

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Ser. 27, Summer 2008

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
پیاپی ۲۷، صفحات ۳۸-۲۵
تابستان ۱۳۸۷

بداء: نقد و بررسی نظریه‌های اندیشمندان مسلمان

دکتر نوریه ریاضی*

چکیده

این مقاله به دنبال یافتن پاسخ این پرسش است که با توجه به ازلی و ذاتی بودن علم و اراده‌ی خداوند، آیا این صفات تغییرپذیرند؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، این تغییر چگونه و در چه شرایطی رخ می‌دهد؟ پرسش بالا در آموزه‌ی بداء، که از عقاید پیروان فرقه‌ی شیعه‌ی اثنی عشری است، به خوبی پاسخ داده شده است. در میان اندیشمندان شیعه، در مورد بداء، دو رویکرد به چشم می‌خورد: در رویکرد اول، بداء نوعی نسخ است و نسبت آن به خدا مجازی تلقی می‌شود. یکی از ایرادهای این رویکرد این است که همه‌ی مسلمانان نسخ را قبول دارند؛ بنابراین اگر بداء امری مستقل از نسخ بوده، نسبت آن به خدا حقیقی است. این رویکرد، که از تأویل روایات اهل بیت (ع) برگرفته شده است، بداء را اظهار امر تازه از علم مخزون خدا می‌داند.

به نظر می‌رسد علت مخالفت بعضی از فرقه‌های مسلمان با بداء، برداشت نادرست از آن است که مستلزم نسبت دادن عجز و جهل به خداوند می‌شود. اما با توجه به آیه‌ی "کل یوم هو فی شأن" که سلطنت مطلق خدا بر هستی را ثابت می‌کند، حکمت عدم استمرار وضع سابق، که معنای درست بداء است، توجیه روشنی می‌یابد.

مقاله رویکرد دوم را اثبات می‌کند که دو نتیجه‌ی مهم از آن به دست می‌آید: نخست این که حقیقت بداء مستلزم هیچ تغییری در علم و اراده‌ی خدا نیست، بنابراین مخالفت بعضی فرقه‌ها با بداء منطقی نیست؛ و نتیجه‌ی دوم این که اختلاف فرق دیگر با شیعه صرفاً لفظی و سطحی است.

واژه‌های کلیدی: ۱- بداء ۲- قضا و قدر ۳- نسخ ۴- لوح محو و اثبات

E-mail: nreyazy@sttu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۸۷/۶/۱۸

* استادیار دانشگاه تربیت معلم سبزواری

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۲/۱۵

۱. مقدمه

در تاریخ عقاید فرق مسلمان، آموزه‌ی "بداء"^۱ یکی از عقاید شیعه‌ی امامیه به حساب آمده است. "بداء" مصدر فعل "بدا" (ناقص واوی) است که اگر بعد از این فعل "لی" آورده شود، "برایم آشکار شد" معنی می‌دهد. بداء در لغت، از ظهور و آشکار شدن حکایت می‌کند. حال با توجه به علم و مشیت ازلی خداوند^۲ در صورتی که "بداء" در معنای درست آن به کار نرود، مستلزم نسبت دادن جهل به خداوند می‌شود. به همین جهت است که اعتقاد به بداء تبدیل به معضلی شده است که به قول صدرالمتهلین، تنها عارف و موحد^۳ سالکی که عمر خود را در علم توحید، فانی و اندیشه‌اش را در راه رسیدن به علم تجرید، سپری ساخته است از عهده‌ی فهم آن برمی‌آید (۱۳، ص: ۳۷۸). برای حل این معضل، بعضی از دانشمندان بداء را همسان نسخ^۴ دانسته‌اند که از این طریق، بداء مانند نسخ، مشروع و معقول می‌شود. گروه دیگر از راه تأویل بداء به ابداء و اظهار، در پی یافتن مبنای عقلی و شرعی برای بداء بودند.

بداء به فرقه‌ی کیسانیه از فرق شیعه نسبت داده می‌شود. کیسانیه به طرفداران مختار بن ابی عبیدالله ثقفی گفته می‌شود که به "کیسان" معروف بود. مختار به خون‌خواهی امام حسین (ع) و یاران او قیام کرد (۴، ص: ۶). داستان از این قرار بود که مختار با این ادعا که به او وحی می‌شود، به سربازان خود وعده‌ی پیروزی داده بود، اما در جنگ شکست خورد. وقتی علت را از او سؤال کردند گفت: خداوند وعده داده بود، اما برای او بداء حاصل شد، و به آیه‌ی شریفه‌ی سوره‌ی رعد استناد نمود که می‌فرماید: "یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب" (همان، ص: ۳۴). گفته شده است که مختار بداء و نسخ را یکی می‌دانست و معتقد بود همان‌طور که نسخ در احکام جایز است، بداء نیز در اخبار رواست (۱۰، ج ۲، صص: ۷۲-۷۱).

اما این داستان جعلی است؛ زیرا دارای تناقض‌های فراوانی است که بررسی آن‌ها از حوصله‌ی این نوشته‌ی مختصر خارج است (۶).

۲. بداء و نسخ در لغت و اصطلاح

در این‌جا ضمن آشنا شدن با معنی لغوی این دو واژه، با دو نظریه در مورد ارتباط این دو اصطلاح روبه‌رو می‌شویم. نظریه‌ی اول قائل به همسان بودن بداء با نسخ است و دیگری به قسیم بودن بداء با نسخ نظر می‌دهد. پس از آشنایی اجمالی با این نظریه‌ها به نقد و بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

بداء: نقد و بررسی نظریه‌های اندیشمندان مسلمان ۲۷

بداء در لغت، یعنی آشکار شدن پس از پنهان بودن. این کلمه اسم مصدر از ریشه (ب د و) می‌باشد. مثلاً وقتی گفته می‌شود: "بدالی من امرک بداء" یعنی ظاهر و آشکار شدن برای من آگاهی تازه‌ای از موضوع که باعث تغییر در تصمیم می‌شود (۱، ج ۱۴، ص: ۶۶)؛ چنان‌که در این آیه‌ی شریفه نیز ملاحظه می‌شود: "بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل (انعام/۲۸)؛ بلکه برای آن‌ها آشکار شد آن‌چه قبلاً پنهان می‌کرده‌اند". بداء یعنی ظهور^۵ امری بعد از پنهان^۶ بودن آن برای هر کسی که بخواهد (۵، ص: ۱۹ و ۱۶، ج ۲، ص: ۱۷۹).

به هر حال، بداء یا به معنی صرف ظهور و آشکار شدن است یا ظهور رأی و تصمیم جدید بعد از این‌که پنهان بوده است. در معنای دوم، بداء وقتی به کار می‌رود که قصد تغییر کند. مثلاً قصد خرید در روز سه‌شنبه به چهارشنبه تغییر کند. گاهی نیز بداء به معنای استصواب به کار می‌رود (۱، ص: ۶۶)، مانند این آیه‌ی شریفه: "ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين (یوسف/۳۵)؛ آنان با آن‌که دلایل روشن و پاک‌دامنی و عصمت یوسف را دیدند، باز چنین صلاح دانستند که یوسف را چندی زندانی کنند".

بداء نسبت به حق تعالی، یعنی خداوند چیزی و امری و حکمی را با اراده و مشیت خاص خود، که از علم مکنون و مخزون الهی نشأت گرفته است، به مقصدی غیر مترقب تغییر می‌دهد که برای هیچ موجود دیگری از قبل معلوم نبوده است.

اما نسخ عبارت است از اعلام پایان یافتن زمان حکمی که به دلیل اختلاف شرایط و نیاز مردم، در زمان‌های مختلف، از طرف شارع تکلیف شده باشد (۸، ص: ۳۵۶). نسخ بر پایه‌ی منتفی شدن مصلحت^۷ حکم استوار است. از جمله آیاتی که این معنی را تأیید می‌کند، آیه‌ی شریفه‌ی زیر است: "ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها، ألم تعلم أن الله علی کل شیء قدیر (بقره/۷۶) هر آیه‌ای را که نسخ کنیم یا حکم آن را متروک سازیم، بهتر از آن یا مانند آن بیاوریم. آیا مردم نمی‌دانند که خدا بر هر چیز قادر است؟" آیا این تغییر و دگرگونی به جهت عارض شدن فراموشی یا خطا یا پشیمانی بر ذات اقدس اله است؟ خیر، بلکه دلیل آن سپری شدن زمان اقتضای تشریح قبلی می‌باشد. اکنون به بررسی رویکرد اندیشمندان مسلمان در مورد بداء می‌پردازیم.

۳. دیدگاه امامیه

عقیده‌ی امامیه در مورد نسبت بداء به خداوند و تبیین حقیقت آن به دو موضع تقسیم می‌شود:

اول: نسبت بداء با ذات باری تعالی، مجازی^۸ است.

دوم: نسبت بداء با ذات باری تعالی، حقیقی^۹ است.

۱.۳. توضیح موضع اول

بداء در این جا یعنی ظهور امری برای خداوند که برای دیگران غیرمنتظره بود نه برای خداوند؛ زیرا در علم ازلی او علم به همه چیز تعلق دارد. این گروه، طرفدار همسان بودن بداء با نسخ هستند و در واقع، بداء را تأویل کرده‌اند. می‌توان پیروان این رویکرد را به دو گروه "متکلمان و محدثان" و "فیلسوفان" تقسیم نمود.

۱.۱.۳. نظریه‌ی محدثان و متکلمان: شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق) و شیخ مفید (م. ۴۱۳ق) از جمله متکلمان و محدثان طرفدار این رویکرد به شمار می‌آیند. این نام‌آوران جهان تشیع بداء را تکوین، همانند "نسخ" در تشریح دانسته‌اند که هر دو بر علم قبلی و قدرت بالغه‌ی خداوند دلالت می‌کنند (۲۵، ص: ۹۲ و ۲۶، ص: ۴۱). شیخ مفید می‌گوید بداء یعنی ظهور امر غیرمترقب یا حدوث و وقوع چیزی که حدوث و وقوع آن گمان نمی‌رفت (۲۶، صص: ۶۶-۶۷). همان‌گونه که خداوند با مشیت خود، بعضی امور تشریعی را محو^{۱۰} و بعضی را اثبات^{۱۱} می‌کند، در امور تکوینی نیز به همین شیوه عمل می‌کند؛ مانند نیازمندی بعد از توانگری و مرگ بعد از حیات (۲۵، ص: ۹۳). به عقیده‌ی وی، اگر بداء از طریق سمع و روایات به ما نرسیده بود، نسبت دادن آن به خداوند هرگز جایز نبود (همان، ص: ۵۳). این موضع بر اساس تفسیر بعضی آیات قرآن مجید است که برای علم خداوند دو مرتبه قایل است:

اول: مرتبه‌ی لوح محفوظ، که به "ام الكتاب" معروف است. این علم مخصوص خداوند است و قضای حتمی^{۱۲} به این مرتبه تعلق دارد. بداء در این مرتبه اتفاق نمی‌افتد.
دوم: مرتبه‌ی محو و اثبات، که در اختیار ملائکه‌ی موکل به تدبیر جهان و نیز انبیا و اولیا می‌باشد. آیاتی نظیر "یمحو الله و یثبت و عنده ام الكتاب (رعد/۳۹)؛ خدا هر چه را بخواهد محو می‌کند و ثبات می‌کند و نزد او هست ام الكتاب" و نیز آیه‌ی شریفه‌ی "و ما یعمر من معمر و لاینقص من عمره الا فی کتاب (فاطر/ ۱۱)؛ هیچ کس عمر طولانی نکند یا از عمر او کم نشود، جز آن‌که علم آن در کتاب علم ازلی حق ثبت است"، ناظر به این مرتبه هستند. این مرتبه را "قضای موقوف یا غیر حتمی"^{۱۳} گویند که بداء در این مرتبه واقع می‌شود. در ادامه‌ی مقاله، باز هم به این مسأله خواهیم پرداخت.

شیخ مفید با مثال‌هایی دیدگاه خود را توضیح می‌دهد. مثلاً ملک الموت خبر می‌دهد که عمر زید به خاطر صله‌ی رحم او زیاد شده است. این مصداق بداء است؛ یعنی آگاهی تازه‌ای برای فرشته^{۱۴} حاصل شده است، نه برای ذات باری تعالی (۲۶، ص: ۶۵). پیامبران و امامان (ع) نیز از سرنوشت محتوم به طور قطع خبر داشتند، اما امور غیرمحتوم را به صورت

بداء: نقد و بررسی نظریه‌های اندیشمندان مسلمان ۲۹

احتمال^{۱۵} می‌دانستند. از این‌رو حضرت امیرالمؤمنین(ع) فرمودند: "اگر آیه‌ای در قرآن نبود، از تمام حوادث آینده خبر می‌دادم". از امام سجاد(ع) نیز همین مطلب نقل شده است (۲۴، ص: ۹۷).

در واقع، این دیدگاه، بداء را یکی از مصداق‌های جاری شدن قانون علیت^{۱۶} می‌داند که علت‌ها گاهی طبیعی^{۱۷} و گاهی فراطبیعی^{۱۸} هستند. برای مثال، دعا، صدقه و صله‌ی رحم^{۱۹} از جمله علت‌های فراطبیعی هستند. طبق اصل عدم تخلف معلول از علت تامه، هرگاه علت تامه‌ی یک رویداد تحقق پیدا کرد، ظهور معلول ضروری می‌گردد. پاسخ شبهه‌ی^{۲۰} ظهور علم پس از جهل برای خداوند، در این دیدگاه چنین است که چون تمام حوادث جهان هستی از ازل برای خداوند مکشوف هستند، تحقق آن‌ها جز از راه مشیت^{۲۱} او امکان‌پذیر نیست. بنابراین محو و اثبات و تأخیر و تقدیم حوادث، به مرتبه‌ی ذات باری تعالی ارتباطی ندارد تا شبهه‌ی ظهور علم بعد از جهل پیدا شود؛ بلکه این تغییر برای بعضی مراتب متأخر ذات ظاهر می‌شود؛ مانند مرتبه‌ی ملائکه یا نفس نبی و ولی که بداء برای این مراتب اتفاق می‌افتد.

ناگفته نماند که عقیده شیخ صدوق، در عین هماهنگی با نظر شیخ مفید در یکی انگاشتن بداء با نسخ، این تفاوت را با آن دارد که وی بداء را در لوح محو و اثبات نمی‌دانست (۲۵، ص: ۴۰)، بلکه آن‌را در "ام الكتاب" تلقی می‌کرد. در تأیید این نظریه، دو روایت از امام صادق(ع) نقل می‌شود، ایشان فرمودند: "ما بدا لله فی شیء الا كان فی علمه قبل أن یبدو له؛ برای خداوند بداء نمی‌شود، مگر این‌که قبلاً از آن آگاه بوده است" (۲۳، ص: ۲۰۳)، هم‌چنین فرمودند: "إن الله لم یبدو له من جهل؛ بداء برای خداوند از روی جهل اتفاق نمی‌افتد" (همان). بی‌تردید، منظور این است که ام الكتاب منشأ بداء است.

۲.۱.۳. نظریه‌ی فیلسوفان: در میان فیلسوفان شیعه که از موضع یاد شده حمایت

می‌کنند، می‌توان از میرداماد (م. ۱۰۴۱ق) نام برد. این فیلسوف نامدار جهان اسلام طرفدار تأویل بداء به نسخ بود. وی در کتاب *نبراس‌الضیاء* بداء را در تکوینیات همانند نسخ در تشریعیات دانسته است. مطابق این نظریه، بداء تنها در عالم طبیعت اتفاق می‌افتد. بداء در عوالم الوهیت و مفارقات محضه از ملائکه‌ی قدس در متن دهر، که به طور مطلق ظرف حصول عالم وجود است، راه ندارد؛ بداء در قدر و در امتداد زمان رخ می‌دهد. نقطه‌ی اشتراک نسخ با بداء از نظر میرداماد، عبارت است از پایان یافتن حکم تشریعی و قطع شدن استمرار آن، نه این‌که از وعای واقع رفع شود. بداء هم عبارت از قطع شدن استمرار تکوینی و پایان یافتن پیوستگی^{۲۲} افاضه است که به محدود شدن زمان ایجاد و تخصص یافتن وقت

افاضه برمی‌گردد؛ زیرا عبارت است از ارتفاع معلول از وقت وجود شیء و باطل شدن آن در حد حصولش (۲۷، صص: ۵۵-۵۶).

۳.۱.۳. نقد و بررسی: یکی از ایرادهای عمده‌ی این نظریه آن است که اگر بدها همانند نسخ باشد، باید تمام فرق اسلامی همان‌طور که نسخ را قبول دارند، بدها را نیز بپذیرند، در حالی که چنین نیست. ملاصدر (م. ۱۰۵۰ق) در توضیح این ایراد می‌گوید: وحدتی که از شرایط تحقق بدها می‌باشد، در نسخ وجود ندارد. در نسخ، یک وحدت نوعی مبهم وجود دارد که قابل کثرت و تجدد و استمرار است؛ اما بدها در امر شخصی که وحدت عددی دارد رخ می‌دهد. مثال آن در مورد ذبح اسماعیل (ع) است که امر به ذبح او شد و بعد همین امر از او رفع شد (۱۳، ص: ۳۷۹).

ایراد دیگر به زمان تغییر امر به نهی مربوط می‌شود؛ به این معنی که نسخ در پایان و بعد از پایان یافتن امر و نهی اتفاق می‌افتد، در حالی که بدها، چون به معنی تحول یافتن از مقصدی به مقصد دیگر است، قبل از شروع حکم، به دلیل تغییر حکمت و مصلحت، اتفاق می‌افتد، نه این که حکمت و مصلحت فانی و باطل شده باشد (۱۹، ص: ۵۰).

ایراد دیگر این است که بدها از مصادیق سلسله‌ی اسباب و مسببات نیست. اگر چنین بود، باید در ابداعات نیز جاری باشد، در حالی که کسی چنین نگفته است. از طرف دیگر، اگر چنین باشد و در رابطه‌ی علت یا معلول جاری باشد، با توجه به تعریف بدها، انفکاک معلول از علت لازم می‌آید که محال است.

علت این که بدها در مادیات اتفاق می‌افتد نه در ابداعات و مجردات، این است که در مادیات، بنا بر استعدادهای بی‌شماری که دارند، همیشه راه‌های مختلفی وجود دارد. برحسب شرایط و مقتضیات مناسب استعداد خاص، سرنوشت مواد می‌تواند تغییر کند. مانند انسان که با اراده و اختیار خود و یا با استفاده از دعا و ... می‌تواند در عالم بالا تأثیر کند. این همان سرنوشت غیر محتوم است که بدها در آن واقع می‌شود. اما ابداعات یک سرنوشت بیشتر ندارند؛ یعنی چون ماده و استعدادهای مادی ندارند حالت انتظار در آن‌ها وجود ندارد، و از آن‌جا که سرنوشت آن‌ها حتمی و تغییرناپذیر است، بدها در آن‌ها معنا ندارد. همان‌طور که در نظریه‌ی میرداماد گذشت، بدها در قدر و در امتداد زمان و زمانیات رخ می‌دهد. روایت امام باقر (ع) نیز که شب قدر را زمان وقوع بدها معرفی کرده‌اند، شاهد و مؤید این مطلب است (۷، ص: ۱۳۳). ابداعات که از بدو خلقتشان راه عبودیت را انتخاب کرده‌اند، دارای سرنوشت حتمی و تغییرناپذیر هستند، که البته آن هم با مشیت و اراده‌ی ذاتی و ازلی حق تعالی است.

۲.۳. توضیح موضع دوم

در این دیدگاه، بداء معنای مستقل از نسخ، و رابطه‌ی حقیقی با خداوند دارد. طرفداران این رویکرد نیز مانند رویکرد اول، دو دسته‌اند: محدثان و متکلمان، و فیلسوفان.

۱.۲.۳. نظریه‌ی محدثان و متکلمان: به رغم این که گفته می‌شود سید مرتضی و شیخ طوسی از موضع اول طرفداری کرده‌اند (۲۴، ص: ۱۲۹ و ۱۸، صص: ۲۹-۳۰)، از بعضی آثار این بزرگان برمی‌آید که ایشان به دلیل این که نسخ وحدت‌های چهارگانه بداء را ندارد، با این عقیده مخالف بوده‌اند (۹، ص: ۴۳۱ و ۱۷، ص: ۳۲۳).

یادآوری این نکته ضروری است که این گروه برای تحقق بداء، چهار وحدت را شرط دانسته‌اند که عبارت‌اند از:

۱. وحدت مأمور به و منهی عنه؛
۲. وحدت هدف و غایت مأمور به و منهی عنه؛
۳. وحدت زمان، به این معنی که انجام فعل و عدم انجام آن در یک زمان باشد؛ مانند این که امر به ذبح اسماعیل (ع) فرزند حضرت ابراهیم (ع) و نهی از آن در یک زمان اتفاق افتاد؛

۴. وحدت مکلف^{۲۳}؛ یعنی امر و نهی باید متوجه یک فرد باشد (۱۷، صص: ۲۲۳-۲۲۴). در این جا لازم است با دیدگاه کامل سید مرتضی آشنا شویم. به نظر وی، حمل معنای حقیقی بداء، یعنی ظهور بعد از خفا، بر خداوند جایز است. او در توضیح عقیده‌ی خود می‌گوید: امر و نهی قبل از این که تحقق پیدا کند، برای خدا ظاهر و معلوم نبوده، هر چند خدا از ازل علم دارد که امر و نهی خواهد کرد؛ اما چون هنوز فعلیت پیدا نکرده است، پس معلوم و مدرک او نیستند. این یکی از وجوه معنی آیه‌ی شریفه‌ی زیر می‌باشد: "و لنبلونکم حق نعم المجاهدین منکم (محمد/۲) تا جهاد متحقق نشود، علم به آن هم تحقق نمی‌یابد" (۱۹، صص: ۴-۷۳ و ۲۴، ص: ۱۲۹).

بعضی از صاحب‌نظران به نظریه‌ی تفسیری سید مرتضی این ایراد را وارد می‌کنند که با توجه به این که امر حق تعالی عبارت از اراده‌ی ازلیه‌ی^{۲۴} او است که هم بسیط است و هم وحدت دارد؛ بنابراین متضمن تمام اوامر او از ازل تا ابد است. پس چنین نیست که تا امر و نهی^{۲۵} تحقق خارجی پیدا نکند، مناط صحت اتصاف حق به امر و ناهی منتفی باشد؛ چرا که منشأ امر و ناهی بودن حق تعالی، ذات اوست. بداء هم از ذات او نشأت می‌گیرد (۱۹، ص: ۷۴). اما با توجه به این که رویکرد سید مرتضی با علم ازلی خداوند ناسازگار نیست، به نظر می‌آید ایراد یاد شده چندان وارد نیست. منظور از تحقق امر و نهی، علم بعد از وجود می‌باشد، نه علم قبل از وجود که عبارت است از علم ازلی ذاتی خداوند.

۲.۲.۳. نظریه‌ی فیلسوفان: از میان فیلسوفان امامیه طرفدار این موضع، می‌توان از ملاصدرا، فیض کاشانی و علامه طباطبایی نام برد. این بزرگان بدهاء را به معنای اظهار امر تازه از طرف خداوند از علم مخزون و مخصوص خود دانسته‌اند (۱۳، ص: ۳۸۱؛ ۲۲، صص: ۱۹، ۵۹ و ۱۵، ص: ۳۸). نظریه‌ی فیلسوفان نیز بر مبنای بعضی روایات اهل بیت(ع) شکل یافته است. ابتدا این روایات مورد بررسی قرار می‌گیرند و سپس نظریه‌ی فیلسوفان توضیح داده می‌شود.

۳.۳. بدهاء و قضای الهی در روایات

از آن‌جا که تفسیر و تبیین بدهاء با یکی از انواع قضای الهی، یعنی قضای غیرمحتوم یا قضای موقوف، رابطه دارد، لازم است این‌جا توضیح مختصری درباره‌ی قضا و انواع آن داشته باشیم. مبانی این توضیح، روایات نقل شده از اهل بیت(ع) و تفسیر و برداشت بزرگان از این روایات و بعضی آیات شریفه در این باب می‌باشد. قضای الهی در این منابع به دو قسم اصلی تقسیم می‌شود: محتوم و موقوف.

۱. قضای محتوم یا مبرم، که به نوبه‌ی خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) قضایی که خداوند متعالی علم آن‌را به خود اختصاص داده و هیچ احدی را از آن مطلع نساخته است؛

ب) قضایی که خداوند فرشتگان و انبیا و اولیا را از آن مطلع ساخته است و تحققش حتمی است.

۲. قضای موقوف (مشروط) یا غیرمحتوم: این قضا عبارت است از حوادثی که خداوند وقوع آن‌ها را به انبیا و فرشتگان به صورت مشروط، خبر داده است؛ مشروط به این‌که مشیت الهی به خلاف آن تعلق نگیرد. حال این سؤال مطرح می‌شود که بدهاء به کدام مرتبه از مراتب قضای الهی تعلق می‌گیرد؟

از نگاه روایات، بدهاء در نوع اول قضای محتوم، که علم آن مخصوص باری تعالی است، اتفاق نمی‌افتد، زیرا مستلزم تغییر و دگرگونی علم خداوند می‌شود که محال است؛ اما این قضا مصدر و منشأ بدهاء است.

در نوع دوم قضای حتمی، یعنی آن‌چه خداوند به پیامبران و فرشتگان خبر وقوع حتمی آن‌را داده است، بدهاء پدید نمی‌آید، زیرا وقوع بدهاء در آن به این معنا است که خداوند به خود و انبیا و فرشتگان دروغ می‌گوید، که محال است؛ زیرا با غنای ذاتی و وجوب^{۲۴} ذاتی او ناسازگار است^{۲۷}.

بنابراین بدهاء باید در قسم دوم قضا، یعنی قضای غیرمحتوم یا موقوف پدید آید. در این‌جا مناسب است با بعضی از روایاتی که اقسام قضا در آن‌ها آمده است آشنا شویم:

در تفسیر عیاشی، به نقل از فضیل بن یسار آمده است: امام صادق(ع) فرمود: "من الأمور، أمور محتومه کائنه لامحاله. و من الأمور أمور موقوفه عند الله یقدم منها ما یشاء و یمحو ما یشاء و یثبت منها ما یشاء، لم یطلع علی ذلک احداً. فأما ما جائت به الرسل فی کائنه لایکذب نفسه ولا نبیه ولا ملائکته (۱۵، ص: ۳۸). بعضی از امور و رویدادها حتماً اتفاق می‌افتند و بعضی دیگر، بر اراده‌ی خداوند توقف دارند هرچه را بخواهد مقدم می‌دارد و هرچه را بخواهد محو می‌کند و یا اثبات می‌کند، هیچ‌کس را از آن مطلع نمی‌سازد. آنچه پیامبران آوردند حتماً تحقق می‌یابد، زیرا باری تعالی به خود و نبی خود و ملائکه دروغ نمی‌گوید".

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این روایت بیان‌کننده‌ی دو قسم اصلی قضای الهی است. اما در مورد دو نوع قضای محتوم، روایتی از امام رضا(ع) در *عیون اخبار الرضا* نقل شده است که به سلیمان مروزی فرمودند: علی(ع) می‌فرمود: "علم دو گونه است: علمی که خداوند به فرشتگان و پیغمبران خود تعلیم کرده است، و این علم حتماً روی می‌دهد، زیرا خداوند خود و فرشتگان و پیغمبران خود را تکذیب نمی‌کند؛ و علمی که نزد او در خزانه است و هیچ مخلوقی را از آن آگاه نساخته است؛ هرچه را خواهد از آن پیش می‌دارد و هرچه را خواهد از آن پس می‌اندازد و هرچه را خواهد محو می‌کند و اثبات می‌کند" (۷، ص: ۴۱۰ و ۲۳، ص: ۲۰۳). این روایت از امام باقر(ع) نیز نقل شده، اما جای دو علم پس و پیش شده است. این علم در حقیقت، مفاد و معنای آیه‌ی شریفه‌ی "یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب (رعد/۳۹) است که از منابع اندیشه‌ی بداء تلقی شده است. بنابراین بداء در این قسم از قضا، که قضای غیرمحتوم و موقوف گفته می‌شود رخ می‌دهد. هم‌چنین در ضمن خبری که از امام صادق(ع) روایت شده، بعد از "علم مخزون" جمله‌ی "من ذلک یکون البداء" آمده است (۱۶، ص: ۱۷۹). از این جمله می‌توان نتیجه گرفت که مبدأ تغییرات، خواست و اراده‌ی حق تعالی است که بر خواست تقدیر عالم حاکم است. این اراده از علم ازلی و ذاتی خداوند که مخصوص اوست، سرچشمه می‌گیرد.

در تأیید این مسأله که بداء از علم مخزون حق تعالی، علمی که پیش از تحقق عینی آن هیچ مخلوقی به آن راه ندارد، نشأت می‌گیرد، روایت ذیل دلیل روشنی است: عبدالله بن سنان از امام صادق(ع) روایت کرده که فرمود: "ما بدا لله فی شیء الا کان فی علمه قبل ان یدو له (۲۳، ص: ۲۰۳)؛ برای خداوند نسبت به چیزی بداء حاصل نشد، مگر این‌که از آن آگاه باشد، پیش از آن‌که برای وی بداء حاصل شود". بر پایه‌ی این روایت، محذور تبدیل علم به جهل در مورد خدا، که علت مخالفت با بداء است، پیش نمی‌آید.

۳.۴. لوح محو و اثبات و تحقق بداء

گفته شد که بداء در مرتبه‌ی لوح محو و اثبات اتفاق می‌افتد. این‌جا سؤالی به ذهن متبادر می‌شود که بداء در چه شرایطی واقع می‌شود؟ در پاسخ این سؤال باید یادآور شویم که بعضی موجودات در اثر دوری از منبع خیر، با آفات و شرهایی^{۲۸} همراه هستند. از طرفی، هر ممکنی فطرتاً به سوی کمال حرکت می‌کند. این طلب ذاتی ممکن^{۲۹}، از احتیاج و فقر ذاتی او نشأت می‌گیرد که بر اساس آن، ممکن عین‌الربط به واجب است. این احتیاج و فقر و طلب کمال متوجه ذات واجب الوجود است که نه فقط از هر نقص و نیاز منزّه و مبری است، بلکه تمام نقص‌ها و نیازها را جبران و برطرف می‌کند.

اکنون می‌گوییم منشأ بداء که به معنی ظهور یک امر یا حکم یا عنوان است، پیدا شدن استعداد خاصی در ممکن است که به وسیله‌ی آن، می‌تواند توجه حق تعالی را به خود جلب و با خود همراه سازد. ممکن با زبان حال از راه دعا، شفاعت، نذر و ... از خداوند می‌خواهد که یکی از عنوان‌ها و اوصاف خاصه، که بالاصاله از آن حق تعالی است، بالتبع نصیب او گردد به او یا شیء دیگری عارض شود و کمالی را که فاقد است، به طور غیر منتظره‌ای به دست آورد.

به طور خلاصه، فرآیند بداء را این‌گونه می‌توان بیان کرد که هر ممکنی در اثر مقید بودن به مرتبه‌ی خود، از داشتن کمالات نامتناهی محجوب و محروم می‌باشد. آن‌گاه که از طریق سؤال و طلب، کمال و عنوان نیکی برای او پیدا می‌شود، کمال دیگری غیر از کمال خاص منتظر برای او مترتب می‌شود. این غایت غیرمنتظره فقط به واسطه‌ی بداء حق تعالی تحقق پیدا می‌کند.

۴. بداء در میان دیگر مذاهب اسلامی

آیا مخالفت فریق دیگر از الهی‌دانان مسلمان با بداء واقعی بود و یا با برداشت غیرواقعی از آن صورت گرفته است؟ روش علمی رسیدن به پاسخ درست، اقتضا می‌کند که ابتدا از سخنان آن‌ها با خبر شویم و سپس به داوری بپردازیم.

اشعری (متوفی ۳۲۰ یا ۳۲۴ق) عقیده به بداء را به رافضه از فرقه‌ی شیعه نسبت می‌دهد (۲، ج ۱، ص: ۱۰۹ و ج ۲، ص: ۱۷۰). وی بداء را به معنای تغییر علم و اراده‌ی خداوند معنا می‌کند.

فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴) همین برداشت را از قول جریر نقل می‌کند (۲۱، ص: ۴۲۱) و در تفسیر کبیر خود، در بیان عقیده‌ی شیعه می‌گوید: بداء یعنی خدا به چیزی معتقد بوده

بداء: نقد و بررسی نظریه‌های اندیشمندان مسلمان ۳۵

است و آن‌گاه خلاف آن بر او آشکار می‌گردد. فخر رازی این نسبت را روا نمی‌داند، زیرا علم خدا لازم ذات اوست و دگرگونی‌ناپذیر است (۲۰، ص: ۶۶).

نکته‌ی قابل توجه در سخن فخر رازی، که ذیل آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی رعد بیان کرده است، این است که می‌گوید: معنای درست آیه، یا نسخ حکم قبلی و اثبات حکم دیگر بر حسب مشیت الهی است، یا عقیده‌ی معتزله است که می‌گویند آیه ناظر به رعایت مصالح است و نیز این که همه چیز با قضا و قدر و یا اختیار خداوند می‌باشد. این در حالی است که چنان که گذشت، بعضی از بزرگان شیعه بداء را به نسخ تأویل کردند بدون این که مستلزم شبهه‌ی دگرگون شدن علم خداوند شود.

ناگفته نماند که بعضی رهبران فرق عامه روایاتی در مورد بداء نقل می‌کنند بدون این که با آن مخالف باشند. بخاری از عبدالرحمن بن ابی عمیر روایت می‌کند: ابوهریره از قول رسول الله روایت می‌کند که فرمود: برای خدا جهت آزمایش سه نفر از بین اسرائیل بداء حاصل شد، پس فرشته‌ای به سوی آن‌ها فرستاد... (۷، ص: ۳۲۹). نکته‌ی جالب توجه این است که ناشر صحیح بخاری در تعلیقه‌ی خود می‌گوید: "یعنی در علم سابق خدا وجود داشته است و آن‌را اظهار کرده" و این همان برداشت شیعه می‌باشد.

ترمذی از سلیمان روایت می‌کند که رسول خدا فرمود: "لا یرد القضاء الا الدعاء و لا یزید فی العمر الا البر (همان، ص: ۳۵۰)؛ قضا را تنها دعا دفع می‌کند و عمر تنها با نیکی زیاد می‌شود".

۵. اهمیت اعتقاد به بداء

ایمان به بداء موجب استحکام مبانی توحید در انسان می‌شود؛ زیرا این اعتقاد در واقع، به شکل عینی و ملموس ثابت می‌کند که آفرینش تنها متعلق به ذات خداوند است و جهان همیشه تحت سلطنت^{۳۰}، قدرت، علم و اراده‌ی حق تعالی قرار دارد. داشتن چنین عقیده‌ای توجه کامل و پیوسته‌ی انسان به خدا را سبب می‌شود و بدین وسیله، پاره‌ای عقاید انحرافی در مورد اطلاق قدرت الهی، من جمله عقیده‌ی یهود که قدرت خداوند را محدود می‌دانستند، باطل می‌گردد. آیه‌ی شریفه‌ی "و قالت الیهود یدالله مغلوله" (مائده/۶۴) یهود می‌گفتند هرچه خدا در تقدیر اول مقدر کرده است روی می‌دهد و غیر آن اتفاق نمی‌افتد.

از سوی دیگر، گرایش‌های جبرانگانه^{۳۱}، باطل یا دست کم سست و بی‌اثر می‌شوند. در قرآن مجید، آیاتی وجود دارد که این معنا را تأیید می‌کند؛ مانند آیه‌ی شریفه‌ی ۱۱ سوره‌ی رعد که می‌فرماید، "ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم، خداوند سرنوشت

قومی را دگرگون نمی‌کند مگر این که آن‌ها خود را دگرگون سازند". در این آیه، هم قدرت خداوند تثبیت شده است و هم آزادی و اختیار انسان.

بنابراین قبول بداء همان قدر که روح امید و توکل به خدا را تقویت می‌کند، یأس از رحمت باری تعالی را از بین می‌برد که بی شک آثار مثبت فراوانی در جهت پیشرفت فرد و جامعه دارد. به خاطر پیامدهای بسیار مهم ایمان به بداء، هم در جنبه‌ی نظری و هم در جنبه‌ی عملی است که برخی از روایات، بیشترین نقش را به آن داده‌اند؛ مانند این روایت که زراره بن اعین از امام باقر(ع) یا امام صادق(ع) روایت می‌کند که فرمود: "ما عبد الله بشيءٍ مثل البداء؛ خداوند به هیچ چیزی هم چون بداء پرستش نشده است؛" و نیز فرمود: "ما عظم الله بمثل البداء؛ خداوند به چیزی مانند بداء تعظیم نشده است" (۲۳، صص: ۲۰۰-۲۰۱).

۶. نتیجه‌گیری

تفکیک بداء از نسخ، اولین نتیجه‌ی این نوشتار است. دلیل آن نیز، چنان که آمد، این است که نسخ وحدت‌های چهارگانه بداء را ندارد. نسخ بعد از پایان یافتن امر و نهی الهی اتفاق می‌افتد، در حالی که بداء پیش از امر و نهی پدیدار می‌شود.

نتیجه‌ی دیگر این است که به نظر نگارنده و همان‌طور که شیخ صدوق (ره) متذکر شده است (۱۱، صص: ۳۳۱-۳۳۳)، از آموزه‌ی بداء، علم بعد از جهل لازم نمی‌آید؛ هر چند ممکن است برای ما انسان‌ها این‌گونه باشد. بداء یعنی عدم استمرار وضع سابق، اعم از این که کاری یا تکلیف کردن کسی یا قصد کردن چیزی باشد. همه‌ی خداپرستان و به‌ویژه مسلمانان قبول دارند که خداوند "کل یوم هو فی شأن" است و مداخله‌ی همیشگی او را در تمام شؤون جهان تأیید می‌کنند. پس اختلاف بر سر چیست؟ اختلاف درباره‌ی مسأله‌ی خبر دادن خداوند است؛ مثلاً خبر می‌دهد که الف در شرایط خاصی اتفاق می‌افتد، اما چنین نمی‌شود. دلیلش اطلاق سلطنت الهی است؛ یعنی اشراف و احاطه‌ی بی‌چون و چرای علم الهی به همه‌ی امور عالم، که حتی انبیا و فرشتگان مقرب او از این علم بی‌بهره هستند.

بنابراین، این که دیده شده است گاهی رویکردها را درباره‌ی بداء به مثبت و منفی تقسیم می‌کنند، درست نیست. در رویکرد منفی، امثال ابوالفتح رازی و خواجه‌ی طوسی را قرار می‌دهند، در حالی که این اندیشمندان با بداء به معنای ظهور بعد از خفا، که موجب نسبت دادن جهل به خدا می‌شود، مخالف بودند، نه با برداشت درست از آن.

نتیجه‌ی دیگر این که از متون به‌جای مانده از فرق غیر شیعی، معلوم شد که اختلاف آن‌ها با شیعه در مورد بداء، لفظی و سطحی است.

یادداشت‌ها

- | | |
|--|----------------------------------|
| 1- Beda | 2- Gods knowledge and providence |
| 3- unitarian | 4- abrogation |
| 5- appearance | 6- hiddenness |
| 7- utility | 8- metaphorical |
| 9- realis-actual | 10- effacement |
| 11- demonstration | 12- inevitability density |
| 13- suspense destiny | 14- angel |
| 15- probability | 16- causality |
| 17- physical causes | 18- metaphysics |
| 19- blessing, alms, observation relationship | 20- paradox |
| 21- providence | 22- diffusion |
| 23- required | 24- pre-eternal will |
| 25- command and prohibition | 26- necessary |
- ۲۷- خلاصه برداشت از ج ۶ اسفار، ص: ۳۹۵ به بعد و روایات الکافی و شرح ملاصدرا از آنها.
- | | |
|-----------------|-------------------|
| 28- evils | 29- contingent |
| 30- sovereignty | 31- deterministic |

منابع

* قرآن مجید، ترجمه الهی قمشاه‌ای.

۱. ابن منظور، ابی الفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، (۱۳۶۳ق)، *لسان العرب*، ج ۱۴، قم: نشر ادب الحوزه.
۲. الأشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۹۸۵م)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ج ۱، قاهره: مکتبه النهضه، چاپ دوم.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۹۸۱م)، *صحیح البخاری*، بیروت: دارالفکر.
۴. البغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر، (بی تا)، *الفرق بین الفرق*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. الجرجانی، شریف علی بن محمد، (۱۴۰۶ق)، *التعریفات*، مصر: المطبعه الخیریه.
۶. جعفری، یعقوب، (۱۳۷۹)، "بختی درباره لوح محفوظ و لوح محو و اثبات"، *مجله کلام اسلامی*، قم.
۷. الخویی، ابوالقاسم الموسوی، (۱۹۷۴م)، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم: المطبعه العلمیه، چاپ سوم.
۸. سید مرتضی علم الهدی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)، *النخیره فی علم الکلام*، قم: سازمان نشر اسلامی.

۹. _____، (۱۳۶۳)، *الذریعه الی اصول الشریعه*، قسمت اول، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. الشهرستانی، عبدالکریم، (۱۹۴۸م)، *الملل و النحل*، ج ۲، بیروت: دارالمعرفه.
۱۱. الصدوق، محمدبن علی بن بابویه قمی، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تهران: مکتبه الصدوق.
۱۲. _____، (۱۹۹۳م)، *اعتقادات*، در *سلسله مؤلفات شیخ مفید*، بیروت: دارالمفید، چاپ دوم.
۱۳. صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (بی تا)، *شرح کافی*، چاپ سنگی.
۱۴. _____، (۱۴۰۴ق)، *الاسفار اربعه*، ج ۶، قم: انتشارات مصطفوی.
۱۵. طباطبایی، محمدبن حسین، (۱۳۹۶ق)، *تفسیر المیزان*، ج ۱۱ عربی، تهران: دارالکتب الاسلامیه آخوندی، چاپ سوم.
۱۶. الطبرسی، ابی منصور احمدبن علی، (۱۹۶۶م)، *الاحتجاج*، ج ۲، نجف اشرف: مطبعه النعمان.
۱۷. الطوسی، ابی جعفر محمدبن الحسن بن علی، (۱۳۶۲)، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. _____، (۱۳۷۶)، *عده الاصول*، قم.
۱۹. عصار، سیدمحمدکاظم، (۱۳۷۶ق)، *مجموعه آثار*، تهران: امیرکبیر.
۲۰. فخرالدین رازی، محمدبن عمر، (بی تا)، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۹، افسر تهران: دارالکتب العلمیه.
۲۱. _____، (۱۹۸۴م)، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، بیروت: دارالاضواء.
۲۲. فیض کاشانی، محمدبن مرتضی، (۱۴۰۶ق)، *الوافی فی شرح الکافی*، ج ۱، اصفهان: انتشارات امیرالمؤمنین.
۲۳. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۴۸)، *اصول الکافی*، ج ۱، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
۲۴. المجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: الوفاء، چاپ سوم.
۲۵. المفید، محمدبن محمدبن النعمان، (۱۴۱۴ق)، *اوائل المقالات*، بیروت: دارالمفید.
۲۶. _____، (۱۹۹۳م)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، بیروت: دارالمفید، چاپ دوم.
۲۷. میرداماد، محمدبن محمد، (۱۳۷۳)، *نبراس الضیاء و تسواء السواء*، تهران: هجرت.