



نقد و بررسی شبهات کتاب «اصول مذهب الشیعه» دربارهٔ بداء

عطیه‌سادات فیض^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۵/۰۵

محمدحسن نادم^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۰

چکیده

اعتقاد به آموزهٔ «بداء» از مشخصات شیعهٔ دوازده‌امامی است و سایر فرقه‌های شیعی و اسلامی یا منکر آن هستند یا در مصادیق بداء با شیعهٔ دوازده‌امامی متفاوتند؛ در نتیجه هنگام مواجهه با این آموزه، شبهات بسیاری را مطرح کرده‌اند. این مقاله به نقد و بررسی شبهات ناصر القفاری، مؤلف کتاب *اصول مذهب الشیعه/الامامیه الاثنی عشریه* می‌پردازد و با توجه به معنای اصطلاحی «بداء» و اعتقاد مکتب تشیع به علم و قدرت نامحدود خداوند، نشان می‌دهد که بداء آن هنگام که برای خداوند استعمال می‌شود، به معنای آشکار ساختن و نمایاندن است و این ظهور برای بشر است که اتفاق می‌افتد؛ لذا به هیچ وجه مستلزم استناد جهل یا حدوث علم به خدا و یا برتری اهل بیت علیهم‌السلام بر خداوند و یا غلو در جایگاه آنان نیست. همچنین اعتقاد به این آموزه، برخلاف اعتقاد یهود به محدود بودن قدرت حق تعالی، اذعان به قدرت نامحدود خداوند است.

واژگان کلیدی

علم و قدرت الهی، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، بداء، علم امام.

مقدمه

در کتب اعتقادی، آموزه «بداء» یکی از آموزه‌های پراهمیت شیعه به شمار می‌آید و غالباً ذیل این عنوان مباحثی به طور پراکنده از علم و قدرت خداوند بیان می‌گردد. برخی پژوهش‌گران نیز به جهت اهمیت ویژه این موضوع، از جهات متفاوت بدان نگریسته‌اند. در این میان، مخالفان این عقیده نیز بیکار ننشسته و با بیان اشکالات خود بر این آموزه، آن را مردود دانسته‌اند. این اشکالات نیز به طور معمول یا از روی طعن و غرض‌ورزی است و یا به سبب فهم نادرستی است که از این آموزه پدید آمده که در این صورت، بهتر است ابتدا مراد شیعه دوازده‌امامی از بداء مشخص گردد و روشن شود که استعمال این واژه برای خدا و خلق چگونه است.

در مقاله حاضر، پس از آن‌که سعی شده با توجه به همه ابعاد، به مسئله «بداء» نگاه شود و تبیینی جامع از آن ارائه گردد، در ادامه شبهات ناصر بن عبدالله القفاری، یکی از علما و اندیشمندان وهابیت، به این آموزه ذیل پنج محور اساسی، مطرح و نقد و بررسی شده است.

معنای لغوی «بداء» و کاربرد آن در قرآن

«بداء» در لغت به معنای ظهور یک شیء بعد از خفای آن و تبدل رأی و حصول نظری جدید در کار است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ۱: ۱۷۸؛ معلوف، ۱۳۶۲: ۲۹؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ذیل «بدو»).

لغت «بداء» در قرآن نیز با همین معانی به کار برده شده است. در برخی آیات، «بداء» به معنای ظهور شیء بعد از خفای آن است؛ مانند: «وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» (زمر: ۴۷) و «بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يَخْفُونَ مِنْ قَبْلِ» (انعام: ۲۸). از سویی، در آیه ۳۵ سوره «یوسف» نیز بداء به معنای پیدا شدن و حاصل شدن رأی دیگری در کار است: «ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَجِنَّهُ حَتَّى حِينٍ».

معنای اصطلاحی «بداء»

در اصطلاح علم کلام، «بداء» به معنای آن است که خداوند برای بنده امری را آشکار نماید. در حقیقت، گاهی قرار است در جهان تکوین حادثه‌ای به وقوع بپیوندد، اما به سبب برخی امور، مشیت الهی بر آن واقع می‌شود که آن حادثه رخ ندهد و واقعه‌ای جدید، برخلاف ظاهر امر و توقع عامه از جانب حق تعالی نمایان گردد.

در میان متفکران و متکلمان شیعه، به جز خواجه نصیرالدین طوسی که معتقد است بدهاء در شیعه جایی ندارد و خبر بدهاء خبر واحد است (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۲۲)، سایر متکلمان به اتفاق، ضمن اظهار اعتقاد به مسئله بدهاء، معتقدند باور به بدهاء به هیچ وجه به معنای علم پس از جهل و یا حصول رأی جدید برای حق تعالی نیست؛ اما درباره این که دقیقاً بدهاء به چه معناست، توضیحات گوناگونی بیان شده است که در مجموع می‌توان آن‌ها را در دو دسته جای داد:

۱. دسته اول که بیشتر متفکران شیعی در این دسته قرار دارند، افرادی‌اند که بدهاء را به معنای اظهار از ناحیه خداوند برای بنده می‌دانند و معتقدند معنای لغوی این واژه هنگام استعمال برای خداوند کاربردی ندارد. این افراد در حقیقت، بدهاء را وقوع یا عدم وقوع امری مشروط می‌دانند که خلاف تصور مردم باشد؛ برای مثال شیخ صدوق بیان می‌کند که بدهاء در خداوند به معنای «ظَهَرَ لَهُ مِنْهُ»، یعنی ظهور بر عبد از ناحیه حق است، نه به معنای ندامت در فعل. او اقرار به بدهاء را واجب می‌داند، آن هم بدان معنا که خدا چیزی را خلق می‌کند و بعد آن را نابود می‌سازد و به آفرینش دیگری می‌پردازد، یا به چیزی امر می‌کند و سپس آن را نهدی می‌کند یا به عکس؛ و این همانند «نسخ» در شرایع و یا «تحویل قبله» است و تغییر در این امور نیز به واسطه ثبوت مصلحت در زمان حکم است؛ یعنی اگر صلاح بندگان مقتضی باشد، آنان را به انجام کاری امر می‌کند و اگر صلاح آنان در انجام ندادن آن باشد، آنان را از آن امر، نهدی می‌کند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۴-۳۳۶).

هم‌چنین شیخ مفید بر طبق آیات ۴۷ و ۴۸ سوره «زمر»، بدهاء را به معنای ظهور از جانب خدا برای بشر می‌داند و معتقد است مراد از کاربرد این واژه برای خداوند، معنای لغوی تغییر رأی و یا ظهور امری که مخفی بوده نیست، چراکه تمام اشیا از ازل معلوم حق بوده است؛ بلکه به معنای ظهور امری است که ظهورش احتساب نشده یا ظن غالب بر عدم وقوع آن بوده، و اساساً اختصاص به آن چیزی دارد که در تقدیر مشروط است. از دیدگاه شیخ مفید، طریق وصول به بدهاء نیز سمع است و این آموزه از راه عقل قابل اثبات نیست (مفید، ۱۴۱۳ق: ۶۵-۶۷).

شیخ طوسی نیز اگرچه بدهاء را به معنای ظهور می‌داند، اما معتقد است انتساب این لفظ به خداوند تنها بر وجهی قابل اضافه است؛ یعنی اگر بدهاء به معنای نسخ باشد، از باب توسع قابل حمل بر خداوند است؛ یعنی در موضعی که بدهاء به خداوند انتساب می‌یابد، همچون نسخ به معنای ظهور بر مکلفین است، نه به معنای علم پس از جهل (شیخ طوسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۲۹). او در جایی دیگر توضیح می‌دهد که برخی حوادث، مشروط به اموری است و تنها با تحقق آن شروط است که اتفاق می‌افتد و خدا به زمان تحقق حتمی افعال و تمامی شروط آن آگاه است و

تقدم و تأخر حوادث به سبب تقدم و تأخر در تحقق شرایط است و لذا با علم نامشروط خدا ناسازگار نیست (شیخ طوسی، بی تا: ۲۶۳-۲۶۵).

همچنین علامه طباطبائی معتقد است، بدها به معنای ظهور امری از ناحیه خداوند است، پس از آن که ظاهر مخالف آن بود، و این همان محو اول و اثبات ثانی است که خداوند هم عالم به هر دو است. او بر این باور است که برای امور و حوادث، دو وجود متصور است؛ یک وجود بر اساس اقتضای اسباب و علل تامه که وجودی ثابت، غیرمشروط و غیرمتخلف است، و دیگری وجودی به حسب اقتضای اسباب ناقص از قبیل شرط و علت و مانع که قابل تخلف است، و کتاب «أمّ الكتاب» و «محو و اثبات» هم که آیه قرآن معرفی می کند، عبارت است از همین دو مرحله وجود و یا مبدأ آن دو (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۵۲۲-۵۲۳).

امام خمینی برای «بدها» دو معنا بیان می دارد؛ اولین معنا، «ظاهر شدن» است؛ ظاهر شدن امری که انسان گمان نمی کرده به وقوع بپیوندد؛ یعنی خداوند گاه چیزی را به واسطه مصالحی که بشر از فهم آن عاجز است ظاهر می سازد، به طوری که انسان گمان می کند خدا قصد انجام کاری را دارد، اما او نه این کار را می کند و نه از ابتدا قصد انجام آن را داشته است. دومین معنا، «وقوع یک امر به سبب وقوع امر دیگر» است؛ توضیح آن که، برخی امور به یکدیگر وابسته اند و با بودن یکی از آنها، حکمی ثابت است و با نبودن یکی از آنها، حکمی دیگر و در همه این امور، خداوند متعال از ابتدا آگاه است که چه واقع خواهد شد (خمینی، بی تا: ۸۳-۸۷).

آیت الله خوئی نیز بدها را به معنای «بدها و اظهار» می داند (خوئی، ۱۴۰۱ق: ۳۹۳). او معتقد است بدها درباره خدا، به معنای «ظهور اراده خداوند» است که برخلاف ظن و گمان مردم و پنهان برای آنان بوده است (بلاغی و خوئی، ۱۴۱۴ق: ۲۰).

همچنین آیت الله مکارم شیرازی می گوید: آنچه شیعه از معنای «بدها» بدان اعتقاد دارد آن است که انسان گاه طبق ظواهر علل و اسباب گمان می کند حادثه ای به وقوع می پیوندد یا آن که وقوع چنین حادثه ای به یکی از پیامبران خبر داده می شود، اما بعد می بیند آن حادثه واقع نشد؛ لذا می گوید بدها حاصل شد؛ یعنی آنچه را به حسب ظاهر واقع شدنی می دانست، محقق نشد. علت این معنا نیز آن است که گاهی انسان، تنها از علل ناقصه آگاهی دارد و بر طبق همان - یعنی بدون آگاهی از شرایط و موانع تحقق - قضاوت می کند و آن هنگام که به سبب فقدان شرط یا وجود مانع، خلاف آنچه پیش بینی کرده محقق می شود، متوجه این مسائل می گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ۱۰: ۲۴۵).

برخی نیز به طور صریح، معنای «بداء» را همان «تغییر سرنوشت» بیان کردند. از دیدگاه شهید مطهری، بداء در فعل حق جایز بوده (مطهری، بی تا: ۳: ۴۳۱) و به معنای تغییر سرنوشت است؛ توضیح آن که، گاه جریان اصلی عالم بر آن است تا حادثه‌ای رخ دهد، اما به واسطه عملی خاص مانند دعا یا صدقه، جلوی وقوع آن حادثه گرفته می‌شود (مطهری، بی تا، ۴: ۴۳۱)؛ به دیگر سخن، معنای بداء آن است که در برنامه قضا و قدر الهی تجدید نظر رخ دهد، چراکه خدا برای پس و پیش رفتن تاریخ بشر، صورت قطعی معین نکرده تا انسان به دور از هر نوع جبری، مجری قضا و قدر الهی باشد (مطهری، بی تا، ۲۵: ۵۱۴).

همچنین آیت‌الله سبحانی معتقد است، «بداء» در دو معنای لغوی‌اش برای خدا کاربردی ندارد و در احادیث امامیه نیز مراد معنای لغوی نیست، بلکه مراد تغییر مسیر و سرنوشت انسان به سبب اعمال صالح و تأثیر انسان در تقدیر خود است (سبحانی، ۱۴۲۳ق: ۲۲۹)، چراکه او عالم به کل حوادث بوده و جهل در او راه ندارد (سبحانی، ۱۳۷۹: ۴۲۷)، و لذا معنای بداء همان «اشکار شدن امور پنهان نزد مردم» است.

۲. برخی نیز با تفسیری خاص، مراد از «بداء» را همان معنای لغوی می‌دانند؛ برای مثال، سید مرتضی علم‌الهدی معتقد است، بداء در هنگام استعمال برای خدا می‌تواند در معنای حقیقی و لغوی ظهور و بروز داشته باشد. او از این باب به توضیح بیان خود می‌پردازد که پس از امر و نهی الهی، با اتیان مأمور به حالتی حادث می‌شود که پیش از آن نبوده و این خود گونه‌ای ظهور جهت حق تعالی است؛ همان‌گونه که در قرآن آمده است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ» (محمد: ۳۱). بنا بر لفظ «نعلم»، علم به جهاد در جهان خارج، پیش از تحقق وجود جهاد، موجود نبوده است. لذا سید مرتضی نیز اگرچه معنای بداء را به نسخ ارجاع داده و آن را به معنای ظهور و بروز در همان معنای لغوی می‌داند (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق: ۱: ۱۱۷)، از بیان او این نکته به دست می‌آید که به زعم وی نیز بداء به معنای عدم علم سابق برای خدا و یا پیدایش رأیی نو به جهت حدوث علم برای وی نیست.

در مجموع آنچه از نظریات متکلمان و متفکران شیعی بیان گردید، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آنچه به عنوان بداء در میان عقاید شیعه وجود دارد، صرف‌نظر از این‌که عقلاً قابل اثبات است یا سمعاً، و صرف‌نظر از این‌که همانند نسخ در تکوینیات است یا معنای دیگری دارد، به هیچ وجه به معنای حدوث علم در خدا و استناد جهل به او نیست.

«بداء» در روایات اهل بیت علیهم السلام

روایاتی که دربارهٔ بداء وجود دارد، به دو دسته تقسیم می‌گردد:

۱. دستهٔ اول روایاتی است که به بیان اهمیت اعتقاد به بداء می‌پردازد و عبادت و تعظیم خدا جز در پرتو بداء تحقق نمی‌یابد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۶).
۲. دستهٔ دوم روایاتی است که به بیان معنای «بداء» و ارتباط آن با «علم الهی» اشاره می‌کند و متذکر می‌شود که هیچ‌گاه بداء از روی جهل خدا نبوده و خداوند به آنچه در آن بداء حاصل می‌شود، آگاهی دارد و بداء زمانی رخ می‌دهد که هنوز حکم، به مرحلهٔ امضا و اجرا نرسیده باشد و آن هنگام که وجود خارجی پیدا کند، دیگر بدائی در آن نیست (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۸-۱۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۱۱ و ۱۲۱).

در صحیح بخاری نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده است: «سه نفر در قوم بنی‌اسرائیل بودند که به بیماری پیسی، نابینایی و کم‌مویی مبتلا شده بودند. برای خداوند بداء حاصل شد که آنان را امتحان کند؛ فرشته‌ای را نزد آنان فرستاد. آن فرشته ابتدا نزد کسی آمد که به بیماری پیسی مبتلا بود. به او گفت: چه چیزی را بیشتر از همه دوست داری؟ گفت: رنگ و پوست نیکو، چون اکنون مورد نفرت مردم هستم. سپس فرشته به او دست کشید و او سالم شد...» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۴: ۱۴۶). ابن حجر در شرح صحیح بخاری می‌گوید: «این‌که در روایت آمده است: "برای خدا بداء حاصل شد" معنایش این است که خداوند از اول می‌دانست، سپس آن را اظهار کرد، نه آن‌که چیزی بر خداوند مخفی بوده، سپس آن را آشکار کرده باشد، زیرا چنین چیزی در حق خداوند، محال است» (عسقلانی، بی‌تا، ۶: ۳۶۴).

در نتیجه، به استناد صریح احادیث موجود در باب بداء، این نکته روشن می‌شود که بداء دربارهٔ خداوند متعال به معنای ظهور پس از خفا و یا تبدل رأی نبوده و استعمال آن در معنای لغوی دربارهٔ خداوند محال است. چراکه خداوند با علم مطلق، ازلی و تغییرناپذیرش به همه چیز علم دارد و مقصود شیعه هم هیچ‌گاه چنین چیزی نبوده است.

اشکالات قفاری به بداء و پاسخ به آن‌ها

ناصر القفاری در کتاب *أصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه* عرض و نقد که رسالهٔ دکتری او بوده، به طرح اشکالاتی دربارهٔ مسئله «بداء» پرداخته است که نگارنده آن‌ها را در پنج محور بیان می‌کند و سپس به نقد و بررسی اشکالات وارده از سوی او می‌پردازد. محور اشکالاتی که او بیان کرده به شرح زیر است:

۱. عدم ذکر آموزه بدهاء در قرآن و سنت پیامبر ﷺ

قفاری معتقد است گرچه علمای امامیه، روایات بسیاری از ائمه درباره بدهاء نقل کردند و فصلی از فصول کتب حدیثی و اعتقادی خود را به این آموزه اختصاص دادند، اما این آموزه در کتاب الهی و سنت پیامبر ﷺ ذکر نشده است (قفاری، بی تا، ۲: ۹۳۷-۹۳۸). او همچنین متذکر می‌شود که استناد شیعیان به آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) نیز اشتباه است، چراکه محو و اثبات با علم، قدرت و اراده خدا صورت می‌گیرد، بدون آن که برای او در چیزی بدهاء حاصل شود؛ پس چگونه برای او به بدهاء قائل باشیم، حال آن که هم ام الکتاب نزد اوست و هم علم ازلی فراگیر دارد؟! (قفاری، بی تا، ۲: ۹۴۹).

نقد و بررسی

گرچه واژه «بدهاء» به عنوان آموزه کلامی در قرآن و سنت پیامبر ﷺ ذکر نشده و استعمال این واژه در معنای اصطلاحی، از ابتکارات ائمه علیهم السلام است، اما مفهوم و مصادیق آن در قرآن کریم و تعالیم حضرت رسول ﷺ فراوان بیان شده و اساساً مفاهیم موجود در آموزه بدهاء دقیقاً از متن دین برداشت می‌شود و به عبارتی قرآن کریم، خود مبدع آن است. در قرآن کریم آیات بسیاری مؤید این مسئله است که بشر قادر است به واسطه برخی امور، سرنوشت خود را تغییر دهد؛ حال آن که این تغییر هیچ منافاتی با علم و اراده خداوند ندارد. برخی از این آیات عبارتند از:

- «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَا هُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶). این آیه اشاره به این سنت الهی دارد که افراد بی‌ایمان و... در این زندگی گرفتارند و رهایی آن‌ها از این گرفتاری‌ها، منوط به اعمالی است که خود انسان انجام می‌دهد و فیض و لطف خدا محدود و ممنوع نیست، همان طوری که مجازات او به قوم و ملت معینی اختصاص ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ۶: ۲۷).

- «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلَ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يُمِدِّدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا» (نوح: ۱۰-۱۲). در این جا حضرت نوح علیه السلام برای هدایت آن قوم، روی بشارت و تشویق تکیه می‌کند و به آن‌ها وعده مؤکد می‌دهد که اگر از شرک و گناه توبه کنند و آموزش بطلبند، خدا درهای رحمت خویش را از هر سو به روی آن‌ها می‌گشاید. به آن‌ها می‌گوید: نه تنها شما را از گناهان پاک می‌سازد، بلکه اگر چنین کنید، باران‌های پربرکت را پی‌درپی بر شما فرو می‌فرستد و اموال و فرزندان شما را افزون می‌کند و برای شما باغ‌های

خرم و سرسبز و نهرهای آب قرار می‌دهد؛ به این ترتیب، یک نعمت بزرگ معنوی و پنج نعمت بزرگ مادی به آن‌ها وعده داد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ۲۵: ۶۸-۷۰).

- «وَ مَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبُهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» (أنفال: ۳۳). این آیه نیز به یک قانون کلی اشاره دارد که تمسک جستن به استغفار، وسیلهٔ امنیت از عذاب الهی می‌شود.

- «وَ اِذْ تَاذَنَ رَبُّكُمْ لِيَنْ شَكَرْتُمْ لَازِيدَنَّكُمْ وَ لِيَنْ كَفَرْتُمْ اِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷).

در آیات مزبور که برای نمونه ذکر گردید ایمان، تقوا، استغفار و شکر از مواردی بیان شد که انسان به واسطهٔ آن‌ها می‌تواند سرنوشت خود را دگرگون سازد و خداوند جز به خواست خود انسان، تغییری در نعمت‌های آنان حاصل نمی‌کند؛ «ذَلِكَ بِانَّ لِلَّهِ لَمْ يَكُ مَغْيِرًا نِعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِاَنْفُسِهِمْ» (انفال: ۵۳).

در کتب صحاح نیز روایاتی از رسول اکرم ﷺ مبنی بر همین امر بیان شده؛ برای نمونه، در صحیح مسلم از رسول اکرم ﷺ روایت شده است: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسَيِّطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ» (نیشابوری، بی تا، ۸: ۸). در صحیح بخاری نیز از پیامبر ﷺ روایاتی با همین مضمون نقل شده است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۳: ۸، ۷: ۷۲).

همچنین به استناد روایات بسیاری که از ائمه علیهم‌السلام موجود است و پیش از این بیان گردید، آنان نیز در طرح، شرح و تبیین این آموزه بسیار کوشیده‌اند.

دربارهٔ اشکال دیگری که قفاری به فهم شیعه از آیهٔ «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُوَيْتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) وارد کرده است، به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که به اعتقاد شیعیان، این آیه بیان‌گر یک قانون کلی است و آن این‌که تحقق موجودات و حوادث مختلف جهان دو مرحله دارد: یکی، مرحلهٔ قطعیت که هیچ دگرگونی و تبدیلی در آن نیست و در این آیه از آن به «أُمَّ الْكِتَابِ» تعبیر شده؛ و دیگری مرحلهٔ غیرقطعی و مشروط که دگرگونی و تبدیل در آن راه دارد و به آن «محو و اثبات» گویند (مکارم شیرازی، ذیل آیه ۴۰ سورهٔ رعد)، و بداء نیز مربوط به همین مرحله از تحقق حوادث است.

حال این سخن قفاری که گفته: «محو و اثبات با علم، قدرت و ارادهٔ خدا صورت می‌گیرد، بدون آن‌که برای او در چیزی بداء حاصل شود»، سخن باطلی است، چراکه دقیقاً معنای بداء همان است که او در ابتدا بیان داشته و با علم، قدرت و ارادهٔ خدا صورت می‌پذیرد. او در این جا به این نکته بی‌توجه بوده که «محو و اثبات»، همان‌گونه که بیان شد، به اعتقاد شیعیان مرحله‌ای غیرقطعی و مشروط است که انجام برخی امور توسط انسان‌ها، شرط تغییر آن است.

۲. اعتقاد به بداء، مستلزم استناد جهل و حدوث علم به خداوند

قفاری، دو معنا را از قاموس برای واژه «بداء» ذکر کرده که عبارت است از: «ظهور بعد از خفا» و «پیدایش رأی جدید». او در ادامه با استناد به همین معانی لغوی می‌گوید: بداء در هر دو معنای مذکور، مستلزم استناد جهل و حدوث علم به خداوند است؛ حال آن‌که استناد این دو به خداوند، محال است و نه تنها از بزرگ‌ترین عبادات به شمار نمی‌آید، بلکه کفر و بهتانی عظیم نسبت به خداست (قفاری، بی‌تا، ۲: ۹۳۸-۹۳۹).

نقد و بررسی

قفاری چگونه می‌گوید اعتقاد به بداء، مستلزم استناد جهل به خداوند است، حال آن‌که شیعه در منظومه فکری خود معتقد به وجود علمی نامحدود برای باری تعالی است؟! در قرآن کریم، آیات بسیاری بر علم مطلق و نامحدود حق تعالی دلالت دارد که در این جا به ذکر چند نمونه از آن‌ها بسنده می‌کنیم: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (آل عمران: ۵)؛ «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ» (غافر: ۱۹)؛ «وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹). در روایات نیز فراوان به علم مطلق خداوند اشاره شده است؛ برای مثال، حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «يَعْلَمُ عَجِيحَ الْوُحُوشِ فِي الْفُلُوتِ وَمَعَاصِيَ الْعِبَادِ فِي الْخَلُوتِ»؛ خداوند از ناله حیوان‌ها در صحراها و از معاصی بندگان در خلوتگاه‌ها آگاه است (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۹). در نتیجه، شیعه نیز بنا بر آیات قرآن و تعالیم معصومان علیهم السلام قائل به چنین علمی برای خداوند است و دقیقاً آن احادیثی که ناصر القفاری آن‌ها را دلیل بر رد بداء می‌داند (القفاری، بی‌تا، ۲: ۹۵۱)، دلیل بر این مدعی است که شیعیان به هیچ وجه، نسبت جهل یا حدوث علم را به خداوند نمی‌پذیرند؛ برای مثال امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَا بَدَأَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ إِلَّا كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْدُو لَهُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۸) و یا می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْدُ لَهُ مِنْ جَهْلٍ» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۸).

پس این‌که شیعیان با اعتقاد به چنین علمی برای خداوند، هم‌چنان به بداء معتقدند، بدان معناست که از دیدگاه آنان این آموزه هیچ‌گونه منافاتی با علم مطلق و نامحدود حق تعالی ندارد. آنچه در این جا حایز اهمیت است، توجه به اقسام و چگونگی سرنوشت انسان است، چراکه سرنوشت انسان بر دو گونه است: ۱. سرنوشتی «حتمی» (انعام: ۵۹) که تغییری در آن راه ندارد و در لوح محفوظ نگاشته شده (ر.ک: اعراف: ۳۴؛ نحل: ۶۱؛ یونس: ۴۹)؛ ۲. سرنوشتی غیرحتمی (انعام: ۲؛ الرحمن: ۲۹) و تغییرپذیر که در صورت حدوث و یا حصول شروطی

تغییر می‌یابد و این نوع سرنوشت، در لوح محو و اثبات نگاشته شده است و در حقیقت، بداء در همین بخش راه می‌یابد (رعد: ۳۹). امام باقر علیه السلام نیز در معنای کلام خداوند که فرموده: «قَضَىٰ أَجْلاً وَ أَجَلَ مُسَمًّى عِنْدَهُ»، از دو اجل که یکی «محتوم» و دیگری «موقوف» است نام می‌برد و می‌فرماید: «مِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَّوْقُوفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ يُقَدِّمُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۷). در واقع می‌توان گفت، خداوند تقدیری مشروط معین فرموده که در لوح محو و اثبات ثبت شده است. با توجه به حاصل نشدن آن شرط، آن تقدیر نیز محو گشته و حکم و تقدیر دیگری ثبت می‌شود؛ برای مثال، تقدیر انسان این‌گونه است که اگر صدقه ندهد و دعا نکند، در فلان زمان مرگ به سراغش آید و یا بلایی بر او نازل گردد، و حال که او صدقه داد و یا دعا کرد، آن مرگ و بلا هم از او دور می‌گردد؛ و این‌گونه نیست که بگوییم خدا درباره آن فرد، علم به فرا رسیدن مرگ او و یا نزول بلا بر او داشته و انسان به واسطه صدقه و دعایش، سرنوشتش را دگرگون می‌سازد، به گونه‌ای که اتفاقی جدید خلاف آنچه خدا بدان علم داشته واقع می‌گردد؛ بلکه خداوند به همه آن امور با تمام شروطش آگاه بوده و انسان از آن جهت که به کلیه علل تامه و ناقصه و شروط تحقق فعل آگاهی ندارد، گاهی گمان می‌کند امری باید محقق شود، اما آن امر چون مشروط بوده، به سبب فقدان شرطش محقق نمی‌شود و در نتیجه، برای انسان بداء حاصل می‌شود.

با این توضیح و با توجه به نوع بینشی که مکتب تشیع درباره خدا و علم مطلق او دارد، روشن می‌گردد که معنای اصلی بداء - آن هنگام که برای خدا استفاده می‌گردد - صرف معنای «ظهور» نیست و واژه «بداء» در معنای لغوی برای خداوند کاربرد حقیقی ندارد، بلکه مراد از آن «اظهار» است؛ یعنی خداوند آنچه برای بنده آشکار نبوده، آشکار می‌سازد و آنچه شایسته مقام خداوند است، آشکار ساختن آن چیزی است که از نظر ما مخفی بوده (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۷۴-۱۷۸)؛ در نتیجه، لازمه قول به بداء، استناد جهل به خدا و یا تغییر و حدوث در علم ذاتی خدا نیست و ذات اقدس خداوند، از جهل و خفای در امور منزله بوده و دارای علمی نامحدود است.

۳. هم‌عقیده بودن امامیه با یهود در مسئله بداء

قفاری به لحاظ تاریخی، ریشه اعتقاد به «بداء» را نفوذ عقیده «عبدالله بن سبا» یهودی در میان شیعیان می‌داند و «مختار بن ابی‌عبیده ثقفی» و فرقه «کیسانیه» و «مختاریه» را به عنوان قائلان به این نظریه ذکر می‌کند (قفاری، بی تا، ۲: ۹۳۹-۹۴۰).

اولاً، ماجرای عبدالله بن سبأ و داستان مربوط به او، دارای دو روایت بوده و قابل استناد نیست. همچنین درباره داستان مختار نیز در تاریخ اختلافاتی وجود دارد و حتی با فرض صحت، نمی‌توان آن را به عنوان اعتقاد کل شیعیان قلمداد کرد (ر.ک: پاشایی، ۱۳۹۱، ۲: ۹۶-۹۷)؛ ثانیاً، نخستین ثمره اعتقاد به بداء، اذعان به قدرت مطلق و نامحدود خداوند است، و یهودیان برخلاف شیعیان، قدرت خداوند را محدود می‌پندارند و معتقدند در امر سرنوشت، هیچ نوع تغییر و تبدیلی راه پیدا نمی‌کند، زیرا خداوند پس از آفریدن جهان، مقدرات هر موجودی را با قطعیت کامل، معین کرده است، و اثر مستقیم قطعیت تقدیر این است که رشته مقدرات از دست او خارج گردد و دیگر قادر به تبدیل و تغییر آن نباشد. آیه شریفه: «و قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ...» (مائده: ۶۴) نیز به همین عقیده اشاره دارد. یهود بر این عقیده است که خداوند از کار ایشان فارغ شده و دیگر افزایش و کاهشی در جهان رخ نمی‌دهد، اما خدا در تکذیب آنان فرموده است: «عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ۶۴).

در حقیقت، شیعیان علی‌رغم عقیده یهود که تقدیر الهی را غیر قابل تغییر و دگرگونی می‌دانند، معتقدند هر گونه تدبیر، تربیت، رشد، کمال، مرگ، حیات و هر نوع تحول و دگرگونی‌ای تحت قدرت، سیطره و تدبیر خداوند بزرگ قرار دارد و لذا تقدیر نیز همانند سایر امور، ممکن است با اسباب گوناگونی تغییر پیدا کند و افعالی مانند دعا، صدقه و نیکی به مردم، می‌تواند قسمتی از مقدرات انسان را دگرگون کند و این تغییر نیز همان‌گونه که بیان شد، به حکم و تقدیر الهی صورت می‌پذیرد. در نتیجه، اعتقاد یهود به هیچ نحو با باور شیعیان درباره توحید سازگاری ندارد، چراکه آنان بر این عقیده‌اند که خدای بزرگ نه تنها عالم هستی را پدید آورده، بلکه هر روز در آن نقش‌آفرینی می‌کند: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹).

در اعتقاد شیعیان، همان‌خدایی که تقدیر نخستین را نوشته، این را نیز مقدر کرده است که هر گاه رو به سوی او آوریم و دعا کنیم و یا کار نیکی انجام دهیم، دگرگونی‌ای در سرنوشت پدید آید و سرنوشت دیگری جانشین سرنوشت نخستین گردد، و تقدیر نخست نیز به گونه‌ای نیست که قدرت خداوند را محدود کرده و قدرت تغییر را از او سلب کند؛ لذا می‌توان گفت اعتقاد به بداء، حقیقتاً اعتراف به قدرت نامحدود، سلطه مطلقه و استمرار خالقیت خداوند است و اذعان دارد که خداوند قادر است هر زمان که خواست، تقدیری را جای‌گزین تقدیری دیگر کند،

و این در صورتی است که به هر دو نوع تقدیر علم داشته و هیچ تغییری در علم وی رخ نداده است.

۴. مسئله بدهاء، وسیله‌ای برای اثبات علم غیب امام

قفاری این نکته را متذکر می‌شود که امامیه از سویی معتقد است، ائمه دارای علم غیب بوده، بر همه چیز آگاهند و هیچ چیزی از آنان پوشیده نیست (در این راستا به روایتی از کتاب *اصول کافی* استناد می‌کند)، و از سوی دیگر، به محض آن که امامان از وقوع حادثه‌ای خبر می‌دهند و آن حادثه محقق نمی‌گردد، می‌گویند بدهاء حاصل شده است (او در این باره به حدیث أبوحزمه، ماجرای امامت اسماعیل پس از امام صادق علیه السلام و روایت پایان دولت بنی‌عباس استناد کرده)؛ و در نهایت این نتیجه را می‌گیرد که چون عدم تحقق اخباری که از سوی امامان بیان شده، سبب خدشه‌دار شدن علم غیب آنان می‌شود، شیعیان از آموزه «بدهاء» به عنوان حيله‌ای برای پوشاندن کذب سخن امامان استفاده می‌کنند (قفاری، بی‌تا، ۲: ۹۴۰-۹۴۳). او در ادامه بیان می‌کند که اساساً شیعیان با غلو در جایگاه ائمه، در توحید الوهی و ربوبی خدشه وارد می‌کنند و ائمه را در جایگاه خدا دانسته و از خلف وعده، اختلاف در گفتار، تغییر رأی و پیدایش رأیی جدید تنزیه کرده و آنان را عالم به غیب می‌دانند و اعتقاد به بدهاء هم اثر همین غلو است (قفاری، بی‌تا، ۲: ۹۴۳ و ۹۵۲).

نقد و بررسی

در نقد سخنان قفاری در این باب، باید به چند نکته توجه کرد:

یک. باب اتصال به عالم غیب و کسب اطلاع از آن برای غیرخدا نیز باز است (ر.ک: جن: ۲۶-۲۷؛ تکویر: ۲۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۷-۱۴۸)، و این مسئله که برخی دارای علم غیبند، عجیب و دور از ذهن نیست (برای مطالعه بیشتر ر.ک: شاکر اشتیجه و برنجکار، ۱۳۹۱، ۱۰: ۶۸-۶۹).

دو. در کتب روایی و تاریخی شیعه، هیچ موردی یافت نمی‌شود که ائمه علیهم السلام خبر قطعی از وقوع امری بدهند و آن امر محقق نگردد و عموماً آنچه به طور قطع بیان کرده‌اند، امور حتمی‌ای بوده است که اتفاق افتاده و بدهاء هم در آن راه نداشته. اما این که اخباری از سوی آنان بیان شود و سپس بدهاء حاصل گردد، یا به لحاظ سندی ضعیف است و یا خود امام علیه السلام قرینه‌ای بر عدم قطعیت آن بیان کرده و آن را به طور قطع مطرح نکرده است (ر.ک: کظیمی، بی‌تا: ۴)، که در ادامه به مواردی از این قبیل اشاره خواهد شد.

سه. حتی اگر چنین هم پیش آید که امامی از وقوع حادثه‌ای خبر دهد و آن حادثه محقق نگردد، به این معنا نیست که او دارای علم غیب نبوده، بلکه به این معناست که علم غیب او بی‌حد و حساب و از پیش خود نیست و به آن اندازه که خدا اراده کند، او نیز از غیب اطلاع می‌یابد. در حقیقت، خداوند علومی از غیب را در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام قرار داده است، اما وعده قطعی به وقوع آن نداده، چراکه بسیاری از این امور، مشروطند که تنها با تحقق شرطشان محقق می‌گردند؛ از همین روست که زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که پدر بزرگوارشان، امام سجاد علیه السلام فرمودند: «لَوْ لَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَحَدَّثْتَكُمْ بِمَا يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَقُلْتُ أَيَّةَ آيَةٍ؟ قَالَ: "يُمَحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ"» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۱۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۲۱۵). هم‌چنین امام صادق علیه السلام درباره علم رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَخْبَرَ مُحَمَّدًا صلی الله علیه و آله بِمَا كَانَ مُنْذُ كَانَتِ الدُّنْيَا وَ بِمَا يَكُونُ إِلَى انْقِضَاءِ الدُّنْيَا وَ أَخْبَرَهُ بِالْمَحْتَمِ مِنْ ذَلِكَ وَ اسْتَشْنَى عَلَيْهِ فِيمَا سِوَاهُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۸).

چهار. قفاری برای اثبات مدعایش، نمونه‌هایی را ذکر کرده که در آن‌ها ائمه علیهم السلام خبر از وقوع برخی حوادث داده‌اند، اما به سبب بدائی که حاصل شده، آن واقعه محقق نشده است. در این‌جا لازم است به بررسی مستندات او بپردازیم:

* حدیث أبوحمره: قفاری روایتی را نقل کرده که در آن بزرگان شیعه به نقل از أبوجعفر، پیروان را به برپایی حکومت بعد از هفتاد سال وعده داده‌اند و آن هنگام که این وعده محقق نشده، گفته‌اند: برای خدا بداء حاصل شد (قفاری، بی‌تا، ۲: ۹۴۰-۹۴۱)؛ البته معنای روایت از سوی قفاری با دقت بیان نشده. اصل روایت بر طبق همان سندی که او از بحار الأنوار می‌دهد، بدین شرح است: حسن بن محبوب به نقل از أبوحمره ثمالی به نقل از امام محمد باقر علیه السلام درباره فرموده امام علی علیه السلام در باب آسایش جامعه پس از هفتاد سال بلا، بیان می‌کند: به سبب شهادت امام حسین علیه السلام و غضب پروردگار بر اهل زمین، این مسئله تا سال ۱۴۰ به تأخیر افتاد و سپس چون شیعیان رازداری نکردند، خداوند مجدد آن را به تأخیر انداخت، به گونه‌ای که وقتی را برای آن در نزد امامان قرار نداد و خدا آنچه را خواهد، محو می‌کند و تثبیت می‌کند و اصل کتاب نزد اوست (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۱۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۲۱۸؛ کافی، ۱۳۶۵، ۱: ۳۶۸).

برخی معتقدند این حدیث هم به لحاظ سند و هم به لحاظ محتوا، مشکلاتی دارد. در سند این حدیث، حسن بن محبوب از أبوحمره ثمالی روایت می‌کند، در صورتی که وفات أبوحمره ثمالی در سال ۱۵۰ قمری و وفات حسن بن محبوب در هفتادوپنج سالگی در سال ۲۲۴ قمری

بوده است؛ در نتیجه هنگام وفات أبوحمره ثمالی، یک سال بیشتر نداشته و نمی‌توانسته از او روایت نقل کند؛ پس قطعاً بین او و أبوحمره ثمالی شخص دیگری واسطه بوده که نامش معلوم نیست و برای همین، این حدیث را نمی‌توان معتبر دانست. علاوه بر آن، احادیث معتبر بسیاری بر این نکته دلالت دارند که ظهور حضرت مهدی علیه السلام و حکومت صالحان به این زودی نخواهد بود و تا زمان ظهور، تحولات و حوادث بسیاری رخ خواهد داد و مؤمنان امتحان‌های بزرگی را پشت سر خواهند گذاشت. جالب آن‌که، بسیاری از این سخنان از خود حضرت علی علیه السلام نقل شده؛ لذا نمی‌توان پذیرفت که ایشان بدون هیچ قرینه‌ای، به طور قطع زمان ظهور را سال ۷۰ اعلام کرده باشند و پس از سال ۷۰، آن هنگام که همه دیدند ظهور اتفاق نیفتاد، امام باقر علیه السلام از بدائی سخن بگویند که سبب به تأخیر انداختن این امر شده است (صافی‌گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۱۳۷-۱۴۹).

اما اصل روایتی که «عمرو بن حمق» از حضرت علی علیه السلام نقل کرده، این است: در آن هنگام که حضرت علی علیه السلام ضربت خورده بود، به حضورش شرفیاب شدم. آن حضرت فرمود: «ای عمرو! من از شما جدا خواهم شد... تا سال هفتاد، بلاهایی واقع خواهد شد...». عرض کردم: آیا بعد از آن گشایش است؟ فرمودند: «آری؛ بعد از بلا آسانی و گشایش است و خدا آنچه را خواهد، محو می‌کند و تثبیت می‌کند و اصل کتاب نزد اوست» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۲۱۷).

در این حدیث، همان‌گونه که مشاهده می‌شود: اولاً، برخلاف آنچه قفاری گمان کرده (قفاری، بی‌تا، ۲: ۹۴۰)، امام علی علیه السلام خبر از حتمی بودن برپایی حکومت توسط شیعیان و یا ظهور حضرت مهدی علیه السلام در سال ۷۰ نمی‌دهند، بلکه تنها به این سنت الهی اشاره می‌کنند که بعد از هر سختی‌ای آسانی است؛ ثانیاً، خود حضرت با قرائت آیه ۳۹ سوره «رعد»، این نکته را یادآور می‌شوند که این امر، امری حتمی نیست (صافی‌گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۱۴۹).

* امامت اسماعیل: قفاری درباره ماجرای امامت اسماعیل نیز می‌گوید: در روایات شیعه، اخباری از امام صادق علیه السلام وجود دارد که ایشان امامت را پس از خود، از آن فرزندش اسماعیل می‌دانسته و وقتی اسماعیل پیش از پدر از دنیا می‌رود، ایشان برای حل این معضل می‌فرمایند: «ما بدأ لله كما بدأ له في إسماعيلِ ابني...» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۶)، و پیدایش طایفه بزرگ «اسماعیلیه» نیز به سبب همین ماجراست (قفاری، بی‌تا، ۲: ۹۴۱).

در این‌جا نیز قفاری، کلام شیخ صدوق را کامل ذکر نکرده و تنها به نقل قول آن قسمتی از کلام او پرداخته که مؤید سخنش بوده است؛ اما آن مهم که قفاری آن را بیان نکرده، روایت

دیگری است که شیخ صدوق در ادامه آورده و به جای عبارت «اسماعیلِ ابنی»، در آن «اسماعیلِ اَبی» آمده است و در بیان ماجرای مربوط به حضرت ابراهیم علیه السلام و ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام است و شیخ صدوق در هر دو روایت، تردید می‌کند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۶). علاوه بر آن، امامان علیهم السلام هیچ‌گاه در جانشین خود مردد نمی‌شدند و همواره می‌دانستند چه کسی پس از آنان امام خواهد بود، چراکه روایاتی وجود دارد که در آن نام دوازده امام دقیقاً ذکر شده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۳: ۲۸۹؛ خزاز قمی، ۴۰۱ق: ۵۳-۵۴).

* پایان دولت بنی‌عباس: قفاری درباره دولت بنی‌عباس نیز به نقل از تفسیر قمی می‌گوید: روایت طولانی‌ای وجود دارد که از پایان دولت بنی‌عباس خبر می‌دهد و در نهایت، امام شیعیان می‌گوید: اگر از چیزی به شما خبر دادیم، چه اتفاق افتاد، چه خلافتش واقع شد، بگوئید خدا و رسول او راست می‌گویند؛ و در حقیقت به مقتضای عقیده به بداء، شیعه به تسلیم در برابر تناقض، اختلاف و دروغ، امر شده است (قفاری، بی‌تا، ۲: ۹۴۲). اما آنچه در روایت از قول امام باقر علیه السلام ذکر شده آن است که ایشان پس از توصیف وضعیت دولت بنی‌عباس و برخی سلاطین که دقیقاً هم به حقیقت پیوسته است، در پاسخ کسی که از پایان دولت بنی‌عباس از ایشان سؤال کرد، فرمودند: «لَم یوقت لَنَا فِیهِ وَقْت» (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۱۰-۳۱۱).

پنج. در میان علما و متفکران شیعی، دو رویکرد درباره علم غیب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم السلام وجود دارد که در هیچ‌کدام از این دو رویکرد، یکسانی و یا جانشینی آنان با خداوند مطرح نشده است؛ توضیح آن‌که، اغلب متکلمان متقدم امامیه، برای خداوند قائل به علمی نامحدودند، اما برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم السلام، قائل به علم غیبی محدودند، و این خود نشان‌دهنده آن است که آنان هیچ‌گاه ائمه علیهم السلام را در جایگاه خدا نمی‌دانند. در قرآن کریم نیز آیاتی مؤید اعتقاد این دسته از متکلمان است و برای خداوند علمی متفاوت از انسان‌ها را شرح می‌دهد (ر.ک: انعام: ۵۰ و ۵۹؛ یونس: ۲۰). هم‌چنین روایاتی وجود دارد که دلیل بر نامحدود بودن علم خدا و تفاوت آن با علم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم السلام است، که پیش از این نمونه‌هایی از آن به نقل از امام صادق علیه السلام ذکر شد (ر.ک: پاسخ به شبهه شماره ۲ و ۴).

اما متکلمان متأخر و برخی دیگر از متفکران شیعی، به سبب برخی استدلال‌های عقلی درباره «انسان کامل» و «خلیفه الله» بودن او و برخی روایات، به علم نامحدود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم السلام اعتقاد دارند؛ برای مثال در روایتی آمده: «الإمامُ عالمٌ بجمیع ما یحتاجُ إلیه الناسُ کُلّه» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۹۹)؛ و یا «الإمامُ عالمٌ بما کانَ وَ ما یكونُ وَ ما هوَ کائن» (شیخ صدوق،

۱۳۹۸ق: ۳۰۵؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۶۰-۲۶۲). هم‌چنین در قرآن نیز در کنار تمام آیاتی که علم غیب را مخصوص ذات خدای متعال و منحصر در ساحت او می‌داند، آیه‌ای وجود دارد که قائل به استثنایی در این امر است؛ آن‌جا که می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» (جن: ۲۶-۲۷). این آیه نشان می‌دهد، اختصاص علم غیب به خداوند به این معناست که کسی جز خدا، غیب را مستقلاً و از پیش خود نمی‌داند، اما ممکن است پیغمبران پسندیده به تعلیم خدا، از آن مطلع شوند و نیز ممکن است پسندیدگان دیگر نیز به تعلیم پیغمبران آن را بدانند؛ چنان‌که در بسیاری از روایات آمده که پیغمبر و نیز هر امامی در آخرین لحظات حیات، علم امامت را به امام پس از خود می‌سپارد (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۲: ۲۴۴).

همین دسته نیز معتقدند گرچه علم پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام همانند علم خداست، اما خداوند چون واجب‌الوجود است، علمش نیز ذاتی است و علم پیامبر ﷺ و امام علیهم‌السلام از آن جهت که ممکن‌الوجودند، علمی بالعرض و از ناحیه خداوند است؛ در نتیجه، حتی این دسته نیز امامان علیهم‌السلام را در جایگاه خدا نمی‌دانند و قائل به تفاوتی عظیم بین آنان و خداوند هستند که همان، ذاتی و عرضی بودن علم است.

۵. اشکال به تفسیر برخی علمای امامیه درباره بده

قفاری در میان اشکالات و ایراداتی که درباره بده مطرح می‌کند، کلام برخی بزرگان شیعه، چون خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ صدوق، شیخ طوسی و کاشف‌الغطا را متذکر می‌شود و سپس به آن‌ها نیز ایراداتی را وارد می‌کند. او کلام خواجه نصیرالدین طوسی را خلاف واقع می‌داند و بر این عقیده است که بده، برخلاف نظر خواجه که آن را از عقاید امامیه نمی‌داند و می‌گوید: «قول به بده تنها در یک روایت وجود دارد که آن هم خبر واحد است»، از عقاید مهم شیعه به شمار می‌رود و روایات بسیاری هم در این باب وجود دارد (قفاری، بی‌تا، ۲: ۹۴۳-۹۴۴). از شیخ صدوق نیز عبارتی را به استناد کتاب *التوحید* می‌آورد که گفته: «بده بدین معناست که خدا چیزی را خلق می‌کند و بعد آن را نابود کرده و به آفرینش دیگری می‌پردازد.» سپس این سخنان را خارج از موضوع بده قلمداد می‌کند. قفاری در ادامه، به این‌که او بده را به نسخ برمی‌گرداند، اشکال وارد کرده و بیان می‌دارد: در نسخ هیچ‌گاه بده حاصل نمی‌شود، چراکه حکم اول از ابتدا در علم خدا موقت بوده و بده در این‌جا از سوی خدا برای ما و در علم ماست، نه در علم خدا، چراکه بده نافی علم مطلق خداوند است (قفاری، بی‌تا، ۲: ۹۴۴-۹۴۵).

قفاری معتقد است، در همه جا نسبتِ بَداءِ صراحتماً به خداست، نه خلق و لذا تأویل شیخ طوسی و کاشف‌الغطا از بَداءِ صحیح و مجاز نیست، چراکه شیخ طوسی در توضیح آموزهٔ «بَداء» این نکته را یادآور شده بود که معنای «بَداءُ لله فیه»، در حقیقت «بَداءُ مِنْ الله فیه» است و آن جا که بیان شده «بَداءُ لله فی إسماعیل»، یعنی از سوی خدا برای مردم آشکار شد، چراکه آنان گمان می‌کردند امام پس از امام صادق علیه السلام، اسماعیل است، اما پس از مرگ او به بطلان چنین عقیده‌ای آگاه شدند. کاشف‌الغطا نیز گرچه معنای حقیقی بَداء را ظهور پس از خفا می‌داند، اما معتقد است دربارهٔ خدا مراد «ظهور الشیء مِنْ الله» یا «بَداءُ حُکْمُ الله» و یا «بَداءُ شَأْنُ الله» است.

نقد و بررسی

همان‌گونه که بیان شد، اعتقاد به بَداء از مهم‌ترین اعتقادات شیعه است و کلام شیخ صدوق نیز دقیقاً در همین موضوع است و او بَداء را به معنای ظهور و تجدد ارادهٔ خدا می‌داند، اما نه به سبب جهل. در واقع همان‌گونه که در نسخ، حکم اول از ابتدا در علم خدا موقت بوده است، در بَداء نیز تقدیر اول مشروط است و گاه به واسطهٔ تغییر این شروط که البته برای خدا از ابتدا روشن بوده، از افعال خدا برای بشر چیزی ظاهر می‌شود که خلاف آن را تصور می‌کرده است. هم‌چنین اشکال قفاری بر کلام و تفسیر برخی علما که «بَداءُ الله» را در معنای «بَداءُ مِنْ الله» و یا «ظهورُ الشیء مِنْ الله» گرفته‌اند وارد نیست، چراکه به استناد کتاب *المعنی*، در کلام عرب نیز یکی از معانی «لام» جارهٔ «من» است (ابن‌هشام، ۷۶۱ق، ۱: ۲۱۳) و لذا بیان چنین معنایی از این عبارت، تأویل دور از ذهنی به شمار نمی‌آید. افزون بر آن، وقتی فردی در نظر داشته باشد به آموزه‌ای از منظومهٔ فکری دین، فرقه و یا گروهی شبهه و خدشه وارد کند، باید ابتدا بداند آن افراد، خود چه معنایی از آن آموزه را اراده کرده‌اند، و این همان چیزی است که قفاری در مقام بیان شبهه و نقد این آموزه، هیچ توجهی به آن نکرده است، چراکه وقتی مجموع علمای شیعه دربارهٔ معنای بَداء چنین می‌گویند، دیگر اشکال قفاری پوچ و بی‌مورد است. در حقیقت ایراداتی که قفاری به مسئله بَداء وارد کرده است، تنها دعوایی لفظی آن هم بر پایهٔ عناد، لجاجت و منازعات فرقه‌ای است.

نتیجه‌گیری

واژهٔ «بَداء» گاه برای انسان به کار می‌رود و گاه برای خداوند. با توجه به معنایی که از بَداء بیان گردید، روشن شد که بَداء در معنای لغوی، تنها برای انسان استفاده می‌گردد و کاربرد آن

برای خداوند در معنای اصطلاحی جایز است. در حقیقت وقتی در مکتب شیعه از بدها صحبت می‌شود، به معنای ظاهر شدن چیزی پس از خفای آن و یا پیدایش رأیی جدید، آن هم به سبب جهل برای حق تعالی نیست و این ظهور برای بشر است که اتفاق می‌افتد و برای خدا معنایی جز آشکار ساختن و نمایاندن ندارد، چراکه خداوند دارای علمی مطلق و نامحدود است. همچنین اعتقاد به این امر که انسان به واسطه عمل و رفتار می‌تواند در سرنوشت خود تغییر حاصل کند، نه تنها هیچ‌گونه منافاتی با قدرت نامحدود پروردگار ندارد، بلکه اساساً از آن جهت که این تغییر در نهایت به دست خدا صورت می‌گیرد، دلیلی است بر این که خداوند دارای قدرتی نامحدود است و زیبایی آموزه بدها نیز در همین امر است که انسان در عین اعتقاد به علم و قدرت خداوند، گاه خود را در تعیین سرنوشتش دخیل بداند و امیدوار باشد به این که می‌تواند با دعا، استغفار و عملکردی شایسته، سرنوشتی بهتر برای خود رقم بزند. در نتیجه، بدهای که شیعه بیان می‌کند، نه مستلزم استناد جهل به خداوند است و نه محدودکننده قدرتش. در واقع، قفاری با در نظر گرفتن معنای لغوی بدها هنگام کاربرد برای خداوند و عدم توجه به معنای اصطلاحی این واژه، در دام این شبهات افتاده و فهم نادرستی را از روایات و سخنان متکلمان شیعه ارائه داده است؛ حال آن که به استناد صریح روایات و کلام متکلمان، ذات خداوند از استناد هر گونه جهل و حدوث علمی میراست و خدا دارای علمی مطلق و نامحدود است.

در باب علم غیب امامان علیهم‌السلام نیز قفاری با زدن اتهام کفر و غلو به شیعیان، از بحث صحیح کناره گرفته و تنها به ذکر این نکته بسنده کرده که شیعیان از بدها به عنوان وسیله‌ای برای مخفی کردن عدم صحت کلام امامان علیهم‌السلام استفاده کرده‌اند؛ اما بیان شد که در میان شیعیان، چه آنان که علم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام را به لحاظ کم و کیف - و نه به لحاظ ذاتی و عرضی بودن - با خداوند یکسان می‌دانند و چه آنان که معتقد به علم محدود برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام هستند، هیچ‌کدام امام را در جایگاه الوهی نمی‌دانند. علاوه بر این، در تعالیم شیعه بارها از زبان ائمه علیهم‌السلام به بدها پذیرایی برخی وقایع اشاره شده است و لذا بی‌اساسی اتهام‌های قفاری بر کسی پوشیده نیست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقانیس اللغة، قم، عبدالسلام محمد هارون.
۳. ابن هشام، عبدالله بن یوسف، (۷۶۱ق)، معنی اللیب، قم، کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی رحمته‌الله‌علیه.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب المحیط، بیروت، دارالجلیل و دار لسان العرب.

۵. ابن نعمان (شیخ مفید)، محمد، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، قم، المؤتمر العالمي لشیخ المفید.
۶. البخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، استانبول، دارالفکر.
۷. العسقلانی، شهاب‌الدین بن حجر، (بی‌تا)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفه.
۸. القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج بن مسلم، (بی‌تا)، الجامع الصحیح (صحیح مسلم)، بیروت، دارالفکر.
۹. القفاری، ناصر بن عبدالله بن علی، (بی‌تا)، أصول مذهب الشیعة الامامیه الاثنی عشریه، بی‌جا.
۱۰. بلاغی، محمدجواد و سیدابوالقاسم خوئی، (۱۴۱۴ق)، رسالتان فی البداء، قم، باران.
۱۱. یاشایی، وحید، (۱۳۹۱)، «پاسخ به شبهات ناصر القفاری دربارهٔ بداء»، معرفت کلامی، ش ۲، ص ۸۹-۱۰۶.
۱۲. خزاز قمی، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر، قم، بیدار.
۱۳. خمینی، روح‌الله، (بی‌تا)، کشف الأسرار، بی‌جا، محمد.
۱۴. خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۰۱ق)، البیان، بیروت، انوارالهدی.
۱۵. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۹)، اضاءة علی عقائد الشیعة الامامیه و تاریخهم، تهران، مشعر.
۱۶. _____، (۱۴۲۳ق)، محاضرات فی الالهیات، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۷. سیدرضی، ابوالحسن محمد، (۱۳۷۱)، نهج البلاغه، ترجمه و شرح سید علینقی فیض الاسلام، تهران، انتشارات فیض الاسلام.
۱۸. شاکر اشتیجیه، محمدتقی و برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، «مسئله آگاهی از غیب و امکان آن از نگاه مفسران»، فصلنامه مطالعات تفسیری، ش ۱۰.
۱۹. شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، (۱۳۷۷)، گفتمان مهدویت، قم، مسجد مقدس جمکران.
۲۱. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. _____، (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل علامه طباطبائی، قم، بوستان کتاب.
۲۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دارالاضواء.
۲۴. _____، (۱۴۰۳ق)، عدة الأصول، تحقیق: محمد مهدی نجف، قم، آل‌بیت.
۲۵. _____، (بی‌تا)، کتاب الغیبه، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه.
۲۶. علم‌الهدی، سید مرتضی، (۱۴۰۵ق)، جوابات المسأله الرازیه، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم.
۲۷. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران، چاپخانه علمیه.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، قم، مؤسسه دارالکتاب.
۲۹. کظیمی، سیدمحمدحسین، (بی‌تا)، بداء در الکافی (مجموعه مقالات کنگره کلینی)، بی‌جا.
۳۰. کلینی رازی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۲. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، مجموعه آثار شهید مطهری، بی‌جا، انتشارات صدرا.
۳۳. معلوف، لوئیس، (۱۳۶۲)، المنجد، تهران، اسماعیلیان.

۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۷)، تفسیر نمونه، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. میرداماد، محمداقرا، (۱۳۷۴)، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، تعلیق: ملاعلی نوری، تصحیح و تعلیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران، هجرت.