

بررسی تطبیقی بداء از دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی

رمضان پای برجای*

چکیده

بداء آموزه‌ای مهم در مذهب شیعه امامیه به‌شمار می‌رود. ملاصدرا در مورد بداء معتقد است که هرگاه نفس نبی یا ولی خدا به عالم ملکوت یا نفوس مدبره عالم متصل شود و آنچه را خداوند بر صحیفه قلب آنها نگاشته است ببیند و به مردم خبر دهد سخن او حق و صدق است. و ممکن است بار دیگر به آن نفوس متصل شود و چیزی غیر از آنچه قبلاً دیده و اسباب طبیعی اقتضای آن را داشته است ببیند. در این صورت اگر آنچه بار اول دیده با آنچه بار دوم می‌بیند متفاوت باشد چنین چیزی را بداء گویند. اما فخر رازی این عقیده را باطل می‌داند؛ زیرا می‌گوید موجب تغییر در علم ذاتی الهی می‌شود. در این مقاله به بیان دیدگاه ملاصدرا و همچنین دیدگاه فخر رازی در مسئله بداء مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

بداء، لوح محفوظ، محو و اثبات، نفوس فلکی، علم ذاتی، ملاصدرا، فخر رازی.

ramazanpabarja@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه گنبد کاووس

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۱۴

طرح مسئله

بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که مسئله بداء در ادیان آسمانی قبل از اسلام مورد توجه بوده است. پیامبرانی مانند حضرت آدم علیه السلام، نوح علیه السلام، ابراهیم علیه السلام و ... برای رسیدن به خواسته‌هایشان دست به دعا برمی‌داشتند و با تمسک به دعا، مقدرات را تغییر می‌دادند. (نوح / ۱۳ - ۱۰؛ یونس / ۹۸؛ اعراف / ۱۴۲) پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام نیز به این موضوع پرداخته و در مناسبت‌های مختلف آن را بیان کرده‌اند. در تاریخ مکتوب اولین کسی که در عالم اسلام از کلمه بداء استفاده کرده، حضرت عبدالمطلب علیه السلام بوده، ولی برخی معتقدند اولین بار مختار بن ابی عبید ثقفی آن را مطرح کرده است. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۷۱)

توجه قرآن کریم (زمر / ۴۷ و ۴۸؛ رعد / ۳۹) و اهل بیت علیهم السلام به این مسئله نشان می‌دهد که بداء می‌تواند به‌عنوان عاملی بزرگ در زندگی انسان برای سعادت او قرارگیرد. روایات اهل بیت علیهم السلام نشان می‌دهد که اعتقاد به بداء بزرگ‌ترین پرستش خداوند و به‌عنوان یک عقیده ثابت و استوار دینی است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد مگر اینکه از ایشان سه تعهد گرفت: ۱. اقرار به بندگی خداوند تعالی ۲. دل‌کندن و جدایی از بت‌ها ۳. اعتقاد به بداء «یقدم ما یشاء و یؤخر ما یشاء». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴ / ۱۰۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۴۷)

با این حال اهل سنت بداء را اعتقادی باطل و شیعه را مورد طعن و سرزنش قرار می‌دهند. 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 هیچ گونه تعارضی با علم ذاتی و ازلی الهی ندارد و مستلزم جهل و پیدایش رأی جدید در علم الهی نیست. (صلواتی‌زاده و رفعت‌نژاد، ۱۳۹۴: ۷۶)

به نظر می‌رسد محل نزاع در خلط بین این دو معنا است؛ شیعیان براین باورند که بداء به معنای دوم در مورد خدا جاری است، اما اهل سنت اصرار دارند که شیعیان معنای اول را به خدا نسبت می‌دهند.

در عصر غیبت امام زمان علیه السلام، علمایی همچون شیخ کلینی، شیخ مفید، سید مرتضی، علامه مجلسی و ... به مسئله بداء پرداخته‌اند. بسیاری از آنها مسئله بداء را با نگاه به آیات و برخی با بیان روایات مورد بررسی قرار داده‌اند؛ همچنین پایان نامه‌های: مصداق‌شناسی بداء در روایات اهل بیت علیهم السلام، محمد عوض پور؛ بداء از دیدگاه قرآن و سنت، علیرضا مهرگان مسعودی و ... و نیز مقاله‌های: آموزه بداء و کتاب‌شناسی آن، محمدرضا زاده‌ش؛ اصل بداء کاوشی پیرامون حقیقت بداء و دلایل آن، حبیب الله طاهری و ... به این مسئله پرداخته‌اند. در این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی بداء از دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی بررسی و ثابت شده که هیچ تغییری در علم ذاتی الهی رخ نمی‌دهد.

معناشناسی

بداء از جمله آموزه‌هایی است که مورد توجه لغویین و عالمان دینی بوده است.

معناشناسی لغوی بداء

بداء (به فتح باء) در لغت به معنای ظاهر شدن، هویدا گردیدن، پدید آمدن رأی دیگری در کاری یا امری است: «بدا الشئ بُدُوًّا و بداءي ظهر ظهوراً بيناً» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۱۳؛ جرجانی، ۱۴۰۶: ۲ / ۱۷۹) «البداء بالفتح و المد في اللغة: ظهور الشئ بعد الخفاء و حصول العلم به بعد الجهل». (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۸ / ۸۳؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۲۲۷۸؛ طریحی، ۱۴۰۳: ۱ / ۴۴)

ابن فارس عبارت «بدالي في هذا الامر بداء» را چنین معنا می‌کند: «رأى من نسبت به آنچه بود، دگرگون شد». (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱ / ۲۱۲) ابن منظور نیز، از صحاح اللغة جوهری نقل کرده است که «بدالي في هذا الامر بداء» به معنای پیدا شدن رأی جدید است و به کسی که رأی نو پیدا می‌کند «دُو بدوات» می‌گویند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲ / ۳۰۱)

معناشناسی اصطلاحی بداء

بررسی آراء محققان شیعه و اهل سنت نشان می‌دهد که آنان در معناشناسی اصطلاحی بداء با هم اختلاف دارند. بداء در اصطلاح به حادثه‌ای گفته می‌شود که در لوحی از الواح الهی قرار بود در جهان تکوین به وقوع بپیوندد و لکن آن واقعه اتفاق نیفتاد و مشیت الهی قرار گرفت که این کار اتفاق نیافتد. مثلاً بنا بود قوم حضرت یونس عليه السلام مورد عذاب قرار گرفته از بین بروند و لکن به خواست خداوند حادثه واقع نشد. به عبارت دیگر: بداء امری است تکوینی که در نزد خدا معلوم و دارای امد و زمان خاصی است اما برای خلق این زمان نا معلوم است و انسان بعد از آنکه به گمانش بر خلاف مورد انتظارش اتفاق افتاد خداوند امر تکوینی تازه‌ای برخلاف تفکر خلق ایجاد می‌کند که حقیقت بداء این گونه است. (طوسی، ۱۴۱۷: ۲ / ۴۹۶)

بداء در انسان بدین معنا است که برای او در مسئله‌ای رأی جدیدی حاصل شود که قبلاً آن رأی و نظر نبوده و رأی جدید بر خلاف رأی قبلی‌اش باشد. (خرازی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۹۰)

انسان به مصالح و مقاصد امور یا علم ندارد یا علم او اندک بوده و این تبدل نظر نیز از جهل و محدودیت علم انسان نشأت می‌گیرد و به همین علت بداء در حق انسان با جهل و تبدل رأی ملازم است، چه بسا جهت خیری را در کاری می‌بیند و تصمیم می‌گیرد آن کار را انجام دهد ولی جهاتی از قبح و ضرر را در همان کار مشاهده می‌کند از رأیش برگشته و از انجام آن کار منصرف می‌شود.

بداء به این معنا در قرآن نیز آمده است: «ثُمَّ بَدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَ جُذُنُهُمْ فَتًى حَتَّىٰ» (یوسف / ۳۵)

آنان بعد از مشاهده آن نشانه‌ها و پاک‌دامنی یوسف علیه السلام تصمیم گرفتند که یوسف را تا مدتی زندانی کنند، عزیز مصر و ملازمانش در امر یوسف متحیر بودند و پس از آنکه پاک‌دامنی آن حضرت از آنچه همسر عزیز مصر به او نسبت داده بود، برایشان روشن شد به نظرشان آمد تا بجای عذاب دردناک او را تا مدتی زندانی کنند؛ یعنی در ابتدا چنین تصمیمی نداشتند ولی بعد از آشکار شدن نشانه‌های پاک‌دامنی یوسف علیه السلام تصمیم گرفتند او را تا مدتی زندانی کنند. (ناظریان، بی‌تا: ۱۸)

آن معنایی که شیعیان برای بداء در مورد خداوند قائلند این است: «تغییر المصیر والمقدّر بالأعمال الصالحة و الطالحة». (سبحانی، ۱۴۱۲: ۲ / ۲۳۳؛ ۱۴۰۸: ۵۰؛ ۱۴۲۴: ۶ / ۳۲۰ و ۳۲۱) یعنی انسان در مقابل تقدیری که خداوند برای او رقم زده است مخیر است که سرنوشت خود را با اعمال نیک و یا بد تغییر دهد تا آنجا که تمکّن انسان از تغییر سرنوشت خویش به وسیله اعمالش نیز، جزئی از تقدیرات الهی است. (سبحانی، ۱۴۱۲: ۲ / ۲۳۳) اهل تسنن معنای لغوی را برای بداء در حق انسان به کار گرفته و آن را در حق خداوند محال دانسته و به گمان اینکه شیعه امامیه معتقد به وجود چنین بدائی در حق خداوند است، این عقیده را مطرود دانسته و طعنه‌هایی را بر شیعیان زده‌اند. (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۶ / ۵۰۲) درحالی که آن معنایی که شیعیان در مورد بداء، در حق خداوند جایز می‌دانند غیر از آن معنایی است که به انسان نسبت داده می‌شود؛ زیرا این معنا باعث نقص در وجود خداوند متعال است و هیچ‌کس نمی‌تواند آن را بپذیرد.

بنابراین با توجه به معنای اصطلاحی بداء در نزد محققان شیعه روشن می‌شود بداء به معنای تبدل رأی یا تغییر عقیده و یا آشکار شدن چیزی برای خدا که پیش از این معلوم نبوده است، نیست و انتساب این نوع بداء به خدای متعال ممنوع بوده و احدی از علمای شیعه، بداء به این معنا را برای خدای متعال نسبت نداده است.

دیدگاه ملاصدرا درباره بداء

ملاصدرا مسئله بداء را از غوامض مسائل الهی می‌داند که جز عارف موحدی که عمرش را در علم توحید صرف نموده بدان آگاهی ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴ / ۱۷۷) ایشان با بهره‌گیری از میراث گذشتگان، دیدگاه جدیدی در تبیین بداء ارائه نموده است: از یک طرف بداء را غیر از قضاء دانسته و آن را هم در عالم ثبوت و هم در عالم اثبات مطرح نموده و به تبیین آنها پرداخته است. از طرف دیگر علم الهی را دارای مراتب دانسته و وقوع بداء را در برخی از مراتب علم الهی که از آنها به لوح محو و اثبات یا نفوس جزئی افلاک تعبیر می‌کند، می‌داند. سپس به تبیین رابطه نفوس جزئی افلاک با خداوند پرداخته و از این طریق اسناد حقیقی بداء را به خداوند اثبات نموده است. و نیز به مقایسه بداء با نسخ پرداخته و همسان‌انگاری آنها را نپذیرفته است. حقیقت بداء در نگاه ملاصدرا این است که از یک طرف بداء، بیانگر تغییر در علم و وقوع محو و اثبات می‌باشد؛ و از طرف دیگر نفوس افلاک جزء مراتب علم الهی‌اند؛ و از طرف سوم افلاک دارای نفس کلی و

نفوس جزئی بوده و نفس کلی فلک همان لوح محفوظ و نفوس جزئی افلاک لوح محو و اثبات‌اند. با توجه به این سه مطلب، تغییر و محو و اثبات در نفوس جزئی فلک رخ می‌دهد که مرتبه‌ای از مراتب علم الهی‌اند و بداء بیانگر همین تغییر و محو و اثبات می‌باشد.

تبیین مراتب علم الهی

صدرالمتألهین مراتب مختلفی برای علم الهی ذکر نموده و بیانات ایشان در تبیین این مراتب مختلف است: ایشان در تفسیرش، علم الهی را به دو قسم علم واجب و علم ممکن تقسیم می‌نماید: علم واجب علم کمالی فعلی است که عین ذات خداست. علم ممکن علم تفصیلی است که عبارت از صورت‌های گوناگون موجودات امکانی می‌باشد. (صدرا، ۱۳۶۶: ۲ / ۲۹۴) همچنین در شرح اصول کافی، علم الهی را به دو قسم می‌داند: علم اجمالی قضایی که در لوح محفوظ ثبت است و علم تفصیلی نفسانی قدری که در الواح قدری و کتاب محو و اثبات ثبت است. (همو، ۱۳۸۳: ۴ / ۲۰۶) اما در جایی دیگر از شرح اصول کافی، مرتبه دوم و سوم از مراتب پنجگانه (قلم و لوح محفوظ) را ادغام نموده و علم الهی را دارای چهار مرتبه بدین صورت بیان می‌نماید: علم بسیط ذاتی، علم تفصیلی قضایی و ام الکتاب، علم قدری و محو و اثبات و وجود مادی جسمانی. (همان، ۳ / ۲۱۲ - ۲۱۱) ایشان در جایی دیگر از تفسیرش علم الهی را دارای پنج مراتب می‌داند: علم ذاتی، قلم، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و موجودات خارجی. (همو، ۱۳۶۶: ۴ / ۱۴۲ - ۱۴۱) در این قسمت با انتخاب همین مراتب پنجگانه به تبیین دیدگاه ایشان می‌پردازیم.

یک. عنایت یا علم ذاتی الهی

در اندیشه صدرالمتألهین عنایت عبارت از علم واجب تعالی به اشیاء در مرتبه ذات اوست. علم عنائی همان وجود واجب تعالی است از این حیث که موجودات عالم امکان با نظام احسن بر او منکشف‌اند. بنابراین اولاً: علم عنائی واجب تعالی عین ذات او بوده و محلی نمی‌طلبد؛ بر خلاف اندیشه مشائیین که ذاتی بودن عنایت را منکرند و ذات الهی را محل عنایت می‌دانند. ثانیاً: این علم از نقص امکان و ترکیب مبراست. ثالثاً: عنایت، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. رابعاً: عنایت، منشأ وجود عینی موجودات است یعنی نظام علم الهی علت نظام عینی امکانی است؛ زیرا عنایت عین ذات الهی است و ذات الهی علت ایجاد موجودات امکانی است. بنابراین عنایت مبدأ فاعلی آنهاست نه مبدأ قابل آنها. خامساً: عنایت، خلاق علوم تفصیلی عقلی و نفسی است. (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۱؛ ۱۳۸۷: ۲۲۴ - ۲۲۳؛ ۱۳۸۹: ۲ / ۳۳۶ - ۳۳۵)

دو. قلم یا عقل اول

در اندیشه صدرا، صور جمیع مخلوقات الهی از ابتدای عالم تا انتهای عالم در عقل اول وجود دارد. این صور

به صورت بسیط و دور از شائبه کثرت تفصیلی در آن موجود است. و قلم، محل همین صور علمی می باشد. عقل اول اسامی مختلفی دارد: قلم، قلم اعلی، ام الکتاب، روح اعظم، ملک مقرب و ممکن اشرف. (همو، ۱۳۸۷: ۲۲۴؛ ۱۳۸۹: ۲ / ۳۳۸)

سه. قضای الهی

صدرالمتألهین قضاء را به ذاتی و فعلی تقسیم نموده است: قضای ذاتی عبارت است از صور علمی جمیع موجودات که علم الهی را تشکیل می دهند و قدیم بالذات اند. قضای ذاتی همان عنایت ذاتی یعنی علم ذاتی الهی می باشد که عین ذات واجب تعالی است. قضای فعلی الهی عبارت از صور عقلی تمام موجودات به نحو کلی و عاری از زمان در عالم عقل است. (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۱)

چهار. لوح محفوظ

ملاصدرا لوح محفوظ را به نفس کلی فلک تفسیر نموده و یادآور می شود که تمام حوادث گذشته و آینده عالم در نفوس فلکی ثبت است. نفس کلی فلک نیز مانند نفوس جزئی افلاک به اجرام فلکی تعلق داشته و دارای حرکت جوهری بوده و دائماً در حال تغییر و حرکت می باشد؛ اما صدرالمتألهین با وجود حرکت جوهری اش، آن را لوح محفوظ نامیده است. ایشان در وجه تسمیه آن، دو وجه ذکر می نماید: وجه اول اینکه نفس کلی فلک به اعتبار محفوظ بودن صوری که بر آن از سوی عقل فعال افزوده می گردد، محفوظ نامیده می شود. وجه دوم اینکه به اعتبار اتحادش با عقل فعال آن را محفوظ می نامیم. (همان: ۲۹۵)

پنج. لوح محو و اثبات

در اندیشه صدرالمتألهین نفوس جزئی فلکی که در آنها صور جزئی متشخص موجودات مطابق با حقیقت مادی خارجی آنها وجود دارد، همان الواح محو و اثبات اند که صور منطبق در آنها متبدل و متجدد می شوند و محو و اثبات در آنها رخ می دهد، بر خلاف لوح محفوظ که از تغییر و تبدیل محفوظ است. (همان)

شش. قدر الهی

صدرالمتألهین قدر را به علمی و عینی تقسیم نموده است: قدر علمی عبارت است از وجود صور تمام موجودات در عالم نفس سماوی به نحو جزئی مطابق با مواد خارجی شخصی آن ها. لوح محو و اثبات که همان نفوس منطبق فلکی است، محل قدر علمی قلمداد می شود. قدر عینی عبارت است از صور جزئی خارجی که در جهان ماده با ممیزات زمانی و مکانی و در ضمن مواد خارجی شان تحقق دارند. (همان)

تبیین نفوس فلکی

در حکمت متعالیه عالم امکانی به عالم عقول، عالم مثال و عالم ماده تقسیم می‌گردد. عالم نفوس داخل در عالم مثال‌اند. نفس از یک حیث موجود مثالی و از حیثی دیگر موجودی مادی بوده و می‌تواند تا مرحله مجرد عقلی نیز ترقی کند. نفس از آن حیث که موجودی مثالی است ثابت و بدون تغییر است ولی از آن جهت که به ماده تعلق می‌گیرد متحرک و متغیر است. نفس در یک تقسیم به نفس ارضی (نفس نباتی و نفس حیوانی) و نفس فلکی منقسم می‌گردد. فلاسفه اختلاف دارند در اینکه آیا هر فلکی نفسی دارد یا اینکه تنها افلاک کلی نفس دارند و افلاک جزئی به منزله آلات برای افلاک کلی‌اند؟ (همو، ۱۹۸۱: ۸ / ۱۸) همچنین اختلاف دارند در اینکه آیا افلاک یک نفس دارند یا دو نفس؟ غالب فیلسوفان مسلمان نظریه قائل به نه فلک کلی با مرکزیت زمین را پذیرفته و آراء متعددی را بر آن مبتنی ساخته‌اند. بر اساس این نظریه، تعداد افلاک کلی که هر کدام احاطه بر بقیه دارد، نه‌تاست و هریک از آنها دارای نفسی است. این افلاک عبارتند از: فلک الافلاک، فلک البروج (فلک ثوابت)، فلک زحل، فلک مشتری، فلک مریخ، فلک شمس، فلک زهره، فلک عطارد و فلک قمر. (طوسی، ۱۳۸۶: ۲ / ۴۱۶؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۵۲) صدرا نیز بر این باور است که افلاک دو نفس دارند: نفس کلی مجرد و نفس جزئی منطبق در جرم فلک. نفس کلی فلک تمام نفوس افلاک را شامل شده و نفوس افلاک و قوای ادراکی آنها، قوای نفس کلی قلمداد می‌گردند. این نفس برای فلک مانند نفس ناطقه برای انسان بوده و قلب عالم و انسان کبیر است و معقولات را ادراک می‌نماید. این همان نفسی است که صدرالمُتألهین آن را لوح محفوظ می‌نامد. نفس جزئی فلک منطبق در جرم فلک بوده و برای فلک به منزله خیال برای انسان است و جزئی‌اش به معنای غیر محیط بودنش می‌باشد، این همان نفسی است که صدرا آن را لوح محو و اثبات می‌نامد. (صدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۵؛ ۱۳۸۷: ۲۲۶)

دائرة وقوع بداء در مراتب علم الهی

بررسی دائرة وقوع بداء، مهم‌ترین محور از محورهای مسئله بداء است. صدرالمُتألهین بر این باور است که علم عنائی که همان قضای ذاتی الهی بوده و عین ذات الهی است، از نقص امکان و ترکیب مبرا بوده و بداء در آن راه ندارد. مرتبه عقل اول (قلم) و مرتبه قضای فعلی الهی نیز که از عالم مجردات‌اند، از هرگونه تغییر و تبدلی مصون و محفوظ‌اند. ام‌الکتاب نیز که گاهی بر عالم قضای فعلی الهی اطلاق می‌گردد مصون از تغییر و تبدل است. بنابراین بداء در ساحت اینها نیز راه ندارد. (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۱)

صدرالمُتألهین محل قدر علمی الهی که همان نفوس جزئی افلاک‌اند و از آنها به لوح محو و اثبات یاد می‌شود را محل وقوع بداء می‌داند.

علت اینکه بداء در مادیات اتفاق می‌افتد نه در ابداعات و مجردات، این است که در مادیات، بنابر استعدادهای

بی‌شماری که دارند، همیشه راه‌های مختلفی وجود دارد و بر حسب شرایط و مقتضیات مناسب استعداد خاص، سرنوشت مواد می‌تواند تغییر کند. مانند انسان که با اراده و اختیار خود و یا با استفاده از دعا می‌تواند در عالم بالا تأثیر کند. این همان سرنوشت غیر محتوم است که بدء در آن واقع می‌شود. اما ابداعات یک سرنوشت بیشتر ندارند؛ یعنی چون ماده و استعدادهاى مادی ندارند حالت انتظار در آنها وجود ندارد و از آنجاکه سرنوشت آنها حتمی و تغییرناپذیر است، بدء در آنها معنا ندارد. تغییر و تبدلاتی که در پرتو بدء در نفوس جزئی افلاک رخ می‌دهد از دایره علم عنائی و قضای الهی خارج نبوده بلکه معلوم آنهاست. (همو، ۱۳۸۳: ۴ / ۱۹۱ و ۲۰۱)

رابطه بدء با نسخ

صدرالمتألهین در تفاوت نسخ و بدء بر این باور است که نسخ عبارت از کشف از انتهای زمان حکم است. بنابراین حکم مذکور ثابت بوده و هیچ‌گونه تغییری در آن رخ نمی‌دهد و تنها زمانش محصور است. اما در بدء، تغییر و تبدل در خود حکم است. (همان: ۱۸۵)

با توجه به توضیح حقیقت بدء در اندیشه ایشان می‌توان تفاوت نسخ و بدء را به این نحو تبیین نمود که بدء علاوه بر مقام اثبات در مقام ثبوت نیز جاری است اما نسخ تنها ناظر به مقام اثبات بوده و هیچ‌گونه تغییری در مقام ثبوت صورت نمی‌پذیرد. حکم شرعی از ابتدا محدودیت زمانی داشته اما بندگان، آن را دارای اطلاق زمانی می‌انگاشتند و با ظهور نسخ، فهم آنان تصحیح می‌گردد. (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۹۴)

تحلیل و بررسی

دیدگاه ملاصدرا در تبیین بدء از دو جهت قابل تأمل است: یکی بررسی اصل این نظریه با صرف نظر از تطبیقات آن بر نفوس فلکی؛ و دیگری از جهت تطبیقات آن بر نفوس فلکی. دیدگاه ایشان را با چشم‌پوشی از تطبیقات فلکی، بدین صورت می‌توان خلاصه کرد که گاهی در برخی موجودات عالم مثال، محو و اثبات رخ می‌دهد به این صورت که برخی از علوم آنها محو و برخی دیگر بجای آنها اثبات می‌گردد و انبیاء و اولیاء نیز با ارتباط به آنها گزارش‌های مختلفی می‌دهند. خداوند این تغییر را به خودش نسبت می‌دهد. این محو و اثبات در اصطلاح، بدء می‌باشد. (همان)

در مورد وقوع بدء در علم الهی اختلاف نظر است، بیشتر محققین وقوع بدء را در علم الهی نمی‌پذیرند اما ملاصدرا به تبیین این مسئله پرداخته و ضمن تبیین مراتب علم الهی، برخی از مراتب علم الهی را بدء‌پذیر دانسته و برخی را مبرا از بدء می‌داند. تفکیک بین مراتب علم الهی در احادیث نیز مورد تأکید قرار گرفته و میان علم مخزون الهی که منشأ بدء بوده و «منه البداء» است و علم الهی که مجرای بدء بوده و «فیه البداء» است، تفکیک شده است. (کلینی، ۱۴۱۹: ۱ / ۱۹۸) برخی شارحین کافی با تکیه بر تعبیر «منه البداء» دیدگاه ملاصدرا را نقد نموده و اظهار نموده که بدء در علم مخزون الهی رخ می‌دهد و این مطلب دقیقاً

برخلاف نظر ملاصدرا است. این اشکال ناشی از عدم تفکیک میان دو تعبیر «منه البداء» و «فیه البداء» است. کسانی که علم الهی را میرا از بداء‌پذیری می‌دانند، اسناد بداء را نیز به خدا حقیقی نمی‌دانند. اما ملاصدرا با اینکه علم ذاتی الهی را میرا از بداء می‌داند، اسناد بداء را به خدا اسناد حقیقی دانسته و این مدعا را از طریق تبیین رابطه نفوس افلاک با ذات الهی اثبات نموده است. و همچنین تفکیک ایشان میان نسخ و بداء فراتر از تمایز آنها در حوزه کاربرد است؛ زیرا مطابق دیدگاه ملاصدرا بداء شامل بداء ثبوتی و اثباتی می‌گردد اما نسخ تنها بیانگر تغییر در اثبات بوده و هیچ‌گونه تغییری در مقام ثبوت رخ نداده و حکم از ابتداء دارای محدودیت زمانی بوده است اما بندگان به محدودیت زمانی آن توجه نداشته‌اند. (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۹۶)

دیدگاه فخر رازی درباره بداء

فخر رازی در خاتمه کتاب «المحصل» و عبدالکریم شهرستانی در کتاب «مئل و نحل» از سلیمان بن جریر زیدی نقل می‌کنند که:

امامان رافضیان دو گفتار (یا دو عقیده) برای پیروان خویش وضع کرده‌اند که با بودن آن دو گفتار، هیچ‌کس بر آنان چیره نخواهد شد. گفتار اول بداء است؛ پس هنگامی که این امامان بگویند به زودی نیرو و شوکتی خواهند یافت و بعد چیزی واقع نشود، می‌گویند برای خداوند تعالی در موضوع آن خبر، بداء و رأیی جدید حاصل شده است. (رازی، ۱۴۱۱: ۶۰۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۸۶)

همچنین فخر رازی در ذیل آیه ۳۹ سوره رعد چنین می‌گوید:

رافضی‌ها (شیعیان)، می‌گویند بداء بر خداوند جایز است، و حقیقت بداء نزد آنان این است که شخصی چیزی را معتقد باشد، آن‌گاه روشن شود که واقع برخلاف عقیده او بوده است و برای اثبات این مطلب به آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ» تمسک جسته‌اند. سپس اضافه می‌کند که این عقیده باطل است؛ زیرا علم خداوند از لوازم ذات اوست، و آن کس که چنین است ورود تغییر و تبدیل در آن محال است. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۹ / ۵۲)

نقد و بررسی دیدگاه فخر رازی و منکران بداء

مهم‌ترین دلیل منکران بداء، ناسازگاری آن با علم مطلق و ذاتی خداوند است؛ زیرا انسان‌ها وقتی از نظری برمی‌گردند و نظر جدیدی در یک موضوع پیدا می‌کنند، منشأ این تغییر رأی، جهل آنان نسبت به برخی امور است که با علم به آنها نظرشان عوض می‌شود، این نکته با وجود اعتقاد به علم ذاتی و ازلی خداوند اصلاً قابل پذیرش نیست؛ زیرا بداء هم مستلزم تغییر در علم حق تعالی و هم مستلزم نفی علم ذاتی خدا به هستی است.

لذا محال است که بداء بر خداوند اطلاق شود. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۹ / ۵۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۷۱ و ۱۷۲؛ ایجی، ۱۴۳۲: ۸ / ۲۶۱ و ۲۶۲)

پاسخ نقضی به این دیدگاه

قابل توجه است که اهل سنت محتوای بداء را قبول دارند، اما از آن تعبیر به «تقدیر» می‌کنند، نه بداء؛ از همین روی شیخ مفید می‌نویسد: «بین ما و دیگر مسلمانان در مسئله بداء، هیچ‌گونه اختلافی جزء در لفظ نیست». (مفید، ۱۴۱۳: ۸۰) چرایی اصرار شیعه بر لفظ بداء، تبعیت از سنت پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ است؛ زیرا پیامبر ﷺ در مواردی لفظ بداء را درباره خداوند به کار برده است.

نکته قابل توجه اینکه مصادیق بداء به صورت‌های گوناگونی در منابع و متون روایی اهل سنت و در سیره خلفا به چشم می‌خورد، آنها همانند شیعه بر این باورند که انفاق، دعا، صدقه و ... سرنوشت را تغییر می‌دهد. مصادیق زیادی از بداء در روایات و داستان‌های منقول از ائمه و خلفای اهل سنت در منابع‌شان یافت می‌شود که در مقام عمل و تفسیر چیزی جز بداء نیست؛ مثلاً:

الف) بخاری در کتاب «صحیح» خود از ابوهریره و او از رسول خدا ﷺ روایت می‌کند که فرمود:

إن ثلاثة في بني إسرائيل أبرص و أقرع و أعمى، بدأ الله أن يبتليهم ... إلى آخر الحديث. (بخاری، ۱۴۰۱: ۴ / ۱۴۶) بخاری در کتابش ذکر می‌کند که پیامبر ﷺ فرمودند: همانا سه نفر در بنی اسرائیل بودند که از ناحیه خدا درباره آنها بداء رخ داده است؛ مبتلا به بیماری برص، فردی که سرش مو نداشت و فرد کور. این سه نفر دنبال درمان بودند، خداوند ملکی را برای هر سه نفر فرستاد تا آنها را درمان کنند.

ب) طبری در «تفسیر جامع البیان» در خصوص آیه ۳۹ سوره رعد، از عده‌ای از اصحاب و تابعین روایت می‌کند که از خداوند سبحان درخواست می‌کردند که مسیرشان را تغییر دهد و آنها را از شقاوت به سعادت برساند؛ مثلاً، عمر بن الخطاب، درحالی که در طواف کعبه بود، می‌گفت:

بارالها! اگر مرا در زمره سعادت‌پیشگان قرار دادی بر آن ثابت قدم بدار و اگر در زمره گناهکاران (و اهل شقاوت) قرار داده‌ای، مرا از میان آنها قلم بزن و در میان سعادت‌مندان ثبت کن؛ چون آنچه را بخواهی محو یا اثبات می‌کنی و اصل کتاب نزد توست. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳ / ۱۱۴ - ۱۱۱)

ج) سیوطی هم می‌گوید:

ابن‌مردویه و ابن‌عساکر از علی ﷺ روایت کرده‌اند که او از رسول خدا ﷺ درباره آیه محو

و اثبات سؤال کرد و پیامبر ﷺ فرمود: چشم تو و امت مابعدم را با تفسیر این آیه روشن خواهم کرد: صدقه بر وجه صحیحش و نیکی به پدر و مادر و انجام دادن کار نیک شقاوت را به سعادت تبدیل می‌کند و عمر را طولانی می‌کند و از حوادث ناگوار پیشگیری می‌کند. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۴ / ۶۶)

(د) ابن حجر عسقلانی در شرح حدیث (ابرس، اقرع و اعمی) می‌گوید:

اینکه در روایت آمده است «بِاللَّهِ؛ برای خدا بداء حاصل شد» معنای آن این است که خداوند از اول می‌دانسته است، سپس آن را اظهار نموده است، نه آنکه چیزی بر خداوند مخفی بوده و سپس آن را آشکار نموده باشد؛ زیرا این معنا در حق خداوند محال است. (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۶ / ۵۰۲)

پاسخ حلی به دیدگاه فخر رازی و منکران بداء

ریشه و اساس همه اشکال‌های علمای اهل سنت و مخالفان آموزه بداء به علم باری تعالی برمی‌گردد، که در صورت ابهام زدایی درباره علم حق تعالی، همه شبهات آنها برطرف می‌شود. برای روشن شدن پاسخ این اشکال لازم است درباره علم باری تعالی به طور مفصل توضیح داده شود:

پاسخ اجمالی

مبنای اشکال مطرح شده خلط بین معانی مختلف بداء است. در این اشکال بداء به معنایی که در مورد انسان جاری است به خدا نسبت داده شده، حال آنکه این طور نیست. بداء در نظر شیعه این گونه نیست که چیزی بر خداوند متعال مخفی و پنهان بوده سپس آشکار و معلوم شود؛ از نگاه شیعه عقل هیچ مانعی نمی‌بیند که خداوند چیزی را مطابق اوضاع و شرایطی مقرر دارد؛ ولی به جهت مصالحی به گونه‌ای ابراز دارد که این امر مطلق و ثابت است و سپس به واسطه تغییر اوضاع و شرایط آن امر تغییر نماید و حال آنکه این تغییر، خلاف پنداشت و انتظار انسان است.

پاسخ تفصیلی

علم در لغت به معنای دانستن (معنای مصدری) و دانش (معنای اسم مصدری) به کار برده می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۰۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۵۸۰) در اصطلاح فلاسفه نیز واژه «علم» هم در خداوند و هم در معلول‌های او به همان معنای لغوی آن لحاظ می‌شود؛ هر چند مکانیزم دانستن در علم حضوری و حصولی متفاوت است. از آنجاکه علم خداوند دارای مراتب و به تعبیر دیگر دارای اقسامی است و نحوه استدلال بر هر یک از اقسام متفاوت است، علم به دو بخش حصولی و حضوری تقسیم می‌شود و علم خداوند از جنس علم

حضور است نه حصولی. در علم حصولی، شخص به وسیله صورت یا مفهوم ذهنی، از شیء یا شخص درک شونده آگاه می‌شود؛ ولی در علم حضوری چنین واسطه‌ای وجود ندارد و علم عالم بدون واسطه به ذات معلوم، تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم منکشف می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱ / ۱۷۱) برای توضیح این مطلب لازم است مراتب علم الهی به خوبی روشن شود.

مراتب علم الهی

علم الهی دارای سه مرتبه است:

یک. علم خداوند سبحان به ذات خود

برای علم خداوند تعالی به ذاتش چندین برهان اقامه شده که در این مجال از باب نمونه به دو مورد اشاره می‌شود.

وجه اول: عدم اعطاء کمال از جانب فاقد آن کمال

خداوند سبحان (موجودی مثل) انسان آفریده است که با علم حضوری به ذات خود علم دارد. و آن کس که چنین کمالی را عطا کرده است باید خودش به نحو اتم و اکمل دارای آن باشد؛ زیرا کسی که کمالی را ندارد نمی‌تواند آن را به دیگران بدهد. ما هر چند به ویژگی (و کیفیت) حضور ذات الهی برای خودش احاطه نداشته و هرگز احاطه پیدا نخواهیم کرد؛ اما از این مرتبه علم الهی به «حضور ذات خدا برای خودش و علم خدا به ذات بدون وساطت چیزی در این میان» تعبیر می‌کنیم. (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۱۳ - ۱۱۱)

وجه دوم: رابطه مستقیم تجرد از ماده و شهود علمی

ملاک حضور و شهود علمی، چیزی جز تجرد و تنزه وجود از ماده نیست؛ زیرا موجود مادی از آن جهت که موجودی کمیت‌دار و قسمت‌پذیر و دارای اجزاء می‌باشد، فاقد یک وجود جمعی است، و هر یک از اجزایش از سایر اجزاء غایب است، و علاوه بر آن در حالت تحول و تغیر مستمر و همیشگی است. و موجود مادی، از حیث مادی بودن، امکان ندارد که علم به خود داشته باشد؛ زیرا ملاک علم، که حضور چیزی برای چیز دیگر بود، نسبت به او منتفی است. اما اگر موجودی از ماده و جزء داشتن و قسمت‌پذیری منزّه بود ذات او به نحو کامل نزد خودش حضور خواهد داشت و به همین سبب است که انسان‌ها شاهد حضور ذات خویشان هستند. (همان) در این مرتبه بین قائلین به بداء و منکرین آن اختلافی نیست.

دو. علم خداوند سبحان به اشیاء قبل از ایجاد

علم خدای سبحان به اشیاء بر دو قسم است: علم قبل از ایجاد؛ یعنی علم به اشیاء در مقام ذات الهی، و علم بعد از ایجاد؛ یعنی علم به اشیاء در مقام فعل الهی. برای قسم اول (علم قبل از ایجاد) به دو وجه استدلال شده است:

وجه اول: تلازم بین علم به سبب و علم به مسبب

مراد از علم به سبب و علت، علم به آن جهتی از سبب است که منشأ وجود یافتن معلول شده است و علم به این جهت با علم به معلول ملازمه دارد. برای روشن شدن این دلیل ذکر یک مثال خالی از فایده نیست: منجمی که به قوانین فلکی و محاسبات قضایی آگاه است، (از پیش) می‌داند که خسوف (ماه گرفتگی) و کسوف (خورشید گرفتگی) و مانند آنها در چه زمان و به چه صورتی واقع می‌شود و علم او به این حوادث، فقط به سبب آگاهی او به علل این پدیده‌ها، از حیث علت بودن آنها است. (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۱۴) صدرالمتهلین در این باره می‌گوید:

از آنجاکه ذات خدای سبحان، علت برای موجودات - به حسب وجودشان - است، و علم به علت مستلزم علم به معلول آن است ... پس تعقل اشیاء از این جهت بایستی به ترتیب صدور اشیاء، یکی بعد از دیگری، باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۷۵)

وجه دوم: دلالت اتقان و استحکام آفرینش بر عالم بودن خالق آن

همان‌طور که وجود معلول، دلیل بر وجود علت است، خصوصیات آن نیز، دلیل بر خصوصیات علت است، پس ویژگی‌های موجود در مخلوق، صفات خالق و آفریننده آن را روشن می‌کند. قرآن کریم به این نکته اشاره دارد: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک / ۱۴)؛ آیا آن کسی که موجودات را آفریده از حال آنها آگاه نیست؟! درحالی که او (از اسرار دقیق) با خبر و آگاه است. (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۱۶ - ۱۱۵)

سه. علم خداوند به اشیاء بعد از ایجاد

هر ممکن الوجودی، در تحقق یافتنش، معلول خداوند است و معنای علیت در اینجا این است که، وجود آنها قائم به وجود خداوند است، از قبیل قیام معنای اسمی. حال اگر معلولی این‌طور بود، چیزی جدا از وجود علت خودش نخواهد بود؛ زیرا اگر خارج از علت خودش باشد؛ یعنی دارای استقلال است و این با ممکن الوجود بودن سازگار نیست و وقتی از علت خودش خارج نبود؛ یعنی نزد او حاضر است و این حضور همان علم است. بنابراین می‌توان گفت: همان‌طور که عالم، فعل خداوند است، علم او نیز هست و شبیه صورت ذهنیه‌ای است که نفس و ذهن آن را ایجاد می‌کند و ذهن نسبت به آن علم حضوری دارد و علت آن است. (همان: ۱۲۱ - ۱۱۷)

علم خداوند به جزئیات

با توجه به توضیحات ارائه شده درباره علم خداوند به ممکنات، لزوم علم خداوند به جزئیات آشکار می‌شود؛ زیرا نفس وجود هر ممکنی عین معلوم بودن آن برای خداوند است، و در ملاک این حکم، فرقی بین موجود مجرد و مادی، و کلی و جزئی نیست. و همان‌طور که موجود ثابت، با وصف ثبات آن، برای خداوند معلوم است، موجود متغیر نیز، با وصف تغیر و تبدل آن، برای خداوند معلوم است. پس افزاضه و خلقت تدریجی جزئیات،

و حضور آنها نزد خداوند سبحان با وصف تدرج، ملازم با علم خداوند تبارک و تعالی به جزئیات خارجی است. (همان، ۱۲۲؛ حلی، ۱۳۸۲: ۲۸ - ۱۹)

در آیات قرآن نیز احاطه علمی خداوند بر هستی و نامحدودیت علم او به صراحت بیان شده است:

لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ.
(سبأ / ۳)

هم وزن ذره‌ای، نه در آسمان‌ها و نه در زمین، از وی پوشیده نیست، و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر از آن است مگر اینکه در کتابی روشن (درج شده) است.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ. (آل عمران / ۵)

در حقیقت، هیچ چیز (نه) در زمین و نه در آسمان بر خدا پوشیده نمی‌ماند.

وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. (بقره / ۲۸۲)

و خدا به هر چیزی داناست.

حال با توجه به مراتب علم الهی روشن می‌شود که بداء با علم ذاتی خدا تعارض ندارد و منشأ بداء جهل نیست. این نکته به صراحت در روایتی از امام صادق (علیه السلام) آمده که می‌فرماید:

كل أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، وليس شيء يبدوله إلا وقد كان في علمه أن الله لا يبدوله من جهل. (بحرانی، ۱۳۷۴: ۳ / ۲۷۰)؛ هر چه را خدا اراده کند، پیش از ساختنش در علم او هست، بدائی برای خدا رخ نمی‌دهد مگر اینکه در علم خدا بوده است، برای خدا از روی جهل، بداء رخ نمی‌دهد.

حاصل آنکه: آیات و روایات هر دو علم ازلی و ذاتی الهی به اشیاء را در هر زمان و هر مکان، قبل از ایجاد و بعد از ایجاد ثابت می‌دانند و بر اساس آنها هیچ علمی بعد از جهل برای خداوند حاصل نمی‌شود. پس فخر رازی و امثال او که گفته اند: رافضه به خداوند نسبت علم بعد از جهل می‌دهند کاملاً غیر محققانه و غیر منصفانه است و نشان می‌دهد که آنها علاوه بر کلمات علمای شیعه و روایات اهل بیت (علیهم السلام)، حتی روایات خودشان را درست تحلیل نکرده‌اند.

بررسی اشکال ناسازگاری بداء با حدیث جَفَّ الْقَلَمُ

در حدیثی از ابوهیریه از پیامبر (صلی الله علیه و آله) آمده است که فرمود: «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ» (بخاری، ۱۴۰۱: ۶ / ۱۱۹)؛ قلم تقدیر مقدر کرده است آنچه را که با آن برخورد می‌کنی. بر اساس این حدیث تمام سرنوشت‌ها از قبل رقم خورده است و هیچ تغییری در آنها حاصل نمی‌شود. از این رو اگر بداء به معنای تغییر مسیر زندگی با اعمال نیک و بد است، پس بین این حدیث و بداء تناقضی آشکار وجود دارد. (نوری، ۱۳۹۲: ۱۷۵)

پاسخ

این حدیث از چند جهت خدشه‌پذیر است:

۱. لازمه این حدیث جبر است و اینکه تمامی انسان‌ها مجبور خلق شده‌اند و در نتیجه ثواب و عقاب تعطیل خواهد شد. ۲. حدیث مذکور با آیاتی که دلالت بر امکان تغییر مسیر دارند سازگاری ندارد، مثل آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد / ۱۱؛ انفال / ۵۳)؛ در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند. ۳. این حدیث با حدیث «وَأَتِمَّا الْأَعْمَالَ بِالْخَوَاتِيمِ» (بخاری، ۱۴۰۱: ۷ / ۲۱۳)، معارض است. در حدیث «جَفَّ الْقَلَمُ» ملاک اوایل اعمال است ولی در این حدیث ملاک و معیار خاتمه کارهاست و این دو باهم ناسازگارند؛ چون اگر معیار خاتمه کارها باشد، معنایش این خواهد بود که مسیر انسان تغییرپذیر است ولی حدیث «جَفَّ الْقَلَمُ» این معنا را نفی می‌کند. ۴. این حدیث بیشتر با عقیده یهودیان سازگار است که می‌گفتند: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (مائده / ۶۴) که مورد انکار شدید قرآن واقع شده است.

بنابراین با توجه به این وجوه نمی‌توان به حدیث «جَفَّ الْقَلَمُ» عمل کرد و از طرفی آیات قرآنی به طور صریح بر تغییر مسیر دلالت می‌کنند اما با این حال می‌توان یک وجه صحیح برای توجیه آن ارائه کرد و گفت که مراد از حدیث مزبور مقدرات در لوح محفوظ و أم الكتاب است که در علم ازلی الهی است و ناظر به لوح محو و اثبات و علم فعلی خداوند نیست. (نوری، ۱۳۹۲: ۱۷۶)

نتیجه

در این مقاله ثابت شد:

۱. از منظر ملاصدرا حقیقت بداء عبارت از تغییر برخی قضایا در لوح محو و اثبات است که از مراتب علم الهی شمرده می‌شود؛ زیرا تحقق برخی از حوادث مشروط به شروطی است که با انتفاء آن شروط، مشروط نیز منتفی می‌شود. ۲. بداء به معنای ظهور بعد از خفاء بر خداوند متعال اطلاق نمی‌گردد و لازمه نسبت دادن بداء به حق تعالی، به معنای اسناد چهل به ذات الهی نیست؛ زیرا علم ذاتی الهی در برگیرنده همه موجودات عالم می‌باشد. ۳. اگرچه بین حدیث جَفَّ الْقَلَمُ و بداء یک ناسازگاری ظاهری به نظر می‌رسد اما با توجه به اینکه احتمال دارد این حدیث ناظر به لوح محفوظ باشد با بداء ناسازگاری ندارد؛ زیرا بداء ناظر به لوح محو و اثبات است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، بی تا، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفه.

- ۲۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، تابستان ۹۶، ش ۴۹
۳. ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ ق، معجم مقاییس اللغة، تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۵. اسماعیلی، محمد علی، ۱۳۹۳، «بداء در نظام فلسفی صدر المتألهین»، کلام اسلامی، ش ۹۰، ص ۱۰۱ - ۷۹، قم، موسسه تعلیماتی - تحقیقاتی امام صادق (ع).
۶. ایجی، عبدالرحمان، ۱۴۳۲ ق، شرح المواقف، شرح: محمد جرجانی، قاهره، المکتبه الازهریه للتراث.
۷. بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۳۷۴، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه بعثه.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ ق، صحیح البخاری، بی جا، دار الفکر.
۹. جرجانی، شریف علی بن محمد، ۱۴۰۶ ق، التعریفات، مصر، المطبعه الخیریه.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ ق، الصحاح، تحقیق: احمد عبدالغفور العطار، بیروت، دار العلم.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، کشف المراد، شرح: جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۱۲. خرازی، سید محسن، ۱۴۱۷ ق، بدایة المعارف الالهیه فی شرح عقاید الامامیه، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. رازی، فخرالدین، ۱۴۱۱ ق، المحصل، تحقیق: دکتر اتای، عمان، دار الرازی.
۱۴. _____، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ ق، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، دار القلم.
۱۶. سبحانی، جعفر، ۱۴۰۸ ق، البداء فی ضوء الكتاب و السنه، تقریر: جعفر الهادی، بیروت، دار الاضواء.
۱۷. _____، ۱۴۱۲ ق، الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۱۸. _____، ۱۴۲۴ ق، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۱۹. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ ق، الدر المنثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۰. شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
۲۱. صلواتی زاده، مسعود و محمد تقی رفعت نژاد، ۱۳۹۴، «تبیین آموزه بداء در قرآن با رویکرد شیعی»، تحقیقات کلامی، ش ۱۱، ص ۷۱ - ۸۸، انجمن کلام اسلامی حوزه.
۲۲. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، جامع البیان، بیروت، دار المعرفه.
۲۳. طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۳ ق، مجمع البحرین، تحقیق: احمد الحسینی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۷ ق، العده فی اصول الفقه، قم، ستاره.
۲۵. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۶، شرح الاشارات و التنبیها، قم، بوستان کتاب.
۲۶. فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵، آراء اهل المدینه الفاضله، بیروت، مکتبه الهلال.

۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ ق، *کتاب العین*، قم، اسوه.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، نشر بین الملل.
۳۱. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ق، *اوائیل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۲. _____، ۱۴۱۳ ق، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، نشر بیدار.
۳۴. _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۵. _____، ۱۳۸۷، *المبدأ و المعاد*، قم، بوستان کتاب.
۳۶. _____، ۱۳۸۹، *مجموعه رسائل فلسفی*، با اشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد صدرا.
۳۷. _____، ۱۹۸۱، *الاسفار الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث.
۳۸. ناظریان، موسی، بی تا، *تحقیق در مسئله بداء*، بی جا، بی نا.
۳۹. نوری، حسین، ۱۳۹۲، «بداء بین رد و اثبات»، *فلسفه دین*، ش ۳، ص ۱۷۸ - ۱۴۹، پردیس قم دانشگاه تهران.

