

بداء در فلسفه ملاصدرا

مهدی عظیمی*

چکیده

یکی از آموزه‌های مهم اسلامی که در احادیث امامان شیعه (علیهم‌السلام) بطور خاص مطرح شده، آموزه «بداء» است. «بداء» در لغت بمعنای ظهور بعد از خفا و علم پس از جهل است و به این معنا، به اتفاق عقل و نقل، محال است به خداوند نسبت داده شود. بنابراین پرسش اینست که در روایات اسلامی بداء به چه معنا و چگونه به خدا نسبت داده شده است؟ اندیشمندان شیعی پاسخهایی گوناگون به این پرسش داده‌اند. نوشتار پیش رو به گزارش و سنجش نظریه ملاصدرا میپردازد. نظریه او در باب بداء، درون نظریه جامعتر او در باب علم الهی جای میگیرد. بر اساس این نظریه، علم پیشین الهی چهار مرتبه دارد: ۱) عنایت که عین ذات خداوند، و از اینرو، ثابت است؛ ۲) قضا که عین عقول، و بهمین دلیل، ثابت است؛ ۳) قدر که علم نفوس فلکی است و بخشی از آن ثابت و بخشی متغیر است. از نظر ملاصدرا، بداء در همین بخش متغیر قدر رخ میدهد.

بنابراین، پاسخ ملاصدرا به مسئله بداء مبتنی بر طبیعیات قدیم و نظریه افلاک است؛ نظریه‌یی که دست‌کم در پارادایم معرفتی معاصر، پذیرفتنی نیست. بنابراین، بر حکمای نوصدرایی واجب است که با پیراستن این نظریه از مقدمات طبیعیتی و فلکی، آن را بازسازی کنند و راه این بازسازی آنست که بدون استفاده از مفهوم «نفس فلکی»، طبقه‌یی از مجردات اثبات شود که مقهور عقول طولی و عرضی، و قاهر بر طبیعتند و نسبت به رخدادهای عالم ماده، پیش‌آگاهی ناقص متغیر دارند. همین پیش‌آگاهی مصحح بداء خواهد بود.

کلیدواژگان: بداء، کتاب محو و اثبات، قضا، علم پیشین الهی.

مقدمه

یکی از آموزه‌های مهم اسلامی که در قرآن کریم، احادیث پیامبر (ص) و با صراحت و

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛

mahdiazimi@ut.ac.ir

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.30.3.2.7

تأکید بیشتر- در روایات امامان شیعه (علیهم السلام) بازگو شده، آموزه «بداء» است. بداء چیست؟ برای پاسخ به این پرسش از بررسی معنای لغوی این واژه آغاز می‌کنیم. «بداء» مصدر فعل «بدأ» «بَدُو» از ماده «ب د و»، بمعنای نمایان شدن چیزی پس از پنهان بودن آن است؛ ظهور بعد از خفا. فعل «بدأ» به این معنا در قرآن کریم بکار رفته است؛ از جمله در آیه «وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» اگر هرآنچه در زمین است از آن ستمکاران میبود و همانندش هم بر آن افزوده میشد، آن را فدیة میکردند تا از سختی عذاب در روز رستاخیز رهایی یابند، و برای آنان از سوی خدا چیزی نمایان شد که در شمار نمی‌آوردند» (زمر/ ۴۷).

بدیهی است که بداء به این معنا، معلول جهل و مستلزم تغیر است و اسناد آن به انسان ظلوم جهول مانعی ندارد؛ اما اسناد آن به خدای همه‌دان تغیرناپذیر چطور؟ معلوم است که هرگز! بداء به این معنا حتی در خود روایات شیعی از خداوند سلب شده است؛ برای نمونه، کلینی (۱۳۸۱: ۱/ ۱۴۸) و صدوق (۱۳۸۷: ۳۴۴) از امام صادق(ع) روایت کرده‌اند که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْدُ لَهُ مِنْ جَهْلٍ؛ برای خدا از روی جهل، بداء حاصل نشده است». همچنین کلینی (۱۳۸۱: ۱/ ۱۴۸) آورده است که امام

صادق(ع) فرمود: «ما بدأ الله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له؛ برای خدا در هیچ چیزی بداء حاصل نشده مگر اینکه آن چیز پیش از بداء، در علم او بوده است». اندیشمندان شیعی نیز هم‌نوا با امامان، خود بداء به این معنا را از خداوند نفی کرده‌اند.

شیخ صدوق (۱۳۸۷: ۲۳۵) میگوید:

بداء آنگونه که مردم نادان پنداشته‌اند، بداء از روی پشیمانی نیست؛ خدا برتر از آن است [که پشیمان شود]. ولی بر ما واجب است که اقرار کنیم به اینکه خداوند بداء دارد.

علامه مجلسی (۱۳۶۲: ۵/ ۱۲۲) مینویسد:

چون بداء در لغت بمعنای ظهور رأیی است که نبوده، قول به آن در جناب حق تعالی اشکال‌آفرین است، چراکه مستلزم حدوث علم خدا به شيء، بعد از جهل اوست، و حدوث علم خدا بعد از جهل او محال است. از اینرو بسیاری از مخالفان در قول به بداء بر امامیه ایراد کرده‌اند، از جهت نظر به ظاهر لفظ، بدون تحقیق مراد و مقصود آنها از بداء.

همچنین علامه طباطبایی (۱۳۹۱) میگوید:

بداء در لغت ظهور شيء بعد از خفا و ظهور علم به آن بعد از جهل است. امت بر امتناع این معنا بر خداوند اتفاق دارند، مگر کسانی که قابل توجه نیستند. کسی که قائل شدن به این معنا برای خدا را به امامیه نسبت دهد، دروغ بزرگی را به آنها نسبت داده و امامیه از این قول منزهند.

اینهمه در پاسخ به طعن کسانی چون فخر رازی است که در محصل پس از نقل و نقد باورهای شیعی، مینویسد:

باید این کتاب [یا این کلام] را به آنچه از سلیمان بن جریر زیدی گزارش میشود پایان بخشیم. او گفته است: امامان رافضیها دو گفتار را برای پیروان خود برنهادند که با وجود آن دو، هیچکس بر ایشان پیروز نمیشود. نخست قول به بداء است: اگر [امامانشان] بگویند که آنان را قوت و شوکتی خواهد بود، سپس امر بر طبق آنچه خبر داده‌اند نباشد، گویند که برای خدا بداء حاصل شد... و دوم تقیه است: پس هرچه بخواهند میگویند و هنگامی که به آنان گفته شود که این خطاست، یا نادرستیش برایشان آشکار گردد، گویند که آن را از روی تقیه گفتیم (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۱).

دشواری مسئله بداء سبب شده است حتی کسی مانند خواجه نصیر آن را مبتنی بر خبر واحد بشمار آورد و باور شیعیان را به چنین امری از بن انکار کند:

میگویم که آنان قائل به بداء نیستند، و قول به بداء تنها در یک روایت وجود دارد، و آن اینست که از جعفر صادق (علیه السلام) روایت کرده‌اند که اسماعیل را جانشین پس از خود قرار داد و سپس از اسماعیل چیزهایی نمایان شد که او را ناخشنود ساخت و از اینرو موسی را جانشین قرار داد

و هنگامی که در اینباره از او پرسیدند گفت: «برای خدا در امر اسماعیل بداء حاصل شد». ولی این یک روایت است و نزد ایشان، خبر واحد نه موجب علم است و نه عمل^۱ (همان: ۴۲۲-۴۲۱).

اما میرداماد با نظر خواجه موافق نیست. او در نبراس الضیاء عبارات فخر رازی و خواجه نصیر، هر دو را نقل و این چنین نقد کرده است: اولاً، آموزه بداء به شیعه اختصاص ندارد؛ این آموزه برخلاف آنچه فخر رازی از سلیمان بن جریر گزارش کرده- در درجه اول قرآنی و در درجه دوم، نبوی است، یعنی هم در قرآن آمده و هم بسیاری از محدثان اهل سنت، آن را از خود پیامبر (ص) نقل کرده‌اند. ثانیاً، برخلاف سخن خواجه، آنچه از امامان شیعه (علیهم السلام) در اینباره رسیده، خبر واحد نیست بلکه در حد تواتر است. ثالثاً، روایت امام صادق (ع) درباره فرزندش، اسماعیل، آنگونه نیست که خواجه نقل کرده و گذشته از این، مخالف احادیث صحیحی است که در آنها پیامبر (ص) یکایک جانشینان خویش را به نام و کنیه، برشمرده است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۷). متن آن روایت، که شیخ صدوق (۱۳۹۵: ۱/ ۶۹) آن را روایت کرده، چنین است:

از آن جمله است گفته صادق (علیه السلام) که «ما بدأ لله أمر كما بدأ له فی اسماعیل ابنی»؛

میفرماید: برای خدا هیچ امری نمایان نشد
آنگونه که دربارهٔ پسرِ اسماعیل برای او نمایان
شد، چه او را پیش از من بُرد تا از این راه
دانسته شود که او پس از من امام نیست. و در
اینباره از طریق ابوالحسین اسدی (رضی الله عنه)
برای من چیزی شگفت روایت شده، و آن این
است: روایت شده که صادق (علیه السلام)
فرمود: «برای خدا هیچ بدائی حاصل نشد
آنگونه که دربارهٔ اسماعیل [ذبیح] برای او بداء
حاصل شد، آنگاه که پدرش [ابراهیم خلیل] را
به ذبح او فرمان داد و سپس ذبحی عظیم را
فدیۀ او ساخت. من دربارهٔ این حدیث به هر
دو وجهش نظر دارم و آن را در اینجا تنها برای
[توضیح] لفظ «بداء» آوردم.

همانطور که مشخص است، شیخ صدوق در
اینجا روایت را نمیپذیرد و تنها به آن استشهاد
لغوی میکند.

باری، اخبار بداء چه متواتر باشند، آنگونه
که میرداماد میگوید، چه مستفیض، آنگونه که
مثلاً فیض کاشانی (۱۳۵۸: ۱/ ۱۷۷) میگوید،
قابل چشم‌پوشی نیستند. از سوی دیگر، بداء
بمعنای ظاهری لفظ، به اتفاق عقل و نقل، برای
خدا ممتنع است. اکنون آنچه برجای میماند ارائه
تبیینی از بداء است که مستلزم جهل و تغیر خدا
نباشد. این تبیین کدام است؟ اندیشمندان شیعی
تلاشی ستودنی در این راه نموده‌اند و تبیینهایی
گوناگون برای مسئلهٔ بداء پیش نهاده‌اند. اما
ملاصدرا، در این میان از جایگاهی ویژه
برخوردار است. او بسیاری از این تلاشها را کافی

ندانسته و خود با تکیه بر میراث بزرگانی چون
ابن عربی، ابن سینا و خواجه نصیر، میکوشد
تبیینی بسنده و راهگشا بدست دهد. این جستار
بدنبال گزارش و سنجش تلاش عقلانی ملاصدرا
برای حل این مسئله است. پیش از آن ضروری
است نگاهی بیواسطه به آموزۀ بداء - آنگونه که
در منابع نقلی آمده است - بیفکنیم.

بداء در منابع نقلی

در بسیاری از روایات امامان شیعه (علیهم السلام)
بداء به آیات قرآن مستند شده است. از امام
علی (ع) نقل شده است که فرمودند:

لولا آیه فی کتاب الله لأخبرنکم بما کان و بما یكون و
بما هو کائن إلى یوم القیامة، و هی هذه الآیه: «یَمْحُو
الله ما یشاء و یثبت و عنده أمّ الکتاب»؛ اگر یک آیه
در کتاب خدا نمیبود، همانا شما را باخبر
میساختم از هر آنچه بوده و هست و خواهد بود
تا روز رستاخیز، و آن این آیه است: «خداوند
هرچه را بخواهد محو، و [هرچه را بخواهد]
اثبات میکند، و امّ الکتاب نزد اوست» (رعد/ ۳۹؛
صدوق، ۱۳۸۷: ۳۰۵؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۸؛ طبرسی،
۱۴۰۳: ۲۸۵).

از امام صادق (ع) نیز دربارهٔ آیه یادشده
روایت شده که فرمودند: «هل یَمْحُو إلا ما کان و
هل یُثَبِّت إلا ما لم یکن؟ آیا جز آنچه را که بوده
است، امحا میکند و آیا جز آنچه را که نبوده
است، اثبات میکند؟» (کلینی، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۴۷؛
صدوق، ۱۳۸۷: ۳۳۳).

چنانکه از ظاهر این روایات برمی آید، آیه یادشده بمنزله شاهدهی بر تغییر علم پیشین الهی قلمداد شده است؛ بر بداء. امام رضا(ع) نیز، آنگونه که شیخ صدوق (۱۳۷۷: ۱/ ۱۸۰) آورده، در مقام محاجه با یکی از منکران بداء بنام سلیمان مروزی، به برخی آیات قرآن استناد کرده است:

ما أنكرت من البداء يا سليمان؟ والله عزّ وجلّ يقول: «أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا» (مریم/ ۶۷)، و يقول عزّ وجلّ: «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (روم/ ۱۱)، و يقول: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره/ ۱۱۷؛ انعام/ ۱۰۱)، و يقول عزّ وجلّ: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (فاطر/ ۱)، و يقول: «بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده/ ۷)، و يقول عزّ وجلّ: «وَأَخْرَجُوا مِنْ دُونِهَا زُرْعًا» (سجده/ ۷)، و يقول عزّ وجلّ: «وَمَا يَعْزِمُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ» (فاطر/ ۱۱)؛ ای سلیمان! چه چیزی از بداء را انکار میکنی؟ درحالیکه خداوند عزیز جلیل میگوید: «آیا انسان بیاد نمی آورد که ما او را پیش از این آفریدیم درحالیکه چیزی نبود؟»، و میگوید: «خداوند آفرینش را می آغازد و سپس آن را بازمیگرداند»، و میگوید: «نواورنده آسمانها و زمین»، و میگوید: «در آفرینش هرچه بخواهد می افزاید»، و میگوید: «آفرینش انسان را از گل آغاز کرد»، و میگوید: «و دیگران و انهادگانند به امر خدا، یا عذابشان میکند یا به آنها روی مینماید»، و میگوید: «هیچ دیرزی بی دیر نمیزد و [یا] از عمرش کاسته نمیشود مگر اینکه در کتابی [مسطور] است».

گویا در این آیات، پنج مفهوم «آغاز کردن»، «نواوری کردن»، «آزاد و صاحب اختیار بودن» «افزودن» و «کاستن»، بمنزله دلایلی بر بداء تلقی شده اند. چیزی که آغاز میگردد یا نواورده میشود، پیشینه بی ندارد؛ نبوده و سپس بود شده است؛ پنهان بوده و سپس نمایان گردیده است. آزادی خدا چنین در نظر گرفته شده است که خداوند اگر بخواهد میتواند مسیر امور را تغییر دهد، میتواند پس از آنکه مثلاً عمر کسی را شصت سال مقدر کرده، ده سال بر آن بیفزاید یا ده سال از آن بکاهد.

در ادامه همین روایت، امام رضا(ع) به آیات دیگری هم استشهاد میکنند:

قول الله عزّ وجلّ لَنَبِيِّهِ: «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ» (ذاریات/ ۵۴) أراد هلاكهم ثم بدأ لله فقال: «وَوَدَّعْنَاهُ أَفْوَاجًا» (ذاریات/ ۵۵) قال سليمان: زدن، جعلت فداك. قال الرضا(ع): لقد أخبرني أبي عن آبائه(ع) عن رسول الله(ص)، قال: إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى نبيّ من أنبيائه أن أخبر فلان الملك أنّي متوفّيه إلى كذا و كذا. فاتاه ذلك النبيّ فأخبره. فدعا الله الملك و هو على سريره حتّى سقط من السرير و قال: يا ربّ أجلّنى حتّى يشبّ طفلى و أقتضى أمرى. فأوحى الله عزّ وجلّ إلى ذلك النبيّ أن انت فلان الملك فأعلم أنّي قد أنسأت في أجله وزدت في عمره خمس عشرة سنة. فقال ذلك النبيّ: يا ربّ إنك لتعلم أنّي لم أكذب قطّ. فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: إنّما أنت عبد مأمور فأبلغه ذلك و الله لا يسأل عمّا يفعل. اینکه خداوند به پیامبرش گفت: «پس، از آنان روی برگردان و تو نکوهیده

خداوند

نیستی» خواست که آنان را هلاک کند، ولی سپس برای خداوند بداء حاصل شد و از اینرو گفت: «یادآوری کن که یادآوری مؤمنان را سود بخشد». سلیمان گفت: بیشتر توضیح بده، فدایت گردم. امام رضا(ع) فرمود: پدرم از پدرانش [و آنان] از رسول خدا خبر دادند که فرمود: خداوند به یکی از پیامبرانش وحی کرد که فلان پادشاه را خبر ده که من در چنان [زمان] و چنان [مکان] وفاتش خواهم داد. پس آن پیامبر نزد وی آمد و خبر را به او رساند. پادشاه درحالیکه بر تخت خود بود به درگاه خدا دعا کرد چندان که از تخت فروافتاد؛ گفت: ای پروردگار من! به من مهلت بده تا کودکم جوان گردد و کارم را به فرجام برسانم. پس خداوند به آن پیامبر وحی کرد که نزد پادشاه برو و اعلام کن که من در اجل او تأخیر انداخته‌ام و پانزده سال به عمرش افزوده‌ام. آن پیامبر گفت: ای پروردگار من! تو نیک میدانی که من هرگز دروغ نگفته‌ام. پس خدا به او وحی کرد: تو فقط یک بنده مأموری، آن پیام را برسان، و خداوند از آنچه میکند پرسیده نمیشود.

امام رضا(ع) سپس به سلیمان رو میکند و میفرماید:

أَحْسَبُكَ ضَاهِيَةً الْيَهُودَ فِي هَذَا الْبَابِ. قَالَ: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ، وَمَا قَالَتِ الْيَهُودُ؟ «قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»، (مانده/ ۶۴) يعنون أن الله قد فرغ من الأمر وليس يحدث شيئاً، فقال الله عز وجل: «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا». بنظر من می آید تو

در این باب همچون یهودیان شده‌ای. [سلیمان] گفت: به خدا پناه میبرم از این [همانندی]، مگر یهودیان چه گفته‌اند؟ «یهودیان گفتند: دست خداوند به زنجیر است»، منظورشان اینست که خداوند از کار برآسوده و دیگر چیزی را پدید نمی‌آورد، پس خداوند عزیز جلیل فرمود: «دستانشان به زنجیر باد! و بخاطر آنچه گفتند ملعون شدند».

روایاتی از امام صادق(ع) نقل شده که حضرت در آنها بداء را دارای ارزش دینی فراوان و پاداش معنوی بسیار دانسته، ازجمله اینکه فرموده‌اند: «ما عبد الله بشيء مثل البداء؛ خداوند با هیچ چیزی همچون بداء پرستیده نشده است» (کلینی، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۴۶؛ صدوق، ۱۳۸۷: ۳۳۲). «ما عظم الله بمثل البداء؛ خداوند به چیزی چون بداء بزرگ داشته نشده است» (همانجا). «لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه؛ اگر مردم میدانستند که در قائل شدن به بداء چه پاداشی هست، در سخن گفتن پیرامون آن سستی نمیکردند» (کلینی، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۴۸؛ صدوق، ۱۳۸۷: ۳۳۴).

باری، از میان همه اخبار و روایات بداء، سه روایت هست که ما در این مقاله بطور ویژه بر آن تأکید داریم. نخست روایتی از امام باقر(ع) است که فرمودند:

العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه، وعلم علمه ملائكة ورسله. فما

علمه ملائکته و رسله فانه سیکون، لا یُکذّب نفسه و لا ملائکته و لا رسله. و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء و يؤخر ما یشاء و یثبت ما یشاء؛ علم خدا دو گونه است: یکی علمی که نزد او مخزون است و هیچیک از آفریدگانش را بر آن آگاه نکرده است، و دیگری علمی که به فرشتگان و فرستادگانش آموزانده است. پس آنچه به فرشتگان و فرستادگانش آموخته واقع خواهد شد و او نه خودش را دروغگو میسازد، نه فرشتگان و فرستادگانش را. و از علمی که نزد او مخزون است هرچه را که بخواهد پیش و پس، و ثبت [و محو] میکند (کلینی، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۴۷؛ برقی، ۱۳۷۰: ۱/ ۲۴۳).

در مناظره با سلیمان، همین حدیث را حضرت رضا(ع)، با اندکی اختلاف عبارت، از امام علی(ع) نقل میکند:

یا سلیمان، إنّ من الأمور أمور موقوفة عند الله عزّوجلّ یقدم منها ما یشاء و يؤخر ما یشاء و یمحو ما یشاء. یا سلیمان، إنّ علیاً(ع) کان یقول: العلم علماً؛ فعلم علمه الله ملائکته و رسله، فما علمه ملائکته و رسله فانه یكون و لا یکذّب نفسه و لا ملائکته و لا رسله؛ و علم عنده مخزون لم یطلع علیه أحداً من خلقه، یقدم منه ما یشاء و يؤخر ما یشاء و یمحو ما یشاء و یثبت ما یشاء؛ ای سلیمان! برخی از امور نزد خداوند عزیز جلیل موقوفند، از آنها هرچه را بخواهد پیش و پس، و محو [و اثبات] میکند. ای سلیمان! علی(ع) میگفت: علم خدا دو گونه است:

یکی علمی است که خدا به فرشتگان و فرستادگانش آموزانده، پس آنچه به فرشتگان و فرستادگانش آموزانده واقع میشود و او نه خودش را دروغگو میسازد و نه فرشتگان و فرستادگانش را؛ و دیگری علمی است که نزد او مخزون است، هیچیک از آفریدگانش را بر آن آگاه نکرده است، از آن هرچه را که بخواهد پیش و پس، و محو و اثبات میکند (صدوق، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۸۳).

و باز در همان مناظره امام رضا(ع) با سلیمان مروزی، سلیمان از حضرت میپرسد «آیا در اینباره چیزی از پدران برای تو روایت شده است؟» و حضرت در پاسخ میفرماید:

نعم، رُویت عن أبي عن أبي عبد الله(ع) أنّه قال: إنّ لله عزّوجلّ علمین: علماً مخزوناً مکنوناً لا یعلمه إلا هو، من ذلک یكون البداء؛ و علماً علمه ملائکته و رسله، فالعلماء من أهل بیت نبینا یعلمونه؛ آری، پدرم از پدرش ابوعبدالله روایت کرد که او فرموده است: خدای عزیز جلیل را دو علم است: یک علم مخزون مکنون که کسی جز او آن را نمیداند، و بداء از آن علم است؛ و علمی که به فرشتگان و فرستادگانش آموزانده و عالمان از خاندان پیامبر ما آن را میدانند (همان: ۱۸۲).

از این سه روایت، سه نکته مهم بدست می آید:

۱. علم خدا دارای مراتب است؛
۲. بداء در برخی از مراتب علم خدا رخ میدهد؛

فرزانه صدر

۳. بداء در آن مرتبه از علم خدا که در دسترس فرشتگان و پیامبران و امامان است، رخ نمیدهد.

هر تبیینی از آموزه بداء، ازجمله تبیین ملاصدرا، باید این سه شرط را برآورد. دیدگاه ملاصدرا در باب مسئله بداء دو جنبه دارد: جنبه سلبی و جنبه ایجابی. از جنبه سلبی به طرح و طرد نظریه‌های رقیب روی آورده، و از جنبه ایجابی، به شرح و بسط نظریه خویش میپردازد. نخست بپردازیم به جنبه سلبی دیدگاه او.

گزارش و سنجش ملاصدرا از پیشینه بحث

گزارش و سنجش دیدگاه شیخ صدوق: ملاصدرا در شرح اصول کافی (کتاب التوحید) به گزارش و سنجش راه‌های پیش از خود پرداخته است. نخستین راه‌حل، از آن شیخ صدوق است. او نسخ شرایع و احکام و کتب آسمانی را قسمی از بداء بشمار آورده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۱-۴۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۹۶۸). ملاصدرا میگوید: نسخ قسمی از بداء نیست وگرنه بداء اختصاصی به امامیه نمیداشت، زیرا هیچیک از علمای اهل سنت، نسخ را انکار نکرده درحالیکه بداء را بشدت انکار کرده‌اند (همان: ۹۷۱).

گزارش و سنجش دیدگاه ابن‌اثیر: ابن‌اثیر بداء را بمعنای تجدید نظر میداند، اما در ادامه می‌افزاید: لازمه تجدید نظر، پشیمانی و ندامت نیست، زیرا تواند بود که تجدید نظر معلول تغییر زمانها و مصلحتها باشد (ابن‌اثیر، ۱۳۹۹: ۱/ ۱۰۹).

ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۹۶۸). گویا ابن‌اثیر از این طریق میخواهد بگوید برای خداوند بداء، بمعنای تجدید نظر، حاصل میشود، ولی این تجدید نظر مستلزم پشیمانی و ندامت نیست. خداوند در یک زمان بخاطر مصلحتی فرمانی داده و در زمان دیگر بدلیل تغییر مصلحت، درباره آن فرمان تجدید نظر کرده است. ملاصدرا معتقد است، تنزیه خداوند از پشیمانی و ندامت کافی نیست، باید او را از تغیر و دگرگونی نیز مبرا دانست. این در حالی است که ابن‌اثیر بداء را بمعنای تجدید نظر میداند که خود قسمی از دگرگونی است (همان: ۹۷۱).

گزارش و سنجش دیدگاه میرداماد: میرداماد بر آنست که نسخ و بداء فرقی ندارند، جز اینکه اولی در امور تشریعی و دومی در امور تکوینی جاری است. امر منسوخ از همان آغاز، مدت‌دار بوده، ولی خداوند بخاطر مصالحی، زمان انقضای آن را اعلام نکرده است. با نسخ تنها چیزی که رخ میدهد، اعلام این زمان است، نه تجدید نظر درباره آن. بهمین ترتیب، بداء نیز پایان زمان وجود یک موجود زمانمند است، نه تجدید نظر درمورد زمان وجود آن. بنابراین، از نظر میرداماد، بداء نه در ذات خدا رخ میدهد، نه در عالم تجرد، و نه در متن دهر، بلکه تنها در افق زمان و عالم قدر واقع میشود (همان: ۹۶۹). اما ملاصدرا، برخلاف نظر میرداماد، معتقد است بداء از دو جهت مغایر با نسخ است: ۱) نسخ تنها در تشریعیات جاری است، درحالیکه بداء

هم در تشریعیات جریان دارد و هم در تکوینیات؛ ۲) در نسخ تعدّد زمانی وجود دارد، چراکه زمان ناسخ غیر از زمان منسوخ است و اگر هم وحدتی در نسخ وجود داشته باشد، وحدت مبهم نوعی است، اما بداء دارای وحدت شخصی عددی است، زیرا مثلاً ذیح در داستان اسماعیل، یک فعل واحد است که هم متعلق امر شده و هم متعلق نهی (همان: ۹۷۱).

گزارش و سنجش دیدگاه دانشمندان اهل

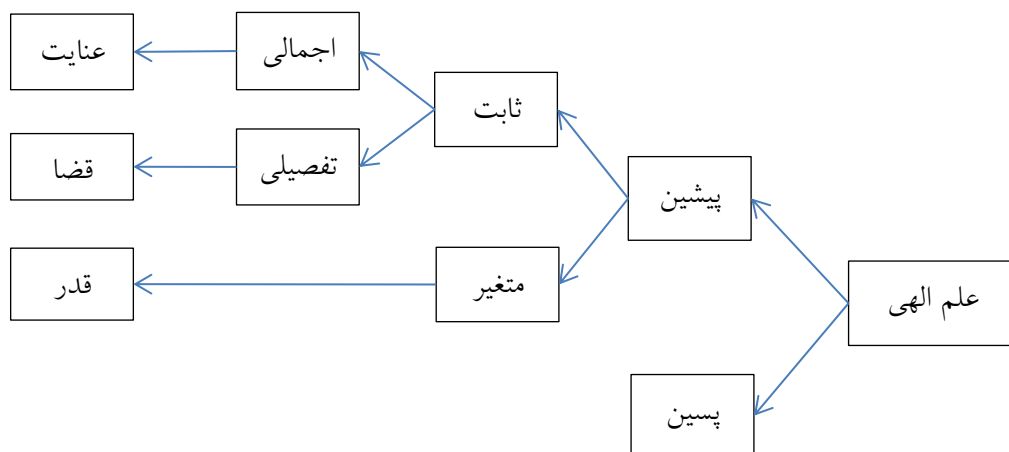
سنت: علمای عامه برای حل مسئله بداء، دست به جعل اصطلاح زده و هر جا لفظ «بداء» را دیده‌اند، آن را به قضا تفسیر کرده‌اند (همان: ۹۷۰). ملاصدرا بر این دیدگاه دو اشکال وارد کرده است: ۱) قضا به همه امور تعلق میگیرد و هیچ چیزی از دایره قضای الهی بیرون نیست، اما بداء به هر چیزی تعلق نمیگیرد و تنها در برخی از امور بداء رخ میدهد؛ ۲) کاری که علمای عامه انجام داده‌اند، خروج از مرزهای زبان عربی است، زیرا در این زبان هیچکس بداء را به این معنا بکار نمیبرد (همان: ۹۷۲). بنظر میرسد بتوان در این اشکال ملاصدرا رگه‌هایی از بصیرت او نسبت به «برهان امتناع زبان خصوصی» که از نوآوریهای ویتگنشتاین است را مشاهده کرد.

تبیین ملاصدرا از آموزه بداء

تبیین صدرالمآلهین از آموزه بداء بخشی از نظریه جامعتر او در باب علم الهی است. از نظر

ملاصدرا علم الهی دو گونه است: علم پیشین (قبل الإیجاد یا سابق)، و علم پسین (بعد الإیجاد یا لاحق). علم پیشین، بنوبه خود، دو قسم است: ثابت و متغیر. علم ثابت نیز دو نوع است: اجمالی و تفصیلی. علم پیشین ثابت اجمالی (در عین کشف تفصیلی) همان عنایت ازلی است که عین ذات خداوند است. علم پیشین ثابت تفصیلی همان قضای ربانی است که عین عقول است، و علم پیشین متغیر همان قدر الهی است که بداء (به شرحی که خواهد آمد) در آن رخ میدهد (همان: ۱۰۲۰-۱۰۱۹).

در باب علم پسین الهی، ملاصدرا پیرو سهروردی است، یعنی معتقد است خداوند به اشیاء موجود، علم حضوری دارد؛ با این تفاوت که سهروردی این نظریه را برای مطلق علم الهی ارائه کرده ولی ملاصدرا بر این باور است که این نظریه تنها در مورد علم پسین خداوند کارایی دارد و نمیتواند علم پیشین الهی را تبیین کند (همو، ۱۳۸۱: ۱۷۲). همچنین بر اساس این نظریه، علم خدا به جزئیات زمانی، متغیر خواهد بود، اما ملاصدرا پیروی از خواجه نصیر، بر این باور است که این تغیر مستلزم تغیر ذات خدا نیست، همچنانکه تغیر در قدر (یعنی بداء) مستلزم تغیر در ذات خداوند نیست (همو، ۱۳۸۵: ۱۰۱۴-۱۰۱۹؛ طوسی، ۱۳۴۵: ۴۱-۳۹).



می‌یابد و در آنجا با افزوده شدن تعینات گوناگون، تقدیر میشود. با وجود این، ابن‌سینا نفوس منطبعة فلکی و نقوش آنها را تغییرناپذیر، ولی ملاصدرا تغییرپذیر میداند (همان: ۲۵۴).

بر این اساس، چکیده دیدگاه ملاصدرا در باب مراتب علم پیشین الهی را میتوان چنین بیان کرد: خداوند جهان را، پیش از آفرینش، با درون‌نگری و نظر به آینه ذات خود میبیند، چراکه ذات او در عین بساطت، واجد کمالات وجودی همه اشیاء است. عقول طولی و عرضی نیز که از صقع ربوبی، و پس از واجب‌الوجود، برترین علل هستی، و بهمین دلیل واجد کمالات وجودی همه موجودات فروترند، آینه جهان‌نمای دیگری در بارگاه قدس ربوبی هستند. علوم کلی منطوی در عقول، بر نفس کلی فلکی باز میتابد و سپس نفوس منطبعة فلکی نقش این کلیات را برمیگیرند و چندان قیود و تعینات ماهوی به آنها می‌افزایند که صورتهایی جزئی شکل میگیرد و تقدیر اشیاء رقم می‌خورد.

اما در باب علم پیشین الهی، ابن‌سینا و پیروان او نیز به مراتب سه‌گانه عنایت، قضا و قدر باور داشتند، ولی نظریه ملاصدرا سه تفاوت بنیادین دارد. ۱) ابن‌سینا عنایت را از طریق صور مرتسمه تبیین میکند، ولی ملاصدرا عنایت را علم ذاتی خداوند میداند که عین ذات اوست. از نظر وی، ذات واجب‌الوجود چون بسیط است، همه اشیاء است و از اینرو کاشف از تفصیل همه خلقت و آینه تمام‌نمای سراپای هستی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۸۰ و ۲۵۱). ۲) ابن‌سینا قضا را صور علمی قائم به عقول میداند که عین عقول است و در نفس کلی فلک نقش میبندد. ملاصدرا نیز بر همین باور است، ولی برخلاف ابن‌سینا، اولاً، عقول را منحصر در عقول طولی نمیداند بلکه به وجود عقول عرضی - یعنی مثل افلاطونی - نیز باور دارد، و ثانیاً، برخلاف ابن‌سینا، عقول را از صقع ربوبی میشمارد، نه از جمله عالم (همان: ۲۵۱). ۳) ملاصدرا همچون ابن‌سینا معتقد است نقش قضا از نفس کلی فلک در نفوس منطبعة فلکی انعکاس

ملاصدرا با بهره‌گیری از ادبیات قرآنی می‌گوید: عقول از آنروی که نقش قضا را بر نفس کلی فلکی رقم می‌زنند، «قلم قضا» هستند، و نفس کلی فلکی از آنجا که نقش قضا را می‌پذیرد، «لوح قضا»، و در عین حال، از آنروی که نقش قدر را بر نفوس منطبعة فلکی رقم می‌زند، «قلم تقدیر»ند، و نفس منطبعة فلکی از آنروی که نقش قدر را می‌پذیرد، «لوح قدر» است. وی با استناد به آیه «یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمَّ الْكِتَابِ» (رعد/ ۳۹)، لوح قضا را که از تغیر و تبدل محفوظ است، «ام الكتاب»، و لوح قدر را که تغیرپذیر است، «کتاب محو و اثبات» مینامد (همان: ۲۵۴-۲۵۲).

ملاصدرا میکوشد مسئله بداء را از رهگذر همین تغیرپذیری نفوس منطبعة فلکی حل کند. او نفوس منطبعة فلکی را بر قلوب فرشتگان ملکوتی خداوند که در قرآن کریم «گرامیان نویسنده» (الکرام الکاتبون) نامیده شده‌اند، تطبیق می‌دهد و می‌گوید: بداء و محو و اثبات، نه در علم ذاتی خدا واقع می‌شود، نه در عقول طولی و عرضی، و نه در نفس کلی فلکی، بلکه در قلوب این فرشتگان ملکوتی که از تغیر و تبدل ابایی ندارند، رخ می‌دهد، ولی چون آنها در قبضة قدرت خدا هستند و از خود هیچ اختیاری ندارند، خداوند محو و اثبات را به خود نسبت داده و بهمین دلیل است که در روایات نیز بداء

به خداوند اسناد داده شده است (همان: ۳۳۶-۳۳۴؛ همو، ۱۳۹۱: ۴۱۴-۴۱۱).

او در شرح اصول کافی می‌گوید: در طبقات فرشتگان الهی دو دسته فرشته وجود دارد: (۱) «سابقون مقربون» که همان عقولند و عالمشان عالم امر و قضاست و بکلی از تغیر و تحوّل پیراسته‌اند؛ (۲) «عباد روحانیون» یا «عباد مکرمون» که همان نفوس مدبر فلکیند و عالمشان عالم قدر است و از تغیر و تحوّل منزّه نیستند. گروه دوم اراده و فعل و حکمشان، مستهلک در اراده و فعل و حکم خداست و نسبتشان با خدا، مانند نسبت حواس با نفس ناطقه است. قوای حسی هیچگونه استقلالی از نفس ندارند و همه ادراکاتشان با اینکه ادراک آنهاست. ادراک نفس محسوب می‌شود، هم بدان‌گاه که مرتبه نفس برتر از مرتبه حواس است. بهمین ترتیب، فرشتگان یادشده نیز هیچگونه استقلالی از خداوند ندارند و افعالشان با اینکه افعال آنهاست. افعال خدا بشمار می‌آید، هم بدان‌گاه که خداوند در مرتبه وجوب و ثبات است و آنها در عالم امکان و تغیر. قلوب این فرشتگان (یعنی علم نفوس مدبر فلکی) کتاب محو و اثبات، و محمل بداء و تبدل رأی است. این محو و اثبات، و نسخ و بداء، اولاً و بالذات، به خود این فرشتگان، و ثانیاً و بالعرض، به خداوند اسناد داده می‌شود. همین امر است که سبب می‌شود برخی از علوم الهامی و اخبارات

غیبی انبیا و اولیا متبدل شود، زیرا هنگامی که قلم تقدیر (نفس کلی فلکی) بر لوح قدر (نفوس جزئی فلکی) نقشی را ثبت میکند، نفس نبی یا ولی از طریق اتصال به نفس جزئی فلکی، از آن آگاه میشود و به مردم گزارش میکند. این گزارش راست است، زیرا مطابق با چیزی است که شهود کرده، و هنگامی که نفس او بار دیگر به نفس فلکی متصل میشود میبیند که آن نقش محو شده است و این بار نیز به مردم گزارش میکند که «برای خدا -یعنی برای فرشتگان خدا- بداء حاصل شد» و این نیز راست و صادق است (همو، ۱۳۸۵: ۹۸۰-۹۷۷).

اما این محو و اثبات، این بداء، چرا رخ میدهد؟ ملاصدرا میگوید: بعلت نقص علم و اثرپذیری نفوس سماوی از عالم ماده. توضیح اینکه: از نظر ملاصدرا قضای الهی، که قوانین کلی تغیرناپذیرند، از عالم عقول به نفس کلی فلکی، و از آن به نفوس جزئی فلکی ابلاغ میشود. این قوانین کلی در حکم گزاره‌هایی شرطیند، مانند اینکه «هرگاه کسی گناه کند و صدقه ندهد، عمرش کوتاه میشود». نفوس جزئی فلکی از یکسو، به این قوانین کلی ثابت آگاهی دارند، و از سوی دیگر، چون رخدادهای عالم طبیعت از نظر قدما- لوازم و پیامدهای حرکات و اوضاع آنهاست، به همه جزئیات رخدادهای عالم طبیعت هم علم دارند. اما این علم تام و محیط نیست، زیرا آن لوازم نامتناهیند.

بدین ترتیب، نفوس جزئی فلکی، اگرچه در اکثر موارد محاسبات درست انجام میدهند، گاه دست به استتاجهایی ناقص میزنند و مثلاً- میگویند: «هرگاه کسی گناه کند و صدقه ندهد، عمرش کوتاه میشود؛ زید گناه میکند و صدقه نمیدهد؛ پس عمرش کوتاه میشود» و مثلاً در فلان روز فلان ماه فلان سال میمیرد.

در این مرحله، نفس یک نبی یا ولی، به نفس فلکی اتصال می‌یابد و خبر از مرگ زودهنگام زید میدهد. اما چنانکه گفتیم، نفس فلکی به همه لوازم نامتناهی حرکات و اوضاع خود احاطه ندارد و مثلاً- از علم او مخفی مانده است که زید پیش از موعد مذکور، تحول روحی پیدا میکند و نیکوکار میشود و صدقه فراوان میدهد. هنگامی که زید چنین کرد، علم نفس فلکی دگرگون میشود و مقدمه دوم او باطل، و قیاسش عقیم، و نتیجه‌اش از لوح قدر محو میگردد. در این مرحله وقتی که نفس آن نبی یا ولی، بار دیگر به نفس فلکی اتصال می‌یابد، خبر از تغیر سرنوشت زید میدهد (فیض کاشانی، ۱۳۵۸: ۱۷۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۴۰۹).

بنابراین، آنچه در طبیعت رخ میدهد دو گونه است: ۱) بیشتر حوادث بر قوانین کلی قضایی و پیش‌آگاهیهای جزئی قدری منطبقند؛ ۲) اما گاه حوادثی نادر، اگرچه بر قوانین کلی قضایی منطبقند، با پیش‌آگاهیهای جزئی قدری مخالفند. ملاصدرا میگوید: بداء از گونه دوم است

(ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۹۸۱-۹۸۰). گونه دوم نه معلوم نفوس فلکی است و نه بتبع آن- معلوم انبیا و اولیا. بهمین دلیل در روایات آمده است که خداوند دو علم دارد: علم مخزونی که کسی از آن آگاه نیست و بداء متعلق به آن است، و علمی که به فرشتگان و انبیا و اولیا عطا میشود (همان: ۱۰۰۷-۱۰۰۴ و ۱۰۰۹؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۴۰۸).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تبیین ملاصدرا از آموزه بداء سه ویژگی مهم دارد: (۱) بر اساس این تبیین، علم الهی دارای مراتب است؛ (۲) بداء در برخی از مراتب آن رخ میدهد؛ (۳) بداء در مرتبه‌یی از علم الهی رخ میدهد که در دسترس فرشتگان و پیامبران و پاکان نیست. بهمین دلیل، تبیین ملاصدرا سه شرط مذکور را که از روایات بدست می‌آید، برآورده می‌سازد. با وجود این، تبیین ملاصدرا یک کاستی بزرگ دارد؛ اینکه مبتنی بر طبیعیات قدیم و نظریه افلاک است. این نظریه امروزه هم از لحاظ فیزیکی و هم از نظر متافیزیکی، پذیرفتنی نیست، یا دست‌کم رقیب بسیار نیرومندی دارد. از لحاظ فیزیکی، دیگر آن افلاک نه‌گانه توبرتو، خیال‌پردازی بشمار می‌آید و از نظر متافیزیکی، انتساب حرکات اجرام آسمانی به نفوس فلکی و تأثیر آن بر حوادث طبیعت، مخالف با اصل معروف «أُسْتَرَةُ آکَم» یا، بیان امروزی‌تر، «اصل اقتصاد» است.^۲ علم جدید

بدون آنکه با فرض وجود نفوس فلکی، شمار موجودات عالم را بی‌ضرورت بیفزاید، هم حرکات اجرام آسمانی و هم رخدادهای طبیعی را تبیین میکند. بنابراین، حکمای نوصدرایی باید با پیراستن نظریه ملاصدرا از مقدمات طبیعیتی و فلکی، آن را بازسازی کنند. راه بازسازی آن هم اینست که بدون استفاده از مفهومی چون «نفس فلکی»، طبقه‌یی از مجردات و فرشتگان را به اثبات برسانند که پایینتر از عقول طولی و عرضی، و برتر از جهان طبیعت باشند، قوانین کلی را از عالم عقول دریافت کنند و جهان طبیعت را اداره نمایند. آنگاه میتوان پیش‌آگاهی متغیر این فرشتگان از رخدادهای عالم ماده را بداء بشمار آورد.

پی‌نوشتها

۱. سید جلال‌الدین آشتیانی نیز در حاشیه مقدمه‌یی که بر رساله بداء، اثر سیدمحمدکاظم عصار نوشته، میگوید: «حق آن است که اصل این بحث خیلی با تکلف باید ذکر شود و یکی از مسائل پیچیده و غامض، و کثیری از مباحث آن، بیفایده است و خیلی از مباحث آن نظیر سر بیصاحب تراشیدن است. اگر اخبار بداء متواتر نباشد، بهتر است از باب عدم حجیت اخبار غیرمتواتر در اصول و عقاید، از این بحث صرف‌نظر شود» (عصار، ۱۳۷۶: ۲۱، پاورقی ۳).

۲. اصل منسوب به آکم (تلفظ «اکام» غلط رایج است) یا «أُسْتَرَةُ آکَم» (Ockham's razor)

میگوید: «اشیاء نباید فراتر از ضرورت زیاد شوند؛ Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem» (Kneale, 1971: p. 243). و اصل اقتصاد (The principle of economy) میگوید: وقتی میتوان پدیده‌یی را با پیش‌فرضهای کمتری تبیین کرد، تبیین آن با پیش‌فرضهای بیشتر نارواست.

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر (۱۳۹۹ق) النهاية فی غریب الحديث، تحقیق طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، بیروت: المكتبة العلمية.

برقی، ابو عبدالله (۱۳۷۰) المحاسن، تهران: دار الكتب الإسلامية.

صدوق، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۷۷) عیون أخبار الرضا، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، قم: محمدرضا مشهدی.

----- (۱۳۸۷) التوحید، تهران: مكتبة الصدوق.

----- (۱۳۹۵) کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دار الكتب الإسلامية.

----- (۱۴۰۰ق) الأمالی، بیروت: مؤسسة الأعلمی.

----- (۱۴۱۳ق) الاعتقادات، تحقیق عصام عبد السيد، قم: مركز الأبحاث العقائدية.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۱) «تعلیقات بر بحار الأنوار»، در مجموعه رسائل علامه طباطبایی، ج ۳، بکوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

طبرسی، ابومنصور احمد بن علی (۱۴۰۳ق) الإحتجاج، مع تعلیقات السيد محمد باقر

الموسوی الخرسانی، بیروت: مؤسسة الأعلمی. طوسی، نصیرالدین (۱۳۴۵) شرح مسئله العلم، تحقیق و مقدمه عبدالله نورانی، مشهد: دانشگاه مشهد. ----- (۱۴۰۵ق) تلخیص المحصل، بیروت: دار الأضواء.

عصار، سید محمد کاظم (۱۳۷۶) مجموعه آثار عصار، با حواشی و مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.

فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۵۸) علم الیقین، قم: بیدار. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۱) الکافی، تهران: مكتبة الصدوق.

مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۲) بحار الأنوار، تهران: دار الكتب الإسلامية.

ملا صدرا (۱۳۸۱الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ب) المبدأ والمعاد، ج ۱، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۵) شرح أصول الکافی، ج ۴، تصحیح و تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

میرداماد، محمد باقر (۱۳۷۴) نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: میراث مکتوب.

Kneale, W. and Kneale, M. (1971). *The development of logic*, Oxford: Clarendon Press.

فروغی