

بداء در نظام فلسفی میرداماد

shryeh@quran.ac.ir

mali.esm91@yahoo.com

Hrezaii@ut.ac.ir

رحمان عشریه / استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم

محمدعلی اسماعیلی / طلبه سطح چهار جامعه المصطفی العالمیه

حسن رضایی هفتادر / دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۰۵

چکیده

مسئله بداء جزء مسائل مهم در حوزه ارتباط حادث با قدیم بوده و پرسش اصلی این است که با توجه به امتناع تغییر در ذات و علم ذاتی الهی، حقیقت بداء و کیفیت وقوع محو و اثبات چگونه قابل تبیین است؟ و آیا اسناد بداء به خدا، حقیقی است یا مجازی؟ در نظام فلسفی میرداماد، تبیین جامعی نسبت به آموزه بداء ارائه شده است. در اندیشه وی، بداء در حوزه امور تکوینی بوده و بیانگر محدودیت زمان افاضه از جانب علت است. قلمرو وقوع بداء، عالم ماده است و عالم دهر و سرمد، مبرا از بداء هستند. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین بداء در نظام فلسفی میرداماد می‌پردازد. از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش تبیین حقیقت بداء در نظام فلسفی میرداماد و تبیین کیفیت اسناد بداء به خداست. در اندیشه میرداماد، امور تدریجی دو حیث دارند: از یک حیث با عالم دهر نسبت دارند و از حیث دیگر با عالم سیلان و مادی، نسبت دارند و به این اعتبار، تدریجی، غیرقار و متبدل‌اند. از حیث اول، به ثابت حق واجب بالذات مستندند و از حیث دوم، واسطه استناد حوادث زمانی به واجب می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: بداء، نسخ، قضاء، قدر، میرداماد.

مسئلهٔ بداء جزو مسائل مهم در حوزهٔ ارتباط حادث با قدیم است. پرسش اصلی این است که با توجه به امتناع تغییر در ذات و علم ذاتی الهی، حقیقت بداء و کیفیت وقوع محو و اثبات چگونه تبیین پذیر است؟ پرسش‌های فرعی این پژوهش عبارت از این موارد است: حقیقت بداء چیست؟ کیفیت وقوع محو و اثبات چگونه است؟ بداء با نسخ چه رابطه‌ای دارد؟ دایره وقوع بداء در میان مراتب علم الهی و عوالم هستی کدام است؟ اسناد بداء به خدا، حقیقی است یا مجازی؟

سابقهٔ مسئله بداء، بسیار طولانی است و ریشه در آیات (رعد: ۳۹) و روایات (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹۲) دارد و در مباحث تفسیری (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۲۶۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۵۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۳۷۵)، حدیثی (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۵؛ میرزا رفیعا، ۱۴۳۱ق، ص ۴۷۵؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲)، کلامی (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۱)، فلسفی (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۵)، عرفانی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۱ و ۲۱۸) و ملل و نحل (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲) مورد بررسی قرار گرفته است.

بداء در روایات فراوانی به خداوند سبحان نسبت داده شده است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹۲). فخررازی به نقل از سلیمان بن جریر می‌گوید شیعیان دو عقیده دارند که با توجه به آنها کسی را یارای پیروزی بر آنها نیست: یکی اعتقاد به بداء و دیگری اعتقاد به تقیه (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۱). محقق طوسی در نقد این کلام یادآور می‌شود که شیعیان به بداء قائل نیستند؛ زیرا بداء جز با خبر واحد ثابت نمی‌شود و شیعیان و خبر واحد را نیز حجت نمی‌دانند (همان، ص ۴۲۱-۴۲۲). دیدگاه محقق طوسی مورد نقد بزرگان شیعه قرار گرفته است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۸؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۳). میرداماد پاسخ محقق طوسی را برنمی‌تابد و یادآور می‌شود که روایات بداء نه تنها در منابع حدیثی شیعه به حد تواتر رسیده‌اند، بلکه در منابع اهل سنت نیز نقل شده‌اند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۷-۸). وی با نگارش کتاب *نبراس الضیاء* و بر اساس اصول فلسفی خویش به دفاع از آموزه بداء پرداخته است.

ضرورت طرح این مسئله در سایه ارتباط آن با ذات الهی و علم الهی از یک طرف و اهمیت فراوان آن در روایات که تعبیر «مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ» (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۴) درباره آن وارد شده از طرف دیگر و نقش سازندهٔ عقیده بداء در سعادت فردی و اجتماعی از طرف سوم روشن می‌گردد.

نوشتار حاضر با روش تحلیلی - توصیفی، ضمن اشاره به مهم‌ترین دیدگاه‌ها در مسئله بداء، به واکاوی آموزهٔ بداء در پرتو نظام فلسفی میرداماد می‌پردازد.

۱. تبیین حقیقت بداء

واژهٔ بداء در لغت به معنای ظهور پس از خفا و علم پس از جهل است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۸۳؛ ابن‌اثیر،

۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۱۳). شهرستانی بداء را به صورت اشتراک لفظی به معنای «بداء در علم»، «بداء در اراده» و «بداء در امر» می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۷۸)؛ اما اینها معنای دوم و سومی از معانی بداء نیستند، بلکه جزء لوازم معنای لغوی بداء‌اند. بداء در لغت به معنای ظهور در علم است و این، منشأ تغییر رأی و عزم و نیز تغییر امر و نهی نیز می‌گردد. بنابراین بداء اولاً و بالذات وصف علم است و ثانیاً و بالتبع به اراده، امر و افعال اختیاری اسناد داده می‌شود.

در تبیین حقیقت بداء دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده که تبیین برخی از آنها نقش مهمی در تبیین دیدگاه میرداماد دارد. شیخ صدوق بداء را اعم از نسخ دانسته، برایش دو معنا ذکر می‌کند:

الف) ابتدا کردن به آفرینش چیزی قبل از آفرینش چیز دیگری، به گونه‌ای که شیء اول قبل از آفرینش چیز دوم نابود شود؛

ب) امر کردن به چیزی و سپس نهی از آن یا نهی نمودن از چیزی و سپس امر به آن (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۵؛ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰؛ مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۳۷).

مطابق این دیدگاه بداء به معنای تغییر در تکوین (آفرینش) و تغییر در تشریح (امر و نهی) بوده، اعم از نسخ است. بداء تغییر در متعلق علم الهی است که به تبع مصالح و مفسدات تغییر می‌کند. این دیدگاه در برابر دیدگاه یهود است که دست خدا را از تصرف در عالم هستی بسته می‌داند؛ بنابراین معنای اول به مطلق محو و اثبات در عالم تکوین اشاره دارد؛ اعم از اینکه با وحدت موضوع باشد یا با تعدد موضوع.

شیخ مفید بداء را درباره خداوند به معنای «ظهر له فیه» دانسته است؛ به این معنا که خداوند چیزی را بر بندگان آشکار کرده است. ظهور بر بندگان به معنای عدم احتساب آن و یا ظن غالب بر عدم وقوع آن موضوع است. در نگاه وی بداء درباره حق تعالی به چیزهایی اختصاص دارد که فعل آنها مشروط مقدر شده است و با انتفای شرط، تحقق مشروط نیز منتفی خواهد شد (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۶۵-۶۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰).

به باور سید مرتضی، بداء در حق خداوند جایز نیست و تغییر در علم الهی راه ندارد و معلوم جدیدی بر معلومات الهی افزوده نمی‌شود. بنابراین مقتضی بداء نیز در حق خداوند جایز نیست و اخبار آحادی که در این مسئله وارد شده‌اند، مفید قطع نیستند. به باور وی، محققان بداء را در این روایات، به نسخ در شرایع تفسیر کرده‌اند. بنابراین تفاوت نسخ و بداء، جوهری نیست؛ بلکه تفاوت در این است که زمان ناسخ و منسوخ در نسخ متعدد است، لکن در بداء اتحاد زمانی دارند. (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۷). دیدگاه دیگری نیز به او نسبت داده شده است که در بخش قلمرو بداء خواهد آمد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۶).

به باور شیخ طوسی، بداء در لغت به معنای ظهور است، اما بعداً درباره علم بعد از جهل و نیز ظن بعد از جهل به کار رفته است. هر گاه لفظ بداء به خداوند اضافه گردد، دو کاربرد می‌تواند داشته باشد: کاربرد صحیح و کاربرد غلط. کاربرد صحیح این است که مقصود از آن همان نسخ باشد، بدون هیچ گونه تفاوتی؛ اما کاربرد

غلط همان علم بعد از جهل است. بده در روایات به همان معنای اول است. وجه اطلاق بده در این روایات این است که وقتی چیزی بر نسخ دلالت کند، به سبب آن حکمی بر مکلفان ظاهر می‌شود که قبلاً ظاهر نشده بود. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۹۵).

برخی عالمان اهل سنت همچون ابن‌اثیر بده را به قضا تفسیر کرده‌اند (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۹). برخی محققان نیز ثبوت بده برای خدا را همانند ثبوت غضب برای خدا دانسته و با نفی خود اینها به اثبات نتیجه آنها پرداخته‌اند (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۳۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۰۸، تعلیقه ۲).

بده در نظام فلسفی *میرداماد* بیانگر کیفیت ارتباط حادث با قدیم و متغیر با ثابت است. *میرداماد* ضمن تبیین آموزه بده و رابطه‌اش با نسخ، به نقد و بررسی دیدگاه‌ها پرداخته است. به باور او دیدگاه *ابن‌اثیر* مبنی بر تفسیر بده به قضا پذیرفتنی نیست؛ زیرا قضا به همه چیز تعلق می‌گیرد، بر خلاف بده که شامل همه چیز نمی‌گردد (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۵۷). انفاقی بودن پذیرش قضا و اختلافی بودن بده نیز شاهد دیگری بر اختلاف بده و قضا است.

بده در حوزه امور تکوینی بوده، بیانگر انتهای اتصال افاضه و انقطاع استمرار امر تکوینی است. حقیقت بده به محدود بودن زمان هستی امور مذکور بازمی‌گردد و بیانگر این نکته است که افاضه وجود بر امور مذکور، به زمانی ویژه اختصاص دارد؛ زیرا افاضه وجود به شرایط و معداتی بستگی دارد و با اختلاف قوایل و استعدادات مختلف می‌گردد. بده بیانگر محدودیت زمانی در افاضه هستی است و هر کدام از دو امر تکوینی در عالم هستی، جایگاه واقعی خود را دارند نه اینکه بده به برداشتن معلول در زمان وجودش بازگردد (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۵۶-۵۷). ارتفاع وجود معلول دو گونه فرض می‌شود: گاهی ارتفاع وجود معلول بر اثر محدود بودن زمان افاضه از جانب علت است که ناشی از محقق نبودن شرایط است و گاهی وجود معلول در عین تمامیت علت، مرتفع می‌گردد. *میرداماد* تأکید دارد که بده ناظر به گونه اول است، نه گونه دوم (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۵۷). علاوه بر اینکه گونه دوم با اصل فلسفی «عدم جواز تخلف معلول از علت تامه‌اش» ناسازگار است. مطابق این دیدگاه، معنای حصول بده درباره امامت اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام این است که مقتضی برای امامت او وجود داشت، اما این مقتضی، با فوت وی منقضی شد؛ ولی *میرداماد* درباره مسئله امامت اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام تأکید دارد که وقوع بده در این زمینه پذیرفتنی نیست؛ زیرا پذیرش وجود مقتضی برای امامت وی، با معین بودن امامت ائمه دوازده گانه علیهم السلام در تعارض است؛ زیرا مطابق این روایات، مقتضی برای امامت کس دیگری وجود نداشته است. بنابراین بده در این مورد، پذیرفتنی نیست و *میرداماد* روایت مشار الیه را نمی‌پذیرد و آن را با اخبار امامت ائمه علیهم السلام در تعارض می‌داند (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۸).

در اندیشه *میرداماد*، قلمرو وقوع بده، قدر عینی الهی است که عالم زمان است و توضیح آن در بحث قلمرو بده خواهد آمد (*میرداماد*، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۶۳۵). موجودات عالم ماده، مسبوق به استعداد و ماده‌اند. استعداد ماده اولی (هیولا) گسترده است و ماده اولی می‌تواند صورتهای مختلفی به خود بگیرد؛

ولی هرچه جلوتر بیاید و برخی فعلیت‌ها را بپذیرد، جهات استعداد آن کمتر می‌شود و هرچه عقب برود تعیینات و تخصصات آن از بین می‌رود. هر گاه ماده را با توجه به صورت‌های مختلفی که می‌توانند بر آن عارض شوند، در نظر بگیریم درمی‌یابیم که ماده با توجه به این صورت‌ها قابل تغییر و تبدیل است؛ زیرا می‌تواند صورت‌های مختلفی بگیرد. شرایط و معدات در پذیرش صورت‌های مختلف دخالت تام دارند. «بدهاء» در اندیشهٔ میرداماد عبارت از همین تغییرات و تبدلات است که در موجودات عالم ماده رخ می‌دهند. تغییر و تبدل در موجودات مادی نیز بیانگر محدودیت زمان افاضه از جانب علت است؛ زیرا پیش‌تر گفتیم که از بین رفتن و ارتفاع وجود معلول، دو فرض دارد: گاهی ارتفاع وجود معلول بر اثر محدود بودن زمان افاضه از جانب علت است که ناشی از محقق نبودن شرایط است و گاهی وجود معلول در عین تمامیت علت، مرتفع می‌گردد. میرداماد تأکید دارد که بدهاء ناظر به گونهٔ اول است نه گونهٔ دوم (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۷). وی در تبیین حقیقت بدهاء می‌نویسد:

حقیقة البدهاء عند الفحص البالغ والاحاط الغائر انبئات (انقطاع) استمرار الأمر التكوینی، وانتهاء ائصال الافاضة ونفاد تمادی الفيضان فی المجمعول الكونی والمعلول الزماني، ومرجهه إلى تحديد زمان الكون وتخصیص وقت الافاضة بحسب اقتضاء الشرائط والمعدات، واختلاف القوابل والاستعدادات. لا أنه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه فی حد حصوله» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶).

موجودات مادی را می‌توان از دو جنبه ملاحظه کرد: یکی از جنبهٔ جود و هستی خودشان، یعنی از جنبهٔ فعلیت آنها و دیگری از جنبهٔ استعدادی که برای پذیرش صورت‌های مختلف دارند. موجودات مادی از جنبهٔ نخست، قابل تغییر و تبدیل نیستند و به‌طور کلی، وجود خارجی، مانع هر گونه تغییر و تبدل است؛ زیرا وجود شیء، خود آن شیء است، و با تحقق نفس یک چیز نمی‌توان آن را از خودش متغیر و متبدل نمود. مطابق این نگرش، عالم ماده که از موجودات مادی تشکیل یافته، یک نظام ثابت و غیرقابل تغییر و تبدل است؛ اما موجودات مادی از جنبهٔ دوم قابل تغییر و تبدلند. بنابراین موجودات عالم ماده را اگر با توجه به خودشان در نظر بگیریم، قابل تغییر و تبدل نیستند؛ زیرا چنین لحاظی مستلزم سلب الشیء عن نفسه است و اگر آنها را با توجه به صورت‌های مختلفی که می‌توانند بر آنها عارض شوند در نظر بگیریم، قابل تغییر و تبدلند (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ص ۹۲).

بدهاء در عالم ماده بر دو گونه است: گاهی محو کردن و از بین بردن یک موجود مادی است که بیانگر محدودیت زمان افاضهٔ وجود از جانب علت اوست؛ زمانی نیز ایجاد کردن موجودی مادی است که بیانگر تحقق افاضهٔ وجود از جانب علت اوست. بنابراین بدهاء در اندیشهٔ میرداماد شامل محو ثابت و اثبات محو می‌گردد. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۴۹). نسخ نیز چنین است.

نکتهٔ دیگر اینکه نسخ بر دو گونه است: یکی نسخ حکم پس از امتثال توسط مکلفان و دیگری نسخ حکم پیش از امتثال. بدهاء نیز بر دو گونه است: یکی تغییر و تبدل پس از تحقق موجود زمانی و دیگری تغییر و تبدل پیش از تحقق موجود زمانی (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸).

شاید از ظاهر سخن میرداماد چنین استنباط شود که بدهاء عبارت از هر تغییری و تبدلی است که در عالم

ماده رخ می‌دهد. روشن است که این تفسیر با روایات بدء که آن را در موارد خاصی مطرح ساخته، ناسازگار است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۷-۲۰۰). *میرداماد* با توجه به این مطلب، می‌گوید همان‌طور که منتهی شدن زمان هر حکمی «نسخ» نامیده نمی‌شود، بلکه نسخ عبارت از منتهی شدن زمان حکمی است که امید دوام آن وجود داشته و در نفس خطاب شارع، قرینه‌ای بر موقت بودنش وجود نداشته باشد، بدء نیز بیانگر مطلق محو یا اثبات در عالم ماده نیست؛ بلکه بیانگر تغییر و تبدلی است که برخلاف انتظار بوده، امری خلاف عادت و طبیعت باشد (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸).

۲. رابطه‌ی بدء با نسخ

درباره‌ی رابطه‌ی بدء با نسخ چند دیدگاه ارائه شده است:

دیدگاه اول عبارت است از اینکه نسخ و بدء یکی هستند و تفاوتشان اعتباری است. تفاوتشان در این است که زمان ناسخ و منسوخ در نسخ، متعدد است لکن در بدء اتحاد زمانی دارند. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به *سیدمرتضی* (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۶) و *شیخ طوسی* (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۰) اشاره کرد؛

دیدگاه دوم می‌گوید بدء اعم از نسخ است: نسخ در حوزه‌ی امور تشریحی به کار می‌رود، درحالی‌که بدء شامل تکوین و تشریح است. از طرفداران این دیدگاه می‌توان *شیخ صدوق* را نام برد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۳۵)؛ دیدگاه سوم بدین قرار است که نسخ و بدء از یک سنخ‌اند و حوزه‌هایشان متفاوت است: حوزه‌ی نسخ، امور تشریحی است، درحالی‌که حوزه‌ی بدء، امور تکوینی است. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به *میرداماد* اشاره کرد (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۵۵-۵۶)؛

دیدگاه چهارم این است که نسخ و بدء از دو سنخ مختلف‌اند. نسخ عبارت از کشف از انتهای زمان حکم است. بنابراین حکم مذکور ثابت بوده، هیچ‌گونه تغییری در آن راه ندارد و تنها زمانش محصور است؛ اما در بدء، تغییر و تبدل در خود حکم است. از طرفداران این دیدگاه می‌توان *صدرالمآلهین* را نام برد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۵ و ۱۹۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۵).

میرداماد دیدگاه سوم را پذیرفته است و دیدگاه دوم را پذیرفتنی نمی‌داند. به باور وی، بدء و نسخ دارای یک واقعیت‌اند و تنها حوزه‌ی کاربردشان متفاوت است: حوزه‌ی نسخ، امور تشریحی است، درحالی‌که حوزه‌ی بدء، امور تکوینی است. نسخ در حوزه‌ی احکام شرعی، بیانگر انتهای حکم تشریحی و انقطاع استمرار آن است. بنابراین نسخ احکام شرعی، بیانگر محدودیت زمانی احکام یادشده است. بدء نیز در حوزه‌ی امور تکوینی بیانگر انتهای اتصال افاضه و انقطاع استمرار امر تکوینی است. حقیقت بدء به محدود بودن زمان هستی امور مذکور باز می‌گردد و بیانگر این نکته است که افاضه وجود بر امور مذکور، به زمان ویژه‌ای اختصاص دارد؛ زیرا افاضه وجود به شرایط و معداتی بستگی دارد و با اختلاف قوایل و استعدادات مختلف می‌گردد. حاصل اینکه همان‌طور که نسخ بیانگر محدودیت زمانی در

احکام شرعی است و در واقع هر کدام از دو حکم ناسخ و منسوخ، زمان ویژه خود را دارند، بداء نیز بیانگر محدودیت زمانی در افاضه هستی است و هر کدام از دو امر تکوینی در عالم هستی جایگاه واقعی خود را دارند، نه اینکه بداء به برداشتن معلول در زمان وجودش بازگردد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶-۵۷).

۳. قلمرو بداء

بررسی قلمرو وقوع بداء، مهم‌ترین محور از محورهای مسئله بداء بوده، بیانگر مرکز وقوع بداء است. در تبیین قلمرو بداء و مرکز وقوع بداء چند دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: برخی اندیشمندان، تغییر را در علم الهی دانسته‌اند که مطابق آن، می‌توان ظهور بعد از خفا را به طور حقیقی و بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای به خداوند اسناد حقیقی داد. این دیدگاه را برخی محققان به سیدمرتضی علم‌الهدی نسبت داده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۶)؛

دیدگاه دوم: بداء اصطلاحی، تغییر در معلوم است. برپایه این دیدگاه، علم الهی هرگز تغییربردار نیست و بداء در علم الهی راه ندارد و آنچه تغییربردار است، متعلق علم الهی است. متعلق علم الهی نیز با توجه به مصالح و حکم تغییر می‌کند. بنابراین تغییر در مسئله بداء، ناظر به مقام فعل الهی است. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به شیخ صدوق و شیخ طوسی اشاره کرد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۵؛ همو، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۹)؛

دیدگاه سوم: برخی بر این باورند که تغییر و تبدل در لوح محو و اثبات رخ داده و اسناد این تغییر به خداوند سبحان، اسناد مجازی است. علامه مجلسی از طرفداران این دیدگاه است (مجلسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲)؛ دیدگاه چهارم: برخی بر این باورند که تغییر و تبدل در مسئله بداء حقیقی و واقعی است نه مجازی. اینان معتقدند تغییر و تبدل یاد شده در علم غیرخداوند رخ می‌دهد؛ اما درباره اینکه تغییر در علم چه کسی حاصل می‌شود، برخی تغییر و تبدل را در علم مردم دانسته‌اند و برخی در علم ملائکه. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۶۵-۶۶؛ همو، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰)، میرزا رفیعا (میرزافعی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۷۵)، صدرالمآلهین (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸-۱۹۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۵) و فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۰۶-۵۱۱) اشاره کرد. به باور صدرالمآلهین، علم الهی دارای مراتب است و بداء در برخی از مراتب علم الهی که از آنها به لوح محو و اثبات یا نفوس جزئی افلاک تعبیر می‌کنند، رخ می‌دهد. وی به تبیین رابطه نفوس جزئی افلاک با خداوند پرداخته و از این طریق اسناد حقیقی بداء را به خداوند اثبات کرده است. به باور او، نفوس جزئی افلاک هم از مراتب علم الهی و هم از مراتب فاعلیت الهی‌اند. نفوس جزئی فلک که بداء در آنها رخ می‌دهد، بندگان مطیع الهی‌اند. نسبت آنها به خدای سبحان نسبت حواس انسان به نفس ناطقه انسان است. همه افعال آنها بالحق و فی الحق است و گرچه کتابش مشتمل بر محو و اثبات است، لکن شرح کلام حق و لوح قدر حق است؛ اراده اینها مستهلک در اراده حق و حکمشان مستهلک در حکم حق و فعلشان مستهلک در فعل حق است. بنابراین

هر کتابتی که در الواح آسمانی و صحیفه‌های قدری وجود دارد، بعینه مکتوب حضرت حق نیز می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۶-۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۶). براساس این بیان اسناد بدهاء به خداوند سبحان اسناد حقیقی است؛ همان‌طور که اسناد احساس، تخیل و تعقل به نفس ناطقه، اسناد حقیقی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۶-۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۶).
میرداماد نیز به تفصیل به قلمرو وقوع بدهاء می‌پردازد و تبیین دیدگاه وی در ضمن موارد زیر ارائه می‌گردد:

۱-۳. بدهاء در ذات الهی

ذات الهی از هر گونه تغییر و تبدیلی مصون است و هرگز بدهاء در ذات الهی رخ نمی‌دهد. هر گونه تغییر و تبدل در ذات الهی، ملازم با امکان بوده، با وجوب بالذات در تنافی است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶).

۲-۳. بدهاء در قضای علمی الهی

پیش از تبیین «بدهاء در قضای علمی الهی» لازم است به تبیین حقیقت قضای علمی در اندیشه میرداماد بپردازیم. به باور میرداماد، فیلسوفان مشاء برای قضای الهی دو تفسیر مختلف بیان کرده‌اند: مطابق تفسیر اول، قضای الهی عبارت است از علم الهی به معلوماتش به نحو علم کلی اجمالی؛ اما مطابق تفسیر دوم، قضای الهی عبارت است از وجود همه موجودات در عالم عقلی به نحو جمعی و اجمالی و ابداعی (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۴).

توضیح اینکه: تفسیر اول ناظر به علم عنایی خداوند است. به باور مشائین، خداوند به همه موجودات (نظام احسن) علم تفصیلی دارد که این علم به نحو صورت‌مسمه به ذات خداوند قائم است. این علم در نگاه مشائین اولاً مقدم بر معلوم (فعل) است؛ ثانیاً زاید بر ذات عالم است؛ ثالثاً از سنخ علم حصولی است و رابعاً خود علم منشأ صدور فعل است و فاعل نیازمند انگیزه زاید نیست. مشائین این علم الهی را «علم عنایی» نامیده، خداوند را «فاعل بالعنایه» می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸-۱۹؛ طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۲۵ و ۹۳۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۶۸)؛ چنان‌که گاهی نیز «قضا» بر آن اطلاق می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۰؛ اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۷۴). ابن‌سینا در تفسیر عنایت می‌نویسد:

فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل متبع لفيضان الخير في الكل (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۲).

نیز صدرالمتألهین می‌نویسد:

و أما العناية، فقد أنكرها أتباع الإشرائقيين و أثبتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس و من يحدو حدوه لكنهن عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض و قد علمت ما فيه (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱).

تفسیر دوم ناظر به مرتبه سوم از مراتب علم الهی در اندیشه مشائین است. به باور فیلسوفان مشاء، صور ذهنی تمام موجودات پائین تر از عقل اول، در عقل اول به نحو ارتسام موجود است. این صور علمیه، زاید بر ذات عقل اول اند و از سنخ علم حصولی اند. به این صور علمیه «قضاء» اطلاق می شود. محقق طوسی می نویسد: «فاعلم أنّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعاً و جملة على سبيل الإبداع» (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱).

عالم عقل، جزو ابداعات است نه تکوینات. ابداعات، موجودات غیرمسیوق به ماده و مدت اند. نسبت عالم عقل با عالم تکوین، نسبت علت به معلول است و هیچ پدیده‌ای در عالم محقق نمی گردد مگر اینکه در عالم عقل، وجود علمی و عقلی دارد و وجود عینی آن ناشی از همان وجود عقلی اوست. صور علمی موجودات در عالم عقل، به صورت کلی (کلیت وجودی نه کلیت مفهومی) موجودند. قلم، قضای اجمالی است و این صور علمی قضای تفصیلی الهی اند (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱). مشائین علم واجب‌تعالی به ما عدا و نیز علم عقول به ماسوا را از سنخ علم حصولی می دانند. بنابراین قضای الهی، صور مرتسمه‌ای است که در عقول حاصل می گردد و شامل همه مادیات و برخی مجردات می گردد. مطابق این دیدگاه، خود عقول از دایره قضای الهی خارج اند؛ زیرا مفروض این است که قضای الهی، خصوص صور مرتسمه مادون در عقول است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۱، تعلیقه ۱۳).

میرداماد پس از اشاره به دو تفسیر یادشده از قضای الهی در اندیشه فیلسوفان مشاء، این دیدگاه را نقد، و دو اشکال مهم را بر آن وارد می کند:

اشکال نخست اینکه فیلسوفان مشاء تنها به تبیین قضای علمی پرداخته‌اند، درحالی که قضای الهی شامل قضای عینی نیز می گردد. وی معتقد است که قضا بر دو قسم است: قضای علمی و قضای عینی (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۴)؛ اشکال دوم اینکه قضای علمی بر خلاف پندار فیلسوفان مشاء، خود علم الهی نیست، بلکه عبارت است از علیت علم الهی برای ایجاد اشیا به نحو جمعی و وحدانی و اجمالی (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶).

میرداماد پس از نقد دیدگاه فیلسوفان مشاء به تبیین دیدگاه برگزیده خویش می پردازد. به باور وی قضای الهی به دو قسم قضای علمی و عینی تقسیم می شود:

قضای علمی الهی عبارت است از علم الهی به اشیا از این حیث که علت ایجاد آنهاست به نحو جمعی و وحدانی و اجمالی (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶). فرق عمده این تفسیر با تفسیر اول موردنظر مشائین در این است که آنها خود علم الهی را قضای الهی می دانند، درحالی که میرداماد این تفسیر را بر نمی تابد و معتقد است تفسیر قضای الهی به خود علم الهی نه تنها مبتنی بر تخرص و تخمین است بلکه حیثیت علم با حیثیت قضا متفاوت است. حیثیت علم، حیثیت انکشاف و ظهور است، درحالی که حیثیت قضاء، حیثیت تعلق فاعلیت به شیء مقضی است. بنابراین قضای علمی، صرف علم الهی نیست بلکه علم الهی از حیث فاعلیت و علیتی که نسبت به موجودات امکانی دارد، قضای علمی قلمداد می گردد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶-۴۱۷).

در علم الهی دو حیثیت وجود دارد: حیثیت انکشاف اشیا برای ذات الهی و حیثیت علیت علم الهی برای اشیا. قضای علمی الهی عبارت است از علم الهی با حیثیت دوم. این حیثیت، از عینیت علم با ذات الهی و علیت تامه ذات الهی برای موجودات امکانی قابل اثبات و استنتاج است. نکته دیگری که وی در تفاوت حیثیت علم با حیثیت قضا یادآور می‌شود، این است که اجمال و تفصیل در علم، دو نحو انکشاف و ظهور بوده، وصف نحوه ادراک‌اند و در خود معلوم و مدرک دخالتی ندارند. علم الهی به اشیا که از جهت علمش به ذاتش می‌باشد، علمی اتم است و هرگز به اجمال و تفصیل و اشتداد و زیادت متصف نمی‌گردد. بنابراین از یک طرف قضا، اجمال است و قدر تفصیل این اجمال؛ از طرف دوم علم الهی نمی‌تواند متصف به اجمال و تفصیل گردد. نتیجه این دو این می‌شود که قضای الهی با حیثیت علم الهی اختلاف دارد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۷-۴۱۸).

بر پایه دیدگاه میرداماد، قضای علمی الهی، علم الهی با حیثیت فاعلیت و علیت نسبت به معلومات است. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶، ۴۱۸ و ۴۲۰). بنابراین قضای علمی الهی، عین ذات الهی است و خارج از قلمرو وقوع بدها می‌باشد. وی با صراحت قضای الهی را خارج از قلمرو بدها می‌داند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶).

۳-۳. بدها در قضای عینی الهی

در اندیشه میرداماد، فیلسوفان مشاء تنها به تبیین قضای علمی پرداخته‌اند، درحالی‌که قضای الهی شامل قضای عینی نیز می‌گردد (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۴). قضای عینی الهی در اندیشه میرداماد، وجود عینی موجودات در عالم دهر است. عالم دهر، ظرف موجودات مجرد عقلی است بنابراین قضای عینی همان وجود مجردات عقلی است. او می‌نویسد:

الوجود العینی بما هو تحقق فعلی فی وعاء الذهر و حصول تصویری عند البصیر الحق «قضاء»، و بما هو کون بالفعل فی افق الزمان و وقوع زمانی فی قطر التقصی والتجدد «قدر»، و هذان قضاء و قدر بحسب الوجود فی الأعیان (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۹-۴۲۰).

میرداماد عالم عقول را لوح محفوظ و آن را قضای اول الهی قلمداد نموده، از هر گونه تغییر و تبدیلی در امان می‌داند؛ چنان‌که می‌نویسد:

ربما یقال للعقل الأول او لعالم العقول جملة «اللوح المحفوظ» و «ام الكتاب» و «الكتاب المبین»... وبالجملة، الامر فی کتاب القدر علی خلاف الامر فی ام الكتاب الذی هو القضاء الأول، اذ لا تغیر و تبدل و لامحو و اثبات فیه اصلا. وهذا معنی جواز البدها فی القدر، لا فی القضاء. فلیعلم (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳).

براساس این دیدگاه، بدها در عالم قضای عینی راه ندارد و عالم عقول از هر گونه تغییر و تبدیلی مبرا است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶).

۳-۴. بدها در قدر علمی الهی

در اندیشه میرداماد، فلاسفه مشاء همان‌طور که از تقسیم قضای الهی به علمی و عینی غافل ماندند، از تقسیم قدر

الهی نیز به قدر علمی و قدر عینی غفلت کرده و تنها به تبیین قدر عینی پرداخته‌اند (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶).

قدر علمی در اندیشهٔ میرداماد عبارت است از علم الهی به اشیا از این حیث که علت ایجاد آنهاست به نحو تفصیلی و متکثر و تدریجی (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶). میرداماد در تفسیر قدر علمی نیز همچون قضای علمی بر این نکته تأکید می‌ورزد که 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 از دو جهت متفاوت است که پیش‌تر گفته شد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶). وی در تفسیر قدر علمی می‌نویسد: «فاعلمن ان تَسبَّب علمه تعالی للاشیاء وانبعثت الأشیاء عن عنایتہ سبحانه، ... علی سبیل التفصیل والتکثر والتدریج، هو القدر» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶).

نکتهٔ درخور توجه اینکه از بیانات میرداماد چنین استفاده می‌شود که قدر علمی دو اطلاق دارد: اطلاق نخست همان علم الهی با حیثیت علیت و فاعلیت است. قدر علمی در اطلاق دوم دربارهٔ نفوس سماوی به کار می‌رود که کتاب محو و اثبات نیز نامیده می‌شوند: «یقال للنفوس السماویة کتاب المحو و الاثبات لوقوع ذلك فیما ینتطح فیها مما یتعلَّق بالقدر، من صور ما سیکون فی المستقبل من الحوادث المقدره الزمانیة» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳).

قدر علمی در اطلاق اول، علم ذاتی الهی و در اطلاق دوم، علم فعلی الهی است. اطلاق دوم در کلمات دیگر فیلسوفان از جمله صدرالمطالین و حکیم سبزواری نیز مشهود است. در اندیشهٔ صدرالمطالین، نفوس جزئی فلکی که در آنها صور جزئی مشخص موجودات مطابق با حقیقت مادی خارجی آنها وجود دارد، همان الواح محو و اثبات‌اند که صور منطبع در آنها متبدل و متجدد می‌شوند و محو و اثبات در آنها رخ می‌دهد؛ بر خلاف لوح محفوظ که از تغییر و تبدیل محفوظ است (صدرالمطالین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۴۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۶۹).

برپایهٔ این دیدگاه، مطابق تفسیر اول، بداء در قدر علمی راه ندارد، ولی در تفسیر دوم، قدر علمی راه دارد که توضیح آن در «قدر عینی» خواهد آمد.

۳-۵. بداء در قدر عینی الهی

در اندیشهٔ میرداماد قدر عینی عبارت است از وجود خارجی حوادث و کائنات در ظرف عالم ماده. وی می‌نویسد: «الوجود العینی ... بما هو کون بالفعل فی افق الزمان ووقوع زمانی فی قطر التقصی والتجدد قدر، و هذان قضاء و قدر بحسب الوجود فی الأعیان» (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۳). موجودات مادی در ظرف زمان تحقق دارند. بنابراین زمان، کتاب قدر عینی الهی را تشکیل می‌دهد و کتاب محو و اثبات نیز نامیده می‌شود:

وربما یقال «کتاب المحو والاثبات» للزمان، لکونه عالم التَّغییر والتبدل والتصرم والتجدد. فهو کتاب القدر العینی، بحسب اخیره مراتب الوجود فی الاعیان. و بالجملة، الامر فی کتاب القدر علی خلاف الامر فی

ام‌الکتاب‌الذی هو القضاء الاول، اذ لا تغیر و تبدل و لامحو و اثبات فيه اصلا. وهذا معنى جواز البداء فى القدر، لا فى القضاء، فليعلم (ميرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳)

در اندیشهٔ میرداماد، قلمرو وقوع بدهاء، قدر عینی الهی است که عالم زمان است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۶۳۵). تبیین نحوهٔ وقوع بدهاء در «تبیین حقیقت بدهاء» گذشت.

مطابق بیانات پیش‌گفته، دیدگاه میرداماد در قلمرو بدهاء را نسبت به عوالم هستی می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: میرداماد عالم هستی را به سه مرتبه «سرمدی»، «دهری» و «زمانی» تقسیم می‌کند و در نتیجه علم الهی نیز دارای این سه مرتبه خواهد بود. هر موجودی برای وجودش ظرفی دارد. ظرف موجودات مادی یا خود «زمان» است یا «آن» که پایان زمان است. ظرف موجودات عقلی، «دهر» است و ظرف وجود حق و اسما و صفات او «سرمد» است. موجودات زمانی پیوسته در حال تغییر و تبدل‌اند، اما موجودات دهری، فاقد تغییر و تبدیل بوده، در عین امکان، از تجرد برخوردارند. این مراتب سه‌گانه در طول یکدیگر قرار دارند و هر مرتبهٔ بالاتر بر مرتبهٔ پایین خود احاطه دارد. بنابراین عوالم هستی به سه عالم سرمد، دهر و زمان منقسم می‌شوند (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹، ۴۰۰؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۵۸، ۷۷؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۲). وقوع بدهاء در این عوالم سه‌گانه از این قرار است:

۱-۵-۳. دهر عالم سرمد

عالم سرمد شامل ذات الهی و علم ذاتی الهی و به‌طور کلی شامل ذات و اسما و صفات الهی است و هرگز بدهاء در این عالم جاری نمی‌گردد. ذات الهی از هر گونه تغییر و تبدیل مبرا است و تصور هر گونه تغییر و تبدل در ذات الهی، ملازم با امکان بوده، با وجوب بالذات در تنافی است. قضای ذاتی الهی نیز که همان علم ذاتی الهی با حیثیت فاعلیت است، مصون و مبرا از بدهاء است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳).

۲-۵-۳. بدهاء در عالم دهر

بدهاء در عالم دهر که عالم مجردات عقلی است نیز جاری نمی‌گردد؛ زیرا مجردات عقلی دارای ثبات بوده، از هر گونه تغییر و تبدیل محفوظ‌اند. تغییر و تبدیل، ملازم با قوه و استعداد مادیت است و مجردات عقلی، فاقد قوه و استعداد بوده، از هر گونه تغییر و تبدیل محفوظ‌اند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶). بنابراین در قضای عینی الهی که عبارت از وجود عینی موجودات در عالم دهر است، بدهاء جاری نمی‌گردد (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۳؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۴۱۹-۴۲۰).

۳-۵-۳. بدهاء در عالم زمان

عالم زمان که عالم موجودات مادی و بیانگر قوه و استعداد است، تنها ظرف وقوع بدهاء است که توضیحش گذشت (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶). همچنین میرداماد ضمن رده‌بندی آفرینش در چهار قسم ابداع، اختراع، صنع و تکوین (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۷۲) توضیح می‌دهد که بدهاء در تکوینات یعنی موجودات مادی و در جهان قَدَر و در امور

جزئیة روی می‌دهد. این جهان است که کرانه سپری شدن‌ها و نو شدن‌ها بوده، طبیعت آن توالی و تعاقب است؛ اما در امور ابداعی و اختراعی که عالم مفارقات محض است، بداء راه ندارد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۱۷).

۴. کیفیت اسناد بداء به خدا

کیفیت اسناد بداء به خدا، جزء محورهای مهم در تحلیل بداء بوده، دو مسئله در آن، مطرح است: مسئله اول، اصل امکان استناد بداء به خداست و مسئله دوم، حقیقی یا مجازی بودن این استناد است. 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 تغیر و تبدل است و استناد متغیر به موجود ثابت، مستلزم ثبات متغیر یا تغیر ثابت و یا تخلف معلول از علت تامه است که هیچ کدام پذیرفتنی نیستند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۰؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۵۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۸).

تحلیل این مسئله در نظام فلسفی میرداماد نقش ویژه‌ای دارد. وی در طرح مسئله اظهار می‌دارد که موجود ضعیف‌الوجود متغیر غیر قار چگونه ممکن است به موجود ثابت حق قاراًلوجود بالذات مستند شود تا نقش واسطه و رابط را در استناد متغیرات عالم به حق تعالی عهده‌دار شود؟ او در پاسخ، می‌گوید 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، ص ۳۰۲).

در نظام فلسفی میرداماد، شبهه ربط ثابت به متغیر و ربط حادث به قدیم، بنابر نظریه وی درباره حدود دهری اساساً منتفی است و مجال طرح ندارد؛ چون بر مبنای نظریه حدود دهری، اصل بر نوعی تخلف معلول از علت خود در هستی‌اش است و منظور از آن در اینجا، نبودن معلول در مرتبه وجود علتش و مسبوق بودن معلول به عدمش در مرتبه علت است که بیانگر حدود دهری معلول است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۸۷-۹۵)؛ درحالی که شبهه مذکور، بر پایه اصولی چند است؛ از جمله بطلان تخلف معلول از علت تامه. از همین رو وی در بررسی شبهه یادشده می‌گوید این شبهه از معضلات نظریه حدود زمانی اشیا و موجودات است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۰)؛ اما بنابر اصول نظریه حدود دهری، تمام موجودات غیر از خداوند، چه ثابت و چه متغیر، در دهر موجودند و تأخر دهری از سرمد دارند؛ از این رو، دهر ظرف وجود امتداد تمام زمان است که پس از سرمد تحقق دارد و سرمد محیط بر آن است. بنابراین کل زمان در حقیقت هویتی واحد است که ذاتاً ممتد و متصل و در دهر، موجود به وجود واحد شخصی است و آنچه از اجزای زمان و تقدم و تأخر آنها بر زمان عارض می‌گردد تنها در وهم، متمایز است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۱۳). بر همین اساس، میرداماد معتقد است که تمامی معلول‌ها در نظام هستی، از ازل تا ابد، در دهر حادث‌اند و حق تعالی آنها را در متن دهر ابداع کرده است و به همین صورت ابدأ و دائماً آنها را ایجاد می‌کند. نسبت حق تعالی به تمام موجودات، نسبتی واحد و

ابدی و احاطی و غیرقابل اندازه‌گیری و تبدیل‌ناپذیر است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۱۷). صدرالمتألهین، ربط حادث به قدیم را از طریق حرکت جوهری حل کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۸).

مسئله دوم، بیانگر نحوه استناد بدها به خداست. مطابق دیدگاه میرداماد، در علم الهی هیچ‌گونه تغییری رخ نمی‌دهد. آنچه تغییر می‌کند، متعلق علم الهی در عالم زمانیات است. برپایه این دیدگاه، اسناد بدها به ذات الهی در مرتبه ذات (بدها لله) صحیح نیست؛ اما می‌توان آن را به ذات الهی در مرتبه فعلش اسناد داد. در اندیشه میرداماد، قدر عینی جزو مراتب علم الهی است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۳۳)؛ بنابراین وقوع بدها در قدر عینی، بیانگر وقوع بدها در یکی از مراتب علم الهی است و بدها به خدا استناد حقیقی پیدا می‌کند.

۵. تحلیل و بررسی بدها در اندیشه میرداماد

در تحلیل و بررسی دیدگاه میرداماد، توجه به نکات زیر لازم است:

نکته اول: مطابق دیدگاه میرداماد، بدها عبارت از هر تغییری و تبدلی است که در عالم ماده رخ می‌دهد و برخلاف عادت و طبیعت است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸)؛ اما این تفسیر، فاقد ارائه ملاک برای بدها است؛ زیرا در این تفسیر بدها به هر تغییری و تبدلی که در عالم ماده رخ داده و برخلاف عادت و طبیعت باشد، تفسیر شده است؛ روشن است که بدها در اصطلاح روایات، چنین دایره گسترده‌ای نداشته، موارد خاص‌تری دارد؛ اما در دیدگاه میرداماد ملاکی برای موارد بدها ارائه نشده است. علاوه بر اینکه مطابق آن، تمام معجزات انبیاء ﷺ، مصداق بدها هستند؛ درحالی که بدها در روایات بر موارد خاصی اطلاق شده است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۷-۲۰۰). توضیح بیشتر این اشکال، در پرتو ملاحظه دیدگاه صدرالمتألهین روشن می‌گردد که واجد ارائه ملاک برای موارد بدها است. وی در راستای تخصیص بدها، اظهار می‌کند که بدها، بیانگر مطلق محو و اثبات در نفوس جزئی افلاک نیست، بلکه خصوص محو و اثباتی است که ناشی از تأثیرگذاری افعال بندگان بر نفوس جزئی افلاک باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۹۱)؛ اما این تخصیص نیز با روایات بدها سازگار نیست؛ زیرا مطابق روایات، بدها اختصاصی به تأثیرگذاری افعال بندگان ندارد و وابسته به مشیت الهی است. تأکید روایات بدها بر محوریت مشیت الهی است و مقید به تأثیرگذاری افعال بندگان نیستند (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۷-۲۰۰).

نکته دوم: دیدگاه میرداماد در تفاوت میان نسخ و بدها نیز پذیرفتنی نیست. صدرالمتألهین دیدگاه میرداماد را نمی‌پذیرد و دو اشکال وارد می‌کند:

اشکال نخست اینکه بدها گاهی در حوزه نظام تشریحی نیز به کار می‌رود؛ مانند مسئله ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام که از امور تشریحی است؛

اشکال دوم اینکه در نسخ، زمان امر منسوخ و امر ناسخ متعدد است و وحدت فعل در آنها، وحدت نوعی است؛ درحالی که وحدت فعل در بدها وحدت شخصی عددی است. وحدتی که از شرایط تحقق بدها می‌باشد، در نسخ وجود ندارد. در نسخ، یک 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 دربارهٔ ذبح اسماعیل علیه السلام است که امر به ذبح او شد و بعد همین امر از او رفع شد (صدرالمতالیهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۴).

در کنار این دو اشکال، توجه به این نکته نیز لازم است که همان‌طور که بداء گاهی در حوزهٔ نظام تشریحی به کار می‌رود، نسخ نیز در اصطلاح قرآنی گاهی در حوزه تکوین به کار می‌رود؛ چنان‌که قرآن دربارهٔ زایل ساختن اثر وسوسه‌ها و کارشکنی‌های شیطان در برنامه‌های هدایتی انبیاء علیهم السلام که امری تکوینی است، تعبیر به نسخ کرده است (حج: ۵۲).

نکتهٔ دیگری را نیز می‌توان در تفاوت نسخ و بداء افزود و آن اینکه در نسخ، دو حکم در جهان خارج محقق می‌شوند؛ اما در بداء، تنها یک حکم محقق می‌شود. بنابراین سلسلهٔ علل در نسخ در هر دو حکم، تمام است و در بداء تنها نسبت به حکم واقع شده تام است؛

نکته سوم: میرداماد و برخی پیروان او همچون صدرالمتالیهین (صدرالمتالیهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳-۲۲۴) و حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۶۲۸) قضا را مصون از بداء می‌دانند؛ اما این مطلب با روایات ناسازگار است. مطابق روایات، قضای الهی بر سه گونه است:

الف) قضای مخزون الهی که کسی از آن اطلاع ندارد و هرگز تغییر نمی‌کند. این همان علم مخزون الهی است که منشأ بداء «منه البداء» است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۸)؛

ب) قضایی که به پیامبرانش وقوع حتمی آن را خبر می‌دهد و از وقوع بداء محفوظ است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۲)؛

ج) قضایی که به نحو مشروط است و ممکن است پیامبران از شرایطش مطلع نباشند. بداء در همین قسم سوم رخ می‌دهد. این قسم از قضا، مجرای وقوع بداء یا «فیه البداء» است. برخی شارحان *الکافی*، میان دو تعبیر «منه البداء» و «فیه البداء» خلط کرده و تعبیر اول را ناظر به مجرای وقوع بداء قلمداد نموده‌اند (کمرهای، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۶۱۷) که نشانهٔ عدم دقت کافی در متن روایات است.

تقسیم قضا به حتمی و غیرحتمی در روایات فراوانی آمده است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۶)؛ به‌ویژه در مواردی که دعا ردکنندهٔ قضا دانسته شده است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۰، ص ۳۴۹).

دیدگاه میرداماد در مبرانگاری قضا از بداء، ناشی از تطبیق قضای علمی الهی بر علم ذاتی الهی و قضای عینی بر عالم عقول است؛ اما این روایات، بیانگر عدم صحت این تطبیقات است و به‌طور کلی، تطبیق اصطلاحات شرعی و نقلی بر اصطلاحات فلسفی و عقلی، کاری خطرناک است؛ به‌ویژه تطبیق اصطلاحات شرعی و نقلی بر اصطلاحات فلسفی ناظر به هیئت بظلمبوس که سال‌هاست باطل شده و به تاریخ علم پیوسته است. بنابراین باید از چنین تطبیق‌هایی پرهیز کرد و حیطةٔ شرع را آلوده چنین اصطلاحاتی نکرد. علاوه بر اینکه در اصطلاح روایات، گاهی قضا و قدر به صورت مترادف به کار می‌روند و به حتمی و غیرحتمی تقسیم می‌شوند. قضای غیرحتمی که در روایات وارد شده، ناظر به همین اصطلاح است (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵۰).

نکته چهارم: میرداماد در تبیین نحوه اسناد بدها به خدا، وجهی برای حقیقی یا مجازی بودن اسناد بدها ذکر نکرده، و دیدگاه وی از این جهت ناقص است. صدرالمآلهین راه روشنی برای اسناد حقیقی بدها به خدا ذکر کرده، و آن اینکه نفوس جزئی فلک (مرکز وقوع بدها) هم از مراتب فعالیت الهی‌اند و هم از مراتب علم الهی، و هر گونه تغییر و تبدل در آنها را می‌توان به خدا اسناد حقیقی داد؛ همان‌طور که اسناد احساس، تخیل و تعقل به نفس ناطقه اسناد حقیقی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۶-۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۶).

نتیجه‌گیری

در اندیشه میرداماد، بدها و نسخ دارای یک واقعیت‌اند و تنها حوزه کاربردشان متفاوت است: نسخ در امور تشریحی، و بدها در امور تکوینی است. نسخ، بیانگر انتهای حکم تشریحی و محدودیت زمانی آنهاست. بدها نیز در حوزه امور تکوینی بیانگر انتهای اتصال افاضه و محدودیت زمانی هستی موجودات مادی است. قلمرو وقوع بدها، عالم ماده است و عالم دهر و سرمد، مبرا از وقوع بدها هستند. کیفیت اسناد بدها به خدا، بیانگر کیفیت ارتباط حادث با قدیم و متغیر با ثابت است. در اندیشه میرداماد، 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 واجب هستند. دیدگاه میرداماد در کنار نقاط قوتش، کاستی‌هایی نیز دارد که در این نوشتار به آنها پرداخته شده است.

منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، ج چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن عربی، محی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارالصادر.
- اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت، الدار الاسلامیة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۴، *شرح المنظومة*، ج سوم، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل والنحل*، تحقیق محمدبدران، ج سوم، قم، الشریف الرضی.
- صدرالمؤمنین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمدخواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، ج دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۶، *الشواهد الربوبیة*، ج چهارم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، *المبدء والمعاد*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، ج چهارم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ط الثالثة، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، ج دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- _____، ۱۴۲۸ق، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، قم، فدک.
- _____، ۱۳۸۵، *نهاية الحکمة*، با تعلیقات غلامرضا فیاضی، ج سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۶، *شرح الاشارات والتنبیها*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ج دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، ج دوم، بیروت، دارالاضواء.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۱ق، *کتاب الغیبة*، قم، دارالمعارف الاسلامیة.
- _____، ۱۴۱۷ق، *العدة فی اصول الفقه*، قم، ستاره.
- _____، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *ترتیب کتاب العین*، قم، باقری.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، نشر کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۹ق، *الکافی*، تصحیح و تعلیق محمد جعفر شمس الدین، ج دوم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- کمرهای، محمدباقر، ۱۳۷۵، *ترجمه و شرح کافی*، ج سوم، قم، اسوه.
- مازندرانی، محمدصالح، ۱۴۲۹ق، *شرح اصول الکافی*، با تعلیقات میرزا ابوالحسن شعرانی، ج دوم، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، ج چهارم، طهران، دارالکتب الاسلامیة.
- _____، ۱۴۰۸ق، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعليقة على نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۴ق، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، چ دوم، قم، دارالمفید.
- _____، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- میرداماد، محمداقبر، ۱۳۶۷، *القبسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۴، *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و انبات جدوی الدعاء*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم، هجرت.
- _____، ۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۱، *الأفق المبین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- میرزارفیعاً نائینی، رفیع‌الدین، ۱۴۳۱ق، *الحاشیة على اصول الکافی*، چ دوم، قم، دارالحدیث.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی