

رابطه ضرورت علی با اراده در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی - عباس شاه منصورى

فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه

سال سیزدهم، شماره 52 «و ژه عدل المهی»، پاییز 1395، ص 98-124

رابطه ضرورت علی با اراده در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی

عباس شاه منصورى [1] ×

چکیده: نگارنده، ابتدا قانون علیّت را بر اساس نظرات فلاسفه و عرفا مانند ملاصدرا و سید حیدر آملی توضیح می دهد. آنگاه نقدهای میرزا مهدی اصفهانی بر علیت را در چند زمینه تبیین می کند: در زمینه معرفت شناسی که آن را با قیاس همسان می داند، در زمینه علم الهی که بحث علم حصولی و علم حضوری را نمی پذیرد، و در زمینه افعال انسان که کار را به جبر می کشاند. نگارنده مطالب خود را مبتنی بر آثار میرزای اصفهانی نوشته است.

کلیدواژه ها: علّیت - نقد و بررسی اصفهانی، میرزا مهدی معرفت شناسی علم الهی جبر.

یکی از قواعدی که در اندیشه فلسفی جایگاهی خاص دارد و به منزله بنیانی برای دیگر قواعد و مباحث فلسفی محسوب می‌شود، بحث علی است چنانکه گفته‌اند: «این قاعده یک قانون عقلی است که از جمله نخستین پایگاه‌های تفکر و اندیشه بشر به شمار می‌آید.» (دینانی، قواعد کلی فلسفی، ج 2، ص 727) درباره میزان اعتبار آن گفته‌اند: «باید گفت انکار قانون علیت در این جهان به یک شوخی یا سخن هزل بیشتر شباهت دارد تا یک مسئله جدی؛ زیرا فرار از چنگال این قانون و بیرون رفتن از دایره شمول آن در این عالم برای هیچ کس میسر نیست.» (همان) بر اساس این دیدگاه هر معلولی علیتی دارد و آنکه که علت بنامه حاضر باشد، تخلف معلول از آن امکان ندارد و تحققش ضروری است چنانکه ملاصدرا در تعریف علیت گوید: «هو المشیء المذی يحصل من وجوده وجود شیء آخر و من عدمه عدم شیء آخر» (و آن چیزی است که از وجود و عدمش، وجود و عدم چیزی دیگر لازم می‌آید.) (ملاصدرا، اسفار، ج 2، ص 127) و یا به صورت خلاصه‌تر: «هی ما یجب به وجود شیء آخر» (آنچه بوسیله آن وجود چیز دیگر ضرورت می‌یابد.) (سهروردی، مجموعه آثار، ج 1، ص 377)

معتقدان به اندیشه فلسفی، پس از عقلانی خواندن این قاعده، آن را در همه امور و حتی مباحث مطرح در اندیشه دینی نیز جریان داده‌اند. آنکه بر همین اساس، خالق متعال را علت تامه پنداشته‌اند. بر اساس این فرض، تحقق تمامی مخلوقات را که به منزله معلول‌هایی برای آن علت تامه می‌دانند، ضروری شمرده و وجود آن‌ها را در ظرف وجود علت تامه واجب دانسته‌اند: «جائی که هستی علت ضرورت داشته باشد، وجود معلول نیز ضرورت پیدا می‌کند. تخلف معلول از علت تامه و تمام خویش، مسأله‌ای است که به هیچ وجه، عقل آن را نمی‌پذیرد، زیرا جواز تخلف معلول از علت تامه چیزی جز نبودن قانون علیت در جهان نمی‌باشد.» (دینانی، قواعد کلی فلسفی، ج 2، ص 733)

از سویی دیگر مختار بودن انسان، از اموری است که برای انسان واضح و روشن است و جای هیچ شکی در آن نیست. توجه به این حقیقت کافی است تا اذعان به آن را رقم زند. اما چنین امر روشنی - مانند بسیاری امور روشن دیگر - از سوی برخی اندیشمندان، سبب پذیرش قاعده علیت، مورد تشکیک و ایرادهایی واقع شده است. این امر روشن و مسلم، در عرصه اندیشه کلامی و اعتقادی و در بستر مباحث فلسفی، در تقابل با قاعده علیت قرار می‌گیرد که به عنوان سنگ بنایی در مباحث فلسفی موجود در مرزهای فکری فلاسفه مسلمان به آن نگریسته می‌شود.

فلاسفه مسلمان خود به خاطر پابندی ظاهری به برخی اصول دینی و نیز کشف روشن خود، درصدد ابطال و انکار اختیار برنیامده‌اند، اما به نظر می‌رسد که مبحث علیت، حداقل به عنوان سؤالی در تقابل با اختیار برایشان مطرح بوده است و تقی‌دات مذکور، آن‌ها را بر آن داشته که به دنبال چاره‌ای برای صلح این دو سوی ناسازگار باشند. آنان، دست از علیت فلسفی نکشیده‌اند؛ زیرا چنین کاری را مساوق با انکار فکر فلسفی به عنوان شیوه‌ای برای کشف حقایق دانسته‌اند. امّا از سویی دیگر با تمام وجود و به روشنائی تمام، مختار بودن خود را یافته‌اند. بعلاوه تأکیدات اکید شرایع الهی و ابتناء دین بر این امر را نیز فهمیده و هر راهی را برای انکار آن بسته می‌بینند. چنین تقابلی سرانجام، آن‌ها را به بیان دیدگاه‌هایی واداشته که در ادامه به بیان و بررسی برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت. پس از آن با عبور از تفکر خود بنیاد بشری، برآنیم تا از گذار فقاهت در نصوص دینی، به این تقابل بنگریم و به پاسخ دین در این امر دست یابیم. بدین منظور، آثار فقیه اهل بیت مرحوم آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی - به عنوان فقیهی مقید به اصول تفقه در آیات و روایات در بستر مباحث اعتقادی - را مد نظر قرار دهیم تا از این مسیر به پاسخی درخور دست یابیم.

فلاسفه در نگاه خود به موجودات در مرحله اول و در فضایی صرفاً تصویری، سه قسم فرضی امتناع، امکان و وجود را برای موجودات پیش می‌نهند. آنگاه ممتنع الموجود را به کلی از دایره وجود بیرون می‌گذارند، واجب الموجود را موجودی بیان می‌کنند که وجودش ضرورت دارد و ممکن الموجود را آن می‌دانند که نسبتش به وجود و عدم یکسان باشد. پس از چنین تعریف و تقسیمی در موطن نفس، به عالم واقع می‌نگرند تا همین فرضیات و تصورات را بر عالم واقع تطبیق دهند. بر این مبنا واقعیات موجوده را ممکن الموجود دانسته‌اند که در وجود و بقای خود، به وجودی نیازمند هستند که او در وجودش نیازمند دیگری نباشد. آنان، دور و تسلسل را در سلسله علل باطل می‌دانند، بدین روی نهایتاً تمام ممکنات را به واجب الموجود ختم می‌کنند. بدین طریق، هر فعل و خلقی که در عرصه وجود رخ می‌دهد، نهایتاً به واجب الموجود ختم می‌شود:

«المجهات العقلية ثلاث: واجب و ممكن و ممتنع؛ فالواجب ضروري الموجود، و الممتنع ضروري المعدوم، و الممكن ما لا ضرورة في وجوده و عدمه. و الممكن يجب و ممتنع به ره؛ و السبب هو ما يجب به وجوده ره؛ و الممكن لا يكون موجودا من ذاتها؛ إذ لو اقتضى الموجود لذاته كان واجبا لا ممكنا؛ فلا بد له من سبب رجح وجوده علي المعدوم؛ و السبب إذا تم لا تخلّف عنه وجود المسبب؛ و كلّ ما يتوقف على المشء فله مدخل في السبب، إرادة كان أو وقتا أو مكانا أو مقارنا أو محلّا قابلا أو غير ذلك؛ و إذا لم يحصل السبب بتمامه أو بعض أجزائه لا يحصل المشء؛ و إذا حصل جمعه ما ينبغي في وجود المشء و ارتفع جمعه ما لا ينبغي، و يجب المشء ضرورة.» [2] (دشتكي ش رازی، اشراق ه اكل المنور، ص 8)

جهاات عقلي بر سه قسم‌اند: واجب، ممكن و ممتنع. واجب ضروري الموجود است. ممتنع ضروري المعدوم است و ممكن وجود و عدم برایش ضرورت ندارد. و سبب اینکه وجود برایش ضروري می‌شود غير خودش است و از جانب خودش نمی‌تواند وجود یابد؛ چرا که اگر چنین بود واجب بود، نه ممكن. بنابراین ممكن به سببی نیاز دارد که وجودش را بر عدم ترجیح دهد و هنگامی که این سبب تمام شود وجود سبب ناگزیر خواهد بود. و آنچه شیء متوقف بر آن است در سببیت اراده مدخلیت دارد خواه وقتی، مکانی، مقارن، محل قابل و یا غیر آن باشد. هنگامی که سبب بتمامه یا به بعضی اجزایش حاصل نشود، شیء نیز حصولی نخواهد داشت. و هرگاه همه آنچه در وجود شیء مدخلیت دارند حاضر باشند و موانع وجود شیء به کلی مرتفع گردند، وجود آن شیء ضروری خواهد بود.

ملاصدرا نیز در توضیح این قاعده می‌نویسد:

«فقد ظهر أن صنع العلة في المعلول هو الإيجاب لا غير، و أن المشء من لم يجب لم وجد. فما دام المشء علي حالة إمكانه ستحل فرض وقوعه أو لا وقوعه، و إنما تنه له أحد الطرفين بالموجود من تلقاء العلة المقتضية. و أما الأولوية المذرة بالمبالغة حد الوجود، سواء كانت ذاتية أو حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء، فغير مجددة في قطع النسبة الإمكانية و لا محصلة للوقوع بالفعل؛ بل يجب أن يجب المعلول بعلة المقتضية المتامة، فلا ينقطع سؤال الملهم للسائل عن سبب الحصول و سبب رجحان الحصول علي الملاحصول، إلا بالانتهاه إلى السبب المتام الموجب و العلة المتامة المقتضية. و أما إذا لم تنته إلا به، فالسؤال مستمر المبقاء، و الاستمرار في الجانبين مشترك المورد بن الطرفين، فو أدى إلى لزوم التسلسل في سبب الأولوية و أولوية الأولوية و هكذا إلي غير منها، فذلك محال لترتيبها و اجتماعها.» (ملاصدرا، اسفار، ج 6، ص 321-322)

روشن شد که کار علت در معلول، ایجاب است نه غیر آن، و شیء تا وجوب نیابد موجود نمی‌شود. بنابراین تا شیء در حالت امکان است، فرض وقوع یا عدم وقوعش محال است و فقط یکی از طرفین از جانب علت مقتضی برایش متعین می‌شود. اولویتی که برخی بدان قائلند، اگر به حد وجوب نرسد، موجب خروج شیء از امکان نمی‌شود، بلکه معلول باید به علت مقتضی تامه واجب شود. و اگر شیئی به سبب تام موجب و علت تام مقتضی ختم نشود، جای سؤال از سبب حصول و رجحان باقی می‌ماند. تا زمانی که این انتها حاصل نشود، سؤال همچنان بر جای خود باقی می‌ماند و دو طرف اولویت را مورد سؤال قرار می‌دهد و بنابر استحاله تسلسل بالآخره باید به یک سو ختم شود (که همان وجوب حاصل از علت تامه است).

ملاحظه می‌شود که با چنین تصویری، دیگر جایی برای اختیار مردم باقی نمانده و همه امور - المعیاذ بالله - فعل خداوند تعالی خواهد بود. این نتیجه‌ای است که خود این اندیشمندان نیز بدان تصریح نموده‌اند:

«فکل مختار غر الواجب الأول مضطر فی اختاره مجبور فی أفعاله، فالمقدرة فی نفسنا من القوة علی الفعل و الاستعداد و المتیؤ له، فلا فعل بالماختار إلا من الحق تعالی.» (ملاصدرا، اسفار، ج 6، ص 312 و 313)

پس هر موجودی غیر از واجب نخستین، در اختیارش مضطر و در افعالش مجبور است. پس قدرت در ما، عین قوه بر فعل و استعداد و آمادگی بر آن است. بر این اساس فعل مختارانه‌ای جز از خداوند تعالی نداریم.

نیز می‌گوید:

«و الفعل الماختار لا یحقق و لا صح بالحققة إلا فی واجب الوجود وحده، و غره من المختارین لا کونون إلا مضطرین فی صورة المختارین.» (همان، ص 312)

فعل اختیاری حقیقتاً صحیح نیست و تحقق نمی‌یابد جز در واجب الوجود؛ ولی غیر او از مختارین، مضطربایی هستند در صورت مختارها.

شارح آراء ملاصدرا نیز می‌نویسد:

«لکن كما الوجود منسوب لنا فالمفعل فعل الله و هو فعلنا»

(سبزواری، شرح المنظومه، ج 3، ص 617)

اما همانگونه که وجود منسوب به ماست، پس فعل، فعل خداست و آن فعل ماست.

المبتته تصور اینکه با سلب اختیار از عباد برای واجب الوجود اراده ای ثابت می شود، تصویری واهی است چرا که در این دیدگاه با ادغام شدن اراده در علم، برای حق تعالی نیز اراده ای باقی نمی ماند، بلکه افعال به وجوب علی که میان علت و معلول هایش حاکم است، از او صادر می شوند:

«بل نفس علمه بنظام المأشء الممکنه علی المترتب المفاضل، هو سبب موجب لوجود تلك المأشء علی النظام الموجود» (ملاصدرا، اسفار، ج 6، ص 359)

نفس علم او به اشیاء ممکن بر اساس تفاضل، موجب وجود آن اشیاء طبق نظام موجود می گردد.

اگر در فلسفه و نزد اندیشمندان فیلسوف، ممکن الوجود توهمی در سیلان میان بودن و نبودن باشد، اما در عرفان این توهم به کلی مرتفع شد، چنانکه یک وجود بیشتر در دار وجود نخواهد بود. سید حیدر آملی می نویسد:

«و بالمجملة کلّهم قائلون بأنّ هذه الأفعال أفعال الله تعالی بلا خلاف. (و لکن) غاية ما فی الباب (أنّ) بعضهم قائلون بالمواسطة، و بعضهم بعدمها. و علی جمیع المتقاربات المسامحة المأشء، و هذا هو المراد بالمتوحّد المفعلي، أي أنّ لا ربي المعبد فعلا الا من فاعل واحد مطلق واجب، و قول بلسان الحال و المقال: لا فاعل الا هو.» (الآملی، المسید حیدر، جامع الأسرار، ص: 146-147)

خلاصه آنکه همگی بر این اعتقاد شدند که همه افعال، افعال الهی است، با این تفاوت که برخی به واسطه قائل شدند و برخی به عدم واسطه. و به هر تقدیر فاعل حقیقی فقط اوست، و این همان توحید فعلی است یعنی عبد هر فعلی که می بیند، از آن واحد مطلق واجب بداند، و به زبان حال و قال بگوید: فاعلی جز او نیست.

ملاصدرا گوید:

«فقد ثبت أن المأول تعالی لكونه بسطة المحقة فجب أن يكون كل المأشء الموجود علی وجه أعلی و أشرف.... فكل

ما هو مقدور و مجعول لفاعل، فهو من حـ ث صدوره عن ذلك المفاعل، صادر عن المحق تعالی.» [3] (ملاصدرا، اسرار المآلات، ص 51)

وقتی که ثابت شد اول تعالی بسبب المحقیقه است، واجب می شود که به نحو اعلی و اشرف، همه اشیا وجودی باشد. ... پس هر آنچه مقدور و مجعول فاعل است، از حیث صدورش از آن فاعل، صادر از حق تعالی است.

نیز گوید:

«فوجوده وجود جمیع الموجودات، لكونه صرف الوجود: (لا یغادر صغیرة ولا کبیرة إلّا أحصاها). فهو الأصل والمحققة فی الموجودیة، و ما سواه شؤونه و حـ ثی آتیه» (ملاصدرا، المظاهر المالیة، ص 24)

پس وجود او وجود همه موجودات است چرا که او صرف الوجود است: (لا یغادر صغیرة ولا کبیرة إلّا أحصاها). پس او اصل و حقیقت در موجودیّت است و غیر او همه شئون و تجلیات اویند.

وی در موضعی دیگر، علیّی را نیز که در برخی مواضع بدان قائل بود، تحت المشاع نگاه وحدت وجودی اش می گرداند:

«فما وضعناه أولاً بحسب المنظر المجمل من أن فی الوجود علّة و معلولاً، أدی بنا أخیراً من جهة السلوک العلمی و المنسک العقلی، إلی أن المسمی بالمعلّة هو الأصل، و المعلوم شأن من شؤونه، و طور من أطواره. و رجعت العلّة و الإفاضة إلی تطور المبدأ المأول بأطواره و تجلّیه بأثناء ظهوراته.» (ملاصدرا، المشاعر، ص 53 و 54)

پس آنچه ما پیش از این بنا بر یک نظر در مورد وجود علّت و معلول گفتیم، ما را اخیراً به طریق سلوک علمی و نسک عقلی رهنمون ساخت که آنچه مسمی به علّت است، همان اصل است و معلول شانی از شئون آن و طوری از اطوار اوست، و علیّت و افاضه به تطور مبداء نخستین به اطوار و تجلیاتش بازگشت می نماید.

3- علیّت و ضرورت علیّی در آثار مرحوم میرزای اصفهانی

میرزای اصفهانی در بیان بُن مایه های دیدگاه عرفانی که موجب جبر عباد می شود، می نویسد:

«وقال المرفاء: ان المخلوق طور وجوده، فهو المفاعل حقه» (اصفهانی، انوار المهدیة، ص 107) عرفاً قائلند که مخلوق
تطور وجودی اوست و فاعل حقیقی خود اوست.

و در ابطال چنین دیدگاهی می‌نویسند:

«و هو المجرى الذى بطل بعث المأنباء وجعل المشرايح والمناذار» (همان)

و این همان جبری است که بعثت انبیاء و جعل شرایع و انذار الهی را باطل می‌نماید.

سپس در بیان عوامل فکری که در اندیشه فلسفی منجر به جبر می‌شود، می‌نویسند:

«قال المحكماء: إنّه تعالى علّة والمخلوقات معلولات، والمعلول وجوده ربطىّ صرف قائم بالغر، والمماهى آت لس لها
تأثر، والمؤثر هو الوجود وهو متّحد مع ذاته، فنسبة المفعل الى العلّة أقوى وأشدّ. فالمفعل فعله والمفاعل آلة وربط»
(اصفهانی، انوار المهدیة، ص 107)

فلاسفه به این قائلند که خداوند تعالی علّت است و مخلوقات معلول - هستند و معلول، وجودی ربطی و صرفاً قائم بالمغیر
است، و برای ماهیات هیچگونه تأثیری نیست، و موثر همان وجود است، و او متّحد با ذاتش است. بنابراین نسبت فعل به
علّت، قوی‌تر و شدیدتر است. بر این اساس، فعل، فعل خداست و فاعل، تنها آلت و ابزاری بیش نیست.

از آثار مرحوم میرزا چنین برداشت می‌شود که ایشان تأثیر علیّت فلسفی را حداقل در سه حوزه فکری مهم معرفت
شناسی، خلقت و وجودشناسی فلاسفه اساسی می‌دانند. ایشان در باب دخالت این قاعده در مباحث معرفت‌شناسی، به
مباحث منطق - که فلاسفه آن را ابزار و آلتی برای درست اندیشیدن مطرح می‌کنند - روی می‌آورد. از این میان به
قیاسی - که نزد فلاسفه محکم‌ترین راه برای کسب معلومات است - توجه کرده و می‌نویسد:

«أكبر المقائیس و أحسنها قیاس البرهان و هو مؤسس على العلّیّة و المعلولیة، و هی مؤسّسة على قیاس الواجب
بالممكن و المنور بالمظلمة.» (اصفهانی، مصباح المهدی، ص 19)

بزرگترین و بهترین شاخص قیاس نزد فلاسفه قیاس برهان است، در حالی که این قیاس مبتنی بر علیّت و معلولیّت است و آن نیز مبتنی بر قیاس واجب به ممکن و نور به ظلمت است.

بر این اساس، از دیدگاه میرزای اصفهانی توجه در «قیاس»ی که نزد اندیشمندان فیلسوف، سنگ بنای معرفت شناسی محسوب می‌شود، نقش مهم و اساسی علیّت نزد این گروه از متفکران را روشن و مبرهن می‌گرداند.

میرزای اصفهانی تسری علیّت در بحث خلقت توسط فلاسفه را نیز اینگونه بیان می‌نماید:

«ذهب أَعْظَمُ الفلاسفةِ إلى أن قالوا: «قدرته تعالی عبارة عن فعلية التأثر، وأنّ المجلع والمفعول منه تعالی هو الموجود الذي من لوازم ذاته، وأنّه أزلّی لا امتناع تخلّف المعلّة المتأثرة عن معلولها» (اصفهانی، معارف القرآن، ج 2، ص 231)

بزرگان فلاسفه قائلند که قدرت حق تعالی همان فعلیّت تأثیر است. به عقیده آنها، جعل و فعل از خدای تعالی همان وجودی است که از لوازم ذاتش است و او ازلی است؛ چرا که تخلف علیّت تأمه از معلولش ممتنع است.

وی نهایتاً دخالت علیّت در مباحث وجودشناسانه فلاسفه را اینگونه توضیح می‌دهد:

«قالت الفلاسفة: إنّ الممكن ما تساوی طرفا وجوده وعدمه، ف حتاج إلى مرجّح. وقبل وجود المرجّح ممتنع لاستحالة المترجّح بلا مرجّح، وبعده کون واجبا ف ثبت المجبر، والمشء ما لم یجب لم وجد، وكذا المقدرة نسبتها إلى طرفی المفعول ونقته متساو. فقبل المرجّح ممتنع، وبعده وجوب مستحل المتخلّف، فثبت المجبر» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص 67)

فلاسفه قائلند که ممکن، طرفین وجود و عدمش مساوی بوده و بنابراین نیازمند به مرجّح است و قبل از وجود مرجّح به علیّت محال بودن ترجیح بدون مرجّح ممتنع است، و بعد از وجود مرجّح، واجب می‌گردد. و بدین طریق مقرّ به جبر می‌شوند و شیء تا واجب نشود موجود نمی‌گردد. همچنین نسبت قدرت نیز به طرفین فعل مساوی است و قبل از مرجّح، امتناع حاکم است و بعد از آن وجوب حتمی است. و بدین سان جبر ثابت می‌شود.

ایشان علیّت را مبتنی بر قیاس و تشبیه می‌دانند، لذا از اساس با آن مخالف است و به ابطال آن رأی می‌دهد. به عقیده او، دخالت دادن این اساس باطل در مباحث مذکور، باعث خبط و اشتباهات فراوانی شده که بشر را از معرفت دور نموده است:

«و العلّیة من أصلها باطله» (اصفهانی، مصباح المهدی، ص 19)

علیّت از اساس باطل است.

بطلان کاربرد علیّت در مباحث سه‌گانه مذکور را در آثار ایشان اینگونه می‌توان پی‌گرفت:

الف) بطلان علیّت در مباحث معرفت‌شناسی: ایشان بطلان علیّت در مباحث معرفت‌شناسی را به نور عقل متذکر شده و می‌نویسند:

«أنّ المقياس مطلقاً في الماصول و المروع فعل قبيح رجس من عمل الشيطان؛ لأنّه لا امان لخطائه، و هو المحجّة علی أنّ تسمية المقياس بالمبرهان ضلالة و جهالة و مكر و شيطنة و خديعة» (اصفهانی، مصباح المهدی، ص 17)

مطلق قیاس در اصول و فروع دین، عملی نادرست و پلید از جانب شیطان است؛ چرا که امانی از خطای آن نیست. عقل حجت است بر آن که نام‌گذاری قیاس به برهان، گمراهی و جهالت و مکر و شیطنت و خدعه است.

المبته آن عقلی که مرحوم میرزا مبنای گفتگو با دیگران قرار می‌دهد، نه فکر تصویر ساز فلسفی، بلکه همان عقل حقیقی است که عقلاً از آن بهره‌مند هستند. مرحوم میرزا در تذکر به آن می‌نویسد:

«المعقل المذی هو ظاهر بذاته لكلّ عاقل بعد فقدانه إلیّ آه في حال الطفوليّة و الغضب و الشهوة المشدّدة، و به یمیّز المعقلاء أنفسهم عن المجانین. و هذا هو المحجّة الّتی ورد المأحدیث بأنّه المحجّة المباطنیّة، و یعاقب المإنسان عند عصیانه.» (اصفهانی، مصباح المهدی، ص 16)

عقل همان است که به ذات خود برای هر عاقلی ظاهر است و بعد از فقدانش در زمان کودکی و یا غضب و شهوت شدید بدان متذکر می‌گردد. بوسیله آن عقلاً، خودشان را از دیوانگان تمییز می‌دهند. و آن همان حجّت است که احادیث آن را حجت باطنی خوانده‌اند، و انسان هنگام نافرمانی از آن مجازات می‌شود.

ایشان در ادامه، بر بطلان قیاس دو دلیل می‌آورد:

«إذا وضع المدین علی المقیاس لا یرتفع المخلاف عن بین الناس، كما لم یرتفع عن أهله. و أيضاً: المقیاس مؤسس علی تصور الربّ تعالی و توصیفه بما لم یصف نفسه به.» (اصفهانی، مصباح المهدی، ص 20)

دینی که بر قیاس بنا شود، رافع اختلاف از میان مردم نیست، همانطور که اهل قیاس به اختلاف گرفتارند. بعلاوه قیاس مبتنی بر تصور خداوند تعالی و توصیف خودسرانه اوست.

توضیح آنکه در ترتیب مقدمات برای تشکیل صورت قیاس، آنچه نزد فائلین به آن ضرورت دارد، ارتباط میان مقدمات است. از این منظر محکم ترین پیوند ها، ارتباطی خواهد بود که بر علیت استوار باشد و ضروری ترین اصل در قاعده علیت، سنخیت میان علت و معلول است چرا که بدون سنخیت هیچگونه رابطه ای میان دو سوی علت و معلول برقرار نشده و نتیجه ای حاصل نخواهد شد. بر این مبناست که با نفوذ علیت در فضای اندیشه، ورود تشبیه برای دست یابی به نتایج نیز قطعی خواهد بود. وقتی این قیاس در عرصه معرفت خدای تعالی وارد شود، ثمری جز تشبیه خداوند به مخلوقات در پی نخواهد داشت.

از منظر مرحوم میرزا، عقل، بطلان قیاسی را که معرفت شناسی فلاسفه بر آن استوار شده است، چنین نشان می دهد:

«و العلّیة من اصلها باطلّة، فأحسن الماقيسة، اقبحها» (اصفهانی، مصباح المهدی، ص 19)

علیت از اساس باطل است و بهترین قیاس ها زشت ترین آن ها است.

ب) بطلان علیت در مباحث خلقت: مرحوم میرزا علی تی را که فلاسفه در بحث خلقت به کار برند، نقد می کند و در مخالفت این موضع با نصوص دینی و آموزه های انبیاء و اوصیاء الهی: می نویسد:

«ومن مفصّلات معارف القرآن الذی جاء به صاحب المشرعة و ذکّر به المأمّرة المعصومة بن صلوات الله علیهم أجمعین بحث لا شارکهم فیها أحد من البشر فی معارفهم، هو ما نبّه علیّه من قدرته تعالی و جاعلیّته و تقدّس قدرته و جاعلیّته عن الفعل و الحركة و المتأثر و المرشح و المفضّل و المتشأن و المتطور و المتغیّر فی وجه من الوجوه، فی مقابل المعارف البشریّة، فإنّ البشر فی معارفهم اختلفوا فی قدرته تعالی وحقّقتها و فی جعله تعالی وخلقته، وأنّه بالتأثر و المرشح و المفضّل أو المتشأن و المتطور و معمولیّة الوجود أو الماهیّة، و حدّث أنّ کلّ ما تعقّلوا من ذلك کان مستلزماً للنقص فی ذاته تعالی..... وأمام صاحب المشرعة فقد جاء بما خالف الكلّ و بما لم توهّمه أحد منهم كما هو ظاهر بالمعنى ان» (اصفهانی، معارف القرآن، ج 2، ص 230-231)

از مفصلات معارف قرآنی که صاحب شریعت⁹ آورده و ائمه معصومین: بدان تذکر داده‌اند و هیچ کسی در بیان چنین معارفی با آن‌ها شریک نبوده، توجّهی است که به قدرت الهی و جامعیت و تقدس - قدرتتش از فعل و حرکت و تاثیر و ترشح و فیضان و تشّان و تطور و تغییر به گونه‌های مختلف که در معارف بشری مرسوم است - داده‌اند. بشر در معارفش در قدرت و حقیقتش و در جعل و خلقت الهی نظرات مختلف ارائه کرده‌اند؛ اما این نظرات بر اساس تاثیر، ترشح، فیضان، تشّان، تطور، مجعولیت وجود یا ماهیت بوده و همه این‌ها مستلزم نقص در ذات خداوند تعالی می‌شود ... در حالی که صاحب شریعت - چنانکه روشن است - دستاوردی دارد که تماماً با همه آنچه آن‌ها توهم کرده‌اند، متفاوت است.

از این بیان برمی‌آید که از دیدگاه مرحوم میرزا، خلقتی که بر اساس علیّت ابتناء یابد، از معنای واقعی خلقت خارج شده و در واقع، تطور، تشّان، رشح و فیضان همان علّت المثل خواهد بود که تمام وجود را پر کرده است.

ج) بطالان علیّت در مباحث وجود شناسی: مرحوم میرزا در نقد علیّتی که در مباحث وجود شناسی فلاسفه به کار رفته، از دو منظر وارد می‌شوند: از منظر نخست اساساً وجود ماهیت، ممکن و الفاظ و تصوراتی از این دست را قبل از خلقت توهمی بیش نمی‌داند. اساساً وی این اندیشه را که قبل از موجود شدن، چیزی وجود داشته باشد نفی می‌کنند. بدین طریق اساس بحث فلاسفه در تقسیم موجودات به ممکن و واجب را نمی‌پذیرد:

«فتحصّل ممّا ذکرنا أنّّه لا امکان لنظام ما لم یتعیّن بالرأی من سائر المنظامات، و لا امکان لنقیضه أیضاً؛ لما عرفنا من أنّ ما یخصّص بالرأی لا واقعیّة له بوجه، فإنّ المعلم بلا معلوم کشف لما لا واقعیّة له، لا بالمعرض و لا بالمذات، فلا معروض للإمكان؛ لأنّه ظاهر بنور المعلم أنّّه لیس بین المخالق و المخلوق شیء» (اصفهان، معارف القرآن، ج 2، ص 233)

حاصل آنچه متذکر شدیم، این است که برای نظامی که به رأی از سایر نظام‌ها متعین نشده باشد، هیچگونه امکانی نیست و برای نقیض آن هم هیچ امکانی نیست. آنچه به رأی تخصیص و تعین می‌یابد، هیچگونه واقعیتهایی نداشته است. پس علم بلا معلوم، از آن واقعیتهایی که نه بالمعرض است و بالمذات کشف داشته، و هیچ موضوعی برای عروض امکان وجود نداشته است.

ایشان وجود یافتن موجودات و شیئیت آن‌ها را به اراده و مشیت حق تعالی منوط می‌دانند، نه هیچ چیز دیگری همچون اعیان ثابت یا ماهیت لاموجوده و لا معدومه:

«أساس المحکم علی الماهیة و الموجود، وأنّ المشّ ما لم یجب لم یوجد. ونحن لمّا أنکرنا الماهیة و الموجود کما سلف، فکان کلّ الکائنات مکوّناتاً برأ 4 تعالی لا بذاته، وقلنا علی عکسهم أنّ المشّ ما لم یوجد لم یجب» (اصفهان، انوار المهدیة، ص 108)

اساس فکر فیلسوفان بر ماهیت و وجود و اینکه شیء تا وجود نیابد به وجود نمی رسد، ابتناء یافته است. ولی ما همانگونه که منکر ماهیات و وجود شدیم، قائلیم که همه کائنات به رأی الهی تکوین می یابند نه به ذات خداوند تعالی و بر عکس آن ها می گوییم: شیء تا موجود نشود وجود نمی یابد.

المبته ایشان همین امر را در افعال بشر نیز جریان داده و قائلند صرف رأی انسان برای تحقق امور کفایت می کند:

«فتمام الفعل مستند إلى رأى العبد، لأنّه أوجبه و بمشئته تعالی و رأه كونه العبد ذا رأى، فالممتعین برأه تعالی أصل نور رأى العبد و قدرته لا الفعل الممتعین برأه، و لا حول و لا قوة إلا بالله، كما أن قوة الأكل و المشرب و المجمع و باقى المذات إن ما هي بنور العلم و العقل و المحادة؛ و لكن تلك الأنوار لا تستلذ، فالمفعل نسب إلى الشخص أشد النسبة، و المحول و المقوة من الله تعالی. (همان)

پس فعل تماماً مستند به رأی و اختیار عبد است؛ چرا که اوست که به آن وجود می دهد و به مشیت و رأی خداوند متعال، عبد دارای رأی می شود. بنابراین آنچه به رأی الهی متعین است، اصل نور رأی بنده و قدرتش است، نه فعل متعین به رأی عبد. و لا حول و لا قوة إلا بالله، همانگونه که قدرت خوردن و آشامیدن و جماع و باقی لذات به نور علم و عقل و حیات است بدون اینکه آن انوار متلذذ شوند. پس فعل تماماً و به اشد درجات، به خود شخص منسوب می شود، اما توانایی و قدرت این کار را از خداوند می گیرد.

از دیدگاه مرحوم میرزا، نحوه نگاه فلاسفه به علم الهی نیز یکی دیگر از موجبات تمسک این طایفه در قول به علیت شده است. این مورد نیز از دیدگاه ایشان باطل شمرده می شود. در این زمینه می نویسد:

«إنّ العلم عند البشر حضوری و حصولی، و علم المحق لا بدّ و أن يكون حضوراً. فحدث أن العلم المنفعالی و المتابع فى العلم الذاتى غلط للخلف و وقوع المجعولات فى مرتبة المعلّة للذات. فلا بدّ و أن يكون علمه فعلاً و علّة، و المفعلة و المعلّة بالنسبة إلى الأعداد غلط، لامتناع مجعولة المعدم، و عدم صدوره من المحق بالمضروبة، فلا بدّ و أن يكون علمه الحضوری بالموجودات خاصّة.

و فرض کون العلم فى مرتبة الذات للابدّة الملتزام به فى العلم الذاتى، فبأنّه بسط المحقة فهو كلّ المأشاه بنحو أشرف، فهو فى وحدته من الكثرة. ففى مرتبة الذات الكثرة من الموحدة و به كونه علماً بالمنظام على نحو أشرف، و هذا العلم فعلى على بالنسبة إلى ما تحقق. و حدث أن ما تحقق عن الذات غير متناه أزلماً و أبداً و له قن فى مرتبة ذاته، فهو من المشية و المشاء و المراد و الإرادة الذاتية و المراد، فهو العلّة و المفعلة. و علّه كونه فاعلاً بالاجاب، و كونه المبداء و المرأى فى المخلقه تفرأ فى علمه. و هكذا جواز المطاعة للعاص و المعصية ان للمطاعة جواز المتغير فى علمه الذاتى. و هذا أحد مناشئ الجبر فى المخلوق و إثبات انّه فرغ من الأمر و لا يحدث شيئاً. (اصفهانى، رسالة فى المبداء، ص

84-83)

علم نزد بشر، حصولی و حضوری است و علم خداوند را به ناچار، علم حضوری قرار دادند اما علم انفعالی و تابع در علم ذاتی خلف است، پس چنین علمی غلط است. آنان چاره‌ای ندیدند جز آنکه مجهولات را در مرتبه علّت برای ذات قرار دادند. پس علم او ناگزیر، فعلی و علّت شده، در حالی که فعلیّت و علّیّت بخاطر امتناع معمولیّت عدم و عدم صدورش از حق به ضرورت نسبت به اعدام غلط است. لذا ناچار علم او به وجودات خاصه حضوری است. و فرض وجود علم در مرتبه ذات به خاطر ابدیت التزام به آن در علم ذاتی، به خاطر آنکه او بسیط الحقیقه و به نحو اشرف همه اشیاء است، در وحدتش عین کثرت است و در مرتبه ذات کثرت در عین وحدت است. این چنین است که علم به نظام به طریق اشرف است، و این علم فعلی علی است نسبت به آنچه تحقق می‌یابد. همچنین آنچه از ذات تحقق می‌یابد، ازلاً و ابداً غیر متناهی است و برای او در مرتبه ذاتش یقین است، پس او عین مشیت و مبدء و اراده ذاتی و مراد است، پس او علّت و غایت است، در حالی که بر اوست فاعل ایجابی باشد و بداء و رأی در خلش تغییر در علمش خواهد بود. و این چنین است که جواز طاعت برای گناهکاران و عصیان برای صالحان، جوازی برای تغییر در علم ذاتی می‌شود. این یکی از مبادی جبر در مخلوقات در نظر آنها است که عقیده دارند خداوند از کار فارغ شده و فعلی جدید از او سر نمی‌زند.

ایشان چنین دیدگاهی را به شدت تخطئه نموده و می‌نویسند:

«صریح هذه الروايات أن قول اليهود هو أن مقالة محقق في البشر في معارفهم من أن الله تعالى موجب لذاته، وأن علمه في مرتبة ذاته إن ما هو بالمنظام المأتم لأبد وأن تقع بالموجب على نهج وسنن واحد، لأن ه من لوازم ذاته، و ممنوع تخلّف العلّة المتأهة عن المعلول. فأثبتوا بذلك أزليّة العالم وأبدية ته في مرتبة المعلوليّة، وهذا كما تري مقتضى امتناع التغير والمتبدل في وجه من الوجوه، والمآات المباركات والروايات كلّها تنادي بإبطال ذلك» (اصفهانی، معارف القرآن، ج 2، ص 273-274)

صریح روایات در این است که دیدگاه یهود همان دیدگاه محققان بشری در معارفشان است که خدای تعالی را موجب برای ذاتش دانسته و علم او را در مرتبه ذاتش همان علم به نظام اتم دانسته‌اند. بر این اساس ناگزیر، این نظام بر اساس روش و شیوه‌ای واحد باید واقع شود؛ چرا که از لوازم ذاتش بوده و تخلف علّت تأه از معلولش ممنوع است. بدین طریق ازلیّت و ابدیّت عالم را در مرتبه معلولی اثبات نمودند. روشن است که این نظر، موجب امتناع هر گونه تغییر و تبدیلی شده، در حالی که آیات مبارکه و روایات، همگی به ابطال چنین دیدگاهی گواهی داده‌اند.

از منظر مرحوم میرزا، چنین نگاهی هم جبر در افعال عباد را در پی دارد و هم موجب مضطر بودن حق تعالی می‌گردد:

«و بعد کون علمه تعالی عین ذاته، و قدرته کذلک عین ذاته کما هو کذلک، قالوا بعلیّة المعلم لتحقّق الأشیاء، و أنکروا المفعول للّه سبحانه بأن إثبات المفعول له تعالی موجب لتغیر المذات بزمعهم، و قالوا بالمنظام المأتم في المکانات و استحالة تغیرها عمّا هو في علمه تعالی، فوقعوا في المقول بالمجبر في أفعال العباد و إبطال الشرائع و إرسال المرسل و إنزال المکتب و الموعد و الموعد، من غیر تخلّص من هذه المعویصة.

و أما فی الواجب تعالی علی مذهبهیم - كما صرح به فی کلمات بعضهم - قالوا بالایجاب فیما یصدر عنه تعالی، هذا فی مذهب المحکیم.» (اصفهانی، ابواب المهدی، ص 194)

بعد از اینکه علم و قدرتش را عین ذاتش دانستند، قائل به علیّت علم برای تحقق اشیاء شدند. آنگاه فعل خداوند متعال را به این بهانه منکر شدند که اثبات فعل برای او موجب تغییر در ذاتش می‌شود. بدین طریق به نظام اتم در کائنات قائل شدند و تغییر در آنچه را که در علم الهی آمده محال دانستند. بدین طریق به دیدگاه‌هایی همچون جبر در افعال عباد، ابطال شرایع و لغو بودن ارسال رسل و انزال کتب و وعید و وعید گرفتار شده و خلاصی از آن ندارند. بنابر دیدگاهشان، در مورد خداوند نیز، چنانکه بعضی از آن‌ها تصریح کرده‌اند، آنچه از او صادر می‌شود به ایجاب است.

مرحوم میرزا ضرورت علی را که موجب جبر در افعال عباد، ابطال شرایع و لغو بودن ارسال رسل و انزال کتب و لوازمی از این دست می‌شود، باطل می‌داند؛ مخالف چینی دیدگاه‌هایی را با آنچه خود دین بدان قائل است، بیان می‌دارد. آنگاه در موضع اثباتی و بیان استنباط خود از آیات و روایات، تبیینی ارائه می‌کند که ضمن آن از یک سوی، به ثبوت علم و اراده الهی به صورتی که علم همان اراده تلقی نگردد، می‌پردازد. و از سوی دیگر، افعال عباد را منتسب به خود آن‌ها و کاملاً مختارانه بیان می‌دارد. این بیان را در دو عنوان زیر پی می‌گیریم:

الف) اراده انسان ضمن قدرت حق تعالی بر افعال او

میرزای اصفهانی انسان را در افعال مختار می‌داند، و خداوند را بر آن‌ها قادر می‌بیند، که از افعال عباد بر کنار نیست:

«فتقول: ان الله تعالی بعد ان خلق فی المنظام، المکانات المظلمة وکلها ذات ابعاد و مکمة و حدت ذاتها المفقور والمعجز والمظلمة... و نورهم بنور العلم والمقدرة، وجعل لهم الراى والسلطنة، و جعل لهم ذلك، وبعد المتسلط والمتملك، لا معني لنسبة المفعول الیه؛ لأنّ الله تعالی جعله مالکاً فی علمه وقدرته و حدته ورأه، شاعراً مستقلاً. وانّ ما وهبهم ذلك حتّى لا تنتسب المفعول الیه ذاته المقدسة، وجعله سلطان نفسه ان شاء فعل وان شاء ترک، حدت کون نسبة المفعول وصدوره الیه العبد. وجعل له المشیة ان شاء فعل وان شاء ترک. والمتملك لهذه الأنوار نافی نسبة المفعول الیه تعالی، فالمفعول منسوب الیه شخص العبد ورأه والمفعول فعله.» (اصفهانی، انوار المهدی، ص 107-108)

خداوند متعال بعد از آنکه موجودات مظلمه را آفرید که همگی شان دارای ابعاد و کمیّت دار بود و حیث ذاتشان فقر و عجز و ظلمت بود، آن‌ها را به نور علم و قدرت منور گردانید و برایشان رأی و سلطنت قرار داد که به آن‌ها تملیک نمود. پس از این تملیک معنی ندارد که فعل عباد را به او نسبت دهیم؛ چرا که خداوند تعالی او را در علم، قدرت، حیات و علمش مالک گردانیده و او را درک کننده‌ای مستقل قرار داده و این‌ها را به او موهبت فرمود تا چیزی به او تعالی منسوب نشود. و سلطنت نفسش را چنین قرار داده که اگر چیزی را خواست، انجام دهد و اگر نخواست، ترکش کند؛

از این جهت که نسبت فعل و صدورش به عبد باشد. و برای او مشیت قرار داد که اگر خواست، به جا آورده و یا ترک نماید. با تملیک این انوار، دیگر نمی‌توان افعال را به خداوند تعالی نسبت داد. پس فعل منسوب به خود شخص و اراده او است و فعل، فعل خودش می‌شود.

سپس در بیان اشکال مقدر به این دیدگاه می‌نویسد:

«فإن قلت: إن نور المعلم والمقدرة والمحاكمة والرأى كلها قائمة بالغة لأنّها مخلوقة، والمخلوق قائم بالغة؛ فحال تلك الأنوار كحال الإنسنة المظلمة.» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص 108)

اگر گفته شود نور علم و حیات و قدرت و رأی، چون مخلوق هستند، قائم به دیگری بوده و مخلوق قائم بالغير، همانند انسانی مظلّم است.

در رفع اشکال مذکور می‌نویسد:

«قلت: نعم المفعول فعل العبد والمآخرة واختاره، لكن بحول الله وقوتها؛ بمعنى أن المقدرة من الله والمعلم من الله، لكن المآخرة وهبه للعبد نسبتبه الي طرفي المفعول ونقضه متساوية. فنسبة المفعول له أقوى، لأنّه المباشر وأنّه صرف المقدرة الموهوبة من الله تعالی المستقل منها بسلطان علمها في المفعول فإن صرفها في مطلوبه تعالی فيستحق المدح، وإن صرفها في مبعوضه تعالی يستحق العقوبة. فبالقدرة والمحاكمة والمعلم والرأى صار سلطاناً لفعله ومالكاً لرأيه ومشيتّه، إن شاء فعل وإن شاء وترك، فنسبة المفعول الي الله تعالی مناقض لتمامه كماله تعالی المقدرة والمحاكمة والمعلم.» (اصفهانی، انوار الهدایة، ص 108)

می‌گویم: بله، 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 آنچه از سوی او به عبد موهبت می‌شود، نسبتش به طرفین فعل و نقیض مساوی است. پس نسبت فاعل به فعل قوی‌تر است؛ چرا که او مباشر است و صرف المقدرة موهبتی از خداوند متعال است و مستقل از او. و به سلطنتی که از آن در فعل دارد، اگر در مطلوب خداوند به کار برد شایسته مدح می‌شود و اگر آن را در آنچه مورد غضب الهی است به کار ببرد، سزاوار عقوبت می‌شود. پس با قدرت و حیات و علم و رأی، سلطان فعل و مالک رأی و مشیت خود می‌شود، به گونه‌ای که اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد ترک می‌کند. بنابراین نسبت دادن فعل به خداوند متعال، با تملیک کردن قدرت و حیات و علم توسط حق تعالی به او مناقض است.

می‌بینیم که از نظر ایشان، خداوند تعالی علم و توانایی را به عباد تملیک می‌کند. برخلاف تصور فلاسفه، این علم ذات حق تعالی نبوده تا اعطاء ذات رخ نماید، بلکه این نور، مخلوق حق تعالی است که عباد وقتی از آن بهره‌مند می‌شوند، تمام کارهایشان به دست خود آن‌ها انجام می‌شود و خداوند تعالی نه شریک در انجام دهنده آن افعال است و نه تماماً انجام دهنده، بلکه چنان است که هر وقت بخواهد، می‌تواند این علم و قدرت را از آن‌ها سلب کند. اما مادامی که در

اختیار عباد قرار داده است، آنچه انجام می‌دهند تماماً فعل خود آن‌ها است. بدین ترتیب هیچ جبری در کار نیست و بندگان با اختیار خود به سوی اطاعت یا عصیان قدم برمی‌دارند.

(ب) ابقاء اراده الهی ضمن علم او به مخلوقات:

دیدیم که آنچه یکی از مبانی‌ای که در میان اندیشمندان بشری موجب نفی اراده الهی می‌گردد، دیدگاه خاصی است که این گروه به علم حق تعالی دارند. مرحوم میرزا ضمن ابطال این دیدگاه، وجود کائنات را به رأی و اراده الهی می‌داند، نه به علم.

«فینور المعلم كشف أن المعلم المذاتي قبل مرتبة المتعقل كشف عن أشياء وصور غير متناهية، و كشف عن نقائصها، و تعيّن تعقلها بالرأى» (اصفهانی، انوار المهداية، ص 43)

پس به نور علم روشن می‌گردد که علم ذاتی قبل از مرتبه تعقل، اشیاء و صورت‌های غیر متناهی و نقایض‌شان را کشف نموده و تعقل آن‌ها به رأی، متعین می‌شود.

ایشان، به عقیده که باید میان علم و رأی الهی تمایز نهاد و این دو را غیر هم دانست. وی با بیانی که از علم دارد، معتقد است که علم الهی نمی‌تواند موجب افعال را در پی داشته باشد:

«و ما جاء عن صاحب الشريعة في التذکر بالمعلم، من المعجائب التي بهر العقول. و هو ان المعلم لا ينقسم إلى حضوري و حصولي، بل هو المكشف، فإن كل شيء معرف بالمعلم و لا معرف للعلم غير نفسه. فما ظهر بالمعلم ان المعلم كاشف للعدم المطلق الذي لا واقعة له بوجه من الوجوه، بل موهوم للتميز المظاهر في مقام المحكم بأن الموهوم ليس نقائصاً للوجود، بل المنقصة هو المكذب المواقف المطلق، و لو لم يكشف المعلم للعدم لوجب عدم التميز بغير موهومه و مصداقه. و من المظاهر الملاكون حين الملاكون، فإنهم موكشفه المعلم ان له الواقعة، و لو كان موهوماً حين الملاكون نظيره حين المكون لزم ارتفاع المنقصة كما ذكرنا، و تلك الواقعة قال في ذلك عالم و زيد في المدار و علم ان هـ لـ س في منزله.» (اصفهانی، رساله في المبدء، ص 48)

آنچه از سوی صاحب شریعت⁹ در تذکر به علم آمده، از عجایبی است که عقول را مبهور می‌کند. و آن این است که علم به حصولی و حضوری تقسیم نمی‌شود، بلکه کشف است. پس هر چیزی به علم شناخته می‌شود، در حالی که هیچ معرفی برای علم جز خود علم نیست. پس آنچه به علم ظاهر می‌شود، این است که علم کاشف است برای عدم مطلق که به هیچ وجه واقعیتی ندارد بلکه موهوم است برای اینکه حکم شود به اینکه موهوم نقیض وجود نیست، بلکه نقیض کذب لاواقف مطلق است. و اگر علم به خاطر عدم کشف نشود، عدم تمییز میان موهوم و مصداقش واجب می‌شود. روشن است که علم، واقعییت داشتن لاکنون را در حال لاکنون بودن کشف می‌کند. و اگر موهوم بود، هنگام لاکنون بودن نظیرش هنگام

کون ارتفاع نقیضین لازم می‌آید، همانگونه که گفتیم. به خاطر همین واقعیت گفته می‌شود: زید غیر عالم است، زید در خانه نیست، در حالی که معلوم است که او در منزل نیست.

با این بیان از علم، غیریت رأی الهی با علم، روشن می‌شود. با اثبات رأی علیّات علم که دیدگاه فلاسفه است، نیز باطل می‌شود. ایشان چنین بیانی از علم را دلیلی دیگر بر ابطال علیّات فلاسفه دانسته و می‌نویسد:

«فمنه ظهر وجوب الإلتزام بالمبدء، لمناقضة المعلم لتعني شيء في الذات... لأن المعلم كشف للطرفين، فبطل المعلومة لأحد الطرفين» (اصفهانی، رساله فی المبدء، ص 50)

از اینجا وجوب التزام به بداء روشن می‌شود؛ چرا که علم در ذات خود از تعین شیء ایفاء دارد... علم کشف هر دو طرف است، پس علیّات (علم) برای یکی از طرفین باطل می‌شود.

فلاسفه در تمسک به علیّات، عدم بی‌نظمی، صدفه و اتفاق را دلیل می‌آوردند. ایشان این تفکر را نهایت پرواز فکری و تصویری مادی اندیشان دانسته و می‌نویسد:

«فقالوا بأن الموجودات المجموعات من لوازم ذات المعلومة، فلا مشيئة و لا قدرة و لا المشعور و لا المحكمة، فالمبدء هو المادة لا غير، على هذا المبني. فالمشبهة المتداولة من قبل الميلاد بثلاثمائة سنة إلى يومنا هذا بين البشر، نشأت من الفلسفة اليونانية، والمقول بالمعلومية و المعلومية و المسخية بينهما.» (اصفهانی، ابواب المهدی، ص 235)

پس گفتند وجودات معمولاتی از لوازم ذات علّات هستند، پس مشیّت و قدرت و شعور و حکمتی در کار نیست. در نتیجه مبدء همان ماده است نه غیر آن. پس شبهه‌ای که از سیصد سال قبل از میلاد تا زمان ما مطرح است و نیز علیّات و معلومیّت و سنخیت میان این دو، منشاء گرفته از فلسفه یونان است.

مرحوم میرزا بنیاد نهادن اندیشه را بر علیّات، به این معنا می‌داند که در عرصه مادی گزایی و خارج نمودن قدرت و اراده الهی در امور عالم بیقتیم. ایشان پس از عدم علیّت، مشیّت الهی را حاکم بر عالم دانسته و پرهیز می‌دهد از این که به ورطه به علیت و لوازم نادرست آن وارد شویم:

«و لمّا كان حيث ذات العقل، المكاشفة عن الحقائق على ما عليها، و عن كونها الحقائق المحققة بمشيئة الغير، و أنّ حيث كلّ شيء الإشارة إلى من بمشيئته حقيقته و تحقّقه و بقائه و زواله، فيكون هو المحجّة؛ على أنّ كلّ شيء آية من آيات ربّ العزة، الّذي بمشيئته كلّ شيء» (اصفهانی، مصباح المهدی، ص 18)

حیث ذات عقل، کاشفیّت از حقایق است همانگونه که هستند و کاشفیت از وجود حقایق که به مشیّت غیر، محقق شده‌اند. بعلاوه هر شیء‌ای به همان کسی اشاره می‌کند که حقیقت و تحقق و بقاء و زوالش به اوست. پس همین عقل حجّت است بر این حقیقت که هر چیزی آیه‌ای از آیات پروردگار عزت است، همان که هر چیزی به مشیّت اوست.

همین درک، گواهی بر بطلان قیاس در کسب معرفت می‌شود:

«فهو المحجة علی أن طلب المعرفة و كشف الحقائق من الأقيسة عين المضلل المبین، لأنّه ليس إلّا الاقتحام فی المظلمات» (همان)

همین درک، حجّت است بر اینکه طلب معرفت و کشف حقایق از قیاس‌ها، عین گمراهی آشکار است؛ زیرا این روند، چیزی جز فرو رفتن در تاریکی‌ها نیست.

نتیجه‌گیری

میرزا مهدی اصفهانی با وقوف بر دیدگاه فلاسفه در اعتقادشان به اصل علیّت، نخست ضرورت حاصله از این قاعده را موجب لوازم نادرستی می‌داند که هیچ عاقلی نمی‌تواند پذیرای آن باشد. ایشان در ادامه، ضمن بیان لوازم نادرست علیّت، گستره این قاعده را در فکر فلسفی نشان می‌دهد. سه بستر معرفت‌شناسی، خلقت و وجودشناسی را از میادین فکری می‌داند که اصل علیّت با ورود در آن‌ها و حاکم شدن در آن میادین، نتایج نادرستی را نصیب معتقدان به این قاعده نموده است. ایشان ضمن بیان این نتایج ناصواب، روی نمودن به اصل علیّت را از اساس باطل می‌داند. پس از این ابطال به بیان دیدگاه خود می‌پردازد، و شبهاتی را که لازمه فکر فلسفی است پاسخ می‌دهد. آنگاه بجای آنچه فلاسفه به عنوان علیّت بدان قائلند، مشیت الهی را قرار می‌دهد و با تقریری سازگار از مبانی فکری خود که تبیینی از تذکرات انبیاء و اوصیاء الهی است، عموم انسان‌ها را مورد خطاب و پذیرش این مبانی فطری قرار داده است.

منابع

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

چاپ چهارم، 1388.

2. اصفهانی، میرزا مهدی، ابواب المهدی، مقدمه و تحقیق و تعلیق حسین مفید، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، 1387.

3. _____، انوار الهدایة، نسخه خطی دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.

4. _____، رساله فی البداء، نسخه عکسی موجود در کتابخانه تخصصی معارف اهل بیت: قم.

5. _____، مصباح المهدی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه تخصصی معارف اهل بیت: قم.

6. _____، معارف القرآن، نسخه عکسی موجود در کتابخانه تخصصی معارف اهل بیت: قم.

7. المآملی، حیدر بن علی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تصحیح و مقدمه و فهرست هنری کربن و عثمان اسماعیل عیسی، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، پژوهش‌های علمی، قسمت ایران شناسی، 1969م.

8. دشتکی ش رازی، غایت المدین، اشراق ه اکل المنور، تهران: نشر مراث مکتوب، 1382 ه ش.

9. شخ اشراق، مجموعه مصنفات شخ اشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ: دوم، 1375 ه ش.

10. المحقق المسبزواری، شرح المنظومه، تهران: نشر نایب، 1379-1369 ه ش.

11. ملاصدرا، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، 1360 ه ش.

12. _____، المحکمة المتعالمة فی المسافر المعقله الماربعة، بروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، 1981م.

_____، 13. المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم، 1363 ه ش.

_____، 14. المظاهر الملهة في اسرار العلوم الکماله، تهران: بناد حکمت صدر، 1387 ه ش.

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

1. نیز رجوع شود: مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج: 4 ص: 116-113؛ رسائل المشجرة الملهة في علوم المحقق الربانة ص: 41-40؛ المنجاة من الغرق في بحر المضالمات ص: 38-29؛ ه اکل المنور ص: 79-77؛ المباحث المشرقة في علم الملهة و المطبوعات ج: 1 ص: 133-131؛ شرح کتاب المنجاة لابن سينا (قسم الملهة) ص: 174-170؛ ثلاث رسائل (و بذله رسالة ه اکل المنور) ص: 83؛ شرح ه ون الحکمة ج: 3 ص: 96-92؛ مصارع المصارع ص: 175-170؛ مفاتح الغیب ص: 239-233؛ المحاشة علی الملهة المشفاء ص: 32-30؛ الحکمة المتعملة في المسفار العقلية الماربعة ج: 1 ص: 237-221؛ شرح الملهة من کتاب المشفاء ج: 1 ص: 439-432؛ شرح حکمة الأشراق (قطب المدین المشرف رازی) ص: 86-76.

1. نیز بنگرید: تعلیقه فصوص المحکم ص: 120-122؛ شرح فصوص (ق صری) ص: 644-645؛ مصباح الأُنس ص: 243؛ جامع الأسرار ص: 153-145؛ موسوعة مصطلحات الامام فخر المدن المرازى ص: 79-82.