



تبیین آموزه بدهاء در قرآن با رویکرد شیعی

مسعود صلواتی زاده^۱
محمدنقی رفعت نژاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۲۹
تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۰۶

چکیده

لفظ «بدهاء» مشترک بین انسان و خداوند است. فهم دقیق و صحیح بدهاء در خداوند، مبتنی بر نقل، عقل و وجدان است و به دلیل غامض بودن درک آن، محل چالش و ایجاد شبهاتی از سوی مخالفان بدهاء شده است. در جهان اسلام بیشترین مخالفان بدهاء، از میان اهل سنت و به ویژه وهابیت سلفی انجام می پذیرد. با این که از دیرباز عالمان شیعه با روشی علمی و عقلانی به شبهات آنان پاسخ داده اند، اما هم چنان در آثار قلمی مخالفان شبهاتی در این باره مطرح می شود. یکی از شبهاتی که در سال های اخیر مطرح شده این است که بدهاء، پدیده ای غیراسلامی (یهودی) است و اصلی در قرآن ندارد. مقاله پیش رو با رویکرد شیعی، به تبیین این مسئله پرداخته و در صدد اثبات و تبیین خاستگاه بدهاء در قرآن است.

واژگان کلیدی

بدهاء، محو و اثبات، قضا و قدر، علم الهی.

۱. دانش آموخته حوزه علمیه قم و کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث.
۲. عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور قم.

درآمد

در عصر رسالت پیامبر اسلام ﷺ مسلمانان امتی واحد بودند، اما پس از رحلت پیامبر ﷺ مکتب‌ها و نحله‌های فراوانی به وجود آمد. تفسیر و قرائت آنان از آموزه‌های دین، مذهب آنان را از یک‌دیگر متمایز کرد. مهم‌ترین مکاتب اسلامی کلام معتزله، کلام اشعری و کلام شیعی است. در میان کلام شیعی گرایش‌های گوناگونی به وجود آمد، از جمله: زیدیه، اسماعیلیه و اثناعشریه، و کلام شیعه اثناعشریه با چند شاخه از دیگر فرق متمایز می‌گردد؛ منصوص بودن امامت، رجعت، تقیه و بداء.

«بداء» یکی از مباحث کلامی و از لطیف‌ترین حقایق فلسفی است که خاستگاه آن قرآن و سنت است؛ البته تنها کسانی می‌توانند به حقیقت آن دست یابند که در قرآن و کلمات خاندان وحی، فراوان تدبیر کرده باشند. از این رو، عالمان شیعه توانستند با تعریفی روشن و روشی منطقی و با الهام از مستندات نقلی (قرآن و سنت) و ادله عقلی ابعاد آن را تبیین کنند و هر گونه سؤال و شبهه را در این باب پاسخ‌گو باشند. به همین دلیل، «بداء» را از مختصات شیعه امامیه برشمرده‌اند.

بدیهی است که تعریف اصطلاحی عالمان شیعه با تعریف اهل لغت متفاوت است، زیرا اهل لغت «بداء» را به معنای ظهور، یعنی «ظهور پس از خفا» یا «پیدایش رأی جدید» می‌دانند، و این تعریف متناسب با خداوند متعال نیست، بلکه «بداء» درباره خداوند با تعریف اصطلاحی قابل توجیه و دفاع است. تعریف اصطلاحی بداء عبارت است از: آشکار شدن اموری در جهان هستی که بر بندگان پنهان بوده است. از این رو، بداء در امور تکوینی است، نه تشریحی و آنچه در امور تشریعیات رخ می‌دهد «نسخ» نامیده می‌شود.

بر اساس آیه شریفه: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...» (مائده: ۶۴)، انکار «بداء» از عقاید یهود سرچشمه می‌گیرد. با توجه به این که نزاع در مسئله «بداء» از دیرباز در میان اندیشمندان مسلمان مطرح بود و عالمان شیعه با روشی علمی و عقلانی به شبهات آنان پاسخ داده‌اند، اما هم‌چنان در آثار قلمی مخالفان، شبهاتی با اغراض علمی یا نفسانی مطرح می‌گردد. در جهان اسلام و در عصر حاضر نیز وهابیت سلفی بیش از دیگران با «بداء» مخالفت می‌کنند.

یکی از شبهاتی که از دیرباز مطرح بوده و در سال‌های اخیر، برخی علمای سلفی آن را مطرح کرده‌اند این است که مسئله «بداء» پدیده‌ای غیراسلامی (یهودی) است و ریشه در قرآن

ندارد: «لعل القاری المسلم یعجب من أمر هذه العقیده، لا یعرفها المسلمون و لیس لها ذکر فی کتاب الله سبحانه و سنه نبیه...» (قفاری، ۱۴۳۱ق، ۲: ۵۸۰)؛ شاید خواننده مسلمان از این عقیده (بداء) تعجب کند؛ عقیده‌ای که مسلمانان آن را نمی‌شناسند و یادی از این عقیده نه در کتاب خدا و نه در سنت پیامبر ﷺ نشده است؛ در حالی که به استناد روایات معصومان علیهم السلام، بداء یکی از اصول مسلم آموزه‌های دینی است که خاستگاه آن قرآن است. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ» (رعد: ۳۹) فرمود: «مگر نه این است که محو شود چیزی که ثابت بوده و ثبت شود چیزی که نبوده» (کلینی، ۱۳۷۰، ۱: ۴۲۲) و این چیزی جز «بداء» نیست. در روایتی دیگر نیز چنین آمده است: در حضور مأمون عباسی مجلس مناظره‌ای میان امام رضا علیه السلام و سلیمان مروزی تشکیل شد و آن‌گاه که بحث به مسئله «بداء» می‌رسد، سلیمان که خود از متکلمان خراسان است، بداء را درباره خداوند انکار می‌کند. امام وی را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید: «ای سلیمان! چرا منکر بداء شدی؟» (آن‌گاه امام برای اثبات بداء به هفت آیه از قرآن کریم استناد می‌کند) (صدوق، ۱۳۸۷، ۱: ۱۵۲).

در این مجال اندک تلاش خواهیم کرد تا مسئله «بداء» را در آیات قرآن تبیین کرده و اثبات کنیم که خاستگاه «بداء» قرآن است و عالمان شیعه با تدبّر در قرآن و سنت به معنای سترگ بداء رسیده‌اند، نه این‌که القای یهود را منشأ پیدایش اندیشه بداء در میان شیعیان بدانیم، آن‌گونه که ناصر بن عبدالله قفاری (قفاری، ۱۴۳۱ق، ۲: ۵۸۱) بیان کرده است.

معنایابی «بداء» در لغت و اصطلاح

الف) «بداء» از دیدگاه لغت‌نویسان

اهل لغت واژه «بداء» را از ریشه «ب د و» بداء، بدواً و بدواً، به معنای «ظهور» نوشته‌اند. «ظهور» در دو معنا به کار می‌رود: «ظهور پس از خفا» و «پیدایش رأی جدید». در کار او «بداء» حاصل شد، یعنی در آن کار برایش نظری تازه پیدا شد (فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۷۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ۱: ۳۴۷). جوهری می‌نویسد: «برای او در این کار بدائی حاصل شد، یعنی نظری تازه پیدا شد» (جوهری، ۱۰۸۵ق، ۶: ۲۲۷۸). ابن‌فارس نیز می‌نویسد: «می‌گویی برایم در این کار بدائی حاصل شد، یعنی نظرم درباره آن عوض شد» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۱۲).

معنای دوم، یعنی پیدایش رأی جدید، خود دو صورت دارد: ۱. پیدایش رأیی برخلاف رأی پیشین (تغییر در رأی)؛ ۲. پیدایش رأیی بدون سابقه پیشین. و ظاهراً در این صورت، «بدا» یا «بداء» هم‌معنا هستند. بدین‌سان «بداء» در لغت عرب، در سه مورد به کار می‌رود:

۱. آشکار شدن چیزی پس از مخفی بودنش.
 ۲. پیدایش رأیی برخلاف رأی پیشین (تغییر رأی).
 ۳. پیدایش رأیی بدون سابقه پیشین.
- شایان ذکر است در قرآن و احادیث، «بداء» به دو معنای اول به کار رفته و معنای سوم از محل بحث خارج است و تنها معنای دوم مورد اختلاف است.

ب) معنای «بداء» از دیدگاه عالمان شیعه

یکی از اسباب نزاع میان موافقان و مخالفان در مسئله «بداء» مربوط به تعریف «بداء» است. عالمان شیعه در آثار علمی خود در باب «بداء» پس از بررسی ریشه و معنای بداء نزد ارباب لغت و تأیید بر آن، به تعریف «بداء» اصطلاحی می‌پردازند، به گونه‌ای که تعاریف آنان دقیقاً منطبق بر آموزه‌های دینی است و هیچ تناقض یا تنافی با مفاهیم قرآنی و سنت ندارد و از سوی دیگر، مورد تأیید عقل و وجدان است. آنچه از ظاهر کلمات و عبارات عالمان شیعه در تعریف «بداء» به دست می‌آید این است که «بداء» عبارت است از: آشکار شدن اموری در جهان هستی که بر بندگان پنهان بوده است. از این رو، بداء در امور تکوینی است، نه تشریحی و آنچه در امور تشریعی رخ می‌دهد «نسخ» نامیده می‌شود.

در این جا به نمونه‌هایی از تعاریف عالمان شیعه بسنده می‌کنیم؛

شیخ صدوق می‌نویسد: «مقصود از بداء، چنان‌که انسان‌های نادان پنداشته‌اند، به این معنا که خداوند کاری انجام دهد و سپس از آن پشیمان گردد نیست، اما بر ما واجب است که به وجود «بداء» درباره‌ی خداوند اعتراف کنیم؛ یعنی بر خداوند جایز است که نخست چیزی را آفریده - پیش از آفریدن چیز دیگر - و آن‌گاه آن را معدوم سازد و چیز دیگری را بیافریند یا دستور به چیزی دهد و آن‌گاه نهی از آن نماید و یا نهی از چیزی کند و سپس امر به آن کند؛ مانند: نسخ شرایع، تغییر قبله و عده متوقی. و هیچ‌گاه خداوند به امری برای بندگانش فرمان نمی‌دهد، مگر آن‌که دارای مصلحتی است که می‌بایست در آن زمان به آن امر شود. اگر کسی معترف باشد به این‌که خداوند متعال هر آنچه را بخواهد انجام می‌دهد و هر چه را بخواهد معدوم می‌سازد و چیز دیگری را به جای آن می‌آفریند یا مقدم و مؤخر می‌نماید و یا به انجام هر آنچه بخواهد امر می‌کند، در واقع اعتراف به بداء کرده است» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۳۲۵).

شیخ مفید نیز می‌نویسد: «نظر ما درباره‌ی بداء، همان عقیده‌ای است که همه‌ی مسلمانان درباره‌ی نسخ و امثال آن، مانند: فقیر نمودن بعد از توان‌گری، بیمار ساختن بعد از سلامتی و میراندن

پس از زنده کردن دارند و آنچه خصوص عدلیه درباره افزایش و کاهش در آجال و ارزاق به واسطه اعمال معتقدند» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۰).

شیخ طوسی معتقد است: «هرگاه بدهاء به خداوند نسبت داده شود، بر دو گونه ممکن است که یکی از آن دو جایز و دیگری ممنوع است؛ مفاد وجهی که جایز است، همان مفاد نسخ است؛ لذا در مواضعی که بدهاء به خداوند انتساب یافته، همچون نسخ به معنای ظهور بر مکلفان است و درباره خداوند تعالی به معنای علم بعد از جهل نیست (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۴۹۵). او در کتاب الغیبه می‌نویسد: «پاره‌ای از حوادث مشروط به اموری است که با تحقق شرایط، اصل عمل محقق می‌گردد. خداوند متعال، هم علم به زمان تحقق حتمی عمل دارد و هم علم به شرایط تحقق آن؛ لذا اگر در حادثه‌ای، تقدیم یا تأخیری صورت گرفت، از باب تحقق شرایط است و این منافای با علم بدون شرط خداوند نیست. بنابراین، بدهاء به معنای نسخ یا دگرگونی شرایط است. پس در این ایرادی نیست که پاره‌ای از افعال الهی برخلاف گمان ما ظهور یابند یا ما شرایط تحقق پاره‌ای از افعال الهی را ندانیم» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۴۲۹).

آنچه از گفتار عالمان یادشده به دست می‌آید این است که بدهاء را هم‌سان نسخ می‌دانند و دلیلش این است که نسخ در تشریحات امری پذیرفته است؛ لذا با این شباهت‌سازی می‌خواهند این پیام را تقدیم مخالفان خود کنند که با همان دلیل که خداوند می‌تواند نخست حکمی صادر کند و در شرایط مقتضی همان حکم را منسوخ و حکم جدیدی جای‌گزین آن کند و در این صورت کسی قائل به علم بعد از جهل برای خداوند نیست، با همان دلیل، در تکوینیات نیز بدهاء رخ می‌نماید و آنچه بر ما انسان‌ها پوشیده است و انتظارش را نداریم، خداوند آن را بر ما آشکار می‌کند.

تفاوت «بدهاء» در انسان و خداوند

واژه «بدهاء» درباره انسان به معنای «ظهور» (ظهور پس از خفا و پیدایش رأی جدید) است و لازمه آن، علم بعد از جهل است، اما درباره خداوند به معنای «ابداء»، یعنی اظهار و آشکار کردن است؛ یعنی آنچه برای انسان پنهان بود، خداوند آن را آشکار کرد (خوئی، ۱۴۰۸ق: ۳۹۳؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ۶: ۱۰۹). بر این اساس، استعمال لفظ «بدهاء» برای انسان حقیقت، و برای خداوند مجاز است. شیخ طوسی معتقد است، به کار بردن بدهاء برای خداوند به طریق توسع و مجاز است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۹۵) و همین عقیده را بیشتر عالمان شیعه از گذشته تا حال

پذیرفته‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۳۰؛ خوئی، ۱۴۰۸ق، ۳۹۳؛ سبحانی، ۱۴۱۵ق، ۲۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۶: ۱۰۹).

تحریر محل نزاع میان موافقان و مخالفان «بداء»

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، عالمان شیعه دو گونه تعریف برای «بداء» را پذیرفته‌اند؛ اول تعریف لغوی است که مستلزم جهل و تغییر رأی خواهد بود و این تعریف از «بداء» درباره انسان صحیح است، اما درباره خداوند قابل پذیرش نیست و خداوند منزّه از جهل است. و دیگری تعریف اصطلاحی «بداء» است که متناسب و قابل توجیه برای خداوند است و هیچ‌گونه تعارضی با علم ذاتی و ازلی الهی ندارد و مستلزم جهل و پیدایش رأی جدید در علم الهی نیست. محل نزاع این‌جاست که مخالفان، معنای لغوی «بداء» را پذیرفته‌اند، اما برای بداء درباره خداوند تعریفی ارائه نکرده‌اند و بداء را برای انسان و خداوند در یک معنای لغوی به کار می‌برند. و همین خلط میان «بداء» درباره انسان و خداوند، منشأ عدم فهم صحیح آنان از مسئله بداء شده است.

البته درخور توجه است که اهل سنت محتوای بداء را قبول دارند، اما از آن تعبیر به «تقدیر» می‌کنند، نه بداء؛ از همین رو، شیخ مفید می‌نویسد: «بین ما و دیگر مسلمانان در مسئله بداء، هیچ‌گونه اختلافی جز در لفظ نیست» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۰). چرایی اصرار شیعه بر لفظ «بداء»، تبعیت از سنت پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام است، زیرا پیامبر ﷺ در موارد متعدد لفظ «بداء» را درباره خداوند به کار برده است (ر.ک: عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ۸۴؛ ابن‌اثیر، ۱۴۲۶ق، ۱: ۱۰۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۵۷؛ ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ۱۰: ۳۲۵۲).

«بداء» در آیات قرآن

با توجه به مطالب پیشین، مسئله «بداء» در قرآن از دو جهت قابل طرح است و در این‌جا هر دو جهت را مورد بحث قرار خواهیم داد.

جهت اول: معنای لغوی «بداء» در قرآن

آنچه درخور توجه است این است که «بداء» یک معنای لغوی دارد؛ یعنی «ظهور شیء بعد از خفا» یا «پیدا شدن رأی جدید» (فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۷۰؛ جوهری، ۱۰۸۵ق، ۶: ۲۲۷۸؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۱۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ۱: ۳۴۷) و به اتفاق عامه و خاصه

«بداء» به معنای لغوی برای خداوند به کار نمی‌رود. قرآن در هفت مورد، بر واژه «بداء» تصریح کرده است و همگی به دو معنای لغوی به کار رفته‌اند:

الف) «بداء» به معنای «ظهور و آشکار شدن» (شش مورد)

۱. «بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ»؛ نه! چنین نیست، بلکه آنان چیزی را که در گذشته پنهان می‌پنداشتند، اینک برایشان آشکار شده است (انعام: ۲۸). آیه شریفه مربوط به مشرکان است که با اعمالشان کفر می‌ورزیدند و با کفر خود، حق را پنهان می‌کردند، اما هنگامی که روی لبه پرتگاه دوزخ قرار می‌گیرند، با دیدن آتش، آنچه در دنیا پنهان می‌داشتند، برایشان ظاهر می‌شود. بنابراین، بداء در آیه شریفه به معنای لغوی «آشکار شدن» است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ۷: ۷۲) و مربوط به مشرکان است و ارتباطی به خداوند ندارد.

۲. «وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ»؛ اگر ستمکاران تمام آنچه را روی زمین است مالک باشند و همانند آن بر آن افزوده شود، حاضرند همه را فدا کنند تا از عذاب شدید روز قیامت رهایی یابند و از سوی خدا برای آن‌ها اموری ظاهر می‌شود که هرگز گمان نمی‌کردند (زمر: ۴۷). بداء در آیه شریفه به معنای لغوی و مربوط به مشرکان است، نه خداوند. علامه طباطبائی ذیل آیه شریفه می‌نویسد: «کلمه "بداء" فعل ماضی از مصدر "بداء، بدو" است که به معنای ظهور است. و مقتضای سیاق آیه این است که: مشرکان به زودی در قیامت به اموری برخورد خواهند کرد که وضع آن مافوق تصورشان و بزرگ‌تر و هول‌انگیزتر از آن بوده که به ذهن آنان خطور کرده، نه این‌که مراد این باشد که ایشان چیزهایی خواهند دید که اعتقاد به آن نداشتند. و نیز مقتضای سیاق آن این است که ظهور مزبور از قبیل ظهور بعد از خفا و انکشاف بعد از استتار باشد» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ۷: ۴۱۲).

۳. «وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ»؛ در آن روز اعمال بدی را که انجام داده‌اند برای آن‌ها آشکار می‌شود و آنچه را استهزا می‌کردند، بر آن‌ها واقع می‌گردد (زمر: ۴۸). آیه شریفه مربوط به مشرکان است که در قیامت کارهای زشت‌شان بعد از آن‌که در دنیا از نظرشان پنهان بود، برایشان آشکار می‌شود.

۴. «فَدَلَاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا...»؛ و به این ترتیب، آن‌ها را با فریب (از مقامشان) فرود آورد و هنگامی که از آن درخت چشیدند، اندامشان [عورتشان] بر آن‌ها آشکار شد و شروع کردند به قرار دادن برگ‌های (درختان) بهشتی بر خود، تا آن‌ها را بپوشانند. و

پروردگارش آن‌ها را نداد داد که: آیا شما را از آن درخت نهی نکردم و نگفتم که شیطان برای شما دشمن آشکاری است؟! (اعراف: ۲۲). «بداء» در آیه شریفه مربوط به آدم و حواست که شرمگاهشان آشکار شد.

۵. «و بَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ»؛ و بدی‌های اعمالشان برای آنان آشکار می‌شود و سرانجام آنچه را استهزا می‌کردند، آن‌ها را فرا می‌گیرد (جاثیه: ۳۳). آیه شریفه بر تمثیل و تجسم اعمال دلالت دارد؛ چون قیامت شد، حقیقت اعمال زشتشان برایشان آشکار گشت.

بنابراین، «بداء» به معنای آشکار شدن و مربوط به کفار است و ارتباطی به خداوند ندارد.
 ۶. «...إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْغَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ أَبَدًا...»؛ برای شما سرمشق خوبی در زندگی ابراهیم و کسانی که با او بودند وجود داشت، در آن هنگامی که به قوم (مشرک) خود گفتند: ما از شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید، بیزاریم. ما نسبت به شما کافریم و میان ما و شما عداوت و دشمنی همیشگی آشکار شده است تا آن زمان که به خدای یگانه ایمان بیاورید! - جز آن سخن ابراهیم که به پدرش [عمویش آزر] گفت (و وعده داد) که برای تو آموزش طلب می‌کنم و در عین حال در برابر خداوند برای تو مالک چیزی نیستم (و اختیاری ندارم)! - پروردگارا! ما بر تو توکل کردیم و به سوی تو بازگشتیم و همه فرجام‌ها به سوی توست (ممتحنه: ۴). این آیه شریفه درباره ابراهیم علیه السلام و اهل ایمان است که با شرک و بت‌پرستی مبارزه می‌کنند. بنابراین، نشانه برائت از بت‌ها و مشرکان در آیه شریفه، آشکار شدن دشمنی و کینه میان ابراهیم علیه السلام و مشرکان است. لذا «بدا» در معنای لغوی به کار رفته است و ارتباطی به خداوند ندارد.

ب) «بدا» به معنای «رأی جدید» (یک مورد)

البته ظهور امر جدید، ملازم با تغییر رأی سابق نیست و ممکن است در سابق تصمیم و رأیی وجود نداشته باشد و ابتدائاً حادث شود. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «تَمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنُنَهُ حَتَّىٰ حِينٍ»؛ از آن پس (که یوسف تسلیم مکر زنان نشد) و بعد از آن که نشانه‌های فراوانی را (بر پاکی‌های او دیدند)، تصمیم گرفتند برای مدتی زندانش کنند (یوسف: ۳۵). «بداء» در این‌جا به معنای لغوی «رأی جدیدی پیدا شد» به کار رفته است، زیرا پس از آن که شواهد و ادله - از قبیل: شهادت کودک و نیز پاره‌شدن پیراهن یوسف از عقب - بر طهارت و برائت یوسف گواهی داد، برای عزیز مصر و همسرش و درباریان رأی جدیدی پیدا شد و آن این بود که تا مدتی یوسف را زندانی کنند تا مردم داستان مرآوده زلیخا را که مایه ننگ و رسوایی دربار شده بود، فراموش کنند (طباطبائی، ۱۳۷۷، ۱۱: ۲۳۱).

همان‌گونه که مشاهده شد، واژه «بدهاء» در آیات قرآن همگی به معنای لغوی به کار رفته‌اند و هیچ‌کدام به معنای اصطلاحی به کار نرفته است؛ لذا هفت آیه یادشده از بحث ما خارجند.

جهت دوم: معنای اصطلاحی «بدهاء» در قرآن

بر اساس روایت که (احتمال قویّ ظهور این روایت در معنایی که از «بدهاء» نزد عالمان شیعه بیان شده است، داده می‌شود) رسول خدا ﷺ فرمود: «انّ ثلاثة فی بنی اسرائیل: ابرص و اقرع و اعمی، بدا لله أن یتلیهم...»؛ در بنی اسرائیل سه فرد مبتلا به بیماری پیسی، کچلی و نابینایی بودند که برای خداوند بدهاء حاصل شد که آنان را مورد ابتلا و امتحان قرار دهد... (عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ۸۴؛ متقی‌هندی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۷۳۹. و نیز ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۵۷؛ ۵: ۳۲۹)، نخستین بار پیامبر ﷺ واژه «بدهاء» را برای خداوند به کار برده است، سپس ائمه اطهار علیهم السلام و به پیروی از آنان عالمان شیعه، در اصطلاحات علمی آن را به کار گرفتند و برای آن تعریفی روشن و منطقی ارائه نمودند و «بدهاء» را چنین تعریف کردند: «بدهاء» به معنای «ابداء» و اظهار شیء است؛ یعنی آنچه برای بشر پنهان بود، خداوند آن را اظهار و آشکار کرد، مانند نسخ؛ البته استعمال لفظ «بدهاء» درباره خداوند از باب توسع و مجاز است، نه حقیقت؛ مانند نسبت صفت مکر (نمل: ۵۰)، کید (طارق: ۱۵-۱۶) و خدعه (نساء: ۱۴۲) به خداوند در قرآن، در حالی که مسلماً ساحت الهی از ارتکاب این‌گونه امور - به مفهوم و شکل رایج در میان انسان‌ها - منزّه است (سبحانی، ۱۴۱۵ق، ۲۸۸. و نیز نک: طوسی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۳۰؛ خوئی، ۱۴۰۸ق، ۳۹۳؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ۶: ۱۰۹).

بر اساس تعریفی که عالمان شیعه از «بدهاء» ارائه کرده‌اند، بدهاء از حیث مفهوم و محتوا، مفاهیم مرتبط وسیعی را شامل می‌شود؛ از جمله آیاتی که مرتبط با اختیار و تعیین سرنوشت انسان، قضا و قدر، علم و قدرت الهی و... و هر کدام از آن‌ها خانواده بزرگی از آیات را به خود اختصاص می‌دهند. بر همین مبنا، آیات متعددی درباره «بدهاء» و ابعاد آن و مرتبط با آن در قرآن آمده است و می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی تقسیم کرد:

دسته اول: مفهوم‌شناسی «بدهاء» در آیات

آیه اول: محو و اثبات

در قرآن کریم آمده است: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»؛ خداوند آنچه را بخواهد از میان می‌برد و آنچه را بخواهد تثبیت می‌کند و اساس و ریشه همه مقدرات نزد اوست

(رعد: ۳۹). مجاهد می‌گوید: سبب نزول آیه آن بود که خدای تعالی فرمود: «هیچ پیغمبری حق نداشت جز با اجازه خدا معجزه‌های بیاورد» (رعد: ۳۸) (چون پیغمبران قادر علی الاطلاق نیستند، بلکه ایشان مانند سایر مردمند و هیچ اختیاری از خود ندارند و همه امور به دست خداست). قریش گفتند: ای محمد! حالا که همه امور به دست خداست و با اراده او کارها انجام می‌گیرد، پس برای بعثت تو فایده‌ای نیست. خدای تعالی فرمود: برای هر مدتی کتابی است. آری! اگرچه جمیع امور قبضه الهی است و آن را ضبط کرده و بی‌اراده او کاری انجام نمی‌پذیرد، اما تغییر و تبدیل در آن راه دارد؛ آنچه می‌خواهد اثبات می‌کند و آنچه می‌خواهد محو می‌کند (نیشابوری، ۱۳۶۶، ۱۱: ۲۳۶؛ جرجانی، ۱۳۳۷، ۵: ۹؛ کاشانی، ۱۳۴۴، ۵: ۱۱۷).

معنای لغوی «محو و اثبات» و «ام‌الکتاب»

از نظر لغت‌شناسان، «محو» به معنی ازاله و از بین بردن اثر شیء است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ۱۵: ۲۷۲؛ فیومی، ۱۴۰۵، ۲: ۵۶۵). «محو» هر چیز، به معنای از بین بردن آثار آن است. وقتی گفته می‌شود: من نوشته را محو کردم، معنایش این است که خطوط و نقشه‌های آن را از بین بردم. پس معنای «محو» به معنای «نسخ» نزدیک است. وقتی گفته می‌شود: «نسخت الشمس الظل»، معنایش این است که خورشید، سایه و اثر آن را از بین برد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ۱۱: ۵۱۳).

در آیه شریفه در مقابل «محو»، لغت «اثبات» آمده، چون اثبات به معنای برجا گذاشتن هر چیزی است، به طوری که از آن جایش تکان نخورد و نلغزد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «اثبت الوتد فی الارض»، معنایش این است که من میخ را در زمین محکم کوبیدم آن‌چنان که دیگر کنده نشود و تکان نخورد. بنابراین نقطه مقابل اثبات، محو است که به معنای ازاله آثار چیزی است. بعد از آن که اثبات و جای‌گزین شده باشد، ولی بیشتر در نوشته استعمال می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۷، ۱۱: ۵۱۳). «ام‌الکتاب» نیز به معنای اصل کتاب و آن لوح محفوظ است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ۱۲: ۳۱).

مقصود از «محو و اثبات» و «ام‌الکتاب»

نکته اول: برای فهم صحیح «محو و اثبات» در آیه مورد بحث، نخست باید مراد متکلم و شارع مقدس را از محو و اثبات با توجه به شأن نزول و نیز سیاق آیه گذشته دریابیم و سپس با الغای خصوصیت (یعنی محو تورات و انجیل و اثبات قرآن و معجزه و نبوت) به آیه عمومیت بخشیم و بگوییم: خداوند هر چه را بخواهد بر اساس حکمت و مصلحت، محو یا اثبات می‌کند. و

جای‌گزینی قرآن برای تورات و انجیل، یکی از مصادیق اثبات و محو است، هم‌چنان‌که پیش از تورات، صحفی از انبیای الهی بود که محو شده و کتب دیگر آسمانی به جای آن‌ها اثبات شده است و این حرکت تکاملی کتب ادیان الهی و انبیای عظام علیهم‌السلام در عصر ظهور اسلام تازگی ندارد.

نکتهٔ دوم: در علم ذاتی و ازلی خداوند «محو و اثبات» رخ نمی‌دهد، بلکه در مراتب علم الهی (تقدیرات) رخ می‌دهد؛ به عبارت دیگر، محو و اثبات مربوط به علم فعلی است که مخلوق خداست، اما «ام‌الکتاب» مربوط به علم ذاتی و سرمدی خداوند متعال است که همهٔ اشیا و حوادث غایب، حاضر، کلی و جزئی در علم حضوری (نه حصولی) خداوند موجودند و هیچ‌گونه تغییری در آن به وجود نمی‌آید، اما در علم فعلی خداوند بر اساس مقتضی حکمت و مصلحت و شرایطی که خداوند می‌داند، محو و اثبات و تغییر ایجاد می‌شود و برخی از آن شرایط را به پیامبران خود آموخت و آنان نیز برای مردم تبیین کردند؛ از جمله صدقه بر عمر انسان می‌افزاید، هم‌چنان‌که قطع صلۀ رحم کاهش عمر را به دنبال دارد و نیز دعا و استغاثه در تغییر سرنوشت انسان اثرگذار است.

نکتهٔ سوم: آیهٔ شریفه، یکی از مهم‌ترین آیاتی است که از حیث معنا و محتوا، مفهوم «بده» از منظر شیعه را بیان می‌کند، زیرا بده چیزی جز محو و اثبات نیست، و همین محو و اثبات در تکوین که نامش را «بده» می‌گذاریم، مانند محو و اثبات در تشریح است که نامش «نسخ» است. همان‌گونه که در نسخ قائل به جهل و رأی جدید نیستیم، هم‌چنین در بده نیز قائل نیستیم؛ البته با این تفاوت که در نسخ، محو و اثبات حقیقی نیست و فقط در نظر مکلفان محو و اثبات است، در حالی که در بده، محو و اثبات حقیقی است. از سوی دیگر، در نسخ پس از سپری شدن زمان حکم اول، خداوند آن را منسوخ می‌نماید و حکم دوم را جای‌گزین آن می‌کند و با ابلاغ و اظهار حکم دوم، بر مؤمنان آشکار می‌گردد که حکم اول ثابت و ابدی نبوده است. هم‌چنین در تکوینیات، خداوند برخی تقدیرات را مشروط و معلق قرار داده است و چنانچه شرایط برای تحقق امری موجود بود و مانعی هم نباشد، آن تقدیر به مرحلهٔ قضا و امضا می‌رسد، اما اگر شرایط ناتمام بود یا مانع وجود داشت، آن تقدیر در مرحلهٔ تقدیر باقی می‌ماند و به مرحلهٔ قضای حتمی، امضا و تحقق خارجی نمی‌رسد. بنابراین، احکامی که در تکوینیات محو یا اثبات می‌شود و ما انتظار آن را نداریم - به دلیل عدم آگاهی ما بر شرایط تغییر حکم - اصطلاحاً گفته می‌شود: برای خداوند بده رخ داد؛ یعنی آنچه از احکام بر ما پنهان بود، خداوند آن را آشکار کرد.

آیه دوم: قدرت الهی در محو و اثبات

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...» و یهودیان گفتند: دست خدا بسته است. دست‌های خودشان بسته باد و به سزای آنچه گفتند، لعنت بر آن‌ها باد! بلکه دو دست (رحمت) خدا باز است؛ آن‌گونه که بخواهد می‌بخشد... (مائده: ۶۴).

نکته اول: ابن عباس، قتاده و عکرمه گویند: با ظهور اسلام، یهودیان به انکار و مخالفت با پیامبر اسلام ﷺ پرداختند و در حقیقت مخالفت با پیامبر اسلام ﷺ، مخالفت با خداوند و خروج از طاعت و بندگی خداوند متعال بود؛ لذا همین عصیان و تمرد، زمینه تنگ‌دستی و از دست دادن منابع ثروت و سودآوری آنان را فراهم کرد (طبرسی، ۱۳۵۰، ۷: ۱۰۸؛ واعظ کاشانی، ۱۳۱۷، ۱: ۲۳۴؛ کاشانی، ۱۳۴۴، ۲: ۲۷۰). یهودیان چون می‌دیدند قدرت سیاسی و اجتماعی‌شان رو به افول است و در پی آن بازار اقتصادی آنان، بی‌رونق و تولیدات عمده مشروبات رو به ورشکستگی است، زبان به شکوه گشودند، تا این‌که یک نفر از میان آنان به باوه‌گویی پرداخت و نسبت ناروا به خداوند متعال داد. از این رو، خداوند متعال با نزول آیه شریفه، اهانت وی را پاسخ داده و هم‌چنین پرده از عقیده آنان برمی‌دارد و منطق آنان را ابطال می‌کند.

نکته دوم: اگرچه به ظاهر یک فرد چنین اظهارات سخیفی بر زبانش جاری ساخت، این کلمات از تفکری غلط میان یهودیان حکایت داشت؛ لذا خداوند اعتقاد ناصواب آنان را پاسخ می‌دهد و از سوی دیگر، دریچه‌ای از علم و معرفت را بر ما می‌گشاید.

نکته سوم: اظهار این اعتقاد با استهزا و اهانت همراه بوده است که اگر چنین نبود، خداوند نخست آنان را مورد لعن (غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا) قرار نمی‌داد.

نکته چهارم: این گفته یهود، متضمن انکار پیامبر ﷺ و شریعت اسلام است، که مؤید آن «وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا» است. به نظر می‌رسد یهودیان معتقدند، زمانی که خداوند حکمت یا مصلحتی دید که احکام یا شریعتی را ایجاد کند، معنا ندارد که پس از آن، احکام یا شریعت جدیدی را ایجاد و احکام یا شریعت پیشین را منسوخ اعلام کند، بلکه خداوند، فقط فاعل موجب است و بعد از تحقق امر، نسخ قابل قبول نیست، زیرا منشأ نسخ جهل است و خداوند منزله از جهل است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۷، ۱: ۳۷۹؛ ۲: ۴۳۴؛ ۶: ۴۵ و ۵۵).

نکته پنجم: از گفته یهود به دست می‌آید که آنان قائل به «بداء» نیستند، همان‌گونه که قائل به نسخ نیستند و معتقدند سرنوشت انسان از آغاز خلقت نوشته شده است و هیچ عاملی

نمی‌تواند آن را تغییر دهد و دست خداوند برای تغییر دادن بعد از خلقت بسته است و فقری که اکنون گریبان‌گیر آنان شده، از آغاز خلقت نوشته شده است. در یک کلام می‌توان گفت آنان قائل به جبر هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۷، ۶: ۴۵). البته چنین اعتقادی باطل است، زیرا همه اشیا پیش از آن که به عرصه وجود تعلق بگیرند، در علم ذاتی و ازلی الهی وجود علمی داشته‌اند و هیچ تقدیر و قضایی را نمی‌توان تصور کرد، جز آن که در علم ازلی پروردگار متعال وجود داشته و دارد. و نیک روشن است که علم الهی به تقدیر و قضا، با اختیار انسان منافاتی ندارد. از سوی دیگر، برخی تقدیرات حتمی‌اند و چاره‌ای جز تسلیم در برابر آنان نیست و همین تسلیم و رضایت ماست که بر مراتب ایمانی ما می‌افزاید، لکن بسیاری از تقدیرات، مشروط و معلقند و اراده و انتخاب ما آن را تعیین می‌کند، و این مطلب مبتنی بر حکم وجدان است.

اگر یهود در فلسفه وجودی انبیای پیشین علیهم‌السلام و فلسفه صحف انبیاء علیهم‌السلام و نزول کتب آسمانی نیک می‌اندیشیدند، منطقی‌اً خرد سلیم آنان را به پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رهنمون می‌کرد و قرآن را چون مسلمانان کتاب آسمانی خود می‌پذیرفتند. و این انتخاب می‌توانست تقدیری دیگر برای یهود باشد که شرایط زندگی دنیا و آخرت آنان را تغییر دهد و خداوند این انتخاب را بر عهده یهود وانهاده است، اما آنان تقدیر و سرنوشت خود را با عدم تسلیم در برابر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به گونه‌ای دیگر رقم زدند و این تغییر تقدیر در انسان، با انتخاب او انجام می‌پذیرد و این همان «بدهاء» در تقدیر است.

آیات سوم: استناد به آیات «بدهاء» در کلام امام رضا علیه‌السلام

در حضور مأمون عباسی، مجلس مناظره‌ای میان امام رضا علیه‌السلام و سلیمان مروزی تشکیل شد و آن‌گاه که بحث به مسئله «بدهاء» می‌رسد، سلیمان که خود از متکلمان خراسان است، بدهاء را درباره خداوند انکار می‌کند. امام علیه‌السلام وی را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید: «ای سلیمان! چرا منکر بدهاء شدی و حال آن که حق تعالی می‌فرماید:

۱. او پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین است (بقره: ۱۱۷؛ انعام: ۱۰۱)؛

۲. ستایش مخصوص خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را آفرید. او فرشتگان را فرستادگانی قرار داد که دارای بال‌هایی دوتا دوتا، سه‌تا سه‌تا و چهارتا چهارتا هستند و هرچه بخواهد در آفرینش می‌افزاید و خداوند بر هر چیزی تواناست (فاطر: ۱)؛

۳. آیا این انسان به یاد نمی‌آورد که ما در گذشته او را آفریدیم با آن که چیزی نبود؟ (مریم: ۶۷)؛

۴. آفرینش انسان را از گِل آغاز نمود (سجده: ۷)؛

۵. و اوست آن که آفرینش را شروع می‌کند و سپس آن را برمی‌گرداند (روم: ۲۷)؛

۶. و گروهی دیگرند که فرجامشان وابسته به فرمان خداست: یا آنان را عذاب می‌کند و یا توبه و برگشت آنان را خواهد پذیرفت، چه آن که خدا بسیار دانا و حکیم است (توبه: ۱۰۶)؛

۷. و به هیچ سالمندی عمر دراز داده نمی‌شود و یا از عمر او کم نمی‌شود، مگر آن که در کتاب و نوشته‌ای ثبت است؟!» (فاطر: ۱۱) (صدوق، ۱۳۸۷، ۱: ۱۵۲).

به نظر می‌رسد، مقصود امام علیه السلام از بیان مجموع آیات مورد بحث، اشاره به علم، قدرت و اراده الهی و نیز لوح تقدیر، قضا و قدر باشد؛ بدین معنا که ممکنات پیش از آن که لباس وجود بر اندامشان پوشانده شود، در عدم و نیستی مطلق بودند، اما پس از آن که تقدیر الهی بر آنها تعلق گرفت، برخی از آنان در شرایط مقتضی به قدر معلوم و معین تحقق یافتند و آفریده شدند و برخی دیگر به دلیل عدم مقتضی یا وجود مانع، فرصت ظهور در عالم وجود را نیافتند و در لوح تقدیر باقی ماندند. از جمله ممکنات، آسمان، زمین، فرشتگان و انسان بودند که در شرایط مقتضی اراده الهی بر تحقق آنها تعلق گرفت و با قدرت مطلق الهی آفریده شدند. همان گونه که اصل خلقت آنها در لوح تقدیر، مقدر شده بود، کیفیت و کمیت آنها نیز مقدر شده بود؛ مانند بال‌های فرشتگان را که از حیث کمیت و متناسب با مأموریت آنها متفاوت آفرید، و هم‌چنین خلقت افراد بشر از حیث تقدیم و تأخیر زمانی و مکان زیستن متفاوت آفریده شدند و هم‌چنان که زمان تولد و مرگ آنان را متفاوت مقدر کرده است.

بنابراین، آنچه از عدم محض به مرحله تقدیر و قضا می‌رسد و آنچه در عالم تقدیر از حیث کمیت و کیفیت زیاد یا کم می‌گردد، یا در آن تقدم و تأخیر صورت می‌پذیرد و آنچه در عالم گیتی اثبات یا محو می‌شود، همگی در علم ذاتی الهی موجود است. آنچه در پهنای عالم امکان ظهور می‌یابد، بخشی از علم ذاتی الهی است که با اراده استقلالی او بر ما آشکار و نمایان می‌گردد و بخش دیگری از علم خداوند متعال بر همگان پنهان است و از این علم پنهانی الهی است که «بداء» رخ می‌دهد، نه آن که بداء بر علم الهی اثرگذار باشد و خداوند متصف به جهل گردد، که البته خداوند منزّه از هر گونه جهل است.

لذا بر اساس همین علم ذاتی، اراده و قدرت مطلقه الهی است که خداوند هرچه را بخواهد بر این عالم امکان اثبات یا محو می‌کند و خداوند آنچه را که ما انسان‌ها تصور یا انتظارش را نداریم یا از شرایط تحقق آن آگاه نیستیم، اما در لوح تقدیر ثبت است، بر ما آشکار می‌کند و این ابداء و اظهار کردن، چیزی جز «بداء» نیست.

دسته دوم: علل و اسباب شناسی «بدهاء» در آیات

یکی از قوانین ثابت و سنت‌های الهی این است که خداوند بعضی از تقدیرات انسان را مشروط قرار داده است؛ یعنی دو نوع سرنوشت را به صورت علی‌البدل برای انسان مقدر کرده است و آن‌گاه به انسان اختیار داده شد که با فراهم کردن اسباب و زمینه‌ها، یکی از دو تقدیر را انتخاب کند، و هر کدام را با اختیار خود انتخاب کرد و زمینه تحققش را فراهم نمود، همان تقدیر به مرحله قضا و امضا می‌رسد. بنابراین، یکی از علل تغییر مقدرات، عمل انسان است؛ هم‌چنان‌که آیه شریفه می‌فرماید: «خداوند سرنوشت هیچ قوم [او ملتی] را تغییر نمی‌دهد، مگر آن‌که آنان آنچه را در خودشان است، تغییر دهند» (رعد: ۱۱). از آیه شریفه فهمیده می‌شود که هر انسانی و هر جامعه‌ای در هر مرحله از انحراف که باشد، می‌تواند سرنوشت خودش را تغییر دهد و این تغییر بستگی به اراده اوست، و همین تغییر تقدیرات - یعنی محو یک تقدیر و اثبات تقدیر دیگر - معنای «بدهاء» در فرهنگ شیعه است.

آنچه درخور توجه است این است که ما به همه علل و اسباب تغییر تقدیرات آگاهی کامل نداریم، هم‌چنان‌که همه تقدیرات حتمی و غیرحتمی را نمی‌شناسیم، بلکه همه امور حتمی و غیرحتمی همراه با علل و اسباب محو و اثباتشان در علم ذاتی الهی قرار دارد و بخشی از علم به اسباب تغییر مقدرات از طریق پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام به ما رسیده است و در این‌جا به چند نمونه بسنده می‌شود.

نمونه‌های علل و اسباب «بدهاء»

الف) شکر نعمت یا کفران نعمت: «و [هم‌چنین به خاطر آورد] هنگامی را که پروردگارتان اعلام داشت: اگر شکرگزاری کنید، [نعمت خود را] بر شما خواهم افزود و اگر ناسپاسی کنید، مجازاتم شدید است» (ابراهیم: ۷).

ب) توبه و استغفار: «کسانی که توبه کنند و ایمان آورند و کارهای شایسته کنند، خداوند گناهانشان را به نیکی‌ها تبدیل می‌کند» (فرقان: ۷۰).

ج) ایمان و تقوا: «هرگاه اهل شهرها و آبادی‌ها ایمان بیاورند و باتقوا و پرهیزگار باشند، برکات آسمان و زمین را به روی آنان می‌گشاییم» (اعراف: ۹۶).

د) دعا و تضرع: «دعایش را مستجاب کردیم و او را از اندوه رهانیدیم و مؤمنان را این‌چنین می‌رهانیم» (انبیاء: ۸۸).

ه) عصیان و اطاعت غیرخدا: «از آنچه خدا را به خشم می‌آورد پیروی می‌کرده‌اند و از آنچه خشنودش می‌ساخته کراهت داشته‌اند. خدا نیز اعمالشان را محو و نابود کرد» (محمد: ۲۸).
 م) ظلم بر خویشان: «و آن قریه‌ها را چون ظلم به خویش (کافر شدند) کردند، به هلاکت رسانیدیم» (کهف: ۵).

هم‌چنین صلۀ ارحام یا قطع آن، حُسن خلق یا بدخلقی، نیکوکاری و ده‌ها موضوع از این دست که در قرآن و روایات به آن‌ها اشاره شده است و نتیجه عمل کردن به هر کدام از آن‌ها می‌تواند اثبات یا محو تقدیری از مقدرات ما باشد.

نتیجه‌گیری

مسئله «بداء» یکی از مباحث کلام اسلامی و از لطیف‌ترین حقایق فلسفی است که ریشه در قرآن دارد و به لحاظ تأثیر بسزایی که در اعتقادات و باورها و رفتارهای دینی دارد، مورد توجه عالمان شیعه امامیه قرار گرفته است و به صورت مستقل یا به مناسبت و در ضمن گفتار کلامی، تفسیری و حدیثی به اثبات و تشریح آن پرداخته‌اند. عالمان شیعه واژه «بداء» را مشترک لفظی میان انسان و خداوند می‌دانند؛ با این تفاوت که واژه «بداء» درباره انسان به معنای ظهور است و «ظهور» در دو معنا به کار می‌رود؛ «ظهور پس از خفا» و «پیدایش رأی جدید» و لازمه آن، علم بعد از جهل است، اما درباره خداوند، به معنای «ابداء» یعنی اظهار و آشکار کردن است؛ یعنی آنچه برای انسان پنهان بود، خداوند آن را آشکار کرد.

آنچه از ظاهر کلمات و عبارات عالمان شیعه در تعریف «بداء» درباره خداوند به دست می‌آید این است که «بداء» عبارت است از: آشکار شدن اموری در جهان هستی که بر بندگان پنهان بوده است. از این رو، بداء در امور تکوینی است، نه تشریحی و آنچه در امور تشریعی رخ می‌دهد «نسخ» نامیده می‌شود. بر اساس تعریف عالمان شیعه، بداء مستلزم جهل یا تغییر در علم الهی نیست، بلکه به معنای محو و اثبات تقدیر الهی است که در علم پیشین الهی بوده است.

با بررسی آیات قرآن در باب «بداء» به این نتیجه می‌رسیم که قرآن در هفت مورد به واژه «بداء» تصریح کرده است و همگی به دو معنای لغوی به کار رفته‌اند؛ و هم‌چنین آیات متعددی درباره «بداء» در قرآن موجود است که دقیقاً منطبق با تعریف عالمان شیعه از بداء است. ما آیات را به دو دسته کلی تقسیم کردیم: «مفهوم‌شناسی بداء در آیات» و «علل و اسباب‌شناسی بداء در آیات» و با الهام از کلمات مفسران، به تبیین اجمالی آیات پرداخته و ارتباط هر آیه با

مسئله «بداء» را بیان کردیم. تردیدی نیست که مسئله «بداء» یکی از آموزه‌های دینی و قرآنی است و نخستین بار لفظ «بداء» درباره خداوند توسط پیامبر اسلام ﷺ و سپس ائمه اطهار علیهم السلام به کار برده شده است و آن‌گاه عالمان شیعه از آنان پیروی کرده‌اند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (بی تا)، تفسیر، بیروت، المكتبة العصرية.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد الجزری، (۱۴۲۶ق)، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، قم، دارالتفسیر.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۰۸ق)، *مقدمه فتح الباری*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. جرجانی، حسین بن حسن، (۱۳۳۷)، *جلاء الازهان و جلاء الاحزان (تفسیر گازر)*، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، *تفسیر تسنیم*، قم، مرکز اسراء.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۰۸۵ق)، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۰. حسینی بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
۱۱. حویزی، عبد علی بن جمعه، (بی تا)، *تفسیر نورالثقلین*، قم، مطبعة العلمية، چاپ دوم.
۱۲. خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۰۸ق)، *اللبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالزهراء، الطبعة الخامسة.
۱۳. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۵ق)، *محاضرات الالهیات، تلخیص: علی الربانی الگلپایگانی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية.
۱۴. سمرقندی (معروف به عیاشی)، محمد بن مسعود، (بی تا)، *تفسیر عیاشی*، تهران، مکتبه العلمیة الاسلامیة.
۱۵. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، منشورات مکتبه آیت الله العظمی مرعشی.
۱۶. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۸۷)، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، مترجم: آقاجفی اصفهانی، قم، پیام علمدار.
۱۷. _____، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مترجم: محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ دهم.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۵۰)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مترجمان: سیدابراهیم میرباقری، احمد بهشتی، محمد رازی، سیدهاشم رسولی محلاتی و...، تهران، فراهانی.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، *الغیبة للحجة*، قم، مؤسسه معارف اسلامی.

۲۱. _____، (۱۴۱۷ق)، *العدة فی اصول الفقه*، قم، انتشارات ستاره.
۲۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۲ق)، *القاموس المحیط*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۰۵ق)، *المصباح المنیر*، قم، مؤسسه دارالهجره.
۲۴. فیض کاشانی، محسن، (بی تا)، *الصادق فی تفسیر کلام الله*، مشهد، دارالمرتضی.
۲۵. قفاری، ناصر بن عبدالله، (۱۴۳۱ق)، *اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه عرض و نقد*، عربستان، دارالرضا، چاپ چهارم.
۲۶. قمی المشهدی، محمدرضا، (۱۳۶۶)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. کاشانی، فتح الله، (۱۳۴۴)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفان*، تهران، کتابفروشی اسلامی، چاپ دوم.
۲۸. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، (۱۳۶۹)، *تفسیر مواهب علیه*، تهران، اقبال، چاپ نهم.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۰)، *اصول کافی*، مترجم: محمدباقر کمره‌ای، قم، انتشارات اسوه.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، بیروت، الوفاء.
۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *اوائل المقالات*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پانزدهم.
۳۳. نیشابوری، حسین بن علی محمد، (۱۳۶۶)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن* (تفسیر *ابوالفتوح رازی*)، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.