

Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 8, No. 16, March 2023

(DOI) 10.22034/jis.2022.261630.1601

The Theory of Verdict in Divine Actions: Review and Evaluation of Mirza Mahdi Isfahani's Viewpoint¹

Reza Berenjkar^{*}

Mohammad Ranjbar Hoseyni^{}, Ala Tabriziyan^{***}**

(Received on: 2020-12-16; Accepted on: 2022-08-06)

Abstract

Islamic theologians consider God's activity as volitional and consider volition as an attribute of action, not of knowledge. In the meantime, Mirza Mahdi Isfahani proposed the theory of verdict in explaining the formation of divine action and differentiated between verdict, will, and providence. Using the descriptive-analytical method, the present research has investigated the theory of verdict based on library sources. The result is that Mirza Mahdi Isfahani considered the verdict to be the first stage of the formation of divine action and to be the effective factor in the formation of providence, will, and predestination. He believed that divine knowledge only has the dignity of discovery, and this discovery includes existence as well as its opposite, non-existence. Hence, for the realization of the divine act, there must be a determining and special factor to choose one of the two sides of existence and non-existence. This factor is the verdict, which is one of the attributes of the perfection of divine action, and its place is after divine knowledge. God is the owner of the verdict, which is manifested in the various stages of the realization of divine action.

Keywords: Mirza Mahdi Isfahani, Theory of Verdict, Divine Actions, Providence, Will.

1. This article is taken from: Ala Tabriziyan, "Analysis of Providence and Divine Will in Quran and Hadith with Emphasis on Mirza Mahdi Isfahani's Opinions", 2019, PhD Thesis, Supervisor: Reza Berenjkar, University of Quran and Hadith, Qom, Iran

* Professor of Philosophy, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran, berenjkar@ut.ac.ir.

** Assistant Professor, Department of Imami Theology, Quran and Hadith University, Qom, Iran, ranjbar.m@qhu.ac.ir.

*** PhD Student in Imami Theology, Quran and Hadith University, Qom, Iran (Corresponding Author), alaa354@gmail.com.

نظریه رأی در افعال الاهی: بررسی و ارزیابی دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی^۱

رضا برنجکار*

محمد رنجبر حسینی**، علاء تبریزیان***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۵]

چکیده

متکلمان اسلامی فاعلیت خدا را بالاراده دانسته و اراده را صفت فعل و غیر از علم در نظر می‌گیرند. در این میان، میرزا مهدی اصفهانی در تبیین نحوه شکل‌گیری فعل الاهی نظریه رأی را مطرح می‌کند و میان رأی، اراده و مشیت تفکیک می‌کند. تحقیق حاضر با روش توصیفی تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای نظریه رأی را بررسی کرده که حاصلش این است که میرزا مهدی اصفهانی رأی را اولین مرحله از مراحل شکل‌گیری فعل الاهی، و عاملی مؤثر در شکل‌گیری مشیت، اراده، قدر و قضا می‌داند، و چنین تبیین می‌کند که علم الاهی فقط شأنیت کاشفیت دارد، و این کاشفیت، هم دربردارنده کیان و هم دربردارنده نقیضش لاکیان است، و برای تحقق فعل الاهی باید عامل تعیین‌کننده و مخصّص وجود داشته باشد تا یکی از دو طرف کیان و نقیضش لاکیان را برگزیند، و این عامل همان رأی است که از صفات کمال فعل الاهی است، و رتبه‌اش بعد از علم الاهی قرار دارد، و خداوند مالک رأی است، و تجلّی این رأی در مراحل متعدّد تحقق فعل الاهی نمود پیدا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: میرزا مهدی اصفهانی، نظریه رأی، افعال الاهی، مشیت، اراده.

۱. برگرفته از: علاء تبریزیان، تحلیل مشیت و اراده الاهی در قرآن و حدیث با تأکید بر آرای میرزا مهدی اصفهانی، رساله دکتری، استاد راهنما: رضا برنجکار، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران، ۱۳۹۸
* استاد فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران berenjkar@ut.ac.ir
** استادیار کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران Ranjbar.M@qhu.ac.ir
*** دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران (نویسنده مسئول) alaa354@gmail.com

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث الاهیاتی چگونگی ارتباط خدا با جهان، و به تعبیر دیگر چگونگی فاعلیت خدا است. متکلمان اسلامی فاعلیت بالاراده یا بالقصد را مطرح می‌کنند و فیلسوفان اسلامی فاعلیت بالعنایه و بالرضا و بالقصد را، که نقطه مشترک این سه نظریه فاعلیت بالعلم در برابر فاعلیت بالاراده است. در مقابل دیدگاه فیلسوفان، متکلمان علم را برای صدور فعل الاهی کافی نمی‌دانند و اراده را منشأ صدور فعل می‌دانند و چون اراده را صفت حادث می‌دانند، جهان نیز نزدشان حادث زمانی خواهد بود.

همچنین، در کلام هیچ ضرورتی بر افعال خدا حاکم نیست، چراکه قادر کسی است که هم می‌تواند فعل را اراده کند و هم می‌تواند فعل را ترک کند (نک: مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۶؛ همو، ۱۴۱۳ ب: ۲۵؛ حلی، ۱۴۲۲: ۴۰۱-۴۰۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۸۹). در *انوار الملکوت* می‌گوید:

قادر نزد متکلمان به کسی گفته می‌شود که می‌تواند یک فعل را هم انجام بدهد و هم انجام ندهد، چون عالم حادث است، و مؤثر در آن اگر مختار باشد مطلوب حاصل می‌شود، و اگر موجب باشد در این صورت اگر به یک امر حادث منتهی شود موجب تسلسل می‌گردد، و اگر به یک امر قدیم منتهی شود موجب قدم عالم می‌گردد که تبعات منفی خود را دارد (حلی، ۱۳۶۳: ۶۱).

میرزا مهدی اصفهانی، که بنیان‌گذار مدرسه کلامی خراسان است، نظریه رأی را مطرح می‌کند و رأی الاهی را منشأ همه مراحل صدور فعل الاهی می‌داند. تاکنون کتاب یا مقاله‌ای به تبیین این نظریه نپرداخته است. این مقاله نخستین نوشته‌ای است که عهده‌دار تبیین این نظریه شده است.

تحقق فعل الاهی طبق دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی

میرزا مهدی اصفهانی آغاز تحقق فعل الاهی را از علم الاهی می‌داند، و علم الاهی را کاشف کیان و نقیضش لاکیان می‌داند. کیان، طبق دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی، غیر از وجود و عدم است. امری است که شیئیت بالذات ندارد، بلکه شیئیت آن بالغیر است (نک: اصفهانی، ۱۳۹۶ ب: ۱۹۴). تفاوت «کیان» با «وجود» چنین است:

۱. وجود ذاتی نوری دارد که ظاهر بالذات و مظهر للغير است، و بالذات شناخته می‌شود اما کیان ذاتی ظلمانی دارد و برای شناخته‌شدن نیاز به نور خارجی دارد (نک: اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۴۲).

۲. رتبه وجود بالاتر از رتبه کیان است. چون وجود مصداقی از عالم انوار و فوق عالم ممکنات است (نک: اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۵۸).

۳. نقیض وجود، عدم مطلق است که حقیقت و واقعیت و آثاری از قبیل مصالح یا مفاسد ندارد و تعقل‌پذیر و تصورپذیر نیست، اما نقیض کیان، لاکیان است که عدم مضاف است، و دارای حقیقت و واقعیت و آثاری از قبیل مصالح یا مفاسد است، و تعقل‌پذیر و تصورپذیر است. مثلاً وقتی می‌گوییم زید در خانه هست یعنی کیان دارد، و این کیان حقیقت و واقعیت و آثار دارد. همچنین، وقتی می‌گوییم زید در خانه نیست، یعنی لاکیان است، و این لاکیان هم حقیقت و هم واقعیت دارد، و هم آثاری بر آن مترتب می‌شود (نک: اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۸).

۴. نقیض وجود، قابلیت تعقل و تصور ندارد، مگر با کاشفیت وجود، اما کیان نقیض دارد و نقیضش هم‌رتبه آن است (همان: ۱۴۰)، و کیان به وسیله نور وجود محقق می‌شود (نک: اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۹۳).

اما درباره نقش علم در تحقق فعل الاهی باید گفت علم الاهی یکی از صفات ذات الاهی است (نک: همان: ۱۵۸)، و یکی از ویژگی‌های مهم این علم در مقام ذات، کشف بدون مکشوف (نک: همان: ۱۶۴)، و علم بدون معلوم (نک: اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۰۲/۲) است؛ یعنی معلوم در آن واقعیت و تحقق ندارند (نک: اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۴۰)، و علم در این مقام صرفاً مانند آینه قابلیت نمایانگری غیب را دارد (نک: اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۲۰).

علم الاهی در رتبه ذات الاهی فقط کاشف کیان نیست، بلکه کاشف لاکیان هم هست، و این علم هم به کیان و هم به نقیضش تعلق می‌گیرد (نک: اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۳۹)، و نسبت هر کدام از کیان و نقیضش به علم الاهی متساوی است (نک: اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۹۲/۲)، البته خود علم هیچ نسبت و اضافه‌ای ندارد (همان: ۱۰۲)، و این تعبیر در واقع برای تقریب به ذهن است، و گرنه علم در مرحله ذات الاهی هیچ نسبت یا اضافه‌ای

نظریه رأی در افعال الاهی: بررسی و ارزیابی دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی / ۱۷۷

ندارد (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۰۲/۲)، و علم الاهی در مقام ذات بسیط (همان: ۱۶۴-۱۶۵)، بدون حد، و بدون معلوم (همان: ۱۰۲) است، و به سبب اتحادش با ذات از هر تعینی منزّه است (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۱۱).

علم الاهی در تحقق فعل الاهی هیچ علیتی ندارد (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۱۹-۱۲۰)؛ و فقط شأنیست کاشفیت دارد (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۱۱). به عبارت دیگر، علم به نظام هستی علتی برای تحقق آن نیست؛ و فقط کاشف نظام هستی و کاشف نقیضش است (همان: ۱۴۴). چون علم هم به کیان و هم به نقیضش تعلق می‌گیرد، و نمی‌تواند هم بر کیان و هم بر نقیضش تأثیر بگذارد؛ چون اجتماع نقیضین پیش می‌آید، که محال است (همان: ۱۳۹).

همچنین، علم نمی‌تواند تعیین‌کننده باشد. چون امکان تعین در مرتبه ذات الاهی وجود ندارد، و تعین در مرتبه فعل است نه در مرتبه ذات، و لازمه تعین در مرتبه علم ذاتی وجود محدودیت در ذات الاهی است؛ و این محال است (همان: ۲۱۱)، و مستلزم وجود تعیین‌کننده‌ای است که در مقام فعل باشد نه در مقام ذات، و این تعیین‌کننده همان رأی است (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۵۹/۲) که حیثیت ذاتی‌اش تعیین‌کنندگی و تخصیص است (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۸۱).

تبیین و اثبات رأی الاهی

از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی، رأی الاهی مانند معقولات و محسوسات مخلوق نیست که بتوان آن را با علم، عقل، فهم و تصوّر شناخت (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۸۸/۲)؛ چون سنخیتش سنخیت معانی حرفی است که نمی‌توان آنها را به صورت مستقل لحاظ کرد یا بدان اشاره عقلی کرد (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۶۵). همچنین، چون رأی نخستین چیزی است که از ذات الاهی صادر می‌شود، لازمه شناخت رأی شناخت ذات الاهی است که محال است (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۷۶/۲). از این‌رو، تنها راه شناخت رأی الاهی برای ما این است که رأی خود را بشناسیم. سپس با منزّه کردن آن از هر گونه نقص به شناخت اجمالی رأی الاهی دست یابیم (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۶۵).

رأی در انسان قابلیت توصیف، تعقل و تصوّر ندارد، و نمی‌توان آن را به صورت مستقل در نظر گرفت. چون کیان مستقلی ندارد، و کیانش فانی در نفس و علم است، و برای هر فردی، همانند نور، علم امری وجدانی است.

اثبات رأی در انسان، وجدانی است (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۶۵). چون تعقل فقط با رأی حاصل می‌شود (همان: ۱۵۸). بدین ترتیب که تعقل همان احضار یک سری معلومات و تصاویر از علم در عقل است. چون علم در انسان معلومات بی‌شماری دارد و گزینش بعضی از این معلومات و احضار آن در حیطه عقل برای تعقل، نیاز به تعیین‌کننده دارد و این تعیین‌کننده نمی‌تواند علم باشد. چون شأنیت علم فقط کاشفیت اطلاعات بی‌شمار است. همچنین، این تعیین‌کننده نمی‌تواند خود نفس باشد. چون سنخیت نفس ظلمانی است و توان تأثیر بر علم را، که نورانی است، ندارد و نیاز به واسطه‌ای نورانی دارد تا این کار را انجام دهد و نام این واسطه همان رأی است (همان: ۱۷۳).

رأی ما نشانه و دلیلی بر وجود رأی الاهی است (همان: ۱۴۱)، و ما از رأی خود به وجود رأی الاهی پی می‌بریم (همان: ۱۱۳)، بدون اینکه بخواهیم کنه رأی الاهی را تعقل کنیم (همان: ۲۰۲)، و آنچه رأی ما را از رأی الاهی متفاوت می‌کند منزّه بودن رأی الاهی از نواقصی است که رأی ما از آن برخوردار است، مانند مراحل عقل و قلب و تعقل که رأی الاهی فاقد آنها است، و در رأی الاهی فقط مرحله کینونیت خارجی به وقوع می‌پیوندد (همان: ۱۹۳).

تأثیر رأی الاهی در تحقق فعل الاهی

رأی الاهی تعیین‌کننده است (همان: ۱۵۶). یعنی در رتبه علم انجام‌دادن فعل و انجام‌ندادنش هم‌رتبه‌اند و در مقام رأی یکی از این دو برگزیده می‌شود. مثال آن در انسان تعقل بنایی است که در آن علم، ساختمان‌های متعددی به همراه نقایضش را کشف می‌کند، و در مقام تکوین نیاز به رأی است تا یکی از دو نقیض را برگزیند، تا در مرحله تکوین، ارتفاع نقیضین پیش نیاید (همان: ۱۴۰). این تعیین به وسیله رأی نه‌تنها در

نظریه رأی در افعال الاهی: بررسی و ارزیابی دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی / ۱۷۹

مرحله علم تأثیرگذار است، بلکه حتی در مراحل بعدی در مشیّت، اراده، تقدیر و قضا نیز تأثیرگذار است (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۳۶۳/۲-۳۶۴).

به دنبال این تعیین، تکوین نیز محقق می‌شود، و اشیا در واقع به وسیله رأی شیئیت پیدا می‌کنند، و این رأی است که به اشیا شیئیت می‌بخشد (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۶۶)، و تکوین به وسیله رأی واقعیت پیدا می‌کند (همان: ۱۶۴). این تکوین بالجعل نیست، بلکه بالذات است و توسط رأی صورت می‌گیرد، به این معنا که شیء با خود کشف جعل می‌شود، نه اینکه در این میان شیئی باشد که آن را کشف کند، بلکه شیئیتش به وسیله همان تعیین محقق می‌شود (همان: ۱۵۶).

همه کیان‌های نظام به وسیله رأی محقق می‌شود، چه این رأی، رأی الاهی، یا رأی ما، یا رأی ملائکه، یا رأی شیاطین باشد، مثلاً اگر چیزی را برداریم و ناخودآگاه از دستمان بیفتد، این افتادن به وسیله رأی ملائکه یا شیاطین محقق می‌شود (همان: ۱۶۶). به دنبال رأی الاهی که تعیین‌کننده است تکوین محقق می‌شود (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۶۴)، و تعیین رأی در واقع همان تکوین است، و تکوین همه کائنات و شیئیت همه اشیا به وسیله رأی الاهی محقق می‌شود (همان: ۱۶۷).

ضرورت رأی و اختیار الاهی

رأی از صفات فعل الاهی، و در عین حال از لوازم ذات الاهی است، و هیچ‌گاه وجودش از ذات الاهی منفک نمی‌شود (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۴۱). به عبارت دیگر، رأی دو جنبه دارد؛ یکی صفت حاصل مصدری که به معنای مطلق اختیار است و از لوازم ذات الاهی است و به وسیله آن خداوند به مختار بودن توصیف می‌شود، و دیگری به معنای مصدری، که موجب تعیین کیان یا لاکیان را محقق می‌کند، و این تلازمی با موجب و غیراختیاری بودن افعال الاهی ندارد؛ چون تعلق رأی هم می‌تواند شامل کیان و هم لاکیان شود (همان: ۱۶۶)، و این تساوی در امکان تعلق رأی به هر کدام از نقیضین، اختیاری بودن تحقق فعل را ثابت می‌کند (همان: ۲۰۴). بنابراین، در نحوه صدور رأی از سوی خدا هیچ اجباری

وجود ندارد، و اینکه رأی کدام طرف از دو نقیض را معین کند کاملاً در اختیار خدا است (همان: ۱۴۲).

در این اختیار نیز ترجیح بلامرجح پیش نمی‌آید. چون ترجیح بلامرجح در جایی پیش می‌آید که دو شیء واقعی داشته باشیم که با هم تساوی داشته باشند و برای گزینش یکی بر دیگری نیاز به مرجح باشد، اما در علم الاهی دو چیز مستقل نداریم، بلکه خود رأی شیئیت را به وجود می‌آورد (همان: ۱۶۳). به همین دلیل نیاز به مرجح و علت ندارد. به عبارت دیگر، در مقام علم الاهی کشف بدون مکشوف است، و خود رأی مرحله تکوین و علت وقوع فعل است (همان: ۱۵۶)، و خود رأی عامل تکوین کائن و شیئیت شیء و جاعلیت ذات است، و در این مقام تکوین و شیئیتی نیست که مقام ترجیح شیء بر شیء دیگری باشد، و هر مکوئی به وسیله رأی کینونیت پیدا می‌کند، و خود رأی علت تکوین و شیئیت آن است، و قبل از آن هیچ معنایی برای وجود مرجح وجود ندارد (همان: ۱۶۴). گزیده مطلب این است که مرجح گاه لازم است واقعیت داشته باشد (همان: ۱۷۲)، و هر دو برابر باشند، و این برابری موجب نیاز به مرجح شود، اما کیان‌ها در مرتبه علم هیچ واقعیتهایی ندارند (همان: ۱۶۴)، و فقط کشف بدون مکشوف است (همان: ۱۶۲)، و پس از صدور رأی واقعیت خارجی پیدا می‌کند، اما در مرتبه علم واقعیتهایی ندارد تا نیازمند ترجیح باشد (همان: ۱۶۳).

ارزیابی نظریه رأی و اختیار الاهی

از دیدگاه متکلمان، فقط صفات ذاتی برای خدا ضروری است و صفات فعلی، مانند غفور، ضرورتی ندارد و خدا، هم می‌تواند گناهکار را ببخشد و هم می‌تواند او را مجازات کند. حتی راجع به ظلم نیز خداوند قدرت بر ظلم دارد، اما هیچ‌گاه به ظلم رفتار نمی‌کند. ولی بر اساس نظریه رأی، خداوند همان‌گونه که در داشتن برخی صفات ذات، مانند قدرت و علم، مختار نیست، در داشتن رأی، که از صفات فعل است، نیز چنین است، و این موجب نقص خدا نیست، بلکه لازمه ذات الاهی داشتن رأی است. اما این نظریه، تلازمی با جبر در افعال الاهی ندارد، چون طبق آن گرچه خداوند در

داشتن صفت رأی و در واقع، مالکیت رأی مجبور است، اما در چگونگی استفاده از رأی مختار است، و می‌تواند بر اساس آن هر کدام از دو نقیض را برگزیند و در افعالش کاملاً مختار خواهد بود. شاید بتوان گفت مالکیت رأی چیزی شبیه صفت قدرت است که صفت ذاتی است و به‌کاربردن این مالکیت رأی یا صرف‌القدره (خویی، ۱۳۶۸: ۵۰۳/۲)، صفت فعلی و حادث و غیرضروری است.

دلیل ضروری بودن رأی برای خدا به نوع رابطه میان رأی و خدا برمی‌گردد. از دیدگاه میرزا، این رابطه مالکیت است و خداوند مالک رأی است (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۸۲/۲)، و مالکیت از صفات ذات الاهی است (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۶۲)، و خداوند متعال حتماً باید در رتبه ذاتش مالک رأی باشد، و دلیل آن لزوم اقدام خداوند به تعیین و تخصیص غیرمتعینات واقع در دایره علم خویش است که به صورت کیان و نقیضش مکشوف است (همان: ۲۹۲).

دلیل ضرورت مالکیت الاهی نسبت به رأی این است که نسبت هر یک از کیان و نقیضش به علم الاهی در رتبه ذات الاهی تساوی است، به همین دلیل باید خداوند مالک رأی باشد تا یکی از دو نقیض را تخصیص دهد، و در مرحله تکوین اجتماع نقیضین پیش نیاید (همان: ۲۹۲). در این نظریه، دلیل اینکه خداوند متعال در افعالش مختار است (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۳۰) این است که مالک رأی است. لذا تخصیص‌دهنده هر یک از کیان و لاکیان، یا فعل و ترک است (همان: ۲۸۴/۲-۲۸۵). اختیار خداوند به همین مالکیت رأی برمی‌گردد (همان)؛ چون خداوند با مالکیت رأی امکان ایجاد هر یک از دو نقیضین را دارد (همان: ۳۶۹)، و این نشان‌دهنده اختیار الاهی است (همان: ۲۹۰). هدف میرزا مهدی اصفهانی از این نظریه اثبات اختیار برای خدا و نفی قدم زمانی عالم است.

رأی الاهی و پیامبر اعظم (ص)

علم معمولاً به یک چیز متعلق می‌شود و آن چیز را «معلوم» می‌نامیم. خود علم ذاتاً نورانی است و قابلیت کاشفیت دارد و معلوم در پرتو نور علم کشف می‌شود. به همین دلیل چیز نورانی نمی‌تواند مکشوف علم واقع شود. چون خودش بذاته کاشف خودش

است و نیاز به کاشف دیگری ندارد. لذا خود علم که نورانی است نمی‌تواند به وسیله علم دیگری کشف شود. یعنی علم‌داشتن به علم محال است، و علم‌داشتن به علم در واقع به معنای حمل و بارکردن علم است (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۱۳). علمی که خداوند بر مخلوق اول، یعنی پیامبر اعظم، در عوالم نوری بار کرد، همان علم ذات الاهی است که در مقام مشیت متعین شد (همان: ۲۱۴)، و صادر اول به میزان نظام هستی که تحت اشراف او است حامل علم الاهی شد (همان: ۲۰۹-۲۱۰). این علم بدون معلوم و بدون مکشوف است (همان: ۳۱۴/۲)؛ چون قبل از تحقق کیان نظام بوده است (همان: ۲۱۳)، و ائمه (ع) پیرو پیامبر (ص) نیز حاملان علم الاهی‌اند (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۳۹۲/۲)، و روند خلقت در واقع به این صورت بوده که خداوند متعال با رأی خود صادر اول را تکوین کرد. سپس با بارکردن علم بر همین مخلوق اول نظام هستی تعیین یافت (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۲۳)، و این حمل علم بر صادر اول خود همان مشیتی است که بذاته خلق شد و دیگر اشیا به وسیله آن خلق شدند (همان: ۲۹۷-۲۹۸). و چون مخلوق اول حامل علم الاهی به نظام است به او اصل نظام، و ام‌الکتاب، و لوح گفته می‌شود (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۱۰).

بدین ترتیب معلوم می‌شود این نظریه ناظر به روایات متعددی است که بر نقش پیامبر به عنوان مخلوق اول تأکید دارد، تا تصویر کامل‌تری از ابتدای تحقق مشیت الاهی تا دیگر مراتب فعل الاهی پیش نهد.

رأی الاهی و دیگر مراتب فعل الاهی

در احادیث، مراحل مثل مشیت، اراده، قضا و قدر برای تحقق فعل الاهی ذکر شده است. میرزای اصفهانی ارتباط رأی با این مراحل را بحث می‌کند. مشیت الاهی عبارت است از تعلق رأی الاهی به کیان اجمالی اصل نظام در مرحله اجمال و جمع‌الجمع (همان: ۲۰۹)، یا همان مرحله رأی در کینونیت خارجی (همان: ۱۹۳). اراده الاهی عبارت است از رأی الاهی در مرحله تعیین ویژگی‌های گوناگون (همان: ۱۴۲) و امور تفصیلی مرتبط به کیان (همان: ۲۰۹). قدر الاهی عبارت است از تعلق رأی الاهی به مقادیر کیان (همان)، و امور مرتبط به اندازه و تقدیم و تأخیر (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۳۵) و چارچوب (همان:

نظریه رأی در افعال الاهی: بررسی و ارزیابی دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی / ۱۸۳

۲۴۸) و طول و عرض و مدت بقا (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۴۲). قضاء الاهی عبارت است از رأی الاهی درباره حکم به تحقق کیان و تکوین فعلی و خارجی (همان: ۱۴۴-۱۴۵)، و این حکم در شب قدر نازل می‌شود (همان: ۱۴۲-۱۴۳)، و در این شب ملائکه برای ابلاغ قضای الاهی مربوط به آن سال بر ولی امر و خلیفه زمان نازل می‌شوند (همان: ۳۶۶/۲). امضای الاهی عبارت است از رأی الاهی درباره حتمیت وقوع قضا (همان: ۲۳۸)؛ چراکه حکم به تحقق برای وقوع کفایت نمی‌کند، و قبل از وقوع نیاز به حتمیت است که به این مرحله امضا گفته می‌شود (همان: ۳۶۱).

اما بداء الاهی در واقع عبارت است از تبدیل یک رأی به جای رأیی دیگر (اصفهانی، ۱۳۹۶: ۲۷۵)، یا تبدیل اصل یک کیان به لاکیان (همان: ۱۴۴)، و این تبدیل در همه مراحل فعل الاهی ممکن‌الوقوع است. این تبدیل در مرحله مشیت عبارت است از تبدیل رأی از کلی نظام به کلی دیگر، و در مرحله اراده عبارت است از تبدیل رأی از یک ویژگی به ویژگی دیگر در مرحله اراده، و در مرحله تقدیر عبارت است از تبدیل رأی از یک مقدار به مقداری دیگر، و در مرحله قضا عبارت است از تبدیل رأی به لاکیان (همان: ۱۶۴).

ارزیابی نهایی

اشکال مهم وارد بر نظریه میرزا مهدی اصفهانی این است که در هیچ یک از منابع و حیانی واژه «رأی» به خدا نسبت داده نشده است. به نظر می‌رسد آنچه به جای واژه «رأی» در احادیث مطرح شده اراده است. البته این اراده غیر از اراده‌ای است که به عنوان یکی از مراحل هفت‌گانه تحقق فعل مطرح شده است. از روایات دسته اول می‌توان به روایات زیر اشاره کرد:

۱. امام صادق (ع) فرمودند: «لم یزل الله عالماً قادراً ثمَّ أراد» (کلینی، ۱۳۸۳: ۱۰۹/۱، ح ۱).

۲. امام کاظم (ع) فرمودند: «إرادته إحداثه لا غیر ذلک» (همان: ۱۰۹/۱، ح ۳).

۳. امام کاظم (ع) فرمودند: «إرادة الله الفعل لا غیر ذلک» (همان: ۱۰۹/۱، ح ۳).

از روایات دسته دوم می‌توان به روایات زیر اشاره کرد:

۱. امام صادق (ع) فرمودند: «لا يكون شيء في الأرض و لا في السماء إلّا بهذه الخصال السبع: بمشيئة و إرادة و قدر و قضاء و إذن و كتاب و أجل» (همان: ۱۴۹/۱، ح ۱).
۲. در روایت آمده است: «علم و شاء و أراد و قدر و قضی و أمضى، فأمضى ما قضى، و قضى ما قدر، و قدر ما أراد» (همان: ۱۴۸/۱، ح ۱۶).
۳. امام کاظم (ع) فرمودند: «إنَّ الله إذا شاء شيئاً أراد، و إذا أراد قدر، و إذا قدره قضاه، و إذا قضاه أمضاه» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۶۳، ح ۴).

در روایات دسته اول اراده منشأ فعل الاهی است و در روایات دسته دوم اراده یکی از هفت مرحله فعل است. به نظر می‌رسد میرزای اصفهانی برای پرهیز از خلط دو معنای اراده در روایات، به جای واژه «اراده» به مثابه چیزی که باعث ترجیح کیان بر لاکیان می‌شود، واژه «رأی» را اصطلاح کرده است. رأی برای وی معنای اول اراده در روایات، و همان معنای اراده نزد متکلمان است. البته متکلمان ماهیت اراده را توضیح نداده‌اند و نوآوری و ابتکار میرزای اصفهانی این است که می‌کوشد آن را تبیین کند.

جمع‌بندی

طبق نظریه میرزا مهدی اصفهانی، وجود رأی برای تحقق فعل الاهی ضروری است، و به وسیله آن کیان یا لاکیان، که توسط علم الاهی کشف می‌شود، متعیّن می‌گردد، و بدین ترتیب مشیّت الاهی، و به دنبال آن فعل الاهی شکل می‌گیرد. در این میان علم الاهی قابلیت تعیین‌کنندگی ندارد؛ چون علم فقط شأنیت کاشفیت دارد، و تنها عاملی که در این میان می‌تواند بدون هیچ محذوری نقش تعیین‌کننده تحقق فعل الاهی را داشته باشد رأی است. در نظریه میرزا مهدی اصفهانی رأی الاهی به عنوان صفت فعل الاهی معرفی می‌شود، که از لوازم ذات الاهی است. در این نظریه فعل الاهی از لوازم ذات الاهی نیست تا گفته شود خداوند در افعالش مجبور است. چون طبق این نظریه، وجود خود رأی برای خدا واجب است، اما عملکرد رأی در تعیین کیان و لاکیان کاملاً در اختیار الاهی قرار دارد، و هیچ اجباری در کار نیست، و رابطه اصلی میان خدا و رأی این است که خداوند مالک رأی است.

منابع

- اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۹۶ الف). *ابواب الهدی*، قم: مؤسسه معارف أهل البيت (ع)، چاپ اول.
- اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۹۶ ب). *انوار الهدایة*، قم: مؤسسه معارف أهل البيت (ع)، چاپ اول.
- اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۹۶ ج). *معارف القرآن*، قم: مؤسسه معارف أهل البيت (ع)، چاپ اول.
- بحرانی، میثم (۱۴۰۶). *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). *المحاسن*، تحقیق: جلال‌الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیة، چاپ اول.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم: شریف الرضی، چاپ دوم.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نهم.
- خویی، ابوالقاسم (۱۳۶۸). *أجود التقريرات*، قم: کتاب‌فروشی مصطفوی، چاپ دوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۳). *الکافی*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامی، چاپ هفتم.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ الف). *النکت الاعتقادیة*، مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ب). *أوائل المقالات*، مصنفات شیخ مفید، ج ۴، تحقیق: ابراهیم انصاری، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.

References

- Bahrani, Meytham. 1985. *Ghawaed al-Maram fi Elm al-Kalam (The Rules of Conduct in Theology)*, Researched by Seyyed Ahamd Hoseyni, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library, Second Edition. [in Arabic]
- Barghi, Ahmad ibn Mohammad ibn Khaled. 1951. *Al-Mahasen (The Virtues)*, Researched by Jalal al-Din Mohaddeth, Qom: Islamic Books Institute, First Edition. [in Arabic]
- Helli, Hasan ibn Yusof. 1984. *Anwar al-Malakut fi Sharh al-Yaghut*, Researched by Mohammad Najmi Zanjani, Qom: Sharif al-Razi, Second Edition. [in Arabic]
- Helli, Hasan ibn Yusof. 2001. *Kashf al-Morad fi Sharh Tajrid al-Eteghad (Discovering the Meaning in the Explanation of Book Abstraction of Belief)*, Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli, Qom: Islamic Publication Office Affiliated with Qom Seminary Teachers Association, Ninth Edition. [in Arabic]
- Isfahani, Mirza Mahdi. 2017 a. *Abwab al-Hoda (Gates of Guidance)*, Qom: Ahl al-Bayt Teachings Institute, First Edition. [in Arabic]
- Isfahani, Mirza Mahdi. 2017 b. *Anwar al-Hedayah (Lights of Guidance)*, Qom: Ahl al-Bayt Teachings Institute, First Edition. [in Arabic]
- Isfahani, Mirza Mahdi. 2017 b. *Maaref al-Quran (Teachings of the Quran)*, Qom: Ahl al-Bayt Teachings Institute, First Edition. [in Arabic]
- Khoyi, Abolghasem. 1989. *Ajwad al-Taghrirat (Best Transcripts)*, Qom: Mostafawi Bookstore, Second Edition. [in Arabic]
- Kolayni, Mohammad ibn Yaghub. 2004. *Al-Kafi*, Researched by Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Islamic Books House, Seventh Edition. [in Arabic]
- Mofid, Mohammad ibn Mohammad ibn al-Noman. 1992 a. *Al-Nokat al-Eteghadiyah, Mosannafat Sheikh Mofid (Doctrinal Points, Sheikh Mofid's Works)*, vol. 10, Qom: Sheikh Mofid Millennium Congress, First Edition. [in Arabic]
- Mofid, Mohammad ibn Mohammad ibn al-Noman. 1992 b. *Awael al-Maghalat, Mosannafat Sheikh Mofid (First Statements, Sheikh Mofid's Works)*, vol. 4, Researched by Ibrahim Ansari, Qom: Sheikh Mofid Millennium Congress, First Edition. [in Arabic]