

تحلیل و تبیین آموزه بدا از دیدگاه فیض کاشانی

مهدی ذاکری^۱
رضا برنجکار^۲
اصغر غلامی^۳

چکیده

فیض کاشانی در آثار متعددی به بحث بدا پرداخته و بر اساس آموزه‌های مختلفی همچون جریان دائمی خلقت، آموزه قضاء و قدر، ام الكتاب و لوح محفوظ، و لوح و قلم معنای بدا را تبیین کرده است. از نظر او بدا با قلم نویسنده در لوح قدر و در عالم نفوس فلکی (لوح محو و اثبات) صورت می‌گیرد؛ در حالی که در ام الكتاب (لوح محفوظ) و عالم عقول، و به طریق اولی در علم پروردگار، هیچ تغییری رخ نمی‌دهد. بر این اساس نتیجه می‌گیرد که بدا هرگز مستلزم جهل خداوند یا تغییر در علم او نیست، و اعتقاد به آن سبب ترغیب بندگان به دعا و عبادت می‌شود.

واژه‌های کلیدی: بدا، عالم عقول، عالم نفوس فلکی، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، قضا و قدر، ام الكتاب، فیض کاشانی.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

۲. استاد دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

بیان مسأله

بدا در اصطلاح دینی به معنای آغاز و پیدایش خلقت، و ایجاد تغییر در آن، و رأی و نظر جدید است. بدا یکی از اصول مهم و آموزه‌های اعتقادی اسلامی به شمار می‌رود، و بر قدرت و سلطنت بی نهایت خدا دلالت می‌کند. اما با دو شبهه نیز مواجه است: اول اینکه اعتقاد به بدا مستلزم انتساب جهل به باری تعالی است؛ دوم اینکه بدا مستلزم تغییر در علم حضرت حق است.

درباره نسبت بدا با جهل (شبهه اول) گفته می‌شود: بدا در لغت به معنای ظهرور بعد از خفا است (ابن منظور، ۱۴۱۶، ۳۴۷: ۱؛ نیز ر.ک: جوهري، بي تا، ۲۲۷: ۶؛ فیروزآبادی، ۱۳۵۷، ۳۰۴: ۴؛ ابن فارس، ۱۳۸۶، ۲۱۲: ۱). پس نسبت بدا، به این معنا، به خداوند متعال نسبت حقیقی و صحیحی نیست؛ زیرا خداوند متعال به همه امور علم و آگاهی کامل دارد و هیچ چیزی از او مخفی و پوشیده نیست.

شبهه دوم نیز به این صورت مطرح می‌شود: بدا در انسان تغییر در علم اوست که با ندامت و پشیمانی همراه است، در صورتی که تغییر در علم باری تعالی راه ندارد، و ندامت و پشیمانی در مورد خداوند متعال بی معناست.

مسأله بعدی ناسازگاری نسبت بدا به خداوند با قاعده فلسفی «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» است. بدین بیان که چون خداوند متعال واحد است و هیچ کثرتی در او وجود ندارد، پس بیش از یک فعل از او صادر نمی‌شود **﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلْمَحٌ بِالْبَصَر﴾** (قمر: ۵۰)، بنابراین خداوند متعال همه خلائق را تا ابد با یک فعل ایجاد کرده و هیچ چیزی از آن فرو گذار نشده است.

مسائل دیگری نیز در این زمینه وجود دارد، و هر متفسری بر اساس مبانی فکری خود پاسخی به این مسائل داده است. در این مقاله با توجه به مبانی و لوازم دیدگاه فیض کاشانی‌فیلسوف، عارف و متكلم متعلق به حوزه فلسفی مدرسه اصفهان‌می‌کوشیم پاسخ هر یک از این مسائل را از منظر ایشان بیابیم.

جایگاه بحث بدا در آثار فیض کاشانی

مرحوم فیض کاشانی در بحث بدا ضمن تصریح به این نکته که آموزه بدا به مکتب اهل بیت علیهم السلام اختصاص دارد، بر اهمیت این آموزه و آثار اعتقادی و عملی آن

تأکید کرده است.

فیض معتقد است آیه: **﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُبْتِلُ﴾** بر ثبوت بدا برای خداوند دلالت می‌کند، و برای انکار این باور شیعیان از سوی مخالفین وجهی وجود ندارد (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۱۰؛ همو، ۱۴۲۵، الف، ۱: ۲۲۴).

فیض با استناد به احادیث تأکید می‌کند که خداوند به چیزی همچون بدا عبادت و تعظیم نشده است؛ چرا که بدا مدار استجابت دعا و رغبت بندگان به سوی خداوند و ترس از او و واگذاری امور به او و قرار گرفتن در حالت ترس و امید و امثال این امور است که از ارکان عبوبیت در برابر خدا هستند (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۱۰؛ همو، ۱۴۲۵، الف، ۱: ۲۲۴؛ همو، ۱۴۲۳، ۱: ۳۹۳).

از نظر فیض اجر سخن گفتن پیرامون بدا بدان جهت است که اکثر مصالح بندگان بر قول به بدا متوقف است؛ چرا که اگر مردم معتقد بودند آنچه در ازل مقدر شده است حتماً واقع خواهد شد، خدا را در هیچ یک از نیازمندی‌هایشان نمی‌خوانند، و به درگاه او تضع نمی‌کرند، و به او پناه نمی‌برند، و از عذاب او خوف، و به رحمت او امید نداشتند (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۱۲؛ همو، ۱۴۲۵، الف، ۱: ۲۲۴).

فیض کاشانی قول یهود که دست خدا را نسبت به دخالت در امور عالم بسته می‌پندارن، نفی می‌کند و معتقد است بر خلاف آنچه یهود گمان می‌کند خداوند متعال از کار خلقت فارغ نشده و بی‌کار ننشسته است، بلکه او در هر روزی به کاری مشغول است؛ می‌آفریند، روزی می‌رساند، و هر چه بخواهد انجام می‌دهد؛ **﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُبْتِلُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾**، محو نمی‌کند مگر آنچه را که موجود بوده و اثبات نمی‌کند مگر آنچه را که وجود نداشته باشد، و گرنه دعا، دوا، صدقه و جز اینها باطل و بیهوده خواهد بود. وی سپس تأکید می‌کند که بدای ناشی از پشیمانی برای خداوند وجود ندارد، و او منزه و برتر از این است (فیض، ۱۴۱۷، ۲۲۳: ۱، همو، ۱۴۱۱، ۲۵؛ همو، ۱۳۷۲: ۱).

تقریر نظریه فیض

معنای واژگانی بدا از نظر مرحوم فیض کاشانی پدید آمدن رأی است. وی در این باره می‌نویسد: بدا له فی هذا الأمر بداء ممدوداً أى: نشأ له فيه أمر؛ برای او در آن کار بدا شد یعنی درباره آن برای او رأیی تازه پدید آمد (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۰۷؛ همو، ۱۴۲۵، الف، ۱: ۲۲۲).

فیض این معنا را مستلزم تغیر در علم خدا می‌داند و معتقد است این معنا با احاطه علم خداوند بر همه اشیا در ازل و ابد سازگاری ندارد. لذا از نظر او بدا درباره خداوند به معنای آن است که خداوند امور را به تدریج و بر اساس اسباب و علل آنها در نفوس فلکی منقش می‌کند، و با تغییر اسباب، این نقوش نیز دچار تغییر می‌شود؛ در حالی که همه امور و اسباب و علل آنها در علم ازلی خدا ثبت است، و این نفوس فلکی هستند که به خاطر محدودیتشان قادر به دریافت همه نقوش نیستند، و نقش‌های ثابت نزد خدا به تدریج برای آنها آشکار می‌شود.

ایشان معتقد است که قوای منطبعه فلکی به تفاصیل آنچه که از امور واقع می‌شود به یکباره احاطه پیدا نمی‌کنند؛ چون این امور تناهی ندارند. به همین جهت حوادث یکی یکی به صورت شیئی بعد از شیء دیگر، و یا یک جمله امور بعد از جمله امور دیگر به همراه اسباب و عللشان به صورت روالی مستمر و نظامی مستقر در آن قوا (نفوس فلکی) نقش می‌بندند (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۰۷؛ همو، ۱۴۲۵، الف، ۱: ۲۲۲).

از نظر مرحوم فیض کاشانی آنچه در عالم کون و فساد حادث می‌شود از لوازم حرکات و نتایج برکات افلاکی است که در تسخیر خدایند. پس هرگاه علم به اسباب حدوث امری در عالم برای نفوس فلکی حاصل شود به وقوع آن در عالم کون و فساد حکم می‌کنند و آن حکم در نفوس فلکی نقش می‌بندد. و گاهی برخی اسباب ایجاب کننده وقوع پدیده‌ای بر خلاف آنچه سایر اسباب در صورت نبود آن سبب ایجاب می‌کنند، بعداً آشکار می‌شود و به همین جهت علم به آن پدیده، به خاطر عدم اطلاع از سبب آن سبب، حاصل نمی‌شود؛ سپس وقتی زمان آن رسید و نفس فلکی بر آن اطلاع یافت به خلاف حکم نخست حکم می‌کند، پس نقش حکم پیشین از نفوس فلکی محو و حکم بعدی در آن ثبت می‌شود (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۰۸-۵۰۷؛ همو، ۱۴۲۵، الف، ۱: ۲۲۳-۲۲۲).

مثالاً اگر بر اساس اسبابی که اقتضا می‌کنند زید بر اثر فلان مرض در فلان شب خواهد مرد، علم به مرگ زید در آن شب برای نفس فلکی حاصل شود، ولی به خاطر عدم اطلاع از اسباب تصدق، علم به صدقه دادن زید، که قبل از وقت مرگ اتفاق خواهد افتاد، حاصل نگردد و سپس به آن علم پیدا کند؛ ابتدا به مرگ زید و در مرحله دوم به سلامتی او حکم می‌کند؛ چون مرگ زید به واسطه این اسباب مشروط به آن بوده که او صدقه ندهد.

فیض همچنین یادآوری می‌کند که چنانچه اسباب وقوع و عدم وقوع امری مساوی

باشد و علم به رجحان یکی از آن دو به خاطر نرسیدن زمان سبب آن رجحان برای نفس فلکی حاصل نشود، در وقوع یا عدم وقوع آن برای او تردید پدید می‌آید، و یک بار وقوع امر، و بار دیگر عدم وقوع امر در آن نقش می‌بندد، و این همان سبب بدا و محو و اثبات و تردد و امثال اینها در امور عالم است (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۰۸؛ ۱۴۲۵، ۱: ۵۱۴؛ همو، ۱۴۲۵، ۱: ۲۲۴-۲۲۲).

از نظر فیض کاشانی نسبت همه این امور (بدا، محو، اثبات، تردد و امثال اینها) به خدای تعالیٰ به خاطر آن است که همه آنچه در عالم ملکوت جاری می‌شود به اراده خدا جریان می‌یابد، بلکه فعل آنها عیناً فعل خداوند سبحان است؛ از آن جهت که نفوس فلکی خدا را در آنچه بدان امرشان می‌کند معصیت نمی‌کنند، و آنچه که خداوند به آن امرشان می‌کند انجام می‌دهند؛ چرا که آنها، به خاطر استهلاک اراده شان در اراده خدا، برای فعل داعی دیگری جز اراده خدای عز و جل ندارند ... پس هر آنچه در این الواح و صحف ثبت شده باشد همان مکتوب خدای عز و جل نیز خواهد بود؛ بعد از قضاء پیشین او که به قلم اول خود ثبت کرده است. پس به این اعتبار صحیح است که خدا به امثال آن امور توصیف شود؛ هر چند که مثل این امور مشعر به تغیر و حدوث هستند و خداوند از آن منزه است. پس آنچه به وجود آمده و به وجود خواهد آمد از عالم روبیت او خارج نیست (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۰۹؛ همو، ۱۴۲۵، ۱: ۲۲۴).

بر اساس معنایی که فیض ارائه می‌دهد، هیچ تغییر و تبدیلی در واقع رخ نمی‌دهد و تقدیم و تأخیری در امور نمی‌شود. در نتیجه بدا درباره خدا به معنای حقیقی و لغوی نیست، بلکه به معنای آشکار شدن امور برای فرشتگان، انبیا و اولیا (نفوس فلکی) است.

از نظر فیض کاشانی تغییرات، مربوط به لوح محو و اثبات است. وی از این لوح گاهی به نفوس فلکی و گاهی به لوح قدری تعبیر می‌کند. فیض معتقد است در علم ربوی، لوح محفوظ و خلق اول، که به مشیت ازلی متعین است، هیچ تغییری راه ندارد؛ چرا که علم الاهی، از کمالات ذات پروردگار است، و در ذات خداوند تغییر راه ندارد. مشیت و اراده نیز عین علم و از صفات ذات اند و دچار تغییر نمی‌شوند، در نتیجه منشأ بدا، ذات خدا و بلکه خلق اول او نیز نیست، بلکه بدا به سبب مصلحت هایی که به خلق مربوط است از واسطه ها نشأت می‌گیرد (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۱۴؛ همو، ۱۴۲۵، ۱: ۲۲۶)، و در خلق ثانی، که همان لوح قدری یا نفوس فلکی است، بدا معنا پیدا می‌کند (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۱۴؛ همو، ۱۴۲۵، ۱: ۲۲۶).

از نظر مرحوم فیض کاشانی عالم کون خارجی نیز مطابق با علم شریف رباني و

مشیت ازلی است، لذا بدا به معنای حقیقی آن در عالم کون خارجی نیز بی معناست. به عبارت دیگر علم باری تعالی نسبت به مشیت و اراده علیّت دارد، عالم نیز معلول مشیت و اراده خداوند است، و چون معلول از علت خود تخلّف نمی‌کند، به دلیل ثبات علّت، در معلول نیز تغییر راه ندارد. آنچه سبب توهمندی تغییر و تبدیل، تقدیم و تأخیر، تردید و محو و اثبات می‌شود چیزی نیست جز محدودیت لوح قدری در دریافت همه امور متعین در مشیت و اراده ازلی، که سبب تغییر در احکام صادره از سوی نفوس فلکی می‌شود؛ در نتیجه فیض کاشانی، نفوس فلکی (لوح قدری یا لوح محو و اثبات) که واسطه تجلی حق در عالم هستند، را منشأ و محل وقوع بدا می‌داند (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۱۶؛ همو، ۱۴۲۵، الف، ۱: ۲۱۹).

فیض کاشانی همین معنا را در ضمن تبیین معنای قضا و قدر (فیض، ۱۴۲۳، ۳۷۶؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۰، ۹۴)، لوح محفوظ (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۱؛ همو، ۱۴۲۵، الف، ۱: ۲۲۴-۲۲۳؛ همو، ۱۴۱۵، ۳۷؛ همو، ۱۴۱۸، ۱: ۲۲۳-۲۲۴)، تجدد و جریان دائمی خلق (فیض، ۱۴۲۳، ۳۷؛ همو، ۱۳۶۰، ۴۹-۵۳)، و علم خدای تعالی (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۰۸؛ همو، ۱۴۲۵، الف، ۱: ۲۲۳-۲۲۴) به بیان‌های مختلف مطرح کرده است.

مبانی بدا از دیدگاه فیض

پیش از این تعریف بدا از دیدگاه فیض کاشانی به تفصیل مطرح شد. روشن است که این تعریف بر پایه دیدگاه فیض درباره علم و قدرت خداوند و فاعلیت او استوار است، بدین روی لازم است مبانی بحث بدا از دیدگاه فیض کاشانی نیز مورد بررسی قرار گیرد. این کار سبب فهم عمیق تر و دقیق تر دیدگاه فیض درباره بدا می‌شود.

۱. قاعده ضرورت علیّت

از نظر فیض کاشانی خداوند علت تامه موجودات است و همه موجودات در حقیقت تحلیل اولیند، چرا که بنا بر قانون ضرورت علّی، اصل وجود علت به تمام هویت در معلول حاضر است و معلول، امری غیر از نفس ظهور علت نیست، و این همان معنای افاضه علت در مقام خلق، و نفس فیض صادر از حق است. به عبارت دیگر ظهور حق در صورت خلق و ایجاد خلق از مقام علم به عین است (ر.ک: فیض، ۱۳۷۵، مقدمه، ۹۵-۹۶)

به اعتقاد فیض خداوند فیاض علی الاطلاق، و در مقام ذات، دائم افاضه است. به

عبارت دیگر صدور فیض از او دائمی و ازلی است و مسبوق به زمان و یا واقع در زمان و محدود به حدّ خاص نیست. فعل خدا واحد و مثل وجود او بر همه مظاهر وجودی احاطه دارد. وحدت فعل خدا از وحدت علم و قدرت و سایر صفات کمالیه ناشی می شود و وحدت صفات کمالیه عین وجود واحد حق است که به وحدتش جامع کل الوجود است؛ کما اینکه علم او، با حفظ وحدت، علم به همه اشیا، و اراده اش اراده به کل معلوم است. در نتیجه اراده حق، که عین ذات اوست، با حفظ وحدت، مبدأ کلیه حقایق است (فیض، ۱۳۷۵، مقدمه، ۲۴۷-۲۴۸).

به بیانی دیگر از نظر فیض، الوهیت خدای تعالی در ازل برای او ثابت و او در ازل تمام الفاعلیه است؛ پس ذات او به ذاتش از ازل تا ابد بدون منع و فترت و بخل و کوتاهی به صورت مستمر و بر سنتی واحد فیاض است (فیض، ۱۳۷۵، ۳۱).

فیض معتقد است که ذات خداوند همه موجودات را در خود دارد، مخلوقات آثار و لوازم ذات اویند و خلقت به معنای ابتهاج ذات و صدور و سریان مخلوقات از آن است (فیض، ۱۳۷۵، ۳۱).

به نظر وی چون ابتهاج خداوند سبحان به ذاتش ثابت شد، ابتهاج او به لوازم و آثار ذات، که همان موجودات عالم به طور کلی است، ثابت می شود؛ زیرا هر کس ذات متصف به بها و کمال را دوست بدارد ناگزیر آنچه را از او صادر می شود و آنچه از آثار و لوازم را که به ذاتش از او نشأت می گیرد، به خاطر آنکه از او صادر و برانگیخته شده، دوست می دارد. و از آنجا که مخلوقات جز اینکه اثری از ذات و رشحهای از رشحات فیض وجود اویند، حیثیت دیگری ندارند، لذا تعلق ابتهاج و محبت از ناحیه خدای سبحان به آنها ممکن نیست؛ مگر از جهت ابتهاج خداوند به ذات خوبیش و محبتش به مخلوقات. پس ابتهاج خدا به مخلوقات در ابتهاج او به ذاتش منطوی است، بلکه ابتهاج او به مخلوقات عین ابتهاج او به ذاتش است (فیض، ۱۳۷۵، ۳۴).

بر اساس دیدگاه فیض درباره فاعلیت خداوند، نظام تام امکانی یعنی آنچه در خارج و واقع رخ می دهد دقیقاً همان است که در ذات پروردگار و علم شریف ربیانی است، و اساساً جهان و آنچه در آن است چیزی جز تجلی حضرت حق نیست، و این تجلی تعدد ندارد، لذا تقدیم و تأثیر، محو و اثبات، و- در یک کلام- بدا به معنای حقیقی کلمه در افعال الاهی راه ندارد (فیض، ۱۳۶۰، ۵۱-۵۲ و ۱۴۲۳، ۵۲). (۳۷۴)

با توجه به دیدگاه فیض درباره فاعلیت خداوند نیز، بدا به معنای واقعی آن را نمی- توان به خدا نسبت داد؛ به همین جهت وی بدا را به ظهور بعد الخفاء برای نفوس فلکی

معنا می‌کند، و معتقد است در عالم ربوی هیچ تغییر و تبدیلی نیست، و چون عالم همه تجلی خداست، تغییر و تبدیل و محو و اثبات در آن راه ندارد. تغییر و تبدیل های مشهود در عالم نیز توهمنی است که در اثر ظهور تدریجی امور برای نفوس فلکی و تبدیل اعراض و صور، پدید می‌آید.

البته از برخی عبارات فیض درباره علم خداوند، استفاده می‌شود که وی فاعلیت خداوند را فاعلیت بالعنایه می‌داند (فیض، ۱۳۷۵، ۱۸)، ولی از مجموع آثار او روشن می‌شود که در حقیقت به فاعل بالتجّلی بودن خداوند معتقد است، و نظریه ابن سینا (فاعلیت بالعنایه) را نمی‌پذیرد (فیض، ۱۳۷۵، ۲۹؛ همو، ۱۴۱۸، ۱: ۹۷-۹۸؛ همو، ۱۴۲۵، ۱: ۵۹-۶۰).

به هر صورت وی فاعلیت بالقصد را قبول ندارد، و معتقد است که اراده همان علم به نظام اصلاح و عین ذات خداوند است، و نسبت به صدور عالم علیّت دارد (فیض، ۱۴۱۸، ۱: ۱۲۰)، در نتیجه جهان مطابق علم لا یتغیر الاهی از خداوند صادر می‌شود، و تغییر و تبدیل و تقدّم و تأخر در آن راه ندارد، و نسبت بدا به خداوند، به معنای واقعی آن، نسبت صحیحی نیست.

۲. علم خداوند

علم در نگاه فیض حصول صورت مجرد شیء، و ظهور آن برای عالم است، و جهل در مقابل آن قرار دارد. از نظر فیض، علم و جهل در حقیقت به وجود و عدم بازمی-گردند؛ زیرا صورت معلوم عین ذات عالم، و ذات عالم عین وجود اوست. به بیانی دیگر فیض علم را عین وجود می‌داند، و قابل به اتحاد علم و عالم و معلوم است (فیض، ۱۳۷۵، ۱۸).

از نظر فیض کاشانی علم خدا یکی از صفات و کمالات ذاتی اوست، و کمالات خداوند زائد بر ذات نیستند، بلکه ذاتی و ازلی آند، لذا خداوند از ازل تا ابد بر همه امور احاطه کامل دارد، و به نحو تام همه اشیا را ادراک می‌کند. به عبارت دیگر خداوند از ازل عالم است به اینکه کدام حادث در چه زمانی از زمان ها ایجاد می‌شود، و میان آن و حادثی که بعد از آن یا قبل از آن پدید آمده چه مدت زمانی فاصله است. اما به اینکه چیزی الان موجود است یا معدوم یا چیزی در اینجا حاضر است یا غائب حکم نمی‌کند؛ چرا که خداوند سبحان زمانی و مکانی نیست، بلکه او از ازل تا ابد بر همه چیز احاطه دارد (فیض، ۱۳۷۵، ۲۸؛ همو، ۱۴۱۸، ۱: ۹۳-۹۴؛ همو، ۱۴۲۵، ۱: ۵۷).

از آنجا که فیض علم خداوند را عین اراده به نظام اصلاح و علت صدور نظام از ذات باری تعالی می داند، لذا از ازلی بودن علم نتیجه می گیرد که الوهیت در ازل برای خدا ثابت است و او در ازل تمام الفاعلیه است (فیض، ۱۳۷۵، ۲۸؛ همو، ۱۴۱۸، ۹۳-۹۴؛ همو، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶). به اعتقاد فیض ذات حق مبدأ جمیع صفات کمالیه است، خداوند به حسب علم و قدرت و سمع و بصر خود بر همه معلومات و مسموعات و مقدورات احاطه دارد، و احاطه علم و قدرت و سایر صفات کمالیه او، احاطه قیومی است، خداوند به همه چیز به نحو ثبات احاطه دارد و به جهت ثبات، عالم است. چون علم خدا عین وجود صرف اوست لذا خداوند به همه چیز عالم است؛ چرا که علم صرف، علم به همه اشیاء است، و چون خدا صرف وجود است شامل همه اشیاء و مبدأ جمیع حقایق وجودیه است (فیض، ۱۳۷۵، مقدمه، ۵۶).

از نظر وی ادراک ذات، ادراک جمیع صفات است، و خداوند با ادراک و شهود ذات در موطن و مشهد ذات جمیع حقایق را مشاهده می کند، چون این احاطه و جمعیت در ذات و شهود و ظهور حقایق در ذات، صرف وجود و صرف انکشاف است، هیچ موجودی وجودی از مشهد علم او خارج نیست و فرقی از این جهت بین موجودات مجرد و مادی و حقایق موجود در زمان و مکان نیست. چون ذات او صرف علم و صرف قدرت و صرف اراده و صرف حب و محض عشق و بهجهت و سرور است، معلوم و مقدور و مراد و معشوق بالذات اوست و احاطه تامه او نسبت به جمیع حقایق، ناشی از اشتمال او بر جمیع حقایق در موطن ذات است، لذا تحقق خارجی اشیاء چیزی بر شهود او نمی افراشد (فیض، ۱۳۷۵، مقدمه، ۵۹).

از نظر فیض خداوند بسیط الحقیقه است، در نتیجه از موضوع و ماده و عوارض و سایر اموری که ذات را به حال زائد قرار می دهند، منزه است و هیچ لبسی ندارد، و از همه تعلقات خالص است. به اعتقاد وی، چون کمالات ذاتی و شئون حقیقی وجود عین ذات و منبعث از حقیقت اوست لذا کمال او به علم و قدرت ذاتی است؛ نه به صور و حقایقی که از ذات نشأت می گیرند. به عبارت دیگر بنابر قاعده بسیط الحقیقه، کل معلومات در ذات خداوند منطوی است، پس ملاک علم حق به حقایق و منشأ کشف خلائق، قبل از ایجاد، صور مرتبه در ذات نیست، بلکه ملاک معلومیت اشیاء نفس ذات اوست.

فیض تصریح می کند که چون خداوند سبحان بسیط الحقیقه است و ذات او از ذاتش پوشیده نیست، پس او به ذات خود بر ذاتش ظاهر است، و ذات خود را به

شیدترین ادراک درک می‌کند و به طور تام به ذات خود علم دارد؛ به خاطر آن که ذات او به اشد ظهر برای او ظاهر است. پس علم او به ذاتش عبارت است از ظاهر بودن ذات او برای ذات خویش، و این امر موجب پدید آمدن دوئیت در ذات و یا در اعتبار نمی‌شود.

فیض سپس نتیجه می‌گیرد که ذات خداوند، به وحدت صرفه، عالم و معلوم و علم است. و چون ذات او فاعل تام همه ما سوی و مبدأ فیضان هر ادراکی است، و فاعلیت او عین ذاتش است، پس خداوند سبحان به طور کلی به همه موجودات عالم است (فیض، ۱۳۷۵، ۱۴۱۸، ۲۹؛ همو، ۹۷-۹۸؛ همو، ۱۴۲۵، ۱، ۵۹-۶۰).

از نگاه فیض علم خداوند به اشیاء از یک حیث عین ذات او و از حیثی دیگر عین اشیاء است. علم خداوند سبحان به اشیاء از آن حیث که عین ذات اوست برای اشیاء متبع و مقدم بر ایجاد آن هاست، و از آن حیث که عین اشیاء است تابع و مقارن با ایجاد آنهاست، بلکه عین ایجاد آنهاست، و معلومیت اشیاء برای خداوند به اعتبار اول عبارت است از ظاهر بودن اشیاء در ذات او به ذاتش از آن حیث که اشیاء به حسب حقیقت وجودی عین ذات اویند، و به اعتبار دوم عبارت است از ظاهر بودن آنها برای خدا به خودشان در ذاتشان به اندازه وجود و نوریتشان (فیض، ۱۳۷۵، ۳۲).

بنا بر آنچه گذشت با نگاهی که فیض درباره علم خداوند دارد، بذا به معنای واقعی کلمه برای خداوند ناممکن است؛ زیرا از نظر وی علم خداوند نسبت به مخلوقات علیت و سببیت دارد، و آنچه در خارج واقع می‌شود در حقیقت عیناً همان است که در علم خدا منطوی است، و چون هیچ تغییر و تبدیل و محو و اثباتی به هیچ نحو در علم خدا راه ندارد، در خلق خدا نیز هیچ تغییر و تبدیل و محو و اثباتی نخواهد بود.

۳. قدرت خداوند

فیض در فصل شانزدهم از کتاب علم الیقین فی اصول الدین به بحث قدرت خدای متعال پرداخته است. به اعتقاد وی قدرت خدای متعال نیز همچون علم او از صفات کمالیه و عین ذات اوست، و خداوند به ذات خویش بر همه مقدورات احاطه قیومی دارد، و کل مقدورات در ذات او منطوی است (فیض، ۱۳۷۵، مقدمه، ۵۶).

از نظر فیض قدرت خدای تعالی عبارت است از بودن ذات او به ذاتش از آن حیث که موجودات به خاطر علم او به نظام خیر، که عین ذات اوست، از او صادر می‌شوند.

فیض برای رفع شباهه مجبور بودن خداوند یادآور می‌شود که فعل به مشیت و

خواست خداوند تعیین می‌یابد، و همین امر برای مختار دانستن خداوند کفایت می‌کند. به عبارت دیگر شرط اختیاری بودن فعل آن است که به مشیت تعیین می‌یابد، و فرقی نمی‌کند که این مشیت از لی و ثابت باشد یا تغییر کند؛ زیرا قادر کسی است که اگر خواست، فعل را انجام می‌دهد و اگر نخواست، انجام نمی‌دهد، و صحت جمله شرطی به صدق هر دو طرف شرط نیاز ندارد، بلکه با صدق یک طرف نیز صحیح است. پس فرقی نمی‌کند که دائمًا بخواهد و فعل انجام دهد یا نخواهد و کاری نکند (فیض، ۱۴۱۸، ۱: ۱۰۲).

از نظر فیض قدرت خداوند در واقع با علم او تفاوت و دوئیت ندارد، بلکه تفاوت علم و قدرت به اعتبار است، و علم خداوند به این اعتبار که موجودات از آن صادر می‌شوند، همان قدرت است: «فإذا سبّت إلّيـهـ المـوـجـوـدـاتـ منـ حـيـثـ آـنـهـاـ صـادـرـةـ عنـ عـلـمـهـ:ـ كـانـ عـلـمـهـ بـهـذـاـ الـاعـتـبـارـ قـدـرـةـ» (فیض، ۱۴۱۸، ۱: ۱۰۲).

فیض کاشانی بر این باور است که خداوند بر جمیع ممکنات قادر است و هیچ شیئی از اشیاء از قدرت خداوند بیرون نیست. به اعتقاد وی شمول قدرت خدا تا آنجاست که دست و پای همگان را بسته و حتی انسان‌ها در افعال اختیاری خود مضطرب و مقهور قدرت اویند (فیض، ۱۴۲۳، ۳۸۶). به عبارت دیگر ضرورت علی بر افعال موجودات مختار نیز حاکم است، و صدور فعل از آن‌ها ضروری است. در نتیجه از نظر فیض هدایت و گمراهی و ایمان و کفر و خیر و شر و نفع و ضرر و سایر امور متقابل بندگان همگی، بالذات یا بالعرض، به قدرت و تأثیر و علم و اراده و مشیت خدا منتهی می‌شوند؛ پس اعمال و افعال ما همچون سایر موجودات و افعالشان به قدرت خدا و قضای الاهی صادر می‌شوند و صدورشان از ما ضروری و واجب است (فیض، ۱۴۲۳، ۳۷۸).

روشن است که با این نگاه به قدرت خدای تعالی نیز بدان برای او بی معنا خواهد بود؛ زیرا همه چیز به مشیت ثابت از لی و مطابق با علم لایتغییر ذات پروردگار از ذات او صادر می‌شود، و چون نظام تام امکانی دقیقاً با نظام شریف رباني مطابقت دارد، در نتیجه تغییر و تبدیل یا تقدیم و تأخیر در آن راه نخواهد داشت؛ چرا که هیچ کس و هیچ چیز نمی‌تواند قضای الاهی را رد کند و حکمش را عقب بیندازد، آنچه خدا بخواهد واقع می‌شود و آنچه نخواهد نمی‌شود، در آنچه قضای کرده پناهگاه و گریزی برای بندگانش نیست، و در آنچه برای بندگان پسندیده حاجتی ندارند، بندگان بر هیچ عملی قدرت ندارند و حتی بر معالجه بیماری عرض شده بر بدن‌های خلق شده خود نیز قادر نیستند، مواد عالم نیز به اذن خدا مقهور طبایع، و طبیعت‌ها به اذن خدا مقهور نفوس، و

نفس‌ها به اذن خدا مقهور عقول، و عقول مقهور کبیریای خدای عز و جل‌اند. فیض تصریح می‌کند که زمین‌ها به اذن خدا تحت تأثیر آسمان‌ها، و آسمان‌ها به اذن خدا در ذلّ تسخیر ملکوت، و ملکوت به اذن خدا در قید اسر جبروت، و جبروت به اذن خدا مقهور به امر خدای جبار جل سلطانه است، و او بر امرش غالب و فوق بندگانش قاهر است، و زمین همه در مشت اوست و آسمان‌ها در دست او پیچیده‌اند، و خورشید و ماه و ستارگان مسخر امر اویند، و هیچ جنبندهای نیست مگر اینکه افسارش را او به دست گرفته است (فیض، ۱۴۲۳، ۳۸۶).

بر همین اساس است که فیض بدا را به معنای حقیقی آن به خداوند نسبت نمی-دهد، و آن را به ظهور بعد الخفاء برای نقوص فلکی معنا می‌کند.

۴. مشیت و اراده

فیض مشیت و اراده را عین علم و قدرت، و از کمالات ذاتی خداوند می‌شمارد، و تفاوت میان آن‌ها را به تقدم و تأخیر در مراتب تجلی و ظهور خلق می‌داند (فیض، ۱۳۷۵، ۸۱؛ همو، ۱۴۲۵ الف، ۱: ۲۱۹). وی معتقد است که اراده خداوند سبحان از حیث نسبتش به او، عین ذات اوست و از حیث اضافه‌اش به مراد، محدث است؛ الا اینکه اراده خدا همچون اراده ما مقدم بر فعل نیست، بلکه اراده در آن‌جا خود فعل و ایجاد است. و از آن جهت که علم خدا در صدور موجودات کافی است، علم خدا به این اعتبار، اراده است (فیض، ۱۴۱۸ ب، ۱: ۱۰۱ - ۱۰۲).

بنابراین از نظر فیض فرق میان علم و قدرت و اراده به اعتبار است؛ نه به حقیقت، و این سه از کمالات ذات و عین ذات پرورگار و ازلی هستند. بر این اساس چنانکه پیشتر نیز بیان شد مشیت در نظر فیض ازلی و ثابت است و عالم به مشیت تعیین می‌یابد؛ در نتیجه تغییر و تبدیل و تقدیم و تأخیر در عالم ممکن نیست و امکان بدا، به معنای واقعی آن، برای خداوند وجود ندارد.

۵-۴. قضا و قدر

از نظر فیض کاشانی قضا و قدر نیز مرتبه‌ای از مراتب ظهور اعیان هستند. به تعبیر فیض قضا حکم خدا در اعیان موجودات است به همان صورتی که قرار است از ازل تا ابد جریان یابند، و قدر تفصیل آن حکم به ایجاد موجودات در وقت‌ها و زمان‌هایی است که اشیاء به سبب استعدادهای جزئی خود، وقوع در آن وقت‌ها و زمان‌ها را اقتضا می‌کنند. بر اساس معنایی که فیض از قضا و قدر ارائه داده است اعیان موجودات به همان

صورتی جریان می‌یابند که از ازل تا ابد ثابت است، و تغییر و تبدیل و نیز تقدّم و تأخّری در آنها راه ندارد، در نتیجه بر این اساس نیز نسبت بدا به خداوند به معنای حقیقی نخواهد بود، و قول فیض درباره معنای بدا با این مبنای او نیز همانگ است (فیض، ۹۵-۹۴، ۱۳۶۰).

حاصل آنکه با توجه به این مبانی، بدا به معنای تغییر در رأی خدا و محو و اثبات و تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان در خلق ناممکن است؛ لذا چنان‌که در تعریف بدا از دیدگاه فیض گذشت وی بدا را به اظهار بعد الخفاء برای اولیای الاهی معنا می‌کند.

ادله بدا از دیدگاه فیض

فیض کاشانی در آثار خود در ضمن تبیین آموزه بدا دلایلی نیز برای اثبات وجود بدا برای خداوند اقامه کرده است. وی در این راستا هم با استناد و استشهاد به آیات قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام بر وجود بدا استدلال کرده، و هم به اقامه دلایل عقلی پرداخته است.

۱. ادله نقلی

شاید مهمترین دلیل قول به بدا برای خداوند سبحان آیات و احادیثی باشد که بر این امر دلالت دارند. یکی از آیاتی که دلالت آن بر وجود بدا برای خدا بسیار روشن است، آیه ۶۴ سوره مبارکه مائده است. فیض این آیه شریفه را یکی از ادله قرآنی بدا می‌داند (فیض، ۱۴۱۸ الف، ۱: ۲۸۴).

از آیات دیگری که فیض با استناد به آن بر اثبات بدا برای خدا استدلال می‌کند آیات شریفه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (رعد: ۳۹-۳۸) و: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَاءٍ﴾ (الرحمن: ۲۹) است (فیض، ۱۴۱۷، ۱: ۲۲۳).

فیض در شرح روایت تفسیری حضرت امام صادق علیه السلام ذیل آیه شریفه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ می‌نویسد:

يعنى در اين آيه دلالت است بر ثبوت بدا برای خداوند سبحان، پس برای انكار مخالفان بر ما به خاطر اين باور وجهی وجود ندارد. انكار مخالفان بدان خاطر است که قول به بدا برای خدای تعالی از اختصاصات مذهب اهل بیت علیهم السلام است (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۱۰، همو، ۱۴۲۵ الف، ۱: ۲۲۴).

۲۔ عقلی ادله

ادله عقلی، فیض، یا اثبات بدا را می‌توان در سه دلیل خلاصه کرد:

الف) ضرورت وجود بدا برای موجه بودن برخی باورها

اعتقاد به بدا در حقیقت به این معناست که انسان خداوند سبحان را بر تغییر وضعیت خویش توانا می‌داند و با انجام کارهای خیر و استغفار از اعمال ناشایست خود از خداوند درخواست می‌کند که وضعیت نامطلوب او را تغییر دهد و اوضاع به هم ریخته‌اش را سامان بخشنند. بنابراین اگر بدا را نفی کنیم و خداوند سبحان را از کار و تصرف در قدر و قضا فارغ بدانیم، انجیزه‌ای برای تغییر وضعیت موجود، از طریق کارهای خیر و عبادات و دعا باقی نخواهد ماند.

به بیانی دیگر بر اساس آموزه های اعتقادی و باورهای دینی ما خداوند هر روز در کاری است، و از جمله این کارها بخشیدن گناهان و رفع اندوه مومنان و بالا بردن گروهی از بندگان و پایین آوردن گروهی دیگر است. در برخی آیات قرآن نیز بر فرونسی و کاهش در خلق و عمر تصریح شده است. آیاتی هم بیانگر استجابت دعا، قبولی توبه و آموزش بندگان هستند، و بالاخره بر اساس برخی دیگر از آیات، خدای متعال برای کردار بندگان در تغییر خلق نقشی قرار داده است.

حاصل آن که آموزه‌های یاد شده زمانی موجه و معقول‌اند که برای خداوند بدا وجود داشته باشد. بدین روی فیض نیز تصریح می‌کند که تنها با اعتقاد به وجود بدا برای خداوند دعا و دوا و صدقه و سایر اموری که بندگان برای تغییر اوضاع و احوال خود انجام می‌دهند قابل توجیه است (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۱۰؛ همو، ۱۴۲۵، ۱: ۲۲۲؛ همو، ۱۴۹۳، ۱: ۳۹۳).

وی همچنین تأکید می کند که اکثر مصالح بندگان بر قول به بدا متوقف است؛ چرا که اگر مردم معتقد باشند آنچه در ازل مقدر شده است حتما واقع خواهد شد خدا را در هیچ یک از نیازمندی هایشان نمی خوانند و به درگاه او تصرع نمی کردند و به او پناه نمی بردند و از عذاب او خوف، و به رحمت او امید نداشتند (فیض، ۱۴۰۶، ۱: ۵۱۲؛ همو، ۱۴۰۸-۱۱۱) (۲۲۴).

ب) متغّری بودن عالم و فقر امکانی مخلوقات

به اعتقاد فیض کاشانی مجموعه عالم تا ابد متغیر است و تعین هر متغیری در هر آن تبدل می یابد، پس در هر آن امر متعینی، غیر از امر متعین دیگر در لحظه بعد،

ایجاد می شود. از نظر فیض کاشانی متغیر بودن عالم بدان جهت است که خداوند در هر نفسی همزمان به هر دو اسماء جمال و جلال تجلی می کند، و هر تجلی خلق جدیدی را اعطا و خلقی را می برد، و این یکی از معانی آیات شریفه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثِبُ﴾ و: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَاءْ﴾ است.

فیض سپس یادآور می شود که ممکن در ذات خود به موجود قیوم نیاز دارد؛ چرا که در حد ذاتش معدوم است، پس در هر آن به ذات خود معدوم و به موجودش موجود است، و بعد از وجود از دست رفته اش برای وجود جدید خود به موجودش نیاز دارد. پس خداوند سبحان همواره ابداع و صنع می کند و می آفریند و روزی می دهد، در نتیجه بر خلاف قول یهود که گفتند: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» و بنا بر فرمایش امام صادق منظورشان این بود که خداوند از امر فارغ شده است، دست خداوند همواره در تغییر امور باز است: ﴿بَلْ يَدَهُ مَبْسُطَتَانِ يُنْفِقُ كِيفَ يَشَاءُ﴾ و خداوند هر چه را بخواهد محظوظ باشد: امر دیگری را به

جای آن اثبات می کند: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثِبُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.

از نظر فیض، کل عالم دائمًا از خزائن الاهی، که نقصان و کمبود نمی یابد بلکه از دیاد و فیضان دارد، استمداد می جوید و آن به آن از خزائن الاهی افاضه می شود و بدان باز می گردد، در نتیجه از برای او بذا وجود دارد (فیض، ۱۴۲۳، ۳۷۲-۳۷۴).

ج) محدودیت نقوش فلکی برای دریافت تفاصیل امور

پیشتر گفتیم که از نظر فیض بذا درباره خداوند به معنای آن است که خداوند امور را به تدریج و بر اساس اسباب و علل آنها در نقوش فلکی منقش می کند و با تغییر اسباب، این نقوش نیز دچار تغییر می شود، در حالی که همه امور و اسباب و علل آنها در علم ازلی خدا ثبت است، و این نقوش فلکی هستند که به خاطر محدودیتشان قادر به دریافت همه نقوش نیستند، و نقش های ثابت نزد خدا به تدریج برای آنها آشکار می شود. در نتیجه می توان گفت دلیل اصلی وجود بذا محدودیت نقوش فلکی برای دریافت تفاصیل امور است (فیض، ۱۴۲۳، ۳۹۱-۳۹۲).

آثار و نتایج دیدگاه فیض درباره بذا

چنان که پیشتر بیان شد در بحث بذا معمولاً دو اشکال اساسی و مهم مطرح می شود: اول اینکه اعتقاد به بذا مستلزم قول به جهل است. دوم اینکه بذا مستلزم تغییر در علم حضرت حق است. دیدگاه فیض درباره بذا و معنایی که وی از این آموزه و حیانی

ارائه داده است این دو اشکال را منتفی می‌سازد.

بر پایه دیدگاه فیض تغییر واقعی در عالم امکان پذیر نیست، و هیچ تغییر و تبدیلی در واقع رخ نمی‌دهد، و بدا به معنای ظهور بعد الخفاء برای فرشته‌ها، انبیا و اولیا است.

تحلیل و نقد نظریه فیض

در تقریر مرحوم فیض از آموزه بدا، بر اینکه در علم خدا جهل نیست و تغییر و تغییری در او راه ندارد، حفاظت شده و بدا به معنای ظهور بعد الخفاء را ترسیم کرده است. اما به نظر می‌رسد تقریر وی با برخی آموزه‌های دینی تطبیق نمی‌کند. در اینجا به پاره‌ای از اشکالات این تقریر اشاره می‌شود:

الف) تأویل آموزه‌های دینی

چنان‌که گذشت مرحوم فیض لوح محفوظ را به عالم عقلی، و لوح محو و اثبات را به نفوس فلکیه تأویل کرده است، در حالی که چنین تأویلی هیچ مثبتی ندارد. علاوه بر اینکه امروزه ابطال بحث فلک و نفوس فلکیه و قابل خرق و التیام نبودن اجرام فلکی و ... قطعی شده است، و فلاسفه متاخر، کیهان شناسی بطلمیوسی را قبول ندارند؛ زیرا در کیهان شناسی امروزی ثابت شده است که چنان افلکی وجود ندارد.

ب) تعمیم معنای بدا

فیض در تقریری از معنای بدا تغییر و تبدیل دائمی در صور عالم و به تعبیر دیگر، متغیر بودن مجموع عالم را همان بدا می‌شمارد، و از یک مرحله به محو، از مرحله‌ای دیگر به اثبات، و از این تحويل و تحول ها- که به طور کلی در همه جریانهای روزمره رخ می‌دهد- به بدا تعبیر می‌کند، اما چنین عمومیتی برای معنای بدا هرگز از آموزه‌های وحیانی قابل برداشت نیست، بلکه بر اساس روایات، بدا معمولاً در ارتباط با امور غیر عادی و تغییر و تغیرهای غیر معمولی و غیر معتاد است. مثلاً در جایی که ولی‌ی از اولیای خدا از مرگ کسی در وقت معین خبر داده و علی‌رغم اخبار وی آن شخص نمرده است در این موارد گفته می‌شود: بدا شد. به عنوان نمونه در داستان ذبح حضرت اسماعیل، حضرت ابراهیم مأموریت پیدا کرده بود که فرزندش را ذبح کند اما برای خداوند بدا شد و این تکلیف را از دوش حضرت ابراهیم برداشت.

ج) نفی امکان تغییر واقعی در عالم

خداوند با نفی قول یهود بر باز بودن دست خویش برای ایجاد تغییر در نظام تأکید

می‌کند، و یادآور می‌شود که او هر روز در کاری است، آنچه را ثبت شده حقیقتاً محو می‌کند و آنچه را که هیچ سابقه‌ای نداشت، اثبات می‌کند، در حالی که بر اساس تعریف مرحوم فیض از بدا در واقع امها و اثباتی در کار نیست، و عالم مطابق آنچه از ازل در علم خداوند ثبت بوده است، از او صادر می‌شود.

به عبارت دیگر بر پایه دیدگاه فیض تغییر واقعی در عالم امکان پذیر نیست؛ چون بنا براین دیدگاه علم ذاتی پروردگار علت صدور کائنات از اویند، و چون ذات خداوند علت تامه کائنات است، صدور معلول (کائنات) از آن ضرورت دارد، و خداوند نمی‌تواند مانع صدور عالم گردد. و چون همه امور از ازل در علم پروردگار حاضر است، امور بدون تغییر و تخلف مطابق با علم ذاتی در عالم جریان خواهند یافت، در نتیجه هیچ تغییر و تبدیلی در واقع رخ نمی‌دهد، و بذا به معنای ظهور بعد الخفاء برای فرشته‌ها، انبیا و اولیا است. توضیح بیشتر این که در این دیدگاه چون ذات مقدس حضرت حق علت تامه، و کائنات معلول او شمرده می‌شود لذا فیض بر اساس اصل فلسفی عدم تخلف معلول از علت تامه، به صدور کائنات از خداوند و سنتیت میان خدا و خلق قائل است، و تفاوت آن دو را در تقدم و تأخیر رتبی می‌داند، و معتقد است که در واقع محو و اثبات، و تقديم و تأخیری در کارنیست بلکه سلسه علل و معالیل در جریان اند و نظام عالم— که نظام احسن است بدون هیچ تغییر و تخلفی تحقق پیدا می‌کند.

د) ناسازگاری درونی

همچنین دیدگاه فیض با آنچه که وی درباره دلیل و حکمت بدا گفته و آن را توجیه کننده برخی آموزه‌های دین، نظیر دعا... شمرده است، سازگاری ندارد؛ زیرا با آگاهی از عدم تغییر در علم خدا و لوح محفوظ، انگیزه‌ای برای دعا و تضرع و کار خیر وجود نخواهد داشت؛ زیرا هرچند در لوح محو و اثبات تغییراتی صورت می‌گیرد اما در واقع هر چه که در لوح محفوظ و علم مکنون هست همان خواهد شد.

فهرست منابع

١. قرآن کریم
٢. ابن فارس، احمد، ١٣٨٦ق، معجم مقایيس اللغة، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، القاهره، مکتبة مصطفی البابي الحلى واولاده.
٣. ابن منظور ، محمد بن مکرم انصاری، ١٤١٦ق، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربي.
٤. جوهری، اسماعیل بن حماد، بیتا، الصحاح، تحقیق احمد بن عبدالغور عطار، مصر، دار الكتب العربي.
٥. صدوق، محمد بن علی، ١٣٩٨، التوحید، تحقیق سید مهدی حسینی طهرانی، جامعه مدرسین قم.
٦. شایانفر، شهرناز، ١٣٩٢، فیض پژوهی (مجموعه مقالاتی در بررسی آراء، احوال و آثار فیض کاشانی)، تهران، خانه کتاب.
٧. فیروزآبادی، مجdal الدین، ١٣٥٧ق، القاموس المحيط، مصر، دارالمأمون.
٨. فیض کاشانی، ملا محسن، ١٤٠٦، الواقی، اصفهان، کتابخانه امیر المؤمنین علیه السلام.
٩. _____، ١٣٧٥، اصول المعارف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات.
١٠. _____، ١٤٢٥، الف، الشافی فی العقائد والأخلاق والأحكام، تهران، لوح محفوظ.
١١. _____، ١٤٢٥ب، أنوار الحكمـة، قم، بیدار.
١٢. _____، ١٤٢٣، فرة العيون فی المعرفة والحكم، قم، دار الكتاب الإسلامي.
١٣. _____، ١٤١٧، المحجة البيضاء فی تهذیب الإحياء، قم، جامعه مدرسین.
١٤. _____، ١٣٧٢، راه روشن (ترجمه المحجة البيضاء فی تهذیب الإحياء)، مشهد، آستان قدس رضوی.
١٥. _____، ١٤١١، منهاج النجاة فی بيان العلم الواجب على كل مسلم و مسلمة، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية.
١٦. _____، ١٣٦٠، کلمات مکنونة من علوم اهل الحكمـة والمعرفة، تهران، فراهانی.
١٧. _____، ١٤١٥، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدر.
١٨. _____، ١٤١٨، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات.
١٩. _____، ١٤١٨ب، علم اليقین فی أصول الدين، قم، انتشارات بیدار.
٢٠. کلینی، محمد بن یعقوب، ١٤٠٧، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب.