

بداء در نصوص و حیانی و آرای فلسفیان؛ پژوهشی تطبیقی - علیرضا بهشادفر

فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه

سال چهاردهم، شماره ۵۵ «ویژه عدل الهی»، تابستان ۱۳۹۶، ص ۱۵۰ - ۱۸۱

بداء در نصوص و حیانی و آرای فلسفیان؛ پژوهشی تطبیقی

علیرضا بهشادفر*

چکیده: در این نوشتار، آموزه بداء از دیدگاه نصوص و حیانی و مکاتب فلسفی بررسی می‌شود. اهمیت عقیده به بداء، ادله قرآنی بداء، تعریف بداء، نظریه نسخ در وقوع بداء، علم الهی در بحث بداء، ارتباط دعا با بداء، ظهور سعه قدرت الهی در آموزه بداء؛ محورهای این پژوهش تطبیقی هستند. در بخش فلسفی عمدتاً دیدگاه‌های صدرالمتألهین، ملاهادی سبزواری و میرداماد بررسی می‌شود. نگارنده همچنین سخنی از آیت‌الله خویی در نقد نظریه فلسفی در باب علم الهی آورده است.

کلیدواژه‌ها: بداء-پژوهش تطبیقی؛ نسخ؛ علم الهی؛ ارتباط دعا با بداء؛ صدرالمتألهین؛ ملاهادی سبزواری؛ میرداماد؛ سید ابوالقاسم خویی.

آنچه در این نوشتار می‌آید، پژوهشی است در باب بداء، به عنوان یکی از مهم‌ترین آموزه‌های توحیدی اسلام. تلاش ما بر این است که این آموزه را بر اساس نصوص وحیانی و متون فلسفی به طور تطبیقی مرور کنیم.

۱. اهمیت عقیده به بداء

اهمیت بداء تا آنجا است که امام صادق علیه السلام آن را یکی از سه اصلی می‌داند که در تعالیم تمام پیامبران جای داشته و دارد. (مجلسی، ج ۴، ص ۱۰۸، نقل از محاسن و توحید)

نیز در باره آن فرموده‌اند که خدای عزوجل به آموزه‌ای مانند آن عبادت نشده است. (کلینی، ج ۱، ص ۱۴۶) و گاه آن را بهترین اصل برای تعظیم شؤون الهی دانسته‌اند. (همان)

اهمیت عقیده به بداء را از آثار آن نیز می‌توان شناخت. در زمره آثار آن قابل ذکر است: یکم. دعا. عقیده به بداء سبب می‌شود که دست خدای حکیم را به نحوی فراتر از تصور، باز بدانیم تا آنجا که حتی اموری را که به مرحله قضاء رسیده‌اند، یعنی آماده برای اجرا (امضاء) شده‌اند، نیز به سبب دعا تغییرپذیر می‌شوند، حتی اگر این قضاء به مرحله ابرام رسیده باشد. (کلینی، ج ۲، ص ۴۶۹)^۱

امام رضا علیه السلام در ضمن دعایی به درگاه الهی عرضه می‌دارد:

«أَسْأَلُكَ بِالْقُدْرَةِ النَّافِذَةِ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ وَ قَضَائِكَ الْمَبْرَمِ الَّذِي تَحْجِبُهُ بِأَيْسَرِ الدَّعَاءِ» (مجلسی، ج ۹۹، ص ۵۵)

دوم. خوف و رجاء. در تعریف خوف و رجاء این کلام شریف جناب لقمان در نصیحت به فرزندش گویا است:

يَا بَنِيَّ خَفِ اللَّهَ خَوْفًا لَوْ آتَيْتَ الْقِيَامَةَ بِبِرِّ الثَّقَلَيْنِ، خِفْتَ أَنْ يُعَذِّبَكَ. وَ ارْجُ اللَّهَ رَجَاءً لَوْ وَافَيْتَ الْقِيَامَةَ بِإِثْمِ الثَّقَلَيْنِ، رَجَوْتَ أَنْ يُعْفِرَ لَكَ. (قمی ج ۲، ص ۱۶۴)

۱. شعر سعدی شیرازی دقیقاً نقطه مقابل این کلام الهی است. سعدی گوید:

قضا دگر نشود گر هزار ناله و آه
فرشته ای که وکیل است بر خزائن باد
به شکر یا به شکایت برآید از دهنی
چه غم خورد که بمیرد چراغ پیر زنی

بیت دوم، شاید اشاره به این مطلب داشته باشد که آنچه تغییرات بداء عنوان می‌شود، تغییراتی است که فرشتگان می‌دهند نه خداوند. این عقیده فلاسفه است که در سطور آینده درباره آن گفتگو خواهد شد.

این خوف و رجاء تنها زمانی مصداق می‌یابد که دست خدای حکیم را در هر لحظه در هر امری باز بدانیم.

۲. ادله قرآنی بداء

بداء در چندین آیه قرآن مطرح شده است. اینک به برخی از آن‌ها کلام را زینت می‌بخشیم.

یک. مشهورترین آیه در این زمینه، آیه ۳۹ سوره رعد است:

« یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا عِنْدَهُ أَمْ الْكِتَابِ ».

در اهمیت این آیه و جایگاه آن در بینش توحیدی صحیح، همین بس که در شماری از دعاهای مأثور از خاندان وحی علیهم‌السلام می‌آموزیم که در نزدیک‌ترین لحظاتی که انسان نسبت به خدای بزرگ می‌یابد، خداوند را به همین وصف می‌خواند. به عنوان نمونه به این دعا از امام صادق علیه‌السلام بنگریم که در یکی از بهترین مظان استجاب دعا یعنی بین نماز مغرب و عشا، آن هم در جایگاه خواسته‌ای مهم مانند حُسن فرجام به درگاه الهی عرضه می‌دارد:

«إِنْ كَانَ عِنْدَكَ فِي أُمَّ الْكِتَابِ أَنْي شَقِيٌّ أَوْ مَحْرُومٌ أَوْ مُقْتَرٌ عَلَيَّ رِزْقِي، فَامْحُ مِنْ أُمَّ الْكِتَابِ شَقَائِي وَ حِرْمَانِي وَ إِقْتَارَ رِزْقِي، وَ اكْتُبْنِي عِنْدَكَ سَعِيداً مُوَفَّقاً لِلْخَيْرِ، مُوسِعاً عَلَيَّ رِزْقَكَ، فَإِنَّكَ قُلْتَ فِي كِتَابِكَ الْمُنْزَلِ عَلَى نَبِيِّكَ الْمُرْسَلِ صَلَوَاتِكَ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِثُ وَ عِنْدَهُ أُمَّ الْكِتَابِ» (طوسی، تهذیب،

ج ۳، ص ۷۳)

این آیه شریفه جنبه‌های دیگری دارد که علم‌الهدی (۱۴۳۳ ق، ص ۱۸۱ - ۱۹۷) بیان کرده است.

دو. « یزید فی الخلق ما یشاء » (فاطر، ۱)

امام رضا علیه‌السلام در مناظره با سلیمان مروزی این آیه را ضمن آیات دال بر بداء عنوان فرمود. (صدوق، عیون، ج ۱، ص ۱۸۹؛ مجلسی، ج ۱۰، ص ۳۳۶) حضرتش این آیه را در برابر این سخن سلیمان بیان فرمود که سلیمان گفت: «لأنَّه قد فرغ من الأمر». خلاصه پیام آیه اینکه این تقدیری است افزون بر تقدیر سابق. که نشانه‌ای از بداء است.

سه. « بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء » (مائده، ۶۴) این کلام الهی در پاسخ سخن یهود است که گفتند: « یدالله مغلولة ». امام صادق علیه‌السلام فرمود: این سخن که خداوند متعال نقل فرمود، مضمون

عقیده یهود است که در مورد خدای حکیم می‌گفتند: «قد فرغ من الأشیاء». یعنی تمام امور را به پایان برده و دیگر، امکان تغییر و تبدیل نیست. (مجلسی، ج ۴، ص ۱۱۳). در حدیث دیگر، سخن یهود را به این عبارت فرمود: «قد فرغ من الأمر لا یزید و لا ینقص». (همان، ص ۱۰۴) در آیه دوم نقض آشکار این سخن را دیدیم.

چهار. «لله الأمر من قبل و من بعد» (روم، ۴)

خداوند، به مسلمانان خبر داد که ایرانیان بر رومیان در آینده نزدیک غلبه می‌کنند، سپس خبر داد که در سال‌های بعد از آن رومیان پیروزی خود را باز می‌یابند. ولی در تمام این موارد، دست خدا باز است. این توضیح بنا بر شأن نزول آیه است، در حالی که جاودانگی کلام الهی منحصر به مورد نزول نیست. به این گفتگوی محمد بن صالح با امام حسن عسکری علیه السلام توجه کنید.

محمد بن صالح در باره همین آیه از امام عسکری علیه السلام پرسید. امام پاسخ داد: «کار به دست خدا است، چه پیش از این که بدان امر فرماید و چه پس از آن، بدان گونه که مشیت کند». من در درون خودم گفتم (بدون اینکه به زبان آورم): این همان معنای آیه دیگر است که فرمود: «ألا له الخلق و الأمر تبارک الله رب العالمین». امام فرمود: مطلب همان است که در درون خودت گفتی. من گفتم: شهادت می‌دهم که تویی حجت خدا و پسر حجت خدا بر آفریدگان. (مجلسی، ج ۴، ص ۱۱۵؛ راوندی، ج ۲، ص ۶۸۶)

پنج و شش. «وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده» (روم، ۲۷)

«و بدأ خلق الإنسان من طین» (سجده، ۷)

این دو آیه را امام رضا علیه السلام در مناظره با سلیمان مروزی، ضمن آیاتی برای اثبات بدء تلاوت فرمود. (مجلسی، ج ۴، ص ۹۵؛ صدوق، عیون ج ۱، ص ۱۷۹) باید توجه داشت که امام معصوم، مبین وحی است و گزینش حضرتش از آیات، خود نوعی تفسیر موضوعی متقن و استوار است که ارتباط مستقیم آیه را با موضوع می‌رساند. یکی از نکاتی که از این گزینش و تلاوت بر می‌آید، این نکته لغوی است که بدء، از ریشه «بدأ» است به معنای آغاز. پس آن‌ها که بدء را از ریشه «بدو» به معنای «آشکار شدن» دانسته‌اند، خطا می‌کنند. تفصیل این مطلب در آینده می‌آید.

هفت. «إن یشأ یدهبکم و یأت بخلق جدید و ما ذلک علی الله بعزیز» (فاطر، ۱۶ و ۱۷؛ همین مضمون در: نساء،

کلام الهی صریح است در این مطلب که این خلقت، نه آخرین نسخه خداوند برای آفرینش است و نه نظام احسن، بلکه دست خداوند در خلقت کاملاً باز است و می‌تواند بدون زحمت، طبق مشیت تازه، آفرینشی نو پدید آورد. این سخن در تقابل آشکار با مبنای دانشمندان بشری است که نظام خلقت را «نظام تام امکانی منطبق بر نظام شریف ربّانی» می‌دانند.

هشت. «ثم قضی أجلاً و أجل مسمى عنده» (انعام، ۲) امام باقر علیه السلام در بیانی ذیل این آیه، از دو سرآمد سخن گفته‌اند: «أجل محتوم و أجل موقوف» (کلینی ج ۱، ص ۱۴۷) امام صادق علیه السلام در توضیح آن اجل که به صفت موقوف وصف نشده، فرمود: «يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء» (مجلسی ج ۴، ص ۱۱۶؛ عیاشی ج ۱، ص ۳۵۴) در حدیث دیگر از حضرتش همین کلام آمده، با این تفاوت که به جای کلمه «منه»، کلمه «فیه» آمده است. (مجلسی، ج ۴، ص ۱۱۶؛ عیاشی، ج ۱، ص ۳۵۵) روشن است که این تفاوت جزئی تفاوت چندانی در اصل مطلب پدید نمی‌آورد که باز بودن دست خداوند در اراده جدید است.

نه. «تنزل الملائكة و الروح فیها» (قدر، ۴) امام باقر علیه السلام در تبیین آیه با اشاره به مقدرات شب قدر فرمود: «و الأمر عنده موقوف له فیه المشیة، فیکدم ما یشاء و یؤخر ما یشاء» (مجلسی ج ۴، ص ۹۴؛ نعمان مغربی ج ۱، ص ۲۸۱) در کلام دیگر، امام صادق علیه السلام فرمود که شب نوزدهم ماه رمضان، تقدیر امور، شب بیست و یکم قضا و شب بیست و سوم ابرام امور تا سال آینده است، اما پس از این مراحل، «لله عزوجل أن يفعل ما یشاء فی خلقه» (صدوق، فقیه، ج ۲، ص ۱۵۶)

ده. «لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیاة الدنیا و متّعناهم إلی حین» (یونس، ۹۸) امام باقر علیه السلام اراده جدید الهی در مورد قوم یونس علیه السلام را نشانه قدرت و اسعه الهی می‌داند: «یفعل الله ما یشاء و یحوّل ما یشاء مثل قوم یونس، إذا بدا لله فرحهم» (عیاشی ج ۱، ص ۵۵؛ مجلسی ج ۴، ص ۱۱۶)

یازده. «فتولّ عنهم فما أنت بملوم و ذکر فإن الذکری تنفع المؤمنین» (ذاریات، ۵۴ و ۵۵) در حدیث پیشگفته، امام باقر علیه السلام به این آیه نیز اشاره می‌فرماید. نیز، امام باقر و امام صادق علیه السلام فرمودند که پس از اینکه مردم رسول خدا را دروغ‌گو پنداشتند، خداوند تبارک و تعالی اراده هلاک مردم فرمود، مگر علی علیه السلام را اینجا بود که فرمود: «فتولّ ...». آنگاه بدا کرد و اراده جدیدی برای رحمت بر مؤمنان فرمود. لذا فرمود: «و ذکر ...» (کلینی ج ۱، ص ۱۰۳؛ شبیه به این مضمون در حدیث دیگر: صفار، ص ۱۱۰؛ مجلسی ج ۴، ص ۱۱۰)

دوازده. « کلّ يوم هو في شأن » (الرحمن، ۲۹) رسول خدا(ص) فرمود: « فَإِنَّ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَغْفِرَ ذَنْباً وَ يَفْرَجَ كَرْباً وَ يَرْفَعَ قَوْماً وَ يَضَعَ آخِرِينَ ». (بحرانی، ج ۴، ص ۲۶۷)

هر یک از این آیات، دریچه‌ای به روی ما می‌گشاید از این حقیقت که دست خدای حکیم، برای هرگونه تغییر که اراده فرماید، گشوده است.

۳. تعریف بداء

دیدیم که بداء یعنی ارادهٔ جدید الهی، که - چنانکه خواهیم دید - فعل تازهٔ الهی است. وقتی دانستیم که اراده، ذاتی نیست، بلکه محدث است؛ تغییر اراده مانند آن است که خداوند، پیوسته مخلوقات تازه دارد و همواره افرادی را می‌میراند. (یحیی و میمت) و هیچ انسان عاقلی این کار را تغییر در ذات الهی نمی‌داند، چون مخلوق تباین ذاتی با خالق دارد.

اما برخی از فلاسفه از یک سوی نخواستند مُحدث بودن اراده را بپذیرند، و از سوی دیگر نخواستند نصوص بداء را انکار کنند. لذا به تأویل این نصوص روی آورده‌اند.

به طور کلی، فلسفه ناگزیر است در هر نظریه که برای تفسیر کائنات و وقایع آن ارائه می‌دهد، حداقل بر دو اصل اساسی خویش به سختی پای فشارد و آن را مفروض نگه دارد تا تفسیری که ارائه می‌شود، تفسیری حکمی باشد. این دو اصل، یکی اصل ضرورت و وجوب علی و معلولی با همه ملاحظات و قواعد تحت آن و دیگری موضوع علم سابق و لایتغیر حق (چه به صورت اجمالی و چه تفصیلی) به رخدادهای عالم امر و عالم کون و فساد است. این دو اصل، بر عدم تغییر در ساخت الهی و در نظام تکوین که منطبق بر نظام علمی حق است تأکید دارد.

صدرالمتألهین در بحث معانی بداء به نقد نظر ابن اثیر در النهایه (که معتقد است بداء خداوند به معنای اختلاف مصالح و آرا به حسب اختلاف اوقات و ازمینه است ولی هرگز از روی ندامت نیست)، می‌پردازد. صدرا بر او این چنین خرده می‌گیرد که این بیان نه تنها تکافوی حل اشکال «تغییر» را نکرده بلکه او را به ورطه اعتقاد به بروز امری نوین در مکونات و ظهور علمی جدید در باری تعالی کشانده است که اعتقاد به این دو، از نگاه صدرالمتألهین، بر هم ریختن همان دو اصل اساسی فلسفی و خطایی نابخشودنی است. او در اعتراض به ابن اثیر می‌گوید:

« البدء و ان لم يستلزم الندامة و التندم فباعترافك علي حسب تفسيرك هل يستلزم ظهور رأي جديد و سنوح شيء لم يكن؟ ثم ا و لم يمتنع علي الله الواحد الاحد في مرتبة ذاته و مقام احديته هذه التغييرات و التحولات؟ فلا بد في دفع هذا الاشكال للمؤمن الموحد من مسلك و منهج ارفع من الهرب عن التندم الي سنوح امر لم يكن و ظهور علم لم يحصل.» (شرح اصول الكافي، ج ۴، ص ۱۸۳)

از میان بزرگان این علم و آنان که بر آشتی دادن میان فلسفه و دین تلاش داشته‌اند، صدرای شیرازی و میرداماد، با دو رویکرد متفاوت و شاخص، نظریه‌هایی را در چگونگی تحقق یافتن بداء سامان داده‌اند و کوشیده‌اند که با حفظ معادلات و روابط فلسفی، از عهده آن برآیند. صدرالمتألهین در دو موضع، نظریه فلسفی خویش را پیرامون بداء سامان داده است: یکی در کتاب الاسفار الاربعه، فصل ۱۳ از موقف چهارم (فی قدرته تعالی) (ج ۶ صص ۳۹۵-۴۰۲) و دیگری در شرح خود بر احادیث کتاب شریف کافی، باب البداء (ج ۴ صص ۱۷۷-۲۲۷). میرداماد نیز در رساله‌ای به نام نبراس الضیاء که مستقلاً بدین منظور نگاشته، نظریه بداء خویش را مطرح نموده است. ناگفته نماند که نظریه میرداماد، مورد انتقاد و رد صدرالمتألهین و پیروان پس از او قرار گرفته و لذا اکنون در میان آثار فلسفی بیشتر رنگ تاریخی یافته است و امروزه نظریه صدرالمتألهین در میدان نزاع عقاید، خریداران و طرفداران بیشتری دارد، گرچه پاره‌هایی از نظریه او نیز در میان متأخران پس از او مورد نقد قرار گرفته (الاسفار الاربعه، ج ۶، صص ۳۹۹-۳۹۸ تعلیقه ۱ از حاجی سبزواری) و یا با آموزه های عرفانی آمیخته شده است. (عصار، مجموعه آثار، رساله بداء، ص ۳۱-۱۰۰)

البته برخی مبانی مورد استفاده صدرالمتألهین در نظریه بداء، مستظهر به آرای ابن سینا در بحث مبدأ تدبیر کائنات زمینی (المبدأ و المعاد، ص ۸۶) است که هم در الاسفار الاربعه و هم در شرح اصول الكافي آن را نقل کرده و بدان قامت افزاشته است. همچنین اشارتی هم در شرح اصول الكافي (ج ۴، ص ۱۹۸-۱۹۹) بر عبارت کوتاهی از ابن عربی در چگونگی محو و اثبات دارد که گرچه در اجزای نظریه او وارد نشده، آن را جهت تأکید و توضیح بر نظریه خویش آورده است.

صدرالمتألهین، در بحث لغوی و معنای بداء، با استناد به جوهری در الصحاح و فیروزآبادی در القاموس و صاحب کشاف در اساس البلاغه و ابن اثیر در النهایه، آن را از ریشه «ب د و» و

به معنای ظهور و انشاء رأی می‌داند و تصریح می‌کند که فعل بدهاء همیشه با لام جارّه استعمال می‌شود یعنی همیشه به صورت « بدهاء له » به کار می‌رود نه به صورت « بدهاء ». (شرح اصول الکافی، ج ۴، صص ۱۷۷-۱۷۸)

اما بر اساس آنچه گذشت، مطابق تحلیل فلسفی از علم و اراده لایتغیر حق، نمی‌توان چنین معنایی را برای عبارت « بدهاء الله » پذیرفت و ناگزیر باید به سوی توجیه قدم برداشت. لذا صدرالمتألهین به معنای لغوی بدهاء در مورد خداوند تن نمی‌دهد و گرچه می‌کوشد که آن را به آرای فلسفی خویش نزدیک سازد، با آوردن دو استثنای بنیادین در این تعریف، آن را به یک‌باره از آن معنا تهی می‌سازد.

استثنای نخست آنکه بدهاء را از خدا منصرف و به طبقه‌ای از ملکوتیان نسبت می‌دهد و از این انتساب نیز تحاشی ندارد، چرا که معتقد است این‌گونه انتساب، امری است شایع، همان‌گونه که من فعل دستم را به خودم نسبت می‌دهم و خداوند فعل فرشتگانش را به خود نسبت می‌دهد، این انتساب نیز از همین‌گونه است. (شرح اصول الکافی ج ۴، صص ۱۸۸-۱۸۹ و ۱۹۲؛ الاسفار الاربعه ج ۶، صص ۳۹۵-۳۹۶)

استثنای دیگر او، به عدم اطلاع ملکوتیان از علل حدوث امر به ظاهر جدید، باز می‌گردد، چرا که اطلاع‌رسانی بدیشان در زمانی نزدیک به وقوع‌اش صورت می‌گیرد. با این دو استثنا، اصولاً انشاء رأی جدید منتفی می‌شود و نظام علمی حق متعال از هرگونه تغییری منزه می‌ماند. او می‌گوید:

« فالبدء أيضا من هذا القبيل و هو سنوح امر لم يكن متوقعا لعدم تقدم اسبابه الارضية و السماوية و لا الاطلاع عليها من النفوس العالیه و السافلة الا عند قرب وقوعه، و قد علمت ان هذا غير مستحيل على طبقة من الملكوتيين ليست من العليين بل متوسطة بين العالمين: عالم العقول المحضة و صورها القضائية و بين عالم الاجسام الطبيعية و صورها الكونية المادية، و مع ذلك ليس الجميع خارجا عن قانون القضاء الجملي و العلم المحيط الازلي » (شرح اصول الکافی ج ۴، صص ۱۹۱-۱۹۲)

درنهایت، او به معنای اصطلاحی خویش از بدهاء یعنی « ظهور وجه صواب » می‌رسد و ادعا می‌کند که دیگران به دلیل قصور فهمشان، به این معنا - که آن را معنای حقیقی بدهاء می‌داند - دست نیافته‌اند.

«انك قد علمت بما بيناه لك في هذا الفصل صحة القول بالبداء بمعنى ظهور وجه الصواب و المصلحة في امر بعد ما لم يكن ظاهرا ...» (همان، ص ۱۹۲)

همان‌گونه که مشاهده می‌گردد، در این معنا به هیچ روی سخنی و اشاره‌ای به معنای اصلی لغوی بداء یعنی «انشاء رأی جدید» نیست چرا که این امر را نمی‌توان با اصول فلسفی سابق‌الذکر سازگار نمود. صدرالمتألهین با مسلم گرفتن اینکه معنای اصلی بداء «ظهور» است، پایه‌های نظریه خویش را در خصوص نحوه وقوع بداء مستحکم می‌کند.

صدرالمتألهین در کتاب الاسفار الاربعه (ج ۶، ص ۳۹۵-۳۹۷)، نظریه خویش را بر مبنای دو اصل زیرین می‌نهد:

اصل یکم: در طبقات آسمان‌ها، بندگان مکرمی هستند که رتبه ایشان، رتبه نفوس است که پایین‌تر از رتبه عباد سابقین و مقربین هستند.

این عباد سابقین، همان عالم امر الهی است که از هرگونه تغییر و تبدیلی مبرا می‌باشد. اما آن بندگان مکرم که همان ملائکه عماله و نفوس مدبر علوی هستند، در رتبه‌ای پایین‌تر قرار دارند و اراده ایشان در اراده حق، حکم ایشان در حکم حق و فعل ایشان در فعل حق مستهلک است. ایشان همان الواح قدری و کتاب محو و اثبات الهی هستند که بر خلاف گروه اول از بندگان مقرب، زوال و تبدل در ایشان جایز است.

«إن لله في طبقات السماوات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين و هم عالم الأمر المبريء عن التجدد و التغير و هؤلاء الملكوتيون و إن كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الأولين إلا أن أفعالهم كلها طاعة له سبحانه و بأمره يفعلون ما يفعلون و لا يعصون الله في شيء من أفعالهم و إراداتهم و خطرات أوهامهم و شهوات قلوبهم و دواعي نفوسهم و كل من كان كذلك كان فعله فعل الحق و قوله قول الصدق إذ لا داعية في نفسه تخالف داعي الحق بل يستهلك إرادته في إرادة الحق و مشيته في مشية الحق و ... فهؤلاء العباد المكرمون يكون حركاتهم و سكناتهم و تدبراتهم و تصوراتهم

كلها بالحق و من الحق فهذا أصل» (الاسفار الاربعه ج ۶، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ شرح اصول الكافي ج ۴، ص ۱۸۸)

«إن كل كتابة تكون في الألواح السماوية و الصحائف القدرية فهو أيضا مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الأعلى في اللوح المحفوظ عن المحو و الإثبات و هذه الصحائف السماوية و الألواح القدرية أعني قلوب الملائكة العمالة و نفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو و الإثبات و يجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها و قلوبها أي طبائعها و نفوسها أن تزول و تتبدل لأن مرتبتها لا تأبى ذلك».

اصل دوم: در طبیعت اموری هستند مانند معجزات انبیا که به ندرت اتفاق می‌افتند. در این موارد نادر، وقوع امر بر مجرای طبیعی خود و پیشینه اسباب معده طبیعی آن‌ها نیست بلکه در این موارد، اسباب و علل سابق، مخالف آن و مناسب اضرار آن هستند و به همین جهت است که این اتفاقات، به صورت عجایب نادره الوقوع، رخ می‌دهند.

« فهكذا حال مادة العالم و بدن الإنسان الكبير بالقياس إلى نفسه المدبرة له في وقوع الأمور النادرة منها و جريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي و لا من جهة سبق الأسباب الطبيعية المعدة إياها بل مع كون الأسباب السابقة مخالفة إياها مناسبة لأضرارها و لذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع » (اسفار، ج ۶، ص ۳۹۶)

در کتاب شرح اصول الکافی، او بنیان نظریه خویش را تنها بر همان اصل یکم می‌گذارد ولی از آنچه به عنوان اصل دوم در الاسفار الاربعه نامیده است، در تعیین مصداق و محدوده بدهاء استفاده می‌نماید گرچه آن را اصلی برای نظریه خود نمی‌شمارد.

آن‌گاه صدرالمتألهین نظریه نهایی خویش را در چگونگی وقوع بدهاء بیان می‌دارد که در الاسفار الاربعه (ج ۶، ص ۳۹۸-۳۹۹) و شرح اصول الکافی به شکل تقریبا یکسانی بیان شده است. عبارت او در کتاب اخیر این چنین است:

« فظهر أن التجدد في العلوم و الاحوال و سنوح الارادات و الاعمال لضرب من الملائكة العمالة باذن الله المتعال و هم الكرام الكاتبون سائق غير ممتنع و لا مستبعد. فنقول: اذا اتصلت بها نفس النبي او الولي عليهما السلام و قرء فيها ما اوحى الله به إليهم و كتب في قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه او شاهده بنور بصيرته او سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام كما رأى ابراهيم عليه السلام انه ذبح ابنه إسماعيل، فاذا اخبر به الناس او اراد ان يعمل بمقتضاه كان قوله حقا و صدقا و عمله مرضيا عند الله، لانه عن شهود كسفى لا كقول المنجم او الكاهن فيما يقولانه عن تجربة الناقصة او ظن او نحو ذلك. ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى و رأى في تلك الالواح غير ما رآه أولا و غير ما ناسبه الصور السابقة، فيقال لمثل هذا الامر النسخ و البدهاء و ما اشبههما، و لا يمكن العلم به لشيء من النفوس العلوية و السفلية و الملكية و البشرية الا من جهة الله تعالى المختصة به، لانه مما استأثره الله بذاته، لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجب و لا في الصور الادراكية العلوية و النقوش القدرية ما تبدر به من قبل » (شرح اصول الکافی ج ۴،

او پس از آنکه مسئله بدهاء را از ناحیه حق و عالم امر و قضای کلی الهی منصرف نمود و جایگاه وقوع آن را در قلوب ملائکه عماله معین نمود و مشخص کرد که وقوع تغییر در این قلوب و الواح، متضمن اشکالی فلسفی نیست، بیان می‌دارد که در هنگام وقوع بدهاء، وقتی نبی یا وصی به این نفوس عالی و الواح قدری متصل می‌شود و وحی و کتابت الهی منتقش در آن را قرائت می‌کند، پس اگر آن را برای مردم بازگوید، از آنجا که بر اساس شهودی کشفی و یقینی بوده است، کلام او حق و صدق است. هرگاه بار دیگر به آن الواح اتصال یابد و آنچه را که مجدداً می‌بیند مخالف رؤیت قبلی او باشد و آن را برای مردم بازگوید، به امور این‌چنینی نسخ یا بدهاء یا امثال آن گفته می‌شود که علم بدان جز برای افرادی خاص که از جانب خداوند مشخص شده‌اند، امکان‌پذیر نمی‌باشد چرا که بدهاء از اموری است که مستأثر در ذات حق است.

نکته قابل ذکر دیگر این است که به مقتضای اصل دوم، بدهاء تنها شامل امور نادره الوقوع نظیر عذاب‌های الهی بر اقوام و ملت‌ها، معجزات انبیاء و همچنین ادعیه دعاکنندگان به ویژه دعاهایی که نفع عمومی داشته باشد مانند دعای استسقا می‌گردد. صدرالمتألهین توضیح می‌دهد که حوادث عالم بر دو دسته است: یکی اموری که وقوع آن‌ها و همچنین مقتضیات شان مکرر است و دیگری اموری که ندرتاً اتفاق می‌افتد. ضوابط عقلی و قواعد کلی مربوط به دسته نخست، در قانون قضاء اجمالی و علم محیط اولیه حق موجود است. اما مربوط به امور دسته دوم دارای پیچیدگی خاص و منبعث از تأثیر و تأثر امور زمینی و آسمانی است. و در این دسته دوم است که بدهاء معنا دارد و گرنه در علم قضایی حق، بدهاء امکان‌پذیر نیست. (شرح الکافی ج ۴، ص ۱۹۱)

دیدیم که صدرالمتألهین بر آن است که لازمه بدهاء، تغییر در نفس جزئی فلکی است و معتقد است که این امر با اصول فلسفی سازگار است. از سوی دیگر، حاجی سبزواری بر این اعتقاد خرده گرفته است و آن را با روش اکثر فلاسفه در تعارض می‌بیند. او در تعلیقه خویش بر الاسفار الاربعه ذیل بحث صدرالمتألهین در خصوص غیر ممتنع بودن تجدد علوم و احوال در الواح قدری، چنین می‌نویسد.

«هذا بظاهره مشكل على مذهب أكثر الحكماء، فإن الفلك حتى جسمه لا تجدد حال فيه إلا الأوضاع فالصور المنقوشة في نفوسها كيف تزول و تحدث فيها صور أخرى؟ ... فالأولى أن يقال لما كانت صور الكائنات منقوشة في النفوس الفلكية من جهة كونها عالمة بحركاتها و أوضاعها و جميع ما يقع هنا حتى التخيلات و الإيرادات ... و العلم بالعلة و الملزوم علة للعلم بالمعلول و اللازم، فعندها ضوابط كلية من مبادئها و قوانين أحصيت في العالم العقلي هي أنه كلما كان كذا من الحركات و الأوضاع كان كذا من الحوادث في عالم الكون. ثم إذا كانت النفس الكلية الفلكية منتقشة بها و تخيل النفس المنطبعة الفلكية الوصول إلى كل نقطة فلها أن تعلم لازم حركاتها باستثناء الشراطيات أي لكن كان كذا فيكون كذا فنفس النبي و الولي عليه السلام إذا اتصلت بها علمت بالحوادث لمشاهدة صورها فيها و لكن في بعض الأحيان لا تشاهد إلا بعض الصور و بعض لوازم بعض الأوضاع ولا تشاهد بعضا آخر مما يمانعه لأن الإحاطة التامة به لوازم جميع الحركات و الأوضاع للسيارات و الثابتات ليست إلا لعلام الغيوب و لا يمكن للبشر بما هو بشر و معاريجهم أيضا متفاوتة بل معاريج واحد منهم متفاوتة فمن ذلك النسخ و البداء و شبههما» (اسفار، ج ۶ ص

۳۹۸ تليقة ۱)

از نظر سبزواری صور منتقش در نفس فلکی قابل زوال نیستند و دلیل آن هم این است که چون نفس کلی فلکی به همه حركات و اوضاع و هر آنچه اتفاق می افتد، آگاهی دارد، و از آنجا که علم به علل و ملزومات اشیاء، موجب علم به معلولها و لوازم آنها است و از آنجا که ضوابط کلی و قوانین به شکل قضایای شرطی (یعنی به این صورت که اگر چنین حرکتی در افلاک رخ دهد، چنان حادثه‌ای در عالم کون رخ خواهد داد) در عالم عقلی احصا شده است و نفس کلی فلکی هم از آن نقش گرفته است، پس هرگاه نفس منطبعة فلکی از راه تخیل خویش، به نفس کلی متصل شود، نسبت به حوادث علم و آگاهی پیدا می کند. اما گاهی از اوقات این نفس فلکی جزئی، تنها برخی از صور منتقشه در نفس کلی فلکی و برخی از لوازم پاره‌ای از اوضاع را مشاهده می نماید چرا که احاطه تام و تمام به لوازم همه حركات و اوضاع، جز برای خداوند علام الغیوب برای کس دیگر امکان ندارد و بشر، از آنجا که بشر است نمی تواند بر آن آگاهی یابد... و بدا و نسخ از این قبیل است.

سبزواری در جای دیگر نیز بر همین عقیده پای می فشارد و تغییر در فلکیات را جائز نمی داند و معتقد است که اگر تغییری هم در آن مشاهده شود، نه از باب امحاء یک صورت و اثبات

صورتی دیگر در آن است بلکه ناشی از حرکت جوهری طبایع نفوس می باشد که منجر به تبدل در صفات آن می گردد. او در شرح اسماء الحسنی ج ۱ ص ۲۳۵ چنین نگاهشده است:

«... یا من لامعقب لحکمه یا من لاراد لقضائه. فهو مصون عن التغير والنسخ والبداء لان علمه القضائی مثل علمه الازلی فی عدم جواز التغير علیه بخلاف القدر اذ منه النسخ والبداء والتردد ونحوها حتی القدر العلمی اعنی نقوش النفوس الفلکیة المنطبعة علی وجه الجزئیة لانها متحركة کطبایعها بالحركة الجوهریة. فاذا كانت جواهر ذواتها متبدلة كانت صفاتها ایضا متبدلة ولكن علی سبیل تجدد الامثال فی کلا القبیلین یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده ام الكتاب. فهذا معنی محوها و اثباتها لا زوال صور و ثبت اخری اذ لا یجوز سنوح امثال هذه التغيرات فی الفلکیات.»

اما برخلاف نظر او، صدرالمتألهین در الاسفار الاربعه، نظر خویش را مستظهر به بیانی از شیخ الرئیس نموده که متضمن مطلبی است مبتنی بر تفسیری متفاوت از التفات عالی به سافل که صدرالمتألهین برای تکمیل نظریه خویش به این مفهوم، نیازمند است. البته برای خود صدرالمتألهین نیز چنین عبارتی از شیخ الرئیس عجیب است ولی آن را مؤید نظر خویش می یابد و پس از نقل آن در شرح اصول الکافی (ج ۴، ص ۱۹۳-۱۹۵) می گوید: «ولا یخفی تأییده و اعانتة لما نحن فیه.»

شیخ الرئیس عامل اثرگذار در کائنات زمینی را نفسی می داند متولد از عقول و نفوس آسمانی که مدرک جزئیات است و مدبر آنچه که تحت فلک قمر می باشد و بدین سبب نتیجه می گیرد که این نفس، باید حقیقت دیگری از نفوس سماوی باشد و در عین اینکه از عالم کون و فساد عالی تر است، می تواند حوادث کونیه را حس کند و بدین ترتیب به سافل التفات داشته باشد.

نتیجه آنکه، از نظر سبزواری و اکثر فلاسفه (به زعم او) پذیرش نظریه صدرالمتألهین مبتنی بر وقوع تغییر در طبقه ای از ملکوتیان که ناشی از تن دادن به التفات عالی به سافل است، کار را مشکل می کند و لازم است که حل مشکل بداء به نحوی دیگر، صورت بندی گردد. در این صورت بندی، عدم اطلاع کامل نفس جزئی فلکی از همه قوانین و ضوابط کلی منتقش در نفس کلی فلکی مبنای وقوع بداء می باشد. لذا وقتی نفس نبی به نفس جزئی فلکی اتصال می یابد، از همه علل و ملزومات حادثه خارجی مطلع نمی شود و در نتیجه مطابق با واقع سخن نمی گوید. این امر نیز استبعادی ندارد چرا که علام الغیوب، فقط خدا است و پیامبر به دلیل بشر بودنش، امکان آگاهی بر همه علل و لوازم را ندارد.

مخالفت این سخنان با نصوص و حیاتی که به بخشی از آن اشاره شد، آشکار است. اما از زاویه‌ای دیگر به نقد و بررسی مطالب بنشینیم:

۱. ملاصدرا، قائل به وحدت وجود و موجود است. او همه اشیاء را آینه‌هایی برای ذات حق و وجود مطلق می‌داند و طبق قاعده « بسیط الأشیاء کلّ الحقیقة » همه اشیاء را همان ذات حق می‌داند. پس چگونه از تفاوت نفوس سخن می‌گوید و آن‌ها را به چند گروه (نفوس عقلیه، نفوس متوسطه، نفوس سفلیه و جسمانیه) تقسیم می‌کند؟ وقتی در دار وجود غیر از «او» کسی و چیزی نیست، چگونه امور متباین با هم، از آن وجود واحد صادر شود؟

۲. انتقاش و تغییر در الواح ایجاد می‌شود، پس تغییر در وجود در مرتبه ذات احدی حاصل نمی‌شود. اما می‌پرسیم: آیا این تغییر در وجود الواح پیش می‌آید یا در ماهیات آن‌ها؟ در حالی که طبق مبنای صدرا، تغییر در الواح پیش نمی‌آید که قلوب ملائکه است با رتبه متوسط؛ و اگر در ماهیات باشد، باید حصول تغییر در عدم را بپذیریم.

۳. تصور حدوث تغییر از دانی به عالی چگونه با مبنای صدرا قابل قبول است؟ تأثیر دعای جسمانی بر متوسط با مبنای او مخالف است.

۴. به عقیده صدرا، اتصال نفس نبی یا وصی با نفوس متوسط سبب می‌شود که ملائکه آنان را به قضای الهی خبر دهند. این عقیده به آنجا می‌انجامد که ملائکه را بر پیامبران و اوصیاء برتر بدانیم، در حالی که این نتیجه، در تقابل آشکار با نصوص و حیاتی و اجماع علمای امامیه دارد. اشکال‌های وارد بر سخنان یادشده صدرالدین شیرازی بیش از این است که به این مختصر بسنده کردیم.

۴. نظریه « نسخ » در چگونگی وقوع بدهاء

میرداماد در کتاب « نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البدهاء و اثبات جدوی الدعاء »، به دنبال نقل معانی لغوی بدهاء می‌نویسد:

« و أما بحسب الاصطلاح فالبدهاء منزلته فی التکوین منزلة النسخ فی التشريع، فما فی الأمر التشريعی و الأحكام التشريعیة التکلیفیة و الوضعية المتعلقة بأفعال المکلفین نسخ، فهو فی الأمر التکوینی و الإفاضات التکوینیة فی المعلومات کونیة و المکوّنات الزمانية بدهاء؛ فالنسخ كأنه بدء تشريعی، و البدهاء كأنه نسخ تکوینی، و لا بدهاء فی القضاء و لا بالنسبة الی جناب القدّوس الحقّ و المفارقات المحضة من ملائکته

القدسیة، و لا في متن الدهر الذي هو ظرف الحصول القارّ، و الثبات الباتّ، و وعاء نظام الوجود كلّهُ؛ أنّما البدء في القدر و في امتداد الزمان الذي هو افق التقصّي و التجدّد، و ظرف السبق و اللحق و التدرّج و التعاقب، و بالنسبة الى الكائنات الزمانيّة و الهويّات الهيولانيّة؛ و بالجملة بالنسبة الى من في عالمي المكان و الزمان، و من في عوالم المادّة و أقاليم الطبيعة. و كما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعيّ و انقطاع استمراره لا رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البدء عند الفحص البالغ و اللحاظ الغائر انبتات استمرار الأمر التكوينيّ، و انتهاء اتّصال الافاضة و نفاذ تمادي الفيضان في المبعول الكوني و المعلول الزماني، و مرجعه إلى تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الافاضة بحسب اقتضاء الشرائط و المعدّات، و اختلاف القوابل و الاستعدادات. لا أنّه ارتفاع المبعول الكائن. عن وقت كونه و بطلانه في حدّ حصوله؛ هذا على مذاق الحقّ و مشرب التحقيق» (نبراس الضياء، ص ۵۵ - ۵۷ متن)

در مقدمه این کتاب که حامد ناجی اصفهانی نگاشته است، بحثی مستوفی در باره این نظریه تحت عنوان تحلیل نظریه همانندی نسخ و بدء آورده که به جهت برخورداری از نکات مفید، بخش‌هایی از صفحات ۵۱-۵۸ این مقدمه، عیناً نقل می‌گردد:

معانی لغوی نسخ:

- ۱- ازاله و از بین بردن، همچون: «نسخت الشمس الظل» خورشید سایه را از بین برد، و یا «نسخ الشیب الشباب» پیری جوانی را از بین برد.
- ۲- نقل و نوشتن، همچون «نسخت الكتاب» کتاب را نوشتم. که این معنی همسان «استنساخ» است. مثل: «استنسخت الكتاب»
- ۳- نقل و تغییر از حالی به حال دیگر که در استعمال باب تفاعل است، همچون: «تناسخ الازمنة و الدهور» دگرگونی زمان و روزگار، و یا «تناسخ الموارث من واحد الى واحد» به معنی انتقال میراث از شخصی به شخص دیگر.

چنانچه از معانی فوق مستفاد است، معنی جامع نسخ، تغییر و تحوّل است. حال باید دید معنی نسخ در اصطلاح قرآنی و شرعی بر چه میزان است...

معنی اصطلاحی نسخ:

متکلمان اسلامی برای نسخ معنی‌ای غیر از معنای لغوی قائل‌اند، و به اصطلاح نسخ را از معنی لغوی به منقول اصطلاحی دگرگون ساخته‌اند و بر همین پایه در تعریف نسخ گفته شده: «هو رفع امر ثابت فی الشریعة المقدّسة بارتفاع آمده و زمانه». یعنی: نسخ عبارت از برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی در اثر سپری شدن وقت و مدت آن است. باید به این نکته توجه داشت که اگر موضوع حکم به زمان تغییر یابد، به تغییر حکم اولیه، نسخ گفته نمی‌شود؛ مثلاً دلیل وجوب روزه رمضان با انقضای ماه رمضان پایان می‌یابد، نه این که نسخ شود و لذا در تعریف فوق از لفظ «احکام ثابت» بهره گرفته شده است. پس به طور خلاصه می‌توان گفت: نسخ به معنی انقضاء حکم است نه رفع آن و این معنی خارج از طور لفظی آن است.

عدم همسانی نسخ و بقاء:

پس از جستار در مسئله نسخ به مسئله بقاء بازگشته و مشاهده خواهیم نمود که در صورت همانندی بقاء با نسخ اصطلاحی، باید حکم بدائی به معنی انقضاء حکم تکوینی باشد؛ حال جای چند پرسش باقی است:

۱- اگر بقاء به معنی انقضاء حکم باشد، مسئله ظهور بقاء در مورد اسماعیل بن جعفر صادق علیه السلام که در حدیث صدوق وارد شده- بدین معنا خواهد بود که حکم امامت اسماعیل با فوت وی منقضی شد و ظهور در حضرت امام موسی کاظم علیه السلام یافت، حال آنکه به مفاد ادله امامت ائمه اثنی عشر حکم امامت ائمه از پیش تعیین شده است و اخبار این ادله چون صحیفه جابر، ناقض حکم به امامت اسماعیل از اول بوده است.

۲- در نسخ، بین زمان ناسخ و منسوخ فرق است و فعلی که بر آن نسخ وارد می‌شود با فعل منسوخ دارای وحدت نوعیه ابهامی هستند، حال آنکه در بقاء فعل مورد نظر دارای وحدت عددیه شخصیّه است، مثل نفس فعل امامت یا نفس ذبح؛ و لذا نسخ و بقاء مشابهت ندارند.

۳- بنا بر مشابهت بداء و نسخ و تفاوت آن‌ها در تخصیص بداء به تکوینیات، خبر تحقّق بداء در ذبح اسماعیل که از احکام تشریحیه است غیر قابل توجیه خواهد بود.

۴- بنا به اصل مسلم فلسفی «عدم جواز تخلف معلول از علت و حصول وجود معلول با تحقق علت»- هرگاه سلسله علل یک شیء تمام گردید معلول متحقق خواهد شد؛ و با عدم ظهور معلول، سلسله علل معلول تامّ نخواهد بود- بدین نتیجه می‌رسیم که بین بداء و نسخ فرق فاحشی وجود دارد، چه در نسخ دو حکم در جهان خارج متحقّق می‌شوند ولی در بداء یک حکم در انتظار تحقّق و حکم دیگر به منصف ظهور و خارج می‌رسد؛ پس سلسله علل در حکم ناسخ و منسوخ تام و در بداء در حکم واقع در خارج تام و در امر متوقّف ظهور، غیر تامّ است.

محقّق داماد از اشکال اول بدین نحو پاسخ داده است که خبر بداء در اسماعیل فرزند امام جعفر صادق، از احادیث موضوعه و مختلفه می‌باشد و شاید بتوان به همین نحو اشکال سوم را به بیان شیخ صدوق درباره هر دو روایت پاسخ داد، چه این که خود ناقل آن در مورد صحت دو خبر تردید ... جز این که در ذیل کلام محقق داماد عبارتی در تصحیح مشابهت نسخ و بداء وارد شده که حائز دقّت و توجّه است. وی پس از تبیین بداء می‌فرماید:

«و كما حقيقة النسخ انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره لا رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البداء عند الفحص البالغ و اللحاظ الغائر انبئات استمرار الأمر التكويني، و انتهاء اتصال الافاضة و نفاذ تمادى الفيضان فى المجعول الكونى و المعلول الزمانى، و مرجعه الى تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الافاضة بحسب اقتضاء الشرائط و المعدّات و إختلاف القوابل و الاستعدادات، لا أنّه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه فى حدّ حصوله.»

بر اساس بیان فوق حکم بدائی نیز چون نسخ به معنی انقضاء استمرار حکم تکوینی به جهت ایجاب مقتضیات و شرایط است و به معنی اعدام معلول و یا رفع آن در زمان حصولش نیست.

ولی بیان فوق مورد اشکال صاحب نظران قرار گرفته و لذا حکیم سترگ ملاعلی‌نوری در تعلیقه خود بر این عبارت منکر تحلیل فوق گردیده است و تحقق بداء را در محو حکم لوح قدری دانسته است. از سوی دیگر با امعان نظر در عبارت فوق می‌توان گفت:

«انتهاء اتصال الافاضة و نفاذ تمادی فیضان فی المَجْعُول» اگر منظور مجعول بالفعل باشد، انتهاء اتصال فیض مساوی با عدم معلول و مجعول است، پس بداء به معنی انتهاء حکم نخواهد بود؛ و اگر منظور از مجعول، مجعول بالقوه باشد، انتهاء استمرار افاضه مساوی با رفع سلسله علل حاکم بر مجعول بالقوه خواهد بود، و در این صورت باز علت مجعول محو و از بین رفته - گر چه نسبت به مجعول بالقوه، ظهور آن از بین رفته است - لذا با تصویر انتهاء فیض در مجعول مفروض، امر بدائی به معنی پایان حکم در سلسله علل آن است نه در مجعول مفروض، حال آنکه ظهور بدائی در معلول مفروض مورد بحث است، و به تعبیر دقیق‌تر حصول امر بدائی، تغییر در جهت مصلحت حکم است نه تغییر اصل حکمت. پس بنا بر تحقیق فوق مشابَهت بداء و نسخ به هیچ‌وجه محمل صحیحی ندارد...»

۵. علم حق در بحث بداء

بر اساس نصوص و حیاتی، خدا را دو علم است: علمی که ذاتی اوست و علمی که فعل خداوند است. در روایات، از علم ذاتی، به علم مکفوف، علم مخزون، علم مکنون، علم خاصّ تعبیر کرده‌اند، و از علم دوم به علم محمول، علم مبذول، علم عام. علم اول هیچ نسبتی با آفریدگان ندارد، زیرا عین ذات خداوند است که قدّوس و مقدّس و منزّه از هرگونه حدّ و تعین است. اما علم دوم را به ملائکه آموخته و پیش از آن به چهارده نور پاک تعلیم فرموده

است. (بنگرید: مجلسی ج ۴، ص ۸۵ به بعد، صدوق، توحید، ص ۱۳۸)

این حقیقت در برخی از آیات قرآن بیان شده است. در اینجا فقط به یک آیه می‌پردازیم.

الف. علم مخزون

در چندین آیه برای خدای حکیم، صفت «عالم الغیب و الشهادة» آمده است. (انعام ۷۳، توبه ۹۴ و ۱۰۵،

رعد ۹، مؤمنون ۹۲، سجده ۶، زمر ۶، حشر ۲۲، جمعه ۸، تغابن ۱۸، جن ۲۶)

امام صادق علیه السلام در توضیح آیه فرمود: «الغیب ما لم یکن و الشهاده ما قد کان» (صدوق، معانی، ص ۱۴۶؛ مجلسی ج ۴، ص ۸۰) عبارت «ما لم یکن» را به هر معنایی بگیریم (آنچه رأی خدای تعالی بدان تعلق نگرفته یا آنچه در گذشته نبوده یعنی مقدر بود ولی بداء به آن تعلق گرفت و محو شد تا تقدیر بعدی اثبات شود) به هر حال، بر علم غیر محمول دلالت دارد. (علم الهدی، ص ۵۴ و ۵۵)

در حدیث آمده که شخصی در محضر امام صادق علیه السلام گفت: «الحمد لله منتهی علمه». امام فرمود: چنین مگو، زیرا علم خدا را منتهی نیست. (حر عاملی، ج ۷، ص ۱۳۶) در حدیث دیگر افزوده که امام فرمود: «بگو: الحمد لله منتهی رضاه». (حرانی، ص ۴۰۸، مجلسی ج ۱۰، ص ۲۴۶)

ظاهراً این حدیث، ناظر به همین علم ذاتی است، زیرا علم فعلی پایانی دارد.

ب. علم محمول

در این مورد به دو آیه اشاره می‌شود که بر علم محمول صراحت دارند:

یکم. «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه أحداً إلا من ارتضى من رسول» (جن، ۲۶ و ۲۷) کلام به روشنی می‌رساند که خداوند حکیم، هر کسی را که بپسندد، از علم غیب خود آگاه می‌کند. امام باقر علیه السلام فرمود: «کان والله محمد ممن ارتضاه» (کلینی ج ۱، ص ۲۵۶)

دوم. «ولا رطب و لا یابس إلا فی کتاب مبین» (انعام ۵۹) امام صادق علیه السلام «کتاب مبین» را به «امام مبین» تفسیر فرموده است. (مجلسی ج ۴، ص ۸۰ و ۹۰)

امام صادق علیه السلام در زمینه ارتباط علم الهی با بداء فرمود:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَخْبَرَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِمَا كَانَ مِنْذُ كَانَتِ الدُّنْيَا وَبِمَا يَكُونُ إِلَى انْقِضَاءِ الدُّنْيَا وَ أَخْبَرَهُ بِالْمَحْتَمِ مِنْ ذَلِكَ وَ اسْتَشْنَى عَلَيْهِ فِيمَا سِوَاهُ. (کلینی ج ۱، ص ۱۴۸)

اینک به سخنان فلاسفه می‌نگریم که در زمینه این ارتباط چگونه سخن گفته‌اند.

صدرالمتألهین در ذیل حدیث ششم باب البداء که از محضر حضرت باقرالعلوم علیه السلام در مورد علم حق شرف صدور یافته است، بیانی دارد که ضمن آن، انواع علم حق را از دیدگاه خود، تشریح و نسبت این علوم را با امور بدائی تطبیق می‌نماید. او در این بیان تلاش می‌کند که ساحت علم ربوبی را از هرگونه تغییر منزه نماید ولی با این حال، تغییرات و علم به جزئیات را خارج از دایره علم حق قرار ندهد.

به دیگر سخن، گرچه او تغییر را لازمه بداء می‌داند، معتقد است که بارگاه علم الهی از هرگونه تغییری مصون است. (شرح اصول کافی ج ۴، ص ۲۰۶-۲۰۸)

خلاصه سخن او چنین است:

« و قد علمت كما يستفاد من الحديث السابع من هذا الباب ان العلم الذي علمه الله ملائكته و رسله هو الضوابط الكلية التي يتكرر وقوع مقتضاها منذ ابتداء الدنيا الى انتهائها، فهذا هو المراد باخبار الله تعالى محمدا صلى الله عليه و آله بما كان من ابتداء الدنيا و بما يكون الى انقضائها، و لهذا وصفه بالمحتوم اى واجب الوقوع بايجاب الله تعالى بتأدية الاسباب النازلة من عنده إليه و على حسب موافاة الاسباب الفاعلية و الشرائط و المعدات القابلية معا من غير معاون. و اما الذي ليس كذلك من الامور النادرة الوقوع و الاتفاقيات، فعلمه مخزون عند الله لا يطلع عليه احد غيره الا عند وقوعه و هو المشار إليه بقوله و استثنى عليه فيما سواه، اى فى ما سوى المحتوم من القضاء الذي لا يرد و لا يبديل ». (همان، ص ۲۱۷)

همچنین ذیل حدیث یازدهم باب البداء (همان، ص ۲۱۴) پس از نقل بیان خواجه نصیر در چگونگی تعلق علم حق به جزئیات، بیان جالبی دارد که علاقمندان را بدان ارجاع می‌دهیم.

صدرالمتألهین در جمع میان اصول فلسفی - که علم ذاتی حق را در جمیع مراتبش لایتغیر می‌داند - و اعتقاد به دو رتبه از علم قابل تغییر - که مبتنی بر ظهور حوادث نوین حاصل از بداء است - در اینجا سخنی نمی‌گوید و برای چنین امور تناقض نما در دستگاه فلسفی‌اش که قائل به علم ذاتی اجمالی سابق الهی در عین کشف تفصیلی است، تفسیری ارائه نمی‌نماید.

البته او در نهایت امر، این مشکل را با نظریه مثل عقلیه افلاطونی حل می‌کند. او در جای دیگر، به همین مطلب اعتراف می‌کند به گونه‌ای که نسبت دادن بداء را مطلقا از ساحت الهی دور و آن را مستند به الواح قدری و نفوس سماوی می‌داند.

«... و التغير و التجدد فى العلوم التفصيلية له تعالى جائزان، لان لوحها كتاب المحو و الاثبات. لكن يجب ان يعلم ان هذه التغيرات و التعاقبات انما هى بالقياس الى كائنين فى عالم الزمان و المكان المحبوسين المقيدین بسلاسل القيود و التعلقات، و اما بالقياس الى مرتبة ذاته تعالى ... فلا تجدد و لا تعاقب و لا غروب و لا غيبة، بل الزمان كله من ازله الى ابده مع ما فيه او معه، حاضرة عنده و هو محيط بجميعها ذاتا و علما و كشفا و شهودا من غير احتجاب و لا بداء و لا سنوح امر». (همان، ص ۲۰۳ و ۲۰۴)

پس شاید حق با حاجی سبزواری است که در دستگاه فکر فلسفی، اصولا هرگونه تغییر را منکر می‌شود تا گرفتار چنین مضيقه‌ای نگردد.

۶. دعا و ارتباط آن با بداء

بر اساس نصوص و حیانی، اراده و مشیت الهی ازلی نیستند، بلکه محدث‌اند. در این زمینه نصوص فراوان رسیده که مروری بر آنها خواهیم داشت.

امام صادق علیه السلام فرمود: «المشيئة محدثة» (برقی ج ۱، ص ۲۴۵) و فرمود: «خلق الله المشيئة» (صدوق، توحید، ص ۵۵ و ۱۴۷) امام ابوالحسن علیه السلام فرمود: «الإرادة ... من الله عزوجلّ فأرادته إحدائه لا غير ذلك ... فأرادة الله هي الفعل لا غير ذلك ...» (صدوق، توحید، ص ۱۴۷؛ عیون ج ۱، ص ۱۱۹؛ مجلسی ج ۴، ص ۱۳۷) امام صادق علیه السلام قدر و قضاء را نیز از آفریدگان خداوند می‌داند، سپس می‌فرماید: «والله يزيد في الخلق ما يشاء» (صدوق، توحید، ص ۳۶۴؛ مجلسی ج ۵، ص ۱۱۱)

در حدیث دیگر، حضرتش برای اینکه نشان دهد اراده فعل خداست، دلیل می‌آورد.

عاصم بن حمید گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: خداوند، همواره (لم یزل) مرید بوده است. (اراده ذاتی خداست) فرمود: مرید بدون مراد که همراهش باشد معنا ندارد. بلکه خداوند همواره (لم یزل) عالم و قادر بود، سپس اراده فرمود. (یعنی اراده فعل اوست) (صدوق، توحید، ص ۱۴۶)

همچنین در بیان تفاوت میان علم و مشیت در پاسخ سؤال ابن اعین فرمود: «علم همان مشیت نیست. مگر نمی‌بینی که می‌گویی: (چنین خواهم کرد إن شاء الله)، و نمی‌گویی: (چنین خواهم کرد إن علم الله). وقتی می‌گویی: إن شاء الله، دلیل است بر اینکه خدا بود و مشیت نکرده بود. پس آنگاه که مشیت کرد، آنچه مشیت کرده همان‌گونه می‌شود که مشیت کرده بود. و علم خدا بر مشیت سبقت گرفته است» (صدوق، توحید، ص ۱۴۶؛ مجلسی ج ۴، ص ۱۴۴)

این مطلب در مناظره امام رضا علیه السلام با سلیمان مروزی آشکار و مفصل، تبیین شده است. (علم الهدی، ص ۱۰۷ - ۱۲۶ با شرح و توضیح حدیث)

بر این اساس می‌گوییم: در مورد دعا، از طرف بنده پاسخ‌گویی به امر الهی است که فرمود: «ادعونی استجب لکم». و از طرف خدای حکیم، اراده الهی است بر استجابت آن، که بر مبنای اراده است نه علم. وقتی اراده از آفریدگان خداوند باشد، خلق اراده هیچ مشکل عقلی ندارد تا بخواهیم به توجیه آن بر اساس علیت دست یازیم، راهی که فلاسفه پیموده‌اند.

دعا از جمله اموری است که دعا کننده بدان تمسک می جوید تا وضعیت موجود و نامطلوب و مربوط به گذران زندگی خویش را برهم زند و شرایط جدیدی را درخواست می کند که برای او مطلوب تر است. در حقیقت، در دعا، سه عنصر مهم وجود دارد: اینکه دعاکننده، در جستجوی تغییر است؛ اینکه تغییر مذکور، از مجرای خاصی اتفاق افتد که با روند عادی پدیدار شدن اشیاء، متفاوت باشد و با نوعی برهم زدن این روند، همراه باشد؛ و اینکه دعاکننده، برای چنین تغییری، روی به درگاه عزت ربوبی می آورد و او را می خواند و از او استدعا می نماید. به دلیل برخورداری از این محتوای تغییر است که فیلسوفان، گاهی، موضوع دعا و نحوه تحقق و تأثیر آن را در کنار بحث بدهاء، مورد بررسی قرار داده اند.

فیلسوف ما ناگزیر است که در تبیین خویش در چگونگی تأثیر دعا، این سه عنصر را واکاوی نماید: آیا واقعا تأثیر و تأثیری در کار است؟ اگر چنین است، در هنگام دعا، مؤثر واقعی کیست و متأثر کدام است؟

آیا واقعا تغییری انجام می شود؟ اگر چنین است، اقدام به دعا از روی خواست و اراده و ناشی از حریت دعاکننده است و یا اینکه امر به دعا، لغو است؟ و در این میان، آیا ضوابط و قواعد فلسفی، میتواند بر قوت خود باقی باشد و دعا کردن و تأثیر آن را در کائنات، آن گونه که حقیقتا وجدان می شود شرح دهد؟ اینها نگرانی فیلسوف است که باید بدان پردازد و از عهده اش بیرون آید.

در واقع، اگر بنا باشد، دعا به همان گونه که در شرایط بدن پرداخته شده اتفاق افتد، لازم است که درخواست کننده ای از سر حریت و آگاهی روی به درگاه معبود خویش آورد و از او بخواهد که او جل جلاله وضع موجود را برهم زند و سلسله جاری اسباب و علل را درهم شکند و از سر لطف و امتنان و تفضل بر عبد خویش، فلک را سقف بشکافد و طرحی نو دراندازد و خواست بنده خویش را تأمین نماید. در لسان دین، داعی حقیقی، عبد است و مدعو حقیقی، خداوند تبارک و تعالی است و خواسته عبد هم نو شدن شرایط و مقدرات و مقضیات و جایگزین شدن آن با مقدر و مقضی پیشین است.

با این بیان، توصیه و تأکید شدید به دعا و ندبه و روی آوردن ناب و خالص به عالم و قادر لایزال در معارف و حیاتی، که رابطه عابد و معبود را مستحکم‌تر و اعتقاد عبد را در تأثیرگذاری واقعی معبود در کائنات راسخ‌تر و امید به او را افزون‌تر و تعلق و وابستگی و قوام و آویختگی به بارگاه منیعش را وجدانی‌تر می‌کند، با سه اصل قویم فلسفی، سر ناسازگاری دارد: یکم، اصل ثبات و عدم تغییر در علم حق؛ دوم، اصل وجوب علی و معلولی؛ و سوم، اصل عدم التفات عالی به دانی. گرچه در عبارات بالا تا حدودی به اصل یکم و سوم پرداخته شد، در زیر، مطالبی در تکمیل آن و از منظر نحوه تحقق دعا و درهم آمیختگی آن با آموزه بداء از نگاه فیلسوفان، آورده می‌شود.

صدرالمتألهین، از آنجا که به فراست می‌داند باید برای دعا و بداء چاره‌ای بیندیشد، از یکسو تأکید دارد اصل وجوب علی و معلولی بر هم نمی‌خورد و از سوی دیگر، اقرار می‌کند که دعا، درخواستی است از خداوند و نه از غیر او. او در شرح خویش بر حدیث شریف صادق آل محمد صلوات الله علیه و علیهم که فرموده‌اند: «لو علم الناس ما فی القول بالبداء من الاجر، ما فتروا عن الکلام به»، بیان غیر متعارفی دارد. او می‌گوید:

«قد علمت ان بناء الشريعة على الاعتقاد بانه تعالى يفعل ما يشاء و يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يجوز التغير في ارادته و حكمه و تقديره كما في البداء و نحوه، و هذا الاعتقاد على وجه لا يقدر في الحكمة و لا ينافي القول بالعلة و المعلول امر لا يتيسر ادراكه الا لمن هو في اخر طبقات القوى البشرية و قضايا مراتب العقول النظرية... و اما السبب العقلي في ذلك: فان الانسان اذا اعتقد ذلك يكون نفسه ما دام في الدنيا متضرعة الى الله خائفة من عذابه لا يعول على شيء من علمه و طاعته و ان كان صحيحا سالما عن أفة الرياء و نحوه، فيكون دائما في مقام الخشبة و الخضوع و الخشوع و التضرع و الاستكانة متوكلا عليه لا غير، و لا يخفي ما في هذه الحالة من الاجر الجزيل و الثواب العظيم». (شرح اصول الكافي ج ۴، ص ۲۱۵)

اما حلاوت بیان فوق در تحلیلی فلسفی که از دعا عرضه می‌دارد، در کام جان به تلخی می‌گراید، و حکیم ما را در بارگاه فلسفه به زانو زدن وامی‌دارد. او نیک می‌داند که در محضر فلسفه، جز تن دادن به وجوب علی و معلولی چاره‌ای نیست و گرنه، داربست بنای آن درهم خواهد ریخت و غبار ایام آن را فرو خواهد پوشاند، گرچه بر این ادعا است که تحلیل او جمع میان حکمت و شریعت و موضوعی شامخ و فرازین است که هر کسی را یارای آن نیست که

بدان دست یازد. در این تحلیل، ناگهان، نفسی از نفوس فلکی جایگزین خداوند می‌گردد و او به عنوان جوهری که مستجاب‌الدعوات است معرفی می‌شود.

صدرالمতألهین ضمن پذیرش نظر شیخ‌الرئیس در این زمینه، آن‌را در الاسفارالاربعة این‌گونه نقل می‌کند.

« فمعلوم أن العناية بها ليست عن الأول و لا عن العقول الصريحة فيجب أن يكون لمبدء بعدها و هو إما نفس منبثة متعلقة بعالم الكون و الفساد و إما نفس سماوية و يشبه أن يكون رأي الأكثر أنه نفس متولدة عن العقول و الأنفس السماوية و خصوصا نفس الشمس أو الفلك المائل و أنه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاودة الأجسام السماوية و بسطوع نور العقل الفعال و يجب على كل حال أن يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركا للجزيئات فلهذا السبب أظن أن الأشبه أن يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون لها بجرمها أن تتخيل و تحس الحوادث إحساسا يليق بها فإذا حدث حدث عقل الكمال الذي يكون له و الطريق الذي يؤدي إليه فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة و يقال إن النفس المغيثة للداعين و غير ذلك هذه و يشبه أن يكون ذلك حقا فإنه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر » (الاسفارالاربعة ج ۶، ص ۴۰۰ - ۴۰۱)

آن‌گاه، مقصود خویش را با بیانی واضح ادا می‌نماید:

« إن الدعاء ربما يقرع باب الملكوت و يؤثر في إسماع الملكوتين ... من وجود جوهر نفساني في عالم السماوات متأثر مؤثر في عالم الأرض ... بإمداد له من فوق و إعانة له من أشعة الجواهر العقلية منفعل مما يشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الأفات و العاهات لو لم ينجبر بما يؤدي إلى الخير و الصلاح فيحدث في ذاته و عقله المنفعل معقول الأمر الذي به يدفع الشر و يحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعلا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء و لا منفعلا محضا حتى لا يؤثر في شيء و لو بإمداد و إعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه و منفعل أيضا مما دونه بوجه فلا يبعد أن يتأثر من دعوات المضطرين و استغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم بإذن الله و يقضي حاجاتهم و ينجح طلباتهم » (همان، ص ۴۰۲)

از سوی دیگر نیز، دعا، نه به عنوان عاملی جدید و تأثیرگذاری واقعی در بهم زدن قواعد و روابط میان اشیاء، بلکه به صورت حلقه‌ای از حلقه‌های علیت، مطرح می‌شود. او در الاسفارالاربعة ج ۶، ص ۴۰۳-۴۰۴ و شرح اصول‌الکافی ج ۴ ص ۲۰۱-۲۰۲ نظر خود را در

پاسخ به اینکه اگر دعا و طلب در قضای سابق الهی آمده است چه حاجتی به دعا است و این کار چه فائده‌ای دارد، بیان کرده و بر همین مطلب پافشاری نموده است. عبارت مأخذ اخیر چنین است:

« فليس لك ان تقول: ان ما يرام بالطلب و الدعاء ... ان كان مما جرى قلم القضاء الازلي بتقدير وجوده ... فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه و تجشم السؤال له؟ و ان لم يجز به القلم و لم ينطبع به اللوح، فلم الدعاء و ما فائدة الطلب ... ؟ لانه مندفع: بان الطلب و الدعاء أيضا مما جرى به قلم القضاء الاول و انسطر به لوحه السابق على لوح هذا القدر، من حيث ان كل ما بعدهما سواء كان من الامور السفلية، كالدعاء و التضرع ... او من الامور العلوية، كالصور القدريه و التدابير الملكية و ما يتبعها، انما هو من الفعل و الاسباب او الشروط و المقدمات لحصول المطلوب المقضى المقدر فى الازل ... »

البته باید توجه داشت که صدرالمتألهین احتمالا منظور خود را از این که دعا در سلسله علل قرار دارد این می‌داند که دعا در رشته وجوب علی و معلولی، در کنار سایر علل و عوامل مطرح است و نباید توهم شود که دعا امری بیرون از این زنجیره است. با اینحال، تصریح می‌کند که این‌طور نیست که آنچه موجب دعا کردن ما می‌شود و ما را به این کار می‌راند، نیز امری آسمانی است. او با آوردن بیان شیخ الرئیس که متضمن همین مطلب است، آن را نمی‌پذیرد و بر آن تعریض دارد. (الاسفار الاربعه ج ۶، ص ۴۰۳)

کمی جلوتر، بیان دیگری را از همین کتاب تعلیقات نقل می‌کند که مطلب فوق را افاده می‌کند ولی آن را هم نمی‌پذیرد و آن را تحاشی شیخ الرئیس از پذیرش انفعال سماویات از ارضیات می‌داند. (الاسفار الاربعه ج ۶، ص ۴۰۴ و ۴۱۰-۴۱۱)

با این همه، صدرالمتألهین هنوز ناچار است که در تحلیل خویش بر دعا و بداء، اصل عدم التفات عالی به دانی را چاره اندیشی کند، وگرنه این التراب و رب الارباب؟ خلاصه نظر صدرالمتألهین در این باب چنین است که اصل عدم التفات عالی به سافل زمانی نقض می‌شود که عالی از همه جهات، عالی باشد و الا اگر از وجهی عالی و از وجهی دیگر سافل باشد، می‌تواند به جوهر دانی خود اعتنا کند و از او منفعل شود و این امر مستلزم محظوری نیست.

« و قد أشرنا سابقا إلى أن الذي يمتنع عليه التغيير و الانفصال من كل وجه هو عالم الأمر الكلي العقلي و كذا الذي ثبت و تحقق عند القوم أن العالي لا يلتفت إلى السافل أنما يراد به العالي من كل وجه أو العالي من جهة علوه و أما الجوهر النفساني و إن كان من السماويات فيمكن أن ينفعل عن أحوال بعض الأرضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت إلى إنجاح طلبتها و إجابة دعواتها و هذا لا ينافي كونه عالیا عليها من جهة أو جهات أخر» (همان، ص ۴۰۲-۴۰۳، ص ۴۰۰ تعلیقه ۱)

صدرالمتألهین به ماجرای عدم التفات عالی به دانی در جای دیگری نیز پرداخته (المبدأ و المعاد، ص ۲۳۵؛ الاسفار الاربعه ج ۲ ص ۲۶۴) و ضمن وفاداری به مبانی علی و معلولی، این امر را مستلزم خلف نمی‌داند و از این باب بدان خدشه‌ای روا نمی‌دارد بلکه آن را به نحوی دیگر نیز چاره‌جویی می‌نماید. او می‌گوید کسانی که توهم کرده‌اند که لازمه التفات عالی به دانی استکمال علت از معلول خویش است، نظر صحیحی ندارند زیرا مراد از اینکه التفات عالی به دانی مستلزم چنان محظوری است، آنجایی است که این التفات، بالذات باشد نه بالعرض. اما در آنجایی که دانی اثری از آثار عالی و رشحه‌ای از رشحاتش باشد، در واقع ابتهاج عالی به خود او است نه به غیر خود زیرا هرچه کمال و جمال است، رشحه و فیضی از جمال و کمال خود اوست و لذا لازم نمی‌آید که این التفات، سبب استکمال او به غیر خودش شود و محظور فوق حاصل آید. به هر حال، به نظر می‌رسد که از نظر صدرالمتألهین، انفعال عالی از دانی، چندان مشکل‌زا نیست و در نتیجه، نظریه دعا و بدهاء او از این لحاظ، با اصول علی و معلولی تناقض و تزاومی ندارد.

نکته نهایی در نظریه صدرالمتألهین این است که او باید برای انفعال نفس جزئی فلکی از عوامل زمینی مانند نفوس ناطقه شریف و مطابقت دادن آن با آنچه در نفس کلی فلکی منتقش است و نیز با آنچه در عالم امر الهی و قضای اجمالی معلوم و معقول است، رابطه‌ای بیابد و گرنه با تصریح او به وقوع تغییر در الواح قدری و تأثر آن‌ها از مؤثرات زمینی، عدم تعیین و تفسیر این رابطه آن هم به گونه‌ای که با سایر نظریات فلسفی دستگاه حکمت متعالیه به خصوص در مسئله علم و علیت سازگاری کامل داشته باشد، نظریه او را از کمال و استواری تهی می‌سازد.

صدرالمتألهین بر این نکته وقوف داشته است و ایرادی را هم که قبلاً بر شیخ‌الرئیس در مورد تحلیل نحوه درخواست دعا کنندگان و اینکه آیا متأثر از سماویات است یا نه وارد کرد، از همین منظر بوده است. از نظر صدرالمتألهین، اشکال شیخ‌الرئیس یکی این است که در دستگاه فلسفی اش علم باری تعالی به اشیاء، اعراض و رسوم قائم به ذات حق است و دیگر اینکه موضوع صور مفارقه و مُثُل عقلیه که افلاطون و سقراط بدان اعتقاد داشتند و بر مبنای پذیرش اتحاد عاقل بسیط به معقولات است، مورد پذیرش شیخ نیست؛ به اعتقاد صدرالمتألهین، قبول این صور و مُثُل، مشکل ارتباط میان کائنات را حل می‌کند به گونه‌ای که بر اساس وجود این صور و نیز به دلیل لزوم اتحاد میان عاقل و معقول، هر صورت حسی دارای یک صورت عقلی در علم الهی است و در نتیجه آنچه در این عالم واقع می‌شود طابق النعل بالنعل با عالم قدر مطابقت می‌یابد و به همین قیاس و با همین شیوه، محاذی بودن و مطابقت عالم قدر با عالم قضاء بسیط الهی و اتحادش با آن، ثابت می‌شود. عبارت او در اعتراض به شیخ‌الرئیس و حل معمای ارتباط طبقات مختلف علوی و سفلی در الاسفار الاربعه ج ۶ ص ۴۱۲-۴۱۳ آمده است.

اینک شایسته است نظر علامه طباطبایی در تعلیقه خویش بر الاسفار الاربعه را در توجیه نحوه تأثیر دعا نقل نماییم. ایشان برای رهایی یافتن از بن‌بست التفات عالی به دانی و پرهیز از قبول نفس فلکی به عنوان مستجاب‌الدعوات و در عین حال، التزام به اصل وجوب علی و معلولی و سایر اصول فلسفی، شرح دیگری برای تأثیر دعا ارائه می‌دهد. ایشان ابتدا اشاره می‌کنند که توضیحات مفصلی که ارباب فلسفه در این باب داده‌اند، قسمتی مربوط به فلکیات و علوم طبیعی قدیمی است و قسمتی دیگر مبنی بر اصول مبرهن فلسفی است.

گرچه بحث‌های علمی جدید، ارکان طبیعیات قدیم و مسائلی همچون افلاک کلی و جزئی و نفوس فلکی و عناصر اربعه را منهدم نموده است، مبنای مبرهن فلسفی در این بحث از استواری خویش برخوردار است.

«أن هذه التفاصيل مبنية على أصول فلسفية برهن عليها في الفلسفة و أخرى طبيعية مأخوذة من الطبيعيات أو الرياضيات على نحو الأصول الموضوعة كوجود الأفلاك الكلية و الجزئية المتحركة بحركات

إرادية دائمة و كونها ذوات نفوس دراکة و انتهاء التركيبات السفلية إلى عناصر أربعة و غير ذلك و قد انهدمت أركانها اليوم عن الأبحاث العلمية الحديثة» (اسفار، ج ۶، ص ۴۱۰، تعلیقه ۲)

نظر مبرهن فلسفی ایشان این است که نفس دعاکننده، پس از تضرع به درگاه الهی، مستعد اتحاد به علل بر طرف کردن نیازمندی‌های خویش در عالم مثال و سپس در عالم عقل می‌گردد و آنگاه در ماده تأثیر می‌نماید و در آن تصرف می‌کند و آن‌گونه که می‌خواهد آن را تغییر می‌دهد و این همان معنای استجابت دعا برای او است. ایشان معتقد است که توجیه کرامات و خوارق عادات نیز از همین راه امکان‌پذیر است.

« و الذي ينبغي أن يقال بالبناء على أصولنا المبرهن عليها في هذا الفن مع الغض عن تلك الأصول الموضوعية في استجابة الدعوات و نواذر الحوادث و ما يشابهها من الأمور على سبيل الإجمال أن من الثابت أن للوجود عوالم ثلاثة كلية مترتبة طولاً و هي عالم المادة و المثال و العقل المجرد و الحوادث المادية معلولة للمثال و هو معلول للعقل و النفوس الداعية إذا أمنت في دعوتها بالتضرع و السؤال استعدت للاتحاد بعلل حوائجها في عالم المثال ثم في العقل فأثرت في المادة بالتصرف فيها و تصرفها نحو ما تريد و تسألها و هو استجابة الدعاء هذا و بنظير من هذا البيان يمكن توجیه الكرامات و خوارق العادات،» (همان)

البته ایشان توضیح نمی‌دهد که با توجه به نظریه ضرورت علی و معلولی و تثبیت جایگاه هر موجود بر طبق ظرفیت وجودی خویش در سلسله علل و معلولات و عدم امکان تغییر و جابه‌جایی در آن، چطور ممکن است که نفوس افراد داعی پس از پرداختن به تضرع و زاری، از جایگاه معلولی به جایگاه علی ارتقاء مقام یابند.

اینک برای بررسی این‌گونه نظرات، سخن آیت‌الله خوئی نقل می‌شود که در نقد سخنان استاد خود مرحوم آیت‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی بیان می‌دارد.

«این که (مرحوم اصفهانی) گفته که اراده‌ی خدای تعالی عین ذات اوست، بسیار خطا است؛ به چند دلیل:

اول: آنچه گفتیم که اراده همان شوق مؤکد است که این در مورد خدای تعالی معنا ندارد. و گفتیم که تفسیر اراده به صفت رضا و ابتهاج، خطا است و واقعیت ندارد. نیز باید گفت: ما از اراده خدای تعالی چیزی جز اِعمال قدرت و سلطنت نمی فهمیم.

دوم: روایات فراوان بر این نکته دلالت دارد که اراده الهی فعل خداست، چنانکه در قرآن فرمود: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (یس، ۸۲) در هیچ کدام از این روایات، حتی اشاره‌ای به این مطلب نیست که خدای اراده ذاتی داشته باشد، چه رسد به اینکه دلالت بر آن کند. بعلاوه محتوای این روایات، دلالت می‌کند که اراده خدای سبحان ذاتی نیست. مانند صحیحۀ عاصم بن حمید که گوید: «قلت: لم يزل الله يريد؟ قال (الصادق عليه السلام): إن المرید لا یكون إلا لمراد معه. لم یزل الله عالماً قادراً ثم أراد.» [کافی ج ۱، ص ۱۰۹].

نیز (سلیمان) جعفری روایت کرده که امام رضا علیه السلام فرمود: (المشيئة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله لم يزل يريد شيئاً فليس بموحد) [کافی ج ۱، ص ۱۰۹]. این دو روایت آشکارا بیان می‌دارند که اراده خدای سبحان، ازلی نیست.

بعلاوه، سلطنت خدای تعالی از تمام جهات و نواحی تام است و هرگز هیچ نقصی در آن تصور نمی‌رود. پس به طبیعت حال، فعل در خارج، به محض اِعمال آن - بدون اینکه متوقف بر مقدمه‌ای دیگر خارج از ذات خدای تعالی باشد - تحقق می‌یابد. چنانکه مقتضی کلام الهی است که فرمود: (إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ). از این حقیقت، در روایات، گاهی به مشیت و گاهی به اِحداث و فعل تعبیر شده است.

تعبیر به مشیت، در صحیحۀ محمد بن مسلم است که امام صادق علیه السلام فرمود: «المشيئة محدثة» [محاسن ج ۱، ص ۲۴۵] و صحیحۀ عمر بن اذینه که امام صادق علیه السلام فرمود: «خلق الله المشیة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشیة» [کافی ج ۱، ص ۱۱۰] و طبیعی است که مراد از مشیت، اِعمال قدرت و سلطنت باشد، زیرا به نفس خود آفریده شده، نه به اِعمال قدرت دیگری، وگرنه تا آنجا که نهایت ندارد، می‌رفت.

تعبیر به اِحداث و فعل در صحیحۀ صفوان بن یحیی است که امام رضا علیه السلام فرمود: «الإرادة من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلك من الفعل و أما من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غیر ذلك لأنه لا یروی و لا

۷. سعه قدرت الهی

مهم‌ترین نتیجه آموزه بدها و عقیده بدان، ایمان و یقین به سعه قدرت خدایی است که هرگونه عجز از ذات قدوس او نفی می‌شود. حضرت باری بر هر امری در هر دو طرف - فعل و ترک آن - بدون هیچ‌گونه الزامی (چه از ناحیه علی و چه از جهات دیگر) قدرت کامله دارد؛ کاستن و افزودن و ابقاء و إعدام برایش، از هر آنچه اسان تصور شود، آسان‌تر است، بلکه اساساً قابل قیاس با هیچ آسان دیگری نیست. خدای حکیم به همین کمال است که مؤمنان را نوید می‌بخشد و کافران را تهدید می‌کند. به همین کمال است که خوف و رجاء در دل‌ها می‌افکند و درهای دعا را با امید تمام بر همگان می‌گشاید.

باور قلبی به چنین اختیار و حریتی است که زبان آخرین حجت معصوم الهی حضرت بقیه‌الله را به دعا می‌گشاید، که در دعای علوی مصری عرضه می‌دارد:

« فَاْمَحْ يَا سَيِّدِي كَثْرَةَ سَيِّئَاتِي بِسَبْرِ عِبْرَاتِي بَلْ بِقَسَاوَةِ قَلْبِي وَ جُمُودِ عَيْنِي لَا بَلْ بِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَ اَنَا شَيْءٌ فَلْتَسْعِنِي رَحْمَتَكَ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ » (ابن طاووس، مهج الدعوات، ص ۲۹۲)

این رحمت و سعه و قدرت کامله را بارها خداوند تعالی در کتاب سترگ خود با عبارت « إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » (بقره ۲۰، ۱۰۶، ۱۴۸، ۲۵۹، ۲۸۴، و ...) اعلام داشته که این آیه از معجزات جاودانه قرآن است. برای یادآوری عقیده به چنین قدرتی است که این جمله به عبارت « انک علی کل شیء قدیر »، حسن ختام بسیاری از دعاهای مأثور است.

خدای حکیم در توصیف این قدرت کامله خود می‌فرماید:

« لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحْسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. » (بقره ۲۸۴)

این آیه قدرت کامله خداوند را بدین سان وصف می‌کند که اگر چه خداوند تا آنجا علم دارد که درون انسان‌ها را می‌داند، گرچه آن را پنهان دارند. و مردم را بدان محاسبه می‌کند. ولی پس از محاسبه می‌تواند به فضل خود پیامرزد و می‌تواند به عدل خود کیفر دهد. و در هر حال، به بنده اش ظلم روا نداشته است. این قدرت بر گزینش کیفر یا بخشش بدان رو است که او بر هر کاری توانی مطلق است.

سخن در باب بداء فراوان است و دلنشین، تا آنجا که امام صادق ع فرمود:

«لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِي الْقَوْلِ بِالْبَدَاءِ مِنَ الْأَجْرِ مَا فَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ.» (کلینی ج ۱، ص ۱۴۸)

این گفتار را به جملات پایانی دعای علوی مصری حسن ختام می‌بخشیم که امام عصر عجل الله تعالی فرجه به درگاه الهی عرضه می‌دارد:

«إِلَهِي وَ قَدْ أَطَلْتُ دُعَائِي وَأَكْثَرْتُ خِطَابِي وَصَبِقُ صَدْرِي. حَدَانِي عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ وَحَمَلَنِي عَلَيْهِ عِلْمًا مَنِي بِأَنَّهُ يُجْزِيكَ مِنْهُ قَدْرَ الْمُلْحِ فِي الْعَجِينِ بَلْ يَكْفِيكَ عَزْمُ إِرَادَةٍ وَأَنْ يَقُولَ الْعَبْدُ بِنِيَّةٍ صَادِقَةٍ وَ لِسَانٍ صَادِقٍ يَا رَبِّ فَتَكُونَ عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِكَ بِكَ وَ قَدْ نَجَاكَ بِعَزْمِ الْإِرَادَةِ قَلْبِي فَاسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ أَنْ تَقْرَنَ دُعَائِي بِالْإِجَابَةِ مِنْكَ وَ تَبْلُغَنِي مَا أَمَلْتُهُ فِيكَ مِنْهُ مِنْكَ وَ طَوْلًا وَ قُوَّةً وَ حَوْلًا.» (ابن طاووس، ص ۲۹۲ - ۲۹۳)

منابع:

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. المبدأ و المعاد.
- ابن طاووس، سید علی. مهج الدعوات. قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
- بحرانی، سید هاشم. البرهان. قم: البعثه، ۱۳۷۴ ش.
- برقی، احمد بن محمد. المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعہ. قم: آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
- حرانی، حسن بن شعیبہ. تحف العقول. قم: اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- خویی، سید ابوالقاسم. محاضرات فی اصول الفقه. قم: اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
- راوندی، قطب الدین. الخرائج و الجرائح. قم: الامام المهدی، ۱۴۰۹ ق.
- سبزواری، هادی بن مهدی. شرح الأسماء الحسنی.
- صدرای، محمد بن ابراهیم. الإسفار الأریعہ. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
- المبدأ و المعاد. قم: الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.
- صدوق، محمد بن علی. عیون أخبار الرضا علیه السلام. قم: اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- من لا یحضره الفقیه. قم: اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- التوحید. قم: اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- معانی الأخبار. قم: اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
- صفار، محمد بن حسن. بصائر الدرجات. قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
- طوسی، محمد بن حسن. تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
- عصار، سید محمد کاظم. مجموعه آثار.
- علم الهدی، محمد باقر. البداء آیه عظمه الله. مشهد: ولایت، ۱۴۳۳ ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود. تفسیر. تهران: علمیه، ۱۳۸۰ ق.
- قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر. قم: دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الانوار. تهران: اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
- میر داماد، محمد باقر. نبراس الضیاء. تهران: میراث مکتوب،
- نعمان مغربی. دعائم الاسلام. مصر: دارالمعارف، ۱۳۸۵ ق.