

بررسی تطبیقی بداء از دیدگاه شیعه و اهل سنت، با تأکید بر قرآن و سنت*

□ خان محمد جعفری**

□ حبیب‌الله نظری***

چکیده

مسئله بداء یکی از مباحث چالش برانگیز در کلام اسلامی است که همواره محل گفت‌وگوی جدی میان متکلمان شیعه و اهل سنت بوده است. اختلاف در برداشت از این مفهوم، برخی را به سوی تفسیرهای اعتقادی و برخی دیگر را به موضع‌گیری‌های انتقادی کشانده است. این مقاله با هدف بررسی تطبیقی دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت درباره بداء، بر پایه آیات قرآن و روایات اسلامی، به تحلیل معنای لغوی و اصطلاحی بداء و بازخوانی تفاسیر متکلمان اسلامی پرداخته است. روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی با رویکرد کتابخانه‌ای است و منابع اصلی فریقین در این زمینه مورد واکاوی قرار گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در میان علمای شیعه، بداء عمدتاً به معنای «اظهار امر مخفی از جانب خداوند برای بندگان» تفسیر شده و به صراحت از نسبت دادن تغییر در علم الهی پرهیز شده است، مگر در دیدگاه خاص شهید مطهری که امکان تجدید در قضا و قدر را مطرح می‌کند. در مقابل، علمای اهل سنت با تأکید بر معنای لغوی بداء، آن را مستلزم نقص در علم الهی دانسته و آن را مردود شمرده‌اند. در نهایت، نتیجه تحقیق آن است که مفهوم بداء همچنان دارای ابهام‌های جدی است و تاکنون تبیین روشنی که بتواند همسو با مبانی توحیدی و قابل دفاع باشد، ارائه نشده است.

کلیدواژه‌ها: بداء، علم الهی، علم ازلی، نسخ، قضا و قدر.

* تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۲/۵، تاریخ تصویب: ۱۴۰۴/۵/۳۰.

** کارشناسی ارشد علوم قرآن و فارغ التحصیل سطح چهار (mohammad.jafari2006@gmail.com).

*** دکترای علوم قرآن جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه (h.nazary20@gmail.com).

مقدمه

مسئله بداء و اعتقاد به آن، از جمله موضوعات چالش برانگیز در مباحث کلام اسلامی است که همواره محل اختلاف و مناقشه میان متفکران مسلمان، به ویژه در دو مکتب کلامی شیعه و اهل سنت بوده است. این مفهوم در طول تاریخ، زمینه ساز برداشت های متفاوت و گاه مناقشه برانگیزی شده که مذهب شیعه را به طور خاص در معرض نقد و سوء تفاهم قرار داده است. از این رو، متکلمان، مفسران و سایر اندیشمندان شیعی در دوره های مختلف کوشیده اند با تبیین صحیح این مفهوم، به رفع شبهات و دفاع از مبانی اعتقادی خود بپردازند. شهید مطهری از جمله اندیشمندانی است که بر جایگاه محوری بداء در منظومه فکری شیعه تأکید می کند. وی بداء را از باورهای مسلم، دارای پشتوانه قرآنی، و در عین حال مفهومی ژرف و دقیق می داند که درک آن تنها برای اندیشمندان ژرف اندیش میسر است. او می نویسد: «مسأله بداء ریشه قرآنی دارد و از لطیف ترین حقایق فلسفی است... در میان فلاسفه شیعه نیز جز کسانی که در قرآن تدبر بسیار کرده و از معارف اهل بیت بهره مند بوده اند، کمتر کسی به ژرفای این موضوع دست یافته است» (مطهری، بی تا: ۳۹۲/۱).

با این حال، بداء از سوی برخی دیگر از متفکران، به ویژه در میان اهل سنت، نه تنها مورد قبول قرار نگرفته، بلکه به عنوان برداشتی نادرست و متعارض با علم و حکمت الهی تلقی شده است. از نگاه آنان، اعتقاد به تغییر در علم الهی یا تجدیدنظر در اراده ی خداوند، نوعی نسبت ناپسند به ذات باری تعالی است؛ خدایی که علم مطلق دارد و هیچ چیز از آگاهی و اراده اش پنهان نیست، چگونه ممکن است امروز تصمیمی بگیرد که فردا از آن عدول کند؟ اهمیت بحث بداء از آن جهت دوچندان می شود که از یک سو در نگاه برخی، جلوه ای از حکمت متعالی الهی و نشانه ای از تعامل زنده خداوند با جهان و انسان تلقی می گردد، و از سوی دیگر، از منظر مخالفان، مفهومی آسیب زا برای ثبات معرفت دینی، و مجالی برای تفسیرهای نادرست و سوء استفاده های فکری دانسته می شود.

مقاله حاضر در سه بخش تنظیم شده است: در بخش نخست، دیدگاه و استدلال موافقان

نظریه بداء، در بخش دوم، دیدگاه مخالفان و نقدهای آن و در بخش سوم، با رویکردی انتقادی، این نظریه به طور مستقل تحلیل و نقاط ابهام و چالش‌های درون‌مایه‌ای آن بررسی می‌شود. در پایان، نتیجه‌گیری کلی از مجموع مطالب ارائه شده است.

مفهوم‌شناسی

معنای لغوی بداء

بداء به لحاظ لغوی مصدر فعل ثلاثی مجرد «بدأ» است که در واقع ناقص واوی بوده و مضارع آن «یبدو» می‌آید. مصادر دیگری نیز برای این ماده نقل شده مثل «بدواً» و «بداوة». اصحاب لغت برای این کلمه دو معنی ذکر کرده‌اند: یکی ظهور بعد از خفاء و آشکار شدن بعد از پنهان بودن (جوهری، ۱۴۰۴: ۶/۲۲۷۸؛ ابن منظور، بی‌تا: ۱۴/۶۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸: ۸۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۲۱۲). این معنی در آیات متعدد قرآن کریم به کار رفته است (نک: انعام: ۲۸، زمر: ۴۸، جاثیه: ۳۳).

دومی، تجدید نظر یا حصول رأی جدید در مورد یک نظریه یا پدیده (جوهری، ۱۴۰۴: ۶/۲۲۷۸؛ ابن منظور، بی‌تا: ۱۴/۶۶). علامه طباطبایی لفظ بداء به کار رفته در آیه «ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَ جُذُنَهُ حَتَّىٰ حِينَ» (یوسف: ۳۵)، به همین معنی گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۱/۱۶۹).

معنای اصطلاحی بداء

با توجه به دشواری‌ها و اشکالات عقلی ناشی از اعتقاد به بداء، معنای اصطلاح واحدی برای آن بیان نشده و معنای واضح و واحدی از این کلمه/اصطلاح نداریم. ظاهراً این اختلاف ناشی از آن است که اصطلاح‌گزاران بیش از اینکه دغدغه‌ی بیان معنای این اصطلاح را داشته باشند، نگران طرح تعریفی بوده‌اند که با جایگاه خدایی خداوند، سازگار باشد. در ادامه به نمونه‌هایی از این تلاش‌ها اشاره می‌شود:

الف) شماری از علما، به حفظ ظاهر عبارت «بدا لله» و تفسیر آن به «ظهر لله»، آن را

این‌گونه توجیه کرده اند: «ظهر لله من المشیئة ما هو مخفی علی الناس، وعلی خلاف ما یحسبون: برای خدا چیزی از مشیت و خواسته [اش] آشکار، که برای مردم مخفی و پنهان مانده و بر خلاف گمان شان بود» (بلاغی، ۱۴۲۴: ۷۲). سید کمال حیدری نیز ضمن تأکید بر اینکه بداء اصطلاحی‌ای که شیعه به آن اعتقاد دارد، با معنای لغوی این کلمه مغایر است، بداء اصطلاحی را ظهور برای غیر خدا، معنی می‌کند. (حیدری، ۱۴۳۲: ۱۷۹) عجیب اینکه ایشان از سوی بداء اصطلاحی را مغایر معنای لغوی آن قلمداد می‌کند، و از سوی دیگر در معنای اصطلاح آن نیز همان معنای لغوی را که ظهور باشد، اخذ می‌کند: «هو الظهور لغیره تعالی.»

ب) شیخ مفید؛ ضمن مخالفت شدید با کاربرد معنای لغوی این کلمه در مورد خداوند متعال، «بدا له: برایش آشکار شد» را به «بدا منه: از او آشکار شد» تأویل برده است: (مفید، ۱۳۷۱ش: ۶۵-۶۶) مفید نهایتاً بداء اصطلاحی را این‌گونه تعریف می‌کنند: «بداء عبارت است از آشکار شدن و وقوع چیزی که ظهور و وقوعش در برنامه نبود و حتی گمان غالبی در مورد وقوعش، نمی‌رفته است» (مفید، همان: ۶۶). بعضی نیز جمله‌ی «بدا لله» را به «ابدی الله = اظهر الله» تأویل برده‌اند (مکی عاملی، ۱۳۸۲: ۴۶-۴۷).

ج) شهید مطهری، در تعریف بداء، همان معنای دوم لغوی اش را به کار گرفته می‌نویسد: «معنی بداء این است که در برنامه قضا و قدر الهی تجدید نظر رخ بدهد» (مطهری، بی‌تا: ۵۱۴/۲۵).

تا اینجا آشکار شد که گرچه معنای لغوی بداء که همان آشکارگی و ظهور باشد، در تمام کاربردهای اصطلاحی آن محفوظ است، ولی این معنا برای اینکه در مورد خداوند به کار رود، به شکلی از اشکال تأویل برده شده و از معنای صریح خودش - که آشکار شدن برای خود شخص باشد - فاصله گرفته است. البته شهید مطهری در این میان یک استثنا است، و ایشان معنای دوم لغوی آن را که تجدید نظر باشد، برای خداوند به کار برده است.

بخش اول؛ بداء از دیدگاه علما شیعه

با اینکه اکثریت مطلق علمای شیعه نه فقط بداء را پذیرفته‌اند بلکه مدعی‌اند که این اعتقاد به

مثابه‌ی یکی از آموزه‌های اسلامی، ریشه در قرآن و سنت دارد؛ اما اقلیتی نیز وجود دارد که اعتبار و درستی چنین عقیده‌ای را زیر سؤال برده‌اند. لذا ما برای توضیح روشن‌تر قضیه، آن را در دو دسته‌ی موافقان و مخالفان بداء، مطرح می‌کنیم:

الف) موافقان بداء

شیخ مفید

شیخ مفید، بعد از توضیح معنای لغوی کلمه‌ی بداء و اینکه در قرآن نیز به همین معنی به کار رفته است، در توضیح نظریه‌ی امامیه، می‌نویسد:

فالمعنى فى قول الإمامية بداء لله 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: در نگاه امامیه مقصود از اینکه می‌گویند؛ برای خدا در مساله‌ای بداء حاصل شد، این است که چیزی در آن مساله برای وی آشکار شد. و این یعنی اینکه از خداوند چیزی ظاهر و آشکار شد. مقصود از بداء تجدیدنظر و اینکه چیزی که بر خدا مخفی بوده، آشکار شود، نیست (مفید، ۱۳۷۱: ۶۵).

البته ایشان با توجه به مشکلات عقلی ناظر به بداء، تصریح می‌کند که این باور و عقیده یک باور مبتنی بر نقل است و نه عقل (مفید، همان: ۶۵). این یعنی اینکه ما صرفاً با اعتماد و اتکا به نصوص نقلی، چنین عقیده‌ای را پذیرفته‌ایم و الا دلیل عقلی خاصی بر آن وجود ندارد.

مفید، وجود امور مشروط در دستگاه هستی را از قبیل انواع اجل حتمی و غیر حتمی، طول عمر و کوتاهی آن، تأثیر تقوا پرهیزگاری و همچنین استغفار در افزایش برکات آسمانی و زمینی، همگی مصداق بداء دانسته و تأکید می‌کند که «بداء انتقال از یک تصمیم به تصمیم دیگر نیست، همچنان‌که تجدیدنظر را بداء نگویند. خداوند بسیار بالاتر از آن چیزی است که باطل‌گرایان می‌گویند» (همان: ۶۷).

این سخنی که مبطلون/باطل‌گرایان می‌گویند، چیست؟ و آن باطل‌گرایان چه دسته یا کسانی هستند؟ از ظاهر و بلکه صریح آن چنین فهمیده می‌شود که تعدادی از افراد در آن

زمان بدا را به معنای دیگر و متفاوتی فهم و ترویج می کرده‌اند، معنایی که با آنچه مرحوم مفید از تغییرات ظاهری در مقدرات الهی آورده، سازگاری نداشته است.

محقق داماد

محقق داماد با اشاره به دو معنای لغوی بداء، یعنی ظهور و تجدیدنظر، در مورد معنای اصطلاحی این کلمه می‌نویسد:

اما به لحاظ معنای اصطلاحی، بداء در تکوین همان جایگاه و نقشی را دارد که نسخ در تشریع دارد. آنچه که در امور تشریعی و احکام تکلیفی نسخ نامیده می‌شود، در امور تکوینی و موجودات زمانی، بداء نام می‌گیرد. پس گویا نسخ همان بداء تشریعی، و بداء همان نسخ تکوینی است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶).

از نظر ایشان

حقیقت بداء آن است که یک امر تکوینی از دوام و استمرار خودش باز می‌ایستد و افاضه به آن قطع می‌شود. این امر به محدودیت زمان بودن و خاص بودن زمان افاضه بر می‌گردد، نه اینکه معلول علیرغم وجود علتش، از بین برود (میرداماد، همان: ۵۶-۵۷).

آنچه را مرحوم محقق داماد راجع به حقیقت بداء گفته، سخنی بسیار دیگر از علمای شیعه نیز هست (نک مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۹/۴-۱۳۰؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۴۵-۴۶؛ بلاغی، ۱۴۲۴: ۷۳). اینها همگی تأکید دارند که بداء در موجودات زمان‌مند تحقق می‌یابد، و این دسته از اشیاء با سرآمدن زمان شان، از جریان می‌افتند و ساقط می‌شوند. لذا -از نگاه این‌ها- هیچ ارتباطی میان بداء و حصول تغییر در علم و ذات خداوند وجود ندارد و این امر به معنی پشیمانی خداوند از ایجاد موجود اول و سپس تبدیل آن به موجود دوم، نیست.

ولی تمام الکلام در این است که بر خلاف معنای کلمه نسخ، بداء یک معنی غلط اندازی را ایفا می‌کند که همان ظهور نقص کار، یا ظهور نظر جدید در مورد یک پدیده، باشد. به عبارت دیگر، آنچه را حضرات مقصود کرده‌اند، از این لفظ بر نمی‌آید؛ و آنچه را که از این لفظ استنباط می‌شود، حضرات قصد نمی‌کنند.

مجلسی دوم

علامه مجلسی با ذکر اقوال مختلف -من جمله قول بی‌سند سید مرتضی که قبلاً بدان اشاره شد- بر همان نکات پیش گفته تأکید می‌کند، با این تفاوت که ارائه نظریه‌ی بداء و مبالغه در آن را به خاطر پاسخ به چندین نظریه می‌داند:

(الف) از جمله‌ی نظریه‌ی تعطیل یهودیان: «يُدُّ اَللّٰهُ مَغْلُوْلَةً: دست خدا بسته است» (مانده: ۶۴).

(ب) نظام و بعضی دیگر از معتزله که معتقد بودند خداوند همه مخلوقات اعم از معادن، نبات، حیوان و انسان را به همین شکل و وضعی که اکنون هستند، دفعةً و به یکباره خلق کرده است؛ به نحوی که آفرینش آدم و آفرینش نسل و فرزندان در یک بار صورت گرفته و اولی بر دومی مقدم نبوده است؛ تقدم و تاخر فقط در ظهور خلقت است نه اصل حدوث و وجود آن. (ج) بعضی فلاسفه که معتقدند خداوند تنها بر عقل اول اثر می‌گذارد (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۲۹/۴-۱۳۰).

نکته‌ی قابل توجه اینکه مجلسی خود تأکید می‌کند امامان در مورد بداء بیش از حد مبالغه کرده‌اند تا بتوانند با این اقوال متفاوت، مقابل کنند. در مورد این مبالغه و اینکه آیا از سوی ائمه صورت گرفته است یا از کسان دیگری که به نام ائمه حدیث جعل کرده و برای تقویت باورهای انحرافی خویش به کار می‌بردند؛ بعداً در بخش سوم- بیشتر بحث خواهیم کرد.

علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در حاشیه‌اش بر «الکافی» ضمن بیان همان دو معنای لغوی مشهور کلمه بداء، یعنی ظهور و تجدید نظر یا حصول رأی جدید، می‌گوید که علمای شیعه بر محال بودن اطلاق این نوع بداء بر خداوند اجماع دارند. سپس برای تصحیح کاربرد بداء، همان تأویل شیخ صدوق را یادآور می‌شود که بداء را به معنی ابتداء گرفته و اینکه خداوند می‌تواند به آفرینش چیزی قبل از چیز دیگر، شروع کند (کلینی، ۱۳۸۷: ۱/۳۵۶، تعلیقه شماره ۵).

ایشان در تفسیر المیزان ذیل آیات ۳۸ و ۳۹ سوره رعد - نزاع و اختلاف در مورد بداء را یک نزاع لفظی می‌دانند و فصل مستقلی برای این بحث در نظر نمی‌گیرند:

دلیل لفظی بودن نزاع این است که دیگران بر نفی بداء از خداوند متعال چنین استدلال می‌کنند که بداء مستلزم تغییر در علم خداوند است، در حالی که این لازمه مال‌بدایی است که در حق ما جاری می‌شود نه آنچه در مورد خداوند کاربرد دارد؛ بداء در مورد خداوند طوری دیگری تفسیر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۱/۳۷۰-۳۷۱).

شهید مطهری

تا اینجا روشن شد که اکثریت مطلق علمای شیعه، بدائی را که مستلزم جهل خداوند و تغییر علم او یا تجدید نظر وی باشد، باطل دانسته و تحقق آن در مورد خداوند را محال می‌دانند: (نک: مظفر، ۱۳۸۷: ۴۵؛ کلاتر، ۱۳۹۵: ۲۹؛ کلینی، ۱۳۸۷: ۱/۳۵۶، تعلیقه شماره ۵) لذا اختلاف بر سر مسأله‌ی بداء را اساساً یک اختلاف لفظی قلمداد می‌کنند.

شهید مطهری اما برخلاف هردوی این گفته‌ها عمل کرده از سویی این بحث را یک بحث صرفاً شیعی قلمداد کرده نه یک باور مشترکی که اختلاف بر آن لفظی است: «بله، یک بحث خیلی عالی فقط در میان علمای شیعه هست و در غیر علمای شیعه نیست به نام بداء» (مطهری، بی‌تا: ۴۳۱/۴-۴۳۲؛ همو: ۱/۳۹۰-۳۹۱).

و از سوی دیگر، حصول تغییر در علم خداوند را می‌پذیرد. وی با طرح سؤالات -به تعبیر خودش- عجیب، می‌پرسد: «آیا علم خدا تغییر پذیر است؟ آیا حکم خدا قابل نقض است؟ آیا دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد؟»

در پاسخ به صورت واضح و روشن می‌گوید:

جواب همه این‌ها مثبت است. بلی، علم خدا تغییر پذیر است؛ یعنی خدا علم قابل تغییر هم دارد. حکم خدا قابل نقض است؛ یعنی خدا حکم قابل نقض هم دارد. بلی، دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد. ... اعتراف می‌کنم شگفت‌آور است، اما حقیقت است. این همان مسأله عالی و شامخ «بداء» است که قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است: یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب (مطهری، همان: ۱/۳۹۱).

قبلا در بحث معنای اصطلاحی بداء آوردیم که شهید مطهری بداء را به معنای تجدید نظر در برنامه قضا و قدر الهی، معنا و تفسیر می‌کند (مطهری، همان: ۵۱۴/۲۵).

البته مطهری علی‌رغم این دو ادعای کلان، یعنی انحصار نظریه‌ی بداء به شیعه و اختصاص فهم آن به شمار اندکی از فلاسفه‌ی شیعه، از یک طرف؛ و حصول تغییر در علم خداوند از طرف دیگر؛ در مقام عمل نه تبیین دقیق‌تری از این تیوری ارائه می‌دهد تا وجه اختصاص فهم آن به شمار اندکی از فلاسفه و علمای شیعه را نشان دهد؛ نه هم مثال‌های متفاوتی برای آن ذکر می‌کند تا تغییر علم خداوند را اثبات کند. بلکه تمام مثال‌هایش همان‌هایی است که در دیگر کتب شیعی و غیر شیعی آمده. برای نمونه وی آورده است: «و لهذا ما در باب دعا داریم که «انَّ الدُّعَاءَ يَرُدُّ الْقَضَاءَ» دعا جلوی قضا و قدر را می‌گیرد. ...» یا با نقل روایتی ناظر به داستان پیش‌بینی حضرت عیسی در مورد عروسی‌ای که فردا تبدیل به عزاداری می‌شده، تلاش می‌کند بداء آن چنان عمیق و منحصر به فرد را، به همین تغییرات سطحی و قابل درک برای همه، از یکسو؛ و مورد پذیرش شیعه و سنی، از سوی دیگر؛ تقلیل دهد (همان: ۴۳۲/۴).

بدیهی است که معنای نهفته در این مثال‌ها، نه آنقدر عمیق است که برای بسیاری از مردم عادی چه رسد به اهل علم، قابل فهم نباشد، و نه اختصاص به شیعه دارد چون این نوع تصرّف در هستی را تمام مسلمانان -اعم از شیعه و سنی- می‌پذیرد و برای همه قابل درک است. چطور ممکن است نپذیرند وقتی خود قرآن صراحتاً یهود را به خاطر قول به تعطیل عمل خداوند، لعنت کرده و تصریح می‌کند: «بل یداه مبسوطتان، ینفق کیف یشاء»، یا می‌فرماید: «کَلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، یا: «یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ» یا «و ما تشاءون إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». این آیات اگر به هیچ چیزی دلالت نکند، اقلاً این دلالت را دارد که خداوند بر اساس یک قانون و قاعده‌ی کلی و عام که اصل علیّت معلولیت، بخشی از آن است؛ دنیا را اداره می‌کند و بر تمام جزئیات آن اشراف داشته و اراده‌ی خودش را لحظه به لحظه اعمال می‌کند. ولی این‌گونه تصرّفات را نمی‌شود بداء نامید. زیرا نه با معنای این عنوان یعنی «بداء» سازگاری دارد و نه بداء از نظر قائلانش، نظریه یا باوری است که در این سطح گسترده، اجراء و عملی شود.

دلایل بداء

طرفداران و قائلان به بداء از نوع مؤول آن، دلایلی برای این نظریه و باور شان اقامه کرده‌اند، که در یک دسته‌بندی کلی می‌توان آن‌ها را به دو دسته‌ی قرآنی و روایی تقسیم کرد:

دلایل و شواهد قرآنی

در میان آیات متعدد قرآنی که بدان‌ها استدلال شده، این آیه جایگاه ویژه‌ای دارد: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹). گرچه این آیه بر حضور مداوم خداوند و تصرف مستمر او در هستی دلالت دارد، اما ظاهراً با مفهوم و معنای «بداء» مورد بحث، بیگانه است. اگر این‌گونه آیات را دلیل بر بداء بدانیم، آنگاه خداوند همواره و هر آن در حال بداء است و نه در یک مورد خاص و زمان محدود! یعنی در این فرض، بداء می‌شود سنت ثابت و قاعده‌ی رفتار و برخورد خداوند نه یک وضعیت و حالت استثنایی که باید برای اثبات کردن و خارج نمودنش از روند کلی و قانون عام حاکم بر هستی، دلیل قطعی و حجت معتبر داشته باشیم.

این نکته، یعنی دائمی شدن بداء، زمانی روشن‌تر می‌شود که ما به آیات دیگری مورد استناد در بحث بداء نیز دقت و تأمل کنیم مثل: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ: هر که در آسمان‌ها و زمین است از او درخواست [حاجت] می‌کند، او هر روز در کاری است» (رحمن: ۲۹).

علاوه بر این آیه، آیات ناظر به دو نوع اجل قطعی و غیرقطعی (انعام: ۲)، آیات ناظر به طول عمر و کوتاهی آن (فاطر: ۱۱)، آیات حاکی از تأثیر تقوا در جلب و جذب برکات آسمانی و زمینی (اعراف: ۹۶)، آیات دال بر اینکه استغفار می‌تواند رحمت الهی را شامل حال انسان کرده و عذابش را دور کند. (نوح: ۱۰-۱۲؛ انفال: ۳۳) همگی به عنوان دلایل و شواهدی برای اثبات بداء، استفاده شده‌اند (مفید، ۱۳۷۱: ۶۷).

از اینجا روشن می‌شود که طرفداران بداء برای اثبات این عقیده و باور، از موضوع مورد بحث خارج شده و سنت‌های ثابت و قوانین جاری در هستی را به جای بداء نشانده‌اند.

بدیهی است که هیچ مسلمانی در مورد وجود این قوانین و قواعد در هستی تردید ندارد تا نیازی به دفاع داشته باشد.

دلایل و شواهد روایی

برای اثبات بداء، روایات زیاد و معتبری در دسترس قرار دارد. کلینی در کتاب مهم «الکافی»، باب مستقلی به این موضوع اختصاص داده و تعداد ۱۶ روایت در آن نقل کرده است (کلینی، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۵۶-۳۶۵). البته تمام این روایات در مورد بداء به معنی خاص نیستند، بلکه شماری از آن‌ها در تفسیر آیه‌ی محو و اثبات می‌باشد؛ همچنان‌که روایات ناظر به بداء نیز همگی هم‌نوا نبوده بعضی بداء را به صورت کلی تمجید می‌کند و شماری بداء مبتنی بر عدم پیشین خدا را مذموم می‌شمارد. اما در مجموع این باب به بداء اختصاص داشته و روایات موجود در آن مورد استناد علما در بحث بداء قرار گرفته است. در ادامه به ذکر نمونه‌هایی از این روایات، می‌پردازیم:

۱. در روایت صحیح السندی از طریق زرارہ بن أعین از یکی از امام‌الباقر و امام‌الصادق (علیه‌السلام) نقل شده است که فرمود: «ما عبد الله بشيء مثل البداء: خدا به چیزی مانند بداء پرستش نشده است» (همان: ۳۵۷).

۲. هشام بن سالم در روایت صحیح السند از امام‌الصادق (علیه‌السلام) نقل می‌کند که: «ما عظم الله بمثل البداء: خدا به چیزی چون بداء بزرگ شمرده نشده است» (همان).

۳. مالک جهنی می‌گوید از امام‌الصادق (علیه‌السلام) شنیدم که می‌گفت: «لو علم الناس ما في البداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه: اگر می‌دانستند مردم چه اجری در قول و عقیده به بداء هست، از سخن در آن سست و خسته نمی‌شدند» (همان: ۳۶۲).

در تمام این روایات، بر اهمیت فوق‌العاده‌ی بداء تأکید شده است. و در بعضی دیگر نیز آمده که خداوند از تمام انبیاء خودش بر بداء اقرار گرفته است:

مَا تَبَّأَ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يَقَرَّ لِلَّهِ بِخَمْسٍ خِصَالٍ: بِالْبَدَاءِ، وَ الْمَشِيئَةِ، وَ السُّجُودِ، وَ الْعُبُودِيَّةِ، وَ الطَّاعَةِ: هرگز هیچ کس پیغمبر نشد تا به پنج خصلت برای خدا اقرار

کرد: بداء، مشیت سجود، بندگی، اطاعت (کلینی، همان: ۳۶۲)

این روایت در صدد بیان اهمیت و جایگاه بداء و چند باور و عمل اصلی و اساسی دینی دیگری است که گویا قبل از انتخاب و تعیین پیامبران از آن‌ها در مورد این امور اقرار گرفته می‌شود. ولی با کمال تعجب و در یک چینش عجیب، اقرار به توحید و وحدانیت خداوند یا اقرار به معاد به مثابه‌ی اصلی از اصول دین از لیست افتاده و اموری هم اهمیت تری چون سجده، عبودیت و طاعت جای آن‌ها را گرفته است. در اینجا می‌توان پرسید: اقرار به سجده یعنی چه؟ آیا چیزی غیر از عبودیت و بندگی است یا همان است و در لفظ دیگری بیان شده؟

ب) مخالفان و منکران بداء

سید مرتضی

سید مرتضی شاگرد برجسته‌ی شیخ مفید، بداء را به نسخ تأویل می‌برد که تنها تفاوت شان در وحدت زمان و عدم وحدت آن است. ایشان با ذکر معنای لغوی بداء یعنی ظهور و آشکار شدن، در مورد مصطلح کلامی آن می‌نویسد:

بداء آن است که خداوند متعال در وقت خاص مکلف واحدی را به چیزی دستور دهد، سپس او را با تمام این وجوه و اشکال [و شرایط]، از آن نهی کند. ... علما فرق میان نسخ و بداء را در اختلاف وقت نسخ و منسوخ دانسته‌اند (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۱۶).

همه‌ی این توضیحات برای یافتن پاسخ این پرسش است که: آیا بداء در مورد خداوند جایز است یا نه؟ پاسخ سیدمرتضی منفی است:

بدائی که تعریفش را ارائه کردیم، در مورد خداوند جایز نیست، زیرا خداوند به خودش علم دارد، محال است که بار دیگری علم پیدا کند، و محال است که معلوماتی برایش پیدا شود که قبلاً نداشته و چیزی برایش آشکار نبوده است (همان). ایشان روایاتی وارده در باب بداء و نسبت دادن آن به خداوند را، فاقد ارزش و اعتبار می‌داند، زیرا این‌ها اخبار آحاداند و افاده‌ی علم و قطع نمی‌کنند؛ در حالیکه در مسائل

اعتقادی به چیزی قوی‌تر از اخبار آحاد نیاز داریم. ایشان یادآور می‌شود که محققان شیعه بدون اینکه بداء را بپذیرند، اخبار مشتمل بر لفظ بداء را، بر نسخ شرایع و احکام حمل کرده‌اند (همان: ۱۱۷).

جالب اینکه مجلسی دوم در بحار الانوار، قول و نظری را به سیدمرتضی نسبت می‌دهد که ما با جستجو در آثار ایشان، هیچ اثری از آن نیافتیم. و حتی دیگرانی چون میرداماد، که در نبراس الضیاء (مرداماد، ۱۳۷۴: ۳۸) آن را نقل کرده‌اند، از آدرس مجلسی آورده‌اند. مطابق این نقل سید مرتضی بداء را بر معنای حقیقی آن که ظهور بعد الخفاء باشد، حمل نموده و کاربرد آن به همین معنی را در مورد خداوند، جایز می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۶/۴). ولی با توجه به مرسل بودن سند، و اینکه مجلسی دوم در موارد زیادی گرفتار بی‌احتیاطی‌هایی شده است - گیریم که این کار به امید رسیدگی دیگران به روایات و منابع بحار، صورت گرفته باشد - و همچنین مخالفت صریح آن با آنچه از کتاب خود سید مرتضی نقل کردیم، از ذکر و بحث تفصیلی این نظر، خودداری کردیم.

شیخ طوسی

شیخ طوسی، در صورتی لفظ بداء را به خداوند قابل انتساب می‌داند که عیناً و دقیقاً به معنی نسخ باشد. وجه اطلاق بداء بر نسخ در چنین مواردی، آن است که چیزی بر مکلفین آشکار می‌شود که قبلاً چنین نبوده است، و به چیزی علم پیدا می‌کنند که قبلاً علم نداشتند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/۴۹۵).

ایشان در بحث از روایاتی که وقتی خاصی برای ظهور مهدی موعود تعیین می‌کنند و سپس ظهوری واقع نشده و با تاخیر می‌افتد؛ این کار را ناشی از مصالح موقت می‌داند (طوسی، ۱۴۲۵: ۴۲۹).

شیخ معتقد است که روایات وارده در باب طولانی شدن عمر در اثر دعا، صدقات، صله‌ی رحم؛ یا کوتاه شدن آن به خاطر ستم، قطع صله رحم، و امثال آن نیز به همین شیوه قابل تأویل‌اند. وی همه‌ی اینها را مصادیق نسخ به همان معنای معروفش در نزد عدلیه،

می‌داند که با تغییر شرایط حکم یا تغییر یک پدیده دگرگون می‌شود. ایشان در نهایت بداء به معنایی که شیخ مفید و امثال وی گفته است را بعید نمی‌داند، اما همچنان به تحویل آن به نسخ، اصرار می‌ورزد (طوسی، ۱۴۲۵: ۴۳۰).

خواجه نصرالدین طوسی

یکی دیگر از منکران بداء خواجه نصیرالدین طوسی است. ایشان ضمن انکار بداء علت و ریشه‌ی چنین باوری را اخبار آحادی می‌داند که هیچ فائده و اعتباری در مباحث اعتقادی ندارد. وی با نقل کلامی که فخرالرازی در المحصل خودش از سلمان بن جریر زیدی نقل کرده است مبنی بر کارگیری امامان شیعه از دو ترفند: یکی بداء، و دیگری تقیه؛ در مورد اولی می‌نویسد:

شیعیان اعتقادی به بداء ندارند، این اعتقاد مبتنی بر روایتی است که از امام صادق (ع) نقل شده راجع به اینکه ایشان اسماعیل را قایم مقام خودش نصب کرد سپس از اسماعیل کارهایی سر زد که مرود پسند ایشان نبود؛ در نتیجه ایشان موسی [کاظم] را قائم مقام خویش قرار داد. وقتی در مورد این تغییرات از ایشان پرسیده شد، گفت: "برای خداوند در مورد اسماعیل بدا حاصل شده است." این یک روایت است، و در نگاه امامیه خبر واحد ارزش علمی و عملی ندارد (نصرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۱-۴۲۲).

این انکار چنان صریح و دور از انتظار است که کسی مثل مجلسی را به واکنش تندی واداشته و سبب شده است وی خواجه نصیر الدین را به بی‌خبری از اخبار این باب متهم کند (مجلسی، ۱۴۰۵: ۱۲۳/۲-۱۲۴).

نکته‌ی مهمی که در گفته‌های این سه نفر از منکران صریح بداء آمده، این است که این عقیده را ناشی از روایات و اخبار آحادی می‌داند که در مسائل اعتقادی، هیچ اعتبار و حجّیتی ندارد. با انکار بداء به مثابه‌ی یک اصل اعتقادی متفاوت با مذاهب و مکاتب دیگر، بعضی‌های شان تلاش کرده‌اند که لفظ بدائی را که در روایات به کار رفته است، بر نسخ حمل کنند.

شیخ صدوق

شیخ صدوق را نیز از جهتی می‌توان جزو منکران بداء قرار داد. زیرا ایشان نیز ضمن اشاره به «قاعده‌ی محو و اثبات» که قاعده‌ی قرآنی و سنت جاری الهی در هستی است، تأکید می‌کند که «این قاعده - بداء نیست، آنگونه که یهود و پیروان شان گفته و بداء را به ما نسبت داده‌اند» (صدوق، ۱۳۷۱: ۴۰). وی با تصریح بر اینکه نسخ شرایع و احکام با شریعت پیامبر ما محمد - ص -، و نسخ کتاب‌های پیشین با قرآن، از همین قبیل - محو و اثبات - است، برای مردود دانستن اعتقاد به بداء، دو روایت از امام صادق (علیه السلام) در محکومیت و مذمت بداء نقل می‌کند (همان: ۴۱) البته ایشان در کتاب توحید خودش بداء را نه به معنای ظهور بلکه به معنای شروع گرفته و کاربرد آن را در مورد خداوند جایز می‌داند: «بر ما واجب است اعتراف کنم که خداوند متعال حق بداء دارد. معنای بداء آن است که خداوند می‌تواند به آفرینش مخلوقی از مخلوقاتش شروع کرده و آن را قبل از یک چیز دیگر بیافریند؛ سپس این چیز را نابود کرده و به آفرینش چیزی دیگری دست بزند. ... و این شبیه همان نسخ شرایع است» (صدوق، ۱۴۱۶: ۳۳۵).

بخش دوم؛ بداء از دیدگاه اهل سنت

علما و اندیشمندان اهل سنت نسبت به بداء نگاه منفی و سلبی دارند. آنان پیدایش عقیده‌ی بداء را یک انحراف فاحش و خطرناک از آموزه‌های اصیل اسلامی دانسته و لذا تلاش می‌کنند با نقد دلایلی که در این زمینه اقامه شده، نشان دهند که چنین باوری در منظومه معرفت دینی و اسلامی، جایی ندارد. ما به تناسب بحث پیشین در بخش اول، فشرده‌ای از نظرات علما اهل سنت را در این زمینه نقل می‌کنیم. قابل ذکر است که این نظرات با توجه به ماهیت انتقادی داشتن، دلیل‌شان نیز همراه شان است.

ابوالحسن اشعری

ابوالحسن اشعری، که مکتب کلامی خاصی بنیان گذاشت و امروزه به نام وی و با عنوان

«اشاعره» شناخته می‌شود، اعتقاد شیعیان به بداء را همچون طعنی برای این جماعت ذکر کرده و می‌نویسد: «همه‌ی روافض، مگر تعداد اندکی از آنان، معتقدند که خداوند چیزی را می‌خواهد، سپس در مورد آن برایش بداء حاصل شده و تجدید نظر می‌کند» (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۶). ایشان در جای دیگر قایلان به بداء را، به سه طایفه تقسیم می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۲۱). اشعری به نقل این سه نظریه اکتفا کرده و از ذکر دلایل بداء و نقد آن خودداری می‌کند. البته این کار طبیعی است، زیرا بنای ایشان در این کتاب «مقالات الاسلامیین» بر نقل باورها و عقاید طوایف و مذاهب مختلف است، نه نقد آن.

سلیمان بن جریر

سلیمان بن جریر زیدی، از علمای زیدیه و بنیان‌گذار فرقه یا شاخه‌ی سلیمانیه این مذهب، اعتقاد به تعبیر خودش رافضه به بداء را نوعی فریب و ترفند برای فرار از حقیقت نامیده، می‌نویسد: «امامان رافضه دو گفته و اصل را به پیروان شان آموختند که با وجود آن دو، هیچ کسی بر آن‌ها پیروز نمی‌شود:

یکی، اعتقاد به بداء است. هرگاه امامان‌شان به آن‌ها خبر می‌دهد که به زودی صاحب قدرت و شوکت خواهند شد، ولی چنان نمی‌شود که آنها گفته‌اند؛ [در پاسخ با پرسش یا اعتراض پروان شان] می‌گویند: برای خداوند متعال بداء حاصل شده است. زواره از قدماء پیشگامان شیعه، زمانی که از علامات ظهور سخن می‌گفت، چنین اعتقادی را مطرح می‌کرد. دومی تقیه است. در مورد هرچیزی را که دل شان خواست حرف می‌زنند، وقتی به آن‌ها گفته شود که این سخن اشتباه است یا هم بطلان آن گفته برای شان آشکار شود؛ می‌گویند: از روی تقیه چنین گفتیم» (فخرالرازی، بی‌تا: ۶۰۲-۶۰۳).

سلیمان بن جریر، بداء رایج در میان شیعیان را نوعی ترفند برای شانه خالی کردن از مسئولیت گفتار و وعده‌های خویش قلمداد و فهم می‌کند نه یک باور اصیل اسلامی که ریشه در قرآن یا سنت دارد.

فخررازی

فخررازی، علاوه بر اینکه با نقل کلام سلیمان بن جریر نظر خودش را نیز به صورت ضمنی بیان می‌کند، ذیل آیه‌ی ۳۹ سوره رعد نیز با عنوان مساله‌ی پنجم بدان پرداخته و می‌نویسد:

مساله پنجم: رافضه گفته است که بداء در حق خداوند متعال جایز است. بداء عبارت است از اینکه به چیزی باور داشته باشد، سپس روشن شود که واقعیت بر خلاف باور پیشین اوست (در نتیجه در مورد آن چیز تجدیدنظر کند) این‌ها برای اثبات این عقیده شان به آیه‌ی "يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ: . «تمسک جسته‌اند. ولی بدان که این نظر و عقیده از اساس باطل است، زیرا علم خداوند از لوازم ذات اوست، و هرچیزی که از لوازم ذات خداوند باشد، محال است دچار تغییر و تبدیل شود (فخرالرازی، ۱۴۲۰: ۱۹/۵۲).

دلایل نفی بداء

یکی از دلایل نفی بداء، همانی است که فخررازی ذکر کرده است، یعنی بداء مستلزم تغییر علم خداوند است، علم خداوند از لوازم (و نه عین) ذات اوست لذا هرگونه تغییر در علم سبب تغییر در ذات او خواهد بود. و چون تغییر در ذات محال است، تبعاً تغییر در لوازم ذات نیز محال خواهد بود. محمد عزت دروزه، در این زمینه می‌نویسد: «بعضی از علما در ردّ جواز بداء برای خداوند گفته‌اند که علم خداوند ازلی و از لوازم ذات خداوند است؛ هرچیزی که چنین باشد محال است تغییر و تبدیل در آن راه یابد» (دروزه، ۱۴۲۱: ۵/۵۵۵).

دومین دلیل بطلان بداء، این است که عقیده‌ی مذکور مستلزم جهل خداوند است و اینکه چیزی خلق کرده که مناسب نبوده؛ یا امامی تعیین کرده است، که به مصلحت مردم نبوده است. و جهل برای خداوند عالم که به همه چیز علم دارد، معنی ندارد. علم خداوند هم بی‌حد مرز است، هیچ مرزی نمی‌شناسد؛ و هم ازلی است، و قبل از آفرینش هستی و سرگذشت افراد و اشیاء، بدان‌ها تعلّق گرفته است. قرآن کریم در مورد علم بی‌نهایت خداوند، می‌گوید:

عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ؛ خداوندی که از غیب آگاه است و به اندازه سنگینی ذره ای در آسمانها و زمین از علم او دور نخواهد ماند، و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر، مگر اینکه در کتابی آشکار ثبت است (سبأ: ۳؛ یونس: ۶۱).

این علم به لحاظ گستردگی آسمان و زمین یعنی کل هستی را پوشش می‌دهد، و به لحاظ دقت حتی خطورات ذهنی و آنچه در قلب انسان می‌گذرد نیز از آن پوشیده نمی‌ماند:

قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يُعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ بگو: اگر آنچه [از نیت‌های فاسد و افکار باطل] در سینه‌های شماست، پنهان دارید یا آشکار کنید، خدا آن را می‌داند و نیز آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است، می‌داند و خدا بر هر چیز تواناست (آل عمران: ۲۹).

بخش سوم: نقد و بررسی مساله‌ی بداء

بعد از بیان نظرات علما شیعه و سنی در مورد بداء و ذکر دلایلی که برای توجیه این نظرات مطرح شده‌اند، خوب است با نگاه از برون و فارغ از تعلق به یکی از دو گروه، به بررسی این نظریه و عقیده بپردازیم و بکوشیم توضیح دهیم که چنین اعتقادی از نظرگاه سوم، چه جایگاه، نقش و اهمیتی دارد و آیا بود و نبود آن در تبیین معارف دینی اثرگذار است یا نه؟ برای این منظور به نکاتی چند اشاره می‌کنیم:

الف) ریشه یابی این مباحث

تأمل در معنای بداء و نزاع‌های شکل گرفته در اطراف آن، نشان می‌دهد که این عقیده و باور یک عقیده‌ی متاخر است. یعنی بر خلاف باورهای دیگری چون توحید، معاد، حساب و کتاب روز قیامت، نبوت انبیاء الهی، و...، باور به بداء ریشه‌ی قرآنی ندارد و نه هم در زمان پیامبر اسلام و حتی صحابه، مطرح بوده است. لذا ریشه اصلی این بحث از لحاظ زمانی به قرن دوم و به شکل عینی‌تر به امامت اسماعیل فرزند امام صادق، بر می‌گردد، و اینکه چرا

بعد از نصب به عنوان امام بعدی، وفات کرد و کسی دیگری امام شد؟ البته این مساله در مورد امام مهدی موعود و اینکه او که هست و چه زمانی ظهور می‌کند، نیز همواره مطرح بوده است. از ابو حمزه ثمالی نقل شده که از امام باقر علیه السلام پرسیدم: «علی علیه السلام مدام می‌گفت: تا سال هفتاد بلا و گرفتاری داریم، بعد از بلا آسودگی می‌آید. هفتاد سال گذشت و ما آسایش ندیدیم. اما باقر علیه السلام گفت: ای ثابت! خداوند متعال این امر [فرج و گشایش] را برای سال هفتاد تعیین کرده بود، هنگامی که حسین علیه السلام کشته شد، خشم خداوند بر زمینیان شدت گرفت و آن را تا سال صد و چهل (۱۴۰) به تأخیر انداخت و ما به شما در مورد آن اطلاع دادیم و شما خبر را نشر کرده و پرده از روی اسرار برداشتید. در نتیجه خداوند آن را به تأخیر انداخت و وقتی برای ما تعیین نکرد و "خداوند آنچه را بخواهد محو می‌کند و آنچه را بخواهد تثبیت می‌کند و کتاب مادر پیش اوست". ابو حمزه گفت: من این سخنان را به امام صادق علیه السلام گفتم، ایشان گفت: چنین بوده است» (طوسی، ۱۴۲۶: ۴۲۸). همچنین روایاتی در دست است مبنی بر اینکه امام مهدی موعود خود امام صادق بوده و بنا بوده ایشان دست به اصلاحات زده و به تأیید و کمک الهی تاریخ بشر را در مسیر بهتری قرار دهد، اما بداء حاصل شد و این ظهور به تأخیر افتاد: «از امام صادق شنیدم که می‌فرمود: این کار [فرج از مومنان] برای من در نظر گرفته شده بود، ولی خدا آن را به تأخیر انداخت و بعد نسبت به فرزندان چیزی را که بخواهد انجام خواهد داد» (طوسی، ۱۴۲۶: ۴۲۹). لذا روایاتی را که ناظر به تأخیر و تقدیم امور است، باید در چنین فضا و چارچوبی فهم کرد، نه تأخیر و تقدیم محض که یک امر ساده و قابل قبول برای همگان است، نه شیعه می‌شناسد و نه سنی.

اما با این همه، عمده‌ترین مساله‌ای که باعث شکل‌گیری این عقیده‌ی بداء شد، یکی مساله‌ی امامت اسماعیل است و دیگری امامت سید محمد برادر امام هادی.

خواجه نصیرالدین طوسی، ضمن انکار بداء علت و ریشه‌ی چنین باوری را اخبار آحادی می‌داند که هیچ فائده و اعتباری در چنین مباحثی، ندارد:

شیعیان اعتقادی به بداء ندارند، این اعتقاد مبتنی بر روایتی است که از امام صادق علیه السلام

نقل شده راجع به اینکه ایشان اسماعیل را قایم مقام خودش نصب کرد سپس از

اسماعیل کارهایی سر زد که مرود پسند ایشان نبود؛ در نتیجه ایشان موسی [کاظم] را قائم مقام خویش قرار داد. وقتی در مورد این تغییرات از ایشان پرسیده شد، گفت: "برای خداوند در مورد اسماعیل بدا حاصل شده است." این یک روایت است، و در نگاه امامیه خبر واحد ارزش علمی و عملی ندارد (نصرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۱-۴۲۲).

می‌دانیم که نصّ بر اسماعیل و نصب او به عنوان امام، گزارش یا نظریه‌ای است که شکل‌گیری یک مذهب مستقلی به نام اسماعیلیه را در درون شیعه، سبب شده است. اسماعیلیه بر آن است که امام صادق (ع) در زمان حیات خودش فرزند بزرگ‌تر خود اسماعیل را به عنوان امام نصب کرده است (نک: کرمانی، ۱۴۲۹: ۱۳۸-۱۳۹؛ داعی، ۱۴۱۱: ۱۹۹-۲۰۰). اما اینکه اسماعیل در زمان حیات امام صادق فوت کرد یا غایب شد، یا ... مسائلی است که از حوزه و حوصله‌ی این مقاله خارج است.

مرحوم کلاتر در این مورد باب مستقلی تحت عنوان «پدیده‌ی برخی احادیث» گشوده و می‌نویسد: «روایاتی از ائمه اهل بیت (ع) نقل شده راجع به تحقق بداء در مورد اسماعیل فرزند امام صادق و سید محمد فرزند امام علی هادی (ع) که امام صادق فرمود: "برای خدای در هیچ چیزی همچون بدائی که در مورد اسماعیل حاصل شد، حاصل نشده بود" (بحار ۴: ۱۲۷) و امام هادی به فرزندش امام حسن عسکری (ع) فرمود: «پسرکم، شکر خدای را به جای بیار، که جدیداً کار مهمی برایت انجام داده» (بحار، ۱۴۰۴: ۵۰/۲۴۳).

کلاتر هردو روایت را توجیه می‌کند، و اینکه از خداوند متعال در مورد هیچ چیزی شبیه آنچه از او در مورد اسماعیل ظاهر و آشکار شد، آشکار نشده بود. زیرا شیعه فکر می‌کردند که ایشان امامت مال ایشان است، چون شرایط و شایستگی امامت در وی وجود داشت خصوصاً اینکه فرزند بزرگ امام صادق (ع) بود. «بعد از مرگ اسماعیل معلوم شد که بر خلاف اعتقاد و باور آنها، امامت از همان ابتدا مال امام موسی کاظم (ع) بوده است. کلاتر شبه همین توجیه را برای شیعیان دوران امام هادی می‌کند (کلاتر، همان: ۸۸). همه این توجیهات و نسبت دادن بداء و ظهور به مردم، برای آن است تا نشان دهد که بداء مورد نظر شیعیان مستلزم هیچ‌گونه جهل خداوند یا تغییر و تبدل علم او، نیست.

اما به نظر می‌رسد توجیهات مرحوم کلانتر در هردو مورد عقیم و بی‌فایده و بلکه لغو است: اما توجیه اول در مورد اسماعیل، اگر اعتقاد مردم به امامت او از روی دلیل و مبتنی بر نصّ بر امامت باشد، طبیعی است که بداء لازم می‌آید؛ و اگر مبتنی بر نصّ نباشد، با توجه به مبنای امامیه چنین اعتقادی ارزش ندارد و بلکه اصلاً نباید شکل گرفته باشد، زیرا امامیه معتقد به امامت منصوص است امامتی که از تصریح و نصب امام قبلی ریشه بگیرد، و نه امامت مظنون و مبتنی بر خیال گمان مردم. پس در فرض اول ما با بداء باطل -یعنی انجام کاری و سپس تغییر تصمیم در مورد آن- مواجهیم؛ و در فرض دوم از هر نوع بداء و آشکارسازی، بی‌نیازیم؛ زیرا امامتی در کار نیست تا بطلان آن برای مردم آشکار شود. مرحوم مظفر نیز وجود چنین روایاتی را سبب و ریشه‌ی اصلی شکل‌گیری نظریه‌ی بداء از نوع باطل آن، قلمداد کرده می‌نویسد:

... با آنهم از امامان پاک علیهم‌السلام روایاتی نقل شده است که اعتقاد به صحت و درستی بداء به معنی پیشین (بداء ندامت و پیشمانی) را القاء می‌کند؛ چنانچه از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که: "برای خدا بدائی شبیه آن بداء که در مورد فرزندان اسماعیل روی داد، اتفاق نیفتاده است." به خاطر وجود چنین روایاتی است که بعضی از نویسندگان در موضوع فرقه‌های اسلامی، نظریه‌ی بداء را به عنوان یک طعن و عیب به مذهب امامیه و مکتب اهل بیت، نسبت داده‌اند (مظفر، ۱۳۸۷: ۴۵-۴۶).

می‌بینیم که مظفر نسبت به کلانتر، اندکی بیشتر به معنی واقعی بداء باطل نزدیک شده و امکان اظهار به زبان پیامبر یا ولی را مطرح کرده است. این نشان می‌دهد که امامت اسماعیل هم می‌توانسته منصوص باشد، یا آنچنان که بعضی از اسماعیلیه ادعا دارند، خود امام صادق به امامت ایشان تصریح کردند. دقت داشته باشیم که خود همین روایاتی که از بداء سخن می‌گویند، به نحو التزامی متضمن نصب اسماعیل و نصّ بر امامت وی است؛ گرچه نهایتاً می‌گویند نصّ و نصب سابق در اثر بداء، از اعتبار ساقط شده است.

مجلسی نیز ضمن بهتان خواندن گفته‌ی سلیمان بن جریری که بداء را ترفندی برای توجیه گفته‌ها و پیشبینی‌های امامان شیعه معرفی می‌کند، به وجود چنین گرایشی در میان شیعیان

اذعان کرده و آن را اقلا در فرض‌خانه‌ی افکار خویش، جای می‌دهد: «اگر هم فرض کنیم بعضی از جاهلان منسوب به شیعه، به چنین بداء قایل باشد؛ امامیه از آن‌ها و نظر شان بیزاری می‌جویند» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲: ۱۲۶-۱۲۷).

اگر اعتراف ضمنی شیخ مفید را -که قبلا وعده توضیحش را دادیم- به این موارد اضافه کنیم، که بداء به همین معنای ظاهری و آشکار خودش، طرفدارانی داشته و ایشان آن‌ها را مبطلون یا باطل‌گرایان می‌خواند، مطمئن خواهیم شد که تعدادی از شیعیان مساله انحرافی بداء یعنی بدائی را که تغییر در علم و تصمیم خداوند را جایز می‌داند، مطرح و تبلیغ می‌کرده‌اند. غلات و دیگر باطل‌گرایان مفسد، با استفاده از شیوه‌های مختلف جعل روایت، تلاش داشتند این مفهوم باطل را جا بیندازند که با مبارزه جدی مسلمانان و بخصوص امامان شیعه مواجه شدند. اما این مبارزه به معنی پایان این ایده نبود، روایات ناظر به آن در مهم‌ترین منابع روایی راه یافته بود و با مبالغه و غلو شدید، مردمان را به اعتقاد به آن فرامی‌خواند.

قرائن و شواهدی نیز در دست است که تلاش بعضی از شیعیان یا غلات را برای اذخال چنین مفهومی در منظومه اندیشه‌ی اسلامی، نشان می‌دهد، برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱. مثال‌های روشنی چون نصب امام تغییر آن که برای تغییر تصمیم خداوند می‌آوردند، نشان آن بود که می‌خواهند بگویند بداء و ظهور نه برای مردم که برای خود خداوند اتفاق می‌افتد. آن‌ها البته به این مقدار اکتفا نمی‌کردند بلکه تلاش داشتند با استفاده مغلطه آمیز از آیات قرآنی، موارد مشابهی را که می‌توانست عوام را فریب داده به سمت خود بکشاند، ذکر می‌کردند؛ مانند: ذبح حضرت اسماعیل توسط پدرش و تغییر آن؛ یا عزم بر نابودی قوم یونس و سپس انصراف از آن، و...؛ غافل از آنکه هیچ‌کدام از این‌ها نمی‌تواند مصداقی برای بداء کذابی باشد. زیرا در مورد اول، احتمال دستور امتحانی حضرت ابراهیم قویا باقی است. در مورد دوم نیز بر طبق یک سنت ثابت الهی رفتار شده که پذیرش توبه و استغفار مردم باشد. قرآن خود تصریح می‌کند که استغفار یکی از راه‌های کثرت نعمت و دفع بلا است: «وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبُهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» و تا ایشان طلب آمرزش می‌کنند، خدا عذاب کننده آنان نخواهد بود.» (انفال: ۳۳)

۲. برخورد جدی امامان شیعه با این رویکرد، تا آنجا که چنین باور و اعتقادی را کفر دانستند: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَدَأَ لَهُ فِي شَيْءٍ بَدَاءَ نَدَامَةٍ، فَهُوَ عِنْدَنَا كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ؛ کسی که گمان برد که برای خداوند در مورد بعضی اشیاء، چیزی آشکار می شود که او را پشیمان می کند، او از نگاه ما به خداوند بزرگ کفر ورزیده است.» (صدوق، ۱۳۷۱ ش: ۴۱) یا صاحبان چنین اعتقادی را نفرین کرده است: «هَلْ يَكُونُ الْيَوْمَ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِ اللَّهِ بِالْأَمْسِ؟ قَالَ: «لَا، مَنْ قَالَ هَذَا فَأَخْرَاهُ اللَّهُ؛ از امام صادق پرسیدند که آیا ممکن است امروز کاری روی دهد که خداوند دیروز از آن بی خبر بوده است؟ گفت: نه، هرکه چنین بگوید، خدای خوارش کند» (کلینی، ۱۳۸۷: ۱/۳۶۲).

۳. به همان میزانی که امامان شیعه با پدیده‌ی بداء با جدّیت به مقابله برخاسته بودند، غلات و بنیان‌گذاران این باور، با مبالغه و غلو، به تعریف و تمجید از «بداء» می پرداختند و اینکه اعتقاد به آن یکی از برترین ارزش‌های دینی است. آن‌ها که در جعل و وضع حدیث مهارت کافی داشتند، از امام باقر و امام صادق نقل کرده‌اند که: «ما عبد الله بشيء مثل البداء: خدا با چیزی برتر از بداء، پرستش نشده است.» یا امام صادق نقل کرده‌اند که: «ما عظم الله بمثل البداء: خداوند با هیچ چیزی به اندازه‌ی بداء، بزرگ داشته نشده است» (کلینی، ۱۳۸۷: ۱/۳۵۷) همچنین در مورد فضیلت این ایده، نقل کرده‌اند که امام صادق فرمود: «لو علم الناس ما في البداء من الأجر ما فتراوا عن الكلام فيه: اگر مردم اجر و ثواب بداء را درک می کردند، از سخن گفتن در مورد آن، خسته نمی شدند» (کلینی، همان: ۳۶۲).

آشکار است که آنان تلاش زیادی کرده‌اند تا مساله‌ی ساخته و پرداخته‌ی خود را بسیار مهم جلوه داده و ایمان و اعتقاد یا عمل به آن را محور اصلی ایمان یا برخوردار از ثواب و اجرا فراوان معرفی می کنند تا مردم ساده دل بیشتر به سمت و سوی آن کشیده شوند. ولی سؤال اینجاست که کدام بداء چنین جایگاه و اجر و ثوابی دارد؟

بدیهی است که بداء در معنای تأویل شده، اهمّیت یا تازگی خاصی ندارد تا بتوان روایات آنچنانی در اهمّیت آن بیان کرد و گفت: «ما عبد الله بشيء مثل بداء»، یا هم اعتقاد به آن را صاحب فضیلتی دانست که مردم از صحبت در مورد آن خسته نشوند. زیرا بداء مؤول، اصولاً

بداء نیست بلکه فقط مجازا بداء گفته شده و در واقع همان سنت ساری و جاری خداوند در هستی است که یکی چیز را بر می‌دارد و چیز جدید جای آن می‌گذارد یا اصلاً چیزی جایگزین نمی‌کند. اعتقاد به یک سنت ثابت و شناخته شده که در سراسر قرآن از آن سخن رفته است، فضیلت آنچنانی نمی‌خواهد؛ یا چنان نیست که بگوییم «خدا به چیزی چون بداء، پرستش نشده است!» زیرا در میان باورها و اعتقادات، این اعتقاد که خدای دستان بازی دارد و مستمرا در حال فعالیت است، نه به اندازه توحید و معاد مهم است؛ و نه به اندازه قضا و قدر یا جبر و اختیار و... پیچیده.

۴. تفاوت مثال‌های غلات و مثال‌های علمای شیعه. غلات مثال‌هایی را ذکر می‌کنند که حاکی از تصمیم جدی خداوند در یک مورد و سپس تغییر آن است. در حالیکه آنچه علمای دیگر می‌آورند، همگی متعلق علم ازلی خداوند بوده و تنها جهل بندگان یا تغییر شرایط باعث تغییر در مساله یا موضوع شده است. برای نمونه، نجات از مرگ در اثر دعا، صدقه، صله‌ی رحم، و همچنین کثرت رزق و روزی بر اثر تقوا و پرهیزگاری، و امثال این‌ها اموری نیستند که بتوان ذیل اصل اعتقادی «بداء» دسته‌بندی کرد. زیرا در این‌گونه موارد هیچ آشکارگی خاصی روی نمی‌دهد، نه برای خدا و نه برای خلق. برای خدا که واضح است، و برای خلق هم بدان دلیل که خود قویا احتمال چنین چیزی را می‌داده و بلکه قبلاً بدان‌ها گفته شده بوده که از طریق دعا یا صدقه می‌توان از اجل غیرحتمی یا بلاهای طبیعی، و... رهایی یافت. نمی‌شود که هم راه رسیدن به هدف را به کسی آموزش داد، و هم رسیدن به مقصود را یک امر کاملاً جدید، نامحتمل و بداء، معرفی کرد. بداء همچنان‌که از نام آن پیداست، آشکار شدن یک امر ناآشکار است - حتی اگر این آشکارگی را به بندگان نسبت دهیم - نه آشکار شدن نتایج اعمالی که قبلاً بدان‌ها بشارت داده شده است و این بشارت‌ها به شکل آموزه‌های صریح و آشکار در منابع دینی - نقلی مان وجود دارد.

ب) نادرستی عنوان سازی با معنای مجازی

تعریفی که از بداء به دست داده شده، با معنای لغوی آن ارتباط ندارد، و طبق تصریح

نویسندگان در این موضوع، کلمه‌ی بداء در این اصطلاح به معنای مجازی خود به کار رفته است.

سؤال این است که جای کاربرد مجازی کلمات کجاست؟ آیا درست و منطقی است که یک معنای مجازی را اصطلاح عام یا نام و عنوان یک نظریه قرار دهیم؟ به نظر می‌رسد یکی از ضرورت‌های کاربرد الفاظ و کلمات در تعاریف و خصوصاً تعاریف اصول عقاید و باورها، این است که این کلمات نه تنها باید در معنای حقیقی و اصیل شان به کار رود، بلکه بایستی این معنای حقیقی نیز به صورت بسیار واضح، صریح و به دور از هرگونه تعقید و ابهام، به کار گرفته شود. تا مبدا دچار ابهام و اشکال شده و آنگاه قرن‌ها به توجیه و توضیح معنای آن کلمه یا اصطلاح بگذرد. ناگفته پیداست که کاربرد لفظ بداء در معنای حقیقی آن، برای خداوند به اتفاق تمام فرق اسلامی نادرست است، و همین نادرستی سبب شده است که تعدادی قابل توجهی از علما که به تبع پیشینیان شان به استعمال این لفظ در مورد خداوند، تن داده‌اند، برای پرهیز از سوء فهم و یا فرار از اشکالات وارده بر چنین باوری، دست به توجیهات ناموجهی بزنند که کاربرد مجازی آن در مورد خداوند، یکی از این توجیهات است. این در حالی است که آنچه را علمای شیعه، ذیل عنوان بداء مجازی یا مؤول بیان کرده‌اند، می‌توانستند تحت عناوینی ساده و بدور از اشکالی چون «مجبور نبودن خدا»، «باز بودن دست خدا در ایجاد و اعدام»، «فعالیت مستمر خداوند»، «قانون محو و اثبات»، و امثال آن، بیان کنند؛ همانگونه که دیگران نیز آیات مربوطه را ذیل عناوین مشابه توضیح داده‌اند.

بدین ترتیب، از سویی، بایستی بداء به معنای آشکار صریح آن را نفی کرد؛ و از سوی دیگر، اصطلاح عبارت مناسبی یافت که بتواند معنای مورد نظر مان را بدون اینکه به محذورات، اشکالات و محالاتی که بداء با آن مواجه است؛ بیان کند.

ج) عدم صدق «بداء» در کارهای خداوند

نکته‌ی دیگری که در بخش نقد و بررسی ایده‌ی بداء می‌توان ذکر کرده، اینکه در هیچ یک از

مواردی که به عنوان مثال و مصداق برای بداء از قرآن کریم آورده شده، عنوان بداء به معنای ظاهری و حقیقی آن صدق نمی‌کند؛ اما صدق معنای اصطلاحی و مجازی آن گرچه بعید نیست، ولی تالی فاسدی دارد که گمان نمی‌رود خود قایلان به بداء، به چنین تالی و پیامدی تن دهند. آن تالی - که در ضمن مباحث گذشته نیز ذکر شد - عبارت است از اینکه تمام کارهایی که خداوند طبق آیه‌ی «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» در عرصه‌ی امحاء و اثبات انجام می‌دهد؛ یا تمام آنچه خداوند طبق آیه‌ی «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، هر روزه انجام می‌دهد؛ و... مصداق بداء قرار خواهد گرفت. چون این‌ها، همان آیاتی است که طرفداران بداء برای اثبات آن، بدان‌ها متوسل شده و استدلال نموده‌اند. بدیهی است که طرفداران این نظریه در پی یک وضعیت استثنایی در هستی، هستند که ممکن است گاه و به مقتضای حکمت الهی روی دهد، نه در پی بیان قانون کلی حاکم بر هستی. قانونی که تمام مسلمانان بالاتفاق آن را قبول دارند و قرآن کریم به صراحت بر آن تأکید می‌کند. از طرف دیگر، روشن است که اعتقاد و اعتراف به این قانون عام و آشکار، نه اهمیت آنچنانی دارد که بگوییم «ما عبد الله بشيء مثل البداء» و نه ثواب آنچنانی که بگوییم: «اگر مردم از ثواب بداء خبر داشتند، لحظه‌ای صحبت در مورد آن کوتاه نمی‌آمدند.» چون اگر چنان اهمیتی می‌داشت یا چنین ثوابی در کار بود، قطعاً خود قرآن کریم بدان تصریح نموده و به جای اینکه تفکر و اندیشیدن در آفرینش آسمانی و زمین را ارزشمند بداند و بگوید «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ؛ بی‌گمان در آفرینش آسمان‌ها و زمین و پیایی آمدن شب و روز نشانه‌هایی برای خردمندان است.» (آل عمران: ۱۹۰) به تأمل و گفتگو در مورد بداء، فرامی‌خواند.

ج) فقدان دلیل قرآنی بر بداء

قبلاً آوردیم که با نگاه تاریخی، مشخص می‌شود که اولین کاربران کلمه‌ی بداء در مورد خداوند، غلات و - به تعبیر شیخ مفید - باطل‌گرایانی بوده‌اند که می‌خواستند باورهای نادرست یا کارهای ناروای خویش را به خداوند نسبت دهند. نهادینه شدن این کاربرد در

فرهنگ شیعه، سبب شد که علما و دانشمندان این طایفه از سویی نتوانند به لوازم آن کاربرد اولیه تن دهند؛ و از سوی دیگر نتوانند از اصل چنین باوری دست بردارند؛ زیرا می‌دیدند که اعتقاد به آن و حتی اهمیت فوق العاده‌ی آن، در مهم‌ترین منابع و صحیح‌ترین روایات شان، وجود دارد. غافل از اینکه غلات و جاعلان حدیث چنان مهارتی در کار غیر انسانی شان داشتند و چنان با ظرافت انجامش می‌دادند که حتی یاران نزدیک و توانمند امامان همچون یونس بن عبدالرحمان‌ها نیز از تمیز مجعول و غیر مجعول، عاجز بودند (کشی، ۱۴۰۴: ۲/ ۴۸۹-۴۹۰). به همین دلیل، مجبور شدند این کلمه‌ی روشن را بر معنای مبهم و گنگی حمل کنند که رابطه‌ی سراسر است و منطقی با معنای لغوی آن نداشت.

مهم‌ترین دلیل قرآنی که برای اثبات بداء -حتی به معنی مؤول آن- ذکر شده، دلالتی بر چنین معنایی ندارد و بلکه اصولاً با اصل بداء بیگانه است. ما به تبع قرآن کریم که می‌فرماید: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» خدا هر چه را بخواهد محو می‌کند و هر چه را بخواهد ثابت و پابرجا می‌نماید، و امّ الکتاب نزد اوست.» (رعد: ۳۹) یک اعتقاد درست و مطابق واقع داریم که عبارت است فعالیت مستمرّ خداوند در هستی و عدم توقف وی از افاضه وجود، رحمت، کمال، و... به عالم و انواع یا افراد موجود در آن. این اعتقاد مستلزم آن است که خداوند به مثابه‌ی تنها فاعل و عامل مستقل در هستی، مدام چیزهایی را حذف کرده یا نادیده بگیرد و چیزهای جدیدی را به تناسب علل و عوامل و شرایط موجود، ایجاد کند و هستی ببخشد. اما - چنانچه قبلاً آوردیم - این باور ارتباطی با بداء به عنوان یک رویداد استثنایی در هستی، ندارد. این آیه به کمک آیات مشابه دیگر، یک قانون کلی حاکم بر هستی را توضیح می‌دهد.

اینکه گفتیم به کمک آیات مشابه دیگر -نه مستقلاً-، به خاطر آن است که این آیه اگر به تنهایی ملاحظه شود، به نسخ آیات و احکام نظر دارد، نه به تغییر و تبدیل پدیده‌های عینی و بیرونی تا به صورت مستقیم و مستقلّ چیزی در حدّ «بداء» را از آن استنباط کنیم. زمخشری در تفسیر این آیه آورده است: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ؛ ينسخ ما يستصوب نسخه، و يثبت بدله ما یری المصلحة فی إثباته، أو یترکه غیر منسوخ: آنچه را که نسخش به صواب نزدیک باشد، نسخ می‌کند و بدیل آن که مصلحتی در اثباتش نهفته باشد، تثبیت می‌نماید یا آیه را بدون

نسخ باقی می‌گذارد.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۵۳۴) قرطبی نیز نظر و بلکه عبارت شبیه همین را دارد (قرطبی، ۱۴۱۵: ۷/ ۱۵۰-۱۶۰). طبری این قول به عنوان چهارمین قول در سلسله اقوالی که در مورد مقصود این آیه نقل کرده است، می‌آورد (طبری، ۱۴۲۲: ۱۳/ ۵۶۶).

علامه طباطبایی بعد از بیان اینکه منظور از لفظ «کتاب» در آیه‌ی قبلی که می‌فرماید: «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ»، حکم است، حکم مخصوص به این «اجل» یا وقت محدود. (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۱/ ۳۷۴) ادامه می‌دهد که وقوع آیه‌ی «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» بعد از «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» از یک طرف؛ و اتصال آن به بخش «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»، نشان می‌دهد که مقصود آن محو و پاک کردن کتاب‌ها [و احکام] و اثبات آن‌ها در اوقات و زمان‌های مختلف است. لذا کتاب و حکمی را که خداوند در زمان اول تثبیت می‌کند، اگر بخواهد در زمان دوم محوش کرده و حکم دیگری را جایگزین می‌سازد و به این ترتیب به صورت پیوسته در حال محو حکم و اثبات حکم دیگر است. (طباطبایی، همان: ۳۷۵) صاحب مجمع البیان، برای بیان مراد این آیه، چهار قول ذکر کرده است. اولین قول و نظر که منسوب ابن عباس، قتاده، ابن زید، ابن جریج و ابوعلی فارسی است، این آیه را ناظر به آیات ناسخ و منسوخ می‌داند. یعنی همان نظری که علامه طباطبایی انتخاب کرده است. و چهارمین نظر که منسوب به عمر بن خطاب، ابن مسعود، ابی وائل و قتاده است، آیه را ناظر به عموم آنچه قابل محو و اثبات یا تغییر و تبدیل باشد، می‌داند. لذا کم و زیادی رزق و روزی، سعادت و شقاوت، و... همه را شامل می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶/ ۴۵۷-۴۵۸).

نظر صریح اما ناصواب شهید مطهری

در میان علمای شیعه، شاید شهید مطهری را بتوان یک استثنای آشکار دانست که به دور از توجیهات رایج در معنای کلمه بداء و من جمله مجازی‌سازی آن، یک اصطلاح سازگار با معنای لغوی آن ارائه داده و بداء را به معنی تجدید نظر در قضا و قدر الهی دانسته‌اند. وی همچنین تصریح کرده است که علم خدا قابل تغییر است، یعنی خداوند علم قابل تغییر نیز دارد. همه‌ی این گفته‌ها را قبلاً نقل کرده‌ایم.

مشکلات این نظر

اشکال اصلی این نظر، ناسازگاری با مبانی اعتقادی خود گوینده و دیگر فلاسفه و متکلمان در زمینه علم خداوند. زیرا علم خداوند دو ویژگی دارد که این نظریه با هردوی آنها در تضاد کامل و آشکار قرار می‌گیرد:

الف) علم خداوند عین ذات اوست، لذا هرگونه تغییر در علم خداوند به صورت خودکار به تغییر در ذات الهی منتهی می‌شود. و این همان اشکالی است که نظریه‌ی بداء را به چالش کشیده است. یگانگی علم خداوند با ذات او بلکه عینت ذات و تمام صفات ذاتی، یکی از باورهای اساسی عدلیه و امامیه در عرصه‌ی خداشناسی است که اصحاب فلسفه و کلام در این زمینه اتفاق نظر دارند (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۱۵۳/۲؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۳۸-۳۹).

یگانگی ذاتی علم و عالم، از ازلی بودن علم خداوند به همه‌ی اشیاء، پرده برمی‌دارد. این همان چیزی است که قرآن و سنت نیز بر آن تأکید می‌ورزد: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام: ۵۹)، در یکی از روایات صحیح السند که در باب علم ازلی خداوند از امام موسی کاظم نقل شده، آمده است: «لم يزل الله عالما بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء» (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۶۲/۱).

ب) علم خداوند حضوری است، حتی همان علم به موجودات بعد از ایجاد آنها که اصطلاحاً «علم فعلی نامیده می‌شود (سعیدمهر، ۱۳۸۸، ۲۱۹). مطهری تغییر در علم خدا را نه ناظر به علم پیشین یا ازلی یا ذاتی او، که ناظر به علم فعلی او می‌داند؛ اما با توجه به حضوری بودن این علم و اینکه در علم حضوری عین معلوم و ذات آن در پیشگاه عالم حاضر است؛ راه یافتن هرگونه تغییر در آن نیز محال خواهد بود. علامه طباطبایی، علم فعلی را از لحاظ حضوری بودن همسطح علم خداوند به ذاتش، قرار می‌دهد. وی با تقسیم علم خداوند به ذاتش در مرحله‌ی ذات، به موجودات دیگر قبل از ایجاد، و به موجودات دیگر بعد از ایجاد شان؛ می‌نویسد: «علم خداوند، در تمام صور و انواع خودش، حضوری است» (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۲۴۵/۲).

بر اساس آنچه گفته شد، روشن می‌شود که ادعای شهید مطهری راجع به تغییر در علم خداوند یا برخورداری خداوند از علم قابل تغییر، ادعای نادرستی است که با مبنای عدلیه و خودش به مثابه‌ی فیلسوف نیز سازگاری ندارد. اما متأسفانه ورود به میدان توجیه و تأویل بداء، وی را به چنین مخمصه‌ای گرفتار کرده است.

سردرگمی علمای امامیه در باب بداء

یکی از پیامدهای اعتقاد به بداء به مثابه‌ی یک باور چالش‌برانگیز و پر اشکال، ابهام این مساله‌ی اعتقادی حتی برای معتقدان و مدافعان آن است. در ادامه به مواردی از این ابهام که سبب سرگردانی علما در فهم و تفسیر آن شده است، اشاره می‌کنیم:

الف) اختلاف در تعریف بداء

این نکته را در بخش مفهوم‌شناسی و بحث تعریف اصطلاحی، توضیح دادیم که علما و متکلمان ما از بداء تصویر روشنی ندارند. اکثر علما به خاطر محذورات عقلی این باور، کلمه‌ی «بداء» بر معنای مجازی و استعاری حمل کرده‌اند. اما حتی همین‌ها نیز مانده‌اند که این معنی استعاری و مجازی چه باید یا می‌تواند باشد و تعبیر روشن و صریح «بدا لله» را چگونه باید تأویل برد تا از اشکالات بنایی و مبنایی وارده بر آن، دور بمانیم. بعضی گفتند: «بدا لله» یعنی «بدا من الله» و شماری نیز گفتند: «بدا لله» یعنی «بدا للناس»! و بعضی نیز -به تبع بعضی از روایات- «بدا لله» را بدون تغییر در کلمات فهم کرده‌اند، اما با این توضیح که ظهور و آشکار شدن برای خدا، با ظهور و آشکار شدن برای ما فرق می‌کند. فرقی این است که آشکار شدن برای انسانی معمولاً پس از جهل و خفاء صورت می‌گیرد، اما ظهور برای خداوند چنین نیست، زیرا او از پیش به همه چیز علم دارد: «مَا بَدَأَ لِلَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْدُوَ لَهُ:» به راستی برای خدا دو علم است: علمی نهفته گنجینه که جز خود او نداند و بداء از این علم باشد و علمی که به فرشته‌ها و رسولان و پیغمبرانش آموخته و ما آن را می‌دانیم» (کلینی، ۱۳۸۷: ۳۶۱/۱) شماری چون شهید مطهری

نیز همچون این گروه اخیر، «بدا لله» به معنای حقیقی آن حمل کرده، و قایل به تغییر علم خداوند شده‌اند.

ب) اختلاف در چیزهایی که بداء در آن روی می‌دهد

اینکه بداء در کجاها و چه چیزهای واقع می‌شود، یکی دیگر از مسائل اختلافی در میان علما و بلکه روایات این باب است.

از سویی در روایت معتبر و صحیح السندی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که:

علم دو علم است: یکی علمی که نزد خدا نهفته است و احدی از خلقش را بر آن مطلع نکرده؛ و علمی که به فرشته‌ها و رسولان خود آموخته، آنچه را به فرشته‌ها و رسولان آموخته براستی محقق خواهد شد؛ خدا نه خود را تکذیب کند و نه فرشته‌ها و رسولان خود را و آن علمی که نزد خودش گنجینه است هر چه را خواهد پیش دارد و هر چه را خواهد پس اندازد و هر چه را خواهد ثبت نماید (کلینی، ۱۳۸۷: ۱/۳۵۹-۳۶۰).

همچنین در روایت معتبر دیگری به شکل روشن‌تری آمده بداء، صرفاً در نوع اول روی می‌دهد نه دومی: «براستی برای خدا دو علم است: علمی نهفته و در گنجینه که جز خود او نداند و بداء از این علم باشد و علمی که به فرشته‌ها و رسولان و پیغمبرانش آموخته و ما آن را می‌دانیم.» (کلینی، همان: ۳۶۱) همین نکته، در کلام بسیاری از علمای شیعه نیز مطرح شده است. عده‌ای همچون بلاغی معتقدند که: «مقتضای دلیل عقلی و نقلی آن است که بداء و محو در چیزهایی که خداوند به انبیاء و اوصیای آن‌ها اطلاع داده و آن‌ها نیز به مردم خبر داده‌اند، روی نمی‌دهد» (بلاغی، ۱۴۲۴: ۷۸-۷۹). ایشان سپس دلیل عقلی را که لزوم کذب پیامبران باشد، و همچنین دلایل نقلی را که همان روایات صحیح السند باشد، ذکر می‌کنند.

اما عده‌ی دیگر، باور دارند در این‌گونه اخبار نیز بداء اتفاق می‌افتد (مظفر، ۱۳۸۷: ۴۵-۴۶؛ حیدری، ۱۴۳۲: ۱۸۴). نمونه‌هایی قرآنی - مثل ذبح ابراهیم، عدم هلاک قوم یونس، و ... - و همچنین روایی - مثل داستان حضرت عیسی که شهید مطهری نقل کرده است، و ... - وجود دارد که ادعای دوم را تأیید می‌کند.

به هر صورت این مساله نه فقط بین علما که در سطح متون دینی صحیح و معتبر نیز، مبهم و اختلافی باقی مانده و نوعی از تناقض را میان روایات با روایات و روایات با قرآن را دامن زده است.

ج) اختلاف در یگانگی و تفاوت نسخ و بداء

فارغ از اختلاف در تعریف و ماهیت بداء و اینکه تعبیر مذکور در متون دینی یعنی «بدا لله» را چگونه باید فهم کرد و چیستی و ماهیت بداء را چطور توضیح داد؟ در اینکه بداء همان نسخ است یا چیز دیگر و متفاوت از آن، نیز اختلاف کرده‌اند. برخی از علما برآنند که بداء تعبیر دیگری از نسخ است. شاید اولین کسی که چنین کرد، شیخ صدوق باشد. (صدوق، ۱۳۷۱: ۴۰) سید مرتضی اخبار وارده در مورد بداء را اخبار آحاد می‌خواند که فاقد ارزش علمی است؛ و تأکید می‌کند که همین اخبار آحاد را نیز محققان اصحاب ما، حمل بر نسخ کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۱۷). شیخ طوسی عیناً همین نظر را دارد (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/ ۴۹۵؛ همو، ۱۴۲۵: ۴۲۹-۴۳۰).

د) انکار بداء

اختلاف بر سر بداء و مشکلات و اشکالات ناشی از آن، به انکار آن از سوی برخی از بزرگ‌ترین اندیشمندان شیعی، انجامید. ما این بحث را در بخش اول این نوشتار، به اندازه‌ی کافی و متناسب با ساختار و ظرفیت آن، توضیح دادیم.

نتیجه

با توجه به مباحث بیان گردید، می‌توان نتایج زیر را به‌عنوان حاصل پژوهش برشمرد:

۱. مفهوم بداء به‌عنوان یک باور اعتقادی در تعریف اصطلاحی خود با ابهام‌هایی همراه است. این ابهام از یک‌سو ناشی از تنوع کاربرد آن در متون روایی و از سوی دیگر به دلیل لوازم عقلی‌ای است که فهم معنای لغوی بداء را در مورد خداوند دشوار می‌سازد.
۲. برای بداء، دلیلی روشن و صریح از قرآن و سنت نبوی یافت نمی‌شود. به نظر می‌رسد

که این باور بیشتر خاستگاه روایی دارد و به صورت متأخر در میان برخی از پیروان مذهب شیعه مطرح شده است. آیاتی که به عنوان مؤید بداء ذکر شده اند، عمدتاً تأویل پذیرند و نصّی بر اثبات این باور محسوب نمی شوند؛ بلکه در مواردی این اعتقاد، موجب تأویلاتی خاص بر آیات شده است که به تعبیر علامه طباطبائی، از تفسیر به تطبیق تغییر ماهیت داده اند.

۳. اکثریت علمای شیعه از نظریه بداء دفاع کرده اند، اما همواره کوشیده اند آن را به گونه ای تبیین کنند که مستلزم اشکالات کلامی، مانند تغییر در علم یا اراده خداوند، نباشد. با این حال، شماری از اندیشمندان شیعی، اساساً بداء را انکار کرده و مفاد برخی از روایات را به معنای نسخ دانسته اند.

۴. علمای اهل سنت با تکیه بر پیامدهای کلامی بداء و ناسازگاری آن با علم مطلق و ازلی الهی، این باور را نپذیرفته و با صراحت آن را رد کرده اند. با این وجود، آن ها اصل «محو و اثبات» را - که ناظر به تغییر در مقدرات مشروط بر شرایط خاص است - پذیرفته اند و آن را در چارچوب حکمت و سنت های الهی قابل توجیه دانسته اند.

۵. در میان متکلمان شیعه، در تبیین نظریه بداء اختلاف نظرهای متعددی وجود دارد؛ از جمله اختلاف در تعریف، تفاوت دیدگاه ها درباره تمایز یا یگانگی بداء و نسخ، تفاوت در قلمرو وقوع بداء، و در نهایت، تردید در اصل امکان آن.

۶. با توجه به موارد بالا، می توان این احتمال را نیز مدنظر قرار داد که نظریه بداء در آغاز توسط برخی از گروه های افراطی، نظیر غالیان، وارد فضای فکری شیعه شده باشد. به نظر می رسد علمای بعدی شیعه، در مواجهه با این باور، نه توان ردّ قطعی آن را داشته اند و نه امکان پذیرش لوازم کلامی آن را؛ از این رو، بیشتر تلاش ها معطوف به توجیه و تأویل این نظریه بوده است.

بر این اساس، پیشنهاد می شود که به جای اصرار بر پذیرش معنای تأویل شده بداء - که نه با ظاهر روایات سازگار است و نه ارزش معرفتی متمایزی می آفریند - از مفاهیم جایگزین چون «محو و اثبات» بهره گیری شود که هم از پشتوانه قرآنی برخوردار است و هم در سایر مکاتب اسلامی مقبولیت بیشتری دارد. بدین ترتیب، از تحمیل هزینه های کلامی و تاریخی بر مذهب شیعه جلوگیری شده و از وارد شدن در چالش های بی ثمر در حوزه اعتقادات پرهیز خواهد شد.

کتابنامه

-
- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، بی تا.
- ابوالحسن اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الإسلامیین، بیروت، دار النشر فرانزشتاینر، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
- بلاغی، محمد جواد، اربع رسائل، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
- حیدری، کمال، دروس فی التوحید، قم، دار فراقده، چاپ اول، ۱۴۳۲ق.
- داعی، ادیس بن حسن، زهر المعانی، بیروت، مجد، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- دروزه، محمد عزة، التفسیر الحدیث، بیروت، دار الغرب الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سبحانی تبریزی، جعفر، البداء فی ضوء الکتب والسنة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- _____، النسخ و البداء فی الکتب والسنة، بیروت، دار الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- _____، منشور عقاید امامیه، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی، قم، کتاب طه، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.
- صدوق، محمد، الاعتقادات، قم، المؤتمر الاسلامی لألفية الشيخ المفید، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ سوم، ۱۳۵۲.
- _____، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۲۸ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، دار المعرفة، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، قاهره، دار الهجر، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، العدة، قم، تیزهوش، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

بررسی تطبیقی بداء از دیدگاه شیعه و اهل سنت، با تأکید بر قرآن و سنت □ ۴۱

_____، الغیبة، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، تحقیق و تصحیح: عبدالله تهرانی، چاپ سوم، ۱۴۲۵ق.

عسکری، مرتضی، البداء، بی نا، چاپ اول، بی تا.
فخرالرازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.

_____، المحصّل، عمان-اردن، دارالرازی، چاپ اول، بی تا.
فراهیدی، خلیل، العین، قم، مؤسسة دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
کلانتر، سید محمد، البداء عند الشيعة الإمامية، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۵ق.
کرمانی، احمد بن عبدالله، المصاییح فی إثبات الإمامة، بیروت، مؤسسة النور للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث، چاپ اول، ۱۳۸۷.
مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران، دار الكتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۲.
_____، مرآة العقول، تهران، دار الكتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، بی تا.
مظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، قم، انصاریان، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۷.
مفید، محمد، تصحیح اعتقادات الامامية، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، چاپ اول، ۱۳۷۱.

میرداماد، محمد باقر، نبراس الضیاء، قم، هجرت، چاپ اول، ۱۳۷۴.
نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصّل، بیروت، دار الأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.

