



### تحلیل آموزه «بداء» بر اساس روایات اهل بیت علیهم السلام

سید جمال‌الدین موسوی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۷/۲۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۱/۱۰

#### چکیده

آموزه «بداء» از آموزه‌های مسلم و انکارناپذیر کلام امامیه است. تبیین این آموزه و چگونگی آن از دیدگاه روایات اهل بیت علیهم السلام به گونه‌ای که با مبانی خداشناسی در باب علم، قدرت، حکمت و اراده سازگار باشد، مسئله اصلی این پژوهش است. از دیرباز در میان متکلمان در باب چیستی بداء، بحث و گفت‌وگو بوده و اکثر باورمندان بداء به دلیل برخی مشکلات، آن را به معنای «نسخ» دانسته‌اند. با کاوش در روایات و بررسی دیدگاه آن‌ها درباره مبانی مسئله بداء، همچون علم و اراده، به نظر می‌رسد می‌توان تحلیل متفاوتی از بداء داشت و آن را به تغییر اراده و پیدایش اراده جدید تفسیر کرد. مطابق این دیدگاه، هم بر علم پیشینی خداوند و پیراستن آن از جهل تأکید شده و هم توجیه و تأویل خلاف ظاهر در روایات بداء راه پیدا نکرده است.

#### واژگان کلیدی

اراده، مشیت، علم ذاتی، علم مخلوق، بداء.

۱. پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام) و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه.

(sjm900979@yahoo.com)

## مقدمه

آموزه «بداء» آموزه‌های آسمانی و پافشاری بسیار متون روایی بر آن مایه شگفتی است. پرسش این‌جاست که دلیل اصرار و تأکید بر آن چیست و اساساً مگر انکار آن، چه خللی در خداشناسی و معرفت خداوند ایجاد می‌کند؟ آنچه مایه فزونی شگفتی است، تشویق و امر پیشوایان دین به طرح این آموزه و مناظره و مباحثه درباره آن است؛ گویی طرح این بحث در میان جامعه اسلامی و گفت‌وگو درباره آن، مطلوب پیشوایان دین است؛ در حالی که اهل بیت در بسیاری از حوزه‌های مسائل اعتقادی، اصراری بر علنی شدن آن‌ها ندارند و حتی در برخی موارد، همچون پاره‌ای از مسائل طینت و عوالم پیشین یا برخی مسائل امامت، بر کتمان آن‌ها توصیه کرده‌اند (نک: صدوق، ۱۳۸۵، ۲: ۶۰۶؛ شاکر، ۱۳۹۴: ۹۲). تعبیر «لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِي الْقَوْلِ بِالْبَدَاءِ مِنَ الْأَجْرِ مَا فَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸) به روشنی گواه بر این مطلب است.

برای یافتن پاسخ، ناگزیر از کاوش در حقیقت و چیستی بداء هستیم، چراکه با پی بردن به حقیقت بداء، دلیل پافشاری بر آن نیز روشن خواهد شد.

پرسش اساسی این مقاله از چیستی و حقیقت بداء است. آیا بداء با علم پیشین خداوند ناسازگار است؟ بداء در علم خداوند اتفاق می‌افتد یا در اراده او؟ جایگاه بداء در نظام آفرینش و حوزه افعال خداوند کجاست و در نهایت آیا می‌توان تصویری صحیح و جامع از بداء داشت، بی آن‌که خللی در علم، قدرت و حکمت خداوند پیش آید؟

برآیند بداء بر اساس آیات و روایات عبارت است از: تغییر در مراحل مقدماتی تحقق خارجی اشیا از جمله مشیت، اراده، قضا و قدر بر اساس علم و قدرت مطلق خداوند که ظرف تحقق آن نیز علم فعلی خدا بوده و منافاتی با علم پیشینی و ذاتی او ندارد (نک: برنجکار، ۱۳۹۱: ۲۴).

به دلیل ناسازگاری ظاهری و ابتدایی بداء با علم پیشین خداوند از سویی، و تجدیدنپذیری علم او از سوی دیگر، بسیاری از متکلمان فرقه‌های اسلامی و حتی برخی متکلمان امامیه بر آموزه بداء تاختم و آن را امری محال و غیرمعقول جلوه داده‌اند (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۶؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲ق، ۶: ۱۷۵؛ خواجه طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۲۱). در این میان، غالب متکلمان امامیه به دلیل فراوانی روایات بداء، سعی در ارائه تبیینی همسو از آن با مبانی خداشناسی رایج در حوزه کلام، همچون علم و اراده داشتند. حاصل این تلاش‌ها به عدم پذیرش

معنای ظاهری روایات و توجیه و تأویل آن‌ها انجامید؛ راهی که دغدغه آن دفاع از روایات اهل بیت علیهم السلام بود، اما در پاره‌ای موارد به انکار بداء منتهی شد! این تلاش‌ها را می‌توان در نسخ‌انگاری بداء خلاصه کرد (برای اطلاع بیشتر نک: موسوی، ۱۳۹۲: ۵۲). گذشته از این‌که برخی متکلمان امامیه اساساً صدور روایات صحیح در باب بداء را از جانب امامان علیهم السلام انکار کردند (خواجه طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۲۱).

بسیاری از متکلمان به دلیل نداشتن تصویر روشنی از اراده و هم‌سان‌نگاری آن با علم از سویی، به ناچار بداء را به معنای «تغییر در علم» دانستند و از همین رو، بداء را درباره خداوند محال عنوان کردند و از سوی دیگر، به دلیل فراوانی روایات بداء نتوانستند به انکار آن بپردازند و ناگزیر آن‌ها را بر معنای «نسخ» حمل کردند. در حقیقت، این متکلمان تغییری را که در بداء وجود دارد، در ناحیه مخلوقات و تغییر شرایط آنان می‌دانند، نه این‌که تغییری در جانب خداوند و اراده و مشیت او به وجود آمده باشد.

در بسیاری از روایات، واژه «بَدَأَ اللهُ» به کار رفته (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۴۸، ۲۵۵ و ۳۲۷) و در آیات قرآن نیز با آیه: «بِمَحْوِ اللَّهِ مَإِشَاءٍ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹)، محو و اثبات به خدا اسناد داده شده است. ظاهر اولیه چنین جمله‌هایی در اسناد حقیقی است و این‌که بداء و محو و اثبات در ناحیه خداوند روی داده است، نه این‌که محو و اثبات حقیقی نبوده و ظرف تغییر به وجود آمده در جایی غیر از خداوند است و در نتیجه اسناد مجازی است؛ مدعای ما این است که بر اساس مبانی صحیح در مباحث توحیدی که برخاسته از آیات و روایات است، می‌توان اسناد حقیقی یادشده را بدون هیچ‌گونه محذور و امر محالی پذیرفت.

این نوشته تلاش دارد تا دیدگاه آیات و روایات درباره علم، قدرت و اراده خداوند را به دست آورده و سپس بر پایه آن‌ها به بررسی آموزه بداء و چگونگی انتساب آن به خداوند بپردازد. نتیجه بررسی این مبانی در منابع وحیانی، مشخص شدن دیدگاه آیات و روایات درباره بداء خواهد بود.

### واژه پژوهی

ریشه «بدو» در لغت عرب به دو صورت ثلاثی مجرد و مزید فیه، به کار رفته و ماضی و مضارع ثلاثی مجرد آن بر وزن «فَعَلَ يَفْعُلُ» (بدأ یبدو) استعمال شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق،

۸: ۸۳). مصدرهای این واژه عبارتند از: بَدَواً، بُدُواً، بَدَاءٌ و بَدَأٌ، که مصدر اخیر را سیبویه گزارش کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۴: ۶۵).

ریشه «بدو» ۳۱ بار در قرآن تکرار شده که به سه صورت ماضی، اسم فاعل مجرد و مضارع مزید فیه به کار رفته است.

به اتفاق لغت‌دانان واژه «بدأ یبدو» به معنای ظهور است. این فعل لازم بوده و «بَدَأَ الشیء» به معنای «ظهر الشیء» است.

از آن‌جا که جایگاه و شأن لغوی، بیان موارد استعمال یک واژه است و در جای خود ثابت شده که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، نمی‌توان گفته آنان را معنای حقیقی واژه دانست. البته نمی‌توان نادیده گرفت که برخی از آنان در صدد بیان معنای حقیقی بوده‌اند و لغت‌پژوه می‌تواند با توجه به سایر قرائن و موارد گوناگون استعمال واژه، به گفته آنان اعتماد کند. درباره واژه «بداء» می‌توان به راحتی پذیرفت که معنای حقیقی آن ظهور است، زیرا از سویی، لغت‌دانانی مانند «ابن فارس» که در صدد بیان روح معنا و معنای حقیقی هستند، این معنا را برای بداء ذکر کرده‌اند و از سوی دیگر، در بسیاری از اشعار عرب همین معنا از واژه «بداء» اراده شده است. از همه مهم‌تر، استعمال قرآنی این واژه است که به دلیل تقابل با واژگانی همچون «خفاء»، به معنای ظهور خواهد بود. علاوه بر این، علامت‌هایی که برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی عنوان شده، مانند تبادر، اطراد، صحت سلب و عدم صحت سلب در این‌جا صادق است.

حال پس از کشف معنای حقیقی واژه «بداء» به سراغ آیات و روایات می‌رویم تا ببینیم این واژه در آیات و روایات نیز به همان معنای لغوی به کار رفته، یا این‌که اصطلاح جدیدی به حساب آمده و بار معنایی خاصی پیدا کرده است.

مشقتات متعدد از این ریشه که در قرآن وجود دارد، تماماً بر اساس همان معنای لغوی (ظهور) به کار رفته و اصطلاح جدیدی به حساب نمی‌آید. شاهد بر این نکته - چنان‌که پیش‌تر گذشت - به کار رفتن این واژه در نقطه مقابل ریشه «خفی» و یا مواردی که در معنای «خفا» است، می‌باشد. بنابراین در این موارد، معنای بداء همان ظهور و مطابق با معنای لغوی خواهد بود. نکته دیگر این‌که، در تمامی موارد استعمال واژه «بداء» در قرآن، فاعل آن غیر خداوند است و این فعل هیچ‌گاه به خداوند اسناد داده نشده است.

اما در منابع روایی با فضای متفاوتی روبه‌رو هستیم. واژه «بدو» با برخی مشتقات آن، در موارد متعددی به خداوند اسناد داده شده است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸، ۲۵۵، ۳۲۷ و ۵۷۸)؛ به گونه‌ای که بداء به عنوان فعلی از افعال خداوند و نشانه بزرگی او مطرح است.<sup>۱</sup> گرچه در روایات هم در بسیاری از موارد این فعل به انسان مستند شده، اما تفاوت آن با قرآن در فراوانی کاربرد این واژه درباره خداوند است.

پیش‌تر از «ظهور» به عنوان معنای حقیقی واژه «بداء» یاد کردیم. همین معنا را می‌توان در مواردی که فعل «بداء» به خداوند مستند شده است نیز پذیرفت، زیرا: اولاً، اصل اولیه در موارد استعمال واژه، به کار رفتن در معنای حقیقی است؛ و ثانیاً، خروج از معنای حقیقی احتیاج به قرینه دارد که در محل نزاع مفقود است. نکته قابل توجه این‌که، منظور از ظهور و پیدایش درباره خداوند، پیدایش علم جدید یا ظهور بعد از خفا نیست، بلکه پیدایش اراده جدید است که توضیح آن خواهد آمد. نتیجه این‌که، با قرار دادن اراده الهی به عنوان ظرف تحقق بداء و نه علم، هم ساحت خداوند را از جهل پیراسته‌ایم و هم از معنای حقیقی واژه «بداء» فاصله نگرفته و دچار مجازگویی و یا تأویل‌های خلاف ظاهر نشده‌ایم.

### علم ذاتی و علم مخلوق

هدف از اثبات دو گونه علم برای خداوند، روشن ساختن سازگاری بداء با علم پیشین خداوند است؛ چنان‌که می‌دانیم، بسیاری از منکران بداء، راه نداشتن جهل در ساحت خداوند و تجدیدناپذیری علم او را سبب انکار بداء دانسته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۶: ۱۷۵). حال اگر بر اساس روایات، محل وقوع بداء در جایی غیر از علم ازلی خداوند باشد، اشکال یادشده خودبه‌خود برطرف شده است، زیرا در این صورت بداء در علم ذاتی رخ نداده و تغییری در آن صورت نگرفته است، بلکه تغییر در ناحیه تقدیرات و به تعبیری، خارج از ذات روی داده که از آن به «علم مخلوق» تعبیر می‌کنیم.

علم ذاتی و ازلی خداوند، برگرفته از آیات و روایات و دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. نوپدید نیست و همواره همراه ذات حضور داشته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۷)؛
۲. از سنخ علوم بشری نیست و بلا معلوم است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۷)؛

۱. تعبیری چون «ما عُبدَ اللهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبِدَاءِ» و «مَا عَظَّمَ اللهُ بِمِثْلِ الْبِدَاءِ» گویای این حقیقت است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۶).

۳. در پیش و پس از خلق شیء، یکسان بوده و تغییری در آن صورت نمی‌گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۷).

نکته دیگر این‌که، در این مرحله هیچ چیزی غیر از ذات خداوند، وجود خارجی ندارد و حتی وجود علمی نیز برای اشیا متصور نیست؛ چنان‌که آیه: «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا» (مریم: ۶۷) ناظر به همین مرحله تفسیر شده و در این مرحله، هیچ‌گونه وجود خارجی و تقدیری برای انسان نبوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۷). افزون بر شواهد نقلی، خالی بودن ذات در این مرحله از هر گونه امر مخلوق، با دلیل عقلی نیز قابل تبیین است. اساساً اثبات هر گونه امری، چه حادث و چه قدیم، همراه با ذات، به تعدد و زیادت بر ذات می‌انجامد که محال بودن آن در جای خود به اثبات رسیده است (رک: طوسی، ۱۴۳۰ق: ۹۷).

پس از شناخت ویژگی‌های علم ذاتی، نوبت به این می‌رسد که آیا بدهاء در این علم صورت می‌گیرد یا محل آن را باید در جای دیگری جست‌وجو کرد؟ پاسخ روایات به این پرسش منفی است<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). در این روایات اولاً، سبب پیدایش بدهاء، جهل خداوند نیست؛ و ثانیاً، آنچه بدهاء در آن صورت گرفته و تغییر کرده است نیز در علم خداوند پیش از پیدایش بدهاء وجود داشته است. این همان علمی است که از آن به «علم ذاتی» تعبیر می‌کنیم. این علم سبب و منشأ پیدایش بدهاء است، نه این‌که محل وقوع آن باشد.<sup>۲</sup> تعبیر «منه» به روشنی گواه بر سبب و منشأ پیدایش بدهاء است.

افزون بر علم ذاتی و ازلی، علم دیگری به نام علم مخلوق نیز در خداوند وجود دارد. تقسیم علم به «ذاتی» و «مخلوق» برآیند جمع میان چند دسته از روایات است و در آیه و یا روایتی به آن تصریح نشده است. در واقع «علم فعلی» عبارت است از مشیت‌ها و تقدیرها دربارهٔ یک شیء که منشأ آن‌ها علم ذاتی خداوند است. تفاوت آن با علم ذاتی در این است که این علم، حادث و مخلوق است و علاوه بر این، علم بدون معلوم نیست و معلوم و طرف اضافه دارد. روایاتی که مراحل خلقت تقدیری اشیا را بیان می‌کنند، در مقام بیان مراحل گوناگون وجود خارجی اشیا پدید که از مشیت آغاز شده و به تحقق فعل خارجی می‌انجامد. به مجموع این مراحل در اصطلاح، «علم فعلی» اطلاق می‌شود. این مراحل عبارتند از: مشیت، اراده، قدر، قضا و امضا (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). در این مراحل، به دلیل وجود و تحقق معلوم در خارج که همان

۱. «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْدُ لَهُ مِنْ جَهْلٍ.»

۲. «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْرُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۹).

شیء مورد مشیت و اراده است، آن را «علم با معلوم» می‌خوانیم و به سبب معلوم بودن آن‌ها، خداوند عالم به آن‌هاست و اطلاق علم بر آن صحیح خواهد بود؛ علاوه بر این‌که در روایات متعددی که به پاره‌ای از آن‌ها اشاره شد، بر مجموعه تقدیرها، علم اطلاق شده است. خلق تقدیری و علمی در این مراحل صورت گرفته و مانند سایر صفات فعلی، قابل سلب از ذات است. سبب انکار علم از خداوند توسط متکلمان نخستین امامیه، پیش از مرحله مشیت و اراده، که اولین مرتبه از مراتب تحقق اشیاست، در همین نکته نهفته است.<sup>۱</sup>

روایتی که در تفسیر آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (انسان: ۱) وارد شده، در مقام بیان همین مرحله است. در این روایت، امام (علیه السلام) آیه مزبور را به مرحله وجود علمی و تقدیری تفسیر کرده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۷)؛ چنان‌که برخی دانشمندان نیز واژه «مذکور» در این روایت را به معنای وجود عینی و خارجی دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۴: ۲۰۵).

دلیل بر مخلوق بودن علم فعلی، تصریح روایات به این مطلب است. مشیت و اراده هر دو حادث و از صفات فعلی به شمار می‌آیند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۵۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۰)؛ چنان‌که در برخی روایات، سخن از مخلوق بودن مشیت در میان است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۰). قضا و قدر نیز که هر دو از مراحل خلقت اشیا به شمار می‌آیند، هر دو مخلوقند و امکان زیادی و نقصان در آن‌ها وجود دارد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۶۴). بنابراین، تمامی مواردی که از آن‌ها به «علم فعلی» تعبیر می‌کنیم، مخلوقند و در نتیجه، در مرتبه‌ای بیرون از ذات قرار خواهند داشت.

در منابع روایی، گاهی علم «خاص» و «عام» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۹) و گاهی علم «مبذول» و «مکفوف» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۹) عنوان شده که مراد از علم خاص و مکفوف، همان علم ذاتی خداوند است که از سنخ علوم بشری نبوده و بلا معلوم است. به این علم در برخی دیگر از روایات، «علم مخزون» اطلاق شده است. این علم مخصوص خداوند بوده و هیچ نبی و وصی از آن آگاهی ندارد. اما علم مبذول یا همان علم عام، به انبیا و اولیا اعلام شده و آنان حاملان مشیت پروردگارد (علم‌الهدی، ۱۴۳۳ق: ۱۷). تمامی مقدرات نیز به ملائکه، انبیا و اولیا تعلیم نشده است و آنان به بخشی از تقدیرات آگاهی دارند (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۹۴). نتیجه این‌که، علم ذاتی همواره مکفوف و دور از دسترس بشر و حتی انبیا و اولیا بوده است.

## مراتب تحقق خارجی اشیا

هدف از اثبات این مقدمه، قرار دادن «بدا» در حوزه فعل الهی و تبیین جایگاه آن است. چنان که پیش تر اشاره شد، اشکالات منکران بداء متوجه حوزه علم است و با اثبات این که بداء فعل خداوند و در حوزه فعل اوست، بسیاری از چالش‌های پیش رو، برطرف می‌گردد. این مقدمه در حقیقت، بیان و تفصیل مقدمه پیشین است و در صدد معرفی محتوا و چیستی علم مخلوق است. این مراحل، حکایت از ساختار و چگونگی تحقق شیء در خارج دارد و پرده از مراحل پیش از وجود خارجی برداشته است؛ افزون بر این، حکایت از حضور پیوسته مشیت و اراده الهی در پیدایش امور داشته و به نوعی ردّ بر اندیشه تفویض است.

تحلیل چگونگی تحقق فعل در خارج توسط انسان می‌تواند مراتب فعل خداوند را به ذهن نزدیک کند؛ البته با این تفاوت که کیفیت این مراحل درباره فعل خداوند برای ما معلوم نیست و با این مراحل در افعال انسان متفاوت است.

در مثال فردی که قصد مسافرت دارد، تصور ابتدایی سفر و حضور آن در ذهن، همان مشیت او درباره سفر است. سپس استقرار و تأکید بر مشیت در ذهن این فرد، اراده او بر سفر به حساب می‌آید. در ادامه و پس از عزم بر انجام سفر، اموری مانند: زمان انجام سفر، انتخاب وسیله و انتخاب مسیر در ذهن مرور می‌شود که از آن به تعیین ویژگی‌ها و تقدیر و اندازه‌ها تعبیر می‌شود. پس از این مرحله، تصمیم جدی بر انجام سفر گرفته شده که از آن به عزم بر فعل و قضا تعبیر می‌شود و در نهایت، نوبت به شروع انجام سفر در خارج می‌رسد که این مرحله، امضا و تأیید مرحله پیشین به حساب می‌آید (علم‌الهدی، ۴۳۳ق: ۹۷).

در آیات قرآن، به بعضی مراحل تحقق فعل از جانب خداوند به صورت پراکنده اشاره شده و در همه آن‌ها پیدایش فعل، مشروط به یکی از این مراحل عنوان شده است. آیات: «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (آل عمران: ۴۰)، «كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ» (آل عمران: ۴۷)، «وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ» (شوری: ۲۹) و برخی آیات دیگر، مرحله «مشیت» را بیان کرده است. و آیات: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)، «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (بقره: ۲۵۳) و «إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود: ۱۰۷) ناظر به مرحله «اراده» است. آیات: «كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَّقْدُورًا» (احزاب: ۳۸)، «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳)، «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۸) بر مرحله «تقدیر» دلالت داشته و آیات: «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۴۷) و



«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (انعام: ۲) بر مرحله «قضا» دلالت دارد.

در روایات اهل بیت علیهم السلام، این مراحل به صورت یکجا و به وصفِ مجموع وارد شده و پذیرش تمامی این مراحل در تحقق شیء، لازم شمرده شده است. در این روایات، ضمن بیان مراحل یادشده در آیات قرآن و برخی مراحل دیگر، وجود خارجی و تکوینی هر چیزی در آسمان و زمین بعد از سپری شدن مراحل چندگانه معرفی شده و انکار این مراحل، مساوی با کفر یا انکار و تکذیب خداوند، خوانده شده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹). این مراحل از «مشیت» آغاز شده و تا تحقق خارجی و تکوینی شیء ادامه می‌یابد. مشیت آغاز این مسیر بوده و منشأ آن، علم ذاتی خداوند است. مشیت منشأ پیدایش اراده، اراده منشأ پیدایش تقدیر، تقدیر سبب پیدایش قضا و قضا سبب تحقق امضاست که مرحله امضا، مساوی با وجود خارجی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). این مراحل در واقع، ثبت و کتابت تقدیرهای گوناگون درباره موجودات است که حقیقت و ظرف آن برای ما معلوم نیست (علم‌الهدی، ۱۴۳۳ق: ۹۸)، اما به هر روی، فعلی از افعال خداوند است که منشأ آن علم پیشین اوست.

پس از اثبات مراحل یادشده و حدوث آنها و همچنین ارتباط آن با حوزه فعل خداوند، زمینه برای تغییرپذیری آنها آماده می‌گردد. از دیدگاه روایات، تغییر در تمامی مرحله‌های یادشده تا پیش از مرحله امضا و وجود خارجی ممکن است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹). پس از تحقق شیء، مرحله تقدیر پیشین سپری شده و تغییر در آن ممکن نیست، اما نسبت به تقدیرهای بعدی که هنوز زمان آنها فرا نرسیده است، امکان تغییر وجود خواهد داشت.

بنابراین تا پیش از وجود تکوینی، دست خداوند بسته نیست و قادر بر تغییر تقدیرهای گوناگون درباره شیء است و پس از وجود خارجی نیز آزادی عمل او به حال خود باقی است و تنها درباره تقدیرهای پیش از وجود خارجی که به فعلیت رسیده است، امکان تغییر وجود ندارد و دلیل آن نیز قدرت‌ناپذیری محل است. اما خداوند قادر بر تغییر آنها با تقدیر جدید است. تعبیر «فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمُنْهَوْمُ الْمُدْرِكُ فَلَا بَدَاءَ وَاللَّهُ بِفَعْلٍ مَا يَشَاءُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹) می‌تواند اشاره به همین نکته باشد (نک: علم‌الهدی، ۱۴۳۳ق: ۱۰۲). علاوه بر این، مشیت و اراده، حادثند و چنین نیست که از ازل تمامی تقدیرها درباره شیء مشخص شده باشد و ممکن است خداوند درباره برخی اشیاء، هنوز مشیت و اراده‌ای نکرده باشد؛ چنان‌که آیه: «وَأَخْرَجُوا مِنْ جَنَّاتٍ مِّنْ دُونِهَا أَنْهَارٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، وَأَصْنَعُوا فِيهَا مَا يَشَاءُونَ أَمْثَلِ الثَّمَرَاتِ» (توبه: ۱۰۶) می‌تواند چنین دلالتی داشته باشد. بر اساس روایات دال بر حدوث مشیت و اراده و تفاوت آن با علم پیشین (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹)، علی‌رغم وجود علم و

قدرت همراه با ذات از ازل، اراده و مشیت هیچ‌گونه لزومی بر خداوند نداشته و چنین نیست که همهٔ امور از ازل مقدر شده باشد، بلکه او مختار حقیقی است و می‌تواند اراده کند و یا نکند. ممکن است دربارهٔ شیئی اساساً هنوز تقدیری نوشته نشده باشد؛ بنابراین اراده و مشیت، ازلی نیست و صدور آن از خداوند واجب نخواهد بود.

نتیجه این‌که، روایات بیان مراحل خلقت اشیا، بستر بده را فراهم کرده و جایگاه آن را مشخص می‌کنند. طبق این روایات، بده از مرحلهٔ مشیت آغاز و تا پیش از مرحلهٔ امضا ادامه می‌یابد و در تمامی این مراحل ممکن است اتفاق بیفتد. نکتهٔ دیگر این‌که، محدودهٔ پیدایش بده خارج از ذات، اما مرتبط با آن است؛ بنابراین بده فعلی از افعال خداوند و مرتبه‌ای از مراتب علم فعلی اوست و تغییر در مرحلهٔ فعل، مساوی با حدوث و تغییر در ذات نخواهد بود.

### جهان‌های ممکن

در این‌که نظام موجود، نظامی نیکو و بر پایهٔ حکمت است تردیدی نیست، اما آیا نظام نیکو و حکیمانه، منحصر در همین نظام است، به گونه‌ای که تصور نظام و ساختاری غیر از ساختار موجود، ممکن نیست یا این‌که نظام‌هایی بی‌نهایت وجود دارند که همهٔ آن‌ها نیز حکیمانه‌اند و فاعل مختار می‌تواند بر طبق حکمت و مصلحت خویش هر کدام از آن‌ها را انتخاب کند؟

اگر جهان‌ها و نظام‌هایی غیر از ساختار موجود ممکن نباشد و نظام موجود، بهترین آن‌ها و یگانه‌نظام حکیمانه باشد، تغییر آن برای خداوند امکان نخواهد داشت، زیرا آن ساختار جدید، فعلی غیرحکیمانه خواهد بود که صدور آن از خدای حکیم قبیح است. نتیجهٔ این فرض نیز ناممکن بودن تغییر و تبدیل در وضع کنونی مخلوقات خواهد بود؛ در این صورت، آموزهٔ بده هم که به نوعی تغییر در تقدیرات است، جایگاهی نخواهد داشت. برخی اشعریان به این نکته توجه داشته و از آن به عنوان یکی از اشکالات بر نظام اصلح یاد کرده‌اند. طبق این استدلال، انبیا و اولیا و تمامی عقلا، دعا را سبب دفع بلا و برطرف شدن گرفتاری‌ها می‌دانند و اگر ساختار موجود، بهترین آن‌ها باشد، لازمهٔ آن در خواست از خداوند برای تغییر بهترین ساختار خواهد بود، و اجابت چنین دعایی منع واجب و ظلم در حق بندگان است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۴).

این مسئله از دیرباز تحت عنوان «لزوم اصلح» مطرح بوده و در هر دورهٔ تاریخی، طرفداران و منکرانی داشته است. به دلیل توقف این مسئله بر حسن و قبح عقلی، اشاعره که منکر عقلی بودن حسن و قبحند، «قاعدهٔ اصلح» را نیز نپذیرفته‌اند. در مقابل، عدلیه در این باره اختلاف نظر دارند؛ برخی مانند شیخ مفید، ساختار کنونی جهان را بهترین ساختار

می‌دانند و معتقدند، خداوند در امور دینی و دنیوی، صلاح و نفعی را از بندگان خود دریغ نکرده است (مفید، ۱۳۸۲: ۱۶).

معتزلیان بغداد نیز رعایت اصلح در دین و دنیا را بر خداوند واجب می‌دانند، در حالی که معتزلیان بصره رعایت اصلح در دین را فقط بر خداوند لازم می‌شمارند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۰). ابوعلی و ابوهاشم جبایی، از معتزلیان بصره هم رعایت اصلح را بر خداوند واجب نمی‌دانند (حلی، ۱۴۲۷ق: ۴۶۵).

عمده دلیل قائلان به لزوم اصلح، استدلال بر اصلح با صفت جود و کرم خداوند است؛ بدین‌گونه که خداوند انگیزه برای ایجاد اصلح را دارد و مانعی نیز برای آن تصور نمی‌شود؛ بنابراین فعل اصلح لازم است، زیرا با وجود انگیزه و وجود قدرت بر انجام و نبود مانع، صدور فعل ضروری خواهد بود (حلی، ۱۴۲۷ق: ۴۶۵). و در صورت صادر نشدن فعل اصلح، بخل از جانب فاعل است که با جود و کرم خداوند منافات دارد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۷۶).

در مقابل، منکران نظام اصلح نیز برای خود دلایلی دارند؛ از جمله این اشکالات، نقض‌های فراوانی است که بر لزوم اصلح وارد شده است که به چند نمونه از آن‌ها بسنده می‌شود:

- اصلح به حال کسی که خداوند می‌داند کافر یا مرتد خواهد شد، مردن یا زوال عقل است، در حالی که خداوند چنین کاری نمی‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۳).

- لازمه چنین سخنی اصلح بودن میراندن انبیا و اولیا، و باقی گذاردن ابلیس و نسلش تا روز قیامت - که اتفاق افتاده است - می‌باشد، در حالی که التزام به آن مشکل است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۳).

- خلق کافر فقیر و مبتلا به انواع بیماری‌ها و سختی‌ها که هم در دنیا عذاب می‌کشد و هم در آخرت، خلاف نظام اصلح است، در حالی که چنین چیزی اتفاق افتاده است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۱).

علاوه بر نقض‌های یادشده، اشکالاتی نیز بر این نظریه وارد شده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- اگر انجام اصلح بر خداوند لازم باشد، به پاس نعمت‌هایش استحقاق شکرگزاری نخواهد داشت، زیرا فعل واجب را انجام داده و در مقابل فعل واجب، استحقاق شکر بی‌معناست (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۲).

- خداوند قادر مطلق است و مقدرات او نامتناهی است؛ بنابراین هر فعل اصلی را که تصور کنیم، بالاتر از آن اصلی امکان دارد؛ نتیجه این که، فعل اصلح بی‌نهایت واجب خواهد بود و نمی‌توان فعلی را به طور مشخص اصلح دانست (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۱۹۶).

فارغ از وارد بودن نقض‌ها و اشکالات یادشده و یا وارد نبودن آن‌ها، اساسی‌ترین اشکال بر لزوم اصلح و یا هر وجوب دیگری بر خداوند، واجب نبودن چیزی بر خداوند است. اشاعره به دلیل انکار حسن و قبح عقلی، اساساً چیزی را بر خداوند لازم نمی‌دانند؛ اما آیا می‌توان ضمن پذیرش حسن و قبح عقلی، فعلی را بر خداوند واجب ندانست؟

پاسخ این پرسش مثبت است، زیرا لزوم چیزی بر خداوند به معنای انکار قدرت مطلقه و بسته بودن دست او در انجام امور است که در آیات و روایات از آن به «مغلول‌الید» بودن خداوند تعبیر شده است (مائده: ۶۴). علاوه بر قدرت، قول به نظام اصلح، مستلزم محدود بودن علم خداوند و متناهی بودن آن است که محال بودن آن‌ها در جای خود به اثبات رسیده است (ملکی‌میانجی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۳۰۰). از دیگر سو، دلیل محکم و قانع‌کننده‌ای نیز بر نظام احسن اقامه نشده و تمامی استدلال‌های مطرح‌شده، دارای اشکال است که به بعضی از آن‌ها اشاره شد. افزون بر دلایل یادشده، می‌توان دلیلی عقلی - نقلی نیز بر این مطلب اقامه کرد؛ بدین صورت که حاصل جمع حکیمانه بودن افعال خداوند و قدرت او بر تغییر تقدیرات، مساوی است با منحصر نبودن نظام حکیمانه در نظامی خاص. در این استدلال، حکیمانه بودن افعال و قدرت خداوند بر تغییر تقدیرات، از ادله نقلی استفاده شده و لازمه آن، استنتاجی عقلی است.

برای اثبات منحصر نبودن نظام حکیمانه، به ادله نقلی نیز می‌توان استدلال کرد. در آیات بسیاری، فرض‌هایی متفاوت با ساختار کنونی جهان مطرح شده و خداوند قادر بر ایجاد آن‌ها و نابود کردن ساختار کنونی معرفی شده است؛ آیاتی مانند: «وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ» (زخرف: ۶۰)، «لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاجاً فَلَوْ لَا تَشْكُرُونَ» (واقعه: ۷۰)، «إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ أَهْلِيهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بآخِرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا» (آل عمران: ۱۳۳) و «أَنَا لَقَادِرُونَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ» (معارج: ۴۱).

واژه «لو» بنا بر نظر مشهور نحویان، بر امتناع عند الامتناع دلالت دارد و شرط و جواب هر دو ممتنع هستند (ابن‌هشام، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵۷). گاهی شرط و جواب، امری محال است؛ مانند: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) و در بسیاری موارد نیز امری ممکن است. آیات یادشده که از آن‌ها امکان ساختار دیگری غیر از ساختار کنونی استفاده شد، از همین قبیلند.

امکان نظام‌های مطرح‌شده در این آیات، از قدرت‌پذیری آن‌ها از قدرت خداوند به دست می‌آید، زیرا در جای خود ثابت شده که قدرت خدا به محالات تعلق نمی‌گیرد؛ نتیجه این که، محو ساختار کنونی و یا ایجاد ساختاری جدید و متفاوت، مقدور خداوند است.

آیه: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۱) بر منحصر نبودن قدرت خداوند بر خلق نظامی خاص دلالت دارد و واژه «خَلَّاق» که صیغهٔ مبالغه است، به خوبی بر این مطلب دلالت می‌کند؛ افزون بر این که، حکم امثال در موارد جواز و عدم جواز، یکسان است و در نتیجه، قدرت او منحصر در ساختار یگانه نیست (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ۳۰: ۱۳۶).

در مجموع، آزادی خداوند در امر خلقت و مجبور نبودن او در اصل آفرینش و تغییر و تبدیل آن از آیات قرآن قابل استفاده است؛ چنان‌که در آیات یادشده، خداوند قادر بر ایجاد آن‌ها معرفی شده است. و همان‌گونه که آفرینش این جهان و انسان‌ها حکیمانه بوده است، تغییر و تبدیل اجزای آن نیز حکیمانه خواهد بود (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ۳۰: ۱۵۴).

در جانب عقلی مسئله نیز - چنان‌که پیش‌تر اشاره شد - دلیل محکم و قانع‌کننده‌ای بر نظام اصلح ارائه نشده است؛ افزون بر این که اشکالات بسیاری هم بر آن وارد است. در این میان، اگر تصرفی در مفهوم «نظام اصلح» داده و دایرهٔ آن را توسعه دهیم، می‌توان به نوعی از نظام اصلح دفاع کرد؛ توضیح این که، اگر اصلح را همین ساختار کنونی جهان با تمام جزئیات و ویژگی‌هایش در نظر بگیریم، اشکالات به آن وارد است و تغییر و تبدیلی در آن امکان نخواهد داشت؛ اما اگر دایرهٔ اصلح را عام تصور کنیم و جهان کنونی و تمامی تغییرات ممکن در آن را در مجموع نظام اصلح بدانیم، می‌توان از آن دفاع کرد. البته چنین فرضی خروج از معنای حقیقی اصلح خواهد بود، زیرا انحصار و یگانگی با مفهوم «اصلح» درهم‌تنیده است.

### قدرت مطلق

پس از اثبات منحصر نبودن نظام حکیمانه در نظامی خاص، برای اثبات امکان تغییر در تقدیرها یا همان بداء، به مقدمهٔ دیگری نیاز داریم و آن قدرت خداوند بر ایجاد نظامی جدید و محو ساختار کنونی است. دلیل احتیاج به این مقدمه در اثبات بداء نیز همین نکته است. چه بسا ادعا شود خداوند، قادر بر تغییر تقدیرها نیست و تمامی آن‌ها از ازل معین و مشخص هستند و نتیجهٔ چنین تفکری بسته بودن دست خداوند در تکوین و انکار قدرت مطلق و حقیقی خداوند است!

در این مسئله، دو قضیه کلی مورد پذیرش است؛ ۱. خداوند، قادر بر هر مقدوری است؛ ۲. قدرت خداوند به محالات تعلق نمی‌گیرد. دربارهٔ قضیه اول، برخی از معتزلیانی که خدا را قادر بر قبیح، مثل مقذور عبد و یا عین مقذور عبد نمی‌دانند (رک: حلی، ۴۲۷ق: ۳۹۶) نیز در واقع خدا را قادر بر هر مقدوری می‌دانند، اما به لحاظ مصداقی، موارد یادشده را به دلیل محال بودن آن‌ها، مقذور خداوند نمی‌دانند و دایرهٔ محالات را توسعه می‌دهند. در این میان، اشاعره نیز طرفدار قادر بودن خدا بر هر مقدوری هستند (حلی، ۴۲۷ق: ۳۹۵). در مسئله «بداء» نیز وضع به همین گونه است. آیا محو و اثبات و یا تغییر تقدیرها امری ممکن است تا در نتیجه، خداوند قادر بر آن باشد یا این که مستلزم محال است و قدرت خدا به آن تعلق نمی‌گیرد؟ در نتیجه، برای تعلق قدرت خداوند به بداء، اثبات ممکن بودن آن کافی است و به اصطلاح منطقی، مقتضی برای آن موجود است.

«علم» و «قدرت» از صفات ذاتی خداوند است. علم خداوند هیچ‌گونه محدودیتی ندارد و حتی عالم به محالات نیز می‌باشد. آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَةُ اللَّهِ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) گواه بر این مطلب است. در ما انسان‌ها نیز همین‌گونه است و ما علم به امور ناممکن داریم؛ چنان‌که گفته‌اند: تصور محال، محال نیست. دربارهٔ قدرت نیز خداوند قادر مطلق است و از ناحیهٔ فاعل (خداوند) تمام است و نقصان و کاستی در آن راه ندارد؛ اما با این وصف، گاهی یک شیء محال ذاتی بوده و اساساً قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد و در چنین مواردی، خداوند قادر بر آن نیست؛ البته این قادر نبودن به معنای عجز و کمبود و کاستی نیست، بلکه به معنای قدرت‌ناپذیری محل است.<sup>۱</sup>

«قدرت»، کمال وجودی است و تعریف آن در اصطلاح متکلمان و فلاسفه، متفاوت است. متکلمان، قدرت را به «صحت فعل و ترک» معنا می‌کنند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۴۸) و فلاسفه نیز قادر را کسی می‌دانند که اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد و در واقع، قدرت را به قضیه‌ای شرطیه ارجاع می‌دهند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۱۲)؛ البته این قدرت نباید به وجوب صدور فعل از فاعل و ایجاب مشیت بر خداوند و ازلی بودن بینجامد. تعریف قدرت دربارهٔ خداوند، «سلطنت بر فعل و ترک» است که تعبیری دیگر از فاعل مختار است. طبق این تعریف،

۲. روایتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) به این مضمون وجود دارد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام) هَلْ يَقْدِرُ رَبُّكَ أَنْ يُدْخَلَ الدُّنْيَا فِي بَيْضَةٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُصَغَّرَ الدُّنْيَا أَوْ يُكَبَّرَ الْبَيْضَةُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ وَالْأَذَى سَأَلْتَنِي لَأَ يَكُونَ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۲۰).

مرجّح برای تحقق فعل یا ترک، مشیت است و منشأ مشیت نیز علم و قدرت است. از لوازم این دیدگاه می‌توان به تفکیک و فاصله زمانی میان علم و مشیت و اراده اشاره کرد؛ با توجه به این‌که علم و قدرت همواره در ذات موجود بوده، اما لازم نیست مشیت و اراده نیز از ازل موجود باشد و تمامی تقدیرها و اندازه‌ها درباره اشیا از ازل معین شده باشد، بلکه ممکن است اساساً هنوز تقدیری برای پاره‌ای از اشیا مشخص نشده باشد. لازمه دیگر این تعریف، بسته نبودن دست خداوند در تغییر و تبدیل تقدیرهاست و اساساً در این دیدگاه است که قدرت حقیقی معنا پیدا می‌کند. اما در دیدگاه فلسفی، قدرت حقیقی نیست و در موارد یادشده خداوند، مختار در فعل و ترک نبوده و صدور فعل از او جنبه ایجابی خواهد داشت.

استدلال بر قدرت مطلق از دو طریق عقلی و نقلی ممکن است. در طریق عقلی، امکان، حد وسط در برهان است؛ بدین صورت که ملاک برای قدرت‌پذیری شیء، امکان است، زیرا قدرت به واجب و ممتنع تعلق نمی‌گیرد. مقدمه دوم بر اشتراک وصف امکان در تمامی مقدمات تأکید دارد؛ در نتیجه، تمامی ممکن‌ها قدرت‌پذیرند.<sup>۱</sup>

استدلال بر قدرت مطلق با استفاده از مقدمات پیشین نیز امکان‌پذیر است؛ به دلیل منحصر نبودن نظام حکیمانه، خداوند قادر بر خلق و ایجاد ساختارهای حکیمانه نامتناهی است که با علم ذاتی خود به آن آگاه است، و همین یعنی قدرت مطلق؛ چنان‌که اعتقاد به انحصار نظام در نظام اصلح، محدود کردن قدرت خداوند در این ساختار است. این شیوه استدلال، برهان آتی و واسطه قرار دادن معلول برای پی بردن به علت است. از سوی دیگر، قدرت مطلق، خود می‌تواند دلیلی بر عدم انحصار نظام حکیمانه باشد؛ بدین تقریب که خداوند با علم ذاتی، عالم به نظام‌های حکیمانه ممکن و نامتناهی است و در نتیجه، قادر بر تمامی آن‌ها نیز خواهد بود. در این روش، از علت به معلول رسیده‌ایم و برهان، لمّی است. بنابراین، میان قدرت مطلق و منحصر نبودن ساختار حکیمانه، ارتباطی دوسویه برقرار است و از هر کدام از آن‌ها می‌توان بر دیگری استدلال کرد.

در استدلال نقلی، به ظاهر بسیاری از آیات قرآن در نامحدود بودن قدرت خداوند استدلال می‌شود. تعبیر «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» که در بیش از سی آیه قرآن به کار رفته، حکایت از قدرت بی‌نهایت خداوند دارد. در روایات اهل‌بیت علیهم السلام حد و مرزی برای قدرت معین نشده است. تعبیر «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِعَجْزٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۲۷) و «لَا يُوصَفُ بِقَدْرَةِ الْإِلَهِ الْعَظِيمِ»

دلک» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۳) به روشنی گواه بر قدرت بی‌نهایت خداوند هستند. استثنای امور ناشدنی نیز، هم به دلیل عقلی و هم به دلیل نقلی، امکان‌پذیر است. در برخی از این روایات، امام پس از طرح سؤال راوی مبنی بر گنجاندن دنیا با تمام بزرگی‌اش در یک تخم‌مرغ، بدون این‌که تغییری در حجم دنیا و تخم‌مرغ به وجود آید، چنین چیزی را ناممکن خوانده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۳۰).

بر اساس روایات، خلقت تمامی اشیا با مشیت صورت گرفته است.<sup>۱</sup> می‌توان از مرحله مشیت به «خلق تقدیری و علمی» نیز تعبیر کرد، زیرا در حقیقت به منزله طرح و نقشه وجود خارجی شیء است. منشأ پیدایش مشیت نیز علم است؛ چنان‌که گفته شده «فَبِعِلْمِهِ كَانَتْ الْمَشِيَّةُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). علاوه بر علم، قدرت نیز منشأ مشیت دانسته شده است: «يُفَعِّلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ بِقُدْرَتِهِ وَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸۴: ۱۷۸). بنابراین، همان قدرت بی‌پایان که پیش از مشیت وجود داشت، پس از مشیت نیز وجود دارد و خداوند قادر بر محو و اثبات تقدیرها و تغییر و تبدیل آنهاست.

### تبیین بدهاء بر اساس مقدمات یادشده

پس از اثبات مقدمات مزبور که برخاسته از آیات و روایات است، نوبت به تبیین و توضیح «بدهاء» می‌رسد. گرچه با بیان مقدمات مذکور، احتیاج چندانی به این بحث نیست و امکان وقوعی بدهاء خودبه‌خود اثبات شده است، اما از باب جمع‌بندی و تبیین دوباره موضوع در قالبی جدید، این توضیح خالی از فایده نخواهد بود. تبیین این مسئله در دو مرحله صورت می‌گیرد؛ «مرحله اول» در اثبات امکان بدهاء است، زیرا اگر بدهاء را امر محال و یا مستلزم محال بدانیم - چنان‌که برخی چنین تصویری دارند - سخن از وقوع آن در خارج معنایی نخواهد داشت. چنان‌که پیش‌تر گذشت، اگر قائل به نظام اصلح شویم، نظام موجود بهترین و کامل‌ترین خواهد بود و هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی در آن تصور نخواهد داشت. علاوه بر این، اگر بدهاء صورت گیرد، مستلزم تغییر و حدوث در علم خداوند خواهد بود که امری محال است. حال اگر با توجه به مقدمه جهان‌های ممکن، قائل به نظام اصلح نشویم و با توجه به مقدمه علم ذاتی و فعلی و مراتب تحقق اشیا، محل پیدایش بدهاء را خارج از ذات و خارج از علم ذاتی خداوند بدانیم، امکان بدهاء را اثبات کرده‌ایم. «مرحله دوم» در اثبات چگونگی و کیفیت وقوع بدهاء است. در ابتدا تعیین

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸).



محدوده وقوع بداء و ترسیم خطوط کلی آن، ضروری به نظر می‌رسد. چنان‌که در سابق بدان اشاره شد، بر اساس روایات، اولین مرتبه از مراتب تحقق شیء، مرتبه «مشیت» است که منشأ آن علم پیشین خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). پس از این مرحله، نوبت به مرحله اراده، تقدیر و قضا می‌رسد که باز بر اساس روایات بداء، تا مرحله پیش از وجود خارجی شیء، امکان‌پذیر است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹). البته پس از تحقق شیء نیز امکان تقدیر جدید وجود داشته و نسبت به تقدیرهای پیش از وجود و مربوط به تحقق آن شیء، امکان تغییر وجود ندارد. دلیل این امر واضح است، زیرا زمان تغییر گذشته و موضوع آن از میان رفته است. به هر صورت، طبق صریح روایات<sup>۱</sup>، بداء در مرحله پس از علم پیشین اتفاق می‌افتد و به هیچ وجه نباید علم خدا را محل تغییر و تبدیل دانست. شاهد بر این مطلب، روایاتی است که هر گونه تغییر در علم ذاتی را، چه پیش از بداء و چه بعد از بداء نفی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). پس از مشخص شدن حد و مرز پیدایش بداء، نوبت به چگونگی روی دادن آن می‌رسد. همان‌گونه که در مقدمه جهان‌های ممکن اشاره شد، خداوند با علم ازلی خود به تمامی امور آگاه است، به گونه‌ای که نمی‌توان در هیچ موردی نسبت جهل به خداوند داد. به دلیل بطلان نظریه اصلح، خداوند عالم به صور بی‌نهایت تقدیرها درباره مخلوقات است که همگی آنها حکیمانانه‌اند، اما هنوز به مرحله مشیت و اراده نرسیده‌اند. در این مرحله، خداوند با اراده آزاد خود که «لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ» (انبیاء: ۲۳) است، برای اشیای گوناگون، تقدیری را برمی‌گزیند. پس از این مرحله نوبت به اراده، تقدیر و قضا می‌رسد و اگر تغییری در هر کدام از این مراحل بر اساس علم پیشین روی نداد، قضا به امضا رسیده و آن شیء، وجود خارجی پیدا می‌کند. به دلیل علم بی‌پایان خداوند به ساختارها و تقدیرهای حکیمانانه مختلف درباره مخلوقات و همچنین قدرت مطلقه او بر محو و اثبات، در هر کدام از مراحل یادشده، امکان بداء وجود خواهد داشت.

آیات متعددی از قرآن کریم، بر آزادی خداوند در مشیت و اراده دلالت دارند؛ مانند: «يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» (ابراهیم: ۲۷) و «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» (مائده: ۱). طبق دیدگاه قرآنی و روایی، در باب بداء سلطنت، حریت و مالکیت خداوند در تمام مراحل خلقت اشیا حفظ شده و او «فَعَالَ ما يَشَاءُ» است. برخی هم دلیل وقوع تراخی و فاصله میان مراتب خلقت اشیا را، بیان و اظهار مالکیت خداوند بر فعل و ترک دانسته‌اند (علم‌الهدی، ۱۴۳۳ق: ۹۹).

۱. متن این قسمت از روایت چنین است: «فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْبَدَاءُ فِيمَا عَلِمَ مِنِّي شَاءَ وَ فِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الْأَشْيَاءِ فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْإِئْتِزَاءِ فَلَا بَدَاءَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹).

شایان ذکر است، بسیاری از متکلمان به دلیل ناتوانی در تفکیک میان علم و اراده، اراده را همان داعی و علم به مصلحت و مفسده تفسیر کرده‌اند (حلی، ۱۴۲۷ق: ۴۰۱) که بر این اساس، نمی‌توان بدها به معنای حقیقی آن راه، فعل خداوند دانست، زیرا در این صورت هر گونه تغییر و تبدیل، به علم ذاتی بازگشت خواهد کرد که بطلان آن در جای خود به اثبات رسیده است. اما بر اساس دیدگاه روایات، از مجموع مراحل چهارگانه مشیت، اراده، قدر و قضا به «اراده» تعبیر می‌کنیم و در این صورت، میان علم ازلی و مرحله تحقق خارجی، مراحل وجود دارد که در هر کدام از آنها، امکان تغییر وجود خواهد داشت.

در این میان، برخی متکلمان امامیه مانند سید مرتضی و شیخ طوسی (نک: سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۳۷۰؛ طوسی، ۱۴۳۰ق: ۶۴)، اراده را غیر از علم و حادث و «لا فی محل» عنوان کرده و آن را به گونه‌ای غیر از علم تصور کرده‌اند، اما باز با معنای روایی آن فاصله بسیاری دارند.

### جمع بندی

۱. برآیند «بدها» با توجه به آیات قرآن و روایات اهل بیت عبارت است از: تغییر در مرتبه‌ای میان ذات و فعل خارجی که نام آن «اراده» است. این مرتبه خارج از ذات، اما مرتبط با آن است. در روایات، پرده از این مرتبه برداشته شده و در ضمن چهار مرحله «مشیت»، «اراده»، «قدر» و «قضا» عنوان شده است. هر شیء خارجی برای تحقق خود، نیازمند عبور از این مراحل است.

۲. اساس و لنگرگاه مسئله بدها، بر مسئله اراده استوار است؛ برخلاف دیدگاه رایج که به دنبال تبیین بدها بر پایه علم است. تبیین یک متکلم از اراده، تأثیر مستقیمی بر دیدگاه وی در مسئله بدها خواهد گذاشت. طبق دیدگاه آیات و روایات، «اراده» از صفات فعل خداوند بوده و در نتیجه قابل تغییر است؛ اما اگر اراده را به گونه دیگری تفسیر کنیم و یا اساساً نتوانیم آن را زاید بر علم تصور کنیم، در تبیین بدها دچار مشکل خواهیم شد. شواهد تاریخی بسیاری، استواری اندیشه بدها بر اراده را تأیید می‌کنند که از حیطة این مقاله بیرون است.

۳. معنای حقیقی واژه «بدها» ظهور و پیدایش است. ظهور، ملازم با تغییر رأی نخست نیست و بر مشیت نخست درباره یک شیء هم صادق است. بنابراین بدها در فرهنگ روایی، دو اصطلاح خواهد داشت؛ یکی به معنای ابتدای مشیت و تقدیر، و دیگری به معنای تغییر مشیت و اراده نخست. طبق دیدگاه مطرح شده در باب بدها که برخاسته از روایات است، نیازی به توجیه و

یا تأویل ظاهر روایات نیست و این نکته، برتری مهمی نسبت به دیدگاه‌های رقیب درباره این مسئله است.

۴. با توجه به مطالب مطرح شده در این نوشته، پاسخ پرسش آغازین این مقاله نیز روشن می‌گردد؛ پرسش این بود که: دلیل اصرار روایات بر آموزه بدهاء چیست و چرا اهل بیت علیهم السلام علی‌رغم نهی اصحاب خود از ورود به برخی مسائل کلامی و دامن زدن به آن، در این موضوع اصرار بر بحث درباره آن دارند؟ پاسخ این است که آموزه بدهاء، ارتباط مستقیمی با «علم» و «قدرت» دارد که هر دو از صفات ذاتی خداوند و تأثیرگذار در مسائل توحیدند؛ از سوی دیگر، ارتباط بدهاء با حوزه اراده، به عنوان یکی از مهم‌ترین صفات فعلی خداوند نیز بر کسی پوشیده نیست. نتیجه این‌که، تحلیل درست از آموزه بدهاء به طور مستقیم با مباحث توحیدی در ارتباط است و هر گونه انحراف در آن، به خلل و کاستی در معرفت خداوند و صفات او خواهد انجامید.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر - دارصادر.
۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، چاپ سوم، آلمان، فرانس اشتاینر.
۴. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۱۳ق)، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. برنجکار، رضا، (۱۳۹۲)، «آموزه بدهاء و علم الهی»، *علوم حدیث*، ش ۶۳.
۶. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۷ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۸. سید مرتضی، (۱۳۸۱)، *المالخص فی اصول الدین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۹. شاکر اشتیجه، محمد تقی، (۱۳۹۴)، «درآمدی بر جایگاه اسرار در هندسه تبیین معارف»، *معارف عقلی*، ش ۳۰.
۱۰. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
۱۲. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت‌الله نجفی مرعشی.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۳۰ق)، *الاقتصاد فی ما یجب علی العباد*، قم، دلیل ما.
۱۴. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
۱۵. علم‌الهدی، محمدباقر، (۱۴۳۳ق)، *البدهاء آیه عظمه الله*، مشهد، نشر ولایت.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، *العین*، قم، هجرت.

۱۷. قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۲)، *المعنى فى أبواب التوحيد و العدل*، قاهره، دارالمصريه.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الأبرار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، *اوائیل المقالات فى المذاهب و المختارات*، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۱. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۱۴ق)، *مناهج البیان فى تفسیر القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.
۲۲. موسوی، سیدجمال‌الدین، (۱۳۹۲)، «آموزه بداء در اندیشه امامیه، از آغاز غیبت تا پایان مدرسه بغداد»، *تحقیقات کلامی*، ش ۲.
۲۳. میرداماد، میرمحمدباقر، (۱۳۶۷)، *القبسات*، تهران، دانشگاه تهران.