



آموزه بداء از عصر حضور تا سده نهم هجری

سید جمال‌الدین موسوی*

چکیده

از مجموع آیات و روایات در موضوع بداء، امکان تغییر در اراده خداوند پیش از تحقق بیرونی اشیاء را می‌توان نتیجه گرفت. اندیشه متکلمان عصر حضور برگرفته از آیات و روایات بوده و به همین نظر و نتیجه ناظر است، اما به دلیل ابتدای این اندیشه بر برخی مبانی در باب علم و اراده و از میان رفتن این مبانی در عصر غیبت، دیدگاه متکلمان دوره غیبت در باب بداء متفاوت با دیدگاه متکلمان دوره حضور است. در این دوره بداء و نسخ یکی تلقی شده و روایات باب بداء نیز به نسخ تأویل برده شدند. تمامی متکلمان مدرسه بغداد چنین انگاره‌ای در مورد بداء داشتند. اندیشوران مدرسه کلامی ری نیز که متأثر از مبانی مدرسه بغداد بودند، این دیدگاه را پذیرفتند. در مدرسه حله نیز همین تلقی از بداء رواج داشت و البته برخی از متکلمان این مدرسه فکری با انکار بداء از دیدگاه متکلمان عصر حضور فاصله بیشتری گرفتند.

کلیدواژه‌ها

بداء، متکلمان عصر حضور، مدرسه کلامی بغداد.

مقدمه

آموزه بده از معارف اصیل و ریشه‌دار شیعی است که در منابع روایی، تأکید ویژه‌ای بر آن شده است. تعبیری هم چون «ما عظم الله بمثل البدهاء» و «ما عبد الله بمثل البدهاء» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۶) و یا هم‌ردیفی آن با اقرار به عبودیت و توحید برای اخذ میثاق نبوت (همان: ۱۴۷) گویای جایگاه والای این آموزه در نظام معرفتی شیعه است.

بده بر اساس آیات و روایات، عبارت است از تغییر در مراحل مقدماتی تحقق خارجی اشیاء از جمله مشیت و اراده و قضا و قدر، بر اساس علم و قدرت مطلق خداوند (نک: برنجکار، ۱۳۹۱، ش ۶۳: ۲۴) که ظرف تحقق آن نیز علم فعلی خداوند (علم مخلوق) بوده و منافاتی با علم پیشین و ذاتی او ندارد. متکلمان عصر حضور بر اساس آیات و روایات، محو و اثبات حقیقی در تشریعیات و تکوینیات قائل بوده‌اند و از همین تغییرات به بده تعبیر می‌کردند که گزارش مقالات‌نگاران نیز مؤید همین معناست (خیاط، ۱۴۱۳: ۶).

در میان متکلمان و محدثان امامیه در عصر حضور، اختلافی در این باره وجود نداشته و همگی به جواز بده در مورد خداوند قائل بوده‌اند. به گزارش اشعری معنای بده نزد آنان «تغییر در اراده خداوند است، به گونه‌ای که در وقتی از اوقات اراده انجام کاری را دارد و به سبب حدوث بده از انجام آن خودداری می‌کند» (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹).

این عقیده که در اصطلاح متکلمان سده چهارم از آن به «بده در اخبار» تعبیر می‌شد (همان: ۲۰۶)، از میانه سده سوم رفته رفته با تبیین جدیدی همراه شد. در این تبیین بده مساوی با نسخ و به تعبیری بده در اوامر و نواهی دانسته شد و تغییر حقیقی در اراده خداوند انکار شد. بعدها متکلمان مدرسه بغداد همچون شیخ مفید و پس از او شاگردانش، با اندکی تغییر، تبیین و تلقی اخیر را پذیرفته و پی گرفتند.

پس از بغداد، اندیشوران امامی در مدرسه ری و حله نیز دیدگاه مشابهی در مورد بده داشتند. افزون بر این، در مدرسه کلامی حله، بده از مفهوم نخستین‌اش بیشتر فاصله گرفته و برخی متکلمان این مدرسه، بده را اساساً نفی کرده و شیعه را قائل به آن نمی‌دانستند.

این نوشته در صدد است با بررسی روایات بده در دوره‌های مختلف، اولاً سیر صدور آنها را نشان دهد و ثانیاً دیدگاه یکسان متکلمان عصر حضور در باب بده را با بیان شواهد آن اثبات نماید. پس از این مرحله سرنوشت بده در مدرسه‌های کلامی بغداد، ری و حله پی‌گیری شده و تغییر در تبیین و توضیح این آموزه و زاویه پیدا کردن آن با تلقی متکلمان عصر حضور به اثبات می‌رسد.



بداء در عصر حضور

بداء به عنوان آموزه‌ای مهم و تأثیرگذار در آغازین سال‌های ظهور اسلام مطرح بوده و رد پای آن را می‌توان در روایات و آثار به جا مانده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - هرچند به طور اندک - جست‌وجو کرد. مطلب یاد شده لزوماً به این معنا نیست که واژه بداء با همان بار معنایی که در دوره صادقین علیهم السلام بوده در این دوره نیز وجود داشته است.

روایات پیامبر صلی الله علیه و آله درباره بداء را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد؛ در یک دسته از روایات، به واژه بداء تصریح نشده، اما به مفهوم و یا به لوازم آن اشاره شده است (نک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۲۰ و کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۵).

در دسته دوم این روایات به لفظ بداء تصریح شده که البته این روایات اندک‌اند. در یکی از این روایات معنای اصطلاحی بداء مورد نظر نیست و به معنای عزم و تصمیم به کار رفته است (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵، ج ۲: ۸۳۲).

روایت دیگری از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام وجود دارد که در آن به لفظ بداء تصریح شده که قابل تأمل است. پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ شبهه یهود در مورد تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه بداء را از خداوند نفی کرده و علت آن را علم خداوند به عواقب امور و تجدید ناپذیر بودن آن عنوان کرده‌اند (تفسیر منسوب به امام عسکری، ۱۴۰۹: ۴۹۴) با توجه به قول یهود در عدم پذیرش نسخ به دلیل عدم جواز بداء ممکن است پاسخ پیامبر صلی الله علیه و آله را بر ابطال قول خصم بر طبق مبنای خودش حمل نماییم و این شیوه در مقام جدل و مناظره رایج بوده است.

روایات امیرالمؤمنین علیه السلام در باب بداء نیز مانند روایات پیامبر صلی الله علیه و آله، به دو دسته تقسیم می‌شوند. در برخی از آنها به لوازم و آثار بداء اشاره شده؛ مانند روایاتی که طول عمر را در ارتباط با صدقه و صلّه رحم مطرح می‌کنند (نک: شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۴۷). در میان روایات این دوره، تصریح به لفظ بداء نیز وجود دارد. در روایتی که در مقام بیان خلقت انسان است اشاره شده که خداوند پس از خلقت دوزخیان، بداء را برای آنان شرط کرد (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۶).

علی بن بابویه قمی گزارشی را در باب منازعه محمد حنفیه و امام سجاد علیه السلام نقل می‌کند که در آن به واژه بداء تصریح شده است. طبق این نقل، پس از شهادت امام حسین علیه السلام، محمد حنفیه ادعای امامت و وصایت کرده و امام سجاد علیه السلام در پاسخ او اصطلاح «بدا لله» را به کار برده است (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۶۱).

شیخ صدوق، روایتی را از امام سجاد علیه السلام نقل می‌کند که راوی آن زید فرزند امام است. این روایت درباره تخفیف رکعات نماز به درخواست حضرت موسی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله





است و گویا مفهوم «نسخ» مراد است، هر چند می‌توان از این روایت به طور عموم تغییر در اراده الهی را استفاده کرد (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۱۸).

آموزه بدهاء در عصر صادقین (علیهم السلام) آشکار و علنی شده و امامان این دوره بر آن تأکید و پافشاری ویژه دارند، به گونه‌ای که پس از این دوره بدهاء به عنوان عقیده‌ای پذیرفته شده در جامعه شیعه به یکی از شاخصه‌های اعتقادی شیعه تبدیل می‌شود.

در دوره امام باقر (علیهم السلام)، بحث بدهاء به طور رسمی مطرح شد و اصحاب ایشان که تقریباً همه کوفی بودند این احادیث را نقل کردند که در منابع روایی موجود انعکاس یافته است. نکته قابل توجه این که در این روایات گرچه مستقیماً بحث بدهاء و واژه آن مطرح شده است، اما این موارد اندک بوده (برای نمونه نک: جمعی از علما، ۱۳۶۳: ۱۱۰) و غالب روایات حول دو محوراند: (۱) این که خداوند دو نوع علم دارد که یکی را به ملائکه و رسولان خود ابلاغ کرده و آنان به مردم خبر داده‌اند و دیگری علم مخزون و مکنون که غیر از خداوند کسی از آن اطلاعی ندارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۷؛ ۲) این که امور بر دو نوع است. برخی از آنها محتوم‌اند و به یقین رخ خواهند داد و برخی دیگر موقوف‌اند و حتمی نیستند و ممکن است مقدم یا مؤخر شوند (همان).

به نظر می‌رسد بیان و طرح این دو محور که غالب روایات امام باقر (علیهم السلام) را در منابع روایی تشکیل می‌دهند، به نوعی مقدمه و زمینه‌ساز طرح بحث بدهاء است. این دوره تاریخی را می‌توان دوره اعلان رسمی بدهاء در جامعه شیعی دانست، گرچه همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، این به معنای نبود اندیشه بدهاء در دوره‌های پیشین نیست.

عصر امام صادق (علیهم السلام) را باید عصر فراوانی روایات بدهاء نامید. در روایات این دوره، روایاتی مشابه روایات امام باقر (علیهم السلام) در زمینه علم مخزون و علمی که به رُسل ابلاغ شده، یافت می‌شود؛ هر چند شمار آنها در مقایسه با روایاتی که به تصریح بر آموزه بدهاء دلالت دارند، بسیار اندک است.

بیشتر این روایات ناظر به مفاهیم و مباحثی از این دست‌اند:

- اشاره به اهمیت و عظمت بدهاء با عباراتی مانند «ما عبد الله بمثل البدهاء» و «یا ما عظم الله بمثل البدهاء» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۷)؛
- اقرار به بدهاء هم عرض و هم وزن اقرار به توحید و نفی شریک برای خداوند و عبودیت او عنوان شده و از جمله میثاق پیامبران بوده است (همان)؛
- تأکید بر این نکته که بدهاء از روی جهل و عدم علم نیست و همه امور، حتی اموری که در آن بدهاء حاصل می‌شود، پیشتر در علم خداوند وجود داشته‌اند و خداوند به همه آنها آگاه است (همان: ۱۴۸)؛

• روایاتی که در تفسیر آیه «یَمْحُوَاللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ اَم الْكِتَابِ» وارد شده‌اند و در صدد اثبات محو و اثبات حقیقی‌اند (همان: ۱۴۷)؛

• روایاتی که در آنها به بداء در امامت اسماعیل پسر امام صادق علیه السلام اشاره شده است.

در مجموع، لحن این روایات از اهمیت طرح بحث بداء و بحث و جدل درباره آن حکایت دارد و بر خلاف برخی مباحث کلامی، از آن نهی نشده است. بنابراین، نباید این روایات را واکنش به جریان یا مسئله‌ای خاص دانست، بلکه قصد امام از طرح و بسط بحث بداء، القای چنین مطلبی در جامعه شیعی و اسلامی و با هدف جریان‌سازی بوده است. عباراتی مانند «ما عَظَّمَ اللّٰهُ بِمَثَلِ الْبَدَاءِ» و «لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِي الْقَوْلِ بِالْبَدَاءِ مِنْ الْأَجْرِ مَا فَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ» (همان) گویای این واقعیت‌اند.

سیر صدور روایات بداء پس از عصر امام صادق علیه السلام کاملاً متفاوت است. بازه زمانی این عصر از سال ۱۴۸ تا ۲۶۰ قمری در نظر گرفته شده است. از ویژگی‌های این دوره سیر نزولی و کاملاً محسوس صدور روایات بداء از جانب ائمه علیهم السلام و از سوی دیگر آغاز نگارش و تألیف آثاری در زمینه بداء به دست اصحاب امامیه است.

در این دوره زمانی روایات از معصومین علیهم السلام در باب بداء بسیار اندک گزارش شده است. اما نکته قابل توجه این‌که پس از عصر امام صادق علیه السلام و تلاش ایشان در مطرح کردن اندیشه بداء و توصیه به طرح آن در میان شیعیان، بداء به عنوان اصل و آموزه‌ای مسلم و پذیرفته شده از سوی شیعه تلقی شده است. شاهد این انگاره، پرسش راویان از مصادیق و یا لوازم بداء است، نه پرسش از اساس بداء (برای نمونه نک: نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۰۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۴۳۰).

از دیگر شواهد شهرت بداء در این دوره، مناظره امام رضا علیه السلام با سلیمان مروزی متکلم بلندآوازه خراسان، در حضور مأمون عباسی است. بنابر این گزارش، سلیمان مروزی پس از مناظره با امام آموزه بداء را پذیرفته و دست از انکار آن برداشته است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۴۳).

در دوران امامت امام هادی علیه السلام، صدور روایات بداء به گونه‌ای چشم‌گیر افزایش یافته و تا اندازه‌ای با دوره‌های پیشین متفاوت است. تقریباً تمامی این روایات در مورد یکی از مصادیق بداء یعنی امامت امام حسن عسکری علیه السلام است. بنابر مضمون این روایات، شیعیان تصور می‌کردند که ابوجعفر محمد، جانشین امام علیه السلام خواهد بود، اما بداء حاصل شده و ابوجعفر در زمان حیات امام، از دنیا رفت و امام حسن عسکری علیه السلام به امامت رسید. این روایات از گویاترین شواهد بر قطعی و مسلم بودن آموزه بداء در جامعه شیعی‌اند، به گونه‌ای که تمامی پرسش‌ها از امام علیه السلام در زمینه تعیین جانشین ایشان است و پس از پاسخ آن حضرت، درباب حصول بداء، گزارشی مبنی بر پرسش از اصل و اساس آموزه بداء و یا اشکال و اعتراض در باب پذیرش آن دیده نشده است. در حالی که پس از درگذشت





اسماعیل و پاسخ امام صادق (علیه السلام) مبنی بر حصول بداء، شماری از شیعیان اعتراض کرده و امام را به دروغ‌گویی متهم کرده و منکر آموزه بداء شدند، اما در این دوره به برکت تلاش‌های امام صادق (علیه السلام) و امامان پس از او در تبیین این بحث، اصحاب مشکلی در پذیرش بداء ندارند.

انگاره یک‌سان از بداء در میان متکلمان عصر حضور

ابوالحسین خیاط قول به بداء را به تمامی مشایخ و سلف شیعه نسبت داده و آن را اخبار به فعل توسط خداوند و سپس انجام ندادن آن به دلیل پیدایش بداء عنوان کرده است (خیاط، ۱۴۱۳: ۶). اشعری نیز اندیشه بداء را به تمامی شیعه نسبت داده و اضافه می‌کند: برخی از آنان می‌گویند خداوند اراده می‌کند کاری را انجام دهد و سپس به سبب حصول بداء آن را انجام نمی‌دهد و این به معنای نسخ نیست (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۹۲). وی در بیان دیدگاه شیعه درباره بداء، آن را تغییر در اراده معرفی کرده است (همان: ۳۹).

متکلمان امامیه در عصر حضور، تلقی یکسانی از آموزه بداء به معنای یاد شده داشته‌اند. میان فقها، متکلمان و حتی جریان‌های متهم به غلو نیز اختلافی در این زمینه گزارش نشده و شواهد حکایت از یکرنگی آنان در فهم آموزه بداء دارد. شواهد این ادعا را می‌توان در دو محور خلاصه کرد:

۱. تعدد و تنوع قابل توجه در روایان روایات ناظر به آموزه بداء که نشان از پذیرش این آموزه و اندیشه در میان لایه‌های مختلف روایان دارد. زراره، جمیل بن دراج و محمد بن مسلم از طبقه فقها، حمران بن اعین و هشام بن سالم از طبقه متکلمان و مفضل بن عمر از جریان متهم به غلو از روایانی هستند که در روایات بداء در این دوره حضور دارند. ابوالخطاب نیز که از سران غلات است طبق گزارش نوبختی به بداء قائل بوده است (نک: نوبختی، ۱۳۸۸: ۸۲). تمامی روایان یاد شده نقل‌کننده روایاتی از بداء با مضمون یک‌سان‌اند که در منابع حدیثی و روایی موجود نیز ذکر شده است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۱۴۷-۱۴۸).
۲. گزارش مقالات نویسان در باب بداء از تلقی یک‌سان امامیه از این اندیشه در دوره حضور حکایت دارد. خیاط معتزلی قول به تشبیه و بداء را به همه مشایخ شیعه از جمله هشام بن سالم، مؤمن طاق، علی بن میثم، هشام بن حکم و علی بن منصور و سگاک نسبت می‌دهد (خیاط معتزلی، ۱۴۱۳: ۶). در جایی دیگر نیز قول به بداء در اخبار را به تمامی شیعه نسبت داده است (همان: ۱۲۷).

اشعری نیز در باب بداء سه قول را به شیعه نسبت می‌دهد که دو قول نخستین در اصل بداء مشترک‌اند و در قلمرو آن با یک‌دیگر اختلاف دارند و این قول متکلمان کوفه است

(اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹). قول سوم بده را از خداوند نفی کرده که به ظاهر به بغدادیین و کسانانی مربوط است که با معتزله نشست و برخاست داشته‌اند. شاهد این مدعا قول خیاط معتزلی در این باب است که این قول را به شمار اندکی که با معتزله در ارتباط بوده‌اند، نسبت داده است (خیاط، ۱۴۱۳: ۶ و ۱۲۷).

در تمامی این گزارش‌ها یک وجه مشترک وجود دارد و آن وجود اراده بر یک شیء و سپس تغییر آن اراده است که از آن به بده تعبیر شده است. نتیجه این که در دیدگاه قدما بده یک امر حقیقی و واقعی است که محل وقوع آن اراده الهی است. نکته دیگر این که در این دیدگاه نسخ شرایع و به عبارتی دیگر نهی بعد از امر و یا بالعکس به دلیل پیدایش بده در اراده خداوند است زیرا امر و نهی تشریحی هم برخاسته از اراده تشریحی است.

از مبانی آموزه بده که در روایات به آن اشاره شده است، مراحل خلقت اشیاء و تحلیل صحیح از اراده الاهی است. زیرا بده تغییر در اراده حق تعالی دانسته شده و تغییر پذیری اراده، منوط به تحلیل صحیح آن بر اساس آیات و روایات می‌باشد. بر اساس مضمون روایات، هیچ چیزی در آسمان و زمین تحقق نمی‌یابد مگر آن که هفت مرحله را بگذراند. این مراحل عبارتند از: مشیت، اراده، قضاء، قدر، اجل، اذن و کتاب (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۹). این مراحل که به همه آنها نیز اراده اطلاق می‌شود، تا قبل از تحقق خارجی شیء امکان تغییر و یا به اصطلاح «بده» دارد. این گونه نیست که میان تقدیر و وجود خارجی شیء فاصله‌ای نبوده و امکان تغییر وجود نداشته باشد، بلکه در این میان مراتبی هست که در هر کدام از آنها امکان بده وجود خواهد داشت.

حال بر اساس مقدمات پیش گفته، تصویری اجمالی و اولیه از آموزه بده در اندیشه امامیه نخستین به دست می‌آید. بر این اساس، علم ازلی و بی‌پایان خداوند بر همه امور احاطه داشته و حتی علم قبل و بعد از بده نیز در آن موجود است. بنابراین، در هنگام پدید آمدن بده تغییری در علم خداوند ایجاد نشده و بده مستلزم جهل و یا پشیمانی در ساحت ربوبی نخواهد بود. آنچه که در بده تغییر می‌کند اراده حق تعالی است که در ضمن یکی از مراحل تحقق خارجی اشیاء به وقوع می‌پیوندد.

به بیان دیگر بده بر اساس آیات و روایات، عبارت است از تغییر در مراحل مقدماتی تحقق خارجی اشیاء از جمله مشیت و اراده و قضا و قدر بر اساس علم و قدرت مطلق خداوند (نک: برنجکار، ۱۳۹۱: ۲۴) که ظرف تحقق آن نیز علم مخلوق خداوند بوده و منافاتی با علم پیشین و ذاتی خداوند ندارد. بر اساس آیه ۳۹ سوره رعد، بده محو و اثبات حقیقی و تغییر در اراده خداوند است. متکلمان عصر حضور بر اساس آیات و روایات چنین دیدگاهی در مورد بده داشته‌اند.





نگارش آثار در زمینه بداء

ابن ابی عمیر و یونس بن عبد الرحمن نخستین راویان امامیه‌اند که در زمینه طرح و تبیین آموزه بداء دست به تألیف زده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۷ و ۴۴۸) یعقوب بن یزید انباری از نویسندگان دربار منتصر عباسی چندین کتاب از جمله کتاب البداء نگاشته است (همان: ۴۵۰). کوفه و قم در سال‌های پایانی سده سوم شاهد تألیف آثار مکتوب در زمینه بداء بودند. محمد بن الحسین بن ابی الخطاب (متوفای ۲۶۲ق) و علی بن ابی صالح کوفی کتاب‌هایی در زمینه بداء نگاشتند (همان: ۳۳۴ و ۲۵۷). احمد بن ابی زاهر که دو طبقه پیش از کلینی است و عبد الله بن جعفر حمیری (زنده در ۲۹۰) هر دو از عالمان قم و نویسندگان آثاری در باب بداء بوده‌اند (همان: ۸۸ و ۲۱۹).

در سده چهارم نیز محمد بن مسعود عیاشی و محمد بن علی شلمغانی در باب بداء آثاری نگاشته‌اند (همان: ۳۵۳ و ۳۷۹). گستردگی جغرافیایی مناطق تألیف در موضوع بداء از کوفه و بغداد گرفته تا قم و ماوراءالنهر از انتشار گسترده روایات بداء و پذیرش آنها در جامعه شیعی حکایت دارد.

تحول در اندیشه نخستین بداء

آموزه و اندیشه بداء پس از عصر حضور امام علیه السلام در جامعه دستخوش تغییر و تحول شد و متکلمان این دوره تقریر و تبیین متفاوتی از آن ارائه کردند که با تلقی کوفیان از بداء متفاوت بود. این تبیین و تقریر جدید که در آغاز شمار اندکی از متکلمان عقل‌گرای شیعه و به تعبیر ابن راوندی «حذاق الشیعه» طرفدار آن بودند، رفته‌رفته رشد و گسترش یافت، به گونه‌ای که در مدرسه بغداد و در اوایل سال‌های سده پنجم به قرائت رسمی شیعه از آموزه بداء تبدیل شد. در این تبیین جدید، بداء در تکوینیات هم‌سنگ نسخ در امور تشریحی تلقی شد و هرگونه تغییر در اراده خداوند نیز نفی شده و بازگشت تغییر در تکوینیات به یک اراده، اما با قید و شرط عنوان شد.

به طور دقیق مشخص نیست که نخستین بار چه کسی چنین تبیین متفاوتی از بداء در جامعه شیعی ارائه داده است. کهن‌ترین گزارشی که درباره تبیین جدید از مفهوم «بداء» به دست ما رسیده، مربوط به گزارش خیاط معتزلی در ردّ بر ابن‌راوندی در کتاب الانتصار است.^۱ در این گزارش ابن‌راوندی قول شیعه در باب بداء را همان قول معتزله در باب نسخ

۱. «ثم قال صاحب الكتاب: فاما البداء فان حذاق الشيعة يذهبون الي ما يذهب اليه المعتزلة في النسخ،

دانسته و اختلاف میان آنها را لفظی انگاشته است (خیاط، ۱۴۱۳: ۱۲۷).

به تصریح برخی مقالات نویسان همسان‌انگاری بداء و نسخ از سوی متکلمان از امامیه صورت گرفته که با معتزله ارتباط علمی داشته‌اند (همان) و گویا هدف آنان دفاع از آموزه بداء در برابر اشکالات معتزلیان و تبیین عقلانی از آن بوده است. از این‌رو، بررسی اشکالات معتزلیان بر آموزه بداء می‌تواند ما را در ریشه‌یابی این تغییر و تحول یاری رساند.

معتزله دو اشکال اساسی بر آموزه بداء وارد کرده‌اند: نخست این‌که لازمه بداء کذب أحد الخبرین است؛ زیرا هرگاه خداوند خبر دهد کاری را انجام می‌دهد و سپس آن را نسخ کرده و انجام ندهد، مستلزم کذب یکی از دو خبر است و کذب در ساحت خداوند راه ندارد (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰۶).

اشکال دیگر این‌که لازمه بداء، جهل خداوند است؛ زیرا هنگامی که خداوند از فعلی خبر دهد یا کاری را انجام دهد و سپس برای او روشن شود که درست نبوده است، کار دیگری را انجام می‌دهد، و چنین خدایی دارای کاستی است و خداوند از این امور به دور است (خیاط، ۱۴۱۳: ۱۳۰).

اساساً سنگ بنای بحث بداء علم و اراده خداوند است. بداء در مدرسه کوفه با تقسیم علم خداوند به «ذاتی» و «فعلی» تبیین می‌شود؛ بدین‌گونه که خداوند عالم به تمامی امور بوده و اموری که در آن بداء صورت می‌گیرد نیز معلوم خداوند است. این علم، علم ذاتی است که از سنخ علوم بشری نبوده و تنها معرفت ما به آن این است که جاهل نیست و ضد آن را از او نفی می‌کنیم. مرتبه دیگر از علم خداوند، علم فعلی (علم مخلوق) است که بسته به شرایط مختلف قابل تغییر بوده و بداء در این مرحله اتفاق می‌افتد. تمامی اشکالاتی که منکران بداء مطرح می‌کردند، متوجه علم ذاتی بوده است.

در سال‌های پایانی سده سوم، با اوج‌گیری معتزله و از رونق افتادن تبیین متکلمان کوفه از علم فعلی خداوند، متکلمان بغداد نیز تنها علم ذاتی را برای خداوند قائل شدند که بر اساس این تبیین، دو اشکال پیش‌گفته وارد بوده و از این‌رو، بداء را به معنای نسخ دانستند. اراده نزد معتزله، صفت فعل بوده و خداوند مرید افعال خود است. اراده او در تکوینات، ایجاد آنها و در تشریحات امر به آنهاست. آنان نیز اراده خداوند را همان افعال او می‌دانند (قاضی‌عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۶: ۵). متکلمان امامی بغداد نیز اراده به معنای کوفی آن را قائل نشدند، چنان‌که شیخ مفید اراده خداوند در افعالش را، خود آن افعال می‌داند و مرید بودن خداوند را تنها از جهت سمع پذیرفته و آن را قابل تبیین عقلی نمی‌داند (مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۵۳). بنابراین،

فَالْخِلَافُ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ هَوْلَاءَ فِي الْأَسْمِ دُونَ الْمَسْمِيَّ «(خیاط، ۱۹۹۳: ۱۲۷).





تمامی اشکالات و پاسخ‌های داده شده در باب بدها تنها بر پایه علم بوده، درحالی‌که افزون بر علم، اراده نیز در این بحث دخیل است و بدها اساساً بر پاشنه اراده می‌گردد. از این رو، هر متکلمی که نتواند اراده را به صورت مستقل تصویر کند، دیدگاهش در باب بدها نیز مانند کوفیان نخواهد بود.

بدها در مدرسه کلامی بغداد

شیخ مفید را مؤسس مدرسه کلامی بغداد دانسته‌اند. وی در جای جای آثار خود اطلاق لفظ «بدها» درباره خداوند را صحیح دانسته و علت آن را تنها طریق سمع و آثار صحیحیه از ائمه هدی (علیهم السلام) می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ب): ۶۵)؛ در حالی که برخی از شاگردان ایشان مانند سید مرتضی، اساساً بدها در مورد خداوند را انکار کرده و اطلاق آن بر خداوند را صحیح نمی‌دانند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج: ۱، ۱۱۶).

درباره اندیشه شیخ مفید درباره بدها دو نکته را می‌توان در نظر گرفت: نخست، چیستی بدها و سپس قلمرو و محدوده آن. وی بدها را مساوی با نسخ دانسته و هر آنچه تمامی مسلمانان درباره نسخ می‌گویند، در باب بدها نیز قائل بوده است. در نظر وی، کسانی که با بدها مخالف‌اند، در واقع، با نام آن اختلاف دارند و در معنا آن را قبول دارند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۸۰). شیخ مفید همچنین «بدها لله فی کذا» را به معنای «ظهر له فیه» و «فیه» را به معنای «منه» می‌داند. مراد از «ظهر منه» معنایی معادل رأی جدید و آشکار شدن امری که پیش‌تر بر خداوند مخفی بوده، نیست؛ زیرا تمامی افعال خداوند از ازل معلوم خداوند است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ب): ۶۵).

از ظاهر کلمات شیخ مفید چنین برمی‌آید که ایشان اسناد بدها به خداوند را بدون تأویل و توجیه صحیح نمی‌دانند. او طبق مختار خود در اوائل المقالات که در صدد بیان اقوال و نظریه‌های خود در هر باب است، بدها را به معنای نسخ دانسته و در واقع از معنای ظاهری آن دست کشیده است. این نظریه درست معادل همان چیزی است که یک سده پیش، ابن‌راوندی به «حذاق شیعیه» نسبت داده بود و در آن زمان شمار اندکی به آن قائل بودند و در زمان شیخ مفید به نظریه غالب متکلمان تبدیل شد.

درباره محدوده بدها نیز شیخ مفید آن را به امور مشروط، مربوط می‌داند که هرگز درباره آن اراده قطعی وجود نداشته است. افزون بر این، بدها در اموری است که دور از انتظار و گمان‌بندگان است (همان).

در ضمن روایات بدها، روایاتی درباره بدها در امامت اسماعیل، فرزند امام صادق (علیه السلام)،

نقل شده‌اند. شیخ مفید در این باره موضع گرفته و این روایات را به دلیل برخی شواهد بر این معنا حمل کرده که ابتدا قتل اسماعیل مقرر شده بود و سپس با دعای امام صادق علیه السلام برطرف شده و به مرگ طبیعی از دنیا رفته است. افزون بر این، به دلیل وجود روایتی از امام رضا علیه السلام که بداء را در تغییر پیامبر و امام و مؤمن به کافر، ممکن نمی‌داند، محدوده بداء را خارج از این امور معرفی کرده است (مفید، ۱۴۱۳ (د): ۳۰۹).

در عبارات شیخ مفید توضیح بیشتری برای این مدعا وجود ندارد و به جوانب آن نیز اشاره‌ای نشده است، اما سید مرتضی منظور خود را با صراحت و بیان جزئیات بیشتری مطرح کرده است. وی بداء را بر خداوند محال دانسته و همان اشکالات معتزله بر بداء را مطرح کرده و به روشنی تفاوت بداء و نسخ را نیز بیان کرده است.

سید مرتضی نیز مانند شیخ مفید بداء را در لغت عرب به معنای «ظهور» می‌داند. سپس اضافه می‌کند که متکلمان بداء را در موردی می‌دانند که خداوند به شیئی در وقت مخصوص و بر وجه معین و در مورد مکلف واحد امر کند و سپس با همین شرایط از آن نهی کند، اما در نسخ این‌گونه نیست و نسخ و منسوخ در وقت با هم اختلاف دارند. با توجه به معنایی که از بداء شد، اطلاق آن بر خداوند صحیح نیست؛ زیرا او عالم بنفسه بوده و علم جدیدی برای او حاصل نمی‌شود.

اخبار آحادی در این باب وجود دارد که در آن بداء به خداوند نسبت داده شده است، اما این روایات تماماً خیر واحد بوده و موجب علم و قطع نمی‌شوند و محققان از اصحاب امامیه آن را بر معنای نسخ شرایع حمل کرده‌اند (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج: ۱، ۱۱۶).

سید مرتضی درباره تفاوت بداء با نسخ نیز در کتاب الذخیره چهار شرط را برای بداء ذکر کرده و یادآور شده که در نسخ، فعل نهی شده و فعل امر شده با هم تفاوت دارند؛ بنابراین، نسخ - برخلاف بداء - جایز است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۵۷). او در رسائل خود بار دیگر شروط چهارگانه بداء را یادآور شده و تفاوت نسخ با بداء را در تفاوت زمان امر و نهی در نسخ دانسته است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج: ۱، ۱۱۶). با توجه به عبارات یادشده، هر کدام از چهار شرط بداء که تحقق نیابد، محال بوده و از محدوده بداء خارج خواهد بود.

شیخ مفید نیز بداء را به معنای نسخ می‌دانست، اما روایات این باب را صحیح دانسته و بر پایه همین اخبار، اطلاق لفظ «بداء» درباره خداوند را جایز می‌شمرد، اما سید مرتضی روایات ناظر به بداء را خبرهای واحدی می‌انگاشت که موجب علم و قطع نمی‌شود و اساساً اطلاق بداء درباره خداوند را جایز نمی‌دانست. با توجه به این نکته باید گفت، سید مرتضی فاصله بیشتری با نظر متکلمان کوفی در بحث بداء داشته و نظر وی همان نظر





معتزلیان معاصر خودش است.

سید مرتضی پا را فراتر نهاده و نظر هشام بن حکم و اکثر شیعه را نیز مانند معتزله بر نسخ‌انگاری بداء دانسته است. تفاوت دیدگاه آنان با معتزله در این است که هشام و بسیاری از متکلمان کوفی با توجه به روایاتی که در این زمینه وجود دارد، از لفظ «بداء» استفاده می‌کنند، در حالی که مراد آنان همان نسخ معتزلی است و تا زمانی که در الفاظ اختلاف وجود دارد، اعتباری به آنها نیست^۱ (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج: ۱، ۸۷).

در نگاهی کلی، شیخ طوسی نیز مانند استاد خود سید مرتضی، منکر بداء شده و تغییر در حکم شرعی یا همان نسخ را می‌پذیرد.

در کتاب الاقتصاد - به پیروی از استادش سید مرتضی - باب مستقلی را به بداء اختصاص نداده و در ضمن باب لطف و نسخ، اشاراتی به این بحث کرده است. در کتاب العدة که کتابی در اصول فقه است، در باب عام و خاص و نسخ مطالبی در این زمینه عنوان شده و در تمامی موارد بداء امری محال و قبیح برای خداوند مطرح شده است.

شیخ طوسی نیز مانند سید مرتضی چهار شرط برای بداء ذکر کرده و تفاوت نسخ با بداء را در تخلف یکی از شروط یادشده می‌داند (شیخ طوسی، ۱۴۰۶، ج: ۲، ۲۶۶).

در باب تفاوت نسخ و بداء پس از ذکر شروط چهارگانه بداء، علت محال بودن آن، قبیح آن عنوان شده است، اما اگر یکی از این شروط منتفی شود آن فعل به عنوان حُسن متصف شده و بداء نخواهد بود (همان، ج: ۲، ۴۹۶). علت قبیح بداء نیز در این صورت، مصلحت و مفسده داشتن فعل واحد و در زمان واحد است؛ زیرا بنا بر مبنای عدلیه امر از مصلحت و نهی از مفسده سرچشمه می‌گیرد و اگر در زمان واحد به یک فعل امر و نهی شود، لازمه آن اجتماع مصلحت و مفسده در فعل واحد است (همان: ۴۹۷). با توجه به علت یاد شده، محل این بحث در اوامر و نواهی است که معتزله و متکلمان امامی بغداد بر بطلان آن اتفاق نظر دارند.

در بحث بداء در اخبار نیز دو نظر میان متکلمان وجود داشته که سید مرتضی و شیخ طوسی از متکلمان امامیه و قاضی عبدالجبار و ابو عبدالله بصری از معتزله به جواز بداء در اخبار قائل‌اند. البته، مراد آنان خبر از کائنات و حوادث نیست، بلکه اخبار و روایاتی است که متضمن حکم شرعی بوده، اما به لسان امر و نهی نیست (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج: ۱، ۴۲۷). از دیدگاه شیخ طوسی اخبار به دو دسته تقسیم شده است؛ اخباری که متضمن معنای

۱. «وأما البداء، فقول هشام وأكثر الشيعة فيه هو قول المعتزلة بعينه في النسخ في المعنى، ومرادهم به مراد المعتزلة بالنسخ، وإنما خالفوهم في تلقيه بالبداء لأخبار رووها ولا معتبر في الألفاظ والخلاف فيها».

امر و نهی و به صورت خبر هستند و اخباری که خبر محض از وصف شیء فی نفسه بوده و هیچ‌گونه معنای امر یا نهی را در بر ندارند. دسته دوم نیز بر دو نوع‌اند؛ در نوع اول تغییر آن صفت «عما هو علیه» ممکن نیست و در نوع دوم، این تغییر ممکن است. در هر سه صورت، نسخ جایز بوده و هیچ‌گونه محذوری در بر ندارد (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۵۰۳).

از ظاهر این کلام می‌توان جواز نسخ در اخبار در کائنات یا همان «بداء» را استفاده کرد. البته، نه به معنای کوفی آن، بلکه با تبیینی که به حدوث و تغییر در علم و اراده خداوند نیانجامد.

شیخ طوسی در تبیین روایاتی که بر تغییر در طول عمر با اسبابی مانند صلّه رحم، صدقه و دعا دلالت دارند توضیح می‌دهد که خداوند از آغاز عالم به هر دو امر است، اما ممکن است یکی از آنها مشروط و دیگری بدون شرط باشد. روایاتی که متضمن لفظ «بداء» اند نیز بر همین مطلب حمل شده و در مواردی که نسخ در آن جایز باشد (در اوامر و نواهی) حمل بر نسخ می‌شوند و در مواردی که خبر از کائنات باشند بر تغییر مشروط حمل می‌شوند (شیخ طوسی، ۱۴۲۵: ۴۲۹). در ادامه نیز پس از بیان چند روایت درباره تغییر زمان ظهور امام عصر علیه السلام، آنها را بر تغییر شرایط و مصلحت حمل کرده و بار دیگر تأکید می‌کند که در این‌گونه موارد، تغییر به هیچ روی به معنای پیدایش امر جدیدی برای خداوند نیست (همان: ۴۳۱).

چنان که پیشتر گفته شد، بداء ارتباط مستقیمی با اراده دارد و مبنای یک متکلم در باب اراده تأثیر مستقیمی در تبیین وی از بداء خواهد داشت. شیخ طوسی اراده را در خارج تصور می‌کند و آن را در مورد خداوند محدث و لافی محل می‌داند؛ بر خلاف نسل‌های بعدی متکلمان امامیه که اراده را همان داعی بر فعل و علم عنوان کردند. با توجه به این مطلب، توضیح تغییر در پاره‌ای از مقدرات خداوند با مبنای شیخ طوسی به مراتب آسان‌تر از دیدگاه کسانی است که اراده را به علم تفسیر کرده‌اند. از همین روست که شیخ طوسی روایات دال بر تغییر در مقدرات را پذیرفته و در صدد تبیین آنها بر آمده است هر چند نتوانسته آنها را با مبنای کوفیان تبیین کند، اما به هر حال اندکی به دیدگاه آنان نزدیک شده است و تلاش می‌کند به نوعی تغییر در اراده را اثبات کند. عبارات وی در توضیح تغییر در مقدرات گویای این واقعیت است.

در مجموع، دیدگاه شیخ طوسی در باب «بداء» را می‌توان این‌چنین خلاصه کرد:

- روایات بداء مورد پذیرش‌اند، اما نه به‌گونه‌ای که موجب حصول علم جدیدی برای خداوند باشد. در مواردی که امکان حمل بر معنای نسخ دارد، بر همین معنا حمل





می‌شوند و در مواردی مانند خبر از کائنات که نسخ امکان ندارد، بر تغییر شرط و مصلحت حمل می‌شوند.

- اطلاق بداء و اراده نسخ به معنای مجازی و توسعه در معنای بداء، امکان‌پذیر است و اطلاق حقیقی نیست.

- نسخ در اخبار امکان دارد (تا این‌جا با متکلمان کوفه هم‌سخن است)، اما در تبیین آن اختلاف وجود دارد. کوفیان آن را از باب بداء می‌دانستند و شیخ طوسی آن را از باب تغییر شرایط و مصالح می‌دانست.

بداء از منظر اندیشوران مدرسه کلامی ری

پس از افول مدرسه بغداد، اندیشه بغدادیان به ری منتقل شد، اگرچه در مدرسه ری شاهد نوآوری‌های کلامی هستیم و گرایش به حدیث نیز در میان پاره‌ای از اندیشمندان این مدرسه جان گرفت، اما تفکر حاکم بر این مدرسه همان تفکر بغدادی است.

برای پی‌گیری مباحث مربوط به بداء در ری کافی است نگاهی به آثار کلامی این دوره بیندازیم؛ منابعی که در آنها به‌نوعی بحث بداء مطرح شده بسیار محدود است و در این آثار نیز بداء در ضمن بحث نسخ مطرح شده‌اند. از ویژگی‌های کلام بغدادیان در بحث بداء به جز شیخ مفید، قرار ندادن باب و عنوانی مستقل برای آن در آثار کلامی است و همان‌گونه که اشاره شد، بحث بداء را در ضمن مبحث نسخ مطرح کرده‌اند. این شاخصه در مدرسه کلامی ری نیز کاملاً مشهود بوده و در آثار این مدرسه به‌عنوان بحثی ضمنی به بداء اشاره شده است. نکته قابل توجه این که در این مدرسه کلامی افزون بر متکلمان عقل‌گرا، متکلمان نقل‌گرا نیز موضعی در این باره نگرفته و گویا آنان هم توان دفاع علمی از بداء به معنای کوفی آن را نداشته‌اند.

محمد بن حسن مقرئ نیشابوری از متکلمان مدرسه کلامی ری و از اندک متکلمان این دوره است که کتاب کامل کلامی از وی موجود است. آثار به جا مانده از او عبارتند از الحدود و التعليق فی علم الکلام. این دو کتاب به خوبی گواه رویکرد عقل‌گرایانه او در حوزه کلام‌اند که به نوعی ادامه تفکر مدرسه بغداد است.

با توجه به ضمنی مطرح شدن بحث بداء در مدرسه بغداد و در ضمن بحث نسخ، در آثار مقرئ نیشابوری نیز آشکارا، این مطلب دیده می‌شود. وی در کتاب الحدود در باب احوال عارض بر خطاب مانند عموم و خصوص و مطلق و مقید، بحث نسخ را مطرح کرده و آن را دلیل شرعی می‌داند که دلالت بر زوال حکم شرعی دیگری کرده و با فاصله از دلیل نخست آمده است (مقرئ نیشابوری، ۱۴۱۴: ۵۴). در ادامه، بداء را امر به فعل و سپس نهی از آن در

وقت واحد دانسته در حالی که فعل، وجه و امر و مأمور نیز متحد باشد (همان) سپس بدهاء را در مورد عالم به عواقب امور محال دانسته است (همان) این تعریف دقیقاً بر تعریف سید مرتضی و شیخ طوسی از بدهاء منطبق است (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۱۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۶۶). او در کتاب التعلیق در پایان مبحث نبوت عامه، به بررسی مسئله نسخ پرداخته و تعریفی کامل‌تر از کتاب الحدود ارائه کرده است (مقری نیشابوری، ۱۴۲۷: ۱۷۳) و بدهاء را نیز نهی پس از امر با شرایط چهارگانه پیشین دانسته است (همان). مقری نیشابوری در ادامه به بررسی ریشه لغوی بدهاء پرداخته و آن را از «بدا بیدو» و به معنای ظهور رأی جدید دانسته و بدهاء را در حق کسی که عالم به عواقب امور باشد، جایز ندانسته است (همان).

وی پس از تبیین فرق نسخ و بدهاء و اشاره به مصالح و مفاسد در اوامر و نواهی خداوند، به تغییر و تبدیل در افعال الهی اشاره کرده و میراندن پس از زنده شدن و فقر پس از ثروت و مرض پس از صحت و عافیت را از مصادیق آن برشمرده است و همه اینها در حالی است که افعال خداوند حکیمانه است (همان: ۱۷۴) موارد یاد شده در این عبارت از امور تکوینی اند و بنابراین، او نسخ در تکوینیات را پذیرفته بود، اما در نظر وی، در این موارد نیز مصالح و مفاسدی در نظر گرفته شده و بازگشت این تغییر به تغییر مصلحت یا مفاسد است. این تبیین دقیقاً همان تبیین شیخ طوسی در این باب بوده که تغییر در حوادث تکوینی را بر تغییر شروط حمل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۵: ۴۲۹). با توجه به این نکته که بدهاء در واقع، همان نسخ در تکوینیات است، ظاهراً مفهوم بدهاء مورد پذیرش ایشان بوده و تنها در نام آن بحث وجود دارد و بنابر عبارت پیش گفته، بدهاء نیز در نظر وی همان نهی پس از امر با شرایط یاد شده خواهد بود که بر خداوند محال است.

ابوالفتوح رازی گرچه با کتاب روض الجنان و روح الجنان به عنوان یک مفسر شناخته می‌شود، اما در لابلای این کتاب مباحث کلامی فراوانی وجود دارد که نشانه روح تفکر حاکم بر مدرسه کلامی ری است.

ابوالفتوح در ذیل آیه شریفه نسخ «یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يُعِدُّهُ امَّ الْكِتَابِ» (سوره رعد: آیه ۳۹) به تعریف نسخ، بدهاء و تفاوت آنها اشاره کرده است. از دیدگاه او، نسخ در لغت عرب به معنای تغییر و تبدیل بوده و نسخ شرایع مانند خود شرایع تابع مصالح و مفاسد است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۰۰). نسخ در اصطلاح عبارت است از ازاله حکم ثابت به دلیل شرعی به گونه‌ای که اگر دلیل دوم نباشد، حکم اولی پابرجا بوده و حکم دوم با فاصله و متأخر از حکم اولی باشد (همان). وی محدوده نسخ را در امر و نهی و یا در خبر متضمن امر و نهی دانسته و معتقد است که در خبر محض و دیگر اقسام کلام «نسخ» ممکن نیست (همان).





این نظریه مطابق نظر سید مرتضی و مخالف نظر شیخ طوسی است. سید مرتضی نسخ در اخباری را که در بردارنده امر و نهی هستند پذیرفته و نسخ در خبر محض را انکار کرده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۴۲۷). شیخ طوسی نیز در باب نسخ، با تقسیم خبر به سه گونه که یکی از آن اقسام خبر محض از صرف الشیء است، نسخ در هر سه گونه را پذیرفته است (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۵۰۳). با توجه به این مطلب، دیدگاه ابوالفتوح رازی در باب نسخ تفاوت جزئی با دیدگاه آخرین متکلم مشهور مدرسه بغداد، یعنی شیخ طوسی دارد.

ابوالفتوح بدهاء را نهی پس از امر یا به عکس و با شروط چهارگانه اتحاد فعل، مکلف، وجه و وقت می‌داند و اگر یکی از این شروط منتفی باشد از مصادیق نسخ و جایز خواهد بود. با توجه به این شروط بدهاء در مورد خداوند متعال محال خواهد بود زیرا او عالم به عواقب امور و مصالح و مفاسد است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۰۱).

با توجه به عبارات یاد شده ادامه تفکر بغداد آشکارا قابل مشاهده است و تا زمان ابوالفتوح تبیین و توضیح جدیدی افزون بر آنچه بغدادیان آورده‌اند، وجود ندارد.

ابن شهر آشوب مازندرانی از دیگر متکلمان مدرسه کلامی ری است. بیشتر آراء و اندیشه‌های کلامی وی از کتاب متشابه القرآن قابل استخراج است. در ذیل آیاتی که در آن به نسخ و بدهاء اشاره شده، توضیحاتی درباره بدهاء و نسخ و تفاوت آنها بیان شده است.

او در کتاب متشابه القرآن در صدد توضیح و تبیین آیات متشابه بر آمده و در ذیل آیه «یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمُّ الْكِتَابِ» مطالبی درباره آموزه بدهاء نگاشته است.

ابن شهر آشوب نخست بیان کرده که ظاهر این آیه اقتضا نمی‌کند آنچه محو می‌شود، همان شیء اثبات شده باشد و به اصطلاح وحدت متعلق محو و اثبات از ظاهر این آیه قابل استفاده نیست. اگر هم متعلق محو و اثبات را واحد بدانیم بدهاء نخواهد بود، زیرا بدهاء در مواردی است که اراده بر انجام فعلی وجود داشته باشد و پیش از انجام آن فعل در خارج، اراده به کراهت تبدیل شده و فعل یاد شده در خارج تحقق نیابد (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲: ۹۴). او در ادامه، به اقوال مفسران اهل سنت در تفسیر و تاویل این آیه اشاره کرده که برخی از آنان معنای آیه را نسخ در احکام و برخی دیگر محو گناهان مؤمنان انگاشته‌اند (همان).

این عبارت را نمی‌توان شاهدهی بر نفی بدهاء از سوی ابن شهر آشوب دانست؛ زیرا در نهایت، او این آیه را دال بر بدهاء نمی‌داند؛ به این دلیل که بدهاء تغییر اراده پیش از انجام فعل است و چه بسا مراد از محو و اثبات در این آیه، پس از انجام فعل باشد.

به هر روی در آثار به جامانده از ابن شهر آشوب مطلبی دال بر نفی بدهاء به چشم نمی‌خورد، بلکه شاید بتوان وی را از طرفداران آموزه بدهاء به معنای روایی آن دانست. شاهد

بر این مطلب نقل روایتی در کتاب مناقب است که در آن بداء به خداوند اسناد داده شده است^۲ (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲: ۸). افزون بر این، معنایی که ابن شهر آشوب برای بداء یادآور شده دقیقاً همان معنایی است که متکلمان کوفه از بداء اراده کرده‌اند. اشعری در مقالات الاسلامیین قول نخست شیعه در باب بداء را دقیقاً به همان معنایی که ابن شهر آشوب ادعا کرده گزارش کرده است. «انه یرید ان یفعل الشیء فی وقت من الاوقات ثم لا یحدثه لما یحدث له البداء» (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹).

شاهد دیگر این مطلب، سخن وی در ذیل همین آیه است. به تعبیر او ظاهر آیه بر محو و اثبات حقیقی دلالت دارد، حال آن‌که در نسخ این‌گونه نیست. اگر هم آن را بر خلاف ظاهر و بر معنای نسخ حمل کنیم، قرینه‌ای بر اتحاد متعلق محو و اثبات در دست نیست (همان، ج ۲: ۱۵۲). این مطلب می‌تواند شاهی بر نفی اندیشه بغدادیان درباره بداء باشد؛ زیرا آنان بداء را هم‌سنگ نسخ دانسته‌اند و اگر ابن شهر آشوب این آیه را دال بر بداء بدانند، به صراحت این‌همانی بداء با نسخ را رد کرده است.

این مطالب با توجه به ظاهر عبارت یاد شده است، اما بررسی مسائل کلامی اختلافی میان عقل‌گرایان و نقل‌گرایان نشان از آن دارد که ابن شهر آشوب جانب عقل‌گرایان را گرفته است. مسائلی مانند عوالم پیشین، علم خداوند، اراده و مشیت الهی و قضا و قدر (نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۱: ۸، ۵۳ و ۱۳۹). جانب‌داری ابن شهر آشوب در این حوزه‌های کلامی از تفکر عقل‌گرای بغداد می‌تواند شاهی بر چنین طرز فکری در باب بداء نیز باشد. بنابراین به رغم شواهدی بر تفکر کوفی او در باب بداء، با توجه به روش کلامی وی در دیگر حوزه‌ها به احتمال زیاد در بحث بداء نیز رویکردی متأثر از تفکر عقل‌گرایانه بغداد داشته است.

سدیدالدین محمود بن علی بن حسن حمصی رازی از آخرین متکلمان مدرسه کلامی ری است. المنقذ، کتاب جامع کلامی است که در بردارنده دیدگاه‌ها و نظریه‌های کلامی حمصی رازی در باب مسائل مختلف کلامی و به‌ویژه «جلیل الکلام» است.

او در کتاب المعتمد که رساله کوچکی در بیان معتقدات شیعه امامیه است، در بحث نسخ و جواز یا عدم جواز آن نامی از بداء به میان آورده و مانند بغدادیان بداء را محال دانسته و محدود به زمانی می‌داند که امر پس از نهی و یا بالعکس در وقت، وجه و مکلف واحد صادر شود، اما اگر یکی از این شروط تغییر کند، مفسده تبدیل به مصلحت شده و

۲. متن روایت چنین است: «إِنَّ النَّاسَ لَمَّا كَذَّبُوا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ هَمَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِهَلَاكِ أَهْلِ الْأَرْضِ إِلَّا عَلِيًّا فَمَا سِوَاهُ بِقَوْلِهِ فَتَوَلَّى عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٌ ثُمَّ بَدَأَ لَهُ فَرَجَمَ الْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ قَالَ لِنَبِيِّهِ ﷺ وَ ذَكَرَ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ».





محدوری وجود نخواهد داشت (حمصی رازی، ۱۴۱۲ (الف): ۲۵).

حمصی رازی در کتاب المنتقد با تفصیل بیشتری به این بحث پرداخته است. وی در باب نسخ شرایع، ابتدا تعریفی از نسخ ارائه می‌دهد. بنابر این تعریف، نسخ عبارت است از دلیلی شرعی که پس از حکم شرعی دیگری بیاید و بر عدم استمرار حکم اولی در آینده دلالت کند، به گونه‌ای که اگر دلیل دوم (ناسخ) نباشد، دلیل اول (منسوخ) به قوت خود باقی خواهد بود. افزون بر این در نسخ فاصله زمانی میان حکم اول و دوم شرط است (همان، ۱۴۱۲ (ب)، ج: ۴۳۰).

او در ادامه بیان می‌کند که در تعریف نسخ از واژه «مثل» استفاده کردیم؛ زیرا اگر نهی به عین آنچه که امر به آن تعلق گرفته بود، تعلق بگیرد، بقاء خواهد بود که مستلزم اضافه فعل قبیح به خداوند است یا در امر اول و یا در نهی دوم (همان).

او پس از بیان جواز نسخ در احکام و ذکر چند نمونه از نسخ، یادآور می‌شود که نسخ مستلزم بقاء نیست؛ زیرا بقاء زمانی رخ می‌دهد که پس از امر به یک فعل نهی به آن تعلق گیرد و زمان و وجه و متعلق امر و نهی نیز یکسان باشند. با توجه به این مطالب بقاء به معنای ظهور برای کسی است که مطلبی از او پنهان باشد و در مورد نسخ شرایع، خداوند نسبت به تغییر مصلحت ناآگاه نبوده، بلکه از آغاز، مصلحت یک فعل را در مقطع زمانی خاصی در نظر داشته و پس از گذشت زمان مخصوص که بر ما مخفی است، مصلحت به مفسده تبدیل شده و بالتبع از آن نهی کرده است (نک: همان: ۴۳۲).

در این تبیین و توضیح مطلب جدیدی وجود ندارد و اشاره به مبانی متکلمان بغداد در این باب است. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که مدرسه کلامی ری در مسئله بقاء با مدرسه کلامی بغداد همسو شده و در میان دیدگاه‌های عالمان اختلاف جدی در تبیین این مسئله وجود ندارد.

در مجموع و با توجه به وجود منابع متعدد روایی در مدرسه ری، عدم انعکاس روایات بقاء، نشان‌دهنده تسلط فکری مدرسه بغداد بر مدرسه ری است. انعکاس اندک برخی از روایاتی که در آن واژه بقاء به کار رفته است، از پذیرش کلی این آموزه با توجیه و تاویل آن حکایت دارد. این رویکرد یادآور رویکرد شیخ مفید و شیخ طوسی در برخورد با آموزه بقاء است (برای اطلاع بیشتر نک: موسوی، ۱۳۹۲، ش: ۲: ۵۸-۶۵).

بداء در نظر اندیشوران مدرسه کلامی حله

محقق حلی از نخستین متکلمان مدرسه کلامی حله بود که دیدگاه خود در باب بداء را

مطرح کرد. او در مقدمه کتاب المسلك فی اصول الدین راه بهتر و کامل تر در کشف حقایق و معارف را مسیر پیموده شده از سوی معتزله متأخر عنوان کرده است (محقق حلی، ۱۴۱۴: ۳۳). این عبارت آشکارا دیدگاه کلی و مبنای محقق در مسائل کلامی را نشان می دهد.

محقق حلی بحث بدهاء را در ضمن مباحث نسخ مطرح کرده و از سنت بغدادیان و متکلمان ری پیروی کرده است. شایان ذکر است که تا عصر شیخ مفید، در منابع روایی و کلامی امامیه باب مستقلی به عنوان «باب بدهاء» وجود داشته و پس از این دوره بحث بدهاء تنها به صورت ضمنی و در لابلای مباحث نسخ مطرح شده است.

او در مسئله جواز یا عدم جواز نسخ، استدلال منکران نسخ را مطرح کرده و در آن جواز نسخ مساوی با جواز بدهاء بر خداوند دانسته شده و به دلیل ممکن نبودن بدهاء درباره خداوند، نسخ نیز ممکن نخواهد بود (نک: محقق حلی، ۱۴۱۴: ۱۶۸).

محقق در پاسخ، بدهاء را نهی پس از امر و به شرط اتحاد وقت، مکلف و وجه می داند و در نسخ دلیل ناسخ پس از دلیل منسوخ و با فاصله زمانی پدید می آید و با این اختلاف زمانی نسخ مستلزم بدهاء و محال نخواهد بود.

این تعبیر اشاره به بدهاء محال و ادامه تفکر بغدادیان است. شیخ طوسی و سید مرتضی نیز در آثار خود بدهاء را این گونه انگاشته اند (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج: ۱، ۱۱۶ و شیخ طوسی، ۱۴۰۶، ج: ۲: ۲۶۶).

اساساً هر متکلمی که اراده خداوند را همان تحقق مراد در خارج بدانند و یا آن را چیزی غیر از داعی بر فعل تصویر نکنند، در باب بدهاء نمی تواند رأی متکلمان کوفه را بپذیرد؛ زیرا بر مبنای کوفیان، اراده خداوند مخلوق اوست و در مرتبه بیرون از ذات و پیش از تحقق خارجی مراد، ثبوت و تقرر دارد (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۷). محقق حلی در باب اراده آن را داعی خالص و صرف بر فعل می داند و با چنین تصویری از اراده، بدهاء به معنای کوفی آن قابل تصور نخواهد بود (نک: محقق حلی، ۱۴۱۴: ۵۰).

طبقه میانی دانشمندان مدرسه کلامی حله شاهد حضور بزرگانی چون ابن میثم بحرانی (م ۶۷۹)، خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲) و علی بن طاووس حلی (م ۶۶۴) است. ابن میثم و خواجه نصیرالدین طوسی، گرایش های عقلی مشترک دارند و بر خلاف علی بن طاووس در مسائل مختلف کلامی می اندیشند.

ابن میثم به پیروی از ابوالحسین بصری اراده را صفتی زائد بر علم نمی داند و به ادعا و استدلال کسانی که به اثبات اراده به نحو زائد بر علم قائل هستند، پاسخ گفته است (نک: بحرانی، ۱۴۰۶: ۸۸). افزون بر این، اراده خداوند در مورد افعالش را همان اراده منتهی به تحقق





خارجی فعل می‌داند (همان: ۱۱۰) و در نتیجه، مرتبه‌ای میان ذات خداوند و فعل خارجی به نام «مرتبه خلق و تقدیر» قائل نیست. از همین‌روست که او در باب بداء مبنای بغدادیان را پذیرفته و بداء را محال انگاشته است.

ابن میثم در مقام تفکیک میان نسخ و بداء، بداء را نهی پس از امر به شرط اتحاد وقت، فعل، مکلف و وجه تکلیف می‌داند که امری محال است و در مقابل، نسخ را به دلیل فقدان برخی از این شروط ممکن دانسته است (همان: ۱۳۴).

او در کتاب النجاة فی القيامة فی تحقیق امر الامامة، روایت بداء در امامت اسماعیل را مطرح کرده و همانند شیخ مفید در مقام پاسخ‌گویی، با ارائه پاره‌ای از شواهد و روایات، بداء در امر امامت را نپذیرفته است (نک: بحرانی، ۱۴۱۷: ۱۹۶).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز اراده خداوند را چیزی زائد بر داعی نمی‌داند. به اعتقاد او، اگر امری زائد بر آن به نام اراده اثبات شود در صورت قدیم بودن مستلزم تعدد قدما و در صورت حادث بودن مستلزم تسلسل خواهد بود (نک: علامه حلی، ۱۴۲۷: ۴۰۲).

علامه حلی در توضیح این عبارت، این‌همانی اراده و داعی را بر علم خداوند به مصالح موجود در فعل تفسیر کرده است (همان: ۴۰۱). بنابراین، اراده بازگشت به علم می‌کند و معنای مستقلی ندارد.

چنان‌که گذشت، هر متکلمی که اراده را صفت مستقلی نداند، طبعاً میان مرتبه ذات و تحقق خارجی اشیاء، مراتب اراده و خلق تقدیری را نخواهد پذیرفت و بداء را امری محال خواهد دانست. از همین‌رو خواجه نصیر طوسی - مانند بسیاری دیگر از متکلمان - بداء را امری محال و با شرط اتحاد موضوع و وقت در امر و نهی می‌داند و بر خلاف بداء، نسخ در نظر او به دلیل تفاوت وقت در امر و نهی، امری ممکن است (نک: شیخ طوسی، ۱۴۱۳: ۸۱).

او در کتاب تلخیص المحصل پا را فراتر نهاده و شیعه را قائل به بداء نمی‌داند. از نظر او بداء تنها در یک روایت در مورد امامت اسماعیل وارد شده که امام صادق (علیه السلام) فرمود: «بدا لله فی امر اسماعیل» و شیعه خبر واحد را سبب پیدایش علم و عمل بر طبق آن نمی‌داند (شیخ طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۱).

تلقی این‌چنینی از آموزه بداء را می‌توان دورتر شدن از دیدگاه کوفیان در مدرسه کلامی حله دانست، در حالی که بسیاری از بغدادیان و متکلمان ری روایات بداء را پذیرفته و تنها تفسیری متفاوت از آن ارائه کرده بودند.

علی بن طائوس - از دانشمندان این دوره - دارای افکار متفاوتی با اندیشمندان یاد شده است. انتقادات فراوان وی از روش متکلمان در دست‌یابی به اصول معارف، گویای عدم

پذیرش این روش در نزد اوست (نک: ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۶۳ و ۶۴).

اشکال اساسی او بر روش متکلمان و به‌ویژه معتزلیان، دشوار ساختن مسیر اثبات معارف برای مکلفین است. از دیدگاه او مثال متکلمان مانند کسی است که قصد اثبات وجود آتش را دارد که بالضرورة معلوم است و برای اثبات آن به اثبات مقدمات آن می‌پردازد تا در نهایت، وجود آتش را اثبات کند (همان: ۶۵).

در آثار به جا مانده از ابن طاووس مطلب صریحی دال بر پذیرش یا رد بدهاء وجود ندارد و نمی‌توان به قطع، جانب‌داری از اندیشه کوفیان یا بغدادیان را به وی نسبت داد، اما با وجود انتقادات فراوان از روش کلامی معتزله که در جای‌جای آثارش و به‌ویژه کتاب کشف المحجبه نمایان است و برخی از مبانی کلامی او که مخالف دیدگاه بغدادیان و موافق دیدگاه کوفیان است، می‌توان به احتمال زیاد، وی را در زمره طرفداران اندیشه بدهاء به معنای کوفی آن دانست. برای نمونه، ابن طاووس معرفت خداوند را امری فطری دانسته و بر طرفداران کسبی بودن آن اشکالاتی وارد کرده است (همان: ۵۳). او در ذیل آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (سوره اعراف: آیه ۱۷۲) مفاد آیه و همچنین روایات مربوط به عوالم پیشین را پذیرفته و به اشکالات آنها پاسخ گفته است (ابن طاووس، بی‌تا: ۲۰۲)؛ درحالی‌که بسیاری از متکلمان بغداد، ری و حله روایات مربوط به اخذ میثاق در ذیل آیه یادشده را نپذیرفته و اشکالاتی را متوجه آنها کرده‌اند (برای نمونه، نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۱: ۸؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۸۷).

نقل گسترده روایاتی با مضمون بدهاء در آثار ابن طاووس نیز می‌تواند از شواهد پذیرش بدهاء به معنای کوفی آن باشد (برای نمونه، نک: ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۶۴، ۸۵ و ۱۸۶). وی در کتاب کشف المحجبه خطاب به فرزندش می‌گوید: فرزندم اگر آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» در قرآن کریم نبود به تو اطمینان می‌دادم که زمان ظهور را درک خواهی کرد و هم اکنون زمان فرا رسیدن آن و پایان غم و اندوه فرا رسیده است (همان، ۱۳۷۵: ۲۱۳).

این تعبیر بسیار شبیه به مضمون برخی روایات است که در آنها وجود آیه یاد شده مانع از بیان تمامی مقدرات خداوند از سوی ائمه علیهم‌السلام معرفی شده است^۳ (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۵۱۲). با توجه به شواهد مورد اشاره و دیدگاه منفی ابن طاووس نسبت به مبانی و روش متکلمان و به‌ویژه معتزله، انتساب بدهاء به معنای کوفی آن به وی بسیار محتمل است، گرچه در آثار

۳. «كان علي بن الحسين يقول: لولا آية في كتاب الله لحدثكم بما يكون الي يوم القيامة، فقلت له: آية آية؟ قال: قول الله: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ».



به جا مانده از او مطلب صریحی در این باره یافت نشده است. علامه حلی برجسته‌ترین و پرکارترین متکلم مدرسه کلامی حله بود که خوشبختانه بسیاری از آثار کلامی وی در دسترس و مبنای آنها قابل استخراج است. علامه نیز مانند بسیاری از متکلمان حله اراده را همان داعی و علم به مصلحت و مفسده تفسیر کرده و زائد بر آن را نفی کرده است (نک: علامه حلی، ۱۴۱۵: ۲۷۹). تقریباً تمامی متکلمانی که پس از ابوالحسین بصری آمده‌اند در بسیاری از مبانی و از جمله مسئله اراده، رأی او در این زمینه را پذیرفته‌اند و اراده را همان داعی که به علم بازگشت دارد تفسیر کرده‌اند. روشن است که با چنین تفسیری از اراده، بداءپذیری آن و تغییر در اراده ممکن نخواهد بود. او مانند تمامی متکلمان مدرسه کلامی بغداد، ری و حله بحث مستقلی درباره بداء ارائه نداده و در ضمن مباحث نسخ و شبهات یهود در اثبات جاودانگی شریعت حضرت موسی اشاره‌هایی به این بحث دارد.

از دیدگاه علامه حلی، بداء امری ناممکن است که عبارت است از نهی پس از امر به شرط اتحاد وقت و پیش از وقت عمل به امر نخست. به عبارت دیگر، نسخ شیئی پیش از وقت عمل به آن بداء و ناممکن است (علامه حلی، ۱۹۸۲: ۴۰۲). از دیدگاه او نسخ در خبر به شرط نقیض بودن خبر دوم با خبر نخست و اتحاد مضمون دو خبر محال است؛ زیرا لازمه آن کذب یکی از دو خبر است که امری قبیح و بر خداوند محال است و امامیه و معتزله هر دو بر این باورند (همان).

فاضل مقداد سیوری (م ۸۷۶ ق) نیز از متکلمان برجسته مدرسه حله است که باید او را از متکلمان نسل اخیر مدرسه حله دانست.

از دیدگاه وی اراده خداوند همان علم به مصلحت و مفسده در ایجاد و ترک یک شیئی است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۸۹). وی دیدگاه خود در این زمینه را در آثار دیگر نیز به‌صراحت بیان کرده و آن را رأی محققان دانسته است (همان). نتیجه چنین دیدگاهی در باب بداء مانند بسیاری از متکلمان محال بودن آن و تغییرناپذیر بودن اراده خداوند خواهد بود.

فاضل مقداد مانند دیگر متکلمان حله بحث بداء را در ضمن بحث امکان نسخ مطرح کرده است. وی در تقریر شبهه یهود بر عدم جواز نسخ، بداء را یا رفع حکم پیش از وقت عمل و یا حکم بر یک شیئی به همراه پشیمانی بر آن عنوان کرده که هر دو بر خداوند محال است. سپس در مقام پاسخ‌گویی، میان بداء و نسخ فرق گذارده و بداء را در صورت اتحاد وقت، فعل، جهت و مکلف دانسته است و معتقد است که در نسخ به علت تفاوت وقت و وجه بداء لازم نمی‌آید (همان، ۱۴۲۲: ۳۰۲).

او همچنین در مقام پاسخ‌گویی به شبهه سلیمان بن جریر زیدی در انتساب تقیه و بداء به شیعه، قول به بداء را از شیعه نفی کرده و علت آن را عدم صدور روایات صحیح در این باره از ائمه علیهم‌السلام عنوان کرده است. بر فرض وجود روایات صحیح در این زمینه، آنها خبرهای واحدی هستند که می‌توان آنها را بر معنای نسخ حمل کرد (همان: ۳۷۷).

جمع‌بندی

نظریه متکلمان کوفه درباره بداء برگرفته از آیات و روایات بوده و نقل روایات بداء با مضامین یکسان، نگارش آثار مکتوب در زمینه بداء و گزارش نشدن اختلاف میان اصحاب امامیه در باب بداء از شواهد همسویی جامعه شیعی در عصر حضور در مورد اندیشه بداء است. تبیین متکلمان کوفه از بداء بر یک دستگاه مفهومی از فاعلیت خداوند استوار بود که در آن اراده به عنوان فعل خداوند و پیش از تحقق خارجی امور شناخته می‌شد و تغییر در این فعل بداء شمرده می‌شد.

پس از پایان عصر حضور، به دلایل مختلف از جمله اوج‌گیری جریان معتزلی و از میان رفتن دستگاه و مفاهیم کلامی متکلمان کوفه و پیدایش نسل جدیدی از متکلمان عقل‌گرای شیعی، آموزه و انگاره بداء دستخوش تغییر و تحول شد و متکلمان این دوره تقریرها و تبیین‌های متفاوتی از آموزه بداء ارائه کرده و آن را همانند نسخ انگاشتند. مدرسه کلامی بغداد نیز با توجه به مبانی متکلمان آن در باب علم و اراده همین تبیین را پذیرفتند، هرچند در میان متکلمان آن اختلافاتی جزئی در این باره وجود داشت، اما همه آنان از آموزه بداء به معنای روایی آن فاصله گرفتند.

بداء در مدرسه کلامی ری سرنوشتی مشابه با بغداد دارد. شواهد بسیاری از سایه سنگین اندیشه متکلمان بغداد بر مدرسه کلامی ری حکایت دارند و دیدگاه متکلمان آن درباره بداء تفاوتی با دیدگاه بغدادیان ندارد؛ با این‌که در مدرسه ری حدیث‌گرایی از رونق خوبی برخوردار بود اما متکلمان آن در تبیین و توضیح بسیاری از مسائل کلامی با متکلمان عقل‌گرای بغداد همسو شده‌اند. با توجه به شواهدی مبنی بر وجود دو جریان کلامی متفاوت در مدرسه ری، گزارش یا شهادتی بر اختلاف در تبیین اندیشه بداء به چشم نمی‌خورد و گویی همه آنها تلقی یکسانی از این آموزه داشته‌اند.

اندیشه بداء در مدرسه کلامی حله فاصله بیشتری با عصر حضور گرفته است. متکلمان این مدرسه نیز مانند بغدادیان، بداء را همانند نسخ می‌دانستند و حتی برخی از آنان مانند خواجه نصیرالدین طوسی، اساساً قول به بداء را از شیعه نفی کرده و روایات آن را منحصر



به نقل روایتی درباره امامت اسماعیل دانسته‌اند. علامه حلی نیز با وجود نگارش آثار گوناگون کلامی به‌طور مستقل به بحث بداء نپرداخته و تنها در ضمن مباحث نسخ و در برخی آثار خود، اشاره‌ای گذرا به آن داشته است. فاضل مقداد نیز که از نسل اخیر متکلمان حله به‌شمار می‌آید، قول به بداء را از شیعه نفی کرده و روایات آن را صحیح ندانسته است. به هر روی، تمامی مدارس کلامی پس از عصر حضور در یک نکته، یعنی فاصله گرفتن از آموزه بداء به معنای روایی آن و نادیده انگاشتن روایات متعدد و صحیح در این باب با هم اشتراک نظر و رویه دارند. متکلمانی مانند شیخ مفید و شیخ طوسی نیز که روایات ناظر به آموزه بداء را صحیح دانسته‌اند، دست به تأویل زده و آن را بر معنای نسخ، حمل کرده‌اند.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، الامامة و التبصرة من الحيرة، قم: مدرسة الامام مهدي.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم: انتشارات بيدار.
۴. _____ (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب، قم: انتشارات علامه.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۵)، كشف المحجة لثمره المهجة، قم: بوستان کتاب.
۶. _____ (بی تا)، سعد السعود للنفوس منضود، قم: دار الذخائر.
۷. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، آلمان: فرانس اشتاینر.
۸. امام حسن عسکری (ع) (۱۴۰۹ق)، تفسير منسوب به امام عسکری (ع)، قم: مدرسة الامام مهدي (عج).
۹. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۰. _____ (۱۴۱۷ق)، النجاة فی القيامة فی تحقیق امر الامامة، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۱۱. برنجکار، رضا و ترجمان، مکارم (۱۳۹۱)، «آموزه بدهاء و علم الهی»، فصلنامه علوم حدیث، ش ۶۳.
۱۲. جمعی از مولفان (۱۳۶۳)، الاصول الستة عشر، قم: دار الشبستری.
۱۳. حمصی رازی، محمود بن علی (۱۳۷۶)، المعتمد من مذهب الشيعة الامامية، قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.
۱۴. _____ (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، قم: انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م)، معجم البلدان، بیروت: دار صادر.
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی) (۱۴۱۵ق)، مناهج اليقين فی اصول الدين، تهران: دارالاسوة.
۱۷. _____ (۱۹۸۲م)، نهج الحق و كشف الصدق، بیروت: دار الكتاب اللبناني.
۱۸. _____ (۱۴۲۷ق)، كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، قم: موسسه نشر اسلامي.





١٩. خياط، ابوالحسين (١٤١٣ق)، الانتصار، بيروت: اوراق مشرقية.
٢٠. رازي، منتجب الدين (١٤٢٢ق)، الفهرست، قم: كتابخانه آية الله مرعشي نجفي.
٢١. سبحاني، محمد تقی (١٣٨١)، «شهيدین در كشاکش دو جريان كلامی مدرسه حله»، فصلنامه نقدونظر، ش ٥٦.
٢٢. طبری آملی، عماد الدين (١٣٨٣ق)، بشارة المصطفى لشيععة المرتضى، نجف: مكتبة الحيدرية.
٢٣. طوسی، محمد بن حسن (شيخ طوسی) (١٤٠٦ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دارالاضواء.
٢٤. _____ (١٤١٧ق)، العدة في اصول الفقه، قم: علاقنديان.
٢٥. _____ (١٤١١ق)، الغيبة، قم: دار المعارف الاسلامية.
٢٦. طوسی، نصير الدين (خواجه طوسی) (١٤١٣ق)، قواعد العقائد، لبنان: دار الغربية.
٢٧. _____ (١٤٠٥ق)، تلخيص المحصل، بيروت: دارالاضواء.
٢٨. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة (١٤١٥ق)، تفسير نور الثقلين، قم: اسماعيليان.
٢٩. علم الهدی، علی بن الحسين (سيدمرتضى) (١٤١١ق)، الذخيرة في علم الكلام، قم: مؤسسه نشر اسلامي.
٣٠. _____ (١٤١٠ق)، الشافي في الامامة، تهران: مؤسسة الصادق.
٣١. _____ (١٣٧٦)، الذريعة، تهران: دانشگاه تهران.
٣٢. _____ (١٤٠٥ق)، رسائل الشريف المرتضى، قم: دارالقرآن الكريم.
٣٣. عياشي، محمد بن مسعود (١٣٨٠ق)، تفسير عياشي، تهران: علميه.
٣٤. فاضل مقداد (١٤٢٢ق)، اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، قم: دفتر تبليغات اسلامي.
٣٥. _____ (١٤٢٠ق)، الانوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، مشهد: مركز بحوث اسلاميه.
٣٦. قاضي عبدالجبار، ابوالحسن (١٩٦٢)، المغني في ابواب التوحيد و العدل، قاهره: دارالمصرية.
٣٧. قمی، علی بن ابراهيم (١٤٠٤ق)، تفسير قمی، قم: دار الكتاب.
٣٨. كليني، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ق)، الكافي، تهران: دارالكتب الاسلامية، چاپ چهارم.
٣٩. محقق حلي (١٤١٤ق)، المسلك في اصول الدين، مشهد: مركز بحوث الاسلامية.
٤٠. محمد بن علی بن بابويه (شيخ صدوق) (١٤١٣)، من لا يحضره الفقيه، قم: انتشارات جامعه مدرسين.
٤١. _____ (١٣٩٨ق)، التوحيد، قم: انتشارات جامعه مدرسين.
٤٢. محمد بن محمد بن نعمان (شيخ مفيد) (١٤١٣ق (الف))، اوائل المقالات في المذاهب و

المختارات، قم: كنگرة شيخ مفيد.

۴۳. موسوی، سیدجمال الدین (۱۳۹۲)، «آموزه بدهاء در اندیشه امامیه از آغاز غیبت تا پایان مدرسه بغداد»، فصلنامه تحقیقات کلامی، ش ۲.
۴۴. _____ (۱۴۱۳ق (ب))، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: کنگرة شيخ مفيد.
۴۵. _____ (۱۴۱۳ق (ج))، الفصول المختارة، قم: کنگرة شيخ مفيد.
۴۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال نجاشی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۷. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، الغيبة، تهران: نشر صدوق.
۴۸. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۱ق)، فرق الشيعة، نجف: مطبعة الحيدرية.
۴۹. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم، قم: الهادی.

