

بررسی تطبیقی مسئله بداء (در اندیشه غالب متکلمان و فلاسفه شیعه)*

محمدعلی اسماعیلی* و سیدمحمد مهدی احمدی اصفهانی***

چکیده

غالب اهل سنت، شیعه را طرفدار بداء به معنای ظهور بعد از خفاء (معنای لغوی) دانسته‌اند و در نتیجه معتقدند شیعه گستره علم الهی را نپذیرفته و ظهور پس از خفا را بر خداوند متعال جایز می‌داند. محققان شیعه از قدیم‌الایام به دفاع از عقیده بداء پرداخته، معتقدند عقیده به بداء حقیقتی قرآنی است که آیات و روایات فراوانی از شیعه و اهل سنت بر آن دلالت دارد. اسناد بداء به معنای لغوی آن به خداوند متعال مورد انکار محققان شیعه و اهل سنت می‌باشد؛ ولی در تفسیر معنای اصطلاحی بداء اختلافاتی وجود دارد. برخی بداء را همسان نسخ دانسته‌اند و تفاوت این دو را اعتباری می‌دانند و برخی دیگر تفاوت بداء و نسخ را در تفاوت حوزه این دو دانسته، حوزه نسخ را امور تشریحی و حوزه بداء را امور تکوینی می‌دانند و برخی نیز معتقدند نسخ و بداء از دو گونه متفاوت‌اند. نوشتار حاضر بر این است تا ضمن تبیین و تفسیر دیدگاه‌های گوناگون پیرامون حقیقت بداء، به بررسی حقیقت بداء از نگاه روایات شیعی پرداخته، در پایان به تبیین برخی از آثار اعتقاد به بداء بپردازد.

واژگان کلیدی: بداء، نسخ، علم الهی، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات.

* تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۱/۴/۲۸

** دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم (mali.esm91@yahoo.com).

*** استادیار جامعه المصطفی العالمیه (dr.mh.ahmadi@gmail.com).

مقدمه

مسئله جبر و اختیار و مسئله قضا و قدر جزء مسائل بسیار مهم در حوزه انسان‌شناسی و خداشناسی قلمداد می‌شوند. مسئله بداء جزء فروع مسئله قضا و قدر تلقی می‌گردد و از دیرباز در میان متکلمان، مفسران، محدثان، فلاسفه و ارباب ملل و نحل مطرح بوده و جزء عقاید مورد تأیید قرآن کریم و روایات شیعه و اهل سنت است. در سایه فقدان فضای سالم برای گفتگوی پیروان مذاهب و ادیان، اهل سنت مقصود واقعی شیعیان را در مسئله بداء به درستی درک نکرده و آنها را متهم کرده و عقیده به بداء را مستلزم اسناد جهل به ذات الهی دانسته‌اند. ارباب ملل و نحل *مختار ثقفی* را نخستین فردی می‌دانند که به بداء معتقد بوده است (ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸، ص ۳۶). *ابوالحسن اشعری* دیدگاه‌های شیعه درباره بداء را سه نظریه می‌داند: الف) گروهی از شیعیان معتقدند بداء بر خداوند متعال فقط در حوادثی جایز است که به اطلاع بندگان نرسانده باشد؛ ولی در اموری که به بندگان اطلاع داده، بداء جایز نیست؛ ب) گروهی دیگر معتقدند بداء در خداوند متعال جایز است چه در اموری که به بندگان اطلاع دهد و چه در اموری که از بندگان پوشیده بدارد؛ ج) گروهی معتقدند بداء مطلقاً بر خداوند جایز نیست (ر.ک: اشعری، [بی‌تا]، ص ۳۹).

فخر رازی در خاتمه کتاب «المحصل» به نقل از *سلیمان بن جریر زبیدی* در مورد 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. «إِنَّ أُمَّةَ الرَّافِضَةِ وَضَعُوا مَقَالَتَيْنِ لِشِيعَتِهِمْ، لَا يَظْفَرُ مَعَهُمَا أَحَدٌ عَلَيْهِمْ: الْأَوَّلُ: الْقَوْلُ بِالْبَدَاءِ، فَإِذَا قَالُوا: إِنَّهُ سَيَكُونُ لَهُمْ قُوَّةٌ وَ شَوْكَةٌ، ثُمَّ لَا يَكُونُ الْأَمْرُ عَلَى مَا أَخْبَرُوهُ؛ قَالُوا: بِدَاللَّهِ تَعَالَى فِيهِ» (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۲۱). محقق *طوسی* در مقام نقد این کلام یادآور می‌شود که شیعیان قائل به بداء نیستند و بداء جز با خبر واحد ثابت نشده و خبر واحد نیز حجت نیست (ر.ک: همان، ص ۴۲۱-۴۲۲). پاسخ محقق *طوسی* مورد پذیرش بزرگان شیعه قرار نگرفته است (ر.ک: میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۸ / صدرالمألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۷۹ / علامه مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۲۳)؛ زیرا اگر مقصود محقق *طوسی* بداء به معنای لغوی باشد، گرچه کلام ایشان کاملاً متین است؛ ولی بداء به معنای لغوی در روایات استفاده نشده است؛ و اگر به معنای اصطلاحی باشد کلام ایشان در مورد عدم اعتقاد شیعه به آن صحیح نیست چنان‌که بداء

به این معنا در روایات زیادی وارد شده است؛ بنابراین صدر و ذیل کلام ایشان با یکدیگر قابل جمع نیست. مرحوم *ابوالحسن شعرانی* درصدد دفاع از محقق *طوسی* برآمده و یادآور می‌شود که انکار بداء مخصوص ایشان نیست بلکه هر عالم معتبری از علما شیعه به انکار بداء پرداخته است. سپس گفتار چند تن از بزرگان شیعه را نقل می‌نماید (ر.ک: مازندرانی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۳۷)؛ ولی دفاع فوق قابل قبول نیست؛ زیرا آنچه مورد اتفاق است نفی بداء به معنای لغوی آن است، در حالی که ذیل کلام محقق *طوسی* متناسب با بداء به معنای اصطلاحی است. *سید عبدالله شبر* نیز به دفاع از محقق *طوسی* پرداخته است (ر.ک: شبر، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۶۳)؛ ولی دفاع ایشان نیز صرف ادعا بوده و با اطلاق کلام محقق *طوسی* منافات دارد.

آنچه در این نوشتار می‌آید تبیین نکات مورد اتفاق و نکات مورد اختلاف در مسئله بداء است، سپس به دیدگاه محققان شیعه درباره نکات مورد اختلاف پرداخته می‌شود و در آخر به تبیین مهم‌ترین ثمرات اعتقاد به بداء می‌پردازیم.

۱. تعریف لغوی بداء

بداء در لغت به معنای ظهور است. چنان که *راغب* می‌نویسد: «بدا الشیء بدواً و بداءاً: ای ظهر ظهوراً بیناً، قال الله تعالى: «وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَخْتَسِبُونَ وَبَدَأَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا» (زمر: ۴۷ و ۴۸ / *راغب اصفهانی*، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۱۳).

شهرستانی برای بداء سه معنا ذکر کرده‌اند: الف) بداء در علم، که به معنای ظهور علم جدیدی برخلاف علم سابق است؛ ب) بداء در اراده که به معنای ظهور چیزی برخلاف اراده و حکم سابق است؛ ج) بداء در امر که به معنای ظهور امری در پی امر سابق است که برخلاف امر سابق بوده است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲). با مقداری تعمیم در معنای مقولات می‌توان گفت: معنای اولی از مقوله علم، دومی از مقوله کیف نفسانی و سومی از مقوله فعل است؛ ولی آنچه مهم است اینکه اینها سه معنا برای بداء نیستند بلکه جزء لوازم معنای لغوی بداء‌اند؛ زیرا بداء در لغت به معنای ظهور در علم است؛ ولی ظهور علم جدید برخلاف علم سابق منشا تغییر رأی و عزم و نیز تغییر امر و نهی نیز می‌گردد؛ بنابراین ظهور اراده جدید و نیز ظهور امر جدید جزء لوازم ظهور علم جدیدند؛ با توجه به این بیان روشن می‌گردد که بداء اولاً و بالذات وصف علم است و ثانیاً و بالتبع به اراده و امر نیز اسناد داده می‌شود؛ بنابراین اینکه برخی از محققان بداء را وصف افعال اختیاری دانسته‌اند، مورد پذیرش نیست.

۲. بداء در روایات

در روایات شیعه و اهل سنت بداء به خداوند نسبت داده شده است: *ثقة الاسلام کلینی* در کافی، شانزده روایت و شیخ صدوق در *التوحید*، یازده روایت درباره بداء نقل می‌نمایند (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۹۴ / صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۲۱). علامه مجلسی در *بحارالانوار* پیرامون بداء و نسخ هفتاد روایت نقل می‌نماید (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۹۲) اهل سنت نیز روایاتی پیرامون مسئله بداء نقل نموده‌اند (ر.ک: بخاری، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۸۴) کثرت این روایات دلالت بر اهمیت فوق‌العاده این مسئله دارد.

برای بررسی دقیق تفسیر بداء در اصطلاح روایات ابتدا نکات مورد اتفاق در مسئله بداء را ذکر کرده و سپس نکات اختلافی را مورد بحث قرار می‌دهیم و به تبیین و تحلیل دیدگاه محققان در مورد نکات مورد اختلاف می‌پردازیم.

۳. نکات مورد اتفاق در مسئله بداء

با دقت در کلمات علماء روشن می‌گردد که نکات زیر مورد اتفاق در مسئله بداء می‌باشند:

نکته اول: بداء به معنای لغوی آنکه ملازم با جهل و تغیر در ذات الهی است، نسبت آن به خداوند صحیح نیست؛ زیرا هیچ چیزی از دایره علم ذاتی الهی پوشیده نیست، چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام: ۵۹). و تغیر در ذات الهی نیز مستلزم ممکن بودن اوست و امکان با وجود منافات دارد.

نکته دوم: خداوند متعال دارای دو لوح است: الف) لوح محفوظ که از آن به کتاب مبین، کتاب حفیظ، ام‌الکتاب و... تعبیر می‌شود (ر.ک: یونس: ۶۱ / هود: ۶ / ق: ۴ / رعد: ۳۹). این لوح جایگاه علم کلی خداوند است که شامل همه موجودات عالم می‌شود، چنان که می‌فرماید: «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا كَبْرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس: ۶۱). منظور از کلی بودن علم خدا، کلیت مفهومی نیست که حکایت از سعه مفهومی و قابلیت صدق بر مصادیق زیاد دارد بلکه منظور از آن، علم فعلی در مقابل علم انفعالی است که با تغیر معلوم، متغیر نمی‌گردد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۳، ص ۱۷۸). این لوح جایگاه قضای حتمی الهی است که از هرگونه تغیر و تبدلی مبرا است؛ بنابراین در آن بداء رخ نمی‌دهد.

ب: لوح محو و اثبات، این لوح نیز جایگاه علم الهی است؛ ولی قضایا و حوادث عالم در آن به صورت مشروط و معلق‌اند و با تحقق یا انتفاء شرط، مشروط نیز متغیر می‌گردد، مثلاً در لوح محو و اثبات ثبت شده است که عمر زید پنجاه سال است؛ ولی حکم مذکور مشروط است به اینکه کاری نکند که باعث طولانی‌شدن یا کوتاه‌شدن عمر او شود؛ ولی وقتی زید صله رحم به جا آورد پنجاه سال را محو کرده و جای آن شصت سال می‌نویسد و یا اگر قطع رحم نمود پنجاه سال تبدیل به چهل سال می‌گردد؛ بنابراین حکم به پنجاه سال محو گردیده و حکم جدید ثبت می‌گردد.

بر این مطلب آیات و روایات فراوانی دلالت دارد. مطابق آیات قرآنی اعمال اختیاری انسان تأثیر مستقیم در سعادت و شقاوت دنیوی و اخروی انسان دارند. خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶) و نیز می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (طلاق: ۲ و ۳). روایات فراوانی نیز دلالت بر تأثیر اعمال انسان در زندگی او دارد، *ثقة الاسم کلینی* در کافی بابی منعقد کرده با عنوان «بابُ أَنَّ الدُّعَاءَ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَالْقَضَاءَ» (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۴۰) روایات فراوان دیگری نیز بر این مطلب دلالت دارند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۹۲).

نکته سوم: نزاع میان اهل سنت و شیعه در مسئله بداء لفظی است؛ زیرا محتوای بداء یک حقیقت قرآنی است و مورد قبول همه مسلمان می‌باشد؛ ولی بحث در این است که آیا اطلاق لفظ بداء بر آن حقیقت صحیح است یا خیر؟ روایات فراوانی از اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده که در آنها لفظ بداء به خداوند نسبت داده شده است، در متون روایی اهل سنت نیز روایاتی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده که در آنها لفظ بداء به خداوند نسبت داده شده است، به عنوان نمونه *بخاری* در کتاب صحیح خودش از *ابوهریره* و او از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت می‌کند که فرمود:

إِنَّ ثَلَاثَةً فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أُبْرِصَ وَأَقْرَعَ وَأَعْمَى بَدَّ اللَّهُ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ؛ فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ مَلَكًا، فَآتَى الْأَبْرَصَ؛ فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ قَالَ لَوْنٌ حَسَنٌ وَجِلْدٌ حَسَنٌ، قَدْ قَدَّرْتَنِي النَّاسُ. قَالَ فَمَسَحَهُ، فَذَهَبَ عَنْهُ فَأَعْطَى لَوْنًا حَسَنًا وَجِلْدًا حَسَنًا...؛

در قوم بنی‌اسرائیل سه نفر گرفتار سه بیماری مشخص یعنی پیسی و ناشنوایی و نابینایی شده بودند؛ برای خداوند بداء حاصل شد که ایشان را مورد امتحان قرار دهد؛ فرشته‌ای را نزد آنان فرستاد از شخصی که مبتلا به پیسی بود پرسید: چه چیزی را بیشتر از همه دوست داری؟ گفت: پوست و رنگ نیکو ... (ر.ک: بخاری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۸۴).

با مراجعه به کتابهایی که در شرح کتاب بخاری نوشته شده است، مشاهده می‌کنیم که اهل سنت نیز بداء را در این روایت به همان معنایی تفسیر کرده‌اند که شیعه بدان معتقد است؛ به این سخن ابن حجر توجه کنید که می‌گوید: «قوله: (بدالله) بتخفيف الدال المهملة بغير همز، ای سبق فی علم الله فأراد إظهاره، و ليس المراد أنه ظهر له بعد أن كان خافياً؛ لأن ذلك محال في حق الله تعالى؛ اینکه در روایت آمده است: «برای خدا بداء حاصل شد» معنای آن این است که خداوند از اول می‌دانسته است سپس آن را اظهار کرده است؛ نه آنکه چیزی بر خداوند مخفی بوده سپس بر وی آشکار شده است؛ زیرا این معنا در حق خداوند محال است» (ر.ک: عسقلانی، [بی تا]، ج ۶، ص ۳۶۴).

حاصل اینکه تفسیر بداء به ظهور بعد از خفا به اتفاق شیعه و اهل سنت مورد قبول نیست. و هر دو گروه در صدد تفسیر معقولی از بداء برآمده‌اند؛ بنابراین آنچه مورد انکار اهل سنت قرار گرفته شیعه نیز آن را مردود می‌داند و در حقیقت اختلاف شیعه و اهل سنت اختلاف واقعی نیست.

۴. نکات مورد اختلاف در مسئله بداء

با صرف نظر از نکات مورد اتفاق، سه نکته جزء مهم‌ترین نکاتی است که مورد اختلاف علما قرار گرفته است که عبارت‌اند از:

نکته اول: بداء در لغت به معنای ظهور است، ظهور بعد از خفا مستلزم تغییر در علم است، از سویی در روایات بداء به خداوند نسبت داده شده است، پرسش اینکه موضوع این تغییر کیست؟ این تغییر در چه کسی محقق می‌شود؟! مطلب دیگری که در ادامه این نکته قرار دارد این است که آیا اسناد بداء به خداوند اسناد حقیقی است یا مجازی؟

نکته دوم: لوح محو و اثبات نیز از جهات گوناگونی مورد اختلاف قرار گرفته است، تعیین مصداق این دو لوح از جمله جهات اختلاف است، برخی از علما به تعیین مصداق این دو لوح پرداخته و برخی دیگر از علما آن را مردود شمرده‌اند.

نکته سوم: رابطه بداء با نسخ چیست؟ آیا بداء همان نسخ است یا این دو اعم و اخص‌اند یا حوزه این دو مسئله کاملاً متباین است؟

سه نکته فوق خاستگاه دیدگاه‌هایی در تفسیر بداء شده است. تفصیل و مستندسازی پاسخ علماء به سه نکته فوق در ادامه بررسی می‌شود؛ ولی خلاصه دیدگاه‌های آنها از این قرار است:

دیدگاه‌های علماء درباره نکته اول و دوم را می‌توان در چهار نظریه خلاصه کرد:

الف) برخی از علما تغییر را در علم الهی دانسته‌اند و بنابراین دیدگاه می‌توان ظهور بعد از خفا را با اسناد حقیقی به خداوند نسبت داد. برخی محققان این دیدگاه را به سیدمرتضی علم‌الهدی نسبت داده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۲۶)؛ ولی غالب علما معتقدند علم الهی از تغییر محفوظ است، این گروه دوم دارای چند دیدگاه‌اند:

ب) گروهی معتقدند در علم الهی تغییری رخ نمی‌دهد، آنچه تغییر می‌کند متعلق علم الهی است؛ بنابراین تغییر در مسئله بداء در مقام فعل الهی است، مطابق این دیدگاه اسناد حقیقی بداء به معنای ظهور بعد از خفا به خداوند متعال صحیح نیست، طرفداران این دیدگاه بداء اصطلاحی را به تغییر در معلوم تفسیر کرده‌اند؛ اینها معتقدند علم الهی هیچ‌گونه تغییر بردار نیست؛ بنابراین بداء در علم الهی راه ندارد، آنچه تغییر بردار است متعلق علم الهی است، متعلق علم الهی نیز با توجه به مصالح و حکم تغییر می‌کند؛ از طرفداران این دیدگاه می‌توان به شیخ صدوق، شیخ طوسی و میرداماد اشاره کرد (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۵ / همو، ۱۴۱۴، ص ۴۰ / طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۲۹ / میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶-۵۷).

ج) گروهی دیگر معتقدند تغییر و تبدل در لوح محو و اثبات رخ می‌دهد. اینها معتقدند اسناد این تغییر به خداوند متعال اسناد مجازی است. اینها در مورد مصداق لوح محو و اثبات سکوت کرده و دیدگاه فلاسفه را مبنی بر تعیین آن اشتباه دانسته‌اند از طرفداران این دیدگاه می‌توان به علامه مجلسی اشاره کرد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲).

د) گروهی دیگر معتقدند تغییر و تبدل در مسئله بداء حقیقی و واقعی است نه مجازی، اینها معتقدند تغییر و تبدل فوق در علم غیرخداوند رخ می‌دهد؛ ولی اینکه تغییر در علم چه کسی حاصل می‌شود؟ برخی تغییر و تبدل را در علم مردم دانسته‌اند و برخی تغییر و تبدل را در علم ملائکه دانسته‌اند؛ از طرفداران این دیدگاه می‌توان به شیخ مفید، میرزا رفیعا، صدرالمألهین و فیض کاشانی اشاره کرد (ر.ک: شیخ مفید، ب، ۱۴۱۴، ص ۶۶-۶۵ / همان، الف، ص ۸۰ / میرزا رفیعا، ۱۴۳۱، ص ۴۷۵ / صدرالمألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۹۲-۱۸۸ / همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۵ / فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۱۱-۵۰۶).

دیدگاه‌های علماء پیرامون نکته سوم (رابطه بداء با نسخ) را نیز می‌توان در چند دیدگاه زیر خلاصه کرد:

الف) نسخ و بداء یکی است و تفاوت این دو اعتباری است؛ از طرفداران این دیدگاه می‌توان

سیدمرتضی و شیخ طوسی را نام برد (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۶ / طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۳۰ / میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۳۹).

(ب) نسخ و بقاء از یک گونه‌اند؛ ولی حوزه نسخ امور تشریحی است در حالی که حوزه بقاء امور تکوینی است؛ از طرفداران این دیدگاه می‌توان **میرداماد** را نام برد (ر.ک: همان، ص ۵۵-۵۶).
(ج) نسخ اعم از بقاء است؛ از طرفداران این دیدگاه می‌توان شیخ **صدوق** را نام برد (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۵).

(د) نسخ و بقاء از دو گونه مختلف‌اند؛ از طرفداران این دیدگاه می‌توان **صدرالمتألهین** را نام برد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸-۱۹۲ / همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۵).
دیدگاه‌های علما نیازمند توضیح و تفصیل بیشتری است؛ بنابراین در ادامه به توضیح هر کدام از دیدگاه‌ها به ترتیب زمانی علما پرداخته و دیدگاه هر کدام را در زمینه نکات مورد اختلاف یادآور می‌شویم.

۱-۴. دیدگاه شیخ صدوق (۳۰۵-۳۸۵ق)

شیخ **صدوق** در کتاب **توحید** پس از نقل روایات بقاء به تفسیر بقاء پرداخته است، حاصل دیدگاه ایشان از این قرار است:

بقاء در حق خداوند متعال به معنای ندامت در فعل نیست چنان‌که برخی جهال چنین پنداشته‌اند، بلکه بقاء به معنی ابتداء کردن به آفرینش یک چیز بعد آفرینش چیز دیگری است، به این نحو که شی اول را قبل از آفرینش چیز دوم نابود سازد و یا به معنای امر به یک شی بعد از نهی از آن و یا بالعکس است و این قسم همچون نسخ شرایح، تحویل قبله و تغییر در حکم زمان عده متوفی است. چنان‌که می‌نویسد: «ولکن یجب علینا أن نقر الله (عزوجل) بأن له البقاء معناه أن له أن یبدأ بشیء من خلقه فیخلقه قبل شیء ثم یعدم ذلك الشیء و یبدأ بخلق غیره أو یأمر بأمر ثم ینهی عن مثله أو ینهی عن شیء ثم یأمر بمثل ما نهی عنه و ذلك مثل نسخ الشرائع و تحویل القبلة و عدة المتوفی عنها زوجها» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۵). وجه تغییر در امر و نهی، ثبوت مصلحت یا مفسده در وقت امر یا نهی است، به این معنا که در زمان امر، مصلحت ثابت است و در زمان نهی، مفسده ثابت است؛ بنابراین بقاء مطابق با رعایت مصالح بندگان است. کسی که اقرار نماید به اینکه خداوند هر چه بخواهد انجام می‌دهد و آنچه را بخواهد معدوم می‌سازد و به جای او آنچه بخواهد می‌آفریند و آنچه را بخواهد مقدم یا مؤخر می‌نماید و به آنچه

بخواهد امر می‌کند، این در حقیقت اقرار به بداء است و اقرار به این است که خلق و امر در دست خداست. اذعان به بداء، نفی عقیده یهود مبنی بر فراغت خدا از ایجاد است؛ ولی خداوند هر روز در کاری است «کلّ یوم هو فی شأنٍ؛ می‌میراند و زنده می‌کند و روزی می‌دهد و هرچه بخواهد انجام می‌دهد» (رحمن: ۲۹).

ایشان در آخر یادآور می‌شود که بداء به معنای ندامت نیست بلکه به معنای ظهور است و در حق تعالی به معنی ظهر له منه (ظهور بر حق از ناحیه عبد) است؛ چنان‌که می‌نویسد: «والبداء لیس من ندامة و إنما هو ظهور أمر یقول العرب بداء لی شخص فی طریقی ای ظهر قال الله عزوجل: وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ یَكُونُوا یَحْتَسِبُونَ، ای ظهر لهم و متی ظهر لله تعالی ذکره من عبد صلة لرحمه زاد فی عمره» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۶).

شیخ صدوق در کتاب اعتقادات نیز این دو تفسیر را برای بداء ذکر کرده است (ر.ک: همو، ۱۴۱۴، ص ۴۰).

مطابق صدر کلام ایشان، بداء به معنای آفرینش و تغییر در امر و نهی است؛ بداء طبق این تفسیر اعم از نسخ است؛ زیرا نسخ در حوزه امور تشریحی به کار می‌رود در حالی که بداء شامل تکوین و تشریح می‌شود؛ بداء طبق این تفسیر تغییر در متعلق علم الهی است که به تبع مصالح و مفاسد تغییر می‌کند و این تغییر تابع تغییر اراده الهی است و بداء با این تفسیر حقیقتاً بر خداوند در مقام فعل صادق است؛ ولی مطابق ذیل کلام ایشان، بداء درباره خداوند به معنای ظهور برای خداست؛ و پیش‌تر گذشت که تفسیر بداء به ظهور برای خداوند قابل قبول نیست. تفسیر اول ایشان را *ملاصالح مازندرانی* نیز ذکر کرده و آن را پذیرفته، همچنین مرحوم *شعرانی* نیز آن را نیکو دانسته و پذیرفته است (ر.ک: مازندرانی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۳۷).

۲-۴. دیدگاه شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق)

حاصل دیدگاه شیخ مفید در مسئله بداء در کتاب «تصحیح الاعتقادات» از این قرار است: طریق وصول به مسئله بداء نقل است نه عقل و روایات فراوانی در مورد بداء از ائمه علیهم السلام وارد شده است؛ بداء به معنی تغییر رأی و ظهور امری بعد از خفای آن در نزد حضرت حق نیست؛ زیرا تمام اشیاء از ازل معلوم حق بوده‌اند. مقصود از بداء در مورد خداوند متعال «ظهر له فیه» است و مقصود از «ظهر فیه»، «ظهر منه» است، پس «بدالله» معنایش این است که از سوی خداوند چیزی بر بندگان آشکار گردید؛ و ظهور بر بندگان به معنی عدم احتساب آن و یا ظن غالب بر

عدم وقوع آن موضوع است. قسمتی از عبارت ایشان از این قرار است:

... فالمعنى فى قول الاماميه بدالله فى كذا، أى: ظهر له فيه و معنى
 ظهر فيه أى ظهر منه و ليس المراد منه تعقب الرأى و وضوح أمر كان
 قد خفى عنه ... و إنما يوصف منها بالبداء ما لم يكن فى الاحتساب
 ظهوره و لا فى غالب الظن وقوعه، فأما ما علم كونه و غلب فى الظن
 حصوله، فلا يستعمل فيه لفظ البداء (ر.ك: شيخ مفيد، ب، ۱۴۱۴،
 ص ۶۵-۶۶).

بداء در مورد حق تعالی اختصاص به چیزهایی دارد که فعل آنها، مشروط مقدر شده است و با
 انتفاء شرط، تحقق مشروط نیز منتفی خواهد شد (ر.ك: همان).

شیخ مفید در کتاب «**اوائل المقالات**» نیز به مسئله بداء پرداخته است و مطالب فوق را در
 آنجا نیز یادآور شده است (ر.ك: همو، الف، ۱۴۱۴، ص ۸۰).

۳-۴. دیدگاه سیدمرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق)

سیدمرتضی **علم الهدی** در کتاب «**جوابات المسائل الرازیة**» به تفسیر بداء پرداخته و نکات زیر را
 یادآور شده است:

بداء در لغت به معنای ظهور است؛ ولی متکلمان مقتضی بداء را بداء نامیده‌اند. «أما «البداء»
 فى لغة العرب: هو الظهور، من قولهم: بدا الشيء، إذا ظهر و بان؛ والمتكلمون تعارفوا فيما بينهم
 أن يسموا ما يقتضى هذا البداء باسمه» (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۶). ایشان معتقد است نسخ
 و بداء تفاوت جوهری ندارند، تنها تفاوت نسخ و بداء در این است که زمان ناسخ و منسوخ در
 نسخ متعدد است؛ ولی در بداء اتحاد زمانی دارند.

ایشان در «**جوابات المسائل الرازیة**» معتقد است که بداء در حق خداوند جایز نیست؛ زیرا تغییر
 در علم الهی راه ندارد و هیچ معلوم جدید بر معلومات الهی افزوده نمی‌شود؛ بنابراین مقتضی بداء
 نیز در حق خداوند جایز نیست؛ و اخبار آحادی که در این مسئله وارد شده مفید قطع نیستند و
 محققان بداء را در آنها به نسخ در شرایع تفسیر کرده‌اند (ر.ك: همان، ص ۱۱۷)؛ ولی در جایی
 دیگر از دیدگاه فوق برگشته و معتقد شده است که می‌توان بداء را به معنای لغوی آن بدون
 هیچ‌گونه تأویلی به خداوند متعال اسناد داد؛ بنابراین بداء به معنای نسخ حقیقتاً بر خداوند صدق
 می‌کند؛ زیرا بعد از امر و نهی با اتیان و ظهور مأموریه حالتی حادث می‌شود که قبل از آن نبوده و
 این یک نوع ظهور برای حق تعالی است، امر و ناهی بودن خداوند متعال پس از وجود امر و نهی
 معلوم او می‌گردد، همان طوری که در آیه شریفه «وَلَنُبَلِّغَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ

وَالصَّابِرِينَ وَتَبَلَّوْا أَخْبَارَكُمْ» (محمد: ۳۱). طبق یک تأویل، علم به وجود جهاد بعد از تحقق آن موجود شده است. عبارت ایشان چنین است: «ویمکن حمل ذلك على حقيقته بأن يقال: بداء له تعالى بمعنى أنه ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهراً له و بداء له من النهي ما لم يكن ظاهراً له، لأن قبل وجود الأمر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين و إنما يعلم أنه يأمر أن ينهي في المستقبل، فأما كونه أمراً أو ناهياً فلا يصح أن يعلمه إلا إذا وجد الأمر والنهي و جرى ذلك مجرى أحد الوجهين المذكورين في قوله تعالى: وَ تَبَلَّوْا نَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ بَأْن نَحْمَلَهُ عَلَى أَنْ الْمُرَادُ بِهِ حَتَّى نَعْلَمَ جِهَادَكُمْ مَوْجُوداً، لَأَنْ قَبْلَ وَجُودِ الْجِهَادِ لَا يَعْلَمُ الْجِهَادَ مَوْجُوداً و إنما يعلم كذلك بعد حصوله فكذلك القول في البداء» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۲۶).

بنابراین سیدمرتضی در دو کتاب فوق دو دیدگاه گوناگون در تفسیر بداء ارائه کرده است.

۴-۴. دیدگاه شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق)

حاصل فرمایش شیخ طوسی در مسئله بداء در کتاب «عدة الاصول» از این قرار است:

بداء در لغت به معنای ظهور است؛ ولی بعدها در علم بعد از جهل و نیز ظن بعد از جهل استعمال گردیده است. هرگاه لفظ بداء به خداوند اضافه گردد دو استعمال می‌تواند داشته باشد: استعمال صحیح و استعمال غلط؛ استعمال صحیح این است که مقصود از آن همان نسخ باشد بدون هیچ‌گونه تفاوتی؛ استعمال غلط همان علم بعد از جهل است؛ بداء در روایات به همان معنای اول است؛ وجه اطلاق بداء در این روایات این است که وقتی چیزی دلالت بر نسخ نماید به سبب آن حکمی بر مکلفان ظاهر می‌گردد که قبلاً ظاهر نشده بود. قسمتی از عبارت ایشان از این قرار است:

... و على هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين عليهم السلام من الأخبار المتضمنة لاضافة البداء الى الله تعالى، دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن؛ و يكون وجه اطلاق ذلك فيه تعالى هو: أنه إذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً و يحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلًا لهم أطلق على ذلك لفظ البداء (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۹۵).

ایشان در کتاب «الغيبة» نیز مسئله بداء را مطرح کرده است، حاصل فرمایش ایشان از این قرار است: پاره‌ای از کارها مشروط به شرایطی‌اند و خداوند متعال به همه شرایط و علل آنها علم دارد؛ بنابراین بداء در روایات یا به معنای نسخ است و یا به معنای تغییر شروط حوادث است؛ البته بداء که در لغت به معنای ظهور است، مستلزم ظهور برای خداوند نیست بلکه برای ما بندگان

چیزهایی ظاهر می‌گردد که ما انتظارشان را نداشتیم. قسمتی از عبارت ایشان از این قرار است: «... و علی هذا يتأول أيضاً ما روى من أخبارنا المتضمنة للفظ البدء و يبين أن معناها النسخ على ما يريده جميع أهل العدل فيما يجوز فيه النسخ، أو تغيير شروطها ان كان طريقها الخبر عن الكائنات، لأن البدء في اللغة هو الظهور، فلا يمتنع أن يظهر لنا من أفعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه، نعلم و لانعلم شرطه» (طوسی، ۱۴۲۵، ص ۴۲۹-۴۳۰).

۴-۵. دیدگاه میرداماد (۹۶۹-۱۰۴۱ ق)

حکیم الهی محقق داماد درباره مسئله بدء رساله‌ای تألیف نموده و نام آن را «نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البدء و إثبات جدوى الدعاء» نهاده است. حاصل دیدگاه ایشان درباره بدء از این قرار است:

بدء در لغت بر وزن سماء، به معنای ظهور و حصول رأی جدیدی است که صواب باشد، این فعل بدون حرف لام استعمال نمی‌گردد؛ لازم نیست که بدء همیشه در نتیجه ندامت و پشیمانی باشد، بلکه گاهی به سبب اختلاف مصالح که ناشی از اختلاف زمانهاست بدء حاصل می‌شود. ایشان معتقد است بدء در اصطلاح، جایگاه آن در نظام تکوینی همان جایگاه نسخ در نظام تشریحی است، پس اگر در احکام تشریحی رخ دهد نسخ است و اگر در امور و حوادث تکوینی رخ دهد بدء است. «و أما بحسب الاصطلاح فالبدء منزلة في التكوين منزلة النسخ في التشريح، فما في الأمر التشريعي والأحكام التشريعية التكوينية والوضعية المتعلقة بأفعال المكلفين نسخ، فهو في الأمر التكويني والإفاضات التكوينية في المعلومات الكونية والمكونات الزمانية بدء؛ فالنسخ كأنه بدء تشریحی والبدء كأنه نسخ تکوینی» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۵-۵۶).

ایشان معتقد است بدء در موارد زیر جاری نمی‌شود: الف) نسبت به قضای الهی؛ ب) نسبت به خداوند متعال؛ ج) نسبت به مجردات محض (ملائکه)؛ د) نسبت به ظرف دهر که ظرف وجودات ثابت است. بدء فقط در قدر الهی و در امتداد زمان که ظرف تقضی و تجدد است و نسبت به موجودات زمانی جاری می‌گردد، خلاصه اینکه بدء فقط در محدوده موجودات عالم زمان و مکان و عالم ماده و طبیعت جاری می‌گردد (ر.ک: همان، ص ۵۸).

حاصل اینکه همان طوری که حقیقت نسخ انتها حکم تشریحی است، حقیقت بدء نیز انتها و انقطاع استمرار حوادث تکوینی است؛ مرجع بدء، محدود بودن زمان هستی یک شی و

خاص بودن زمان افاضه است نه اینکه بدهاء به برداشتن معلول در زمان وجودش برگشت نماید. ایشان می‌نویسد:

كما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي و انقطاع استمراره
لارتفاعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البدهاء عند
الفحص البالغ واللاحاظ الغائر اثبات استمرار الأمر التكويني و انتهاء
اتصال الافاضة و نفاذ تمادى الفيضان فى المعجول الكونى و المعلول
الزمانى و مرجعه إلى تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الافاضة
بحسب اقتضاء الشرائط و المعدّات و اختلاف القوابل و الاستعدادات. لا
أنّه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه فى حدّ حصوله؛
هذا على مذاق الحقّ و مشرب التحقيق (همان، ص ۵۶-۵۷).

۴-۶. دیدگاه میرزا رفیعا (۴۸۰ ق)

دیدگاه میرزا رفیعا در حاشیه اصول کافی در تفسیر حقیقت بدهاء از این قرار است:
تمام امور و حوادث عالم (عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، مفرد و مرکب، اخبار و
انشاء) در لوح منقوش‌اند و آنچه بر ملائکه و نفوس علویه و سفلیه فائض می‌گردد گاهی امر عام
مطلق یا منسوخ است که متناسب با حکمت الهی در آن زمان بر آنها فائض می‌گردد و مبین تا
زمانی به تأخیر می‌افتد؛ از این نفوس علویه و سفلیه و مشابه اینها به کتاب محو و اثبات تعبیر
می‌گردد و بدهاء عبارت از تغییر در اینهاست، روایات نیز همگی بر این معنا منطبق‌اند (ر.ک: میرزا
رفیعا، ۱۴۳۱، ص ۴۷۵).

۴-۷. دیدگاه صدر المتألهین (۵۰۰ ق)

صدر المتألهین در شرح اصول کافی به تفصیل درباره مسئله بدهاء بحث کرده است. حاصل دیدگاه
ایشان در حقیقت بدهاء از این قرار است:

۱۲۷

خداوند متعال در باطن ملکوت آسمانها و زمین بندگان ملکوتی‌ای دارد که مرتبه آنها پایین‌تر
از مرتبه مقربین است، این بندگان ملکوتی مشغول اطاعت الهی‌اند و هرگز خدا را معصیت
نمی‌کنند، همه افعال‌شان بالحق و فی‌الحق است و هرکسی که چنین باشد گفتارش گفتار حق و
کردارش کردار حق است و کتابش اگرچه مشتمل بر محو و اثبات است؛ ولی شرح کلام حق
است و لوح قدر حق است؛ اراده اینها مستهلک در اراده حق و حکم‌شان مستهلک در حکم حق و
فعلشان مستهلک در فعل حق است، همان طوری که حواس انسان از نفس ناطقه او اطاعت

می‌کند اینها نیز از ذات الهی اطاعت می‌نمایند.

با این بیان واضح می‌گردد که هر کتابتی که در الواح آسمانی و صحایف قدری وجود دارد، بعینه مکتوب حضرت حق نیز می‌باشد، این الواح بعد از لوح محفوظ قرار دارند که محفوظ از محو و اثبات است، این الواح آسمانی و صحایف قدری، قلوب ملائکه کارگر و نفوس مدبرات علویه‌اند که کتاب محو و اثبات را تشکیل می‌دهند که تغیر و تبدل در آن راه دارد؛ آنچه تغیر و تبدل در آن راه ندارد ذات و صفات الهی و قضا و علم الهی است؛ نسبت تردد، ابتلا و حصول علم به ذات الهی «حتی نعلم المجاهدین منکم والصابرین» با توجه به همین الواح محو و اثبات است؛ حاصل اینکه تغیر و تبدل فقط برای ملائکه کارگر و نفوس تدبیرگر حاصل می‌گردد.

وقتی نفس نبی ﷺ یا نفس ولی ﷺ با این الواح محو و اثبات متصل گردد و محتویات آنها را بخواند، از آنچه با بصیرت قلبش دیده یا با گوش قلبش شنیده به مردم خبر می‌دهد و او در این اخبار صادق است؛ ولی وقتی دوباره به آنها متصل می‌گردد در آنها اخبار دیگری جای اخبار سابق می‌بیند، به این تغیر و تبدل نسخ و بقاء گفته می‌شود.

حاصل اینکه حوادثی که در عالم هستی تحقق پیدا می‌کند دو قسم‌اند: برخی از آنها با اسباب طبیعی مطابق با اسباب علویه به صورت متکررالوقوع صادر می‌شوند؛ و برخی دیگر به صورت نادرالوقوع تحقق می‌یابند و سبب این قسم دوم گاهی از گونه همین عالم است، مانند دعا که در حوادث عالم مؤثر است و باعث تغیر و تبدل در ملائکه فوق می‌شوند؛ بقاء از همین قبیل است و ملائکه فوق به سبب آنها علم ندارند سپس علم پیدا نموده و با حصول سبب، مسبب نیز موجود می‌گردد و محو و اثبات رخ می‌دهد؛ و از آنجایی که افعال اینها مستهلک در فعل حق است می‌توان بقاء در اینها را به خداوند نسبت داد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸-۱۹۲ / همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۵).

مطلب دیگر اینکه بقاء در دایره قضا و قدر رخ می‌دهد، تفسیر قضا و قدر در اندیشه صدرالمتألهین نیازمند تفصیل و فرصت بیشتری است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷)؛ ولی به طور خلاصه می‌توان گفت که قضا و قدر در اندیشه ایشان جزء مراتب علم الهی است، او نیز همانند مشائین برای علم الهی مراتبی ذکر کرده است؛ ولی دیدگاه ایشان با مشائین اختلافاتی دارد، مراتب علم الهی در اندیشه صدرالمتألهین بدین قرارند:

مرتبۀ اول: عنایت یا علم عنایی؛ صدرالمتألهین معتقد است تفسیر مشائین از عنایت مبنی بر علم تفصیلی خداوند متعال به نظام احسن که به نحو صور مرتسمه به ذات خداوند قائم است،

صحیح نیست، بلکه عنایت عبارت است از علم خداوند به اشیاء در مرتبه ذات خداوند، این علم از نقص امکان و ترکیب مبراست، این علم بسیط بوده و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و منشا وجود عینی موجودات است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱ / همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳ / همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۴).

مرتبه دوم: قلم (عقل اول)؛ صدرالمتألهین معتقد است صور جمیع مخلوقات الهی از ابتدای عالم تا انتهای عالم در عقل اول وجود دارد، این صور به صورت بسیط و دور از شائبه کثرت تفصیلی در آن موجود است؛ بنابراین قلم محل همین صور علمیه می‌باشد، به عقل اول، «ام‌الکتاب»، «قلم»، «قلم اعلی»، «روح اعظم»، «ملک مقرب» و «ممکن اشرف» نیز اطلاق می‌گردد؛ ایشان در **المبدء والمعاد** در توضیح مرتبه دوم علم الهی می‌نویسد:

... و معلوم من أن صور جمیع ما أوجده الله تعالى، من ابتداء العالم إلى آخره حاصله فیها علی وجه بسیط مقدس عن شائبة الكثرة التفصیلیة و هی صورة القضاء الإلهی؛ فمحلّه عالم الجبروت و هو المسمى بأم‌الكتاب بهذا الاعتبار، كما قال الله تعالى: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» و بالقلم باعتبار إفاضة الصور منه علی النفوس الكلیة الفلكیة، قال الله تعالى: «أَقْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» و كلما يفيض علينا من العلوم الحقة إنما يفيض عن ذلك العالم ... و كما أن العالم العقلي المعبر عنه بالقلم محل القضاء ...؛

روشن است که صور همه موجودات از ابتدای عالم تا آخر عالم در آن پاک از شائبه کثرت تفصیلی ثابت است و این صورت قضای الهی است، پس محل آن عالم جبروت است و این همان است که به این اعتبار «ام‌الکتاب» نامیده می‌شود، چنان که خداوند می‌فرماید: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» و نیز قلم نامیده می‌شود به این اعتبار که صور از جانب او بر نفوس کلی فلكی افاضة می‌گردد، خداوند متعال می‌فرماید: «أَقْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» و هرگاه بر ما علوم صحیحی افاضة گردد از همان عالم افاضة می‌گردد ... و همان طوری که عالم عقلی که از آن به قلم تعبیر می‌شود محل قضاست ... (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵ / نیز: همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱ / همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۸).

مرتبه سوم: قضا؛ صدرالمتألهین معتقد است قضای الهی عبارت است از صور علمی جمیع موجودات در عالم عقل به نحو ابداع و به وجه کلی (در مقابل علم انفعالی). ایشان معتقد است این صور علمیه لازمه ذات الهی اند و تأثیر و تأثری میان ذات الهی و این صور علمیه وجود ندارد؛

بنابراین قضای الهی جزء اجزای عالم امکانی نیست؛ ایشان در تفسیر قضاء در نگاه مشائین و نیز تفسیر آن در نگاه خویش می‌نویسد:

و اما القضاء فهی عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فائضة عنه (تعالی) علی سبیل الإبداع دفعة بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم و من أفعال الله المباشرة ذواتها لذاته؛ و عندنا صورٌ علمية لازمة لذاته بلا جعل و تأثير و تأثر و ليست من أجزاء العالم، اذ ليست لها حیثية عدمية و لا إمكانات واقعية، فالقضاء الربانية (و هی صورة علم الله) قديمة بالذات ببقاء الله كما مر بیانه؛

اما قضا در اندیشه مشائین عبارت است از وجود صور عقلی جمیع موجودات که از خداوند متعال بر نحو ابداع و به صورت دفعی افاضه می‌گردد؛ زیرا صور عقلی موجودات در اندیشه آنها جزء عالم است و جزء افعال الهی است که ذات آنها با ذات خداوند مابینت دارد؛ ولی قضا در اندیشه ما عبارت است از صور علمی که لازمه ذات الهی است و بدون جعل و تأثیر و تأثراند و جزء عالم نیستند؛ زیرا حیثیت عدمی ندارند و نیز دارای امکان واقعی (امکان استعدادی) نیستند، پس قضای ربانی که همان صورت علم الهی است قدیم‌الذات است در سایه بقای الهی، چنان‌که بیانش گذشت (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱-۲۹۲ / نیز: همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴ / همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۶).

مرتبۀ چهارم: لوح؛ صدر المتألهین یادآور می‌شود که نباید قلم و لوح الهی را با قلم و لوح مادی مقایسه کرد، همانطوری که ذات و صفات الهی با ذات و صفات مخلوقات شباهتی ندارد، قلم و لوح الهی نیز به قلم و لوح انسانی شباهتی ندارند؛ (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸-۲۲۹ / همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۵۱)؛ ولی متذکر می‌شود که الفاظ بر روح معانی وضع شده‌اند نه بر مصادیق خارجی؛ بنابراین لفظ قلم و لوح بر هر دو صدق می‌کند؛ زیرا خصوصیات مصادیق در مفاهیم اخذ نشده‌اند، ایشان می‌نویسد:

و إن صدق عليهما مفهوم القلمية الغير المأخوذة في تحديده كونه من خشب أو قصب أو حديد، بل الناقش مطلقاً و مفهوم اللوحية الغير المعبر في تحديده كونه من خشب أو قرطاس، بل مجرد كونه منقوشاً فيه، سواء كان النقش محسوساً أو معقولاً؛

اگرچه بر آنها مفهوم قلم صدق می‌کند؛ زیرا چوبی بودن، نی بودن و نیز آهنی بودن در حقیقت قلم اخذ نشده است بلکه مطلق آنچه نقش می‌آفریند قلم است و نیز در مفهوم لوح، چوب و کاغذ اخذ نشده است، بلکه همین

که در آن نقش شود لوح است چه آن نقش محسوس باشد یا معقول باشد (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۹).

لوح محفوظ در نگاه ایشان عبارت است از نفس کلی فلکی که صور تمام حوادث و موجودات عالم در آن ثابت است. ایشان در تفسیر لوح محفوظ می‌نویسد: «و أمّا اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصى، إذ كلما جرى في العالم أوسيجرى مكتوب مثبت في النفوس الفلكية؛ لوح محفوظ عبارت است از نفس کلی فلک خصوصاً فلک اقصی؛ زیرا هرچه در عالم جریان داشته یا جریان می‌یابد در نفوس فلکی مکتوب و ثابت است» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۵).

مرتبه پنجم: قدر؛ قدر در اندیشه صدرالمتألهین عبارت است از صور جزئی جمیع موجودات و حوادث مادی در نفس سماوی، این صور مطابق با عالم عین است؛ ایشان در تفسیر قدر می‌نویسد:

و أمّا القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسى السماوى على الوجه الجزئى مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة إلى أسبابها و عللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعينة و أمكنتها المخصوصة و يشملها القضاء شمول العناية للقضاء؛ اما قدر عبارت است از وجود صور همه موجودات در عالم نفس سماوی بر وجه جزئی، مطابق با آنچه در مواد خارجی شخصی آنهاست و مستند به اسباب و علل آنها و واجب التحقق به سبب آنها (وجوب فعلی) و در اوقات معین و مکان مشخص شان لازم‌اند و آنها را قضا شامل می‌شود همان طوری که عنایت قضا را در بر می‌گیرد (همو، ج ۶، ص ۲۹۵ / همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴).

حاصل دیدگاه صدرالمتألهین درباره تفسیر قضا و قدر الهی از این قرار است:

الف) قضای الهی عبارت است از صور علمی جمیع موجودات در عالم عقل به نحو ابداع و به وجه کلی؛ قدر الهی عبارت است از صور جزئی جمیع موجودات و حوادث مادی در نفس سماوی؛ پس قضا و قدر الهی دو مرتبه از مراتب علم خداوند می‌باشند.

ب) قضای الهی از مقام فعل الهی انتزاع نمی‌گردد؛ زیرا اگر از مقام فعل الهی انتزاع گردد جزء عالم امکان بوده و لازمه ذات الهی نخواهد بود و نیز قدیم‌الذات نخواهد بود، در حالی که ایشان در تفسیر قضای الهی می‌نویسد: «و أمّا القضاء فهى ... عندنا صورٌ علمية لازمة لذاته بلا جعل و تأثير و تأثر و ليست من أجزاء العالم» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۲). توضیح بیشتر این نکته در ذیل تفسیر قضای علمی و عینی در اندیشه علامه طباطبائی می‌آید.

ج) قضای الهی از گونه علم حصولی و صور ارتسامی نیستند، بلکه لازمه ذات الهی بوده و

تأثیر و تأثری میان ذات الهی و این صور علمیه وجود ندارد و در صقع ربوبی محقق‌اند.
 (د) مرتبه قضای الهی مقدم بر مرتبه قدر الهی است.

دیدگاه **صدرالمتألهین** و فلاسفه مشاء در تفسیر قضا و قدر در این اشتراک دارند که مطابق هر دو دیدگاه قضا و قدر دو مرتبه از مراتب علم الهی بشمار می‌آیند؛ ولی تفاوت عمده این دو دیدگاه در این است که فلاسفه مشاء علم الهی را علم عنایی دانسته و آن را به علم ارتسامی زاید بر ذات الهی تفسیر می‌کنند و خداوند را «فاعل بالعیان» می‌دانند؛ ولی **صدرالمتألهین** معتقد است که علم الهی عین ذات الهی است، علم الهی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی بوده و خداوند «فاعل بالتجلی» است. نگارنده در نوشتاری دیگر با تفصیل بیشتری به تفسیر قضا و قدر پرداخته است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷-۱۳۵).

در پرتو این توضیحات حقیقت بدهاء در اندیشه **صدرالمتألهین** و نیز حقیقت قضا و قدر که بدهاء در دایره آنها واقع می‌شود روشن می‌گردد.

۴-۸. دیدگاه فیض کاشانی (۱۰۹۱ق)

دیدگاه **فیض کاشانی** در تفسیر بدهاء را در حقیقت می‌توان تکامل یافته دیدگاه **میرزا رفیعا** به شمار آورد، دیدگاه ایشان از این قرار است:

قوای منطبعه در نفس فلکی قدرت بر احاطه پیدا کردن بر تمام وقایع را ندارند؛ زیرا حوادث متناهی نیستند، از این جهت وقوع حوادث در آنها تدریجی است، حوادث عالم ماده از لوازم حرکات افلاک‌اند؛ بنابراین نفوس فلکی علم دارند به اینکه هرگاه علت فلان حادثه موجود شود آن حادثه نیز موجود خواهد شد؛ ولی گاهی برخی از اسباب یک حادثه موجود نمی‌شوند و بقیه اسباب موجود شده و در نتیجه آن حادثه نیز طور دیگری موجود می‌گردد و چون نفوس فلکی به این امر علم نداشتند و سپس علم پیدا می‌نمایند، حکم و معلوم سابق محو گردیده و حکم جدید ثبت می‌گردد؛ و این همان بدهاء و محو و اثبات است.

از سوی دیگر وقتی نفس پیامبر ﷺ یا امام ﷺ به قوای منطبعه در نفس فلکی متصل می‌گردد و حوادث مندرج در آنها را می‌خواند، از آنها خبر می‌دهد؛ از این جهت بدهاء در گفتارشان واقع می‌گردد.

از طرف دیگر چون همه کارهای عالم با اراده الهی است و قوای فلکی نسبت به خداوند هم‌چون حواس برای انسان‌اند، از این جهت می‌توان محتوای این کتب و الواح را به خداوند

نسبت داد و با توجه به این اعتبار، می‌توان بداء را به خود خداوند نسبت داد، اگرچه این امور مشعر به تغییرند؛ ولی خداوند منزّه از تغییر است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۰۶-۵۱۱).

صور همه حوادث در ام‌الکتاب منقوش است، ام‌الکتاب یا لوح محفوظ همان عالم عقلی و خلق اول است و نیز صور همه حوادث در لوح محو و اثبات نیز منقوش است، لوح محو و اثبات همان عالم نفسی و خلق ثانی است؛ بیشترین اطلاعات انبیاء و رسل علیهم‌السلام از لوح محفوظ است که محفوظ از محو و اثبات است (ر.ک: همان، ص ۵۱۲).

۹-۴. دیدگاه علامه مجلسی (۱۱۱۱ق)

علامه مجلسی در کتاب «مرآة العقول» به تفسیر بداء پرداخته است. ایشان دیدگاه چند تن از بزرگان هم‌چون میرداماد، فیض کاشانی، میرزا رفیعا و سیدمرتضی را در مسئله بداء مطرح کرده و در آخر یادآور که این تفاسیر دور از معنای بداءند و با حقیقت بداء به اندازه آسمان و زمین فاصله دارند. و برخی از اینها بر مقدماتی مبتنی است که در دین به اثبات نرسیده‌اند بلکه مخالف اجماع مسلمین اند و همه این وجوه مشتمل بر تأول نصوص است. سپس دیدگاه خویش را ارائه کرده است، حاصل دیدگاه ایشان در تفسیر بداء از این قرار است:

اصرار ائمه علیهم‌السلام بر مسئله بداء در حقیقت رد بر چند گروه است: الف) یهود که گمان می‌کنند خداوند از آفرینش فارغ گردیده است؛ ب) نظام معتزلی؛ ج) برخی از معتزله که معتقدند خداوند همه موجودات را از معادن تا نبات و حیوان و انسان، همه را یک مرتبه آفریده است و آفرینش حضرت آدم علیه‌السلام بر آفرینش فرزندان ایشان تقدم ندارد، تقدم فقط در ناحیه ظهور است نه در ناحیه اصل حدوث و وجود؛ د) برخی از فلاسفه که به عقول و نفوس فلکیه معتقدند و معتقدند خداوند فقط عقل اول را آفریده است؛ ه) برخی از فلاسفه که معتقدند خداوند همه موجودات را یک مرتبه (وحدت دهری) آفریده است و به اعتبار صدور میان آنها ترتبی نیست و ترتبشان فقط در ظرف زمان است؛ ائمه علیهم‌السلام با تأکید بر مسئله بداء این اقوال را رد کرده‌اند و معتقدند خداوند هر روز در کاری است (کلّ یوم هو فی شأن)، یکی را می‌میراند و دیگری را زنده می‌کند و هکذا.

مطلب دیگر اینکه آیات و روایات دلالت دارند بر اینکه خداوند دو لوح آفریده که در آنها حوادث را ثبت کرده است، یکی لوح محفوظ است که در او تغییری رخ نمی‌دهد و مطابق با علم الهی است و دیگری لوح محو و اثبات است، در این لوح چیزی را ثبت می‌نماید سپس محو می‌کند، مثلاً ثبت می‌نماید که عمر زید پنجاه سال است به شرطی که کاری نکند که باعث

طولانی شدن یا کوتاه شدن عمر او شود؛ ولی وقتی زید صله رحم به جا آورد پنجاه سال را محو نموده و جای آن شصت سال می نویسد؛ تغییر در این لوح «بداء» نامیده می شود.

ایشان درباره وجه تسمیه بداء معتقد است اطلاق بداء بر خداوند متعال یا از باب اطلاق ابتلاء و استهزاء و سخریه و امثال اینهاست و یا از این باب است که مطلب مورد تغییر برای ملائکه یا مردم ظاهر می گردد. ایشان می نویسد: «... و التّغییر الواقع فی هذا اللوح مسمی بالبداء، إمّا لأنّه مشبه به کما فی سائر ما یطلق علیه تعالی من الابتلاء والاستهزاء والسخریه وأمّثالها، أو لأنّه یظهر للملائکة أو للخلق إذا أخبروا بالأول خلاف ما علموا أولاً» (مجلسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲) سپس با رد استبعاد در وجود این دو لوح، چند حکمت برای بداء ذکر می نماید (ر.ک: همان).

علامه مجلسی در بحار الأنوار نیز درباره بداء بحث کرده است و مطالب فوق را تکرار نموده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۲۲).

۱۰-۴. دیدگاه برگزیده

تا اینجا با دیدگاه های گوناگون درباره تفسیر مسئله بداء آشنا شدیم، در این قسمت در پرتو روایات به جمع بندی نهایی و پژوهش پایانی در این مسئله می پردازیم:

روایاتی که در مسئله بداء وارد شده در سه دسته کلی قرار دارند: الف) دسته اول روایاتی است که پیرامون اهمیت و جایگاه والای اعتقاد به بداء وارد شده است، همانند روایتی که *زراره* نقل می نماید: «ما عبده الله بشيء مثل البداء» (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۹۷) و روایات فراوان دیگری که بیانگر جایگاه والای عقیده بداء است؛ ب) دسته دوم روایاتی است که به توضیح حقیقت بداء پرداخته اند، همانند روایتی که از امام باقر علیه السلام پیرامون علم الهی نقل شده است: «الْعِلْمُ عِلْمَانِ فَعِلْمٌ عِنْدَ اللَّهِ مَخْرُونٌ لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ وَ عِلْمٌ عِلْمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَمَا عِلْمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ لِيَكْذِبُ نَفْسَهُ وَ لِمَلَائِكَتِهِ وَ لِرُسُلِهِ وَ عِلْمٌ عِنْدَهُ مَخْرُونٌ يَقْدَمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُوَخَّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ مَا يَشَاءُ» (همان، ص ۱۹۸). و روایات فراوان دیگری که بیانگر حقیقت بداء است؛ ج) دسته سوم روایاتی است که به تطبیق موارد بداء پرداخته و برخی از موارد بداء را ذکر کرده اند، همانند روایت معروفی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «مَا بَدَأَ اللَّهُ بِدَاءٍ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي إِسْمَاعِيلَ ابْنِي» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۶).

با توجه به روایات فوق می توان مسئله بداء را در ضمن نکات زیر چنین تفسیر کرد:

نکته اول: بداء درباره خداوند متعال به معنای علم بعد از جهل نیست؛ زیرا علم ذاتی الهی عین ذات اوست و هیچ چیزی از دایره علم الهی بیرون نیست؛ امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْدُ لَهُ مِنْ جَهْلٍ» (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۹۸). و نیز می‌فرماید: «مَا بَدَّ اللَّهُ فِي شَيْءٍ إِلَّا كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْدُوَ لَهُ» (همان). در علم ذاتی الهی هیچ‌گونه جهلی راه ندارد، چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «... وَاللَّهُ نَوْرٌ لَا ظِلَامَ فِيهِ وَ حَيٌّ لَا مَوْتَ لَهُ وَ عَالَمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ صَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ رَبَّنَا نُورِي الذَّاتِ حَيِّ الذَّاتِ عَالَمِ الذَّاتِ صَمَدِي الذَّاتِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰).

نکته دوم: علم الهی دارای سه قسم و سه مرتبه است: مرتبه اول: علم مکنون الهی که احدی بر آن اطلاع ندارد، بداء در این علم واقع نمی‌گردد؛ زیرا این علم عین ذات الهی است و تغییر در ذات الهی محال است، بلکه بداء از این علم ناشی می‌شود، به این معنا که علم مکنون الهی به تغییر مصالح در حوادث باعث ایجاد بداء در مرتبه سوم علم می‌شود، پس منشأ بداء علم مکنون الهی است در حالی که مورد بداء مرتبه سوم علم است؛ چنان‌که امام رضا علیه السلام از امام صادق علیه السلام نقل می‌فرماید: «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ عِلْمًا مَخْزُونًا مَكْنُونًا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَ عِلْمًا عِلْمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّنَا يَعْلَمُونَهُ» (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸۱). مرتبه دوم: علمی که به انبیاء علیهم السلام و ملائکه تعلیم داده که حاکی از وقوع برخی حوادث به صورت قطعی و حتمی است، در این علم نیز بداء تحقق پیدا نمی‌کند؛ زیرا خداوند متعال انبیاء علیهم السلام و ملائکه خویش را تکذیب نمی‌نماید، تفاوت این علم با مرتبه اول در این است که این علم منشأ بداء نیست، چنان‌که امام رضا علیه السلام خطاب به سلیمان مروزی می‌فرماید: «يَا سَلِيمَانُ! إِنَّ عَلِيًّا علیه السلام كَانَ يَقُولُ: الْعِلْمُ عِلْمَانِ فَعِلْمُ عِلْمِهِ اللَّهُ وَ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَمَا عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَإِنَّهُ يَكُونُ وَ لَا يَكْذِبُ نَفْسَهُ وَ لَا مَلَائِكَتَهُ وَ لَا رُسُلَهُ وَ عِلْمٌ عِنْدَهُ مَخْزُونٌ لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ قَدَّمَ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يَمْحُو مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ مَا يَشَاءُ» (همان، ص ۱۸۲). مرتبه سوم: علمی که به انبیاء علیهم السلام و ملائکه تعلیم داده ولی حاکی از وقوع حوادث به صورت قطعی و حتمی نیست، بلکه اخبار از وقوع حوادثی دارد که وقوع آنها مشروط و معلق است و به جهت مصالحی خداوند متعال آن شروط را به اطلاع آنها نمی‌رساند، چنان‌که امام علی علیه السلام می‌فرماید: «لَوْ لَأَيَّةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَأَخْبَرْتُكُمْ بِمَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ هِيَ هَذِهِ آيَةٌ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۵۸). روایات دیگری نیز پیرامون مراتب علم الهی وارد شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۹۸ / ر.ک: خویی، ۱۹۴۷، ص ۴۰۹) علامه طباطبایی درباره تحقق بداء در علم الهی می‌نویسد:

... فله تعالی علمٌ بالأشياء من جهة عللها التامة و هو العلم الذي لا يبداء فيه أصلاً و له علمٌ بالأشياء من جهة مقتضياتها التي موقوفة التأثير على وجود الشرائط و فقد الموانع و هذا العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهراً منه بفقد شرط أو وجود مانع و هو المراد بقوله تعالی: «يحو الله ما يشاء و يثبت» الآية (نیز: ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۱۱، ص ۳۸۴).

نکته سوم: با نگاهی دیگر به علم الهی می توان گفت که خداوند متعال دارای دو لوح است: الف) لوح محفوظ که از آن به کتاب مبین، کتاب حفیظ، ام الكتاب و... تعبیر می شود (ر.ک: یونس: ۶۱ / هود: ۶ / ق: ۴ / رعد: ۳۹) ب) لوح محو و اثبات. توضیح این دو لوح در بخش نکات مورد اتفاق گذشت، آنچه در آن بداء واقع می گردد همان لوح محو و اثبات است.

نکته چهارم: علمی که در آن بداء محقق می گردد (مرتبه سوم، لوح محو و اثبات) عین ذات الهی نیست بلکه زائد بر ذات الهی است؛ زیرا تغییر در ذات الهی محال است؛ همچنین این علم غیر از علم فعلی الهی است که عین وجود معلوم است؛ زیرا علم فعلی الهی شامل همه موجودات می گردد در حالی که بداء در موارد خاصی جاری می گردد؛ مضافاً اینکه علم فعلی الهی شامل همه موجودات می شود چه سابقه هستی داشته باشند یا ابتداءً موجود گردند، در حالی که بداء مخصوص مواردی است که سابقه هستی داشته باشند سپس دچار تغییر شوند؛ بنابراین تطبیق بداء بر علم فعلی خداوند صحیح نیست. بلکه دایره بداء، قسمتی از دایره علم فعلی الهی را در بر می گیرد و شامل مواردی است که سابقه هستی داشته باشند سپس دچار تغییر شوند.

نکته پنجم: حقیقت بداء تغییر برخی از قضایا در لوح محو و اثبات است که از مراتب علم الهی شمرده می شود؛ زیرا تحقق برخی از حوادث مشروط به شروطی است که با انتفاء آن شروط، مشروط نیز منتفی می شود، توضیح این نکته در بخش نکات مورد اتفاق گذشت.

نکته ششم: همسان انگاری بداء و نسخ صحیح نیست، چنان که تخصیص بداء به امور تکوینی و تخصیص نسخ به امور تشریحی نیز صحیح نیست؛ زیرا بداء از جنس تغییر در علل شی است که مستلزم تغییر در معلول او نیز می باشد؛ بنابراین در بداء یک علت تامه وجود دارد و متناسب با آن یک معلول نیز وجود پیدا می کند؛ ولی در نسخ دو علت تامه وجود دارد و دو معلول نیز وجود پیدا می کنند؛ زیرا حکم ناسخ و منسوخ هر دو در جهان خارج محقق می گردند؛ بنابراین دو علت تامه نیز در حوزه امور تشریحی وجود خواهند داشت، در حالی که در مسئله بداء فقط یک معلول محقق می گردد (ر.ک: میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶) مضافاً اینکه وحدت فعلی که نسخ در آن

رخ می‌دهد وحدت نوعیه مبهم است در حالی که وحدت فعلی که بداء در آن رخ می‌دهد وحدت شخصیه می‌باشد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۴).

نکته هفتم: تفسیر بداء به «ابتداء کردن به آفرینش یک چیز بعد آفرینش چیز دیگری است، به این نحو که شیء اول را قبل از آفرینش چیز دوم نابود سازد.» چنان که شیخ صدوق ذکر کرده، صحیح نیست؛ زیرا اولاً، آفرینش شامل همه موجودات امکانی می‌گردد در حالی که بداء در موارد خاصی جاری است ثانیاً، بداء در مواردی است که چیزی حالت سابقه‌ای دارد سپس متبدل و متغیر می‌گردد؛ بنابراین بداء در مورد آفرینش ابتدایی صدق نمی‌کند.

نکته هشتم: تفسیر بداء به قضاء چنان که برخی از علمای اهل سنت همچون ابن‌اثیر ذکر کرده‌اند (ر.ک: ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۹) صحیح نیست؛ زیرا قضا متعلق به همه چیز است در حالی که بداء شامل همه چیز نیست، مضافاً اینکه تفسیر بداء به قضا مخالف لغت است (ر.ک: میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۷ / صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۴).

نکته نهم: اسناد بداء به خداوند متعال اسناد حقیقی است؛ زیرا بداء در برخی مراتب علم الهی رخ می‌دهد و اسناد علم الهی به او تعالی حقیقی است؛ بنابراین اسناد بداء نیز به خداوند متعال به اعتبار برخی مراتب علم او تعالی حقیقی است.

نکته دهم: تفسیر «اسناد بداء به خداوند متعال» به «بداء از جانب خداوند متعال» یعنی تفسیر «بدلله» به «بدا من‌الله» چنان که شیخ مفید ذکر کرده است صحیح نیست؛ زیرا این توجیه نیازمند تأییدات لغوی است و در لغت چنین معنایی استعمال نشده است.

۵. آثار اعتقاد به بداء

اعتقاد به بداء دارای نتایج فردی و اجتماعی فراوانی که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

اول: اعتقاد به بداء در حقیقت اعتقاد به این حقیقت است که عالم هستی تحت سلطنت و قدرت الهی است و در حدوث و بقاء نیازمند افاضه وجود از جانب اوست و نیز اعتقاد به این مسئله است که اراده الهی در تمام اشیا نافذ و کارگر است (ر.ک: خویی، ۱۹۴۷، ص ۴۱۴) در حقیقت اعتقاد به بداء برای مقابله با دیدگاه یهود است که معتقدند قلم تقدیر الهی خشک شده و در عالم هستی کارگر نیست، خداوند متعال درباره عقیده آنها می‌نویسد: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ۶۴). از این جهت در روایات بداء، محو و اثبات به مشیت الهی گره خورده است تا کارگر بودن مشیت الهی را آشکار سازد؛ امام

باقر^ع می‌فرماید: «مِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَوْقُوفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ يَقْدَمُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَ يُوَخَّرُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ» (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۹۸).

دوم: اعتقاد به بداء این نکته اعتقادی را روشن می‌سازد که علم الهی با علم بندگان تفاوت اساسی دارد؛ زیرا انبیا و اولیای الهی نیز اگرچه با تعلیم الهی دارای علم سرشاری هستند؛ ولی هم‌چون خداوند متعال بر همه مصالح احاطه ندارند (ر.ک: خوبی، ۱۹۴۷، ص ۴۱۴)؛ از این جهت در علم مکنون الهی بداء حاصل نمی‌گردد بلکه علم مکنون الهی منشأ بداء است نه مورد بداء، در حالی که در علم اینها بداء محقق می‌گردد. در نکته دوم به توضیح این مطلب در ضمن روایات پرداخته شد.

سوم: با توجه به نقص علم انسان در مقابل علم الهی، همان‌طوری که هر لحظه اصل وجود بر عوالم امکانی افزوده می‌گردد، لازم است بندگان نیز هر لحظه طلب افزای علم از جانب خدا بنمایند و این مطلب روحیه تکبر و غرور را در انسان‌ها از بین برده و روحیه فقر و نیاز به درگاه الهی را همیشه در آنها زنده نگه می‌دارد.

چهارم: اعتقاد به بداء باعث انقطاع بندگان به درگاه خداوند متعال می‌شود؛ زیرا مطابق عقیده بداء قلم تقدیر الهی هنوز در جریان است و خشک نشده است، از این جهت بندگان دفتر تقدیر را باز می‌دانند و اعمال خویش را در آن مؤثر می‌دانند (ر.ک: خوبی، ۱۹۴۷، ص ۴۱۴) با توجه به همین مطلب روایات فراوانی در اهمیت و جایگاه والای عقیده بداء وارد شده است، از جمله امام صادق^ع می‌فرماید: «مَا عَبْدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ؛ خَدَّوْنَا بِمَا يَجِئُ بِمَا نَعْبُدُ بِدَاءِ عِبَادَتِهِ نَشَدَهُ» (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۹۷)؛ و نیز می‌فرماید: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا حَتَّى يَأْخُذَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ خِصَالٍ الْإِقْرَارَ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ وَ خَلْعَ الْأَنْدَادِ وَ أَنَّ اللَّهَ يَقْدَمُ مَا يَشَاءُ وَ يُوَخَّرُ مَا يَشَاءُ» (همان). فیض کاشانی در ذیل روایت اول می‌نویسد: «و إنما لم يعبد الله و لم يعظم بشيء مثل البداء لأن مدار استجابة الدعاء والرغبة إليه سبحانه والرهبة منه و تفويض الأمور إليه و التعلق بين الخوف والرجاء و أمثال ذلك من أركان العبودية عليه» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۰۷).

پنجم: پیام مهمی که اعتقاد به بداء به جوامع انسانی دارد این است که سعادت و شقاوت فردی و اجتماعی و نیز دنیوی و اخروی انسان‌ها به دست خودشان رقم زده می‌شود و با اعمال آنها تأثیر مستقیمی دارد، خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱)؛ بنابراین هیچ‌گونه جبر فردی و اجتماعی بر جوامع انسانی حکم فرما نیست.

اینها مهم‌ترین آثار اعتقادی و عملی عقیده بداء است که تأثیر زیادی در زندگی انسان‌ها دارند.

نتیجه

بداء حقیقتی قرآنی است که مورد تأیید روایات فراوانی از شیعه و اهل سنت می‌باشد؛ بنابراین اختلاف شیعه با اهل سنت در حد یک اختلاف لفظی است. بداء به معنای اسناد جهل به ذات الهی نیست؛ زیرا علم ذاتی الهی (علم مکنون) دربرگیرنده همه موجودات عالم می‌باشد؛ حقیقت بداء عبارت از تغییر برخی از قضایا در لوح محو و اثبات است که از مراتب علم الهی شمرده می‌شود؛ زیرا تحقق برخی از حوادث مشروط به شروطی است که با انتفاء آن شروط، مشروط نیز منتفی می‌شود. همسان‌انگاری بداء و نسخ صحیح نیست، چنان‌که تخصیص بداء به امور تکوینی و تخصیص نسخ به امور تشریحی نیز صحیح نیست، بلکه این دو اختلاف جوهری داشته و از دو گونه مختلف‌اند. اسناد بداء به خداوند متعال اسناد حقیقی است؛ زیرا بداء در برخی مراتب علم الهی رخ می‌دهد و اسناد علم الهی به او حقیقی است؛ بنابراین اسناد بداء نیز به خداوند متعال به اعتبار برخی مراتب علم او تعالی حقیقی است.

اعتقاد به بداء دارای ثمرات و نتایج فراوانی است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: الف) اعتقاد به گستره سلطنت و قدرت الهی و نفوذ اراده الهی در عوالم امکانی؛ ب) نیازمندی عوالم امکانی در حدود و بقاء به خداوند متعال؛ ج) نقص علم انسان در مقابل گستره علم الهی؛ د) انقطاع و تضرع به درگاه خداوند متعال و ایجاد روحیه امید در بندگان؛ ه) دخالت اعمال انسان‌ها در سعادت و شقاوت فردی و اجتماعی و نیز دنیوی و اخروی.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ **النهاية في غريب الحديث والأثر**؛ تحقيق و تصحيح محمود طناحي، محمود محمد و طاهر احمد زاوی؛ ج ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
 ۲. اسماعیلی، محمدعلی؛ «بررسی تطبیقی قضا و قدر در علم کلام، فلسفه مشاء و حکمت متعالیه»؛ پژوهش نامه نور حکمت، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ش ۴۰، تابستان ۱۳۹۱، ص ۱۰۷-۱۳۸.
 ۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر؛ **مقالات الاسلامیین**؛ [بی جا]: [بی نا].
 ۴. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ **صحیح البخاری**؛ [بی جا]: [بی نا].
 ۵. بغدادی، عبدالقاهر؛ **الفرق بین الفرق**؛ بیروت: دارالجيل - دارالافاق، ۱۴۰۸ق.
 ۶. خوبی، سید ابوالقاسم؛ **البيان في تفسير القرآن**؛ ج ۳، قم: المطبعة العلمية، ۱۹۷۴.
 ۷. اصفهانی، راغب؛ **مفردات الفاظ القرآن الکریم**؛ ج ۱، دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
 ۸. سبحانی، جعفر؛ **البداء في ضوء الكتاب والسنة**؛ ج ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
 ۹. شبر، سید عبدالله؛ **مصابيح الانوار في حل مشكلات الاخبار**؛ ج ۱، قم: دارالحديث، ۱۴۳۲ق.
 ۱۰. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن ابوالقاسم؛ **الملل والنحل**؛ تحقيق محمد بدران؛ ج ۳، قم: نشر الشريف الرضي، ۱۳۶۴.
 ۱۱. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم؛ **الأسفار الأربعة**؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
 ۱۲. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم؛ **المبدأ والمعاد**؛ تقديم و تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی؛ ج ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

۱۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم؛ شرح اصول الکافی؛ ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد عالی، ۱۳۸۳.
۱۴. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم؛ مجموعه رسائل فلسفی؛ اشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای؛ ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.
۱۵. صدوق، محمد بن علی؛ عیون أخبار الرضا؛ ج ۱، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
۱۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین؛ الاعتقادات؛ ج ۲، قم: نشر المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین؛ التوحيد؛ ج ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان؛ ج ۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین؛ بداية الحكمة؛ تحقیق شیخ عباس علی سبزواری؛ ج ۸، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۲۰. طبرسی، نصیر الدین؛ الاحتجاج؛ ج ۱، مشهد: نشر المرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۲۱. طوسی، نصیر الدین؛ تلخیص المحصل؛ ج ۲، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن؛ العدة فی اصول الفقه؛ ج ۱، قم: نشر محمد تقی علاقندیان، ۱۴۱۷ ق.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن؛ کتاب الغیبة؛ تحقیق عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح؛ ج ۳، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۲۵ ق.
۲۴. عسقلانی، ابن حجر؛ فتح الباری فی شرح صحیح البخاری؛ [بی جا]: [بی نا]: [بی تا].
۲۵. فیض کاشانی، محسن؛ الوافی؛ تحقیق و تعلیق آیت الله سید ضیاء الدین علامه؛ ج ۱، اصفهان: نشر کتابخانه امیر المؤمنین، ۱۴۰۶ ق.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول الکافی؛ تصحیح و تعلیق محمد جعفر شمس الدین؛ ج ۲، قم: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
۲۷. مازندرانی، مولی محمد صالح؛ شرح اصول الکافی؛ تعلیقات میرزا ابوالحسن شعرانی؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۹ ق.
۲۸. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ ق.
۲۹. مجلسی، محمد باقر؛ مرآة العقول؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۸ ق.

۳۰. مفید، محمدبن محمدبن نعمان؛ (الف)؛ اوائل المقالات؛ ج ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۳۱. مفید، محمدبن محمدبن نعمان؛ (ب)؛ تصحیح اعتقادات الامامیة؛ ج ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۳۲. موسوی بحرانی، سیدعبدالله؛ بحث حول البداء؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۷م.
۳۳. میرداماد، محمدباقر؛ نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء؛ تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی؛ ج ۱، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۴.
۳۴. شریف، مرتضی؛ رسائل الشریف المرتضی؛ ج ۱، قم: نشر دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۳۵. نائینی، رفیع الدین میرزا رفیعاً؛ الحاشیة علی اصول الکافی، ج ۲، قم: دارالحدیث، ۱۴۳۱ق.

