



مطالعه تطبیقی آموزه «بداء» در اندیشه میرداماد و صدرالمتألهین

علیرضا کاوند^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۰۴

حسن رضایی هفتادری^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۲/۲۶

محمدعلی اسماعیلی^۳

چکیده

آموزه «بداء» از مسائل مهم در حوزه ارتباط حادث با قدیم بوده و با توجه به امتناع تغییر در ذات الهی و علم ذاتی الهی، همواره حقیقت بداء در هاله‌ای از ابهام بوده است. پژوهش حاضر به مطالعه تطبیقی این آموزه در اندیشه میرداماد و صدرالمتألهین، پایه‌گذاران حکمت یمانی و حکمت متعالیه پرداخته است. از رهگذر این جستار، مشخص می‌شود که در اندیشه میرداماد، بداء در حوزه امور تکوینی بوده و بیان‌گر محدودیت زمان افاضه از جانب علت است. قلمرو آن، عالم ماده است؛ عالم دهر و سرمد بداء نمی‌پذیرند. صدرالمتألهین با جامع‌نگری به تبیین بداء ثبوتی و اثباتی پرداخته است: بداء ثبوتی، وقوع محو و اثبات در نفوس جزئی افلاک - به عنوان مرتبه‌ای از مراتب علم الهی - است. بداء اثباتی، اتصال نفوس انبیا و اولیا به نفوس جزئی افلاک و دریافت دو خبر متفاوت در یک موضوع است.

واژگان کلیدی

بداء، نسخ، قضا و قدر، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، میرداماد، صدرالمتألهین.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (Motarjem60@yahoo.com).

۲. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (Hrezaii@ut.ac.ir).

۳. دانشجوی سطح چهار کلام مرکز تخصصی کلام حوزه علمیه قم (mali.esm91@yahoo.com).

مقدمه

واژه «بداء» در لغت، ظهور پس از خفا و علم پس از جهل است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۸: ۸۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ۱: ۱۰۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۱۳). بداء در روایات فراوانی به خداوند نسبت داده شده است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۱۹۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۹۲). کثرت روایات بداء و تعبیراتی همچون «مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلِ الْبَدَاءِ» بیانگر جایگاه ویژه این آموزه است. به باور میرداماد، روایات بداء نه تنها در منابع حدیثی شیعه به حد استفاضه رسیده، بلکه در منابع اهل سنت نیز آمده است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۸۷). میرداماد با نگارش کتاب *نبراس الضیاء* و بر اساس اصول حکمت یمانی به دفاع از این آموزه پرداخته و صدرالمتألهین نیز با بهره‌گیری از تراث حکمی پیشینیان و مبانی رصین حکمت متعالیه کوشیده تبیین جامعی از بداء ارائه نماید. نوشتار حاضر با روش تحلیلی - توصیفی، به واکاوی این آموزه در اندیشه میرداماد و صدرالمتألهین پرداخته و طبق دیدگاه آن‌ها به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. حقیقت بداء و کیفیت وقوع محو و اثبات چگونه است؟
۲. بداء با نسخ چه رابطه‌ای دارد؟
۳. دایره وقوع بداء در میان مراتب علم الهی و عوالم هستی کدام است؟
۴. آیا اسناد بداء به خدا، حقیقی است یا مجازی؟

۱. تبیین حقیقت بداء

در تبیین حقیقت «بداء» دیدگاه‌های متعددی ارائه شده که در نوشتاری دیگر بدان‌ها پرداخته‌ایم (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱ (الف)). دیدگاه میرداماد و صدرالمتألهین از این قرار است:

۱-۱. حقیقت بداء در اندیشه میرداماد

بداء در نظام فلسفی میرداماد بیانگر کیفیت ارتباط حادث به قدیم و متغیر به ثابت است. میرداماد ضمن تبیین آموزه بداء و رابطه‌اش با نسخ، به نقد و بررسی دیدگاه‌های دیگر پرداخته است. به باور وی، دیدگاه ابن اثیر مبنی بر تفسیر بداء به قضا (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ۱: ۱۰۹)، قابل پذیرش نیست، زیرا قضا - بر خلاف بداء - به همه چیز تعلق می‌گیرد (میرداماد،

۱۳۷۴: ۵۷).

در اندیشه میرداماد، بدهاء در حوزه امور تکوینی بوده و بیان‌گر پایان اتصال افاضه و انقطاع استمرار امر تکوینی است. حقیقت بدهاء به محدود بودن زمان هستی امور مذکور برگشت کرده و بیان‌گر این است که افاضه وجود بر امور مذکور، به زمان ویژه‌ای اختصاص دارد، زیرا افاضه وجود به شرایط و معدّاتی بستگی داشته و با اختلاف قوایل و استعدادات مختلف می‌گردد. بدهاء بیان‌گر محدودیت زمانی در افاضه هستی بوده و هر کدام از دو امر تکوینی در عالم هستی جایگاه واقعی خودشان را دارند، نه این‌که بدهاء به برداشتن معلول در زمان وجودش برگشت کند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶-۵۷). ارتفاع وجود معلول دو گونه متصور است: گاهی در اثر محدودیت زمان افاضه از جانب علت است که از محقق نبودن شرایط سرچشمه می‌گیرد و زمانی وجود معلول در عین تمامیت علیت علت، مرتفع می‌گردد. بدهاء ناظر به گونه اول است (همان: ۵۷). قلمرو وقوع بدهاء، قدر عینی الهی است که عالم زمان است و توضیح آن خواهد آمد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۴: ۵۶؛ همو، ۱۳۹۱: ۶۳۵).

بدهاء در عالم ماده به دو گونه است: گاهی، از بین بردن یک موجود مادی است که بیان‌گر محدودیت زمان افاضه وجود از جانب علت اوست؛ زمانی نیز ایجاد یک موجود مادی است که بیان‌گر افاضه وجود از جانب علت اوست. بنابراین بدهاء، شامل «امحاء ثابت» و «اثبات محو» می‌گردد (همو، ۱۳۶۷: ۴۴۹). نسخ نیز همین طور است. از سوی دیگر، نسخ دو گونه است: نسخ حکم پس از امثال توسط مکلفین و نسخ حکم پیش از امثال. بدهاء نیز دو گونه است: تغییر و تبدل پس از تحقق موجود زمانی و تغییر و تبدل پیش از تحقق موجود زمانی (همو، ۱۳۷۴: ۱۱۸).

مطابق این توضیحات، بدهاء در اندیشه میرداماد، هر تغییر و تبدلی است که در عالم ماده رخ می‌دهد. اما این تفسیر با روایات بدهاء که آن را در موارد خاصی مطرح کرده، ناسازگار است (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۱۹۷-۲۰۰). میرداماد با توجه به این مطلب، اظهار می‌دارد همان‌طوری که منتهی شدن زمان هر حکمی، «نسخ» نامیده نمی‌شود، بلکه نسخ، پایان یافتن زمان حکمی است که امید دوام آن وجود داشته و در نفس خطاب شارع، قرینه‌ای بر توقیتش وجود نداشته باشد؛ بدهاء نیز مطلق محو یا اثبات در عالم ماده نیست، بلکه تغییر و تبدلی است که بر خلاف انتظار بوده و امری خلاف عادت و طبیعت باشد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۱۱۸).

۲-۱. حقیقت بداء در اندیشه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از میراث گذشتگان، دیدگاه جامعی در تبیین بداء ارائه کرده است. از سویی، بداء را غیر از قضا دانسته و آن را هم در عالم ثبوت و هم در عالم اثبات مطرح می‌کند؛ از سوی دیگر، علم الهی را دارای مراتب دانسته و وقوع بداء را در برخی از مراتب علم الهی (لوح محو و اثبات / نفوس جزئی افلاک) می‌داند؛ از سوی سوم، به تبیین رابطه نفوس جزئی افلاک با خداوند پرداخته و از این طریق اسناد حقیقی بداء را به خداوند اثبات کرده است؛ و از سوی چهارم به مقایسه بداء با نسخ پرداخته و همسان‌انگاری آن‌ها را نپذیرفته است. صدرالمتألهین ضمن بیان‌های گوناگون، مراتبی برای علم الهی ذکر کرده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ۲: ۲۹۴؛ همو، ۱۳۸۳، ۴: ۲۰۶ و ۳: ۲۱۱-۲۱۲). مطابق تبیین شش‌گانه، مراتب علم الهی از این قرار است:

یکم. عنایت (علم ذاتی الهی)؛ عنایت، علم واجب تعالی به اشیا در مرتبه ذات اوست. علم عنائی، وجود واجب تعالی است از این حیث که موجودات عالم امکان با نظام احسن بر او منکشف‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۱؛ همو، ۱۳۸۷، ۱۳۸۷-۲۲۳-۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۳، ۳: ۲۱۱؛ همو، ۱۳۶۶، ۲: ۲۹۳-۲۹۴).

دوم. قلم (عقل اول)؛ صور جمیع مخلوقات از آغاز تا پایان عالم در عقل اول وجود دارد. این صور به صورت بسیط و دور از شائبه کثرت تفصیلی، در آن موجود است. قلم، محل این صور علمی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ۲۲۴-۲۲۵). عقل اول اسامی مختلفی دارد: «قلم»، «قلم اعلی»، «آم الکتاب»، «روح اعظم»، «ملک مقرب» و «ممکن اشرف» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ۲۲۴-۲۲۵؛ همو، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۳).

سوم. قضا؛ صدرالمتألهین قضا را به ذاتی و فعلی تقسیم کرده است: قضای ذاتی، صور علمی جمیع موجودات است که علم الهی را تشکیل داده و قدیم بالذات‌اند. قضای ذاتی، همان عنایت ذاتی (علم ذاتی الهی) است که عین ذات واجب تعالی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۱-۲۹۲). قضای فعلی الهی، صور عقلی تمام موجودات به نحو کلی و عاری از زمان در عالم عقل است (همو، ۱۳۸۷، ۲۲۴).

چهارم. لوح محفوظ؛ صدرالمتألهین لوح محفوظ را به نفس کلی فلک تفسیر کرده و یادآور می‌شود که حوادث گذشته و آینده در نفوس فلکی ثبت است. نفس کلی فلک مانند نفوس

جزئی افلاک به اجرام فلکی تعلق داشته و دارای حرکت جوهری بوده و دائماً در حال تغییر و حرکت است. اما صدرالمتألهین با وجود این حرکت جوهری، آن را از دو جهت، «لوح محفوظ» می‌داند: یکم. محفوظ بودن صوری که بر آن از سوی عقل فعال افاضه می‌گردد؛ دوم. اتحادش با عقل فعال (همو، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۵).

پنجم. لوح محو و اثبات؛ نفوس جزئی فلکی که در آن‌ها صور جزئی مشخص موجودات مطابق با حقیقت مادی خارجی آن‌ها وجود دارد، الواح محو و اثبات‌اند که صور منطبع در آن‌ها متبدل و متجدد می‌شود و در آن‌ها محو و اثبات رخ می‌دهد؛ بر خلاف لوح محفوظ که از تغییر و تبدیل محفوظ است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۵؛ همو، ۱۳۶۶، ۴: ۱۴۲).

ششم. قدر الهی؛ قدر علمی، وجود صور تمام موجودات در عالم نفس سماوی به نحو جزئی مطابق با مواد خارجی شخصی آن‌هاست. لوح محو و اثبات که همان نفوس منطبع فلکی است، محل قدر علمی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۲۴). قدر عینی، صور جزئی خارجی است که در جهان ماده با ویژگی‌های زمانی و مکانی و در ضمن مواد خارجی‌شان تحقق دارند (سبزواری، ۱۳۸۴، ۳: ۶۱۲). صدرالمتألهین در برخی موارد، قدر عینی را نپذیرفته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۵-۲۹۶؛ همو، ۱۳۶۶، ۴: ۱۴۲).

صدرالمتألهین در تبیین بداء از نفس فلکی بهره برده است. به باور وی، افلاک دو نفس دارند: نفس کلی مجرد و نفس جزئی منطبع در جرم فلک. صدرالمتألهین نفس کلی فلک را «لوح محفوظ» و نفس جزئی فلک منطبع در جرم فلک را «لوح محو و اثبات» می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۲۶). این دو لوح، دو مرتبه از مراتب علم الهی بوده و «کتاب مبین» اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۵؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۶۹). صور تمام موجودات عالم طبیعت در عالم عقل بوده و از جانب عقل فعال بر نفس کلی فلک به صورت کلی افاضه می‌شوند. نفس کلی فلک نیز مانند نفوس جزئی افلاک، به اجرام فلکی تعلق داشته و دارای حرکت جوهری بوده و دائماً در حال تغییر و حرکت است. لوح محفوظ «امّ الکتاب» نیز نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۵). سپس صور موجودات عالم طبیعت بر نفوس جزئی افلاک افاضه می‌شوند. این صور به صورت جزئی و مشخص و متعین بوده و همراه ویژگی‌های زمانی و مکانی است. این صور منطبع در نفوس جزئی، متبدل و متجدد بوده و محو و اثبات در آن‌ها رخ می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۵؛ همو،

۱۳۸۷: ۲۲۴). بداء که بیان‌گر محو و اثبات و تغییر است، در لوح محفوظ و نفس کلی فلک رخ نمی‌دهد، بلکه تنها در لوح محو و اثبات و نفوس جزئی افلاک است.

فلاسفه به طور کلی، وقوع محو و اثبات را در نفوس جزئی افلاک پذیرفته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲: ۲۳۷؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ۵: ۲۰۶؛ صدرالمتهلین، ۱۳۸۳، ۴: ۲۰۶). صدرالمتهلین با رد دیدگاه سهروردی در کیفیت وقوع محو و اثبات، دو نحوه محو و اثبات را در حواشی بر حکمه الاشراق تبیین کرده و در اسفار و شرح اصول کافی، نحوه سوم را نیز ذکر کرده است؛ با این تفاوت که دو نحوه اول، خارج از تأثیر افعال اختیاری بوده و نحوه سوم ناظر به تأثیر افعال اختیاری است. تبیین نحوه سوم که مرتبط با بداء است، از این قرار است: حوادث عالم طبیعت بر دو نوع است: گاهی وقوع آن‌ها معلول اسباب طبیعی است و زمانی، وقوع آن‌ها از عالم فراطبیعت سرچشمه می‌گیرد. منشأ تأثیر اسباب فراطبیعی نیز گاهی اسباب طبیعی است و زمانی اسباب فراطبیعی. آنچه مربوط به بداء است، تأثیرگذاری اسباب فراطبیعی است که تأثیرگذاری آن‌ها ناشی از اسباب طبیعی باشد؛ برای مثال، دعا و تضرع بندگان در عالم طبیعت بر نفوس جزئی افلاک تأثیر می‌گذارد و این نفوس نیز بر عالم طبیعت تأثیر می‌گذارند. با توجه به این تأثیرگذاری، قلم که مافوق این نفوس است، متناسب با دعای بندگان چیزهایی را از این نفوس محو کرده و چیزهایی را اثبات می‌کند (صدرالمتهلین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۹۱، ۱۹۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۹۸۱، ۶: ۳۹۷). به باور صدرالمتهلین، تأثیرپذیری نفوس جزئی افلاک از اسباب طبیعی (چون دعا و تضرع بندگان) کاملاً قابل دفاع بوده و در پرتو جزئیت و تعلق آن‌ها به اجسام فلکی قابل پذیرش است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۸۳، ۴: ۱۹۱). وی برای این نحوه، مثال می‌زند به این‌که گاهی نفوس جزئی افلاک می‌دانند که شخصی در فلان سال از دنیا می‌رود، اما از صدقه دادنش پیش از این تاریخ مطلع نبوده‌اند؛ در نتیجه در آن تاریخ او از دنیا نرفته و وقتی نفوس جزئی به سبب حیات زید پی می‌برند، تاریخ وفات زید تغییر می‌کند (صدرالمتهلین، ۱۳۸۳، ۴: ۲۴۹، تعلیقه ۲). به باور صدرالمتهلین، بداء همین محو و اثبات در نفوس جزئی افلاک در پی اسباب طبیعی همچون دعا و تضرع است (صدرالمتهلین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۹۰). وی نسبت تردد و ابتلا به خداوند را نیز به همین صورت تفسیر می‌کند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۹۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۸۳، ۴: ۱۸۹).

اما تصویر بداء در مقام اثبات به این صورت است که حقیقت وحی در اندیشه

صدرالمتهلین، اتصال نفس نبی یا ولیّ به موجودات عالم عقل یا نفوس افلاک است که لوح محفوظ (نفس کلی فلک) و لوح محو و اثبات (نفوس جزئی افلاک) را تشکیل می‌دهند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ۷: ۴۸). آن‌ها علوم را از این نفوس دریافت می‌کنند و به مردم خبر داده و آن‌ها در این اخبارشان نیز صادق بوده و از دخالت شیطان مصون‌اند. سپس دوباره به نفوس جزئی افلاک متصل شده و درباره همان موضوع اول، خبر دیگری غیر از خبر اول دریافت کرده و به مردم نیز خبر می‌دهند. تغییر مزبور در نفوس جزئی افلاک ناشی از دعا و تضرع بندگان است. انبیا و اولیای الهی در این دو اخبار، صادق بوده و عین حقیقت را اخبار کرده‌اند، اما چون حقیقت ثبت شده در نفوس افلاک، تغییر کرده، اخبار آنان نیز متغیر است. این، همان بداء اثباتی است (صدرالمتهلین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۹۰). صدرالمتهلین درباره بداء اثباتی این نکته را به پیروی از روایات یادآور می‌شود که تغییر و تبدلاتی که در پرتو بداء در مراتب مادون قضا رخ می‌دهد، از دایره علم عنائی و قضای الهی خارج نیستند (صدرالمتهلین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۹۱، ۲۰۱، ۲۰۷).

۲. رابطه بداء با نسخ

در تمایز بداء با نسخ، دیدگاه‌هایی وجود دارد:

یکم. نسخ و بداء یکی است؛ با این تفاوت اعتباری که زمان ناسخ و منسوخ در نسخ، متعدد است، اما در بداء اتحاد زمانی دارند. از طرفداران این دیدگاه می‌توان سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۶) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۲۵ق: ۴۳۰) را نام برد.

دوم. بداء اعم از نسخ است: نسخ در حوزه امور تشریحی است، در حالی که بداء، شامل تکوین و تشریح می‌شود. از طرفداران این دیدگاه می‌توان شیخ صدوق را نام برد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۵).

سوم. نسخ و بداء از یک سنخ‌اند، اما حوزه‌شان متفاوت است: حوزه نسخ، امور تشریحی است، در حالی که حوزه بداء، امور تکوینی است. از طرفداران این دیدگاه می‌توان میرداماد را نام برد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶-۵۵).

چهارم. نسخ و بداء از دو سنخ‌اند: نسخ، کشف پایان زمان حکم است؛ بنابراین حکم مذکور ثابت بوده و هیچ‌گونه تغییری در آن رخ نمی‌دهد و تنها زمانش محصور است. اما در بداء، تغییر

و تبدل در خود حکم است. از طرفداران این دیدگاه می‌توان صدرالمتألهین را نام برد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۸۵، ۱۹۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۹۸۱، ۶: ۳۹۵).

۱-۲. رابطه بدهاء با نسخ در اندیشه میرداماد

میرداماد، دیدگاه سوم را پذیرفته است. به باور وی، بدهاء و نسخ دارای یک واقعیت هستند، اما حوزه کاربرد آن‌ها متفاوت است: حوزه نسخ، امور تشریعی و حوزه بدهاء، امور تکوینی است. نسخ در حوزه احکام شرعی، پایان حکم تشریعی و انقطاع استمرار آن است. بنابراین نسخ احکام شرعی، بیان‌گر محدودیت زمانی احکام مذکور است. بدهاء نیز در حوزه امور تکوینی، انتهای اتصال افاضه و انقطاع استمرار امر تکوینی است. بنابراین همان‌طوری که نسخ، بیان‌گر محدودیت زمانی در احکام شرعی بوده و در واقع هر کدام از دو حکم ناسخ و منسوخ، زمان ویژه خودشان را دارند، بدهاء نیز بیان‌گر محدودیت زمانی در افاضه هستی بوده و هر کدام از دو امر تکوینی در عالم هستی جایگاه واقعی خودشان را دارند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶-۵۷).

۲-۲. رابطه بدهاء با نسخ در اندیشه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در تفاوت نسخ و بدهاء بر این باور است که نسخ، کشف پایان زمان حکم است. بنابراین حکم مذکور ثابت بوده و هیچ‌گونه تغییری در آن رخ نمی‌دهد و تنها زمانش محصور است؛ اما در بدهاء، تغیر و تبدل در خود حکم است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۸۵، ۱۹۷). مطابق توضیح حقیقت بدهاء در اندیشه وی، تفاوت نسخ و بدهاء را می‌توان به این نحو تبیین کرد: بدهاء علاوه بر مقام اثبات در مقام ثبوت نیز جاری است، اما نسخ تنها ناظر به مقام اثبات بوده و هیچ‌گونه تغییری در مقام ثبوت صورت نمی‌پذیرد. حکم شرعی از آغاز محدودیت زمانی داشته، اما بندگان آن را دارای اطلاق زمانی می‌انگاشتند و با ظهور نسخ، فهم آنان تصحیح می‌گردد.

۳. قلمرو بدهاء

بررسی قلمرو وقوع بدهاء، مهم‌ترین محور در مسئله بدهاء و بیان‌گر مرکز وقوع آن است.

۱-۳. قلمرو بدهاء در اندیشه میرداماد

میرداماد به تفصیل، به قلمرو وقوع بدهاء پرداخته است:

الف. بداء در ذات الهی: هر گونه تغییر و تبدل در ذات الهی، ملازم با امکان بوده و با وجوب بالذات ناسازگار است. بنابراین هرگز بداء در ذات الهی رخ نمی دهد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶).

ب. بداء در قضای علمی الهی: در اندیشه میرداماد، قضای علمی الهی، علم الهی به اشیاست از این حیث که علت ایجاد آنهاست به نحو جمعی و وحدانی و اجمالی (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۱۶). در علم الهی دو حیثیت وجود دارد: حیثیت انکشاف اشیا برای ذات الهی و حیثیت علیت علم الهی برای اشیا. قضای علمی، علم الهی با حیثیت فاعلیت و علیت نسبت به معلومات است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۱۷-۴۱۸ و ۴۱۸، ۴۲۰؛ اسماعیلی، ۱۳۹۶: ۱۱۸). بنابراین قضای علمی الهی، عین ذات الهی است و خارج از قلمرو وقوع بداء است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶).

ج. بداء در قضای عینی الهی: در اندیشه میرداماد، فلاسفه مشاء تنها به تبیین قضای علمی پرداخته اند، در حالی که قضای الهی شامل قضای عینی نیز می گردد (میرداماد، ۱۳۹۱: ۶۳۴؛ اسماعیلی، ۱۳۹۶: ۱۱۸). قضای عینی در اندیشه میرداماد، وجود عینی موجودات در عالم دهر است. عالم دهر، ظرف موجودات مجرد عقلی است. بنابراین قضای عینی، وجود مجردات عقلی است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۶۳۳؛ همو، ۱۳۶۷: ۴۱۹-۴۲۰). وی، عالم عقول را لوح محفوظ دانسته و آن را قضای اول قلمداد کرده و از هر گونه تغییر و تبدیلی در امان می داند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۳). مطابق این دیدگاه، بداء در عالم قضای عینی راه نداشته و عالم عقول از هر گونه تغییر و تبدیلی میرا هستند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶).

د. بداء در قدر علمی الهی: قدر علمی در اندیشه میرداماد، علم الهی به اشیاست از این حیث که علت ایجاد آنهاست به نحو تفصیلی و متکثر و تدریجی (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۱۶). قدر علمی، خود علم الهی نیست، بلکه علم الهی با حیثیت علیت و فاعلیت برای اشیا خارجی است، زیرا حیثیت علم با حیثیت قضا و قدر متفاوت است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۱۶).

از بیانات میرداماد چنین استفاده می شود که قدر علمی دو اطلاق دارد: اطلاق نخست همان علم الهی با حیثیت علیت و فاعلیت است. قدر علمی در اطلاق دوم درباره نفوس سماوی استعمال می گردد که «کتاب محو و اثبات» نیز نامیده می شوند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۳). قدر علمی در اطلاق اول، علم ذاتی الهی و در اطلاق دوم، علم فعلی الهی است. اطلاق دوم در کلمات دیگر فلاسفه از جمله صدرالمتهلین و حکیم سبزواری نیز مشهود است.

مطابق این دیدگاه، بدهاء در قدر علمی مطابق تفسیر اول، راه ندارد، ولی در تفسیر دوم قدر علمی راه دارد.

هـ بدهاء در قدر عینی الهی: در اندیشه میرداماد قدر عینی، وجود خارجی حوادث و کائنات در ظرف عالم ماده است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۶۳۳). موجودات مادی در ظرف زمان تحقق دارند. بنابراین زمان، کتاب قدر عینی الهی را تشکیل داده و کتاب محو و اثبات نیز نامیده می‌شود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۳). در اندیشه میرداماد، قلمرو وقوع بدهاء، قدر عینی الهی است که عالم زمان است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۴: ۵۶؛ همو، ۱۳۹۱: ۶۳۵). تبیین نحوه وقوع بدهاء در «تبیین حقیقت بدهاء» گذشت.

نکته پایانی این‌که، میرداماد علاوه بر بیان بالا، قلمرو بدهاء را بر اساس تقسیم عوالم به «سرمد»، «دهر» و «زمان» نیز تبیین کرده (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶؛ همو، ۱۳۶۷: ۴۲۳) که نگارنده در نوشتاری دیگر بدان پرداخته است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۶: ۱۲۲-۱۲۳).

۳-۲. قلمرو بدهاء در اندیشه صدرالمتألهین

به باور صدرالمتألهین، علم عنائی که قضای ذاتی و عین ذات الهی است، از نقص امکان و ترکیب مبرّا بوده و بدهاء در آن راه ندارد. مرتبه عقل اول (قلم) و مرتبه قضای فعلی الهی نیز که از عالم مجردات‌اند، از هر گونه تغییر و تبدلی مصون و محفوظ‌اند. امّ الکتاب نیز که گاهی بر عالم قضای فعلی الهی اطلاق می‌گردد، مصون از تغییر و تبدل است. بدهاء در ساحت این‌ها نیز راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴: ۱۸۹؛ همو، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۲۳-۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۳، ۳: ۲۱۱؛ همو، ۱۳۶۶، ۲: ۲۹۳-۲۹۴؛ ۴: ۱۴۱).

در اندیشه صدرالمتألهین، قدر علمی الهی (نفوس جزئی افلاک / لوح محو و اثبات)، محل وقوع بدهاء است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۳، ۴: ۱۹۱). تغییر و تبدلاتی که در پرتو بدهاء در نفوس جزئی افلاک رخ می‌دهد، از دایره علم عنائی و قضای الهی خارج نبوده، بلکه معلوم آن‌هاست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۹۱، ۲۰۱).

۴. کیفیت اسناد بدهاء به خدا

کیفیت اسناد بدهاء به خدا، جزء محورهای مهم در تحلیل بدهاء بوده و در آن، دو مسئله مطرح است: مسئله اول، اصل امکان استناد بدهاء به خداست و مسئله دوم، حقیقی یا مجازی بودن این

استناد است.

۴-۱. کیفیت اسناد بداء به خدا در اندیشه میرداماد

تحلیل این دو مسئله در اندیشه میرداماد از این قرار است:

مسئله اول، بیان‌گر کیفیت ارتباط حادث با قدیم و متغیر با ثابت است؛ بداء، بیان‌گر تغییر و تبدل است و استناد متغیر به موجود ثابت، مستلزم ثبات متغیر یا تغییر ثابت و یا تخلف معلول از علت تامه است که هیچ‌کدام قابل پذیرش نیستند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۰۰؛ همو، ۱۳۷۴: ۵۸).

تحلیل این مسئله در نظام فلسفی میرداماد نقش ویژه‌ای دارد. وی در طرح مسئله اظهار می‌دارد که موجود ضعیف الوجود متغیر غیرقار چگونه ممکن است به موجود ثابت حق قارالوجود بالذات مستند گردد تا نقش واسطه و رابط را در استناد متغیرات عالم به حق تعالی عهده‌دار شود؟ او در پاسخ، اظهار کرده که حرکت و بلکه همه امور تدریجی، دارای دو جهت‌اند: از یک جهت با عالم دهر نسبت دارند و به این اعتبار، متصل و قار و ثابت‌اند و از جهت دیگر با عالم سیلان و مادی، نسبت دارند و به این اعتبار، تدریجی، غیرقار و متبدل‌اند. از جهت اول، به ثابت حق واجب بالذات مستندند و از جهت دوم، واسطه استناد حوادث زمانی به واجب‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۰۲).

مسئله دوم، بیان‌گر نحوه استناد بداء به خداست. مطابق دیدگاه میرداماد، در علم الهی هیچ‌گونه تغییری رخ نمی‌دهد؛ آنچه تغییر می‌کند متعلق علم الهی در عالم زمانیات است. مطابق این دیدگاه، اسناد بداء به ذات الهی در مرتبه ذات (بدا لله) صحیح نیست، اما می‌توان آن را به ذات الهی در مرتبه فعلش، اسناد داد. در اندیشه میرداماد، قدر عینی جزء مراتب علم الهی است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۳)؛ بنابراین وقوع بداء در قدر عینی، بیان‌گر وقوع بداء در یکی از مراتب علم الهی است و بداء استناد حقیقی به خدا پیدا می‌کند.

۴-۲. کیفیت اسناد بداء به خدا در اندیشه صدرالمتألهین

در اندیشه صدرالمتألهین، اسناد بداء به خداوند اسناد حقیقی است. این مدعا را می‌توان در پرتو مسئله توحید افعالی در مکتب صدرالمتألهین تبیین کرد. مطابق این دیدگاه، هرگاه وجود ممکن عین تعلق به واجب الوجود باشد، افعال اختیاری او نیز عین تعلق و ربط به

واجب الوجود است، و همان طوری که افعال اختیاری انسان انتساب حقیقی به خود انسان دارند، در عین حال انتساب حقیقی به واجب الوجود نیز دارند، و هر دو انتساب مذکور حقیقی و واقعی و دور از مجاز و تکلفات است. هر گاه افعال اختیاری را با توجه به خود انسان در نظر بگیریم، می‌یابیم که حقیقتاً از او صادر شده‌اند، و هر گاه به عین تعلق بودن وجود انسان و وجود افعال اختیاری او توجه کنیم، درمی‌یابیم که فاعل قریب واجب الوجود است. از این جهت، افعال اختیاری انسان در عین این‌که حقیقتاً به انسان منتسب‌اند، قابل سلب از او نیز هستند، اما از واجب الوجود به هیچ وجه قابل سلب نیستند، زیرا ممکن و آثارش عین تعلق و فقر به واجب الوجودند؛ بنابراین واجب الوجود در عین بُعد، فاعل قریب است و در عین قُرب، فاعل بعید است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۷۷؛ اسماعیلی، ۱۳۹۱ (ب): ۱۹). در پرتو این دیدگاه، اسناد بدهاء نیز به خداوند اسناد حقیقی دارد، زیرا با این‌که بدهاء در نفوس جزئی افلاک واقع می‌گردد، اما همه آثار و افعال موجودات عالم هستی به واجب الوجود انتساب حقیقی دارند.

صدرالمتألهین در تبیین اسناد حقیقی بدهاء به خداوند، مسیر بالا را نپیموده و راه دیگری ارائه کرده است: نفوس جزئی فلک که بدهاء در آن‌ها رخ می‌دهد، بندگان مطیع الهی‌اند. نسبت آن‌ها به خدای متعال، نسبت حواس انسان به نفس ناطقه انسان است. همه افعال‌شان بالحق و فی‌الحق است و کتابش اگرچه مشتمل بر محو و اثبات است، لکن شرح کلام حق است و لوح قدر حق است؛ اراده این‌ها مستهلک در اراده حق، حکم‌شان مستهلک در حکم حق و فعل‌شان مستهلک در فعل حق است. بنابراین هر کتابتی که در الواح آسمانی و صحایف قدری وجود دارد، بعینه مکتوب حضرت حق نیز است. وی از نفوس جزئی افلاک به عنوان ملائکه ملکوتی و روحانی یاد می‌کند و مرتبه آن‌ها را پس از عالم ملائکه سابقین مقربین می‌داند و متوسط میان عالم عقول محض و عالم اجسام قلمداد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۸۸، ۱۹۱). مطابق این بیان، اسناد بدهاء به خداوند متعال اسناد حقیقی است، همان طوری که اسناد احساس، تخیل و تعقل به نفس ناطقه، اسناد حقیقی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۹۷-۳۹۶؛ همو، ۱۳۸۳، ۴: ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۶).

وجه این‌که صدرالمتألهین راه اول را نپیموده و راه دوم را ارائه داده این است که مطابق راه اول، تمام افعال اختیاری، اسناد حقیقی به خدا دارند و اختصاصی به افعال اختیاری نفوس

افلاک ندارد، اما راه دوم ناظر به نفوس افلاک است. علاوه بر این که مطابق راه اول، دایره بداء شامل همه بداءهای واقع در افعال همه بندگان می‌گردد، در حالی که بداء اصطلاحی دایره خاصی دارد.

۵. مقایسه و ارزیابی دیدگاه میرداماد و صدرالمتهلین

مقایسه و ارزیابی این دو دیدگاه، ضمن چهار محور زیر ارائه می‌گردد:

۱-۵. حقیقت بداء

در مقایسه و ارزیابی این دو دیدگاه، توجه به نکاتی لازم است:

یکم. ملاک بداء در این دو دیدگاه متفاوت است: به باور میرداماد، ملاک بداء، تغییر و تبدلی است که در عالم ماده رخ داده و بر خلاف عادت و طبیعت باشد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۱۱۸). صدرالمتهلین آن را بیان‌گر مطلق محو و اثبات در نفوس جزئی افلاک نمی‌داند، بلکه خصوص محو و اثباتی می‌داند که ناشی از تأثیرگذاری افعال بندگان بر نفوس جزئی افلاک باشد (صدرالمتهلین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۹۱). ملاک میرداماد را نمی‌توان از روایات استظهار کرد، زیرا در روایات به هر گونه تغییر و تبدلی که در عالم ماده رخ داده و بر خلاف عادت و طبیعت باشد، بداء اطلاق نمی‌شود. ملاک صدرالمتهلین که تأثیرگذاری افعال بندگان را افزوده، با روایات هم‌خوانی بیشتری دارد (کلینی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۱۹۷-۲۰۰). علاوه بر این که مطابق دیدگاه میرداماد، تمام معجزات انبیاء علیهم‌السلام مصداق بداء هستند، در حالی که چنین تعمیمی از روایات بر نمی‌آید.

دوم. از ویژگی‌های دیدگاه صدرالمتهلین، جامعیت آن نسبت به حوزه ثبوت و اثبات است. غالب پژوهش‌گران، بداء را منحصر در بداء اثباتی دانسته و از تبیین بداء ثبوتی عاجزند. مطابق دیدگاه شیخ صدوق، سید مرتضی، شیخ طوسی و میرداماد که بداء را هم‌سنخ «نسخ» دانسته‌اند، تغییری در مقام ثبوت در عالم هستی رخ نمی‌دهد و تنها در مقام اثبات معلوم می‌گردد که چیزی زمان وجودش محدود بوده است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۵؛ صدوق، ۱۴۱۴ق: ۴۰؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۲۹؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۷؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۷-۵۶). هم‌چنین مطابق دیدگاه شیخ مفید نیز بداء مربوط به مقام اثبات است (مفید، ۱۴۱۴ق: ۶۶-۶۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۰). اندیشورانی مانند ابن‌عربی که بداء را در مورد خدا به

معنای «ابداء» می‌دانند (ابن عربی، بی تا، ۲: ۵۵) نیز در واقع به انکار بدها ثبوتی پرداخته و آن را منحصر در بدها اثباتی می‌دانند.

سوم. به باور حکیم سبزواری، این که صدرالمتألهین بدها را بر اساس تغییر در نفس جزئی فلکی توجیه کرده، با دیدگاه غالب فیلسوفان ناسازگار است، زیرا صور متنقش در نفس فلکی قابل زوال نیستند تا محو و اثبات آن صور را «بدها» بدانیم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۹۸، تعلیقه ۱). اما بر خلاف دیدگاه حکیم سبزواری، صدرالمتألهین در راستای تأیید دیدگاه خویش به بیانی از ابن سینا تمسک کرده که عامل اثرگذار در کائنات زمینی را، نفسی متولد از عقول و نفوس آسمانی می‌داند. صدرالمتألهین چنین عبارتی را مؤید نظر خویش می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۹۵).

چهارم. برخی پژوهش‌گران لازمه دیدگاه صدرالمتألهین مبنی بر اتصال نفس نبی یا وصی با نفوس را، برتری ملائکه بر پیامبران دانسته و آن را ناسازگار با روایات می‌دانند. اما نه وساطت ملائکه در تلقی وحی قابل انکار است و نه لازمه‌اش برتری ملائکه بر جنبه ملکوتی پیامبران است.

۲-۵. رابطه بدها با نسخ

در مقایسه و ارزیابی دیدگاه میرداماد و صدرالمتألهین توجه به نکاتی لازم است:
یکم. صدرالمتألهین دیدگاه میرداماد را نپذیرفته و بر آن دو اشکال وارد می‌کند:
 الف. بدها گاهی در حوزه نظام تشریحی نیز به کار می‌رود؛ مانند مسئله ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام.

ب. در نسخ، زمان امر منسوخ و امر ناسخ متعدد است و وحدت فعل در آن‌ها وحدت نوعی است، در حالی که وحدت فعل در بدها وحدت شخصی عددی است. وحدتی که از شرایط تحقق بدها است، در نسخ وجود ندارد. در نسخ، وحدت نوعی مبهم وجود دارد که قابل کثرت و تجدد و استمرار است، اما بدها در امر شخصی که وحدت عددی دارد، رخ می‌دهد. مثال آن در مورد ذبح اسماعیل علیه السلام است که امر به ذبح او شد و بعد همین امر از او رفع شد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۸۴).

دوم. همان طوری که بدها گاهی در حوزه نظام تشریحی به کار می‌رود، نسخ نیز در اصطلاح قرآنی گاهی در حوزه تکوین به کار می‌رود؛ چنان که قرآن درباره زایل ساختن اثر وسوسه‌ها و

کارشکنی های شیطان در برنامه های هدایتی انبیا علیهم السلام که امری تکوینی است، تعبیر به نسخ کرده است (حج: ۵۲).

سوم. در نسخ دو حکم در جهان خارج محقق می شوند، اما در بداء تنها یک حکم محقق می شود؛ بنابراین سلسله علل در نسخ در هر دو حکم، تمام بوده و در بداء تنها نسبت به حکم واقع شده، تاّم هستند. این اشکال در واقع اساسی ترین انتقاد، بر نظریه مشابهت نسخ و بداء است و عدم تحلیل آن موجب فرض مشابهت بین این دو گردیده است. از سوی دیگر، مرحوم مدرس کهنگی در رساله «عمدة الوری» می نویسد: «اما سرّ آن که بداء در احکام نیست آن است که بداء در احکام، مستلزم جهل است بر حاکم، به واسطه آن که در بداء دو علت و دو معلول است؛ علت اول و معلول اول محو شد، علت و معلول دوم ثابت ماند، ولی در احکام يك علت و يك معلول زیادتر نیست.» (میرداماد، ۱۳۷۴، مقدمه: ۵۶). اما به نظر می رسد در فرض وجود دو معلول در بداء، باید دو امر در خارج متحقق باشد نه يك امر. از طرفی، فرض تبدیل وجود به عدم مفروض نیست، و امحای مفروض در توجه حکم سلسله علل است نه در معلول؛ و از سویی دیگر با فرض فوق، در اخباری چون امامت اسماعیل علیه السلام، باید به تحقق امامت بالذات وی قائل باشیم، حال آن که ادله امامت ائمه اثنی عشر علیهم السلام نافی چنین فرضی است (همانجا).

چهارم. مرحوم عصار نیز دیدگاه میرداماد را نپذیرفته و به باور وی، در نسخ اصل حکمت از بین رفته، ولی در بداء جهت حکمت تغییر یافته است. پرسش این است که تفاوت از بین رفتن حکمت و تغییر جهت آن چیست؟ چگونه مرحوم عصار معتقد است در نسخ، مقتضی حکم امر یا نهی از بین رفته است و در بداء تغییر جهت یافته است؟ این تبیین از سوی مرحوم عصار صحیح به نظر نمی رسد؛ به ویژه این که بخواهیم وارد هستی شناسی عرفانی وی نیز بشویم که در هستی شناسی عرفانی وی این گونه نیست که در بداء تغییر جهت در مصلحت حکم داشته باشیم، بلکه هر شیء با توجه به اقتضای عین ثابت خویش در حرکت بوده است و با عنایت به ظهور احکام در بطون آن شیء، بداء معنا پیدا می کند (منصوری، ۱۳۹۴: ۱۲۵-۱۲۶).

پنجم. میرداماد در همسانی نسخ و بداء می نویسد: «كما حقيقة النسخ انتهاء الحكم التشريعي و انقطاع استمراره لا رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البداء عند

الفحص البالغ و اللحاظ الغائر انبتات استمرار الأمر التكويني، و انتهاء اتصال الافاضة و نفاد تمادی الفيضان في المجعول الكوني» (ميرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶).

بر این اساس، حکم بدائی نیز همانند نسخ، به معنی انقضای استمرار حکم تکوینی به جهت ایجاب مقتضیات و شرایط است و به معنی اعدام معلول و یا رفع آن در زمان حصولش نیست. اما این بیان مورد اشکال صاحب نظران قرار گرفته و لذا ملا علی نوری در تعلیقه خود بر این عبارت، منکر تحلیل فوق گردیده است و تحقق بداء را در محو حکم لوح قدری دانسته است (میرداماد، ۱۳۷۴: تعلیقه ۲). از سوی دیگر، در عبارت «انتهاء اتصال الافاضة و نفاد تمادی الفيضان في المجعول»، همان طور که برخی پژوهشگران گفته اند، اگر منظور مجعول بالفعل باشد، انتهای اتصال فیض مساوی با عدم معلول و مجعول است؛ پس بداء به معنی انتهای حکم نخواهد بود؛ و اگر منظور از مجعول، مجعول بالقوه باشد، انتهای استمرار افاضه مساوی با رفع سلسله علل حاکم بر مجعول بالقوه خواهد بود، و در این صورت باز علت مجعول محو و از بین رفته - گرچه نسبت به مجعول بالقوه، ظهور آن از بین رفته است -؛ لذا با تصویر انتهای فیض در مجعول مفروض، امر بدائی به معنی پایان حکم در سلسله علل آن است نه در مجعول مفروض، حال آن که ظهور بدائی در معلول مفروض مورد بحث است (میرداماد، ۱۳۷۴، مقدمه: ۵۸)

۳-۵. قلمرو بداء

در مقایسه و ارزیابی این دو دیدگاه، توجه به نکاتی لازم است:

یکم. در اندیشه میرداماد، قلمرو وقوع بداء، قدر عینی الهی است که عالم زمان است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۳؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶؛ همو، ۱۳۹۱: ۶۳۵)؛ اما صدرالمتألهین لوح محو و اثبات را در وجودات ملکوتی می داند که فوق عالم ماده هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۳، ۴: ۱۹۱).

دوم. میرداماد و برخی پیروان وی همچون صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۱۸۹؛ همو، ۱۹۸۱، ۶: ۲۹۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۲۳-۲۲۴) و حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲: ۶۲۸)، قضا را مصون از بداء می دانند؛ اما ظاهر این مطلب با روایات ناسازگار است. مطابق روایات، قضای الهی بر سه گونه است:

الف. قضای مخزون الهی که کسی از آن اطلاعی نداشته و هرگز تغییر نمی‌کند. این همان علم مخزون الهی است که منشأ بداء «منه البداء» است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۱۹۸).

ب. قضایی که به پیامبرانش وقوع حتمی آن را خبر داده و از وقوع بداء محفوظ است (همانجا؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۵۱۲).

ج. قضایی که به نحو مشروط است و ممکن است پیامبران از شرایطش مطلع نباشند. بداء در همین قسم رخ می‌دهد. تقسیم قضا به حتمی و غیرحتمی در روایات فراوانی آمده (کلینی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۲۰۶)؛ به‌ویژه در مواردی که دعا، ردکننده قضا دانسته شده است (همو، ۱۴۱۹ق، ۲: ۴۴۰).

اما به نظر می‌رسد اصطلاح «قضا» در روایات با کاربرد آن در فلسفه تفاوتی وجود دارد که نمی‌توان احکام یکی را برای دیگری اثبات کرد؛ از این روست که در روایات، قضا تغییرپذیر قلمداد شده، در حالی که مطابق اصول فلسفی، قضا تغییرناپذیر است. این تفاوت با این‌که بیان‌گر عدم تطابق این دو کاربرد است، مشکل فوق را با توجه به جعل اصطلاحات جدید حل می‌کند.

۴-۵. کیفیت اسناد بداء به خدا

کیفیت اسناد بداء به خدا نیز از موارد اختلاف میان این دو دیدگاه است. مطابق دیدگاه میرداماد، در علم الهی هیچ‌گونه تغییری رخ نمی‌دهد؛ آنچه تغییر می‌کند متعلق علم الهی در عالم زمانیات است. وقوع بداء در قدر عینی، بیان‌گر وقوع بداء در یکی از مراتب علم الهی است و بداء استناد حقیقی به خدا پیدا می‌کند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۲۳). اما در اندیشه صدرالمتهلین دو توجیه مهم در کیفیت اسناد بداء به خدا وجود دارد (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۹۶-۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۳، ۴: ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۶)، که این نقطه نیز از امتیازات دیدگاه وی است.

نتیجه نهایی

در پرتو این جستار، مطالب زیر روشن می‌شود:

۱. حقیقت بداء، بیان‌گر رابطه حادث با قدیم است. میرداماد، بداء را در حوزه امور تکوینی، بیان‌گر پایان اتصال افاضه می‌داند؛ اما صدرالمتهلین، تأثیرگذاری افعال اختیاری بندگان بر

- نفوس افلاک و تحقق محو و اثبات در صور علمی آن‌ها را «بداء» می‌نامد و آن را به دو قسم ثبوتی و اثباتی تقسیم می‌کند.
۲. میرداماد تفاوت بداء و نسخ را مربوط به حوزه کاربرد آن‌ها می‌داند؛ اما صدرالمتألهین دیدگاه میرداماد را نپذیرفته و بداء را علاوه بر مقام اثبات در مقام ثبوت نیز جاری دانسته، و نسخ را تنها ناظر به مقام اثبات می‌داند.
۳. قلمرو وقوع بداء در اندیشه میرداماد، عالم ماده و در اندیشه صدرالمتألهین، نفوس جزئی افلاک است که فوق عالم ماده‌اند.
۴. دیدگاه صدرالمتألهین کامل‌تر از دیدگاه میرداماد بوده و با اشراف بر دیدگاه میرداماد و نیز با بهره‌گیری از مبانی عرفان نظری ابن‌عربی سامان یافته است.

منابع

۱. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۲. ابن‌عربی، محیی‌الدین، (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر.
۳. اسماعیلی، محمدعلی (الف)، (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی مسئله بداء در اندیشه غالب متکلمان و فلاسفه شیعه»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی*، شماره ۴۲، ص ۱۱۵-۱۴۲.
۴. _____ (ب)، (۱۳۹۱)، «جبر و اختیار در اندیشه صدرالمتألهین»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال سوم، شماره اول، ص ۲۶-۵.
۵. _____، (۱۳۹۶)، «بداء در نظام فلسفی میرداماد»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال هشتم، شماره اول، ص ۱۱۱-۱۲۸.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دار القلم.
۷. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۲)، *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
۸. _____، (۱۳۸۴)، *شرح المنظومة*، تهران، نشر ناب، چاپ سوم.
۹. سه‌روردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۰. سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم.

۱۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.
۱۲. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، چاپ دوم.
۱۳. _____، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۴. _____، (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۵. _____، (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبیة، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۱۶. _____، (۱۳۸۷)، المبدء و المعاد، تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۱۷. _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تحقیق: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ دوم.
۱۹. _____، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، العدة فی أصول الفقه، قم، ستاره.
۲۱. _____، (۱۴۲۵ق)، کتاب الغیبة، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، چاپ سوم.
۲۲. فراهیدی، خلیل، (۱۴۱۴ق)، ترتیب کتاب العین، قم، انتشارات باقری.
۲۳. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۰۶ق)، الوافی، تحقیق: آیت الله سید ضیاء الدین علامه، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین (علیه السلام).
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۹ق)، الکافی، تحقیق: محمد جعفر شمس الدین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ دوم.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
۲۶. منصوری، احسان و همکاران، (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی مسئله بدهاء در آراء میرداماد، ملاصدرا و سید محمدکاظم عصار با تکیه بر وجه عرفانی این مسئله»، پژوهش های اعتقادی - کلامی، شماره بیستم، ص ۱۱۴-۱۳۱.
۲۷. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۸. _____، (۱۴۱۴ق)، تصحیح اعتقادات الامامیة، بی جا، دار المفید، چاپ دوم.
۲۹. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۹۱)، الأفق المبین، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

۳۰. _____، (۱۳۶۷)، القیسات، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۳۱. _____، (۱۳۷۴)، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، قم، هجرت.
۳۲. نایینی، رفیع‌الدین، (۱۴۳۱ق)، الحاشیة علی اصول الکافی، قم، دار الحدیث، چاپ دوم.