

قضا و قدر در آثار آیت الله میرزا مهدی اصفهانی - عباس شاه منصور

فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه

سال سیزدهم، شماره 51 «وژه عدل الهی»، تابستان 1395، ص 137-157

قضا و قدر در آثار آیت الله میرزا مهدی اصفهانی

عباس شاه منصور [1] ×

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 می گوید. اصفهانی در سخنان خود، درباره معنای کلمه قدری در روایات و اشکال است کرده ارائه توضیحاتی بداء و «حرج بلا ترجیح» است.

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

1. 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 تأثیر قرار دهد.

گسترده‌گی و اهمیّت 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، حتمیّت و قطعیّتی وجود دارد که هیچ کس را یارای مقابله با آن نیست. لذا به محض چنین تصویری 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 مبنا در جهت رفع تناقض میان این تصور از قضا و قدر با مختار بودن انسان کوشیده‌اند و در این بستر، دیدگاه‌ها و انظار 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 اتکاء 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 آیین نصوص دینی به نظاره بنشینیم.

## 2. 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 لایتخلف الهی است.

ب. این اراده مساوی با علم و در واقع همان علم الهی است.

این بیان برای آشنایان با اندیشه متفکران بشری در این بستر مبرهن است، امّا با این حال ارائه شواهدی بر این مدعا خالی از فایده نخواهد بود. بر این اساس در ادامه برای هر کدام از دو گزاره فوق، شواهدی از اقوال اندیشه‌وران بشری بیان می‌شود.

1-2. شواهدی بر گزاره نخست (قضاء و قدر همان اراده و مشیت خداوند است):

- «المقدر هو وجود العلة و الأسباب و امتساقها علي ترة يها و نظامها حتي تنتهي إلي المعلول و المسبب، و هو موجب القضاء تابع له.» (ابن سینا، المباحثات، ص 305)

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

- «قضاء» المله هو حکمه الماول الواحد الّذي شتمل علي كل شء، تفرع عنه كل شء علي ممر المدهر. و قدره ترة به انبعاث الماشء عن ذلك القضاء الماول شئنا بعد شء، كما قال: «و ما ننزله الما بقدر معلوم» (ابن سینا، پنج رساله، ص 99)

قضاء خداوند همان حکم اولی 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 ننزله الما بقدر معلوم»

- أن المکل بقضاء المله - تعالی - و قدره، فلا عزب عن علمه و حکمه مثقال ذرّة في السماوات و الأرض.... و لکون ذلك المجموع، موجبا لوقوع هذه الأفعال، صحّ أن المکل بقضاء المله و بقدره، (سمیح دغیم، موسوعه مصطلحات فخرالمدین الرازی، ص 573)

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 جمیع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملة علي سبیل المبادع، علي حدّ ان المقدر

هو وجودها المخارجی فی الماء ان مفصّلة، واحدا بعد واحد (صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 110)

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

- و أمّا لفظنا القضاء و المقدر الملّذان أوردتهما ههنا، ف معنی بالقضاء معلوله الأوّل لأنّ القضاء هو المحکم الواحد الّذي ترتب علیّه سائر المتفاسل، و المعلول الأوّل كذلك. و أمّا المقدر فهو سائر المعلومات المصّادرة عنه طولاً و عرضاً؛ لأنّها بالنسبة إلی المعلول الأوّل تجري مجري تفصّل الجملة و هو المقدر. (ملاصدرا، اسرار الآیات، ص 46)

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 تفاسیل بر آن مترتب می-شوند و معلول اول نیز چنین است. و أمّا قدر، سایر معلول-های 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 تعالی فی الأزل بما س کون علی الموجه الّذي کون علیّه. و المقدر: عبارة عن إبداعه فی المخارج علی وفق القضاء الأزلي، و قد تطلق القضاء و المقدر بمعنی واحد. (دوانی، سبع رسائل، ص 165)

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

2-2. شواهدی بر گزاره دوم (اراده همان علم و صفت ذات خداوند است):

- فواجب الوجود لست إرادته معاً رة المذات لعلمه، و لا معاً رة المفهوم لعلمه، فقد بنّ أن العلم المذی له بع نه هو الإرادة المتی له. (ابن سینا، المشفاء، 367)

ادارة واجب الوجود اراده-اش مغایر با ذات علمش نیست و مغایر با مفهوم علمش هم نیست. چنانکه گفتیم علم او عین همان اراده اوست.

- «گوئیم باری تعالی مرید 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 ا 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 فاضل شده است و او راضی است به فاضان جمله موجودات از او، و این معنی عبارت از ارادت است. و مبدأ فاضان 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 3، ص 415)

- «کما مرّ مراراً أن المبیط المحق کل الماشء الموجود، فالنظام الماکمل المکونی المایمکانی تابع للنظام المأشرف المواجبی المحقی و هو ین العلم و الإرادة.» (ملاصدرا، اسفار، ج 6، ص 316-317)

همانگونه که بارها گفتیم، بسیط المحق همه اشیاء وجودی است، پس نظام اکمل وجودی امکانی تابعی از نظام اشرف واجبی حقی است که آن عین علم و اراده است.

- «إرادته لیس لها داع کإرادتنا، فإن إرادته علمه.» (ابن سینا، تعلیقات، ص 103)

اراده او همانند ما داعی بر امور نیست، بلکه اراده او همان علمش است.

- «أن إرادته للأشء ین علمه بها و هما ین ذاته.» (ملاصدرا، اسفار، ج 6، ص 355)

اراده او به اشیاء عین علمش به آن - هاست و آن دو عین ذاتش هستند.

3. قضا و قدر در آثار مرحوم میرزای اصفهانی

ایشان در اهمیت این موضوع و چگونگی بروز شبهات در این زمینه می نویسند:

«فإن المایمان بالمشءة و الإرادة و التقدر و القضاء من اللّه - تعالی - فما خلقه لم یکن مورداً للإشکال؛ ین المسلم ین، فإن إنکاره إنکار لتوحده - تعالی - و لهذا یكون الذین قولون «لا قدر» مجوس هذه الأمة، و انما حدثت المشبهة فی العصر المتأخّر من المتفلسفین لا غیرهم، و الذی کان محلّ الکلام؛ ین المسلم ین - علی ما اقتضاه ظاهر المرواات و المتوارخ - هو القضاء و المقدر فی أفعال البشر، فإن هذه المسئلة مسئلة قدیمة کانت معرکة للأراء حتی عند

المشرك ن و الممجوس و الم يهود قبل الماسلام.

قال الملّه - تعالبي :- «س قول الّذ ن أشركوا لو شاء الملّه ما أشركنا و لا آباؤنا و لا حرّمنا من شاء كذالك كذّب الّذ ن من قبلهم حتّى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تّبعون الّا المظنّ و إن أنتم إلّا تخرّصون × قل فلّه المحجة المبالغه فلو شاء لهد كم أجمع ن.» المأنعام / 149 - 148.

و ممّا شهد علي ذلك انقسام عامة المسلمه ن إلي طائفة ن عظيمة ن: المجرّة و المقدرة، حتّى سمّتا بالأشاعرة و المعتزلة.

فمن شارح المقاصد: قالت المعتزلة: المقدرة هم المقاتلون بأنّ المخرو و المشرك لله من الملّه و بتقدره و مشيته.

و عن تفسير علي بن إبراهيم: انّ المعتزلة قالوا: نحن نخلق أفعالنا و ليس لله فيها صنع و لا مشية و لا إرادة و يكون ما شاء إبليس و لا يكون ما شاء الله.

و ممّا شهد - عليه بعد كون هذه المسئلة دائرة في السنة المكفّر قبل الإسلام و كونها معركة للآراء بين المسلمه ن و حدوث المفرقة بين المعتزلة ن فيهم - تسمية المقاتلة ن بالمتقدرة في الأفعال «قدرّة»، كما ظهر من الروايات الواردة في صدر الإسلام. و إطلاق هذه اللفظ علي المقاتلة ن بأنّ المتقدرة في أفعال البشر رجح إليهم حتّى صارت لما اقتضته ساسة المخلفاء علماء لهؤلاء، فلفظ المقدرة أقوى شاهد علي أنّ لفظ المقدرة المسئول عنه في الروايات كان منصرفاً إلي المقدرة في الأفعال إلّا عند إقامة المقارنة علي خلافه، بل و لفظ القضاء أضاً و المشاهد المقطعي علي ذلك الروايات المكتوبة.» (اصفهانى، رسالة في المبداء، ص 3-4)

ايمان به مشيت، اراده، تقدير و قضاي المهى در آنچه آفريده، مورد اشكال هيچ مسلمانى نيست و انكار آن مساوى با انكار توحيد خداوند است. به همين دليل، كسانى كه قائل به «لاقدر» مى-شوند، مجوس اين امت شمرده مى-شوند. اين شبهه در عصر فلاسفه متاخر روى نموده است و نه در غير آن-ها. از ظاهر روايات و تواريخ برمى-آيد كه محلّ كلام و نزاع ميان مسلمانان، آن قضاء و قدرى است كه در افعال بشر مورد نظر است. اين مسأله قديمى حتى براى مشركان و مجوس و يهود قبل از اسلام نيز معركة آراء بوده است چنانكه خداوند تعالى مى-فرمايد: س قول الّذ ن أشركوا لو شاء الملّه ما أشركنا و لا آباؤنا و لا حرّمنا من شاء كذالك كذّب الّذ ن من قبلهم حتّى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تّبعون الّا المظنّ و إن أنتم إلّا تخرّصون × قل فلّه المحجة المبالغه فلو شاء لهد كم أجمع ن.» المأنعام / 149 - 148.

تقسيم عموم مسلمانان به دو طايفه بزرگ جبريه و قدريه بر اين امر گواه است، تا جايى كه به اشاعره و معتزله ناميده شدند. از شارح المقاصد نقل است كه «معتزله گفتند: قدريه عقیده دارند كه خير و شر، همه- از سوى خدا و به تقدير و

مشیت او بوده» و از تفسیر علی بن ابراهیم نقل است که: «معتزله گفتند ما اعمالمان را خلق می کنیم و خداوند در این افعال هیچ صنع، مشیت و اراده ای ندارد و آنچه شیطان می خواهد می شود و آنچه خدا خواست نمی شود.»

«قدری<sup>۵</sup>» نامیدن معتقدان به تقدیر در افعال، گواهِ بر آن است که این مسأله بر زبان کفار قبل از اسلام دائر بوده و سپس موضوعی شد که معرکه آراء میان مسلمین گردید و آن ها را به دو گروه بزرگ در این مسأله تقسیم نمود، همچنانکه از ظاهر روایات وارده از صدر اسلام و اطلاق این لفظ بر معتقدان به نظریه<sup>۶</sup>؛ بازگشت تقدیر در افعال بشر به خود آن ها<sup>۷</sup>؛ برمی آید. تا اینکه به اقتضای سیاست خلفاء این بحث به علمی برای آن ها تبدیل شد. پس لفظ قدریه محکم ترین دلیل است بر اینکه لفظ «قدر» که در روایات مورد سؤال قرار می گرفته، به قدری منحصر است که در افعال بوده، مگر اینکه قرینه ای بر خلافتش 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 می نویسد:

«فمن هذه المروا ات و المحکا ات ظهر ان المتبادر من بحث المقدر عندهم و مورد المسؤال و المبحث إنما هو المقدر المتعلق بالأعمال و أفعال العباد.» (اصفهانی، همان، ص 7)

از این روایات و حکایات برمی آید که آنچه از بحث قدر برای آن ها متبادر می شده و درباره آن پرسش و کاوش می کرده اند، قدری است که متعلق به اعمال و افعال عباد است.

ایشان، همین معنا را نیز مورد استعمال متفکران بشری می داند:

«فإن هم كانوا توهّمون أن الله قضي وقدر على هم الأفعال على وجه لا يمكن المخالف، كما اختاره المحقق قون من المحكّماء والمعرفاء في المعارف المبشّري<sup>۵</sup>.» (اصفهانی، معارف القرآن، ج 3، ص 536)

آن ها پنداشتند که خداوند، افعال را به گونه ای برایشان تقدیر و قضاء نموده که هیچ گزیزی از آن ندارند، همانگونه که محققان از فلاسفه و عرفا در معارف بشری بدان قائل بودند.

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

«فمنه ظهر انّ المنوهي المواردة عن المبحث و المفحص و المخوض في المقدر، إنّ ما هي راجعة إلى ه لا إلى قدر الملّه - تعالي - في مخلوقاته، فإنّه واضح من شرائط الإيمان، كما مر في المرواة. و لا معني للإيمان بأمر مجهول لا يعرف كنهه بالضرورة، مضافاً إلى دلالة نفس المرواة المناهة علي ذلك.» (اصفهانى، رسالة في المبدأ، ص 7)

درباره از این ظاهر می‌شود که نهی وارده از بحث و فحص و کنکاش در قدر، درباره همین قدر مربوط به افعال بشر است، نه مربوط به تقدیر الهی در مخلوقات؛ 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:

«أنّ القضاء والمقدر عند الإطلاق ينصرف إلى القضاء والمقدر في الأفعال، فهي براهن علي أنّ المنهي الموارد عن المخوض في القضاء والمقدر راجع إلى القضاء والمقدر في الأفعال.» (اصفهانى، معارف القرآن، ج 3، ص 574)

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 وارده از خوض در قضاء و قدر، مربوط به قضاء و قدر در افعال است.

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

«ثم انّ المقدره انّ ما أطلقت علي المطائفة بن: الجبرية والمفوضة. أما المطائفة الأولى و هم القائلون بتعلّق قضاء المحق و قدره بالأعمال علي وجه وجب الجبر، فإنّ ما سمّت بالمقدره في صدر الإسلام..... و لكن ظهر من المرواة إطلاق المقدره علي المطائفة المقابلة أضاً، و وجه الإطلاق ان هم كانوا قائلين بالمستطاعة و انهم المقدرون لأعمالهم.» (اصفهانى، رسالة في المبدأ، ص 10-11)

قدریه بر دو طایفه معتقدان به جبر و تفویض اطلاق می‌شده. گروه اول کسانی بودند که عقیده داشتند قضاء و قدر الهی به گونه‌ای به اعمال تعلق می‌گیرد که موجب جبر می‌شود و این‌ها در صدر اسلام قدریه نامیده شدند ..... اما ظاهر روایات این است که اطلاق قدریه بر طایفه مقابل نیز بوده است، و وجه این اطلاق این بوده که آن‌ها معتقد به استطاعت و تقدیر اعمالشان به دست خود بودند.

بنابر روایاتی که ایشان در ردّ قدریه ذکر می‌نمایند، جهت شرک قدریه را این چنین بیان می‌نمایند:

«وَأَمَّا دُخُولُ الْمُقَدَّرِيَّةِ فِي الشِّرْكِ، فَمِنْ حَيْثُ أَنَّ هُمْ نَسَبُوا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَعَلَّاهُ رَهْمًا فَهِيَ مُشْرِكُونَ مِنْ حَيْثُ لَا عِلْمُونَ، لِأَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ الْأَفْعَالَ فَعَلَهُ تَعَالَى قَوْلٌ بِأَنَّ فَاعِلَهَا هُوَ اللَّهُ الْعَزِيزُ، وَهُوَ الشِّرْكَ لِأَنَّ الْفَاعِلَ لَهَا هُوَ تَعَالَى. فَمِنْ الْمُتَوَجِّهَاتِ أَنَّ لَا نَسْبَ إِلَى الْمُخْلَقِ مَا لِلَّهِ الْإِنْسَانِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ هِيَ بِالْمُقْبَاحِ وَالْمُضَالِمَاتِ وَالْمَأْجِرَامِ كَمَا عَرَفْتُمْ.» (اصفهانی، معارف القرآن، ج 4، ص 744)

علت شرک بودن قدریه این است که آن‌ها فعل غیر خدا را نیز به او نسبت می‌دادند. پس آن‌ها شرک بودند به گونه‌ای که نمی‌دانستند؛ چراکه قول به اینکه همه افعال، فعل خداوند باشد، قائل شدن به فاعلیت خداوند عزیز (برای گناهان) است و این شرک است زیرا فاعل آن‌ها غیر خداوند متعال است؛ حال آنکه توحید آن است که آنچه خداوند انسان را بدان ملامت می‌کند، به خدا نسبت داده نشود و او به زشتی‌ها و گمراهی‌ها 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 فلاسفه، چنین نیست که قضا و قدر و اراده و مشیت الهی همان علم حق تعالی باشد:

«وَيُظْهِرُ بَطْلَانَ قَوْلِ الْمُحْكِمِ أَنَّ الْمَشِيَّةَ وَالْإِرَادَةَ وَالْمُتَقَدَّرَ كُلَّهَا فِي الْعِلْمِ فَهِيَ مَتَّحِدَةٌ مَعَ الْمَذَاتِ لِأَنَّهَا عِبَارَةٌ عَنِ كَمَالِ الْعِلْمِ فَعِلْمٌ مَشِيَّتُهُ وَإِرَادَتُهُ وَتَقَدَّرَ بِهِ، لِأَنَّ نُورَ الْعِلْمِ هُوَ حُجَّةُ اللَّهِ الْمُبَاطِنِ، وَكُشِفَ عَنْ كَوْنِهَا فَعْلًا فِي الْمَرْتَبَةِ الْمُتَأَخَّرَةِ عَنِ الْمَذَاتِ، وَهُوَ غَيْرُ الْمَذَاتِ وَمَبِينٌ لَهَا.» (اصفهانی، انوار الهداية، ص 45)

بطلان عقیده فلاسفه به اینکه مشیت، اراده و تقدیر، همگی در علم باشند و متحد با ذات باشند ظاهر شد؛ چراکه آن عبارت است از کمال علم، پس مشیت، اراده و تقدیرش را می‌دانند؛ زیرا نور علم حجت باطن خداوند است و فعل را در مرتبه متأخر 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 الْفَلَسَفَةُ فَالْمُتَزَمُّونَ بِصَادِرِ وَاحِدٍ لِلْقَاعِدَةِ الْمَسْلُومَةِ مِنْ أَنَّ الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ، وَبَعْدَ الْمَصَادِرِ الْأَوَّلِ عَزْلُوهُ عَنِ كُلِّ فَعْلٍ، فَالْمُتَزَمُّونَ بِالْمَعْقُولِ وَالْمُفَلِّكِيَّاتِ الْمِيَّ آخِرَ مَا قَالُوا.» (اصفهانی، همان، ص 67)

اما فلاسفه بر اساس این قاعده ای که مسلم گرفتند که از واحد جز واحد صادر نمی شود، 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 می نگرد. بر این اساس، اراده و مشیت و قضا و قدر الهی را نه عین هم، بلکه مراحلی برمی شمارند که در پی هم بوده و همگی به اراده الهی محقق می شوند. چون در علم هیچ تعینی نبوده و علم، صرف کشف کائنات و غیر کائنات است، برای تعین بخشیدن یکی از جهات، رأی و اراده الهی اعمال می شود:

«فإذا عرف المله - تعالی - بعلمه الممكنون المخزون المذی لا تعین لسهء ف ه، ظهر ان المرأی بأی طرف لا وجب المنع ر فی علمه المذاتی، بل المنع ر ف ما عی نه. (اصفهانى، رساله فی المبداء، ص 61)

هنگامی که خداوند را به علم مخزون مکنونی شناختی که تعینی برای اشیاء در آن نیست، روشن می گردد که رأی به هر طرفی که باشد، موجب تغییر در علم ذاتی او نمی شود، بلکه تغییر در آن چیزی است که تعیین می کند.

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

«فإن قلت: بعد وجوب نفس المرأی، فتعلقه بنظام دون نظام محتاج المی المريجح.

قلت: ان الماحتة ايج المی المريجح ان ما هو فی المنظاهات المکائنة بأن تحقق کائن وکائن، ف محتاج ترجح أحدهما المی المريجح. و فرضنا أن فی مرحلة العلم المذاتی المكشف بلا مکشوف ومرحلة المرأی هی مرحلة التکوین، فالمرأی کون المکائن ومشیء المشء وجاعلی ته ذاتیة، فأ ن مقام التکوین وشئ المشء عن مقام ترجح شء کائن عن شء کائن آخر؟

فکل تکون کائن بالمرأی وعلته موجوده معه، ونفس المرأی کائن بالما جاب، واضافته المی کل واحد من ک ان المنظاهات أو لا ک انها بالماختار، من دون احتة ايج المی المريجح؛ لأن مقام التريجح بعد التکوین لا فی مقام تکون، نه،

فلا بقي مقام للامكان وتساوی المطرف من حتی نلتمس المريجح، بل تکون بالمرأی وجوباً. وله المبداء بتحویل المرأی فی کل نظام المی کل ی آخر فی مرحلة المشیء، وبتحویل له فی خصوصیة نوعیة المی اخري فی مقام المارادة، وبتحویل له من مقدار المی مقدار فی مرحلة المتقد ر؛ ثم فی مرحلة المقضاء له تحویل المرأی المی الملک ان وفی کل المراحل ان ما عمل المرأی.» (اصفهانى، انوار المهدیة، ص 60-61)

اگر اشکال شود که بعد از وجوب نفس المرأی، 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 جامعیت 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 بالمایجاب 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، آنکه با تحول یافتن رأی از هر نظامی به نظامی دیگر در مرتبه مشیت برای او بداء ملحوظ است، و به تحولش از مشیت به خصوصی نوعیه‌اش که همان مرحله اراده است، بداء ملحوظ است. نیز در تحویلش از مقداری به مقدار دیگر در مرحله تقدیر و سپس در محله قضاء، برای او تحویل رأی از کیان به لایکیان خواهد بود و در همه مراحل، رأی اعمال می‌شود.

بدین سان مراحلی که در لسان روایات در خلقت هر شیء دخیل دانسته‌اند، رقم می‌خورد. در تمامی این مراحل رأی الهی حاکمیت داشته و به اوست که امور تا آخرین مرحله - تکون - شان تحت سلطه الهی پیش می‌روند:

« لا تقع المشية بالموجوب بل بالرأی، و لا الإرادة و لا المتقدّر و لا المقضاء و لا الإمضاء، بل لمن له الكمال المرأی بعد ما شاء و أراد و قدر و قضی. و له المرأی فی إمضاء ما قضی. فلا وجوب له بوجه بل کلّها بالرأی، فالحقّ - جلّت عظمته - له البداء فما علم بالمعلم الممكنون متی شاء، و له البداء فی إرادة ما شاء، و له البداء فی تقدّر ما أراد، و له البداء فی قضاء ما قدر.

فله محو ما شاء و إثبات ما لم يشأ بالمتقدّم و التأخّر، و له البداء فی إمضاء ما قضی و حکم بالموجي علی الملائكة و نزولهم فی لمة المقدّر؛ فلا تقع شيء فی المعالم إلّا و له - تعالی - المرأی فی وقوعه. فإذا وقع المقضاء بالإمضاء فلا بداء.»  
(اصفهانی، رساله فی البداء، ص 65)

مشیت و اراده و تقدیر و قضاء و امضاء به وجوب 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 قضاء نمود، رأی دارد. و در امضاء آنچه قضاء شده نیز صاحب رأی

است و هیچ وجوبی برای او نیست و همگی این‌ها به رأی است. پس خداوند جلّت عظمتش در مورد آنچه به علم مکنون می‌داند که چه زمانی مشیت خواهد نمود، برایش بداء است. و در اراده آنچه مشیت می‌نماید برایش بداء است. و در تقدیر آنچه اراده نموده برایش بداء است. و در قضاء آنچه تقدیر نموده برایش بداء است.

پس برای اوست محو آنچه می‌خواهد و اثبات آنچه را که نمی‌خواهد به تقدیم و تأخیر. و برای او بداء است در امضاء آنچه قضاء شده و با وحی به فرشتگان وحی نموده و در شب قدر فرو فرستاده است. پس چیزی در علم هستی رخ نمی‌دهد 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 رجع إلي امکان المتغير و المتبدل بالمطاعة و المعصية و المشكر و المكفران في نعمه و إحسانه؛ و لهذا حصل له المبدأ و المرأى في مقام إيماء ما قضاة من العذاب علي قوم ونس، و في تعدد المأمرة عند إرادة هلاكهم، لقوله - عز و جل - : «فتولّ عنهم فما أنت بملوم» و هذا وجب المرهبة و الرجاء المتغير الممتناه من لحسن العدل و الفضل له» (اصفهانی، همان، ص 65)

روح آن (یعنی: صاحب بداء بودن خداوند در تمام مراحل خلقت) به امکان تغییر و تبدیل به وسیله اطاعت و معصیت و شکر و کفران نعمت‌ها و احسانش برمی‌گردد. 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: «فتولّ عنهم فما أنت بملوم» و این موجب بیم غیر متناهی از عدلش و امید غیر متناهی به فضلش خواهد بود.

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

«و هذا كما تربي ناقض المعارف البشرية. و الكلمة الجامعة انّه لا تقع شء بالموجب علي وجه ممتنع خلافة من المحق - تعالی - فإنّ البشر بعد الإستضاءة بأنوار أربعة و عشرين و مائة ألف نبي و المتنور بأنوار سيّد المرسلين صلّي اللّٰه عليه و آله و أهل بيته المعصومين، اثبتوا ان المحق - جلّت عظمته - هو المعلم بالمنظام المأمّم و هو من تحدّد علم المحق، لعدم علمه بالكائنات المتغير الممتناهة و الملّاكائنات. و اثبتوا كونه المأمّم في مرتبة ذاته - تعالی - مع أنّه بدهي المبتلان، و إنكار البداء و هو من الكمالات بالضرورة؛ فأنكروا المقدرة علي كلّ شء و اختاره و اثبتوا الجبر و أبطلوا شرائع اللّٰه - تعالی.» (اصفهانی، همان، ص 65-66)

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 منتهی، و وجود اشیاء را در ذات او قائل شدند با اینکه این امری بدیهی المبطان است، و انکار بداء کردند در حالی که آن از کمالات حتمی خداوند است، و قدرت و اختیار او بر هر چیزی را منکر شدند و به جبر درافتادند و بدین طریق شرایع الهی را باطل کردند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، قضا و قدر در آثار مرحوم میرزای 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 مندرک 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 تمییز 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 منصف ظهور می‌رساند. بدین طریق این مراحل در کارهای انسان، م‌ثلی می‌گردد برای آنچه در مورد مراحل وقوع امری از سوی حق تعالی انجام می‌پذیرد:

«و له المثل الأعلى فإنّه إذا علم الإنسان أطواراً، فتنه ما علمه في علمه مشته و تشخصه إرادته و تحدده تقدیره و قضائه إجابته و إمضائه كانه.» (اصفهانی، همان، ص 50)

و خدا را مثل اعلائی است و آن اینکه انسان وقتی به اطوار مختلفی آگاهی یافت، به آنچه برایش معلوم شده تعین می‌دهد و این مشیت اوست و تشخص دادنش به این تعینات، اراده اوست و محدود نمودن این تشخصات، 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:

«انّ في مرحلة العلم الذاتی اذا توجه النفس الي كانه المباء، ف تكشف له كائنات باعاته و رمتناهة مع خصوصيات  
و رمتناهة و تقادره و رمتناهة، و تكشف معها له كائنات المباءة و الممتناهة، و كلها متساوية في مرحلة الكشف و عالم  
الأنوار. فالما جاب العقلي يحتاج الي الرأى في تعينها في عالم الأكوان بالملك ان أوفقه، فتارة تتحقق في مرحلة الرأى  
جنسها مع جمعاها و خصوصياتها و مقاديرها المشخصة، ف حصل التكوّن العقلي بقضاء النفس و جعلها، و قد  
تتحقق الرأى بالجنس اجمالاً أولاً بالمشية ف كون المشاء أصل ك ان المباء اجمالاً في مقابلته منه و المخصوصيات  
و المزاا في تكون المباءات متساوية؛ و يحتاج الي مخصص و مرجح، فهي بالرأى تخصص بأجدها و كون الرأى معيّن  
و مرجحاً لها. و هذه المرتبة هي مرتبة المارادة وهي تتعلق بالمشاء قهراً لا بنقته منه لتتحقق المشية بالملك ان و عدم ترجيح  
الملك انات بعضها علي بعض و جب مرجحاً لك ان الكذائى بنحو الاجمال، بأن كون ك ان المباء بنحو المخطّ الكوفي مثلاً،  
ف كون الرأى مخصصاً له في مرحلة المارادة.»

ف بقی مرحله المقادیر متساویة که آنها و لما که آنها من غر مرجح، ف بكون المرأی فی مرحلة المتقدیر مخصّصاً ومرجحاً لها. وبعد اجتماع المراتب للمرئی فی مرحلة المرأی ف بكون مرتبة المخلوق والمقضاء والتکون تحت المرأی قهراً، وهي مرتبة جاعلیة النفس وقدرتها، سواء كان المجلع والمخلوق فی مرحلة المتعقل أو المعلن الخارجی.

وفی کل المراتب تكون شعاع المرأی ونوره مستقیماً، وله تبدل المرئی من جنس المشاء فی المرتبة الأولى المی جنس آخر، وفی مرتبة الارادة تبدل المخصوصیة النوعیة المرئیة المی نوع آخر، وفی المثلثة تبدل المقدار المرئی المی مقدار آخر؛ بل وبعد اجتماع المرئیات فی المراتب الثلاث له المکیة المرأیة فی مرتبة المقضاء، بجعل الملکون تحت المرأی، اظهاراً لمقام المملکیة والسلطنة علی المرأی.

نعم، بعد تحقق المراتب الأربع تكون مرتبة الامضاء وهو حصول الملکون، وهي غر قابلة للبداء بمعنی المرأی، لتأثر المرأی وحصول أثره فی حدوث الملکون المجنسی، الممتخصص بالمخصوصیة النوعیة والمقدّر بالمقادیر المخصوصة. (اصفهانی، انوار المهدیة، ص 51-52)

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 نبودن «باء» های نامتناهی را با آن بودن «باء» های کشف می‌کند و همه این «باء» ها در مرحله کشف و عالم انوار متساوی هستند. پس ایجاب عقلی آن «باء» ها در تعیین شان در علم اکوان به خودشان یا به نقیض شان نیازمند رأی است. پس یک بار در مرحله رأی، جنس شان با تمام مزایا و خصوصیات و مقادیر مشخصه شان تحقق می‌یابد، پس تكون عقلی به قضاء نفس و جاعلیت حاصل می‌شود و رأی اولاً به مشیت به جنس اجمالی تعلق می‌گیرد و شیء مشیت شده اصل بودن «باء» را اجمالاً در مقابل نقیض تكون می‌دهد.

خصوصیات و مزایا در تكون «باء» ها مساوی است و احتیاج به مخصّص و مرجحی دارد که همان رأی است که به یکی از آن «باء» ها تخصیص می‌دهد و رأی، مخصّص و مرجح آن «باء» می‌شود. این مرتبه، مرتبه اراده است که قهراً به مشاء تعلق می‌گیرد و نه به نقیض برای تحقق مشیت به کیان. و عدم ترجیح برخی بودن «باء» ها بر برخی دیگر مرجحی را برای کیان کذایی به نحو اجمال موجب می‌شود به اینکه بودن «باء» مثلاً به خط کوفی باشد. این چنین است که رأی مخصّصی برای آن در مرحله اراده می‌شود.

پس مرحله مقادیری که بودن و نبودن شان بدون وجود مرجحی مساوی است، باقی می‌ماند؛ رأی در مرحله تقدیر، مخصّص و مرجحی برای آن می‌شود و بعد از اجتماع مراتب برای مرئی در مرحله رأی، مرحله خلق و قضاء و تکوین قهراً تحت رأی می‌شود 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 مرتبه به نوع دیگری تبدیل می‌شود. در مرتبه مقدار مرئی به مقدار دیگری تبدیل می‌شود. 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.

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

#### 4. جمع بندی و نتیجه گیری

چنانکه دیدیم قضاء و قدر از دیدگاه اندیشمندان بشری، از معنای لغوی خود خارج شده و تبدیل به اصطلاحی گردیده که مساوق با اراده الهی است. در قدم دوم همین اراده نیز هیچ استقلال و فعلیتی از خود ندارد و تعبیر دیگری از علم الهی محسوب می‌شود. از سوی دیگر با یابیندی به مبانی خودساخته‌ای همچون علیت 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 می‌کند که چنین اندیشمندانی را به پاسخ‌گویی به آن‌ها و می‌دارد. آنچه در این پاسخ‌ها ملاحظه می‌شود، برون 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 الهی: 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 الهی هیچگاه موجب جبر در افعال الهی 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 تملیک 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 گرداند.

بر این اساس مرحوم میرزای 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 الهی: آورده‌اند، به آن‌ها متذکر می‌گردد.

## منابع

1. ابن سینا، المشفاء (الماله ات)، قم: مكتبة آية الله المرعشي، 1404 ه ق.
2. \_\_\_\_\_، المتعلقات، ب روت: مكتبة الاعلام الاسلامي، 1404 ه ق
3. \_\_\_\_\_، المباحثات، قم: انتشارات ب دار، 1371 ه ش.
4. \_\_\_\_\_، پنج رساله، همدان: دانشگاه بو علي سنا، چاپ دوم، 1383 ه ش.
5. اصفهانی، میرزا مهدی، انوار المهدیة، نسخه خطی موجود در کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.
6. \_\_\_\_\_، رساله فی البداء، نسخه عکسی صدرزاده موجود در کتابخانه تخصصی مؤسسه معارف اهل بیت: قم.
7. \_\_\_\_\_، معارف القرآن، نسخه عکسی صدرزاده موجود در کتابخانه تخصصی مؤسسه معارف اهل بیت: قم.
8. جمیل صبا، المعجم الفلسفي، ب روت: الشركة العالمیة للكتاب، 1414 ه ق.

9. سمح دغيم، موسوعة مصطلحات الامام فخر المدين الميرزا، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2001 م.
10. سهروردى، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، چاپ دوم، 1375 هـ ش.
11. المحقق المدونى، الملائكة اسماء الملوحة، سبعة رسائل، تهران: مراث مكتوب، 1381 هـ ش.
12. ملاصدرا، اسرار المآلات، تهران: انجمن حكمت و فلسفه، 1360 هـ ش.
13. \_\_\_\_\_، الحكمة المتعالمية في المسفار العقلية الماربعة، بيروت: دار احياء التراث، چاپ سوم، 1981 م.

---

x. دانشجوى دكتورى دين پژوهى دانشگاه اديان و مذاهب قم.