

ارزیابی و نقد مبانی عقیده پیناک در «تغییرپذیری خداوند» بر مبنای کلام امامیه

محمدابراهیم ترکمانی *

چکیده

ارتباط خداوند با انسان (و لوازم آن) همواره از مباحث مناقشه‌انگیز در میان الهی‌دانان بوده است. از مهم‌ترین شعب این بحث، مسئله «تغییرپذیری» خداوند است. پیناک (از بنیان‌گذاران الهیات گشوده) معتقد است از آنجا که بنا بر کتاب مقدس - خداوند همواره با جهان در ارتباط بوده است و همچنین تدبیر جهان متغیر منطقاً نیازمند مدبری است که بتواند در شرایط متغیر تدبیر مناسبی داشته باشد، ناگزیر خداوند باید موجودی تغییرپذیر باشد. این مسئله در کلام امامیه به گونه‌ای دیگر تبیین شده است. از دیدگاه متکلمان امامیه اگرچه خداوند هر لحظه با مخلوقات در ارتباط بوده و متولی تدبیر جهان متغیر است، لکن این امر منجر به تغییرپذیری او نمی‌شود. در واقع خداوند در عین تغییرناپذیری، به اقتضای شرایط، گاه برخی امور را مقدم یا مؤخر می‌نماید و این ظهور جدید، نه در ذات خداوند، بلکه در تحقق خارجی امور (افعال او) است. در این مقاله، مؤلف با روش توصیفی-تحلیلی در صدد ارزیابی مبانی عقیده پیناک در تغییرپذیری خداوند بر مبنای کلام امامیه است.

کلیدواژه‌ها: الهیات گشوده، پیناک، تغییرپذیری، خدا، کتاب مقدس، کلام امامیه.

مقدمه

الهی‌دانان سنتی مسیحی معتقد بودند از آنجا که کتاب مقدس خداوند را وجودی «بسیط» (نا متشکل از اجزا) معرفی می‌کند (دوم قرن‌تین، ۱: ۲۰) نمی‌توان امکان بروز تغییر در وجود او را پذیرفت. از این رو آنان خداوند را موجودی «تغییرناپذیر» می‌دانستند. بر این مبنی بود که جمعی از الهی‌دانان مسیحی در اعتقادنامه «وست مینستر»^۱ در تعریف خدا بیان داشتند که «بر مبنای کتاب

e.torkamani@yahoo.com

* دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول)

مقدس خدا روحی است که در وجود، حکمت، قدرت، قداست، عدالت، نیکویی و حقیقت خود، نامحدود، ابدی و لایتغیر است» (Thiessen, p.25). در مقابل، الهی‌دانان گشوده عقیده الهی‌دانان سنتی در تغییرناپذیری خداوند را قانع‌کننده ندانسته و معتقدند که «الهیات سنتی، با تأثر از فلسفه یونان، در پذیرش هر نوع تغییر در خداوند مقاومت کرده» (Piper, p.140) و «تصویر او را بیش از حد در جهت ثبوت و انعطاف‌ناپذیری سوق داده است، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد خدا موجودی تنها و خودشیفته است؛ حال آنکه بیان کتاب مقدس از خدا این گونه نیست» (Ware, p.99). به اعتقاد الهی‌دانان گشوده «عقیده الهیات سنتی در نامتغیر دانستن خداوند، تحریف تصویرگری کتاب مقدس از خداوند است و ایشان باید بدانند که خدای ایستا و بی حرکت، کامل‌تر از خدایی که انسان‌ها را به طور کامل می‌شناسد، به آنها پاسخ می‌دهد و در رابطه با آنها تغییر می‌کند نیست» (Pinnock, 2001, p.87).

بیان مسئله

از محوری‌ترین ادعاهای الهیات گشوده که پیناک به تبیین آن می‌پردازد، اعتقاد به ویژگی تأثیرپذیری خداوند از مخلوقات و در نتیجه تغییرپذیری اوست. در این راستا، پیناک سه اشکال منطقی (تدبیر جهان متغیر، پیدایش داعی و لازمه عشق) و سه اشکال نقلی (تعابیر کتاب مقدس ناظر به تغییر اراده خداوند، اظهار پشیمانی او و ابتکار عمل در جهت تدبیر جهان) را بر تغییرناپذیری خداوند وارد ساخته و نتیجه می‌گیرد که خداوند لزوماً باید وجودی تغییرپذیر داشته باشد. لکن از آنجا که از دیدگاه مؤلف، بحث ارتباط خداوند با جهان متغیر (و مستلزمات آن) در میان متکلمان امامیه به گونه دقیق‌تری به بحث گذاشته شده است، لذا هدف پژوهش حاضر را ارزیابی مبانی عقیده پیناک بر مبنای کلام امامیه و بیان نقاط قوت و ضعف آن گزارده است. بدیهی است از آنجا که مبانی هر نظریه خاستگاه آموزه‌های آن است، در ارزیابی عقیده پیناک لازم است ابتدا مبانی عقیده او ارزیابی شود. در این خصوص، ابتدا ادعای پیناک تبیین می‌شود و سپس با استناد به آثار متکلمان امامیه (و بالتبع استناد به آیات قرآن کریم و روایات ائمه معصومین) به ارزیابی و نقد آن می‌پردازیم. نتیجه پژوهش حاضر این است که اگرچه پیناک در مواردی به خوبی ضعف الهی‌دانان سنتی در تبیین آموزه‌های مسیحیت را شناخته و اغلب مقدمات استدلال‌های او به لحاظ منطقی صحیح (و هم‌نوا با کلام امامیه) است، ولی به دلیل مشابه فرض

کردن وجود خداوند و انسان و بالتبع تسری اوصاف و لوازم آنها به یکدیگر، نتایج حاصل از این استدلال‌ها قابل نقد منطقی و کلامی است.

ادعا و استدلال‌های پیناک

پیناک معتقد است که از دیدگاه الهیات گشوده، خداوند اگرچه در ذات خود تغییرناپذیر است (هم‌سو با الهیات سنتی) ولی در تعاملاتش با جهان انعطاف‌پذیر است. بر این اساس، وجود خداوند را از دو جهت می‌توان مد نظر قرار داد: نخست از جهت ثبوت او (به اعتبار ذاتش) که مبنای وفاداری خداوند به قول خود است، و دوم از جهت تغییرپذیری او (به اعتبار پاسخ‌گویی و تعاملات او با موجودات) که مبنای خلاقیت خداوند در پیش‌برد امور جهان است. بدیهی است توجه به هر دو جهت مورد نیاز انسان است. به عقیده پیناک «الهیات گشوده خواستار تغییر در الهیات جزمی (الهیات سنتی) است. بر این اساس باید بر آموزه ثبات (تغییرناپذیری) خداوند غلبه کرده و از تمایل به تعالی مفرط او باز ایستیم... خداوند نه وجودی تغییرناپذیر، بلکه دارای ثباتی پویا - که شامل حرکت و تغییر است - در شخصیت و اهداف خود می‌باشد» (Pinnock, 2005, p.237-245).

او در توضیح ادعای خویش می‌گوید که ثبات خداوند مربوط به ماهیت سه‌گانه و وفاداری تغییرپذیر اوست. به‌واقع خداوند در ماهیت سه‌وجهی دوست‌داشتنی تغییرپذیر خود (پدر، پسر و روح‌القدس) تغییرناپذیر بوده و هیچ‌چیز به هیچ‌عنوان نمی‌تواند ذات او را تغییر دهد. بر این اساس او هرگز ناخوشایند و فریبنده نخواهد شد و همیشه می‌توان اعتماد کرد که او به وعده خود وفادار باشد. پیناک با تمسک به این عبارت کتاب مقدس که «هرچند کارهای خدا [با گذر زمان] از بین می‌رود، اما [ذات] خدا همیشه یکسان باقی می‌ماند» (Ps. 102:25-27) می‌گوید: «اگرچه خداوند در کمال خود ثابت است، اما همواره در شیوه تحقق این کمال، تغییر ایجاد می‌کند. خدا یک هدف تغییرناپذیر (عشق) دارد که این به تغییرپذیری رابطه او با مخلوقات می‌شود. در حقیقت، «تغییرپذیری» کمال خدای کتاب مقدس است» (ibid, 2001, p.88).

بر این اساس، از دیدگاه پیناک تغییرپذیری خداوند (در مقایسه با ثبات او) مزیت است نه ضعف؛ چراکه اولاً خداوند به جهت خلق و تدبیر جهان متغیر، ناگزیر از «تغییرپذیری» بودن بوده است؛ دیگر آنکه از آنجا که این جریان به اراده خود خداوند صورت گرفته است، لذا «تغییرپذیری» و «تأثر» تنگنا و معذوریتی برای او تلقی نمی‌شود. پیناک در جهت اثبات تغییرپذیر

بودن خداوند سه اشکال منطقی (برون دینی) و سه اشکال نقلی (درون دینی) مطرح می‌کند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

اول، «تغییرناپذیری خداوند» به لحاظ عقلی (منطقی) ممکن نیست؛ زیرا بداهتاً درمی‌یابیم که جهان متأثر از افعال موجودات متغیر، در حال تغییر و نو شدن است (صغری)؛ تدبیر جهان متغیر به مدبری متغیر نیازمند است (کبری)؛ پس خداوند به عنوان «مدبر جهان» موجودی متغیر است (نتیجه). حاصل این استدلال این است که ماهیت خدا با ذات وفادار ولی تغییرپذیر او مشخص می‌شود، چرا که در تجربیات برآمده از جهان «شرایط احتمالی» وجود دارد. پیناک می‌گوید الهیات گشوده این دیدگاه آگوستینی که «خداوند یگانه عامل تعیین کننده و علت نهایی هر رویداد است» را رد کرده و معتقد به همکاری انسان با خداوند (هم‌افزایی) در امور جهان است. در این نگاه اگرچه خداوند همیشه شریک بزرگ‌تر است، اما اراده انسان نیز نقش به‌سزایی دارد (*ibid*, 2005, p.237-245).

دوم، ما در تاریخ (و البته در متن کتاب مقدس) شاهد این هستیم که خداوند فعلی را در گذشته انجام داده بود، یا در آینده انجام خواهد داد (صغری)؛ انجام فعل در زمان مشخص (و نه غیر از آن) منطقاً مستلزم «داعی» است (کبری) و پیدایش داعی بیانگر پیدایش تغییر است (نتیجه). لذا اگر خدا به هیچ وجه تغییر نکند چگونه می‌تواند در مکان‌ها و زمان‌های معین (و نه غیر آن) عمل کند؟

سوم، از بسیاری از تعابیر کتاب مقدس این مطلب فهمیده می‌شود که خداوند موجودی عاشق است (صغری)؛ لازمه عشق، تغییرپذیری در جهت کسب رضایت معشوق است (کبری)؛ پس خدا موجودی تغییرپذیر است (نتیجه). به‌واقع «تصور وجود عاشق خداوند، اعتقاد به تغییرناپذیری او را رد می‌کند؛ چراکه تغییرناپذیری مستلزم آن است که خداوند نتواند به دلیل رنج انسان (که معشوق اوست) رنج ببرد. حال آنکه خداوند به دور از منزوی (یا انتزاعی) بودن، با جهان رابطه‌ای شخصی و عاشقانه برقرار کرده و از آنچه در آن اتفاق می‌افتد متأثر می‌شود و واکنش نشان می‌دهد» (*ibid*, 2001, p.88). او در جای دیگر می‌گوید «خداوند وجود بی‌زمان و تغییرناپذیری که جهان را به‌طور کامل تحت کنترل خود درآورده باشد نیست، بلکه شخصی رابطه‌مند و عاشق است و اساساً عظمتش به جهت اراده او در محدود کردن عاشقانه اراده خود و متوقف ساختن آن به تعامل واقعی با مخلوقات است، طوری که آنها می‌توانند تأثیری واقعی بر او بگذارند. بر این اساس نباید از عشق خداوند و لوازم آن (از جمله تأثر و تغیر) غافل شده و به اصطلاح کهن

«تغییرناپذیری» که با حال و هوایی فلسفی بر عدم تحرک و خونسردی خدا تأکید دارد توجه شود، زیرا «این نگاه گویای عشق پاسخ گو و آسیب پذیر خداوند - که برای مسیحیان عقیده‌ای بنیادین است - نیست» (ibid, 2005, p.237-245).

چهارم، پیناک می گوید به لحاظ نقلی خدای کتاب مقدس در ذات قابل اعتماد خود ثابت است و به مرور زمان تغییر نمی کند، اما در پاسخ به حوادث تاریخ تغییر می کند. مسئله این است که چگونه می توان خدایی را که از شر رنجور نمی شود را دوست داشت؟ چگونه می توان خدا را تغییرناپذیر دانست در حالی که تجسم، رنج و مرگ را تجربه کرده است؟ عشق، غضب، حسادت و رنج از اوصاف مهم و برجسته خداوند در کتاب مقدس است. به عنوان مثال، خداوند وقتی انسان را به صورت خویش آفرید تغییر کرد و با آنها به عنوان افرادی آزاد برخورد کرد. در کتاب یونس «با نفرین پیامبر مبنی بر نابودی نینوا در چهل روز، خدا به رحم آمد و آن را به سبب اینکه مردم توبه کردند منتفی کرد» (Jon. 3:10). «وقتی نینوا توبه کرد، آگاهی رابطه مند خدا دگرگون شد و او را ملزم به تغییر رویه کرد، اگرچه ذات عاشق او یکسان بود. در چنین مواردی اگرچه خدا به اهداف خود وفادار می ماند، اما آزادانه برنامه های خود را (به سبب تغییر شرایط) تغییر می دهد» (ibid, p.118).

بنجم، تعابیری همچون رنج، پشیمانی و زمان مند بودن خدا - که در کتاب مقدس به وضوح بدان تصریح شده است - تنها با پویایی او در تعاملش با مخلوقات توجیه می شوند. خدا فاعلی است که وقایع پیش آمده در جهان در او شادی، اندوه، لذت و عصبانیت می آفریند. از این روست که در کتاب مقدس تعابیری همچون او عاشق است، می خندد، پشیمان می شود و همچنین می تواند خوشحال یا عصبانی شود آمده است. «وقتی خدا پشیمان شد که بشر را خلق کرده است، قلباً اندوهگین شد» (Gen. 6:6) «او به واسطه رنج مخلوقات خود متأثر می شود. قلب خدا می تواند نزدیک به شکستن باشد» (Hos. 11). «او شرایط مردم خود را می داند و درد آنها را احساس می کند» (Exod. 3:7f). «او می گوید قلب من گریه می کند» (Is. ۱۵:۵). خداوند با انتخاب گشوده بودن به سوی مخلوقات، امکان تغییر تجارب خود را انتخاب کرده است. اگر حقیقت جز این باشد «چگونه خدا (با فرض تأثیرناپذیری) می تواند از چیزی که اتفاق افتاده اندوهگین شود؟ چگونه می تواند دعاها را بشنود و پاسخ دهد؟ [برهان خلف]» (ibid, 2001, p.88).

ششم، در کتاب مقدس می خوانیم «او انعطاف پذیر است و هر گاه لازم باشد می تواند در جهات جدید، تغییر مشی دهد» (Joel ۲:۱۳-۱۴). از این تعابیر فهمیده می شود که اگرچه خدا در ماهیت

و ذات خود همواره وفادار، قابل اعتماد و دوست‌داشتنی است (طوری که کاملاً می‌توان به او اعتماد کرد)، اما در تجربه، دانش و عمل خود این‌گونه نیست. چرا که خداوند به نیازهای متغیر فرزندان خود پاسخ داده، و در صورت لزوم تغییر مشی می‌دهد. به‌واقع خدا ذاتاً تغییرناپذیر است، اما ذات او شخصیت خلاق است که با مخلوقات تعامل دارد. از این سخن دانسته می‌شود که وقتی می‌گوییم خدا در معرض تغییر است، به گونه‌ای از تغییرپذیری که منحصر به شخص اوست اشاره می‌شود. تغییرپذیری که «معتمد بودن» او را خدشه‌دار نمی‌کند، بلکه او را قادر می‌سازد تا بتواند به هر اتفاق تازه‌ای واکنش مناسبی نشان دهد (بدون آنکه صداقت او نقض شود) (Pinnock, 2005, p.118).

لذا به باور پیناک سنت کلامی تغییرناپذیری هستی‌شناختی (ماهوی) خداوند، آموزه صریح برگرفته از کتاب مقدس نیست. «آنچه نویسندگان کتاب مقدس می‌آموزند این است که خدا وفادار است بدون شروع یا پایان؛ نه اینکه او در تحقق هیچ یک از جنبه‌های کمالی خود متغیر نیست. از این رو باید گفت الهیات سنتی مسیحی تصویری غلط‌تر از تغییرناپذیری خداوند ندارد» (Wolterstorff, p.202).

پیناک پس از آنکه ادله خود را در اثبات تغییرپذیری خداوند مطرح می‌کند، حتی یک گام جلوتر آمده و می‌گوید اساساً اصل در تغییرپذیری و تأثر خداوند است نه در عدم آن! از این سخن برمی‌آید که از دیدگاه او مخالفان تغییرپذیری خدا باید برای ادعای خویش اقامه دعوی کنند. به بیان پیناک «برای مسیحیان مسئله این نیست که آیا خدا می‌تواند رنج ببرد یا نه؟ بلکه این است که وقتی خداوند جهان را با رنج در آن ساخته است چگونه از آن رنج نمی‌برد؟ اگر خدا فاقد همدردی باشد - یا از مشارکت در رنج موجودات خودداری کند - کمتر از آن خدایی خواهد بود که کتاب مقدس ترسیم کرده است» (Pinnock, 2001, p.89). لذا «با توجه به تعدد و تنوع عبارات کتاب مقدس در انتساب احساسات مختلف به خداوند، غیرقابل تحول بودن احساسات در وجود خداوند و در نتیجه تغییرناپذیری او مطلقاً پذیرفتنی نیست» (Erickson, p.161).

نکته مهمی که پیناک در انتهای بحث مطرح می‌کند این است که اگرچه تأثر و تغییرپذیری خداوند لازمه ارتباط او با مخلوقات متشخص متغیر است، لکن باید دانست تحول خداوند به‌لحاظ کیفی متفاوت از تحولات روحی انسان (و آثار آن) است. با این حال، حتی با فرض این اختلاف کیفی، باید دانست او همچنان وجودی آسیب‌پذیر (متأثر) است. به بیان او «خداوند تأثر را تجربه می‌کند چراکه او درگیر در جهان متغیر است، اما این تأثر (مانند سایر صفات الهی) دقیقاً

به روش انسان‌ها نیست. مطمئناً خدا نمی‌تواند کنترل خود را از دست بدهد و دچار آشفتگی شود، اما به عنوان یک فرد عاشق می‌تواند از نظر عاطفی تحت تأثیر قرار گیرد. خدا را می‌توان با شادی و غم و اندوه تصور کرد. او می‌تواند به انسان‌ها عمیقاً اهمیت دهد، با رنج آنها همدردی کند، رحمت را دوست داشته و از بی‌عدالتی بی‌زار باشد. آیا این آسیب‌پذیری نیست که خدا انسان‌ها را دوست داشته باشد تا در مقابل، شاید انسان‌ها او را دوست بدارند؟» (Pinnock, 2001, p.92).

ارزیابی و نقد

در ارزیابی عقیده پیناک باید گفت که ادعای او مبتنی بر سه مبناست، که در این پژوهش ناگزیر از ارزیابی هر یک از این مبانی هستیم. مبنای نخست ارتباط خداوند با مخلوقات است. مبنای دوم اینکه خداوند همچنان فاعل افعال است (و این گونه نیست که فراغت یافته باشد). مبنای سوم اینکه چون خداوند با افراد و شرایط متغیری مواجه است، لازم است خود نیز متغیر باشد تا در مواجهه با رخدادهای گوناگون بتواند فعل متناسبی انجام دهد و در مسیرش توفیق یابد.

۱. ارتباط خداوند با مخلوقات

از دیدگاه متکلمان امامیه عقیده الهی‌دانان گشوده در اینکه همواره خداوند با مخلوقاتش در ارتباط بوده (به اصطلاح کلامی «معیت» دارد) و این رابطه قطع نشده است، قابل قبول است. ایشان بر مبنای آیات قرآن کریم، ارتباط خداوند با مخلوقات را از آغاز تا پایان خلقت، جاری و دارای عمومیت می‌دانند؛ البته باید گفت «معیت» در لغت عرب اختصاص به معیت مکانی ندارد، بلکه به معانی نگهبانی، یاری، توجه، مراقبت و همراهی نیز استعمال می‌شود؛ چنانکه خداوند در قرآن کریم در امر به موسی و هارون به هدایت فرعون می‌فرماید ﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَ أَرَى﴾ (طه/۴۶) ترسید که من با شما هستم و شما را یاری می‌کنم و همه گفتار شما با او را می‌شنوم و می‌بینم (صفایی، ج ۱، ص ۲۷۳). یا در جای دیگر می‌فرماید ﴿فَأَيُّكُمْ كَفَرٌ فَوَجَّهُ اللَّهُ﴾ (پس به هر سو رو کنید [آنجا] رو به خداست) (البقره/۱۰۹) و ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (و هر کجا باشید او با شماست) (الحديد/۴). امامیه معتقد است که معیت در این آیات «معیت احاطه و قیمومت» است. یعنی خدا بر همه شما احاطه دارد و قوام ذات شما به اوست (طباطبایی، ج ۳، ص ۳۴۵). همچنین از این سخن فهمیده می‌شود که معیت خداوند تنها محدود به پیامبران نبوده و وجود همه مخلوقات قائم به ذات حق و معیت با اوست.

همچنین در تبیین این آیات، روایات متعددی از ائمه معصومین نقل شده است؛ از جمله حضرت علی (ع) با تمثیلی بیان می‌دارند که حتی وجه یک شعله (که مصنوع خداوند است) هم قابل محدود شدن به جهت خاصی نیست، چه برسد به وجه خالق شعله که به کلی متفاوت از آن است. پس به هر سو باشید وجه او را می‌یابید (استعاره از آنکه او را در کنار خود می‌یابید). «بِإِسْنَادِهِ إِلَى سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ يَذْكَرُ فِيهِ قُدُومَ الْجَائِلِيَةِ الْمَدِينَةِ... ثُمَّ أُرْشِدَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فَسَأَلَهُ... أَخْبَرَنِي عَنْ وَجْهِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؟ فَدَعَا بِنَارٍ وَحَطَبٍ فَأَضْرَمَهُ، فَلَمَّا اشْتَعَلَتْ قَالَ عَلِيٌّ: أَيْنَ وَجْهُ هَذِهِ النَّارِ؟ قَالَ: هِيَ وَجْهُ مِنْ جَمِيعِ حُدُودِهَا، قَالَ عَلِيٌّ: هَذِهِ النَّارُ مُدْبِرَةٌ مَصْنُوعَةٌ لَا يُعْرَفُ وَجْهَهَا، وَخَالِقُهَا لَا يُشَبِّهُهَا ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقره/۱۱۵) لَا يَخْفَى عَلَى رَبِّنَا خَافِيَةٌ (صدوق، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۸۲. مجلسی، ج ۳، ص ۳۲۸).

یا در حدیثی دیگری از پیامبر اکرم آمده است که در همه خلوات و جلوات خود، خداوند را حاضر در جمع خود و همراه با خود ببینید، در مقام تفهیم (و به جهت ضیق کلام) گویی او یکی از میان شماست. «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَخَمْسَةٌ رَهْطٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَوْمًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ يَا ابْنَ مَسْعُودٍ اتَّقِ اللَّهَ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ وَالْبِرِّ وَالْبَحْرِ وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ فَإِنَّهُ يَقُولُ ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا...﴾ (مجلسی، ج ۷۴، ص ۹۲).

همچنین در بسیاری از خطبه‌های نهج البلاغه به «معیت قیومی» (و عدم معیت مقارنه) حق تعالی با مخلوقات اشاره شده است: «[هُوَ] مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» با همه اشیاست، نه اینکه با آنها قرین باشد و مغایر با آنهاست نه اینکه از آنها بیگانه و جدا باشد (شریف الرضی، ج ۱، ص ۳۹). و «لَمْ يَحُلُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيُقَالُ هُوَ كَائِنٌ وَ لَمْ يَنَّا عَنْهَا فَيُقَالُ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ» در موجودات حلول نکرده است تا گفته شود در آنهاست و از آنها فاصله نگرفته است تا گفته شود از آنها جداست (شریف الرضی، ج ۱، ص ۹۶)، «وَلَا يُجَنُّهُ الْبُطُونُ عَنِ الظُّهُورِ وَلَا يَقْطَعُهُ الظُّهُورُ عَنِ الْبُطُونِ قَرَبَ فَنَاءٍ وَعَلَا فِدْنَا وَظَهَرَ قَبْطَنَ وَبَطْنَ فَعَلَنَ وَدَانَ وَكَمْ يُدَنَّ» نزدیک است و در عین حال دور. بلندمرتبه است و در عین حال نزدیک. آشکار است و پنهان. پنهان است و آشکار. نزدیک است و تو می‌پنداری نزدیک نیست (همان، ص ۳۰۹) و «سَبَقَ الْأَوْقَاتِ كَوْنُهُ وَالْعَدَمَ وَجُودُهُ وَالْإِتِّدَاءَ أَرْزَلُهُ بِشَعِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عَرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَلَهُ وَبِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأُمُورِ عَرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ

لَهُ وَ بِمُقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ» (همان، ص ۲۷۲)، «وَ إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحَدَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ إِبْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا» (همان، ص ۲۷۶)، «بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا، وَ الْقُدْرَةُ عَلَيْهَا، وَ بَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ وَ الرَّجُوعِ إِلَيْهِ» (همان، ص ۲۱۲). بدیهی است شرح معنای «معیت با حق تعالی» آنقدر ظریف است که جز از کلام معصومین شایسته نیست.

در نتیجه باید گفت که متکلمان امامیه با تمسک به تبیین ائمه معصومین از آیات قرآن کریم بیان می‌دارند که مخلوقات اساساً به لحاظ وجودی قائم به قیمومت خداوند بوده و وجود آنها لحظه به لحظه از ذات باری به ایشان افاضه می‌گردد. با این نگاه، عقیده متکلمان امامیه در «ارتباط دائم خداوند با مخلوقات» را می‌توان هم‌سو با الهی‌دانان گشوده - و حتی در مواردی عمیق‌تر از عقیده ایشان - دانست. از نگاه امامیه این ارتباط به نحوی است که اولاً وجودی و ذاتی است (نه ماهوی و عرضی) و ثانیاً همیشگی و لاینقطع است؛ در نتیجه شدیدتر از هر ارتباط دیگری است که می‌توان بین دو موجود متصور شد. در این ارتباط خداوند همواره بر همه چیز احاطه داشته و هیچ چیز از سیطره او خارج نیست. پس گمان نشود که او لحظه‌ای از اعمال، افعال، کلمات و حالات انسان‌ها غافل می‌شود ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقره/۱۴۹).

۲. استمرار فاعلیت خداوند

در تاریخ کلام دو گروه عقیده «استمرار فاعلیت خداوند» را مردود دانسته‌اند. نخست، عده‌ای همچون متکلمان یهود معتقدند که «خداوند از روز یکشنبه تا روز جمعه دستگاه آفرینش را خلق کرد و روز شنبه (شبّات) را استراحت نمود» (پیدایش، ۲: ۱-۴) [از این رو مقرر شد که یهودیان نیز در این روز از بسیاری از امور دست شسته و استراحت کنند (Ronald, ۶)] از آن زمان تاکنون این مجموعه کماکان به کار خود ادامه می‌دهد. موجودات حیات می‌یابند، روزی می‌طلبند، تناسل می‌کنند و در نهایت می‌میرند و خداوند در امور آنها تأثیری ندارد. نظیر کارخانه‌ای که صانعی آن را بسازد و به کار اندازد. آن کارخانه در کار خود دیگر احتیاجی به صانع ندارد و خودش به کار خود مشغول است. بر این اساس، عالم در ایجاد محتاج به صانع است ولی در بقا به او احتیاجی ندارد. چراکه هنگامی که خدا موجودات را آفرید و آنها را تقدیر و اندازه‌گیری کرد، کارش به اتمام رسید و زمام تصرفات جدید از دستش بیرون شد. آنچه از ازل قضایش را رانده صورت می‌گیرد (طوری که دیگر خودش هم نمی‌تواند جلو قضای رانده شده خود را

بگیرد). از این رو دیگر نسخ و بداء و استجابت دعا مفهومی ندارد، زیرا کار از ناحیه او تمام شده و از دستش بیرون شده است (ابن میمون، ج ۱، ص ۱۶۵ و ۱۶۶؛ طباطبایی، ج ۲، ص ۴۴).

در این باب، اگر چه متکلمان امامیه نیز با تمسک به آیات قرآن کریم و روایات ائمه معصومان معتقدند که خداوند جهان را در ایام معینی خلق کرده است، نظیر: «قال أَبَاعْبَدِ اللَّهِ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَيْرَ يَوْمَ الْأَحَدِ وَ مَا كَانَ لِيَخْلُقَ الشَّرَّ قَبْلَ الْخَيْرِ وَ فِي يَوْمِ الْأَحَدِ وَ الْاِثْنَيْنِ خَلَقَ الْأَرْضَيْنِ وَ خَلَقَ أَقْوَانَهَا فِي يَوْمِ الثَّلَاثَاءِ وَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ وَ يَوْمَ الْخَمِيسِ وَ خَلَقَ أَقْوَانَهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (سجده/۴). خداوند خیر را روز شنبه آفرید و خدا را نسزد که شر را پیش از خیر آفریده باشد و در روز یکشنبه و دوشنبه زمین‌ها را آفرید و روز سه شنبه قوت‌های آنها را و روز چهارشنبه و پنجشنبه آسمان‌ها را و روز جمعه قوت‌های آنها را، و این است مفهوم سخن پروردگار که (آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن دو است را در شش روز آفرید)» (کلینی، ج ۸، ص ۱۴۵)، لکن ایشان (به‌خلاف عقیده یهود) خلقت در ایام معین را مبنایی برای فراغت حق تعالی از خلق و ایجاد ندانسته‌اند. چنانکه خداوند در قرآن مجید در رد عقیده یهود می‌فرماید: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاؤُهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَ اللَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (مائده/۶۴).

ایشان بر مبنای آیاتی همچون ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَنْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد/۳۹) و ﴿بَلْ يَدَاؤُهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (مائده/۶۴) معتقدند که عقیده یهود در تناهی مقدورات خداوند به جدّ مردود است. «يحتمل أن يكون قوم من اليهود وصفوا الله تعالى بما يقتضى تناهی مقدوره، فجرى ذلك مجرى أن يقولوا: إن يده مغلولة... ثم قال تعالى مكذبا لهم: ﴿بَلْ يَدَاؤُهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ أى أنه ممن لا يعجزه شيء و ثنى الیدين تأكيدا للأمر و تفيخا له؛ لأنه أبلغ في المعنى المقصود من أن يقول: بل يده مبسوطة (مرتضى، ج ۲، ص ۳). و الآية ردّ على اليهود و المتهوذة المنكرين للبداء القائلين بأن يد الله مغلولة، فرغ من الأمر ليس يحدث شيئا» (مقداد، ص ۵۰۰).

نظر دوم قول «قدریه» است که پنداشته بودند خداوند دیگر هیچ دخل و تصرفی در اعمال بندگان خود ندارد. پیامبر اکرم در رد این عقیده، ایشان را مجوس امت خوانده «إِنَّ الْقَدْرِيَّةَ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ» (قمی، ج ۲، ص ۴۰۹؛ مرتضى، ج ۱، ص ۱۵۱) و در لعن ایشان فرمود: «لُعِنَتِ

الْقَدْرِیَّةُ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِیًّا. قِیلَ وَ مِنْ الْقَدْرِیَّةِ یَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ قَوْمٌ یَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدَرَ عَلَیْهِمُ الْمَعَاصِیَ وَ عَذَّبَهُمْ عَلَیْهَا» (مجلسی، ج ۵، ص ۴۷. ابن طاووس، ج ۲، ص ۳۳۴).

امامیه در استمرار فاعلیت خداوند معتقدند که ملک خدای تعالی حتی پس از راندن قضا و قدر در عالم (و حتی در اعمال بندگان) همچنان به اطلاقش باقی است و هیچ موجودی مالک هیچ چیز نیست مگر به تملیک و اذن او؛ در نهایت آنچه خدا بخواهد و تملیک کند و اجازه وقوعش را بدهد واقع می‌شود (طباطبایی، ج ۲، ص ۴۵). چنانکه ﴿بَلْ یَدَاہُ مَبْسُوطَتَانِ یَنْفِقُ کَیْفَ یَشَاءُ﴾ (مائده/۶۴) یعنی جلو می‌اندازد امری را یا تأخیر می‌اندازد، زیاد یا کم می‌نماید؛ او اختیار و بدها دارد و دارای مشیت است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰). این اعتقاد که به موجب حکمت و تمامیت وجودش ممتنع باشد که تقاضای فعل کند (قول به تعطیل و امساک از جود) کفر تهود است.

با این توضیحات روشن می‌شود که عقیده پیناک بر «استمرار فاعلیت خداوند» مورد تأیید و تأکید متکلمان امامیه بوده و در مقابل، قول عده‌ای (همچون یهود و قدریه) بر اتمام فاعلیت خدا و عدم احتیاج عالم به او در بقاء به کلی مردود شمرده می‌شود. از دیدگاه امامیه، فاعلیت خدا در دو زمینه همواره ادامه دارد: نخست حفظ و نگهداری جهان و افاضه بقاء (که اگر لحظه‌ای فیض هستی از طرف او به عالم نرسد یک‌باره در کام نیستی سقوط کند) و دوم، آفرینش موجودات بی‌سابقه؛ چنانکه می‌فرماید ﴿کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ﴾ (هر روز نقشه‌ای تازه آورده و از نیروی قدرت خویش ابتکاری جدید اظهار نماید) (الرحمن/۳۰). لذا حقیقت موجودات امکانی از حیث ارتباط به عالم، هر لحظه (از ازل تا ابد) متجدد و حادث و از حیث ارتباطشان با خداوند باقی‌اند. لذا اگر معیت قدرت و فعالیت و رحمت حق از عالم برداشته شود، فنای محض و عدم صرف خواهند بود. پس افعال مجردات و مادیات، به کلی حادث و غیر مستمرند ولی فعل خداوند (که فیض و رحمت واسعه است) ازلاً و ابداً مستمر بوده و نه من حیث الاولیه و نه من حیث الاخریه انقطاع‌پذیر نیست (کلینی، ج ۱، ص ۶۱۴).

۳. امکان تغییر در فعل خداوند (متأثر از شرایط متغیر جهان)

از مهم‌ترین نقاط اشتراک دیدگاه پیناک و متکلمان امامیه، امکان تغییر در فعل خداوند به حسب تغییر در شرایط است، که امامیه از این آموزه با عنوان «بدها» یاد می‌کنند. در خصوص اهمیت این بحث، روایات متعددی از ائمه معصومان نقل شده است، از جمله به فرمایش امام صادق «مَا عَظَّمَ اللَّهُ بِمِثْلِ الْبَدَاءِ» خداوند به هیچ چیز به اندازه اقرار به بدها عظیم شمرده نشده است (همان،

ص ۱۴۶؛ صدوق، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۳۳؛ مجلسی، ج ۴، ص ۱۰۷). و «مَا تَنَبَّأ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يَقِرَّ بِخَمْسَةِ الْبَدَءِ وَالْمَشِيَةِ وَالسُّجُودِ وَالْعُبُودِيَةِ وَالطَّاعَةِ» هرگز هیچ کس به پیامبری نرسید مگر به پنج خصلت برای خدا اعتراف کرد: بداء، مشیت، سجود، بندگی، فرمانبری (برقی، ج ۱، ص ۲۳۴؛ کلینی، ج ۱، ص ۱۴۸؛ صدوق، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۳۳. مجلسی، ج ۴، ص ۱۰۸) و «قَالَ الصَّادِقُ: مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ حَتَّى يَأْخُذَ - عَلَيْهِ الْإِقْرَارُ بِالْعُبُودِيَةِ، وَخَلَعَ الْأَنْدَادِ، وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ وَ يَقَدِّمُ مَا يَشَاءُ» خداوند هیچ پیغمبری را مبعوث نساخت تا آنکه از او به بندگی خدا و ترک خدایان ناحق دیگر و به آنکه خدا تأخیر می کند هر چه را می خواهد و تعجیل می نماید هر چه را می خواهد اقرار گرفت (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۰). نیز «عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الْأَصْلَتِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا يَقُولُ: مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا بِتَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَ أَنْ يَقِرَّ لِلَّهِ بِالْبَدَءِ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (آل عمران / ۴۰) وَ أَنْ يَكُونَ فِي تَرَاتِهِ الْكُنُودُ» (کلینی، ج ۱، ص ۱۴۸ - ۱۴۶؛ طوسی، ص ۴۳۰). امام رضا فرمود: خدا هرگز پیغمبری را مبعوث نکرد مگر با حکم حرمت شراب و با اقرار به بداء برای خدا. از این رو آمده است «عَنْ مَالِكِ الْجُهَنِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِي الْقَوْلِ بِالْبَدَءِ مِنَ الْأَجْرِ مَا فَتَرُوا عَنْ الْكَلَامِ فِيهِ» (کلینی، ج ۱، ص ۱۴۸؛ صدوق، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۳۴؛ مجلسی، ج ۴، ص ۱۰۸). اگر مردم می دانستند چه پاداشی برای بحث در این موضوع بهره ایشان می شود، هرگز از سخن گفتن از آن خسته نمی شدند.

پس از بیان اهمیت بحث «بداء» (و دامنه ای گسترده آن) در میان متکلمان امامیه باید گفت در مقال تنها گزارشی کوتاه (به اقتضای نیاز) از آن ارائه می شود. مقدمه آنکه «بداء» در زبان عرب، در سه مورد به کار می رود؛ نخست، آشکار شدن چیزی پس از مخفی بودنش؛ دوم، پیدایش رأیی بر خلاف رأی قبلی (تغییر رأی)، و سوم پیدایش رأیی بدون سابقه قبلی (ابن منظور، ج ۱، ص ۲۷). مسلمانان بر رد معنای اول و تأیید معنای سوم متفق اند، ولی بحث هایی در معنای دوم وجود دارد.

در معنای «بداء» متکلمان امامیه می فرمایند بداء، ظهور بعد از خفاء است: «لِلْبَدَءِ فِي اللَّغَةِ مَعْنَيَانِ: الاول، بدا الأمر بُدُوًّا وَ بَدَاءً: ظهر ظهوراً بيناً، والثاني، بدا له في الأمر كذا: جد له فيه رأي، نشأ له فيه رأي. و في مصطلح علماء العقائد الإسلامية «بدا لله في أمر بداء»، أي: ظهر له في ذلك الأمر ما كان خافياً على العباد و أخطأ من ظن أن المقصود من بدا لله في أمر بداء جد له في ذلك الأمر غير الأمر الذي كان له قبل البداء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً» (راغب اصفهانی، ص ۴۰؛ عسکری، ۱۴۰۸ق، ص ۷).

به‌واقع «بداء» درباره‌ی خداوند به معنای آشکار کردن چیزی بر بندگان است که پیش از این مخفی بوده و ظهورش برای آنان تازگی دارد. باید توجه داشت که این ظهور جدید از سوی خدا و برای مردم رخ می‌دهد، نه اینکه هم خدا و هم انسان‌ها شاهد ظهور امری جدید باشند: «فکلّ ما ظهر بعد الخفاء فهو بداء من الله للناس، و ليس بداء لله و للناس، غير أنه يتوسّع هنا كما يتوسّع في كثير من الألفاظ و يطلق: بداء لله في هذه الحادثة» (عسکری، ۱۴۰۸ق، ص ۷). بر این اساس خداوند تعالی می‌فرماید: ﴿و بداء لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون، و بداء لهم سيئات ما كسبوا﴾ (الزمر/ ۴۸). لذا «تغییر» به هر معنایی که منظور باشد (اعم از تغییر در ذات، علم، رأی و فعل) در خداوند صادق نیست. «و على ذلك فلا يطلق «البداء» في المحاورات العرفية إلا إذا ما بداء له رأی في الشيء لم يكن له ذلك الرأی سابقاً، بان يتبدل عزمه في العمل الذي كان يريد أن يصنعه، و يحدث عنده ما يغير رأيه و علمه به، فيبدو له تركه، بعد أن كان يريد فعله أو بالعكس؛ و ذلك عن جهل بالمصالح و المفساد. هذا هو معنى «البداء» و عليه جرت اللغة و العرف و من المعلوم أنه لا يمكن أن يطلق «البداء» بهذا المعنى على الله سبحانه لاستلزامه حدوث علمه تعالى بشيء بعد جهله به و هذا محال» (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۰۳).

بنابراین مخالفان امامیه که پنداشته‌اند مقصود از بداء «پیدایش رأی جدید به سبب حدوث علم جدید به منافع و مضرات مغفوله» (همانند تغییر نظر در مخلوقات) است سخت در اشتباه‌اند، چرا که «استکمال» چون حاکی از حرکت از ضعف سابق به قوت لاحق است در خداوند محال است. بلکه خداوند به‌جهت سلطه‌ی مطلقه و دوام و استمرار خلاقیت خود می‌تواند هر زمان که بخواهد در مقدرات انسان (هم‌چون عمر و روزی) تحول ایجاد کرده و مقدری را جایگزین مقدر قبلی نماید، حال آنکه هر دو تقدیر قبلاً در ام‌الکتاب به ثبت رسیده است (سبحانی تبریزی، ص ۲۳۶). بر این اساس متکلمان امامیه معتقدند که خداوند امکانات و دارایی‌هایی همچون توان، روزی و بقا را به‌طور محدود در اختیار انسان‌ها قرار داده و این محدودیت بر مبنای تقدیر الهی است. از سوی دیگر تقدیر الهی به دو گونه محتوم (تغییرناپذیر) و غیر محتوم (تغییرپذیر) تقسیم می‌شود (محمدی‌ری‌شهری ج ۸، ص ۲۶۰)، چنانکه امام باقر می‌فرماید: «مِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَحْتَمَةٌ كَانَتْ لَا مَحَالَةَ، وَمِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مُوقُوفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ، يَقْدَمُ فِيهَا مَا يَشَاءُ وَ يَمْحُو مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ» (طبرانی، ص ۲۰۴، ح ۵۸۳۴). برخی کارها حتمی و گریزناپذیر و برخی دیگر موقوف در پیشگاه خداوند است، که در آنها هر چه را بخواهد پیش می‌اندازد و هر چه را بخواهد به تأخیر

می‌اندازد، یا هر چه را بخواهد محو یا اثبات می‌نماید. لذا بدا (بر مبنای روایات اهل بیت): تغییر در «تقدیر غیر حتمی» از طریق تقدیم و تأخیر تقدیرات و یا محو یک تقدیر و اثبات تقدیری دیگر است (صدوق، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۱؛ محمدی ری‌شهری، ج ۸، ص ۲۶۱).

در این باب امام رضا به سلیمان مروزی فرمودند: «وَمَا أَنْكَرْتَ مِنَ الْبَدَاءِ يَا سُلَيْمَانُ وَاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ ﴿أَمْ لَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ وَ ﴿هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ وَ ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وَ ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ وَ ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ وَ ﴿وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ وَ ﴿وَمَا يَعْمَرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ قَالَ سُلَيْمَانُ هَلْ رُوِيَ فِيهِ مِنْ آبَائِكَ شَيْئًا؟ قَالَ نَعَمْ رُوِيَ عَنْ أَبِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ؛ عِلْمًا مَخْزُونًا مَكُونًا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ (مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ) وَ عِلْمًا عَلَمَةً مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ، فَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّنَا يَعْلَمُونَهُ» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷۹) یا در احادیث دیگری امام صادق می‌فرماید «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ؛ عِلْمٌ مَكُونٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَ عِلْمٌ عَلَمَةً مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ وَ أَنْبِيَاءُهُ فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ» (کلینی، ج ۱، ص ۱۴۷. فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۵۱۳. مجلسی، ج ۴، ص ۱۰۹) و «إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عِلْمَيْنِ عِلْمًا أَظْهَرَ عَلَيْهِ مَلَائِكَتُهُ وَ أَنْبِيَاءُهُ وَ رُسُلُهُ فَمَا أَظْهَرَ عَلَيْهِ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ وَ أَنْبِيَاءُهُ فَقَدْ عَلِمْنَا وَ عِلْمًا اسْتَأْثَرَ بِهِ فَإِذَا بَدَأَ لِلَّهِ فِي شَيْءٍ مِنْهُ أَعْلَمْنَا ذَلِكَ وَ عَرَضَ عَلَى الْأَئِمَّةِ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِنَا» (کلینی، ج ۱، ص ۲۵۵. مجلسی، ج ۲۶، ص ۹۳).

ظاهراً مقصود این است که خداوند آن علمی را که به ملائکه و پیامبران تعلیم فرموده است تغییر نخواهد داد. چرا که اگر آن علم را تغییر دهد بسا هست که تغییر کند؛ نه اینکه آنچه در لوح ثبت است غیر از آن شود، بلکه آنچه ثبت است حکم حتمی است ولیکن چون تغییر داده شود، مطابق لوح خواهد شد (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۲). لذا بر پایه روایات اهل بیت: «بداء» تغییر در تقدیر غیر حتمی از طریق تقدیم و تأخیر تقدیرات و یا محو یک تقدیر و اثبات تقدیر دیگر است (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۱؛ محمدی ری‌شهری، ج ۸، ص ۲۶۱)، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد/۳۹).

لذا بر مبنای آموزه «بداء» فاعلیت خداوند نسبت به امور جهان مشتمل بر اختیارات کاملی است که پیش از این همواره بوده و بعد از این نیز به قوت خود باقی خواهد ماند. همچنین غرض از اثبات بداء، نفی دو عقیده ناروای بسته بودن دست خداوند در انجام فعل جدید و فاعل بالاضطرار

بودن اوست. چراکه از شئون برخورداری از اختیار این است که فاعل مختار گاهی وارد عملی می‌شود، ولی در آستانه انجام آن عمل، نظر خود را تغییر می‌دهد (به اصطلاح نقشه خود را عوض می‌کند) و گاهی در میانه کار راه خود را عوض می‌کند و یا آنچه مقرر کرده است را (بنا به صلاح دید خود) منتفی ساخته و نقشه تازه‌ای طرح می‌کند (کلینی، ج ۱، ص ۶۲۱).

در نهایت باید گفت که اگرچه ادعای پیناک (به خلاف اعتقاد الهی دانان سنتی مسیحی) بر امکان بروز تغییر در فعل خداوند به حسب تغییر در شرایط متغیر جهان، از دیدگاه متکلمان امامیه (به خلاف اعتقاد اهل حدیث) امری ممکن، مقبول و مؤکد است، لکن باید گفت در نگاه متکلمان امامیه «تغییر اراده الهی» تغییر در «فعل» خداوند است نه تغییر در «ذات» او. خداوند چون خالق، حاکم و مدبر علی‌الاطلاق جهان (و بالتبع امور محدثه در آن) است، گاه به سبب تغییر شرایط، اراده خود را در جهتی متناسب با شرایط جدیده اعمال می‌دارد ﴿...قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا...﴾ (الفتح/۱۱) و ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس/۸۲).

۴. نتیجه

با ارزیابی ادعای پیناک روشن می‌شود که اگرچه مبانی عقیده او (خداوند همیشه با انسان‌ها در ارتباط است و در این ارتباط او همواره فاعل افعال است و در تدبیر جهان در شرایط متغیر، گاه برخی امور را تغییر می‌دهد) جملگی در نظر متکلمان امامیه مورد قبول است، لکن نکته مهم این است که ایشان در عین پذیرش همه این مبانی، ادعای مبتنی بر آن (تغییرپذیری خداوند) را ابداً نپذیرفته و معتقدند که تغییر در فعل خدا منجر به تغییر در خود او نمی‌شود. آنان نقدهایی جدی بر نتیجه مأخوذه پیناک وارد می‌کنند، از جمله:

در نقد نخست، متکلمان امامیه معتقدند که ادعای پیناک بر «زمان‌مندی» خداوند پذیرفتنی نیست، چراکه خداوند که خالق جهان و محیط و مشرف بر آن است، خود نمی‌تواند مقید به زمان باشد. چنانکه در روایتی از امام صادق نقل شده است «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ﴾ (حدید/۳) فَقَالَ الْأَوَّلُ لَا عَنْ أَوَّلِ قَبْلِهِ وَ لَا عَنْ بَدءِ سَبْقِهِ وَ آخِرٌ لَا عَنْ نِهَائِهِ كَمَا يَعْقُلُ مَنْ أَوْصَفَ الْمَخْلُوقِينَ وَ لَكِنْ قَدِيمٌ أَوَّلٌ وَ آخِرٌ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ بِلَا بَدءٍ وَ لَا نِهَائِهِ لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ وَ لَا يَحُولُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ» (صدوق، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲ و ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۱۳؛ کلینی، ج ۱، ص ۱۱۶).

همچنین به فرمایش امام علی خدا خودش مکان و زمان را آفریده است، پس خود او محکوم به مکان و زمان نبوده بلکه برتر از آن و همه سنن مادیات است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶۳). چنانکه امام رضا می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَيْفَ الْكَيْفِ فَهُوَ بِلَا كَيْفٍ وَ أَيْنَ الْأَيْنِ فَهُوَ بِلَا أَيْنٍ وَ كَانَ إِعْتِمَادُهُ عَلَى قُدْرَتِهِ» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۱۷. ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۲۵). به تعبیر متکلمان، زمان آفریده خداوند است و آفریننده منطقی نمی‌تواند نیازمند آفریده خود باشد، چراکه تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید که محال است (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۵).

در روایتی دیگر از امام رضا آمده است «وَقَدْ مَرَّ فِي خُطْبَةِ الرَّضَا: لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ... فَفَرَّقَ بِهَا بَيْنَ قَبْلِ وَ بَعْدٍ لِيَعْلَمَ أَنَّ لَا قَبْلَ لَهُ وَ لَا بَعْدَ إِلَيْ قَوْلِهِ مُخْبِرَةٌ بِتَوْقِيتِهَا أَنْ لَا وَقْتُ لِمُوقَّتِهَا إِلَيْ قَوْلِهِ وَ لَا تَوْقِيتُهُ مَتَى وَ لَا تَشْمَلُهُ حِينٌ وَ لَا تُقَارِنُهُ مَعَ إِلَيْ قَوْلِهِ فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوْجَدُ فِي خَالِقِهِ وَ كُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ وَ لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ السُّكُونُ وَ كَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ وَ يَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ إِبْتِدَاءُهُ» (مجلسی، بی تا، ج ۵۴، ص ۲۸۵). «وقتها به همراهش نیستند... آنها را به پیش و پس از هم جدا کرد تا دانسته شود که خود نه پیش است و نه پس... به وقت گذاری آنها خبر داد که وقت گزارشان را وقتی نباشد... از کی وقت او نشود، و زمانی او را فرا نگیرد، به همراه مقارن او نیست تا فرمود هر چه در خلق است در خالق آن نیست و هر چه در خلق روا است در صانع آن ممتنع است و حرکت و سکون بر او روا نیست و چگونه بر او روا باشد آنچه خودش اجراء کرده و به او باز گردد آنچه خودش آفریده؟» (همو، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۲۱۰).

در حقیقت، وجه حق از سنخ زمانیات نبوده بلکه امری ملکوتی است که محیط به زمان و زمانیات است (فیض کاشانی، ص ۲۴۵). در اینجا حتی استفاده از تعبیر «جاودانه زمان‌مند» نیز مشکل را حل نمی‌کند، زیرا این تعبیر به نوعی «خود متناقض» است. چراکه اگر منظور از جاودانگی، حضور ازلی و ابدی است، فرا تر از زمان رفته‌ایم؛ چون در بطن زمان محدودیت مستتر است.

نقد دوم متکلمان امامیه بر ادعای پیناک این است که اگرچه اوصافی همچون رضا، سخط و غضب را بر پایه قرآن (و کتاب مقدس) می‌توان به خدا نسبت داد، ولی هیچگاه نمی‌توان از این اوصاف، «اثر پذیری» او از مخلوقات را نتیجه گرفت؛ چنانکه در روایتی از امام جعفر صادق نقل شده است: «عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِي حَدِيثِ الزُّنْدِيقِ الَّذِي سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَكَانَ مِنْ سُؤَالِهِ أَنْ قَالَ لَهُ فَلَهُ رِضًا وَ سَخَطًا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ نَعَمْ وَ لَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يُوْجَدُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الرِّضَا حَالٌ تَدْخُلُ عَلَيْهِ فَتَنْقَلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لِأَنَّ الْمَخْلُوقَ أَجْوَفٌ مُعْتَمِلٌ مُرَكَّبٌ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ

مَدْخَلٌ وَ خَالِقُنَا لَا مَدْخَلَ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ وَاحِدِي الذَّاتِ وَاحِدِي الْمَعْنَى فَرَضَاهُ تَوَابَهُ وَ سَخَطُهُ عِقَابَهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ يَتَدَاخَلُهُ فَيَهِيجُهُ وَ يَنْقُلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْعَاجِزِينَ الْمُخْتَلَجِينَ» (کلینی، ج ۱، ص ۱۱۰).

هشام بن حکم گوید از جمله پرسش زندیق از امام صادق این بود که خدا خشنودی و خشم دارد؟ حضرت فرمود آری ولی خشم و خشنودی او طبق آنچه در مخلوقان پیدا می‌شود نیست، زیرا خشنودی حالتی است که به انسان وارد می‌شود و او را از حالی به حالی بر می‌گرداند، چون که مخلوق تو خالی و به هم آمیخته خلق شده و هر چیز در او راه دخولی دارد، ولی خالق ما را راه دخولی برای اشیا نیست. زیرا او یکتاست، ذاتش یگانه و صفتش یگانه است، پس خرسندی او پاداش او، و خشم او کیفرش است؛ بدون اینکه چیزی در او تأثیر کند و او را برانگیزاند و از حالی به حالی گرداند. زیرا این تغییرات از صفات مخلوقین ناتوان نیازمند است.

همچنین در باب تغییرناپذیری خداوند امام صادق می‌فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا بِيَدِهِ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَ الزَّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَ مِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَ مِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَ مِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَ مِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ بِحَالَةٍ وَاحِدَةٍ هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ وَ لَا تَخْتَلِفُ عَلَيْهِ الْأَوْصَافُ وَ الْأَسْمَاءُ كَمَا تَخْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ مِثْلُ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ تُرَابًا مَرَّةً وَ مَرَّةً لَحْمًا وَ دَمًا وَ مَرَّةً رُفَاتًا وَ رَمِيمًا.» هر چیزی جز خدا نابود شود یا دگرگون گردد یا تغییر و زوال در آن راه یابد یا رنگ به رنگ شود یا وصف خود را عوض کند و یا از فزونی به کاهش گراید و یا از کاستی به فزونی. اما پروردگار جهانیان است که از ازل تا ابد به یک حال است. اوست اول پیش از هر چیز. اوست آخر؛ چنانکه همیشه بوده است. اوصاف او مختلف نگردد چنان که از دیگران؛ مثلاً انسان یک بار خاک باشد و یک بار گوشت و خون و یک بار استخوان پوسیده و خاکستری (همان، ج ۱، ص ۱۱۵).

از این رو متکلمان امامیه تأثر خدا از حوادث و تغییرات پیش آمده در جهان را محال دانسته و معتقدند عواطف مخلوقات بر اثر تأثری است که از مواجهه احساسات آنها با امور خارجی پدید می‌آید؛ مثلاً خرسندی از دیدار محبوب یا ترس و بیم از دیدار دشمن یا افسوس و اندوه از دیدار نامالیم (چون مرگ عزیزان و مناظر رقت بار). به اعتقاد ایشان عروض این حالات نشانه چند نقص (در وجود انسان و حیوان) است: اولاً انسان در برابر این حوادث مغلوب می‌شود. ثانیاً باطن او تغییر می‌کند و از حالی به حالی دیگر منتقل می‌شود (و گاهی جسم او هم تحت تأثیر قرار می‌گیرد). ثالثاً بروز و ظهور این عواطف و تبدلات درونی و بیرونی دلیل نیاز و احتیاج انسان به

اموری خارج از وجود خود و یا عجز و درماندگی او از امور برابر خود است (همان، ج ۱، ص ۶۱۳). بر این اساس از آنجا که متکلمان امامیه «تأثر» و «تغییرپذیری» را نشانه ضعف وجودی یک موجود می‌دانند، لذا آن را به خداوند - که کمال مطلق و مجرد از مادیات است - متصف نمی‌کنند. در نتیجه باید گفت اگرچه خداوند (در مقام خلق) جمیع موجودات متغیره را ایجاد کرده و (در مقام تدبیر) همواره با ایشان در ارتباط است و از این جهت ممکن است گاهی تغییری در اراده او به نظر رسد، لکن این تغییرات جملگی در فعل او بوده و نمی‌توان آن را به ذات او تسری داد.

یادداشت‌ها

۱. اعتقاد نامه‌ای که در آن، طی سی و سه فصل، همه مواد اساسی ایمان مسیحی (از خلقت عالم تا روز جزا) شرح داده شد. این اعتقادنامه در سال ۱۶۴۶ تنظیم و در سال ۱۶۴۸ در پارلمان انگلستان تصویب شد و مبنای اعتقاد مسیحیان انگلستان قرار گرفت (ر.ک. The Oxford Dictionary of the Christian Church).

منابع

قرآن کریم.

- ابن طاووس، علی بن موسی، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، ج ۲، قم، مطبعة الخيام، ۱۴۰۰ق.
ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
ابن میمون، موسی بن میمون، دلالة الحائرین، اتای، حسین، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، بی تا.
برقی، احمد بن محمد، المحاسن، ج ۲، قم، دارالکتب الإسلامیة، بی تا.
حلی، ابومنصور، الألفین، وجدانی، قم، هجرت، ۱۴۰۹ق.
حلی، ابومنصور، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۴ق.
سبحانی تبریزی، جعفر، منشور عقاید امامیه، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۶.
شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، صبحی صالح، قم، دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
صدوق، محمد بن علی، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
صدوق، محمد بن علی، التوحید، هاشم حسینی تهرانی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.

صدوق، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
صدوق، محمد بن علی، *معانی الأخبار*، عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷.

صفایی، احمد، *علم کلام*، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبه النشر الإسلامی، ۱۳۶۰.
طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الأوسط*، ابومعاذ طارق بن عوض الله، ابوالفضل بن ابراهیم حسینی، قاهره، دارالحرمین للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.

طوسی، محمد بن حسن، *الغیبه*، مجتبی عزیزی، قم، مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷.
عسکری، سید مرتضی، *البداء فی ضوء الكتاب و السنه*، بیروت، دارالضواء، ۱۴۰۸ق.
عسکری، سید مرتضی، *عقاید اسلام در قرآن کریم*، محمدجواد کرمی، تهران، مؤسسه علمی فرهنگی علامه عسکری، ۱۳۸۸.

فیض کاشانی، محمد، *أصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
قمی، عباس، *سفینه البحار*، قم، اسوه، ۱۴۱۴ق.
کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت، دارالاحیاء تراث العربی، بی تا.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *السماء و العالم*، محمدباقر کمره‌ای، محمدباقر بهبودی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۱.

محمدی ری شهری، محمد، *دانشنامه عقاید اسلامی*، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، ۱۳۸۶.

مرتضی، علی بن حسین، *أمالی المرتضی*، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۹۸.

مقداد، فاضل، *اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.

Erickson, Millard, *God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes*, Grand Rapids: Baker Book House, 1998.

New Revised Standard Version Bible. Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America, 1989.

Pinnock, Clark. "Open Theism: An answer to my critics." *Dialog: A Journal of Theology*, 2005. 44(3). 237-245.
[https:// doi.org/ 10.1111/ j.0012-2033.2005.00263.x](https://doi.org/10.1111/j.0012-2033.2005.00263.x)

Pinnock, Clark, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*, Michigan: Baker Academic, 2001.

Piper, John. Taylor, Justin. Helseth, Paul Kjoss. *Beyond the Bounds: Open Theism and the Undermining of Biblical Christianity*. Illinois: Crossway Books, 2003.

Thiessen, Henry Clarence. *Lectures in Systematic Theology*. first edition. Eerdmans Publishing Co, 2006.

Ware, Bruce A. *Their God Is Too Small: Open Theism and the Undermining of confidence in God*. Illinois: Crossway Books, 2003.

Wolterstorff, Nicholas. 'God Everlasting' in C. Orlebeke and L. Smedes (eds.), *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stobb*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Critique and Evaluation of the Foundations of Pinnock's Views on God's Mutability Based on Imamieh Theology

Mohammad Ebrahim Torkamani*

Abstract

God's relationship with man (and its requirements) has always been a controversial topic among theologians. One of the most important themes of this topic is "God's mutability". Pinnock (one of the founders of open theism) believes that since -according to the Bible - God has always been in contact with the world, and the planning of the changing world logically requires a manager who can have appropriate plans under changing conditions, God must necessarily be mutable. This issue is explained in a different way in Imamieh theology. From the point of view of Imamieh theologians, although God is in contact with the creatures every moment and oversees the planning of the changing world, this does not necessarily lead to His mutability. In fact, God, in spite of being immutable, under some circumstances, may give some things precedence over others. However, these new appearances does not reflect

* Quran and Hadith University

e.torkamani@yahoo.com

Reception date: 1401/4/14

Acceptance date: 1401/8/8

God's essence, but His actions showing the external realization of things. The present paper is an effort to evaluate the foundations of Pinnock's views on God's mutability based on Imamieh theology adopting a descriptive-analytical method.

Key Terms: *Mutability, God, Imamieh Theology, Holy scripture, Pinnock.*