

تحلیل انتقادی

«نظریهٔ بداء بر پایهٔ باور به هیولی»*

- محمدمهدی منتصری^۱
- احد فرامرزی قراملکی^۲

چکیده

بداء یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اعتقادی اسلام و از اختصاصات مذهب شیعه است. به رغم آنکه ده‌ها اثر در مورد بداء نگاشته شده، توضیح نحوهٔ وقوع آن با رویکرد مبتنی بر جهان‌شناسی فلسفی نخستین‌بار توسط میرداماد آغاز گشته است و صدرالمتألهین و حکیم سبزواری این راه را ادامه داده‌اند. اما با بررسی آرای این سه فیلسوف مشخص می‌شود که تبیین‌های ایشان نه تنها خالی از خلل نیست، بلکه برخی از اشکالات دیدگاه‌های ایشان علاوه بر استدلال، ریشه در جهان‌بینی آنان دارد. برای تبیین بداء ابتدا باید «لوح محو و اثبات» تبیین گردد. لوح محو و اثبات از مراتب علم الهی، و مجرد است؛ پس باید به نحوی تبیین شود که هم مجرد و هم قابل تغییر باشد. اما بر اساس باور به هیولی - که یکی از ارکان مهم جهان‌بینی بسیاری از فلاسفهٔ مسلمان است - تغییر و تحول، منحصر در مادیات

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۴.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (نویسندهٔ مسئول) (m.montasseri@ut.ac.ir).

۲. استاد دانشگاه تهران (ghmaleki@ut.ac.ir).

بوده و در مجردات به هیچ وجه امکان ندارد. این امر در کنار ابطال نظریه هیئت بطلمیوسی موجب می‌شود که مجالی برای لوح محو و اثبات در جهان‌بینی این سه فیلسوف باقی نماند. این اشکال نه تنها به این سه فیلسوف، بلکه معطوف به جهان‌بینی مبتنی بر هیولی است که در فلسفه اسلامی رایج می‌باشد. این نوشتار با تحلیل انتقادی تبیین‌های این سه فیلسوف به عنوان سه نمونه برجسته از فلاسفه مسلمان- تبیین صحیح بداء در فلسفه اسلامی را در گرو کنار گذاشتن باور به هیولی دانسته است.

واژگان کلیدی: بداء، هیولی، میرداماد، صدرالمتهلین، حکیم سبزواری.

مقدمه

بداء یکی از آموزه‌های مهم و اصیل اسلام است که به رغم آنکه در منابع روایی اهل سنت نیز بدان اشاره شده (ر.ک: میرداماد، ۱۳۷۴: ۷-۸)، بیشتر توسط شیعه مورد توجه قرار گرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۵۷)؛ تا آنجا که برخی بداء را از اختصاصات شیعه تلقی نموده‌اند (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۱).

هرچند ماده «بداء» در آیات متعددی از قرآن مورد استفاده قرار گرفته است (ر.ک: انعام/ ۲۸؛ اعراف/ ۲۲؛ طه/ ۱۲۱؛ زمر/ ۴۷-۴۸؛ جاثیه/ ۳۲)، استعمال آن در معنای اصطلاحی تنها در روایات مشاهده می‌شود (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۱۴۶/۱-۱۴۹-۱۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۲/۴-۱۳۴؛ صدوق، ۱۳۵۷: ۲۳۱-۲۳۶؛ همو، ۱۳۹۵: ۷۰/۱-۷۰؛ کراچکی طرابلسی، ۱۴۱۰: ۲۲۷/۱-۲۳۳). از منظر روایات شیعه، بداء اهمیت بسیار زیادی دارد تا آنجا که در برخی از روایات، به عنوان برترین وسیله برای عبادت و تعظیم خداوند به شمار آمده است (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۱۴۶/۱).

بداء را می‌توان با رویکردهای مختلفی از قبیل رویکرد حدیثی، کلامی، فلسفی یا عرفانی مورد مطالعه قرار داد. اما رسالت این نوشتار به عنوان پژوهشی در حوزه فلسفه اسلامی، بررسی این مسئله است که از لحاظ جهان‌شناسی فلسفی، بداء چگونه رخ می‌دهد؟ آیا فلاسفه مسلمان توانسته‌اند تبیین صحیحی از مسئله بداء ارائه نمایند؟ در صورتی که چنین توفیقی حاصل نشده، دلیل آن چه بوده است؟

از دیدگاه نگارندگان، فلاسفه به درستی این رویکرد را اتخاذ نموده‌اند که با نظر به روایات، در جهان‌شناسی خود مرتبه‌ای از هستی را به عنوان علم فعلی الهی لحاظ کنند

که صور آن قابل محو و اثبات باشد. آنان تلاش نموده‌اند تا مصداقی برای لوح محو و اثبات بیابند و نحوه وقوع بداء را بر اساس آن تبیین نمایند؛ اما نتوانسته‌اند تبیینی بدون اشکال برای بداء ارائه کنند. برخی از ابعاد این ناکامی، حاصل ضعف براهین ایشان نیست؛ بلکه علت این ناکامی را باید در جهان‌شناسی ایشان جستجو کرد. فلاسفه مسلمان به خاطر قائل شدن به «هیولی» هر گونه تغییر در مجردات را ممتنع دانسته‌اند و این امر، موجب بروز اشکال در تبیین لوح محو و اثبات و به تبع آن تبیین بداء شده است. برای رسیدن به تبیینی صحیح از بداء باید جهان‌بینی فلسفه اسلامی را مورد بازنگری قرار داد.

این نوشتار به طور خاص و به منظور بیان آنکه این اشکال اساسی صرفاً معطوف به یک فیلسوف نیست و با جهان‌بینی رایج در فلسفه اسلامی ارتباط دارد، تبیین‌های میرداماد، صدرالمآلهین و حکیم سبزواری را به عنوان سه فیلسوف برجسته صاحب‌نظر در مورد مسئله بداء-مورد بررسی قرار داده است.

کشف چنین ایرادی در جهان‌شناسی فلسفه اسلامی با استفاده از متون اسلامی، هم زمینه را برای تحقیقات بیشتر در این زمینه فراهم می‌کند و هم در فرایند اسلامی‌تر شدن فلسفه اسلامی نقش مهمی را ایفا می‌نماید.

پیشینه تحقیق

در مورد بداء، ده‌ها کتاب و مقاله نگاشته شده است (ر.ک: زاده‌وش، ۱۳۸۲: ۶۸-۶۹/۶۶-۸۰؛ آقابزرگ طهرانی، بی‌تا: ۵۱/۳-۵۷). محدثان و متکلمان نخستین کسانی هستند که به بحث درباره بداء پرداخته‌اند که از میان آنان می‌توان به شیخ صدوق (۱۳۵۷: ۳۳۴-۳۳۶؛ ۱۳۹۵: ۶۹/۱)، علامه مجلسی (۱۴۰۴: ۹۲/۴-۱۳۴)، شیخ مفید (وائل المقالات، ۱۴۱۳: ۸۰؛ تصحیح الاعتقاد، ۱۴۱۳: ۶۵؛ المسائل العکبریة، ۱۴۱۳: ۹۹)، علامه حلی (۱۴۰۷: ۴۰۱) و ابوالفتح کراچکی (کراچکی طرابلسی، ۱۴۱۰: ۲۲۷/۱) اشاره کرد. برخی از دانشمندان نیز تلاش نموده‌اند تا با رویکرد عرفانی و با استفاده از جهان‌شناسی مبتنی بر اسماء و صفات الهی به تبیین بداء پردازند (موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۱۱۹-۱۲۰؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۸۷-۵۸۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۷۲-۴۶؛ قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۳۴-۴۰؛ عصار، ۱۳۷۶: ۳۹-۶۳). اما هیچ یک

از این منابع، رویکرد فلسفی به مسئله بداء ندارند.

علامه مظفر در کتاب *عقائد الامامیه* (۱۳۸۷: ۴۵-۴۶)، و آیه‌الله سبحانی تبریزی در کتاب‌های *البداء فی ضوء الكتاب و السنه و الالهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل* (۱۴۱۲: ۲۱۹/۲-۲۵۱) به تبیین بداء پرداخته و آن را بر اساس آیات و روایات و بدون رویکرد فلسفی نموده‌اند.

در آثار فلسفی، بداء نخستین بار توسط میرداماد در کتاب *نبراس الضیاء* مطرح شده است. پس از وی، صدرالمتألهین در کتاب‌های *شرح اصول الکافی* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۸۴/۴)، *الاسفار* (همو، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۶-۳۹۷) و *الشواهد الربوبیه* (همو، ۱۳۹۰: ۴۱۶-۴۱۷) به این مسئله پرداخته و برخی از آرای استاد خود را مورد مناقشه قرار داده است. حکیم سبزواری نیز در تعلیقات بر *الاسفار* (همو، ۱۹۸۱: ۳۹۸/۶) دیدگاه‌های خاص خود را بیان نموده است. این سه فیلسوف، بداء را بر اساس اعتقاد به هیولی و هیئت بطلمیوس تبیین نموده‌اند.

پس از ایشان، علامه طباطبایی در رساله *افعال الهی* (۱۳۸۸: ۹۲-۹۶) و شهید مطهری در کتاب *انسان و سرنوشت* (۱۳۷۸: ۶۴-۷۱) به بحث درباره بداء پرداخته‌اند. اما در این منابع، بداء بر اساس مباحث قضا و قدر تبیین شده و «نحوه وقوع بداء» با رویکرد جهان‌شناختی مورد بررسی قرار نگرفته است.

مقاله «بداء: نقد و بررسی نظریه‌های اندیشمندان مسلمان» (ریاضی، ۱۳۸۷: ش ۲۷/۲۵-۳۸) آرای مختلف درباره بداء را جمع‌آوری و بررسی کرده است. مقاله «رویکردی فلسفی - کلامی به آموزه بداء بر مبنای اسلوب تحلیلی» (محمدزاده و طاهری، ۱۳۹۰: ش ۲۸/۱۱۴-۱۳۹) با استفاده از منابع فراوان تلاش کرده است تا آرای مذاهب مختلف اسلامی را بررسی نماید. مقاله «بداء در نظام فلسفی صدرالمتألهین» (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ش ۹۰/۷۹-۱۰۲)، عهده‌دار تبیین دیدگاه صدرالمتألهین در این باره می‌باشد و ابعاد مختلف دیدگاه وی را تبیین نموده است. اما در هیچ یک از این مقالات، تحلیل انتقادی در مورد آرای فلاسفه وجود ندارد، صحت تبیین‌های ایشان مورد بررسی نشده و سخنی از دلیل نارسایی این تبیین‌ها به میان نیامده است.

۱. معناشناسی بدهاء

بدهاء اسم مصدر از ماده «بدو» است و فعل ماضی ثلاثی آن «بدا» و مضارع آن «بیدو» می‌باشد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۲۲-۲۳، مقدمه). بدهاء به معنای حاصل شدن رأی و نظر برای کسی (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶۶/۱۴) یا ظهور امری بعد از پنهان بودن آن (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۹) می‌باشد.

بدهاء در اصطلاح، در سه مورد به کار می‌رود: بدهاء در علم، بدهاء در اراده و بدهاء در امر. علمای اسلام دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به معنای اصطلاحی بدهاء دارند. شیخ صدوق بدهاء را به این معنا می‌داند که دستان خداوند در امر و تدبیر خلقت بسته نیست و می‌تواند امور را محو یا اثبات، و مقدم یا مؤخر نماید. اگر فعل خوب یا بدی از بنده برای خداوند ظهور پیدا کرد، خداوند تقدیر او را دگرگون می‌نماید (۱۳۵۷: ۳۳۵-۳۳۶).

شیخ مفید معتقد است که بدهاء به معنای ظهور امری بر خداوند نیست؛ بلکه امر مکتومی است که توسط خداوند برای بندگان مکشوف گشته و به ظهور می‌رسد. بنابراین بدهاء به معنای «اظهار» خواهد بود، نه «ظهور» (تصحیح الاعتقاد، ۱۴۱۳: ۶۵). شیخ طوسی دو احتمال برای اصطلاح بدهاء ذکر نموده است: ۱- تغییر در مقتضیات زمان، ۲- نسخ (۱۴۱۱: ۲۶۳-۲۶۵). میرداماد نیز بدهاء را عبارت از نسخ در امور تکوینی دانسته است (۱۳۷۴: ۵۷-۵۵).

امام خمینی بدهاء را ناشی از جهل انسان می‌داند. گاهی خداوند بنا بر مصالحی امری را ظاهر می‌کند؛ به نحوی که انسان گمان می‌برد که خداوند فلان کار را انجام خواهد داد، در حالی که نه آن کار را انجام می‌دهد و نه از قبل قصد انجام آن را داشته است. از این رو انسان گمان می‌کند که خداوند نظر خویش را تغییر داده است. این خطا ناشی از جهل انسان است (موسوی خمینی، بی‌تا: ۸۵).

آرای مختلف درباره معنای بدهاء را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: برخی بدهاء را به معنای ظهور امری برای خداوند دانسته و برخی دیگر آن را به معنای اظهار امری از جانب خداوند برای انسان تفسیر نموده‌اند. دسته اول باید نحوه انتساب بدهاء به خداوند

را تبیین نمایند و دسته دوم باید توضیح دهند که چگونه این معنا با ظاهر روایاتی که تصریح به «بدا لله» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۹/۴-۱۲۲؛ کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۱۴۸/۱؛ صدوق، ۱۳۵۷: ۳۳۶) نموده‌اند، تطابق دارد؟ به نظر می‌رسد ارائه معنای اصطلاحی برای بداء، با نحوه تبیین بداء ارتباطی تنگاتنگ دارد.

۲. بیان دیدگاه فلاسفه

در ادامه، دیدگاه سه فیلسوف برجسته در باب بداء بررسی خواهد شد؛ میرداماد به عنوان اولین فیلسوفی که به تبیین بداء پرداخته است، صدرالمتألهین به عنوان مؤسس حکمت متعالیه، و حکیم سبزواری به عنوان شارح برجسته حکمت متعالیه. از طرف دیگر بر اساس تحقیق نگارندگان، تنها این سه فیلسوف با رویکرد جهان‌شناختی به تبیین بداء پرداخته‌اند؛ رویکردی که این نوشتار در صدد بررسی و نقد آن است.

۱-۲. دیدگاه میرداماد

میرداماد بنیان‌گذار بحث فلسفی در باب بداء است. شاید طعن فخر رازی به شیعیان به خاطر اعتقاد به بداء و پاسخ منفعلانه خواجه نصیرالدین طوسی (۱۴۰۵: ۴۲۱-۴۲۲)، مهم‌ترین عامل برای سوق دادن میرداماد به پرداختن به تبیین بداء بوده باشد. پیش از میرداماد، محدثان به مسئله بداء پرداخته بودند و میرداماد به تأثیر از آنان، به مقایسه نسخ با بداء پرداخت (۱۳۷۴: ۵۵-۵۶). از دیدگاه وی، نسخ و بداء به یک معنا می‌باشند و تنها در استعمال تفاوت دارند؛ نسخ در امور تشریحی استعمال می‌شود و بداء در امور تکوینی. همان‌طور که نسخ در احکام تشریحی عبارت است از انقطاع استمرار حکم و نه ارتفاع آن، بداء نیز در امور تکوینی عبارت است از انقطاع استمرار امر تکوینی و پایان اتصال افاضه علت به آن (همان: ۵۷-۵۵).

از دیدگاه میرداماد، بداء تنها به عالم ماده، هیوات هیولانیه و اقلیم طبیعت اختصاص دارد. مجردات تا مه به هیچ وجه دستخوش تغییر نمی‌شوند و بداء در آن‌ها رخ نمی‌دهد. انقطاع فیض به موجود تکوینی نیز تنها به دلیل محدود بودن زمان شرایط و معدّات است؛ نه آنکه تغییری در موجود مجرد حاصل شود و به خاطر آن تغییر، خط

بطلان بر وجود معلول مادی خود بکشد (همان؛ نیز ر.ک: علوی، ۱۳۷۶: ۳۱۹).

میرداماد در کتاب *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البدها و اثبات جدوی البدها* - چنان که از عنوان آن پیداست - به دنبال تبیین دو امر می‌باشد: نحوه وقوع بدها و چگونگی تأثیر دعا. در نگاه اول ممکن است چنین به نظر آید که تقارن این دو امر، اتفاقی است. اما طرح این دو عنوان در کنار یکدیگر، حاکی از آن است که این مسئله ذهن وی را مشغول کرده که چگونه ممکن است نظام علی و معلولی جهان توسط دعا و بدها دستخوش تغییر شود؟ با طرح این مسئله، میرداماد برای نخستین بار در فلسفه اسلامی، بدها را با رویکردی فلسفی تحلیل می‌کند.

تبیین بدها با رویکرد فلسفی، میرداماد را با مشکل «ربط حادث به قدیم» مواجه می‌کند. چگونه ممکن است که خلق تدریجی موجودات عالم ماده، به خداوند و مجردات استناد داده شود؟ وقتی مفیض به خداوند استناد داده می‌شود، از دو صورت خارج نیست؛ «افاضه» یا تدریجی است و یا به طور دفعی صورت می‌گیرد. هر دو صورت ممتنع است؛ صورت اول مستلزم آن است که مؤثر و مفیض (خداوند و مجردات) نیز تدریجی عمل کند و زمانی باشد؛ و لازمه صورت دوم آن است که اثر و فیض که دارای تدریج است، از نحوه افاضه تخلف کند و دفعی باشد و این به معنای تخلف معلول از علت خود خواهد بود.

با پذیرش این اشکال و قائل شدن به خلق دفعی عالم، دیگر جایی برای طرح مسئله بدها باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر، چنین تصویری از جهان هستی جایی برای تغییر حکم یا امر الهی (بدها) باقی نمی‌گذارد. بنابراین میرداماد باید چنین تصویری را از ذهن مخاطب خود بزدايد.

میرداماد در پاسخ به این اشکال برای هر یک از موجوداتی که در ظرف زمان قرار دارند، سه نحوه حدوث قائل شده است: حدوث ذاتی، حدوث دهری و حدوث زمانی. همه مخلوقات، اعم از زمانی و مجرد، در ظرف دهر خلق شده‌اند. دهر فاقد سیلان و تدریج است و خلق موجودات زمانی در این مرتبه، تدریجی نمی‌باشد. سبق، لحوق، استمرار و تدریج، بر حسب امتداد زمانی است، نه بر حسب ظرف دهر و ذات الهی. بنابراین در حریم ربوبی اساساً امتداد زمانی - ولو به نحو موهوم - وجود ندارد. فعل

و فیض الهی ابدی و ازلی است و تصور امتداد و سیلان، و فراغ و تعطیل در مورد آن ناصواب است. همه اشیا در ظرف دهر ازلاً و ابداً مخلوق خداوندند. به عبارت دیگر، خداوند اساساً معیت زمانی با زمانیات ندارد و بدین ترتیب اشکال مذکور مرتفع می‌گردد (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۸-۶۰).

بنابراین بداء تنها در لوح محو و اثبات امکان وقوع دارد. میرداماد مرتبه دهر را «لوح محفوظ» و عالم ماده را «لوح محو و اثبات» می‌داند. لوح محو و اثبات در دو معنا استعمال می‌گردد؛ گاهی به زمان، از آن جهت که ظرف موجودات تدریجی الوجود است، لوح محو و اثبات اطلاق می‌شود و گاهی بر قوای مدرکه نفوس فلکی از آن جهت که صور جزئیات عالم تکوین در آن منطبق است، لوح محو و اثبات اطلاق می‌گردد (همان: ۱۱۷). بنابراین بر اساس جهان‌شناسی میرداماد، بداء تنها در دو ساحت امکان وقوع دارد: موجودات تدریجی الوجود و علم نفوس فلکی.

میرداماد تغییرات عالم کون و فساد را بداء می‌داند. با توجه به این تفسیر، هر کون و فساد را باید بداء نامید. اما چگونه ممکن است بداء، که یکی از اصول معارف دین است، عبارت باشد از صرف تغییرات عالم کون و فساد؟ میرداماد در پاسخ به این سؤال یادآور می‌شود همان طور که به پایان یافتن حکمی که دارای وقت معین و محدود بوده، نسخ گفته نمی‌شود، بر انقضائات عادی و طبیعی نیز بداء اطلاق نمی‌گردد؛ بلکه اصطلاح بداء تنها در مورد آجال احترامی و خوارق عادات طبیعی به کار می‌رود (همان: ۱۱۷-۱۱۸). از توضیحات فوق مشخص می‌شود که بداء منحصر در تغییرات علم نفوس فلکی می‌باشد و قدر عینی از حوزه بحث بداء خارج است؛ زیرا قدر عینی عبارت است از موجودات تحقق یافته در زمان، و این با تعریفی که وی از بداء ارائه داده است - یعنی نسخ حکم تکوینی قبل از تحقق آن - مطابق نیست. بنابراین میرداماد بداء را صرفاً به منزله تغییر در علم نفوس فلکی در مورد حوادث زمانی آتی می‌داند.

۲-۲. دیدگاه صدر المتألهین

در جهان‌شناسی صدر المتألهین، حقایق اشیا در الواح الهیه ثبت شده است. وی لوح محفوظ را عبارت از عالم عقول می‌داند که از هر گونه تغییر و تبدل محفوظ است.

لوح محو و اثبات نیز عبارت است از نفوس فلکی که مؤثر در تکوین موجودات عالم عناصر می‌باشد و نقوش منقوش در آن قابل تغییر و تبدل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۴۱۶-۴۱۵).

در برخی از آیات و روایات، اموری به خداوند نسبت داده شده که مستلزم تجسم اوست. در این نصوص، خداوند به تردید (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۲۴۶/۲: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۲۸/۲: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶۰/۶)، تأسف (زخرف/۵۵)، بیماری (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۲/۱۶: مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۶۸/۷۱: طوسی، ۱۴۱۴: ۶۳۰)، تشنگی و گرسنگی متصف شده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲۰/۷۸).

در مورد این مضامین، این مسئله مطرح است که چگونه چنین اموری به خداوند نسبت داده شده است و چگونه چنین مواردی با تجرد او سازگار است؟ صدرا در پاسخ به این مسئله توضیح می‌دهد که با توجه به مبانی وی در مباحث وحدت تشکیکی وجود، الوهیت خداوند دارای مراتب متفاوت، و اسمای الهی دارای مظاهر و مجالی متعدد می‌باشد. تمام موجودات، داخل در عالم ربوبی هستند و همهٔ اشیا دارای جهت خاصی نسبت به خداوند می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۴۱۶-۴۱۷). بدین ترتیب صدرا اثبات می‌کند که نسبت دادن این امور به خداوند حقیقی است و نیازی به تفصیلات قوم برای مجازی دانستن این انتساب نمی‌باشد.

صدرا در صدد است تا نسبت دادن بداء به خداوند را نیز به همین روش توضیح دهد. وی برای تبیین بداء ابتدا دو اصل را متذکر می‌شود:

اصل اول عبارت است از اینکه فعل نفوس فلکی، فعل حق تعالی می‌باشد. نفوس فلکی منزله از ارادات شهوی و غضبی هستند. بنابراین انگیزه‌ای برای مخالفت با اوامر خداوند نخواهند داشت و ارادهٔ آنان، مستهلک در اراده و مشیت خداوند است. نسبت ارادهٔ نفوس فلکی به ارادهٔ الهی، مانند نسبت قوای حسی نفس انسان به قوهٔ ناطقه است که به رغم اختلاف مرتبه و نشئه، هیچ عصیان و نافرمانی وجود ندارد.

اصل دوم عبارت است از اینکه گاهی شیء بدون وجود معادات و مسببات مناسب، و صرفاً با توجه به علت فاعلی و امر علوی تحقق می‌یابد. مثال صدرالمتألهین حدوث حرارت ناشی از غضب در بدن انسان است. بنابراین در عالم ماده - یا بدن انسان کبیر-

ممکن است امری از جانب نفس مدبر آن، حادث شود که با معدّات خود تناسبی ندارد، بلکه اساساً مخالف اسباب مادی و علل معدّه خود باشد. وقوع برخی از امور غریب و نادر، بر همین اساس است (همو، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۶-۳۹۷).

صدرالمتألهین با توجه به این دو اصل توضیح می‌دهد که آنچه در لوح محفوظ و لوح محو و اثبات است، مکتوب حق تعالی است. الواح و صحائف قدری که عبارت‌اند از قلوب ملائکه عمّاله و نفوس فلکی، مرتبه‌ای از مراتب علم الهی هستند و از مجالی اسماء و مراتب الوهیت وی به شمار می‌آیند. این الواح قدری همگی کتاب محو و اثبات هستند و جایز است که نقوش منقوش در آن‌ها دچار زوال و تبدل شود. لازم به ذکر است که این زوال و تبدل، به دلیل مرتبه وجودی آن‌هاست (همان: ۳۹۷/۶؛ همو، ۱۳۹۰: ۴۱۷).

صدرا تصریح نمی‌کند که اصل دوم چه نقشی در تبیین بقاء دارد. اما به نظر می‌رسد مقصود او از بیان این اصل، پاسخ به این سؤال است که نقوش لوح محو و اثبات به چه سبب دچار تغییر و تبدل می‌گردند؟ وی با بیان این اصل در واقع به این سؤال چنین پاسخ داده است که تغییر نقوش الواح قدری گاهی توسط امور علوی و بدون دخالت اسباب و معدّات صورت می‌گیرد. بنابراین بقاء عبارت است از تغییرات علم نفس فلک که بعضاً بر خلاف اقتضای معدّات است. این دگرگونی‌ها خارق‌العاده و غیر قابل پیش‌بینی بوده و تنها علت آن، اسباب خاص الهی است (همو، ۱۹۸۱: ۳۹۷/۶-۳۹۸).

از منظر صدرالمتألهین، علم نبی و ولی علیه السلام به عالم غیب، از طریق اتصال نفس او به یکی از الواح الهیه می‌باشد (همو، ۱۳۹۰: ۴۱۶). بنابراین گاهی نفس انبیا و اولیاء علیهم السلام به لوح محو و اثبات متصل می‌گردد و از آینده مطلع شده و آن را بیان می‌نماید. سپس نقوش لوح محو و اثبات دچار دگرگونی شده و در نهایت آنچه واقع می‌شود، با آنچه که نبی یا ولی علیه السلام از آن خبر داده است، متفاوت خواهد بود. اخبار آنان از غیب، حاصل شهود کشفی یقینی است و معیوب نیست. اما تغییراتی که در صور منتقش در لوح محو و اثبات حاصل می‌شود، غیر قابل پیش‌بینی بوده و علم پیش از وقوع به آن برای هیچ یک از نفوس ممکن نیست. بدین صورت است که شرایع و اخبار الهی دچار

نسخ و بداء می گردند (همو، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۶-۳۹۷).

۲-۳. دیدگاه حکیم سبزواری

ابن سینا علاوه بر نفس منطبع در افلاک، به نفس ناطقه نیز قائل شده است (۱۳۸۱: ۱۵۱). بر همین مبنا، حکیم سبزواری برای تبیین مسئله بداء ابتدا بین دو مرتبه از علم فلک تمایز قائل می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۸/۶، تعلیقه ۱). نفس فلک از طرفی دارای قوه ناطقه است که حامل ضوابط و قوانین کلی است و آن را از عالم عقول دریافت می کند و از طرف دیگر دارای قوه متخیله است که صور جزئی را تخیل می نماید.

حوادث عالم عنصر - حتی تخیلات و ارادات نفوس ارضی - همگی از لوازم حرکات فلکی به شمار می آیند. بنابراین نفس فلک با علم به حرکات و اوضاع خود، به تمامی تغییرات عالم ماده علم خواهد داشت. اما نفس فلک در مرتبه ناطقه خود، ضوابط و قوانینی کلی دارد و آن چنین است: «اگر حرکات و اوضاع فلکی چنین باشد، حوادث عالم کون و فساد چنان خواهد شد». بنابراین نفس ناطقه فلکی از طریق قضایای شرطیه به حوادث عالم کون و فساد علم دارد. این قضایا همواره صادق می باشند؛ خواه مقدم آن‌ها واقع شود یا نشود (همان).

اما نفس منطبعه فلک با تخیل کردن وصول جسم فلک به هر نقطه از حرکات خود، لوازم آن حرکات در عالم کون و فساد را هم تخیل می کند. اما این نحوه از علم بدون توجه به سایر احتمالات و شرایط است (همان). بدین ترتیب تخیلات نفس فلک باعث می شود که قوانین کلی که نزد عاقله نفس فلک است، تعیین یابد. اما چنان که ذکر شد، هیچ لزومی ندارد که همه تخیلات نفس منطبع فلکی وقوع یابد و تمامی آن‌ها صرفاً قضایای شرطیه است.

نفس نبی و ولی علیه السلام هنگام اتصال به فلک و مشاهده صور آن، از حوادث آتی اطلاع پیدا می کند. اما مشاهده صور فلکی همیشه تام نیست؛ گاهی تنها برخی از صور و لوازم حرکات فلکی را مشاهده می نمایند و برخی دیگر از آن‌ها محجوب می ماند.

دلیل این احتجاب از نظر حکیم سبزواری دو امر است: اول آنکه احاطه علمی به لوازم حرکات و اوضاع سیارات و ثابتات تنها برای خداوند علام الغیوب ممکن است و

از وسع و طاقت بشر - بما هو بشر - خارج می‌باشد. دلیل دوم آن است که معاریح انبیا و اولیای علیهم‌السلام یکسان نیست. نحوه اتصال به نفس فلک و مرتبه مشاهده صور آن حتی در مورد مشاهدات شخص واحد نیز متفاوت است. پس ممکن است که در یک اتصال، برخی از صور مشاهده شوند و در اتصال دیگر، برخی دیگر؛ یا آنکه برخی از مشاهدات تام و کامل باشند و کاشف از آنچه واقع خواهد شد، و برخی دیگر تنها بعضی از احتمالات را نشان دهند.

بنابراین حکیم سبزواری نسخ و بداء را عبارت از اختلاف انبیا و اولیای علیهم‌السلام در مشاهده صور فلکی و قصور آنان در احاطه علمی به تمام حرکات فلکی و لوازم آنها می‌داند (همان). به عبارت دیگر به استثنای عالم عناصر، هیچ چیز در جهان تغییر نمی‌پذیرد و مواردی چون نسخ و بداء، در واقع به کیفیت مشاهده و نحوه اطلاع یافتن انبیا و اولیای الهی علیهم‌السلام از عالم غیب باز می‌گردد.

۳. تحلیل و نقد آرای فیلسوفان

میرداماد را به حق می‌توان اولین فیلسوفی دانست که با توجه به جهان‌شناسی فلسفی به تبیین بداء پرداخته است. بنابراین تبیین وی حتی اگر با اشکالات و نقایصی همراه باشد، ارزش و جایگاه خود را به عنوان اولین قدم در فلسفه اسلامی برای تبیین بداء از دست نخواهد داد. وی با تطبیق مراتب هستی با دو اصطلاح دینی «لوح محفوظ» و «لوح محو و اثبات» تلاش کرده است تا حوزه وقوع بداء را تعیین نماید. تنها مادیات هستند که می‌توانند بستری برای وقوع بداء باشند و در نتیجه، لوح محو و اثبات تنها با عالم ماده قابل تطبیق است. از دیگر اقدامات میرداماد در این بحث می‌توان به پاسخ به اشکال تسری تغییرات موجودات مادی به علل مجرد آنها اشاره کرد. وی با نظریه حدوث دهری، تلاش نموده است تا اشکال ربط حادث به قدیم را حل کند. بدین ترتیب بداء به معنای دگرگونی در مجردات یا تغییر و تردد در ذات خداوند متعال نخواهد بود.

اما تبیین میرداماد دارای اشکالاتی می‌باشد. اشکال اول آن است که میرداماد بداء را از جنس نسخ دانسته و به وحدت حکم نسخ و بداء فتوا داده است (۱۳۷۴: ۵۷-۵۵). وی

مقایسه بین نسخ و بداء را از مباحث محدثان در باب بداء اخذ کرده است، اما چنین مقایسه‌ای شایسته یک بحث فلسفی نیست. وی بدون مقدمات کافی و بدون ارائه تبیین فلسفی درباره نسخ، حکم به یگانگی حکم نسخ و بداء نموده است. به نظر می‌رسد میرداماد در روش بحث خود در این موضوع دچار وحدت‌انگاری دو مسئله شده است. اشکال دوم به درستی از جانب صدرالمتألهین ایراد گردیده است. وی با صرف نظر از اشکال روشی میرداماد در این بحث تصریح می‌کند که نسخ و بداء حکم واحد نداشته و هم‌سنخ نمی‌باشند. صدرالمتألهین به سه تفاوت بین نسخ و بداء اشاره نموده است: اولاً بداء اختصاص به امور خارجی ندارد و گاهی احکام تشریحی نیز دستخوش بداء می‌شوند. ثانیاً بداء پیش از وقوع امر موعود واقع می‌شود و نسخ بعد از مورد عمل قرار گرفتن امر تشریحی. ثالثاً آنچه بداء بدان تعلق می‌گیرد، دارای وحدت شخصی است؛ بر خلاف متعلق نسخ که دارای وحدت ابهامی بوده و بر مصادیق متعدد شمول می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۸۴/۴).

اشکال سوم: میرداماد نهایتاً بداء را به معنای تغییر صور علمی فلک دانسته است، اما تبیین وی در خصوص اینکه چرا این صور دچار دگرگونی و تغییر می‌شوند، دارای نارسایی است. علت این دگرگونی‌ها از سه احتمال خارج نمی‌باشد: نفس فلک، علل مافوق فلک یا موجودات مادون فلک. اما نفس فلک نمی‌تواند علت تغییر در صور علمی خود باشد، زیرا ممکن نیست که فاقد شیء، معطی آن شیء گردد. علل مافوق فلک نیز نمی‌توانند به طور مستقل علت این دگرگونی‌ها باشند، زیرا این امر مستلزم دگرگونی در مجردات می‌باشد. تأثیر موجودات عنصری بر نفوس فلکی نیز خالی از اشکال نیست. افلاک در زمره علل طولی جهان هستی به شمار می‌آیند و تأثیر آن‌ها از مادون خود، محل اشکال است. بنابراین تبیین میرداماد از مسئله بداء، خواننده را با سؤالی مواجه می‌کند که از جانب وی بی‌پاسخ مانده است: علم افلاک چگونه دگرگون می‌گردد؟

آخرین اشکال بر میرداماد آن است که وی نتوانسته تعارض بین نصوص شرعی و تبیین عقلی خود را حل کند. در نصوص شرعی، بداء به خداوند نسبت داده شده است (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۱/۱۴۸، ۲۲۵، ۳۲۷ و ۴۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۴/۹۵-۱۲۴)؛ اما میرداماد صرفاً

بداء را با توجه به افلاک تبیین کرده و از نحوه انتساب آن به خداوند سخنی نگفته است. به عبارت دیگر، این تبیین نتوانسته نحوه انتساب بداء به خداوند را نشان دهد و از این جهت با آموزه‌های روایی مطابقت ندارد.

صدرالمتألهین گام محکم‌تری نسبت به میرداماد برداشته و مشکل انتساب بداء به خداوند را از طریق تعدد مظاهر و مجالی حضرت حق حل نموده است. از دیدگاه وی، افعال ملائکه و نفوس فلکی، «فعل الله» است و می‌تواند به خداوند منتسب گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۶-۳۹۷). پس دگرگونی علم آن‌ها، دگرگونی علم فعلی خداوند به شمار می‌آید. بنابراین صدرا بداء را به معنای ظهور می‌داند، نه اظهار.

نکته مثبت دیگر در تبیین صدرالمتألهین پاسخ به این سؤال است که چگونه علم نفوس فلکی دستخوش تغییر و تحول می‌گردد؟ صدرالمتألهین در پاسخ به این سؤال معتقد است که برخی از اسباب الهی، بدون دخالت معدّات، در تغییر صور علمی نفوس فلکی نقش دارند. دسترسی و علم به این اسباب برای نفوس ارضی و سماوی محال می‌باشد؛ زیرا خداوند علم به آن را به خود اختصاص داده است: «لأنّه ممّا استأثره» (همان).

اما تبیین صدرالمتألهین با انتقاداتی نیز مواجه است. انتقاد اول از طرف حکیم سبزواری مطرح شده و به علت فاعلی این تحولات اشاره دارد: چگونه ممکن است که اسباب الهی، بدون دخالت علل معده در عالم مادی تغییراتی را ایجاد کند و در عین حال، خود دچار تغییر نشود؟! اگر دخالت معدّات در روند تأثیرگذاری اسباب الهی حذف شود، دگرگونی‌های صور علمی نفوس فلک، علتی جز دگرگونی در اسباب الهی نخواهد داشت (همان: ۳۹۸/۶، تعلیقه ۱).

نقد دیگر حکیم سبزواری، امتناع تغییر صور فلکی نزد برخی از حکماست (همان). بدن فلک، خرق و التیام نمی‌پذیرد و تغییرات صور منطبق در آن نیز محال است. این انتقاد، مبتنی بر نظام معرفت‌شناسی مشاییان است که به استثنای معقولات، علم را عبارت از انطباق صور در اعضای ادراکی بدن می‌دانند. بدیهی است که این انتقاد با توجه به تجرد صور علمی در نظام حکمت صدرایی وارد نمی‌باشد.

اما از دیدگاه نگارندگان، تبیین خود حکیم سبزواری نیز خالی از اشکال نیست. ایشان علم فلک به عالم ماده را از قبیل قضایای شرطیه می‌داند که ممکن است وقوع

نیابند. این قضایای شرطیه، هیچ تغییر و تحولی ندارند و علم به هر یک از آنها و صدقش، مستلزم وقوع آن در خارج نمی‌باشد (همان). این تبیین به سختی می‌تواند با آنچه در شریعت درباره‌ی لوح محو و اثبات آمده است، مطابقت پیدا کند. لوح محو و اثبات بر اساس آیات و روایات حقیقتاً دستخوش تغییر و تحول می‌گردد و محو و اثبات در آن صورت می‌گیرد.

اشکال دیگر آن است که بر اساس تبیین حکیم سبزواری، در برخی از موارد، اخبار انبیا و اولیای علیهم‌السلام از آینده مطابق آنچه که روی خواهد داد، نیست. یعنی ممکن است نفوس آنان صوری را در عالم افلاک مشاهده نمایند و از آن خبر دهد و در عین حال مشاهده‌ی آنان، ارتباطی با واقعیت نداشته باشد. با توجه به آنکه غرض از بعثت انبیاء علیهم‌السلام آن است که مردم تابع اوامر آنان باشند، باید مردم بتوانند به آنان وثوق داشته باشند، وگرنه غرض از بعثت انبیا حاصل نخواهد شد (علامه حلی، ۱۳۸۹: ۳۴۹). تبیین حکیم سبزواری وثوق مردم به انبیا و اولیای علیهم‌السلام را دچار خلل می‌نماید و از این جهت مناسبتی با سایر مسائل الهیاتی ندارد.

اشکال سوم آن است که حکیم سبزواری صراحتاً اشتباه در مشاهده را به انبیا و اولیای علیهم‌السلام نسبت می‌دهد و مشاهدات آنان را متفاوت، و میزان نیل آنان به واقعیت را -حتی در میان مشاهدات یک فرد- غیر یکسان می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۸/۶، تعلیقه ۱). بنابراین نقص از جانب انبیا و اولیای علیهم‌السلام است که موجب می‌گردد گاهی ایشان آنچه را که در آینده رخ خواهد داد، به اشتباه مشاهده نمایند و همان مشاهده‌ی خود را به عنوان اخبار از آینده و به عنوان انباء الهی، به مردم ابلاغ کنند. حکیم سبزواری در حقیقت بر عدم تطابق واقعیت با این کشف ناقص، عنوان بداء را اطلاق نموده است. این، بدان معناست که انبیا و اولیای علیهم‌السلام در فهم -حداقل برخی از- حقایق و معارف الهی فاقد عصمت می‌باشند و چنین چیزی با غرض بعثت ایشان ناسازگار است.

آخرین اشکال که به طور خاص بر حکیم سبزواری وارد می‌شود، آن است که ایشان راه هر گونه تغییر و تحول در جهان فوق ماده را مسدود نموده است. میرداماد با این مسئله مواجه شده بود که چگونه اموری مثل بداء و دعا، در نظام هستی تغییر ایجاد می‌کنند و تلاش نمود تا راهی برای حل این مسئله پیدا نماید. صدرالمآلهین نیز در

واقع با تمسک به «اسباب الهی» تلاش نمود تا جایی برای تغییر و تحول در نظام هستی باز نماید. اما حکیم سبزواری به نحوی بداء را تبیین نموده است که مجالی برای تغییر و تحول و یا محو و اثبات باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر، تبیین ایشان در راستای تلاش دو فیلسوف پیش از ایشان برای حل یک معضل فلسفی نمی‌باشد و در واقع به نوعی بازگشت به عقب است.

اما اشکالی که بر تمام آرای مذکور وارد است، ابطال هیئت بطلمیوسی می‌باشد. سه فیلسوفی که مورد بررسی قرار گرفتند، تبیین خود در مورد مسئله بداء را بر هیئت بطلمیوسی مبتنی نموده‌اند و باطل بودن این جهان‌بینی امروزه امری آشکار است. بطلان هیئت بطلمیوسی هرچند ممکن است نتایج تبیین و استدلال را تغییر ندهد و سایر تبیین‌ها نیز فرضاً به چنین نتایجی منجر گردند، اما به وضوح با توجه به بطلان یکی از مقدمات اساسی این تبیین‌ها - که به صورت اصل موضوعه لحاظ شده است - تمام تبیین را مخدوش و غیر قابل اتکا می‌نماید. در واقع اصل وقوع بداء امری حتمی است که بخشی از اعتقادات شیعه را تشکیل داده است و مسئله اساسی، ارائه تبیینی دقیق و صحیح در مورد نحوه وقوع آن است. ابتدای هر سه تبیین مذکور بر هیئت بطلمیوسی - که ابطال گردیده است - حکایت از نارسایی و ناروایی آن‌ها دارد. بنابراین برای تبیین بداء باید راه دیگری را پیمود.

۴. راه حل دیگر

شاید بتوان با استفاده از برخی کلمات صدرالمتألهین راه دیگری را برای حل این مسئله یافت. در صورت صحت این راه حل، تبیینی از بداء وجود خواهد داشت که مبتنی بر هیئت بطلمیوسی نبوده و در نتیجه از اشکال اساسی و مشترک تبیین‌های سه‌گانه مذکور مبرا است. صدرالمتألهین در کتاب *الاسفار، الواح قدری* را عبارت از قلوب ملائکه عماله و نفوس مدبرات سماوی دانسته است (همان: ۳۹۷/۶). از دیدگاه صدرالمتألهین تنها بخشی از ملائکه فاقد قوه هستند و لذا بخش دیگر آن‌ها دارای قوه می‌باشند (همو، ۱۳۹۰: ۲۰۸). صدرالمتألهین ملائکه را به سه قسم تقسیم می‌کند: ملائکه مقرب، ملائکه سماوی و ملائکه ارضی (همان: ۴۰۷).

در تحلیل این کلام می‌توان گفت که بنا بر تصریح صدرالمتألهین، ملائکهٔ مقرب فعلیت محض می‌باشند (همان)؛ بنابراین نمی‌توانند مصداقی برای لوح محو و اثبات قرار گیرند و از آنجا که ملائکه از سنخ مجردات بوده و به مثالی و عقلی منقسم می‌شوند، لوح محو و اثبات را باید در میان قلوب ملائکهٔ عالم مثال جستجو کرد و مجال دیگری برای آن باقی نمی‌ماند؛ زیرا هر گونه دگرگونی برای موجودات عالم عقول، ممتنع است و این موجودات نمی‌توانند مصداق لوح محو و اثبات باشند.

بنابراین اگر مقصود صدرالمتألهین از ملائکهٔ عماله، ملائکهٔ عالم مثال باشد، می‌توان گفت که وی بی‌آنکه تصریح نماید، راه حل دیگری در مسئلهٔ بداء در ذهن داشته است. این تبیین از لوح محو و اثبات، ارتباطی با هیئت بظلمیوسی ندارد و در نگاه اول می‌تواند جایگزین مناسبی برای تبیین لوح محو و اثبات از طریق انطباق آن با مدبرات سماوی باشد. اما در عین حال محشیان کتاب *الاسفار* به این نکته اشاره ننموده و این طریق را نپیموده‌اند. بر اساس مطالعات نگارندگان، این نخستین بار است که چنین تبیینی در آثار صدرالمتألهین در مورد نحوهٔ وقوع بداء مورد اشاره قرار گرفته است.

۱-۴. نقد این راه حل

از دیدگاه نگارندگان، این تبیین نیز نمی‌تواند بداء را توضیح دهد و با اشکال مواجه است. اگر قوه و استعداد برای تغییر و دگرگونی، اولاً و بالذات از آن هیولی و ماده است، هیچ مجردی - اعم از عقلی و مثالی - نمی‌تواند دچار تحول و دگرگونی گردد. هیچ موجود مجردی نمی‌تواند مشوب به هیولی و ماده باشد. بنابراین ملائکهٔ مثالی نیز نمی‌توانند مصداق لوح محو و اثبات واقع شوند.

این نقد حاکی از وجود اشکالی اساسی‌تر در مورد تبیین‌های این سه فیلسوف در مورد بداء است. اشکالی که ریشهٔ آن را باید در جهان‌شناسی آنان - و سایر اندیشمندانی که چنین جهان‌بینی را اتخاذ نموده‌اند - جستجو کرد.

۵. دیدگاه نگارندگان: جهان بدون هیولی

از دیدگاه نگارندگان، اشکالات مرتبط با تبیین‌های بداء صرفاً به استدلال‌های فلاسفه

باز نمی‌گردد؛ بلکه این جهان‌شناسی فلسفه اسلامی است که نمی‌تواند بداء را تبیین نماید. دلیل این مدعا آن است که برای تبیین بداء، ابتدا باید مصداقی برای لوح محو و اثبات تعیین گردد. بدون تبیین مصداق لوح محو و اثبات و نشان دادن جایگاه آن در جهانی بینی فلسفی، امکان تبیین چگونگی وقوع بداء منتفی است. از آنجا که لوح محو و اثبات محل صور علمی است، نمی‌تواند از سنخ عالم ماده باشد؛ زیرا علم، مجرد از ماده است و در ماده حلول نمی‌یابد. بنابراین لوح محو و اثبات را باید ضرورتاً در میان مجردات جستجو کرد و از آنجا که بر اساس جهان‌بینی رایج در فلسفه اسلامی، تغییر و تحول منوط به ماده و استعداد است، مجردات نمی‌توانند دستخوش دگرگونی شوند. بنابراین لوح محو و اثبات نه در مجردات جایی دارد، و نه در میان مادیات. بنابراین جهان‌بینی فلسفه اسلامی مجالی برای لوح محو و اثبات باقی نمی‌گذارد و از اثبات آن عاجز است. این چیزی است که می‌توان از آن با عنوان «بن‌بست در جهان‌بینی رایج در فلسفه اسلامی برای تبیین بداء» یاد کرد.

از آنچه ذکر شد، روشن می‌شود که مشکل در ارائه تبیینی صحیح در باب بداء، به ضعف استدلال‌های فلاسفه مذکور باز نمی‌گردد؛ بلکه این پارادیم جهان‌شناختی این سه فیلسوف است که چنین مشکلی را ایجاد نموده است. این ناتوانی در ارائه تبیینی صحیح درباره مسئله بداء، حکایت از آن دارد که جهان‌شناسی این سه فیلسوف با ایرادی اساسی مواجه است.

اما دلیل این نارسایی چیست؟ کدام مقوله در شناخت فلسفی ایشان از عالم، موجب چنین اشکالی شده است؟ از نظر نگارندگان، علت این نارسایی را باید در نظریه هیولی یافت. قول به هیولی دره‌ای عمیق بین مجردات و مادیات ایجاد نموده است. قائل شدن به هیولی موجب می‌شود که ما با دو جهان کاملاً متفاوت مواجه شویم؛ جهانی که سراسر تغییر می‌باشد و مانند رودی روان در حرکت دائمی تدریجی است، و جهانی که دارای ثبات محض است. نتیجتاً در چنین جهانی، مجالی برای تحقق لوح محو و اثبات باقی نمی‌ماند و بدون آن، تبیین بداء ممتنع است. لذا باور به هیولی را می‌توان به مثابه سنگ بنای نارسایی‌های موجود در ارائه یک تبیین صحیح فلسفی در مورد بداء دانست. بیان استدلال به صورت «قیاس ذو وجهین» چنین است: بر اساس جهان‌شناسی این

سه فیلسوف، علم الهی که بداء در مورد آن رخ می‌دهد، یا در ذات الهی است یا در موجودات مادی و یا در موجودات مجرد (اعم از مثالی و عقلی). شق اول، مستلزم تغییر در ذات الهی و محال است. شق دوم، قابل تغییر است و به دلیل وجود جوهر مادی هیولانی، تحول در آن ممتنع نیست، اما علم از سنخ مادیات نیست و نمی‌تواند در مادیات تحقق یابد. بنابراین، این شق نیز محال است. شق سوم از سنخ مجردات است و می‌تواند محل برای این صور علمی باشد، اما با توجه به عدم وجود جوهر قابل برای تغییر و تحول - که هیولی نام دارد - این شق نیز نمی‌تواند حامل علمی باشد که در آن محو و اثبات رخ می‌دهد. بنابراین تمامی شقوق فوق محال است. تمسک به «انتقاش صور علمی در نفس فلک» تنها گزینه ممکن در جهان بینی این فلاسفه برای خروج از این شقوق محال بوده که ابطال آن نیز امروزه امری بدیهی است.

این استحاله به دلیل آن است که بر اساس جهان‌شناسی این فیلسوفان نمی‌توان مجردات را قابل تغییر و تحول دانست. اینکه مجردات قابل تغییر نیستند، ناشی از آن است که هر گونه تغییر و تحول نزد این فلاسفه صرفاً در صورتی تحقق می‌یابد که قوه و استعداد آن وجود داشته و واجد جوهر هیولانی باشد. بنابراین مجردات که فاقد هیولی هستند، تغییر و تحولی در آنها راه نخواهد یافت. نتیجتاً جهان این فلاسفه برای تبیین بداء با بن بست مواجه شده و محلی در آن برای لوح محو و اثبات وجود نخواهد داشت. این اساسی ترین اشکال تبیین‌های ایشان در مورد بداء است. به عبارت دیگر، قول به هیولی منجر به بن بست فلسفی در تبیین چگونگی وقوع بداء می‌شود.

اهمیت نقش مخرب هیولی در تبیین صحیح بداء با این مؤید واضح تر می‌گردد که دلیل محکمی برای اعتقاد به هیولی وجود ندارد. به طور کلی سه برهان بر وجود هیولی اقامه شده است: «برهان قوه و فعل» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۶۸؛ سبزواری، ۱۳۸۶: ۶۱۳/۲)، «برهان فصل و وصل» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۶۶-۷؛ همو، ۱۳۶۴: ۵۰۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۹۱-۱۹۲؛ سبزواری، ۱۳۸۶: ۶۱۶/۲) و «برهان امکان استعدادی» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۱۸۲). همه این براهین توسط برخی از اندیشمندان مسلمان معاصر - مانند استاد مطهری و آیه‌الله مصباح یزدی - مورد نقد و مناقشه قرار گرفته و ابطال گردیده است (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۱۸/۴، پاورقی؛ مطهری، ۱۳۶۹: ۴۶۸/۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۴۱؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۳۹/۲).

نتیجه‌گیری

۱. تمامی تبیین‌های چهارگانه مذکور از این سه فیلسوف با ایرادات و اشکالاتی مواجه است.

۲. با تدقیق در ایرادات مشخص شد که اشکال تمامی این تبیین‌ها در سطحی عمیق‌تر از استدلال‌ها مرتبط است و ریشه در جهان‌بینی رایج در فلسفه اسلامی دارد. بداء یعنی تغییر در علم فعلی خداوند و در لوح محو و اثبات واقع رخ می‌دهد. علم از سنخ مجردات است و نمی‌تواند محل مادی داشته باشد. اما باور به هیولی موجب شده است که هر گونه تغییر در مجردات، ممتنع به شمار آید. بنابراین باور به هیولی مجالی برای لوح محو و اثبات در جهان‌بینی این فلاسفه باقی نمی‌گذارد. این امر مستلزم پدید آمدن بن‌بست در تبیین مسئله بداء نزد این فیلسوف شده است.

۳. راه حل این بن‌بست در گرو ارائه یک جهانی‌شناسی عاری از باور به هیولاست. به رغم آنکه این نوشتار حاکی از ضرورت ارائه چنین جهانی‌شناسی است، تبیین آن از عهده آن خارج است.

۴. تدقیق در نقش مخرب قول به هیولی در تبیین بداء می‌تواند زمینه را برای پژوهش‌های مشابه فراهم کند. برای مثال تبیین‌های فلسفی در مورد دعاء، استکمال برزخی و اخروی، تغییر در ملائکه و مجردات و... می‌تواند از این طریق مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتاب‌شناسی

۱. آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، بیروت، دار الاضواء، بی تا.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیهاث*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳. همو، *الشفاء (الالهیات)*، قاهره، دار الكتاب العربی للطباعة و النشر، ۱۳۹۵ ق.
۴. همو، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۶. اسماعیلی، محمدعلی، «بداء در نظام فلسفی صدرالمتألهین»، *مجله تخصصی کلام اسلامی*، شماره ۹۰، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۷. جرجانی، میرسیدشرف علی بن محمد، *التعریفات*، چاپ چهارم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۰ ش.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البتی، لاهیه التراث، ۱۴۰۹ ق.
۹. ریاضی، نوری، «بداء: نقد و بررسی نظریهٔ اندیشمندان مسلمان»، *فصلنامهٔ اندیشهٔ دینی*، شماره ۲۷، تابستان ۱۳۸۷ ش.
۱۰. زادهوش، محمدرضا، «آموزهٔ بداء و کتاب‌شناسی آن»، *ماهنامهٔ کتاب ماه دین*، شماره‌های ۶۸ و ۶۹، خرداد و تیر ۱۳۸۲ ش.
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، قم، بیدار، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیه*، حاشیهٔ علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ م.
۱۴. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. همو، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۶. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، قم، جامعهٔ مدرسین، ۱۳۵۷ ش.
۱۷. همو، *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی شهید مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۱۹. همو، *رسائل توحیدی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. همو، *کتاب الغیبه*، قم، مؤسسهٔ المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
۲۲. عصار، سیدمحمدکاظم، *مجموعه آثار عصار*، با حواشی و مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۲۳. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تهران، هرمس، ۱۳۸۹ ش.
۲۴. همو، *نهج‌الحق و کشف‌الصدق*، قم، دار الهجره، ۱۴۰۷ ق.

۲۵. علوی، سیداحمد بن زین العابدین، شرح کتاب القیسات میرداماد، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. قیصری رومی، محمد داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۷. کراجکی طرابلسی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان، کنز الفوائد، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، اصول الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۳۰. محمدزاده، رضا و جواد طاهری، «رویکردی فلسفی - کلامی به آموزه بداء بر مبنای اسلوب تحلیلی»، فصلنامه آئینه معرفت، شماره ۲۸، پاییز ۱۳۹۰ ش.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۳۲. همو، تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۳۳. مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، قم، صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۳۴. همو، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۳۵. مظفر، محمدرضا، عقائد الامامیه، قم، انصاریان، ۱۳۸۷ ش.
۳۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، المسائل العکبریه، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. همو، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۸. همو، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۹. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»، قم، پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ ق.
۴۰. همو، شرح چهل حدیث، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۴۱. همو، کشف الاسرار، تهران، محمد، بی تا.
۴۲. همو، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۴۳. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، قم - تهران، هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۷۴ ش.
۴۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.