



اراده الهی از منظر میرزای اصفهانی

سید محمد بنی هاشمی*

چکیده

موضوع مشیت و اراده حق متعال از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مقولاتی است که در قرآن کریم و احادیث معصومان علیهم‌السلام مطرح گردیده و متفکران بشری در مورد آن به ارائه نظریات مختلف پرداخته‌اند. بیشتر آرائی که در این موضوع ارائه گردیده به توضیح ادله نقلی و عقلی اهتمام داشته‌اند؛ به گونه‌ای که خواسته‌اند رأی خویش را موجه و معقول ارائه نمایند. اما دیدگاه میرزای اصفهانی رحمته‌الله علیه در این باره، با همه نظریه‌های رایج و مطرح متفاوت می‌باشد؛ چراکه در نظام معرفتی ایشان، حقیقتی به نام «نور» - که فعل الهی است - مطرح شده که در مرتبه مادون حق متعال و مافوق مخلوقات و مفعولات می‌باشد. نقش این حقیقت نوری در شناخت نظام فکری میرزای اصفهانی بسیار اساسی و بی‌بدیل است.

در بحث «اراده الهی» جایگاه ویژه و خاص نور مشاهده می‌گردد که در همین مقاله به آن پرداخته شده است. گفتنی است که از دیدگاه میرزای اصفهانی رحمته‌الله علیه، اراده خداوند در آموزه‌های وحیانی به دو معنای متفاوت به کار رفته است. یک معنای آن دقیقاً مطابق با «فعل الهی» است که در بخش نخست نوشته حاضر به توضیح آن پرداخته‌ایم و معنای دیگر که در بخش دوم مورد بحث قرار گرفته است ناظر به یک «مفعول» یا «مخلوق خدا» است که از مقدمات خلق نظام موجود در عالم به شمار می‌آید. کلیدواژه‌ها: اراده، مشیت، ابداع، نور، فعل الهی، مفعول (مخلوق)، نور وجود، رأی، حدوث اراده.

* دکترای عرفان اسلامی، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، مدرّس دروس حوزوی. banyhashemy@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۸

درآمد

مرحوم آیه الله میرزا مهدی غروی اصفهانی رحمته الله علیه (م ۱۳۶۵ق) را باید در شمار عالمانی شمرد که جامعیت خاصی در علوم مختلف دینی از جمله قرآن، حدیث، فقه، اصول و کلام داشته است. ایشان با وجود اینکه تبخّر خاصی در فلسفه و عرفان مصطلح داشت، به جد معتقد بود که علوم و معارف الهیه در اصول و مبانی، هیچ وجه اشتراکی با معارف بشری ندارد. ریشه مخالفت ورزی ایشان البته قابل توجه است، چه، در نظام اعتقادی و اصولی میرزای اصفهانی تأکیدی ویژه بر نور عقل - به عنوان حجت معصوم الهی - می شود؛ حجت و دلیلی که البته همسو و هماهنگ با دیگر حجت معصوم خدا - یعنی پیامبر و اهل بیت ایشان سلام الله علیهم اجمعین - است. از دیدگاه ایشان، در آموزه های بشری همچون فلسفه و عرفان، حقیقت معرفت نور عقل ادا نشده و همین، منشأ انحراف بشر در معارف دینی اش می باشد. از همین رو است که ایشان در آثار مکتوب خویش، بیش از هر چیز بر معرفت نور عقل تأکید داشته و این معرفت را شاخص و معیاری برای دیگر معرفت های دینی دانسته است.

همین رویکرد مجموعه دروس و آثار ایشان را به گونه ای منحصر به فرد از آرای دیگر عالمان بزرگ علوم دینی ممتاز ساخته است. مطالعه تفصیلی آثار ایشان به روشنی حاکی از این واقعیت است که میرزای اصفهانی به خوبی از معارف و حیانی و ظواهر آیات و احادیث اهل بیت علیهم السلام در استنباط و تبیین مباحث اعتقادی و اصولی خویش بهره برده و بدون نیاز به تأویل و توجیه، انطباق منطوق و مضمون آنها را با مدلول نور عقل نشان داده است. آنچه در ادامه بدان پرداخته می شود نمونه ای کوچک از این عملکرد، گرداگرد موضوع اراده الهی است که ایشان با دقت و ظرافت خاصی به همه جوانب عقلی و نقلی این بحث توجه کرده و کمال مطابقت منظومه خویش را با مضامین قرآن و حدیث به تصویر کشیده است. در یک نگاه کلی، میرزای اصفهانی معتقد است اراده الهی در منابع و حیانی، حد اقل به دو معنای کلی به کار رفته است؛ لذا آنچه در ادامه ارائه شده بر اساس همین دو معنا از اراده سامان یافته است.

الف: اراده الهی؛ حقیقتی به مثابه فعل الهی

نخستین معنا از اراده الهی که مرحوم میرزای اصفهانی رحمته الله علیه به تبع آیات و روایات درباره اراده خداوند مطرح نموده، حقیقتی است که در نظام فکری ایشان مادون خداوند متعال و مافوق مخلوقات



و مفعولات جای می‌گیرد؛ همان حقیقتی که در صریح فرمایش امام هشتم علیه السلام به عمران صابی، نام دیگرش «مشیت» یا «ابداع» الهی می‌باشد:

اعْلَمَنَّ أَنَّ الْإِبْدَاعَ وَالْمَشِيئَةَ وَالْإِرَادَةَ مَعْنَاهَا وَاحِدٌ وَأَسْمَاءُهَا ثَلَاثَةٌ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۵)؛
و بدان که ابداع و مشیت و اراده یک معنا و سه نام دارند.

میرزای اصفهانی در توضیح این روایت می‌نویسد:

يَكُونُ الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ وَالْإِبْدَاعُ هُوَ النُّورُ الْعِلْمِي (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۳: ۶۰)؛
مشیت و اراده و ابداع همان نور علم است.

تعبیر «نور» در کلام ایشان برگرفته از فرمایش امام هشتم علیه السلام در همین حدیث شریف است که فرموده‌اند:

النُّورُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، أَوَّلُ فِعْلِ اللَّهِ... وَالْحُرُوفُ هِيَ الْمَفْعُولُ بِذَلِكَ الْفِعْلِ (شیخ صدوق،
۱۳۹۸: ۴۳۶)؛

نور در اینجا نخستین فعل خداست... و حروف، همان «مفعول» (مخلوق) به آن «فعل» است.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در این عبارت حساب «فعل» خداوند از «مفعول» او، به صراحت، از یکدیگر تفکیک شده است. این مطلب البته در ادامه روایت مورد توجه قرار داده شده و «ابداع» را «خلق اول» و «حروف» را «خلق ثانی» خوانده‌اند:

الْخَلْقُ الْأَوَّلُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْإِبْدَاعُ... وَالْخَلْقُ الثَّانِي الْحُرُوفُ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۶)؛
خلق نخست از سوی خداوند عزوجل، ابداع است... و خلق دوم، حروف می‌باشند.

بر همین اساس، از صریح فرمایش امام علیه السلام استفاده می‌شود که «خلق اول» همان ابداع است که با «مشیت» و «اراده» به یک معنا می‌باشد و «خلق ثانی» همان «حروف» است که «مفعول» فعل الهی دانسته شده است. به این ترتیب، «خلق اول» (ابداع) همان نوری است که «اول فعل الله» نامیده شده و «حروف»، «مفعول» این نور می‌باشند. در ادامه همین حدیث شریف، به سه مرتبه داشتن این سه حقیقت صراحتاً اشاره شده است:

اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَابِقٌ لِلْإِبْدَاعِ... وَالْإِبْدَاعُ سَابِقٌ لِلْحُرُوفِ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۷)؛
خداوند تبارک و تعالی [در رتبه‌ای] پیش از ابداع است... و ابداع [در ساحتی] پیش از

حروف می باشد.

«سبقت» در این عبارت همان «تقدّم رتبی» است که هر مرتبه نسبت به مرتبه مادون خود دارد؛ بنابراین «اراده» و «مشیت» الهی - که همان ابداع است - در مرتبه «فعل» الهی و فروتر از «فاعل» (خالق) و مقدّم بر مرتبه «مفعولها و مخلوقات» خدا قرار می گیرد. همچنین خالق متعال را «مبدع» و «خلق و فعل» او را «ابداع» و «مخلوق» او را «مبدع» می نامیم؛ چنانکه در همین حدیث شریف در مورد «حروف» فرموده اند:

إِنَّهَا مُبْدَعَةٌ بِالْإِبْدَاعِ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۶)؛
 آنها (حروف) نوآفریده به ابداع اند.

به این ترتیب، همه حقایق را می توان در سه مرتبه و ساحت شناسایی کرد:

۱. مرتبه علیا: «خداوند» که خالق و فاعل هستی است؛
۲. مرتبه وسطا: «خلق و فعل الهی» که «مشیت» و «اراده» و «ابداع» نامیده می شود؛
۳. مرتبه سفلا: «مخلوق»ها و «مفعول»های خداوند که «حروف» نامیده شده اند.

در این سه ساحت، مرتبه بالاتر تقدّم رتبی بر مرتبه پایین تر دارد؛ یعنی «فاعل» در مرتبه ای فراتر از «فعل» و «فعل» هم در مرتبه ای فراتر از «مفعول» قرار دارد. میرزای اصفهانی درباره تفاوت مرتبه نور با ظلماتیات می نویسد:

نُورُ الْعِلْمِ كُنُوزِ الْعَقْلِ فِي الْإِحَاطَةِ عَلَى جَمِيعِ الْمُكُونَاتِ وَ رَتْبُهُ فَوْقَ رَتْبِهَا (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ الف: ۸۹)؛

نور علم در احاطه بر همه موجودات همانند نور عقل است و رتبه اش فراتر از رتبه آنها است.

نیز درباره تفاوت ساحت ربوبی با مرتبه نور می نویسد:

... لِأَنَّ رُتْبَةَ مَالِكِ الْعِلْمِ لَيْسَتْ رُتْبَةَ الْعِلْمِ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱۹۴)؛
 ... چراکه رتبه زمام دار علم، رتبه علم نیست.

۱. بیان دیگر ایشان درباره تفاوت رتبه خداوند متعال با نور و ظلمانی این است: «إِنَّ الْحَقَائِقَ الْمُتَبَايِنَةَ وَ حَدُوثَهَا وَ بَقَائِهَا بِالْوُجُودِ، وَ لَيْسَتْ هِيَ فِي رُتْبَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ، وَ كَذَلِكَ الْوُجُودُ بَرَبِّ الْعِزَّةِ وَ مَالِكِهِ وَ لَيْسَ مَالِكُهُ فِي رُتْبَتِهِ» (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۵۰). در ادامه خواهد آمد که در دیدگاه میرزای اصفهانی، وجود حقیقتی جز فعل خدا و نور علم نیست؛ لذا خداوند متعال در مرتبه برتر از نور علم، وجود یا خلق خود می باشد.

محل بحث در اینجا مرتبه میانی است که به فرمایش امام هشتم علیه السلام، «نور» نامیده شده و میرزای اصفهانی هم به تبعیت از ایشان، آن را «نور» دانسته است. وی در ادامه توضیح فرمایش امام رضا علیه السلام می نویسد:

يَكُونُ الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ وَالْإِبْدَاعُ هُوَ النُّورُ الْعِلْمِيُّ، وَالْمَجْعُولُ وَالْمَفْعُولُ بِالنُّورِ وَالْعِلْمِ عَيْنُ كَلِمَاتِ اللَّهِ الثَّامَةِ وَالْحُرُوفِ النُّورَانِيَّةِ، الَّتِي هِيَ أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۶۰)؛

مشیت و اراده و ابداع همان نور علم است و آنچه به نور و علم جعل شده و انجام گرفته، همان «کلمات تامه خداوند» و «حروف نورانی» اند که ریشه هر چیزند.

همان طور که ملاحظه می شود، این برداشت کاملاً منطبق بر حدیث شریف است که «حروف» را «مبدع بالابداع» دانسته اند.

توجه شود که حساب «نور» از «حروف نورانیته» کاملاً جداست. «حروف نورانیته» حقایق ظلمانی اند که به «نور»، منور (نورانی) شده اند و ساحت آنها مادون ساحت «نور» است؛ بنابراین صفت «نورانی» برای حروف، حقیقت ظلمانی آنها را تغییر نمی دهد (توجه شود). از این حقیقت نوری در قرآن کریم به «امر الهی» هم تعبیر شده است؛ می فرماید:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سوره یس، آیه ۸۲)؛

امر او جز این نیست که اگر چیزی را اراده کند، همین که به آن «کن» فرماید، موجود می شود.

ایشان اشاره می کند که از امر خدا و اراده او با لفظ «کن» گزارش شده است. در حدیث مورد بحث هم این مطلب بیان شده است؛ آنجا که فرموده اند:

ثُمَّ جَعَلَ الْحُرُوفَ... فِعْلاً مِنْهُ كَقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: «كُنْ فَيَكُونُ» وَ كُنْ مِنْهُ صُنْعٌ وَ مَا يَكُونُ بِهِ الْمَصْنُوعُ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۶)؛

سپس حروف را... فعلی (مفعولی) از جانب خود قرار داد؛ همانند فرمایش وی عَزَّ وَجَلَّ: «كُنْ فَيَكُونُ». و «کن» از سوی وی «صنع» است و چیزی که به واسطه آن (صنع) تحقق می یابد، «مصنوع» است.

ملاحظه می شود «حروف» که «مبدع بالابداع» و «خلق ثانی» می باشد، «فعل» خداوند خوانده

شده است. البته روشن است که مراد از «فعل» در اینجا «مفعول» است (مانند «خلق» که به معنای «مخلوق» هم به کار می‌رود) که در این قسمت از حدیث شریف، «مصنوع» نامیده شده و در رتبه متأخر از «صنع» الهی قرار گرفته است (تصریح شده که «مایکون به»، «مصنوع» می‌باشد)؛ بنابراین «اراده و ابداع الهی» همان «صنع» او می‌باشد که «فعل» صانع متعال و متأخر از ساحت ربوبی و مقدم بر مخلوقات و مصنوعات الهی قرار می‌گیرد.

تا اینجا روشن شد که از دیدگاه میرزای اصفهانی، اراده خداوند با نور علم متحد بوده و حقیقت آن نیز چیزی جز «ابداع» و «مشیت» نیست. فهم و تبیین دقیق مراد میرزای اصفهانی از «اراده الهی» منوط به تبیین وی از «نور» و «علم» یا «نور علمی» است که البته تنها از طریق مراجعه به آثار ایشان میسر است.

مبانی میرزای اصفهانی در تبیین اراده الهی

برای روشن شدن عمق دیدگاه میرزای اصفهانی در تبیین اراده پروردگار، ابتدا باید به معرفی نور وجود پرداخت، سپس از اتحاد حقیقت وجود با نور علم سخن گفت. پس از تبیین این دو مرحله می‌توان مراد ایشان از اراده و مشیت را دریافت که اراده همان نور علم (یا نور وجود) می‌باشد.

وجود

اولین تذکر ایشان درباره نور وجود چنین است:

إِنَّ الْوُجُودَ الَّذِي هُوَ بَدِيهِيٌّ عِنْدَ كُلِّ أَحَدٍ وَهُوَ نَقِيضُ الْعَدَمِ ذَاتُ الْوُجُودِ وَحَقِيقَتُهُ
(میرزای اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱۴۸)؛

همانا وجود که نزد هر فرد بدیهی می‌باشد - و آن نقیض عدم است - خود وجود و حقیقت آن است.

نیز می‌فرماید:

وَ هَكَذَا الْوُجُودُ فَإِنَّ كُلَّ أَحَدٍ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُرَادُ مِنْ هَذَا اللَّفْظِ مِنْ أَنَّهُ نَقِيضُ الْعَدَمِ
(میرزای اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱۵۹)؛

و همچنین است وجود؛ زیرا بر هیچ‌کس مخفی نیست که مراد از این لفظ، نقیض عدم می‌باشد.

«وجود (نقیض عدم) بدیهی‌ترین حقیقتی است که هرکس آن را می‌شناسد». این بیان میرزای اصفهانی، چنانکه خود ایشان تصریح کرده است، برای همگان - اعم از فیلسوف و غیرفیلسوف - وجدانی و آشکار است.

ایشان برای تنبّه دادن به این حقیقت، از تذکر به نقیض آن، یعنی «عدم» و اینکه «شَقُّ ثالثی بین وجود و عدم نیست» بهره برده‌اند. مقصود از «عدم» را هر عاقلی می‌فهمد که عبارت است از «بطلان»، «موهوم و پوچ و کذب بودن» یا «لا واقعیت محض»:

... لِأَنَّ الْعَدَمَ الْمُطْلَقَ الَّذِي نَقِيضُ الْوُجُودِ الْمُطْلَقِ لَا وَاقِعِيَّةَ لَهُ بِوَجْهِ فَهُوَ مَوْهُومٌ صَرْفٌ
(غروی اصفهانی، ۱۳۹۶: ب: ۳۷۵)؛^۱

... زیرا عدم مطلق که نقیض وجود مطلق می‌باشد، به هیچ وجه واقعیت ندارد؛ پس آن موهوم محض است.

با توجّه به معنای «عدم» یا «عدم مطلق»، می‌توان فهمید که نقیض آن اصل «حقیّت» و «واقعیت» است که همه امور واقعی زیر چتر آن قرار می‌گیرند. «عدم مطلق» «نیستی محض» است که همه امور پوچ و غیر واقعی را در بر می‌گیرد. نقیض آن «وجود مطلق» است؛ یعنی «اصل واقعیت و حقیّت» که واقعی بودن همه امور واقعی به آن می‌باشد. عدم یا «لاواقعیت محض» نقیض وجود است و وجود، طارد عدم می‌باشد. این دو نه با هم قابل جمع هستند (تا اجتماع نقیضین لازم آید) و نه حالت سومی غیر آن دو می‌توان فرض کرد (تا ارتفاح نقیضین پیش آید) و «وجود»، همین حقیقتِ «طارد عدم» است.

میرزای اصفهانی لفظ «الحَقِّيَّة» را نیز برای معرّفی «وجود» به کار برده است؛ وی می‌نویسد:

فَإِذَا عَرَفَ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ وَأَنَّهُ الْحَقِّيَّةُ وَبِهِ وَاقِعِيَّةُ الْأَنِيَّةِ... (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶: ج: ۲۰۴ و ۲۰۵)؛

پس هنگامی که حقیقت وجود را بشناسد و این را که وجود، حق بودن است و واقعی شدن «أَنِيَّت» به آن است، [خواهد فهمید]...

«حقیقت وجود» را تنها کسی می‌شناسد که آن را عین «حقیّت» بداند. «حقیّت» یعنی «حق

۱. در نمونه‌های دیگر، مرحوم میرزا می‌نویسند: «أَنَّ الْعَدَمَ نَقِيضُ الْوُجُودِ وَهُوَ كَذِبٌ لَا وَاقِعَ لَهُ» (۱۳۹۶ الف: ۱۹۳)، «أَنَّ الْوُجُودَ نَقِيضُهُ الْعَدَمَ الْمُطْلَقَ وَهُوَ كَذِبٌ مَحْضٌ لَا وَاقِعَ لَهُ» (همان: ۱۴۰)، «أَنَّ الْعِلْمَ كَاشِفٌ لِلْعَدَمِ الْمُطْلَقِ الَّذِي لَا وَاقِعِيَّةَ لَهُ بِالْإِطْلَاقِ» (۱۳۹۶ ب: ۳۷۹) و «أَنَّ الْعِلْمَ كَاشِفٌ لِلْعَدَمِ الْمُطْلَقِ الَّذِي لَا وَاقِعِيَّةَ لَهُ بِوَجْهِ مِنَ الْوُجُودِ» (همان: ۳۷۸).

بودن» که نقطه مقابل «بطلان» است. «بطلان» مساوی با «عدم» و «حقیقت» مساوی با «وجود» است. «وجود» همان حقیقتی است که به آن، اَنِّيَّت «واقعیت» پیدا می‌کند (بِهِ وَاقِعِيَّةِ الْاَنِّيَّةِ).

توجه شود که «واقعی» صفت اَنِّيَّت است. واقعی بودن اَنِّيَّت به خود اَنِّيَّت نیست، به حقیقتی غیر از آن است. آن حقیقت چیزی جز «وجود» نیست. «من» خود را به «وجود»، «واقعی و غیر موهوم» می‌یابم. در عرف عقلا هم «عالم وجود» به «عالم واقعیت» اطلاق می‌شود. یک مصداق «اَنِّيَّت» خود «من» است. «من» خود را «به چه چیز» واقعی و غیر موهوم می‌یابم؟ حقیقت وجود همان چیزی است که «من» خود را «به آن» واقعی می‌یابم، «به آن» خود را «حق» می‌دانم، «به آن» از خود عدم را طرد می‌کنم و «به آن» خود را غیر موهوم می‌یابم.

به تعبیر ساده‌تر، وقتی می‌گوییم: «من واقعا هستم» و «من حقیقتا خود را می‌یابم»، با کلمات «واقعا» و «حقیقتا» به نور وجود که اصل واقعیت و حقیقت است اشاره می‌کنم. به بیان دیگر، می‌خواهم بگویم: «بودن «من» و «یافتنم»، موهوم و ساختگی و خیالی نیست، بلکه واقعی و حقیقی است». حقیقتی که با الفاظ «واقعا» و «حقیقتا» به آن اشاره می‌کنم، همان نور وجود است.

توجه شود که «واقعی» یا «موهوم» و «حق» یا «باطل»، صفات «اَنِّيَّت» است. گاهی هم در زبان فارسی به جای کلمه «واقعی»، «واقعیت» را به اَنِّيَّت نسبت می‌دهیم و مثلا می‌گوییم: «من یک واقعیت هستم». اینجا منظور این است که «من واقعی هستم». ولی در زبان عربی «واقعیت» مصدر جعلی و به معنای «واقعی بودن» است. در عبارت میرزای اصفهانی هم که فرمود: «بِهِ وَاقِعِيَّةِ الْاَنِّيَّةِ»، کلمه «واقعیه» به معنای «واقعیت داشتن» یا «واقعی بودن» است و به این معنا نمی‌تواند صفت اَنِّيَّت باشد؛ زیرا این غلط است که گفته شود: «من واقعیت داشتن» یا «واقعی بودن» هستم». جمله صحیح این است که «من واقعی هستم»، یعنی «منسوب به واقعیت و زیر چتر آن هستم».

آشکار بودن حقیقت «وجود»

نکته مهم این است که هر عاقلی فرق میان «واقعی» بودن و «موهوم» بودن را می‌فهمد و این حقیقت بر او مخفی نمی‌باشد. همین که عاقل، مقصود از «واقعی» و «حقیقی» و تفاوت آن را با «دروغ» و «پوچ»، بدهتا تشخیص می‌دهد، بهترین دلیل است بر اینکه اصل «حقیقت» و «واقعیت» بر هیچ عاقلی پوشیده نیست، بلکه می‌توان ادعا کرد که در عالم مخلوقات، هیچ چیز آشکارتر از این امر نمی‌باشد.

در محاورات عرفی میان عقلا شاهدیم که هیچ‌کس در معنا و مفهوم «واقعیت» و «حقیقت» و نقیض آن، نه ابهام دارد و نه شک و تردید. عقلاً وقتی از دیگری اظهار نظری را می‌شنوند در صورتی که از واقعیت خبر داشته باشند، به راحتی درباره راستگو یا دروغگو بودن او قضاوت می‌کنند و هیچ‌کس نیست که معنای «واقعیت داشتن» را نفهمد یا اینکه در معنای آن بین افراد، اختلاف باشد. معنای «موهوم» و «کذب» بودن را هم همه عقلا می‌فهمند؛ بنابراین «وجود» و «عدم» بدیهی‌ترین مفاهیمی هستند که در عالم مخلوقات به کار می‌روند. البته «مفهوم» به معنای لغوی آن، یعنی «مایفهم من اللفظ»، است که به خود حقیقت خارجی وجود اطلاق می‌شود، نه «صورت ذهنی» و «تصوّر»ی که فلاسفه ادّعا کرده‌اند (درباره کلمه «مفهوم» و اطلاقات مختلف آن ر.ک: بنی‌هاشمی، ۱۳۹۹: ۱۰۲-۱۰۶).

«نور» بودن وجود

جالب این است که هر عاقلی مقصود ما را از «واقعا» و «حقیقتا» به خوبی درک می‌کند و برایش ابهامی در معنای این الفاظ وجود ندارد. این خود بهترین شاهد وجدانی است بر اینکه «وجود» یک حقیقت آشکار و عیان است و امکان مخفی شدن آن وجود ندارد. احتمال دارد یک یا چند امر واقعی و حقیقی بر انسان مخفی بماند، ولی اصل «حقیقت» و «واقعیت داشتن» مخفی نمی‌ماند. کافی است کسی یک چیز را در عالم، «واقعی» و «حقیقی» بداند؛ در این صورت حتماً واقعیت و حقیقت داشتن را می‌شناسد. اگر «حقیقت» و «واقعیت داشتن» را نمی‌شناخت، هرگز نمی‌توانست چیزی را «واقعی» و «حقیقی» بداند. هر عاقلی حداقل خودش را در عالم، «واقعی» می‌داند. در نتیجه معنای «حقیقت» و «واقعیت داشتن» را به خوبی می‌شناسد؛ بنابراین «حقیقت» یا «وجود»، حقیقتی است که بر هر کس آشکار است.

روشن است که حقیقت «وجود» به خودش آشکار است. ما حق بودن هر حقی را به «حقیقت» و واقعی بودن هر امر واقعی را به «اصل واقعیت» می‌شناسیم. جالب این است که حتی غیرواقعی بودن موهومات را هم به «حقیقت» می‌شناسیم؛ چنانکه اصل «عدم» و «واقعیت نداشتن» را نیز به «حقیقت» و «وجود» می‌شناسیم. به تعبیر دیگر، دو مفهوم «واقعی» و «غیرواقعی» به «حقیقت» شناخته می‌شوند، اما «حقیقت» و «وجود» به خودش شناخته می‌شود. اصولاً چیزی آشکارتر از اصل و حقیقت «وجود» نیست تا بخواهد آن را برای ما آشکار کند و سرّ اینکه قابل مخفی شدن

نیست، همین نکته است.

توجه به همین ویژگی «وجود»، تذکری است برای عاقل که «وجود» را «نور» و «ظهور» بداند. «نور» به حقیقتی گفته می‌شود که به خود آشکار و عیان است و «وجود» هم به خود آشکار و ظاهر است؛ بنابراین «وجود» نور است.

ظهور حقیقت وجود به ذات خود

به همین جهت، واقعیت و حقیقت داشتن نور وجود بدیهی و غیر قابل انکار است؛ میرزای اصفهانی می‌نویسد:

مَتَى تَوَجَّهَ إِلَى مَا يَشَارُ إِلَيْهِ بِلَفْظِ الوجودِ يَجِدُ أَنَّهُ لَا يَتِمَّكُنُ مِنَ انْكَارِ واقِعِيَّتِهِ وَ حَقِّيَّتِهِ حَقِيقَتِهِ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱۹۶ و ۱۹۷)؛

وقتی به مشارالیه لفظ «وجود» توجه کند، می‌یابد که نمی‌تواند واقعیت و حق بودن حقیقت آن را انکار نماید.

فَيَعْرِفُ أَنَّ ظُهُورَهَا بِذَاتِهَا هُوَ الْمَانِعُ مِنَ انْكَارِهَا فَيَعْرِفُ أَنَّهَا ظَاهِرَةٌ لِكُلِّ أَحَدٍ وَلَا يَتِمَّكُنُ أَحَدٌ مِنَ انْكَارِهَا (همان: ۲۰۳ و ۲۰۴)؛

پس درمی‌یابد که ظهور آن به ذات خودش مانع از انکار آن می‌باشد؛ پس درمی‌یابد که آن برای هر کس آشکار است و احدی نمی‌تواند انکارش نماید.

چنانکه گفتیم، هر عاقلی که به یک واقعیت (و فقط یک واقعیت) قائل باشد (حداقل این است که هر عاقلی خود را واقعی و حق می‌داند)، قطعاً «حقیقت» و «واقعیت داشتن» را می‌شناسد و اگر نمی‌شناخت، نمی‌توانست خود را «حق و واقعی» بداند (درست مانند کسی که یک شیء را در عالم، ظاهر و آشکار می‌داند. چنین کسی قطعاً «ظهور» را شناخته است و آن را هم به خودش شناخته است). ولی مشکل در این است که توجه به آنچه می‌شناسد، نکرده (مانند اینکه توجه به ظهور ذاتی علم نکرده باشد)؛ یعنی از اینکه «حقیقت» را به خودش شناخته غافل است.

این فرد تا وقتی به این حقیقت توجه نکرده، از غفلت نسبت به معرفت نور وجود خارج نشده است؛ پس همه عقلاً - بدون استثنا - نور وجود را به خودش می‌شناسند، اما به این امر توجه نکرده‌اند. همین که به این حقیقت توجه کنند، از غفلت و محجوبیت نسبت به آن خارج می‌شوند و نکته لطیف این است که توجه به این حقیقت هم فقط به خود آن ممکن است و نه

چیز دیگر. میرزای اصفهانی می‌فرماید:

فَإِذَا عَرَفَهَا يَعْرِفُ أَنَّهَا هِيَ الْكَاشِفَةُ لِظُهُورِ ذَاتِهَا وَ أَنَّهَ لَيْسَ شَيْءٌ أَظْهَرَ مِنْ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ
بِدَاتِهَا (همان: ۲۰۴)؛

پس وقتی آن را بشناسد، درمی‌یابد که آن، خود روشن‌گر ظهور ذات خود است و اینکه چیزی روشن‌تر از این حقیقت به ذات خودش نیست.

نشانه خارج شدن از غفلت این است که می‌فهمد خود نور وجود کاشف از ظهور ذات خود است. به تعبیر دیگر، می‌فهمد که نور وجود را به خودش شناخته‌اند، اما از این حقیقت غافل بوده‌اند و نیز می‌فهمند که نور وجود، آشکارترین حقیقتی است که آن را به خودش شناخته‌اند. چون در واقع هر حقیقی را به واسطه آن شناخته‌اند؛ یعنی خود «حقیقت» از هر حقیقی آشکارتر و روشن‌تر است، چون همه «حق‌ها» به آن «حق» هستند.

عینیت وجود با علم و فهم و شعور

از همه آنچه تا اینجا گفتیم به خوبی روشن می‌شود که حقیقت وجود به خودش آشکار و شناخته می‌شود و به همین جهت، یکی بودن آن با فهم و علم و شعور وجدان می‌شود:

فَإِذَا عَرَفَهُ يَعْرِفُ أَنَّ وَجْدَانَ الْوُجُودِ وَ التَّوَجُّهَ إِلَيْهِ وَ الشُّعُورَ بِهِ بِنَفْسِهِ وَ الْفَهْمَ وَ الْعِلْمَ عَيْنُ
ذَاتِهِ فَيَعْرِفُ أَنَّ مِنْ كَمَالِهِ أَنَّهُ عَيْنُ الشُّعُورِ وَ الْفَهْمِ وَ الْعِلْمِ (همان)؛

پس وقتی آن (وجود) را بشناسد، درمی‌یابد که وجدان وجود و توجه به آن و آگاهی نسبت به آن به خود آن است و [درمی‌یابد که] فهم و علم عین ذات آن می‌باشد؛ پس درمی‌یابد که از کمال آن (وجود)، این است که عین آگاهی و فهم و علم می‌باشد.

وقتی فهمید که وجود را به خودش شناخته، درمی‌یابد که حقیقت آن «ظهور» است که این ظهور عین فهم و علم و شعور می‌باشد؛ نتیجه اینکه وجود عین شعور و فهم و علم است. میرزای اصفهانی همین مطلب را در معرفی نور علم بیان می‌کند:

وَ إِذَا عَرَفَهُ فَعَلَيْهِ أَنْ يَنْظُرَ بِهِ إِلَيْهِ وَ يَعَايِنَهُ بِأَنَّهُ نُورٌ مُجَرَّدٌ حَيْثُ ذَاتِهِ صِرْفُ الظُّهُورِ فَيَعْرِفُ
بِهِ أَنَّهُ حَقِيقَةُ الْعِلْمِ بِنَفْسِهِ وَ بغيرِهِ وَ هُوَ بَعِينُهُ حَقِيقَةُ الشُّعُورِ وَ بَعِينُهُ كُنْهُ الْفَهْمِ وَ حَقِيقَةُ
الْوُجُودِ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱۸۹ و ۱۹۰)؛

و هنگامی که آن را شناخت، پس باید آن را به خودش نظر کند و آن را به اینکه نوری عاری از ماده است بنگرد که ذاتش روشنایی محض است؛ پس به واسطه آن درمی یابد که آن «حقیقت علم نسبت به خودش و غیر خودش» می باشد و خودش همان «حقیقت آگاهی» و خودش همان «حقیقت فهم» و «حقیقت وجود» است.

نور و ظهور یک حقیقت است که هم «علم» نامیده می شود، هم «شعور»، هم «فهم» و هم «وجود». این اسامی متعدّد حقیقت نور را متعدّد نمی کند. «علم» نامیده شدن آن به جهت «کشف و کاشف بودن نور» است.^۱ «شعور» خوانده شدنش به این جهت است که حقیقت درک و شعور آنیّت (مانند «من») به همین ظهور است (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱۸۹). «فهم» نیز دقیقاً به خاطر همین ظهور، به آنیّت ظلمانی نسبت داده می شود (همان: ۱۱۸). همین ظهور را «وجود» می نامیم؛ چون حقیقت و حقّانیت هر حقّی به واسطه همین ظهور است. وقتی چیزی را «وجدان» می کنیم، حق بودن آن مرهون وجدان آن است یا به تعبیر دیگر، «حقیقت حق به وجدان آن است»؛ پس به همین اعتبار (یعنی به اعتبار حقیقت)، وجدان را «وجود» می نامیم.

ملاحظه می شود که جهات و حیثیات مختلف، حقیقت نور و ظهور را مختلف نمی کند. این جهات در خود نور (از جهت نور و ظهور بودن) تعدّد نمی آورد. تعدّد این اسامی به خاطر تعدّد ویژگی هایی است که در آنیّت ظلمانی حاصل می شود؛ برای مثال، «من» (آنّیّت انسان) وقتی به «ظهور»، خود و غیر خود را «ظاهر و آشکار» می یابم، به آن «علم» می گویم، از این جهت که فهم و شعور خود را «به این» ظهور می یابم، به آن «فهم» و «شعور» نام می دهم و به این اعتبار که حقّانیت وجدان و وجدانیات خود را به همین ظهور می یابم، به آن کلمه «وجود» را اطلاق می کنم. اگر پای «من» ظلمانی در کار نباشد، هیچ یک از این اسامی را به نور و ظهور اطلاق نمی کنیم و این نشان می دهد که در نور و ظهور - صرف نظر از استثنائات و بهره مندی آنیّت از آن - هیچ گونه اختلاف و تعدّد راه ندارد. به بیان دیگر، اختلاف جهات و حیثیات به حقیقت نور راه ندارد؛ به همین جهت میرزای اصفهانی می نویسد:

يَعْرِفُهُ بِهٖ اَنَّهُ كُلُّ هَذِهِ الْكَمَالَاتِ مِنْ جِهَةٍ وَّاحِدَةٍ وَّ حَيْثُ وَّاحِدٍ فَكُلُّهُ الْعِلْمُ وَّ كُلُّهُ الْفَهْمُ

۱. البتّه اصل مفهوم «علم» نشانه و علامت بودن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴: ۱۰۹ و ۱۱۰) و چیزی که روشن و آشکار می شود، در واقع «نشان دار» می گردد. به همین جهت است که «علم» را به معنای «کشف» به کار می بریم (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۳۰۰).

وَ كَلَّمَهُ الشُّعُورُ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱۹۰)؛

به خودش (وجود) درمی یابد که آن، همه این کمالات است؛ از جهت و حیثیت یکسان. پس همه اش علم است و همه اش فهم و همه اش شعور. پس تعدد جهات و حیثیات مختلف به اَیَّتِها مربوط می شود، نه به خود «نور و ظهور» و این نشانه ای است بر علو مرتبه نور نسبت به منورات.

وجود: آفرینش خداوند

نکته دیگر از دیدگاه میرزای اصفهانی یکی بودن حقیقت وجود با خلق (آفرینش) خداوند است. عبارت ایشان در ابواب الهدی چنین است:

...عَرَفَ بَرِّهٖ تَعَالَى أَنَّ حَقِیْقَةَ الْوُجُودِ لَيْسَ بِرَبِّ الْعَزَّةِ بَلْ هُوَ خَلْقُهُ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۲۱۳ و ۲۱۴)؛

...به پروردگار متعالش درمی یابد که «حقیقت وجود»، «پروردگار عزت» نیست، بلکه آن (وجود) خلق خدا است.

تا اینجا با تذکرات وجدانی روشن دریافتیم که «وجود» عبارت است از «حقیقت» که همه امور واقعی و حقیقی زیر چتر آن قرار می گیرند. اکنون می پرسیم: آیا مگر مخلوقات به «خلق خدا» واقعیت پیدا نکرده اند؟ بر خلاف ادعای مدعیان عرفان، نه «مخلوقات» موهوم اند و نه «خلق خدا» وهم و خیال است (برای نمونه قیصری، ۱۳۷۵: ۷۱۵). وقتی می گوئیم: «اشیا مخلوق خدا هستند»، مقصودمان این است که آنها به مشیت الهی، شیئی و واقعیت یافته اند و مراد از اینکه «خداوند اشیا را خلق کرده» این است که آنها را «شیء» و «واقعی» کرده است. هیچ یک از مخلوقات به ذات خود شیئی و واقعیتی نداشته اند و این خدا بوده که مثلا انسان را «انسان» کرده و به او واقعیت بخشیده است. البته تعبیر «بخشیده است» نباید ما را به انحراف اندازد و تصور کنیم که «واقعی و حقیقت» چیزی است که از خداوند صادر شده و هر مخلوقی جزئی از آن را واجد شده است. مخلوقات «واقعی» شده اند، نه «واقعی»؛ «حقیقی» شده اند، نه «حقیقت».

بنابراین در مفهوم «خلق» دو نکته نهفته است: یکی «واقعی شدن اشیا» و دیگر «شیء شدن آنها»؛ مثلا وقتی می گوئیم: «خداوند انسان را خلق کرد»، مراد ما این است که اولاً خداوند انسان را واقعی کرده است و ثانياً او را «انسان» کرده است. در «شیء شدن» یک شیء هر دو جهت لحاظ

می‌شود؛ هم واقعیت یافتن آن و هم اینکه چه هویت و ماهیتی دارد. اشیا، صرف نظر از مشیت الهی، نه واقعیت دارند و نه ماهویت و به تعبیر ساده‌تر، «چیزی» نیستند. چیز شدن یک چیز (اینکه چه چیزی باشد) و واقعی شدن آن فقط به مشیت الهی بستگی دارد و هیچ شیئی صرف نظر از خواست خداوند، «چیزی» نیست یا بهتر بگوییم «هیچ است».

در پرتو این توضیحات، لطف و ظرافتی را که در لفظ «خلق» وجود دارد درمی‌یابیم و اینکه چرا از میان همه الفاظی که می‌توانست برای رساندن مقصودی که گفتیم به کار رود، کلمه «خلق» در قرآن و روایات به خالق نسبت داده شده است (برای نمونه سوره عنکبوت، آیه ۴۴؛ سوره جاثیه، آیه ۲۲). این کلمه، بهترین و مناسب‌ترین لفظ برای دلالت بر این معنا است که «ذاتیت و ماهویت اشیا بالله است و برای هیچ شیئی، صرف نظر از تقدیر الهی، نمی‌توان ماهیت و واقعیتی در نظر گرفت».

البته روشن است که «واقعی بودن» و «شیء بودن» یک شیء دوروی یک سکه‌اند. هر چیزی تا «واقعی» نباشد، چیز (شیء) نیست. آنچه واقعیت ندارد را نمی‌توان چیزی دانست. از طرف دیگر تا چیزی نباشد، واقعی نیست؛ چراکه هر امر واقعی و حقیقی بالاخره یک چیزی هست (شیئی شده است). بنابراین چیز شدن (شیئیت) و واقعی شدن با هم رخ می‌دهند و این دو (شیئیت و واقعیت) هرچند مفهوماً متفاوت‌اند، یک حقیقت دارند و به تعبیر دیگر، «معنای آنها یکی است».

مفهوم کلمه «خلق»، «تقدیر بی سابقه و بدون الگوی قبلی» است (برای نمونه: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱: ۸۵). این تقدیر از یک سو با ماهیت و هویت مخلوق ملازم است و از سوی دیگر، با واقعی شدن آن. اگر دقت کنیم درمی‌یابیم که ماهیت هر چیز دقیقاً وابسته به اندازه‌هایی است که در آن اعمال شده است؛ مثلاً تفاوت انسان با سایر حیوانات از طرفی به تفاوت اندازه‌هایی است که در بدن او نسبت به سایر حیوانات اعمال شده و از طرف دیگر، به میزان و درجه بهره‌مندی روح او از کمال علم و عقل و... مربوط می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که تعیین اندازه‌های ابعاد و اعراض و خصوصیات یک شیء و نیز اندازه‌ریزی بهره‌مندی آن از کمالات نوری، ماهیت و هویت یک شیء معین را می‌سازد. به همین جهت می‌توان ادعا کرد که تعیین ماهیت یک شیء و اینکه هر «چیزی» «چه چیز» باشد، موقوف به تقدیرات و اندازه‌ریزی‌هایی است که در آن اعمال شده و به این ترتیب، «تقدیر» یک شیء با تعیین هویت و ماهیت آن ملازم پیدا می‌کند؛ این از یک سو.

از سوی دیگر، تقدیر یک «شیء» با واقعی شدن آن ملازم و مساوق است؛ زیرا حقیقت «تقدیر» و «خلق» یک شیء چیزی جز آنچه واقعیت یافتن شیء به آن است (وجود) نمی باشد. بنابراین هرچند مفهوم «خلق» مغایر و متفاوت با مفهوم «وجود» است، این دو (خلق و وجود) یک حقیقت دارند. «تقدیر یک شیء» به همان حقیقتی است که «واقعی شدن شیء» به آن است. یعنی یک حقیقت را از جهتی «خلق» و از جهت دیگر «وجود» می نامیم و مراد میرزای اصفهانی از «عینیت وجود با خلق الهی» همین است. همین حقیقت را از جهت دیگر «مشیت و رأی الهی» می نامیم؛ چرا که خواست خداوند در اینکه هرچیز چه چیز بشود، جز «وجود» و «خلق» آن نیست.

غیریت «خلق» و «خالق» و «مخلوق» با یکدیگر

بنابراین «خلق» و «مخلوق» اتحاد و عینیتی با یکدیگر پیدا نمی کنند. «خلق» خود «حقیقت وجود» است و «مخلوق» «موجودات» اند و این دو در یک مرتبه نیستند تا یکی عین دیگری شود. خلق «نور» است و «مخلوقات» ظلمانی اند و این دو هیچ گونه سنخیتی با یکدیگر ندارند. وقتی می گوییم: «خداوند آسمان ها و زمین را خلق کرده»، یعنی اینکه آنها «بالله» واقعی و موجود شده اند. «وجود» آنها همان «خلق شدنشان» است. «وجود» عین آسمان ها و زمین نیست و خلق و مخلوق متحد نشده اند.

به این ترتیب، بین «خالق» و «خلق» و «مخلوق» به هیچ وجه اشتراک لازم نمی آید. خالق پروردگار متعال است و موجودات مخلوق اویند و وجود همان «خلق کردن خدا است مخلوقات را». بنابراین «وجود» در عرض موجودات نیست و نمی توان گفت که خداوند وجود را خلق کرده است، بلکه «وجود»، خود «خلق کردن» یا «آفریدن» است. البته نباید تصور شود که لفظ «مصدر» به یک امر انتزاعی و ذهنی اشاره می کند، بلکه مشاؤالیه آن همان «خلق اول» در حدیث امام هشتم علیه السلام است که در ابتدای مقاله توضیحش گذشت. البته «خلق کردن» هم چیزی جز «خلق شدن» نیست. اگر «وجود» را به خداوند نسبت دهیم، «خلق کردن» نام دارد و اگر نسبتش را با

۱. به این ترتیب، تعبیری نظیر «خالق النور» که به خدای متعال اسناد می دهیم (برای نمونه کفعمی، ۱۴۰۵: ۲۵۳)، به این معنا نیست که «نور»، همچون ظلمانیات، مخلوق خدا است، بلکه نور «فعل» و خداوند «فاعل» فعل خود است و تعبیر «خالق النور» به این معنا است که فعل خداوند، فاعلش خدا است. نتیجه اینکه گاهی «خالق» را به «خلق» و «فعل» اضافه می کنیم و می گوییم: خالق النور، خالق الوجود و گاهی «خالق» را به «مخلوق» و «مفعول» اضافه می کنیم و می گوییم: «خالق موجودات». این دو اضافه از یک باب نیستند.

مخلوقات ظلمانی لحاظ کنیم، نامش «خلق شدن» می باشد.

تا اینجا دانستیم که از دیدگاه میرزای اصفهانی، حقیقت وجود با «نور علم» و «خلق» الهی متحد می باشد و اکنون می توانیم دریابیم که نام دیگر این حقیقت نوری «مشیت» یا «اراده پروردگار» است.

اراده الهی: فعل و احداث او

از امام هشتم علیه السلام در بیان اراده الهی چنین نقل شده است:

أَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ... فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ «يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (البقره/۱۱۷) بِاللَّفْظِ وَاللَّنْطِقِ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ بِالْكَيفِ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۷)؛

اما از جانب خداوند عزوجل، پس اراده خداوند احداث او است، نه چیز دیگر... پس اراده خداوند همان فعل است، نه چیز دیگر. به آن می گوید: «باش»، پس موجود می شود بدون اینکه لفظی یا سخن گفتنی به زبان یا قصد یا تفکری در کار باشد و برای آن (اراده) چگونگی نیست؛ همان گونه که برای وی (خداوند) چگونگی مطرح نمی باشد.

در این فرمایش، «اراده» خداوند عین «احداث» و «فعل» او دانسته شده و تصریح فرموده اند که هیچ کیفیتتی نمی توان برای اراده و فعل خداوند لحاظ کرد؛ چنانکه ذات مقدس ربوبی هم بلاکیف است (لَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ بِالْكَيفِ). بنابراین فعل و اراده خداوند از ویژگی ها و اوصاف مخلوقات ظلمانی منزّه و مبرّا است؛ همان طور که خود خداوند از احکام ظلمانیات منزّه می باشد.

مرتبه فعل: حدوث

برای روشن شدن مفهوم «احداث» باید به معنای لغوی «حَدَثٌ» توجه کنیم. در بیان ریشه این لغت آمده است:

الحاء و الدال و التاء أصل واحدٌ و هو كونُ الشيء لم يكن؛

یعنی: «بودن چیزی که نبوده است» و بر همین منوال:

يقال حدث أمرٌ بعد أن لم يكن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۶).

بر این اساس، «حدوث» یک چیز یعنی «بودن آن پس از نبودنش» که در زبان فارسی از آن به «پدید آمدن از نیستی» تعبیر می‌کنیم؛ به این ترتیب «احداث» یعنی «پدید آوردن از نیستی». نکته قابل توجه این است که این دو واژه (حدوث و احداث) هیچ کدام به امری ذهنی و اعتباری اشاره نمی‌کنند، بلکه دو نام برای یک حقیقت خارجی اند. این حقیقت همان «فعل» یا «خلق کردن» خدا است که از آن با عنوان «نور وجود» یاد می‌کنیم.

«نور» یا همان «فعل الهی» حقیقتی است که از حیث آنکه اصل «حقیقت و واقعیت» می‌باشد، «وجود» نام دارد. همین حقیقت، از این جهت که «پدید آمدن از نیستی» است، «حدوث» نامیده می‌شود و اگر این حقیقت را به فاعلش (خداوند متعال) نسبت دهیم، «احداث» یعنی «پدید آوردن از نیستی» خوانده می‌شود. پس دو کلمه «حدوث و احداث» دو اسم برای یک حقیقت هستند که به دو عنایت مختلف بر آن دلالت دارند. «حدوث» وقتی گفته می‌شود که به «مفعول» (مخلوق) نظر داشته باشیم و «احداث» وقتی که به فاعل (خالق) آن نظر کنیم. مانند «وجود» و «ایجاد» که دو تعبیر مختلف برای «فعل» و «خلق» الهی اند؛ اولی «خلق شدن» و دومی «خلق کردن» نامیده می‌شود. با روشن شدن معنای «حدوث» می‌توان فهمید که صفت «حادث» به معنای واقعی کلمه به «مخلوقات» اطلاق می‌شود. «مفعول» یا «مخلوق»، از این جهت که سابقه «نبودن» دارد، «حادث» نامیده می‌شود. به این ترتیب رابطه «محدث» با «حادث» رابطه فاعل (خالق) با مفعول (مخلوق) است و رابطه «محدث» با «حدوث» رابطه فاعل (خالق) با فعل (خلق کردن) می‌باشد.

پس اگر بخواهیم با دقت سخن بگوییم، باید صفت «حدوث» را برای «فعل» خدا و صفت «حادث» را برای «مفعول» و مخلوق الهی به کار ببریم. میرزای اصفهانی هم «حدوث» را «مرتبه فعل» خدا دانسته است:

مَرْتَبَةُ الْفِعْلِ هُوَ الْحُدُوثُ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ الف: ۱۳۰)؛

مرتبه فعل همان حدوث است.

خداوند: فاعل بالاراده

از دیدگاه ایشان، در علوم بشری (فلسفه) علم خداوند علت خلق کردن او است و چون علم او عین ذاتش است، پس در حقیقت «فعل»ی در کار نیست، بلکه مخلوقات «لازم ذات الهی» اند؛

چراکه خود ذات، منشأ و علت صدور مخلوقات تلقی می‌گردد. این گونه در فلسفه، خداوند «فاعل بالایجاب» خواهد بود.

نتیجه فلسفه کونه فاعلاً بالایجاب (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ الف: ۱۳۰)؛
نتیجه فلسفه این است که [خداوند] فاعل بالایجاب است.

اما در معارف الهی، مخلوقات، مفعول «فعل» و «خلق» خدایند؛ یعنی حقیقتاً «فعل»ی در کار است که همان مشیت، اراده یا اختیار کردن (رأی) الهی می‌باشد.

و نتیجه العلوم الالهیه کونه تعالی فاعلاً بالمشیه والإرادۀ والاختیار ولازمه الحدوث لأن العلم لیس علّة له بل بالرأی یتعیّن و یتکوّن فیکون فاعلاً لله تعالی و مرتبة الفعل هو الحدوث (همان)؛

نتیجه علوم الهی این است که او (خداوند) متعال فاعل به واسطه مشیت و اراده و اختیار کردن است و لازمه آن، حدوث است؛ چراکه علم [خداوند] علت آن (مخلوقات) نیست، بلکه [مخلوق] به واسطه رأی، تعین و تحقق می‌یابد. پس [مشیت و اراده و رأی] فعل خدای متعال است و مرتبه فعل، همان حدوث است.

همه تأکید میرزای اصفهانی بر این است که تنها وقتی خدای متعال حقیقتاً قادر مختار دانسته می‌شود که مخلوقات را نتیجه فعل (اراده و مشیت) او بدانیم و فلاسفه هرچند در بعضی عباراتشان تعبیر «فعل الهی» را به کار برده‌اند، در نظام فکری خویش، مرتبه‌ای برای فعل خداوند - که غیر از مرتبه ذات فاعل باشد - قائل نیستند. «فعل» تنها در صورتی حقیقتاً «فعل» خواهد بود که در مرتبه «حدوث» باشد؛ البته فلاسفه نمی‌توانند به چنین حقیقتی قائل باشند.

لأن مرتبة الرأی مرتبة الفعل وهی مرتبة الحدوث الذاتی و مرتبة العلم هی مرتبة الذات (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ الف: ۱۳۹)؛

چراکه مرتبه رأی، مرتبه فعل است و آن، مرتبه حدوث ذاتی می‌باشد، در حالی که مرتبه علم همان مرتبه ذات است.

مراد ایشان از «حدوث ذاتی» در این عبارت چیزی جز خود «حدوث» نیست؛ نظیر تعبیر «ظهور ذاتی» برای نور که معنایی جز خود «ظهور» ندارد و علت اتصاف آن به «ذاتی» این است که «حدوث» عین ذات مرتبه فعل است. از همین «حدوث ذاتی» گاهی به «حادث بالذات» هم

تعبیر کرده‌اند:

لَكِنَّ الْفَعْلَ غَيْرُ ذَاتِهِ تَعَالَى حَادِثٌ بِالذَّاتِ لِأَنَّهُ أَمْرُهُ وَرَأْيُهُ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶د، ج ۳: ۵۱)؛ ولی فعل غیر ذات او (خداوند) متعال و حادث بالذات است؛ چراکه آن (فعل) امر و رأی او است.

تعبیر «حادث بالذات» هم نظیر «ظاهر بالذات» است. میرزای اصفهانی در معرفتی نور علم، تعبیر «ظاهر بالذات» را به معنای «ظهور» و «صرف الظهور» به کار برده است (ر.ک: غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ الف: ۹۰، ۴۱؛ همو، ۱۳۹۶ ج: ۱۸۹؛ همو، ۱۳۹۶ الف: ۲، ۱۱۸). در این عبارت هم مراد ایشان از «حادث بالذات» خود «حدوث» است که همان فعل و امر و رأی او می‌باشد.

ذاتی و ازلی نبودن اراده الهی

از آنچه گذشت روشن می‌شود که اراده الهی قدیم ازلی نیست؛ چراکه مشیت و اراده، فعل خداوند و عین حدوث (یا احداث) او است. این از آموزه‌های امام هشتم علیه السلام است که فرمودند:

الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَائِئاً فَلَيْسَ بِمُؤَخَّذٍ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸)؛

مشیت و اراده از اوصاف افعال [خداوند] است؛ پس هرکس بیندارد که خداوند متعال از ازل، اراده‌کننده و مشیت‌کننده بوده است، موخّد نمی‌باشد.

میرزای اصفهانی هم تأکید دارد بر اینکه:

إِنَّ الْمَشِيَّةَ وَالْإِرَادَةَ الدَّائِيَّةَ ظَاهِرُ الْبُطْلَانِ... فَيَكُونُ مَشِيئُهُ وَإِرَادَتُهُ فِعْلَهُ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶د، ج ۲: ۲۳۲)؛

همانا بطلان مشیت و اراده ذاتی آشکار است... پس مشیت و اراده وی (خداوند) فعل او می‌باشد.

ایشان برای نفی ازلی بودن اراده به این حدیث هم استناد می‌کند که راوی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد:

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيداً؟

[آیا] خداوند، به نحو ازلی، اراده‌کننده بوده است؟

ایشان می‌فرمایند:

إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۹؛ غروی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۲۳۳)؛

همانا اراده‌کننده نیست مگر برای مُرادِی که با او است. خداوند به نحو ازلی عالم و قادر بوده است، سپس (در رتبه بعد) اراده فرمود.

مقصود امام علیه السلام این است که اگر اراده الهی ازلی باشد، لازم می‌آید که مراد او هم ازلی باشد؛ یعنی اگر اراده و مشیت خداوند ذاتی او باشد، باید مخلوقات او را هم ازلی دانست که این قول باطل فلاسفه است. مشرب صحیح این است که خداوند در مرتبه ذاتش عالم و قادر می‌باشد و اراده او مرتبه فعل الهی است که متأخر از مرتبه ذات می‌باشد.

توجه شود که ازلی دانستن اراده پروردگار، لازمه ذاتی دانستن آن است، ولی اگر اراده را «فعل» بدانیم، اراده عین «حدوث» است و «حدوث» با «ازلیت» ناسازگار می‌باشد. چنانکه گذشت، معنای «حدوث»، «پدید آمدن از نیستی» است که این معنا با ازلی بودن در تناقض می‌باشد. «ازلیت» یعنی «سابقه نیستی نداشتن» که دقیقاً در نقطه مقابل «حدوث» می‌باشد. میرزای اصفهانی در این باره می‌نویسد:

رَأَيْتُ تَعَالَى... حَادِثٌ بِالْحُدُوثِ الدَّاتِي لِأَنَّ الْفِعْلَ يَتَقَبَضُ الْأَزَلِيَّةَ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۴۰۴)؛

رأی وی (خداوند) متعال... حادث به حدوث ذاتی است؛ چراکه فعل [بودن فعل] با ازلیت [آن] ناسازگار است.

محال بودن «حدوث» اراده الهی در نظام فلسفی

به این ترتیب تفاوت مشرب میرزای اصفهانی با مشرب فلاسفه کاملاً آشکار می‌شود. در نظام فلسفی، حقیقت حدوث جایگاهی ندارد؛ چراکه «پدید آمدن از نیستی» قابل فرض نیست. به همین جهت «مسبقیت به عدم» (که معنای حدوث است) از دیدگاه ایشان، مسبوق بودن به «عدم مُجماع» می‌باشد، نه «عدم مقابل»^۱. این در حالی است که از دیدگاه میرزای اصفهانی،

۱. چنانکه می‌فرمایند: هر معلولی از معلول‌های عالم به حدوث ذاتی متصف است. هر چه در عالم معلول باشد، «حادث بالذات» است؛ چون واضح است که تا شیء ممکن الوجود نباشد، معلول نمی‌شود. هر معلولی وجودش از ناحیه علت است و در مرتبه قبل از آنکه این وجود را از علت بگیرد، یعنی در مرتبه ذات خودش، یک لاقضائیتی دارد. پس هر معلولی

«حدوث» تعبیر دیگری برای حقیقت وجود است که با «عدم» تناقض دارد؛ بنابراین «طاردم» می‌باشد و با آن قابل جمع نیست.

پس آنچه فلاسفه «حادث ذاتی» می‌نامند، در حقیقت حادث نیست؛ چون مسبوق به «عدم» مقابل نیست، بلکه با آن قابل جمع است.^۱ در حقیقت فلاسفه بر اساس مبانی و مفروضات نظام فلسفی، باید به ازلی و قدیم بودن مخلوقات ملتزم باشند، اما صرفاً برای حفظ ظاهر سخنانشان - که با آموزه‌های عقلی و دینی در تعارض نباشد - اسمی از حدوث برده‌اند، در حالی که حدوث ذاتی مورد نظر ایشان هیچ ارتباطی با معنای لغوی حدوث که عقلاً و نقلاً (در قرآن و حدیث) بر آن تأکید شده است، ندارد. البته تأکید می‌کنیم بر اینکه «حدوث ذاتی» در عبارت میرزای اصفهانی هم هیچ شباهت معنایی با مراد فلاسفه از این تعبیر ندارد و نباید خواننده بصیر و متعمق را به اشتباه اندازد.

ب: معنای حاصل مصدری اراده الهی (مراتب فعل الهی)

آنچه گذشت معنای مصدری «اراده الهی» است که عین «فعل» و «خلق» او می‌باشد، اما معنای «حاصل مصدری» آن یک «مخلوق» و «مفعول» خدا است که احکامی متفاوت با معنای مصدری دارد. در دیدگاه میرزای اصفهانی رحمته الله علیه به معنای حاصل مصدری اراده در بسیاری از احادیث ائمه علیهم السلام اشاره شده که ما در این مقال به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم. در کتاب شریف کافی، ضمن حدیثی به برخی مراحل که در خلقت عالم طی شده، این‌گونه اشاره فرموده‌اند:

عِلْمٌ وَ شَاءٌ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى وَ أَمْضَى (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۸)؛

علم [ذاتی] داشت و [آنگاه] مشیت کرد و اراده نمود و تقدیر فرمود و قضا کرد و امضا نمود.

الْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ وَالْمَشِيئَةُ ثَانِيَةٌ وَالْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ (همان: ۱۴۸ و ۱۴۹)؛

علم [ذاتی، رتبتاً] مقدم بر مشیت است و مشیت [نسبت به آن، در رتبه] دوم است و اراده

که متصرف به وجود می‌شود، وجودش که مأخوذ از علت است مسبوق است به لاقتضائیت ذاتش. این معنای حدوث ذاتی است؛ پس تنها موجودی که معلول هیچ علتی نباشد و وجودش از ذات خودش باشد (که قهراً دیگر آن موجود ممکن الوجود نخواهد بود، بلکه واجب الوجود خواهد بود) «قدیم بالذات» است و هر موجودی که این چنین نباشد «حادث بالذات» است (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰: ۳۴۰).

۱. چنانکه می‌فرمایند: ما دوگونه عدم داریم: یکی «عدم مقابل» و دیگری «عدم مجامع». عدم مقابل یعنی عدمی که با وجود شیء غیرقابل جمع است و عدم مجامع یعنی عدمی که با وجود شیء قابل جمع است (همان: ۳۳۴).

[در زمانی] سوم [پس از مشیت] است.

فَالْعِلْمُ فِي الْمَعْلُومِ قَبْلَ كَوْنِهِ وَالْمَشِيئَةُ فِي الْمُنْشَأِ قَبْلَ عَيْنِهِ وَالْإِرَادَةُ فِي الْمُرَادِ قَبْلَ قِيَامِهِ (همان: ۱۴۹)؛

علم به معلوم تعلق می‌گیرد پیش از تحقق آن و مشیت به [صورت] ساخته شده تعلق می‌گیرد پیش از [تحقق] عین [خارجی] آن و اراده به آنچه اراده شده تعلق می‌گیرد پیش از به پا داشته شدن [خارجی] آن.

از این عبارات می‌توان فهمید که پیش از خلق مخلوقات، اولین مرتبه، علم بلا معلوم خدا نسبت به آنها است که عین ذات الهی می‌باشد. در مرتبه پس از ذات، اولین مخلوق، مشیت الهی و مخلوق دوم، اراده او است. مخلوقات بعدی، قدر، قضا و امضا است که فعلاً محل بحث نیستند.

تقدّم رتبی علم الهی بر مشیت و اراده او

به این ترتیب، علم خدا از جهت رتبه بر مشیتش تقدّم دارد و مشیت هم بر اراده اش تقدّم دارد، اما نه تقدّم رتبی. مشیت و اراده الهی هر دو مخلوق اند و تقدّم یکی بر دیگری صرفاً تقدّم زمانی است. مرحوم میرزای اصفهانی رحمته الله این حدیث شریف را این‌گونه توثیق کرده است:

هَذِهِ الرَّوَايَةُ الْمُبَارَكَةُ مُضَافاً إِلَى اشْتِمَالِهَا عَلَى قَرَائِنٍ تَشْهَدُ صُدُورَهَا عَنِ الْمَعْصُومِ مُوَافَقَةً لِمَا يَظْهَرُ مِنْ رَوَايَاتٍ أُخْرَى أَنَّ الْخَلْقَةَ بِالتَّقْدِيرِ وَالْإِرَادَةَ وَالْمَشِيئَةَ الْمَسْبُوقَةَ بِالْعِلْمِ الذَّاتِيِّ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۷: ۶۸)؛

این روایت مبارک - افزون بر آنکه در بردارنده قرائنی است که به صدور آن از معصوم گواهی می‌دهد - سازگار با آن چیزی است که از روایات دیگر آشکار می‌شود که آفرینش به تقدیر و اراده و مشیت مسبوق به علم ذاتی [خداوند] است.

طبق بیان ایشان، علم الهی در این حدیث «علم ذاتی» خدا است که در احادیث از آن به «علم مکنون مخزون» نیز تعبیر شده است. در عبارت «العلم فی المعلوم قبل کونه» صریح فرمایش امام علیه السلام این است که علم الهی پیش از تحقق معلوم، به آن تعلق می‌گیرد و به همین جهت علم ذاتی خداوند را «علم بلا معلوم» می‌نامیم و مراد از آن این است که شرط تعلق گرفتن علم الهی به چیزی، موجود بودن آن نیست.

وَ حَيْثُ إِنَّ عِلْمَ رَبِّ الْعِرْزَةِ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ إِذْ لَا مَعْلُومٌ فَلَا تَعَيَّنَ لِعَدَمِ الْمَعْلُومِ فَلَا تَعَيَّنَ

لِمَا يَقَعُ مِنَ النَّظَامِ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۲۳۴-۲۳۵)؛

و از آنجا که علم پروردگار عزّت، پوشیده و مخزون است در مرتبه‌ای که ... معلومی تحقّق ندارد، پس تعینی در میان نیست چون معلومی موجود نیست ... پس آنچه از نظام [آفرینش که در رتبه پس از آن] تحقّق می‌یابد [در این رتبه] تحقّقی ندارد.

«تعین» در عبارت میرزای اصفهانی رحمته الله علیه به معنای «تحقّق و موجودیت» است. در مرتبه علم ذاتی خداوند، هیچ چیز موجودیت ندارد. به عبارت دیگر، متعلّق علم الهی (معلوم) هیچ گونه تحقّقی ندارد؛ پس علم الهی به آنچه خلق می‌فرماید، «بلا معلوم» است.

تقدّم مشیت الهی بر اراده او

تعین و موجودیت مخلوقات با مشیت الهی آغاز می‌گردد که در حدیث مورد بحث، مرحله دوم دانسته شده است (المشيّة ثانیة).

فَلَا بُدَّ فِي مَقَامِ التَّعِينِ أَنْ يَكُونَ التَّعِينُ بِالْمَشِيَةِ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۲۳۵)؛

در مقام تعین، تحقّق باید به واسطه مشیت (رأی) حاصل شود.

در این عبارت، «مشیت» به معنای «رأی» به کار رفته و مراد از آن، «خلق کردن» همه مراحل مقدّماتی مخلوقات تا رسیدن به عینیت یافتن نظام آفرینش است. به همین جهت در عبارتی مشابه آن، به جای «مشیت»، تعبیر «رأی» را به کار برده‌اند:

فَيَكُونُ تَعِينُ كُلِّ شَيْءٍ فِي جَمِيعِ مَرَاتِبِ التَّعِينَاتِ قَبْلَ كَوْنِ الْأَشْيَاءِ بِرَأْيِهِ (غروی اصفهانی،

۱۳۹۶ ج: ۲: ۳۵۷)؛

تحقّق هر چیزی، در همه مراتب موجودات (مقدّمات نظام آفرینش) پیش از تحقّق [خارجی] اشیا، به رأی او (خداوند) است.

اولین محصول این مشیت یا رأی، که «معنای مصدری» دارد، اولین مخلوق خدا است که مشیت نظام آفرینش نامیده می‌شود، اما به معنای حاصل مصدری آن؛ از این رو می‌فرماید:

فَيَكُونُ تَعِينُهَا مِنْ حَيْثُ النَّوْعِ هُوَ الْمَشِيَّةُ (همان)؛

پس تحقّق آن (اشیا) از جهت نوع [آنها] همان مشیت (به معنای حاصل مصدری) است.

«من حیث النوع» یعنی از همه انواع نظامی که به علم بلا معلوم برای حقّ متعال مکشوف

بوده، رأی الهی به نوع خاصی از آن - که نظام موجود است - تعلق گرفته و صورت علمی این نوع خاص، «مشیت» نظام (به معنای حاصل مصدری) نامیده می‌شود.

مشیت و اراده مخلوق: ثبوت علمی

صورت کلی نظام موجود را میرزای اصفهانی رحمته الله علیه «ثبوت علمی» نامیده، می‌فرماید:

تَعَيَّنَ النَّظَامُ مِنْ حَيْثِ الصِّفَاتِ وَالْحُدُودِ بِالثَّبُوتِ الْعِلْمِيِّ بِالْمَشِيَةِ قَبْلَ كَوْنِهِ مَشِيَّتُهُ
تَعَالَى بِالنِّظَامِ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۲۳۵)؛

«تحقق [علمی] نظام از جهت ویژگی‌ها و حدّ و مرزها، به گونه ثبوت علمی، به واسطه رأی، پیش از تحقق آن»، مشیت خداوند متعال به نظام [آفرینش] است.

در این عبارت، مشیت اول به معنای مصدری (یعنی خلق کردن صورت کلی نظام) و مشیت دوم به معنای حاصل مصدری (یعنی تحقق صورت کلی نظام) است که اولین مخلوق خداوند به شمار می‌آید.

پس از مشیت، تعین و موجودیت دوم، صورتی است که اوصاف و ویژگی‌های نظام مخلوق خدا در آن لحاظ شده است (و الإرادة الثالثة). ادامه عبارت معارف القرآن چنین است:

تَعَيَّنَتْهَا مِنْ حَيْثِ الْأَوْصَافِ عَيْنُ الْإِرَادَةِ قَبْلَ كَوْنِ الْمُرَادِ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ د، ج: ۲: ۳۵۷)؛
تحقق [علمی] آن (اشیا) از جهت ویژگی‌ها عین اراده است پیش از تحقق [خارجی] آنچه اراده شده است.

در عبارت دیگری می‌فرماید:

تَعَيَّنَتْهُ مِنْ حَيْثِ الْخُصُوصِيَّاتِ وَالْأَلْوَانِ إِرَادَتُهُ تَعَالَى لِلنِّظَامِ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۲۳۵)؛
تحقق [علمی] آن (نظام) از جهت ویژگی‌ها و رنگ‌ها، اراده خداوند متعال نسبت به نظام [آفرینش] است.

نکته‌ای که حتما باید مورد توجه قرار گیرد این است که «ثبوت علمی» نامیدن مشیت و اراده (به معنای حاصل مصدری آنها) نباید ما را به اشتباه اندازد و تصور کنیم که حقیقت اینها «نور علمی» است. این تعینات، مخلوقات ظلمانی‌اند که حقیقت آنها سنخیتی با نور علم ندارد، بلکه اینها معلوم و مکشوف به نور علم هستند. پس چرا آنها را «ثبوت علمی» نامیده‌اند؟ توضیح

خود مرحوم میرزای اصفهانی چنین است:

التَّعَيَّنُ بِالْمَشِيَةِ عَيْنُ التُّبُوتِ الْعِلْمِي إِظْهَارًا لِلْعِلْمِ بِالنِّظَامِ الْمُعَيَّنِ قَبْلَ الْكُونِ الْخَارِجِي
فَهُوَ عَيْنُ مَشِيَةِ النِّظَامِ الْمُعَيَّنِ وَإِرَادَتِهِ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۲۳۵)؛
تحقق به واسطه رأی، همان ثبوت علمی است که علم به «نظام تعین یافته، پیش از
تحقق خارجی [آن]» را آشکار می‌کند؛ پس آن (تعین علمی) عین مشیت و اراده نظام
معین می‌باشد.

مشیت و اراده (به معنای حاصل مصدری) آشکارکننده علم به نظام آفرینش پیش از تحقق
آن هستند. منظور از «آشکارکننده» این است که مشیت و اراده حکم «خبر» و «گزارش» از کشف
نظام پیش از موجودیت آن را دارند؛ یعنی کسی که از نوع و اوصاف نظام آفرینش پیش از تحقق
خارجی آن آگاه است، وقتی بخواهد علم خود را آشکار نماید، با این ثبوتات از آن خبر می‌دهد.
پس اطلاق علم به مشیت و اراده مخلوق الهی، نوعی استعمال مجازی برای کلمه «علم»
می‌باشد. معنای حقیقی لفظ علم، «نور»، «کشف» و «ظهور» است، اما این ثبوتات حقیقتاً علم
نیستند. علم نامیده شدن آنها از قبیل علم نامیده شدن گزارش‌هایی است که از یک واقعیت
خبر می‌دهند. خود خبر علم نیست، اما کسی که به چیزی عالم است، از علم خود، به واسطه
خبر گزارش می‌دهد؛ یعنی این خبر را می‌توان به نوعی «نشانگر» عالم بودن خبردهنده دانست.
مشیت و اراده مخلوق خدا هم گزارش‌هایی از علم نسبت به نظام آفرینش پیش از تحقق آن
هستند. کسانی که به تعلیم الهی واجد این علم هستند، پیامبران و امامان و فرشتگان الهی‌اند.
اینها به مشیت و اراده الهی در مورد نظام آفرینش پیش از موجود شدن آن آگاه می‌شوند (ر.ک:
بنی‌هاشمی، ۱۳۹۸، ج ۲: ۴۳-۵۰).

مشیت و اراده مخلوق: علم دوم خداوند

میرزای اصفهانی رحمته الله علیه برای تبیین کامل‌ترین مطلب می‌فرماید:

وَ حَيْثُ إِنَّ هَذَا التُّبُوتَ الْعِلْمِي إِظْهَارًا لِلْعِلْمِ بِالنِّظَامِ الْمُعَيَّنِ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مِنَ حَيْثُ
الْعِلْمِيَّةِ يُقَالُ إِنَّهُ الْعِلْمُ الثَّانِي لِزَبِّ الْعِرَّةِ لِأَنَّهُ مَالِكٌ لَهُ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۲۳۵)؛
و از آنجا که همانا این ثبوت علمی آشکارکننده علم به «نظام تعین یافته از جهت
علمی» پیش از تحقق [خارجی آن] می‌باشد، به آن «علم دوم پروردگار عزت» گفته

می‌شود؛ چراکه وی زمامدار آن است.

علم ثانی در عبارت ایشان ناظر به روایاتی است که دو علم برای خداوند اثبات می‌کند، مانند این حدیث شریف:

إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَعِلْمٌ عَلَّمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ وَانْبِيَاءُهُ فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۷؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۰۹)؛ همانا خداوند دو علم دارد: [اَوَّل] علمی که پوشیده و نگه داشته شده است که جز او کسی از آن آگاه نیست. بداء از همین علم او نشئت می‌گیرد. [دوم] علمی که به فرشتگان و رسولان و پیغمبرانش تعلیم فرموده که ما (ائمّه علیهم السلام) آن را می‌دانیم.

«علم مکنون مخزون» همان علم ذاتی است که هیچ کس جز خدا در آن مرتبه نیست تا بخواهد به آن آگاه شود و علم دوم ثبوتاتی هستند که مخلوق خدایند و پیامبران و فرشتگان به تعلیم الهی از آن آگاه می‌گردند. مشیّت و اراده (به معنای حاصل مصدری) از جمله همین ثبوتات هستند که بداء در آنها صورت می‌پذیرد؛ یعنی مثلاً اراده قبلی، محو و اراده جدیدی اثبات می‌گردد. اما در علم ذاتی، بداء معنا ندارد. به همین جهت علم اوّل را «منه البداء» (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶: اب: ۳۹۶) و علم دوم را «فیه البداء» می‌نامند (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶: ج: ۱۹۶). وجه انتساب این علم مخلوق به خداوند این است که پروردگار متعال صاحب اختیار این ثبوتات است؛ یعنی همه اینها مخلوق اویند و هرکس را بخواهد به آنها عالم می‌گرداند. به جهت همین مالکیت است که اینها را علم دوم خدا دانسته‌اند (لاّئه مالک له).

حادث و مُحَدَّث بودن مشیّت و اراده الهی

در بخش نخست این مقال دانستیم که مشیّت و اراده الهی در مرتبه فعل و فروتر از ساحت ربوبی است که میرزای اصفهانی آن را عین «احداث» یا «حدوث» می‌داند. بنابراین چنانکه گفتیم، حدوث (پدید آمدن از عدم) ذات اراده و مشیّت الهی است؛ پس اراده به معنای مصدری، عین «حدوث» می‌باشد.

اما نکته دقیقی که مورد توجه میرزای اصفهانی قرار گرفته این است که «حدوث» (پدید آمدن از عدم) همیشه مضاف‌الیه دارد، یعنی «حدوث» بدون تحقق چیزی که حادث می‌شود معنا ندارد. ما هرگاه از «حدوث» سخن می‌گوییم، در حقیقت از پدید آمدن چیزی از عدم خبر



می‌دهیم. در این صورت روشن است که پدید آمدن الف از عدم مسبوق به پدید نیامدن الف از عدم می‌باشد و این یعنی «حدوث» الف مسبوق است به «عدم حدوث» الف.

با این توضیح می‌توانیم «حدوث» را «حادث» و «مُحَدَّث» بدانیم؛ زیرا حدوث هر چیزی مسبوق به عدم حدوث همان چیز می‌باشد و این عدم، «عدم مُقابل» است، نه «عدم مُجامع».

عبارت میرزای اصفهانی در این خصوص چنین است:

انَّ الإِبْدَاعَ الَّذِي هُوَ عَيْنُ التُّورِ وَعَيْنُ المَشيَةِ وَالْإِرَادَةَ وَعَيْنُ اسْتِضَاءَةِ أَوْعِيَةِ المَشيَةِ وَ
الإِرَادَةَ وَتَحْمُلِهَا وَمَالِكِيَّتَهَا وَوَأَجْدِيَّتَهَا هَذَا التُّورُ، أَمْرٌ حَادِثٌ خَلِقَ وَهُوَ فِعْلُهُ الأَوَّلُ وَ
عَيْرُهُ تَعَالَى (غروی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۳: ۶۳ و ۶۴)؛

همانا ابداع که عینا همان نور و همان مشیت و اراده و عین روشنی یافتن ظرف‌های مشیت و اراده (معصومان علیهم‌السلام) از نور و [عین] حمل نمودن و برخوردار شدن و بهره‌مندی آنها از این نور است. امری حادث است که خلق شده و همان فعل نخستین خداوند و غیر او (خداوند) متعال می‌باشد.

اوعیه مشیت و اراده الهی مخلوقاتی هستند که واجد و مالک نور شده‌اند.^۱

میرزای اصفهانی معتقد است که اراده و مشیت الهی چیزی نیست جز واجدیت و مالکیت همین مخلوقات، نور مقدس الهی را. پس می‌توانیم بگوییم واجد شدن اینها مسبوق به عدم واجدیتشان بوده است و به همین عنایت، ابداع و مشیت الهی را «حادث» و «مُحَدَّث» بدانیم.

با این توضیحات، مراد از «مشیت» در فرمایش امام صادق علیه‌السلام که فرموده‌اند:

المَشيَةُ مُحَدَّثَةٌ (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴۵)؛

مشیت حادث است،

می‌تواند معنای مصدری آن باشد و همچنین است اراده الهی در فرمایش امام هشتم علیه‌السلام

که فرموده‌اند:

فَهِیَ مُحَدَّثَةٌ لِأَنَّ الفِعْلَ كُلَّهُ مُحَدَّثٌ (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۴۸)؛

پس آن (اراده) حادث است؛ چراکه مفعول‌ها همگی حادث‌اند.

۱. چنانکه فرموده‌اند: «قُلُوبُنَا أَوْعِيَةٌ لِمَشيَةِ اللَّهِ» (الغیبة/ ۲۴۷)؛ «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ قَلْبَ وَلِيهِ وَكَرَّ الإِرَادَةَ» (تفسیر فرات الکوفی/ ۵۲۹).

اگر «هی» اشاره به معنای مصدری اراده الهی باشد، آن گاه «الفعل» هم به معنای مصدری اش خواهد بود. البته روشن است که هر دو حدیث شریف را می‌توان به معنای حاصل مصدری مشیت و اراده حمل نمود که مقصود از آنها ثبوتات علمی‌اند که سابقه نیستی دارند و به همین جهت «حادث» و «محدث» می‌باشند. در این صورت، کلمه «الفعل» در حدیث دوم به معنای حاصل مصدری آن (مفعول یا مخلوق) خواهد بود.

جمع‌بندی از معانی اراده الهی

اگر بخواهیم معنای اراده الهی بر اساس استفاده میرزای اصفهانی رحمته الله علیه از احادیث را جمع‌بندی کنیم، می‌توانیم سه معنا برای آن قائل شویم:

مطلق «اختیار کردن» = خلق کردن = رأی	} معنای مصدری	} اراده الهی
«اختیار کردن» صورت نظام با اوصافش = خلق ثبوت علمی نظام موجود		
معنای حاصل مصدری = صورت خاص نظام آفرینش = ثبوت علمی نظامی موجود		

کتاب‌نامه

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الأعلام الاسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق و تصحیح جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دارصادر.
۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق و تصحیح جلال‌الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۴. بنی هاشمی، سید محمد (۱۳۹۹ش)، سلسله مباحث اعتقادی (توحید)، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۵. بنی هاشمی، سید محمد (۱۳۹۸ش)، انوار ملکوت، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.



۷. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد،: تحقیق و تصحیح محسن بن عباس علی کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۸. غروی اصفهانی، میرزا محمد مهدی (۱۳۹۶ش الف)، انوار الهدایة، قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۹. غروی اصفهانی، میرزا محمد مهدی (۱۳۹۶ش ب)، رساله فی البداء، قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۱۰. غروی اصفهانی، میرزا محمد مهدی (۱۳۹۶ش ج)، أبواب الهدی، قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۱۱. غروی اصفهانی، میرزا محمد مهدی (۱۳۹۶ش د)، معارف القرآن، قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۱۲. غروی اصفهانی، میرزا محمد مهدی (۱۳۹۷ش)، خلقة العوالم، قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۱۳. قیصری، داوود (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق)، المصباح (جنة الامان الواقية)، قم: دار الرضی (زاهدی).
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ش)، مجموعه آثار، تهران: صدرا، چاپ هشتم.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، الغیبة، تهران: دارالمعارف الاسلامیه.
۱۸. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تهران: موسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی.