

پژوهشنامه فلسفه دین، سال هفدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۴)، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صص. ۲۲۵-۲۴۷
Philosophy of Religion Research, vol. 17, no. 2, (serial 34), fall & winter 2019-
2020, pp. 225-247

رویکردهای فلسفی و کلامی معاصر در باب بداءپذیری امر محتوم: مطالعه موردی علامه طباطبایی، آیت‌الله خویی و میرزا مه‌دی اصفهانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۰۹

محمدحسین کلاهی^۱

رضا رهنما^۲

چکیده

آموزه بداء یکی از اعتقاداتی است که در روایات شیعی تأکید فراوانی بر آن شده است. یکی از مسائلی که باید ذیل این اصل مورد بررسی قرار گیرد بداءپذیری امر محتوم است، که در این پژوهش رویکردهای فلسفی و کلامی معاصر در این باب مورد مطالعه قرار گرفته است. برای این منظور، در میان فیلسوفان معاصر، علامه طباطبایی، و در میان متکلمان، آیت‌الله خویی و میرزا مه‌دی اصفهانی انتخاب شده‌اند. نوشتار حاضر بر آن است تا نشان دهد: اولاً، در میان عالمان مذکور تنها میرزای اصفهانی، ضمن پذیرش امکان بداء در امور محتوم، وقوع آن را می‌پذیرد. ثانیاً، اگرچه علامه طباطبایی با قاطبه فیلسوفان در باب «اراده ذاتی خداوند» اختلاف نظر دارد، او نیز امر محتوم را تغییرناپذیر می‌داند، چرا که بنا به تصریح خودش اختلاف وی با حکیمان پیشین لفظی است. ثالثاً، اگرچه آیت‌الله خویی و میرزای اصفهانی در مباحث «علم و اراده الهی» اشتراکاتی دارند، مسئله «تکذیب رسل توسط خداوند» باعث شده تا دیدگاه‌های متفاوتی اتخاذ کنند.

کلیدواژه‌ها

بداء، بداءپذیری، فاعلیت خداوند، محتوم، امور حتمی

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (mh.kolahi@ut.ac.ir)
۲. دانش‌آموخته دکتری حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (reza.rahnama@gmail.com)

۱. مقدمه

«بداء» از جمله مسائلی است که در روایات معتبر شیعی تأکید بسیاری بر آن شده است (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۴۶-۱۴۷). از جمله موضوعاتی که ذیل عنوان بداء باید بررسی شود دایره امور بداء‌پذیر است، خصوصاً اموری که در روایات با عنوان «محتوم» از آنها یاد شده است. این روایات تعبیر «حتم» یا «محتوم» را صفت امور مختلفی چون علم الهی (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۲۷۸)، امر الهی (نعمانی ۱۳۹۷، ۳۰۰)، مشیت و اراده الهی (علی بن موسی الرضا ۱۴۰۶، ۴۱۰؛ مجلسی ۱۴۰۳، ۵: ۱۲۴)، قدر و قضای الهی (کلینی ۱۴۰۷، ۴: ۱۵۸) و اجل (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۴۷) قرار داده‌اند.

مسئله‌ای که فهم این روایات را با دشواری همراه کرده دوگانگی موجود در آنها است، چرا که در برخی امر محتوم «بداء‌پذیر» معرفی شده و در برخی دیگر «بداء‌ناپذیر» است. برای نمونه، از عبدالملک بن أعین منقول است که هنگامی که نزد امام باقر (ع) سخنی درباره حضرت قائم (ع) به میان آمد به ایشان عرض کرد: «امیدوارم ظهور آن حضرت به زودی و قبل از خروج سفیانی محقق شود». آن حضرت پاسخ دادند: «به خدا قسم، خیر! این از امور محتوم است که گزیری از آن نیست» (نعمانی ۱۳۹۷، ۳۰۱). با این حال، در همین کتاب و در همین باب، حدیثی نقل شده است که این رویداد و هر امر محتومی را «بداء‌پذیر» معرفی می‌کند. داوود بن قاسم جعفری نقل می‌کند که نزد حضرت جواد (ع) بودیم، بحثی درگرفت درباره سفیانی و این که خروج او از امور محتوم است. من به ایشان عرض کردم: «آیا خداوند در امر محتوم بداء می‌فرماید؟» امام پاسخ داد: «آری» (نعمانی ۱۳۹۷، ۳۰۳). این تعارض در روایاتی که به تبیین وقایع شب‌های قدر پرداخته‌اند نیز دیده می‌شود. در برخی از این روایات آمده است که اگرچه آنچه در شب قدر متعلق تقدیر و قضای الهی قرار گیرد حتمی است، ولی امکان دارد خداوند آن را تغییر دهد (کلینی ۱۳۹۷، ۴: ۱۵۷). در مقابل، برخی احادیث حاکی از این هستند که خداوند در شب بیست‌وسوم ماه رمضان امور را امضا می‌کند و هر آنچه در آن شب امضا شود محتوم و بداء‌ناپذیر است (کلینی ۱۳۹۷، ۴: ۱۵۹). در این پژوهش، مسئله اصلی این است که در رویکردهای فلسفی و کلامی شیعه معاصر چه تبیینی برای این دوگانگی پیش‌بینی شده است. در میان جریان‌های فلسفی و کلامی نیز سه شخصیت را با رویکردهای متفاوت برگزیده‌ایم:

یکم، علامه سید محمدحسین طباطبایی. برخلاف بیشتر فلاسفه مسلمان، او منکر اراده ذاتی الهی شده است. با این حال، این رأی متفاوت تأثیری در تفسیر او از «حتمیات» نگذاشته و همین امر تحلیل دیدگاه او را موجه می‌سازد.

دوم، آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی. یکی از تأثیرگذارترین فقهای معاصر شیعه سید ابوالقاسم خویی است. گواه بر این مدعا تقریرات مختلفی از دروس فقه و اصول فقه اوست که برخی از آنها به چاپ رسیده و تعدادشان متجاوز از پنجاه است (نک. انصاریان ۱۳۹۶، ۵۶-۵۹). گذشته از مباحث فقهی، او برخی از مبانی اعتقادی مانند «اراده الهی» و «بداء» را نیز به شکل اجتهادی مطرح کرده است. آرای او در بحث بداء مورد توجه افرادی بوده که قصد پژوهش در این زمینه را داشته‌اند (برای نمونه، نک. حسینی گرگانی ۱۳۹۳، ۲۹، ۱۱۶، ۱۵۳، ۱۸۲، ۱۹۵، ۲۰۸).

سوم، میرزا مهدی اصفهانی. وی تلاش کرده است تبیین متفاوتی از مفاهیم علم و فعل الهی (شامل مشیت، اراده، قدر، قضا و امضا) ارائه دهد (انصاری ۱۳۹۵، ۳۴۰) که یکی از ثمرات آن رسیدن به تفسیر متفاوتی از بداء و امر محتوم بوده است. اصفهانی و خویی رویکردی کلامی دارند و در مبانی آنها در باب علم و اراده الهی تشابهاتی دیده می‌شود، با این حال، موضع متفاوتی را در باب «بداء در امر محتوم» برگزیده‌اند. به همین جهت، بر آن شدیم تا رویکرد کلامی هر دو نفر را مورد بررسی قرار دهیم.

۲. روش تبیین دیدگاه‌ها

می‌توان ادعا کرد که بحث بداء بر دو پایه استوار است: علم و اراده خداوند. ارتباط آموزه بداء با علم و اراده الهی از دیرباز عالمان شیعی را با چالش مواجه کرده و نظریه‌های گوناگونی برای تبیین این موضوع ارائه شده است. بزرگان مکتب‌های بغداد و حله بداء به معنای تغییر در اراده الهی را مختص در امور تشریحی می‌دانستند (موسوی ۱۳۹۶، ۶۵؛ ۶۲۴) و معتقد بودند که چون بداء در لغت به معنای «ظهور بعد از خفا» است، قابل انتساب به خداوند نیست، چرا که مستلزم جهل خداوند است (شیخ مفید ۱۴۱۳-ب، ۶۵؛ مرتضی علم‌الهدی ۱۴۰۵، ۱: ۱۱۶؛ علامه حلی ۱۴۲۵، ۲: ۵۹۶). بزرگان مکتب بغداد بر این باور بودند که تنها معنای محصل برای بداء (تغییر در اراده الهی) نسخ در احکام است، بدین معنا که خداوند حکمی را برای محدوده زمانی مشخصی به طور مطلق ابلاغ کرده

است، سپس با انقضای زمانی آن حکم، حکم جدیدی را ابلاغ می‌کند (شیخ مفید ۱۴۱۳-الف، ۴۶، ۸۰؛ مرتضی علم‌الهدی ۱۴۰۵، ۱: ۱۱۶؛ شیخ طوسی ۱۴۱۷، ۲: ۴۹۵). آنان بر این نکته تأکید دارند که بدهاء، به معنای تغییر اراده، درباره خداوند جایز نیست (مرتضی علم‌الهدی ۱۳۷۶، ۱: ۴۲۱-۴۲۲؛ ۱۴۱۱، ۱۹۲، ۳۵۷؛ شیخ طوسی ۱۴۰۶، ۱۱۷؛ ۱۴۱۷، ۱: ۳۸۶). محقق حلی و علامه حلی نیز میان نسخ و بدهاء تفاوت گذاشته، اولی را بر خدا روا دانسته و دومی را روا نمی‌دانند^۱ (محقق حلی ۱۴۲۳، ۲۳۳-۲۳۴؛ علامه حلی ۱۴۲۵، ۲: ۵۹۶-۵۹۷).

اعتقاد به اراده ذاتی و غیرقابل تغییر خداوند مشکلی است که در سنت حکمی شیعی صعوبت کار را دوچندان کرده است. در میان فیلسوفان شیعه، بزرگانی مانند میرداماد و ملاصدرا پیش از بقیه با این دو معضل دست‌وپنجه نرم کرده‌اند. میرداماد بدهاء را منحصر در تکوینات و نسخ را محدود به تشریعیات دانسته است، به طوری که بدهاء عبارت است از نسخ تکوینی و نسخ عبارت است از بدهاء تشریعی. بدین ترتیب، همان‌طور که نسخ «انقضای زمان حکم تشریعی» است، بدهاء نیز «انقضای حکم تکوینی» خواهد بود. در این دیدگاه، بدهاء در یک امر تکوینی یعنی مقتضیات و شرایط تحقق امر تکوینی اول تغییر کند و همین امر سبب شود تا امر دومی در عالم تکوین رخ دهد (میرداماد ۱۳۷۴، ۵۵-۵۷؛ ناجی اصفهانی ۱۳۷۴، ۵۱-۵۷). بنابراین، لازمه اعتقاد به بدهاء تغییر در علم و اراده حق متعال نخواهد بود.

صدرالمآلهین نیز، در راه‌حلی متفاوت، انتساب بدهاء به خداوند را «مجازی» می‌داند. او معتقد است که بدهاء اولاً و بالذات برای نفوس فلکی رخ می‌دهد و از باب انتساب نفوس فلکی به خداوند، به خداوند منتسب خواهد بود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۳۹۵ به بعد؛ ۱۳۸۳، ۴: ۱۸۸ به بعد). مطابق این رویکرد، جمع میان تغییر در اراده الهی با علم و اراده ذاتی خداوند از اساس منتفی خواهد بود.

برخی نیز با تفکیک میان اراده ذاتی و فعلی خداوند و بازگشت بدهاء (تغییر در اراده الهی) به نوع اخیر از اراده الهی (اراده فعلی)، سعی در تبیین این آموزه شیعی دارند. آنان معتقدند که امور تکوینی به اراده ذاتی حق متعال و امور تشریعی به اراده فعلی او بازمی‌گردند. در این دیدگاه، دایره بدائیات محدود به تشریعیات است و تنها به اراده فعلی خداوند بازمی‌گردد. این دیدگاه نیز سعی دارد میان بدهاء و علم و اراده ذاتی خداوند

سازگاری برقرار کند. چنین رویکردی در اصولیان حکیمی چون آخوند خراسانی و محقق اصفهانی دیده می‌شود (خراسانی ۱۴۰۹، ۱: ۲۳۹-۲۴۰؛ غروی اصفهانی ۱۴۲۹، ۲: ۴۸۶-۴۸۷).

با توجه به توضیحات فوق، از آنجایی که ارتباط تنگاتنگی میان آموزه بداء با علم و اراده الهی وجود دارد، سعی شده است تا مبانی اندیشمندان مورد مطالعه کاویده شود و دیدگاه‌های آنان در زمینه بداء و بداء‌پذیری بر مبنای مواضع آنان در باب علم و اراده خداوند تبیین گردد.

۳. دیدگاه علامه طباطبایی

همان طور که گذشت، در روایات شیعی اصطلاح «حتم/محتوم» صفت مفاهیم مختلفی قرار گرفته است. با این حال، در آثار علامه طباطبایی، «قضای حتمی» و «اجل محتوم» مورد بررسی قرار گرفته‌اند. علامه «قضای محتوم» را بداء‌ناپذیر می‌داند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۲۵۵؛ ۳: ۱۷، ۱۷۸؛ ۷: ۹؛ ۹: ۳۵۴؛ ۱۰: ۹۳، ۲۲۴، ۳۲۶؛ ۱۱: ۳۷۸). در تفسیری مشابه، محتوم بودن اجل را به معنای بداء‌ناپذیری آن دانسته و معتقد است در نصوص دینی از اجلی که قابل تغییر باشد تعبیر به «اجل مسمی» شده است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۷: ۹). همان طور که پیش‌تر نیز بیان شد، برای فهم هر چه بهتر چنین دیدگاه‌هایی ابتدا باید مبانی اتخاذشده در باب «علم» و «اراده» الهی تبیین گردد.

علامه طباطبایی معتقد است که «اراده» الهی مانند «علم»، «قدرت» و «حیات» از صفات ذاتی خداوند نیست (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۴: ۳۶۳؛ ۱۷: ۱۱۴-۱۱۷؛ ۱۹۸۱، ۷: ۲، پاورقی ۲؛ ۱۴۱۶، ۳۰۰؛ ۱۴۱۴، ۱۷۰) که دیدگاهی نوین در تاریخ فلسفه اسلامی محسوب می‌شود، چرا که در فلسفه پیش‌صدرایی و پس‌صدرایی چنین رأیی بی‌سابقه می‌نماید (سعیدی‌مهر و مصدقی حقیقی ۱۳۸۷، ۲۱-۴۰). البته همان طور که در ادامه خواهد آمد، برخی عبارات علامه در حاشیه الکفایه بر پذیرش اراده ذاتی الهی از جانب او دلالت دارد (طباطبایی ۱۳۶۰، ۱: ۸۵-۸۷). دیدگاه وی باعث نشد تا باور به اراده ذاتی خداوند کنار گذاشته شود، بلکه برخی از شاگردان وی به اراده ذاتی خداوند معتقد شدند و به سود آن استدلالاتی اقامه کرده‌اند (مصباح یزدی ۱۳۹۱، ۲: ۹۵-۹۸، ۴۲۱-۴۲۳).

پس از ذکر این مقدمات، تفسیر او از اصطلاح «قضا» را بررسی خواهیم کرد تا مفهوم «قضای محتموم» و علت بداءناپذیری آن بهتر روشن شود.

۳-۱. معنای «قضای الهی» در قاموس علامه طباطبایی

برای تفسیر اصطلاح «قضای الهی»، او ابتدا به معنای لغوی قضا اشاره می‌کند که عبارت است از «ضرورت بخشیدن»، «ایجاب» و «جعل نسبت ضروری میان موضوع و محمول». توضیح آن که با تأمل در «قضاوت قاضی» می‌یابیم که کار او چیزی جز ضرورت بخشیدن نیست. برای مثال، وقتی «زید» و «عمرو» بر سر مالی اختلاف دارند و قاضی حکم (قضا) می‌کند که «این مال متعلق به زید است»، او حکمی ضروری ایجاد کرده که با آن حکم تردید زایل می‌شود. ناگفته نماند که این جعل حقیقی است، نه اعتباری (طباطبایی ۱۴۱۶، ۲۹۳؛ ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۲، پاورقی ۴؛ ۱۳۹۰، ۱۳: ۷۲). پس از اشاره به معنای عرفی واژه قضا، او به تبیین معنای اصطلاحی آن می‌پردازد. برای فهم معنای اصطلاحی قضا، ذکر مقدماتی ضروری به نظر می‌رسد:

یکم. بنا بر قاعده «ضرورت پیشین»، تمام ممکنات «واجب بالغیر» هستند. این وجوب غیری نیز چیزی جز «نسبت معلول به علت تامه» نیست. از طرفی، بنا بر سلسله علل، وجوب غیری تمام ممکنات به وجوب ذاتی واجب‌الوجود بالذات (خداوند) ختم می‌شود (طباطبایی ۱۴۱۶، ۱۷۶، ۲۸۹، ۲۹۳؛ ۱۳۶۴، ۳: ۹۱-۹۳، ۲۵۶؛ ۵: ۱۸؛ ۱۳۸۸، ۸۸).

دوم. ایجاب و وجوب، در حقیقت، یک حقیقت بیشتر نیستند و اختلافشان اعتباری است. زمانی که یک شیء خارجی را نسبت به ماهیتش می‌سنجیم، آن را «واجب بالغیر» و زمانی که نسبت به علت تامه‌اش می‌سنجیم، آن را «موجب بالغیر» می‌نامیم. سوم. از آنجایی که خداوند علت تامه اشیا است، تمام کمالات معلولات را به نحو ذاتی دارا است (طباطبایی ۱۴۱۶، ۱۷۷).

پس از ذکر این مقدمات، باید گفت که او برای خدا دو نوع قضا قائل است: قضای فعلی و قضای ذاتی. قضای فعلی عبارت است از وجود اشیا عینی خارجی، زیرا وجود خارجی اشیا چیزی جز وجوب بالغیر نیست (بنا بر مقدمه اول) و وجوب بالغیر همان وجوبی است که خداوند به موجودات بخشیده است (بنا بر مقدمه دوم). از آنجایی که معنای قضا «وجوب بخشیدن» و «ایجاب» است، می‌توان به وجود عینی اشیا

اصطلاح «قضا» را اطلاق کرد. قضای ذاتی نیز همان «وجوب» ممکنات در مرتبه «ذات» بوده و عین ذات اوست (طباطبایی ۱۴۱۶، ۲۹۳).

لازم به ذکر است که اگرچه علامه فیلسوفی صدرایی است، کاربرد اصطلاح «قضای ذاتی» در آثار وی با آثار ملاصدرا متفاوت است. این اصطلاح در قاموس صدرالمتألهین به علم ذاتی پروردگار که عین ذات اوست اطلاق نمی‌شود، بلکه لازمه ذات است (شیرازی ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۲)، حال آن که علامه به صراحت آن را عین ذات می‌داند. بعید نیست این تفاوت ریشه در فهم علامه از عبارات صدرای داشته باشد که توسط برخی مورد انتقاد واقع شده است (نک. عظیمی ۱۳۹۴، ۸۳-۹۸). علامه معتقد است این که صدرای می‌گوید «قضا لازمه ذات ربوبی است» بدان معناست که عین ذات اوست، چون در ادامه تصریح می‌کند که قضا عاری از امکان است، جزو عالم نیست و قدیم بالذات است. در غیر این صورت، باید بگوییم که صدرای قائل به مُثُل افلاطونی^۱ یا مبانی مشائیان (صور زائد بر ذات) است، که هر دو اعتقاد با مبانی صدرای ناسازگار است:

فالقضاء قضائان: قضاء ذاتی خارج من العالم و قضاء فعلی داخلی فیه ... و کذا ما ذهب إليه صدر المتألهین أن القضاء هو العلم الذاتي المتعلق بتفاصيل الخلقه ... و ينبغي أن يحمل قوله صور علمية لازمة لذاته على العلم الذاتي الذي لا ينفك عن الذات و إلا فلو كانت لازمة خارجه كانت من العالم - و لم تكن قديمة بالذات كما صرح بذلك على أنها لو كانت حضورية انطبقت على قول أفلاطون في العلم و هو لا يرتضيه و لو كانت حصولية انطبقت على قول المشائين و هو لا يرتضيه أيضاً. (طباطبایی ۱۴۱۶، ۲۹۳-۲۹۴).

حال که به تفسیر اصطلاح «قضا» از دیدگاه علامه طباطبایی پرداختیم، به تبیین او در زمینه قضای حتمی و غیرحتمی خواهیم پرداخت، که اعتقاد وی به «بداء‌ناپذیری امر محتوم» بر اساس آن شکل می‌گیرد.

۲-۳. قضای حتمی و غیرحتمی

او تفاوت میان قضای حتم و غیرحتم را «ذهنی» و «اعتباری» می‌داند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۳: ۷۲)، بدین معنا که اگر یک قضای واحد نسبت به سلسله علل «تامه» سنجیده شود، آن را «حتم»، و اگر همان قضا نسبت به علل «ناقصه» سنجیده شود، آن را «غیرحتم» گویند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۴: ۳۵۵). به عبارت دیگر، قبل از تحقق علت تامه و رفع موانع، قضا از نوع «غیرحتم» است، اما پس از آن (زمانی که وجود واجب شد)، قضا حتم

خواهد شد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۳: ۷۲). با این اوصاف، می‌توان نتیجه گرفت که فقدان مانع «جزء‌العله» محسوب شده، به طوری که بدون آن (وجود مانع) علت تامه نمی‌گردد. بنابراین، قضای محتوم الهی تغییرناپذیر است و تمامی آیات و روایاتی را که بر تغییر قضا از طریق امور مختلفی چون صدقه و دعا دلالت می‌کنند باید بر قضای «غیرمحتوم» حمل کرد. او می‌نویسد:

[...] أن لله سبحانه في كل شيء قضاء ثابتاً لا يتغير، و به يظهر فساد ما ذكره بعضهم أن كل قضاء يقبل التغيير و استدلال عليه بمتفرقات الروايات و الأدعية الدالة على ذلك و الآيات و الأخبار الدالة على أن الدعاء و الصدقة يدفعان سوء القضاء. و فيه: أن ذلك في القضاء غير المحتوم. (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۱: ۳۷۸، ۱: ۲۵۵، ۳: ۱۷، ۱۷۸: ۷: ۹: ۹: ۳۵۴، ۹۳: ۱۰: ۲۲۴، ۳۲۶).

به علاوه، بنا بر تصریح طباطبایی، محل کتابت قضای حتم «لوح محفوظ» (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۳: ۱۳۳) و قضای غیرحتم «لوح محو و اثبات» است (طباطبایی ۱۳۹۰، ۳۵۵). همین امر مؤید «تغییرناپذیری» قضای محتوم است، چون او در مواضع مختلفی به تغییرناپذیری مکتوبات لوح محفوظ (طباطبایی ۱۳۹۰، ۲: ۲۲: ۱۳: ۳۰۱: ۱۴: ۳۵۵؛ ۱۹۸۱، ۷: ۴۹، پاورقی ۲) و تغییرپذیری لوح محو و اثبات (طباطبایی ۱۳۹۰، ۷: ۶۳، ۱۲۸، ۲۵۴: ۱۱: ۳۸۱: ۱۴: ۳۵۵: ۱۷: ۲۶) اذعان کرده است.

۴. دیدگاه آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی

ویژگی اصلی آیت‌الله خویی که او را از جریان فکری فیلسوفان مسلمان جدا می‌کند و رویکردش را کلامی می‌سازد مخالفت او با اعتقاد به «اراده ذاتی الهی» است. تقریرات برجامانده از دروس خارج اصول فقه او حاکی از آن است که وی در بحث «طلب و اراده» بر «فعلی» بودن اراده الهی اصرار زیادی داشته و با قائلان به «اراده ذاتی» خداوند، به ویژه مکتب آخوند خراسانی، به مخالفت جدی برخاسته است (فیاض ۱۴۳۱، ۲: ۳۲-۴۲). پس از اشاره به دیدگاه آخوند و حواشی استادش محقق اصفهانی، او به بررسی دیدگاه این دو اصولی صاحب‌نظر می‌پردازد. از جمله نقدهایش این است که هر دو اراده ذاتی را بر خداوند روا دانسته‌اند، حال آن که این باور قابل پذیرش نیست (فیاض ۱۴۳۱، ۲: ۳۲-۳۲).

۳۵). با این حال، مخالفت او با این دیدگاه فلسفی سبب نشده تا، بر خلاف فیلسوفان، به وقوع بداء در امر محتوم معتقد شود.

او امر محتوم را منحصر در «قضای محتوم» دانسته و بحث درباره بداء‌پذیری قضای محتوم را با تکیه بر «معانی سه‌گانه قضای الهی» آغاز می‌کند. از آنجایی که او بر علم الهی نیز اطلاق «قضا» کرده، تفسیر او از اصطلاح «قضا» دیدگاه وی در باب «علم الهی» را نیز در بر خواهد گرفت. مبنای تقسیم‌بندی خوبی روایاتی است که بیان می‌دارند خداوند را دو علم است: (۱) علمی که مختص ذات اوست و (۲) علمی که مخلوق خدا است و از آن علم به اولیائش و ملائکه اخبار می‌نماید (صفار ۱۴۰۴، ۱: ۱۰۹-۱۱۳). قسم دوم خود بر دو گونه است: اخباراتی که در آن «حتمیت» ذکر شده یا ذکر نشده باشد. وی تمامی اقسام مذکور را «قضای الهی» می‌نامد. بنابراین، قضا سه معنا خواهد داشت: (۱) علم ذاتی الهی است و احدی غیر از خدا از آن مطلع نیست. در این علم بدائی صورت نمی‌پذیرد، بلکه این علم «منشأ بداء» است (منه البداء). به عبارت دیگر، خود این علم تغییرناپذیر است و تمام تغییرات در این علم ثبت و ضبط می‌شود. (۲) قضای حتمی که علمی است که مخلوق خداوند است و ذات مقدسش از آن به اهل بیت، انبیا و ملائکه اخبار می‌کند و می‌فرماید که این امور قطعاً محقق خواهند شد. در قضای حتمی نیز، مانند علم ذاتی الهی، بداء رخ نمی‌دهد، با این تفاوت که نمی‌توان آن را منشأ بداء دانست. او نیز مانند طباطبایی بر این است که محل کتابت این قسم قضایا «لوح محفوظ» است. (۳) قضای موقوف که در «لوح محو و اثبات» ثبت است و احتمال بداء در آن می‌رود (فیه البداء). این قضایا اخباراتی از جانب حق متعالند که در آنها «عدم حتمیت» و «بداء‌پذیری» ذکر شده است (خویی ۱۳۸۶، ۳۸۵-۳۹۰). بنابراین، او وقوع بداء را تنها در همین قسم از اقسام قضای الهی می‌پذیرد (خویی ۱۳۸۶، ۳۹۳).

او برای بداء‌ناپذیری امر محتوم دلیل دیگری نیز اقامه می‌کند و معتقد است وقوع بداء در قضای الهی عقلاً نباید موجب «تکذیب حجت‌های الهی» شود. از این رو، در محتومات بداء رخ نمی‌دهد و وقوع بداء تنها در موقوفات صورت می‌پذیرد. توضیح این که وقتی حجتی از حجت‌های الهی (پیامبر یا امام) از آینده خبر می‌دهد و اعلام می‌کند که وقوع یک چیز حتمی است، وقوع بداء در آن اتفاق موجب تکذیب حجت الهی خواهد شد. از آنجایی که این کار (تکذیب حجت الهی توسط خدا) قبیح است و خداوند قبیح

مرتکب نمی‌شود، خداوند هیچ گاه حجت الهی را تکذیب نمی‌کند، و در نتیجه امر محتوم را تغییر نمی‌دهد.

۵. دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی

همان طور که در بخش مقدمه گذشت، اصفهانی تبیینی متفاوت از مفهوم بقاء و امر محتوم ارائه داده است، که این تفاوت ریشه در تفسیر متفاوت وی از علم و فعل الهی دارد. به علاوه، او معتقد است اصلی‌ترین دلیلی که می‌توانیم مبتنی بر آن به تغییر حقیقی در امور محتوم قائل شویم، اعتقاد به علم بلامعلوم خداوند، به معنای عدم تعیین معلومات در علم ذاتی پروردگار است (اصفهانی ۱۳۹۶-الف، ۲: ۲۷۵). در غیر این صورت، هر تبیینی از علم الهی که نوعی تقرر معلومات در ذات را نتیجه دهد (مانند دیدگاه‌های «حضور عینی ثابت در صقع ربوبی»، «حضرت علمیه» و «اعیان ثابتة مستجنّ در ذات») تغییر در تقدیرات را ناممکن می‌سازد. بنابراین، پیش از آن که به تبیین او از بقاءپذیری امر محتوم بپردازیم، به ناچار باید مروری بر دیدگاه او در باب علم و فعل الهی داشته باشیم.

۵-۱. کیفیت علم الهی به اشیاء

میرزای اصفهانی نیز مانند آیت‌الله خویی علم پروردگار را به دو رتبه ذاتی و مخلوقی تقسیم می‌کند. او معتقد است ویژگی اصلی علم خداوند متعال بلامعلوم بودن آن است (رحیمیان ۱۳۹۶، ۲۹۵-۳۵۱). او نظریه علم حضوری را در مورد خدای متعال نفی می‌کند، چرا که معتقد است پایبندی به آن موجب راهیابی تعینات به ذات الهی می‌گردد (تولایی خطی-الف، ۳۸، ۱۰۸، ۱۰۹). در مقابل، بر آن است که علم خداوند در رتبه ذات به هیچ معلومی منحصر نیست و حق متعال به همه نظامات ممکن (با تمام نقائص، اطوار، خصوصیات و جزئیاتشان) عالم است (اصفهانی ۱۳۹۶-الف، ۲: ۲۰۰). برای تبیین «بلامعلوم بودن» علم الهی، ابتدا بر این نکته اصرار می‌ورزد که «علم بلامعلوم» برای بشر نیز حاصل می‌شود. او انسان را به آن دسته از معلوماتش که هیچ نحوه تحقیقی در ذهن و خارج ندارند (مانند استحالته اجتماع نقیضین) توجه می‌دهد و در صدد آن است تا این امر را روشن سازد که علم انسان برای کاشفیت خود لزوماً نیازمند تحقق معلومات نیست. در نتیجه، اگرچه او عالم به معلوماتی است، معلوماتش هیچ گونه اضافه‌ای بر

علمش پیدا نمی‌کنند، چرا که هیچ‌گونه تحقیقی ندارند (نک. رهنما ۱۳۹۸، ۷۵-۹۰). همین امر دالّ بر آن است که علم خداوند مستلزم اضافه‌ی معلومات به ذات (علم) او نیست (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۶). به علاوه، اگر کسی بنا بر علیت علم نسبت به معلومات، به نوعی به «حضور معلومات در ذات الهی» اعتقاد داشته باشد، ناگزیر باید علم خدای متعال را منحصر در همان نظامی بداند که خلق می‌گردد. این امر محدود شدن علم الهی را در پی خواهد داشت. به عبارت دیگر، علم او را محدود کرده و قائل شده‌ایم که او به یک یا چند نظام فرضی (جهان ممکن) جاهل است (اصفهانی ۱۳۹۶-الف، ۲: ۲۰۰). از این رو، بارها بر این اصل تأکید می‌کند که متعلق علم در مرتبه ذات هیچ‌گونه شیئیت و واقعیتی ندارد. بنابراین، انحصار علم خداوند به یک یا چند نظام خاص نیز بی‌معناست. میرزای اصفهانی از اطلاق اصطلاح «بلامعلوم» بر علم خداوند به دنبال آن است که نشان دهد اگر کسی نسبت و اضافه‌ای بین علم الهی و معلومات آن برقرار کند، به ناچار باید برای معلومات یک نحوه تفرقی در ذات الهی ایجاد کند. در این دیدگاه، اگر تعبیر «علم به شیء» به کار می‌رود، از باب «ضیق تعبیر» است، وگرنه این استعمال نشان‌دهنده این نیست که علم الهی برای کاشفیت خود نیازی به شیئیت معلوم دارد تا با نوعی حضور در ساحت ذات (حتی به صورت اندماجی) به آن اضافه گردد و نسبتی میان آنان برقرار شود (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۱۵۶).

۲-۵. تبیین خالقیت خداوند

از نظر میرزای اصفهانی، خدای متعال از میان یکی از نظام‌هایی که به علم بلامعلوم خود به آنها عالم است، یکی را قصد کرده و آن را به صورت تدریجی خلق می‌نماید، بدین معنا که در ابتدا تمام آنچه منظور خداوند است به صورت «اجمالی» خلق می‌گردد و سپس تفصیل می‌یابد. اصفهانی، با تکیه بر روایات، خلق اجمالی را «مشیت» می‌نامد (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۲۰۹). در این صورت، مشیت اشاره به نظامی مخلوق دارد که از میان بی‌نهایت جهان ممکن انتخاب شده است. مخلوق اول (مشیت)، که جمع‌الجمع تمامی مخلوقات است، مرحله‌به‌مرحله تفصیل می‌یابد تا این که در نهایت و در آخرین مرحله نظام نهایی و کنونی عینیت می‌یابد. میرزای اصفهانی این مراحل را بر اساس روایات با اسامی «اراده»، «قدر»، «قضا» و «امضا» نام‌گذاری می‌کند (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۱۵۷، ۳۸۰).

او برای تبیین بهتر خلقت به ساخت یک ساختمان توسط یک بنا مثال می‌زند. مراحل ساخت یک ساختمان این گونه است که سازنده ابتدا در ذهنش امری را تصور می‌کند و سپس به تصورات خودش جزئیات می‌بخشد و آنها را نهایی می‌کند، سپس در آخرین مرحله این نقشه نهایی را در خارج عینیت می‌بخشد. اولین تصمیم، که تنها «ساختن یک ساختمان» است و نه چیز دیگری، «مشیت» نام دارد. در مراحل بعدی رنگ، جنس، ابعاد و سایر خصوصیات کیفی و کمی ساختمان روشن می‌شود و تفصیل می‌یابد و در نهایت به ثبوت خارجی این ساختمان حکم داده می‌شود. این مراحل، به ترتیب، «اراده»، «قدر» و «قضا» نام دارد (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۱۹۲). آخرین مرحله نیز که عبارت است از ایجاد ساختمان عینی در خارج مرحله «امضا» است (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۱۵۷).

پس از اشاره اجمالی به دیدگاه وی در باب علم و فعل الهی، و پیش از پرداختن به موضع او در قبال امر محتوم، لازم است دیدگاه او درباره «حقیقت بداء» نیز تبیین شود.

۳-۵. حقیقت بداء

اصفهانی معتقد است ریشه لغوی «بداء» منقوص و از مصدر «بدا، بیدو» است و به معنای «انشاء رأی» و «حدوث رأی» است، نه از ریشه مهموز و به معنای «اظهار بعد از اخفاء» (تولایی خطی-الف، ۱۲۶). او نظر خود را به سخنان برخی عالمان اهل لغت همچون جوهری صاحب صحاح اللغة مستند می‌کند (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۳۷۳؛ ۱۳۹۶-الف، ۲: ۳۰۳). بر این اساس، روح بداء همان اختیار و فاعلیت خداوند است (تولایی خطی-ب، ۲۸)، بدین معنا که نمی‌توان برای او یک فعل ازلی و غیرقابل تغییر در نظر گرفت، بلکه تمامی افعال الهی دارای ابتداء است، و لذا هر خلقتی خود نوعی بداء به حساب می‌آید. خواه این خلقت مسبوق به خلقتی مشابه بوده باشد، یا نبوده باشد (تولایی خطی-الف، ۱۲۶).

برای روشن‌تر شدن بحث، بهتر است دوباره به مثال بنا و ساختمان بازگردیم. گفته شد که بنا ساختمان را طی مراحل مختلفی بنا می‌کند. در اولین مرحله که مشیت نام دارد، تنها اصل ساختمان کینونت علمی می‌یابد، در ادامه و در هر مرحله تعیینات بیشتری از آن مشخص و آن ساختمان با تمام جزئیاتش معلوم می‌شود، و سپس این مراحل عینیت می‌یابند. در این دیدگاه، هر مرحله‌ای که تفصیلات جدیدی در آن معلوم می‌شود، باید

مبتنی بر مراحل قبل باشد. واضح است که این سخن به معنای الزام به باقی ماندن مراحل پیشین نیست و ممکن است هر مرحله‌ای که معلوم می‌شود توسط سازنده محو شود و امر دیگری در آن مرحله جایگزین گردد. برای مثال، اگر در مرحله «مشیت» اصل ساخت ساختمان تعیین شد و سپس در مرحله بعد چوبی بودن آن مشخص گردید، ممکن است در همین مرحله و قبل از تعیین مراحل بعدی، که در آنها اندازه‌های ساختمان معین می‌شوند، سازنده از تصمیم پیشین خود (ساختمان چوبی) بازگردد و امر جدیدی (ساختمان سنگی) را اتخاذ کند. حتی ممکن است از «اصل» ساخت ساختمان نیز رو برگرداند و اساساً بنا کردن ساختمان منتفی شود. در این صورت، تمام تصمیم‌هایی که مبتنی بر این تصمیم بوده‌اند نیز، به طریق اولی، منتفی خواهند شد. بنابراین، در تمامی مراحل امکان تغییر آنچه سازنده قبلاً معین کرده وجود دارد (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۱۹۲). البته همه این اتفاقات تا زمانی ممکن است رخ دهند که عینیت خارجی نیافته باشند، چون روشن است پس از این که «قضا» به مرحله امضا (تحقق عینی و وقوع خارجی) رسید، دیگر امکان بداء از اساس منتفی است.

وی معتقد است که دقیقاً همین توضیحات را می‌توان برای فاعلیت خدای متعال ارائه کرد. پس از این که اولین مخلوق علمی (مشیت)، به عنوان اصل نظام، تعیین شد، این امکان وجود دارد که این مخلوق تمام موجودیت خود را از دست بدهد و خداوند نظام دیگری را تعیین کند. در این صورت، با تغییر «مشیت»، مراحل بعدی (اراده، قدر و قضا) نیز دستخوش تغییر می‌شوند. حال اگر چنین نشود، در مرحله بعد (اراده)، جزئیات بیشتری از این نظام معین خواهد شد. با گذر از مرحله «اراده» و رسیدن به مراحل «تقدیر» و «قضا» نیز امکان تغییر آنچه در ابتدا مشیت شده بود وجود دارد؛ حتی اگر آن امر مشیت‌شده تفصیل بیشتری یافته و واجد جزئی‌ترین خصوصیات شده باشد (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۱۶۴).

۴-۵. بداء‌پذیری «محتوم»

همان طور که در ابتدای نوشتار حاضر گذشت، اصطلاح «محتوم» و مرادفات آن صفت امور مختلفی قرار گرفته‌اند. علامه طباطبایی و آیت‌الله خویی تنها به قضا و اجل محتوم پرداخته بودند، اما میرزای اصفهانی، بر پایه مبانی فوق، به تبیین قدر محتوم، مشیت حتم، اراده حتم و علم حتم پروردگار نیز پرداخته است، که به تبیین آنها می‌پردازیم. از دیدگاه

وی، امر «محتوم» در حقیقت امری است که «تعیین علمی» پیدا کرده است. لذا امور محتوم را می‌توان متناظر با مراحل مختلف تعینات علمی یک فعل به این صورت برشمرد: «مشیت محتوم»، «اراده محتوم»، «تقدیر محتوم» و «قضای محتوم». او از این امور با عنوان «محتوم بالمعنی الاعم» یاد می‌کند (تولایی خطی-الف، ۱۴۱)؛ زیرا بنا بر آنچه گذشت، حتی با وجود حتمی شدن جزئی‌ترین تعینات علمی (مشیت، اراده، قدر و قضا)، از آنجا که هنوز در عالم خارج تحقیقی رخ نداده (به امضای الهی نرسیده است)، امکان تغییر در تمامی مراحل وجود دارد، و تنها پس از تحقق خارجی، از آنجا که امکان بداء اساساً منتفی می‌گردد، دیگر بدائی رخ نمی‌دهد (اصفهانی ۱۳۹۶-الف، ۲: ۳۸۱).

در این دیدگاه، پیش از تعیین خارجی یک مخلوق، تنها زمانی بداء رخ نمی‌دهد که تغییر در یک امر مستلزم وقوع امر قبیحی همچون دروغ‌گویی باشد؛ زیرا اگرچه خداوند قادر به انجام افعال قبیح است، اما به حکم عقل از ارتکاب آنها منزه است. بنابراین، اگر به دستور خداوند، پیامبری از واقعه‌ای به گونه‌ای خبر دهد که در آن بدائی رخ نمی‌دهد، تنها به این دلیل وقوع آن رخداد قطعی و بدون تخلف است که عدم آن مستلزم تکذیب رسول است. میرزای اصفهانی از این وقایع تعبیر به «محتوم بالمعنی الاخص» می‌کند (تولایی خطی-الف، ۱۴۱). این وقایع بسیار محدودند و تنها مواردی همچون اصل وقوع قیامت، بهشت و جهنم و اصل وقوع ظهور حضرت حجت را در بر می‌گیرند (تولایی خطی-الف، ۱۳۹). همچنین او معتقد است که خدای متعال بر بداء‌پذیر بودن سایر علوم انبیاء از آنان پیمان و اقرار گرفته و لذا می‌دانند که هر آنچه بر آن عالم‌اند بداء‌پذیر است (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۲۱۸-۲۱۹). لذا اخبار پیامبران به مردم همواره با قید بداء همراه است.

خلاصه آن که (۱) بداء مربوط به علم مخلوقی خداوند متعال است؛ (۲) امکان تغییر در تمامی مراحل علم مخلوقی جاری است، به گونه‌ای که در هر مرحله حتی اگر جزئی‌ترین تفصیلات نیز حتمی شده باشد، ممکن است توسط خداوند تغییر کند؛ (۳) از آنجا که علم ذاتی خداوند به شکل «لامعلوم» تبیین می‌گردد، این تغییرات موجب تغییر در ذات و نیز ورود جهل به علم پروردگار نمی‌شود.

۶. تحلیل و ارزیابی

همان طور که گذشت، موضوع بدها و مسائل ذیل آن مبتنی بر موضوعی است که در دو بحث علم و اراده الهی اتخاذ می‌شود. از این رو، ارزیابی دیدگاه‌ها نیز با عنایت به همین مواضع خواهد بود.

یکی از مهم‌ترین نکاتی که در ارزیابی رویکرد فلسفی علامه طباطبایی باید مد نظر قرار گیرد این است که هرچند او از به کار بردن «اراده ذاتی» برای پروردگار امتناع می‌کند، امر محتوم را به دو دلیل بدها ناپذیر می‌داند، که یکی معناشناختی و دیگری وجودشناختی است. از لحاظ معناشناختی، او «محتومیت» قضای الهی را به معنای «نسبت معلول با علت تامه» دانسته است. از طرفی، بنا بر ضرورت علی و متافیزیکی فلسفی، تخلف معلول از علت تامه ممکن نیست. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که هرچند مبنای علامه با سایر فیلسوفان در اراده الهی متفاوت است، مبنای مشترک آنان در بحث علیت موجب شده تا این تفاوت اثری بر موضوع محل بحث نداشته باشد.

اما می‌توان پا را فراتر نهاد و حتی اختلاف میان علامه طباطبایی و فیلسوفان در باب اراده ذاتی خداوند را نیز منکر شد. زیرا خود علامه در برخی مواضع تصریح کرده است که اراده ذاتی الهی و تفسیر آن به «علم به نظام تام امکانی» محل مناقشه است. برای نمونه، او در حاشیه‌ای که بر *کفایة الأصول* نگاشته است، پس از آن که دیدگاه مصنف در باب حقیقت اراده تکوینی و تشریحی خداوند را ذکر می‌کند و این که آخوند خراسانی اولی را «علم به نظام تام امکانی» و دومی را «علم به مصلحت افعال بندگان» می‌داند، تفسیر او از اراده ذاتی را غیرقابل قبول اعلام می‌کند (طباطبایی ۱۳۶۰، ۱: ۸۵-۸۷). لیکن باید دید نظریه بدیلی که مطرح می‌کند تفاوتی ماهوی با دیدگاه سایر فیلسوفان دارد یا نه. از حاشیه‌ای که علامه بر *اسفار* نگاشته است می‌توان دریافت که اختلافش با سایر حکیمان «لفظی» است و تفاوت بنیادینی در اینجا مطرح نیست. او معتقد است که تنها مشکل دیدگاه فلاسفه سلف اطلاق لفظ «اراده» بر «علم به نظام تام امکانی» است:

و أما ما ذكره هو [یعنی صدرالمتألهین] و غیره من الحكماء الإلهيين من أمر الإرادة الذاتية و أقاموا عليه البرهان فهو حق ... و أما تسمية العلم بالخير و الأصلح إرادة أو انطباق مفهوم الإرادة بعد التجريد على العلم بالأصلح الذي هو عين الذات فلا ... و بالجملة ما ذكره حق من حيث المعنى و إنما الكلام في إطلاق لفظ الإرادة و انطباق ما جرد من مفهومها

علی صفة العلم، و البحث كما ترى أشبه باللفظی. (طباطبایی ۱۹۸۱، ۶: ۳۱۵، پاورقی ۴؛ همچنین نک. نصر و نیان ۱۳۹۳، ۱۳۷-۱۶۰)

بنابراین، می‌توان ادعا کرد که او محتوای سخن فیلسوفان را پذیرفته، ولی با ذاتی بودن اراده حق متعال مخالفت می‌کند. چنین موضعی از جانب علامه قابل تأمل به نظر می‌رسد، چون معضل اصلی در باب اعتقاد به اراده ذاتی شبهه جبر و مخالفت با ظاهر روایات شیعی است. در این باب می‌نویسد: «و ما نسب إليه تعالی فی الكتاب و السنة من الإرادة و الکلام، أريد به صفة الفعل» (طباطبایی ۱۴۱۴، ۱۷۰). احتمالاً او در صدد این بوده تا با تجدید نظر در قول مشهور فلاسفه مسلمان این معضلات را حل کند، حال آن که با قبول محتوای سخن آنان چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. بعید نیست علامه در این دیدگاه تحت تأثیر استادش محقق اصفهانی بوده باشد، زیرا مشابه این عبارات را، پیش از او، استادش در شرحی که بر *کفایة الأصول* نگاشته مطرح کرده است (غروی اصفهانی ۱۴۲۹، ۱: ۲۷۸-۲۷۹). با این اوصاف، تعجبی ندارد که به رغم نقد او به جمهور حکما در باب اراده ذاتی الهی، دیدگاه او با آنها درباره دایره بدائیات نیز تفاوتی نداشته باشد. همچنین بار دیگر باید تأکید کرد که دیدگاه فلاسفه - از جمله علامه - با دیدگاه آیت‌الله خویی و میرزای اصفهانی تفاوتی بنیادین دارد. فیلسوفان معتقدند که بنا بر ضرورت علی-معلولی، امکان بداء در محتومات از اساس نفی می‌شود، حال آن که در دو تبیین دیگر، بداء ممتنع نیست، لیکن رخ نمی‌دهد، زیرا مستلزم صدور قبیح از خداوند است.

در ارزیابی دیدگاه آیت‌الله خویی باید گفت که هرچند او با نظریه‌های رایج فلسفی (به ویژه دیدگاه صاحب *کفایة*) در باب اراده ذاتی الهی به مخالفت برخاسته، رأی را که در باب امور محتوم برگزیده از نظر نتیجه با آنان مشابه است. او معتقد است که فلاسفه بی‌جهت واژه «اراده» را با اموری نظیر «علم»، «ابتهاج» و «رضا» برابر دانسته‌اند (فیاض ۱۴۳۱، ۲: ۳۴). او معتقد است که تنها دو معنا برای اراده قابل تصور است: (۱) مشیت یا اعمال قدرت، (۲) شوق اکید. از آنجایی که معنای اخیر به خداوند قابل استناد نیست، اراده حق متعال به معنای مشیت یا اعمال قدرت خواهد بود. حتی اگر اراده را برابر اموری نظیر رضایت بگیریم، نمی‌توانیم ادعا کنیم که اراده خداوند صفتی ذاتی است. «رضا» در زمره صفات فعل است، زیرا می‌توان آن را از خداوند سلب کرد. به عبارت دیگر، جمله «خداوند راضی نیست» قابل قبول است، حال آن که گزاره‌هایی نظیر «خداوند عالم/قادر

نیست» همیشه کاذب است (فیاض ۱۴۳۱، ۲: ۳۵). با توجه به نکات فوق باید گفت که دسته اول انتقادات آیت‌الله خوئی به فلاسفه «معناشناختی» و «نقضی» است، به طوری که اگر کسی به اراده ذاتی خداوند باور داشته باشد، نمی‌تواند معنای محصلی از اراده ارائه کند (فیاض ۱۴۳۱، ۲: ۳۶، ۳۸). او این اعتقاد را مخالف نص کتاب و سنت نیز می‌داند و معتقد است که آیات (یس: ۸۲) و روایات (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۰۹، ۱۱۰؛ مجلسی ۱۴۰۳، ۴: ۱۴۵) تصریح می‌کنند که «اراده» از صفات فعلی خداوند است. او همچنین این پاسخ برخی از فیلسوفان را که «علاوه بر مشیت و اراده فعلی که مدلول روایات است، خداوند مشیت و اراده‌ای ذاتی نیز دارد»، غیرقابل قبول می‌شمارد. او این نظریه را مبتنی بر برخی مبانی فلسفی می‌داند که «سنخیت میان خالق و مخلوق» و «امتناع تخلف معلول از علت تامه» از جمله آنهاست. از آنجا که با این مبانی موافق نیست، ثمره چنین دیدگاه‌هایی را نیز قبول نمی‌کند (فیاض ۱۴۳۱، ۲: ۳۹-۴۱). جدی‌ترین مشکلی که آیت‌الله خوئی در تبیین دایره بدائیات در مقابل خود می‌بیند، اشکال «تکذیب حجت‌های خداوند توسط خود او» است. به عبارت دیگر، او همواره سعی دارد تا موضوع «بداء» را طوری تبیین کند که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به این امر نینجامد که فرستادگان خداوند به دست او در میان مردم رسوا شوند. راه‌حلی که او برای این مسئله در نظر گرفته محدود کردن حوزه بدائیات و طبقه‌بندی روایاتی است که حکایت از وقوع بداء در اخبارات غیبی پیامبران و امامان دارند. او نیز مانند علامه طباطبایی سعی دارد تا آخباری را که حاوی چنین حکایت‌هایی هستند به امور غیرمحتوم محدود سازد. بدیهی است که در این صورت در حتمیات بدائی رخ نخواهد داد.

اگرچه میرزای اصفهانی نیز نسبت به چالش فوق بی‌اعتنا نبوده، مشکل اصلی را در اعتقاد به «ذاتی بودن/نبودن» اراده الهی می‌دیده است. بر این اساس، اولاً اراده الهی را «فعل واحد» پروردگار می‌داند و معتقد است متعلقات این فعل واحد و بسیط در رتبه مادون آن قرار دارد. به این معنا که تغییرات رخ داده در اموری که اراده شده‌اند مربوط به رتبه اراده نیستند، از این رو تأثیری بر مرتبه «اراده» نمی‌گذارند. اصلی‌ترین دلیل میرزای اصفهانی برای این سخن تکیه بر تبیینی است که از اراده انسان ارائه می‌دهد. او معتقد است حقیقت اراده انسان واحد است، اگرچه مُرادات وی متعدد است. در نتیجه، اساساً تعدد در مرادات مستلزم تعدد در «اراده» نیست. بر همین منوال و با تکیه بر قیاس

اولویت، می‌توان گفت که مرادات گوناگون خداوند به معنای اراده‌های مختلف نیست. در این صورت، می‌توان نتیجه گرفت که تغییر و تحول موجودات منجر به تغییر و تحول در ذات الهی نمی‌شود (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۱۵۶-۱۶۴). در معضل «تکذیب رسل»، بر خلاف آیت‌الله خویی، او راه‌حل را منحصر در تنگ کردن دایره بدائیات نمی‌داند و سعی دارد با حفظ اصل «امکان وقوع بداء در حتمیات قبل از وقوع خارجی» تبیینی ارائه دهد که چنین معضلی را در پی نداشته باشد. وی با استناد به روایات معتقد است خدای متعال از تمامی انبیاء و اولیاء الهی بر بداء‌پذیر بودن علمشان پیمان گرفته و بر این اساس بر هر پیامبری واجب است که در مقام اخبار به امت خویش بر وجود این شرط تأکید کند (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۲۱۹). بنا بر چنین دیدگاهی، تنها در صورتی که اخبار الهی با قید «حتمی» به معنای لایتغیر (حتمی بالمعنی الأخص) باشد، تغییر آن قبیح است، چون مستلزم تکذیب خدا توسط خودش خواهد بود. بنابراین، بداء در چنین اخباری رخ نمی‌دهد. اصفهانی معتقد است که اصل در اخبارات الهی این است که دست خداوند باز است و امکان بداء در آن وجود دارد (اصفهانی ۱۳۹۶-ب، ۲۱۹). در مقام ارزیابی دیدگاه اصفهانی باید گفت که اولاً روایات محل استناد وی در باب اقرار پیامبران به آموزه بداء دلالتی بر بداء‌پذیری اخبار آنان ندارد. این روایات تنها به این حقیقت اشاره کرده‌اند که خداوند از انبیا درباره آموزه بداء اقرار گرفته است، حتی اگر این اقرار صرفاً نسبت به «آموزه بداء» نباشد و دقیقاً تک‌تک اخبارات الهی و در نتیجه تمام علم نبی را شامل شود، در این صورت این تبیین غیرقابل دفاع خواهد بود. زیرا حتی با افزوده شدن قید حتمی نیز نمی‌توان اثبات کرد که امر محتوم در دایره محتومات بالمعنی الاخص بوده نه محتومات بالمعنی الاعم؛ زیرا به تصریح خود میرزای اصفهانی اولاً حتمی بودن یک رویداد صرفاً به این معناست که در مراتب علم مخلوقی تفصیل یافته است، ثانیاً تنها اموری که حقیقتاً در خارج محقق می‌شوند امکان بداء در مورد آنان منتفی است. در این صورت، مجال برای اخبار الهی به نبی با قید حتمیت بالمعنی الاخص باقی نمی‌ماند. البته می‌توان دیدگاه میرزای اصفهانی را این گونه توضیح داد که از نظر او پیمان الهی از انبیاء به این صورت گرفته شده که در همه امور ممکن، پیش از وقوع خارجی، تنها در صورتی بداء رخ نمی‌دهد که با قیدی همچون «لا یبدو فیه» این امر به صراحت منتفی شده باشد. در این صورت، دیدگاه میرزای اصفهانی صحیح خواهد بود. ثانیاً، بر خلاف علامه طباطبایی و

آیت‌الله خویی، میرزای اصفهانی با قائل شدن به تغییرپذیری امر محتوم از معنای عرفی آن عدول کرده است.

در مقام قیاس سه نظریه باید گفت که توجه آیت‌الله خویی و میرزای اصفهانی به «دوگانگی علم الهی» و تفکیک علم ذاتی از علم مخلوقی حق متعال و اعتقاد آنان به «فعلی بودن اراده حق متعال» از امتیازات دیدگاه‌های آنان نسبت به دیدگاه علامه طباطبایی است. بدیهی است این دو دانشمند معاصر با فاصله گرفتن از نظام علیت فلسفی توانسته‌اند چنین اعتقادی پیدا کنند. همان طور که برخی نشان داده‌اند (حیدرپور و فیاضی ۱۳۹۸)، بعضی از اصول فلسفی مانند «ضرورت علی-معلولی» و «استحاله ترجیح بلامرجح» با معنای رایج اختیار منافات دارد. از این رو، فلاسفه از تفسیر متداول اختیار (تمکن بر فعل و ترک) عدول کرده و تعریفی مختص به خود را جایگزین آن کرده‌اند. همان طور که در مقاله مذکور اشاره شده، چنین راهکاری چندان مثمر ثمر نیست. برای نمونه، در اولویت معنای عمومی اختیار بر تبیین فلسفی آن، می‌توان چنین استدلال کرد که تفسیر رایج شهودی و مبتنی بر علم حضوری خطاناپذیر انسان است، حال آن که تبیین فلسفی بر بعضی از اصول نظری استوار است؛ و در هنگام تعارض میان یک اصل بدیهی و یک اصل نظری، باید اصل بدیهی را مقدم قرار داد و در مبانی آن اصل نظری تجدید نظر کرد (حیدرپور و فیاضی ۱۳۹۸، ۴۳). بنابراین، با توجه به برخی تحقیقاتی که اخیراً صورت پذیرفته است (برای نمونه، نک. میرجعفری میاندهی ۱۳۹۵)، می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه اسلامی با التزام به ضرورت متافیزیکی نتوانسته است اختیار حق متعال را به طور شایسته و بایسته تبیین کند و این مطلب به مسئله بداء و بداء‌پذیری نیز سرایت کرده است. چنین نقدی بر دیدگاه فیلسوفان از دیدگاه نویسندگان این سطور نیز قابل دفاع به نظر می‌رسد.

در مقام قیاس این دو دیدگاه نیز باید گفت که راه‌حل‌های مختلفی که آیت‌الله خویی و میرزای اصفهانی برای شبهه «تکذیب رسل» ارائه داده‌اند سبب شده تا موضع آنان در این بحث متفاوت، بلکه متضاد باشد. در ارزیابی راهکارهای این دو عالم شیعی برای حل این مسئله باید گفت که هرچند راه‌حل اصفهانی با روایات سازگاری بیشتری دارد، اما بهترین تبیین نیست. اصفهانی سعی کرده تا دایره بدائیات را محدود نکند و با تکیه بر قرینه‌های منفصل نشان دهد که بداء‌پذیری امر محتوم به تکذیب حجت‌های الهی

نمی‌انجامد. با این حال، بهتر این بود که وی قرینه‌ای عقلی را به عنوان قرینه مفصل مطرح می‌کرد، نه قرینه‌ای نقلی. اگر کسی به جای تأکید بر سایر روایات بر این اصول عقلی تکیه کند که اولاً «خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود» و ثانیاً «خلف وعده قبیح است»، در نتیجه، اعتقاد به بداء‌پذیری امر محتوم صرفاً در صورتی که منجر به خلف وعده شود ناصواب خواهد بود. البته از آنجا که او در هنگام تبیین دیدگاه خود، در موضوع قدرت ذاتی خداوند و اراده او، بر اطلاق قدرت و باز بودن حقیقی دست خدا و امکان تغییر در افعال الهی بدون وقوع تغییر در ذات سخن به میان می‌آورد، می‌توان این گونه نتیجه گرفت که او در هنگام تبیین مسئله بداء از این دیدگاه به عنوان قرینه مفصل نیز استفاده کرده و ناظر به آن به شرح مسئله بداء پرداخته است.

همچنین توجه میرزای اصفهانی به انواع محتومات و تقسیم‌بندی آنها به «بالمعنی الأخص» و «بالمعنی الأعم» از امتیازات او نسبت به دیدگاه آیت‌الله خویی است. در نتیجه، میرزای اصفهانی به نحو بنیادینی توانسته امکان وقوع بداء را حتی در امور حتمی توجیه کند.

کتاب‌نامه

- اصفهانی، مهدی. ۱۳۹۴. *أبواب الهدی*. مقدمه، تحقیق و تعلیق از حسین مفید. تهران: منیر.
- اصفهانی، مهدی. ۱۳۹۶-الف. *معارف القرآن*، ج. ۲. قم: معارف اهل‌البیت.
- اصفهانی، مهدی. ۱۳۹۶-ب. *أنوار الهدایة و رسالة فی البداء*. قم: معارف اهل‌البیت.
- انصاری، حسن. ۱۳۹۵. *میان کلام و فلسفه*. تهران: رابین.
- انصاریان، محمدتقی. ۱۳۹۶. *شمع همیشه فروزان*. قم: انصاریان.
- تولایی، محمود. خطی-الف. *الكلام فی حقیقة القدرة و الاختیار و عدم الجبر و التفویض*. موجود در مجموعه *تقریرات دروس میرزا مهدی اصفهانی*، ج. ۳، رساله سوم، گ ۹۴ ر الی ۲۰۶ پ، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۶.
- تولایی، محمود. خطی-ب. *فی حجیة فتوی الفقیه*. موجود در مجموعه *تقریرات دروس میرزا مهدی اصفهانی*، ج. ۲، رساله سوم، گ ۱۸۱ ر به بعد، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۵.
- حسینی گرگانی، تقی. ۱۳۹۳. *نبراس الهدی فی إبداء البداء*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.

- حیدرپور، احمد، و غلامرضا فیاضی. ۱۳۹۸. «سه یار فلسفی برای نفی اختیار و چاره‌جویی عقیم فلسفی برای اثبات اختیار». تحقیقات کلامی ۲۴: ۲۵-۴۶.
- خراسانی، محمدکاظم (آخوند). ۱۴۰۹. ق. کفایة الأصول، ج. ۱. قم: موسسه آل‌البیت.
- خویی، ابوالقاسم. ۱۳۸۶. البيان فی تفسیر القرآن. تحقیق سید جعفر حسینی. تهران: دار الثقلین.
- رحیمیان، علیرضا. ۱۳۹۶. مسأله علم الهی و اختیار: واکاوی علم پیشین خداوند و اراده آزاد انسان. قم: دلیل ما.
- رهنما، رضا. ۱۳۹۸. «تبیین علم بلا معلوم خداوند در سایه کشف انسان از استحاله اجتماع نقیضین بر اساس نظر میرزا مهدی اصفهانی». فلسفه و کلام اسلامی ۵۲ (۱).
- سعیدی‌مهر، محمد، و علیرضا مصدقی حقیقی. ۱۳۸۷. «نقد علامه طباطبایی بر رویکرد فروکاهشی حکمت متعالیه در مفهوم‌شناسی اراده ذاتی خداوند»، آینه معرفت ۱۵.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۰۶. ق. الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد. بیروت: دار الأضواء.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۱۷. ق. العدة فی أصول الفقه، ج. ۲. تحقیق محمدرضا انصاری قمی. قم: محمدتقی علاقبندیان.
- شیخ مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳-الف. ق. أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: کنگره شیخ مفید.
- شیخ مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳-ب. ق. تصحیح الاعتقاد. قم: کنگره شیخ مفید.
- صفار، محمد بن حسن. ۱۴۰۴. ق. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، ج. ۱. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۶۰. حاشیه الكفایة، ج. ۱. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۶۴. اصول فلسفه و رئالیسم، ج. ۳، ۵. همراه با پاورقی مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۸. علی و فلسفه الهی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۹۰. ق. المیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۱، ۲، ۳، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۷. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۱۴. ق. بداية الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۱۶. ق. نهاية الحکمة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۹۸۱. م. تعليقات علی الأسفار الأربعة، ج. ۶، ۷. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- عظیمی، مهدی. ۱۳۹۴. «قضا در فلسفه صدرا: نقدی بر تلقی علامه طباطبایی»، فلسفه و کلام اسلامی ۴۸ (۱).
- علامه حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۲۵ ق. *نهایة الوصول إلى علم الأصول*، ج. ۲. تحقیق شیخ ابراهیم بهادری. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- علی بن موسی الرضا (ع). ۱۴۰۶ ق. *الفقه المنسوب إلى علی بن موسی الرضا*. بیروت: مؤسسه آل‌البت.
- غروی اصفهانی، محمدحسین. ۱۴۲۹ ق. *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، ج. ۱، ۲. بیروت: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
- فیاض، محمد اسحاق. ۱۴۳۱ ق. *محاضرات فی أصول الفقه: تقریر أبحاث الأستاذ الأعظم آية الله السيد أبو القاسم الخوئی*، ج. ۲. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ ق. *الکافی*، ج. ۱، ۴. تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ ق. *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ج. ۴، ۵. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. ۱۴۲۳ ق. *معارج الأصول*. تحقیق سید محمدحسین کشمیری. لندن: مؤسسه امام علی علیه السلام.
- مرتضی علم‌الهدی، علی بن الحسین. ۱۳۷۶. *الذريعة إلى أصول الشیعة*، ج. ۱. تصحیح، مقدمه و تعلیقات از ابوالقاسم گرچی. تهران: دانشگاه تهران.
- مرتضی علم‌الهدی، علی بن الحسین. ۱۴۰۵ ق. *الرسائل*، ج. ۱. تصحیح سید مهدی رجائی. قم: دارالقرآن الکریم.
- مرتضی علم‌الهدی، علی بن الحسین. ۱۴۱۱ ق. *الذخيرة فی علم الکلام*. تحقیق احمد حسینی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۱. *آموزش فلسفه*، ج. ۲. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- ملاصدرا. ۱۳۸۳. *شرح أصول الکافی*، ج. ۴. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. ۱۹۸۱ م. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج. ۶. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- موسوی، جمال‌الدین. ۱۳۹۶. «آموزة بدا در اندیشه امامیه از آغاز غیبت تا پایان مدرسه بغداد». در *جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد*، زیر نظر محمدتقی سبحانی. قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث.

رویکردهای فلسفی و کلامی معاصر در باب بداء‌پذیری امر محتوم ... ۲۴۷

میرجعفری میاندهی، محمدجواد. ۱۳۹۵. *جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
میردادماد، محمدباقر. ۱۳۷۴. *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*. تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. قم: هجرت.
ناجی اصفهانی، حامد. ۱۳۷۴. *مقدمه نبراس الضیاء*. قم: هجرت.
نصر، زهره سادات، و پروین نبیان. ۱۳۹۲. «معناشناسی اراده و مشیت الهی با تکیه بر آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی»، *معارف عقلی* ۲۹.
نعمانی، ابن ابی زینب. ۱۳۹۷. *ق. الغیبة*. تهران: صدوق.

یادداشت‌ها

۱. احتمالاً مراد علامه از مُثَل افلاطونی تقریر رایج آن است، وگرنه ملاصدرا این مبنا را با تقریری متفاوت قبول کرده است (نک. *الشواهد الربوبية، المشهد الثاني، الشاهد الثاني: فی الصور المفارقة و المثل الأفلاطونية*).