

بررسی و تحلیل

نظریه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی در عقیده‌ی بدهاء*

- رسول محمدجعفری^۱
- وحید داوری چهارده^۲

چکیده

خواجه نصیرالدین طوسی از برجسته‌ترین متکلمان شیعی است که آثار و آرای او همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. خواجه در برخی تصنیفاتش در باب عقیده‌ی بدهاء مطالبی دارد که موضع‌گیری‌های متفاوتی را نسبت به او در پی داشته است؛ برخی عالمان مشابه سخنان او را گفته‌اند، برخی دیگر او را نقد کرده و عده‌ای نیز در مقام توجیه نظریه‌ی خواجه برآمده‌اند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که نقد به خواجه وارد بوده و از مطالب وی انکار بدهاء به دست می‌آید. با وجود این، برخی متکلمان پیش و پس از خواجه نیز بدهاء را رد کرده‌اند و او نظریه‌ی جدیدی ارائه نکرده است. به نظر می‌رسد آنچه خواجه و متکلمانی چون شیخ طوسی و سید مرتضی در مسئله‌ی بدهاء گفته‌اند، یک دیدگاه شیعی نیست، بلکه تأثیر اندیشه‌ی قاضی عبدالجبار معتزلی در دیدگاه شاگردش سید مرتضی است که از ایشان به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. استادیار دانشگاه شاهد (نویسنده‌ی مسئول) (rasulmohamadjafari@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (v.davari1368@gmail.com).

دیگر متکلمان شیعی سرایت کرده است.

واژگان کلیدی: بداء، خواجه نصیرالدین طوسی، نقد، شیعه، معتزله.

بیان مسئله

در طول تاریخ تشیع، خواه در عصر حضور و خواه در عصر غیبت، همواره عالمانی در صدد تبیین باورها و اعتقادات شیعه برآمده و آن‌ها را با دلایل متقن عقلی و نقلی استوار ساخته‌اند. از برجسته‌ترین دانشیان و متکلمان شیعه، ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی مشهور به محقق طوسی و خواجه نصیرالدین طوسی است که در سال ۵۹۷ ق. در طوس زاده شد و به سال ۶۷۲ ق. بدرود حیات گفت و در کاظمین دفن شد (امین، بی‌تا: ۴۱۴/۹). شاگردش علامه حلی، او را برترین دانشمند زمان خودش در علوم عقلی و نقلی دانسته که تألیفات بسیاری در حکمت و فقه امامیه دارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۶۲/۱۰۴). همچنین او را لقب «استاد بشر» و «عقل حادی عشر» داده است (امین، بی‌تا: ۴۱۴/۹). بروکلمان آلمانی او را مشهورترین دانشمند و نویسنده علی‌الاطلاق سده هفتم هجری دانسته است (همان). خواجه تألیفات متعدد در علوم مختلف ریاضیات، جغرافیا، تاریخ، طب، اخلاق، تعلیم و تربیت، تفسیر، منطق، کلام و فلسفه و حکمت دارد (همان: ۴۱۹/۹).

خواجه نصیرالدین از تبحری کم‌نظیر در علم کلام برخوردار بود و آثاری از خود به جای گذارد که ذهبی - از رجال‌شناسان عامه - به نقل از کازرونی آورده است: محققان اتفاق نظر دارند که علم کلام کم‌فایده بود و کم‌فایده‌ترین تصنیفات در این زمینه، کتاب‌های فخر رازی بود و کتاب *المحصل* فخر بیش از دیگر آثارش مشتمل بر غث و سمین بود تا اینکه در طول هفت سالی که در همراهی استاد نصیرالدین به سر بردم، ایشان کتاب‌های متعددی در علم کلام تصنیف کرد (ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۱۴/۵۰-۱۱۵).

تجريد الکلام فی تحرير عقايد الاسلام را مهم‌ترین کتاب خواجه در تبیین عقاید امامیه دانسته‌اند (آقابزرگ طهرانی، بی‌تا: ۳۵۲/۳). البته این کتاب امروزه به *تجريد الاعتقاد* معروف است و شروح و حاشیه‌های فراوانی از سوی شیعه و سنی بر آن نگاشته شده و در قالب ثر و نظم به فارسی ترجمه شده است (ر.ک: صدرایی خویی، ۱۴۲۴). به رغم

مقبولیتی که خواجه در میان عامه داشته، برخی از تندروان عامه مانند ابن قیم جوزیه او را «نصیر الشریک و الکفر» لقب داده‌اند (ابن قیم جوزیه، ۱۳۹۵: ۲/۲۶۷؛ همو، ۱۴۱۸: ۲۴۱). بعید نیست که این دشمنی با خواجه، به دلیل تلاش‌های خواجه در احیای کلام شیعی و تبیین عقلانی آن و مآلاً به ضعف و زبونی کشیده شدن مخالفان باشد.

با عنایت به جایگاه علمی خواجه نصیرالدین در علوم مختلف و به ویژه علم کلام، دیدگاه‌های او نیز همواره کانون توجه عالمان بوده است. از جمله نظریات کلامی وی که مورد بحث و مذاقه قرار گرفته است، مسئله بده است که از جمله معتقدات مورد اختلاف شیعه و اهل سنت نیز به حساب می‌آید. خواجه در برخی آثارش در این موضوع مطالبی گفته که اندیشه‌وران موضع‌گیری‌های متفاوتی نسبت به آن داشته‌اند؛ برخی دانشمندان بدون نقد خواجه مشابه سخنان او را در آثار خود انعکاس داده‌اند، برخی اندیشمندان قرن یازدهم و دوازدهم به شدت خواجه را نقد کرده، معتقد بوده‌اند که وی با تبیینی که از بده داشته، این عقیده را اساساً منکر شده است و برخی محققان معاصر، در مقام توجیه نظریه خواجه درباره بده برآمده و از دیدگاه او دفاع کرده‌اند و مطالبی را که درباره بده در آثار خواجه انعکاس یافته، مغایر و مخالف بده مورد پذیرش شیعه ندانسته‌اند.

بررسی هر یک از رویکردهای اتخاذ شده نسبت به نظریه خواجه نصیرالدین در مسئله بده و دستیابی به دیدگاه او در این باب، نیازمند پژوهشی مستقل و عمیق است. به رغم تحقیقات فراوانی که در مسئله بده صورت گرفته است، از جمله «بررسی تطبیقی مسئله بده در آرای میرداماد، ملاصدرا و سیدمحمدکاظم عصار، با تکیه بر وجه عرفانی این مسئله»، «آموزه بده و علم الهی» و «بده یا محو و اثبات از منظر قرآن و حدیث»، با وجود این، هیچ تحقیق مستقلی به بررسی دیدگاه خواجه پرداخته است. لذا تحقیق حاضر با روش توصیفی تحلیلی در جهت تدارک این خلأ سامان می‌یابد و در صدد پاسخ به این سؤال است که بررسی و تحلیل نظریه خواجه نصیرالدین طوسی در عقیده بده چگونه است؟

در این پژوهش ابتدا نظریه خواجه نصیرالدین در عقیده بده تبیین می‌گردد، سپس به بررسی و نقد رویکردهای عالمان درباره نظریه خواجه نسبت به مسئله بده پرداخته می‌شود و در نهایت، دیدگاه نویسندگان مقاله حاضر مطرح می‌گردد.

۱. نظریه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی در عقیده‌ی بَداء

فخرالدین رازی از عالمان برجسته‌ی اهل سنت در *التفسیر الکبیر* باور شیعه به مسئله‌ی بَداء را مورد نقد قرار داده و رد کرده است (۱۴۲۰: ۵۲/۱۹). این نگاه انتقادی وی، به تفسیرش محدود نمی‌شود و هر جا که موقعیت را مناسب یافته به این باور شیعه تاخته است، چنان که وی در خاتمه‌ی کتاب *المحصل* به نقل از *الملل و النحل* شهرستانی (۵۴۸ ق.)، از سلیمان بن جریر زیدی -یکی از بزرگان زیدی‌مذهب- آورده است:

پیشوایان رافضه دو عقیده برای پیروان خود وضع کرده‌اند تا به واسطه‌ی آن دو، هیچ کس بر آنان غالب نگردد؛ بَداء و تقیه. بنا بر عقیده به بَداء اگر در مسئله‌ای خبری دهند که به زودی قوت و شوکتی پیدا خواهند کرد، سپس آن امر محقق نگردد، در این هنگام می‌گویند که برای خداوند نسبت به این امر، بَداء صورت گرفته است (همو، ۱۴۱۱: ۶۰۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۸۶).

رازی پس از واگویی به سخن سلیمان بن جریر زیدی به نقل از شهرستانی، برای بسط سخن و تکمیل خرده‌گیری در ادامه می‌نویسد:

زرارة بن اعین -از متقدمان شیعه- درباره‌ی نشانه‌های ظهور امام [در اشعاری] می‌گوید: این‌ها نشانه‌هایی است که به وقت خود می‌آید *** و از آنچه که خداوند مقدر فرموده گریزی نیست

اگر بَداء نبود، قَدَر را ثابت می‌دانستی *** ویژگی بَداء تغییر پذیری آن است
اگر بَداء نبود، تحول و دگرگونی وجود نداشت *** بَداء مانند آتشی است که در طول روزگار شعله‌ور است

و بَداء مانند نور مشرق در طبیعت است *** و خداوند فراوان از این امور جاری در طبیعت سخن گفته است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۶۰۲-۶۰۳).

بنابراین فخر رازی با ذکر این مطالب در صدد نقد عقیده‌ی شیعه در مسئله‌ی بَداء برآمده است. گفتنی است مطالبی را که شهرستانی و به تبع او فخر رازی از سلیمان بن جریر زیدی آورده‌اند، پیشتر سعد بن عبدالله اشعری قمی (۳۰۱ ق.) و حسن بن موسی نوبختی (۳۱۰ ق.) در دو اثر کهن فرقه‌شناسی خود نگاشته‌اند:

امام جعفر صادق علیه السلام پسرش اسماعیل را به عنوان امام پس از خود برگزید. پس از آنکه اسماعیل در حیات امام علیه السلام بدرود زندگی گفت، برخی اصحاب امامت حضرت

را برتافته و گفتند: جعفر علیه السلام به ما دروغ گفته است و او نمی‌تواند امام باشد؛ چه اینکه امام را نباید که دروغ گوید و آنچه را که واقع نشود، بر زبان آورد. آنان از جعفر علیه السلام نقل کردند که خداوند در امامت اسماعیل بدهاء حاصل کرده، لذا وقوع بدهاء و مشیت را از جانب خداوند منکر شده و آن را باطل و ناروا دانستند و به عقیده‌ی بت‌ریه و سلیمان بن جریر متمایل گردیدند. سلیمان بن جریر همان است که به اصحابش می‌گفت: امامان رافضه دو عقیده برای شیعیانشان وضع کردند که با آن دو همواره امامانشان را از دروغ مبرا می‌دانند؛ آن دو عقیده بدهاء و تقیه‌اند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۷۷-۷۸؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۶۳-۶۴).

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل* - چنان که از عنوانش پیداست - در مقام تلخیص و نقد سخنان فخر رازی در *المحصل* برآمده است و چون به این اشکال رازی می‌رسد، در پاسخ می‌نویسد:

آنان [امامان شیعه] به بدهاء اعتقادی ندارند؛ زیرا اعتقاد به بدهاء برگرفته از روایتی منقول از امام جعفر صادق علیه السلام است که برابر با آن، اسماعیل جانشین ایشان قرار داده شده بود، اما از اسماعیل امور ناخوشایندی سر زد و موسی علیه السلام جانشین وی گردید. درباره‌ی این مسئله سؤال شد، امام صادق علیه السلام فرمود: درباره‌ی اسماعیل بدهاء الهی صورت گرفت... [خواجه نصیر پس از نقل این روایت می‌گوید:] صرفاً این یک روایت وجود دارد و نزد شیعه، خیر واحد نه علم آور است و نه اطمینان آور (نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ۱۴۰۵: ۴۲۱-۴۲۲).

اکنون پس از نقل و تبیین سخنان خواجه نصیر در مسئله بدهاء، در ادامه به بررسی و تحلیل اهم دیدگاه‌ها درباره‌ی نظریه‌ی خواجه نسبت به مسئله بدهاء پرداخته می‌شود.

۲. بررسی رویکردها درباره‌ی نظریه‌ی خواجه نصیرالدین در مسئله بدهاء

در مورد نظریه‌ی خواجه نصیرالدین در مسئله بدهاء، موضع‌گیری‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده است. تا قبل از قرن یازدهم، کسی متعرض سخن خواجه نشد. از قرن یازدهم به بعد، نظریه‌ی خواجه توسط سه دانشور بزرگ نقد شده است. اما در دوران معاصر، پاره‌ای از اندیشمندان در صدد توجیه نظریه‌ی خواجه و دفاع از او برآمده‌اند. هر یک از این رویکردهای سه‌گانه نیازمند بررسی و بحث دقیق است که در پی می‌آید.

۱-۲. دیدگاه نخست: نقد خواجه نصیرالدین به دلیل عدم احاطه به روایات

نخستین نقد و اساساً اظهار نظر نسبت به دیدگاه خواجه نصیرالدین در مسئله بدهاء، مربوط به گروهی از عالمان قرن یازدهم و دوازدهم است. از نظر آنان پاسخ خواجه به فخر رازی، ظهور در نفی کلی و بالجمله عقیده بدهاء دارد؛ لذا بر خواجه خرده گرفته‌اند. میرداماد (۱۰۴۱ ق.) در کتاب *نبراس الضیاء* که برای تبیین بدهاء نگاشته، تعبیر «یستغرب مثله عن مثله اشد الاستغراب» را برای سخن خواجه نصیر به کار برده است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۸). صدر المتألهین (۱۰۵۰ ق.) در شرح *اصول الکافی* نوشته است: «والعجب منه فی إنکاره البدهاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۷۹/۴). علامه مجلسی (۱۱۱۱ ق.) نیز در دو اثر بزرگ خود *بحار الانوار* و *مرآة العقول* از سخن خواجه نصیر اظهار شگفتی کرده است: «وَأَعْجَبَ مِنْهُ أَنَّهُ أَجَابَ الْمُحَقِّقَ الطُّوسِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي نَقْدِ الْمُحَصَّلِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۳/۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۲۳/۲).

عمده اشکال ناقدان خواجه، عدم احاطه وی به اخبار و روایات می‌باشد. علامه مجلسی تصریح می‌کند که انکار بدهاء از سوی خواجه ناشی از عدم احاطه وی به بسیاری از اخبار است (همو، ۱۴۰۳: ۱۲۳/۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۲۴/۲). میر داماد و صدر المتألهین نیز بر خواجه خرده گرفته و در نقد وی به وجود بسیاری از اخبار در کتب معتبر شیعه با لفظ بدهاء اشاره کرده‌اند (میرداماد، ۱۳۷۴: ۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۷۹/۴-۱۸۰). بنابراین علامه مجلسی با مسلک حدیثی خود و میرداماد و صدر المتألهین با مسلک عقلی و فلسفی، اشکالی یکسان بر خواجه وارد کرده‌اند و آن عدم تسلط خواجه بر روایات بدهاء است. علامه طباطبایی نیز در *المیزان* مطلبی دارد که گویا ناظر به خواجه است؛ آنجا که می‌نویسد:

روایات در موضوع بدهاء از ائمه علیهم‌السلام فراوان و در حد استفاضه است و به سخن کسانی که می‌گویند خبر واحد است، نباید توجه کرد (۱۴۱۷: ۳۸۱/۱۱).

۱-۱-۲. بررسی دیدگاه نخست

در جواب به اشکال عدم احاطه خواجه بر احادیث باید گفت که این نقد به دلایلی چند پذیرفتنی نیست:

اول اینکه روش علم کلام همراهی عقل و نقل با یکدیگر است، به ویژه برخی مسائل مربوط به نبوت، امامت و معاد؛ چنان که خواجه در کتاب *تجرید العقائد* - که اثری کلامی فلسفی است - تحت عنوان «إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)»، از نصّ جلی بر امامت امام علی (علیه السلام) سخن رانده و به آیات و روایات متعددی در این باره اشاره کرده است؛ آیاتی چون: «أَمَّا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ الَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده/ ۵۵)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹) و روایات متواتری مانند غدیر و منزلت از جمله دلایل نقلی کتاب *تجرید العقائد* هستند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۲۲۳-۲۳۸). بنابراین تسلط و احاطه متکلم به روایات به ویژه روایات اعتقادی، امری اجتناب‌ناپذیر است و همان طور که گذشت، محتوای *تجرید* خواجه، نشان از اشراف وی به اخبار دارد.

دوم اینکه خواجه شاگردان فراوانی داشته است؛ از جمله معروف‌ترین و برجسته‌ترین و بلکه سرآمد همه آنان، ابومنصور حسن بن یوسف حلّی مشهور به علامه حلّی (۶۴۸-۷۱۶ ق.) است. علامه حلّی از خواجه احادیثی را نقل کرده است (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۲۰۴/۱۸) که گویای جایگاه حدیثی خواجه است. علاوه بر آن، علامه تصریح کرده که اجازه نقل حدیث را از خواجه دریافت کرده است. علامه مجلسی در *بحار الانوار* در قسمت بیان اجازات عالمان شیعه در نقل حدیث، به هنگام بیان اجازه کبیر علامه حلّی معروف به اجازه علامه به بنی زهره حلبی چنین آورده است: «كان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۲/۱۰۴؛ حرّ عاملی، ۱۳۶۲: ۳۰/۲). برابر با این گزارش، علامه حلّی استادش خواجه را سرآمد همه عالمان عصرش در علوم عقلی و نقلی معرفی می‌کند، حال چگونه متصور است که عالمی با چنین ویژگی، احاطه به اخبار نداشته باشد؟

سوم اینکه آن‌سان که رفت، خواجه نصیر عالمی با جایگاه برجسته حدیثی است. وی در نقل نزد پدرش تلمذ کرده و پدرش شاگرد سیدفضل‌الله راوندی و ایشان نیز دانش‌آموخته از محضر سید مرتضی است (قمی، بی‌تا: ۲۵۰/۳). بدین سبب در میان تصنیفات عدیده و متنوع خواجه، اثری با نام «شرح اصول کافی» یاد شده است (امین، بی‌تا: ۱۴۵/۱؛ مدرس رضوی، ۱۳۵۴: ۵۸۹) که البته امروزه در دسترس نیست. تألیف چنین

اثری از خواجه استبعاد ندارد؛ چه اینکه برخی عالمان مشهور عقل‌گرا و فلسفه‌پیشه، چنین رویه‌ای داشته‌اند؛ برای نمونه، میرداماد شرحی بر مقدمه کافیه با نام *الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه* و تعلیقه‌ای بر *اصول کافیه* دارد و ملاصدرا نیز *اصول کافیه* را شرح کرده است. حال اگر کسی یک بار *اصول کافیه* را خوانده باشد -چه رسد که آن را شرح کرده باشد- در «باب البداء» ۱۶ حدیث خواهد یافت (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۶/۱-۱۴۹). بنابراین بعید است که خواجه با آن منزلت حدیثی و با وجود کتاب «شرح اصول کافیه»، از روایات بداء بی‌اطلاع بوده باشد. پس این احتمال که خواجه نصیر به دلیل عدم احاطه به اخبار، منکر بداء شده است، صحیح نمی‌باشد.

۲-۲. دیدگاه دوم: مراد خواجه از بداء غیر از بداء مقبول شیعه است

با توجه به مقام علمی خواجه نصیرالدین و جایگاه برجسته کلامی وی در میان متکلمان شیعه، شاید قرار دادن خواجه در جرگه منکران بداء، امری گران باشد. لذا برخی معاصران در صدد توجیه سخن او در *تلخیص المحصل* برآمده‌اند. این گروه از عالمان کوشیده‌اند از خواجه دفاع کرده و غبار انکار بداء را از چهره وی بزدایند و بدایی را که خواجه در کتاب *تلخیص المحصل* نقد کرده، غیر از بدایی بدانند که مورد پذیرش شیعه است. چنان که گذشت، خواجه در کتاب مزبور به هنگام رد اشکال فخر رازی درباره بداء در امامت اسماعیل می‌نویسد:

امامان شیعه اساساً به بداء اعتقادی ندارند؛ زیرا اعتقاد به بداء، ناشی از خبر واحد و غیر حجت است. برابر با آن روایت، امام صادق ع را جانشین خود قرار داده بود، اما چون از اسماعیل امور ناخوشایندی سر زد، موسی ع جانشینش گردید. امام صادق ع فرمود: درباره اسماعیل بداء الهی صورت گرفت (نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ۱۴۰۵: ۴۲۱-۴۲۲).

از پاسخ خواجه به فخر رازی شاید بتوان حدس زد که مراد خواجه در این مقام، نفی بدایی است که رازی و غیر او به شیعه نسبت داده و ادعا کرده‌اند که شیعه در تعیین امام به بداء تمسک می‌جوید. قاعدتاً خواجه -با توجه به جایگاه حدیثی که بدان اشاره شد- بر اساس روایات معتبر منقول از پیامبر ص و ائمه ع می‌دانسته که ایشان به نام هر

دوازده امام تصریح کرده‌اند،^۱ از این رو، روایت بداء نسبت به اسماعیل در تعارض با نصوص بوده و خواجه نیز این قسم از بداء را انکار کرده است. این توجیه از دیدگاه خواجه، از فحوای برخی آثار و سخنان آیه‌الله سبحانی فهمیده می‌شود؛ چنان که ایشان ضمن اشاره به مجعول بودن روایت، آن را بر خلاف معنای مصطلح بداء می‌داند، آنگاه به سخن خواجه در واحد و غیر معتبر بودن روایت نیز اشاره می‌کند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸: ۸۶). به اعتقاد آیه‌الله سبحانی این روایت هیچ ارتباطی با روایات بداء ندارد؛ زیرا بداء مصطلح آن است که پیامبر ﷺ و ولیّ ایشان از چیزی در زمان آینده خبر بدهند و آن در ظرف زمانی خود تحقق نیابد و بداء مانع از آن شود، اما در این روایت که امام فرمود: «هیچ بدایی برای خداوند چون بداء درباره اسماعیل به وقوع نپیوست»، اولاً حضرت در مقام خبر دادن از امری در آینده نیست و ثانیاً از دو امر جداگانه سخن نمی‌گوید (همان: ۸۲).

بنابراین به اعتقاد آیه‌الله سبحانی، خبر از وقوع امری و عدم تحقق آن به سبب بداء، در روایات اهل بیت علیهم‌السلام وجود ندارد، مگر یک مورد از پیامبر ﷺ که راجع به هلاکت فردی یهودی است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۴) و یک مورد نیز از ائمه علیهم‌السلام که درباره گشایش پس از سال هفتاد است (ر.ک: همان: ۳۶۸/۱). هدف این دو روایت، تأکید بر عقیده بداء در مرحله ثبوت و نمایاندن و نشان دادن آن به دیگران بوده تا بدانند که چگونه اعمال و افعال مقدر تغییر می‌یابد (سبحانی تبریزی، ۱۴۰۸: ۱۱۰). آیه‌الله حسینی روحانی نیز در کتاب *الجبر والاختیار* به دفاع از خواجه پرداخته است:

در میان عالمان شیعه هیچ اختلافی در اعتقاد به بداء وجود ندارد و مراد محقق طوسی در *تقد المحصل* از عدم اعتقاد امامیه به بداء، آن بدایی است که فخر به امامیه نسبت داده و آن این است که اعتقاد به چیزی وجود داشته باشد، سپس خلاف آن اعتقاد اتفاق بیفتد... با این پاسخ اشکال و إعجاب برخی از محققان چون میرداماد و علامه مجلسی مرتفع می‌گردد (بی‌تا: ۱۶۹).

۱. به تصریح خواجه، امامت دوازده امام با نص متواتر ثابت است (ر.ک: نصیرالدین طوسی، *رسائل*، ۱۴۰۵: ۴۷۴). بدیهی است که لازمه تواتر روایات، وجود احادیث فراوان از پیامبر ﷺ و دیگر امامان در شناساندن دوازده امام است. لذا در چنین حالتی دیگر جایی برای شبهه در امامت اسماعیل باقی نخواهد بود.

بنابراین به نظر آیه‌الله روحانی بدایی که خواجه رد کرده و مورد پذیرش شیعه نیز نیست، نسبت به جابه‌جایی امام است؛ اینکه خداوند ابتدا به امامت شخصی امر کرده و مردم بدان معتقد شده باشند، آنگاه این اعتقاد نقض شده و فرد دیگری به امامت منصوب گردد. پس این جواب همسو با پاسخ آیه‌الله سبحانی است.

۲-۲-۱. بررسی دیدگاه دوم

به نظر می‌رسد این توجیهاات ناتمام هستند؛ زیرا اولاً اگر خواجه صرفاً بداء مربوط به اسماعیل را انکار کرده و اصل بداء را قبول داشته، جا داشت که با اندکی توضیح، میان بداء حق و صواب و بداء ناحق و ناصواب در باور شیعه تفکیک قائل می‌شد و تقریر صحیح از بداء را به اجمال بیان می‌کرد؛ همان طور که نسبت به شبهه‌ای که فخر بر تقیه وارد ساخته، چنین کرده و تقیه را به وجه صحیحش تبیین نموده است (نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ۱۴۰۵: ۴۲۲).

ثانیاً چنان که گذشت، آیه‌الله سبحانی معتقد بود که روایت بداء درباره‌ی اسماعیل هیچ ارتباطی با روایات بداء ندارد؛ زیرا بداء مصطلح آن است که پیامبر ﷺ و ولیّ ﷺ از چیزی در زمان آینده خبر بدهند و آن در ظرف زمانی خود تحقق نیابد و بداء مانع از آن شود، اما در روایت بداء درباره‌ی اسماعیل، امام ﷺ از چیزی واحد در زمانی واحد خبر داده است (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸: ۸۲). اگرچه این سخن در جای خود صحیح است که بداء در چیز واحد و زمان واحد رخ نمی‌دهد، با وجود این، مصحح سخن خواجه نخواهد بود؛ چه اینکه روایتی را که خود خواجه در *تلخیص المحصل* آورده و نقد می‌کند، از آن امر واحد و زمان واحد فهمیده نمی‌شود. روایت این بود که اسماعیل جانشین ایشان قرار داده شده بود، اما از اسماعیل امور ناخوشایندی سر زد، لذا امام موسی ﷺ جانشین ایشان گردید. درباره‌ی این مسئله سؤال شد، امام صادق ﷺ فرمود: درباره‌ی اسماعیل بداء الهی صورت گرفت (نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ۱۴۰۵: ۴۲۱-۴۲۲). این روایت - جدای از صحت و سُقمش که بحث از آن مجال دیگری می‌طلبد - گویای آن است که اسماعیل ابتدا جانشین امام صادق ﷺ بود و سپس به دلیل ارتکاب اعمال ناپسند کنار گذاشته شده و امام موسی ﷺ انتخاب گردید. این

جابه‌جایی با فاصله زمانی میان دو نفر، نه امری واحد است و نه زمانی واحد. ثالثاً اگر کتاب تلخیص المحصل خواجه نصیر تنها اثری باشد که وی از بده سخن گفته است، شاید بتوان توجیه مزبور را با مسامحه پذیرفت، اما چنین نیست؛ زیرا خواجه در یکی از آثار مهم کلامی خود قواعد العقائد به هنگام اثبات نبوت، از جواز نسخ نیز سخن به میان آورده و ضمن حل شبهه مربوط به نسخ، به بده نیز اشاره داشته است. وی ابتدا در تعریف نسخ می‌نویسد:

«هو تغییر الأحكام الشرعیة فی الأوقات المختلفة [من] عند الله»؛ نسخ عبارت است از تغییر احکام شرعی از جانب خداوند در زمان‌های مختلف.

آنگاه پس از تعریف نسخ، شبهه یهود را مطرح می‌کند که آنان نسخ را روا نمی‌دانند و معتقدند که نسخ همان بده است و بده نیز بر خداوند متعال روا نمی‌باشد.^۱ خواجه به نقد این ادعای یهود پرداخته و می‌نویسد:

«ولیس ذلك بصحيح، فإنَّ البده لا يتحقق إلا بكون المحكوم عليه والوقت غير مختلفين» (همو، ۱۴۱۳: ۸۱)؛ این سخن صحیح نیست؛ زیرا بده محقق نمی‌شود، مگر آنکه محکوم علیه [آنچه در آن بده حاصل می‌شود] در یک زمان [دارای دو حکم متباین از هم] باشد.

از ظاهر مطالب خواجه برمی‌آید که در اینجا نیز وی عقیده بده را رد کرده است. توضیح آنکه خواجه برای دفع شبهه یهود در یکسان‌نگاری نسخ و بده، ماهیت بده را چیزی غیر از نسخ می‌داند. از مقایسه عبارت «هو [النسخ] تغییر الأحكام...» و عبارت «إنَّ البده لا يتحقق إلا...» می‌توان به این مطلب پی برد که این دو عبارت متناظر با یکدیگر هستند. خواجه در تعریف نسخ، آن را تغییر و دگرگونی در دو حکم - که اولی از آن یافته و دومی جایگزین می‌گردد - در دو زمان مختلف بیان می‌دارد، در حالی که لازمه پذیرش بده، وجود حکم سابق و حکم لاحق در زمان واحد است؛ بدین صورت که در زمان واحد، امر و نهی، و وجوب و حرمت جمع گردد که این خود مستلزم جمع نقیضین است. بنابراین به نظر می‌رسد خواجه نصیر برای حل شبهه یکسانی نسخ و

۱. واليهود لا يجوزونه ويقولون النسخ بده وهو لا يجوز على الله تعالى.

بداء، نسخ را حق و قابل تحقق دانسته و به نفی تشابه آن با بداء پرداخته است و لاجرم در اصل بداء تشکیک کرده و آن را رد می‌کند.

آیه‌الله سبحانی در شرح خود بر قواعد العقائد در توضیح این عبارت خواجه: «ولیس ذلك بصحیح فإن البداء لا يتحقق إلا...» می‌نویسد:

«ولیس هذا من البداء المحال علی الله تعالی بل هو إبداء وإظهار للمکلفین الجاهلین بغایة الحکم وحده».

به نظر ایشان، مراد خواجه بداء محال بر خداوند نیست، بلکه مرادش صرفاً روشن کردن و آشکار ساختن برای مکلفان جاهل از غایت حکم است.

در پاسخ به آیه‌الله سبحانی و در تأیید و تأکید آنچه که طی سطور پیشین درباره دیدگاه خواجه در مسئله بداء گذشت، باید گفت که خواجه در مقام حل شبهه یهود که می‌گفتند: «النسخ بداء» (نسخ همان بداء است)، پاسخ می‌دهد: «لیس ذلك بصحیح» (آن صحیح نیست). مشخص است که مرجع ضمیر «ذلك» عبارت «النسخ بداء» است و خواجه می‌خواهد بگوید که نسخ و بداء یکی نیستند و دو مقوله جدا از یکدیگرند و توضیحی که آیه‌الله سبحانی داده است، اینجا مراد خواجه نبوده است. به علاوه این سبک پاسخ‌گویی - یعنی تفکیک میان نسخ و بداء و ابطال بداء - در میان عالمان قبل از خواجه نیز رایج بوده است؛ برای نمونه، شیخ طوسی درباره امامت امام علی علیه السلام می‌نویسد:

نسخ در آن روا نیست؛ زیرا موجب بداء می‌گردد (۱۳۸۲: ۱۲۳/۲).

یا فخر از قاضی عبدالجبار نقل می‌کند:

روایتی که در معراج از پنجاه نوبت به پنج نوبت تقلیل یافت، مردود است؛ زیرا اقتضای نسخ حکم قبل از حضور را داشته و موجب بداء خواهد بود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۲۹۶).

و یا زمخشری می‌نویسد:

نسخ قبل از فعل جایز است، اما قبل از وقت فعل و امکان آن جایز نیست؛ زیرا به بداء منجر می‌شود (۱۴۰۷: ۱۵۴/۱).

۲-۳. دیدگاه سوم: خواجه نصیرالدین به بدهاء اعتقاد نداشته و این انکار

منحصر به او نیست

دیدگاه سوم که نویسندگان این مقاله - بر اساس ادله و مستندات می‌آید - بدان باور دارند، این است که اساساً خواجه به بدهاء اعتقاد نداشته و او اولین و آخرین نافی آن نبوده است و برخی از متکلمان پیش و پس از او بدهاء را رد کرده‌اند؛ چنان که ابوالفتح کراچکی (۴۴۹ ق.) در کتاب *کنز الفوائد* به آن اشاره کرده و می‌نویسد:

بدان که غیر از متکلمان، باقی اصحاب ما [امامیه] به بدهاء اعتقاد داشته و مخالفان این عقیده را قبیح دانسته‌اند (کراچکی طرابلسی، بی‌تا: ۲۲۷/۱).

از نظر کراچکی، عالمان شیعی به استثنای متکلمان به بدهاء اعتقاد دارند. مرور اقوال متکلمان تا حدودی مؤید سخن کراچکی است و بسیاری از متکلمان معروف، بدهاء را قبول ندارند و روایاتی را که در آن‌ها واژه بدهاء به کار رفته، اخبار واحدی می‌دانند که علم‌آور نیستند و بر فرض صحت آن‌ها، مراد از واژه بدهاء همان نسخ در شرایط است. به اقتضای مجال این مقاله، به سخنان چهار تن از متکلمان شیعه - دو تن قبل و دو تن بعد از خواجه نصیر - اشاره می‌شود:

دو تن از متکلمان معروف شیعی قبل از خواجه، سید مرتضی و شیخ طوسی هستند. الف) سید مرتضی می‌نویسد: بدهاء در زبان عرب به معنای ظهور است. چنانچه چیزی ظاهر و روشن گردد، گویند: «بدا الشیء». متکلمان بدهاء را چنین شناسانده‌اند: هنگامی که خداوند در وقتی مخصوص، به وجهی معین و به مکلفی واحد امر و سپس نهی کند، بدهاء صورت گرفته است. آنان فرق میان نسخ و بدهاء را در این دانسته‌اند که در نسخ، بین ناسخ و منسوخ اختلاف در زمان آن دو وجود دارد، اما در بدهاء چنین نیست. سید مرتضی در ادامه می‌نویسد: بر اساس تعریفی که از بدهاء ارائه کردیم، بدهاء بر خداوند جایز نمی‌باشد؛ زیرا او عالم بالذات است و جایز نیست که در معرض تجدید علم قرار گیرد یا آنچه بر او معلوم نبود، آشکار گردد (شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۱۱۶/۱). سید مرتضی آنگاه به روایات پرداخته و می‌گوید: در اخبار واحدی که نه علم‌آور است و نه یقین‌آور، بدهاء به خداوند متعال نسبت داده شده است و محققان

از اصحاب ما، مراد از لفظ بداء را در اخبار، نسخ در شرایع دانسته‌اند (همان: ۱۱۷/۱). مراد سید مرتضی این است که اولاً در اخبار، بداء به خداوند نسبت داده شده که نمی‌تواند صحیح باشد، لذا اخبار بداء واحد بوده و موجب علم و یقین نیست. ثانیاً با فرض صحت و پذیرش روایاتی که در آن‌ها لفظ بداء به کار رفته، مراد از بداء نسخ شرایع است.

ب) شیخ طوسی (۴۶۰ ق.) نیز همسو با سخنان استادش سید مرتضی در کتاب *عُدَّة الاصول* می‌نویسد: بداء در لغت معنای ظهور دارد، لذا در جملات «بدا لنا سور المدينة» و «بدا لنا وجه الرأی» و در آیات «وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا» (جاثیه/ ۳۳) و «بَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا» (زمر/ ۴۸) به معنای «ظَهَرَ» است، اما اگر بداء به خداوند نسبت داده شود، این نسبت می‌تواند هم روا و هم ناروا باشد: ۱. نسبت روا همان معنای نسخ است و اطلاق آن بر خداوند با توسعه در معنای بداء است و تمام روایات امام باقر و امام صادق علیه السلام که در آن‌ها بداء به خداوند نسبت داده شده، چنین معنا می‌شوند. لذا صحیح نیست گفته شود خداوند به چیزی که علم نداشته، علم به دست می‌آورد. وجه اطلاق بداء بر نسخ و وجه مشابهت میان آن دو این است که نسخ ظاهر ساختن چیزی برای مکلفان است که برای آنان ظاهر نبوده و آگاهی از چیزی است که بدان آگاه نبوده‌اند، بداء نیز چنین معنایی می‌دهد. ۲. نسبت ناروا آن است که خداوند به وجهی واحد و در زمانی واحد مکلف را از چیزی نهی کرده و به همان امر کند (۱۴۱۷: ۴۹۵-۴۹۶). شیخ طوسی در دیگر آثار خود نیز بر این نظر است (۱۴۲۵: ۴۳۱-۴۳۲).

شیخ طوسی در کتاب کلامی خود *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد* آنجا که می‌خواهد بگوید بداء نسخ نیست، آورده است:

اگر بگویند نسخ به بداء منتهی می‌شود، می‌گوییم: نسخ بداء نیست؛ چرا که بداء آن است که جامع چهار شرط باشد: ۱. مأمور به همان منهی‌عنه باشد، ۲. وجه واحد باشد، ۳. زمان واحد باشد، ۴. مکلف واحد باشد. نسخ بر خلاف آن است؛ زیرا در نسخ فعل مأمور به غیر از منهی‌عنه است (۱۴۰۶: ۲۶۵-۲۶۶).

اما متکلمان پس از خواجه تا قبل از قرن یازدهم، خلاف سخن خواجه و متکلمان پیش از او را نگفته‌اند؛ برای نمونه فاضل مقداد و بیاضی - دو تن از متکلمان متأخر از

خواجه به سان خواجه، شبهه سلیمان بن جریر را نقل و روایت او را در نقد، پیش روی خود نهاده‌اند:

الف) فاضل مقداد (۸۷۶ ق.) در کتاب *اللوامع الالهية في المباحث الكلامية* پس از نقل سخن سلیمان بن جریر در پاسخ به شبهه بده می‌نویسد:

اولاً انتساب بده به امامان ما صحیح نیست، ثانیاً بر فرض صحت خبر، خبر واحدی است که امکان دارد بر نسخ حمل شود و دفع آن جز برای یهودی ممکن نیست. آن بده عبارت است از رفع حکم ثابت به وسیله شرع قبل از زمان عمل به آن، در حالی که نسخ عبارت است از رفع حکم پس از زمان عمل به آن (سیوری حلی، ۱۴۲۲: ۳۷۶-۳۷۷).

ب) بیاضی (۸۷۷ ق.) نیز در *الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم* در پاسخ به شبهه سلیمان بن جریر می‌گوید:

هیچ یک از ما [امامیه] به بده اعتقاد ندارد. آنچه جایز است، نسخ می‌باشد و در اصول، تفاوت میان آن دو مشخص شده است (عاملی نباطی بیاضی، ۱۳۸۴: ۲/۲۷۰).

گفتنی است تعریفی که منکران بده، اعم از خواجه نصیر و متکلمان پیش و پس از او، از بده ارائه کرده‌اند، مجالی جز نفی بده برای آنان باقی نگذاشته است. آنان معتقد بودند که چون بده به خداوند اضافه شود، موجب تغییر در علم الهی می‌گردد؛ چنان که طبرسی در تفسیر مشهور *مجمع البیان* می‌نویسد:

بده بر خداوند سبحان جایز نیست؛ زیرا او عالم به تمام معلومات در گذشته و حال و آینده است (۱۳۷۲: ۴/۴۴۷).

لذا آنان کوششی در جهت تبیین معنای صحیح بده نکرده‌اند.^۱

۱. البته شیخ طوسی تعریفی متفاوت از بده را از استادش سید مرتضی گزارش کرده و آن را تعریفی بسیار نیکو دانسته است. شیخ از استادش نقل می‌کند: می‌توان بده را بر معنای حقیقی‌اش حمل کرد و گفت: «بده له تعالی» به این معناست که برای خداوند آنچه از امر و نهی آشکار نبود، ظاهر گشت؛ زیرا امر و نهی قبل از وجود یافتن، ظاهر و درک کردنی نیستند. خداوند علم به امر و نهی در آینده دارد، اما امر یا ناهی بودن او زمانی صحیح است که امر و نهی وجود یابند. لذا مراد آیه «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ» (محمد / ۳۱) این است که ما شما را می‌آزماییم تا بدانیم جهاد شما موجود است؛ زیرا قبل از وجود جهاد نمی‌داند که جهاد موجود است و آن را پس از حصولش می‌داند. اعتقاد به بده چنین است (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/۴۹۶). لازم به ذکر است که این تعریف در آثار موجود سید مرتضی یافت نشد. به این تعریف نیز در شیعه اقبالی صورت نگرفت؛ چرا که با بده مورد پذیرش شیعه ناسازگار است.

۲-۳-۲. خاستگاه اندیشه‌ی خواجه نصیرالدین در مسئله‌ی بداء

چنان که از مباحث پیشین مشخص گردید، انکار بداء منحصر به خواجه نیست و گروهی از متکلمان برجسته‌ی متقدم و متأخر از خواجه با او هم‌داستان هستند و در واقع خواجه باور مورد پذیرش متکلمان پیش از خود را بیان داشته است. البته این نگاه به بداء، دیدگاه تمام متکلمان و عالمان شیعی نیست و بزرگانی چون شیخ صدوق و شیخ مفید با تعریفی که از بداء ارائه کرده‌اند، آن را در عداد یکی از معتقدات شیعه قرار داده‌اند. از منظر شیخ صدوق، معنای بداء این است که خداوند آفرینش مخلوقی را آغاز کند و آن را قبل از چیزی بیافریند، سپس آن چیز را معدوم کند و آفرینش چیز دیگری را آغاز کند یا به چیزی امر کرده، سپس از مثل آن نهی کند یا از چیزی نهی کرده، سپس به مثل آن امر کند و آن مانند نسخ شرایع، نسخ در تحویل قبله و نسخ در عده‌ی زن شوهر‌مُرده است (۱۳۹۸: ۳۳۵). صدوق در ادامه، در تبیین مصادیق بداء می‌نویسد:

اگر بنده‌ای صلّه‌ی رحم را برای خداوند متعال آشکار گرداند، خداوند بر عمرش می‌افزاید و اگر قطع رحم آشکار گرداند، از عمرش بکاهد و اگر زنا آشکار گرداند، از روزی و عمرش بکاهد و اگر پاکدامنی آشکار گرداند، بر روزی و عمرش بیفزاید (همان: ۳۳۶).

به باور شیخ مفید (شاگرد شیخ صدوق)، از نظر امامیه مراد از «بدا لله فی کذا» آن نیست که امری از خداوند پنهان بوده و سپس آشکار گردیده است؛ زیرا تمام افعال غیر آشکار خداوند که در خلقش آشکار می‌گردد، همواره برای او معلوم است و صرفاً افعالی به بداء توصیف می‌شوند که گمان ظهور بداء و ظن غالب بر وقوع آن نمی‌رفت؛ اما آنچه که علم به وجودش می‌باشد و ظن غالب بر حصولش، واژه‌ی بداء بدان اطلاق نمی‌گردد (مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ۱۴۱۳: ۶۵-۶۶). شیخ مفید در یکی دیگر از آثارش آورده است:

معنای بداء همان است که تمام مسلمانان درباره‌ی نسخ و امثال آن می‌گویند؛ بداء فقر پس از ثروت، بیماری پس از سلامتی و مرگ پس از حیات است. نیز بداء فزونی و کاستی در عمر و روزی به واسطه‌ی اعمال را - که تنها اهل عدل بدان معتقدند - در بر می‌گیرد (مفید، اوائل المقالات، ۱۴۱۳: ۸۰).

قدر مشترک سخنان شیخ صدوق و شیخ مفید، پذیرش بداء و تبیین آن به تغییر مقدرات الهی، خواه در حوزه تشریح و خواه در محدوده تکوین است. آنان بداء را همان نسخ نمی‌دانند و اخبار بداء را گزارش کرده و آن‌ها را واحد نمی‌دانند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۱-۳۳۶؛ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ۱۴۱۳: ۶۵-۶۶). به رغم آنکه سید مرتضی شاگرد شیخ مفید است، در باب بداء دیدگاهی همسو با استادش ارائه نکرده است. اینجا است که باید گفت: آیا انکار بداء از جانب خواجه نصیرالدین که در انکار دیگر متکلمان برجسته چون شیخ طوسی و سید مرتضی ریشه دارد، یک نوع نگرش صرفاً شیعی به مسئله بداء است یا ناشی از سرایت تفکر متکلمان اعتزالی به میان برخی متکلمان شیعی است؟ قرائن نشان می‌دهد که این رویکرد متکلمان شیعی به بداء دقیقاً مطابق با آن چیزی است که معتزله بدان تفوه می‌کردند. به برخی از این قرائن اشاره می‌شود:

۱. قاضی عبدالجبار معتزلی (۴۱۵ ق.) - که ۲۱ سال پیش از سید مرتضی (۴۳۶ ق.) وفات یافته و سید مرتضی نیز نزد او تلمذ کرده است (ابن مرتضی، بی‌تا: ۱۱۷؛ مکدموت، ۱۳۷۲: ۴۹۱) - در آثار گوناگون خود از بداء مطالبی آورده که متکلمان شیعی پس از وی در آثار خود انعکاس داده‌اند؛ برای نمونه، قاضی عبدالجبار در کتاب *المختصر فی اصول الدین* شبهه یهود را در نسخ شریعت چنین مطرح کرده و پاسخ می‌دهد:

یهود نبوت محمد ﷺ را صحیح نمی‌دانند؛ زیرا او شریعت موسی عَلَيْهِ السَّلَام را نسخ کرده است و این صحیح نیست؛ چرا که اولاً نسخ شریعت بر جابه‌جایی شریعت دلالت کرده و موجب تناقض میان سخنان انبیا می‌گردد؛ ثانیاً موسی عَلَيْهِ السَّلَام خبر داده که شریعتش همیشگی است. در پاسخ به یهود گفته می‌شود: این عقیده جاهلانه است؛ زیرا بداء این است که خداوند در زمان واحد، به شکل واحد از همان چیزی نهی کند که بدان امر کرده است و این قطعاً بر زبان انبیا عَلَيْهِمُ السَّلَام جاری نشده است (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۷۱: ۲۴۱).

از این مطلب پیداست که پاسخ به شبهه یهود در شباهت نسخ و بداء به همان سبکی که در *قواعد العقائد* خواجه آمده است، پیش از وی به وسیله قاضی عبدالجبار صورت گرفته است و ظاهراً خواجه و غیر او شبهه یهود و نقد آن را از قاضی عبدالجبار

اقتباس کرده‌اند. اشعری مسلک‌انی چون عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ ق.) در *اصول الایمان* (۲۰۰۳: ۱۸۰) و شهرستانی (۵۴۸ ق.) در *نهاية الاقدام فی علم الکلام* (۱۴۲۵: ۲۷۸) بدین‌منوال عمل کرده و عالمان شیعی پیش از خواجه، معاصر و پس از او نیز در آثار خود چنین رویه‌ای داشته‌اند؛ مانند سید مرتضی (۴۳۶ ق.) در *الذخیره فی علم الکلام* (شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۳۵۶)، شیخ طوسی (۴۶۰ ق.) در *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد* (۱۴۰۶: ۲۶۳-۲۶۸)، ابوصلاح حلبی (۴۴۷ ق.) در *تقریب المعارف* (۱۴۰۴: ۱۶۳-۱۶۴)، ابوالفتح کراچکی (۴۴۹ ق.) در *کنز الفوائد* (کراچکی طرابلسی، بی‌تا: ۲۲۷-۲۲۵/۱)، محقق حلی (۶۷۶ ق.)، عالم معاصر با خواجه در *المسلك فی اصول الدین و الرسالة الماتعیه* (۱۴۱۴: ۱۶۸-۱۷۱) و علامه حلی شاگرد خواجه در *معارج الفهم فی شرح النظم* (۱۳۸۶: ۴۵۰-۴۶۲).

۲. قاضی عبدالجبار در کتاب مهم خود *المغنی فی ابواب التوحید و العدل* به عقیده امامت در شیعه هجمه آورده و در ضمن اشکالاتش، به باور بداء اشاره کرده و می‌نویسد:

شیخ ما ابوعلی می‌گوید: شیعه تا آنجا پیش رفتند که توحید و عدل را باطل ساختند، هشام بن حکم به جسمانیت و حدوث علم خداوند، بداء و دیگر مباحثی که با توحید بیگانه است، معتقد گردیده است (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۳۸/۲۰).

سید مرتضی - که کتاب *الشافی فی الامامة* را در نقد مجلد بیستم *المغنی* نگاشته است (سبحانی تبریزی، بی‌تا: ۲۶۶/۳) - این اشکال را مطرح و چنین پاسخ می‌دهد: عقیده هشام و اغلب شیعه در بداء، دقیقاً همان عقیده معتزله دربارهٔ نسخ است و مراد آنان از بداء، همان مراد معتزله از نسخ است، نزاع آنان با شیعه نزاع لفظی است؛ زیرا شیعه بر اساس روایات، نسخ را بداء نام نهاده‌اند (شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۱۰: ۸۷/۱).

از نوع پاسخ سید مرتضی روشن است که وی بداء در باور اکثر شیعه را همان نسخی می‌داند که معتزله بدان معتقد هستند و واژهٔ بداء در روایات نیز به همان معنای نسخ است. این در حالی است که نسخ تنها در تشریح رخ می‌دهد، ولی بداء را اگر نگوییم که محدود به تکوین است - آن‌سان که بعدها عالمان شیعه چنین تبیین

کرده‌اند، باید بر اساس دیدگاه شیخ صدوق و شیخ مفید، اعم از تشریح و تکوین دانست.^۱

ممکن است اشکال شود که چه‌بسا مراد سید مرتضی از نسخ، اعم از نسخ در تکوین و تشریح است؛ چنان که علامه طباطبایی در *المیزان* چنین دیدگاهی را درباره‌ی نسخ دارد (۱۴۱۷: ۲۵۲/۱). در پاسخ می‌گوییم که اولاً سید مرتضی در هیچ یک از آثار خود چنین دیدگاهی را ارائه نکرده است؛ ثانیاً سخن سید مرتضی باید در تناظر با اشکال قاضی عبدالجبار بررسی شود که در آثار مختلف خود، به انحای گوناگون همواره بداء را نقد کرده و میان بداء و نسخ تفکیک قائل شده است؛ برای نمونه وی ذیل آیات: ﴿قَالَ يَا بَنِيَّ إِنِّي آزَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ... وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (صافات/ ۱۰۲-۱۰۷)، بداء و حتی نسخ را در داستان ذبح اسماعیل علیه السلام و آمدن فدیة پذیرفته و معتقد است که مراد از ذبح، فراهم کردن مقدماتی چون خواباندن و گرفتن چاقو بوده است و ابراهیم علیه السلام گمان کرد که به ذبح امر شده است و ذبحی که ابراهیم انجام نداد، نه بدان امر شده بود و نه از او خواسته شده بود. بنابراین مراد آیه این نیست که خداوند او را به چیزی امر کرده که اراده نکرده بود (قاضی عبدالجبار معتزلی، بی‌تا: ۵۷۷-۵۸۸؛ همو، ۱۹۶۵: ۲۲۸/۶). مشخص است که قاضی عبدالجبار به هر طریقی سعی می‌کند که بداء را در آیه انکار کند و لذا معنای روشن آیه را در ابهام فرو می‌برد، دستور ذبح را به مقدمات ذبح تفسیر می‌کند و پیامبری چون ابراهیم علیه السلام را متهم می‌کند که وحی و مراد الهی را - که دستور واقعی به ذبح نبوده - اشتباه فهمیده است، و این گونه به دام اشکال بزرگ‌تری افتاده و ابراهیم علیه السلام را به فهم ناصحیح از وحی که زیر سؤال بردن عصمت در دریافت وحی است، متهم می‌کند.

۱. چنان که میرداماد چنین تعریفی را ارائه کرده است: «بداء در تکوین مانند نسخ در تشریح است. نسخ در محدوده‌ی امور تشریحی و احکام تشریحی و وضعی افعال مکلفان است و بداء در محدوده‌ی امور تکوینی و مخلوقات زمان‌پذیر است؛ نسخ گویای بداء تشریحی و بداء گویای نسخ تکوینی است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۵-۵۶). اکثر محققان و محدثان بعد از او، نظریه‌ی وی را پذیرفته‌اند (*تلخیص التمهید* و تعلیقات *اوائل المقالات*، به نقل از: مقدمه‌ی میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۹)، چنان که سبزواری در تفسیر خود *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن* تعریفی مشابه آورده است (۱۴۰۹: ۳۷۵-۳۷۶؛ برای نمونه‌های بیشتر نیز ر.ک: موسوی خویی، بی‌تا: ۳۸۳؛ سبحانی، ۱۳۸۱: ۳۸۸-۳۸۹).

۳. چنان که گذشت، متکلمان شیعی از سید مرتضی تا خواجه نصیر و پس از خواجه، بداء را آن می‌دانستند که جامع چهار شرط باشد: ۱- مأموریه همان منهی عنه باشد، ۲- وجه واحد باشد، ۳- زمان واحد باشد، ۴- مکلف واحد باشد. از آنجا که جمع این شروط، اجتماع نقیضین را در پی داشت، بداء امری باطل و غیر قابل قبول به حساب می‌آمد.

مطالعه آثار متکلمان معتزلی پیش از سید مرتضی نشان می‌دهد که آنان چنین تبیینی را از بداء داشته‌اند. قاضی عبدالجبار کتابی با نام شرح الاصول الخمسه دارد که در آن، اصول پنج‌گانه عقاید معتزله (توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر) را شرح کرده است. وی ضمن بحث از اصل دوم یعنی عدل، به تفاوت نسخ و بداء پرداخته و در توضیح آن نوشته است: بداء، بداء نخواهد بود مگر اینکه مکلف واحد، فعل واحد، زمان واحد و وجه واحد باشند. آنگاه ابتدا نهی، سپس امر کند یا ابتدا امر سپس نهی کند؛ برای مثال، کسی به غلامش بگوید: «هنگام ظهر که داخل بازار شدی، گوشت بخور»، سپس بگوید: «هنگام ظهر که داخل بازار شدی، گوشت نخور»؛ از آن جهت بدان بداء گفته می‌شود که برای او آشکار گردید نسبت به خرید گوشت جهل داشته است. عبدالجبار در ادامه برای تبیین هر چه بیشتر شروط تحقق بداء می‌گوید:

بداء در لغت به معنای ظهور است و اگر یکی از امور چهارگانه پیش گفته لحاظ نشود، بداء نخواهد بود؛ چنان که اگر مکلف متفاوت باشد و امر به خریدن گوشت به یک غلام باشد و نهی از خریدن به غلامی دیگر، بداء نخواهد بود. همچنین اگر فعل یا زمان یا وجه متفاوت باشد، مانند اینکه ظهرهنگام بگوید گوشت بخور، سپس بگوید روغن و پنیر نخور، یا ظهرهنگام بگوید فلان کار را انجام بده و صبح‌هنگام بگوید آن را انجام مده، به دلیل تفاوت یکی از وجوه چهارگانه، بداء نخواهد بود (همو، ۱۴۲۲: ۳۹۴-۳۹۵).

در پایان، اشاره به این مطلب خالی از لطف نیست که به رغم اجماع عالمان شیعی بر تشیع سید مرتضی و صد البته گواهی آثار و سیره سید مرتضی بر این امر - حتی به اقرار سیره‌نویسان اهل سنت (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۷: ۱۲/۶۶-۶۷)، به دلیل وجود برخی قرابت‌های

فکری میان سید مرتضی با معتزله از جمله در همین مسئله بدهاء، برخی از رجالیان عامه به خطا او را از عالمان معتزله نام برده و حتی تعبیر «کان المرتضی رأساً فی الاعتزال» (صفدی، ۱۴۲۰: ۲۳۱/۲۰) را به کار برده و در کتب تراجم معتزله، سید مرتضی را در طبقه دوازدهم معتزله - پس از طبقه یازدهم که قاضی عبدالجبار قرار دارد - به حساب آورده‌اند (ابن مرتضی، بی تا: ۱۱۷).

نتیجه گیری

سه رویکرد نسبت به نظریه خواجه نصیرالدین در باب بدهاء وجود دارد. از زمان خواجه تا قرن یازدهم، نه تنها نقد سخن خواجه و مخالفتی با او - حداقل به صورت مستقیم - دیده نمی‌شود، بلکه مشابه دیدگاه او در کتب کلامی وجود دارد. از قرن یازدهم به بعد، میرداماد با تألیف کتاب *نیراس الضیاء* بر این باور است که خواجه در کتاب *تلخیص المحصل* بدهاء را انکار کرده و لذا دیدگاه او را به بوتۀ نقد می‌نهد. ملاصدرا شاگرد میرداماد، و علامه مجلسی نیز چون میرداماد عمل می‌کنند. عمده اشکال آنان به خواجه، عدم احاطه او به اخبار است. اما در دوره معاصر، برخی محققان در صدد دفاع از خواجه و توجیه دیدگاه وی در کتاب *تلخیص المحصل* برآمده و معتقدند بدایی که خواجه در آن کتاب منکر گردیده، غیر از بدایی است که مورد پذیرش شیعه می‌باشد.

مجموع بررسی‌ها نشان می‌دهد که اگرچه نقد به خواجه نصیرالدین وارد است، با وجود این، اشکال عدم احاطه به اخبار پذیرفته نیست؛ چه اینکه اولاً بعید است متکلم متبحری در تراز خواجه با داشتن کتاب کلامی مرجعی چون *تجريد العقائد*، به اخبار تسلط نداشته باشد. ثانیاً علامه حلی، استادش خواجه را سرآمد همه عالمان عصرش در علوم عقلی و نقلی معرفی می‌کند. ثالثاً در میان تصنیفات گوناگون خواجه، اثری با نام «شرح اصول کافی» یاد شده است و بعید است که خواجه با وجود شرح کتابی که بابتی تحت عنوان «باب البدهاء» دارد، از روایات بدهاء بی اطلاع بوده باشد. اما توجیه دیدگاه خواجه نیز ناتمام است؛ زیرا خواجه در همان کتاب *تلخیص المحصل* وقتی بدهاء را انکار می‌کند، هیچ توضیحی دال بر وجود بدهاء صواب در باور شیعه ارائه نکرده است و بلکه از برخی آثار دیگرش، تأیید دیدگاهش در *تلخیص المحصل* به دست

می‌آید. دیدگاه سوم که نویسندگان این مقاله بدان دست یافته‌اند، این است که خواجه به بداء اعتقاد نداشته و این انکار منحصر به او نبوده است و برخی از متکلمان پیش از خواجه -مانند سید مرتضی و شیخ طوسی- و پس از خواجه -مانند علامه حلی، فاضل مقداد و بیاضی- بداء را رد کرده‌اند و در واقع خواجه، باور مورد پذیرش متکلمان پیش از خود را بیان داشته و از خود نظریه جدیدی ارائه نکرده است. افزون بر آن، قرائن حکایت از آن دارد که آنچه خواجه و متکلمانی چون شیخ طوسی و سید مرتضی در مسئله بداء گفته‌اند، یک نگرش صرفاً شیعی نیست، بلکه تأثیر اندیشه متکلمان اعتزالی چون قاضی عبدالجبار معتزلی در دیدگاه شاگردش سید مرتضی است و مطالبی که سید مرتضی از بداء در آثارش گزارش کرده، مشابه نظریات قاضی عبدالجبار بوده و متفاوت با دیدگاه استاد دیگرش، شیخ مفید است.

کتاب شناسی

۱. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، بیروت، دار الاضواء، بی تا.
۲. ابن قیم جوزیه، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد، *اغاثة اللهفان من مصائد الشیطان*، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۵ ق.
۳. همو، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه والمعطله*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۸ ق.
۴. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایه*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
۵. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *طبقات المعتزله*، بیروت، دار مکتبه الحیاة، بی تا.
۶. ابوصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم الدین بن عبدالله، *تقریب المعارف*، قم، الهادی، ۱۴۰۴ ق.
۷. اشعری قمی، سعد بن عبدالله، *المقالات والفرق*، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ ش.
۸. امین، سید محسن، *اعیان الشیعه*، لبنان، دار التعارف للمطبوعات، بی تا.
۹. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله تمیمی شافعی، *اصول الایمان*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۳ م.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *امل الامل فی علماء جبل عامل*، قم، دار الکتاب الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۱. حسینی روحانی، سید محمد صادق، *الجبر والاختیار*، بی تا، بی تا.
۱۲. ذهبی، ابوعبدالله شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز، *تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر و الاعلام*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. سبحانی تبریزی، جعفر، *الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. همو، *المبدء فی ضوء الکتاب و السنه*، تقریر جعفر الهادی، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. همو، *النسخ و البداء فی الکتاب و السنه و رساله حول حجیه احادیث و اقوال العتره الطاهره*، بیروت، دار الهادی، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. همو، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۱۸. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۱۹. شریف مرتضی علم الهدی، علی بن حسین موسوی بغدادی، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۲۰. همو، *الشافی فی الامامه*، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۴۱۰ ق.
۲۱. همو، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۲۳. همو، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول الکافی*، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۲۵. صدراپی خویی، علی، *کتاب شناسی تجرید الاعتقاد*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۲۴ ق.
۲۶. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، قم، اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۲۷. صفّدی، صلاح الدین خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۹. طبرسی، امین الدین ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
۳۱. همو، *العدة فی اصول الفقه*، قم، چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ ق.
۳۲. همو، *تلخیص الشافی*، قم، المحبین، ۱۳۸۲ ش.
۳۳. همو، *کتاب الغیبه*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۵ ق.
۳۴. عاملی نباطی بیاضی، زین الدین ابومحمد علی بن یونس، *الصراط المستقیم الی مستحقّی التقدیم*، تهران، المكتبة المرتضویه، ۱۳۸۴ ش.
۳۵. علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر، *معارض الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶ ش.
۳۶. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ ق.
۳۷. همو، *کتاب المحصل*، عمان، دار الرازی، ۱۴۱۱ ق.
۳۸. قاضی عبدالجبار معتزلی، قاضی ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی، *المختصر فی اصول الدین*، بیروت، دار الهلال، ۱۹۷۱ م.
۳۹. همو، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، قاهره، الدار المصریه، ۱۹۶۵ م.
۴۰. همو، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۴۱. همو، *متشابه القرآن*، القاهرة، مكتبة دار التراث، بی تا.
۴۲. قمی، عباس، *الکنی واللقاب*، تهران، مكتبة الصدر، بی تا.
۴۳. کراجکی طرابلسی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان، *کنز الفوائد*، بی جا، بی تا.
۴۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمه الأطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ ق.
۴۶. همو، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۷. محقق حلی، نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن بن سعید هذلی، *المسلك فی اصول السدين وتلیه الرسالة المانعیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۴۸. مدرس رضوی، محمدتقی، *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران، داورپناه و خواجه، ۱۳۵۴ ش.
۴۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *اوائیل المقالات فی المذاهب والمختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۰. همو، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۱. مکدرموت، مارتین، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۵۲. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
۵۳. همو، *معجم رجال الحدیث*، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ ق.
۵۴. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، بیروت، اهل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۵۵. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*، قم - تهران، هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۷۴ ش.
۵۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۵۷. همو، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۵۸. همو، *رسائل خواجه نصیرالدین طوسی*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۵۹. همو، *قواعد العقائد*، لبنان، دار الغربیه، ۱۴۱۳ ق.
۶۰. نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۴ ق.