

تحلیل دیدگاه آیت الله سید محمد کاظم عصار در تبیین آموزه بداء

طاهر کریم زاده*
ابراهیم نوئی**
عباس میرزایی***

چکیده

آموزه بداء از جمله اختصاصات اعتقادی شیعه است، از این رو همواره مورد طعن و انتقاد مخالفان قرار گرفته است. آنان شیعیان را متهم به نسبت دادن جهل و پشیمانی به خدا کرده و زبان به طعن ایشان گشوده‌اند. در مقابل ایشان نیز اندیشوران شیعی همواره از این آموزه دفاع کرده و هر کدام بر اساس نظام فکری خود، در پی تبیین حقیقت بداء و تحلیل صحیح رابطه آن با صفات الهی بوده‌اند. از میان بزرگانی که در عصر حاضر به تحلیل آموزه بداء پرداخته، آیت الله سید محمد کاظم عصار است. وی از آخرین حکمای است که به صورت مفصل به مسئله بداء پرداخته و در این باب، رساله‌ای مستقل با مضمون فلسفی-عرفانی نگاشته است. ابتکارات آیت الله عصار در تبیین حقیقت بداء، به‌ویژه نگاه عرفانی وی در این باب بی‌نظیر است. وی توانست با استفاده از مبانی فلسفی صدرایی و بهره‌گیری از مبانی عرفانی، تبیین بدیع و تازه‌ای از حقیقت بداء، رابطه آن با علم و اراده خداوند و تقدیر الهی، ارائه داده و نحوه وقوع آن در علم و اخبار معصومان(ع) را تبیین کند. چستی حقیقت بداء و چگونگی تحلیل رابطه آن با علم، اراده و تقدیر الهی و علم و عصمت معصومان(ع) از دیدگاه وی، مسئله پژوهش حاضر است.

کلیدواژه‌ها: آموزه بداء، سید محمد کاظم عصار، صفات خداوند، تقدیر الهی، علم معصومان(ع).

مقدمه

«بداء» به فتح باء، بر وزن «سما» از ریشه «بدا - بیدو» به معنای ظهور است (راغب اصفهانی، ج ۱، ص ۱۱۳)؛ مؤلف کتاب معجم مقاییس اللغة درباره معنای آن می نویسد: «الباء و الدال و الواو أصلٌ واحدٌ وَ هُوَ ظُهُورُ الشَّيْءِ. يُقَالُ الشَّيْءُ يَبْدُو إِذَا ظَهَرَ» (ابن فارس، ج ۱، ص ۲۱۲)؛ ظهور پس از خفا «بَدَأَ لَهُ فِي الْأَمْرِ: ظَهَرَ لَهُ مَا لَمْ يَظْهَرُ أَوْلًا» (فیومی، ج ۱، ص ۴۰) و تجدید و تغییر رأی نیز از معانی لغوی این واژه است. «بَدَأَ لِي فِي هَذَا الْأَمْرِ، أَي: تَغْيِيرَ رَأْيِي عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ» (ابن فارس، همان؛ انیس و همکاران، ص ۴۴) به کسی که رأی ثابت نداشته و همواره رأی و نظرش دگرگون می شود، «دُو بَدَوَاتٍ» می گویند (ابن منظور، ج ۲، ص ۳۰۱).

در تعریف اصطلاحی و تبیین حقیقت بداء در بین مسلمانان، اختلاف وجود داشته است. عده‌ای از مخالفان اعتقاد به آموزه بداء که از غیر پیروان اهل بیت پیامبر اکرم (ع) بوده‌اند، با استناد بر معنای لغوی آن، حمل بداء بر خداوند را موجب استناد جهل و یا تغییر و تبدل در علم یا اراده الهی دانسته و اعتقاد به بداء را مستلزم کفر دانسته‌اند.

ابوالحسن اشعری (۳۲۴ق) همین معنای نادرست بداء را به شیعیان، نسبت می دهد. وی می نویسد: همه روافض، خدای خود را به بداء، وصف می کنند و گمان می کنند که برای او بداءهایی رخ می دهد و از امر خود دست برمی دارد. گاهی اراده کاری در زمانی می کند، ولی بعداً آن را ترک می کند؛ چرا که برای او بداء رخ داده است. معنای بداء در نگاه آنان این است که خداوند در زمان اول، علم به وقوع بداء برای خود در زمان دوم نداشت (اشعری، ج ۱، ص ۴۹۲).

فخر رازی (۶۰۶ق) هم شیعیان را به دلیل اعتقاد به دو آموزه تقیه و بداء، متهم کرده (فخر رازی، بی تا، ص ۶۰۲) و اعتقاد به بداء را مستلزم نسبت جهل به خداوند و قول به تغییر و بدّل در علم الهی می داند (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۵۳). برخی دیگر نیز با تکرار چنین ادعایی، شیعیان را متهم کرده و نسبت های ناروا به ایشان زده‌اند (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۸۶؛ نوبختی، ص ۶۵). تا جایی که برخی از روی جهل و تعصب، شیعیان را به دلیل اعتقاد به حقیقت بداء، تکفیر و تفسیق کرده و حتی تکفیر ایشان را به دلیل قول به بداء، واجب دانسته‌اند (بغدادی، ص ۵۲).

در مقابل، اکثر قریب به اتفاق بزرگان امامیه، براساس روایات وارد شده از ائمه اطهار (ع) که بر اعتقاد به حقیقت بداء، دفاع از آن و تبلیغ و نشر آن تأکید فراوان دارند (کلینی، ج ۱، ص ۱۶۶ تا ۱۶۹)، به اثبات، تبیین و دفاع از آن پرداخته و با تبیین حقیقت بداء، معانی نادرست آن را رد

کرده‌اند. شیخ صدوق (۳۸۱ق) با نقل روایتی از امام صادق(ع) که می‌فرماید: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَبْدُو فِي شَيْءٍ الْيَوْمَ لَمْ يَعْلَمْهَ أَمْسَ فابْرُوا مِنْهُ. از هر کسی که گمان کند برای خداوند، علمی به وجود می‌آید که دیروز به آن علم نداشته، براءت جویند.» انتساب معنای نادرست بداء به خداوند را رد کرده و کسی را که علم بعد از جهل یا پشیمانی را به خداوند نسبت می‌دهد، کافر و براءت از او را واجب می‌داند(صدوق، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۰؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۵).

شاید یکی از علت‌های تأکید فراوان اهل بیت(علیهم السلام) بر آموزه بداء در گستره نتایج و آثار آن نهفته باشد، چرا که آموزه بداء، حوزه تأثیر گسترده‌ای در مسائل توحیدی همچون صفات ذاتی و فعلی، مباحث قضاء و قدر، هدایت و ضلالت، سعادت و شقاوت و مسائلی از این دست دارد؛ زیرا تبیین این مسائل با وجود آموزه بداء بسیار متفاوت از تبیین آنها بدون اعتقاد به حقیقت بداء خواهد بود.

از طرفی، اعتقاد به بداء آثار عملی و تربیتی فراوانی دارد، زدودن یأس و ناامیدی از رحمت الهی و تغییر سرنوشت و در نتیجه ایجاد خوف و رجاء در مؤمنان، اشتیاق به دعا، صدقه و صله رحم برای فراوانی رزق و طول عمر و برآورده شدن حوائج دنیوی و اخروی از جمله این نتایج است.

پیشینه بداء در بین اندیشمندان شیعه

تبیین حقیقت بداء و چگونگی ارتباط آن با صفات خداوند، قضاء و قدر الهی و علم و عصمت معصومان(ع) از جمله مسائلی است که همواره مورد بحث و معرکه آراء متکلمان و بزرگان فکری و اعتقادی شیعه بوده و نظرات متفاوتی درباره آن ارائه شده است.

بیشتر پیروان مدرسه کلامی کوفه، بداء را به معنای تغییر حقیقی در اراده حق تعالی می‌دانند. در این تبیین، نه تنها بداء همان نسخ، بلکه نسخ از باب بداء، عنوان می‌شود و در نتیجه، نسخ در احکام شرعی نیز به دلیل تغییر در اراده تشریحی خداوند روی می‌دهد. بر اساس این دیدگاه، در بداء، مطابق با آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (الرعد / ۳۹) محو و اثبات حقیقی اتفاق می‌افتد، نه اینکه محو و اثبات در پندار و گمان بندگان روی دهد(سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۷). شیخ صدوق نیز هر چند که از متکلمان مدرسه کوفه به شمار نمی‌آید، همین دیدگاه را دارد (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱).

از منظر متکلمان عقل‌گرای شیعه در مدرسه کلامی بغداد و برخی معتزلیان شیعه شده، در جانب حق تعالی و در عالم تکوین، تغییری رخ نمی‌دهد، بلکه از ابتدا اراده خداوند یا مشروط به شرطی بوده که بندگان از آن بی‌خبرند. پس از تحقق شروط مذکور، تقدیر، عوض شده و برای ما به صورت تغییر، پدیدار می‌شود. این همان تبیینی است که بغدادیان در مورد نسخ به کار می‌بردند؛ از همین رو، بداء را نیز به معنای نسخ می‌دانستند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۶).

در دیدگاه حدیث‌گرایان مدرسه اصفهان که در رأس آنان علامه محمد باقر مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ق) قرار دارد، براساس آیات و روایات، مقدرات الهی در دو نوع لوح محفوظ و لوح محو و اثبات، ثبت شده است؛ لوح محفوظ، مطابق با علم الهی و مصون از هرگونه تغییر و تبدیل است؛ اما تقدیرهایی که در لوح محو و اثبات قرار دارند، قابل تغییرند (مجلسی، ۱۴۰۴ق الف)، ج ۴، ص ۱۳۰؛ همو، ۱۴۰۴ق ب)، ج ۲، ص ۱۳۱).

اما صدرالمآلهین (متوفای ۱۰۴۵ق) تحلیل دیگری از آموزه بداء دارد؛ وی براساس مشی خود در سایر مسائل اعتقادی سعی می‌کند با استفاده از متون دینی، میراث علمی گذشتگان و مبانی فلسفی حکمت متعالیه، با دیدگاه تازه‌ای، حقیقت بداء را تبیین نماید. لذا رویکرد وی در تحلیل آموزه بداء، چارچوب عقلانی بیشتری داشته و ملاصدرا بعد از استاد خود، میرداماد (متوفای ۱۰۴۰ق) اولین حکیمی است که توانسته براساس مبانی حکمی و نظام فلسفی، تبیینی فلسفی و عقلانی از حقیقت آموزه بداء ارائه دهد. از همین رو، بیشتر بزرگانی که در دوران معاصر، درباره آموزه بداء قلم زده‌اند در چارچوب حکمت متعالیه به نظریه پردازی پرداخته و در قالب رویکردها و مشرب‌های کلامی، فلسفی، عرفانی و حدیثی به تبیین، تحلیل و گاهاً نقد و تصحیح آن اهتمام ورزیده‌اند.

از میان بزرگانی که در عصر حاضر با رویکرد حکمت متعالیه به تحلیل آموزه بداء پرداخته است، آیت الله سید محمد کاظم عصار (متوفای ۱۳۹۴ق) است. وی توانست با استفاده از مبانی فلسفی صدرایی از جمله اصالت وجود، بساطت وجود و تشکیک مراتب وجود، همچنین بهره‌گیری از مبانی برگرفته از عرفان نظری، مانند بحث از اسماء الله، اعیان ثابته، استدعاء اسماء، ظهور و بطون و آثار تنزل اراده ازلیه در مراتب وجود، تبیین بدیع و تازه‌ای از حقیقت بداء ارائه دهد.

چیستی حقیقت بدهاء و چگونگی تحلیل رابطه آن با صفات خداوند، قضاء و قدر الهی و علم و عصمت معصومان (ع) از دیدگاه آیت الله سید محمد کاظم عصار، مسئله پژوهش حاضر است. لذا در پژوهش حاضر، حقیقت بدهاء در منظومه فکری آیت الله سید محمد کاظم عصار، تبیین و مبانی حکمی و عرفانی ایشان در اثبات، تبیین و دفاع از این آموزه، تحلیل و نقدهایی نیز بر آن وارد شده است.

تبیین حقیقت بدهاء

آیت الله سید محمد کاظم عصار، ضمن قبول امکان وقوع بدهاء، از آن در مقابل کسانی که وقوع نسخ در احکام و بدهاء در تکوینیات را محال و مستلزم تنافی و تناقض در حکم یا اراده حق تعالی می‌دانند، دفاع کرده و آن را جواب داده است (عصار، ص ۴۰۷).

آیت الله عصار در تبیین حقیقت بدهاء، به یک مبنای عرفان نظری متوسل شده و اصل بدهاء را به ظهور و بطون برمی‌گرداند. بر این اساس، بدهاء یعنی ظهور مظهري که در بطون بوده است. با این توضیح که مظهر، ابتدا به احکامی، ظهور داشته است و پس از آن احکام دیگری از او که در بطون بوده‌اند، متجلی می‌شوند. بر اساس این مبنا ایشان بدهاء را چنین تعریف می‌کند:

البداء لله تعالی عبارة عن إرادته الشيء أو طلب الماهية الظهور ببعض أنحاء الوجود الكامنه فيه وبعض أحكامه بعد الظهور بغيرها. بدهاء عبارت است از اراده شیء یا طالب شدن ماهیتی ظهور به بعضی از انحایی که در کمون وجود است و تجلی به بعضی از احکام وجودیه پس از اینکه به احکام دیگری غیر از این احکام، متظاهر و متجلی بوده است (همان، ص ۱۱۳-۴۹).

نحوه اسناد بدهاء به خداوند

آیت الله عصار، در مقابل کسانی که اسناد بدهاء به حق تعالی شأنه را مجاز شمرده‌اند، این اسناد را حقیقی دانسته و قول به مجاز را ناشی از عدم توجه ایشان به حقیقت امر می‌داند (همان، ص ۴۲). وی اسناد حقیقی بدهاء به خداوند را به واسطه بساطت وجود تبیین می‌کند. از منظر او چون وجود مطلق، ذات واجب تعالی است که به مراتب و درجاتی، تنزل یافته و در عین حال، مقام شامخ او محفوظ بوده و هیچگونه تجافی از آن مقام برای وی، قابل تصور نیست، در همان هنگام که متصف به علو است، «دانی» نیز هست. پس عالی در عین دنو و دانی در عین علو است. بنابراین اتصاف وجود مطلق به اوصاف متناسب با خلق، منافاتی با اطلاق و برائت ذاتی وی از امثال این اوصاف ندارد. در حقیقت، این اوصاف، بدون اینکه تناقضی لازم‌آید هم بر ذات حق، قابل حمل

است هم از آن سلب می‌شود. پس چون وجود مطلق در مراتب مقیّدات، متنزل می‌شود، واجب تعالی، اول است و آخر، ظاهر است و باطن و اینکه عارفان گفته‌اند: «واجب تعالی، مجمع مضادات و موطن تحقق متناقضات است»، ناظر به همین نکته است. بر همین اساس، اتصاف حق تعالی به صفات حادث و خلق، امری منکر و مطلبی محال نیست؛ بر این اساس، «بداء نیز به حسب مرتبه ذاتی و مقام سابق شامخ ذات و کنز مخفی و غناء ذاتی حق، منتفی و به حسب مراتب متأخره و درجات متنازله ثابت است و از این امر، هیچ محذوری لازم نمی‌آید؛ زیرا عدم علم سابق در مرتبه لایزال، منافی با علم سابق مرتبه ازلی و مقام لم یزلی نیست» (همان، ص ۴۳).

ایشان ضمن رد دیدگاهی که در تحلیل حقیقت بداء و نحوه اسناد آن به حق تعالی، آن را منتسب به نفوس فلکی یا ملائکه عماله و از طریق ایشان، قابل اسناد به حق تعالی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۹۶؛ همو ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۹۲-۱۸۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۰۹-۵۰۷)؛ این دیدگاه را چنین نقد می‌کند که نفوس فلکی و الواح عالیه، مظاهر تأثیر بداء و مجالی اشراقات سابقه‌اند (ر.ک. عصار، ص ۱۲۷ و ۱۲۸).

در نقد این نظر باید به این نکته اشاره کرد که نفی وسائط و اثبات بداء در مقام ذات حق تعالی، برای اثبات اسناد حقیقی آن به خداوند جای تأمل دارد؛ چرا که در این صورت، همان اشکالی که مخالفان آموزه بداء به قائلان به آن کرده‌اند، یعنی نسبت دادن تغییر به ذات خداوند، لازم می‌آید.

راه دیگر حل ایشان برای اسناد حقیقی آموزه بداء به حق تعالی برگرفته از عمومیت معنا و وسعت موضوع له و مصادیق لفظ بداء است؛ بدین صورت که لفظ بداء از جمله الفاظی است که دارای معنی عام و موضوع له وسیع است. چه آنکه بداء در حقیقت عبارت است از این که شیء را از مقصدی که متوجه به آن است، منحرف و منصرف سازند، اعم از اینکه مناسب با مقصد اول یا مباین آن باشد، یا اینکه این صرف و عطف، متعلق علم سابق باشد یا خیر، از روی پشیمانی رخ دهد یا نه؛ زیرا این خصوصیات از قیود اصل حقیقت و نفس معنی بداء نیست، بلکه از لوازم بعضی از مصادیق و از خصایص برخی از موارد خاصه و افراد مخصوصه است (ر.ک. همان، ص ۵۷-۵۳).

رابطه نسخ و بداء

در مورد رابطه نسخ و بداء، سید محمد کاظم عصار با ملاصدرا موافق است. ملاصدرا ضمن نقد

نظر میرداماد که بدهاء در تکوینیات را مانند نسخ در تشریعیات دانسته (میرداماد، ص ۱۱۸)، تفاوت آنها را چنین تبیین می کند که نسخ عبارت است از کشف انتهای زمان حکم برای مکلفان، یعنی در واقع، در نسخ، ظرف وقوع فعل مأموربه به اتمام رسیده و اصل حکم تغییری نیافته است، اما در بدهاء، تغییر در نفس حکم واقع می شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۹۷)، بر این اساس از دیدگاه عصار نیز نسخ، اشاره و بیان است بر اینکه مقتضی امر یا نهی به انتها رسیده و برای آن هیچگونه اقتضایی نمانده است؛ به خلاف بدهاء که اقتضاء در مورد آن تمام و توجه به طرف مقصد خاص دارای مصلحت است و بدهاء در آن به این است که از آن مقصد به مقصد دیگری منصرف شده و به عبارت دیگر، جهت حکمی تغییر یافته نه اینکه اصل حکمت و مصلحت، فانی شده باشد (عصار، ص ۵۰).

این نظر وی در مقابل دیدگاه بزرگانی مانند صدوق، مفید، طوسی و سید مرتضی قرار دارد؛ چرا که آنان حقیقت نسخ و بدهاء را متفاوت ندانسته اند؛ با این تفاوت که صدوق، بدهاء را اعم از نسخ (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱) و مفید نیز نسخ را اعم از بدهاء دانسته است (مفید، ص ۸۰). طوسی و سید مرتضی نیز همانند میرداماد به عینیت نسخ و بدهاء قائل بوده و وقوع بدهاء در عالم تکوین را مانند نسخ را در عالم تشریح می دانند (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۷؛ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۹۵).

رابطه بدهاء با علم الهی

عصار برای اثبات علم واجب تعالی از مبانی حکمت متعالیه، مانند «اصالت وجود»، «بساطت وجود» و «صرافت حقیقت وجود» بهره می گیرد. بر این اساس، وجود دارای افراد حقیقی و خارجی است که تمام آثار خارجی آن از ایشان ناشی شده و به آنها مستند است. در بین این افراد خارجی و مصادیق حقیقی وجود، به ناچار باید فردی باشد که محدود به هیچ حدی نبوده و وجود صرف و هستی محض باشد. طبیعتاً و به حکم براهین عقلی، چنین فردی، قائم به ذات خود بوده و بی نیاز از علت است؛ چرا که محال است علت آن مرتبه از وجود نامحدود و هستی صرف، موجودی مقید، مشوب و محدود باشد؛ خود شیء هم نمی تواند علت خود باشد. در نتیجه برای این مرتبه از وجود که صرف الوجود و هستی محض است، علت و فاعلی، قابل تصور نیست. پس او موجود به خویش و واجب به ذات است. به همین جهت از حیث کمالات و صفات لایقه نیز واجب بوده و تمام صفات کمالیه را باذات، داراست. چرا که عدم وجوب از

حیث کمالات و صفات وجودیه، مستلزم فقر و فقر، مساوق عدم وجوب و آن نیز خلاف فرض است (ر.ک. عصار، ص ۴۵-۴۳ و ص ۱۱۱-۱۱۰).

سید محمد کاظم عصار، براساس مبانی حکمت متعالیه، حقیقت علم را حضور مجرد در نزد مجرد به حضور فعلی می‌داند، بر این اساس از دیدگاه او حقیقت علم، عین حقیقت وجود است؛ لذا احکام هریک از وجود و علم بر دیگری جاری و آثار هر کدام از آنها در دیگری مشهود است.

بنابراین از دیدگاه عصار، به تبع ملاصدرا اولاً علم نیز مانند وجود، چون مرکب از جنس و فصل نیست، حد و رسم ندارد و نمی‌توان حقیقت آن را از طریق حد یا رسم منطقی کسب کرد. افزون بر این، انکشاف اشیاء به علم صورت می‌پذیرد، اگر خود علم به چیزی مکشوف شود، دور لازم می‌آید. لذا علم همانند وجود در کمال ظهور و ماهیتش در نهایت اختفاء و کمون است. ثانیاً چنانکه وجود، وراء تشخیص، چیزی نیست و تشخیص هر چیزی به وجود است، علم نیز عین تشخیص و وحدت شخصیه بوده و منشأ تشخیص و ما به التشنیص اشیاست. پس علم، مانند وجود از قبول شرکت، امتناع داشته و در نتیجه، نمی‌تواند کلی باشد. ثالثاً علم، مانند وجود، بسیط و احدی‌الذات است و در عین حال، حقیقت واحده تشکیکیه‌ای است که دارای مراتب متفاوت از کمال و نقص است (ر.ک. همان، ص ۹۲-۸۹). چنانکه مشهود است، عصار، این استدلال را نیز مرهون ملاصدراست؛ چرا که هم مبانی آن و هم شیوه و روش استدلال در این برهان از آثار ملاصدرا قابل استفاده است.

ظاهراً عصار، مراتب علم الهی را نیز از ملاصدرا به ارث برده است، زیرا وی به تبع ملاصدرا علم الهی را دارای پنج مرتبه می‌داند. بالاترین مرتبه علم حق تعالی، «مرتبه ذات» است. در این مرتبه، واجب بالذات بوده، به جنبه الهیت افاضه و حقایق را ایجاد و همچنین خود علم را نیز اعطا می‌کند. ذاتی که نفس علم و عالم بالذات است، به همه امور داناست و هیچ چیز بر وی، پنهان نیست. چنانکه فرمود: «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ» (یونس/ ۶۱) پس از این مرتبه و متأخر از آن «علم عنائی» حق متعال قرار دارد که آن نیز مقدم بر «قلم اعلی» بوده و «قلم اعلی» متأخر از آن است. این مرتبه، واسطه افاضه صورت‌های علمی بر نفوس قدسی و وسیله‌ای برای تعلم علوم و ادراک حقایق از سوی ایشان است. پس از این مرتبه، «کتاب مبین» قرار دارد که از آنجا که مصون و محفوظ از محو و اثبات و تغییر و تجدد است، «لوح محفوظ» نیز نامیده می‌شود. «کتاب مبین» نسخه‌ای مشتمل بر کوچک

و بزرگ از موجودات و صغایر و کبایر حقایق ممکنات است. این نسخه شریفه الهی، از ادناس عالم طبیعت، پاک و مجرد و منزّه از ماده و مادیت است؛ پس به خود و به سلسله علل و معلول ذاتی خویش، عالم است. لذا «کتاب مبین»، مجردی است که حقایق عالیّه و رقایق سافله در آن منعکس و مشهود است (ر.ک. همان، ص ۴۵-۴۴).

چنانکه مشهود است علم الهی تا مرتبه «کتاب مبین» یا «لوح محفوظ» از هرگونه تغیر و تجدید مصون و محفوظ بوده و هیچ گونه تبدلی در آن راه ندارد. بنابراین آنچه از تبیین مراتب علم الهی در اندیشه سید محمد کاظم عصار به دست می آید، این است که وی «لوح محو و اثبات» را که مرتبه‌ای پایین تر از مجردات و بالاتر از وجودات خارجی مادی است، موطن «بداء» می داند.

رابطه بداء با اراده خداوند

سید محمد کاظم عصار با اثبات تشکیک خاصی، بلکه خاص الخاصی و اخص الخواصی، حقیقت بداء و رابطه آن با اراده الهی را تحلیل می کند. چرا که استناد هر فعلی از افعال وجودی به حق تعالی، متفرع بر تحقیق در توحید ذاتی و صفاتی و فهم توحید افعالی و آثاری است. طبیعتاً تصدیق این مراتب توحید نیز متوقف بر اثبات «اصالت» و «وحدت وجود» و «وقوع تشکیک» در مظاهر یک اصل واحد، نفی تعدد از وجود، اگر چه به نحو مرتبه و اعتقاد به مراتب برای اصل وجود است. پس هرچند که عصار در اثبات «اصالت وجود»، «وحدت وجود» و نیز «تشکیک حقیقت وجود»، تابع ملاصدرا بوده و با او موافق است، ولی برخلاف نظر ملاصدرا در حکمت متعالیه که قائل به «وحدت تشکیکی وجود» است و تشکیک و مراتب وجودی را در «حقیقت وجود» جستجو می کند، وی به «وحدت شخصی وجود» قائل بوده و تشکیک را نه در «حقیقت»، بلکه در «تجلیات و مظاهر وجود» اثبات می کند. البته ذکر این نکته نیز لازم است که ملاصدرا در برخی آثار خود، به وحدت شخصی وجود قائل شده است (ر.ک. ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۶۹؛ همان، ج ۲، ص ۳۴۷ و ۳۵۳).

بر این اساس، یک «واحد شخصی»، دارای مقام بطون و خفا و صاحب مقام ظهور و تجلی است و یک حقیقت، بدون آنکه متصف به تعدد واقعی و ترکیب در وحدت ذات آن شود، دارای مقام جمع الجمع و صاحب و نیز دارای مقام فرق الفرق و تفصیل و تعدد با تعدد ناشی از تنزلات متعدد در مجالی اعیان و مظاهر اکوان است. چرا که هر آنچه از تکثرات به واسطه کمال و نقص، شدت و ضعف، تقدم و تأخر، غنا و فقر و وجوب و امکان در حقیقت وجود است، به حسب

شئون ذاتیه و از توابع و لوازم کمالات وجود است که از حقیقت آن منفک و جدا نیست. زیرا صرف الحقیقه، از جهت اطلاق کمالی و کمال ارسالی سریانی، واجد کمالاتی است که نه به حسب ذات وجود و نه از جهت اعتبار عقلی، از آن کمالات، قابل انفکاک نخواهد بود. در این نوع از تعدد و تکثر که از آن به «تشکیک خاصی» نام برده می‌شود، جهت امتیاز مراتب متکثرات، عین جهت اشتراک ما بین آنهاست. بنابراین حقیقت وجود، نه کلی است و نه جزئی، نه عام است و نه خاص، نه مطلق و نه مقید، نه متکثر است و نه حتی واحد به وحدت زائد بر ذات؛ بلکه وحدت آن فی حد ذاته بوده و مشخص در مقام حاق ذات و متن واقع است. و چون حقیقت وجود، به ذات خود، مشخص است، پس ذاتاً متعین خواهد بود؛ چرا که هر مشخصی، متعین است. در این مرتبه است که آن ذات قدسیه مطلقه، پس از این تعین، به عنوان جامعیت کمالات بی نهایت، به نحو وحدت و استجماع عامه حیثیات، به طریق بساطت و احاطه بر کل کمالات اسمائیه و اعیانیه، متصف می‌شود. باید دانست که این مرتبه، فصل و امتیاز مقام تعین کمال احاطی با مقام تجلی ذاتی که عبارت از «ظهور ذات بر ذات به نفس ذات» است، می‌باشد. پس این تعین جامع، دو طرف دارد، طرف اول، باطن ذات است که از آن به مقام «احدیت» و «حقیقت به شرط لا» نیز تعبیر می‌کنند و طرف دوم، مقام ظاهر است که از آن به مقام «واحدیت» هم تعبیر می‌شود. خود این تعین را هم «احدیت جامع» و «برزخیه کبری» و «برزخ البرازخ» می‌نامند.

نکته مهمی که در این قسمت از بحث، باید به آن توجه کرد این است که از دیدگاه عصار که برگرفته از مبانی عرفانی اوست، «نفس ذات، بر خلاف مراتب پایین‌تر، تعینی به جز تعین اطلاق کمالی محض و حقیقت ارسالی صرف، ندارد. به عبارت دیگر، نفس ذات اطلاق کمالی، از جهت ارسالی و اطلاق، از هیچ شیء ممتاز نبوده و در مرتبه اشیا و نه مرتبه ذات، عین تمام اشیاست؛ برخلاف اشیا که به واسطه حدود و قیود عدمیه و ضیق ذاتی از اطلاق ذاتی، ممتاز بوده و نمی‌توانند عین مقام ذات باشند» (عصار، ص ۲۳) و این بیان عرفانی از قاعده «بسیط الحقیقه کُلُّ الأشیاء و کیس بشیء منها» است که ملاصدرا نیز در تبیین حقیقت علم و اراده حق تعالی از آن بهره گرفته است؛ بنابراین می‌توان گفت که عصار در استفاده از این قاعده نیز البته با بیان عرفانی، از ملاصدرا تبعیت کرده و با او موافق است.

پس از بیان مبانی عرفانی و مقدمات کلی دیدگاه سید محمد کاظم عصار درباره حقیقت وجود و تعینات آن در مراتب سیر نزولی خلقت، به رابطه «بداء» با اراده حق تعالی، در این مراتب پرداخته و به این موضوع اشاره می‌شود که عصار در بیان وقوع «بداء» در مراتب اراده ازلیه و آثار

تنزل این اراده در مراتب وجود، آن را عبارت از یک توجه قدسی دانسته که از غیب هویت ذات به منصفه شهود و عرصه ظهور، به وقوع پیوسته و منشأ آن از لحاظی، اعیان ثابته و به لحاظ دیگر، خود وجود است. در نظر وی، مراد از این اراده، این است که احکام مختصه به وجود از قبیل حب و عشق و تشخص و امثال آن در ماهیات، ظهور یافته و احکام ماهیات از قبیل کلیت و عموم، سعادت و شقاوت و نظایر آنها در وجود، ظاهر شود تا اینکه مجموع ماهیت و وجود به صورت جمعیت هر دو صنف از آثار و احکام، جلوه گراید.

پس از آن، اراده ازلیه، از این موطن انطواء به مراتب نازله وجودی، منتزل شده و در هر مرتبه، احکام مخصوص آن مرتبه را دارا می‌شود تا اینکه تنزلات آن به مراتب نازله وجودی رسیده و به مرتبه اخیره یعنی همان عرصه دنیوی منتهی شود. در این مرحله، چون جهات وجودی، متعدد و متکثر است، اراده متعلقه به آن نیز به لحاظ این جهات متکثر، متعدد می‌شود. به این ترتیب، شیء از جهتی، متعلق اراده و به جهت دیگر، نامطلوب و غیر مراد می‌شود.

ایشان برای توضیح مطلب، با ذکر مثالی از قرآن کریم به داستان ذبح حضرت اسماعیل (ع) توسط حضرت ابراهیم (ع) اشاره کرده و جریان اراده مطلقه و سد ابواب عدم را در این داستان، چنین بیان می‌نماید:

مثلاً برای کشتن فرزند توسط حضرت ابراهیم (ع) ابوابی است از عدم که از جمله آن عدم اراده پدر، عدم اراده فرزند و عدم وضع جبین او به خاک است. بنابراین ذبح فرزند از سوی حضرت ابراهیم (ع) تا زمانی که تمام انحاء عدم برطرف نشده و ابواب نیستی، بسته نشود، محقق نمی‌شود، این انسداد ابواب نیستی هم با تعلق اراده مطلقه به ذبح فرزند محقق می‌شود. اما اگر اراده مطلقه بر ذبح او نباشد و ذبح، از جهاتی مانند ابتلاء و امتحان حضرت ابراهیم (ع) منظور باشد، بسته شدن تمام ابواب عدم لازم نیست. پس در این صورت می‌توان گفت که ذبح (از جهتی) مراد نبوده، چنانچه می‌توان گفت ذبح (از جهت دیگری) مراد بوده است. در این صورت، سلب و ایجاب، باهم جمع شده و متجامعند. البته صحت این سلب و ایجاب به لحاظ تعدد جهت و تغایر لحاظ و حیثیت است.

«باری، نوبه اراده، چون به مرحله قریه هیولانی رسد، بر اثر اصطکاکات و تراحمات و تنزلاتی که از شئون و خاصه این قریه «ظالم الاهل» است، تشعب و انقسام یابد؛ نه اینکه اراده را در تمام مراحل وجود و تمام مراتب و نشأت بروز و ظهور، این تشعب و انقسام، ثابت و موجود باشد» (همان، ص ۴۹).

البته ذکر این نکته نیز لازم است که ایشان در جای دیگر، ماجرای ذبح حضرت اسماعیل (ع) را نه از باب بداء، بلکه از فروع مسئله امر آمر با علم به انتفاء شرط آن دانسته و قائل است که ذبح فرزند، توسط حضرت ابراهیم (ع) به طور مطلق، واجب نبوده و این امر به برخی از جهات و حیثیات، متعلق اراده و مورد طلب بوده است که با حاصل شدن جهات مطلوبه، اطاعت نیز حاصل شده است (ر.ک. همان، ص ۱۳۲). که اگر این مطلب را از ایشان در این باره قبول کنیم، دیگر مثال ذبح حضرت اسماعیل (ع) در مورد بداء، صحیح نخواهد بود؛ هرچند که به اصل مطلب ایشان در تحلیل حقیقت بداء، آسیبی وارد نمی‌شود.

رابطه بداء با تقدیر حق تعالی

سیدمحمد کاظم عصار، وقوع تغییر و تبدیل در هیچ یک از مراتب «قضاء» را جایز نمی‌داند. زیرا از دیدگاه او، نخستین مرتبه از «قضاء» که همان عقل اول است، مظهر اسم اعظم و محل تجلی ألوهیت حضرت حق بوده و مشتمل بر تمام کمالات وجودی به نحو انطواء است (همان، ص ۲۰۶)؛ پس وجود او بسیط، ثابت و ازلی بوده، تغییر و تبدیل در آن راه نداشته و از هرگونه اختلافی، مصون است (همان، ص ۲۸۷). مرتبه بعدی نیز که نفس کلی است، تفصیل حقایق و وجودات عقل کلی و لوحی برای نقوش و صور قلم عقلی است، از آنجا که این مرتبه هم عاری از تغییر و تبدیل و مصون از محو و اثبات است، «لوح محفوظ» نام گرفته است.

وی، وقوع تغییر و تبدیل را در «قدر تفصیلی» که مطابق با «صور منطبعه» یا «لوح محو و اثبات» است، جایز می‌داند؛ چرا که از دیدگاه او این مرتبه، علم تفصیلی حق تعالی و عین اشیا و صورت فعلیه کمالات آنها است (همان، ص ۲۸۸).

عصار بر اساس قول به «وحدت شخصی وجود» که از مبانی عرفانی وی، به‌شمار می‌رود، تنزل اراده ازلی حضرت حق متعال در مراتب وجودی و تحول آن در هر مرتبه از مراتب وجود و ظهور آن به احکام آن مرتبه را به عنوان مقدمه وقوع «بداء» در مراتب وجودی و مراحل «قضاء و قدر»، قرار داده و از آن، چنین نتیجه می‌گیرد: چنانکه این اراده ازلی به نشئه دنیوی نازل شد، به دلیل کثرات موجود در آن و تراحمات و جهات وجودی، کثرت پیدا کرده و جهاتی از عدم بر آن گشوده می‌شود؛ براین اساس، اراده الهی در این نشئه، دچار کثرات شده، لذا ممکن است، متوجه غایتی گردیده و از آن منصرف می‌شود و این همان معنای «بداء» از دیدگاه وی

است (ر.ک. همان، ص ۱۱۳-۱۱۲). بنابراین وقوع «بدهاء» در محدثات و عالم خلق، امکان پذیر بوده و در عوالم بالاتر، وقوع آن محال اسن. در نتیجه، از دیدگاه عصار، چنانکه در برخی از احادیث و روایات هم بدان تصریح شده است، وقوع تغییر و تبدیل در تمام مراتب و مراحل «قضاء» محال بوده و محل وقوع آن «قدر تفصیلی» می باشد.

امکان وقوع بدهاء در علم و اخبار معصومین (ع)

سیدمحمد کاظم عصار درباره نحوه وقوع بدهاء در علم، احکام یا اخباری که از انبیاء و ائمه (علیهم السلام) صادر می شود، ضمن قبول امکان وقوع بدهاء در اخبار انبیاء و ائمه (علیهم السلام) با استفاده از اصل «کثرت عنوانی شئون در انسان کامل» تحلیلی عرفانی از آن ارائه می دهد. ایشان ضمن نقد تلویحی تبیین صدر المتألهین در این باره، آن را توجیه می کند.

از دیدگاه ملاصدرا انبیاء و اولیای الهی به نفوس جزئی افلاک متصل شده و علوم آنها را دریافت می کند. ایشان آن اخبار را به مردم می رسانند و در این اخبارشان نیز صادق بوده و از دخالت شیطان، مصون اند. سپس دوباره به نفوس جزئی افلاک متصل شده و درباره همان موضوع اول، خبر دیگری غیر از خبر اول دریافت نموده و به مردم خبر می دهند. این تغییر در نفس جزئی افلاک، به عنوان مثال، ناشی از دعا و تضرع بندگان است. انبیاء و اولیای الهی در هر دو اخبار، صادق بوده و عین حقیقت را بیان نموده اند؛ اما حقیقت ثبت شده در نفوس افلاک، تغییر نموده، اخبارایشان نیز متغیر است. این همان بدهاء اثباتی است که با معصومیت انبیاء و اولیاء الهی نیز قابل جمع است (ر.ک. ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۹۱-۱۹۰ و ص ۲۰۷).

به اعتقاد عصار، مقصود ملاصدرا در این عبارات، به درستی، روشن و معلوم نشده است؛ به همین جهت وی در توضیح عبارات مذکور به حقیقت انسان کامل اشاره کرده و آن را چنین توضیح می دهد که وحدت ذاتی وجود و کثرت عنوانی شئون در انسان کامل، منطوقی است و او به جهت خلافت الهی خود، بر حسب نشآت مختلفی که در هر شخص و هر چیزی در وی انطواء یافته است، به کمال او در هر یک از این نشآت، عالم و از خصائص او با خبر است. لذا این انسان در این نشأه حاکم است و به موجب اوامر و نواهی خود، هر کسی را به کمال لایق خویش در هر نشئه ای می رساند؛ لذا امر او عین امر حق تعالی و فرمان او نفس فرمان رب الارباب است. پس اوامر و نواهی انسان کامل، در حقیقت، مجاری فیض کمالات وجودی و مخصصات ظهور آن

کمالات در نشئه وجود بندگان است. بنابراین انسان کامل که همان شارع است، بیان می‌کند که کدام فعل و به چه صورتی در نشآت دیگر، اماکن تحول داشته و در چه زمانی، توسط چه کسی، تحول می‌یابد (ر.ک. عصار، ص ۱۱۴-۱۱۳ و ص ۴۱۴-۴۱۳).

وی در جای دیگری وقوع بدهاء در اخبار نبی (ع) را چنین تبیین می‌کند که خیال انسان، کوتاه است و به واسطه ضیق حوصله نمی‌تواند بر صورت‌های بی‌نهایت عالم وجود، اگرچه آن صورت‌ها به نحو تعاقب و پشت سر هم، موجود شوند، احاطه پیدا کند. پس ممکن است نفس نبی یا ولی به لوح خیال انسان کبیر (عالم خارج) متصل شود و در آن، معادات شروط برخی از موجودات را بدون اطلاع بر وجود و تحقق موانع و بدون ادراک مزاحمت وجود یک حادث مخصوص مشاهده نموده به وقوع آن و پس از ظهور مانع و مزاحم به مخالفت آن خبر دهد. در این صورت، نفس نبی یا ولی، در لوح خیال، صورت حادثه را می‌بیند و مانع آن را مشاهده نمی‌کند و پس از اطلاع بر مانع، خبر می‌دهد که برای حق تعالی در ایجاد فلان شیء بدهاء واقع شد و نیز ممکن است صورت شروط و موانع، هر دو در لوح محو و اثبات، ثبت شده ولی به واسطه مصلحتی، نبی یا ولی از اطلاع بر موانع، منموع شده باشد. پس از وقوع امری در عالم ناسوت خبر داده و پس از اطلاع از موانع، گویند برای خداوند بدهاء واقع شده است (همان، ص ۴۲۰).

نتیجه

هرچند که عصار در اثبات «اصالت وجود»، «وحدت وجود» و نیز «تشکیک حقیقت وجود»، تابع ملاصدرا بوده و با او موافق است، ولی برخلاف نظر ملاصدرا در حکمت متعالیه که قائل به «وحدت ذاتی وجود» بوده و تشکیک و مراتب وجودی را در «حقیقت وجود» جستجو می‌کند، وی به «وحدت شخصی وجود» قائل بوده و تشکیک را نه در «حقیقت» بلکه در «تجلیات و مظاهر وجود»، اثبات می‌کند. براین اساس، یک «واحد شخصی» بدون آنکه متصف به تعدد واقعی و ترکیب شود، دارای مقام جمع الجمع و نیز در عین حال، دارای مقام فرق الفرق و متصف به تفصیل و تعدد با تعدد ناشی از تنزلات متعدد در مجالی اعیان و مظاهر اکوان است.

افزون بر آن، سید محمد کاظم عصار در اثبات و تبیین حقیقت اراده حق تعالی نیز گرایش عرفانی پررنگ تری دارد. چنانکه پیشتر نیز یادآوری شد، وی با بهره مندی از «تشکیک خاصی» وجود که نتیجه «وحدت شخصی وجود» می‌باشد، جریان اراده ازلیه در مراتب و مظاهر وجود را تبیین و وقوع «بدهاء» در مراتب نازل آن را اثبات می‌کند.

از جمله ابتکارات عصار، بهره مندی از قاعده «بَسِطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا» در اثبات احاطه وجودی عقل اول است. زیرا هر چند که استفاده از این قاعده در اثبات احاطه ذات و صفات حق تعالی نسبت به تمام موجودات، از ابتکارات ملاصدرا بوده، اما سید محمد کاظم عصار، از این قاعده برای اثبات احاطه وجودی عقل اول نیز استفاده می کند. بر این اساس، اگر چه بساطت و وحدت حقیقی، منحصر در واجب تعالی بوده و او «بَسِطُ الْحَقِيقَةِ» واقعی است، ولی از آنجا که در سلسله طولی موجودات، موجود عالی، نسبت به مراتب مادون خود، محیط و قاهر است، لذا جامع کمالات مراتب مادون، به نحو اعلی و اتمّ و وحدت و صرافت خواهد بود. پس بر اساس قاعده «بَسِطُ الْحَقِيقَةِ»، عقل اول، به نحو وحدت و صرافت، مشتمل بر تمام کمالات وجودی همه مخلوقات و اشیا است.

چنانکه در سطور پیشین هم یادآوری شد، عصار در هم تبیین مراتب علم حق تعالی و هم در تحلیل مراتب «قضاء و قدر»، تابع ملاصدرا بوده و از مبانی و مفاهیم حکمت متعالیه، بهره مند شده است. به همین جهت، وی نیز مانند صدرا در تحلیل مراتب علم الهی و قضاء و قدر به مفاهیمی مانند نفس کلی و جزئی افلاک اشاره نموده که اصل آن برگرفته از هیئت بطلمیوسی است؛ هر چند که ملاصدرا تفسیری نو و مطابق با متون دینی از آنها ارائه داده است. بنابراین آنچه که برخی از منتقدان و شارحان حکمت متعالیه، مانند علامه مجلسی در *بحار الانوار* و *مرآت العقول*، علامه ابوالحسن شعرانی در *تعلیقات شرح اصول کافی*، عبد الرزاق لاهیجی در *گوهر مراد* و ملاهادی سبزواری در *اسرار الحکم* به عنوان نقد و اشکال بر ملاصدرا وارد کرده و تطابق این مفاهیم را بر مفاهیم و اصطلاحات دینی مانند قلم، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، ام الكتاب، کتاب مبین، ملائکه مقربین و ملائکه عمّاله و امثال آنها محل اشکال دانسته اند، عیناً بر عصار نیز وارد است.

در نظام فکری عصار، امکان بدهاء در علم یا اخبار معصومان (ع) با استفاده از «کثرت عنوانی شتون در انسان کامل» به جای «بدهاء اثباتی» ملاصدرا به گونه ای ثابت می شود که نه تنها موجب نقض عصمت ایشان نمی شود، بلکه برخی اشکالاتی را که در تبیین ملاصدرا و شاگردان و شارحان او از جمله فیض کاشانی وجود دارد را در آن نمی توان یافت.

در نهایت می توان به این نتیجه رسید که سید محمد کاظم عصار، به عنوان یکی از تابعان و شارحان حکمت متعالیه توانسته است با تلفیق مبانی این نظام فلسفی با مبانی عرفان نظری، تحلیل قابل قبول تری از حقیقت آموزه بدهاء و رابطه آن با علم و اراده و تقدیر الهی و نیز علم و عصمت

معصومان (ع) ارائه داده و برخی از کاستی های نظام فلسفی صدرایی را در این مورد، جبران کند.

منابع

قرآن کریم

- ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، بی تا.
- اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت دارالنشر، بی تا.
- انیس، ابراهیم و همکاران، المعجم الوسیط، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
- بغدادی، عبدالقاهر، الملل و النحل، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۲.
- داماد، میر محمد باقر، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۴.
- راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن الکریم، بیروت دارالسامیه، ۱۴۱۶ق.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، دار التراث، ج ۶، ۱۹۸۱.
- _____، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ق.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.
- _____، التوحید، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.
- _____، الاعتقادات الامامیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ق.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، تلخیص المحصل (معروف به نقد المحصل)، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
- طوسی، محمد بن حسن (معروف به شیخ طوسی)، العده فی الاصول، قم، علاقبندیان، ۱۴۱۷ق.
- علی بن حسین بن موسی (معروف به سید مرتضی)، رسائل الشریف مرتضی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- _____، الشافی فی الامامه، تهران مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰ق.

- عصار، سید محمد کاظم، مجموعه آثار، حواشی، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۶.
- فخر رازی، محمد بن عمر، المحصل، قاهره، مکتب دارالتراث، بی تا.
- _____، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فیض کاشانی، مولی محسن، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیرالمومنین (ع)، ۱۴۰۶ق.
- فیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالاسوه، ۱۳۷۶.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق الف.
- _____، مرآت العقول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق ب.
- محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
- _____، التوحید، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۹۸ق.
- محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، تصحیح الاعتقادات الامامیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ق.
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعہ، بیروت، دارالاضواء، ۲۰۰۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

An Analytic View of Ayatollah Seyyed Muhammad Kazem Assar's Viewpoint in His Explanation of the Doctrine of Badā'

Taher Karimzadeh*

Ebrahim Noei**

Abbas Mirzaei***

Abstract

The doctrine of Badā', as a specific attribute of Shiite beliefs, has constantly been the subject of derision and criticism by Shia opponents. They have accused the Shiites of attributing ignorance and remorse to God and, for that reason, have taunted them as such. In response, Shiite scholars have always defended the doctrine of Badā' and tried, based on their own thought systems, to clarify the true nature of Badā' and to provide an accurate account of its relationship with the divine attributes. Ayatollah Seyyed Muhammad Kazem Assar is among the recent great figures who have dealt with the doctrine of Badā' in detail. He has developed an independent treatise on this subject with a philosophical-mystical approach. Ayatollah Assar's

* Azarbaijan Shahid Madani University

** Shahid Beheshti University

*** Shahid Beheshti University

taher.karimzadeh@gmail.com

e_noei@sbu.ac.ir

a_mirzaei@sbu.ac.ir

initiatives in explaining the truth of Badā', especially his mystical view of it, are unique. Using Sadra's philosophical and mystical principles, he has managed to provide a novel and new explanation of the truth of Badā', its relationship with the knowledge and will of God and divine destiny, and the way it is expounded through the knowledge and narratives of the Ma'sumin (P.B.U.T.). Adopting his viewpoint, the present paper is an attempt to explain the truth of Badā' and to analyze its relationship with Knowledge, will and divine destiny, and the knowledge and infallibility of the Ma'sumin (P.B.U.T.).

Key Terms: *doctrine of Badā', Seyyed Muhammad Kazem Assar, attributes of God, devine destiny, knowledge of the Ma'sumin (P.B.U.T.).*

پژوهشگاه علوم انسانی
پرتال جامع علوم انسانی