

تحلیل آموزه بداء با رویکرد کلام نقلی

مهدي کریمی^۱

چکیده

آموزه بداء همواره به عنوان یک باور متمایز در کلام امامیه دانسته شده است. این اندیشه اعتقادی که در روایات معصومان علیهم‌السلام، حد اعلای معرفت و عبودیت خداوند معرفی می‌شد، به جهت عدم درک حقیقت آن، هجمه‌های بسیاری را علیه شیعه شکل داد و در سیر کلام امامیه نیز به گونه‌های متفاوتی تبیین شد. نوشتار حاضر درصدد بازکاوی حقیقت بداء در قرآن، روایات تفسیری و روایات مستقل، با توجه به رهیافت عقلی و نیز تطور نظریات می‌باشد. این پژوهش در حوزه کلام نقلی براساس ساختار حجیت ترکیبی عقل و نقل صورت پذیرفته است؛ حوزه‌ای که تحلیل‌های روشمند و عمیق، بازنگری صائب و بازنگاری‌های جامع را می‌طلبد. آموزه بداء در این نگرش، تأکیدی بر فاعلیت و استیلاي مشیت حق تعالی بر نظام تکوین و حقیقتی در مقابل امضا (ابقای مشیت) می‌باشد. به عبارت دیگر، بداء، مشیت تغییر و محو تقدیر، قدری بر قدر دیگر و سنتی حاکم بر سنت دیگر است که از آن به «لوح محو و اثبات» تعبیر شده است. بر این اساس، نه تنها با علم بی‌کران خداوندی منافاتی نداشته، بلکه باعث تغییر یا حدوثی در ذات الهی نخواهد شد.

واژگان کلیدی: بداء، مشیت الهی، محو و اثبات، علم الهی، قضا و قدر، نسخ.

تاریخ دریافت: ۹۲/۱/۲۷ تاریخ تأیید: ۹۲/۲/۲۰

۱. عضو هیئت علمی مدرسه عالی حکمت و دین‌پژوهی (گروه کلام)، جامعه‌المصطفی علیه‌السلام العالمیه.

مقدمه

بداء از مسائل پیچیده کلامی و حدیثی است که از خصایص و منفردات اعتقادی شیعه شمرده می‌شود. این اعتقاد به جهت صعوبت و لوازمی که بر آن مترتب می‌شود و نیز انکار و تشنیع مخالفان، همواره مورد بحث بوده و هست.

ضرورت این بازکاوی آنگاه دانسته می‌شود که بدانیم بداء یک باور قرآنی و روایی است که به شدت بر آن تأکید گردیده است و حتی ائمه علیهم‌السلام دیگران را به بحث و نظر در آن فراخوانده‌اند. افزون بر اینکه درک حقیقت بداء در روایات، ارتباط وثیقی با شناخت مسائلی همچون نسبت اراده خدا به انسان و چگونگی تأثیر انسان در سرنوشت خود و نیز فهم سر جبر و قدر و مسئله توبه، استجاب دعا و لیلۃ القدر و... دارد.

امام **صادق** علیه‌السلام در اهمیت این اعتقاد فرموده است: «مَا عِبَدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ؛ خدا به چیزی مثل بداء، پرستش نشده است» (کلینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۸۰) و در حدیث دیگری می‌فرماید: «مَا عَظَّمَ اللَّهُ بِمِثْلِ الْبَدَاءِ؛ خداوند به چیزی مثل بداء، بزرگ شمرده نشده است» و یا در حدیث دیگری اعتقاد به بداء را در کنار توحید و نفی شرک عهد نبوت دانسته است (همان، ص ۴۲۰)؛ ولی این آموزه مهم، با فعل الهی و صفات خداوند همچون علم و قدرت ازلی پیوندی تام دارد و در قرآن کریم و روایات از آن به معنای تغییر در تقدیر الهی یاد شده است؛ آن گونه که شایسته بود - حتی در اندیشه امامیه - مورد توجه قرار نگرفت و به یک سیر انکاری و یا رویکرد حداقلی از آن بسنده شد. مخالفان شیعه با «تفسیرهای نادرست» و بعضاً مغرضانه از اعتقاد شیعه به «بداء»، به شیعه نسبت‌های ناروایی دادند و بدان بهانه، گروهی اتهام به کفر را روا دانسته، بداء را برگرفته از افکار یهود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۹۲) و نتیجه آن را نسبت‌دادن جهل به خدا شمردند (اشعری، ۱۴۱۱، ص ۱۰۹)؛ به عنوان مثال، **خیاط معتزلی**، اقوالی را به شیعه نسبت می‌دهد و آنگاه می‌نویسد:

تمام شیعیان به بداء معتقدند و بداء آن است که خداوند می‌گوید کاری را انجام خواهد داد؛ ولی بعد از مدتی برایش بداء پیدا می‌شود و آن کار را انجام نمی‌دهد! (خیاط، ۱۴۱۳، ص ۱۴).

فخر رازی (امام‌المشککین) در کتاب **المُحَصَّل** از قول **سلیمان بن جریر زیدی** نقل می‌کند که امامان شیعه علیهم‌السلام دو قول برای پیروان خود گذاشته‌اند که با اختیار آن، کسی بر

ایشان غالب نخواهد شد؛ ۱. تقیه؛ ۲. بداء. سپس اضافه می‌کند:

آنان بداء را چنین توجیه می‌کنند که اگر [امامان آنها] بگویند به زودی قدرت به دست ما می‌افتد، چون نشد، خواهند گفت که برای خداوند، بداء حاصل شده است؛ یعنی خداوند عزم و اراده‌اش را تغییر داده است ... (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۴۲۱).

حال پرسش این است که حقیقت آنچه در متون دینی آمده است و نیز امری که *ملاصدرا* فیلسوف نامدار شیعه از آن به «مرام ائمه اطهار علیهم‌السلام» تعبیر کرده (صدرا، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۳۸۹ / همو، ۱۴۰۶، ص ۵۷) یا آن چیزی که شهید *مطهری* آن را یک «اندیشه ناب قرآنی» و «تنها شیعی» برمی‌شمرد، کدام است؟ آنجا که می‌نویسد:

مسئله عالی و شامخ بداء را برای اولین بار، قرآن کریم در تاریخ معارف بشری بیان فرموده است؛ چنان که می‌فرماید: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». در تمام سیستم‌های معارف بشری و به خصوص در میان فرق اسلامی تنها دانشمندانی از شیعه اثنا عشری هستند که در اثر اهتداء و اقتباس از کلمات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام توانسته‌اند به این حقیقت پی ببرند و این افتخار را به خود اختصاص داده، به تشریح و تبیین این مسئله پردازند (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۶۵).

۱. معناشناسی

اصل کلمه بداء - به فتح باء و الف کشیده - در لغت، از ریشه «ب د و» به معنای «ظهور و انکشاف» است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۴۰). در کاربرد متعدی، فعل ماضی این ماده بدون لام جاره به کار نمی‌رود و مضارع آن نیز اکثراً با لام همراه است؛ مانند: *بدا* (بیدو): «لَهُ مِنَ الْأَمْرِ كَذَا». این واژه همچنین به معنای «تغییر رأی» نیز آمده است؛ چنان که *ابن‌اثیر* در تعریف بداء می‌گوید: «بداء علم به صلاح‌دید چیزی، پس از صلاح‌ندانستن آن است» (ابن‌اثیر، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۹) و یا *جوهری* آن را انشای رأی می‌داند (جوهری، ۱۹۰۹، ج ۱، ص ۶۸).

بر این اساس، بداء دارای دو معنای اصلی است: نخست، به معنای مطلق ظهور است که کاربرد این معنا، هم بر عباد و هم بر خداوند جایز است و دوم، به معنای ظهور امری پس از جهل یا خفا می‌باشد که موجب تبدل رأی گردد (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۴۷). روشن است که اطلاق این معنا بر خداوند، اجماعاً جایز نیست؛ ولی معناشناسی بداء در اصطلاح محدثان، فلاسفه و متکلمان شیعه بسیار گسترده است که به اختصار به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

شیخ صدوق (۳۸۱ق) درباره مفهوم بدهاء می‌فرماید:

بدهاء در لغت به معنای ظهور و درباره خداوند به معنای «ظهور له منه؛ ظهور بر عبد از ناحیه خدا» است و به معنای ندامت نیست (صدوق، ۱۳۶۳، ص ۷۰).

بدین معنا که بدایی که به امامیه نسبت داده می‌شود، اعتقاد به ظاهرشدن کاری از سوی خداوند است که انتظار آن نمی‌رفته است. وی در بازکاوی مفهوم صحیح بدهاء درباره خداوند می‌نویسد:

بدهاء به معنای ابتدا به خلقت یک شیء دیگر است؛ به این صورت که شیء اول را قبل از خلقت دوم، نابود سازد یا امر به یک شیء بعد از نهدی از آن و یا برعکس و این قسم همچون نسخ شرایع، تغییر قبله [و مانند آن] علت تغییر به واسطه ثبوت مصلحت در وقت حکم است (همو، ۱۴۱۳، ص ۳۳۵).

شیخ مفید (۴۱۳ق) درباره معنانشناسی بدهاء می‌گوید: اصل معنای لغوی بدهاء ظهور است؛ چنان که در قرآن آمده است: «وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» (زمر: ۴۷). عرب گوید: «قَدْ بَدَأَ لِفُلَانٍ عَمَلٌ حَسَنٌ» یا «بَدَأَ لَهُ كَلَامٌ فَصِيحٌ» یعنی «بدهاء منه» که در اینجا «لام» به جای «من» آمده است. مقصود از بدهاء نزد امامیه، ظهور چیزی است که به ظن غالب نمی‌رود؛ ولی به یک‌باره واقع شود (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۹۹).

شیخ طوسی (۴۶۰ق) نیز می‌نویسد:

بدهاء از این حیث که به معنای نسخ باشد، از باب توسع، قابل حمل بر خداوند است؛ بنابراین در مواضعی که بدهاء به خداوند انتساب یافته، همچون نسخ به معنای ظهور بر مکلفان است و در مورد خداوند، علم بعد از جهل نیست (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۹).

وی در کتاب **الغیبه** به جهت توضیح بیشتر، می‌گوید:

برخی از حوادث، مشروط به اموری دیگر است که با تحقق آن شرایط، لباس وجود می‌پوشد. خداوند، هم علم به زمان تحقق حتمی فعل دارد و هم علم به شرایط تحقق آن؛ پس اگر در حادثه‌ای تقدیم و یا تأخیری رخ داد، از باب تحقق شرایط است که منافی علم خداوند نیست؛ بنابراین بدهاء به معنای نسخ [در آنچه در آن جایز است] یا به معنای دگرگونی شرایط [در جایی که خبر از مشروط، از راه کائنات است] می‌باشد؛ پس در این اشکالی نیست که پاره‌ای از افعال الهی بر خلاف گمان ما ظهور یابند یا ما شرایط تحقق پاره‌ای از افعال الهی را ندانیم (همو، ۱۴۱۱، ص ۲۶۳-۲۶۵).

علامه طباطبایی (۱۴۰۲ق) پس از آنکه بدهاء را یکی از معارف حقّه متعلق به افعال خداوند متعال می‌داند، آن را چنین تعریف می‌نماید:

بدهاء ظاهرشدن سببی بر سبب دیگر و ابطال اثر سبب اول است و بر همه علل متفاوت وجود از جهت تأثیرشان قابل انطباق می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۶۸).

در این باره صاحب الذریعة ادعا کرده است که غالب متکلمان و محدثان، بدهاء را در این اصطلاح به کار برده‌اند:

حکم به وجود اشیا و اراده ایجاد آن طبق مصلحت در شرایط خاص و زمان معینی و محو حکم و زیاده و نقصان آن، در صورتی که قضای حتمی و اراده قطعی الهی بر آن تعلق نگرفته باشد (طهرانی، ۱۹۶۵، ج ۳، ص ۵۱-۵۷).

۲. بدهاء در قرآن

نخست با مروری بر آیات قرآن، به بازکاوی اندیشه بدهاء در این کتاب آسمانی پرداخته، پس از بحث از روایات، بار دیگر به تحلیل آیات از دریچه نقل بازخواهیم گشت. کاربرد ریشه فعلی واژه بدهاء (بدو) در قرآن کریم، ۲۱ مرتبه می‌باشد که در بیشتر آیات به همان معنای ظهور و انکشاف آمده است؛ چنان که در آیات ۴۷ و ۴۸ سوره زمر، آیه ۱۲۱ سوره طه، آیه ۳۴ سوره یوسف و آیه ۱۱ سوره فاطر به کار رفته است.

۲-۱. مشیت محو و اثبات

آیاتی نیز در قرآن مجید وجود دارد که اراده و مشیت الهی را امری ساری و جاری دانسته، در واقع اصل را بر مشیت فعل او [همان معنای مصطلح بدهاء] قرار داده است؛ از جمله:

۱. «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ؛ خداوند هر چه را بخواهد، محو و نابود می‌سازد و هر چه را بخواهد، اثبات می‌کند و لوح محفوظ نزد اوست» (رعد: ۳۹).
۲. ام‌الکتاب. در این آیه شریفه، بر دو نکته تأکید شده است: ۱. محو و اثبات براساس مشیت الهی؛ ۲. ام‌الکتاب.

مطلب اول، بر این اندیشه قرآنی مبتنی است که جهان و انسان یا به تعبیری ماسوی‌الله همه در ذیل مشیت الهی قرار دارند. برتری اراده الهی بر همه اراده‌ها نه تنها علت هر پدیده‌ای است،

بلکه سنت‌های الهی نیز براساس آن شکل می‌گیرد. از این رو، قطب برتر جهان هستی، خدا و اراده اوست؛ ولی این فعل اختیاری انسان است که مشیت و سنت الهی را به جریان و تأثیر وامی‌دارد. *ایزوتسو* در این باره می‌نویسد:

انسان آفریده‌ای است که قرآن چندان اهمیت برای او قایل شده که توجه ما را به اندازه توجه به نسبت به خدا جلب می‌کند انسان و وظایف و رفتار و سرنوشت او، در واقع به همان اندازه از اشتغالات مرکزی اندیشه قرآنی است که مسئله خدا چنین است (ایزوتسو، ۱۳۷۳، ص ۹۲).

مطلب دوم، یا تعبیر «ام‌الکتاب» نیز با مراجعه به معنای این دو واژه و کاربرد آن در قرآن روشن می‌شود. «ام» به معنای اصل شیء و آن چیزی است که به او رجوع می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۲۲) و کتاب نیز در قرآن به معانی اجل، امد، مکتوب و صحیفه آمده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰). علامه *طباطبایی* با استناد به آیه ۷ سوره آل عمران «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ» بر این نکته تأکید می‌کند که حتی اموری که در ظاهر متغیر و بی‌ثبات به نظر می‌رسند، در واقع دارای اصل ثابتی‌اند و ام‌الکتاب همان اصل ثابت است (همان، ج ۱۱، ص ۳۷۷).

در نتیجه آیه شریفه بر ظهور محو و تغییر مشیت الهی، البته با پذیرش اصلی ثابت تأکید می‌کند و این نیز بدون پذیرش معنای مصطلح بقاء ممکن نیست.

۲. «وَمَا يَعْزَرُ مِنْ مَّعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ؛ هیچ‌کس عمر طولانی نمی‌کند و از عمرش کاسته نمی‌شود، مگر اینکه در کتابی [چون لوح محفوظ] ثبت است» (فاطر: ۱۱).

ظاهر این آیه شریفه نیز بر زیاده و نقصان یافتن اجل انسان دلالت می‌نماید. ابتدای آیه درباره خلقت انسان به وسیله خداوند سخن می‌گوید: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ» و سپس درباره پایان عمر انسان و اینکه همه وجود، عدم، زیاده و نقصان او در دست قدرت او و در علم بی‌منت‌های اوست و در پایان نیز می‌فرماید: «إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ؛ این امر بر خداوند، سهل است».

این فهم از آیه شریفه به عصر نزول مربوط است و در تفاسیر و روایات اهل سنت نیز دیده می‌شود (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۵۱۰)؛ چنان که *طبری*، *ثعلبی*، *سیوطی*، *قرطبی* و *ابن کثیر* نقل کرده‌اند که خلیفه دوم اطراف خانه خدا طواف می‌کرد و می‌گفت:

خدایا اگر مرا در زمره سعادت‌مندان قرار داده‌ای، استوارم بدار و اگر از شقاوت‌مندان و گنهکارانم مقرر فرموده‌ای، از آن میان نام مرا محو کن و در زمره سعادت‌مندان ثبت گردان؛ زیرا تو هرچه را بخواهی، محو و اثبات می‌کنی! (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۶۵ / ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۹۲).

همچنین از **ابن عباس** نقل شده است که در پاسخ کسی که پرسید: «چگونه در اجل و عمر آدمی زیادت ممکن است؟» به این آیه استشهاد کرده، می گوید:

اجل اول در آیه یعنی از اول تولد تا مرگ؛ ولی اجل دوم به معنای آنچه نزد خداوند است، می باشد که کسی جز خدا آن را نمی داند. اگر بنده ای از خدا بترسد و صله رحم به جای آورد، خداوند هرچه بخواهد، از عمر برزخی او کم کرده، بر عمر دنیایی اش می افزاید. اگر نافرمانی کند یا قطع رحم نماید، خداوند هرچه بخواهد، از عمر دنیایی او کاسته، بر عمر برزخی اش می افزاید (قرطبی، [بی تا]، ج ۹، ص ۳۲۹).

ابن کثیر پس از نقل سخن **ابن عباس** می گوید:

این سخن با روایتی که **احمد، ترمذی، نسایی و ابن ماجه** آورده اند، موافق است. نقل کرده اند که رسول خدا ﷺ فرمود: «ان الرجل لیحرم الرزق بالذنب یصیبه و لا یرد القدر الا الدعاء و لا یزید فی العمر الا البر؛ انسان گاهی به خاطر گناه از روزی مقدر محروم می گردد و چیزی جز دعا، تقدیر (سرنوشت) و بلا را باز نمی گرداند و جز نیکی، عمر را نمی افزاید (ترمذی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۹۴).

صاحب کشف ذیل این آیه از رسول خدا ﷺ نقل می کند که فرمودند: «إن الصدقة و صلة الرحم تعمران الدیار و تزیدان فی الأعمار» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۰۳). این نقل ها به روشنی دلالت قطعی آیه شریفه را بر بقاء مصطلح تأیید می نماید.

۳. «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ ...؛ چرا مردم هیچ قریه ای به هنگامی که ایمانشان سودشان می داد، ایمان نیاوردند، مگر قوم یونس که چون ایمان آوردند، عذاب ذلت در دنیا را از آنان برداشتیم و تا هنگامی که اجلشان فرارسید، از زندگی برخوردارشان کردیم» (یونس: ۹۸).

چنان که در فراز دیگری می خوانیم: «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَّيْتُ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ؛ و اگر او [یونس] از تسبیح کنندگان نبود، تا روز قیامت در شکم ماهی می ماند» (یونس: ۹۸)؛ از این آیه شریفه به خوبی استفاده می شود که عذابی سخت برای قوم یونس مقرر بوده که بر اثر ایمان و توبه، برداشته شده است.

سیوطی بیان می دارد که خداوند هیچ قومی را حین ظهور عذاب، مورد غفران قرار نمی دهد، مگر اینکه درباره قوم یونس چنین نمود؛ ولی این حمل، نه با ظهور آیه و نه با روایات نقل شده از جانب خود او نیز سازگار نیست؛ مانند:

أخرج ابن أبي حاتم و اللالكائي في السنة عن علي بن أبي طالب رضي الله

عنه، قال أن الحذر لا يرد القدر و أن الدعاء يرد القدر و ذلك في كتاب الله إلتا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي الآتية (سيوطي، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۱۸).

این روایت به روشنی بدهاء را به وسیله دعا مورد تأیید قرار می‌دهد. افزون بر اینکه حتی با فرض پذیرش تأویل سیوطی، باز هم این آیه بر وقوع موردی از بدهاء دلالت دارد و حال آنکه مخالفان امامیه هرگز استثنایی را برای آن قائل نمی‌شوند.

۴. «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ؛ پروردگارتان گفت: بخوانید مرا تا شما را پاسخ گویم. آنهایی که از پرستش من سرکشی می‌کنند، به زودی در خواری به جهنم درآیند» (غافر: ۶۰).

این آیه شریفه نیز بیانگر این نکته است که پذیرش دعا خود سنت الهی است و این واقعیت جز با اقرار به بدهاء ممکن نیست.

۵. «وَ إِذِ تَادَنَ رَبُّكُمْ لَإِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَإِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ؛ و [به خاطر آورید] هنگامی را که پروردگارتان اعلام داشت، اگر شکرگزاری کنید، [نعمت خود را] بر شما خواهیم افزود و اگر ناسپاسی کنید، مجازاتم شدید است» (ابراهیم: ۷).

در این آیه، شکرگزاری و کفران نعمت، عامل فزونی و کاستی نعمات الهی دانسته شده است؛ پس عمل انسان، مقدرات او را متحول می‌کند؛ آیاتی که در این معنا - تأثیر عمل بر نزول نعمت‌ها - بسیار فراوانند و بر کسی پوشیده نیست.

۶. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ؛ خدا چیزی را که از آن مردمی است، دگرگون نکند تا آن مردم خود دگرگون شوند» (رعد: ۱۱).

این آیه شریفه به رابطه فعل انسان به جریان سنت‌های الهی اشاره دارد؛ پس اگر قومی که مطیع بودند، عصیان بورزند و یا اگر ایمان داشتند، به شرک بگرایند، در این هنگام خدا هم نعمت را به نعمت و هدایت را به اضلال و سعادت را به شقاوت مبدل می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۱۰)؛ بنابراین خداوند برای ایجاد تغییر در مقدرات، اعمال انسان را میزان قرار داده، متناسب با آنها سرنوشت آدمی را متحول می‌کند. این معنا را از بسیاری از آیات دیگر نیز می‌توان فهمید؛ در نتیجه استدلال به آیات شریفه قرآن، بدون هیچ تکلفی ظهور در بدهاء مصطلح دارد.

۲-۲. مشیت و فاعلیت مستمر

در قرآن آیاتی نیز دال بر بدها به معنای مشیت مستمر الهی و یا قدر و مشیت بر قدر و مشیت دیگر وجود دارد. این آیات شریفه بر خلاف زعم یهود - که دست خداوند را در خلق جدید بسته می‌دیدند - بر جریان قدرت و مشیت الهی در همه امور و در همه آنان تأکید می‌نماید. از این رو، مشیت خود را حاکم بر هر چیز و هر واقعه می‌داند و حتی هدایت، ضلالت و تمام امور اختیاری انسان را بر آن مترتب می‌داند؛ بدین معنا که آنچه خلاف تدبیر او باشد، هرگز لباس وقوع نخواهد یافت: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۲۰).

بر همین اساس، **تسیخ صدوق** در دو کتاب **عقاید و توحید**، بحث بدها را موضعی در مقابل قول یهود که به فراغت خداوند از مسئله خلقت معتقد بودند، دانسته است و با استناد به روایات معصومان علیهم‌السلام، اقرار به بدها را به معنای اقرار به قدرت خداوند درباره فعل، خلق، انعام، مقدم کردن و امرنمودن به آنچه خداوند می‌خواهد، دانسته است و نسخ شرایع، احکام و کتب سابق را به این اعتقاد منسوب می‌دارد (صدوق، ۱۳۷۸، ص ۱۹).

مطلب مهمی که در بررسی آیات جلب توجه می‌نماید اینکه ختام آیات مشیت - که تعداد آنها بالغ بر ۲۰۹ مورد می‌باشد - کاملاً با سیاق و معنای آیه هماهنگ است. آن دسته از آیاتی که تأکید و ثقل آن بر مشیت است، در خاتمه آنها چهار صفت «علم، قدرت، حکمت و عزت» به چشم می‌خورد. در اینجا به عنوان نمونه به موارد اندکی از آنها اشاره می‌نماییم:

وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (انسان: ۳۰).
إِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخْفَوْهُ يَحْسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَ
يَعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره: ۲۸۴).

لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَنَّكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (بقره: ۲۲۰).
قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ
(انعام: ۱۲۸).

هُوَ الَّذِي يَصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَإِلَهٍ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
(آل عمران: ۶).

ظاهر این صدر و ختام مشعر بدین معناست که مشیت و اراده الهی بر همه این امور مبتنی می‌باشد. خداوند فعلی را که اراده می‌نماید، براساس علم است و هرگز نسبت به آن جهل نداشته و ندارد (هو‌العلیم) و از منبع قدرت او سرچشمه می‌گیرد که هرگز شکست‌پذیر و

مقهور نیست (هوالعزیز)؛ پس آنچه مسبوق به عدم بوده، به ایجاد حق تعالی حادث شده و لباس وجود پوشیده است، براساس حکم و مصالح بوده است. البته چه بسا اعدام و یا ایجاد را مصلحت اقتضا می کند (هوالحکیم) و این در واقع همان مشیت ساری و مبسوط الیبدون حق تعالی در اندیشه قرآنی است.

با توجه به آیات شریفه قرآن و نیز مطالب پیش گفته، استعمالات قرآنی مشیت را در سه امر می توان خلاصه کرد:

۱. آیاتی که دلالت بر مشیت الهی در نظام تکوین می نمایند؛ مانند:
يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِائاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ
(شوری: ۴۹).
إِنْ يَشَاءُ يذْهَبِكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (فاطر: ۱۶).
إِنْ يَشَاءُ يَسْكُنِ الرِّيحَ (شوری: ۳۳).

در این مقام، مقصود حکومت مطلقه خداوند متعال بر همه چیز است که در این معنا کسی مضاد او نیست و این سلطه به اقتضای علم و حکمت او شکل می گیرد.

۲. آیاتی که دلالت بر مشیت الهی در نظام تشریح می نمایند:
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ
(نحل: ۹۳).
وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى (سجده: ۱۳).
قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (انعام: ۱۴۹).

در غالب این آیات به مناسبت امر تشریح، سخن از هدایت و ضلالت شده است.

۳. آیاتی که در معنای اظهار عظمت و انفاذ قدرت در همه امور بیان گردیده است. در این دست از آیات غالباً از اسم اعظم (الله) یا آنچه الوهیت حق را می رساند، استفاده شده است:
مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يَضِلُّهُ وَ مَنْ يَشَاءُ يَجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (انعام: ۳۹).
وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ
(فتح: ۱۴).

رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَاءُ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِنْ يَشَاءُ يَعَذِّبْكُمْ (اسراء: ۵۴).

آنچه خداوند می خواهد، نافذ در همه امور است و طرد کننده ای برای حکم او نیست. به نظر می رسد آیات متعددی که در آنها از واژه «لو» و یکی از مشتقات مشیت استفاده شده است نیز مشعر به همین قدرت کامله می باشد؛ مانند:

لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ إِنْ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
(بقره: ۲۰).

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً (يونس: ۹۹).
این معنا از کلام **شیخ مفید** نیز قابل استفاده است (مفید، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰).

۳. آموزه بداء در روایات

مسئله بداء در مجامع روایی شیعی، آن چنان دارای پشتوانه حدیثی است که انکار آن ممکن نیست. در **رجال نجاشی** و **فهرست شیخ طوسی**، نام یازده نفر از اصحاب امامیه دیده می‌شود که در موضوع بداء، تألیف مستقل داشته‌اند. در میان ایشان برخی از اجلا قوم مانند **یونس بن عبدالرحمن** (نجاشی، ۱۴۱۷، ص ۴۴۸)، **محمد بن ابی عمیر الازدی** (همان، ص ۳۲۷ / محمد بن حسن طوسی، بی تا، ص ۴۰۵) و **محمد بن حسین الزیات** (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۳۵) نیز به چشم می‌خورد. مؤلف **ارجمند کتاب الذریعة إلى تصانیف الشيعة**، نام بیش از هفتاد رساله و کتاب را در موضوع بداء متذکر می‌شود که مستقلاً درباره بداء نگاشته شده است (طهرانی، ۱۹۶۵، ج ۳، ص ۵۷). روایاتی که در مجامع روایی آمده است، دو گونه می‌باشند؛ برخی کاملاً جنبه تفسیری داشته، به شرح آیات مربوطه می‌پردازند و برخی دیگر روایاتی است که به طور مستقل به بیان اهمیت و حقیقت، مصادیق و یا اسباب آن می‌پردازند.

۳-۱. بررسی اخبار ناظر به آیات قرآن

در کتب تفسیر اثری (حدیثی) موارد فراوانی از این روایات وجود دارد که به برخی از آنها در ذیل اشاره خواهد شد:

۱. روایاتی که بداء را در مقابل زعم یهود قرار داده است و دقیقاً آیاتی را که به تخطئه این کلام یهود می‌پردازد، ناظر به همین معنا می‌داند. در تفسیر قمی ذیل آیه شریفه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» روایت می‌کند که امام **صادق** علیه السلام در تفسیر این آیه فرمود: قوم یهود می‌گفتند خداوند از امر آفرینش فارغ شده، کم و زیادی غیر از آنچه در ابتدا تقدیر نموده، راه ندارد؛ ولی خداوند در تکذیب آنان چنین فرمود: «غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ؛ دستشان بسته باد و به گفتار ناهنجار خود از رحمت خدا دور باشند! بلکه قدرت او گسترده است؛ هرگونه بخواهد انفاق می‌کند». سپس می‌افزاید: «یعنی مقدم یا مؤخر می‌نماید و کم یا زیاد می‌نماید و برای اوست بداء و مشیت» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷۱).

۲. در آیات و روایات متعددی این مطلب ذکر شده است که امر و خلق به دست خداست: «لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ» (روم: ۴). از امام صادق علیه السلام روایت شده است که مشیت به دست خداست که آنچه را خواست مقدم شود، مؤخر نماید و یا آنچه را در ظاهر مؤخر است، مقدم نماید ... و نصر مؤمنان به دست اوست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۰۰). در تفسیر برهان نیز درباره این آیه شریفه، روایتی بدان مضمون آمده است: «امر به دست خداوند است، پیش از آنکه امر نماید و نیز به دست اوست، پس از آنکه امر کند» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۵۹).

۳. آنچه در آیه ۵۱ سوره بقره درباره وعده پروردگار عالم با موسی از آن یاد شده است: «وَ إِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً» و در آیه ۱۴۲ سوره اعراف روشن می‌شود که این وعده در ابتدا سی روز بوده است و به امر الهی به چهل متمیم شد: «وَأَتَمَّمْنَاهَا بَعَثَرًا»، در روایات اهل بیت علیهم السلام ناظر به بداء دانسته شده است؛ چنان که عیاشی در تفسیر خود از فضیل بن یسار از ابی جعفر الباقر علیه السلام نقل می‌نماید که فرمود: «نه موسی و نه بنی اسرائیل از این دهه (عشره متمم) آگاهی نداشتند». همچنین، از همان حضرت نقل می‌نماید:

کان فی التقدیر ثلاثین لیلۃ ثم «بدا» لله فزاد عشرًا؛ در تقدیر سی روز بود، سپس برای خداوند بداء حاصل شد و یک دهه بر آن افزود (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۱۷).

۴. آنچه در قرآن کریم درباره برداشته شدن عذاب از قوم یونس آمده است: «إِنَّا قَوْمٌ یُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (یونس: ۹۸) بر بداء دلالت دارد. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «آیا عذاب دنیوی که خداوند از قوم یونس - که از انبیاء سابقین بود - برداشت و حال آنکه بر لسان یونس، ایشان را در طلوع روز چهارشنبه نیمه شعبان، وعده عذاب داده بود؟ آیا آنها از این امر قبل از آن مطلع بودند؟» و فرمود: «خداوند بر قوم یونس بداء نمود و این بداء در علم خداوند بود که به خاطر توبه و دعای ایشان از گناهشان درگذرد» (عیاشی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۵).

۵. روایات متعددی در تفسیر آیات ناظر به «لیلة القدر» وارد شده است که تقدیر بندگان در شب قدر با اذعان به بداء همراه است. این روایات در حد استفاضه یا فراتر از آن است.

مضمون برخی از روایات این است که خداوند تقدیر حق و باطل از هر امری را برای آن سال، در شب قدر معین می‌نماید؛ ولی نه اینکه مشیت دیگری برای خداوند نخواهد بود، بلکه بداء و مشیت الهی به تقدیم، تأخیر، زیاده و کم نمودن ارزاق، اعمار، امراض و... همواره

باقی است. در تفسیر آیه «فِيهَا يُفْرَقُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» از عبدالله بن مسکان از امام باقر^ع و امام صادق^ع نقل شده است که خداوند در شب قدر، همه امور حق و باطل و آنچه در آن سال واقع می‌شود را تقدیر می‌نماید و البته برای اوست، بدهاء و اراده تقدیم و تأخیر (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۸).

۶. آنچه در ذیل آیات دال بر زیادی و کمی عمرها یا اجل انسان‌ها وارد شده است نیز با اندیشه بدهاء همراه گردیده است. در تفسیر آیه شریفه «وَمَا يَعْمُرُ مِنَ الْمُعَمَّرِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ» روایتی اینچنین از امام صادق^ع وارد شده است: «این آیه نفی منکرین بدهاء است» (همان).

در برخی از روایات نیز این معنا دیده می‌شود که خداوند آنچه را به ملک الموت ابلاغ نماید، تغییر نمی‌دهد؛ ولی در غیر آن بدهاء ممکن است و این مضمون را بر آیه «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف: ۳۴) تطبیق می‌فرماید. نتیجه آنکه آیات الهی، سرشار از اندیشه بدهاء و لوازم و مصادیق آن است که برخی را از ظهور آیات و بسیاری را هم به مدد روایات می‌توان به نظاره نشست.

۳-۲. بررسی اخبار مستقل

این روایات را نیز می‌توان در چند دسته مورد توجه قرار داد:

۱. روایاتی از اهل بیت^ع که بر اصل وجود آموزه «بدهاء» تأکید می‌نمایند؛ همانند روایت منقول از امام صادق^ع که می‌فرماید: «اگر مردم می‌دانستند که سخن از بدهاء چه پاداشی دارد، هرگز از سخن درباره بدهاء سستی نمی‌نمودند» (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۳۳۴) و نیز در فرمایشی از همان حضرت، بدهاء شرط بعثت انبیا دانسته شده است:

خدا هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، مگر از او سه پیمان گرفت: اقرار به بندگی خدا، نفی بت‌ها و دوری از شرک و تشبیه و اینکه خداوند آنچه را بخواهد، مقدم یا مؤخر می‌سازد» (کلینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۷).

نیز فرمود:

هیچ پیامبری هرگز مبعوث نشده است، مگر اینکه در پیشگاه خدا به پنج چیز اقرار داشته است: بدهاء، مشیت خدا، سجده، بندگی و اطاعت خدا ... (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۳۳۳).

زراره از امام صادق^ع نقل کرده است که فرمود: «ما عبده الله بشيءٍ مثل البدهاء» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۰۷). خداوند به هیچ چیزی همچون بدهاء، عبادت نشده است و یا در تعبیر

مشابهی هشام بن سالم نیز به همین مضمون از امام روایت می‌کند: «ما عظم الله عزوجل بمثل البداء» (کلینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۶). خداوند با هیچ وسیله‌ای همچون بداء تعظیم و تکریم نشده است! این دسته از روایات، دلالتی روشن و قطعی در ثبوت اصل بداء نزد اهل بیت علیهم السلام دارد.

۲. روایاتی که بداء را در چهارچوب پذیرش علم خداوند معرفی می‌نماید. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که خداوند در امری، بداء نمی‌نماید، مگر اینکه آن امر در علم خداوند پیش از آن وجود داشته است (همان، ص ۱۴۹) و در حدیث دیگری فرموده است: «ان الله لا یبدو له من جهل؛ همانا برای خدا از روی جهل، بداء رخ نمی‌دهد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۲۱).

حتی چنین اندیشه‌ای را در اندازه کفر دانسته، فرمود:

کسی که معتقد باشد برای خداوند در چیزی بداء پشیمانی حاصل شده، چنین کسی از نظر ما نسبت به خدای بزرگ کافر است (مظفر، ۱۴۰۹، ص ۲۲).

بر این اساس، بداء به معنای عروض جهل و ناآگاهی در خداوند نیست، بلکه از هرکس که چنین سخنی را بگوید، باید تبری جست. البته آنچه از مجموعه روایات شیعه درباره بداء در ارتباط با علم خدای متعال به دست می‌آید، آن است که خداوند دو نوع علم دارد: یکی علم مکنون که خاص ذات ربوبی [و عین ذات او و تغییرناپذیر] است و بداء نیز از آنجا نشأت می‌گیرد و علمی که آن را به ملائکه و انبیاء می‌آموزد؛ چنان که ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَلِّمِينَ عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَأَنَّ يَعْلَمَهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَعِلْمٌ عَلَّمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ وَأَنْبِيَائُهُ (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۶۴).

سلیمان مروزی نیز از امام رضا علیه السلام مانند این روایت را نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۰۸).

این روایت دارای این نکته است که بداء در آن چیزی است که به انبیا و رسل اخبار نشده است. محتمل است که مقصود، اخبار حتمی‌الوقوع باشد (ر.ک: همان، ج ۲۶، ص ۱۶۴) و یا مقصود نوعی از اخبار باشد که با دستور اعلان همراه است؛ زیرا در غیر این صورت، ممکن است موجب سلب اعتماد مردم از رسل و انبیا گردد.

۳. روایاتی که به اسباب بداء اشاره دارد؛ مواردی مانند دعا، توبه، صلح ارحام و... از این دست

است. احادیث فراوانی درباره تغییر تقدیر الهی در مورد رزق و عمر انسان‌ها وارد شده است؛ چنان که رسول خدا ﷺ فرمود:

لَا يَزِيدُ الْعُمَرَ إِلَّا الْبِرُّ وَلَا يَرُدُّ الْقَدَرَ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيُحْرَمُ الرِّزْقَ بِخَطِيئَةٍ يَعْمَلُهَا؛ چیزی جز نیکی، عمر را نمی‌افزاید و چیزی جز دعا، بلا و سرنوشت را باز نمی‌گرداند و انسان گاهی به موجب گناهی که انجام داده است، از روزی محروم می‌شود. (خوئی، ۱۴۰۱، ۵۲۳)

به همین دلیل، امیر مؤمنان ع می‌فرمایند: «أَلَا سَتَغْفَارُ يَزِيدُ فِي الرِّزْقِ؛ استغفار، موجب فزونی روزی می‌گردد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۰، ۲۷۷).

۴. روایاتی که به موارد و مصادیق بدهاء الهی اشاره می‌نماید. بسیاری از این اخبار، ناظر به آیاتی است که به وقوع بدائی اشاره دارند؛ مانند حکایت حضرت یونس، موسی و... که به برخی از این موارد پیش‌تر اشاره شد. موارد دیگری از این قسم، در منابع اهل سنت نیز دیده می‌شود؛ به عنوان نمونه، نقل است که خداوند، عمری هزارساله برای حضرت آدم ع تقدیر نموده بود؛ ولی به دعای او، چهل سال از عمرش به **د/وود** ع عطا شد (قرطبی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۳۸۲).

نکته قابل توجه در این قسم، برخی از مصادیقی است که در مجامع حدیثی برای بدهاء ذکر شده، بحث‌ها و اشکالاتی را به همراه داشته است که مهم‌ترین آنها اخباری است که به بدهاء خداوند درباره **اسماعیل** فرزند امام **صادق** ع اشاره دارد. حضرت فرمودند: «خداوند در امری بدهاء نمود، مانند آنکه درباره **اسماعیل** نمود» و یا راوی در روایت دیگری می‌گوید:

نزد **ابالحسن** ع بودم، آنگاه که فرزندش **ابوجعفر** از دنیا رفته بود و با خود اندیشه می‌کردم که همانند این قضیه درباره دو فرزند امام **صادق** ع یعنی **اسماعیل** و **موسی** ع هم واقع شد که ناگاه حضرت **هادی** ع رو به من نمود و فرمود: بله، ای **اباهاشم!** خداوند بدا نمود، درباره پدرم، بعد از **ابوجعفر** آنچه را که پیش از آن دانسته نمی‌شد؛ همچنان که درباره **موسی** ع بعد از وفات **اسماعیل** مکشوف گردید و درباره فرزندم نیز همین‌گونه است که تو با خود اندیشیدی و **ابومحمد** جانشین من است که نزد او علم امامت و ابزار آن است: «ولو كره المبتلون» (کلینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۲۸).

این مضمون در برخی از مضامین زیارات؛ مانند زیارت‌های امام **کاظم** ع و امام **هادی** ع نیز آمده است: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا حُجَّةَ اللَّهِ ... السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مَنْ بَدَّلَ اللَّهُ فِي شَأْنِهِ أُمَّتَكَ عَارِفًا بِحَقِّكَ» (همان، ج ۴، ص ۵۷۹).

این روایات، نگرش‌های گوناگونی از انکار یا تأویل را به همراه داشته است. **شیخ مفید** با تمسک به کلامی که او آن را اجماع امامیه می‌داند؛ یعنی «مهما بدالله فی شیء فلا یبدو له فی نقل نبی عن نبوته و لا إمام عن إمامته...» (مفید، ۱۴۱۴، ص ۳۰۹) یعنی در هر چیزی امکان بدا هست مگر نبی در نبوتش و امام در امامتش. و نیز می‌گوید اینکه برخی گمان کرده‌اند بداء **اسماعیل** موجب اخبار غیرواقع می‌گردد، درست نیست؛ زیرا منظور از این بداء این بوده است که دو مرتبه به دعای حضرت **صادق** علیه السلام قتل **مقدّری** از **اسماعیل** دور شده که به روشنی در بعض اخبار ما آمده است (همو، ۱۳۷۱، ص ۶۶). **شیخ طوسی** روایت **اسماعیل** را نقل واحد دانسته است و قابل اعتنا نمی‌شمرد. **مجلسی** می‌گوید: این کلام شیخ به علت عدم تسلط کامل او به روایات است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۲۴) و خود سعی می‌نماید با این رأی که برخی از علوم ائمه علیهم السلام که با دستیابی ایشان به امور حتم همراه است، هرگز تخلف‌بردار نیست؛ ولی اموری نیز هست که علم ائمه علیهم السلام قابل تغییر است؛ اما ائمه در این‌گونه موارد اخبار جزمی نمی‌نمایند و مأمور به ابلاغ هم نیستند، حمله برای این روایات فراهم سازند (همان، ص ۱۳۳).

میرداماد (۱۰۴۱ق) پس از نقل کلام **خواجه** در نفی نظریه بداء از امامیه، در نقد آن می‌فرماید: اولاً، مسئله بداء به وسیله اهل سنت نیز مطرح شده است و برخی از آیات قرآن دلالت بر آن دارد؛ ثانیاً، روایت بداء درباره **اسماعیل** [فرزند امام **صادق** علیه السلام] غیرقابل قبول و معارض با اخبار مربوط به امامت ائمه دوازده‌گانه بوده، به این جهت مردود است. وی به همین جهت بخش مفصلی از کتاب خود را به احادیث و اخبار اثبات ائمه اثنا عشری قرار می‌دهد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۹۲).

ظاهراً می‌توان بداء را در این‌گونه موارد بدین‌معنا دانست که گمان غالب مردم این بوده است و پس از وفات **ولد اکبر** - مثلاً - برای ایشان مکشوف گردید که امر بر طبق گمان آنان نبوده است و این مطلب در کلام متأخران فراوان است.

۴. روایات شرح حقیقت بداء در اندیشه اهل بیت علیهم السلام

در برخی روایات بیان شده است که بداء در جایی است که امری مقرر گردیده، سپس به گونه دیگری مشیت شود. **محمد بن صالح** از امام **حسن عسکری** روایت می‌کند که فرمود: «مگر محو می‌شود، غیر از آنچه بوده است و ثابت می‌شود، غیر از آنچه نبوده است؟»

(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۱۵)؛ بنابراین بدهاء در امری است که ثبوتی داشته است؛ ولی این ثبوت قابل تغییر می‌باشد و خداوند به این تغییر، علم پیشین داشته است؛ ولی این تغییر در همه امور جاری نیست و برخی از امور را خداوند به حکمت و اراده خود غیرقابل تغییر قرار داده است. از امام رضا علیه السلام درباره بدهاء و ارتباط آن با قضا و قدر، روایتی بدین مضمون وارد شده است:

تا وقتی که حکمی (قضا)، از طرف خداوند امضا نشده و در مرحله تقدیر است، ممکن است از ایجاد آن چیز با اینکه علم و مشیت به آن تعلق گرفته، صرف نظر کند و ایجادش نکند؛ ولی اگر به امضا برسد و به مرحله قضا رسیده باشد، دیگر بدهاء در آن جایز نیست.

علامه طباطبایی در شرح این روایت می‌نویسد:

در بحث قضا و قدر، آنچه به قضا مربوط می‌شود، حتمی و تخلّف‌ناپذیر است و آنچه به قدر مربوط شود، تغییرپذیر می‌باشد. فرموده امیر مؤمنان علیه السلام: «أَمْرٌ مِنْ قِضَاءِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» به همین نکته اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۳).

روایات دیگری نیز مؤید این نکته است که «بدهاء، قبل از تحقق امضا» می‌باشد؛ ولی «اگر قضاء الهی بر امری تعلق گرفت و ممضی گردید، دیگر بدائی تحقق نخواهد یافت» (کلینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۸).

صراحت این کلام تا اندازه‌ای است که جای هیچ شکی در این معنا باقی نمی‌گذارد که وقوع یک امر یا خلقی به وسیله خداوند، با عبور از پنج مرحله صورت می‌پذیرد؛ علم، مشیت، اراده، قدر و قضا و امضا که این مرحله آخر در واقع ظرف تحقق فعل می‌باشد که تخلّفی در آن نیست. در روایت آمده است:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلِيمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدَرَ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ؛ قِضَاءٌ وَقَدْرٌ، خَلَقَ خَدَائِنِدَ وَخَدَائِنِدَ أَوْ خَدَائِنِدَ أَوْ خَدَائِنِدَ، بَرَّ أَنْهَا مِي أَفْزَايِد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۱۲)

مرحوم مجلسی در ذیل این روایت، کلامی دارد که خلاصه آن چنین است:

اگر خلق را به ضم خاء بخوانیم؛ یعنی این دو، دو صفت از صفات الهی‌اند و اگر به فتح بخوانیم، دو نوع از خلق اشیا هستند که تقدیریشان در الواح آسمانی است و بدهاء خداوند در آن مراحل قبل از ایجاد می‌باشد. یا اینکه روایت به دو مرتبه از خلقت پیش از وجود عینی اشاره دارد (مجلسی، همان).

به نظر می‌رسد این کلام دوم **مجلسی** با روایت قبلی و روایات دیگر سازگارتر است و در واقع اشاره به تغییر مشیت پیش از امضا دارد که در کلمات اصحاب ما معمولاً از این مرحله به «قضاء حتم» یاد می‌شود.

با توجه به روایات پیش گفته، مشخص می‌شود که میان بدهاء، اراده و مشیت الهی در خلق و نیز بحث قضا و قدر، ارتباط محکمی وجود دارد. به جهت تکمیل این بحث و وصول به یک نتیجه روایی، نکاتی را که همه برگرفته از روایات است، اشاره‌وار ذکر می‌کنیم:

۱. مشیت الهی، عام و فراگیر است. این از مسلمات روایی شیعه می‌باشد که خداوند به همه امور حتی فعل انسان اراده و مشیت دارد. در واقع هیچ امری اتفاق نمی‌افتد، مگر اینکه پیش از آن، هفت چیز تحقق یابد: مشیت، اراده، قدر، قضا، اجل، کتاب و اذن (کلینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۹). در این باره بابی اختصاص یافته است که عنوان آن «لا یكون شیء فی السماء والارض الا بسبب» می‌باشد. البته این امر به معنای قول مفوضه یا جبریه نیست؛ چنان که در روایتی که **یونس بن عبد الرحمن** از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند، حضرت وی را از قول قدریه نهی کرده، سپس به شرح مشیت، اراده، قدر و قضا می‌پردازد که حقیقتاً باید آن را از «معانی اخبار» دانست. این روایت چنین مضمونی دارد که همه افعال عالم و تمام نظام تکوین و حتی فعل انسان به مشیت خداوندی محقق می‌شود. البته این به معنای سلب اراده انسان یا قول مفوضه یا جبریه نیست. مشیت چنین تفسیر می‌شود: «هی الذکر الأول»؛ یعنی همانند اولین یاد و صورتی که از شیء به ذهن می‌رسد که در برخی از روایات نیز از آن به ابتداء الفعل یاد شده است. اراده نیز به معنای تصمیم است. قدر در روایات به معنای اندازه، مختصات و جزئیات فعل در وجود و عدم آن است. قضا نیز یعنی حکم (واقعی)، ابرام، امضا و اقامة العین (همان، ص ۱۵۷).

شایان ذکر است همچنان که پیش‌تر نیز اشاره شد، گاهی قضا به معنای حتمیت است که در واقع با مرحله امضا یکی می‌شود. در حقیقت خود ابرام مراتب دارد. مرحله نهایی قضا، امضاست که پس از آن، اقامة العین یا وجود خارجی شیء است.

۲. میان علم الهی و مشیت الهی، تغایر و تفاوت است؛ یعنی علم و مشیت خدا همانند یکدیگر نیستند. علم، صفت ذات خدا و مشیت، صفت فعل است. علم ازلی است؛ ولی مشیت و مراحل که ذکر شد، حادث می‌باشد. این مطلب در اصول کافی در دو باب به طور کامل

طرح شده است و حتی مرحوم کلینی در تعلیقه‌ای که دارد، به شرح آن می‌پردازد (همان، ص ۱۰۷). به دلیل این پشتوانه محکم است که علامه می‌فرماید: صفت فعل بودن اراده و اینکه اراده و مشیت حادث است، از متواترات می‌باشد. ظاهراً همین امر موجب شد که **خواجه طوسی و ابن میثم بحرانی** بر خلاف قول برخی فلاسفه بر این تمایز میان مشیت و علم تأکید نمایند.

۳. روایاتی در حد تواتر نقل شده است که خداوند دارای دو اراده است: اراده تکوینی و اراده تشریحی.

این معنا در روایات متعددی صریحاً و تلویحاً آمده است:

أَمَرَ اللَّهُ وَ لَمْ يَشَأْ وَ شَاءَ وَ لَمْ يَأْمُرْ أَمَرَ ابْلِيسَ وَ شَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ؛ ابليس خود چنین خواست که سجده نکند و خداوند هم به او اجازه دارد، گرچه به این امر رضایت نداشت (همان، ص ۱۵۰).

«وَ لَوْ شَاءَ لَسَجَدَ؛ اگر خداوند می‌خواست، تکویناً او را مجبور به سجده می‌کرد»؛ یعنی چیزی را که خداوند به اراده تکوینی مشیت و اراده می‌کند، محال است محقق نشود؛ ولی هر آنچه را مشیت می‌کند، لزوماً مورد رضا نیست. در واقع نقش مشیت تکوینی خداوند نسبت به افعال انسان، نقش تصویب ارزشی نیست، بلکه به نظام هدف‌گذاری خداوند در تکوین برمی‌گردد؛ ولی اراده تشریحی و امر و نهی خداوندی است که حب و رضای الهی را نشان‌گر است (همان، ص ۱۵۱).

در برخی روایات از تعبیر اراده حتم و عزم برای این منظور استفاده شده است: «إِنَّ اللَّهَ أَرَادَتَيْنِ وَ مَشِيَّتَيْنِ: أَرَادَةَ حَتْمٍ وَ أَرَادَةَ عَزْمٍ. يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۹۲). در این روایت، کاملاً روشن است که درباره نهی، «ینهی» اراده عزم است و «یشاء» اراده حتم است. در مورد امر نیز «یأمر» اراده عزم است و «لایشاء» اراده حتم است.

۴. مشیت الهی، حاکم بر هر اراده‌ای است. اگر خداوند بخواهد هر قدرتی را مانع می‌شود و وجود هر امری را به نیستی می‌کشاند. هیچ مشیتی اگرچه سبب فعل فاعل آن است؛ ولی نافی ملک خداوندی نیست. به حق می‌توان گفت:

وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ؛ زیرا تمام مشیت‌ها آن زمان نافذ است که خداوند اذن داده باشد و خداوند، ملک و سلطنت خود را به کسی نداده و

هیچ اراده‌ای بر اراده او غالب نیست: «انَّ اللَّهَ أَعَزُّ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ» (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۳۶۲).

۵. به تصریح برخی از روایات، خداوند همه امور را به مشیت خلق می‌نماید و مشیت، مستند به امر دیگری نیست، بلکه این اختیار، به ذات خداوند راجع است: «خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَةِ وَالْمَشِيَةَ بِنَفْسِهَا» (کلینی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۱۰).

۵. بداء در آینه عقل

سخن در اینجا درباره این پرسش است که آیا بداء، ثبوتاً و ذاتاً ممکن است؟ آیا عقل نسبت بداء را به خداوند، محال یا مستلزم محال نمی‌داند؟ این مطلب نزد احدی از متکلمان اسلامی اعم از شیعه و سنی محل خلاف نیست که ذات احدیت از صفات و افعالی که مستلزم نقص است، مبرأ می‌باشد. حتی اشاعره که بر ادراک عقل نسبت به این امر خدشه نمودند، آثارشان مملو از پذیرش این معناست؛ بنابراین اگر بداء مستلزم نقصی بر خداوند گردد، خط بطلان عقل بر آن مسلم است.

۶. سه محذور عقلی

بر بداء مصطلح، سه محذور عقلی را از دیدگاه مخالفان احصاء نموده‌اند که عبارت‌اند از: ۱. بداء، مستلزم نسبت عجز و نسیان به خداوند متعال است؛ ۲. مستلزم نسبت جهل نخست است؛ ۳. موجب تغییر علم و ذات حق می‌شود (خراسانی، ۱۴۱۶، ص ۷۴۴).

در واقع اشکال مخالفان بداء را می‌توان این‌گونه بیان کرد که بداء به معنای تغییر علم است؛ زیرا موجودی که عین کمال و علم است، مشیت او بر پایه حکمتی استوار می‌باشد که تغییر در آن ممکن نیست؛ زیرا هر تغییر یا بدائی نشان‌دهنده عجز، نسیان و یا جهل نخست فاعل آن است. تغییر علم در واقع به تغییر ذات بازمی‌گرداند که با ازلیت علم و عینیت آن با ذات حق تعالی، قابل جمع نیست.

اما روشن است که اولاً، این اشکالات متتابع بوده، بعضی مستلزم دیگری است؛ یعنی در واقع چند اشکال نیست، بلکه یک اشکال است به همراه لوازم آن، از جهت‌های گوناگون؛ ثانیاً، در یک پاسخ اجمالی می‌توان گفت این لوازم مبتنی بر آن است که بداء به معنایی که در انسان جاری

است، بر خداوند اطلاق گردد و حال آنکه این معنا مقصود نیست.

بداء مصطلح هرگز چنین معنایی دیده نمی‌شود که چیزی بر خداوند متعال مخفی و پنهان بوده، سپس آشکار و معلوم شود؛ بنابراین عقل هیچ مانعی نمی‌بیند که خداوند چیزی را مطابق اوضاع و شرایطی مقرر دارد؛ ولی به جهت مصالحی به گونه‌ای ابراز دارد که این امر مطلق و ثابت است و سپس به واسطه تغییر اوضاع و شرایط آن امر تغییر نماید و حال آنکه این تغییر، خلاف پنداشت و انتظار انسان است.

نیکو است در اینجا به کلام فیلسوف برجسته عالم اسلام یعنی *ملاصدرا* (۱۰۵۰ق) نیز در موضع بداء و حل عقلی آن توجهی نماییم. وی در کتاب *الاسفار الاربعه* و نیز *الشواهد الربوبية* در جایگاه‌های متعددی به بحث از بداء پرداخته، بر این باور است که آنچه در شرع مقدس به وسیله ائمه اطهار علیهم‌السلام درباره انتساب متغیرات به خداوند وارد شده است، باوری حق و قابل دفاع عقلانی می‌باشد. وی در کتاب *شواهد الربوبية*، اشراقی را به همین امر اختصاص داده، می‌گوید به برهان ثابت شد که آنچه در عالم محقق می‌شود، خارج از ربوبیت حضرت حق نیست و همه از مراتب اسماء و مظاهر او نشأت می‌گیرد و همه اراده‌ها در اراده الهی مستهلک است. سپس می‌افزاید هر آنچه در الواح قدریه مکتوب می‌گردد، در قضا و قلم اول نیز موجود است؛ ولی ترددهای کونیه همانند تحیر نفوس است که قصد انجام فعلی را می‌نماید و این در لوح قدر ثبت است و اگر از آن منصرف شود، محو همان لوح می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۰۶، ص ۳۵۲).

اما در قلم اعلی - لوح محفوظ - صورت هر چیزی و حتی محو و اثبات هر امری، مرقوم است و نسبت این قلم به الواح مادون، مانند نسبت قوه عاقله به قوه خیالیه و حسیه است. یا در اعمال مانند نسبت اراده کلیه به اراده‌های جزئیه است که در ضمن تحصیل آن اشیای دیگر نیز محقق می‌شوند (همان، ص ۳۵۴).

صدرا لوح محفوظ را از اموری می‌داند که خداوند آن را فقط در خویش منحصر قرار داده است [استثرا لنفسه] و احدی از نفوس علوی و سفلی را از آن بهره‌ای نیست. همچنین، می‌افزاید منشأ نسخ و بداء همین اسباب سماوی است که در صور ادراکی ما نمی‌گنجد و کلام امام *صادق* علیه‌السلام از همین باب است که فرمود:

أَنَّ اللَّهَ عَلِّمِينَ عِلْمٍ مَكُونٍ مَخْرُوجٍ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ

وَ عِلْمِ عِلْمِهِ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ أَنْبِيَائِهِ فَتَنْحَن نَعْلَمَهُ (همو، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۳۹۷).

اما لوح محو و اثبات در برگیرنده همه اموری است که در عالم اتفاق می‌افتد که محل تبدل و تحوّل است. وی در تأیید این کلام، شواهدی را نیز از عبارات/بن‌عربی در فتوحات‌المکیه ذکر می‌نماید (همان، ج ۷، ص ۴۸).

نسبت این دو مرتبه در واقع همان مرتبه قضا به قدر است که از مجموع کلام او چنین قابل استفاده می‌باشد:

۱. قدر بر خلاف قضا، قابل تغییر بوده، می‌تواند از مقتضای خود تخلف کند و این تخلف زمانی است که نسبت به بعضی از اجزای علت تامه‌اش در نظر گرفته شود، نه نسبت به مجموع علت تامه‌اش؛ چون در این صورت وجودش ضروری و واجب خواهد بود.

۲. موطن و محل قدر، عالم ماده است که در آن علل، گوناگون‌اند و نسبت به یکدیگر تراحم دارند؛ ولی در عالم تجرد، چون علت مادی و صوری منتفی است و شرایط، معدّات و موانع وجود ندارد و فقط علت فاعلی و غایی وجود دارد و این دو علت نیز در فاعل مجرد تام‌الفعلیه متحد و یکی است؛ بنابراین در عالم تجرد، قدر وجود ندارد. البته اگر قدر را که عبارت است از تعیین حدود و قیود برای صفات و آثار شیء در علم پیشین که واقعیت خارجی تابع آن می‌باشد، به «ماهیت امکانی» که ترکیبی از ایجاب و سلب می‌باشد، تعمیم دهیم، در این صورت قدر هر امر ممکن را شامل می‌شود؛ خواه عقل مجرد یا مثال معلق یا طبیعت مادی (جوادی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۶۵).

البته وی در تحلیل و بررسی چگونگی تحقق بدهاء برای انبیا و اولیا علیهم‌السلام آن را این‌گونه توجیه می‌نماید که اصول برهانیه، تجدد علوم و احوال را در قسمی از ملائکه جایز می‌داند؛ پس وقتی نفس نبی و یا ولی به این کرام‌الکاتبین متصل می‌گردد و از آن می‌خواند یا می‌شنود، به حق و صدق این امور را دریافته است؛ ولی چون بار دیگر به این مرتبه متصل گردد، غیر از آن امر سابق و غیر از آن اسباب طبیعی موجوده در عوالم علوی یا سفلی را مشاهده می‌نماید و این همان حقیقت نسخ و بدهاء است (ملاصدرا، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۳۹۸).

این کلام صدر را با دیدگاه میرداماد نیز به یک مآل منتهی می‌شوند؛ زیرا او نیز پس از پذیرش استناد بدهاء به خداوند، به طرح آموزه بدهاء و هماهنگی مفهوم آن با نسخ می‌پردازد و اختلاف نسخ

و بده را در تشریح و تکوین می‌داند؛ یعنی مسئله بده به امور تکوینی مربوط بوده و نسخ به تشریحات مربوط می‌باشد. او لب و مغز بده را به معنای تغییر احکام تکوینی، نه در قضا و دهر، بلکه در زمان و بعضی مراتب قدر می‌داند و این معنای بده مستلزم تغییر و تبدل در خداوند نمی‌گردد (میرداماد، ۱۳۵۶، ص ۱۲۵).

وی در بخش دیگری از کلام خود «لوح محو و اثبات» را نفوس سماویه و «لوح محفوظ» را عقل اول و قضای اول الهی معرفی می‌نماید و می‌گوید به همین جهت است که حکما لوح محفوظ را غیرقابل تغییر و لوح محو را متعلق به امور عالم‌التغییر والتبدل والتصرم والتجدد دانسته‌اند (همان، ص ۴۲۳). ایشان در پایان کتاب *نبراس الضیاء* خود به طرح مسئله بده از دریچه علم حروف و اعداد نیز می‌پردازد که چگونگی حصول و صدور کثرت از وحدت را با مبانی خاصی توجیه می‌نماید.

در میان اندیشمندان، آمیزه عقل و نقل را می‌توان در اندیشه علامه طباطبایی در بحث بده مشاهده کرد. علامه پس از تعریف بده که در بخش معناشناسی گذشت، بر این معنا تأکید می‌نماید که خداوند همه کمالات را جامع است و آنچه به دیگران عطا فرموده، از مشیت و اذن اوست و اندکی از ملک خدا نمی‌کاهد و حتی در لسان قرآن کریم در جایی که خداوند قضای حتمی نموده است، باز هم تحقق آن را به مشیت خود مشروط کرده است؛ همانند آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَعَلِيَ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ، إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يَرِيدُ» (هود: ۱۰۶) که خلود اهل نار را بر مشیت خود معلق نموده است تا نشانه‌ای باشد به اینکه هرگز سلطنت الهی نقض نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵۷). البته این قدرت مطلقه به معنای آن نیست که مشیت الهی به گزافه و بی‌معیار است، بلکه همواره فعل او بر پایه مصلحت می‌باشد (همان، ج ۳، ص ۱۳۱).

این تبیین علامه بسیار به مفاد برگرفته از آیات و روایات در باب بده نزدیک است. البته مشی فلسفی او نیز در همین جهت قابل رهگیری می‌باشد، علاوه بر اینکه درک حقیقت آن را معرفتی بلندمرتبه می‌داند که لازمه سلوک صادقانه در معارف حقیقیه است (همان، ج ۸، ص ۱۰۱). حال با تمسک به این اندیشه‌ها و بهره‌گیری از نتایج بحث آیات و روایات می‌توان دانست بده از نظر عقلی ممکن، بلکه ثابت است. مشیت تغییر، نوعی از مشیت است که از قدرت مطلق الهی در ممکنات ناشی می‌شود؛ پس اگر امکان ذاتی دارد، باید در ذات خداوند، به مقتضای کمال

و قدرتش موجود و ثابت باشد. البته روشن است که علم ازلی خداوند هر آنچه واقع شده و خواهد شد را نیز شامل می‌شود؛ یعنی این محو و اثبات هم در علم پیشین بوده و مما جفا القلم علیه است؛ پس محو نمی‌شود، مگر آنچه در لوح و علم سابق الهی و قضائش بوده که محو گردد. بر این اساس، بده از باب تجدد رأی نیست، بلکه همه این امور در حین ثبوت مشیت‌ها وجود داشته است؛ زیرا علم خداوند به هر شیئی همان‌گونه که هست تعلق می‌گیرد؛ یعنی گاه مشیت الهی مطلق است و گاه معلق است بر حصول یا عدم حصول امر دیگری که اولی محتوم و دومی به صورت تنجیز می‌باشد.

در واقع بده در این معنا، قدری الهی است بر قدر دیگر و مشیتی بر مشیت دیگر و اراده‌ای بر اراده دیگر می‌باشد. در نتیجه این مشیت به سبب حدوث اسباب آن حادث شده، متحقق می‌گردد؛ ولی در رتبه‌ای متأخر، هم محو به جهت اسباب و حکمت‌هایی است که موجب آن می‌گردد و هم اثبات؛ اما اختیار الهی در دو سوی فعل و ترک همواره محفوظ و قابل سلب نیست و عقل و نقل، مؤید عدم تنافی آن با مقام الوهیت، بلکه در جهت آن است.

نتیجه

براساس مطالب پیش‌گفته، مشیت الهی بر همه امور مستولی است و این اراده و اذن اوست که همه نظام تکوین را دربر گرفته است. مشیت الهی از سرچشمه همیشه‌جوشان قدرت مطلقه خداوند در تصرف در تکوینات بهره می‌گیرد و دال بر این حقیقت است که بر خلاف اعتقاد یهود، قلم خلقت و تکوین هنوز خشک نشده، خلاقیت، آفرینش‌گری و اعمال قدرت از جانب خداوند استمرار داشته و دارد: «کل یوم هو فی شأن».

علم و قدرت، از صفات ذات‌اند؛ ولی اراده و مشیت، از صفات فعل‌اند. بده در مقابل امضاست و امضا به معنای آن است که آنچه مشیت شده، به همان صورتی که بود، ابقا گردد؛ ولی «بده»، مشیت تغییر و محو تقدیر است؛ یعنی مشیتی نو و قدری بر قدر دیگر می‌باشد. این مسئله هرگز با علم الهی منافات ندارد، بلکه از علم، قدرت و حکمت خداوند ناشی شده است. آنچه در علم ازلی خداوند است، هرگز تغییر نمی‌کند؛ ولی در حقیقت بده به مرحله غیرقطعی امور مربوط است و به تعبیر دیگر، «مشروط» یا «لوح محو و اثبات» می‌باشد که دگرگونی در آن ممکن است؛ بر خلاف مرحله‌ای که از آن به «لوح محفوظ» تعبیر می‌شود و قابل تغییر نیست. از این رو،

ممکن است چیزی در آن نوشته شود و سپس محو گردد و مشیتی دیگر جایگزین گردد. در واقع نظام عالم، نظام «فاعلیت حق» است.

میان بداء و فعل انسان نیز ارتباطی تام وجود دارد و انسان با عمل خویش می‌تواند سنتی الهی را به جریان بیندازد که بر سنن دیگر حاکم بوده، حتی اقتضای آنها را محو می‌نماید و سرّ استجاب دعا و لیله قدر با همین معنا گره خورده است.

همچنین، بداء بدین معنا نه تنها دارای هیچ محذور عقلی نیست، بلکه پس از استناره عقل به نور قرآن و روایات دانسته می‌شود که استناد آن به خداوند سبحان، امری قطعی و ضروری می‌باشد، بلکه سلب آن محدودیت و نقصان را در ذات باری تعالی موجب می‌گردد؛ زیرا مشیت و اختیار، از آثار علم و قدرت مطلق خداوند است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- * قرآن كريم.
۱. ابن اثير، مبارك بن محمد؛ النهاية في غريب الحديث؛ بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۸ق.
 ۲. ابن منظور، محمد؛ لسان العرب؛ بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۰۸ق.
 ۳. اشعري، علي بن اسماعيل؛ مقالات الإسلاميين؛ بيروت: النهضة العصرية، ۱۴۱۱ق.
 ۴. ايزوتسو، توشي هيكو؛ خدا و انسان در قرآن؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۷۳.
 ۵. بحراني، سيدهاشم؛ البرهان في تفسير القرآن؛ تهران: بنياد بعثت، ۱۴۱۶ق.
 ۶. ترمذی، محمد بن عيسى؛ السنن؛ قاهره: جمعية المكنز الإسلامي، ۱۴۲۱ق.
 ۷. ثعلبي، احمد بن ابراهيم؛ الكشف والبيان؛ بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
 ۸. جوادى آملی، عبدالله؛ شرح حکمت متعالیه؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
 ۹. جوهری، اسماعيل بن حماد؛ الصحاح؛ بيروت: دارالعلم، ۱۹۹۰م.
 ۱۰. خراسانی، محمد جواد بن محسن؛ هداية الامة إلى معارف الائمة؛ ج ۱، قم: مؤسسة البعثه، ۱۴۱۶ق.
 ۱۱. خوئی، سيد ابوالقاسم؛ البيان في تفسير القرآن؛ انوار الهدى، ۱۴۰۱ق.
 ۱۲. خياط، عبدالرحيم بن محمد؛ الانتصار؛ قاهره: دارالكتب، ۱۴۱۳ق.
 ۱۳. راغب اصفهانی، حسين بن محمد؛ المفردات في غريب القرآن؛ تهران: دفتر نشر كتاب، ۱۴۰۴ق.
 ۱۴. زمخشری، محمود بن عمرو؛ الكشاف عن حقائق التنزيل؛ بيروت: دارالكتب، ۱۴۰۷ق.
 ۱۵. سبحانی، جعفر؛ البداء في ضوء الكتاب والسنة؛ ج ۲، بيروت: دارالاضواء، ۱۴۰۸ق.
 ۱۶. سيوطی، جلال الدين؛ الدر المنثور في تفسير المأثور؛ قم: نشر كتابخانه نجفی، ۱۴۰۴ق.

۱۷. شیخ مفید، محمد بن محمد؛ الفصول المختارة؛ بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۱۸. شیخ مفید، محمد بن محمد؛ تصحیح الاعتقادات الامامية؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۳۷۱.
۱۹. شیخ مفید، محمد بن محمد؛ مصنفات الشيخ المفید (اوائیل المقالات والفصول المختارة)؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ التوحید؛ تهران: مکتبة الصدوق، ۱۳۸۷ق.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ کمال الدین و تمام النعمة؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۶۳.
۲۲. طباطبایی (علامه)، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۳. طهرانی، آغابزرگ؛ الذریعة إلى تصانیف الشيعة؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۹۶۵م.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن؛ الفهرست؛ نجف: مکتبة المرتضویه، [بی تا].
۲۶. طوسی، محمد بن حسن؛ عدة الأصول؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۳ق.
۲۷. طوسی، محمد بن نصیر الدین؛ تلخیص المحصل؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی و نشر دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
۲۸. عیاشی، محمد بن مسعود؛ التفسیر العیاشی؛ قم: مؤسسه البعثة، ۱۳۷۸.
۲۹. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن (تفسیر قرطبی)؛ تهران: ناصر خسرو، [بی تا].
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم؛ التفسیر القمی؛ قم: دار کتاب، ۱۳۶۷.
۳۱. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۰.
۳۲. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۳۳. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۳۴. مطهری، مرتضی؛ انسان و سرنوشت؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۳۵. مظفر، محمدرضا؛ عقائد الإمامیة؛ بیروت: دارالإرشاد الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۳۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
۳۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ بیروت: المركز الجامعی للنشر، ۱۴۰۶ق.
۳۸. میرداماد، محمداقبر؛ قیسات؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
۳۹. میرداماد، محمداقبر؛ نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء؛ تعلیقه ملاعلی نوری؛ تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۴.
۴۰. نجاشی، احمد بن علی؛ رجال النجاشی؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۴۱. نیشابوری، نظام الدین؛ تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.