

بداء در نصوص وحیانی و آرای فلسفیان؛ پژوهشی تطبیقی - علیرضا بهشادر

فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه

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

بداء در نصوص وحیانی و آرای فلسفیان؛ پژوهشی تطبیقی

علیرضا بهشادر*

چکیده: در این نوشتار، آموزه بداء از دیدگاه نصوص وحیانی و مکاتب فلسفی بررسی می‌شود. اهمیت عقیده به بداء، ادلهٔ قرآنی بداء، تعریف بداء، نظریهٔ 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، ملا هادی سبزواری و میر داماد بررسی می‌شود. نگارنده همچنین سخنی از آیت الله خوبی 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 خوبی.

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.

۱۵۱

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 محسان و توحید)

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

اهمیت عقیده به بداء را از آثار آن نیز می‌توان شناخت. در زمرة آثار آن قابل ذکر است: یکم. دعا. عقیده به بداء سبب می‌شود که دست خدای حکیم را به نحوی فراتر از تصوّر، 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:

«أسألك بالقدرة النافذة في جميع الأشياء و قضائك المبرم الذي تحجبه بأيسر الدعاء» (مجلسی، ج ۹۹، ص ۵۵)
دوم. خوف و رجاء. در تعریف خوف و رجاء این کلام شریف جانب لقمان در نصیحت به فرزندش گویا است:

يَا بُنَيَّ حَفَ اللَّهَ خَوْفًا لَوْ أَتَيْتَ الْقِيَامَةَ بِيرَ النَّقْلَيْنِ، خِفْتَ أَنْ يُعْدِبَكَ، وَ ارْجُ اللَّهَ رَجَاءً لَوْ وَأَفْيَتَ الْقِيَامَةَ بِإِيمَنِ النَّقْلَيْنِ، رَجَوْتَ أَنْ يَغْفِرَ لَكَ. (قمی، ج ۲، ص ۱۶۴)

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

قضـا دـگـرـ نـشـودـ گـرـ هـزارـ نـالـهـ وـ آـهـ
بهـ شـکـایـتـ برـآـیدـ اـزـ دـهـنـیـ

فرـشـتـهـ اـیـ کـهـ وـکـیـلـ استـ برـخـازـنـ بـادـ

بـیـتـ دـوـمـ، شـایـدـ اـشـارـهـ بـاـنـ مـطـلـبـ دـاشـتـهـ باـشـدـ کـهـ آـنـچـهـ تـغـیـرـاتـ بدـاءـ عنـوانـ مـیـشـودـ، تـغـیـرـاتـیـ استـ کـهـ فـرـشـتـگـانـ مـیـ دـهـنـدـ نـهـ خـداـونـدـ. اـینـ عـقـیدـهـ فـلـاسـفـهـ استـ کـهـ درـ سـطـورـ آـینـهـ درـبـارـهـ آـنـ گـفـتـگـوـ خـواـهدـ شـدـ.

این خوف و رجاء تنها زمانی مصدق می‌یابد که دست خدای حکیم را در هر لحظه در هر

امری باز بدانیم.

۲. ادلۀ 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:

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ».

در اهمیت این آیه و جایگاه آن در بینش توحیدی صحیح، همین بس که در شماری از دعاهای مأثور از خاندان وحی ﷺ 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 علیه السلام بنگریم که در یکی از بهترین مظان استجابت 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 أُمُّ الْكِتَابِ أَيُّ شَقِيقٌ أَوْ مَقْرُرٌ عَلَيْهِ رِزْقٌ، فَامْحُ مِنْ أُمُّ الْكِتَابِ شَقَائِيَّ وَ حِرْمَانِيَّ وَ إِقْتَارَ رِزْقِيِّ، وَ اكْتُبْنِي عِنْدَكَ سَعِيدًا مُوْفَقاً لِلْخَيْرِ، مُوسَعًا عَلَيَّ رِزْقُكَ، فَإِنَّكَ قُلْتَ فِي كِتَابِكَ الْمُنْزَلِ عَلَى نَبِيِّكَ الْمُرْسَلِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَ أَلِهِ: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (طوسی، تهدیب،

ج ۳ ص ۷۳)

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

دو. «بَيْزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (فاطر، ۱)

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

سه. «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يَنْفَقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائدہ، ۶۴) این کلام الهی در پاسخ سخن یهود است که گفتند: «يد الله مغلولة». امام صادق علیه السلام فرمود: این سخن که خداوند متعال نقل فرمود، مضمون

عقيدة یهود است که در مورد خدای حکیم می‌گفتند: «قد فرغ من الأشياء». یعنی تمام امور را به پایان برد 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 يزيد ولا ينقص». (همان، ص ۱۰۴) در آیه دوم نقض آشکار این سخن را دیدیم.

چهار. «الله الأمر من قبل ومن بعد» (روم، ۴)

خدواند، 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 محمدبن صالح با امام حسن عسکری علیهم السلام توجه کنید.

محمدبن صالح در باره همین آیه از امام عسکری علیهم 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 والأمر تبارك الله رب العالمين». امام فرمود: مطلب همان است که در درون خودت گفتی. من گفتم: شهادت می‌دهم که توبی 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)

«وبدأ خلق الإنسان من طين» (سجاده، ۷)

این دو آیه را امام رضا علیهم السلام در مناظره با سلیمان مروزی، ضمن آیاتی برای اثبات بداء 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 بداء، از ریشه «بدأ» است به معنای آغاز. پس آن‌ها که بداء را از ریشه «بدو» به معنای «آشکار شدن» دانسته‌اند، خطأ می‌کنند. تفصیل این مطلب در آینده می‌آید.

هفت. «إن يشاً يذهبكم و يأتي بخلق جديد و ما ذلك على الله بعزيز» (فاطر، ۱۶ و ۱۷؛ همین مضمون در: نساء، ۱۳۲ او ابراهیم، ۱۹)

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 تمام امکانی منطبق بر نظام شریف ربیانی» می‌دانند.

هشت. «ثم قضى أجلًا وأجل مسمى عنده» (انعام، ۲) امام باقر علیه السلام در تبیین ذیل این آیه، از دو سرآمد سخن گفته‌اند: «أجل محظوظ وأجل 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. «تنزيل الملائكة و الروح فيها» (قدر، ۴) امام باقر علیه السلام در تبیین آیه با اشاره به مقدرات شب قدر فرمود: «والأمر عنده موقوف له فيه المشية، فيقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء». (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 قضاء و شب بیست و سوم ابرام امور تا سال آینده است، اما پس از این مراحل، «**الله عَزَّوجَلَّ أَن يفعل ما يشاء في خلقه**». (صدقوق، فقیه، ج ۲، ص ۱۵۶)

ده. «لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخرى فى الحياة الدنيا و متعناهم إلى حين» (یونس، ۹۸) امام باقر علیه السلام اراده جدید الهی در مورد قوم یونس علیهم السلام را نشانه قدرت واسعة الهی می‌داند: «فيفعل الله ما يشاء و يحول ما يشاء مثل قوم یونس، إذا بدا الله فرحمهم». (عیاشی ج ۱، ص ۵۵؛ مجلسی ج ۴، ص ۱۱۶)

یازده. «فتول عنهم فما أنت بملوم و ذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين». (ذاريات، 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 دروغ گو پنداشتند، خداوند تبارک و تعالی اراده هلاک مردم فرمود، مگر علی علیهم السلام را اینجا بود که فرمود: «فتول ...». آنگاه بذا کرد و اراده جدیدی برای رحمت بر مؤمنان فرمود. لذا فرمود: «و ذكر ...». (کلینی ج ۸، ص ۱۰۳؛ شیوه 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: «إِنَّ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَغْفِرَ ذُنُوبًا وَيَرْجِعَ كُرْبًا وَيَرْفَعَ قَوْمًا وَيَضْعِفَ أَخْرِينَ». (بحراتی، 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.

١٥٥

۳. تعریف بداء

دیدیم که بداء یعنی اراده جدید الهی، که – چنانکه خواهیم دید – فعل تازه 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 یمیت) 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 نخواسته‌اند محدث بودن اراده را بپذیرند، و از سوی دیگر نخواسته‌اند 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 النهاية (که معتقد است بداء خداوند به معنای اختلاف مصالح و آرا به حسب اختلاف اوقات و ازمنه است ولی هرگز از روی ندامت نیست)، می‌پردازد. صدرا بر او این چنین خرد 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 خطابی نابخشودنی است. او در اعتراض به ابن اثیر می‌گوید:

« البداء و ان لم يستلزم الندامة و التندم فباعتراضك على حسب تفسيرك، هل يستلزم ظهور رأي جديد و سنوح شيء لم يكن؟ ثم ا او لم يتمتنع علي الله الواحد الاحد في مرتبة ذاته و مقام احديته هذه التغييرات و التحولات؟ فلابد في دفع هذا الاشكال للمؤمن الموحد من مسلك و منهج ارفع من الهرب عن التندم الى 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 آشتبی دادن میان فلسفه و دین تلاش داشته‌اند، صدرای شیرازی و میرداماد، با دو رویکرد متفاوت و شاخص، نظریه‌هایی را در چگونگی تحقق یافتن بدء سامان داده‌اند و کوشیده‌اند که با حفظ معادلات و روابط فلسفی، از عهده آن برآیند. صدرالمتألهین در دو موضع، نظریه فلسفی خویش را پیرامون بدء سامان داده است: یکی در کتاب الاسفار الاربعة، فصل ۱۳ از موقف چهارم (فى قدرته تعالى) (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 الضباء که مستقلاً بدین منظور نگاشته، نظریه بدء خویش را مطرح نموده است. ناگفته نماند که نظریه میرداماد، مورد انتقاد و رد صدرالمتألهین و پیروان پس از او قرارگرفته 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 قرارگرفته (الاسفار الاربعة، ج ۶، صص ۳۹۸-۳۹۹ تعلیقه ۱ از حاجی سبزواری) و یا با آموزه‌های عرفانی آمیخته شده است. (عصار، مجموعه آثار، رساله بداء، ص ۳۱-۱۰۰)

البته برخی مبانی مورد استفاده صدرالمتألهین در نظریه بدء، مستظره به آرای ابن سینا در بحث مبدأ تدبیر کائنات زمینی (المبدأ و المعد، ص ۸۶) است که هم در الاسفار الاربعة و هم در شرح اصول الكافی آن را نقل کرده و بدان قامت افراشته است. همچنین اشارتی هم در شرح اصول الكافی (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 بدء، با استناد به جوهري در الصحاح و فیروزآبادی در القاموس و صاحب کشاف در اساس البلاغة و ابن اثیر در النهاية، آن را از ریشه «ب د و» و



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

اما بر اساس آنچه گذشت، مطابق تحلیل فلسفی از علم و اراده لایتغیر حق، نمی‌توان چنین معنایی را برای عبارت «بداء الله» پذیرفت و ناگزیر باید به سوی توجیه قدم برداشت. لذا صدرالمتألهین به معنای لغوی بداء 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 بداء را از خدا منصرف و به طبقه‌ای از ملکوتیان نسبت می‌دهد و از این انتساب نیز تحاشی ندارد، چرا که معتقد است این گونه 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، ص ۱۸۹-۱۸۸ و ۱۹۲؛ الاسفار الاربعة ج ۶، ص 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 وقوع اش صورت می‌گیرد. با این دو استثناء، اصولاً انشاء رأی جدید منتظر می‌شود و نظام علمی حق متعال از هرگونه تغییری منزه می‌ماند. او می‌گوید:

«فالبداء أيضا من هذا القبيل وهو سنجح امر لم يكن متوقعاً لعدم تقدم اسبابه الارضية والسماوية ولا الاطلاع عليها من النفوس العالية والسفالة الا عند قرب وقوعه، وقد علمت ان هذا غير مستحيل على طبقة من الملکوتين ليست من العلیین بل متوسطة بين العالیین: عالم العقول المحضة و صورها القضائية وبين عالم الاجسام الطبيعية و صورها الكونية المادية، و مع ذلك ليس الجميع خارجا عن قانون القضاء الجملى و العلم المحيط الازلى» (شرح اصول الکافی ج ۴، ص ۱۹۱-۱۹۲)

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

«انك قد علمت بما يبناه لك في هذا الفصل صحة القول بالبداء بمعنى ظهور وجه الصواب والمصلحة في امر بعد ما لم يكن ظاهرا ...».^(۱) (همان، ص ۱۹۲)

همان‌گونه که مشاهده می‌گردد، در این معنا به هیچ روی سخنی و اشاره‌ای به معنای اصلی لغوی بداء یعنی «إنشاءرأي جديده» 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 میرا 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.

«إِنَّ اللَّهَ فِي طُبُقَاتِ السَّمَاوَاتِ عِبَادًا مُلْكُوتِينَ مُرْتَبَتِهِمْ مُرْتَبَةُ النَّفُوسِ دُونَ مُرْتَبَةِ السَّابِقِينَ الْمُقْرَبِينَ وَ هُمْ عَالَمُ الْأَمْرِ الْمُبْرِئُ عَنِ التَّجَدُّدِ وَ التَّغْيِيرِ وَ هُؤُلَاءِ الْمُلْكُوتِيُّونَ وَ إِنْ كَانَتْ مُرْتَبَتِهِمْ دُونَ مُرْتَبَةِ السَّابِقِينَ الْأَوَّلِينَ إِلَّا أَنْ أَفْعَالَهُمْ كُلُّهَا طَاعَةً لِهِ سُبْحَانَهُ وَ بِأَمْرِهِ يَفْعَلُونَ مَا يَفْعَلُونَ وَ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَفْعَالِهِمْ وَ إِرَادَاتِهِمْ وَ خَطَرَاتِهِمْ وَ أَوْهَامِهِمْ وَ شَهْوَاتِ قُلُوبِهِمْ وَ دَوَاعِي نُفُوسِهِمْ وَ كُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ فَعَلَهُ فَعَلَ الْحَقُّ وَ قَوْلُهُ قَوْلُ الصَّدْقِ إِذَا دَاعَيْهِ فِي نَفْسِهِ تَخَالُفُ دَاعِيِ الْحَقِّ بَلْ يَسْتَهِلُكَ إِرَادَتُهُ فِي إِرَادَةِ الْحَقِّ وَ مُشِيَّتِهِ فِي مُشِيَّةِ الْحَقِّ وَ ... فَهُؤُلَاءِ الْعِبَادُ الْمُكْرَمُونَ يَكُونُ حُرَكَاتِهِمْ وَ سُكُنَاتِهِمْ وَ تَدْبِراتِهِمْ وَ تَصْوِرَاتِهِمْ كُلُّهَا بِالْحَقِّ وَ مِنَ الْحَقِّ فَهَذَا أَصْلُ». (الاسفار الاربعه ج ۶، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ شرح اصول الکافی ج ۴، ص ۱۸۸)^(۲)

«إِنْ كُلَّ كِتَابَةٍ تَكُونُ فِي الْأَلْوَاحِ السَّمَاوَيَّةِ وَ الصَّحَافَتِ الْقَدِيرَيَّةِ فَهُوَ أَيْضًا مُكْتَوبٌ الْحَقُّ الْأَوَّلُ بَعْدَ قَضَائِهِ السَّابِقِ الْمُكْتَوبِ بِالْقَلْمَ الْأَعْلَى فِي الْلَّوْحِ الْمَحْفُظِ عَنِ الْمَحْوِ وَ الْإِثْبَاتِ وَ هَذِهِ الصَّحَافَتِ السَّمَاوَيَّةِ وَ الْأَلْوَاحِ الْقَدِيرَيَّةِ أَعْنَى قُلُوبَ الْمَلَائِكَةِ الْعَمَالَةِ وَ نُفُوسَ الْمُدِبَّرَاتِ الْعَلَوِيَّةِ كُلُّهَا كِتَابٌ الْمَحْوِ وَ الْإِثْبَاتِ وَ يَحْوزُ فِي نَقْوِشِهَا الْمَنْقُوشَةِ فِي صُدُورِهَا وَ قُلُوبِهَا أَيْ طَبَائِعُهَا وَ نُفُوسُهَا أَنْ تَزُولَ وَ تَتَبَدَّلَ لَأَنْ مُرْتَبَتِهَا لَا تَأْبِي ذَلِكَ». (۳)

(الاسفار، ج ٦ ص ٣٩٧؛ شرح الكافى ج ٤ ص ١٨٨)

اصل دوم: در طبیعت اموری هستند مانند معجزات انبیا که به ندرت اتفاق می‌افتد. 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 اضداد آن هستند و به همین جهت است که این اتفاقات، به صورت عجایب نادرة الوقوع، رخ می‌دهند.

١٥٩

«فهكذا حال مادة العالم و بدن الإنسان الكبير بالقياس إلى نفسه المبدرة 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 لأضدادها و لذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع». (اسفار، ج ٦ ص ٣٩٦)

در کتاب شرح اصولالكافی، او بنیان نظریه خویش را تنها بر همان اصل یکم می‌گذارد ولی از آنچه به عنوان اصل دوم در الاسفارالاربعه نامیده است، در تعیین مصدق و محدوده بداء استفاده می‌نماید گرچه آن را اصلی برای نظریه خود نمی‌شمارد.
آن‌گاه صدرالمتألهین نظریه نهایی خویش را در چگونگی وقوع بداء بیان می‌دارد که در الاسفار الاربعه (ج ٦، ص ٣٩٨-٣٩٩) و شرح اصولالكافی به شکل تقریباً یکسانی بیان شده است. عبارت او در کتاب اخیر این‌چنین است:

«فظهر أن التجدد في العلوم والاحوال و سنتوح الارادات والاعمال لضرب من الملائكة العمالة باذن الله المتعال و هم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع و لا مستبعد. فنقول: اذا اتصلت بها نفس النبي او الولي عليهما السلام و قرءا فيها ما اوحى الله به إليهم و كتب في قلوبهم فله ان يخبر بما رأه بعين قلبه او شاهده بنور بصيرته او سمع باذن قلبه من صرير اقلام اوئلک الكرام كما رأى ابراهيم عليه السلام انه ذبح ابنه اسماعيل، فإذا اخبر به الناس او اراد ان يعمل بمقتضاه كان قوله حقا و صدق و عمله مرضيا عند الله، لانه عن شهود كشفى 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 رأه أولا و غير ما نسبته الصور السابقة، فيقال لمثل هذا الامر النسخ و الباء و ما اشبههما، و لا يمكن العلم به لشيء من النقوص العلوية و السفلية و الملكية و البشرية الا من جهة الله تعالى المختصة به، لانه مما استأثره الله بذلك، لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجهه و لا في الصور الادراكية العلوية والنقوش القدريّة ما تبدر به من قبل». (شرح اصولالكافی ج ٤، ص ١٩٠-١٩١)

او پس از آنکه مسئله بداء 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 می دارد که در هنگام وقوع بداء، وقتی نبی یا وصی به این نقوص عالی و الواح قدری متصل می شود و وحی و کتابت الهی منتقلش در آن را قرائت می کند، 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 مجددا می بیند مخالف رؤیت قبلی او باشد و آن را برای مردم بازگوید، به امور این چنینی نسخ یا بداء یا امثال آن گفته می شود که علم بدان جز برای افرادی خاص که از جانب خداوند مشخص شده اند، امکان پذیر نمی باشد چرا که بداء از اموری است که مستاثر در ذات حق است.

نکته قابل ذکر دیگر این است که به مقتضای اصل دوم، بداء تنها شامل امور نادره الواقع نظیر عذاب های الهی بر اقوام و ملت ها، معجزات انبیاء و همچنین ادعیه دعاکنندگان به ویژه دعا هایی که نفع عمومی داشته باشد مانند دعای استسقا می گردد. صدرالمتألهین توضیح می دهد که حوادث عالم بر دو دسته است: یکی اموری که وقوع آنها و همچنین مقتضیات شان مکرر است و دیگری اموری که ندرتا اتفاق می افتد. ضوابط عقلی و قواعد کلی مربوط به دسته نخست، در قانون قضاء اجمالي 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 بداء معنا دارد و گرنه در علم قضایی حق، بداء امکان پذیر نیست. (شرح الکافی ج ۴، ص ۱۹۱)

دیدیم که صدرالمتألهین بر آن است که لازمه بداء، 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 می بیند. او در تعلیقه خویش بر الاسفار الاربعة ذیل بحث صدرالمتألهین در خصوص غیر ممتنع بودن تجدد علوم و احوال در الواح قدری، چنین می نویسد.

«هذا بظاهره مشکل 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 عالمية بحركاتها وأوضاعها و جميع ما يقع هنا حتى التخيلات والإرادات ... و العلم بالعلة و الملزم علة للعلم بالمعلول و اللازم، فعندما ضوابط كلية من مباديهما و قوانين أحصيت في العالم العقلي هي أنه كلما كان كذا من الحركات والأوضاع كان كذا من الحوادث في عالم الكون. ثم إذا كانت النفس الكلية الفلكية منتقة بها و تخيل النفس المنطبعية الفلكية الوصول إلى كل نقطة فلها أن تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات أي لكن كان كذا فيكون كذا نفس النبي و النبي 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 والأوضاع للسيارات و الثابتات ليست إلا لعلام الغيب و لا يمكن للبشر بما هو بشر و معارجهم أيضاً متفاوتة بل معارج واحد منهم متفاوتة فمن ذلك النسخ و البداء و شبيههما». (اسفار، ج ٤ ص ٣٩٨)

(۱) تعلیقه ۳۹۸

از نظر سبزواری صور منتقبش در نفس فلکی قابل زوال نیستند و دلیل آن هم این است که چون نفس کلی فلکی به همه حرکات و اوضاع و هر آنچه اتفاق می‌افتد، آگاهی دارد، و از آنجا که علم به علل و ملزمات 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 افلک 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 منطبعه فلکی از راه تخیل خویش، به نفس کلی متصل شود، نسبت به حوادث علم و آگاهی پیدا می‌کند. اما گاهی از اوقات این نفس فلکی جزئی، تنها برخی از صور منتقبه در نفس کلی فلکی و برخی از لوازم پاره‌ای از اوضاع را مشاهده می‌نماید چرا که احاطه تمام و تمام به لوازم همه حرکات و اوضاع، جز برای خداوند علام الغیوب برای کس دیگر امکان ندارد و بشر، از آنجا که بشر است نمی‌تواند بر آن آگاهی یابد... و بدها و نسخ از این قبیل است.

سبزواری در جای دیگر نیز بر همین عقیده پای می‌فشارد و تغییر در فلکیات را جائز نمی‌داند 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 می‌باشد که منجر به تبدل در صفات آن می‌گردد. او در شرح اسماء الحسنی ج ۱ ص ۲۳۵ چنین نگاشته است:

«... يا من لامعق لحكمه يا من لاراد لقضائه، فهو مصون عن التغيير والنسخ والبداء لأن علمه القضائي مثل علمه الازلي في عدم جواز التغيير عليه بخلاف القدر الذي منه النسخ والبداء والتعدد ونحوها حتى القدر العلمي اعني نقوش النفوس الفلكية المطبعة على وجه الجزئية لأنها متحركة كطبيعتها بالحركة الجوهرية. فإذا كانت جواهر ذاتها متبدلة كانت صفاتها أيضاً متبدلة ولكن على سبيل تجدد الأمثال في كلا القبيلين يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنه ام الكتاب. فهذا معنى محوها واثباتها لا زوال صور وثبت اخرى اذ لا يجوز سنوح امثال هذه التغيرات في الفلكيات».

اما برخلاف نظر او، صدرالمتألهین در الاسفارالاربعة، نظر خویش را مستظره بر بیانی از شیخ الرئیس نموده که متضمن مطلبی است مبنی 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 می‌یابد و پس از نقل آن در شرح اصول الکافی (ج ۴، ص ۱۹۳-۱۹۵) می‌گوید: «ولایخفی تأییده و اعانته لما نحن فيه».

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

نتیجه آنکه، از نظر سیزوواری و اکثر فلاسفه (به زعم او) پذیرش نظریه صدرالمتألهین مبنی بر وقوع تغییر در طبقه‌ای از ملکوتیان که ناشی از تن دادن به التفات عالی به سافل است، کار را مشکل می‌کند و لازم است که حل مشکل بداء به نحوی دیگر، صورت‌بندی گردد. در این صورت‌بندی، عدم اطلاع کامل نفس جزئی فلکی از همه قوانین و ضوابط کلی متنقش در نفس کلی فلکی مبنای وقوع بداء می‌باشد. لذا وقتی نفس نبی به نفس جزئی فلکی اتصال می‌یابد، از همه علل و ملزمات حادثه خارجی مطلع نمی‌شود و در نتیجه مطابق با واقع سخن نمی‌گوید. 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 وحیانی 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 قاعدة «بسیط الأشياء كلّ الحقيقة» 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. انتقال و تغییر در الواح ایجاد می‌شود، پس تغییر در وجود در مرتبه ذات احادی حاصل نمی‌شود. اما می‌پرسیم: آیا این تغییر در وجود الواح پیش می‌آید یا در ماهیات آن‌ها؟ در حالی که طبق مبنای صدر، 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. تصوّر حدوث تغییر از دانی به عالی چگونه با مبنای صدر، قابل قبول است؟ تأثیر دعای جسمانی بر متوسط با مبنای او مخالف است.

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

۴. نظریه «نسخ» در چگونگی وقوع بداء

میرداماد در کتاب «نبراس الضياء و تسواء السواء في شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء»، به دنبال نقل معانی لغوی بداء می‌نویسد:

«وَأَمَّا بحسب الاصطلاح فالبداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التشريعية التكليفية والوضعية المتعلقة بأفعال المكلفين نسخ، فهو في الأمر التكويني والإفاضات التكوينية في المعلومات الكوئنية والمكونات الزمانية بداء؛ فالنسخ كأنه بدء تشريعي، و البداء كأنه نسخ تكويني، و لا بداء في القضاء ولا بالنسبة إلى جانب القدوس الحق و المفارقات المضحة من ملائكته

القدسية، و لا في متن الدهر الذي هو ظرف الحصول القار، و الثبات البات، و وعاء نظام الوجود كله؛ إنما البداء في القدر و في امتداد الزمان الذي هو أفق التقضي و التجدد، و ظرف السبق و اللحق و التدريج و التعاقب، و بالنسبة إلى الكائنات الزمانية و الهويات الهيولانية؛ وبالجملة بالنسبة إلى من في عالم المكان و الزمان، و من في عوالم المادة و أقاليم الطبيعة. كما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي و انقطاع استمراره لا رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البداء عند الفحص البالغ و اللحاظ الغائر ابتدأت استمرار الأمر التكويني، و انتهاء اتصال الأفاضة و نفاد تمادي الفيضان في المجعلون الكوني و المعلوم الزمانی، و مرجعه إلى تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الأفاضة بحسب اقتضاء الشرائط و المعدّات، و اختلاف القوابل و الاستعدادات. لا أنه ارتفاع المعلوم 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:

- ازاله و از بین بردن، همچون: «نسخت الشمس الظلّ» خورشید سایه را از بین برد، و یا «نسخ الشیب الشیاب» پیری جوانی را از بین برد.
- نقل و نوشتن، همچون «نسخت الكتاب» کتاب را نوشت. 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 المواريث من واحد الى واحد » بهمعنی انتقال میراث از شخصی به شخص دیگر.

چنانچه از معانی فوق مستفاد است، معنی جامع نسخ، تغییر و تحول 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 الشريعة المقدّسة بارتفاع أمه 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 وجود 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 بداء:

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

۱- اگر بداء به معنی انقضاء حکم باشد، مسئله ظهور بداء در مورد اسماعیل بن جعفر صادق علیه السلام که در حدیث صدق 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 بداء فعل مورد نظر دارای وحدت عددیّه شخصیّه است، مثل نفس فعل امامت یا نفس ذبح؛ و لذا نسخ و بداء 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 تشريعیه است غیر قابل توجیه خواهد بود.

۴- بنا به اصل مسلم فلسفی «عدم جواز تخلّف معلول از علت و حصول وجود معلول با تحقق علت»- هرگاه سلسله علل یک شیء تمام گردید معلول متحقّق خواهد شد؛ و با عدم ظهور معلول، سلسله علل معلول تام 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 منصه ظهور و خارج می‌رسد؛ پس سلسله علل در حکم ناسخ و منسخ تام و در بداء در حکم واقع در خارج تام و در امر متوقع ظهور، غیر تام است.

محقّق دمامد 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 دمامد عبارتی در تصحیح مشابهت نسخ و بداء وارد شده که حائز دقت و توجه است. وی پس از تبیین بداء می‌فرماید:

«و كما حقيقة النسخ انتهاء الحكم التشريعي و انقطاع استمراره لا رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البداء عند الفحص البالغ و اللحاظ الغائر انتبات استمرار الأمر التكويني، و انتهاء اتصال الافاضة و نفاد تمادي الفيضان في المجعلون الكوني و المعلول الزّمني، و مرجعه إلى تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الافاضة بحسب اقتضاء الشرائط و المعدّات و إختلاف القوابل و الاستعدادات، لا أنه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه في حدّ حصوله ..»

بر اساس بیان فوق حکم بدائی نیز چون نسخ به معنی انقضای استمرار حکم تکوینی به جهت ایجاد 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 تحقیق بداء را در محو حکم لوح قدری دانسته است. از سوی دیگر با امعان نظر در عبارت فوق می‌توان گفت:

۱۶۷

«انتهاء اتصال الافاظة و نفاد تمادی الفیضان فی المجموع» اگر منظور مجعلول بالفعل باشد، انتهاء اتصال فیض مساوی با عدم معلول و مجعلول است، پس بداء به معنی انتهاء حکم نخواهد بود؛ و اگر منظور از مجعلول، مجعلول بالقوء باشد، انتهاء استمرار افاظه مساوی با رفع سلسله علل حاکم بر مجعلول بالقوء خواهد بود، و در این صورت باز علت مجعلول محو و از بین رفته - گر چه نسبت به مجعلول بالقوء، ظهور آن از بین رفته است - لذا با تصویر انتهاء فیض در مجعلول مفروض، امر بدائی به معنی پایان حکم در سلسله علل آن است نه در مجعلول 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 مشابهت بداء و نسخ به هیچ‌وجه محمل صحیحی ندارد...»

۵. علم حق در بحث بداء

بر اساس نصوص وحیانی، 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 خاص 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 قدوس و مقدس و منزه از هرگونه حد و تعین است. اما علم دوم را به ملاتکه 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 «عالِم الغیب و الشهادة» آمده است. (اعلام ۷۳، توبه ۹۴ و ۱۰۵، رعد ۹، مؤمنون ۹۲، سجده ۶، زمر ۶، حشر ۲۲، جمعه ۱، تغابن ۱۸، جن ۲۶)

امام صادق علیه السلام در توضیح آیه فرمود: «الغیب ما لم يكن و الشهادة ما قد كان» (صدق، معانی، ص ۱۴۶؛ مجلسی ج ۴، ص ۸۰) عبارت «ما لم يكن» 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 محظوظ 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 متنه علمه». امام فرمود: چنین مگو، زیرا علم خدا را متنه نیست. (حر عاملی، ج ۷، ص ۱۳۶) در حدیث دیگر افزوده که امام فرمود: «بِغَوْهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ مُتَنَاهِ رِضاَهُ». (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 صراحة دارند:

یکم. « عالم الغیب فلا يظهر على غیبه أحداً إلّا 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: « كَانَ وَاللَّهُ مُحَمَّدٌ مَّمَنْ ارْتَضَاهُ ». (کلینی ج ۱، ص ۲۵۶)

دوم. « وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ » (اععام ۵۹) امام صادق علیه السلام « كتاب مبين » را به « امام مبين » تفسیر فرموده است. (مجلسی ج ۴، ص ۸۰ و ۹۰)

اما مصادق علیه السلام در زمینه ارتباط علم الهی با بداء فرمود:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَعْجَزَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلَهِ بِمَا كَانَ مُنْذُ كَانَتِ الدُّنْيَا وَ بِمَا يَكُونُ إِلَى انْفِصَاءِ الدُّنْيَا وَ أَخْبَرَهُ بِالْمَحْتُومِ مِنْ ذَلِكَ وَ أَسْتَشْنَى 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 ربوی 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 می داند، معتقد است که بارگاه علم الهی از هرگونه تغییری مصون است. (شرح اصول الکافی 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 مقتضهاه منذ ابتداء الدنيا الى انتهائها، فهذا هو المراد بأخبار الله تعالى محمدا صلى الله عليه و آله بما كان من ابتداء الدنيا و بما يكون الى انتهاها، و لهذا وصفه بالمحظوم اى واجب الواقع بایحاب الله تعالى بتأدية الاسباب النازلة من عنده إليه و على حسب موافقة الاسباب الفاعلية و الشرائط و المعدات القابلية معا من غير معاون. و اما الذي ليس كذلك من الامور النادرة الواقع 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 في ما سوى المحظوم من القضاء الذي لا يرد و لا يبدل ». (همان، ص ۲۱۷)

همچنین ذیل حديث 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 می دهیم.

صدرالمتألهین در جمع میان اصول فلسفی - که علم ذاتی حق را در جمیع مراتب اش لا یتغیر می داند - و اعتقاد به دو رتبه از علم قابل تغییر - که مبتنی بر ظهور حوادث نوین حاصل از بداء است - در اینجا سخنی نمی گوید و برای چنین امور تناقض نما در دستگاه فلسفی اش که قائل به علم ذاتی اجمالي سابق الهی در عین کشف تفصیلی است، تفسیری ارائه نمی نماید.

البته او در نهایت امر، این مشکل را با نظریه مُثُل عقلیه افلاطونی حل می کند. او در جای دیگر، به همین مطلب اعتراف می کند به گونه ای که نسبت دادن بداء را مطلقا از ساحت الهی دور و آن را مستند به الواح قدری و نقوص سماوی می داند.

«... والتغير والتجدد في العلوم التفصيلية له تعالى جائزان، لأن لوجهها كتاب المحو والاثبات. لكن يجب ان يعلم ان هذه التغيرات والتعاقبات انما هي بالقياس الى كائنين في عالم الزمان والمكان المحبسين المقيدين بسلسل القيود والتعلقات، و اما بالقياس الى مرتبة ذاته تعالى ... فلا تجدد ولا تعاقب ولا غروب ولا 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 ولا بداء و لا سروح امر ». (همان، ص ۲۰۳ و ۲۰۴)

پس شاید حق با حاجی سبزواری است که در دستگاه فکر فلسفی، اصولا هرگونه تغییر را منکر می شود تا گرفتار چنین مضيقه ای نگردد.

۶. دعا و ارتباط آن با بدایه

بر اساس نصوص وحیانی، 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: «الْمَشِيَّةُ مَحْدُوثَةٌ» (برقی ج ۱، ص ۲۴۵) و فرمود: «خَلْقُ اللَّهِ الْمَشِيَّةُ» (صدق، توحید، ص ۵۵ و ۱۴۷) امام ابوالحسن علیه السلام فرمود: «الإِرَادَةُ ... مِنَ اللَّهِ عَزَوَّجَلَ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ ... فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفَعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ ...» (صدق، توحید، ص ۱۴۷؛ عيون ج ۱، ص ۱۱۹؛ مجلسی ج ۴، ص ۱۳۷) امام صادق علیه السلام قدر و قضاء را نیز از آفریدگان خداوند می‌داند، سپس می‌فرماید: «وَاللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (صدق، 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 گفت: 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) (صدق، توحید، ص ۱۴۶)

همچنین در بیان تفاوت میان علم و مشیت در پاسخ سؤال ابن اعین فرمود: «عِلْمٌ هُمَانٌ مَشِيَّةٌ نَيْسَتُ. مَغْرِبٌ نَمِيٌّ بَيْنِي كَهْ مَغِيَّبٌ»: (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» (صدق، توحید، ص ۱۴۶؛ مجلسی ج ۴، ص ۱۴۴)

این مطلب در مناظرة 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 می‌جوید تا وضعیت موجود و نامطلوب و مربوط به گذران زندگی خویش را برهم زند و شرایط جدیدی را درخواست می‌کند که برای او مطلوب‌تر 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 ریوی می‌آورد و او را می‌خواند و از او استدعا می‌نماید. به دلیل برخورداری از این محتوای تغییر است که فیلسوفان، گاهی، موضوع دعا و نحوه تحقق و تأثیر آن را در کنار بحث بداء، مورد بررسی قرار داده‌اند.

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

آیا واقعاً تغییری انجام می‌شود؟ 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، آن‌گونه که حقیقتاً وجودان می‌شود شرح دهد؟ این‌ها نگرانی فیلسوف است که باید بدان بپردازد و از عهده‌اش بیرون آید.

در واقع، اگر بنا باشد، دعا به همان‌گونه که در شرایع بدان پرداخته شده اتفاق افتد، لازم است که درخواست کننده‌ای از سر حریت و آگاهی روی به درگاه معبد 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 بندۀ خویش را تأمین نماید. در لسان دین، داعی حقیقی، عبد است و مدعو حقیقی، خداوند تبارک و تعالی است و خواسته عبد هم نوشدن شرایط و مقدرات و مقضیات و جایگزین شدن آن با مقدر و م قضی 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 حیانی، که رابطه عابد و معبد را مستحکم‌تر و اعتقاد عبد را در تأثیرگذاری واقعی معبد در کائنات راسخ‌تر و امید به او را افزون‌تر و تعلق وابستگی و قوام و آویختگی به بارگاه منیعش را وجودانی تر 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 بدء 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 عليه و عليهم که فرموده‌اند: «لو علم الناس ما في القول بالبداء من الاجر، ما فتروا عن الكلام 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 التغيير في ارادته و حكمه و تقديره كما في البداء و نحوه، و هذا الاعتقاد على وجه لا يقترح في الحكمة و لا ينافي القول بالعلة و المعلول امر لا يتيسر اداركه الا لمن هو في اخر طبقات القوى البشرية و قصيا مراتب العقول النظرية... و اما السبب العقلى 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 آفة الرياء و نحوها، فيكون دائما في مقام الخشية و الخضوع و التضييع و الاستكانة متوكلا عليه لا غير، و لا يخفى ما في هذه الحالة من الاجر الجليل و الثواب العظيم». (شرح اصول الكافج ج ۴، ص ۲۱۵)

اما حلقت بیان فوق در تحلیلی فلسفی که از دعا عرضه می‌دارد، در کام جان به تلحیخ می‌گراید، و حکیم ما را در بارگاه فلسفه به زانو زدن و امیداردن. او نیک می‌داند که در محضر فلسفه، جز تن دادن به وجوب علی و معلولی چاره‌ای نیست و گرن، داریست 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 مستحب الدعوات است معرفی می‌شود.

صدرالمتألهین ضمن پذیرش نظر شیخالرئیس در این زمینه، آنرا در الاسفارالاربعة این گونه نقایق می کند.



۱۷۳

«فمعلوم أن العناية بها ليست عن الأول ولا عن العقول الصريحة فيجب أن يكون لمبدء بعدها و هو إما نفس منبأة متعلقة بعالم الكون و الفساد وإما نفس سماوية و يشبه أن يكون رأي الأكثر أنه نفس متولدة عن العقول والأنفس السماوية و خصوصا نفس الشمس أو الفلك المائل و أنه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الأجسام السماوية و بسطوع نور العقل الفعال و يجب على كل حال أن يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب أظن أن الأشيه أن يكون هذه نفاس سماوية حتى يكون لها بحراها أن تتخيل و تحس الحوادث إحساسا يليق بها فإذا حدث حادث عقل الكمال الذي يكون له و الطريق الذي يؤدي إليه فحيث ذيل 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 ((الاسفار الاربعة ج ٦، ص ٤٠٠ - ٤٠١))

آن گاه، مقصود خویش را با بیانی واضح ادا می نماید:

«إن الدعاء ربما يقع بباب الملوك و يؤثر في إسماع الملوكتين ... من وجود جوهر نفسياني في عالم السماوات متأثر مؤثر في عالم الأرض ... بإمداد له من فوق و إعانة له من أشعة الجوادر العقلية منفعل مما يشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الآفات و العاهات لو لم ينجر 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 عقلاً فعلاً محضاً حتى لا يؤثر فيه شيءٌ و لا منفعلاً محضاً حتى لا يؤثر في شيءٍ و لو بإمداد و إعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجهه و منفعل أيضاً مما دونه بوجهه فلا يبعد أن يتأثر من دعوات المضطربين و استغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم بإذن الله و يقضى 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 *الاسفار الاربعة* ج ۶، ص ۴۰۳-۴۰۴ و *شرح اصول الكافی* 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 فائدای دارد، بیان کرده و بر همین مطلب پافشاری نموده است. عبارت مأخذ اخیر چنین است:

« فلیس لک ان تقول: ان ما یرام بالطلب و الدعاء ... ان کان مما جرى قلم القضاء الازلی بتقدیر وجوده ... فما الحاجة الى تکلف الطلب فيه و تجشم السؤال له؟ و ان لم یجر به القلم و لم ینطبع به اللوح، فلم الدعاء و ما فائدة الطلب ...؟ لانه مندفع: بان الطلب و الدعاء أيضاً 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 القدرية و التدابير الملكية و ما يتبعها، انما هو من الفعل و الاسباب او الشروط و المقدمات لحصول المطلوب المقتضى المقدر في الازل ... »

البته باید توجه داشت که صدرالمتألهین احتمالاً منظور خود را از این که دعا در سلسله علل قرار دارد این می داند که دعا در رشته وجوب علی و معلولی، در کنار سایر علل و عوامل مطرح است و نباید توهمند که دعا امری بیرون از این زنجیره است. با اینحال، تصریح می کند که این طور نیست که آنچه موجب دعا کردن ما می شود و ما را به این کار می راند، نیز امری آسمانی است. او با آوردن بیان شیخ الرئیس که متضمن همین مطلب است، آن را نمی پذیرد و بر آن تعریض دارد. (الاسفارالاربعه ج ۶، ص ۴۰۳)

کمی جلوتر، بیان دیگری را از همین کتاب تعلیقات نقل می کند که مطلب فوق را افاده می کند ولی آن را هم نمی پذیرد و آن را تحاشی شیخ الرئیس از پذیرش انفعال سماویات از ارضیات می داند. (الاسفارالاربعه ج ۶، ص ۴۰۴ و ۴۱۱-۴۱۰)

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، و گرنه این التراب و رب الاریاب؟ خلاصه نظر صدرالمتألهین در این باب چنین است که اصل عدم التفات عالی به سافل زمانی نقض می شود که عالی از همه جهات، عالی باشد و الا اگر از وجهی عالی و از وجهی دیگر سافل باشد، می تواند به جوهر دانی خود اعتنا کند و از او منفعل شود و این امر مستلزم محظوظی نیست.

« و قد أشرنا سابقاً إلى أن الذي يمتنع عليه التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الأمر الكلي العقلي و كذا الذي ثبت و تحقق عند القوم أن العالى لا يلتفت إلى السافل أىما يراد به العالى من كل وجه أو العالى من جهة علوه و أما الجوهر النفسي و إن كان من السماويات فيمكن أن ينفع عن أحوال بعض الأوضاع سيمان النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت إلى إنجاح طلبتها و إجابة دعواتها و هذا لا ينافي كونه عالياً عليها من جهة أو جهات أخرى»(همان، ص ٤٠٢ - ٤٠٣، ص ٤٠٠ تعليقه)

۱۷۵

صدر المتألهين به ماجراً عدم التفات عالى به دانى در جای دیگری نیز پرداخته (المبدأ و المउاد، ص ٢٣٥؛ الاسفار الاربعة ج ٢ ص ٢٦٤) و ضمن وفادي به مبانی علی و معلوم، 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 عالى به دانی استكمال علت از معلوم خویش است، نظر صحیحی ندارند زیرا مراد از اینکه التفات عالى به دانی مستلزم چنان محظوری است، آنچایی است که این التفات، بالذات باشد نه بالعرض. اما در آنچایی که دانی اثری از آثار عالى و رشحهای از رشحاتش باشد، در واقع ابتهاج عالى 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 استكمال او به غیر خودش شود و محظور فوق حاصل آید. به هر حال، به نظر می‌رسد که از نظر صدر المتألهين، انفعال عالى از دانی، چندان مشکل زا نیست و در نتیجه، نظریه دعا و بداء او از این لحاظ، با اصول علی و معلومی تناقض و تزاحمی ندارد.

نکته نهایی در نظریه صدر المتألهين 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 متتش است و نیز با آنچه در عالم امر الهی و قضای اجمالي معلوم و معقول است، رابطه‌ای بباید و گرنه با تصریح او به وقوع تغییر در الواح قدری و تأثیر 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 تعالیٰ 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 معماً ارتباط طبقات مختلف علوی و سفلی در الاسفار الاربعة ج ۶ ص ۴۱۲-۴۱۳ آمده است.

اینک شایسته است نظر علامه طباطبائی در تعلیقه خویش بر الاسفار الاربعة 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 مستجاب الدعوات و در عین حال، التزام به اصل وجوب علی و معلومی 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 طبیعت‌شناسی قدیم و مسائلی همچون افلاک کلی و جزئی و نقوص فلکی و عناصر اربعة را منهدم نموده است، مبانی 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 الطبيعتيات أو الرياضيات على نحو الأصول الموضعية كوجود الأفلاك الكلية والجزئية المتحركة بحركات

إرادية دائمة و كونها ذات نفوس دراكه و انتهاء التركيبات السفلية إلى عناصر أربعة و غير ذلك و قد انهدمت أركانهااليوم عن الأبحاث العلمية الحديثة»(اسفار، ج ٦، ص ٤١٠، تعليقه ٢)

نظر مبرهن فلسفی ایشان این است که نفس دعاکننده، پس از تضرع به درگاه الهی، مستعد اتحاد به علل بر طرف کردن نیازمندی های خویش در عالم مثال و سپس در عالم عقل می گردد و آنگاه در ماده تأثیر می نماید و در آن تصرف می کند و آن گونه که می خواهد آن را تغییر می دهد و این همان معنای استجابت دعا برای او است. ایشان معتقد است که توجیه کرامات و خوارق عادات نیز از همین راه امکان پذیر است.

« و الذي ينبغي أن يقال بالبناء على أصولنا المبرهن عليها في هذا الفن مع الغض عن تلك الأصول الموضوعة في استجابة الدعوات و نوادر الحوادث و ما يشابهها من الأمور على سبيل الإجمال أن من الثابت أن للوجود عوالم ثلاثة كلية مترتبة طولا و هي عالم المادة و المثال و العقل المجرد و الحوادث المادية معلولة للمثال و هو معلول للعقل و النفوس الداعية إذا أمعنت في دعوتها بالتضرع و السؤال استعدت للاتحاد بعلل حوايجها في عالم المثال ثم في العقل فأثرت في المادة بالتصريف فيها و تصريفها نحو ما تrepid و تسأله و هو استجابة الدعاء هذا و بنظير من هذا البيان يمكن توجيه الكرامات و خوارق العادات». (همان)

البته ایشان توضیح نمی دهد 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 جایه جایی 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 این گونه نظرات، سخن آیت الله خوبی نقل می شود که در نقد سخنان استاد خود مرحوم آیت الله شیخ محمدحسین اصفهانی بیان می دارد.

«این که (مرحوم اصفهانی) گفته که اراده خدای تعالی عین ذات اوست، بسیار خطأ 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، خطأ است و واقعیت ندارد. نیز باید گفت: ما از اراده خدای تعالی چیزی جز إعمال قدرت و سلطنت نمی‌فهمیم.

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 كَنْ فِي كُوْنَ) (بس. ۸۲) در هیچ‌کدام از این روایات، حتی اشاره‌ای به این مطلب نیست که خدای اراده ذاتی داشته باشد، چه رسید به اینکه دلالت بر آن کند. بعلاوه محتوای این روایات، دلالت می‌کند که اراده خدای سبحان ذاتی نیست. مانند صحیحه عاصم بن حمید که گویید: «قلت: لم يَزِلَ اللَّهُ مُرِيدًا؟ قالَ (الصادقَ الْمَلِيقَ): إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمَرَادٍ مَعِهِ. لَمْ يَزِلَ اللَّهُ عَالَمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ». [کافی ج ۱، ص ۱۰۹]

نیز (سلیمان) جعفری روایت کرده که امام رضا علیه السلام فرمود: (المشیة من صفات الأفعال، فمن زعم أنَّ اللَّهَ لم يَزِلَ مُرِيدًا شائياً 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 تمام است و هرگز هیچ نقصی در آن تصور نمی‌رود. پس به طبیعت حال، فعل در خارج، به محض إعمال آن - بدون اینکه متوقف بر مقدمه‌ای دیگر خارج از ذاتِ خدای تعالی باشد - تحقق می‌یابد. چنانکه مقتضی کلام الهی است که فرمود: (إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كَنْ فِي كُوْنَ). از این حقیقت، در روایات، گاهی به مشیت و گاهی به إحداث و فعل تعبیر شده است.

تعبیر به مشیت، در صحیحه محمدبن‌مسلم است که امام صادق علیه السلام فرمود: «المشیة محدثة» [محاسن ج ۱، ص ۲۴۵] و صحیحه عمربن‌اذینه که امام صادق علیه السلام فرمود: «خلق الله المشية بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشية» [کافی ج ۱، ص ۱۱۰] و طبیعی است که مراد از مشیت، إعمال قدرت و سلطنت باشد، زیرا به نفس خود آفریده شده، نه به إعمال قدرت دیگری، و گرنه تا آنجا که نهایت ندارد، می‌رفت.

تعبیر به احداث و فعل در صحیحه صفوانبن‌یحیی است که امام علیه السلام فرمود: «الإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الْمُبِينُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُرُوَيُ وَ لَا

يَهُمْ وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصَّفَاتُ مُنْفَعَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ الْفَعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نُطْقٍ يُلْسَانٍ وَ لَا هِمَةٍ وَ لَا تَفَكِّرٍ وَ لَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ،) [کافی ج ۱، ص ۳۷۷] این صحیحه به روشنی نشان می دهد که اراده خدای تعالی امر تکوینی اوست). (خوبی، ج ۱، ص ۳۷۹

- ۳۷۹ به نقل: علم الهدی، ص ۱۲۷ - ۱۲۸

۷. سعه قدرت الهی

مهم ترین نتیجه آموزه بدایه و عقیده بدان، ایمان و یقین به سعه قدرت خدایی است که هرگونه عجز از ذات قدوس او نفی می شود. حضرت باری بر هر امری در هر دو طرف - فعل و ترک آن - بدون هیچ گونه الزامی (چه از ناحیه علی و چه از جهات دیگر) قدرت کامله دارد؛ کاستن و افروزن و ابقاء و إعدام برایش، از هر آنچه اسان تصور شود، آسان تر است، بلکه اساساً قابل قیاس با هیچ آسان دیگری نیست. خدای حکیم به همین کمال است که مؤمنان را نوید می بخشد و کافران را تهدید می کند. به همین کمال است که خوف و رجاء در دلها می افکند و درهای دعا را با امید تمام بر همگان می گشاید.

باور قلبی به چنین اختیار و حریتی است که زبان آخرین حجت معصوم الهی حضرت بقیه الله را به دعا می گشاید، که در دعای علوی مصری عرضه می دارد:

«فَامْحُ يَا سَيِّدِي كَثْرَةَ سَيَّئَاتِي بِسَبِّيرِ عَبْرَاتِي بَلْ بِقَسَاوَةِ قَلْبِي وَ جُمُودِ عَيْنِي لَا بَلْ بِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَ آنَا شَيْءٌ فَلَتَسْعَنِي رَحْمَتُكَ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا أَرْحَامَ الرَّاحِمِينَ» (ابن طاوس، مهج الدعوات، ص ۲۹۲)

این رحمت واسعه و قدرت کامله را بارها خداوند تعالی در کتاب سترگ خود با عبارت «إنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره ۲۰، ۱۴۸، ۱۰۶، 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 على کل شيء قادر»، حسن ختم بسیاری از دعاها مأثور است.

خدای حکیم در توصیف این قدرت کامله خود می فرماید:

«لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِّسُكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَعْذِبُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.» (بقره ۲۸۴)

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

سخن در باب بدء فراوان است و دلنشیں، تا آنجا که امام صادق علیه السلام فرمود:

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

این گفتار را به جملات پایانی دعای علوی مصری حسن ختم می بخشم که امام عصر عجل الله تعالی فرجه به درگاه الهی عرضه می دارد:

«إِلَهِي وَ قَدْ أَطْلَتْ دُعَائِي وَأَكْثَرْتُ خَطَابِي وَضَيَقَ صَدْرِي. حَدَّانِي عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ وَ حَمَّلَنِي عَلَيْهِ عِلْمًا مُّنِي بِأَنَّهُ يَجْزِيَكَ مِنْهُ قَرَرَ الْمُلْحَنِ فِي الْعَجِينِ بِلْ يَكْفِيكَ عَزْمُ إِرَادَةٍ وَ أَنْ يَقُولَ الْعَبْدُ بِنِيَّةً صَادِقَةً وَ لِسَانٍ صَادِقِيَّا رَبَّ فَتَكُونُ عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِكَ بِكَ وَ قَدْ نَاجَاكَ بِعَزْمِ الْإِرَادَةِ قَلْبِيَ فَاسْأَلْكَ أَنْ تُصْلِيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ أَنْ تَقْرِنَ دُعَائِي بِالْإِجَابَةِ مِنْكَ وَ تُبَلَّغَنِي مَا أَمْلَيْتُ فِيكَ مِنْهُ مِنْكَ وَ طَوْلًا وَ قُوَّةً وَ حَوْلًا.» (ابن طاووس، ص ۲۹۲ - ۲۹۳)

متابع:

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: البعثة، ۱۳۷۴ ش.

برقی، احمدبن محمد. المحاسن. قم: دار الكتب الاسلامية، ۱۳۷۱ ق.

حر عاملی، محمدبن حسن. وسائل الشیعه. قم: آل البيت، ۱۴۰۹ ق.

حرانی، حسن بن شعبه. تحف العقول. قم: اسلامی، ۱۴۰۴ ق.

خوبی، سید ابوالقاسم. محاضرات فی اصول الفقه. قم: اسلامی، ۱۴۱۹ ق.

راوندی، قطب الدین. الخرایج و الجرائح. قم: الامامالمهدی، ۱۴۰۹ ق.

سیزوواری، هادی بن مهدی. شرح الأسماء الحسنية.

صدراء، محمدبن ابراهیم. الإسفار الأربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربي، ۱۹۸۱ م.

----- شرح اصول الكافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.

----- المبدأ و المعاد. قم: الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.

صدقوق، محمدبن علی. عيون أخبار الرضی علیہ السلام. قم: اسلامی، ۱۳۹۸ ق.

----- من لا يحضره الفقيه. قم: اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

----- التوحید. قم: اسلامی، ۱۳۹۸ ق.

----- معانی الأخبار. قم: اسلامی، ۱۳۶۱ ش.

صفار، محمدبن حسن. بصائر الدرجات. قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

طوسی، محمدبن حسن. تهذیب الأحكام. تهران: دار الكتب الاسلامية، ۱۳۶۵ ش.

عصار، سید محمد کاظم. مجموعه آثار.

علم الهدی، محمد باقر. البداء آیة عظمة الله. مشهد: ولایت، ۱۴۳۳ ق.

عیاشی، محمدبن مسعود. تفسیر. تهران: علمیه، ۱۳۸۰ ق.

قمری، علی بن ابراهیم. تفسیر. قم: دار الكتاب، ۱۴۰۴ ق.

کلینی، محمدبن یعقوب.الکافی. تهران: دار الكتب الاسلامية، ۱۳۶۵ ش.

مجلسی، محمدباقرین محمدنقی. بحار الانوار. تهران: اسلامیه، ۱۳۷۰ ش.

میر داماد، محمدباقر. نبراس الضیاء. تهران: میراث مکتوب،

نعمان مغربی. دعائیم الاسلام. مصر: دار المعارف، ۱۳۸۵ ق.