



آموزه بداء در اندیشه امامیه از آغاز غیبت تا پایان مدرسه بغداد

سیدجمال‌الدین موسوی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۲۶

چکیده

اندیشه ناب و توحیدی «بداء» گرچه در جامعه مسلمانان نخستین وجود داشت، اما بنا به دلایلی تنها در جامعه شیعی استمرار یافت. تا پایان عصر حضور ائمه علیهم‌السلام، میان متکلمان شیعه اختلافی در تبیین بداء وجود نداشت. بعد از این دوره و در زمانی که کلام شیعه دوران رکود و فترت را پشت سر می‌گذاشت، گروهی از معتزلیان شیعه‌شده و متکلمان عقل‌گرای شیعه تبیین جدیدی از بداء ارائه داده و آن را هم‌وزن نسخ دانستند. این اندیشه جدید که در ابتدا گروه اندکی طرفدار آن بودند، رفته رفته جایگاه مهمی در میان متکلمان شیعه پیدا کرد، به‌گونه‌ای که در اواسط قرن پنجم تقریباً همه‌گیر شد. تبیین این اندیشه جدید با شیخ مفید ادامه یافت و شاگردان وی نیز ادامه‌دهنده همین مسیر بودند.

واژگان کلیدی

بداء، متکلمان بغداد، نسخ، متکلمان کوفه.

مقدمه

با مطالعه در عناوین و موضوعات کلامی به تغییر و تحولاتی در آن برمی‌خوریم که گاه موجب فرسنگ‌ها فاصله میان دیدگاه‌های نخستین با نظریه دانشمندان دوره‌های بعدی است. مطالعات تاریخی و روش‌مند می‌تواند ما را در تبیین و تحلیل بهتر این تغییرات یاری دهد. اندیشه ناب شیعی «بداء» نیز دست‌خوش تغییر و تبدیل در دوره‌های گوناگون بوده است. جوهره تفکر بداء در میان مسلمانان نخستین وجود داشت، هرچند در آن دوره به پختگی کامل نرسید. شاهد بر این مدعا، وجود روایات بسیار محدود در تصریح به بداء و عدم پرسشگری راویان از این آموزه است؛ گرچه روایات فراوانی مانند تغییر مدت عمر به واسطه اعمالی مانند صدقه و صلح رحم و به طور کلی تغییر قضا و قدر وجود دارد که از آن به جوهره بداء تعبیر می‌شود.

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

این عقیده که در اصطلاح متکلمان قرن چهارم از آن به «بداء در اخبار» تعبیر می‌شد (همان: ۲۰۶)، به متکلمان کوفه و هم‌فکران آن‌ها اختصاص داشت و از اواسط قرن سوم رفته رفته متکلمان شیعی، تبیین جدیدی از بداء ارائه کردند که در آن بداء را مساوی با نسخ و به تعبیری بداء در اوامر و نواهی می‌دانستند. بعدها متکلمان مدرسه بغداد نظیر شیخ مفید و سپس شاگردانش با اندکی تغییر، این تبیین را ادامه دادند. به طور کلی، متکلمان بغداد به اصول کلامی و معرفتی شیعه پای‌بند بودند، اما در مقام تبیین آن‌ها بنا به دلایلی، از جمله جریان غالب و عقل‌گرایی معتزلی به حداقل اکتفا کردند؛ از این رو، در بسیاری از آموزه‌ها با متکلمان پیشین امامیه هم‌رأی بوده و فقط در پاره‌ای از جزئیات با هم تفاوت دارند. در بحث بداء نیز افرادی مانند شیخ مفید و شیخ طوسی روایات بداء را پذیرفته و در صدد توجیه آن‌ها برآمده‌اند، به گونه‌ای که با علم پیشین خداوند منافات نداشته باشد و آن‌ها را بر تغییر شرایط و مصالح حمل کرده‌اند؛ گرچه افرادی مانند سیدمرتضی با ناصحیح خواندن روایات بداء، فاصله بیشتری با متکلمان کوفه گرفته‌اند. این مقاله به متکلمان بغدادی محدود نبوده و احیاناً افرادی مانند شیخ صدوق را نیز که از متکلمان مدرسه قم بوده و دیدگاهش درباره بداء شبیه به دیدگاه بغدادیان است، شامل می‌گردد.

این مقاله با نگاهی تاریخی به مسئله، در صدد یافتن چیستی، چگونگی و چرایی این تغییر است.

نقطه آغازین

شواهد بسیاری بر اختلاف و تغییر در اندیشه بدهاء میان متکلمان کوفه و متکلمان بغداد وجود دارد؛ از جمله گزارش خیاط معتزلی است که در آن قول به بدهاء را به همه شیعه نسبت داده و بدهاء نزد آنان را به این معنا دانسته که خداوند خبر می‌دهد کاری را انجام خواهد داد و سپس بدهاء برای او حاصل شده و آن را انجام نمی‌دهد^۱ (خیاط، ۱۹۹۳: ۶).

اشعری نیز اندیشه بدهاء را به تمامی شیعه نسبت داده و اضافه می‌کند: برخی از آنان می‌گویند خداوند اراده می‌کند کاری را انجام دهد و سپس به علت بدهاء آن را انجام نمی‌دهد، و این به معنای نسخ نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۹۲).

در این گزارش تصریح شده که بدهاء با نسخ تفاوت دارد و این از بهترین شواهد بر اختلاف تبیین کوفی و بغدادی پداست. ممکن است قسمت انتهایی گزارش^۲، کلام خود اشعری باشد که در این صورت نیز باز شاهد خوبی بر این مطلب است، زیرا فهم متکلم بزرگی چون اشعری و هم‌چنین خیاط معتزلی (چنان که به آن اشاره شد) نیز در حوالی سال ۳۰۰ هجری قمری، بر اختلاف این دو تبیین استوار است.

کهن‌ترین گزارشی که درباره تبیین جدید از مفهوم «بدهاء» به دست ما رسیده، مربوط به گزارش خیاط معتزلی در ردّ بر ابن‌راوندی در کتاب *الانتصار* است. عبارت چنین است:

ثم قال صاحب الكتاب: فاما البدهاء فان حذاق الشيعة يذهبون الي ما يذهب اليه المعتزلة في النسخ، فالخلاف بينهم و بين هولاء في الاسم دون المسمى (خیاط، ۱۹۹۳: ۱۲۷).

از این گزارش دو نکته به دست می‌آید؛ اول این که در این زمان، یعنی اواخر قرن سوم، هنوز این قول در جامعه شیعه فراگیر نشده و عده کمی قائل به آن هستند. نظریه مقابل نیز نظر متکلمان کوفه در این باب است که تا اوایل قرن چهارم ادامه داشته و نظر اکثریت جامعه شیعه

۱. برای شواهد بیشتر (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۹، ۲۲۱).

۲. عبارت چنین است: و يقول بعضهم: قد يأمر ثم يبدو له و قد يريد ان يفعل الشيء في وقت من الاوقات ثم لا يفعله لما يحدث له من البدهاء و ليس على معنى النسخ و لكن على معنى انه لم يكن في الوقت الاول عالما بما يحدث له من البدهاء.

در آن زمان بوده است. نگارش کتاب‌هایی روایی با موضوع بداء و تفکر کوفی در این دوره از شواهد بر این مطلب است. محمدبن حسین بن ابی‌الخطاب (م ۲۶۲ق) و شلمغانی^۱ (م ۳۲۳ق) دارای کتاب در زمینه بداء و با تفکر کوفی بوده‌اند. در قم نیز که به نوعی ادامه‌دهنده مکتب کوفه است، محمدبن ابی‌زاهر (متوفای قبل از سال ۳۰۰ق) و حمیری (زنده به سال ۲۹۰ق) کتاب درباره بداء تألیف کرده‌اند. از دیگر شواهد ادامه تفکر کوفی در باب بداء در اوایل قرن چهارم، گزارش اشعری است. وی از یکی از مشایخ شیعه به نام حسن بن محمد بن جمهور شنیده است که در مواردی که خداوند خبری را به بندگان ابلاغ نکرده باشد، بداء صورت می‌گیرد و در مواردی که اطلاع داده باشد، بداء نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۹۲).

از دیگر شواهد بر این مطلب، پاسخی است که خیاط معتزلی به ابن‌راوندی داده و در آن تبیین جدیدی از بداء را به عده‌ای که با معتزله هم‌صحبت بوده‌اند، نسبت می‌دهد و قول همه شیعه را بداء در اخبار دانسته و این معنای از بداء هیچ‌گونه ارتباطی به نسخ در اوامر و نواهی ندارد^۲ (خیاط، ۱۹۹۳: ۱۲۷).

شاهد دیگر بر این مطلب، گزارش اشعری در حوالی سال ۳۰۰ قمری است. در این گزارش سه قول به شیعه نسبت داده شده که دو قول اول، نظر متکلمان کوفه بوده و نظر سوم که در آن بداء نفی شده است، مربوط به متکلمان عقل‌گرای بغداد است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۹).

نکته دوم این که، قائلان این نظریه از افراد نخبه و به اصطلاح روشن‌فکر شیعه بوده‌اند که کلمه «حذاق» بر آن دلالت دارد. از این رو، این نظریه مربوط به متکلمان عقل‌گرای امامیه است. برای یافتن این افراد کافی است نگاهی به متکلمان نیمه دوم قرن سوم و معاصران ابن‌راوندی بیندازیم. این دانشمندان همان کسانی هستند که خیاط معتزلی در جای جای کتاب خود از آنان به عنوان افرادی که با معتزله نشست و برخاست و ارتباط علمی داشته‌اند، یاد می‌کند و سعی دارد افکار و آرای آنان را متأثر از معتزله جلوه دهد؛ افرادی مانند: ابوالاحوص مصری، ابوعلی وراق، ابن‌جبرویه، ابن‌مملک اصفهانی، ابن‌قبة رازی، محمدبن بشر حمدونی سوسنجردی، ابوسهل و حسن بن موسی نوبختی و ثبیت بن محمد عسکری.^۳

۱. با توجه به نام کتاب‌های شلمغانی به احتمال فراوان، تمام کتاب‌های وی روایی نبود؛ علاوه بر این، وی فردی متکلم بود. بنابراین، به طور قطع نمی‌توان کتاب او در باب بداء را مطابق تفکر کوفی دانست.

۲. عبارت چنین است: «يقال له: ان الرافضة لا تعرفت ما حکیت، و انما خرجه لهم منذ قريب نفر صحبوا المعتزله. فاما الرافضة باسرها فانها تقول بالبداء في الاخبار و ليس القول بالنسخ في الامر و النهی من القول بالبداء في الاخبار في شيء.»

۳. (نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۷، ۳۷۲، ۲۳۶، ۳۸۰، ۳۷۵).

ابوالاحوص مصری به تصریح نجاشی فردی فقیه، متکلم و از اصحاب حدیث بوده است. پدرش اسدبن اعفر نیز از مشایخ حدیثی است و هر دوی آنها ثقه هستند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۷). ظاهراً وی مسلک حدیثی داشته و نمی‌تواند از متکلمان عقل‌گرایی باشد که بداء را به معنای نسخ دانسته‌اند.

محمدبن هارون ابوعیسی وراق از متکلمان معتزلی است که شیعه شده و متوفای ۲۴۷ قمری در بغداد است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱۸: ۴۷۷). وی یکی از افرادی است که به احتمال قوی، مورد نظر ابن‌راوندی بوده و استاد ابن‌راوندی نیز بوده است (همان).

ابن جبرویه نیز از متکلمانی است که با معتزله در ارتباط بوده و با عبادبن سلیمان و افراد هم طبقه وی مباحثاتی داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۳۶).

ابن مملک اصفهانی از دانشمندان معتزلی است که به دست ابن‌جبرویه شیعه شده و مجالس و مناظراتی با ابوعلی جیبی داشته است (همان: ۳۸۱).

محمدبن بشر حمدونی سوسنجدی نیز از متکلمانی است که با معتزله حشر و نشر داشته و کتاب ابن‌قبه را نزد بلخی برده و سپس نقض آن توسط بلخی را به ابن‌قبه تحویل داده است، و این اتفاق بار دیگر تکرار شده تا این که ابن‌قبه از دنیا رفته است؛ بر این اساس، وی تا زمان وفات ابن‌قبه در قید حیات بوده است.

ابوسهل و حسن‌بن موسی نوبختی نیز که تقریباً در یک زمان می‌زیسته‌اند، از متکلمان عقل‌گرا در این دوره بوده و مناظرات بسیاری با معتزلیان زمان خود داشتند. این دو، معاصر ابن‌راوندی بوده و به احتمال فراوان، از جمله حذاق شیعه‌ای هستند که ابن‌راوندی در کتاب خود ذکر کرده است.

چرایی تغییر در تبیین اندیشه بداء

با توجه به ارتباط علمی متکلمان امامیه در نیمه دوم قرن سوم با معتزله، بررسی اشکالات آنان بر بحث بداء می‌تواند در تحلیل چرایی این تغییر ما را یاری کند.

عمده ایراد معتزله بر بداء دو مطلب است که گزارش آن در منابعی مانند مقالات الاسلامیین و الانتصار آمده است. اشکال اول این‌که، معتزله نسخ در اوامر و نواهی را قبول داشته و این مطلب مورد پذیرش تمامی مسلمانان است، اما نسخ در اخبار که همان پداست را منکر شده‌اند، 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، ۱۴۰۰ق: ۲۰۶).

اشکال دوم در کتاب *الاتصار* انعکاس یافته و در آن بدهاء مستلزم جهل به امور دانسته شده و 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، ۱۴۱۳ق: ۱۳۰).

با توجه به این اشکالات، طبیعی به نظر می‌رسد عده‌ای از متکلمان شیعی عقل‌گرا که با جریان معتزلی بحث علمی دارند و از سوی دیگر، اصطلاحات و دستگاه مفهومی جریان متکلمان نظریه‌پرداز به حاشیه رفته است، در این مسئله هم‌رأی با معتزله شده باشند.

اساساً سنگ بنای بحث بدهاء دو مطلب است؛ علم و اراده خداوند. در باب علم، بدهاء در مدرسه کوفه با تقسیم علم خداوند به «ذاتی» و «فعلی» تبیین می‌شد؛ بدین‌گونه که خداوند عالم به تمامی امور بوده و اموری که در آن بدهاء 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 است که بسته به شرایط مختلف قابل تغییر بوده و بدهاء در این مرحله اتفاق می‌افتد. تمامی اشکالاتی که منکران بدهاء مطرح می‌کردند، متوجه علم ذاتی بوده است.

در سال‌های پایانی قرن سوم، با توجه به اوج‌گیری معتزله و از رونق افتادن تبیین متکلمان کوفه از علم خداوند، متکلمان بغداد نیز فقط علم ذاتی را برای خداوند قائل شدند که بر اساس این تبیین، دو اشکال سابق بر بحث بدهاء وارد بوده و از این رو، بدهاء را به معنای نسخ دانستند؛ اما با این حال با توجیهاتی، تغییر در برخی تقدیرات الهی را پذیرفتند و در واقع بدهاء را به گونه‌ای تبیین کردند که مستلزم جهل در ساحت خداوند نشود. این همان تبیین حداقلی متکلمان بغدادی از آموزه بدهاء است که هدف از آن، دفاع از این آموزه در مقابل حملات معتزلیان است. این اشکال پیشینه بیشتری نیز داشته است، به‌گونه‌ای که از خود ائمه علیهم‌السلام نیز درباره علم خداوند سؤال شده و آنان نیز در پاسخ‌های خود همواره بر عالم بودن خداوند به تمامی امور، قبل الخلق و بعد الخلق تأکید کرده‌اند و بدهاء را مستلزم جهل خداوند ندانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸).

در اشکالات مطرح‌شده به بدهاء از سوی معتزله و پاسخ‌های آن توسط متکلمان امامیه، اثری از بحث «اراده» دیده نمی‌شود. تنها ردپای این بحث در گزارش‌های پراکنده‌ای است که در آنها

عقیده متکلمان کوفه در باب بدهاء گزارش شده است؛ عباراتی مانند: «یجوز ان یبدو له اذا اراد شیئا» و «یرید ان یفعل الشیء فی وقت من الاوقات ثم لایحدثه» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۹).

اراده نزد معتزله، صفت فعل بوده و خداوند مرید افعال خودش است به اراده محدث لا فی محل. اراده او در تکوینیات، ایجاد آنها و در تشریعیات امر به آنهاست. آنان نیز اراده خداوند را همان افعال او می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۶: ۵). متکلمان امامی بغداد نیز اراده به معنای کوفی آن را قائل نشدند، چنان‌که شیخ مفید اراده خداوند را در افعالش، خود آن افعال می‌داند و مرید بودن خداوند را فقط از جهت سمع پذیرفته و آن را قابل تبیین عقلی نمی‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۵۳). بنابراین، تمامی اشکالات و پاسخ‌های داده‌شده در باب بدهاء فقط بر پایه علم بوده، در حالی که علاوه بر علم، اراده نیز در این بحث دخیل است.

اندیشه شیخ صدوق

شیخ صدوق از محدثان و متکلمان قرن چهارم است و در زمان حیاتش، تغییر در تبیین بدهاء حدود یک قرن قبل اتفاق افتاده بود و بسیاری از متکلمان در این دوره اینگونه می‌اندیشیده‌اند. فضای ری نیز از این امر مستثنا نبوده و علاوه بر این، شاهد حضور برخی از متکلمان معتزلی نیز بوده است.

گرچه شیخ صدوق از محدثان و متکلمان مدرسه قم به حساب می‌آید، اما با توجه به مقطع زمانی حیات ایشان که در میانه عصر نوبختیان و معتزلیان شیعه‌شده و مدرسه کلامی شیخ مفید قرار دارد و نیز، تفکر ایشان در باب بدهاء که بسیار نزدیک به تفکر شیخ مفید است، بررسی اندیشه ایشان ضروری به نظر می‌رسد.

قاضی عبدالجبار همدانی، دانشمند برجسته معتزلی، به دعوت صاحب‌بن‌عباد در سال ۳۶۷ قمری وارد ری شده و سمت قاضی‌القضاتی این شهر را عهده‌دار گشت (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ۱۱: ۲۹۱). هم‌زمان با ورود وی، بسیاری از شاگردان او و افراد متعددی از نقاط دور و نزدیک به ری آمده و حوزه درسی قوی با اندیشه معتزلی در ری به وجود آمد. این زمان مصادف با سال‌های اوج فعالیت علمی شیخ صدوق در ری است. در چنین فضایی فردی مانند شیخ صدوق که قصد ندارد از چهارچوب روایات خارج شود و در عین حال، دغدغه تبیین معارف شیعی و دفاع از آنان در فضایی آکنده از اندیشه معتزلی را دارد، در بحث بدهاء به گونه‌ای موضع می‌گیرد که اشکالات کمتری از ناحیه معتزله به او وارد باشد، اما هم‌چنان از اصل این آموزه فاصله نگرفته و بر آن پافشاری می‌کند. تبیین شیخ صدوق اندکی با تبیین متکلمان کوفه فاصله دارد و می‌توان گفت،

به نوعی شبیه دیدگاه شیخ مفید است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۵). از همین روست که شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد در باب بداء فقط در صدد تبیین و توضیح آن برآمده و برخلاف بسیاری از موارد، اشکالی بر شیخ صدوق وارد نکرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۶۵).

شیخ مفید و بداء

شیخ مفید را مؤسس مدرسه کلامی بغداد دانسته‌اند. این بدان معنا نیست که در دوره‌های پیش از ایشان چنین تفکری وجود نداشته و این اندیشه به ناگاه در جامعه شیعه به وجود آمده است، بلکه ریشه‌های این اندیشه را می‌توان در افکار نوبختیان و متکلمان عقل‌گرای نیمه دوم قرن سوم و نیمه اول قرن چهارم یافت. روش کلامی ایشان در واقع، راه میانه‌ای بین مدرسه کوفه و مدرسه عقل‌گرای بغداد است؛ از این رو، اندیشه مفید در برخی مسائل با اندیشه شاگردان ایشان مانند سیدمرتضی و شیخ طوسی اندکی تفاوت داشته و توجه به روایات اعتقادی و احیاناً استدلال به آن‌ها در اندیشه وی وجود دارد.

مسئله بداء از بهترین شواهد بر این مطلب است. شیخ مفید در جای جای آثار خود اطلاق لفظ «بداء» درباره خداوند را صحیح دانسته و علت آن را فقط طریق سمع و آثار صحیحه از ائمه هدی علیهم‌السلام می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۶۵)؛ در حالی که شاگردان ایشان مانند سیدمرتضی، اساساً بداء در مورد خداوند را منکر شده و اطلاق آن را بر خداوند صحیح نمی‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۶).

درباره اندیشه شیخ مفید در باب بداء با دو مطلب مواجه هستیم؛ نخست چپستی بداء در نزد ایشان و سپس حیطة و محدوده آن.

درباره چپستی بداء، وی بداء را مساوی با نسخ دانسته و هر آنچه تمامی مسلمانان درباره نسخ می‌گویند، در باب بداء قائل بوده است. و تمام کسانی که با بداء مخالفند، در واقع با نام آن اختلاف دارند و در معنا آن را قبول دارند (مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۸۰).

در جایی دیگر «بداء 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 وضوح امری که پیش‌تر بر خداوند مخفی بوده، نیست، زیرا تمامی افعال خداوند از ازل معلوم اوست (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۶۵).

در این استدلال، عدم تفکیک علم خداوند به ذاتی و فعلی کاملاً نمایان است و شیخ مفید غیر از علم ذاتی که در آن خداوند از ازل، عالم به تمامی افعال خویش است، علم دیگری را برای خداوند سراغ ندارد.

شیخ مفید قول دیگری را به نقل از فردی با عنوان «و قد قال بعض اصحابنا» نقل می‌کند که در آن اطلاق بدهاء بر خداوند به نحو استعاره بوده و اطلاق مجازی است، همان‌گونه که «رضا» و «غضب» به نحو مجازی به خداوند اسناد داده می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۶۷).

از ظاهر کلمات شیخ مفید چنین برمی‌آید که ایشان اسناد بدهاء به خداوند را بدون تأویل و توجیه صحیح نمی‌داند. شیخ طبق مختار خود در *اوائل المقالات* که در صدد بیان اقوال و نظریات خود در هر باب است، بدهاء را به معنای نسخ دانسته و در واقع از معنای ظاهری آن دست کشیده و آن را به معنای نسخ حمل کرده است. این نظریه درست معادل همان چیزی است که یک قرن پیش، ابن‌راوندی به حذاق شیعه نسبت داده بود و در آن زمان عده اندکی قائل به آن بودند و در زمان شیخ مفید تبدیل به نظریه غالب متکلمان شد، به‌گونه‌ای که شیخ مفید نیز به عنوان متکلم برجسته بغداد با تمام تلاش خود بر حرکت در مسیری میانه بین تفکر بغداد و متکلمان کوفه، نتوانست از آموزه بدهاء به معنای کوفی آن دفاع کند و به ناچار آن را معادل نسخ دانست.

تبیین بدهاء بر اساس نسخ بدین‌گونه است که در نسخ، حکم از ابتدا دارای مدت معین و مشخصی است، اما به حسب ظاهر بدون مدت و به صورت مطلق به بندگان ابلاغ می‌شود و پس از پایان مدت حکم پیشین، حکم جدید ابلاغ می‌شود. در بدهاء نیز از ابتدا امری محدود به زمان خاص یا شرایط خاصی مقدر می‌شود و پس از فرا رسیدن زمان یا تحقق آن شرط، تقدیر عوض شده و در نظر بندگان حکم تغییر می‌کند، در حالی که خداوند از ابتدا عالم به هر دو تقدیر بوده و علم ذاتی او تغییری نکرده است.

البته تفاوت ظریفی میان نظریه مفید و معتزله وجود دارد و آن این‌که، معتزله اساساً منکر بدهاء بوده و به تعبیری دیگر، بدهاء در اخبار را منکر بوده‌اند، در حالی که بدهاء در اوامر و نواهی یا همان نسخ را قبول داشته‌اند، اما به هر روی از اطلاق لفظ «بدهاء» بر خداوند امتناع می‌ورزیدند؛ اما شیخ مفید با توجه به روایات صحیح در باب بدهاء، اصل آن را پذیرفته و اطلاق آن را بر خداوند با توجیهاتی که ذکر کرده، روا می‌داند.

شاهد بر این مطلب، سخن ایشان در باب علت اطلاق لفظ «بدهاء» بر خداوند است که تنها راه آن را سمع و وجود روایات صحیح در این زمینه می‌داند: «و اتفقوا علی إطلاق لفظ البدهاء فی وصف الله تعالی و أن ذلك من جهة السمع دون القياس» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۴۶).

در جایی دیگر، اطلاق لفظ «بدهاء» بر خداوند را به علت روایات صحیحی می‌داند که از واسطه‌های میان خدا و بندگان رسیده است و اگر این روایات وجود نداشت اطلاق این لفظ بر خداوند جایز نبود (همان: ۸۰).

درباره محدوده بدهاء نیز آن را مربوط به امور مشروط می‌داند و هرگز در تصمیمی قطعی اتفاق نمی‌افتد. علاوه بر این، بدهاء در اموری است که دور از انتظار و گمان بندگان است (مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۶۵). ظاهراً این دیدگاه به علت آیه شریفه: «و بدهاء لهم من الله ما لم یكونوا یحتسبون» است.

شیخ مفید در کتاب *مسائل عکبریه* در پاسخ به سؤالی درباره روایت بدهاء در امامت اسماعیل و این که آیا خداوند کاری را آغاز می‌کند و قبل از پایان آن از انجام آن صرف نظر کند یا نه، به این آیه استناد کرده و بدهاء را در اموری می‌داند که دور از انتظار بندگان است (مفید، ۱۴۱۳ق(ج): ۱۰۰).

در ضمن روایات بدهاء، روایات متعددی درباره بدهاء در امامت اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام وجود دارد. شیخ مفید در این باره موضع گرفته و این روایات را به دلیل برخی شواهد در روایات این باب 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. علاوه بر این، به دلیل وجود روایتی از امام رضا علیه السلام که بدهاء را در تغییر پیامبر و امام و مؤمن به کافر، ممکن نمی‌داند، محدوده بدهاء را خارج از این امور معرفی کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق(د): ۳۰۹).

سیدمرتضی

سیدمرتضی نیز مانند استاد خود شیخ مفید، تبیین متفاوتی با متکلمان کوفی داشته و بدهاء را به معنای نسخ می‌داند. در عبارات شیخ مفید توضیح بیشتری برای این مدعا وجود نداشت و به جوانب آن نیز اشاره‌ای نشده بود، اما سیدمرتضی منظور خود را با صراحت و بیان جزئیات بیشتری مطرح کرده است.

سید بدهاء را بر خداوند محال دانسته و همان اشکالاتی را که معتزله بر بدهاء داشتند، مطرح کرده است. تفاوت میان بدهاء و نسخ نیز به وضوح بیان شده است.

در باب وجوب لطف، اشکالی مطرح شده و آن این که: به علت جواز بدهاء و تغییر در اراده خداوند، ممکن است در مواردی لطف منقطع شود؛ بنابراین، پیوسته لطف بر خداوند واجب نخواهد بود. سید پاسخ می‌دهد که بدهاء درباره خداوند امکان نداشته و او پیوسته به بندگان اراده بر لطف دارد (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۹۲).

یهود ادعا کرده است که شریعت موسی منسوخ نشده و اساساً نسخ شریعت توسط خداوند جایز نیست، زیرا موجب پداس است که بر خداوند محال است. سید پاسخ می‌دهد که نسخ مستلزم

بدهاء نیست و این دو با هم تفاوت اساسی دارند. برای تحقق بدهاء چهار شرط لازم است که عبارتند از: اتحاد فعل مأموریه و منهی عنه، اتحاد وجه و جهت حکم، وحدت وقت و وحدت مکلف. در نسخ (دست کم) یکی از این شروط وجود ندارد و آن وحدت فعل مأموریه و منهی عنه است؛ بنابراین، نسخ مستلزم بدهاء و امر محال نبوده و جایز خواهد بود (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۵۷).

تبیین نسبتاً جامع و کاملی از بدهاء در رسائل سیدمرتضی وجود دارد. در این کتاب، وی نیز مانند شیخ مفید بدهاء را در لغت عرب به معنای «ظهور» می‌داند. سپس اضافه می‌کند که متکلمان بدهاء 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 این گونه نیست و ناسخ و منسوخ در وقت با هم اختلاف دارند. با توجه به معنایی که از بدهاء شد، اطلاق آن بر خداوند صحیح نیست، زیرا او عالم بنفسه بوده و علم جدیدی برای او حاصل نمی‌گردد.

اخبار آحادی در این باب وجود دارد که در آن بدهاء به خداوند نسبت داده شده است، اما این روایات تماماً خبر واحد بوده و موجب علم و قطع نمی‌شوند و محققان از اصحاب امامیه آن را بر معنای نسخ شرایع حمل کرده‌اند؛ بنابراین، قطعاً معنای ظاهری آن مراد نیست (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق: ۱: ۱۱۶).

استعمال لفظ «بدهاء» در معنای نسخ، به نحو حقیقت است نه این که مجازگویی و تعبیر استعاری باشد (همان).

در بررسی نظریه سیدمرتضی در باب بدهاء باید گفت، معتزلیان معاصر اشعری و پیش از او، نسخ در اخبار یا همان بدهاء را به علت عدم تجدید علم برای خداوند محال می‌دانستند. از سوی دیگر، اگر بدهاء در اخبار جایز باشد، لازمه آن کذب بودن یکی از دو خبر است که درباره خداوند امکان ندارد. اما نسخ در اوامر و نواهی خداوند جایز است و اشکالی متوجه آن نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۰۶).

بعدها و در طبقات بعدی معتزله، افرادی مانند قاضی عبدالجبار که معاصر سیدمرتضی است، تفصیلی در این مطلب قائل شدند. وی نسخ در اوامر و نواهی را به صورت مطلق جایز ندانسته و جواز آن را مشروط به عدم ورود اشکالات بدهاء در آن می‌داند؛ به بیان دیگر، او مانند مشایخ خود نسخ در اخبار را جایز نمی‌داند و در نسخ اوامر و نواهی نیز پا را فراتر نهاده و اگر اشکال تغییر در علم ذاتی خداوند و یا تجدیدپذیر بودن آن لازم بیاید، آن را نیز نمی‌پذیرد. در مثالی که سیدمرتضی برای بدهاء به تبع قاضی عبدالجبار مطرح کرده است، این اشکالات وجود دارد و با این که نسخ در امر و نهی است، اما آن را نپذیرفته و آن را از مصادیق بدهاء می‌داند؛ چنان که

سیدمرتضی خود به این نکته اشاره کرده و بعد از بیان مثال یادشده، آن را به علت علم ذاتی خداوند و عدم تجدیدپذیر بودن آن، از مصادیق بداء دانسته است.

درباره تفاوت بداء با نسخ نیز سید 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 (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۵۷). سید 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 می‌داند (همان، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۶). با توجه به عبارات یادشده، هر کدام از چهار شرط بداء که تحقق نیابد، محال نبوده و از محدوده بداء خارج خواهد بود.

این در حالی است که قاضی عبدالجبار معتزلی بداء در اوامر و نواهی را در وقتی می‌داند که مأموریه و منهی‌عنه واحد بوده و بر وجه و جهت واحد و بر مکلف واحد در دو زمان باشند؛ به این صورت که ابتدا امر شده و سپس نهی شده باشد و یا برعکس، اما اگر هر دو مقارن باشند بداء نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۶: ۶۳). بنابراین، به نظر سید هرگاه زمان متحد باشد، بداء است و به نظر قاضی عبدالجبار بداء نیست. البته در عبارت سید «ثم نهی عنه علی هذه الوجوه» وجود دارد که بر تأخر نهی از امر دلالت دارد، اما با توجه به فرقی که میان نسخ و بداء می‌گذارد و ناسخ و منسوخ را در دو وقت تصور می‌کند، در بداء قائل به تقارن زمانی امر و نهی است.

نکته دیگر این که، شیخ مفید بداء را به معنای نسخ می‌داند، اما روایات این باب را صحیح دانسته و به علت همین اخبار، اطلاق لفظ «بداء» درباره خداوند را جایز می‌شمرد، اما سیدمرتضی روایات بداء را خبرهای واحدی می‌داند که موجب علم و قطع نشده و اساساً اطلاق بداء درباره خداوند را جایز نمی‌داند. با عنایت به این نکته باید گفت، سید فاصله بیشتری با نظر متکلمان کوفی در باب بداء داشته و نظر وی همان نظر معتزلیان معاصر خودش است، اما شیخ مفید با متکلمان کوفه زاویه کمتری داشته و در اصل تبیین بداء با آنان اختلاف نظر دارد، اما به هر روی از روایات بداء دست برداشته و آنان را توجیه کرده است.

علاوه بر این، سیدمرتضی 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 (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۰ق، ۱: ۸۷). این بیان سیدمرتضی شاهد دیگری است بر عدم اعتبار احادیث بدهاء نزد وی و اساساً انکار این روایات، همان‌گونه که پیش‌تر به آن اشاره شد.

در نقد کلام سید باید گفت، این عبارت در دفاع از اتهاماتی است که قاضی عبدالجبار علیه هشام بن حکم و ابن‌راوندی و برخی دیگر از متکلمان مطرح کرده و آنان را به جبر، تشبیه، قول به حدوث علم خداوند و بدهاء متهم کرده است. دفاع از اتهام جبر و تشبیه قابل پذیرش است، اما در باب بدهاء صحیح نیست، زیرا همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، متکلمان کوفه و از جمله هشام بن حکم قائل به بدهاء به معنای حقیقی آن درباره خداوند بودند و با توجه به مبنای آنان در باب علم فعلی، بدهاء را قابل دفاع می‌دانستند. شاهد بر این مدعا، گزارش‌های فراوانی است که در منابع فرقه‌نگاری و مقالات آمده و در آن‌ها قول به بدهاء به معنای حقیقی آن و یا به تعبیری بدهاء در اخبار را به متکلمان شیعه نسبت داده‌اند.^۲

افزون بر این که طبق گزارش اشعری، متکلمان کوفی نسخ در شرایع را از باب بدهاء دانسته و کاملاً به عکس نظر متکلمان بغداد قائل بودند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۹). بلخی نیز در تفسیر خود قول افرادی را نقل می‌کند که قائل به نسخ قرآن توسط ائمه هستند و آنان پا را فراتر نهاده و نسخ را نیز از باب بدهاء جایز می‌دانند و با این قول خود از دین خارج شده‌اند (طوسی، بی‌تا، ۱: ۱۴). بنابراین، چگونه می‌توان نظر متکلمان کوفه را همان نظر معتزله در باب نسخ دانست و نزاع میان آنان را نزاع لفظی در نظر گرفت؟

شیخ طوسی

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

نکته قابل توجه این‌که، سیدمرتضی در کتاب‌های الذخیره و الملخص که به نوعی کتاب جامع کلامی است،^۳ باب مستقلی برای بدهاء قرار نداده و در ضمن باب لطف و نسخ، مطالبی در زمینه بدهاء مطرح کرده و منکر آن شده است؛ این در حالی است که شیخ مفید در اوائل المقالات باب «القول فی البدهاء و المشیه» و در تصحیح الاعتقاد «فصل فی معنی البدهاء» را عنوان کرده است.

۱. «و أمّا البدهاء، فقول هشام و أكثر الشيعة فيه هو قول المعتزلة بعينه في النسخ في المعنى، و مرادهم به مراد المعتزلة بالنسخ، و إنّما خالفهم في تلقيه بالبدهاء لأخبار رووها و لا معتبر في الألفاظ و الخلاف فيها.»

۲. (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۹۲، ۲۲۱).

۳. کتاب الملخص به اتمام نرسیده و فقط در آن قسمتی از مباحث توحید مطرح شده است.

شیخ طوسی نیز در کتاب *الاقتصاد* به پیروی از استاد خود سیدمرتضی، باب مستقلی را به بداء اختصاص نداده و در ضمن باب لطف و نسخ، اشاراتی به این بحث دارد. 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. بررسی مواردی که شیخ طوسی در آن‌ها اشاراتی به بحث بداء دارد، ما را در شناخت بهتر دیدگاه وی یاری خواهد کرد.

وی در باب وجوب لطف در انسان‌ها، استمرار داعی و اراده بر لطف را شرط دانسته است، زیرا در غیر این صورت ممکن است اراده فرد تغییر کند، اما درباره خداوند بداء یا همان تغییر اراده به هیچ وجه جایز نیست (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۳۷).

در باب عام و خاص، هرگاه کلامی به صورت عام بیاید و سپس شرط یا دلیل دیگری متضاد با حکم اولی ذکر شود، در حق خدای متعال قبیح است؛ مانند این که گفته شود: «اقتلوا المشرکین» و سپس گفته شود: «ولا تقتلوا الکفار»، زیرا لازمه آن بداء و تناقض است که هر دو درباره خداوند محال است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۸۶). در این کلام، بداء و تناقض هم‌وزن یکدیگر عنوان شده که هر دو نیز در حق خداوند محال است.

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

در باب تفاوت نسخ و بداء بعد از ذکر شروط چهارگانه بداء، علت محال بودن آن، قبح آن عنوان شده است، اما اگر یکی از این شروط منتفی شود آن فعل متصف به عنوان حُسن شده و بداء نخواهد بود (همان، ۲: ۴۹۶).

علت قبح بداء در این صورت، مصلحت و مفسده داشتن فعل واحد در زمان واحد است، زیرا طبق 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 یادشده، 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 سیدمرتضی و شیخ طوسی از متکلمان امامیه و قاضی عبدالجبار و ابو عبدالله بصری از معتزله قائل به جواز بداء در اخبار هستند. 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، ۱: ۴۲۷).

شاهد بر این مطلب گفته سیدمرتضی است که در این باب می‌گوید: نسخ چه در اوامر و نواهی و چه در اخبار، در واقع بر مقتضی و متعلق آن‌هاست، نه بر خود امر و نهی و خبر. و علت جواز نسخ در امر و نهی تغییر مصلحتی است که در ناحیه فعل به وجود می‌آید، نه این که وصف امر و ناهی تغییر کرده باشد. همین علت و ملاک در اخبار هم جاری است. بنابراین، فرقی میان امر و نهی و یا خبر در جواز نسخ نخواهد بود (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ۱: ۴۲۶).

شیخ طوسی در باب نسخ در اخبار در کتاب *العدة* همین مطلب را پذیرفته و با تفصیل بیشتری وارد بحث شده است.

وی در ابتدا قول به جواز نسخ در اخبار را به اکثر معتزله و از جمله ابوعلی و ابوهاشم جبایی نسبت می‌دهد، زیرا از دیدگاه آنان لازمه نسخ در اخبار کذب بودن یکی از دو خبر است که در حق خدای متعال جایز نیست (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۵۰۳). این دیدگاه دقیقاً همان چیزی است که اشعری به معتزلیان نسبت داده و آنان را قائل به عدم جواز نسخ در اخبار به دلیل کذب احدالخبرین می‌داند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۰۶) که پیش‌تر نیز به این مطلب اشاره شد. در ادامه، ابتدا اخبار به دو دسته تقسیم شده است؛ اخباری که متضمن معنای امر و نهیند، اما 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 نوع است؛ 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 ندارد (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۵۰۳).

از ظاهر این کلام می‌توان جواز نسخ در اخبار در کائنات یا همان بدهاء را استفاده کرد. البته نه به معنای کوفی آن، بلکه با تبیینی که منجر به حدوث و تغییر در علم خداوند نشود. این مطلب از کلام سیدمرتضی قابل استفاده نیست، زیرا ایشان به صراحت عنوان کرده که مراد متکلمان از نسخ در اخبار، نسخ در خبرهایی است که متضمن حکم شرعی باشد و تقسیم‌بندی شیخ طوسی را مطرح نکرده است (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ۱: ۴۲۷).

در واقع، متکلمان امامی بغداد و معتزلیان معاصر با آنان، ملاک در امکان و عدم امکان نسخ را تغییر در علم خداوند می‌دانند و چه در احکام و چه در اخبار از کائنات، هرگاه به گونه‌ای باشد که با علم ذاتی خداوند منافات نداشته باشد، محال نخواهد بود. و اگر مستلزم تغییر و تبدل در علم خداوند باشد محال است و معتزلیان این صورت را بدهاء می‌دانستند و علت اصرار آنان بر محال بودن بدهاء نیز همین نکته است؛ در حالی که متکلمان معتزلی معاصر اشعری و پیش از آن چنین تفصیلی را قائل نبودند و طبق گزارش اشعری نسخ در اخبار را نمی‌پذیرفتند به دلیل لازمه آن که کذب احدالخبرین است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۰۶).

این تغییر دیدگاه را می‌توان تطوری در اندیشه نسخ دانست که نشان از دقت بیشتر نسل‌های بعدی معتزله درباره این مسئله دارد.

شیخ‌طوسی نیز دیدگاه معتزلیان متأخر را پذیرفته است. شاهد بر این مدعا، بیان وی در تبیین روایاتی است که «مهدی» را فردی غیر از امام دوازدهم و فردی از ائمه پیشین معرفی می‌کند. در روایاتی که بر افزونی عمر در صورت صدقه و صلّه رحم و دعا دلالت می‌کنند، خداوند از ابتدا عالم به هر دو امر است، اما ممکن است یکی از آن‌ها مشروط و دیگری بدون شرط باشد. روایاتی که متضمن لفظ «بداء» است نیز بر همین مطلب حمل شده و در مواردی که نسخ در آن جایز باشد (در اوامر و نواهی) حمل بر نسخ شده و در مواردی که خبر از کائنات باشد (همان مواردی که معتزلیان پیشین به طور مطلق آن را نفی می‌کردند) بر تغییر شروط حمل می‌گردد (طوسی، ۱۴۲۵ق: ۴۲۹). در ادامه نیز بعد 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 وجه به معنای پیدایش امر جدیدی برای خداوند نیست (همان: ۴۳۱).

باتوجه به موارد یادشده، دیدگاه شیخ‌طوسی در باب «بداء» را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

- روایات بداء مورد پذیرش است، اما نه به گونه‌ای که موجب حصول علم جدیدی برای خداوند باشد. در مواردی که امکان حمل بر معنای نسخ دارد، بر همین معنا حمل می‌شود و در مواردی مانند خبر از کائنات که نسخ امکان ندارد، بر تغییر شرط و مصلحت حمل می‌شود.
- اطلاق بداء و اراده نسخ به معنای مجازی و توسعه در معنای بداء، امکان‌پذیر است و اطلاق حقیقی نیست.

- بداء 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 شیخ‌طوسی آن را از باب تغییر شرایط و مصالح می‌داند.

ابوالفتح کراچکی

کراچکی از متکلمان برجسته مدرسه بغداد و متوفای ۴۴۹ هجری قمری است. دیدگاه کلی وی درباره مسئله بداء مانند دیدگاه متکلمان بغداد است و بر این باور است که بداء را باید به گونه‌ای تقریر کرد که موجب تغییر در علم خداوند نشود و اگر این مشکل حل شود، محذور

دیگری به غیر از اطلاق واژه «بدهاء» باقی نمی‌ماند و به علت وجود روایاتی که لفظ «بدهاء» در آن‌ها وجود دارد، اطلاق آن بر خداوند اشکالی نخواهد داشت.

با توجه به این نکته، دیدگاه کراچکی در پذیرش روایات بدهاء مانند دیدگاه شیخ مفید و شیخ طوسی است. علاوه بر این، وی قول به بدهاء را به اصحاب امامیه غیرمتکلم نسبت داده و آنان در باب این قول دارای روایات و استدلال‌هایی نیز هستند (کراچکی، بی‌تا: ۲۲۷).

اگر مراد از کلمه «اصحابنا» در عبارت کراچکی را معاصران وی بدانیم، در نیمه قرن پنجم تمامی متکلمان شیعه قول بغدادیان را پذیرفته و هیچ‌کدام از آنان بدهاء به معنای کوفی آن را قائل نیستند. البته غیرمتکلمان - که همان محدثانند - در این زمان، هم‌چنان با تکیه بر روایات بدهاء با نظر بغدادیان مخالفند. تغییر در تبیین بدهاء که از نیمه‌های قرن سوم آغاز شد و در آن زمان طرفداران اندکی در میان متکلمان عقل‌گرا و به تعبیر ابن‌راوندی «حذاق» شیعه داشت، در نیمه قرن پنجم فراگیر شد، به گونه‌ای که طبق ادعای کراچکی، متکلمان امامیه همگی این نظریه را پذیرفته‌اند.

اما اگر مراد از «اصحابنا» را مطلق اصحاب امامیه اعم از معاصران و متکلمان پیشین بدانیم، منظور این است که از ابتدا متکلمان امامیه قائل به بدهاء نبوده و تنها محدثان طرفدار این نظریه بوده‌اند، اما با توجه به این که متکلمان برجسته امامیه مانند هشام‌بن‌حکم و هشام‌بن‌سالم و بسیاری از متکلمان شیعه قائل به بدهاء بوده‌اند، این مطلب نادرست است.

به هر حال طبق معنای اول، عبارت یادشده شاهد خوبی برای فراگیر شدن تبیین بغدادی بدهاء در قرن پنجم است.

در عبارات کراچکی، فرق میان نسخ و بدهاء بیان نشده و هم‌چنین تفاوتی میان بدهاء در اخبار و بدهاء در اوامر و نواهی دیده نمی‌شود، گرچه مثال‌های مطرح‌شده درباره امر و نهی است.

نتیجه

متکلمان نخستین امامیه در پرتو روایات ائمه علیهم‌السلام قائل به جواز بدهاء درباره خداوند بوده و میان متکلمان شیعه در عصر حضور امام، اختلافی در تبیین آن وجود نداشت. در سال‌های پایانی قرن سوم، متکلمان عقل‌گرا و برخی از معتزلیان شیعه‌شده تبیین جدیدی از بدهاء ارائه کردند که با نظر متکلمان دوره حضور تفاوت داشت.

با توجه به پاره‌ای از قرائن به نظر می‌رسد در ابتدای تغییر یادشده، بدهاء به طور کلی انکار شد و در نسل‌های بعدی مانند شیخ مفید و برخی از شاگردان ایشان با عنایت به روایات بدهاء،

اصل این آموزه انکار نشد و تبیینی از آن ارائه شد که با مبانی عقلی رایج در آن دوره منافاتی نداشته باشد که به نوعی تبیین حداقلی از این مسئله است.

در میان بغدادیان، سیدمرتضی با انکار روایات بداء فاصله بیشتری با متکلمان نخستین گرفته است. شیخ طوسی نیز مانند شیخ مفید روایات بداء را پذیرفته و آن‌ها را توجیه کرده است.

منابع

۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر.
۲. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان، فرانس شتاینر.
۳. خیاط، عبد الرحیم بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الانتصار*، بیروت، اوراق مشرقیه.
۴. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *تاریخ الاسلام*، بیروت، دارالکتب العربی.
۵. سیدمرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
۶. _____ (۱۴۱۰ق)، *الشافی فی الامامة*، تهران، مؤسسه الصادق.
۷. _____ (۱۴۱۱ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۸. _____ (۱۳۷۶)، *الذریعة*، تهران، دانشگاه تهران.
۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق)، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
۱۱. _____ (۱۴۱۷ق)، *العدة فی اصول الفقه*، قم، علاقبندیان.
۱۲. _____ (۱۴۲۵ق)، *الغیبة*، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
۱۳. _____ (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۲)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، دارالمصریه.
۱۵. کراجکی، ابوالفتح، (بی تا)، *کنز الفوائد*، بی جا.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. مفید، محمد بن محمد (الف)، (۱۴۱۳ق)، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۸. _____ (ب)، (۱۴۱۳ق)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۹. _____ (ج)، (۱۴۱۳ق)، *المسائل العکبریة*، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۰. _____ (د)، (۱۴۱۳ق)، *الفصول المختارة*، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۱. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، *رجال نجاشی*، قم، جامعه مدرسین.