عرفان كنه ذلك إلّا بتعرّف المحقّق. ولهذا منع الأئمّة صلوات الله على هم أجمع بن عن المبحث والمفحص والمخوض والتكليف في معرفة القضاء والمقدر في الأفعال.» (همان، ص 571)

راه میانه همان امر بین الامرین است که شناخت حقیقتش جز به تعریف حق تعالی حاصل نمی‌شود. به همین جهت است که ائمه: از بحث و فحص و خوض و تکلف 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 برکنار نیست. کنه چنین معرفتی به تمییز میان خالق و مخلوقات بر می‌گردد:

«وكف فـ كون شركهم فعل ذاته وهو وأخذهم به، وهذا كلّ تذكرة إلي ما هو أساس توحّد ده تعالی بأنّ كنه المخلوقات غـ 4.» (همان، ص 561-562)

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:

«ولست مسألة بعد التوحّد أهمّ من هذه المسألة، فإنّها أساس جمیع المشرّعات والمملل، بل على أساس جمیع أحكام

العقل بل فطره جمیع العقلاء من المحکماء بالمدح والمذم في الأفعال، بحث مدون المنکر من المجانین، بل نظام المدنی
مؤسس علیها فإن نظامها بأحكام العقل، وأحكامه مؤسسه علی حل هذه المشبهه. وقد اعترف المکل بامتناع حلها علی وجه
ستند الأفعال إلی المخلوق بالمحقة ولما ستند القبائح والمشور إلی المحق تعالی شأنه، ولما جب وقوعها عنهم حتی صح
المدح والمذم والمتوابع والعقاب فعلها أساس المعاد ووم المجزاء ومناصب الأئمة والمرسل، فإن عمده مناصبهم بعد
التذکر إلی المحق تعالی شأنه ومعرفة الفطریه هو التذکر إلی أحكام العقل وإبلاغ الأحكام الإلهیه والمنوامس الشرعیه
والإنذار بوم المجزاء ووم المحسرة. وهذه کلها مؤسس علی حل هذه المشبهه وإثبات المغر واستناد الأفعال إلیها لا إلی
المحق تعالی شأنه بلا شرک واستقلال لغره تعالی من الأفعال وبلا انزاله، مع أن المجعولیة صرف المقدر، فإن المجمع بون
هذه الأمور من الممتنعات فی المعارف البشریه بلا خلاف بهم. (همان، ص 578)

بعد از توحید مسأله ای مهم تر از این مسأله وجود ندارد؛ چرا که پایه و اساس همه شرایع و ملل بر آن است، بلکه اساس
همه احکام عقل و فطرت همه عقلاً به مدح و ذم افعال بر آن است، به گونه ای که منکر آن را دیوانه می دانند، 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 شبهه
است. همگان اعتراف دارند که حل این شبهه به گونه ای که افعال حقیقتاً به مخلوق مستند شود و زشتی ها و شرور به
حق تعالی مستند نشود، ممتنع است حال آنکه وقوعش از آن ها واجب نیست مگر اینکه مدح و ذم و ثواب و عقاب صحیح
باشد. اساس معاد و روز جزاء و مناصب انبیاء و پیامبران نیز بر آن استوار است و بیشتر هم آن ها 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
این ها 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 اینکه مجعول بودن صرف فقر است. همگان همداستان اند
که این امور در معارف بشری از ممتنعات است.

میرزا مهدی اصفهانی در مورد لوازم نادرست دیدگاه های غیر از «امر بین الامرین» می نویسند:

«فإن القول بان المذهب إلی أن المخلوقات من لوازم ذاته مستلزم لكون الأفعال منتسبة إلیه تعالی، لامتناع مالکی تهم
للرأی مع فرض عدم مالکیه ربهم وخالفهم في نهدم أساس جمیع الشرائع والأحكام وتبطل الممؤاخذه والمعقوبه من الله
تعالی، و بطل المحلم والمعفو والمستر والفضل والتوفیق والمخذلان والمتریه والتکمل والمحفظ والمتأدب والمأخذ من الله،
و بطل التدبیر المعمدی والمشکر والمکفران والمکفر والممان، و بطل تصرفات المحق تعالی فی نفوس البشر بالتکمل،
وسرهم فی درجات المعارف ووجب المأس عن نذل شاعراً عما وقع ووجب الماطم نان، و رجع الأمر إلی نسبة کل
شر وقبح وولعب وولهم وظلم إلی الله تعالی بالموجب، وإلی إنکار دار المجزاء والمعاد والثواب والعقاب فضلاً وعملاً كما توهمه
البشر. فالقول بأن النظام المفعلي نظام اتم وأصلح مع هذه القبائح والمشور والمفسوق والمظالم التي لا حصها الله تعالی
وسمي هذا النظام المنظام المأتم، وهذا جنون بی بخلاف ما إذا کان له تعالی المرأی والمبداء فإن هوجب حنڈتغیر المنظام
عن رأیه تعالی عند تغیر أفعال البشر تأدباً وتربیه وتکملاً ومؤاخذه وعفواً وحلماً وجوداً وکرماتکی عرفون ربهم فی
جماله وجلاله و سبوحونه و قدسونه و عظمون عظمته و مجدون مجده» (همان، ج 2، ص 287)

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 می رود، تدبیر و شکر و کفران و کفر و ایمان بندگان باطل می شود،
اکمال نفوس بشری توسط حق تعالی و سلوک آن ها در درجات معارف نیز ابطال شده و موجب یأس از تغییر شیء از
مکانش می گردد. بدین طریق هر شر و زشتی و پلیدی و بیهودگی و ظلمی و جویاً منتسب به خداوند تعالی می شود 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 قیام و شرور و فسوقی که تنها خداوند قادر به احصاء آن‌هاست، نظامی اتم 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 مؤاخذة 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 «امر 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:

«فالمشبهة المأولی: من جهة علم الحقّ تعالی وتعیّنه وتوهمّ الممشیة والإرادة والمتقدّر والمقضاء المحتمیة لذاته تعالی، وقد مرّ إبطال ذلك من صاحب المشرعة.» (همان، ج 4، ص 578)

شبهه نخست: به جهت علم حق تعالی و تعیّنش و توهمّ 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 منزّه 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 «راي 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 علیّه القرآن وخصّ له الأئمّة الأطهار صلوات الله علیهم أجمعین من علم الحقّ تعالی شأنه علماً مقدساً عن المحدث والمنهاة، بلا معلوم فی وجه من الوجوه، بعد بداهة مباهنة نسخ المخلوقات مع ذاته العزّز المقدّوس.» (همان، ج 2، ص 207)

آنچه در مورد علم حق تعالی قرآن بیان نموده و ائمه اطهار: 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 مبانی 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 پردازد. 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: بدان توجه می‌دهند، رفع شبهه و مشکل از این معضل فکری بزرگ بشر شود. ایشان این تذکر را اینگونه بیان می‌دارد:

«فالمعقل كشف عن المنقَضِ ن في مرتبة المناقضة، مع أن أحدهما صرف الملّ الواقعيّة، فهو البرهان علي واقعيّة المكشف والمعلم بلا مكشوف و معلوم فإذا لم توقّف كشف المعقل عن المنقَضِ ن علي واقعيّة المنقَضِ ن - لكونه كشافاً لكلّ واحد في مرتبة الملّ الواقعيّة المصرفة - ظهر كاشفيّة في مرتبة ذاته للنتقَضِ ن، مع أنّها ليست مرتبة المنقَضِ ن.» (همان، ج 2، ص 208)

پس عقل، نقیضین را در مرتبه مناقضه نشان می‌دهد، با اینکه یکی از آن‌ها صرف لاواقعی 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 لاواقعیّت صرف، بر واقعیّت 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 المشریعة علی أنّ تعیّن المنظام المکائن کان برأیه و فعله» (همان، ج 2، ص 209)

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 المدين على أن المشيَّة و الارادة فعله، و ليست عين ذاته تعالی.» (همان، ج 2، ص 209)

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

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

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

«المشبهة الثالثة: نفى المغر بتوهم أن مصداق المفهوم العام البدیهی هو المحقّ، وأن الماهية منتزعة من مراتب الوجود. وقد حل صاحب المشرعة ذلك بأن المحقّ غر مفهوم، فإن المفهوم منتزع من المكون والمتحقّق والمثبوت بالمغر الذى لا واقعية ولا شئ له فى النفس، فالمغر له المحقة بالملة تعالی لا فى نفسه.» (همان، ج 4، ص 578-579)

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 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 توهم 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 منتزعی 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 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 ورطه جبر و تفویض افکنده

است این چنین بیان می‌شود:

«توهم آن‌که اهل‌العلم والمقدرة عن ذواتهم ونسبة فعل المَجْعول والمخلوق إلى المَجْعَل والمخالق بالاولویة» (همان، ج 4، ص 579)

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 می‌نویسد:

«وقد حلّ صاحب المشرّعة تلك المشبهة بأنّ المجدّاه والمعلم والمعدل خارجة عن حقة ذواتهم، بل هي من إعطاء المحقّ إلیّهم. والمالکیّة بالحقة حقة ناقض صحّة النسبة إلیّ المعطى والمواهب بالضرورة.» (همان، ج 4، ص 579)

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 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 حق متعال است، پس هر فعلی از عباد سر می‌زند، ریشه آن در حق تعالی قابل جستجو است. و بدین طریق هیچ حرّیت 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 بخواید 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:

«وبالمجملة بعد ما ملّك المحقّ تعالی شأنه المعقل والمعلم والمجدّاه والمقدرة والرأی للبشر، لا يكون الأفعال المصادرة عن رأیهم منتسبة إلیّ تعالی لمكان الخلف، وحينئذ علیّة فاعلیّة المحقّ تعالی شأنه، وإن كان هو کمال ذاتها إلیّ أن المكفر والمؤمن والمطاعة والمعصية إن والخرامت والمشور المصادرة من العباد كون علیّة غائیة لرأی تعالی فی تغیر النظام، فضلاً

وإحساناً وعفواً وامتثالاً أو مؤاخذهً وعقوبةً أو تأديباً وتكديماً؛ لأنّ بتلك الأفعال تتغير المغايبات المراجعة إلى نفع العباد. فمن ذلك ظهر سر المدعاء والمصدقات والمجدد والماجتهد، فإن بها تتغير النظام عن كمال ذاته وعدم تنهيه أخيراً» (همان، ج 2، ص 281)

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 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، غایبات به نفع عباد تغییر خواهد کرد. از اینجاست که سر دعا، صدقه دادن و تلاش و کوشش آشکار می‌گردد؛ زیرا بوسیله این‌هاست که نظام، از کمال ذاتش و عدم تنهیه 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 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، المفعول فعل العبد والمآخذه أو الأخذ، لكن بحول الله وقوته؛ بمعنى أنّ المقدرة من الله والمعلم من الله، لكن المذی وهبه للعبد نيسته المي طرفي المفعول ونقضه متساوية. فنسبة المفعول إلى المآخذه أقوى، لأنّه المباشر وأنّه صرف المقدرة الموهوبة من الله تعالی المستقل منها بسلطان علما في المفعول. فان صرفها في مطلوبه تعالی فستحق المدح، وان صرفها في مبعوضه تعالی ستحق العقوبة. فبالقدرة والمدح والمعلم والرأي صار سلطاناً لفعله والمالكاً لرأيه ومشيته، ان شاء فعل وإن شاء ترك. فنسبة المفعول إلى الله تعالی مناقض لتمامه الله تعالی المقدرة والمدح والمعلم.» (همو، انوار الهداية، ص 108)

المبته، 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 المقدرة 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 برد 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 روشن می‌شود؛ المبته نه به گونه‌ای که خداوند متعال - المعیاذ بالله - از سلطنت و قدرت بر افعال عباد منعزل شود، بلکه او در هر مرحله از مراحل انجام افعال، می‌تواند اعمال رأی فرماید و اراده خود را جاری سازد:

«أن تعيّن المكائنت في جميع مراتب التعيّنات من المشيئة والإرادة والمتقدّر إن ما هو عن رأيه المقدّوس. فله المتقدّر والتبدّل والمتقدّم والمتأخّر والمحو والمثبتات، وهو كل يوم في شأنه. فكون وجدان هذا الكمال حجّة عليّ أنّهم فرغ من الأمر، بل فعل ما شاء، فإذا كان كذلك كون مالكاً لمشيئته وإرادته وتقدّره وقضائه لكونه مالكاً للرأي» (همو، معارف القرآن، ج 2، ص 240)

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 تأخیر و محو و اثبات، و او هر لحظه در کاری است. پس وجدان این کمال، حجّتی 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 مترتب می‌گردد، همگی نشانی از سلطه و قدرت او در عین اختیار و آزادی عباد در افعال خودشان است:

«فإنّك قد عرفت من أنّ المبشّر إذا كان مالكاً للرأي يتملك المحقّ تعالّي شأنه وكانت الأفعال منه، كان له تعالّي الرأي بالمعقوبة عدلاً، وله الرأي بالإحسان فضلاً والاحسان، وله التوفيق والخذلان عند الطاعة والمعصية، وله المعفو كما له المأخذ، فله إنزال المبلّاء والمهموم والمغموم والمصائب تأديباً وتربيتاً وحفظاً عن المعاصي، وله تعالّي الإمهال، وله القبض والمبسط والمهداة والإضلال وله الموضع والرفع،

وكلّ ذلك مترتب على امتناع نسبة الأفعال المبشّر إليه تعالّي، ولا يجب (واحد منها) سلب الماخظة ار عن المبشّر، لأنّه بعد ما كان علّة فاعليّة المختار هو كمال نفسه من أنّ له الرأي عند لحاظ المغايب المحسنة فعل برأيه، فلو زيد في علمه بالمغايب المحسنة فعل المفعول برأيه، (ولو لم يعلم لا فعل برأيه)»

وهدا من عجائب صنع الربّ تعالّي شأنه، فإنّه لو زادهم التأييد والمتسدّد فعلون، ولكن علّة فاعليّة بهم رأيه هم في عين ولا فعلون، ولكن عن رأيه هم في عين أنّ لهم أن فعلوا برأيه هم، فللتوفيق والخذلان ثمرة من غير أنّ ناقض القدرة والماخظة ار، ولهذا يثابون على عمل المخدّر بعد التوفيق، ويثابون على المشرّ بعد الخذلان، لثبوت الرأي لهم بعد الخذلان، فحكم العقل بوجوب الطاعة عليهم وبحرمة المعصية، فكل ذلك يجب تغيير النظام، فلا بد من تقدّر المحقّ لكل ما يكون في الخارج، ولا بد من الإلهام بالمبداء وقدرة المحقّ تعالّي.» (همان، ج 2، ص 286-287)

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

«المشبهة الرابعة: شبهة المترجح بلا مرجح. وقد حلّ صاحب المشرعة ذلك بالمتذكّر بالبداء والمرأى، وأنّ المكيّة البداء والمرأى من المالمكيّة لما هو حيث ذاته المخصّصة للمتساوین والمخصّصة للطرفين لأنّ حيث ذاته المخصّصة هي التي حيث ذاتها ناقض التخصّص، فمتنع تعدده بتعدد ما تخصّص به، ومع وحدته وكونه مخصّصاً بذاته لما تعلّق به تحقّق أيّ طرف لا تعلّق إلّا بالمرأى لوحدته.

ومرجع ذلك إلى أنّ الأحكام الشرعية والمعقولة كلّها متقومّة بالمقدرة والسلطنة على المطرفين فلا بدّ بعد جمیع المرجّحات والمدواعي والمعلل الغائيّة من المقدرة والتساوي. ومع فرض المقدرة التي هي في مرتبة المعلّة لتساوي الطرفين تخصّص أحد المطرفين برأى المفاعل. ولهذا لا أولويّة لواحد من الطرفين في وجهه من الموجه، فأیّ طرف عند واقعيّته لا تعلّق إلّا بالمرأى المخصّص بذاته لما تعلّق به. وبالمتذكّر بالبداء في المحقّ المتعال ورأى البشر، حلّت المشبهة التي عجز عن حلّها المثقلان.» (همان، ج 4، ص 579)

چهارمین شبهه، شبهه ترجیح بلا مرجح است که صاحب شریعت با تذکر به بداء و رأی و اینکه مالکیّت بداء و رأی، عین مالکیّت برای آن چیزی است که همان حیث ذاتش مخصّصّت برای طرفین است، این مشکل و شبهه را حل کرده است. بداء و رأی، حیث ذاتش مخصّصّت برای طرفین است و مخصّصّتی که عین ذات او است با تخصّص سازگار نیست. بنابراین با تعدد آنچه تخصیص زده، متعدد نمی‌شود و با بودن و بساطتش به ذات خود مخصّص است برای آنچه به آن تعلّق می‌گیرد و تحقّق یکی از طرفین جز به بساطت رأی محقق نمی‌شود.

این بدان بازمی‌گردد که احکام شرعی و عقلی همگی متقوم 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 درممانده‌اند، 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 رأی 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 بین الامرین»، دو جهت عقلی را نیز برای نهی از عدم ورود در امر بین الامرین که مورد سفارش روایات است بیان می‌نمایند:

«و المظاهر من الرواۃ المروۃ عن أمّ المؤمنین - صلوات اللّٰه علیہا - ان حرمة المآخذ فی ذلک عقلاً لا تعبداً، بوجه ن:

المؤل: ان قدر الأعمال إلى المعبود أو إلى المحق رجع إلى مبدء الفعل و ما به قوامه، و كما أشرنا إلى أمر لا علم و لا عقل، و کون مرتبتها مرتبة فوق مرتبة المشهودات المعلمة و العقلة، لأن به المتعل و التفهم و التعلم. و حدث ان أمر لا علم و لا عقل و لا فهم بکشف المتعل و التفهم و المتعلم، فهو طریق مظلم، و حدث ان لها عامة لجمیع المتمکّلین فهو بحر مظلم. و الأمر المظلم الّذی لا درک بالعلم و الفعل کون الفحص و المبحث عنه من المضاللة و لا یوجب إلّا الموقوع، إمّا فی الجبر أو المتفوض، و کلاهما کفر و شرک.

المثانی: انّه مسطور مختوم، و المتطلع بکشف سرّ المحق و هتکه مضادة معه - تعالی - و هو محرم عقلاً قبل ح ذاتاً، و حدث ان المحرمة عقلاً کون المحرم معلوماً. و إذا کان المبحث و الفحص عن کفّة صدور الأفعال و طلب فهم ذلک محرماً، کون المباحث المراجعة إلى أفعال المعابد - حدث انّها متوقفة علی کشف ذلک و تعقله و العلم به - من المضاللة. و حدث انّها من المبحث عن کفّة صدور الأعمال، فهي من المحرم العقلي و من المضادة مع المحق و طلب کشف ستره و سره - تعالی. (همو، ص 13)

از روایت نقل شده از امیرالمومنین⁷ 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 مایه اقوال 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 تعلم 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 مختم 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 پرده‌داری 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 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.

«امر 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 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 تصویری 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 تردد 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 شبهات منکران امر 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 مبانی 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 تناقض آمیز 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

1. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، 1388.

2. اشعری، ابوالحسن، الملع فی الرد علی اهل المزیغ و البدع، تصحیح حموده غرابه، مطبعة مضر شركة مساهمة مصرية، 1955.

3. اصفهانی، میرزا مهدی، انوار المهدایة، نسخه خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.

4. رسالة فی المبداء، نسخه عکسی صدرزاده موجود در کتابخانه تخصصی مؤسسه معارف اهل بیت: قم.

5. معارف القرآن، نسخه عکسی صدرزاده موجود در کتابخانه تخصصی مؤسسه معارف اهل بیت: قم.

6. جوادى آملی، عبدالله. علی بن موسی المرضا و الفلسفة الملهیة، قم: دارالاسراء للنشر، 1415ق.

7. دغ، سم، ح. موسوعة مصطلحات الامام فخر المد بن الرازي، ب روت: مكتبة لبنان ناشرون، 2001 م.
8. المشهور زوري، شمس المد بن، رسائل المشجرة المالمه في علوم الحقا ق الربانه، تهران: موسسه حكمت و فلسفه ا ران، 1383 ش.
9. المشهرستاني، عبدالمكريم بن ابى بكر، الممل و المنحل، بيروت: دارالفكر، 2005 م.
10. طباطبايى، سيد محمد حسين، رسائل التوحيدية، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، چاپ دوم، 1417 ق.
11. -----، نهاية الحكمة، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، 1404 ق.
12. عبدالمجبار بن احمد، قاضى القضاة ابى الحسن، المحيط بالتكليف، المدار المصرية للتاليف و الترجمة، 1965 م.
13. _____، المغنى فى ابواب التوحيد و المعدل، تحقيق: جورج قنوتى، قاهره: المدار المصرية، 1962 - 1965 م.
14. فخر المد بن الرازي، المباحث المشرقة في علم المالمه ام و المطب ع ام، قم: انتشارات ب دار، چاپ دوم، 1411 ق.
15. المحقق المسبزواري، شرح المنظومة، تهران: نشر ناب، 1379-1369 ش.
16. ملاصدرا، المحكمة المتعالمه في الماسفار المعقله الماربعه، ب روت: دار احاء التراث، چاپ سوم، 1981 م.

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