

پژوهشی در تفسیر قضا و قدر و بداء در نظام فلسفی میرداماد

mali.esm91@yahoo.com

محمدعلی اسماعیلی / سطح چهار جامعه المصطفی العالمية

پذیرش: ۹۶/۱/۲۷

دریافت: ۹۵/۹/۱۱

چکیده

تفسیر قضا و قدر الهی، اقسام قضا و قدر، صفت ذاتی یا فعلی بودن آنها و ارتباط قضا و قدر با مسئله «بداء» همواره از مسائل مطرح بوده و ارتباط آن از یکسو، با مسائل حوزه خدانشناسی، و از سوی دیگر، با مسائل حوزه انسان‌شناسی، بر ظرافت آن افزوده است. در نظام فلسفی میرداماد، تفسیر نسبتاً جامعی برای قضا و قدر ارائه شده است. قضا و قدر در اندیشه میرداماد دارای دو قسم علمی و عینی است. «قضای علمی»، علم الهی به اشیاست، از آن حیث که علت ایجاد آنهاست، به نحو جمعی و وحدانی و اجمالی. «قضای عینی» وجود عینی موجودات در عالم دهر است. «قدر علمی» علم الهی به اشیاست، از این حیث که علت ایجاد آنهاست، به نحو تفصیلی و متکثر و تدریجی. «قدر عینی» وجود خارجی حوادث و کائنات در ظرف عالم ماده است. این نوشتار با هدف تفسیر قضا و قدر در اندیشه میرداماد، با روش توصیفی - تحلیلی، این مسئله و ارتباط آن با مسئله بداء را تبیین کرده است.

کلیدواژه‌ها: قضا، قدر، بداء، سرمد، دهر، زمان، میرداماد.

مقدمه

جنبه نوآوری این نوشتار در تبیین جامع تفسیر قضا و قدر در نظام فلسفی میرداماد در پرتو تبیین مراتب علم الهی، تفسیر قضای الهی، نقد دیدگاه فلاسفه مشاء، تفسیر صحیح قضای الهی، تفسیر قدر الهی، نقد دیدگاه فلاسفه مشاء، تفسیر صحیح قدر الهی و ویژگی‌های قضا و قدر در اندیشه میرداماد است. تفسیر واضح قضا و قدر، تبیین مبانی فلسفی میرداماد و تبیین رابطه قضا و قدر با بداء و تفسیر حقیقت بداء، مهم‌ترین موارد نوآوری این نوشتار است. مهم‌ترین پرسش‌های این پژوهش از این قرار است: دیدگاه متکلمان، فلاسفه مشاء، فلاسفه اشراق و پیروان حکمت متعالیه در خصوص تفسیر قضا و قدر چیست؟ در نظام فلسفی میرداماد، قضا و قدر چگونه تبیین شده و تفاوت دیدگاه ایشان با دیدگاه مشهور میان مشائیان چیست؟ قضا و قدر در نظام فلسفی میرداماد از چه ویژگی‌هایی برخوردار است؟ میرداماد حقیقت بداء و دائره وقوع آن را چگونه تبیین نموده است؟ نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن واژه‌شناسی قضا و قدر و بررسی اجمالی مهم‌ترین دیدگاه‌ها در آن، به تبیین قضا و قدر در اندیشه میرداماد پرداخته و مسئله بداء و ارتباط آن با قضا و قدر را تفسیر کرده است.

۱. واژه‌شناسی «قضا و قدر»

واژه «قضاء» در لغت، به معنای اعلام (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴)، حکم (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۸۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۹)، حتمیت (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۴۲)، امر (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴)، آفرینش (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۷۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۸۷)، فعل و کار (طریحی، ۱۴۱۶ق،

مسئله «قضا و قدر» از دیرباز در میان متفکران مطرح بوده است. این مسئله در جهان اسلام، جزو اولین مسائلی است که محل بحث و مناقشه قرار گرفته است. همچنین در علوم گوناگون اسلامی همچون تفسیر، کلام، فلسفه، عرفان، علوم قرآنی و دیگر علوم اسلامی با الهام گرفتن از آیات و روایات، موضوع بحث و بررسی قرار گرفته است. تفسیر قضا و قدر الهی، اقسام قضا و قدر، صفت ذاتی یا فعلی بودن آنها و ارتباط قضا و قدر با مسئله «بداء» همواره از مسائل بحث‌برانگیز بوده و ارتباط آن از یک‌سو، با مسائل حوزه خدانشناسی، و از سوی دیگر، با مسائل حوزه انسان‌شناسی، بر اهمیت و ضرورت این مسئله و ظرافت آن افزوده است.

مسئله قضا و قدر با مسئله اختیار انسان پیوند عمیقی داشته و جزء معدود مسائلی است که فکر همه اندیشمندان را به خود مشغول نموده و نمی‌توان مرز خاصی برایش ترسیم نمود. این مسئله در بین فلاسفه یونان با عناوین مختلفی مطرح بوده است. در یهودیت و مسیحیت نیز این مسئله در پرتو مسئله مشیت الهی و اختیار انسان مطرح بوده است. یهودیت با اعتقاد به قضا و قدر سابق الهی، دست خدا را از تصرف در عالم هستی بسته می‌داند (مائده: ۶۴). این مسئله در دین مجوسیان نیز مطرح بوده و آنان با پذیرش عمومیت قضا و قدر الهی، اختیار انسان را انکار نموده و جواز ازدواج شخص با خواهران و مادرش را نیز به سبب قضا و قدر الهی می‌دانند. چنانچه در برخی احادیث، قدریه به عنوان مجوس امت اسلامی، معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۵). مشرکان عصر بعثت نیز عمومیت قضا و قدر الهی را وسیله‌ای برای انکار اختیار انسان قرار می‌دادند (انسعام: ۱۴۸؛ یس: ۴۷).

دیدگاه اول: پیروان این دیدگاه که غالب متکلمان اسلامی‌اند، قضا و قدر را جزو صفات فعلی خداوند قلمداد می‌کنند. توضیح اینکه متکلمان اسلامی بر تفسیر واحدی از قضا و قدر الهی اتفاق نظر ندارند، اما غالب آنها قضا و قدر را جزو صفات فعلی خداوند می‌دانند. شیخ صدوق قضای الهی را به امر به طاعات و نهی از معاصی تفسیر می‌کند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۷۰ و ۳۸۶). به باور شیخ مفید، تفسیر قضا با توجه به اختلاف کاربردها، متفاوت می‌شود: قضا در خصوص افعال انسان، امر و نهی است: امر به طاعات و نهی از معاصی. قضا درباره وجود انسان، «ایجاد و آفرینش» آن است، و در خصوص چیزهایی که در انسان آفریده نیز به معنای «ایجاد» آنهاست. قدر الهی درباره کارهایش، «ایجاد آنها در جای مناسب» آنهاست، و در خصوص افعال بندگان، همان امر و نهی و ثواب و عقاب است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶). شیخ طوسی معتقد است: قضای الهی درباره افعال بندگان به معنای «آفرینش» آنها نیست، بلکه قضای الهی در آنها به معنای «اعلام و اخبار» است، لیکن باید «اعلام» را تقیید بنیم به اینکه خداوند اعلام کرده به وجود ثواب در طاعات و وجود عقاب در معاصی (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۵-۹۶). به باور ایشان، قدر الهی نیز به معنای قضاست (همان، ص ۹۶). نقطه اشتراک دیدگاه متکلمان شیعه در این است که از تفسیر قضای الهی به آفرینش و ایجاد (حتمیت و ضرورت) در دایره افعال بندگان ابا دارند. از این نظر، قضا در نگاه ایشان، در خصوص افعال بندگان، به معنای «امر به طاعات و نهی از معاصی»، و یا به معنای «اعلام و اخبار» است. متکلمان معتزلی نیز در این نقطه با آنها هم عقیده‌اند. متکلمان اهل سنت نیز تفسیر واحدی از قضا و قدر الهی ارائه نکرده‌اند. جرجانی معتقد است: قضای الهی در نگاه اشاعره عبارت از «اراده ازلی الهی» است، و قدر الهی

ج ۱، ص ۳۴۲)، اتمام و فیصله دادن (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۷۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۸۷)، و فراغت از چیزی (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۷۸) به کار رفته است. شیخ صدوق با الهام گرفتن از آیات قرآن، ده معنا برای این واژه ذکر کرده است: علم، اعلام، حکم، گفتار، حتمیت، امر، آفرینش، فعل و کار، اتمام، و فراغت از چیزی. سپس ایشان به بررسی معنای اصطلاحی «قضا و قدر الهی» پرداخته است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۸۵-۳۸۶). شیخ مفید برای «قضاء» چهار معنای همراه با شواهد قرآنی ذکر کرده است: آفرینش، امر، اعلام و فیصله دادن اختلاف با حکم (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴-۵۵). محقق طوسی و علامه حلی نیز سه معنای اول را ذکر کرده‌اند (حلی، ۱۳۸۲، ص ۸۸۷). در اندیشه برخی لغت‌پژوهان، معنای جامع «قضاء» احکام و اتقان است و معنای فوق جزو مصادیق آن به شمار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴). برخی مفسران معنای جامع «قضاء» را حتمیت و ضرورت دانسته، آن را در موارد اعتباری و تکوینی به همین معنا می‌دانند (طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۷۲-۷۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۴). واژه «قدر» در لغت، به معنای مصدری و اسم مصدری استعمال گردیده است: «قدر مصدری» به معنای «تقدیر و اندازه‌گیری» است و مرادف لفظ «تقدیر» استعمال می‌گردد. «قدر» به صورت اسم مصدری به معنای «اندازه و مقدار و ویژگی‌های یک شیء» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۶۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۵۸).

۲. قضا و قدر در اندیشه میرداماد

مهم‌ترین دیدگاه‌ها در تفسیر قضا و قدر را می‌توان در ضمن سه دیدگاه کلی ذیل ارائه نمود:

و قدر را شامل قضا و قدر علمی و عینی می‌دانند. دیدگاه ایشان در ضمن مطالب ذیل تبیین می‌گردد:

۲-۱. مراتب علم الهی

منظور از «مراتب علم الهی» این است که موجودات امکانی برای خداوند متعال چند گونه مشهود و منکشف‌اند؛ همان‌گونه که یک مطلب علمی می‌تواند برای انسان به انحای گوناگون انکشاف و ظهور یابد: گاهی به نحو اجمال و بسیط (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی) و به صورت ملکه، و زمانی به نحو کلیت در عقل تفصیلی، و گاهی به صورت جزئی در خیال متصل، و زمانی نیز به نحو جزئیت مادی در لوح خارجی مشهود انسان باشد (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۰۸، تعلیق ۳). به تعبیر دیگر، همه موجودات امکانی معلول خدایند و در عین حال، معلوم خداوند نیز هستند. همان‌گونه که موجودات امکانی مراتب متفاوتی دارند و هر مرتبه‌ای احکام خاصی دارد، علم خدا نیز دارای مراتب گوناگونی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۳). این دو تعبیر با یکدیگر تلازم دارند؛ زیرا اختلاف انحای ظهورات اشیا برای خدا (تعبیر اول) تابع مرتبه وجودی آنها (تعبیر دوم) است؛ زیرا شدت وجود ملازم با شدت نحوه ظهور است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۳۷).

مراتب علم الهی در بیانات فلاسفه به انحای گوناگون ثنائی، ثلاثی، رباعی و خماسی تبیین شده است: مطابق نحوه اول، علم واجب، ذاتی و یا فعلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲-۱۶۴؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۵۶). مطابق نحوه ثلاثی، مراتب علم الهی به سه قسم «سرمدی، دهری و زمانی» منقسم می‌گردد (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۲۱۳). مطابق نحوه رباعی، علم الهی همگام با تقسیم موجودات

«ایجاد اشیا با اندازه مخصوص» است (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۰۰-۲۰۱). به باور تفتازانی، قضا و قدر الهی، آفرینش و ایجاد است. بنابراین، همه حوادث عالم و از جمله افعال بندگان را خداوند می‌آفریند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۶۶). دیدگاه معروفی که به معتزله در تفسیر قضا و قدر الهی نسبت داده می‌شود این است که معتزله قضا و قدر الهی را در خصوص افعال اختیاری بندگان انکار می‌کنند (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۰۱). حاصل اینکه غالب متکلمان اسلامی قضا و قدر را جزو صفات فعلی الهی قلمداد می‌کنند.

دیدگاه دوم: پیروان این دیدگاه، که غالب فلاسفه مشائی و اشراقی‌اند، قضا و قدر را داخل در صفات ذاتی الهی و به طور خاص، داخل در صفت «علم الهی» می‌دانند. قضا و قدر در اندیشه آنان، جزو مراتب علم الهی است (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۱۱). توضیح بیشتر این دیدگاه در ادامه خواهد آمد.

دیدگاه سوم: پیروان این دیدگاه با نگرشی جامع‌تر به مسئله قضا و قدر نگریسته و آن را دارای دو قسم علمی و عینی دانسته، داخل در صفات ذاتی و صفات فعلی قلمداد می‌کنند. مشهور فلاسفه بیشتر به قضا و قدر علمی پرداخته و از جنبه قضا و قدر عینی بحث نکرده‌اند. اما برخی فلاسفه از جمله، میرداماد، صدرالمتألهین، علامه طباطبائی و پیروان حکمت متعالیه به قضا و قدر علمی پرداخته‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۰-۴۲۱؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۶۳۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۳۹-۱۱۴۱؛ همو، ۱۴۱۱، ج ۱۳، ص ۷۲-۷۳). دیدگاه میرداماد در تفسیر قضا و قدر ناظر به دیدگاه فلاسفه مشاء است که این دو را جزو مراتب علم الهی می‌دانند. ایشان به نقد دیدگاه فلاسفه مشاء پرداخته و قضا

طولی، پس از عالم دهر قرار گرفته و «دهر» علاوه بر اینکه ظرف وجود مجردات است، ظرف عدم موجودات مادی نیز هست. بنابراین، عالم ماده مسبوق به عدم دهری بوده، حدوث دهری دارند. این حدوث بر خلاف حدوث ذاتی، واقعی و خارجی است و از تقدم واقعی موجودات عقلی بر موجودات مادی حکایت دارد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۱؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۲). اندیشه «حدوث دهری» میرداماد تأثیر فراوانی بر دیگر اندیشه‌های فلسفی ایشان داشته و نقش آن در جای جای «حکمت یمانی» مشهود است.

نحوه خماسی علم الهی نیز در برخی کلمات ایشان مشهود است. ایشان به مراتب پنج‌گانه علم الهی، اشاره کرده، آنها را چنین برمی‌شمارد: الف. مرتبه ذات الهی؛ ب. مرتبه قلم یا عقل اول؛ ج. مرتبه لوح محفوظ؛ د. مرتبه لوح محو و اثبات؛ ه. مرتبه کتاب مبین (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹۸؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۴۰۹؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۷۱). تبیین دو مرتبه قضا و قدر در اندیشه ایشان، موضوع بحث این نوشتار است.

نکته قابل توجه اینکه ایشان تنها قضا و قدر علمی را جزو مراتب علم الهی می‌داند، اما قضا و قدر عینی را از سنخ علم ندانسته، داخل در مراتب عالم امکانی می‌داند.

۲-۲. تفسیر قضای الهی

میرداماد در تفسیر قضا، نخست دیدگاه فلاسفه مشاء را تبیین، سپس آن را نقد کرده است. بنابراین، ما نیز نخست دیدگاه فلاسفه مشاء و نقد ایشان را ذکر و سپس موضوع را تبیین می‌کنیم:

۲-۲-۱. نقد دیدگاه فلاسفه مشاء: به باور میرداماد، فلاسفه مشاء برای قضای الهی، دو تفسیر متفاوت ذکر کرده‌اند: مطابق تفسیر اول، قضای الهی علم الهی به معلوماتش به

به موجودات «الهی، عقلی، مثالی و طبیعی»، به چهار قسم منقسم می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۴۶). تقسیم موجودات به «فوق التمام»، «تام»، «مستکفی» و «ناقص» نیز در تقسیم رباعی داخل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۵۶). تقسیم مراتب علم الهی به «عنایت»، «قلم»، «لوح محفوظ» و «لوح محو و اثبات» نیز بیانگر نحوه رباعی مراتب علم الهی است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۶۷). اما تقسیم مراتب علم الهی به «علم ذاتی»، «قلم»، «لوح محفوظ»، «لوح محو و اثبات» و «موجودات مادی خارجی»، بیانگر نحوه خماسی تقسیمات مراتب علم الهی است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۰۹).

میرداماد دو نحوه ثلاثی و خماسی برای مراتب علم الهی ذکر کرده که تبیین آنها بدین شرح است:

نحوه ثلاثی به این صورت است که ایشان مراتب عالم هستی را به سه قسم «سرمدی»، «دهری» و «زمانی» تقسیم نموده و در نتیجه، علم الهی نیز دارای این سه مرتبه است. توضیح اینکه هر موجودی برای وجودش ظرفی دارد. ظرف موجودات مادی یا خود «زمان» است یا «آن» که نفاد زمان است. ظرف موجودات عقلی «دهر» است و ظرف وجود حق و اسماء و صفات او «سرمد» است. موجودات زمانی پیوسته در حال تغییر و تبدل‌اند، اما موجودات دهری فاقد تغییر و تبدیل بوده و در عین امکان، از تجرد برخوردارند. این مراتب سه‌گانه در طول یکدیگر قرار داشته، بر مرتبه پایین خود احاطه دارند. بنابراین، عوالم هستی به سه عالم «سرمد»، «دهر» و «زمان» منقسم می‌گردد (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹، ص ۴۰۰؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۷۷ و ۷۸؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۲).

میرداماد «حدوث دهری» را نیز با استفاده از همین تثلیث عوالم هستی تقریر می‌کند؛ به این صورت که عالم ماده مسبوق به عدم دهری است؛ زیرا عالم ماده در سلسله

العالم العقلي مجتمعة و مجملة على سبيل الإبداع» (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱). مشائیان معتقدند: عالم عقل مخلوق خداوند متعال است به نحو ابداع، نه به نحو تکوین. همچنین معتقدند: نسبت عالم عقل با عالم تکوین نسبت علت به معلول است و هیچ پدیده‌ای در عالم محقق نمی‌گردد، 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) موجود است. قلم، قضای اجمالی و این صور علمی قضای تفصیلی الهی است. اینان آیه شریفه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱) را اشاره به عالم قضای الهی می‌دانند (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱). نکته قابل توجه اینکه چون مشائیان علم واجب تعالی به ماعدا و نیز علم عقول به ماسوا را از سنخ علم حصولی می‌دانند، قضای الهی همان صور مرتسمه‌ای است که در عقول حاصل می‌گردد و شامل همه مادیات و برخی مجردات می‌گردد. مطابق این دیدگاه، خود عقول از دایره قضای الهی خارج است؛ 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 فوق از قضای الهی در اندیشه فلاسفه مشاء، این دیدگاه را نقد کرده و دو اشکال مهم ذیل را بر آن وارد آورده است:

اشکال نخست: فلاسفه مشاء تنها به تبیین قضای علمی پرداخته‌اند، درحالی‌که قضای الهی شامل قضای عینی نیز می‌گردد. ایشان معتقد است: قضا بر دو قسم است: قضای علمی و قضای عینی (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۴). توضیح این دو قسم در ادامه خواهد آمد.

اشکال دوم: قضای علمی بر خلاف پندار فلاسفه

نحو علم کمالی اجمالی است. اما مطابق تفسیر دوم، قضای الهی وجود تمام موجودات در عالم عقلی به نحو جمعی و اجمالی و ابداعی است (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۴). توضیح این دو تفسیر چنین است:

تفسیر اول ناظر به علم عنایی خداوند است. توضیح اینکه اینک مشائیان معتقدند: خداوند به همه موجودات (نظام احسن) علم تفصیلی دارد که به نحو صور مرتسمه، به ذات خداوند قائم است. این علم در نگاه ایشان، اولاً، مقدم بر معلوم (فعل) است. ثانیاً، زاید بر ذات عالم است. ثالثاً، از سنخ علم حصولی است. رابعاً، خود علم منشأ صدور فعل است و فاعل نیازمند انگیزه زاید نیست. مشائیان این علم الهی را «علم عنایی» نامیده، خداوند را «فاعل بالعنایه» می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸-۱۹؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۵؛ طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۲۵ و ۹۳۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۶۸)؛ چنان‌که گاهی نیز «قضا» بر آن اطلاق می‌گردد. سهروردی می‌نویسد: قضا، علم وحدانی حق است - سبحانه و تعالی - و قدر تفصیل قضای اول است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۰؛ اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۷۴). ابن‌سینا در تفسیر عنایت می‌نویسد: «عنایت عبارت از احاطه علمی خداوند متعال به عالم هستی و نحوه وجود آن (نظام احسن) است. بنابراین، موجود در عالم عینی، مطابق با علم الهی است» (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۲).

تفسیر دوم ناظر به مرتبه سوم از مراتب علم الهی در اندیشه مشائیان است. توضیح آنکه فلاسفه مشاء معتقدند: صور ذهنی تمام موجودات پایین‌تر از عقل اول در عقل اول به نحو ارتسام موجود است. این صور علمیه زاید بر ذات عقل اول بوده و از سنخ علم حصولی‌اند. به این صور علمیه «قضا» اطلاق می‌شود. محقق طوسی می‌نویسد: «فاعل، اَنَّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في

علم، دو نحو انکشاف و ظهور بوده و وصف نحوه ادراک‌اند و در خود معلوم و مدرک دخالتی ندارند. علم الهی به اشیا، که از جهت علمش به ذاتش است، علمی اتم بوده، هرگز به اجمال و تفصیل و اشتداد و زیادت متصف نمی‌گردد. بنابراین، از یکسو، قضا اجمال است و قدر تفصیل این اجمال. از سوی دیگر، علم الهی نمی‌تواند متصف به اجمال و تفصیل گردد. نتیجه این دو آن می‌شود که قضای الهی با حیثیت علم الهی اختلاف دارد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۷-۴۱۸).

حاصل اینکه قضای علمی الهی در اندیشه میرداماد عبارت است از: علم الهی با حیثیت فاعلیت و علیت نسبت به معلومات. ایشان در تفسیر قضای علمی می‌نویسد:

فاعلمن، أن تسبب علمه تعالی للاشیاء و انبعث الأشیاء عن عنایته سبحانه، علی سبیل الاجتماع و التأخُد و الاجمال، هو القضاء، و علی سبیل التفصیل و التکثُر و التدریج، هو القدر. لست اقول: علمه الاجمالی سبحانه هو قضاؤه، و علمه التفصیلی هو قدره، كما تقوله عامّة المقتضیین و جمهور المقلدین (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶، ۴۱۸، و ۴۲۰).
قضای عینی الهی همان وجود عینی موجودات در عالم دهر است. چون عالم دهر ظرف موجودات مجرد عقلی است. بنابراین، قضای عینی همان وجود مجردات عقلی است. ایشان می‌نویسد:

الوجود العینی بما هو تحقق فعلی فی وعاء الدهر و حصول تصوری عند البصیر الحقّ «قضاء»، و بما هو کون بالفعل فی افق الزّمان و وقوع زمانئ فی قطر التقضی و التجدد «قدر»، و هذان قضاء و قدر بحسب الوجود فی الأعیان (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۳؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۴۱۹-۴۲۰).

نکته قابل توجه اینکه میرداماد عالم عقول را «لوح

مشاء، خود علم الهی نیست، بلکه قضای علمی عبارت از علیت علم الهی برای ایجاد اشیا به نحو جمعی و وحدانی و اجمالی است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶). توضیح این دو اشکال در پرتو تبیین دیدگاه ایشان روشن می‌گردد.

۲-۲-۲. تفسیر صحیح قضای الهی: میرداماد پس از نقد دیدگاه فلاسفه مشاء، به تبیین دیدگاه برگزیده خویش می‌پردازد. ایشان قضای الهی را به دو قسم قضای علمی و عینی تقسیم می‌کند که تبیین آنها از این قرار است:

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). تفاوت عمده این تفسیر با تفسیر اول منظور مشائیان در این است که آنها خود علم الهی را قضای الهی می‌دانند، درحالی‌که میرداماد این تفسیر را برناتافته 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، درحالی‌که حیثیت قضا، 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 می‌گردد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶-۴۱۷).

حاصل اینکه 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 دومی که ایشان در تفاوت حیثیت علم با حیثیت قضا یادآور می‌شود این است که «اجمال» و «تفصیل» در

محموظ» دانسته و آن را «قضای اول» الهی قلمداد نموده است و از هرگونه تغییر و تبدیلی در امان می‌داند؛ می‌نویسد:

ربّما يقال للعقل الأوّل او لعالم العقول جملة: «اللوح المحفوظ» و «أمّ الكتاب» و «الكتاب المبین»... و بالجملة، الأمر فی کتاب القدر علی خلاف الأمر فی أمّ الكتاب الذی هو القضاء الأوّل، اذ لا تغییر و تبدّل و لا محو و اثبات فیهِ اصلا. و هذا معنی جواز البداء فی القدر، لا فی القضاء. فلیعلم (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳).

۲-۳. تفسیر قدر الهی

میرداماد در تفسیر «قدر» نیز ابتدا به دیدگاه فلاسفه مشاء پرداخته، سپس آن را نقد کرده است. بنابراین، ما نیز نخست به تبیین دیدگاه فلاسفه مشاء و نقد ایشان پرداخته، سپس دیدگاه ایشان را تبیین می‌کنیم:

۲-۳-۱. نقد دیدگاه فلاسفه مشاء: میرداماد بر این باور است که فلاسفه مشاء همان‌گونه که از تقسیم قضای الهی به علمی و عینی غافل مانده‌اند، از تقسیم قدر الهی نیز به قدر علمی و قدر عینی در غفلت‌اند. اینان معتقدند: «قدر الهی» عبارت است از: وجود تمام موجودات در مواد خارجی‌شان بعد از حصول شرایط وجود آنها به نحو تفصیلی و جدای از یکدیگر. خواه طوسی در تفسیر قدر می‌نویسد: «و القدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحدٍ (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۷۵). میرداماد این دیدگاه را نپذیرفته و دو اشکال مهم بر آن وارد ساخته است:

اشکال نخست: فلاسفه مشاء تنها به تبیین قدر عینی پرداخته‌اند، درحالی‌که قدر الهی شامل قدر علمی نیز می‌گردد. نکته قابل توجه اینکه تفسیر فوق ناظر به قدر

عینی است. بنابراین، فلاسفه مشاء همان‌گونه که قضای عینی را مطرح نکرده‌اند، از قدر علمی نیز غفلت کرده‌اند. اختصاص بیانات فلاسفه مشاء به قدر عینی با مراجعه به کلمات ایشان در تفسیر قدر، کاملاً مشهود است (نویسندگان، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷۶-۳۷۷).

اشکال دوم: قدر علمی نیز خود علم الهی نیست، بلکه حیثیت علیت علم الهی برای ایجاد اشیا است، همان‌گونه که در مبحث قضای الهی گفته شد.

۲-۳-۲. تفسیر صحیح قدر الهی: «قدر» در اندیشه میرداماد، همچون قضای الهی به دو قسم علمی و عینی تقسیم می‌گردد که تبیین آنها بدین شرح است:

«قدر علمی» 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 دارد که «قدر علمی»، خود علم الهی نیست، بلکه علم الهی با حیثیت علیت و فاعلیت برای اشیا خارجی است؛ زیرا - همان‌گونه که گذشت - حیثیت علم با حیثیت قضا و قدر از دو جهت متفاوت است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶). ایشان در تفسیر «قدر علمی» می‌نویسد: «فأعلمن، أنّ تسبّب علمه تعالی للأشياء و انبعاث الأشياء عن عنایته سبحانه، ... علی سبیل التفصیل و التکثر و التدریج، هو القدر» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶).

نکته قابل 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، در خصوص نفوس سماوی استعمال می‌گردد که «کتاب محو و اثبات» نیز نامیده می‌شوند. ایشان می‌نویسد:

و يقال للنفوس السماویة: «کتاب المحو و الاثبات»

جاری نیست، چه در مرتبه قضای علمی یا قضای عینی. اما در مرتبه قدر الهی، تفصیل و تدریج حاکم است. ویژگی دوم: قضای علمی و قدر علمی، که علم الهی به موجودات امکانی‌اند، برگرفته از علم الهی به ذاتش هستند که عین ذات اوست؛ می‌نویسد:

انّ علمه تعالی بما عدا ذاته، من جهة علمه بذاته
الذی هو عین مرتبة كنه ذاته... فعلمه التام
الحضوری بکل شیء، قبل وجود الأشياء و عند
وجودها، علی سبیل واحد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۸).

اما قضای عینی و قدر عینی خارج از ذات الهی بوده و معلول ذات الهی‌اند.

ویژگی سوم: قضای عینی، که همان وجود عینی موجودات در عالم دهر است، مجرد از ماده و احکام ماده است، درحالی‌که قدر عینی، که عبارت است از: وجود خارجی حوادث و کائنات در ظرف عالم ماده، مادی و مشمول احکام ماده است. مطابق این تفسیر، قضای عینی گرچه شامل خود عقول می‌گردد، اما شامل موجودات پایین‌تر از عالم دهر نمی‌شود. توضیح آنکه - چنان‌که گذشت - قضای الهی در اندیشه فلاسفه مشاء همان صور مرتسمه‌ای است که در عقول حاصل می‌گردد و شامل همه مادیات و برخی مجردات می‌گردد. مطابق این دیدگاه، خود عقول از دایره قضای الهی خارج است؛ زیرا مفروض این است که قضای الهی خصوص صور مرتسمه مادون عقول در عقول است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۱، تعلیقه ۱۳). اما میرداماد با تفسیر قضای عینی به «وجود عینی موجودات در عالم دهر»، دایره قضا را تعمیم داده، عقول را نیز مشمول قضا می‌داند. اما موجودات عوالم ماده را شامل نمی‌شود؛ همان‌گونه که قدر عینی به موجودات زمانی اختصاص دارد و شامل موجودات دهری و سرمدی نمی‌گردد (میرداماد، ۱۳۹۱،

لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها ممّا يتعلّق بالقدر، من صور ما سيكون في المستقبل من الحوادث المقدّرة الزمانية (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 فلاسفه نیز مشهود است. از جمله، صدرالمُتألّهین نیز آن را ذکر کرده است (صدرالمُتألّهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴).

«قدر عینی» عبارت است از: وجود خارجی حوادث و کائنات در ظرف عالم ماده. ایشان می‌نویسد:

الوجود العینی... بما هو کون بالفعل فی افق الزّمان و وقوع زمانئ فی قطر التقضی و التجدد «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. ایشان می‌نویسد:

وربما یقال: «کتاب المحو و الاثبات» للزمان، لکونه عالم التّغیر و التبدّل و التصرّم و التجدد. فهو کتاب القدر العینی، بحسب اخیره مراتب الوجود فی الاعیان. و بالجمله، الأمر فی کتاب القدر علی خلاف الأمر فی أمّ الكتاب الذی هو القضاء الاوّل، اذ لا تغیر و تبدّل و لا محو و اثبات فیهِ اصلاً. و هذا معنی جواز البداء فی القدر، لا فی القضاء. فلیعلم (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳).

۲-۴. ویژگی‌های قضا و قدر

مهم‌ترین ویژگی‌های قضا و قدر در مقایسه با یکدیگر در اندیشه میرداماد بدین قرار است:
ویژگی اول: در مرتبه قضای الهی، تفصیل و تدریج

القدر و فی افق الزّمان، لا فی القضاء الوجودی فی وعاء الدّهر و فی الحصول الحضوری عند العلیم الحقّ، فافقه أنّا نعنی بذلك سلب سبق المادّة فی ذلك التّحو من الوجود، لا مفارقة المادّة و الانسلاخ عنها. هناك حتی یصیر المادّی مجرداً باعتبار آخر (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۶).

اما همین موجودات مادی با وجود تجردی‌شان، که «مُثَلّ افلاطونی» اند، در عالم دهر وجود دارند (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۶). میرداماد با همین بیان، به توجیه «مُثَلّ افلاطونی» می‌پردازد (همان؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۷۲۱-۷۲۵). ویژگی هشتم: موجودات عالم هستی در مقایسه با داخل بودن در دایره قضا و قدر الهی، بر سه بخش تقسیم می‌شوند: بخش اول کل نظام هستی امکانی است که «انسان کبیر» نامیده می‌شود. این بخش با توجه به ظهورش در علم الهی و علیت و فاعلیت علم الهی نسبت به آن، قضای علمی الهی است؛ و با توجه به وجودش در عالم دهر، «قدر عینی» است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۲). نکته قابل توجه اینکه - مطابق آنچه گذشت - می‌بایست وجود آن را در عالم دهر «قضای عینی» بنامیم، اما می‌توان در لفظ «قدر»، تعمیم داد تا شامل این مرتبه نیز بگردد.

بخش دوم عالم ابداعات اند که به اعتبار علم الهی به آنها، با حیثیت علیت و فاعلیت، قضای علمی الهی اند و به اعتبار صدور آنها از خداوند متعال و تحقق آنها در عالم دهر در ضمن کل نظام هستی امکانی، قضای عینی اند. همچنین به اعتبار تحقق آنها در عالم دهر، قدر عینی اند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۲). نکته پیش‌گفته در خصوص اطلاق قدر عینی، در اینجا نیز جاری است.

بخش سوم را عالم تکوینیات و موجودات زمانی تشکیل می‌دهد که به اعتبار وجود تجردی‌شان در عالم

ص ۶۳۳). بنابراین، برخی عبارات ایشان که ظهور در عمومیت دایره قضا دارد، ناظر به قضای علمی است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۷).

ویژگی چهارم: دایره قضا و قدر علمی از دایره قضا و قدر عینی گسترده‌تر است؛ زیرا قضای عینی مختص عالم دهر بوده و قدر عینی مختص عالم ماده است. اما قضا و قدر علمی ناظر به علم ازلی الهی است که به تمام اشیای امکانی تعلق دارد.

ویژگی پنجم: در قدر عینی، تصادمات و تزااحمات وجود دارد و فعلیت برخی موجودات مادی مانع فعلیت برخی دیگر می‌گردد. اما در قضای عینی، هیچ‌گونه تصادم و تزااحمی وجود ندارد. سرّ این نکته همان تجرد قضای عینی و مادیت قدر عینی است. ایشان می‌نویسد:

هذا هو القدر، أی وجود الموجودات فی الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة... قولٌ صادقٌ، ولكن فی الدّفعة الزّمانية و بحسب افق الزّمان. فالتّصادم بین الصّور فی ذلك الافق لا فی المعیة الدّهريّة؛ إذ لا تصادم بینها بحسب وعاء الدّهر (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۵).

ویژگی ششم: عدم تناهی در قدر عینی ممتنع است؛ اما در قضای علمی و عینی ممتنع نیست. تسلسل و عدم تناهی در دایره موجودات مادی ممتنع است، چه در گذشته یا حال یا آینده. اما عدم تناهی در دایره قضای الهی ممتنع نبوده و مانع احاطه علمی واجب‌تعالی نیست (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۵).

ویژگی هفتم: قدر عینی با حفظ مرتبه وجودی‌اش، در قضای عینی الهی تحقق ندارد. توضیح اینکه موجودات مادی با حفظ مرتبه مادیت‌شان، تنها در عالم ماده و در ظرف زمان موجودند؛ اما در عالم دهر، که ظرف وجود مجردات است، موجود نیستند. ایشان می‌نویسد:

فلو سمعنا نقول: إنّ المادّیات إنّما هی مادّیة فی

اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۵). برخی برای بداء سه معنا ذکر کرده‌اند:

الف. «بداء در علم» که به معنای ظهور علم جدیدی بر خلاف علم سابق است.

ب. «بداء در اراده» که به معنای ظهور چیزی بر خلاف اراده و حکم سابق است.

ج. «بداء در امر» که به معنای ظهور امری در پی امر سابق است که بر خلاف امر سابق بوده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۷۸).

اما اینها سه معنا برای بداء نیستند، بلکه جزو مصادیق بداء تلقی می‌شوند. با صرف نظر از واژه‌شناسی «بداء»، تبیین حقیقت بداء نزد محققان موضوع اختلافی نیست و در دو محور ذیل، درباره آن دیدگاه‌هایی ارائه داده‌اند:

محور اول: واژه «بداء» - همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد - در لغت، به معنای «ظهور» است. ظهور بعد از خفا مستلزم تغییر در علم است. بنابراین، موضوع این تغییر در روایاتی که بداء به خداوند نسبت داده شده، کیست؟ و آیا اسناد بداء به خداوند اسناد حقیقی است یا مجازی؟

محور دوم: رابطه بداء با نسخ چیست؟ آیا بداء همان نسخ است یا این دو اعم و اخص‌اند یا حوزه این دو کاملاً متباین است؟

در خصوص محور اول، دیدگاه‌هایی ارائه شده که عمده آنها چهار دیدگاه ذیل است:

دیدگاه اول: برخی از علما تغییر را در علم الهی دانسته‌اند. بنابراین، می‌توان ظهور بعد از خفا را با اسناد حقیقی به خداوند نسبت داد. برخی محققان این دیدگاه را به سیدمرتضی علم‌الهدی نسبت داده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۶؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۶).

دیدگاه دوم: طرفداران این دیدگاه بداء اصطلاحی را به «تغییر در معلوم» تفسیر کرده‌اند. اینها معتقدند: علم الهی

دهر، که «مثل افلاطونی» بیانگر آنهاست، قضای عینی را تشکیل می‌دهد، و به اعتبار تحقق مادی‌شان، قدر عینی بوده و داخل در قضای الهی نیستند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۲؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۶۳۷).

۳. بداء در اندیشه میرداماد

مسئله «بداء» ارتباط تنگاتنگی با مسئله قضا و قدر دارد و در نظام فکری میرداماد، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، به گونه‌ای که کتاب *نبراس الضیاء* را برای حل این مسئله نگاشته است. فخررازی به نقل از سلیمان بن جریر زیدی درباره عقاید شیعه می‌نویسد: 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 قایل به بداء نیستند؛ زیرا بداء جز با خبر واحد ثابت نشده، و خبر واحد را نیز حجت نمی‌دانند (همان، ص ۴۲۱-۴۲۲). میرداماد این پاسخ محقق طوسی را برنرفته، یادآور می‌شود که روایات بداء نه تنها در منابع حدیثی شیعه به حد تواتر رسیده، بلکه در منابع اهل سنت نیز نقل شده است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۸۷؛ کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹۲). نکته قابل توجه اینکه میرداماد روایت مشارالیه *خواجه طوسی* را، که در خصوص امامت اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام وارد شده، پذیرفته و آن را با اخبار امامت ائمه اطهار علیهم السلام در تعارض دانسته است. سپس ایشان به صورت تفصیلی، به اثبات امامت ائمه اطهار علیهم السلام پرداخته و یک سوم کتاب خود را به این مطلب اختصاص داده است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۸۵۴).

واژه «بداء» در لغت، به معنای ظهور است (راغب

این است که زمان ناسخ و منسوخ در نسخ، متعدد است، لیکن در بداء اتحاد زمانی دارند. از طرفداران این دیدگاه، می‌توان سیدمرتضی و شیخ طوسی را نام برد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۰). دیدگاه دوم: «نسخ» و «بداء» از یک سنخ‌اند، لیکن حوزه «نسخ» امور تشریعی است، درحالی‌که حوزه «بداء»، امور تکوینی. از طرفداران این دیدگاه، می‌توان میرداماد را نام برد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۵-۵۶).

دیدگاه سوم: نسخ اعم از بداء است. نسخ در حوزه امور تشریعی به کار می‌رود، درحالی‌که بداء شامل تکوین و تشریح می‌شود. از طرفداران این دیدگاه، می‌توان شیخ صدوق را نام برد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۵).

دیدگاه چهارم: نسخ و بداء از دو سنخ‌اند. «نسخ» عبارت از «کشف از انتهای زمان حکم» است. بنابراین، حکم مذکور ثابت بوده، هیچ‌گونه تغییری در آن رخ نمی‌دهد و تنها زمانش محصور است. اما در بداء، «تغییر و تبدل در خود حکم» است. از طرفداران این دیدگاه، می‌توان صدرالمتألهین را نام برد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۵ و ۱۹۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۵).

تبیین حقیقت بداء در اندیشه میرداماد در پرتو مطالب ذیل روشن می‌گردد:

۳-۱. حقیقت بداء و رابطه‌اش با نسخ

میرداماد «بداء» و «نسخ» را دارای یک واقعیت دانسته، تنها حوزه کاربرد آنها را متفاوت می‌داند. حوزه نسخ، امور تشریعی است، درحالی‌که حوزه بداء امور تکوینی است. توضیح اینکه نسخ در حوزه احکام شرعی بیانگر انتهای حکم تشریعی و انقطاع استمرار آن است. بنابراین، نسخ احکام شرعی، بیانگر محدودیت زمانی احکام مذکور است. بداء نیز در حوزه امور تکوینی، بیانگر انتهای اتصال

هیچ‌گونه تغییربردار نیست. بنابراین، 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. مطابق این دیدگاه، اسناد حقیقی بداء به معنای «ظهور بعد از خفا» به خداوند متعال صحیح نیست. بنابراین، تغیر در 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 ۴۲۹).

دیدگاه سوم: برخی معتقدند: تغیر و تبدل در لوح محو و اثبات رخ داده و اسناد این تغیر به خداوند متعال اسناد مجازی است. برخی از اینها درباره مصداق لوح محو و اثبات سکوت کرده و دیدگاه فلاسفه مبنی بر تعیین آن را اشتباه دانسته‌اند. از طرفداران این دیدگاه، می‌توان به علامه مجلسی اشاره نمود (مجلسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲).

دیدگاه چهارم: گروهی دیگر معتقدند: تغیر و تبدل در مسئله بداء حقیقی و واقعی است، نه مجازی. اینها معتقدند: تغیر و تبدل در علم غیر خداوند رخ می‌دهد. اما اینکه تغیر در علم چه کسی حاصل می‌شود، برخی تغیر و تبدل را در علم مردم دانسته‌اند، و برخی تغیر و تبدل را در علم ملائکه. از طرفداران این دیدگاه، می‌توان به شیخ مفید، میرزارفیع، صدرالمتألهین و فیض کاشانی اشاره نمود (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶-۶۵؛ همو، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰؛ میرزارفیع، ۱۴۳۱ق، ص ۴۷۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸-۱۹۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۱-۵۰۶).

مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره محور دوم (رابطه بداء با نسخ) بدین شرح است:

دیدگاه اول: «نسخ» و «بداء» یکی بوده و فرق آنها اعتباری است. بنابراین، این دو فرق جوهری ندارند. تنها فرقی در

اتفاقی بودن نسخ و اختلافی بودن بداء استفاده نمود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۱ و ۱۸۳). همچنین ایشان دیدگاه ابن‌اثیر مبنی بر تفسیر «بداء» به «قضاء» را مردود دانسته، عمومیت دایره قضا و خاص بودن دایره بداء را شاهد بر بطلان همسان‌انگاری «بداء» و «قضاء» می‌داند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۷).

۲-۳. دایره وقوع بداء

«بررسی دایره وقوع بداء» مهم‌ترین محور از محورهای مسئله بداء است که علاوه بر اینکه بیانگر حقیقت بداء است، حقیقی یا مجازی بودن اسناد بداء به خداوند متعال را نیز تبیین می‌کند. میرداماد معتقد است: از بین عوالم سه‌گانه امکانی، در عالم سرمد و عالم دهر، بداء جاری نمی‌گردد و تنها در عالم زمان رخ می‌دهد. تبیین این مطلب بدین صورت است:

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

عالم دهر، که عالم مجردات عقلی است، نیز بداء جاری نمی‌گردد؛ زیرا مجردات عقلی دارای ثبات بوده و از هرگونه تغییر و تبدیل محفوظ‌اند. تغییر و تبدیل، ملازم با قوه و استعداد بوده و همراه مادیت‌اند و مجردات عقلی فاقد قوه و استعداد بوده و از هرگونه تغییر و تبدیل محفوظ‌اند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶). همان‌گونه که گذشت، میرداماد عالم عقول را «لوح محفوظ» و

افاضه و انقطاع استمرار امر تکوینی است. حقیقت بداء به محدود بودن زمان هستی امور مذکور برگشته نموده و بیانگر این نکته است که افاضه وجود بر امور مذکور، به زمان ویژه‌ای اختصاص دارد؛ زیرا افاضه وجود بستگی به شرایط و معادتی دارد و با اختلاف قوایل و استعدادات، مختلف می‌گردد. حاصل اینکه همان‌گونه که نسخ بیانگر محدودیت زمانی در احکام شرعی بوده و در واقع، هر کدام از دو حکم ناسخ و منسوخ، زمان ویژه خود را دارند، بداء نیز بیانگر محدودیت زمانی در افاضه هستی بوده و هر کدام از دو امر تکوینی در عالم هستی، جایگاه واقعی خود را دارند. بداء به برداشتن معلول در زمان وجودش برگشت می‌نماید (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶-۵۷). مطابق این دیدگاه، معنای حصول بداء درباره امامت اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام این است که حکم امامت اسماعیل با فوت وی منقضی شد. اما پذیرش این مطلب با تعیین بودن امامت ائمه اطهار علیهم السلام در تعارض است و قابل پذیرش نیست. اما - چنان‌که گذشت - میرداماد روایت مشاؤالیه را نپذیرفته، آن را با اخبار امامت ائمه معصوم علیهم السلام در تعارض می‌داند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۸). حاصل مطلب اینکه از بین رفتن و ارتفاع وجود معلول دوگونه است: گاهی ارتفاع وجود معلول در اثر محدود بودن زمان افاضه از جانب علت است که به سبب محقق نبودن شرایط است؛ و گاهی وجود معلول در عین تمامیت علیت علت، مرتفع می‌گردد. میرداماد تأکید دارد که بداء ناظر به گونه اول است، نه گونه دوم (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۷). علاوه بر آن، گونه دوم با اصل فلسفی «عدم جواز تخلف معلول از علت تامه‌اش» ناسازگار است. میرداماد پس از تفسیر مذکور، دیدگاه شیخ صدوق مبنی بر تفسیر «بداء» به «نسخ» را مردود دانسته است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۷). در نقد این دیدگاه، می‌توان از

خارجی، مانع هرگونه 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 ساخت. مطابق این نگرش، عالم ماده، که از موجودات مادی تشکیل یافته، یک نظام ثابت و غیرقابل تغییر و تبدل است. اما موجودات مادی از جنبه دوم، قابل تغییر و تبدل اند. حاصل اینکه موجودات عالم ماده را اگر با توجه به خودشان در نظر بگیریم قابل تغییر و تبدل نیستند؛ زیرا مستلزم سلب شیء عن نفسه است، و اگر آنها را با توجه به صورت‌های متفاوتی که می‌توانند بر آنها عارض شوند در نظر بگیریم قابل تغییر و تبدل اند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۹۲).

حاصل اینکه ذات الهی و قضای علمی الهی، که همان علم ذاتی الهی است، و قضای عینی، که همان عالم دهر است، همگی اینها از وقوع بداء محفوظ‌اند. بداء تنها در قدر عینی الهی، که همان عالم زمان است، جاری می‌گردد. نکته قابل توجه اینکه مطابق دیدگاه میرداماد در علم الهی، هیچ‌گونه تغییری رخ نمی‌دهد. آنچه تغییر می‌کند متعلق علم الهی در عالم زمانیات است. بنابراین، تغییر در مسئله بداء ناظر به مقام فعل الهی است. مطابق این دیدگاه، اسناد بداء به ذات الهی در مرتبه ذات (بدا لله) صحیح نیست؛ اما می‌توان آن را به ذات الهی در مرتبه فعلش اسناد دارد و این اسناد از سنخ اسناد حقیقی خواهد بود، اما ناظر به مرتبه فعل الهی است. دیدگاه میرداماد در تفسیر بداء، توجه محققان پس از ایشان را برانگیخته و از سوی برخی از آنها نقد و بررسی شده است. صدرالمتألهین به طور مبسوط، به نقد دیدگاه ایشان پرداخته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۴). ملاعلی نوری در تعلیقه بر *نبراس الضیاء* نیز این دیدگاه را نقد کرده است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶، تعلیقه ۲). البته پرداختن به این امور خارج از حوصله این نوشتار است.

«ام‌الکتاب» دانسته و آن را «قضای اول الهی» قلمداد نموده و از هرگونه تغییر و تبدیلی محفوظ می‌داند؛ می‌نویسد: ربّما یقال للعقل الاوّل او لعالم العقول جملة: «اللوح المحفوظ» و «ام‌الکتاب» و «الکتاب المبین» لکون کلّ ما فيه من الصور المنطبعة محفوظاً عن التّغییر و التبدّل، و لکونه کتاباً الهیاً مشتملاً علی صور جمیع الموجودات، من غیر تدریج و تعاقب (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳).

عالم زمان، که عالم موجودات مادی است، دایره وقوع بداء را تشکیل می‌دهد؛ چنان‌که می‌نویسد:

و بالجملة، الامر فی کتاب القدر علی خلاف الامر فی ام‌الکتاب الذی هو القضاء الاوّل، اذ لا تغیر و تبدّل و لا محو و اثبات فيه اصلاً. و هذا معنی جواز البداء فی القدر، لا فی القضاء. فلیعلم (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۶۳۵).

توضیح اینکه موجودات عالم ماده مسبوق به استعداد و ماده‌اند. استعداد ماده اولی (هیولی) گسترده است. بنابراین، ماده اولی می‌تواند صورت‌های گوناگونی به خود بگیرد. هرچه جلوتر بیاید جهات استعداد آن کمتر می‌شود، و هرچه عقب برود تعینات و تخصصات آن از بین می‌رود. هرگاه ماده را با توجه به صورت‌های گوناگونی که می‌تواند بر آن عارض شوند در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که ماده با توجه به این صورت‌ها، قابل تغییر و تبدل است؛ زیرا می‌تواند صورت‌های متفاوتی بگیرد. شرایط و معادلات در پذیرش صورت‌های گوناگون، دخالت تام دارد.

نکته قابل توجه اینکه موجودات مادی را می‌توان از دو جنبه ملاحظه نمود: یکی از جنبه وجود و هستی خودشان، و دیگری از جنبه استعدادی که برای پذیرش صورت‌های گوناگون دارند. موجودات مادی از جنبه نخست، قابل تغییر و تبدل نیست و به‌طورکلی، وجود

نتیجه‌گیری

قضا و قدر در اندیشه میرداماد، دارای دو قسم علمی و عینی است: قضای علمی الهی عبارت است از: علم الهی به اشیا از این حیث که علت ایجاد آنهاست به نحو جمعی و وحدانی و اجمالی. قضای عینی الهی همان وجود عینی موجودات در عالم دهر است. قدر علمی عبارت است از: علم الهی به اشیا از این حیث که علت ایجاد آنهاست، به نحو تفصیلی و متکثر و تدریجی. قدر عینی عبارت است از: وجود خارجی حوادث و کائنات در ظرف عالم ماده. مطابق این دیدگاه، قضا و قدر علمی داخل در صفات ذاتی، و قضا و قدر عینی داخل در صفات فعلی خداوند می‌باشد. مسئله بدهاء ارتباط تنگاتنگی با مسئله قضا و قدر داشته و در نظام فکری میرداماد از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. میرداماد بدهاء و نسخ را دارای یک واقعیت دانسته و تنها حوزه کاربرد آنها را متفاوت می‌داند. حوزه نسخ، امور تشریحی است، درحالی‌که حوزه بدهاء، امور تکوینی است. بررسی دایره وقوع بدهاء مهم‌ترین محور از محورهای مسئله بدهاء است که علاوه بر اینکه بیانگر حقیقت بدهاء است، حقیقی یا مجازی بودن اسناد بدهاء را به خداوند متعال نیز تبیین می‌نماید. به باور میرداماد، از میان عوالم سه‌گانه امکانی، در عالم سرمد و عالم دهر، بدهاء جاری نمی‌گردد و تنها در عالم زمان رخ می‌دهد. بنابراین، ذات الهی و قضای علمی الهی که همان علم ذاتی الهی است و قضای عینی که همان عالم دهر است، همگی اینها از وقوع بدهاء محفوظ‌اند. بدهاء تنها در قدر عینی الهی که همان عالم زمان است، جاری می‌گردد.

منابع

- ابن اثیر، مبارک‌بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، ج چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المباحثات*، قم، بیدار.
- ، ۱۴۰۴ق، *التعليقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دارالصادر.
- اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، *رسائل اخوان الصفاء و خصالان الوفاء*، بیروت، الدارالاسلامیه.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- جرجانی، میرسید شریف، ۱۳۷۰، *التعريفات*، ج چهارم، تهران، ناصرخسرو.
- ، ۱۴۱۹ق، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، تهران، الزهراء.
- حلی، حسن بن مطهر، ۱۳۸۲، *کشف المراد*، تعلیقات جعفر سبحانی، ج دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۸۴، *شرح المنظومه*، ج سوم، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، ج سوم، قم، الشریف‌الرضی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، ج دوم، قم، بیدار.
- ، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ، ۱۳۸۶، **الشواهد الربوبية**، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، ج چهارم، قم، بوستان كتاب.
- ، ۱۳۸۷، **المبدأ و المعاد**، تقديم و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ج چهارم، قم، بوستان كتاب.
- ، ۱۹۸۱م، **الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة**، ج سوم، بيروت، دار احياء التراث العربي.
- ، صدوق، محمد بن علي، ۱۳۹۸ق، **التوحيد**، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
- ، ۱۴۱۴ق، **الاعتقادات**، ج دوم، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- طباطبائي، سيد محمد حسين، ۱۴۱۱ق، **الميزان**، بيروت، مؤسسة الاعلمي.
- ، ۱۴۲۸ق، **مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي**، قم، مكتبة فذك.
- ، ۱۳۸۵، **نهاية الحكمة**، تصحيح و تعليقات غلامرضا فياض، ج سوم، قم، مؤسسة آموزشی و پژوهشی امام خميني رضي الله عنه.
- طريحي، فخر الدين، ۱۴۱۶ق، **مجمع البحرين**، ج سوم، تهران، كتابفروشي مرتضوي.
- طوسي، جعفر بن محمد، ۱۴۰۶ق، **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ج دوم، بيروت، دارالاضواء.
- طوسي، نصير الدين، ۱۳۸۶، **شرح الاشارات و التنبيهات**، تحقيق حسن حسن زاده آملی، ج دوم، قم، بوستان كتاب.
- ، ۱۴۰۵ق، **تلخيص المحصل**، ج دوم، بيروت، دارالاضواء.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، **مفاتيح الغيب**، ج سوم، بيروت، دار احياء التراث العربي.
- فراهيدي، خليل بن احمد، ۱۴۱۰ق، **كتاب العيين**، ج دوم، قم، هجرت.
- فيض كاشاني، محسن، ۱۴۰۶ق، **الوافي**، تحقيق و تعليق سيد ضياء الدين علامه، اصفهان، كتابخانه امير المؤمنين.
- كليني، محمد بن يعقوب، ۱۴۱۹ق، **اصول الكافي**، تصحيح و تعليق محمد جعفر شمس الدين، ج دوم، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- مجلسي، محمد باقر، ۱۴۰۴ق، **بحار الانوار**، ج چهارم، تهران، دارالكتب الاسلاميه.
- ، ۱۴۰۸ق، **مرآة العقول**، تهران، دارالكتب الاسلاميه.
- مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، **اوائيل المسقالات**، قم،
- المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- ، ۱۴۱۴ق، **تصحيح اعتقادات الاميه**، ج دوم، قم، دارالمفيد.
- ميرداماد، محمد باقر، ۱۳۹۱، **الأفق المبين**، تحقيق و تقديم حامد ناجي اصفهاني، تهران، مركز پژوهشي ميراث مكتوب.
- ، ۱۳۶۷، **القبسات**، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۸۱، **مصنفات ميرداماد**، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.
- ، ۱۳۷۴، **نبراس الضياء و تسواء السواء في شرح باب البداء و اثبات جدوى الدعاء**، تصحيح و تحقيق حامد ناجي اصفهاني، قم، هجرت.
- ميرزا فعيلا، رفيع الدين، ۱۴۳۱ق، **الحاشية على اصول الكافي**، ج دوم، قم، دارالحديث.
- نويسنديگان، ۱۴۱۴ق، **شرح المصطلحات الفلسفية**، مشهد، مجمع البحوث الاسلاميه.