

## رویکردی فلسفی - کلامی به آموزه بداء بر مبنای اسلوب تحلیلی

دکتر رضا محمدزاده\*

جواد طاهری\*\*

### چکیده

بداء آموزه‌ای مهم در مذهب شیعه امامیه به شمار می‌رود. اهل تسنن، گویی، در کتب اعتقادی روایی خود این آموزه را بدعتی آشکار در مبانی اعتقادی اسلام انگاشته و آن را مورد رد و انکار قرار داده‌اند. امامیه بر این باور است که تبیین درست و حقیقی بداء می‌تواند راه را برای پذیرش آن از سوی تمامی مسلمانان بویژه اهل تسنن هموار سازد. بر این اساس تلاش‌های چشمگیری در رسیدن به این هدف از خود نشان داده است. در این مقاله اهم عقاید و نظرگاه‌های مشاهیر اهل سنت و عمده مباحث عقلی و روایی شیعی حول محور مفهوم بداء مورد بحث قرار گرفته است. بدین منظور پس از بیان معنای لغوی و اصطلاحی واژه بداء و تعریف نسخ و نیز تمایز آن از اصطلاح نسخ، نسبت موجود میان علم الهی و معنای مقتبس از واژه بداء با شیوه‌ای تحلیلی و عقلی بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی: بداء، نسخ، شیعه امامیه، کلام عقلی (تحلیلی)، علم الهی.

### درآمد

آموزه بداء از جایگاه ویژه‌ای در علوم اعتقادی دین مبین اسلام برخوردار است به

گونه‌ای که مذاهب مختلف اسلامی و متکلمان بسیاری بر سر آن به اختلاف برخاسته‌اند. بخش عمده‌ای از این منازعات به سبب آن است که طرفین دعوی، هریک تبیینی متفاوت از آموزهٔ بداء ارائه داده و به مقتضای آن، بر حریف خرده گرفته‌اند. شیعهٔ امامیه بر این باور است که بداء به معنای حقیقی تغایری با مباحث خداشناسی ندارد و علوم عقلی نیز مؤید آن است. در مقابل، برخی علماء و متکلمان سنی مذهب تأکید می‌کنند که بداء را به هیچ‌وجه نمی‌توان به خداوند نسبت داد هرچند که از قرائن کلام برخی دیگر از آنها پذیرش بداء به یک معنای خاص استنباط می‌شود. از باب مثال قاضی عبدالجبار تغییر در ارادهٔ خدا را می‌پذیرد چرا که آن را تابع اغراض خاص می‌داند و لذا همان معنای بداء را در مورد ارادهٔ خداوند به کار می‌برد، اما از استعمال عبارت بداء امتناع ورزیده و معتقد است واژهٔ بداء به تغییر در علم خداوند اطلاق می‌گردد و از این رو محال است (المعنی، ص ۱۷۵).

برخی از مخالفان دیدگاه شیعه بر این باورند که نظرگاه شیعی در باب بداء واکنشی است از سوی آنها در جهت نقض عقیدهٔ یهود و از این رهگذر پا به عرصهٔ تعلیمات آنان نهاده و عبدالله ابن سبا در این مورد مقصر است: «کانت من افکار اليهود، روجهما عبدالله ابن سبا» (مجلسی، ص ۹۲ و ۹۳ و پاورقی آنها). یهود بر این باور بود که چون قلم تقدیر و قضاء الهی از ازل بر وقوع اشیا کشیده شده لذا محال است مشیت الهی بر خلاف آن رقم بخورد از این رو دست خدا را در تدبیر کائنات بسته می‌دانستند (بدالله مغلوله). آنها قدرت را از خداوند سلب می‌کردند در حالی که بندگان را در افعالشان صاحب اختیار می‌دانستند. شیعه اشکال می‌کند که چگونه است که افعال خدا موجب و افعال عباد مختار بوده در حالی که خداوند از ازل به افعال بندگان نیز علم داشته است؟ (موسوی خویی، ص ۳۸۶).

فخر رازی بر این باور است که شیعه اعتقاد به تقیه و بداء را جعل کرده تا خود را در برابر هیجتهٔ مخالفان بیمه کند از باب مثال هنگامی که اذعان می‌کند به زودی قدرت به دست ما خواهد افتاد اما چنین نمی‌شود می‌گوید خدا عزم و اراده اش را تغییر داد و گرنه بنا بود ما صاحب قدرت شویم (فخر رازی، ص ۶۰۲ و ۶۰۳).

ابن تیمیه در کتاب *منهاج* می‌نویسد که برخی شیوخ رافضی نقایصی را به خداوند نسبت می‌دهند که از جمله آنها می‌توان به عقیدهٔ بدهاء اشاره کرد. او به فردی به نام فزرارة بن أعین اشاره کرده و عقیدهٔ او را در این باره یادآور می‌شود. به زعم وی رافضی‌هایی همچون فزرارة بر این باورند که خداوند ابتدا به چیزی حکم می‌کند و سپس امر دیگری بر او روشن می‌شود که قبلاً بدان علم نداشته و به سبب آنچه بر او ظاهر شده حکم پیشین خود را نقض می‌کند. ابن تیمیه انتقاد می‌کند که چگونه کسانی که به این رأی در مورد خداوند دست یافته‌اند معتقدند پیامبران و ائمه از عاقبت امور و فعل خود باخبرند و در این باره خطا نمی‌کنند. چگونه ممکن است خطا از دامان برخی از ابناء بشر بر کنار مانده اما در عین حال بر خداوند مجاز باشد (ابن تیمیه، ص ۳۹۴).

در قرآن کریم هفت مرتبه واژهٔ بدهاء به کار رفته (جاثیه / ۳۲، نعام / ۲۸، زمر / ۴۷ و ۴۸، اعراف / ۲۲، طه / ۱۲۱) و در هیچیک از آنها این مفهوم به خداوند متعال منسوب نگشته اما با این‌همه در روایات منسوب به ائمهٔ اطهار علیهم السلام، معنای خاصی از واژهٔ بدهاء در مورد خداوند به کار رفته است. علامهٔ مجلسی در *بحارالانوار* هفتاد روایت در این باب نقل می‌کند (علامه مجلسی، ص ۹۴ - ۱۲۲)، که در برخی از آنها عیناً واژهٔ بدهاء آمده و در برخی دیگر به معنای آن اشارت رفته است.

در *الکافی* کلینی نیز به روایات بسیاری اشاره می‌شود، از جمله روایاتی با تصریح به لفظ بدهاء از قبیل: «مَا عَبْدَ اللَّهِ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ»، «مَا عَظَّمَ اللَّهُ بِمِثْلِ الْبَدَاءِ» (کلینی، ص ۱۴۶)، «مَا تَنَبَأَ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يُقَرَّ لَهُ بِخَمْسِ خِصَالٍ بِالْبَدَاءِ وَالْمَشِيئَةِ وَالسُّجُودِ وَالْعُبُودِيَّةِ وَالطَّاعَةِ» (همان، ص ۱۴۸). در روایت امام صادق (ع) آمده: «اگر مردم بدانند که در قول به بدهاء و اعتقاد داشتن به جواز آن چقدر ثواب نهفته از سخن گفتن دربارهٔ آن سستی نمی‌ورزیدند» (اردکانی، ص ۳۷۷). احادیث روایت شدهٔ دیگر از آن حضرت، بدهاء را به معنای حصول علم بعد از جهل برای خداوند و نیز پشیمان شدن و برگشتن از تصمیم قبلی سرزنش کرده و تأکید می‌کنند، در اموری که با امضای خداوند به مرحلهٔ قضا رسیده هرگز بدهاء حاصل نمی‌شود (همان، ص ۳۸۸-۳۸۶). از امام رضا (ع) روایت است که «خداوند هیچ پیامبری نفرستاد مگر به تحریم شراب و به آنکه از برایش به بدهاء اقرار کند». در حدیثی دیگر از امام صادق (ع) که بعدها منشأ بروز مناقشات کلامی بسیاری

شد، روایت است که: «هیچ بدائی نشده برای خدا مثل بدائی که برای او درباره اسماعیل پسر من شد» (شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۴۱). آن حضرت، فرموده بودند که پس از من اسماعیل، پسر من، امام و جانشین من خواهد شد اما پسر در زمان حیات پدر در گذشت و بدین سبب ایشان این روایت را فرمودند. این در حالی است که خواجه نصیر روایت مذکور را نمی پذیرد: «این یک روایت است و نزد امامیه موجب علم نیست و بدان عمل نمی شود (طوسی، ص ۴۲۱ و ۴۲۲).

برخی از احادیث پیرامون آموزه بداء بدون تصریح به لفظ آن عبارت اند از: «امام باقر (ع) فرمود: الْعِلْمُ عِلْمَانُ فَعِلْمٌ عِنْدَ اللَّهِ مَحْزُونٌ لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ وَ عِلْمٌ عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَمَا عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ لَا يُكْذِبُ نَفْسَهُ وَ لَا مَلَائِكَتَهُ وَ لَا رُسُلَهُ وَ عِلْمٌ عِنْدَهُ مَحْزُونٌ يُقَدِّمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ: علم دو گونه است: ۱. علمی که نزد خدا در خزانه است و کسی از مخلوق از آن آگاه نیست؛ ۲. علمی که خدا به فرشتگان و پیغمبرانش تعلیم داده، علمی که به فرشتگان و پیغمبرانش تعلیم داده (مطابق آنچه تعلیم داده) واقع خواهد شد زیرا خدا نه خودش را تکذیب می کند و نه فرشتگان و پیغمبرانش را و علمی که نزد او در خزانه است هر چه را خواهد پیش دارد و هر چه را خواهد پس اندازد و هر چه را خواهد ثابت گرداند» (کلینی، ص ۱۴۷). «امام صادق علیه السلام فرمود: مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا حَتَّى يَأْخُذَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ خِصَالٍ الْأَقْرَارَ لَهُ بِالْعِبُودِيَّةِ وَ خَلْعَ الْأَنْدَادِ وَ أَنَّ اللَّهَ يُقَدِّمُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ: خدا هیچ پیغمبری را مبعوث نفرمود جز اینکه در سه خصلت از او پیمان گرفت: ۱. اقرار به بندگی خدا؛ ۲. کنار زدن شریکها و ماندها برای خدا؛ ۳. اقرار به اینکه خدا هر چه را خواهد مقدم بدارد و هر چه را خواهد به تأخیر اندازد» (همانجا).

با توجه به مطالب اختلافی پیشین مهمترین انگیزه در تألیف این مقاله تحلیل عمده ابهامات موجود در کاربرد اصطلاح بداء است و در آن کوششی به عمل آمده تا با بهره گیری از مباحث عقلی معلوم گردد، کدامیک از تعابیر و تفاسیر موجود پیرامون واژه مذکور واجد انسجام عقلی و نقلی بیشتر است، این تلاش با هدف اثبات بداء و یا ارائه نظریه ای جدید در باب آن صورت نمی پذیرد بلکه گامی است در جهت ایجاد بسترهای جدید برای محققانی که برآند تا نظریات بهتری در این حوزه ارائه کنند و نیز برای

آنانکه می‌خواهند آموزهٔ بدهاء را اثبات کنند. اما ذکر این نکته لازم است که چون این نوشته از منظر یک نگارندهٔ شیعی به رشتهٔ تحریر درآمده است لذا در آن نشان داده خواهد شد که اگر با بهره‌گیری از ایضاح مفهومی بخواهیم تحلیلی به نفع آموزه بدهاء ارائه دهیم و یا آن را با آموزه‌های مرتبط دیگر سازگار کنیم چگونه از روش الهیات تحلیلی در اینباره بهره می‌جوییم.

در الهیات تحلیلی رایج در میان متألهان غربی با بهره‌گیری از روش‌های متداول در فلسفهٔ تحلیلی، نه به دنبال نظریه‌پردازی که در پی بیان آمیختگی و پیوستگی نظریات الهیاتی متعدد هستند (Crisp and Rea, *Analytic Theology*, p.6). این مطالعات الهیاتی نوظهور، علمی موسوم به الهیات تحلیلی را پدید آورده که در آن به بررسی آموزه‌های مختلف در الهیات مسیحی پرداخته می‌شود. شیوهٔ تقریر مباحث در این علم، تحلیلی-فلسفی است و در برخی موارد از فنون به کار رفته در قیاس‌های منطقی بهره می‌گیرد. این شیوه بیشتر به منظور تحلیل نظریات الهیاتی گوناگون پیرامون یک مفهوم استعمال می‌گردد (ibid, p.35). مطالعه در باب این علم جدید نشان می‌دهد که می‌توان پیوندی میان الهیات تحلیلی و کلام عقلی در سنت کلام اسلامی برقرار ساخت چرا که این دو علم در ساحات مختلفی به نحو مشابه عمل می‌کنند. بیان وجوه افتراق و اشتراک دو علم مذکور نیاز به یک تحقیق مستقل و جامع دارد که باید آن را به مجالی دیگر وانهاد.

#### اندیشه‌وران صاحب‌نظر در مبحث بدهاء

پیش از ورود به بحث اصلی، معرفی شخصیت‌های مؤثر در حوزهٔ تأملات کلامی پیرامون مفهوم بدهاء در عالم اسلام لازم می‌نماید. بحث تفصیلی در باب تأملات کلامی بسیاری از این متفکران، در ادامه خواهد آمد.

متکلمان بسیاری از همان سده‌های نخست تاریخ اسلام در باب بدهاء بحث کرده‌اند: در میان متکلمان شیعی ابن راوندی (وفات ۲۰۵ ق / ۸۲۰ م) به طور جدی این موضوع را پیگیری می‌کند و ظهور اندیشه‌های تازه را برای خداوند محال نمی‌داند. خیاط (وفات ۳۰۰ ق.)، عالم سنی مذهب، در اثر خود با نام *الانتصار* می‌نویسد، اندیشهٔ بدهاء توسط افرادی که با معتزلیان معاشرت داشته به ایشان القاء شده است (ص ۱۲۷). او بر این باور

بود که تمامی رافضیان (شیعیان) در آنچه به وحی تعلق می‌گیرد معتقد به بداء هستند. ابن بابویه (شیخ صدوق) (ولادت ۳۱۱ ق / ۹۲۳ م، وفات ۳۸۱ ق / ۹۹۱ م) این موضوع را به طور جدی دنبال کرد به نحوی که در زمان او مسئله بداء به بحث و استدلال در خصوص معنای این کلمه بدل گشت (مکدرموت، ص ۴۳۵). ابوالحسن اشعری، عالم سنی‌مذهب، معتقد بود که شیعیان در اعتقاد به بداء بر یک نظریه واحد نیستند و به گروه‌های متعددی منشعب می‌شوند که آنها را در کتاب خود (مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین، النص، ص ۳۹) نام می‌برد. شیخ مفید (ولادت ۳۳۶ ق / ۹۴۸ م، وفات ۴۱۳ ق / ۱۰۲۲ م)، عالم بسیار برجسته شیعی، توجه ویژه‌ای نسبت به منتقدان به آموزه بداء داشت و علت وجود اختلاف میان متکلمان را ابهامات لفظی بر می‌شمرد نه محتوایی (شیخ مفید، *اوائل المقالات*،

ص ۸۰). سید مرتضی (ولادت ۳۵۵ ق / ۹۶۷ م، وفات ۴۳۶ ق / ۱۰۴۴ م) پس از شیخ مفید مباحثی را ارائه داده که در مواردی با آراء او هم‌پوشانی دارد اما وی مباحث مستقلی هم در مورد بداء ارائه داده است. وی بر این باور بود که معنای بداء را باید با توجه به معنای نسخ مورد بررسی قرار داد به نحوی که بداء با همان معنای لغوی که از آن مستفاد است در واقع به نسخ فروکاسته می‌گردد (علم الهدی، ص ۱۱۷). به منظور مطالعات تکمیلی در اندیشه‌های وی در این باب می‌توان به کتاب *الشافی فی الامامه*، ص ۸۷ رجوع کرد. شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) با قبول معنای ظهور برای بداء میان اطلاق معنای آن بر انسان و خدا تفاوت می‌نهد (طوسی، *عده الاصول*، ج ۲، ص ۲۹). بغدادی (وفات ۴۲۹ ق) و شهرستانی (وفات ۵۴۸ ق)، دو تن از متکلمان برجسته اهل تسنن معتقدند اولین فردی که مفهوم بداء را مورد استفاده قرار داد مختار بود (شهرستانی، ص ۱۷۱؛ بغدادی، ص ۴۸). مختار پیش از شروع یکی از جنگ‌ها خطاب به یارانش گفته بود خداوند وعده پیروزی در جنگ را به ما داده اما سپاهیان او در جنگ مغلوب شدند و سپس او رو به یاران خود کرده و گفت از جانب خداوند در این باره تغییر و تبدیلی صورت گرفت. البته باید توجه داشت که مختار از واژه بداء استفاده نکرد بلکه سخن منقول از او عبارت است از «ان الله بدله» (یعنی واژه تبدیل نه واژه بداء) (بغدادی، ص ۴۹). این دو متکلم مشهور بر این باورند که آموزه بداء به طور جدی و برای نخستین بار توسط امام صادق (ع) وارد تعالیم

شیعه شد. محمد رضا مظفر (۱۳۲۲ - ۱۳۸۴ ق) بر آن بود تا بدهاء را به نسخ احاله دهد و آن را از معنای لفظی بپیراید (مظفر، ص ۴۵). آیت‌الله خویی (۱۳۱۷ - ۱۳۷۱ ق) سه نوع قضا را از یکدیگر متمایز می‌کند و از این رهگذر می‌کوشد مسئله بدهاء را گره‌گشایی کند (بلاغی و خویی، ص ۳۷). امام خمینی (ره) در کشف‌الاسرار مشکل بدهاء را ناشی از جهل آدمی نسبت به منویات الهی می‌داند (ص ۸۵).

با توجه به تنوع آراء در این زمینه و به منظور نیل به فهمی صائب از آموزه مذکور نخست می‌بایست معنای واژهٔ بدهاء را از منظر لغوی و دلالت اصطلاحی آن به خوبی مورد کاوش قرار داد.

#### معنای لغوی بدهاء (badaa)

بدهاء اسم مصدر از مادهٔ «بدو» است. فعل ماضی ثلاثی مجرد آن «بدا» و مضارع آن «بیدو» می‌باشد. «بدو» سه مصدر دارد: بدهاء، بدوا، بداءه. فعل ماضی آن همواره با لام جاره می‌آید و فعل مضارع آن اغلب با لام جاره همراه است و در مواردی که به صورت لام استعمال می‌شود لام جاره از آخر آن می‌افتد (میرداماد، نیراس الضیاء، ص ۲۲ و ۲۳).

بدهاء به معنای ظاهر شدن، آشکار شدن، به نظر آمدن، روشن شدن، خود را نشان دادن، محقق شدن، مسلم شدن و نیز خوب و یا مناسب به نظر آمدن (بر کسی) است (آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ عربی). بدهاء به معنای آشکار شدن است (قاضی عبد الجبار، مانکدیم، ص ۳۹۵)، مثلاً لباسستان متنجس به خون است ولی نتوانستید آن را بیابید، اما در حین نماز اگر خون را ملاحظه کردید در این صورت می‌گوییم بدهاء حاصل شده است (میرشفیعی، ص ۵۱).

برخی بر این باورند که این کلمه، معنای «رأی و نظر تازه‌ای پیدا کردن» را نیز افاده می‌کند (عسگری، ج ۲، ص ۵۰۳)، چنانکه ابن منظور، از عالمان برجستهٔ ادبیات عرب، ابراز کرده که این کلمه، معنای «نیل به عقیده و نظر جدید و تازه» را افاده می‌کند، بنابراین مراد از عبارت «بدهاء لی من امرک بدهاء ای ظهر لی» این است که اطلاع از مطلبی تازه دربارهٔ موضوعی سبب تغییر عقیدهٔ شخص نسبت به آن موضوع شد (ابن منظور،

در قاموس المحيط آمده: بءا، بدوا، بدواً و بءاءً معنای آشکار شدن و یا نظر خود را اظهار کردن را در خود دارد (فیروز آبادی، ص ۳۰۲). در الصحاح معنای آشکار شدن و تغییر رأی دادن به این کلمه نسبت داده شده است (جوهری، ص ۱۲۸ (یا ص ۲۲۷۹)).

### معنای اصطلاحی بءاء

بءاء آنگاه که به خداوند نسبت داده می‌شود ممکن است چند معنا را به ذهن متبادر سازد: اول اینکه برای خداوند دانش تازه‌ای پیدا شود به نحوی که او فرمان به انجام کاری داده و بعد منصرف گردد در حالی که از اول قصد انجام آن را داشته است. دیگر آنکه قصد انجام کاری را ندارد اما به انجام آن امر می‌کند تا بر او آشکار شود که آدمیان آن دستور را انجام می‌دهند یا خیر. آخر آنکه قصد انجام کاری را ندارد و از قبل هم می‌داند فردی که به او فرمان می‌دهد اطاعت خواهد کرد یا خیر، غرض او از این فرمان آن است که شخص خودش را بهتر بشناسد (از باب مثال قضیه ابراهیم خلیل و دستور خداوند بر ذبح فرزندش اسماعیل) (کمره‌ای، ص ۲۷۲).

شهرستانی، عالم سنی مذهب، در کتاب الملل والنحل سه معنا برای اصطلاح بءاء ذکر می‌کند: بءاء در علم: امر جدید بر خداوند مکشوف می‌شود که پیش از این نسبت بدان بی‌اطلاع بوده؛ بءاء در اراده: خداوند اراده بر انجام کاری می‌کند و بعد قاعده‌درستی بر او آشکار می‌شود و اراده دیگری می‌کند؛ بءاء در امر: خداوند به انجام کاری فرمان داده و پس از مدتی فرمانی مخالف با فرمان پیشین صادر می‌کند (شهرستانی، ص ۱۷۱).

اشعری همان معنای لغوی بءاء را به جای معنای اصطلاحی به کار می‌برد یعنی تغییر در علم و اراده خداوند و از این رو کاربرد آن در باب خداوند را محکوم می‌کند (اشعری، ص ۳۹ و ۴۰). ایچی دیگر متکلم سنی جهل و بءاء را در یک رتبه قرار داده و معتقد است بءاء بدان معناست که خداوند چیزی را نمی‌دانسته اما اکنون بدان آگاهی یافته است و بعد نظر خود را تغییر می‌دهد لذا حمل این مفهوم بر خداوند محال است (ایچی، ص ۲۶۰).



محمد رضا مظفر (۱۳۲۲ - ۱۳۸۴ ق.) بدهاء را به معنای آشکار شدن امری نامعلوم و تغییر در عزم و اراده خداوند محال دانسته و معتقد است بدائی که در روایات ائمه به خداوند نسبت داده می‌شود به همان معنای نسخ باید تفسیر شود (مظفر، ص ۴۵).

آیت‌الله خویی (۱۳۱۷ - ۱۳۷۱ ق) سه نوع قضا را از یکدیگر متمایز می‌سازد اول، قضایی که تنها خداوند بدان عالم است، دوم، قضایی که خداوند به پیامبران آموخته و آنرا حتمی الوقوع بر شمرده، سوم، قضایی که پیامبران را از آن مطلع ساخته و تحقق آن را مشروط به امور دیگری نموده است؛ تنها در قسم سوم بدهاء الهی حاصل می‌شود (بلاغی و خویی، ص ۳۷). خویی ذیل قسم سوم به حدیث ابی عبدالله (ع) اشاره می‌کند به این مضمون که در شب قدر ملائکه و روح نازل می‌شوند و شروع به نوشتن مقدرات عالم بر طبق قضای الهی می‌کنند و اگر خداوند بخواهد امری را مقدم و مؤخر بدارد و یا چیزی را محو کند به ملک امر کرده تا چنین کند سپس آنچه را که امر فرموده به مقام اثبات می‌رساند (موسوی خویی، ص ۳۸۸). از این تفسیر چنین مستفاد می‌گردد که بدهاء تغییر در علم الهی نیست بلکه تغییر در واسطه‌های فیض است یعنی خداوند به واسطه‌ها امر نموده که مقدرات آتیه انسان را بر اساس نیکوکاری و جفاکاری‌شان تنظیم کنند و این امری است مربوط به تغییر در اراده واسطه‌های فیض و نه علم الهی.

لاهیجی دو معنا برای بدهاء ذکر می‌کند یکی به معنای ظهور و جهی از وجوه مصالح بعد از عدم آن بر خداوند و دیگری بدهاء در افعال حق با وجود داعی. وی تنها معنای دوم را جایز می‌داند. (لاهیجی، ص ۴۰۶).

برخی از صاحب‌نظران معتقدند که بدهاء به معنای ظهور امری بر خداوند نیست بلکه بدین معناست که امر مکتومی از جانب حق جل و علا بر بندگان مکشوف و ظاهر شده است، از اینرو بدهاء به معنای اظهار است و نه ظهور (شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۶۵؛ جوادی آملی، آیه ۱۰۶) چهرهٔ برجسته این نظرگاه شیخ مفید است که طرح تحلیلی نظریه او در مباحث بعدی بحث خواهد شد.

استاد مطهری بدهاء را چنین تقریر می‌کند: «موجودات جهان بر دو قسم‌اند: برخی از آنها امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در آنها نیست مانند مجردات علوی؛ برخی دیگر این طور نیستند؛ امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در آنها هست و آنها

مادیات می‌باشند (شهید مطهری، ص ۳۹۱)». وی بر این باور است که افعال انسان بر خلاف مجردات، مشروط به اما و اگرها و شرایط طبیعی (مقتضیات زمان و مکان) بسیاری است و بداء در این امور ساری و جاری است (همان، ص ۳۹۴).

پاره‌ای از دیدگاه‌ها معنای اصطلاحی بداء را به نحوی با معنای نسخ مرتبط می‌دانند. میرداماد شباهت در منزلت میان بداء و نسخ را به ترتیب در جنبه تکوینی و تشریحی مطرح می‌کند (داماد، *نبراس الضیاء*، ص ۴۹). طوسی می‌نویسد بداء یا دگرگونی در مقتضیات زمان و مکان می‌باشد یا همان معنای نسخ را واجد است (طوسی، الغیبه، ص ۲۶۵-۲۶۳). ابن راوندی و سید مرتضی قول اکثر شیعه در باب بداء را همان معنای مورد نظر معتزله از نسخ می‌دانند با این تفاوت که شیعه به سبب وجود روایات ائمه که کلمه بداء را به کار برده‌اند از این عبارت استفاده می‌کند و به تعبیر ابن راوندی اختلاف در اسم است نه مسمی (خیاط، ص ۹۲؛ سید مرتضی، *الشافی فی الامامه*، ج ۱، ص ۸۷). صدوق نیز بداء را به معنای نسخ گرفته و اذعان می‌دارد بداء الله به معنای ظهور تناسخ (نسخ) از سوی خدا بر بندگان است (اظهار) (شیخ صدوق، *التوحید*، ص ۳۳۶-۳۳۵).

امام خمینی (ره) در *کشف‌الاسرار* در باب بداء مطلب خود را اینگونه تقریر می‌کند که گاهی خداوند بنابر مصالحی که از فهم آدمی پنهان مانده امری را ظاهر می‌کند به نحوی که بشر گمان می‌برد خداوند فلان کار را انجام خواهد داد در حالی که نه آن کار را انجام می‌دهد و نه از قبل قصد انجام آن را داشته، از این رو آدمیان تصور می‌کنند خداوند نظر خویش را در این باب تغییر داده و برای او بداء به معنای مذکور حاصل شده است؛ این خطا ناشی از جهل آدمی است (خمینی، ص ۸۵).

### طرح تحلیلی معانی لغوی و اصطلاحی

**الف. معنای لغوی:** با در نظر گرفتن معنای لغوی سابق الذکر از کلمه بداء این گونه استنباط می‌گردد که به کارگیری این معنا در مورد خداوند مشکل‌ساز است چراکه بنابر تعالیم دینی و مباحث عقلی، خداوند نسبت به همه چیز آگاه (عالم مطلق) است حتی به امور لاحق، از این رو نمی‌توان گفت امری بر خداوند آشکار شده که قبلاً از آن بی‌خبر بوده است. لاهیجی در گوهر مراد چنین متذکر می‌شود: «و بیاید دانست که بداء در احکام،

اعنی ظهور وجهی از وجوه مصالح یا مفاسد در حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده باشد، بر حاکم حکیم روا نیست؛ بنابر آنکه مستلزم جهل است و ثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع» (لایهیجی، ص ۴۰۶).

علاوه بر این بروز رأی و نظر تازه نیز برای خداوند ممتنع است زیرا بروز رأی و نظر جدید بدین معناست که او از رأی و نظر پیشین خود نادم گشته و به نظر جدیدی روی می آورد. اما بنابر مفروضات دینی و کلامی می دانیم که در خداوند پشیمانی راه ندارد به سبب آنکه پشیمانی از یک سو مستلزم جهل و از سوی دیگر گویای انفعال است و انفعال هم مبین نیاز و نیاز علامت آن است که خداوند واجد تمامی کمالات نبوده و در او نقص راه دارد و ایضاً خداوند عقلاً نه جاهل و نه ناقص بلکه عالم مطلق و کامل من جمیع جهات است از این رو بداء به این معنا را نیز نمی توان بدو منسوب ساخت. با استفاده از مطالبی که در بالا برای توضیح معنای لغوی بداء به عمل آمد و همچنین به کارگیری

صورت های ساده قیاس منطقی می توان استدلال هایی در این باره ارائه داد:

بداء (آشکار شدن امری بر کسی و یا) علم بعد از جهل است.

علم بعد از جهل در باب خداوند محال است. (چون او عالم مطلق است).

نتیجه: بداء در باب خداوند محال است.

بداء، (پدید آمدن رأی و نظر جدید یعنی) ندامت (از نظر پیشین) است.

ندامت در مورد خداوند روا نیست.

نتیجه: بداء، در مورد خداوند روا نیست.

اهل تسنن بداء را به همین شیوه (لغوی) معنا کرده و شیعه را متهم به اعتقاد به آن و حامیان نظریه مذکور را محکوم به بدعت گذاری می کنند (کراجکی، ص ۲۲۹ و ۲۳۰). این در حالی است که علما و متکلمان شیعه اثنی عشری بداء را به این معنا بر خداوند محال دانسته و نتایج برآمده از دو استدلال فوق را می پذیرد و این نسبت ناروا را به خود حاصل یک سوء تفاهم لفظی برمی شمرد. اما با اعتراف به این مطلب که شیعه به نوعی از بداء معتقد است، مراد و منظور اصلی آنان را پیرامون دلالت حقیقی بداء در یکی از معانی اصطلاحی آن باید جست نه در معنای لغوی.

ب. معنای اصطلاحی: ظاهر است که لوازم قبول دو معنای اول از بداء در تقسیم‌بندی شهرستانی با مفهوم الوهیت خداوند ناسازگار است اما معنای سوم چنین نیست، زیرا بنابر بحث پیشین هر نظریه‌ای که به نوعی دلالت بر جهل خداوند به نحو کلی یا مقطعی داشته باشد نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. البته معنای سوم نیز ظاهراً قدری به معنای نسخ نزدیک می‌شود و بیان خواهد شد که بداء غیر از نسخ است (تعریف نسخ در ادامه خواهد آمد).

شایان ذکر است که برخی بداء را حتی به معنای ظهور اندیشه‌های جدید نقطه قوت برای خداوند لحاظ می‌کنند که در این مورد به طور مشخص می‌توان به ابن راوندی اشاره کرد. با این وصف از آثار او چیز زیادی بر جای نمانده و تنها می‌توان به نقل قول‌هایی از او در کتاب‌های مخالفان و موافقانش بسنده کرد؛ خیاط، نظر ابن راوندی را اینگونه بیان می‌دارد: فاعلی که برای او حصول اندیشه‌های جدید ممکن باشد (تَعَرَّضَ لَهُ الْبِدَوَات) و انجام هیچ امری برای او ناممکن نباشد، توانا تر و قابل توجه‌تر از فاعلی است که نمی‌تواند چیزی بر فعل خود بیفزاید یا از آن بکاهد یا پیش رود یا باز گردد (خیاط المعتزلی، ص ۱۲۹). باید توجه کرد قول به امکان وجود اندیشه‌های نو برای خداوند دلالت بر این امر می‌کند که او به تمامی اندیشه‌ها اعم از کهنه و نو یکجا علم ندارد و در واقع تمامیت و جامعیت او در کمالات ممکنه خدشه‌دار می‌شود و احتمالاً خود ابن راوندی حاضر به پذیرفتن این کلام نیست.

ساده‌ترین تبیین که از این دو تقسیم‌بندی (بمعناهما الاقدم) در باب بداء به دست می‌آید باور به این مسئله است که خداوند به آفریدن چیزی می‌پردازد و آفرینش آن را پیش از چیز دیگر قرار می‌دهد و سپس آن را از بین برده و دست به کار آفرینش امر جدیدی می‌شود. این حکم در مورد فرمان و امر الهی نیز نافذ است بدین نحو که خداوند امری صادر می‌کند و سپس از آن نهی می‌کند (شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۵). این معنا نیز شبیه به معنای نسخ است.

هنوز هم متألهانی با باور به ضعف اقناعی نظریه‌های موجود در باب بداء نمی‌توانستند از معنای لفظی چشم‌پوشیده و خود را تنها به دام معنای اصطلاحی گرفتار کنند. این

گرایش برخی را بر آن داشت تا عملاً به فکر برقراری پیوند میان معنای لفظی و اصطلاحی سوق داده شوند که در این میان شیخ مفید گویی در پی نظری ساختن آن بود. به نظر شیخ مفید بنا بر قواعد موجود در لسان عرب «بدا لفلان» را می‌توان به «بدا من فلان» ترجمه کرد و لام جاره را با حرف «من» جایگزین نمود با این تبیین معنای «بدا لله فی کذا» به «ظهر منه فیه» (از او آشکار شد) متبدل می‌گردد و بداء از جانب خداوند اموری را که در تقدیر مشروط باشند، محتوم می‌سازد و نه انتقال از اراده و عزمی به اراده و عزم دیگر و نه دگرگونی در رأی و اندیشه و علم. نتیجهٔ رضایت‌بخش این تحلیل این است که ظهور و آشکار شدن در بداء برای آدمیان است نه برای خداوند (شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۶۵)، بدین معنا که بداء برای خداوند به معنای «اظهار» است و برای آدمی به معنای «ظهر» (جوادی آملی، آیهٔ ۱۰۶).

اگر فرد نپذیرد که معنای ظاهر شدن را در عبارت «بدا لله» به غیر خداوند می‌توان ارجاع داد (یعنی «بدا لله» به «بدا من الله للغير» تفسیر شود) پس ظهور امر جدید باید صرفاً بر خداوند به نحو استعاری مورد استفاده قرار گیرد، درست همانگونه که صفاتی مانند خشم و مکر را به خداوند نسبت می‌دهیم یعنی با معنایی غیر واقعی و استعاری (شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۶۵). تحلیل مذکور نتایج رضایت‌بخشی به همراه دارد اما معلوم نیست تا چه اندازه مورد پذیرش عالمان عرب واقع خواهد شد و یحتمل، برخی تن به پذیرش آن نخواهند داد.

گروهی از اندیشمندان با صراحت اذعان می‌دارند که بداء معنایی شبیه به معنای نسخ دارد یعنی وقوع چیزی بعد از چیز دیگر مثلاً غنی شدن بعد از فقیر بودن و یا شفا یافتن از بیماری (شیخ مفید، *اوائل المقالات*، ص ۸۰). در کتاب *الحدود* نیز این معنا بیان شده؛ بداء یعنی فردی را به انجام عملی فرمان دادن و سپس او را از آن نهی کردن به شرط آنکه عمل، وجه، آمر و ناهی، مأمور و منهی در آن یکی باشد (نیشابوری مقری، ص ۵۴). این پرسش مطرح است که آیا در علم کلام مفهوم بداء همان مفهوم نسخ است یا امر دیگری است؟

## معانی نسخ

بحث در باب نسبت موجود میان معنای دو اصطلاح نسخ و بداء بدین سبب اهمیت دارد که پاره‌ای از متکلمان آنها را هم‌معنا دانسته و گروهی دیگر آنها را متفاوت با هم معنا می‌کنند هر چند کفه به نفع دسته اخیر سنگین‌تر است. تعریف نسخ و بیان وجه تشابه و تمایز آن با بداء تلاشی است در جهت روشن‌تر شدن معنای خود واژه بداء. بنابر سنت، نسخ را می‌توان از دو جنبه مورد ارزیابی قرار داد: معنای لغوی و معنای اصطلاحی.

نسخ در لغت چند معنا دارد: الف. ازاله و از بین بردن (ابن عطیه و حمود، ص ۳۸۱)؛ ب. نقل و نوشتن (استنساخ) (طریحی، ص ۴۴۴)؛ ج. انتقال از حالی به حال دیگر، همچون دگرگونی زمان و روزگار و یا انتقال میراث از شخصی به شخص دیگر (که در این حالت به باب تفاعل می‌رود) (جزری، ص ۴۷؛ طریحی، ص ۴۴۴). قاضی عبدالجبار هم آن را به دو معنای نخست به کار برده است (قاضی عبد الجبار، مانکدیم، ص ۳۹۴). علامه در تفسیر المیزان می‌نویسد: «لفظ نسخ به معنای زایل کردن است، وقتی گفته می‌شود: (نسخت الشمس الظل)، معنایش این است که آفتاب سایه را زایل کرد، و از بین برد (ج ۱، ص ۲۵۰)». میرشفیعی می‌نویسد: بداء در لغت سه معنا دارد یکی منتقل کردن چیزی از جایی به جای دیگر، دوم استنساخ: «نسختُ الكتاب» یعنی آنچه در این کتاب بود به دفترم منتقل کردم و سوم ازاله کردن: «نسخت الشمس الظل» یعنی خورشید که تایید سایه را از بین برد (ص ۲۳).

معنای اصطلاحی نسخ: ابوجعفر نحاس تعریف اصطلاحی نسخ را از دیدگاه ابوبکر حصاص، ابوبکر باقلانی، عبدالقاهر بغدادی، ابوالحسن بصری، ابن حزم ظاهری، ابن حاجب، قاضی بیضاوی، عبدالوهاب السبکی (به ترتیب زمانی) بیان کرده که جمع نظر آنان در این باب عبارت‌است از: نسخ ازاله و رفع مدت حکم پیشین (در تعدد نه تلاوت) بوسیله حکم شرعی دیگر مشروط به اینکه این حکم به لحاظ زمانی متأخر از حکم قبلی باشد (نحاس، ص ۲). برخی معتقدند نسخ پایان مدت عبادت است چراکه انجام برخی امور عبادی با هدف تحقق غایتی است و هرگاه غایت تحقق یافت آن عبادت به انتها می‌رسد (بغدادی، أصول الایمان، ص ۱۸۰). معتزلی آن را ازاله اثر حکم ثابت شرعی به

دلیل حکم شرعی دیگر می‌داند به نحوی که اگر دومی نبود اولی پابرجا باقی می‌ماند (قاضی عبد الجبار، مانکدیم، ص ۴۲).

تعریف دیگر: رفع مثل (نه عین) حکم شرعی ثابت شده توسط نص بواسطهٔ دلیلی که اگر نبود آن حکم ادامه می‌یافت (حلی، ص ۱۶۵). به زعم طوسی نسخ عبارت است از برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی به سب سپری شدن مدت اعتبار آن (طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۶ و ۲۳۷). (یعنی انقضاء حکم و نه رفع حکم). ابن عطیه در باب معنای اصطلاحی نسخ می‌نویسد که نسخ عبارت است از رفع یک حکم تکلیفی ثابت به توسط یک حکم تشریحی جدید، به نحوی که اگر این حکم تشریحی لاحق صادر نمی‌شد آن حکم تکلیفی سابق، همواره پابرجا و ثابت باقی می‌ماند (ابن عطیه و حمود، ص ۳۸۱).

#### نسبت میان بداء و نسخ

وجوه اشتراک و افتراق: آنچه در نظر اول به ذهن متبادر می‌شود عبارت است از اینکه نسخ و بداء با اینکه دو واژه متفاوت هستند، شباهت‌هایی نیز به هم دارند. میرداماد در *نبراس الضیاء* و نیز ابن عطیه در *ابھی المراد* می‌نویسند که منزلت بداء در تکون همچون منزلت نسخ است در تشریح. این سخن بدین معناست که آنچه در امر تشریح و احکام تکلیفی می‌تواند روی دهد نسخ است و آنچه در امور تکوینی و مکونات می‌تواند روی دهد بداء است، با یک تعبیر تشبیهی ساده، نسخ همچون بداء تشریحی و بداء همچون نسخ تکوینی است، بنابراین وجه تشابه آنها در این است که در هر دو، امری، منقضی می‌شود و این امر در نسخ حکم تشریحی و در بداء حکم تکوینی است اما در هیچیک از آنها امر مذکور رفع یا معدوم نمی‌شود بلکه منقضی می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۲۷؛ میرداماد، *نبراس الضیاء*، ص ۴۹).

این نظریه ظاهراً تنها تفاوت میان نسخ و بداء را تشریحی بودن یا تکوینی بودن می‌داند اما با دقت در معنای آنها مشخص می‌شود که در نسخ دو حکم در جهان خارج تحقق می‌یابند حال آنکه در بداء یک امر در انتظار تحقق و امر دیگر به منصب ظهور و بروز در

جهان خارج می‌رسد به این معنا که سلسله علل در ناسخ و منسوخ تام و در بداء در امری که واقع شده تام و در امری که بناست به ظهور برسد غیر تام است.

شیخ طوسی مطلب را اینگونه تقریر می‌کند که بداء یا به معنای نسخ است یا به معنای دگرگونی شرایط و مقتضیات زمان و مکان یعنی وقوع برخی حوادث مشروط به امور دیگر است و با تحقق آن امور، حوادث مذکور به فعلیت می‌رسند و با عدم تحقق آنها به فعلیت نمی‌رسند؛ هر دو قسم را می‌توان صحیح دانست؛ مورد نخست یعنی نسخ محل توافق متکلمان است و در مورد دوم باید گفت خداوند از قبل به تمامی مقتضیات و شرایط و نیز به زمان تحقق فعل و تغییر و تحولات آنها علم دارد لیکن این حقیقت ممکن است از دید ما پوشیده مانده از این رو آن را تعبیر به بداء می‌کنیم (طوسی، الغیبه، ص ۲۶۵-۲۶۳).

طوسی به نظریه دیگری در این باب اشاره می‌کند که به منظور تمایز نهادن میان نسخ و بداء ارائه شده و ویژگی‌های بداء را این‌گونه برمی‌شمرد؛ در بداء آنچه بدان امر شده و آنچه از آن نهی شده باید یکی باشد، وجه یکی باشد، وقت یکی باشد، مکلف یکی باشد نه دو امر جدای از یکدیگر (شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق به الاعتقاد، ص ۲۶۵). اما او در جای دیگر، معنایی از بداء را می‌پذیرد که به نوعی، معنای نسخ را در خود دارد، بر این اساس گویی این تمایز چهار وجهی خود به خود محو می‌گردد (طوسی، عُدّة الاصول، ج ۲، ص ۲۹). به زعم او بداء علاوه بر نسخ یک معنای صحیح دیگر هم دارد که عبارت است از تغییر در امور جهان بنابر مقتضیات زمان و مکان با این اعتقاد که خود خداوند تحقق آنها را مشروط به این مقتضیات نموده هر چند آدمیان از کشف آنها باز مانند (طوسی، الغیبه، ص ۲۶۳-۲۶۵). آیت‌الله مشکینی، از متألهان معاصر، معنای اصطلاحی نسخ را رفع حکم شرعی مجعول برای مردم از موضوع کلی آن به جهت انقضاء زمان حکم و انتهای ملاک در جعل آن می‌داند (آیت‌الله مشکینی، ص ۴۵).

به زعم راقم این سطور با توجه به مفهوم نسخ که در مقایسه با واژه بداء اجماع تقریباً بیشتری در باب تعریف آن به چشم می‌خورد و با عنایت بدانچه در باب بداء می‌دانیم (از طریق موارد استعمال آن در سنت امامان) و نیز مطالب سابق، می‌توان نتیجه گرفت که نظر آنان که بداء را به نسخ احاله داده‌اند چندان صائب نیست. سخن میرداماد نیز در باب



منزلت و جایگاه این دو نظریه مطرح شده و بعید است که بَداء را به معنای نسخ گرفته باشد.

بنابر مطالب پیش گفته بَداء به معنای ظهور رأی جدید برای خداوند، تغییر در عزم پیشین او و نیز بَداء به معنای نسخ همگی واجد لوازمی است که یا با مفهوم خداوند در دین تعارض دارند و یا با آموزه‌های دینی دیگر از اینرو از آنها چشم پوشی می‌کنیم. بَداء به معنای تغییر در اراده و فعل خداوند گویی مشکل را بهتر حل می‌کند. در این راستا باید مبحث علم فعلی مطرح شود تا معنای بهتری از اراده و فعل روشن شود. اما مبحث علم الهی را پیش از همه بررسی می‌کنیم تا علم ذاتی و فعلی معنای روشن‌تری پیدا کند.

### طرح تحلیلی نسبت بَداء با علم الهی و رد برخی شقوق

پیرامون نحوهٔ علم خداوند پیش از خلق اشیاء و بعد از آن احادیث فراوانی را می‌توان در کتب روایی شیعی یافت از جمله: «كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا يَكُونُ فَعَلِمُهُ بِهٖ قَبْلَ كَوْنِهِ كَعَلِمِهِ بِهٖ بَعْدَ كَوْنِهِ» (کلینی، ص ۱۰۷) و «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ كَعَلِمِهِ بِالْأَشْيَاءِ بَعْدَ مَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ» (علامه مجلسی، ص ۸۸). این روایات هرگونه تغییر در علم خداوند را منتفی می‌دانند. در قلمرو مباحث فلسفی و الهیاتی همواره مباحث پرشوری پیرامون علم الهی در جریان بوده به خصوص بحث در مورد این مسئله که آیا علم الهی نسبت به اعمال بندگان مقدم بر آن است یا مؤخر از آن. بدین معنا که آدمیان ابتدا کاری را انجام می‌دهند و بعد خداوند از آن باخبر می‌شود یا پیشاپیش می‌داند که آنها چه خواهند کرد؟ در مورد نخست مشکل تغییر در علم خداوند مطرح است و در مورد دوم باید پرسید که آیا علم الهی موجبیت و جبر را بر اعمال آدمی حاکم می‌سازد یا خیر؟ یا به عبارت دیگر آیا علم پیشین خداوند اختیار و آزادی اراده را از افعال بشری سلب می‌کند؟ و آیا بندگان می‌توانند کاری انجام دهند در حالی که خداوند امر دیگری را از پیش انگاشته بود؟ این مشکل مورد بحث است و مشرب‌های فلسفی گوناگون به اظهار نظر در باب آن پرداخته‌اند. در مسئلهٔ بَداء هم با مشکلی شبیه به این روبرو هستیم. خداوند بر اساس علم ازلی خود (که بر همه چیز احاطه دارد) ارادهٔ انجام کاری می‌کند. این امر بدین معناست که ارادهٔ الهی مبتنی بر علم اوست و هرگونه

تغییر در اراده حاکی از تغییر در علم اوست و بداء بدین معناست که خداوند علم خود را تغییر داده و یا به تعبیر دیگر علم خداوند در معرض تغییر و تحول قرار گرفته است و از آنجا که علم خداوند عین ذات اوست پس تغییر در علم او مستلزم تغییر در ذات اوست. این بیان با عقل و نقل در تعارض قرار می‌گیرد و چون تغییر در علم خداوند راه ندارد بنابراین اعتقاد به بداء در مورد او محال است.

با اندکی دقت می‌توان فهمید که این سخن کاملاً معقول و منطقی است. بداء تغییر در علم خداوند است.

تغییر در علم خداوند محال است. (بنابر عقل و نقل)  
نتیجه: بداء محال است.

کبرای قیاس فوق را می‌توان با قیاس دیگری اثبات کرد.

تغییر در علم خداوند تغییر در ذات خداست. (چون صفات خداوند عین ذات اوست).  
تغییر در ذات خداوند محال است.

نتیجه: تغییر در علم خداوند محال است.

شاید این پرسش مطرح شود که چرا تغییر در علم خدا مستلزم تغییر در ذات اوست؟ به عبارت دیگر ممکن است برخی، در صغرای قیاس فوق تردید کنند. پاسخ اینکه صفات الهی عقلاً باید عین ذات او باشند چون اگر صفات خداوند عین ذات او نباشند در خداوند تکثر و ترکیب به وجود می‌آید و تکثر و ترکیب با مفهوم واجب‌الوجود بالذات (که ذاتی بسیط دارد) در تعارض است. علاوه بر این، ترکیب باعث می‌شود که امر مرکب در هستی خود به هریک از اجزای ترکیب نیازمند باشد و گرنه معدوم می‌شود، در حالی که یک خدای نیازمند هم با مفهوم فلسفی واجب‌الوجود (که تمام کمالات ذاتی را دارد) در تعارض است و هم با نص قرآن و حدیث (الله الصمد).

این نتیجه از قیاس شرطی زیر به دست آمده است:

اگر صفات خدا عین ذات او نباشند در خداوند تکثر و ترکیب ایجاد می‌شود.

اینطور نیست که در خداوند تکثر و ترکیب ایجاد شود.

صفات خدا عین ذات اوست.

کبرای قیاس شرطی فوق را می‌توان با قیاس دیگر اثبات کرد.

تکثر و ترکب در خداوند مستلزم نیازمندی او است.

اینطور نیست که خداوند نیازمند باشد. (چون او غنی بالذات و تام‌الوجود است).

نتیجه: تکثر و ترکب در خداوند نیست.

در صورت تمایل می‌توان این قیاس‌ها را همچنان ادامه داد و کبرای یک قیاس را با قیاس بعد اثبات کرد اما باید در جایی توقف شود در غیر اینصورت به دام تسلسل محال گرفتار خواهیم آمد و به هیچ‌گونه معرفتی دست نخواهیم یافت. از باب مثال می‌توانیم سلسلهٔ استدلال‌ها را در همین حد متوقف کنیم، با این توضیح که کبرای قیاس فوق یک قضیهٔ بدیهی است. اما این قضیه، یک قضیهٔ بدیهی منطقی نیست چرا که قضایای بدیهی منطقی نهایتاً باید به اصل «هوهو» و یا اصل «عدم امتناع و اجتماع نقیضین» برگردند اما این سخن که خداوند نیازمند نیست یک سخن بدیهی در عالم الهیات و دین‌ورزی است یعنی به مسلمات دینی ختم شده است.

باید توجه داشت که در این مقاله مباحث از یک منظر کلامی طرح می‌شوند نه از نظرگاه منطقی و فلسفی صرف، هرچند ممکن است از روش‌های منطقی و فلسفی در توضیح و جمع‌بندی مطالب بهره ببریم. هرچند شایان ذکر است که در مباحث الهیات بالمعنی‌الاصح ذیل بحث تامیت وجود واجب به لحاظ عقلی هرگونه جنبهٔ امکانی و نقص از جمله نیاز از او سلب می‌شود. با این وصف آنچه ممکن است باز هم قدری نیاز به توضیح داشته باشد مسئلهٔ چیستی علم خداست. باید بررسی شود که آیا می‌توان تغییر و تحول را به نحوی به علم خداوند نسبت داد. اینکه علم خداوند چیست و چه مراتبی دارد تحلیل‌های بیشتری را می‌طلبد. آیا می‌توان بدء را به مراتب نازل‌ه علم الهی منسوب کرد؟

### لوح محو و اثبات

متکلمان با استفاده از مضمون آیهٔ «بمحو الله ما یشاء و یشئ و عنده ام‌الکتاب» (رعد/۳۹)، علم خداوند را دارای مراتبی می‌دانند: یکی از این مراتب، لوح محفوظ نامیده شده که علم آن نزد خدا مخزون و مکنون است و جز او کسی بدان آگاه نیست حتی پیامبران و ملائکه. مرتبهٔ دیگر لوح محو و اثبات است که علم آن به آدمیان نیز افزوده می‌شود، حال یا به نحو مستقیم (علم نبی) و با بهره‌گیری از شناخت فطری علل و اسباب

امور طبیعی و یا با استفاده از علومی که پیامبران به آدمیان می‌آموزند (صدر المتألهین، شرح اصول کافی، ص ۲۰۶). آن گونه که از نام این لوح بر می‌آید برخی امور ثبت شده در آن به مرحله اثبات می‌رسند یعنی به وقوع خواهند پیوست و برخی دیگر محو خواهند شد یعنی محقق نمی‌شوند به سبب آنکه ممکن است عوامل دیگری پیش بیاید که تحقق آنها را دچار مشکل کند. به عبارت دقیق‌تر در این لوح، علمی وجود دارد که بر مبنای آن جریان طبیعی امور و آنچه بناست اتفاق بیفتد پیش‌بینی شده اما در ضمن، این امکان هم فراهم آمده که اگر عواملی غیر از علل و عوامل معمول اتفاق بیفتد جریان آن تغییر کند. مثلاً ممکن است مرگ فردی در سن خاصی پیش‌بینی شده باشد اما به سبب انجام اعمال صالح تاریخ مرگ او به تأخیر افتد. با این وصف در واقع دو تقدیر برای شخص رقم خورده که تقدیر دوم، تقدیر اول را امحاء می‌کند اما باید توجه داشت که هر دو تقدیر در لوح محفوظ و علم خداوند در آن مرتبه وجود دارند و خداوند نسبت به امور نهایی آگاه است، از اینرو بدهاء (تغییر تقدیر) مخل علم خداوند نیست. ملاصدرا در کتاب الاسفار الاربعه به این نکته تصریح می‌کند که گاهی نبی به لوح محو و اثبات که همان قلوب ملائکه و نفوس مدبرات علویه است متصل می‌شود و به چیزی علم می‌یابد و گاه دیگر پس از اتصال به لوح مذکور خلاف آن چیز را مشاهده می‌کند (ج ۶، ص ۳۹۷).

از منظر عرفان نظری اگر به مسئله بدهاء نظر بکنیم باید آن را در قوس صعود و نزول تبیین نمود بدین شیوه که ممکن است در قوس نزول برای تحقق امری مانعی وجود داشته لذا در لوح محو و اثبات عدم وقوع آن درج شده باشد لیکن در قوس صعود مانع رفع گشته و علت تامه گردد و به تحقق برسد. عالم بدهاء که همان عالم محو و اثبات است به الواح قدریه و سماویه یا نفس منطبع و خیال منفصل نیز مشهور است (طالقانی، ص ۵۰۲). در روایتی از امام رضا (ع) آمده است: برای خدا بدهاء هست بدین معنا که خداوند تا وقتی تحقیق امری را به مرحله قضاء نرسانده باشد آنرا مشروط به امور خاص کرده و بدهاء در چیزی است که هنوز وجود خارجی آن تحقق نیافته باشد (کلینی، ص ۴۲۹).

این بحث در کلام اسلامی ذیل مبحث علم ذاتی و علم فعلی بحث می‌شود. در اینجا بررسی کامل ایندو مبحث مراد نیست و تنها بهره‌گیری از آن در توضیح لوح محو و اثبات است. ملاصدرا در الاسفار الاربعه اقسام علم را برمی‌شمارد: علم واجب به ذاتش

که عین ذات اوست؛ علم فعلی همچون علم خداوند به ماعدای ذات خود که موجب ایجاد کائنات و موجودات می‌گردد؛ علم انفعالی همچون علم ممکنات به امور که به انفعال ذات آنها می‌انجامد؛ علمی که نه فعلی و نه انفعالی است همچون علم نفس به ذات خود (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، سفر ۱، ص ۳۸۳). علم فعلی گاهی سبب وجود معلول و معلوم می‌شود و گاهی عین معلول است همچون علم حق که عین وجود معلولات و معلومات است. (همان، ص ۱۶). علم ذاتی خداوند عین ذات اوست و تغییر و تبدیل در آن راه ندارد و علم فعلی او همان لوح محو و اثبات است. محو و اثبات مظهري است از علم خداوند در مقام فعل و هنگامی که گفته می‌شود برای خداوند بداء حاصل می‌شود منظور، بداء در علم او در مقام مظهر است. توضیح اینکه، علم خداوند به علم ذاتی و علم فعلی تقسیم می‌شود و یا به عبارت بهتر علم خداوند ذو مراتب است، بالاترین مرتبهٔ آن علم ذاتی است که هیچگونه تغییر و تکتیری در آن راه ندارد و بر هر چیزی محیط است و همه چیز بالذات نزد آن حاضر است و بعد علم فعلی او قرار دارد.

تفاوت ظریفی میان نظر متکلمان و فلاسفه در این باب وجود دارد جامی می‌نویسد: «اراده عبارت است از اجماع و قصد جازم بسوی فعل، لهذا متکلمین از برای حق صفتی گمان کنند که قصد و اراده عبارت از اوست که غیر از علم است، چرا که علم بشیء دانستن آن شیء است و اراده خواستن وی. ولی حکما چون علم حق را بنظام احسن علم فعلی و منشاء وجود اشیاء دانند لهذا همان علم را مصداق اراده گیرند، زیرا که انبعاث قصد و اراده بسوی فعل را در ذات حق محال دانند» (جامی، ص ۱۹۵).

به تعبیر دیگر علم حق به کائنات قبل از ایجاد علم اجمالی است علم او بدانها بعد از ایجاد علم تفصیلی است اما هر دو از سنخ حضوری نه حصولی و این همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (سبزواری، ص ۱۴۱). علم فعلی در ذات اوست و ذات علیه‌العلل به شمار می‌رود و این همان علم عنایی است چرا که عنایت عبارت است از علم سابق به نظام احسن که منشأ آن نظام است (همان، ص ۱۶۴).

در علم ذاتی خداوند تغییر محال است اما در ناحیهٔ فعل او می‌تواند تغییر حاصل شود، چه در مقام تکوین (مثل مرگ شخص) و چه در مقام تشریح (تغییر قبله) (خرازی، ص ۱۹۴). علم فعلی خداوند در مقام تشبیه همچون علم مهندس است در طراحی و

ساخت یک بنا. یک بنا بر مبنای طرحی ساخته می‌شود که مهندس طراح پیشاپیش در ذهن خود ترسیم نموده و این علم علت وجود آن بنا در عالم خارج می‌شود (نراقی، ص ۲۴۶). البته این در مقام تشبیه است و تنها باید به وجه شبه در این باب توجه کرد، طبیعتاً تفاوت‌هایی میان علم فعلی خداوند و علم مهندس به بنا وجود دارد.

علم فعلی خداوند به مقربان در گاه او یا به تعبیری به کسانی که در او فانی‌اند نیز اعطا می‌گردد (سبزواری، ص ۱۳۵). برخی در شرح عبارت ابن سینا به این مضمون که خداوند به نحو کلی نسبت به اشیاء علم دارد آورده‌اند که علم خداوند نسبت به اشیاء به نحو کلی همان چیزی است که ما آنرا علم فعلی خداوند می‌نامیم (محمدی، ص ۱۱۶). موجودات بعد از وجود در عالم خارج متصف به صفت حضور می‌گردند و از آن حضور تعبیر به علم فعلی (حضور موجود بعد از وجود نزد عالم به حضور عینی علمی) نسبت به باری تعالی می‌شود و اگر این موجود حاضر نباشد به این معنی که موجود نباشد از آن به عدم علم فعلی تعبیر می‌کنیم ناگفته نماند که این عدم از باب سالبه بانفعال موضوع است زیرا قبل از وجود موجودی نیست تا متعلق علم فعلی شود (فانی اصفهانی، ص ۱۱۶).

همان‌گونه که گذشت علم خداوند درجات و مراتبی دارد در بالاترین مرتبه، علم ذاتی او قرار گرفته که هیچ‌گونه تغییری در آن واقع نمی‌شود؛ مرتبه دیگر از علم او مرتبه علم فعلی است یعنی افعال خداوند که مظاهر علم ذاتی اویند به نفوس ملائک و انبیاء القاء می‌شوند اما نه دفعتاً بلکه به تدریج، در این حالت نفوس مذکور، ابتدا به یک امر و اسبابش علم می‌یابند و در زمان دیگر به امری خلاف آن و اسبابش علم می‌یابند لذا در نظر آنان این تغییر به شکل بداء جلوه‌گر می‌شود (سبحانی، البداء فی ضوء الکتاب و السنه، ص ۸۸). یا می‌توان گفت علم فعلی، خود، مراتب و مظاهری دارد همچون لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و نفوس ملائک و انبیاء و اگر تغییری در علم خدا به رؤیت می‌رسد در مرتبه این مظاهر، بویژه در لوح محو و اثبات است (همو، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، ص ۲۳۸). بنابر این نظر در علم فعلی خداوند از آن حیث که به او منسوب است تغییر و تبدل نیست چرا که در این صورت علم به جهل بدل

می‌گردد (مرعشی، ص ۱۰۹)، بلکه علم فعلی از آن حیث که بر ما ظاهر است ممکن است در آن تغییر و تحول ملاحظه شود.

در مورد اینکه علم فعلی خداوند به چه نحو منجر به تحقق اشیا می‌شود نظریاتی ارائه شده است: شیخ صدوق میان علم خداوند و تحقق اشیا به چندین واسطه اشاره می‌کند: خداوند اول می‌داند بعد مشیتش تعلق می‌گیرد، سپس اراده می‌کند و در مرحلهٔ بعد تقدیر می‌کند و بعد قضا می‌راند و در آخر آن را امضا می‌کند (شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۴). اشیا تا وقتی به مرتبهٔ امضا نرسیده‌اند و لو از مراحل قبل عبور کرده باشند امکان حصول بدهاء در آنها وجود دارد. خداوند پیش از وجود اشیا به آنها علم دارد و بعد مشیت می‌کند و بواسطهٔ مشیت صفات و حدود آنها را مشخص می‌کند یعنی در اصل آنها را انشا می‌کند و با اراده کردن آنها را در صفاتشان متمایز می‌گرداند و با تقدیر، زمان تحقق آنها و با قضا، مکان تحقق آنها را مشخص می‌کند و سپس با امضای خود، علت را برای تحقق وجود آنها، تامه می‌کند (میرداماد، التعلیقہ علی اصول الکافی، ج ۲، ص ۳۶۵؛ فانی اصفهانی، ص ۱۱۸). از این رو میان علم خداوند و تحقق حتمی اشیا چند مرحله باید سپری شود.

طبق مباحث پیش گفته و ادلهٔ مطروحه در آنها اگر بدهاء را تغییر در علم به شمار آوریم نمی‌توان آن را به مرتبه علم ذاتی حق اسناد داد بلکه با علم فعلی سازگار می‌افتد (تغییر در اراده و فعل) و اگر آن را به معنای تغییر در قضای الهی به حساب آوریم قطعاً به قضای مضبوط در لوح محفوظ راجع نیست بلکه به قضای موجود در لوح محو و اثبات راجع می‌شود. با این همه باید دانست که در نهایت خداوند به احوال آتیه آدمی علم دارد لذا اگر تغییر در افعال را هم مد نظر داشته باشیم باز هم نمی‌توان تغییر در علم الهی به این معنا را پذیرفت بنابراین یا باید بدهاء را به معنای اظهار امر جدید از سوی خدا بر بنده به شمار آورد یا آن را استعاری بدانیم. گویی اینگونه استنباط می‌شود که بدهاء تغییر در علم بندگان است چرا که آنان همهٔ مقدرات را به نحو تام نیافته و جهلاً امری را به خدا اسناد می‌دهند. اما این بدهاء در آن تعریف از علم می‌گنجد که خداوند امکان کسب آن را به انسان داده که در آن به اراده خود مقدرات را پس و پیش می‌کند والا انسان به علم موجود در لوح محفوظ دسترسی ندارد (بنابر تعریف). موید این نتیجه حدیث مروی

از امام باقر (ع) است که در ابتدای نوشته بدان اشاره شد: «الْعِلْمُ عِلْمَانِ فَعِلْمٌ عِنْدَ اللَّهِ مَخْرُوضٌ لَمْ يُطْلِعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ وَ عِلْمٌ عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَمَا عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ كَأَنَّكَ تَكْذِبُ نَفْسَهُ وَ كَأَنَّكَ تَكْذِبُ نَفْسَهُ وَ كَأَنَّكَ تَكْذِبُ نَفْسَهُ وَ كَأَنَّكَ تَكْذِبُ نَفْسَهُ وَ كَأَنَّكَ تَكْذِبُ نَفْسَهُ وَ كَأَنَّكَ تَكْذِبُ نَفْسَهُ».

### پاسخ‌های فلسفی به مشکل نسبت موجود میان بداء و علم الهی

فلاسفه اسلام به دنبال تبیین نحوه علم خداوند به امور عالم من جمله محسوسات و امور جزئی بودند. تبیین نحوه علم خداوند به جزئیات منجر به شکل‌گیری مباحث عقلی پیچیده‌ای در فلسفه شد. آنها از یک سو خداوند را عالم به جزئیات و علم او را عین ذاتش برمی‌شمردند از سوی دیگر تغییرپذیری امور جزئی را نیز انکار نمی‌کردند. در مورد نسبت علم خداوند با بداء مشکل مشابهی وجود دارد از این رو می‌توان پاسخ واحدی برای هر دو در نظر گرفت و ظاهراً راه حل هر دو مشکل هم یکسان است.

ابن سینا بر این باور است که خداوند به همه چیز اعم از جزئیات و کلیات علم دارد و علم او بدانها بر وجه کلی و ثابت است. در واقع خداوند با تعقل اسباب و علل موجدۀ اشیا بدان‌ها علم دارد. (ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ص ۱۳۱). علم باری به اشیا جزئی عبارت است از علم او به ذات خود و از آنجا علم او به اشیا چرا که ذات باری مبدأ کائنات است و صور اشیا مرتسم در ذات اوست. از این رهگذر او به اوائل موجودات و لوازم آنها و لوازم لوازم آنها علم دارد تا برسد به اشیا جزئی. خدا علم به اسباب جزئیات دارد و علم به اسباب لایتغیر است او حتی زمان امور غیر ثابت را هم بر همین نحوه می‌داند از این روست که شیخ می‌گوید خداوند به نحو علی‌الاطلاق و دائمی علم به اشیا دارد (ابن سینا، *تعلیقات*، ص ۳۰-۲۸).

نحوه ارتباط عالم ثابتات و عالم متغیرات و نیز علم ثابت خداوند به امور جزئی غیر ثابت که محمل واقعی بداء هستند در میرداماد خود را در قالب نظریه «دهر» نمایان ساخت. بنابراین نظریه، حصول بداء در امری است که حالت منتظره دارد یعنی در موجودات مکون، چرا که مکونات، مرکب از قوه و فعلند. امری که قوه محض یا فعلیت محض هستند از آنجا که حالت منتظره ندارند محل بداء قرار نمی‌گیرند. بداء در



مکونات بوجود می‌آید اما در عین حال ناظر ظرف دهر آنرا به صورت یک امر ثابت می‌بیند. حصول موجود مکون در ظرف زمان نسبت به ناظر ظرف زمان متغیر است حال آنکه ناظر ظرف دهر، موجود مکون زمانی را همواره در یک امتداد می‌بیند (میرداماد، *نبراس الضیاء*، ص ۵۶). بدین نحو بدهاء که حاوی تغییر و تحول است با عالم ثابتات (من جمله علم خداوند) ارتباط می‌یابد.

ملاصدرا با استفاده از نظریهٔ دهر میرداماد می‌نویسد بر اساس این تبیین بدهاء در امور ذیل وجود ندارد. ۱. در مقام قضا و حاق ذات حق؛ ۲. در جناب قدس حق و در مفارقات محضه از ملائکه قدیسین؛ ۳. در متن دهری که ظرف مطلق حصول قار و ثابت و وعاء کل عالم هستی است. بدهاء تنها در مقام قدر و امتداد زمانی محقق است (ملاصدرا، شرح *أصول الکافی*، ص ۱۸۲).

بر اساس حکمت صدرایی می‌توان گفت علم حق تعالی به جزئیات قبل از ایجاد اشیا متحقق بوده و با ایجاد اشیا تغییری در علم ذاتی او رخ نداده است. توضیح آنکه عالم وجود دارای سلسله مراتبی (مشکک) است از واجب‌الوجود که بالاترین مرتبه است گرفته تا عالم جزئیات یعنی پایین‌ترین آن. واجب‌الوجود موجودی ثابت و غیر متحرک و غیر متغیر است و نیز واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است، از این رو حالت منتظره ندارد (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ص ۱۲۲). او از تمامیتی برخوردار است که ماسوایش فاقد آن است (همان، ج ۶، ص ۱۰۰ و ص ۱۱۰ به بعد). این بساطت و تمامیت، رخنهٔ هرگونه جنبهٔ عدمی و غیرثابتی را به ذات ثابت او ناممکن ساخته است. عالم جزئیات ضعیف‌ترین مرتبهٔ وجود و در معرض حرکت جوهری است (حرکت جوهری، نحوه وجود سیال اشياء این عالم را تشکیل می‌دهد). اجزای عالم طبیعت ترکیبی از قوه و فعل‌اند لذا به موجب همین ضعف وجودی و به هنگام حرکت (از قوه به فعل درآمدن) تمامی اجزای آن نمی‌توانند یکجا به فعلیت برسند و در هر لحظه یکی از اجزای آن فعلیت می‌یابد. اما موجودی که در رأس هرم هستی قرار گرفته یعنی واجب‌الوجود (به سبب سلطه و احاطه وجودی‌اش بر ماسوا) تمامی اجزای محسوسات را یکجا و ثابت نزد خود حاضر می‌بندد و بدان علم دارد. و از این رهگذر به تغییرات و تحولات و نیز به حوادثی که در آینده محقق خواهند شد و نیز به تغییراتی که در امور رخ خواهد داد

پیشاپیش علم دارد. از این رو اموری همچون بداء به معنای تغییر در علم او نیست (همان، ج ۳، ص ۳۷).

به تعبیر دیگر «هر چه از سلسله اصدار به سمت پایین بیابیم مرتبه احتجاب افزون گشته و از فروغ علم کاسته می‌شود و از این رو محو و اثبات تاب و تحمل امور مکنون در لوح محفوظ را ندارد پس توجه سلسله علل به معلول خاص به صورت ناقص در آن جلوه‌گر می‌شود و لذا عارف مشاهده در این لوح توجه علل مندرج در لوح محو و اثبات را به نحو تام دریافته و امور حاصل در نظام کنونی را به صورت بدائی به مقامی از مقامات علم فعلی حق، یعنی لوح محو و اثبات انتساب می‌دهد» (میرداماد، *نبراس الضیاء*، ص ۷۲).

#### نتیجه

بنابر تمامی مباحث پیشین روشن است که نادیده گرفتن معنای لفظی واژه بداء و احاله آن به معنای اصطلاحی به نحوی که معنای آشکار شدن امر جدید به آدمیان نسبت داده می‌شود و یا غیر معتبر و خبر واحد دانستن روایات ائمه به‌ویژه امام صادق (ع) در مورد فرزندش اسماعیل و نیز فروکاستن بداء به نسخ می‌تواند مشکل کاربرد لفظ بداء را مرتفع سازد. در غیر این صورت اعتقاد، به آموزه مذکور با معنای غالب مستبطن از علم باری در تعارض قرار می‌گیرد که در این حالت باید تبیینی جامع از علم خداوند و نسبت آن با متغیرات و مفهوم تغییر (از جمله بداء) ارائه داد به نحوی که تغییر را در سطوحی از علم منسوب به خداوند بپذیریم. نظریه‌های لوح محو و اثبات (یا علم فعلی خداوند) و قول به تشکیک در علم باری تلاشی است در تبیین مسئله فوق، اما این تلاش‌ها نباید منجر به اعتقاد به موجب بودن افعال آدمی گردد. با در نظر داشتن این شرایط و توجه به ماحصل تحلیل‌ها می‌توان قائل به مرتبه‌ای از علم خداوند شد که انسان قادر به دستیابی به آن است و در آن تغییر در تقدیر اشیا به ثبت رسیده با این توضیح که انسان به سبب ضعف وجودی و در نتیجه عدم احاطه علمی خود در دستیابی به تمامیت این علم که تنها متعلق به خداست گاهی مرتکب خطای در حکم شده و این تغییرات را به صورت تغییر در اراده و علم حق شهود می‌کند.

## منابع

### قرآن کریم .

- ابن تیمیه، منهاج السنه النبویه، ج ۲، بی جا، مؤسسه قرطبه، ۱۴۰۶ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن عطیه و جمیل حمود، أبهی المراد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، ج ۱، بیروت، مؤسسه الأعلمی، ۱۴۲۳ ق.
- ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- اردکانی، محمد علی، أسرار التوحید، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا.
- اشعری، ابوالحسن، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، ویسبادن، فرانس شتاینر، ۱۴۰۰ ق.
- ایجی، میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۸، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
- بغدادی، عبد القاهر، الملل والنحل، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۲ .
- \_\_\_\_\_، أصول الايمان، بیروت، دارو مکتبه الهلال، ۲۰۰۳ .
- بلاغی، محمد جواد و سید ابوالقاسم خوئی، رسالتان فی البداء، قم، نشر یارا، ۱۴۱۴ ق.
- جامی، عبد الرحمن، الدرر الفاخره، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
- جزری، ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۵، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
- جوهری، اسماعیل ابن حُمام، الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیه، ج ۷، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۹۰.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر سوره بقره.
- حلبی، ابو الصلاح، تقریب المعارف، قم، الهادی، ۱۴۰۴ ق.
- خرازی، سید محسن، بداية المعارف الالهية فی شرح عقائد الإمامیه، ج ۱، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- خمینی، کشف الاسرار، بی جا، انتشارات محمد، بی تا.
- خیاط المعتزلی، محمد ابن عثمان، کتاب الانتصار، بیروت، دارقابس، ۱۹۸۶.

- سبحانی، جعفر، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، ج ۲، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
- \_\_\_\_\_، *البداء فی ضوء الكتاب و السنة*، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۸ ق.
- سبزواری، ملاهادی، *أسرار الحكم*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر، *الملل و النحل*، ج ۱، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
- صدر المتألهین (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۶، ۴، ۳، ۱، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- \_\_\_\_\_، *شرح أصول الکافی*، ج ۴، به تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی، شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- شیخ صدوق، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ ق.
- \_\_\_\_\_، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- طالقانی، نظر علی، *کاشف الأسرار*، ج ۲، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۳.
- طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرین*، ج ۲، تهران، مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.
- طوسی، خواجه نصیر، *نقد المحصل*، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۵ ق.
- \_\_\_\_\_، *عده الاصول*، ج ۲، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۳ ق.
- \_\_\_\_\_، *الغیبه*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
- \_\_\_\_\_، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۶ ق.
- عسکری، سید مرتضی، *عقاید اسلام در قرآن کریم*، ترجمه محمد جواد کرمی، مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۸.
- علم الهدی، سید مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۱، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، قم، اسوه، ۱۳۷۵.
- کراجکی، ابو الفتح، *کنز الفوائد*، ج ۱، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۰ ق.
- کمره‌ای، محمد باقر، *گنجینه معارف شیعه امامیه*، ج ۱، تهران، فردوسی، بی تا.
- فانی اصفهانی، آیه الله علامه سید علی، *بداء از نظر شیعه*، ترجمه سید محمد باقر نبی و سعید لنگرودی، بی جا، درسا، ۱۳۷۴.

- فخر الدين رازى، المحصل، عمان، دارالرازي، ۱۴۱۱ ق.
- فيروز آبادى، مجد الدين، قاموس المحيط، ج ۴، بيروت، دارالمعرفه، بى تا.
- قاضى عبد الجبار، قوام الدين، مانكديم، شرح الأصول الخمسه، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۲۲ ق.
- \_\_\_\_\_، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ۶، قاهره، الدار المصرية، ۱۹۶۵-۱۹۶۲.
- لاهيجى، فياض، گوهر مراد، تهران، نشر سايه، ۱۳۸۳.
- مجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۴، بيروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- محمدى، على، شرح كشف المراد، قم، دار الفكر، ۱۳۷۸.
- مرعشى، قاضى نور الله، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، ج ۲، قم، مكتبه آية الله المرعشى النجفى، ۱۴۰۹ ق.
- مشكينى، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم، نشر الهادى، بى تا.
- مير داماد، مير محمد باقر، التعليقه على أصول الكافى، قم، الخيام، ۱۴۰۳ ق.
- \_\_\_\_\_، نبراس الضياء، قم - تهران، هجرت و ميراث مكتوب، ۱۰۴۱ ق.
- مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، ج ۱، تهران، صدرا، بى تا.
- مظفر، شيخ محمد رضا، عقائد الإماميه، قم، انصاريان، ۱۳۸۷.
- (شيخ) مفيد، أوائل المقالات فى المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، ۱۴۱۳ ق.
- \_\_\_\_\_، تصحيح اعتقادات الإماميه، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، ۱۴۱۳ ق.
- مكدر موت، مارتين، اندیشه‌هاى كلامى شيخ مفيد، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- موسوى خويى، سيد ابولقاسم؛ البيان فى تفسير القرآن، قم، مؤسسه احياء آثار الامام الخويى، بى تا.
- مير شفيعى، سيد فضل الله، نسخ و بدء، قم، مؤلف، ۱۳۷۰.
- نحاس، ابو جعفر، الناسخ والمنسوخ فى القرآن الكريم، مصر، السعاده، ۱۳۲۳ ق.
- نراقى، ملا مهدي، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تهران، حكمت، ۱۴۲۳ ق.

نیشابوری مقری، ابوجعفر، الحدود، قم، مؤسسه الإمام الصادق، ۱۴۱۴ ق.

Crisp, Oliver D. and Rea, Michael, *Analytic Theology*, NY, Oxford University Press, 2009.

Archive of SID