

تبیین و بررسی بداء از نظر ملاصدرا و امام خمینی (س)

اعلی توراتی^۱

لاله شعبانی^۲

چکیده: بداء در اصطلاح به معنای اراده جدید الهی است و از مراتب علم خداوند می‌باشد. لیکن تفسیر نادرست بداء و ارتباط آن با خداوند، منجر به نسبت دادن جهل به ذات الهی می‌شود. این مقاله با بررسی دیدگاه دو حکیم ملاصدرا و امام خمینی نشان می‌دهد ارتباط بداء با علم الهی چنین است که خداوند بر همه رویدادهای گذشته و حال و آینده آگاه است و جهل به علم الهی راه ندارد. و علم خداوند بر اشیاء پیش از آفرینش و پس از آفرینش تغییری نمی‌کند. در واقع آنچه تغییر می‌کند تقدیر است نه قضا و قدر حتمی. از نظر ملاصدرا، در مرتبه ذات و مرتبه قضای الهی، تغییر راه ندارد. ولی مراتب پایین‌تر که در دسترس انبیا و اولیای الهی است و از آن به عنوان «لوح محو و اثبات» یاد می‌کند، دستخوش تغییر می‌شود. امام خمینی نیز بداء را در علم منتخبی که حصول آن در عالم شهادت و خارج می‌باشد، جاری می‌داند. و آن را از عوالم غیبی و حقایق کلیه و اصول خارج می‌داند. از نظر ایشان، بداء از متعلقات اراده و مشیت است و به معنای تغییر اراده و پشیمانی نیست، بلکه به معنای ایجاد و دگرگونی است.

کلیدواژه‌ها: علم، بداء، قضا، قدر، اختیار

مقدمه

برخی تصور کرده‌اند که بداء آن است که خداوند متعال در مواردی، از انجام برخی از اعمالش پشیمان گشته و بر آن می‌شود که عمل دیگری را انجام دهد یا ممکن است چیزی بر خداوند مخفی و پنهان باشد و سپس آشکار گردد. یعنی علم جدیدی پیدا نماید در صورتی که چنین

E-mail: toran@alzahra.ac.ir

۱. عضو هیأت علمی و دانشیار دانشگاه الزهراء (س)

۲. فارغ التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه الزهراء (س)

E-mail: horishabani@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱۶

معنایی در مورد خداوند متعال محال است. چنانچه علمای معتزله بداء را انکار می‌کنند. خیاط معتزلی و قاضی عبد الجبار به دلیل اینکه بداء را مستلزم تغییر در علم خدا می‌دانند، آن را نمی‌پذیرند (خیاط ۱۹۵۷: ۱۴؛ زریاب ۱۳۶۶: ۲۳).

اشعری و فخر رازی هم بداء را موجب تغییر در علم خداوند می‌دانند و لذا از پذیرش آن سرباز می‌زنند (اشعری ۱۴۰۰: ۲۹؛ رازی ۱۴۲۰: ۱۹، ۵۲). در حالی که بداء از عقاید مختص به شیعه است نه بدان معنا که آشکار شدن چیزی برای خداوند متعال یا تغییر در علم او باشد، بلکه آنچه در جهان هستی و ماورای آن وجود دارد برای خداوند آشکار است و او به جزئیات و کلیات آن علم دارد. علاوه بر این، در روایات اهل سنت نیز از بداء سخن به میان آمده است (بخاری ۱۴۲۸: ح ۳۴۶۴) این اشکال با تفکیک علم الهی به علم ذاتی و علم فعلی، قابل حل است (علامه طباطبایی ۱۳۶۳ ج ۲: ۲۴۶)؛ یعنی بداء در علم ذاتی خداوند رخ نمی‌دهد؛ بلکه در علم فعلی خداوند که همه چیز در قلمرو امکان است نه ضرورت و حتمیت، رخ می‌دهد (جوادی آملی ۱۳۸۶ ج ۲: ۱۰۲).

با توجه به آیات قرآن و روایات معصومین^(ع) نسبت دادن جهل و پشیمانی به خداوند، باطل و کفر است. در سوره یونس آیه ۹۸ اشاره به این مسأله می‌کند که به قوم یونس، و عده عذاب داده شد ولی بعد از توبه و ایمان آوردن آنها عذاب رفع شد. و امام صادق^(ع) می‌فرماید: بدایی برای خدا رخ نمی‌دهد مگر اینکه در علم خدا بوده است، برای خدا از روی جهل، بداء رخ نمی‌دهد (عباشی ۱۳۰۸ ج ۲: ۲۱۸). برای توضیح بیشتر در مورد بداء لازم است این مطلب نیز بیان شود که بداء به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱. بدای محال: اگر بداء به گونه‌ای معنا شود که منجر به جهل سابق و حصول علم جدید برای خداوند شود، این معنا در مورد خداوند متعال محال است. هم آیات قرآن و هم روایات اهل بیت^(ع) آن را نفی می‌کنند. ۲. بدای غیر محال: ولی اگر بداء به گونه‌ای تفسیر شود که منجر به جهل و پشیمانی در خداوند نگردد و با علم ذاتی الهی مغایرتی نداشته باشد، این معنا در مورد خداوند متعال محال نیست. و آیاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوهُ مَا بَأْنفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) و این روایت که: صدقه، صلح، رحم، خوش خلقی و احترام به پدر و مادر عمر را طولانی می‌کند، مؤید این مطلب است. بنابراین بداء یکی از مهم‌ترین مسائل مطروحه در میان اندیشمندان اسلامی است و فیلسوفان و محققان، بحث‌های مفصلی در مورد بداء مطرح کرده‌اند که چگونه می‌توان بداء را به خداوند متعال نسبت داد بدون آنکه مستلزم جهل یا تغییر در علم خداوند باشد؟ و بدون اینکه به معنای محدود ساختن قدرت خداوند باشد؟ تاکنون چندین رساله در مورد

چگونگی طرح و حل اشکالات بداء نوشته شده است. آنچه در این مقاله حائز اهمیت است، بداء از دیدگاه «ملاصدرا و امام خمینی» است. پیش از پرداختن به بحث بداء و تبیین آن از منظر ایشان، لازم است مفاهیمی همچون قضا و قدر، جبر، اختیار، و بداء ایضاح و تبیین گردند.

قضا: در کتاب‌های لغت، معانی متعددی را برای قضا برشمرده‌اند. برای نمونه، ابن منظور در کتاب *لسان العرب* می‌گوید: «قضا به معنی حکم آمده» (ابن منظور ۱۳۷۳ ج ۱۵: ۱۸۶).

و در *تاج العروس* زبیدی نیز آمده: «قضا عبارت است از حکم و فصل و حکم یعنی ختم یک امر و بیان»، (زبیدی ۱۴۰۹ ج ۱۰: ۲۹۶). بنابراین قضا در لغت به معنای، ضرورت و قطع، اتمام، بیان، و... به کار می‌رود. حال اگر این قضاوت، قولی یا فعلی از خداوند باشد، آن عبارت از حکم کلی الهی است (دهخدا ۱۳۷۳: ذیل واژه).

از نظر ملاصدرا، قضا عبارت از صورت عقلیه برای موجودات است که خدای تعالی آن را در عالم عقل بر وجه کلی و بدون زمان ابداع می‌کند (سجادی ۱۳۸۶: ۳۹۳). همانطور که از سخن ملاصدرا به دست می‌آید، قضا از مراتب علم الهی است.

امام خمینی نیز قضا را صورت تجردی عقلانی قائم به عقل یا مثل افلاطونی معرفی می‌کند (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۲: ۲۸۴).

قدر: در لغت به معنای اندازه، تدبیر، حکم، قسمت، مقدار، اقتدار، مماثلت، طاقت، قوت، حرمت، وقار و بی‌نیازی آمده است و در اصطلاح فلسفی عبارت از تعلق اراده ذاتی احدیت به اشیای خاص است و به عبارت دیگر هرحالی از احوال اعیان و موجودات به زمان و سبب معین عبارت از قدر آنهاست (معین ۱۳۷۱ ج ۲: ۲۶۴۳؛ علامه طباطبایی ۱۳۶۳ ج ۱۹: ۱۴۸).

جبر: جبر در لغت، به معنای مختلف به کار می‌رود، از جمله به معنای شکسته بستن، التیام یافتن استخوان شکسته، نیکو حال گردانیدن یا نیکو حال شدن (متعدی و لازم)، به ستم به کاری واداشتن، علو و بلندی، نیرو و عظمت (راغب اصفهانی بی‌تا: ذیل واژه جبر).

اما جبر در اصطلاح اهل فلسفه، که می‌توان آن را جبر تکوینی یا موجبیّت نیز نامید، با ضرورت و اصل علیت و عدم تخلف معلول از علت تامه ارتباط تام دارد، یعنی امکانی در عالم نیست و انسان نیز، مانند سایر کائنات، در افعال و اعمال و حرکات و سکنت خود، از جمله اعمال و افعال به اصطلاح اختیاری، محکوم ضرورت و تحت تأثیر عوامل و علل داخلی و خارجی است و چون آن عوامل تحقق یابند، به اقتضا و ایجاب آنها، صدور اعمال و افعال از انسان واجب و

ضروری می‌گردد و در نهایت می‌توان گفت که جبر همان ضرورت و اختیار عدم ضرورت افعال انسان در نظام کل هستی است که به علم اعلی، فلسفه کلی و حکمت متعالی مرتبط است (علامه طباطبایی ۱۳۶۸ ج ۳: ۱۵۰-۱۴۸ پاورقی مطهری؛ ملاصدرا ۱۳۳۷ سفر ۳ ج ۱: ۳۷۱-۳۷۲).

اختیار در برابر اجبار است. اختیار، مشتق است از «خار»، به معنای نیکو و گزیده و صاحب خیر گردید. اختیار به معنای برگزیدن، به خواست خود دل به چیزی نهادن و برتری دادن چیزی به امور دیگر است (صفی پوری بی‌تا: ذیل «خیر») اما در اصطلاح، اختیار به معنای عملی است که بدون اکراه از انسان سرزند. مختار، صاحب اختیار، گزیننده و گزیده است. به عبارت دیگر، مختار از الفاظ مشترک است؛ هم به کسی گفته می‌شود که آنچه را خیر می‌داند انجام می‌دهد (اسم فاعل از اختار)، هم به فعلی گفته می‌شود که از روی اختیار انجام پذیرد (اسم مفعول از اختار)، یعنی هم در سیاق فاعل به کار می‌رود هم در سیاق مفعول (صفی پوری بی‌تا: ذیل «خیر»).

بداء: یعنی ظهور و در اصطلاح به کاری می‌گویند که بر خلاف آنچه مقرر بوده است، صورت پذیرد (روحانی ۱۳۹۶: ۱۶۸).

این معنا در مورد خداوند متعال محال است و در میان فلاسفه اسلامی و متکلمین شیعه بحث مفصلی در این باب مطرح است که چگونه می‌توان این حقیقت را به خداوند نسبت داد، بدون آنکه نقضی بر او وارد شود؟ (کلینی ۱۳۶۴ باب بداء: ح ۷).

از آنجا که بداء، از مراتب علم الهی است، ما در این قسمت قبل از بررسی بداء به معرفی علم الهی خواهیم پرداخت:

الف) ملاصدرا و مسأله بداء

ملاصدرا، علم حق تعالی به ذات و به غیر

ملاصدرا در کتاب *المبدأ و المعاد*، در توضیح و تبیین کیفیت علم واجب به ذات، چهار مقدمه بیان می‌کند که به طور خلاصه به شرح این مقدمات می‌پردازیم:

مقدمه اول:

معلوم بالذات گاه بالذات تحت مقوله کیف است و گاه بالعرض تحت این مقوله می‌گنجد. و گاه نه بالذات و نه بالعرض، تحت هیچ مقوله‌ای جای ندارد. صدرا در مقدمه اول از بیان علم به معنای معلوم بالذات و قرار گرفتن آن در مقوله کیف، به این نتیجه می‌رسد که: علمی که نه بالذات

و نه بالعرض تحت هیچ مقوله‌ای واقع نمی‌شود، علم حق تعالی به ذاتش است؛ زیرا علم خدا عین ذات اوست (ملاصدرا ج ۱۳۸۰: ۱۵۷).

مقدمه دوم:

مدار عاقلیت و معقولیت آن است که شیء به تمام و کمال از ماده مجرد باشد. مدار حسیت و محسوسیت آن است که شیء نوعی تعلق به ماده داشته باشد، اگرچه مدار ادراک باید به طور کلی بر گونه ای تجرید استوار گردد. تعقل در صورتی است که شیء از تجرید تام و پیراستگی کامل از ماده بهره گیرد. سایر ادراکات حسی از تجریدهای ناقص برخوردارند و مراتب تجردشان متفاوت است. در هر صورت، معلوم باید مجرد باشد (ملاصدرا ج ۱۳۸۰: ۱۵۹).

مقدمه سوم:

این مقدمه درباره علم حضوری است. نخست علم حضوری نفس به ذات خویش و سپس علم نفس به غیر. ملاصدرا، با ذکر چند شاهد، به اثبات علم حضوری می‌پردازد که به یکی از آنها اشاره می‌کنیم: از مواردی که به علم حضوری تأکید می‌ورزد، و شیء خودش نزد مدرک حاضر است، احساس درد ناشی از درد جراحی است که این درد و رنج به طور حضوری درک می‌شود و به واسطه‌ای به نام صورت، نیاز ندارد. پس مدرک خود تفرق اتصال است؛ نه صورت آن (ملاصدرا ج ۱۳۸۰: ۱۶۲).

مقدمه چهارم:

شرط عالمیت و معقولیت، این است که شیء برای شیء حاصل باشد. اگر شیء برای شیء حاصل باشد، و چیزی مانع درک آن نشود، قابل درک است. چنانچه این شیء، صورت معقول و قائم به ذات باشد، وجودش برای ذاتش، نفس معقولیت ذاتش خواهد بود. خودش را درک می‌کند و عاقل و معقول و عقل یک چیز است. همچنین صورت محسوس که از مواد مجرد است وجودش برای ذاتش، نفس محسوسیت ذاتش خواهد بود و حس و حاس و محسوس یک چیز است (ملاصدرا ج ۱۳۸۰: ۱۶۶).

علم حق تعالی به اشیاء: در علم الهی علم به سبب، علم به مسببات، و علم به ذات، علم به غیر را شامل می‌شود. بنابراین ملاصدرا در این قسمت، علم حق تعالی به اشیاء را تبیین می‌کند.

ملاصدرا در بیان علم حق تعالی به اشیاء از قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» استفاده می‌کند و در *المشاعر* می‌نویسد که: حقیقت مقدسه حق چون به حسب وجود بسیط الحقیقه و جامع جمیع

نشأت و فعلیات و مبداء همه کمالات است، باید در مقام ذات، همه مراتب وجودی، مکشوف و معلوم او باشند و به نحو تفصیل به همه عوالم وجودی، عالم باشد. خداوند متعال در سوره انعام آیه ۵۹ اشاره به این مطلب فرموده است: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» مفاتیح صور تفصیلیه و غیب مقام ذات و غیب هویت حق و کنز مخفی است که از آن به مقام لا اسم له و لا رسم له تعبیر شده است. همچنین می‌گوید دلیل بر عالم بودن حق به جمیع عوالم (به نحو تفصیل) همان عقل بسیط و بسیط الحقیقه بودن اوست و واجد جمیع شئونات و کمالات است. که ملاصدرا از این علم تفصیلی، تعبیر به علم عنایی نموده است (ملاصدرا ۱۳۱۵: ۲۰۵). در همین رابطه در *المبدأ و المعاد* می‌فرماید: ذات باری عالم به ماسوی است البته علم حضوری نه علم حصولی. واجب به ذات خود عالم است. این علم به ذات که عین ذات است علم اجمالی به ماسوی است و با وساطتی که دارد، همه اشیاء - آنگونه که هستند - مشهود اویند چنانکه ماسوی، به وسیله صور معلوم می‌شوند، به وسیله ذات واجب نیز مشهودند. بنابراین واجب در عین علم اجمالی، کشف تفصیلی دارد (ملاصدرا ج ۱۳۸۰: ۲۲۹).

مراتب علم الهی: برای علم واجب تعالی مراتبی است که از جمله مراتب علم الهی، عنایت قضا و قدر می‌باشد در *اسرار الآیات* ملاصدرا آمده است: از جمله آن مراتب، عنایت است و عنایت عبارت است از علم به اشیاء بر وجهی که آن علم، عین ذات مقدس اوست. و آن همان عقل بسیط است که در آن به هیچ وجه تفصیل نبوده و اجمالی بالاتر از آن وجود ندارد. و از آن مراتب قلم و لوح است. قلم موجودی است عقلی که واسطه بین خداوند و خلق اوست و در آن صورت تمام اشیاء به صورتی عقلی موجود است، و آن هم عقل بسیط است جز آنکه در بساطت و شرف و برتری از خلق اول پایین تر است، زیرا خلق اول از هر جهت واحد حقیقی و بسیط است، ولی تعداد عقول فعاله بسیار است ... و از آن مراتب قضا و قدر است (ملاصدرا الف ۱۳۸۰: ۸۴).

از مراتبی که صدررا برای علم خداوند قائل می‌شود این نتیجه را می‌گیریم که علم حق به اشیاء علمی است که قبل از آفرینش در خداوند وجود داشته است و صدررا این علم را علم غیب می‌داند و به آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام: ۵۶) استناد می‌کند و در توضیح این آیه می‌گوید: «کلیدها عبارتند از صور تفصیلی و غیب عبارت است از مرتبه خالص ذات که بر آن تفصیل پیشی دارد» و مقصود او بیان نحوه شهود حق تعالی به تمام اشیاء است در مرتبه‌ای که تمام

اسماء و صفات در مرتبه احدیت که یکی از مراتب وجود مطلق است مستهلکند و این مرتبه غیب هر غیبی و بسیط‌تر از هر بسیطی است.

رابطه بداء با علم الهی از نظر ملاصدرا

در بیان علم الهی و تبیین مراتب آن گفته شد که از نظر ملاصدرا خداوند به ذات خودش علم دارد و چون او علت و خالق آفرینش است پس علم به خودش که علت است علم به همه مخلوقات که معلولند را در پی دارد. همچنین از نظر وی خداوند جامع همه صفات و کمالات و وجوب صرف و فعلیت محض است و حالت قوه و انتظار به مانند سایر موجودات در او راه ندارد و علم هم مانند سایر کمالات در صورتی که موجب جسم گردیدن یا کثرت و دو تا شدن واجب تعالی نگردد ثبوت آن برای ذاتش ضرورت دارد؛ زیرا که اعطا کننده همه صفات و کمالات ذات خدای تعالی است و موجودات دیگر و مثل عقلیه‌شان یعنی مفاهیم ذهن و کلیاتشان مستند به ذات وی است در نتیجه باید اعطا کننده کمالات از گیرنده کمالات اشرف باشد تا اعطا کننده کمال در آن کمال اعطا شده کم بهره‌تر از گیرنده نباشد از این رو واجب تعالی به ذات خود عالم است و علمش ذاتی‌اش می‌باشد. (ملاصدرا ج ۱۳۸۰: ۱۷۴) پس از نظر ملاصدرا در ذات الهی تغییری نیست و همه حوادث و وقایع برای ذات حق معلوم است چنانچه امام محمد باقر^(ع) فرمودند: علم دو گونه است ۱. علمی که نزد خداست و مخفی و پنهان است و کسی از مخلوقات از آن آگاه نیست ۲. علمی که خدا به فرشتگان و پیغمبرانش آموخته است و مطابق آنچه تعلیم کرده واقع خواهد شد؛ زیرا خدا نه خودش را تکذیب می‌کند و نه فرشتگان و پیغمبرانش را تکذیب می‌کند و آن علمی را که نزد خودش در خزانه و مخفی و پنهان است هر چه را که بخواهد پیش می‌اندازد و هر چه را بخواهد پس می‌اندازد و هر چه را هم بخواهد ثبت می‌کند (کلینی ۱۳۶۴: ۴۲۸).

رابطه قضا و قدر با بداء از نظر ملاصدرا

ملاصدرا در توضیح اعتقاد به بداء چنانکه از امامان معصوم علیهم السلام روایت شده است این چنین یادآوری می‌کند که: الواح آسمانی و صفحات قدری قابل زوالند چون اینها قلوب فرشتگان کار گزار و تدبیر کنندگان عالم زمینند. که تمامشان کتاب محو و اثباتند و نقش‌هایی که در سینه و قلوبشان است، زوال آنها جایز است؛ زیرا مرتبه آنها ابای از این امر ندارد و فقط ذات الهی و

صفات حقیقی او و عالم امر و قضای پیشین وی و علم ازلیش است، که در آن تغییر و تبدیل محال است، و فقط در امور قدری یعنی الواح قدری و قلم‌های نویسنده و نقش‌کننده صور آنهاست که خداوند خودش را به نزد توصیف کرده و فرموده: «مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَّدَدِي فِي قَبْضِ رُوحِ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ» یعنی در هیچ امری که خود فاعلش بودم تردید و دودلی نکردم آنچنان که در گرفتن روح بنده مؤمنم تردید کردم. پس دگرگونی در علوم و احوال به واسطه گروهی از فرشتگان که آنان کرام کاتبان و نویسندگان ارجمندند بعید نمی‌باشد، و وقتی نفس پیغمبر یا ولی - علیهم السلام - بدانان (الواح قدری) اتصال یافت و در آن لوح از وحی چیزی را که خداوند به واسطه او (فرشته یا الواح قدری) بدانان وحی می‌فرستد خواند، آنچه را که به دیده قلبش دیده و به گوش دلش شنیده خبر می‌دهد، و وقتی از وحی به مردم خبر می‌رساند، سخن او حق و صدق است و از روی شهود کشفی یقینی است که با سخن منجم و کاهن که از روی شهود کشفی یقین آور نیست، بلکه به واسطه تجربه یا گمان و امثال اینهاست (ملاصدرا ۱۳۸۳ ج ۱: ۳۴۶-۳۴۵) فرق آشکاری دارد. از این تحلیل‌ها در رابطه قضا و قدر با بداء می‌توان نتیجه گرفت که: خداوند نسبت به آنچه روی خواهد داد یا روی داده است دارای علم پیشین و فعلی است و از کار آفرینش و ایجاد دگرگونی در مقدرات فارغ نشده است و از طرفی دیگر نفس انسان قادر به تغییر مقدراتش می‌باشد، چرا که دسته‌ای از مقدرات وجود دارند که هر گونه دگرگونی و تقدیم و تأخر در آنها ممکن می‌باشد.

و همچنین این رابطه سریان قضا و قدر در عالم هستی را خلش‌ده دار نمی‌کند.

ممکن است کسی بگوید، اگر مسأله بداء را بپذیریم، انسان مجبور می‌شود و همچنین بداء سبب موجبیت الهی می‌گردد. ملاصدرا برای دفع اشکال، رابطه اختیار الهی و اختیار انسان با بداء را تبیین می‌کند.

تبیین اختیار الهی و اختیار انسان از نظر ملاصدرا

ملاصدرا قائل است که فعل ارادی به طور مطلق ویژه ذات حق است و غیر از ذات حق که مختار می‌نماید در واقع، مضطر در صورت مختار است و بر این باور است که اراده در خداوند عین ذات اوست و ویژه ذات حق است و خدای متعال را از فاعل بالقصد بودن مبرا می‌کند چون: اراده در خداوند قصد ایجاد تکوین نیست؛ زیرا قصد به فعل بعد از صدور فعل باطل می‌شود و اراده در

ذات او واجب الوجود است و قابل تغییر نیست (سجادی ۱۳۸۶: ۳۸۹). ملاصدرا علاوه بر سلب فاعلیت بالقصد از مبدأ آفرینش فاعلیت بالطبع و بالقسر را نیز از او سلب می‌کند. وی در الهیات به معنای اخص به سلب فعل غیر ارادی و غیر اختیاری از مبداء جهان آفرینش می‌پردازد و بدین ترتیب فاعلیت بالتبع و بالقسر و بالجبر را از خداوند نفی می‌کند ذات خداوند را نیز برتر از آن می‌داند که به زعم مشهور متکلمین فاعل بالقصد باشد. و فاعلیت الهی را از نوع فاعل بالتجلی می‌داند. مراد از فاعل بالتجلی، داشتن علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به فعل است و این علم پیش از ایجاد فعل است و از طرفی واجب الوجود، واجب الوجود من جمیع جهات است یعنی نه تنها در ذات واجب است، بلکه مثلاً در فعل نیز واجب است و به صرف اقتضای ذاتش موجود و به صرف اقتضای آن فاعل است و به این ترتیب مختار است. اما ماسوای واجب الوجود و از جمله انسان‌ها نمی‌توانند به اقتضای ذات به آن معنی که در خدای تعالی است مختار نامیده شوند؛ زیرا خداوند واجب الوجود من جمیع جهات است، و به هیچ وجه امکان و قوه در او راه ندارد. بلکه عین وجوب و ضرورت و فعلیت است، فعل او به سبب ذات اوست و هیچ امری در فاعلیت او مداخلیتی ندارد. برخلاف سایر موجودات که ذاتشان ملازم با امکان می‌باشد. آنها امکان فاعلیت دارند و بالامکان مرید و قادر می‌توانند باشند. از این رو ماسوی الله اگر فاعل است و اگر مرید و یا قادر است این فاعل بودن و مرید بودن از ذات آنها ناشی نمی‌شود بلکه چیزی خارج از آنها، فعل و اراده‌شان را به فعلیت رسانده است (ملاصدرا ۱۳۸۰: ج ۶: ۳۱۲، ج ۳: ۱۴).

ملاصدرا در مورد انجام فعل از جانب انسان قائل به علل و عواملی است که فراهم آمدن آن علل و عوامل را شرط وقوع آن فعل بیان کرده است. وی در کتاب *قضا و قدر* خاطر نشان می‌کند که: انجام کارها از جانب انسان به علل و اسبابی متکی است از جمله ادراکات، اراده انسانی، حرکات و سکنات حیوانی و سایر علل و اسباب عالی‌های که ما فوق علم و اندیشه و تدبیر ماست و از قدرت و اراده ما خارج است. و فراهم آمدن آن علل و اسباب و شرایط و نبودن موانع مجموعاً علت تامه افعال انسانی است. هرگاه آن علل و اسباب و شرایط فراهم شود صدور فعل مورد قضا و قدر خداوند از انسان به حالت حقیقت و ضرورت می‌رسد (ملاصدرا ۱۳۸۳: ۱۵۷).

نکته‌ای که لازم است به آن اشاره کنیم این مطلب است که وی، صدور افعال اختیاری را برای انسان قائل است و اراده و اختیار را در انسان می‌پذیرد؛ ولی این مسأله را نیز بیان می‌کند که اراده انسان بی قید و شرط نیست، از نظر او اگرچه انسان دارای اراده است و هر چه را بخواهد، انجام

می دهد و هر چه را نخواهد انجام نمی دهد. ولی اراده انسان، بی قید و شرط رها نیست، بلکه اگر اراده و خواست او به مشیت خودش وابسته نباشد و به جای دیگر متکی باشد، مشیت مال او نخواهد بود و اگر به مشیت قبلی اش متکی باشد، آن هم به تسلسل بی نهایت منجر خواهد شد. در این صورت، با صرف نظر از محال بودن تسلسل می گوئیم از تمام مشیت های او به مشیت مستقلى نمی رسیم که به جایی وابسته نباشد. پس به ناچار، دو حالت در پیش خواهیم داشت: یکی اینکه مشیت او، از یک امر خارج مشیتش سرچشمه گیرد. دومی اینکه، همه آن مشیت ها به خواست خودش متکی باشد؛ حالت دوم، باطل و حالت اولی صحیح است.

نتیجه ای که ملاصدرا از این مطلب می گیرد، این است که اراده و خواست انسان به طور مستقل، ناشی از ذات وی نمی باشد؛ بلکه در سایه اختیار و قدرت خداوند است (ملاصدرا ۱۳۸۳: ۱۵۹).

رابطه بداء با اختیار الهی از نظر ملاصدرا

از نظر ملاصدرا هر گاه خداوند وقوع یک فعلی را مقدر کند اسباب و شرایط وقوع آن امر را هم مقدر می کند و اگر وقوع یک امری را مقدر نکند اسباب و مقدمات آرا هم مقدر نمی کند؛ زیرا خداوند وقتی که چیزی را اراده کند، اسباب آن کار را هم فراهم می کند که از جمله آن اسباب، دعای دعا کننده و زاری و تضرع اوست.

در جایی دیگر، ملاصدرا در رابطه با بداء و اختیار الهی در مورد دعا چنین می گوید:

خدای تعالی در وجوب صدور معلولات هم سبب است و هم مسبب. سبب است، چون او سبب معلولاتش است. و مسبب است چون او مسبب الاسباب و سبب ساز است. در واقع علت هر معلوم و سببی نیز خداست تا نسبت به تمام اشیاء علم داشته باشد. چنانچه در مورد دعا و دعا کننده نیز سبب است. یعنی دعا کننده خود سبب دعا کردن است تا به واسطه او، دعایش معلوم واجب تعالی باشد. پس دعا کننده به نوعی سبب است تا دعا کند و خدای تعالی دعایش را مستجاب کند. و دعا کننده در اختیار الهی تأثیر نمی گذارد بلکه مؤثر حقیقی خداست نه دعا کننده.

با توجه به مطالب فوق می توان نتیجه گرفت که از نظر ملاصدرا: عالم با تمام کمیت و کیفیت و جزئیات تحت قدرت و حکومت مطلقه الهی است و هستی هر یک از ممکنات عالم به مشیت و

خواست و قدرت ذات لایزال او وابسته است، اگر بخواهد هستی می بخشد و اگر نخواهد هستی نمی بخشد (ملاصدرا ۱۳۸۳: ۱۸۵).

عینیت یافتن و محقق شدن قضای الهی و آنچه را که به پیامبر و فرشتگان خبر داده است نیز به طور حتم و یقین نیست و تحقق به مشیت الهی وابسته است که اگر بخواهد تحقق می یابد و اگر نخواهد تحقق نمی یابد. بدین معنی که اگر چیزی از اجل ها و روزی ها و بلاها و امراض و رویدادها و... را بخواهد می افزاید و هر چیزی را بخواهد می کاهش.

رابطه بداء با اختیار انسان از نظر ملاصدرا

همانطور که قبلاً در رابطه قضاء و قدر با بداء اشاره شد، خداوند نسبت به آنچه روی خواهد داد یا روی داده است، دارای علم پیشین و فعلی است و از کار آفرینش و تدبیر عالم فارغ نشده است و از طرف دیگر نفس انسان قادر به تغییر در مقدراتش می باشد. چرا که دسته ای از مقدرات وجود دارند که تقدیم و تأخر و تغییر و دگرگونی در آنها ممکن است در رابطه با بداء و اختیار انسان حقیقت این است که قسمتی از سرنوشت انسان غیر قطعی است و او می تواند با دعا، صدقه، صلۀ رحم و نیکی به پدر و مادر آن را تغییر دهد یا با دعا و صدقه و... سرنوشت خوبی را برای خود رقم بزند یا با ظلم و قطع صلۀ رحم و... سرنوشت بدی را برای خود رقم بزند.

چنانچه ملاصدرا در زمینه طلب و ثبوت بداء اینگونه می نویسد: طلب و دعا از جمله علت ها و شرایط حاصل شدن مطلوب مورد قضای خداوند هستند و جزء قضای الهی در لوح قدر ثبت شده است. چرا که هرگاه خداوند وقوع یک فعلی را مقدر کند، اسبابش را هم مقدر می کند و اگر وقوع یک امری را مقدر نکند اسباب و مقدمات آن را هم فراهم نمی کند؛ زیرا وقتی خداوند چیزی را اراده فرمود اسباب تحقق آن را هم آماده می سازد که از جمله اسباب و شرایط دعای دعا کننده است و نسبت دعاها به حاصل شدن مطلوب ها و رسیدن به درخواست ها، مانند نسبت افکار و اندیشه هاست به حاصل شدن نتیجه علوم و تفکر مقدمه رسیدن به نتیجه در علوم است، پس ثابت شد که دعاها و ذکرها نهی از نهیهای دریای قضا هستند (ملاصدرا ب ۱۳۸۰ ج ۱: ۳۵۱).

ب) امام خمینی و مسأله بداء

تبیین علم الهی

قبلاً گذشت بداء موضوعی پیرامون علم و اراده الهی است. از این رو تبیین علم الهی و بیان مراتب آن حائز اهمیت است چرا که تفسیر نادرست بداء منجر به نسبت دادن جهل و نقص در خداوند می‌شود. امام خمینی درباره تبیین علم الهی و مراتب آن چنین آورده است: علم الهی همان واقعیت اشیا است و صفحه اعیان برای حق تعالی مثل نسبت اذهان برای ماست که با اراده خودش ایجاد می‌کند و آنچه در پرده غیب مستور است را آشکار می‌سازد. پس جمیع آنچه تحقق دارد در حیطة علم الهی است و از آنجا ظاهر می‌شود و به همان جا باز می‌گردد. یعنی همان گونه که صور علمی ما معلوم حضوری ما هستند واقعیات خارجی نیز معلوم حضوری باری تعالی هستند (امام خمینی ۱۳۸۱: ۶۱۱) همچنین ایشان مراتبی را برای انکشاف اشیا برای خداوند قائل شده است. از جمله آن مراتب اینکه: اشیا برای حضرت حق یک دفعه مکشوف نیستند، بلکه به دفعات متعدده، مکشوف می‌باشند. یک مرتبه در مقام ذات؛ زیرا بسیط الحقیقه و صرف الوجود است و یک دفعه در مقام اسماء و صفات و یک بار در مرتبه لوازم اسماء و صفات و دفعه دیگر در عقل اول که قلم اعلی است، و دفعات دیگر در اقلام دیگر، و بار دیگر با صور و مثل افلاطونی که ارباب انواع می‌باشند. مرتبه دیگر، انکشاف اشیا در نفوس کلیه افلاک است که نقوش وجود موجودات عالم از طرف عقول افاضه می‌شود (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۲: ۲۸۴-۲۸۳).

امام خمینی در مورد علم حق به اشیا در مرتبه ذات معتقد است که :

علم او به ذاتش عین علم به کمالات ذات و لوازم اسماء و صفاتش می‌باشد، نه آنکه علم متأخر و یا علم دیگری باشد بلکه علم به کمالات ذات با همان علمی است که در حضرت ذات متعلق به ذات است و اگر این علم بسیط در حضرت ذات نبود نه حضرت واحدیت اسمائیه و صفاتیه محقق می‌شد و نه اعیان ثابت‌ای که در حضرت علمی به واسطه محبت ذاتی محقق شده و نه اعیان موجوده (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۸۱).

ایشان در رابطه با علم حق به غیر در کتاب *طلب و اراده* نیز چنین می‌نویسد که: علم حضرت حق تعالی که عین ذات او است و در عین بساطت و وحدت بر همه اشیا به طور تفصیل متعلق است و همه اشیا تفصیلاً مکشوف آن ذات هستند چون حقیقتش همان صرف الوجود است و وجود صرف به واسطه بساطتش جامع همه وجودهاست که *بَسِیْطُ الْحَقِیْقَةِ کُلُّ الْأَشْیَاءِ* و چون

کاشف از همه اشیا است پس لامحاله کشفش کشف تام خواهد بود و کشف تام تعلق می‌گیرد به موجود بِمَا أَنَّهُ مُوجُود (امام خمینی ۱۳۶۲: ۳۳).

از نظر وی چون حق تعالی صرف وجود و کمال مطلق است، همه کمالات و همه موجودات را در بر دارد و وجود او همه جا را احاطه کرده است و خارج از حیطه وجود او عدم و نقص است و ازل تا ابد ذره‌ای از موجودات از حیطه علم او خارج نیستند.

رابطه بداء با علم الهی از نظر امام خمینی

از نظر امام خمینی بداء به معنای تغییر اراده و پشیمانی نیست بلکه به معنای ایجاد و دگرگونی است همانطوری که هیچ مسلمانی در مسأله نسخ احکام و شرایع الهی نمی‌گوید برای خداوند پشیمانی پدید آمده است در مسأله بداء نیز چنین است؛ چرا که هیچ گونه تفاوتی در این دو نمی‌باشد جز آنکه نسخ در عالم تشریح ادیان الهی و بداء در عالم تکوین و خارج پدید آمده است و این عقیده به معنای نقص در علم و قدرت نامتناهی خداوند نیست و خداوند بزرگ از ازل به تمام تحولات و دگرگونی‌ها علم دارد و در لوح محفوظ ثبت شده است. خداوند از آغاز می‌دانست که پس از بعثت پیامبر، ادیان دیگر نسخ می‌شود و شریعت جدیدی جای آنها را می‌گیرد، یا فلان شخص با انجام کارهای خوب و صلة رحم عمرش طولانی می‌گردد و هر یک از این تحولات ریشه‌هایی دارد که برای بشر مخفی است اما برای خداوند آشکار است از این رو بداء برای بشر به معنای آشکار شدن و برای خدا به معنای ایجاد و تحول است. چنانچه در آیات قرآن از آن حقیقت به محو و اثبات یاد شده است «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (رعد: ۳۹) «محو می‌کند هر چه را بخواهد و برجای می‌دارد هر چه را بخواهد» با توجه به تفسیر بداء می‌توان پاره‌ای از مفاهیم را که در برخی از روایات مثل روایتی که در صحیح بخاری آمده یا در روایت شیعه درباره امامت فرزند بزرگ امام صادق^(ع) اسماعیل آمده درک نمود، چرا که هیچ گونه مناقاتی بین این تحولات با علم و قدرت الهی وجود ندارد. ایشان درباره این روایت می‌گوید: قول به آنکه حضرت صادق^(ع) معتقد به وراثت و امامت جناب اسماعیل بوده‌اند و بعد از باب بداء بر آن حضرت معلوم شد که حضرت موسی بن جعفر^(ع) وارث ولایت محمدیه و امام بر حق است، مثل مقوله شریک الباری و حاکی از گمراهی فائلین به مقوله شریک الباری و عدم آگاهی بزرگان علوم آلیه به اصل و اساس عقاید و نقل کردن روایت بدون آگاهی منشأ پیدایش این گونه اوهام است. در جایی می‌گویند حضرت

ختمی مقام به اسم قطب های محمدیین^(ع) را مشخص فرموده و در تعارض سخن ایشان همین بس که جایی دیگر سخن از خلافت و امامت حضرت اسماعیل به میان می آورند (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۵۷).

رابطه قضا و قدر با بداء از نظر امام خمینی

امام خمینی معتقد است که قضا و قدر در مراتب مختلفی ظهور می کنند که بر اساس آن مراتب، احکام آنها متفاوت می شود. از نظر وی قضا مرتبه اول در علم حضرت حق است. و مراتب قضا و قدر بدین گونه است که: مرتبه اول حقایقی است که در حضرت حق، علم به تجلی به «فیض اقدس» به تبع ظهور اسماء و صفات اندازه گیری می شود. مرتبه دوم: اقلام عالیه والواح عالیه که به تجلی فعلی تقدیر می شود. مرتبه سوم حقایق به صور برزخیه و مثالیه در الواح دیگر و عالم نازل تر ظهور می کند که آن عالم «خیال منفصل» و «خیال الكل» است مرتبه چهارم: عالم طبیعت، در این لوح قدر تغییرات دائمی و تبدیلات همیشگی است در علم فعلی حق به هیچ وجه تغییر و تبدیل راه ندارد (امام خمینی ۱۳۷۲: ۳۲۷-۳۲۶). امام خمینی در مورد قدر هم این اعتقاد را دارد که قدر، سری از اسرار الهی است که از شهود و تعقل بندگان بالاتر و برتر است. ایشان قدر را به دو بخش تقسیم کرده و در تعریف قدر علمی می گویند: صورت های مثالی و مثال های معلقه ای که مجرد خالص نیستند یا صورت های ترسیم شده در نفوس است و قدر عینی هم یعنی هر چه که در ماده وجودی خودش و در مکان و زمان خودش است که همان طبیعیات را می گویند. از نظر امام خمینی در لوح محفوظ که صور کلیه موجودات در آن محفوظ و منضبط هستند و آن را ام الكتاب نیز می گویند و در مرتبه بعد از نفوس کلیه فلکیه علی الخصوص نفس کلی فلک اقصی قرار می گیرد تغییر و تبدیل در آن راه ندارد چنانچه صور کلیه ای که به عقل قائم است هرگز تغییری بدان راه پیدا نمی کند اما در صور جزئی که با اشکال و هیأت خاص هستند و مقارن با اوقات عین و مطابق با مواد خارجی اند، آن صور با جزئیت خودشان متبدل می شوند که الواح محو و اثبات هم می گویند. پس از نظر ایشان بداء در سلسله علل و معالیل (عوامل غیبی)، که بر عالم اتفاق و شهادت مقدم است و حقایق موجود در آن عوامل که از حالت منتظره منزه هستند جاری نمی باشد. همچنین بداء در حقایق کلیه و اصول مانند اصل نبوت و ولایت و خاتمیت حضرت ختمی نبوت و خاتمیت عیسی به خاتمیت ولایت عامه و خاتمیت حضرت خاتم الأولیاء به ختمیت مطلقه و خاصه ولایت

موروث از حضرت خاتم نبوات و ولایات مهدی موعود - سلام الله علیه - جاری نیست (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۵۶).

اختیار الهی و رابطه بداء با آن از نظر امام خمینی

در توضیح اختیار الهی، امام خمینی اراده را به دو قسم تقسیم می‌کند: اولی اراده فعلی که عبارت است از اینکه اراده خداوند همان فعل او و فعل او همان اراده اوست (کن فیکون).

دوم: اراده ذاتی یعنی اراده حضرت حق عین ذات اوست و اگر بخواهیم صفت ذاتی بودن اراده را از خداوند نفی کنیم باید اراده در خداوند مانند فاعل‌های طبیعی باشد و مجبور باشد و یکی از صفات کمال وجود را فاقد باشد در صورتی که خداوند متعال منزّه است از اینکه یکی از صفات کمال را فاقد باشد (امام خمینی ۱۳۶۲: ۲۸) و همچنین ایشان معتقد است که علم و اراده حق تعالی بر نظام علی و معلولی تعلق گرفته است که معلول از خود استقلالی ندارد و نیازمند به علت است پس اینگونه نیست که گفته شود فاعل در فعلش مضطر است. و از نظر وی بر خلاف منکران مختار بودن حق تعالی، اختیار خداوند منافاتی با تجرد عالم عقل و ملائکه الله ندارد در توضیح رابطه اختیار الهی با بداء می‌نویسند که: حقیقت بداء مستند است به علم برگزیده و اسم خاص آن نیز برگزیده است و علم به آن بعد از ظهور در عالم شهادت مطلق حاصل می‌شود. و کسانی که به علت عدم تسلط در حکمت متعالیه و عدم توجه به آیات قرآن و عدم تدبیر در روایاتی که به روشنی، اراده را از شئون ذات و در حقیقت منشأ فعل می‌شمارد و اینکه فاعل مختار ممکن نیست که فاقد اراده باشد، اراده را از نظر حق نفی کرده‌اند. مانند کسانی که علم سابق بر وجود اشیاء را انکار نمودند و نه به علم تفصیلی عنایی قائل هستند و نه به علم اجمالی و علم حق به نظام وجود را نفس حقایق خارجی می‌دانند، که اینها نمی‌توانند حقیقت بداء را تصدیق کنند. چرا که بداء به اراده مستند است و نسبت بین این دو (اراده و بداء) نسبت بین عکس گیرنده و عکس و اصل و فرع است (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۴۸). آنچه امام نتیجه می‌گیرد این است که بداء از متعلقات اراده و مشیت است مقلدان و منکران اراده ذاتی نمی‌توانند به بداء معتقد باشند. همچنین ایشان می‌نویسند: خداوند بزرگ بر حسب شرایط و مصالحی حکم به وجود و حدوث چیزی می‌کند. و در این باره اشاره به حدیثی از امام صادق^(ع) می‌کند که فرموده‌اند: کسی که چنین بپندارد برای خداوند بزرگ چیزی آشکار می‌شود که روز گذشته چیزی از آن آگاهی نداشته برائت بجوید یا می‌فرمایند:

خداوند هر چیزی را بخواهد مقدم می‌دارد و هر چه را بخواهد به تأخیر می‌افکند، آنچه بخواهد محو می‌سازد و آنچه بخواهد ثبت می‌کند و ام‌الکتاب در نزد اوست (مجلسی بی‌تا ج ۴: ۹۲). پس تغییر قضای الهی به وسیله دعا یا صلّه رحم هیچ خدشه‌ای به علم و اراده و قدرت خداوندی وارد نمی‌آورد.

رابطه بداء با اختیار انسان از نظر امام خمینی

امام خمینی در بیان اختیار انسان جبر و تفویض را باطل می‌داند. تفویض بدان معنی که ممکنات در ایجادشان مستقل باشند و بی‌نیاز از علت باشند و جبر بدان معنی که ممکنات هیچ گونه تأثیری نداشته باشند و بدون اختیار باشند و خداوند خودش بدون هیچ واسطه‌ای انجام دهنده کارها باشد که جبر و تفویض بدین معنی محال است پس راه میانه آن است که بگوئیم موجودات امکانی دارای تأثیر هستند نه بدان گونه که مستقل باشند و نیاز به علت نداشته باشند و نه بدان گونه که مجبور باشند و هیچ گونه تأثیر و اختیاری نداشته باشند و همه کارها مستند به خدا باشد. در تمام جهان هستی تنها فاعل مستقل خداست و نیازمند به معلومات نیست و این معلومات هستند که وجودشان عین فقر و تعلق است پس فعل ممکن با آنکه فعل اوست فعل خدا نیز هست و جهان هستی نیز از آن جهت که تعلق محض است ظهور قدرت خدا و علم و اراده اوست و این همان امر بین‌الامرین است.

در بیان رابطه بداء با اختیار انسان امام خمینی قائل است که سعادت و شقاوت و آنچه که نصیب انسان می‌شود از خود انسان و اعمال اوست. طبق نظر وی آنچه بر سر انسان می‌آید از خیر و شر از خود آدم است. و کوشش خود انسان است که انسان را به مراتب عالی انسانیت می‌رساند خود انسان و اعمال خود اوست که انسان را به تباهی در دنیا و آخرت می‌کشد (امام خمینی ۱۳۸۷: ۲۸) و معتقد است که بر طبق سنت الهی در نظام هستی کارها براساس سبب و مسببات است. و همچنین به اختلاف نفس انسانی در ابتدای خلقت اشاره می‌کند و می‌گوید نفوس انسانی در ابتدای خلقت به خاطر عواملی با هم اختلاف پیدا می‌کنند؛ زیرا افاضه نفس ناطقه انسانی بر نطفه پاک از ابتدا موجب گرایش به سمت خیرات و راه سعادت می‌شود و بر عکس افاضه نفس ناطقه انسانی بر نطفه ناپاک موجب گرایش به راه ضلالت می‌شود لکن این میل و گرایش این طور نیست که موجب

جبر در انسان شود بلکه انسان با اراده و اختیار خودش راه سعادت و یا ضلالت را انتخاب می‌کند و موجب تغییر سرنوشتش می‌شود (امام خمینی ۱۳۶۲: ۱۵۱).

در واقع، مسأله بداء باعث جبر در انسان‌ها نمی‌شود چنانکه در قرآن کریم اشاره شده است (لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا) (اعراف: ۱۸۸) آیه مذکور یکی از آیات توحید و قدرت آفریننده عالم را به جهانیان گوشزد می‌کند که هیچ کس مالک مستقل هیچ کار نیست و کسی به تنهایی و بدون مدد‌های غیبی الهی از عهده کاری بر نمی‌آید و بدون یاری خدا، پیامبران نیز که مثل اعلای انسانند، در این عالم نمی‌توانند کاری انجام دهند و مالک نفع یا ضرری باشند زیان‌ها و سودهایی که به عالمیان می‌رسد با تقدیرات الهی است و یک دست توانایی پشت این پرده است که مالک سود و زیان‌ها بنا به استقلال و استحقاق اوست (امام خمینی ۱۳۸۷: ۵۳) بنابراین اگر چه اراده حق تعالی به کل نظام هستی تعلق یافته است و لکن این تعلق با فاعل مختار بودن انسان منافاتی ندارد چنانچه علم عنایی حضرت حق تعالی که منشأ نظام کیانی است با اختیار انسان منافاتی ندارد و اختیار او را نیز تأکید می‌کند.

۵. نتیجه:

از آنچه گفته شد روشن گردید، مسأله بداء از مراتب علم الهی می‌باشد و اکثر موارد اشتراک و اختلاف نظر بین دو حکیم فوق، مثل اختلاف در قضا، قدر و بداء، تحت اشتراک و اختلاف علم الهی قرار می‌گیرد. که ما اکنون به ذکر چند مورد از وجوه اشتراک و افتراق در مسأله بداء اشاره خواهیم کرد.

وجوه اشتراک: ۱. ملاصدرا و امام خمینی، هر دو معتقد به تحقق اصل بداء در اندیشه اسلامی می‌باشند و نیز هر دو تبیین عقلانی و فلسفی از این مسأله ارائه داده‌اند.

۲. از وجوه اشتراک دیگر، رابطه بداء با اختیار الهی می‌باشد که در این مورد باید گفت که از نظر هر دو حکیم، اختیار صفت ذاتی خداوند است و تمام معلولات و جهان هستی تحت قدرت و حکومت مطلقه الهی هستند که اگر بخواهد هستی می‌بخشد و اگر نخواهد هستی نمی‌بخشد و هر چیزی از آجال و ارزاق و بلاها و امراض و رویدادها و... را بر حسب شرایط و مصالحی اگر بخواهد می‌افزاید و هر چه را بخواهد می‌کاهد.

۳. هر دو حکیم قائلند که خود انسان سعادت و شقاوت را برای خود رقم می‌زند و رسیدن به مراتب عالیة انسانیت از کوشش خود انسان است و به وسیله دعا و صدقه و... انسان می‌تواند سرنوشت خود را تغییر دهد و در نتیجه انسان خود جزء اسباب و شرایط تغییر سرنوشت محسوب می‌شود.

۴. اما در رابطه بدهاء با قضا نیز چنین به دست می‌آید که اعتقاد هر دو حکیم آن است که در لوح محفوظ که صور کلیه موجودات است و ام‌الکتاب نیز نامیده می‌شود، بدهاء و تغییر راه ندارد لکن در الواح آسمانی و صفحات قدری که کتاب محو و اثبات نامیده می‌شود قابل زوالند و همچنین در ذات الهی و عالم امر و قضای پیشین و علم ازلی الهی تبدیل و تغییر محال است.

۵. در مورد بدهاء و علم الهی نیز روشن می‌گردد که در ذات الهی تغییری نیست و همه حوادث و وقایع برای ذات حق معلوم است و بدهاء به معنای تغییر اراده و پشیمانی نیست بلکه به معنای ایجاد و دگرگونی است. خداوند جامع همه صفات و کمالات و وجوب صرف و فعلیت محض است و به تمام تحولات و دگرگونی‌ها علم دارد و حالت قوه و انتظار در او راه ندارد. بدهاء برای بشر به معنای آشکار شدن و برای خدا به معنای ایجاد و تحول است.

۶. پس بر اساس نظریه هر دو حکیم می‌توان موجبیت خدا و انسان را نفی کرد و نیز می‌توان به تأثیر دعا و صدقه و عواملی دیگر که با اختیار صورت می‌پذیرد اذعان نمود، ولی در عین حال تغییر در علم الهی صورت نمی‌گیرد.

و جوه افتراق: شایان ذکر است، از آنجا که بدهاء تحت علم الهی قرار دارد، این دو حکیم علی‌رغم اشتراکات متعدد، در برخی از مقدمات، با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

۱. ملاصدرا علم ذاتی و قبل از ایجاد خداوند را متبوع و علم فعلی و مع‌الایجاد خداوند را تابع می‌داند. لکن امام خمینی، علم بعد از ایجاد را همان علم قبل از ایجاد می‌داند. که در قسمت مربوطه به آن پرداخته شد.

۲. امام خمینی با ملاصدرا درباره علم ازلی حق به ماهیات اختلاف دارد. و نظریه ملاصدرا که معتقد است عالم ماده به واسطه صور مجرده‌شان در عالم مثال، معلوم حق هستند را نمی‌پذیرد. ایشان در این مورد می‌نویسد: «عالم محضر خداست. در محضر خدا گناه نکنید» از این جمله می‌توان نتیجه گرفت که از نظر امام، علم خدا به عین معلومات تعلق می‌گیرد نه تنها به صورت

مجرده ایشان در عالم مثال. از این نگاه امام، چنین به دست می‌آید که خداوند در مسأله بدهاء، علم فعلی دارد.

۳. ملاصدرا اگرچه نظر به ذاتی بودن اراده دارد، در ضمن آن معتقد است که این اراده ذاتی، کشف تفصیلی در عین اجمال است. ولی به نظر امام، کشف تفصیلی، خودش نوعی کثرت است و در مقام ذات مقدس، کثرتی وجود ندارد و حتی علم به آن تعلق نمی‌گیرد.

منابع

- ابن منظور، جمال الدین. (۱۳۷۳) *لسان العرب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، مؤسسه التاریخ العربی.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۵) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ق) *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح ریتر هلموت فیسبادن: دار النشر فرانز شتاینر.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۷) *عدل الهی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۶۲) *طلب و اراده*، ترجمه سید احمد فهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۲) *آداب الصلاة (آداب نماز)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ دهم.
- _____ . (۱۳۷۳) *شرح دعای سحر*، ترجمه سید احمد فهری، تهران: انتشارات اطلاعات.
- _____ . (۱۳۸۱) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و پنجم.
- _____ . (۱۳۸۱) *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۸ق) *صحیح البخاری*، بیروت: دارالمعرفة.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶) *فلسفه صدر*، قم: اسرا.
- خیاط، عبد الرحیم بن محمد. (۱۹۵۷م) *الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد*، بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳) *لغت نامه دهخدا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، فخر الدین محمد. (۱۴۲۰ق) *محصل افکار المنقدهین و المتأخرین*، بیروت: دارالکتب العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا) *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: چاپ محمد سید کیلانی.

- روحانی، سید محمد صادق. (۱۳۹۶ق) *تحقیق در مسأله جبر و اختیار*، ترجمه محمد هادی یوسفی، قم: مرکز بررسی های اسلامی ایران، چاپ دوم.
- زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۰۹ق) *تاج العروس*، بیروت: دار الفکر.
- زریاب، عباس. (۱۳۶۶) «بداء در کلام اسلامی و ملاحظاتی تازه در حل آن»، *مجله تحقیقات اسلامی*، شماره ۴.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۶) *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران: سازمان چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صفی پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم. (بی تا) *منتهی الارب فی لغة العرب*، تهران: سنایی.
- علامه طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۸) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . (۱۳۶۳) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، تهران: نشر فرهنگی رجاء.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۰۸ق) *تفسیر العیاشی*، تهران: چاپخانه علمیه، جلد دوم.
- کلینی، محمد یعقوب. (۱۳۶۴) *اصول کافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی، قم: انتشارات علمیه اسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر. (بی تا) *بحار الانوار*، انتشارات وفا.
- معین، محمد. (۱۳۷۱) *فرهنگ فارسی*، تهران: امیر کبیر.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۱۵) *المشاعر*، تهران: با حواشی اردکانی، چاپ سنگی.
- _____ . (۱۳۸۰) *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۳۸۰) *اسفار اربعه*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۳۸۰) *المیداء و المعاد فی الحکمة المتعالیه*، ترجمه محمد ذبیحی، قم: انتشارات اشراق دانشگاه قم).
- _____ . (۱۳۸۳) *رساله قضا و قدر*، ترجمه حسن اسلامی، قم: انتشارات شاکر.
- _____ . (۱۳۳۷) *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران: چاپ افست قم