

بداء از نظر شیعه

نویسنده: سید علی علامه فانی اصفهانی

ترجمه: سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی.

نظریه مرجع عالیقدر فقیه العصر

حضرت آیه الله آقای حاج سید علی علامه فانی اصفهانی رحمته الله پیرامون ترجمه
حاضر :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، واللعن
على اعدائهم الى يوم الدين

به اندک توجهی واضح می شود که در مقابل دستگاه تخریبی شیطان و
شیطان مسلکان که در هر عصری، با هر وسیله در مقام گمراه کردن مردم می
باشند، خداوند عالم دسته ای از بندگان شایسته و عاقل و عالم را موفق می دارد
تا تار و پود دام های آنان را گسسته و راه را برای سالکان طریق هدایت باز
نمایند، یا در برابر ابرهای سیاه دیوسیرتان بد اندیش، چراغ راهنمایی را
برافراشته تا جهال فریب خورده در تاریکی ها بسر نبرند، (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ
الْبَالِغَةُ)⁽¹⁾.

1- .سوره انعام (6)، آیه 149.

من خداوند منان را شکر گزارم که توفیق عنایت فرموده جناب مستطاب
فاضل با تقوی عمادالاعلام آقای سید محمدباقر بنی سعید لنگرودی (دامت
افاضاته) را به ترجمه رساله شریفه «البداء عندالشیعه» که از مؤلفات این جانب
است، با اسلوبی روشن و نزدیک به متن با رعایت امانت در ترجمه که طبعا
باعث بر قناعت بر الفاظ بی پیرایه و اجتناب از عبارت پردازی می باشد.
خداوند به ایشان سعادت دارین مرحمت فرماید، و چه خوب است ارباب قلم و
آنان که از موهبت ترجمه برخوردارند سعی کنند فرهنگ اسلامی، به معنای
صحیح آن را تقویت داده و کمکی به معارف حقه کنند، و از ترجمه کتابهای
مفسده انگیز و گمراه کننده دوری جویند که در غیر این صورت در عقوبت
گمراهان شریک و در صف گمراه کنندگان محشور خواهند شد. (إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ).⁽¹⁾

والسلام علیه وعلی اخواننا المؤمنین ورحمه الله و برکاته

جمادی الاولی 1395

علی الحسینی الاصفهانی العلامه الفانی

1- . سوره ق (50)، آیه 37.

مقدمه مترجم

کتابی که از نظر خوانندگان عزیز می‌گذرد ترجمه کتاب مستطاب «البداء عند الشیعه» تألیف فقیه عالیقدر آیت الله العظمی آقای حاج سید علی علامه فانی اصفهانی رحمته الله می‌باشد، از آنجایی که توفیق الهی و عنایت ربانی شامل حال این حقیر گردید، بحمدالله در مدت کوتاهی توانستم از ترجمه آن فارغ شوم، و مطالب ارزنده آن را که انصافاً در نوع خود کم نظیر است در دسترس دانش پژوهان و فارسی زبانان قرار دهم. ناگفته نماند که ما نخواستیم در ترجمه کتاب تنها به زیبایی الفاظ قناعت کرده و از عمق معنای آن صرف نظر کنیم بلکه سعی ما این بوده است که حق مطلب این کتاب علمی را آن گونه که باید ادا نموده و نکات دقیق آنرا برای دانش پژوهان و فارسی زبانان بیورانیم. و این برای آن است که خوانندگان عزیز پس از یک دوره مطالعه کامل آن بتوانند به راحتی دریابند که مقصود از تألیف کتاب حاضر چه بوده، و مطالب آن ایشان را به چه مقصدی رهنمون می‌نماید.

سبب ترجمه کتاب

گویند یکی از مروجین مسیحی موفق شد که چند دانشجوی مسلمان را به طرف کلیسا بکشاند تا بتواند از این راه بر افکار و عقاید مذهبی آنان تسلط پیدا کند، و لذا برای تشویق این دسته از دانشجویان، از پاپ درخواست نمود که آنان را مورد تفقد قرار دهد. پاپ هم برای تشویق و تحریص آن عده وارد بر آنان گردید، ابتداء مقداری برای آنان صحبت کرد، و بعد برای جلب قلوب آنان معجزه ای از حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام برای دانشجویان مسلمانی که به نظر آنها مسیحی شده بودند نقل کرد.

پاپ چنین گفت: روزی حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام از راهی عبور می کرد؛ مادری که دست بچه کورش در دستش بود، تا چشمش به حضرت افتاد خود را به زیر پای حضرت افکند، و خواست تا دختر کورش را شفا دهد، حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام دستی به چشمان دختر کورش کشید دخترک همان لحظه شفا یافت.

در این هنگام دانشجویان مسلمانی که به نظر پاپ رسانده بودند اینها مسیحی شده اند، به محض شنیدن این معجزه، همه یک صدا گفتند: اللهم صل علی محمد و آل محمد. این شعار باعث تعجب پاپ گردید، نگاهی به اطرافیان کرد، گفتند: قربان، اینها چون تازه مسیحی شده اند روی عادت دیرینه خود این شعار را دادند، شما به صحبت خود ادامه دهید، پاپ هم مشغول صحبت شده و معجزه دیگری نقل کرد. باز همان صحنه تکرار شد، آنگاه پاپ، یک جمله به رهبران و مروجین مسیحی گفت که خیلی قابل توجه است. پاپ چنین گفت :

آگاه باشید که آنها از اسلام به سوی مسیحیت بر نمی گردند، یگانه راهی که برای موفقیت در پیش است، این است که در افکار جوانان اسلامی باید ایجاد شبهه شود، تا می توانید به اصول مذهبی آنان اشکال و خرده گیری کنید، و آنها را نسبت به مذهبشان بدبین نمائید، حال که مسیحی نمی شوند لاقلاً مسلمان هم نباشند و متحیر بمانند، در این صورت می توانید به اهداف خود دست یابید.

بسیار جای تعجب است با در نظر گرفتن خطری که امروز متوجه به اصول دین است، ما تنها به فروع آن چسبیده ایم! و حال آنکه با هجومی که از طرف دشمنان، به اصول دین می شود باید پایه های استدلالی اصول دین دوش به دوش بحث های فقهی، توسعه پیدا کند. این در حالی است که در حدود هزار و دویست آیه از آیات قرآن کریم مربوط به اصول، و فقط پانصد آیه مربوط به احکام است.

با چنین وضعی، برای جلوگیری از تبلیغات مسموم و گیج کننده، اهمیت دو برنامه ضروری است:

اول: گسترش درسهای عقاید و اصول دین.

دوم: انتشار کتب و مقالاتی که در این زمینه نگاشته شده است.

محرم الحرام سنه 1395 (ق) بود که جهت سخنرانی به شهر کاشان دعوت شدم، از آنجا که محرم ماه اقامه عزای سالار شهیدان حضرت اباعبدالله الحسین علیه السلام و یاران با وفای او می باشد، خطبا و دانشمندان گرانمایه در این ماه جهت ارشاد و راهنمایی مردم بر کرسی های خطابه قرار می گیرند و از وقایع عاشورا

و اهداف اباعبدالله الحسین علیه السلام سخن می گویند، اینجانب که یکی از علاقمندان به استاد شهید و بزرگوار آیت الله مطهری رحمته الله علیه بودم در جلسه ای که جنابشان مردم را به فیض می رساند شرکت نموده بودم که بعد از سخنرانی استاد، عده ای از دانشجویان دانشگاه تهران جهت پاره ای از مطالب دور شمع وجودش گرد آمدند، از استاد خواستند که مقداری درباره بداء از نظر شیعه صحبت کند. استاد شهید علت و انگیزه این درخواست را جویا شد. یکی از دانشجویان اشاره به بغل دستی خود نمود و گفت ایشان یکی از دوستان هم دوره ای ما در دانشگاه و اهل سنت است. او اکنون میهمان ما می باشد، خیلی دلش می خواهد که درباره عقاید شیعه تحقیق کند، از جمله مطالبی که ایشان را به فکر واداشته، مسئله اعتقاد به بداء نزد شیعیان است.

استاد ضمن تشویق ایشان به تحقیق و مطالعه فرمودند :

از شک و تردید نترسید، انسان که حیوان نیست شک نکند و یا تفکر نداشته باشد، اصولاً شک و تردید از آن ما انسانهاست و همین شک و تردید باعث می شود که انسان برای رفع آن کوشش کند، و در حقیقت می توان شک را پلکان یقین نامید و به تدریج به مدارج عالیله نایل آمد، می خواهم بگویم شک و تردید پلکان ترقی بشر است اما مشروط بر آنکه بدون هیچ تعصب قومی و مذهبی خواهان حق باشد و خدا را در نظر داشته باشد و در مقابل حق خاضع باشد. آنگاه مطالب بسیار ارزنده ای درباره مسئله بداء بیان داشتند که باعث خوشحالی حاضرین در مجلس بخصوص دانشجویان گردید، در این میان آن برادر اهل سنت درخواست نمود که کتابی در این زمینه به ایشان معرفی شود، استاد ضمن برشمردن بعضی از کتابها فرمودند بیشتر آنها عربی است، در اینجا متوجه حقیر

شدند و فرمودند چه خوبست که کتابهای ارزنده علما ما را فضلاء ترجمه کنند و در دسترس دانشجویان و فارسی زبانان قرار دهند.

اینجانب که از بیانات شیرین و مطالب ارزنده استاد لذت می بردم با خود گفتم در حال حاضر که داستان نویسی زیاد شده، چه خوب است ترجمه نویسی هم زیاد شود و مطالب ارزنده علمای اسلام که غالباً به زبان عربی نگاشته اند برگردان شود. در این فکر بودم که روز بعد عازم قم شدم، از خیابان «ارم» عبور می کردم که چشمم به کتابفروشی حضرتی افتاد، در پشت شیشه جزوه ای دیدم که بر روی آن نوشته شده بود (البداء عند شیعه). مولف محترم این کتاب را نمی شناختم اما کتاب را ابتیاع نمودم، روز بعد که جهت سخنرانی به کاشان رفتم، خدمت استاد رسیدم و کتاب را خدمتشان ارائه نمودم، عرض کردم ملاحظه فرمائید اگر کتاب مفیدی است من آنرا ترجمه کنم. استاد با دیدن کتاب فرمودند: مولف این کتاب مرد ملائی است شما ترجمه کنید تا بینم چگونه ترجمه می کنید. و در این باره لطیفه ای را بیان داشتند و با تبسم فرمودند: شما ترجمه کنید تا بینم حرف مولف محترم را می زنید یا آخر حرف خودت را! ناگفته نماند که حق با استاد بود زیرا بسیاری از ترجمه ها به علت اینکه مترجم می خواهد عبارات را به قلم روز و با سجع پیوراند، گاهی از اصل معنی فاصله می گیرد و حق مطلب را آنطور که باید، ادا نمی کند و مقصود مولف را نمی رساند. لذا با توجه به مطالب استاد مصمم شدم که آنرا ترجمه کنم، و در عرض کمتر از یک ماه توانستم کتاب مورد نظر را ترجمه نموده و با نام «بداء از نظر شیعه» در صدد نشر آن برآیم.

کتابی که در دست شما خواننده عزیز قرار دارد، ابتدا در سال 1354 به زیور طبع آراسته شد، و سپس در سال 1373 با اضافاتی تجدید چاپ گردید، اکنون که چاپ سوم آن با ویراست جدید در اختیار علاقه مندان قرار می گیرد، ذکر این نکته را لازم می دانم که کار تحقیق، تصحیح و ویراست متن چاپ سوم که همراه با استخراج منابع و افزودن متن روایات می باشد را نورچشمی، أخ الشهدید، حجه الاسلام سید محمد جواد بنی سعید لنگرودی (دامت تائیداته) بر عهده داشته اند.

امید است که نسبت به طالبین حق، مشعلی فروزان، و نسبت به مغرضین، سنگری پایدار بوده و مورد توجه و عنایت خوانندگان عزیز قرار گیرد و ذخیره یوم المعادمان باشد. آمین یا رب العالمین.

آذرماه 1393 مطابق با محرم الحرام سنه 1436

سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی

تهران - مسجد الشهداء

بداء

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين واللعن
على اعدائهم اجمعين

اما بعد :

سؤالی درباره مسئله «بداء» از طرف یکی از بزرگواران رسید، و جواب
مختصری عرض کردم. مرتبه دوم درخواست شد که به طور مفصل جواب داده
شود؛ از این جهت این موضوع را در ضمن هشت فصل و یک خاتمه شرح دادم.

فصل اول: در بیان معنای کلمه «بداء» در لغت.

فصل دوم: در بیان اینکه قانون محاوره و گفتگوی عرفی، اقتضا می کند هر
کلامی که از متکلم صادر می شود تا زمانی که قرینه ای برخلاف ظاهر نباشد
حمل بر ظاهر آن گردد. و در صورت وجود قرینه باید به مقتضای آن قرینه
عمل کرده چند برخلاف ظاهر باشد.

فصل سوم: در بیان حقیقت علم، و شرح اقوال علما در علم پروردگار عالم.

فصل چهارم: در نکوهش بعضی از اهل تسنن در مورد این مطلب که شیعه امامیه قائل به «بداء» و تقیه می باشند.

فصل پنجم: ذکر اقوال علمای اسلام (شیعه و سنی) در مسئله «بداء».

فصل ششم: روایاتی که در مسئله «بداء» وارد شده است.

فصل هفتم: جواب علما از اشکال «بداء»، و مختار ما در جواب از این مسئله.

فصل هشتم: بیان روایات مربوط به امامت امام حسن عسکری علیه السلام که ظاهر در «بداء» است.

خاتمه: در بیان پنج فایده است :

اول: روایات «بداء» رد عقیده جبر و عقیده تفویض است.

دوم: در بیان شباهت «بداء» در امور تکوینی، با «نسخ» در احکام شرعی.

سوم: تاثیرات اعتقاد به «بداء».

چهارم: لزوم عقلی و شرعی تقیه.

پنجم: خوف و رجاء از نتایج عقیده به «بداء» است.

قبل از شروع در بحث، بیان این مطلب لازم است که روایات شیعه و سنی متفقاً دلالت دارند بر دو امری که به حسب ظاهر با هم مختلف بوده و در نظر ابتدایی نقیض یکدیگرند:

امر اول: بعضی از روایات شیعه و سنی دلالت دارد بر اینکه خداوند تبارک و تعالی تقدیر همه چیز را در ازل معین کرده، و قلم تقدیر بعد از آن از کار ایستاده، و تمام این حوادثی که ما می بینیم تاکنون پیش آمده و آنچه بعد از این پیش می آید، در ازل از قلم تقدیر گذشته است، و بنابراین هیچ گونه تغییر و تبدیلی در مقدرات ازلی پیش نخواهد آمد.

امر دوم: در بعضی از روایات فریقین (شیعه و سنی) آمده است که آنچه را خداوند در ازل تقدیر فرموده قابل محو است و ممکن است خلاف آن واقع شود، همان گونه که ممکن است تغییری نکرده و ثابت بماند.

ملاحظه می شود که این دو دسته از روایات به حسب ظاهر با یکدیگر متناقض اند. چه آنکه دسته اول دلالت دارد بر اینکه آنچه در ازل مقدر شده قابل تغییر نیست؛ و بنابراین اعمال خیر و اعمال شرّ هیچ مدخلیتی در امور ندارد، و مثلاً دعا دفع بلا نمی کند، و یا صدقه موجب وسعت رزق نمی شود؛ و صله رحم سبب زیادی عمر نمی گردد؛ و اصلاً کار خیر هیچ گونه نفعی نمی

بخشد، زیرا قلم تقدیر از ازل سرنوشت‌ها را تعیین کرده و سپس خشکیده و بیکار مانده است. برعکس دسته دوم، که تقدیرات را به واسطه اعمال خیر و اعمال شرّ قابل تغییر و تبدیل دانسته اند.

به همین جهت علمای اسلام در مقام جواب از این مشکل که ربطی تام به مسئله جبر و تفویض، و قضا و قدر دارد بر آمده اند؛ و چون از طرفی در بعضی از روایات امامیه از کلمه محو و اثبات، به «بداء» تعبیر شده، و از طرف دیگر مقتضای استعمال کلمه «بداء» ثبوت جهل است، این اشکال به نظر رسیده که اگر «بداء» را به خداوند تبارک و تعالی نسبت دهیم لازمه اش اثبات جهل برای ذات اقدس الهی است، و خدا منزّه از چنین نسبتی است. همین مطلب باعث شده که گروهی از مخالفین در مقام سرزنش بر شیعه برآیند و بگویند: شیعه نسبت جهل به خداوند می دهد! به همین سبب ما برای دفع این اشکال بیاناتی ضمن هشت فصل ایرادمی کنیم.

فصل اول: معنای کلمه بداء در لغت

معنای کلمه بداء در لغت

«بداء» (با الف ممدوده) بر وزن (سماء)، اسم مصدر بوده و مشتق است از «بدا، بیدو، بدواً»؛ از باب «طلب، یطلب»؛ به معنای ظاهر شدن و آشکار گشتن. و به «رأی جدید» نیز اطلاق می شود، به این معنی که اگر شخصی سابقاً در مطلبی رأی فاسدی داشت، و بعداً رأیش بر امر صحیحی تعلق گرفت آن را تعبیر به «بداء» می کنند. فعل این کلمه که عبارت است از «بدا، بیدو»، بدون لام جاره استعمال نمی شود.

صاحب «قاموس اللغة»⁽¹⁾ می نویسد: «بدا، بدواً، و بدأ، و بدأه، و بدواً: ظهر»؛ یعنی آشکار شد. «و أبدیته: أظهرته»؛ یعنی آشکار کردم آن را. و نیز گفته است: «بداوه الشيء: أوّل ما بیدو منه»؛ یعنی اول چیزی که از آن چیز ظاهر می شود. «و بادی الرأی: ظاهره»؛ یعنی ظاهر رأی. و «بدا له فی الأمر بدواً و بداءه: نشأ له فیهِ رأی و هو ذوبدوات»؛ یعنی برای او حاصل شد رأی جدید در حالیکه صاحب آراء است.

1- . تاج العروس من جواهر القاموس، ج 19، ص 189.

و نیز صاحب «صحاح اللغة»⁽¹⁾ می نویسد: «بدا الأمر بُدُوًّا، مثل قعد قعوداً، أى ظهر»؛ یعنی (بدا الأمر بدوًّا) از حیث وزن مانند (قعد قعوداً) بوده و از جهت معنی به معنای آشکار شدن می باشد. «وَأَبْدَيْتَهُ أَي أَظْهَرْتَهُ»؛ یعنی اگر به باب افعال بردیم و گفتیم (أَبْدَيْتَهُ) معنایش چنین می شود (آشکار کردم آن را). تا به اینجا که می گوید: «و بدا له فى هذا الأمر بداءٌ ممدودٌ، أى نشأ له فيه رأى و هو ذو بدوات»؛ یعنی برای او در آن امر رأیی حاصل شد در حالی که او صاحب آراییی است.

و نیز صاحب «اساس البلاغه» می گوید: «ذو بدوان» با نون، ضبط آن را نوشته و در مقام تفسیر این کلمه گفته است: «أى لا يزال يبدو له رأى جديد و يظهر له امر سانح»؛ یعنی دائماً در حال تبدیل رأى است و مدام برای او امر جدیدی آشکار می شود. و عین همین مطلب را ابن اثیر، در کتاب «النهايه»⁽²⁾ گفته است.

شاهد بر این مدعی فرمایش شیخ طوسی رحمته الله در کتاب «عده الاصول»⁽³⁾ است که فرموده: اما کلمه «بداء»، حقیقت آن از حیث لغت همان ظهور و آشکار شدن است. و برای فرمایش خود به قول اهل عرف استشهاد کرده که می گویند: «بدا لنا سور المدینه» (دیوار شهر بر ما آشکار شد). و «بدا لنا وجه الرأى» (دلیل این نظر برای ما روشن شد). که در این دو جمله کلمه «بدا» به معنای آشکار شدن

1- . الصحاح ، ج 6، ص 2278.

2- . النهايه فى غريب الحديث و الأثر، ج 1، ص 109.

3- . العده فى أصول الفقه، ج 2، ص 495.

و ظاهر گشتن است. علاوه بر این برای تثبیت معنای ظهور، شواهدی از قرآن مجید نیز بیان فرموده: (وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا)⁽¹⁾؛ «و بدی های اعمالشان برای آنان آشکار می شود».

و (وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا)⁽²⁾؛ «اعمال بدی را که انجام داده اند برای آنها آشکار می شود». که «بدا» در هر دو آیه به معنای «ظهر» آمده است. بعد می فرماید کلمه «بداء» را در جایی که انسان نسبت به چیزی جاهل بوده و بعد عالم شود نیز استعمال می کنند؛ همان گونه که در صورت حصول ظن به شیء بعد از اینکه آن ظن حاصل نبوده است نیز استعمال می شود.

از شواهد زنده دیگری که می توان برای معنای فوق به آن تمسک کرد شعر عمر بن عبد العزیز، مکنی به ابو ربیع، می باشد که در وصف عایشه دختر طلحه ابن عبدالله، گفته است:

بدا لی منها معصم حین جمرت و کف خضیب زینت بینان⁽³⁾
«هنگامی که رمی جمرات می کرد، دست بند او و دستی حنائی که سر انگشتانش آن را زینت داده بود، بر من آشکار شد».

شاهد بر سر «بدا لی» است که به معنای «ظهر» و آشکار شد آمده است. و بسیار اتفاق می افتد که کلمه «بداء» در معانی ای استعمال می شود که مستلزم ظهور و بروز است.

1- . سوره جاثیه(45)، آیه 33.

2- . سوره زمر (39)، آیه 48.

3- . المغنی، لابن هشام، ج 1، ص 14.

و احتمال دارد در همان معنای حقیقی خودش که ظهور باشد به کار رفته، ولی از آن معنایی اراده شده که ظهور لازمه آن است همان گونه که در کنایات چنین است مثل خروج، وجود، حدوث، تجاهر، و امثال اینها. مثلاً گفته می شود «بدا القوم»، یعنی خارج شدند این گروه؛ و بدیهی است لازمه خروج آشکار گشتن است. و نیز گفته می شود «بادی فلان بالعداوه» در اینجا «بادی» به معنای تجاهر است، یعنی فلانی تجاهر به دشمنی نموده، و واضح است که لازمه تجاهر، ابراز و اظهار دشمنی است.

در بعضی از مواقع هم از این کلمه معنای دیگری اراده می شود همان گونه که در این آیه شریفه (وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ)⁽¹⁾؛ «و از سوی خدا برای آنها اموری ظاهر می شود که هرگز گمان نمی کردند». و نیز (وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا)⁽²⁾ و نیز (وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا)⁽³⁾؛ که در آیه اول به معنای عقاب ناگهانی، و در آیه دوم و سوم به معنای فعلیت وعید است. از این بیانات و شواهد و ذکر موارد استعمال معلوم شد که قدر جامع لفظ «بداء» در همه موارد همان معنای «ظهور» است، نه فقط ظهور رأی جدید، زیرا استعمال کلمه «بداء» در ظهور شیء دیگری غیر از رأی نیز صحیح می باشد.

1- .سوره زمر(39)، آیه 47.

2- .سوره زمر(39)، آیه 48.

3- .سوره جاثیه(45)، آیه 33.

در مواردی هم که از کلمه «بداء» ظهور رأی، اراده شده، این لفظ فقط حاکی از همین معنی است، و دیگر دلالت بر سبب ظهور رأی جدید که آیا سببش جهل بوده، یا پشیمانی از رأی سابق و یا چیز دیگر ندارد. زیرا وقتی واضح، لفظ را برای افاده نفس ظهور وضع کرد، از این لفظ به تنهایی و بدون قرینه، سبب این ظهور فهمیده نمی شود مگر اینکه لفظ را همراه با قرینه ذکر کنیم.

و بدیهی است اگر لفظی به تنهایی دارای معنایی بود چنانچه در ضمن جمله ای هم واقع شود همان معنی را افاده می کند. بنابراین اگر گفتیم کلمه «بداء» به تنهایی معنایش ظاهر شدن است، زمانی که در ضمن جمله ای آن را بیاوریم و بگوییم «بدا لله کذا»، نیز معنایش همان ظاهر شدن است. و اما اینکه آنچه ظاهر شده آیا رأی بوده، یا حادث دیگری؟ این لفظ آن را نمی رساند.

حال اگر کسی بگوید از لام جاره ای که در کلمه «الله» وجود دارد می فهمیم که منظور ظهور رأی است. در پاسخ می گوییم: خاصیت لام جاره این است که بین کلمات ارتباطی می دهد که معنای «نفع» از آن فهمیده می شود، بنابراین اگر ادعا کردیم که از جمله «بدا لله»، ظهور چیزی که مربوط به خداوند باشد اراده شده است، از قانون محاوره خارج نشده ایم.

علاوه بر اینکه سابقاً گفتیم می توان از کلمه «بداء» به نحو کنایه وجود چیزی که موجود نبوده را اراده کرد. یعنی اینکه اراده جدی⁽¹⁾ متکلم تعلق گرفته است به خبر دادن از حدوث و وجود شیئی که سابقاً معدوم بوده است.

نتیجه اینکه، جمله «بدا لله» به معنای این است که متکلم معنی کنایی «بداء» را اراده کرده، که عبارت باشد از وجود و حدوث شیئی که مسبوق به عدم بوده

است؛ و این معنی نیز به حسب محاورات عرفی اشکالی ندارد خصوصا اگر قرینه ای وجود داشته باشد.

بنابراین می توانیم بگوییم که جمله «بدا لله کذا» یعنی: شیئی که معدوم بوده است در عالم وجود بروز کرد به نحوی که در وجود خود، مرتبط به حضرت حق می باشد؛ و مراد از این ارتباط این است که دلالت می کند بر قدرت و مشیت پروردگار بر دگرگونی حوادث احتمالی؛ و این دگرگونی به دو نحو امکان دارد:

اول: آنکه خداوند منان موانعی در مقابل مقتضیات حدوث این حوادث قرار دهد که باعث عدم حدوث آن گردیده، و آن شیء موجود نشود.

1 - . برای هر متکلمی در مقام خطاب سه اراده تصویر می شود که هر یک از این سه اراده مقدم بر دیگری است، و به اصطلاح اراده سابق، موضوع می شود برای اراده لاحق، و اراده لاحق محمول آن. آن سه از این قرار است: اول: اراده استعمالی، و آن عبارت است اینکه لفظ را قالب برای معنایی قرار می دهند؛ مثل اینکه لفظ «اسد» را قالب قرار می دهد برای حیوان درنده. دوم: اراده تفهیمی، و آن این است که بعد از قرار دادن لفظ بعنوان قالبی برای معنی، قصدش تفهیم همین معنی است به مخاطب. سوم: اراده جدی، و آن این است که بعد از قصد تفهیم می گوییم حتما متکلم از این تفهیم اراده جدی داشته، و در مقام هزل و شوخی نبوده است. م.

دوم: مقتضیات تحقق شیء را قبل از آنکه اثر خود را بیخشد از صفحه وجود بردارد.

نظیر قضیه ای که در بعضی از روایات وارد شده به اینکه شیعیان در زمان امام صادق علیه السلام معتقد بودند که امام بعد از آن حضرت، فرزند ایشان اسماعیل

است؛ همانند اعتقاد شیعیان در زمان امام هادی علیه السلام به امامت ابو جعفر بعد از پدر بزرگوارش. در اینجا خداوند این گمان باطل را مرتفع نمود و هر دو را در زمان حیات پدر میراند. و این شاهد زنده ای است بر اینکه تمام اشیای عالم در تحت سلطه و قدرت اوست. و در اصطلاح ارباب معقول دلیل إِنّی⁽¹⁾ بر دوام سلطنت خداوند تبارک و تعالی، و توسعه قدرتش نسبت به هر زمان و هر شیء می باشد؛ و شخص شاک اگر این طریق را بیماید قطعاً شکش زایل می شود. همان گونه که پیمودن این راه و تفکر کردن در این سنخ دلیل، نسبت به کسانی که قائل به تعطیل در خلق و افعال خداوند هستند موجب تغییر نظر و برگشت از این عقیده می شود. نتیجه این اعتقاد، ملتزم نمودن بندگان خدا به این عقیده است که همه امور به دست اوست چه نسبت به زمان های گذشته و چه آینده. بر این اساس فساد این عقیده که

1- . دلیل إِنّی آنست که اگر حد وسط در صغری و کبرای قضیه معلول باشد از برای نتیجه، از آن تعبیر به دلیل إِنّی می کنند، مثل دلالت کردن حرارت که معلول آتش است بر آتش. و نیز اگر از دو شیء که معلول هستند برای یک شیء، پی به آن شیء که علت آن دو استنبیریم آن را هم دلیل إِنّی خوانند، مثل دلالت کردن حرارت و روشنایی بر وجود شمس. م.

درباره خداوند گفتند: «ید الله مغلوله» (دست خدا بسته است)، ظاهر می شود. که خداوند هم در جواب ایشان فرمود: «غلت ایدیهم» (دستهای خودشان بسته است)⁽¹⁾

نتیجه آنکه صحیح است جمله «بدا لله کذا» را به «أبدء لخلقه کذا» تفسیر نماییم؛ یعنی برای مخلوقاتش اینچنین ظاهر کرد یا ایجاد کرد، در این صورت نیازی نیست بگوییم «بدا» فعل «مجرد» است ولی در مقام استعمال به جای «مزید فیه» استعمال شده است، تا اشکال کنند این کار خلاف ظاهر است. گذشته از اینکه با بودن قرینه، محلی برای اشکال باقی نمی ماند.

خلاصه آنکه کلمه «بدا» اسم مصدر است از بدا، یدو، بدوا؛ و «البدو» به معنای ظهور می باشد، مثل اینکه وقتی میوه درختی صلاحیت خوردن پیدا می کند می گویند: «بدو صلاح الثمره»، یعنی ظاهر شد رسیدن آن. این کلمه از حیث استعمال «لازم» است زیرا از افعالی است که مصدرش قائم به ذات است و هر فعلی که چنین باشد لازم می باشد، و برای متعدی شدن، به باب افعال برده می شود. شاهد بر این مدعی دو آیه شریفه است که می فرماید: (إِنَّ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ)⁽²⁾؛ «اگر صدقات (و انفاق های خود) را آشکار کنید، خوب است».

1- اشاره است به آیه 64 سوره مائده.

2- سوره بقره (2)، آیه 271.

و آیه (إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا) ⁽¹⁾؛ «اگر چیزی را آشکار کنید یا آن را پنهان دارید،

خداوند به همه چیز دانا است». که در هر دو «تبدوا» از باب افعال (ابداء) می باشد.

لازم به ذکر است که کلمه «بداء» را گاهی اوقات به ذوی العقول نسبت می دهند مثل اینکه می گویند: «بدا القوم» یعنی آن گروه خارج شدند؛ و گاهی به غیر ذوی العقول مانند امور محسوسه؛ مثل قول ابی ربیع که سابقا گذشت: «بدا لی منها معصم...»؛ یا مانند قول عرب: «بدا لنا سور البلد»، که بدا در اینجا به معنای آشکار شدن است.

و بعضی از اوقات هم به صفات نفسانی نسبت داده می شود مثل این دو آیه شریفه: (قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ) ⁽²⁾؛ «یعنی نشانه های دشمنی از دهان و کلامشان آشکار شده است»؛ و (بَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ) ⁽³⁾؛ «یعنی میان ما و شما عداوت و دشمنی همیشگی آشکار شده است». که در هر دو آیه به معنای ظاهر شدن بوده، و بغض و عداوت نیز از صفات نفسانی می باشد.

و گاهی اوقات هم به آراء و افکار منتسب می شود، مثل فرموده خداوند تبارک و تعالی: (ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنُنَهُ حَتَّىٰ حِينٍ) ⁽⁴⁾؛ «یعنی و بعد از آنکه نشانه های پاکی یوسف را دیدند تصمیم گرفتند او را تا مدتی زندانی کنند». که «بداء» در اینجا به

1- .سوره احزاب(33)، آیه 54.

2- .سوره آل عمران(3)، آیه 118.

3- .سوره ممتحنه(60)، آیه 4.

4- .سوره یوسف(12)، آیه 35.

معنای حصول رأی است. و اگر دقت شود بخوبی معلوم خواهد شد که قدر جامع بین این موارد از استعمالات همان معنی ظهور و بروز است.

و اما معنای مقابل بداء بر حسب موارد استعمال متفاوت است، ولی می توان گفت معنای مقابل آن در اکثر موارد «خفاء» است، و در موارد دیگر به معنای «جهل»، «تردد»، و «عدم» نیز می باشد. شواهدی که بر این معانی دلالت دارد از این قرار است: مثلاً وقتی گفته می شود «بدا لنا سور البلد» و یا (بَدَتْ لَهُمَا سَوَاءُهُمَا)⁽¹⁾؛ آنچه که در مقابل و مخالف این دو جمله است همان «خفاء» می باشد، زیرا بدیهی است که خفاء در مقابل ظهور قرار دارد. و در مثال «بدا له فی الامر کذا»، «جهل» را می توان معنای مقابل قرار داد، زیرا بداء در این جمله به معنای رأی و علم است. و در مثل (ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ)⁽²⁾؛ «تردد» در مقابل آن است. و در مثل «بدا صلاح الثمره»، «عدم» در مقابل آن است، زیرا معنای این جمله رسیدن میوه است، و مسلماً معنای مقابل آن نرسیدن میوه خواهد بود. پس معلوم شد که «بداء» در همه این موارد در معنای لغوی خود که ظهور باشد استعمال شده، و اختلاف آن به خاطر معانی مقابل آن می باشد که به واسطه موارد مختلف، متفاوت است چنانچه با اندک ملاحظه ای صحت این گفتار ظاهر می شود.

1- .سوره اعراف(7)، آیه 22.

2- .سوره یوسف(12)، آیه 15.

فصل دوم: اقتضای قانون محاوره عرفی

اشاره

قانون محاوره و گفتگوی عرفی اقتضا می کند که هر کلامی از متکلم صادر می شود مادام که قرینه ای بر خلاف ظاهر نباشد حمل بر ظاهر آن نمود، و اگر قرینه ای در کار باشد باید به مقتضای آن قرینه عمل کرد.

بدیهی است ظاهر هر لفظی، معنای لغوی آن است، مگر اینکه در کلام قرینه ای برخلاف آن وجود داشته باشد؛ و این قاعده نزد اهل لسان و عرف، از قواعد مسلم است. چه آنکه متکلم می تواند مراد خود را در قالب لفظی بیان کند که بر حسب لغت آن لفظ برای این معنی وضع نشده باشد، و در اصطلاح از آن به مجاز تعبیر می کنند. و رکن اساسی استعمال مجازی همان اعتماد بر قرینه است زیرا در صورت عدم قرینه معنای مجازی که مراد متکلم است به ذهن مخاطب نخواهد آمد؛ و فرقی نمی کند که قرینه همراه با کلام باشد یا جدای از آن. نتیجه آنکه، اگر متکلمی لفظ «اسد» (شیر) را گفت و از آن با ذکر قرینه مرد شجاع را اراده کرد، مثلاً گفت: «رأیت أسداً یرمی» (شیری را دیدم که تیر می انداخت)؛ چنین متکلمی نزد عقلا مؤاخذه نمی شود که چرا معنای اسد را که همان حیوان درنده است اراده نکردی؟ به جهت آنکه قرینه ای که مخاطب را به این معنی هدایت کند در کلام خود آورده است. و به همین دلیل در مباحث علم اصول⁽¹⁾ بیان کردیم که استعمالات مجازی مشروط به اجازه واضح لغت آن گونه که ادبا می گویند نیست؛ بلکه در هر موردی که ذوق سلیم، و استحسان به آن تعلق گرفت می توانیم مطابق آن را در معنای مجازی استعمال کنیم، وعلایق مجوز مجاز، منحصر در مواردی که ایشان ذکر کرده اند نیست. بنابراین اگر در کلام

متکلم لفظ عامی دیده شد و به کمک قرینه خواه متصل باشد یا منفصل پی بردیم به اینکه معنای خاصی مرادش می باشد، بایدطبق قانونی که گفته شد لفظ را برخلاف ظاهر آن بر معنای خاص حمل کنیم. در مطلق نیز چنین است، به این معنی که وقتی لفظی را بطور مطلق بیان کرد و از آن مقید را اراده نمود البته با کمک قرینه باید مطلق را حمل بر مقید نماییم.

خلاصه مطلب آنکه استعمال لفظ در خلاف معنای ظاهر آن به کمک قرینه، امری شایع و فراوان است. و مخفی نماند که بین قرینه لفظی و عقلی هم تفاوتی نیست، به همین خاطر اگر مولایی به عبد خود امر کند که به همسایگانم احسان کن، این اطلاق شامل همسایگانی که با مولا دشمنی دارند نمی شود، و همین دشمنی

1- . آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، ج 1، ص 95.

قرینه عقلی است بر اینکه مولا آنها را اراده نموده، اگر چه در لفظ، امر مولا شامل آنها نیز می شود. مثال واضح تر، آیات شریفه ای است که خداوند تبارک و تعالی ظاهر آنها را اراده نفرموده، و فهم معانی غیر ظاهر آن را موکول به قرینه عقلی نموده است؛ مثل (وَجَاءَ رَبُّكَ)⁽¹⁾، (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)⁽²⁾، (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)⁽³⁾؛ که در این سه آیه شریفه، عقل فطری، درک می کند که خداوند از این قبیل اسنادها منزّه است. زیرا او جسم نیست تا بتوانیم این نسبتها را به او بدهیم، و به همین جهت حکم به لزوم دخل و تصرف در ظواهر این آیات می کند. و بر همین اساس، بزرگان دین در مقام سرزنش و مذمت بر اهل ظاهر که برای امکان رؤیت خداوند در روز قیامت به ظاهر این آیه (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) استدلال می کنند برآمده اند.

با توجه به این مقدمات می گوئیم اگر از ائمه علیهم السلام روایاتی وارد شده که «بداء» را به خداوند نسبت داده اند، و بعد آن را به معنایی تفسیر فرموده اند که منافات با علم ازلی ذاتی خداوند نداشته باشد، (مثل اینکه فرموده اند «لم یبد له من جهل»)، اشکالی وارد نخواهد بود تا گفته شود اسناد «بداء» به خداوند مستلزم جهل او است و حضرت سبحان مقدس از این گونه اسنادهای ناروا است؛

به

1- .سوره فجر (89)، آیه 21.

2- .سوره قیامت (75)، آیه 23.

3- .سوره طه (20)، آیه 5.

علت اینکه تفسیری که برای «بداء» نقل شد به منزله قرینه ای است که لفظ را از معنای ظاهرش منصرف می کند و باعث می شود که معنای مجاز آن اراده گردد.

مؤید این بیان قول شیخ الطائفه شیخ طوسی رحمته الله می باشد که در کتاب «عده الاصول» فرموده اند: «اگر لفظ «بداء» به خداوند نسبت داده شود، این نسبت هم می تواند مجاز باشد هم غیر مجاز؛ نسبت مجاز آن است که به معنای نسخ بوده، و اطلاق آن بر خدا با نوعی مجاز همراه باشد؛ و تمام روایاتی که از ائمه معصومین علیهم السلام نقل شده و در آن لفظ بداء به خداوند نسبت داده شده به همین معنا بر می گردد. و نسبت غیر مجاز آن است که به معنای حصول علم بعد از جهل باشد»⁽¹⁾.

این بیانات تماماً در صورتی است که قبول کنیم اسناد «بداء» به خداوند، یا شخص دیگر، مستلزم جهل است؛ و به عبارت دیگر قائل شویم که معنای حقیقی «بداء» حصول و ظهور بعد از جهل است. و اما اگر «بداء» را به معنایی اعم از این معنی گرفتیم یعنی گفتیم در لغت به معنای ظهور رأی است، خواه مسبوق به جهل باشد یا نباشد، در این صورت مسلماً اشکالی متوجه ما نمی شود و اسناد «بداء» به خداوند اسناد حقیقی خواهد بود نه مجازی. همان گونه که مرحوم سید مرتضی رحمته الله به همین معنی اشاره نموده و فرموده است: «ممکن است کلمه «بداء» را در جمله «بدا لله» حمل

1- . العده فی أصول الفقه، ج 2، ص 495.

بر معنای حقیقی آن کنیم یعنی بگوییم ظاهر شد برای او امری که سابقاً ظاهر نبود و ظاهر شد برای او نهی ای که ظاهر نبود...»⁽¹⁾ نه اینکه برای خداوند ظاهر نباشد بلکه مراد عدم ظهور در خارج است.

به هر حال چه «بداء» را حمل بر معنای مجازی کنیم و چه به معنای حقیقی بدانیم اشکال مرتفع می گردد. حتی می توانیم بگوییم روایاتی که درباره «بداء» در حق امامت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام وارد شده است مورد اشکال نخواهد بود؛ چه آنکه علمای شیعه همگی منکر اسناد جهل به خداوند بوده و قائلند به اینکه مسئله امامت، عهدی است که در ازل از علم الهی گذشته و هرگز قابل تغییر و تبدیل نخواهد بود. و بزودی خواهیم دید که معنای روایات مذکور تغییر و تبدیل در اراده خداوند نیست.

بنابراین جای تعجب است که گروهی، علمای شیعه را مذمت نموده و گفته اند ایشان به خداوند تعالی نسبت جهل می دهند! و تنها منشاء این اتهام این است که در کلمات بزرگان امامیه تعبیر به «بداء» شده است؛ حال آنکه لازمه این تعبیر، اعتقاد جهل نسبت به حضرت حق نیست. و همه می دانیم اعتقاد، امری قلبی و نهانی است که بدون اظهار صاحب عقیده اطلاع بر آن ممکن نخواهد

1- . مصدر این سخن در مصنفات سید مرتضی علیه السلام یافت نشد.

بود، و نمی توان کسی را به داشتن عقیده ای متهم نمود، خصوصا اینکه طرف مقابل، آن اعتقاد را از خود نفی کند.

نظیر این مذمت سخن بعضی از وهابی ها و اهل تسنن است که به شیعه نسبت شرک داده اند، چرا که ایشان در سجده بر تربت سجده می کنند! این در حالی است که شیعیان در سجودشان تسبیح خدا را می نمایند و می گویند: «سبحان ربی الأعلى و بحمده»، و این خود دلیل بر این است که تربت و خاک را معبود قرار نداده اند تا شرک لازم آید. ولی باید گفت سوء تفاهم و کج سلیقگی چه بسا در بدیهیات هم انسان را گمراه و متحیر می نماید. حقیقت علم و اقوال علما در علم باری تعالی کسی که در فلسفه عالی مهارت پیدا کند متوجه اختلاف فلاسفه و متکلمین درباره حقیقت و ماهیت علم، و همچنین حقیقت علم باری تعالی، و وسعت و محدودیت علم او از حیث تعلق به معلومات، و کیفیت تعلق آن، خواهد شد. اکنون به تفصیل به هر یک از اختلافات نامبرده می پردازیم:

فصل سوم: اختلاف در حقیقت علم

اشاره

برخی همچون ابوالبرکات بغدادی علم را از مقوله اضافه دانسته اند؛ وی می گوید: علم عبارت است از صفت اضافی برای عالم نسبت به معلوم.

بعضی دیگر علم را از مقوله کیف نفسانی می دانند، چنانچه مشهور از علمای منطق متمایل به این نظر می باشند؛ زیرا علم را به، صورتی از معلوم که در نفس حاصل می شود، تعریف نموده اند.

دسته ای دیگر آن را از مقوله انفعال نفسانی دانسته اند یعنی آن را انتقاش صور معلومات در نفس انسانی می دانند.

گروهی دیگر علم را دو قسمت نموده اند: یک قسم علم فعلی، مانند: علم هندسه نسبت به معمار؛ قسم دوم علم انفعالی، مانند صور اشیاء که در نفس مرتسم می گردد.

بعضی دیگر علم را از مقوله عرض ندانسته بلکه آن را جوهری از جواهر اصلی در وجود می دانند.

و دسته ای نیز گفته اند اصلاً تعریف علم ممکن نیست.

در «لسان العرب»⁽¹⁾ آن را به نقیض جهل تفسیر کرده است.

و در «صحاح اللغه»⁽²⁾، علم را به معرفت تعبیر نموده است.

تحقیق در مسئله این است که بگوییم: علم عبارت است از حضور عالم نزد معلوم، و غایب نبودن معلوم از عالم؛ و همین مقدار که ذات با شعور نزد شیء حاضر بود، از این حضور تعبیر به علم می نمایند. بنابراین چه بسا علم و عالم و معلوم با یکدیگر متحد می شوند، مثل علم انسان به ذات خویش،⁽³⁾ چه آنکه بین انسان (عالم) و بین نفس انسان (معلوم) دوئیت نیست.

1- . لسان العرب، ج 12، ص 417.

2- . الصحاح، ج 5، ص 1990.

3- . حق اینست که برای اتحاد علم و عالم و معلوم به علم باری تعالی به ذات مثال زده شود، نه علم انسان به ذات؛ زیرا علم انسان به ذات، زاید بر ذات است به علت اینکه هر علم حضوری با عالم متحد نخواهد بود فرقا بین الممكن و الواجب تصور می شود که مؤلف محترم برای تقریب به ذهن و روشن نمودن مطلب، به مثال مذکور تمسک جسته، و إلا در غیر این صورت این فرمایش به نظر تمام نمی رسد. و مثال خالی از اشکال همان علم باری تعالی به ذات اقدسش می باشد. زیرا عالم (واجب) با معلوم (ذات واجب) با علم متحد است چه آنکه علم از صفات ذات می باشد و صفات ذات عین ذات بوده و زاید بر آن نیست.

بنابراین تعریف، تغایر بین عالم و معلوم، اعتباری می شود، و در مثال فوق (علم انسان به نفس خویش) نمی توان گفت علم کیفیتی است که عارض بر نفس می شود زیرا ذات انسان صورتی ندارد که در نفس او منقش گردد، و دوئیتی در کار نخواهد بود تا یکی از آن دو مضاف به دیگری باشد. و اگر هم در مثال فوق

اضافی بودن علم را قبول کنیم اضافه اش مقولی⁽¹⁾ نیست بلکه صرفاً اعتباری عقلایی است.

البته در مواردی حصول علم به معنای حضور عالم نزد معلوم و حضور معلوم نزد عالم متوقف بر حصول صورت معلوم بالعرض⁽²⁾ در ذهن عالم می باشد، که در این صورت حصول صورت و منتقش شدنش در نفس، سبب حصول علم است، نه خود علم. زیرا در غیر این صورت لازم می آید حقیقت علم نسبت به موارد مختلف، متباین بوده و از قبیل مشترک لفظی نسبت به اقسامش گردد؛ چون در مثل علم خداوند به ذاتش باید حقیقت علم را حضور بدانیم، و در غیر آن حقیقت علم را باید انطباع یا انفعال دانست.

1- . اضافه مقولی عبارت است از متوقف بودن تحقق یکی از دو شیء به دیگری؛ مانند تحققابوت نسبت به این.

2- . معلوم بر دو قسم است: معلوم بالذات و معلوم بالعرض، معلوم بالذات عبارتست از صورت شیء که در نفس منتقش می شود؛ و معلوم بالعرض عبارتست از صاحب آن صورت در خارج.

همان گونه که ممکن است علم به معنای حضور، از اذعان به نسبت حاصل شود، زیرا به سبب اذعان، حکم در نفس حاضر می شود. همچنین ممکن است اذعان به نسبت از علم حاصل شود؛ و منظور از این علم، ادراک واقع شدن نسبت یا واقع نشدن آن است؛ به این معنا که این واقع شدن یا نشدن، نزد نفس حاضر می شود.

و به همین اعتبار است که علم را به انفعالی و فعلی تقسیم می کنند. علم انفعالی همان تصویری است که به هنگام حصول صورت در ذهن ایجاد می شود. و علم فعلی تصدیق و اذعان به نسبت است، زیرا اذعان به نسبت فعل نفس است. و از لوازم هر دو قسم، تحقق اضافه بین عالم و معلوم است.

از این بیانات معلوم شد که اقوال گذشته هر کدام ناظر به یک جهت از حقیقت علم است؛ بعضی علم را به جهتی که مقارن با حقیقت علم است تعریف کرده اند (و این قول کسانی است که علم را به انفعال نفس تعریف نموده اند).

و بعضی دیگر علم را به جهتی که مقدم بر حقیقت علم است تعریف کرده اند (یعنی کسانی که علم را به صورت حاصله در ذهن تعبیر نموده اند).

و گروهی دیگر علم را به جهتی که متأخر از حقیقت علم است تعریف نموده اند (و این قول کسانی است که علم را از مقوله اضافه می دانند).

خلاصه اینکه علم عبارت است از نفس حضور؛ زیرا معنایی وسیع تر از آن نمی توان پیدا کرد که همه اقسام آن را شامل شود. و واضح است که باید وجه جامع مشترکی بین همه اقسام وجود داشته باشد، زیرا در غیر این صورت لازم می آید ماهیت و حقیقت واحد به اعتبار تعدد اقسام، متباین و متعدد شود.

اختلاف در علم باری تعالی

اشاره

این اختلاف از چند جهت مورد بحث قرار می گیرد :

جهت اول: از حیث حقیقت و ماهیت علم خداوند گروهی از متکلمین می گویند علم خداوند زاید بر ذاتش می باشد. در مقابل این گروه، شیعه امامیه و معتزله از اهل تسنن معتقدند که علم همانند سایر صفات ثبوتی حق تعالی عین ذات اوست، به دلیل اینکه خداوند تبارک و تعالی ذاتش دارای حدی نمی باشد تا علمش زاید بر آن باشد؛ و نیز ذات پروردگاری با هیچ چیز مقرون و هم دوش نیست؛ همانطوری که در ذات مقدسش هیچ حیثیت و وجه تمایزی وجود ندارد. پس می توان گفت ذات واجب تعالی در عین وحدت، هم علم است و هم قدرت و هم حیات، و غیر اینها از صفات دیگر.

پس واجب تعالی، بسیط الحقیقه بوده و کل اشیاء می باشد⁽¹⁾ به

1- . اشاره به قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه» است که عبارت کامل آن «بسیط الحقیقه کلاً لاشیاء و لیس بشیء منها» است، به معنای بسیط حقیقی همه اشیاء است، در حالی که هیچ یک از اشیاء نیست؛ یعنی واجد کمالات و جهات وجودی و خیر همه چیز، و فاقد نقایص و حدود و تعینات آنهاست.

این بیان که هر معنایی از معانی وجودی فرض شود، ذات مقدسش فاقد آن نمی باشد؛ علاوه بر اینکه بین ذات و صفات او، و همچنین بین صفتی با صفت دیگر، هیچ امتیاز و تغایری نیست. (و اختلاف و تعدد به حسب مفهوم می باشد).

جهت دوم: از حیث محدوده علم خداوند

اختلاف در اینکه علم الهی از نظر تعلق به معلومات چه گستره ای را در بر می گیرد؟

گروهی از فلاسفه معتقدند خداوند تبارک و تعالی علم به جزئیات ندارد. ابوالبرکات بغدادی، صاحب کتاب «المعتبر»، متمایل به این عقیده شده که علم خداوند به افعال بندگان تعلق نمی گیرد.

ولی علمای امامیه همگی معتقدند که علم خداوند سبحان به تمام اشیا چه کلیات و چه جزئیات محیط است. مؤید عقیده ایشان کلام ذات اقدس الهی در قرآن شریف است که می فرماید :

(وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ).⁽¹⁾

1- .سوره یونس (10)، آیه 61.

یعنی: و هیچ چیز در زمین و آسمان، از پروردگار تو مخفی نمی ماند؛ حتی به اندازه سنگینی ذره ای، و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر، مگر اینکه همه آنها در کتاب آشکار و لوح محفوظ علم خداوند ثبت است!

آیه دیگر: (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ).⁽¹⁾

یعنی: ... و به اندازه سنگینی ذره ای در آسمانها و زمین از علم او دور نخواهد ماند، و نه کوچکتر از آن و نه بزرگتر، مگر اینکه در کتابی آشکار ثبت است.

و متکلمین از علمای اسلام هم این رأی را پذیرفته اند. جهت سوّم: از حیث کیفیت علم خداوند اختلاف در چگونگی تعلق علم خداوند به چیزی غیر از ذاتش. در این مورد پنج قول ذکر گردیده است:

قول اول: آنکه مذهب حکمای قدیم و مشائیین است که گفته اند ذات خداوند زاید بر آن علم نیست و علمش عین ذاتش می باشد.

قول دوم: قول افلاطون است که ایشان معتقد است علم خداوند به اشیاء از طریق علم به صورت هایی است که قائم به ذات خود بوده و به محلی تعلق ندارند؛ و این صور را مثل افلاطونی نامیده اند.

1- . سوره سبا (34)، آیه 3.

قول سوم: مرحوم محقق طوسی رحمته الله، در شرح «اشارات» فرموده که علم خداوند به اشیاء غیر از عقل اول (مراد از عقل اول نزد حکما صادر و معلول اول می باشد) از طریق علم به صوری است که آن صور قائم به عقل اول می باشند.

قول چهارم: این است که علم خداوند به اشیاء از قبیل اضافه عالم به معلوم است، و مراد از معلوم اعیان خارجی با ملاحظه صفات آنها می باشد.

قول پنجم: گروه صفاتی از متکلمین معتقدند که علم خداوند صورت واحد یا صور متعددی است که قیام به ذات اقدسش دارد.

فارابی و ابن سینا می گویند علم خدا به معلوماتش در علم او به ذاتش نهفته است. و بهمنیار، شاگرد شیخ الرئیس، گفته است اگر واجب الوجود را عالم به ذات خود دانستیم مسلماً عالم به لوازم ذاتش نیز هست؛ چه آنکه اگر عالم به لوازم ذات نباشد عالم به ذات هم نخواهد بود.⁽¹⁾

1- این سخن که برای ذات واجب تعالی لوازمی می باشد مستلزم مفاسد متعددی است: اول، از آنجا که قائلین به این قول، علم باری را نسبت به ممکنات به واسطه حصول صورتی دانند، لازم می آید که فاعل با قابل متحد باشد، زیرا علم باری صفتی از صفات کمال است، و در آن محتاج به چیزی نیست. پس در علم به ممکنات نیز نیازی به صورت آنها ندارد؛ بنابراین به این لحاظ، فاعل خواهد بود. و از طرف دیگر چون حضور اشیاء در نزدش بدون قبول صورت بنا بر مبنای مفروض ممکن نیست، فلذا باید هم فاعل باشد هم قابل. دوم، لازم می آید که خدای سبحان متصف به صفاتی شود که نه اضافی است و نه سلبی؛ چون اگر نوع لوازم لازم ذاتش باشند پس نعوذ بالله نباید این صفات از او سلب گردد، و باید آنها را نسبت به خداوند غیر اضافی دانست. سوم، لازم می آید ذات باری تعالی محلی برای معلومات امکانی قرار گیرد، و آن معلومات در ذاتش حلول کرده باشند، و این سخن به ضرورت عقل فاسد است. چهارم، لازم می آید معلول اول که عبارت باشد از

عقل اول و به اصطلاح اهل معقول اول موجودی است که از خداوند صادر شده با ذات اقدسش متحد گردد و حال آنکه بین آن دو مابینت وجود دارد. پنجم: لازم می آید خداوند به وسیله امری که در ذاتش حلول کرده، چیزی را که مابین با ذات باری است ایجاد کرده باشد. البته این اشکال مبتنی بر مقدمه ای است و آن اینکه: اولاً: علم باری تعالی به اشیاء، علت وجود آنها باشد. و ثانیاً: چنانچه در بالا ذکر شد علم شبه اشیاء (نعوذ بالله) به واسطه صورت باشد. با توجه به این مقدمه این اشکال واضح می گردد یعنی می گوئیم بعد از اینکه قائلین به لوازم ذات برای باری تعالی ملتزم به علیت آن از برای وجود اشیاء شدند، لازمه اش این است که خداوند ممکناتی را که با ذاتش تباین کلی دارد ایجاد فرموده باشد، و واسطه در ایجاد هم همان صورت اشیایی است که در ذاتش حلول دارند. ششم: لازمه این قول این است که مانند بعضی از فلاسفه قدیم خداوند را عالم ندانیم اهفتم: لازم می آید که صور معقوله اشیاء قائم به ذات باری تعالی باشد. همانگونه که صوراشیای معقول قائم به ذات انسان عالم می باشد. پس فرقی بین ممکن و واجب نیست. بنابراین، قول حق آن است که علم خداوند به ذاتش، همان حضور ذات نزد ذات می باشد. و از آنجا که صفات ثبوتیه اش عین ذاتش می باشد پس علم به ذات عین علم به قدرتش، و علم به قدرتش عین علم به مقدورات می باشد بدون اینکه معلوم زاید بر علم باشد. البته بعد از آن که مقدورات حضرت سبحان وجود خارجی پیدا کرد، صحیح است که از حضور عینی آنها در نزد ذات باری، تعبیر به علم فعلی کنیم. همان گونه که خداوند در آیه 1 سوره مجادله فرموده است: **(وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا)** یعنی از حاضر بودن گفتگوی آن دو تعبیر به شنیدن فرموده است. پس باید گفت علم خداوند به این گفتگو هم بعد از آن بوده و هم قبل از آن، نهایت بعد از تحققش به جای علم به «سماع» تعبیر فرموده است. و در جای خود ثابت است که شنیدن حق تعالی از قبیل شنیدن موجودات دیگر نیست، زیرا تا آلت شنیدن در انسان نباشد و به واسطه تموج هوا پرده گوش مرتعش نشود نمی تواند مسموعات را درک کند، لکن در باری تعالی شنیدن به این کیفیت نیست، بلکه همان حضور مسموعات است در نزد ذات اقدسش.

ابن سینا، در فصل هفتم از «الهیات شفا»⁽¹⁾ می نویسد: «شأن ذات حضرت حق این است که کل وجود را افاضه کند، و ادراک ذات با چنین شأنی، موجب ادراک دیگری می شود، هرچند هنوز در عالم محقق نشده باشد. پس علم ربوبی نسبت به کل وجودخواه محقق شده باشد یا امکان تحقق داشته باشد احاطه دارد». و مراد از وجود ممکن، حادث زمانی است. (حادث زمانی به موجودی گفته می شود که مسبوق به عدم بوده و وجود فعلی نداشته باشد).

مرحوم حکیم زنوزی، در کتاب «بدایع الحکم»⁽²⁾ به نقل از حکمای الهی می نویسد: «هر مجرد قائم به ذاتی ذات خود را تعقل می نماید، و این تعقل ذات عین ذاتش می باشد».

تحقیق در این مسئله بعد از اینکه گفتیم علم عبارت است از حضور ذات درک کننده (یعنی عالم)، نزد معلوم این است که بگوییم خداوند تبارک و تعالی به واسطه ذاتش عالم به ذات خود می باشد، نه به واسطه صفتی که زاید بر ذاتش باشد. و معنای عالم بودنش به ذات، این است که عالم به صفات ثبوتی غیر متناهی

1- . الشفاء (الاهیات)، ص 364.

2- . بدایع الحکم، ص 24.

خویش می باشد، و این صفات غیر متناهی، نه از حیث کیف محدود می باشد و نه از حیث کم و نه از حیث زمان و مدت، و کلیه این صفات عین ذات بسیط باری تعالی می باشند.

و یکی از صفات باری تعالی قدرت غیر متناهی اوست که در عالم هستی هیچ مرزی ندارد؛ و مراد از این قدرت این است که بگوییم ذات اقدسش قادر است بر ابداع و ایجاد، بدون هیچ مبدأ و مصدری، و بدون اینکه در این ایجاد محتاج به ماده ای یا آلتی باشد.

به عبارت دیگر، قدرت غیر متناهی خداوند به این است که قادر است هر نوع وجودی را که بتوان در عالم هستی تصورش را نمود از ریز و درشت و قابلیت تحقق در این عالم را دارد، ایجاد کند. و اختلاف و تغایر بین انواع موجودات ناشی از اختلاف مراتبی است که بر حسب شدت و ضعف بین آنها است. خداوند در قرآن می فرماید: **(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ)⁽¹⁾؛**

یعنی: و خزاین همه چیز تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی کنیم.

تمایز بین موجودات، مستند به تمایز آنها قبل از وجود نیست؛ یعنی نمی توان گفت که این اشیاء، قبل از ایجاد، در عالم تقرر و نفس الامر با یکدیگر متخالف و متغایر بوده اند و قهراً بعد از بروز در این عالم نیز این اختلاف را حفظ کرده اند. زیرا قبل از تحقق در

1- .سوره حجر (15)، آیه 21.

وجود، برای اشیاء ماهیت و صورت معقولی تصور نمی شود؛ چه آنکه ماهیت عبارت است از حد وجودی شیء، و تا لباس وجود به تن نکند ماهیت برای او فرض نمی شود. و این گونه نیست که بگوییم شیء، قبل از وجود، تقرری دارد، آنگاه خداوند لباس وجود بر تن آن می کند.

و به نظر می رسد منشأ کلام قائلین به اینکه موجودات خارجی درعالم خارج، ومجردات⁽¹⁾ در عالم مفارقات⁽²⁾، قبل از وجودشان دارای صور معقولی می باشند؛ این است که ماهیت را قبل از وجود متقرر دانسته و وجود را عارض بر آن قلمداد کرده اند، و ماهیات قبل از وجود را صور علمی خوانده اند. سپس در این مشکل گرفتار شده اند که ظرف این ماهیات قبل از وجود چه بوده است؟

متکلمین گفته اند این ماهیات صفات زاید بر ذات است. گروهی دیگر ماهیات را از قبیل اشباحی دانسته اند که علم باری به آنها تعلق گرفته به حیثی که قیام این ماهیات به علم اقدسش همچون سایه علم باری می باشد. مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی با آنکه در فلسفه الهی وسعت اطلاعات و تحقیقات وی مشهور می باشد فرمایشی نموده که باعث تعجب است زیرا ظرف این ماهیت را

1- . موجوداتی که دارای ماده عنصری نیستند.

2- . مراد از عالم مفارقات موطنی است که موجودات در آن با یکدیگر هیچ تراحم و تمانعیندازد زیرا موجودات این عالم تمام خالی از ماده و ماهیت هستند و تراحم و تمانع مستندبه ماهیات می باشند.

عقل اول دانسته است. و افلاطون آنها را مثلی دانسته که قائم به محل نیستند. از جمیع بیانات مزبور نتیجه این می شود که علم ذاتی خدا به ذاتش، نسبت به مخلوقات علم فعلی است، به این معنا که علم و قدرت حضرت سبحان که عین ذات و هویت بسیطش می باشند، سبب وجود مخلوقات است؛ و این یکی از معانی علم فعلی است زیرا معنای آن این است که علم او علت شده است از برای معلوم، نه اینکه معلوم صورتی داشته باشد که آن صورت در ذات عالم مرتسم شود یا متعلق به علم او یا تحت علم او قرار گیرد.

البته، علم فعلی معنای دیگری هم دارد که عبارت است از حضور معلوم به هنگام تحقق - نزد عالم، به این معنی که موجودات بعد از اینکه به واسطه ابداع و خلق، در جهان هستی تحقق پیدا کردند، نزد مبدع، حضور دارند، همانگونه که مبدع و خالق هم نزد آنها موجود است.

شاهد بر این بیان فرمایش باری تعالی است در قرآن شریف که می فرماید:
(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)⁽¹⁾؛ «آیا آن کسی که موجودات را آفریده از حال آنها آگاه نیست؟! در حالی که او (از اسرار دقیق) باخبر و آگاه است». از اینجا ظاهر می شود که تحقق یافتن موجودات زمانی⁽²⁾ در ظرف وجودشان چه زمان و چه

1- . سوره ملک (67)، آیه 14.

2- . یعنی اشیایی که در زمان واقع می شوند.

مکان سبب تغییر در علم باری نمی شوند تا در نتیجه ذات مقدسش هم متغیر گردد. زیرا ظهور موجودات در هر ظرف زمانی ای که باشد ظهور نزد خالق ازلی و ابدی است.

اما اینکه علما علم باری تعالی را به اعتبار معنای دومی که برای علم فعلی کردیم، به علم ذاتی و علم فعلی تقسیم کرده اند، از باب نزدیک کردن و روشن نمودن مطلوب و مقصود برای اذهان عامه مردم است که ملتفت باشند حدوث موجودات زمانی باعث تغییر در ذات خداوند نمی شوند.

و سرّ آن هم چنانچه گفتیم این است که موجودات بعد از اینکه از مرتبه امکان به مرحله وجود در تحقق خارجی رسیدند عنوان حدوث به خود می گیرند و از آنها به حوادث تعبیر می شود؛ و به اصطلاح از حضور و بروز آنها به حضور ابداعی تعبیر می گردد که حضور ابداعی همان فعل تکوینی خداوند و کلمه وجودی اوست، پس نه در ذات باری تعالی و نه در علم او هیچ گونه حدوثی اتفاق نمی افتد.

بله، فایده تقسیم علم خدا به علم ذاتی و علم فعلی در مسئله «بداء» ظاهر می شود؛ که برای روشن شدن مطلب رجوع شود به فرمایش سید مرتضی چنانچه گذشت.

فصل چهارم: نکوهش بعضی از اهل خلاف در مورد این مطلب که

شیعه امامیه قائل به بداء و تقیه می باشند

محمد بن عبدالکریم، در کتاب «ملل و نحل»⁽¹⁾؛ و فخر رازی، در خاتمه کتاب «محصل»⁽²⁾ از سلیمان بن جریر زیدی نقل می کنند که: «ائمہ رافضی‌ها (شیعیان) برای ایشان دو موضوع را عنوان کرده اند که با وجود آن احدی نمی تواند بر ایشان غالب شود. اول، اعتقاد به مسئله «بداء»، یعنی اگر به شیعیان از وقوع فلان امر و به دست آمدن فلان شوکت و عظمتی خبر دهند، بعداً وقتی کشف خلاف شده و مطابق گفتارشان نشد، (متمسک به مسئله «بداء» می شوند و) می گویند برای خدا «بداء» حاصل شد. زرارہ بن اعین از علامات ظهور امام دوازدهم خبر داده، و بعد گفته است این علائم امارات و نشانه هایی است که در وقت خود واقع می شود، و اگر نبود «بداء» این علائم را علائم حتمی می نامیدم. و دوم، اعتقاد به تقیه است، و آن این است که هر کلامی که بخواهند می گویند، آنگاه اگر گفته شود این سخن شما اشتباه است، یا اینکه بطلان آن

1- . الملل و النحل، ج 1، ص 186.

2- . المحصل، ص 602.

برای خودشان معلوم گردد، می گویند آن را از روی تقیه گفته ایم». وی در کتاب «تفسیر کبیر»⁽¹⁾ خود گفته است: «رافضی ها (شیعیان) «بداء» را درباره خداوند جایز می دانند و «بداء» این است که به چیزی اعتقاد پیدا کند سپس مطلب را بر خلاف اعتقاد خویش بیابد، و در این باره به آیه: (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ)⁽²⁾؛ تمسک بسته اند، در صورتی که این مطلب درباره خداوند تبارک و تعالی باطل است، زیرا علم خداوند از لوازم ذات اوست و چیزی که از لوازم ذات باشد تغییر و تبدیل در آن راه ندارد».

البته باید دانست که این اشکال تنها مستند به فخر رازی نیست، گروه دیگری نیز از او پیروی کرده و خیال کرده اند که امامیه نسبت جهل به خدا داده و در اراده او قائل به تغییر شده اند. با اینکه کتاب های کلامی شیعیان پیوسته در مجالس بحث و درس رایج و جلوی چشم همگان بوده و هست، و آن کتاب ها تصریح دارد به اینکه شیعه از این تهمت بری است.

چگونه می توان چنین نسبت ناروایی به شیعه داد، در حالیکه یکی از دلایلی که در اثبات تحریف «کتاب مقدس» به آن استدلال می کنند بعضی از نسبت های ناروایی است که در این کتاب به خداوند داده شده که از آن جمله تغییر در اراده خدا می باشد؛ و برای اثبات این مدعی مواردی را نشان داده اند؛ از آن جمله در

1- .التفسير الكبير، ج 19، ص 53.

2- .سوره رعد (13)، آیه 39.

تورات، سفر پیدایش، آیات 6 و 7 اینچنین نوشته اند: «6. پس خداوند از برای ساختن انسان در زمین تغییر به اراده خود داد و در قلب خود رنج کشید. 7. پس خداوند گفت انسانی که خلق کرده ام از روی زمین محو می نمایم؛ از انسان از بهائم و از حشرات تا به مرغان هوا، زیرا که در خصوص ساختن ایشان تغییر به اراده ام داده ام.»⁽¹⁾

و در نسخه عربی کتاب مقدس اینگونه آمده: «6. و خداوند از اینکه آدم را در روی زمین ساخته بود ناراحت شد و پیش خود متأثر گردید. 7. خداوند گفت این آدمی را که آفریدم از روی زمین محو خواهم ساخت. چه آدم چه چارپا چه خزنده چه پرنده ی آسمان، از اینکه آن ها را (با خاک) درست کردم ناراحت شدم.»⁽²⁾ ما دو ترجمه را نقل کردیم تا تفاوت بین آنها را ملاحظه فرمایید! هر چند هر دو ترجمه در نسبت دادن تغییر در اراده الهی متفق هستند. نتیجه اینکه بین علمای شیعه و سنی از نظر روایات و اقوال تفاوتی نیست؛ زیرا همان گونه که در بعضی از روایات امامیه وارد شده که وقتی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند: قلم تقدیر آنچه را که تا روز قیامت باید واقع شود مقدر کرده؛ بعضی از اصحاب به حضرت عرض کردند که در این صورت عمل کردن ما به دستورات چه

1- . کتاب مقدس، طبع فاضل خان، لندن 1856 - 1272.

2- . در تورات سفر التکوین، الاصحاح السادس (یعنی فصل ششم)، چاپ سوم در بیروت 1881
نسخه عربی.

فایده ای دارد؟ حضرت فرمودند: هر چه را که مقدورتان هست عمل کنید که هر کس برای آنچه آفریده شده در آسانی است.⁽¹⁾

نظیر همان در احادیث اهل سنت نیز ذکر شده است؛ مثلاً در «صحیح بخاری»، باب قدر، این روایت را نقل می کند که فرمود: «قلم تقدیر مقدر کرده است آنچه را که با آن برخورد می کنی».⁽²⁾

و نیز همان گونه که شیعیان معتقد به محو و اثبات هستند اهل سنت نیز به آن معتقدند؛ شاهد بر این مطلب روایتی است که خود فخر رازی، در «تفسیر کبیر» از ابوالدرداء از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده است که فرمودند: «خداوند متعال در سه ساعت به آخر شب مانده در کتابی که احدی جز او در آن نظر ندارد می نگرد پس آنچه را که بخواهد محو نموده و آنچه را که بخواهد اثبات می نماید».⁽³⁾ و کلام فخر رازی را در این باره بیان خواهیم کرد.

همچنین نووی، در «شرح صحیح مسلم»⁽⁴⁾ بیانی دارد که

1- . شرح أصول الكافي (صدرا)، ج 4، ص: 285 «... و لما قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : جف القلم بما هو كائن، قيل: ففيم العمل؟ فقال: اعملوا و كل ميسر لما خلق له...»، و ما پاره ای از این سنخ روایات را در رساله ای به نام «المختار فی الجبر والاختیار» آورده ایم.

2- . صحیح البخاری، ج 5، ص: 1953 «... فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : يا أبا هريرة جفَّ القلمُ بما أنت لاق...».

3- . التفسير الكبير، ج 19، ص: 53 «روى أبو الدرداء عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أن الله سبحانه وتعالى في ثلاث ساعات يقين من الليل ينظر في الكتاب الذي لا ينظر فيه أحد غيره، فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء...».

4- . شرح النووی علی مسلم، ج 16، ص 114.

می فهماند اهل تسنن مانند شیعه عقیده دارند که دعا و صلّه رحم و نظایر آن در زیادی رزق و به تأخیر انداختن مرگ و امثال آن مؤثر می باشد. بخاری نیز در صحیح خود روایاتی که دلالت بر گفته ما دارد را ذکر نموده است که بزودی به آنها اشاره خواهیم کرد.

فصل پنجم: اقوال علمای اسلام (شیعه و سنی) در مسئله بداء

اشاره

سزاوار است کلمات تعدادی از علمای شیعه از قدما و متأخرین درباره مسئله «بداء» را بازگو کنیم، تا معلوم شود نسبتی که بعضی از اهل تسنن به شیعه داده اند و می گویند شیعه به خداوند اسناد جهل می دهد، تهمتی بیش نیست. و چنانچه سابقاً گفتیم راه اطلاع بر عقیده اشخاص این است که خودشان از اعتقاد خویش خبر دهند، و به مجرد حدس و تمسک به لوازم سخن اشخاص، نمی توان اعتقادات آنها را کشف نمود.

شیخ صدوق رحمته الله علیه، در کتاب «توحید» چنین فرمودند :

«جهال از مردم تصور کرده اند «بداء» در خداوند به معنای ندامت و پشیمانی است، در حالی که او منزّه از این قبیل نسبتهای ناروا است. ولی حق آنست که درباره خداوند تبارک و تعالی «بداء» را بپذیریم؛ به این معنی که در مقام ایجاد، چیزی را قبل از چیز دیگر خلق می کند سپس آن شیء مخلوق را معدوم می سازد، ومخلوق دیگری غیر از آن مخلوق را ایجاد می کند؛ و یا اینکه به چیزی امر می فرماید و بعد از آن نهی می کند، یا بالعکس از چیزی نهی می کند و بعد به مثل همان چیز امر می نماید؛ مانند نسخ در شرایع، و تحویل قبله⁽¹⁾، و تغییر عده زنی که شوهرش فوت شده.⁽²⁾ و خداوند هیچ گاه بندگانش را به چیزی در زمان خاصی امر نمی کند مگر اینکه می داند در این زمان مصلحت و خیر آنها در آن است. نتیجه آنکه، کسی که اقرار کند خداوند هر چه را بخواهد انجام می دهد؛ آنچه را بخواهد به تأخیر می اندازد و به جای آن هر چه را بخواهد می

آفریند؛ آنچه را بخواهد مقدم می کند و آنچه را بخواهد به تأخیر می اندازد؛ و به هر چیزی که بخواهد هرگونه که بخواهد امر می کند؛ اقرار به بداء کرده است. و در مقام تعظیم خداوند چیزی افضل از اقرار به بداء (به این معنا

1 - منظور تغییر قبله مسلمین از قبله بنی اسرائیل؛ آن گونه که در قرآن کریم می فرماید: (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا...); یعنی «نگاه های انتظارآمیز تو را به سوی آسمان (برای تعیین قبله نهایی) می بینیم! اکنون تو را به سوی قبله ای که از آن خوشنود باشی، باز می گردانیم».

2 - در ابتدا، زنی که شوهرش فوت شده بود عده وفاتش یک سال بود، سپس آن را نسخ فرموده، چهار ماه و ده روز قرار داد؛ چنانچه در سوره بقره آیه 234 فرماید: (وَ الَّذِينَ تَوَفَّوْنَا مِنْكُمْ وَ يَدْرُونَ أَرْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا)؛ «و کسانی که از شما می میرند و همسرانی باقی می گذارند، باید چهار ماه و ده روز، انتظار بکشند (و عده نگه دارند)».

که خلق و امر، تقدیم و تاخیر، اثبات آنچه نبوده و محو آنچه بوده، به دست اوست) نیست. و «بداء» به این معنی، رد بر عقیده یهود است که قائل اند به اینکه خداوند بعد از خلق این عالم از فعالیت دست کشیده و به گوشه ای منزوی شده. و ما در جواب اینها می گوئیم خداوند هر روز بلکه هر آن در فعالیت است، زنده می کند و می میراند، و هر فعلی که بخواهد انجام می دهد. پس «بداء» به معنای ندامت از امری نیست، بلکه به معنای ظهور و آشکار شدن می باشد. همانطور که عرب وقتی می گوید: «بدالی شخص فی طریقی» یعنی آن شخص در راه بر من ظاهر شد. و خداوند که می فرماید: (وَ بَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَالٌ مَّ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ) ⁽¹⁾؛ یعنی (و از سوی خدا برای آنها اموری ظاهر می شود که هرگز گمان نمی کردند). بنابراین هرگاه برای خداوند ظاهر باشد که عبدی

نسبت به ارحام، صله انجام می دهد طول عمر عنایت می کند، وهرگاه ظاهر شود که قطع رحم انجام می دهد از عمرش کم می کند، و همینطور اگر عبدی مرتکب زنا شود از رزق و عمرش می کاهد، و اگر از زنا خودداری کند به رزق و عمرش می افزاید. و از همین

1- . سوره زمر (39)، آیه 47.

باب است فرمایش امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ که درباره مرگ اسماعیل فرمود: «برای خداوند هیچ بدائی همانند بدائی که در مورد فرزندان اسماعیل حاصل شد ظاهر نگشت؛ زیرا او را قبل از من میراند تا مردم بدانند او امام بعد از من نیست».⁽¹⁾

،⁽²⁾

شیخ صدوق رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ ، در کتاب «اعتقادات الامامیه» می نویسد :

«یهود می گویند خداوند از فعالیت فارغ شده است و آنچه را که باید انجام دهد داده است. ولی ما می گوئیم این حرف صحیح نیست بلکه خداوند هر روز در فعالیت جدیدی است، و هیچ فعلی از افعال، حضرتش را از فعل دیگر منع نمی کند؛ اوست که زنده می کند و می میراند؛ اوست که می آفریند و روزی می دهد؛ و اوست که هر چه را بخواهد انجام می دهد. آری، ما قائلیم که خداوند تبارک و تعالی آنچه را که بخواهد محو کرده و آنچه را بخواهد اثبات می کند، و «أم الكتاب» نزد اوست. و البته محو در جایی صادق است که شیء موجود شده باشد تا قابلیت محو را داشته باشد؛ و اثبات در جایی است که شیء معدوم باشد. اما بدائی که یهود به آن قائل هستند و «بداء» را به معنای معهود گرفته اند

1- . بحار الانوار، ج 4، ص 108، روایت 26، باب 3.

2- . التوحید (للسدوق)، ص 335.

و نسبت به فرقه امامیه داده اند و در این رأی فاسد، جماعتی از مخالفین که دارای آرای مختلفی هستند از ایشان متابعت کرده اند صحیح نبوده و نیست. امام صادق علیه السلام فرمودند: «خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نفرمود مگر اینکه از او اقرار گرفت به عبودیت که او را معبود بداند، و انداد و اضداد را از او سلب کند؛ و اینکه او آنچه را بخواهد مقدم و آنچه را بخواهد موخر می کند»⁽¹⁾. نسخ شرایع و احکام گذشته به واسطه

شریعت رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز از همین قبیل است؛ همان گونه که نسخ کتب آسمانی با قرآن نیز از همین باب می باشد. امام صادق علیه السلام فرمودند: «هر کس گمان کند که امروز در مورد شیئی برای خدا امری ظاهر شد که روز قبل آن را نمی دانست، از او براءت بجویید»⁽²⁾. و نیز فرمودند: «کسی که «بداء» را در خداوند به معنای ندامت تفسیر کند ما او را نسبت به خداوند کافر می دانیم»⁽³⁾.

و اما فرمایش امام صادق علیه السلام درباره اسماعیل که فرمودند: «برای خداوند هیچ بدائی همانند بدائی که در مورد فرزندان اسماعیل حاصل شد ظاهر نگشت». معنایش این

1- . کافی، ج 1، ص 114، باب البداء، ح 3؛ بحارالانوار، ج 4، ص 108، روایت 24، باب 3.

2- . کمال الدین و تمام النعمه، ج 1، ص 70.

3- . مصدر دیگری برای این روایت نیافتیم.

است که «او را قبل از من میراند، تا خلق بدانند او امام بعد از من نیست»⁽¹⁾
(2).

شیخ طوسی رحمته الله، در کتاب «عده الاصول» می نویسد:

«حقیقت بداء در لغت به معنای ظهور است؛ به همین جهت گفته می شود
«بدا لنا سور المدینه» و «بدا لنا وجه الراي»، و مراد، ظهور دیوار شهر، و ظهور
رأی جدید است. همان گونه که خداوند در قرآن فرموده: (وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا
عَمِلُوا...) ⁽³⁾؛ یعنی ظاهر شد از برای ایشان اعمال زشتی را که مرتکب شده
بودند. البته گاهی اوقات «بداء» را در مورد علم به شیئی که قبلاً معلوم نبوده
استعمال می کنند. و گاهی هم در ظن استعمال می گردد. اما اگر فعل «بداء» را
به خداوند اسناد دهیم، دو معنی می توان از آن فهمید که یکی از آن دو درباره
او جایز و دیگری مردود است. اما معنایی که اسنادش به او جایز است مصداق
روشنش در نسخ است؛ و در این صورت نسبت «بداء» به خداوند با نوعی
توسع ⁽⁴⁾ و مجاز همراه

1- . التوحید، ص 336، باب البداء، ح 10.

2- . اعتقادات الإمامیه (للسدوق)، ص 40.

3- . سوره جائیه (45)، آیه 33.

4- . شاید مراد مرحوم شیخ طوسی از توسع و مجاز همان فرمایش متأخرین باشد که نسخ را
تمام شدن حکم میدانند. و به عبارت دیگر نسخ را از قبیل دفع حکم می شمارند نه رفع آن؛ آن
گونه که مرحوم محقق خراسانی در کفایه فرموده است. مترجم

است. بنابراین آنچه را که در روایات ائمه علیهم السلام درباره اسناد «بداء» به خداوند وارد شده است⁽¹⁾، باید بر همین معنایی که درباره او جایز است حمل کنیم.

و اما معنایی که اسنادش به او جایز نیست، عبارت است از علم به شیء بعد از آن که به آن علم نداشته است. و وجه اطلاق «بداء» به معنایی که مساوق با نسخ است؛ به اعتبار تشابهی است که بین این دو معنا وجود دارد، و آن این است که وقتی نسبت به حکمی از احکام نسخ عارض شد، چیزی برای مکلفین ظاهر می شود که ظاهر نبوده، و علمی برای آنان حاصل می شود که قبلاً حاصل نبوده است؛ و اطلاق «بداء» به آن از این جهت است.

مرحوم سید مرتضی علیه السلام وجه دیگری بیان نموده و آن اینست که :
«ممکن است «بداء» را بر معنای حقیقی آن حمل کنیم و بگوییم معنای «بداء» اله تعالی» یعنی ظاهر شد برای او امری که ظاهر نبود، و نیز ظاهر شد برای او نهی که ظاهر نبود؛ زیرا قبل از امر و نهی، وجود این دو ظاهر نیست تا درک شوند؛ و خداوند قبل از امر و نهی، تنها می داند که

1 - . مراجعه شود به کتاب أصول الکافی، ج 1، ص 146، باب البداء.

در آینده امر و نهی خواهد کرد؛ ولی علم به اینکه او امر کننده یا نهی کننده شده است حاصل نمی شود مگر بعد از وجود امر و نهی. و این معنا همانند یکی از دو وجهی است که در آیه شریفه (وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ)⁽¹⁾؛ (به یقین ما همه شما را می آزماییم تا بدانیم مجاهدان واقعی و صابران از میان شما کیانند)، ذکر گردیده است؛ و آن اینکه مراد از این آیه اینست که هر آینه ما شما را امتحان می کنیم تا علم فعلی پیدا کنیم به اینکه جهاد شما موجود است، و گرنه قبل از وجود جهاد علم به وجود آن معنی ندارد، و تعلق علم بعد از حصول جهاد می باشد. و در «بداء» نیز همین معنی موجود است.⁽²⁾ و این توجیه بسیار خوبی است.⁽³⁾

مرحوم سید الحکما، میر داماد رحمته الله علیه، در کتاب «قبسات» آورده اند :
 «در روایات صحیحی بطور متواتر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که فرموده اند: «قلم ها خشکید، و طومارها پیچیده شد».⁽⁴⁾ (یعنی قلم تقدیر ثابت کرده است آنچه را

1- .سوره محمد (47)، آیه 31.

2- .در مصنفات شریف مرتضی این قول یافت نشد؛ و احتمال دارد مرحوم شیخ آن را شفاه از ایشان شنیده باشد.

3- .العهده فی أصول الفقه، ج 2، ص 495.

4- .فتح الباری، ج 11، ص 92: «جفت الأقلام و طویت الصحف...».

که باید واقع شود). و نیز پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «اول چیزی که خداوند خلق کرد قلم بود سپس به قلم خطاب کرد بنویس؛ عرض کرد: چه بنویسم؟ فرمود: (بنویس) قدر چیزی است که موجود شد و موجود می شود و موجود خواهد بود الی الابد»⁽¹⁾. در روایت دیگر از آن حضرت است که فرمود: «هیچ موجودی نیست که تا روز قیامت تحقق یابد مگر اینکه تحقق یافته است (و قلم تقدیر آن را ثبت کرده است)»⁽²⁾ و در روایت دیگر فرمود:

«آنچه را که باید موجود شود قلم تقدیر ثابت کرده است»⁽³⁾ در روایت دیگر سائل عرض کرد: پس چرا باید اعمال را انجام دهیم؟ (با اینکه مقدرات از ازل مرقوم شده) حضرت فرمودند: عمل کنید زیرا هر کس برای هر چه آفریده شده آمادگی دارد»⁽⁴⁾ و نیز فرمودند: «احدی از شما نیست مگر اینکه جایگاهش که در آتش است یا در بهشت معلوم است. عرض کردند: پس آیا اعتماد به این برنامه از پیش تعیین شده نکرده و عمل را رها نکنیم؟ فرمود: بجای آورید آنچه را که مقدور شماست زیرا هر

1- سنن الترمذی، ج 4، ص: 457 «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ اكْتُبْ...».

2- مسند احمد بن حنبل، ج 3، ص: 68 «ما من نَسَمَه كَاتِبَه اِلى يَوْمِ الْقِيَامَه اِلا وَهِيَ كَاتِبَه».

3- همان، ج 1، ص: 307 «... قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَاتِبٌ...».

4- همان، ج 1، ص: 5 «قُلْتُ: فَفِيمَ الْعَمَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: كُلُّ مُبَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ».

کس برای هر چه خلق شده آمادگی دارد. چون کسی که از اهل سعادت است خداوند اعمال اهل سعادت را برای او آسان فرموده، و کسی که از اهل شقاوت است اعمال اشقیا برای او میسور است. سپس این آیات شریفه را تلاوت فرمود: (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى) (1). (2) و در روایت دیگری از آن حضرت می پرسند: «یا رسول الله، آیا امر ما پایان یافته یا اینکه در حال ایجاد است؟ حضرت در پاسخ فرمودند: امری است که پایان یافته.» (3)

فخر رازی، در «تفسیر کبیر» (4) می نویسد: «اگر کسی

در مقام اشکال بگوید، مگر شما معتقد نیستید که قلم تقدیر تمام مقدرات را ثابت کرده است و امر جدیدی نخواهد بود؛ پس با این اعتقاد؛ چگونه قائل به محو و اثبات هستید؟ (زیرا شیء که ثابت شد و بنا شد إلى الأبد باقی بماند قابلیت از برای محو و اثبات ندارد، و اگر قابل این معنا باشد پس معنی ندارد بگوییم قلم تقدیر آن

1- . سوره لیل (92)، آیه 5 - 10.

2- . صحیح البخاری، ج 4، ص: 1891 «...قال اعْمَلُوا فَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ...».

3- . مسند احمد بن حنبل، ج 4، ص: 67 «...قال: لا، بل فی أمر قد فرغ منه...».

4- . التفسیر الکبیر، ج 19، ص 52.

را إلى الأبد تثبیت کرده). در جواب می گوئیم مسئله محو واثبات نیز از جمله اموری است که قلم تقدیر آن را مقدر کرده، بنابراین آنچه را که در علم باری تعالی گذشته که باید محو شود قلم تقدیر محو آن را مقدر نموده و آنچه را باید ثابت باشد إلى الأبد اثبات کرده است. سپس می گوید: «عرب به اصل شیء «أم» می گوید. نظیر أم الراس (دماغ و مغز)، و أم القرى (مکه)، و نیز به هر شهری نسبت به حوالی و دهات اطراف آن أم القرى اطلاق می شود. و از همین قبیل است «أم الكتاب»، زیرا اصل سایر کتاب ها است. البته درباره أم الكتاب دو قول نقل شده :

یکی آنکه مراد لوح محفوظ است که همه حوادث عالم بالا وپایین در آن ثبت است؛ همانگونه که از پیامبر اکرم ﷺ نقل است که فرمودند: زمانی بود خداوند موجود بود و هیچ شیئی وجود نداشت، آنگاه لوح محفوظ را خلق کرد و احوال همه مخلوقات تا روز قیامت را در آن ثبت کرد. بر این اساس نزد خداوند دو کتاب وجود دارد: اول، کتابی است که ملائکه اعمال خلق را در آن ثبت می کنند و آن همان کتاب محو و اثبات است. دوم، کتاب لوح محفوظ است که جمیع احوال و وقایع عالم بالا و پایین در آن ثبت است، و آن قابل تغییر و تحول نیست. ابو الدرداء از پیامبر اکرم ﷺ روایت کرده که فرمودند: «خداوند تبارک و تعالی سه ساعت به آخر شب مانده در کتابی که غیر از او کسی دیگر در او نظر ندارد نظر می کند پس آنچه را که بخواهد محو می کند و آنچه را که بخواهد ثابت می کند».⁽¹⁾ و حضرات حکما و فلاسفه در شرح حقیقت این دو کتاب (کتاب محو و اثبات، و کتاب لوح محفوظ) کلمات واسرار پیچیده و مشکلی بیان کرده اند.

و اما قول دوم درباره أم الكتاب، گفته اند مراد، علم باری تعالی است به جمیع معلومات چه موجود باشند چه معدوم؛ و هر چند این معلومات تغییر می کنند، ولی علم خدا به آنها بدون تغییر باقی می ماند». (پایان سخن فخر رازی).

من می گویم پس لوح محفوظ کتابی است که تمام وقایع و حوادثی که در عالم کون باید حاصل شود از ابتدا تا انتها در آن ثبت است. و همان کتاب الله مبینی است که هیچ تر و خشکی از عوالم هستی نیست مگر آنکه در آن کتاب است، و آن همان «دهر» است. و غیر از آفریدگار آن، که جاعل و مبدع و سازنده آن می باشد، و آن خداوند سبحان است، احدی بر آن احاطه ندارد. و چه نیکو گفته

1- . مجمع الزوائد، ج 10، ص: 154 «ینزل الله تبارک و تعالی فی آخر ثلاث ساعات بقینمن اللیل...».

است امام ایشان غزالی، در کتاب «احیاء العلوم» که: «تمام عالم که عبارت است از نظام وجود، همه تصنیف خداوند تبارک و تعالی است»⁽¹⁾ و به راستی چه کلام دلنشین و شیرینی است. آری، نظام مکتوب برای عالم وجود، همان کتاب مبین خداوند است که تمام آنچه در وسع و قابلیت موجودات امکانی می باشد، و آنچه استحقاق ماهیات، و استعداد مواد، تحمل آن را دارد را فروگذار نکرده؛ و هیچ کوچک و بزرگی نیست مگر اینکه آن را بر شمرده است. و خداوند تبارک و تعالی مصنف این کتاب کبیر و جاعل و مبدع و مخترع آن می باشد.

سپس این امام مشکک (فخر رازی) طریق طغیان و سرکشی را پیش گرفته و گفته است: «رافضی ها (شیعیان)، می گویند «بداء» بر خداوند جایز است، و «بداء» عبارت است از اینکه شخص معتقد به چیزی باشد و بعداً معلوم شود واقع غیر از معتقد او بوده است. و برای اثبات مرام خود به این آیه شریفه تمسک کرده اند: (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ)؛ حال آنکه این اعتقاد باطل است زیرا علم خداوند از لوازم ذات اوست، و آنچه اینچنین باشد ورود تغییر و تبدیل در آن محال است»⁽²⁾

1- . احیاء علوم الدین، ج 4، ص 322: «و کل العالم تصنیف الله تعالی...».

2- . التفسیر الکبیر، ج 19، ص 53.

ما به او می‌گوییم ای کسی که خود را امام اصحاب خویش میدانی و در بین قوم خود سمت علامه را داری، در طی این همه مطالعات و تتبعات هنوز نفهمیده‌ای که مسئله «بداء» مختص به شیعه و روایات ائمه شیعه نیست؟! و بلکه مکرراً در احادیثی که از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده این مسئله وارد شده است، و «صحیح بخاری» و «صحیح مسلم»، و سایر صحاح و اصول حدیثی شما در نقل این روایات و اثبات آن اتفاق دارند. و علاوه بر اینها، معنای «بداء» نزد شیعیان آنگونه که شما معنی نموده‌اید که به معنای پیشیمانی و ظهور خلاف در اعتقاد سابق باشد نیست، بلکه به این معنی است که ثابت کنیم تمام تغییرات و تبدیلاتی که در مراحل ایجاد و احکام تکوینی، وجود دارد همه و همه مستند به باری تعالی می‌باشد. و این تبدیل نه در مرحله قضاء است و نه در دهر⁽¹⁾، بلکه در ظرف زمان و بعضی از مراحل قدر است؛

1 - . فرق بین دهر و زمان: برای وجود هر موجودی وعاء و ظرفی است. برای موجودات سیاله، مانند حرکت اتصال و انفصال که زمان ظرف می‌باشد. و اما از برای مجردات و ثابتات که آنها هم مرتبه‌ای از وجود می‌باشند، دهر را وعاء و ظرف آنها معین کرده‌اند. و اما فرق بین دهر و زمان چنانچه مرحوم حاجی فرموده است این است که: دهر علت مبقیه است برای زمان و نسبت آن به زمان مانند نسبت روح است به جسم. البته دهر مانند موجودات دهری بسیط و خالی از کم و اتصال می‌باشد. حکما دهر را به دو قسم نموده‌اند: 1. دهر ایمن 2. دهر ایسر، و هر کدام از این دو بر دو قسم می‌باشند: اعلی و اسفل؛ پس مجموع اقسام دهر چهار است. اول، دهر ایمن اعلی که آن وعاء و ظرف است برای عقول کلیه طولیه؛ دوم، دهر ایمن اسفل که آن وعاء است از برای نفوس کلیه فلکیه؛ سوم، دهر ایسر اعلی که آن وعاء است از برای مثل نوریه که به آن ارباب

الانوار یا مُثُل افلاطونیه گویند. چهارم دهر ایسر اسفل که آن وعاء است از برای
تبايع کلیه. البته عقول طولیه و عقول عرضیه (مُثُل افلاطونی) هر دو در عالم
جبروت می باشند.

بدون اینکه هیچ گونه تغییر و تبدیل یا سبق و لاحوقی نسبت به ذات باری
(جل سلطانه) که موجد و مکون است لازم بیاید. و این عقیده موجب ابطال قول
یهود است که معتقدند خداوند از ایجاد و خلق فارغ شده، و آنچه را که باید واقع
شود و خلق کند ایجاد نموده است»⁽¹⁾.

مرحوم فیض کاشانی رحمته الله در کتاب «وافی» در باب «بداء» فرموده :
«اگر کسی بگوید چگونه ممکن است «بداء» را به خداوند نسبت دهیم با
اینکه علم باری تعالی به تمام اشیاء - از ازل تا ابد - محیط است، و نمی توانیم
علم او را محل عروض تغییرات و سوانح بدانیم؟ در جواب می گوییم: قوای
فلکی، در آن واحد به جمیع اموری که در آینده واقع خواهد شد احاطه ندارند،
زیرا حوادث بی شمار و غیر متناهی است به همین جهت تفصیل حادثه ها
یکجا در آنها نقش نمی بندد. بلکه اموری که در معرض وقوع و حدوث هستند
- همراه اسباب و علل

1- . القبسات، ص 125 - 127.

آن به تدریج و به نحو مستمر و همیشگی، در آنها منتقش می شود. و چون هر چه در عالم کون و فساد واقع می شود لازمه حرکات افلاک که در تحت تسخیر باری تعالی می باشد بوده و از نتایج با برکات آنها می باشد، بنابراین افلاک علم دارند به اینکه هر وقت اینطور شد، آن طور خواهد گردید؛ پس هر وقت علم به سبب حدوث امری در این عالم برای آنها حاصل شد، حکم می کنند به وقوع آن امر در عالم، و آن حکم در آنها نقش می بندد.

ولی گاه می شود سببی که موجب وقوع حادثه ای بر خلاف آنچه سایر اسباب اقتضا دارند، می باشد به تأخیر می افتد، و قوای فلکی از این سبب بی اطلاع می مانند، چراکه علم به سبب آن ندارند؛ سپس وقتی زمان وقوع آن رسید و از آن اطلاع پیدا کردند، حکم اول را که به مقتضای سایر اسباب داده بودند محو کرده و حکم دیگری را به جای آن ثبت می کنند». آنگاه مرحوم فیض برای مدعای خود مثالی را ذکر فرموده⁽¹⁾ و بعد گفته

1 - . مثلا وقتی علم پیدا کند که زید، به فلان مرض، در فلان شب، و به واسطه اسبابی که اقتضای آن را دارد، خواهد مرد؛ ولی علم به صدقه ای که زید پیش از آن وقت خواهد داد پیدا نکند (چرا که هنوز علم به اسباب آن صدقه دادن پیدا نکرده)، حکم به مرگ زید می دهد. سپس اگر علم به اسباب و صدقه زید پیدا کند، و مرگ زید بخاطر اسباب سابقمشروط به این باشد که صدقه ندهد، حکم تغییر کرده و حکم به عدم مرگ او می کند.

است: «اما اینکه این تغییر و تبدیل در حوادث را به خداوند نسبت می دهیم به ملاحظه این است که هر حادثه ای که در این عالم ملکوتی واقع می شود به اراده حضرت سبحان می باشد، و تمام افعال افلاک عیناً فعل الله می باشند، چرا که آنها از اوامر پروردگاری سرپیچی نکرده و آنچه را که به آن مأمورند انجام می دهند. زیرا انگیزه ای بر انجام فعل جز اراده الهی ندارند و در حقیقت اراده آنها در جنب اراده الله، فانی و مستهلک می باشد. و مثل آنها مثل حواس ظاهری است نسبت به انسان، که هر وقت انسان بخواهد امر محسوسی را درک کند حواس تابع اراده او واقع می شوند. بنابراین صحیح است بگوییم هر مکتوبی که بر صفحه الواح و صحف فلکی (ملکوتی) نوشته می شود مکتوب الله است، به ملاحظه اینکه این مکتوب مسبوق است به حکمی که سابقاً در لوح محفوظ به قلم او ثبت شده است؛ پس به این اعتبار می توان امثال این امور را به خدا نسبت داد، اگر چه اسناد این امور مقتضی تغییر و حدوث است و ذات مقدسش منزله از این صفات امکانی می باشد، و هر چه که در این عالم حادث شده یا می شود، از حیثه تصرف او خارج نبوده و از علم او مخفی نیست. (پس در حقیقت اسناد «بداء» اولاً و بالذات به قوای فلکیه بوده، و ثانیاً به ملاحظه اینکه فعل آنها فعل الله است به خداوند مستند می نماییم)»⁽¹⁾

مرحوم محقق اصفهانی رحمته الله علیه ، در حاشیه بر «کفایه» مرحوم آخوند، در بیان عوالم و ترتیب آنها از حیث نزول و صعود بیانی دارد که خلاصه آن چنین است :

«مرتبه اول از عوالم، «عالم طبیعت» است که مظهر «عالم مثال» می باشد؛ و عالم مثال عالمی است که صور حوادثی که در عالم طبیعت واقع می شود به تفصیل در آن نقش می بندد؛ همانند صورت های خیالی که در قوه متخیله تصور

می‌کنیم. این عالم مثال را عالم محو و اثبات نیز می‌نامند، زیرا صورت‌هایی که در آن ایجاد می‌شود قابل‌تغییر و تبدیل می‌باشد؛ به خلاف عالم سوم که فوق این عالم واقع شده و آن «عالم لوح محفوظ» است و در آن صورت‌های معانی دقیق به‌طور تفصیل بدون اینکه تغییر و تبدیلی در آن راه یابد وجود دارد. و به همین جهت که جزئیت و تصرم و تبدل در آن راه ندارد، به عالم لوح محفوظ نامیده شده است. و فوق این عالم، عالم چهارم یعنی «عالم عقل کلی» واقع شده است، و مقام و منزلت آن برابر با مقام عقل اول است، و در آن صور عقلی به نحو اجمال موجودند». سپس فرموده است: «از

1- .الوافی، ج 1، ص 507.

آنجا که عالم طبیعت مظهر عالم مثال، و وجود ظلی آن می باشد، اگر نفسی از نفوس قدسی، خود را به عالم مثال متصل نماید و در آنجا مقتضی موت زید را مشاهده کند، خبر می دهد که زید خواهد مرد؛ در حالیکه از مقتضی حیات زید که بعداً ایجاد می شود اطلاع پیدا نکرده است، چون مقتضیات در عالم مثال، فعلی نبوده و امور جزء به جزء و به صورت تدریجی ثابت می شود و فعلیت می یابد. به خلاف وقتی که به عالم لوح محفوظ متصل شود، چرا که لوح محفوظ در عالم صور عقلی است و در عوالم عقلی تدریج و تجدد راه نداشته و عین فعلیت می باشند؛ بنابراین بر عین واقع اطلاع پیدا می کند». سپس در بیان مراد از اسناد «بداء» به خداوند فرموده است: «اشیائی که در خارج موجودند چه در عالم جبروت (مانند عقول کلیه طولیه و عرضیه) و چه در عالم ملکوت (نفوس کلیه و مثل نوریه) و چه در عالم ناسوت (که عبارتست از عالم شهود مانند سماء و سمائی)، از مراتب علم باری تعالی هستند بالعرض؛ زیرا حقیقت علم، همان حضور است و هیچ حضوری قوی تر از حضور معلول نزد علت نیست. بنابراین ممکن است این طور گفته شود که: مقتضی موت زید زمانی که در خارج محقق شود در هر عالمی از عوالم باشد مقتضای آن (موت) هم به تناسب همان عالم محقق می شود، و از آن تعبیر به علم و معلوم اول می کنیم، سپس اگر مقتضی حیات موجود شد و از مقتضی موت ممانعت نمود، قهراً موت هم مبدل به حیات می شود و از آن تعبیر به علم و معلوم ثانی می نماییم، که بر خلاف علم اول است. پس ظاهر شد در مرتبه ای از مراتب علم باری تعالی آنچه در اول خلاف آن در همین مرتبه ظاهر شده بود».⁽¹⁾

بزودی برای شما کلامی لطیف از سید جلیل القدر میرزا رفیعا، که در حاشیه خود بر کافی نوشته اند و آن را فاضل مدقق محمد رفیع بن مؤمن گیلانی در شرح خود بر اصول کافی⁽²⁾ آورده است، نقل خواهیم کرد.

اکنون بسیار مناسب است که کلمات علمای امامیه (قدس الله أسرارهم) راجع به مسئله «بداء» را در مقابل گفتار علمای اهل سنت قرار دهیم :

نووی، در «شرح صحیح مسلم»، در باب صله رحم، در شرح این حدیث منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم : «کسی که دوست دارد روزی اش گسترش یافته و مرگش به تأخیر بیفتد، پس صله رحم کند»، چنین می گوید :

«اما در اینکه مرگ به تأخیر بیفتد، اشکال مشهوری

1- . نهاییه الدرايه في شرح الكفايه، ج 2، ص 487 و 488.

2- . الذريعه الي حافظ الشريعه (شرح أصول الكافي جيلاني)، ج 1، ص 452.

است و آن اینکه آجال و ارزاق مقدر شده اند، نه زیاد می شوند و نه کم می گردند؛ چراکه خداوند می فرماید: (فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ)⁽¹⁾ برای هر قوم و جمعیتی، زمان و اجل (معینی) است؛ و هنگامی که اجل آنها فرا رسد، نه ساعتی از آن تأخیر می کنند، و نه بر آن پیشی می گیرند؛ پس این حدیث شریف معنایش با این آیه منافات دارد. در پاسخ به این اشکال علما جواب هایی داده اند، که به چند مورد از آنها اشاره می کنیم:

اول: مراد از زیادی عمر ازدیاد در کیفیت عمر است، به این معنی که خداوند تبارک و تعالی به واسطه صله رحم، عمر با برکتی به شخص عنایت می کند که در سایه آن موفق به طاعات، و انجام اموری که در آخرت برای او نافع است می شود، و عمرش به واسطه آن از ضایع شدن مصون می ماند، بنابراین تهافتی بین حدیث مذکور و آیه شریفه نخواهد بود.

دوم: این زیادی در عمر، نسبت به آن چیزی است که برای ملائکه و در لوح محفوظ ظاهر شده است؛ مثلاً برای آنها ظاهر شده که عمر فلان شخص مثلاً شصت سال است مگر آنکه صله رحم کند، که اگر چنین کند چهل سال به عمر او افزوده می شود؛ ولی خداوند از آنچه

1- .سوره اعراف (7)، آیه 34.

در این مورد اتفاق خواهد افتاد با خبر است. ومعنای آیه شریفه که می فرماید: (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ) (1)؛

خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد ثابت نگه می دارد)، همین است. پس نسبت به علم خداوند و آنچه مقدر کرده افزایشی حاصل نشده و بلکه محال است چنین اتفاقی بیفتد؛ ولی نسبت به آنچه برای مخلوقین ظاهر می شود چنین افزایشی متصور است.

سوم: مراد از طول عمر نام نیکی است که از خود باقی گذارد، چنین شخصی گویا نمرده است. این معنایی است که قاضی حکایت کرده، ومعنی ضعیف و باطلی است» (2).

و نووی، در باب «الاجال و الارزاق و غیرها، لا تزید و لا تنقص عما سبق به القدر»، از مازری، نقل کرده که گفته است :

«به ادله قطعی ثابت شده است که خداوند تبارک و تعالی به آجال و ارزاق و غیر آنها عالم است، و حقیقت علم معرفت معلوم است آنچنان که هست؛ پس اگر خداوند دانست که زید در سال پانصد می میرد، محال است که زید قبل یا بعد آن سال بمیرد؛ زیرا اگر چنین شود علم باری منقلب به جهل خواهد شد. پس باید بگوییم آجالی را که خداوند عالم به آن است محال است

1- .سوره رعد (13)، آیه 39.

2- .شرح النووی علی صحیح مسلم، ج 16، ص 114.

کم و زیاد شود. از این رو باید زیادی و نقصان را به ملک الموت یا غیر او از کسانی که مأمور قبض ارواح هستند نسبت دهیم؛ مثلاً ملک الموت پس از مأمور شدن می داند فلان شخص را در فلان سال باید قبض روح کند، ولی به واسطه اسباب تأخیر که در علم خدا در ازل وجود داشته و ملک الموت مطلع از آنها نبوده مرگش تأخیر می افتد؛ و معنای آیه شریفه: **(يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ)** ⁽¹⁾

خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد ثابت نگه می دارد) و نیز معنای **(ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ)** ⁽²⁾؛ سپس مدتی مقرر داشت (تا انسان تکامل یابد؛

و اجل (و مرگ) حتمی نزد اوست (و فقط او از آن آگاه است)، هر دو باید بر معنای مذکور منطبق شود» ⁽³⁾.

اختلاف کلمات علما در مسئله آجال

مناسب است در این مقام اشاره ای به اختلاف کلمات علما در مسئله آجال بشود.

علما، این موضوع را محور بحث قرار داده اند که آیا اگر شخص مقتول (کشته شده ای که به مرگ طبیعی نمرده است)، کشته

1- .سوره رعد (13)، آیه 39.

2- .سوره انعام (6)، آیه 2.

3- .شرح النووی علی صحیح مسلم، ج 16، ص 213.

نمی شد، زنده می ماند؟ یا آنکه اگر کشته هم نمی شد حتما به مرگ طبیعی از دنیا می رفت؟ در این مسئله چندین قول وجود دارد که آنها را ذکر می کنیم:

اول: مجبره گفته اند: اگر کشته هم نمی شد قطعا مرگ در همان ساعت دامن گیرش می شد. و این قول منسوب است به «ابی هذیل علاف».

دوم: بعضی از بغدادیون گفته اند: قطعا نمی مرد بلکه زنده می ماند.

سوم: اکثر از محققین با این دو رأی مخالفند و گفته اند: هم حیات ممکن بود و هم ممات.

ولی بین این محققین نیز اختلاف است؛ بعضی گفته اند: معلوم است که اگر کشته نمی شد باقی می ماند، بنابراین دو اجل برای مقتول قائل شده اند. (اول اجل مقدری که اگر کشته نمی شد به آن اجل می مرد، دوم اجلی که بوسیله قتل واقع شده).

جبائیان (مراد ابوهاشم جبائی، و ابو علی جبائی است) و اصحاب آنان، و ابوالحسن بصری گفته اند: یک اجل بیشتر برای شخص مقتول نیست و آن همان زمانی است که کشته شده است؛ وزمانی که فرض حیات برای او می کنیم (در صورت کشته نشدن) اجل حقیقی نیست؛ بلکه تقدیری و فرضی است.

آنهایی که می گویند اگر کشته نمی شد نیز حتما می مرد، استدلال کرده اند به اینکه اگر اینگونه نباشد لازم می آید خلاف علم خدا واقع شود و این محال است. و آنهایی که می گویند اگر کشته نمی شد مسلما زنده می ماند، استدلال کرده اند به اینکه اگر چنین نباشد این محذور لازم می آید که اگر کسی گوسفند

شخص دیگری را ذبح کند، کار بدی نکرده، بلکه احسان محض نموده است (چون اگر ذبح نمی کرد تلف می شد). و نیز کسی که شخصی را می کشد نباید وی را قصاص نمود، زیرا زندگی او را تفویت نکرده است. و حال آنکه بطلان این دو (یعنی احسان در مثال قتل گوسفند، و جایز نبودن قصاص در مثال قتل نفس) بدیهی و آشکار است.

فصل ششم: روایاتی که در مسئله بداء وارد شده

اشاره

در این فصل پاره ای از روایاتی که از ائمه معصومین علیهم السلام پیرامون مسئله «بداء» نقل شده را از نظر خوانندگان عزیز می گذرانیم :

1 - تقه الاسلام کلینی رحمته الله ، در کتاب «کافی» از زراره، از امام محمد باقر یا امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده که فرمودند: «خداوند به چیزی همانند بداء عبادت نشده است»⁽¹⁾.

2 - ابن ابی عمیر، از هشام بن سالم روایت کرده که امام صادق علیه السلام فرمودند: «خداوند به چیزی همانند بداء تعظیم نشده است»⁽²⁾.

3 - ابن ابی عمیر، از هشام بن سالم، و حفص بن بختری، و غیر این دو، به سند صحیح، روایت کرده که امام صادق علیه السلام درباره آیه (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ)⁽³⁾ فرمودند: «محو نمی شود مگر آن چه

1- . الكافي (ط - اسلاميه)، ج 1، ص 146؛ (ط - دارالحدیث)، ج 1، ص: 357 «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنِ الْحَجَّالِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ تَغْلِبَةَ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ، عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبِدَاءِ».

2- . الكافي (ط - اسلاميه)، ج 1، ص 146؛ (ط - دارالحدیث)، ج 1، ص: 357 «وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7: مَا عُظِّمَ اللَّهُ بِمِثْلِ الْبِدَاءِ».

3- . سوره رعد (13)، آیه 39.

ثابت باشد، و ثابت نمی شود مگر آن چه نبوده باشد»⁽¹⁾.

4 - از فضیل بن یسار، منقول است که گفت از امام باقر علیه السلام شنیدم آن حضرت فرمود: «علم بر دو قسم است، اول علمی که نزد باری تعالی مخزون است و احدی از خلائق از آن مطلع نیست؛ دوم علمی که به ملائکه و پیامبران تعلیم داده است، پس آنچه را به ملائکه و پیامبران تعلیم داده خواهد شد، و خدا خود و ملائکه و پیامبرانش را تکذیب نخواهد کرد. و اما از علمی که مخزون نزد خدا است آنچه را بخواهد مقدم می کند، و آنچه را بخواهد به تأخیر می اندازد، و آنچه را بخواهد ثابت می کند»⁽²⁾.

5 - منصور بن حازم، به سند صحیح، نقل کرده که از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا چیزی در امروز موجود هست که دیروز خداوند عالم به آن نبوده باشد؟ امام فرمودند: «نه، خداوند خوار

1 - . الکافی (ط - اسلامیه)، ج 1، ص 146؛ (ط - دارالحدیث)، ج 1، ص: 357 «عَلَىٰ بِنُ إِبرَاهِیمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ وَ غَيْرِهِمَا: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ «1» فِي هَذِهِ الْآيَةِ: «يَمْنُحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ» قَالَ: فَقَالَ: «وَ هَلْ يُمَحِلُّ مَا كَانَ ثَابِتًا؟ وَ هَلْ يُثْبِتُ إِلَّا مَا لَمْ يَكُنْ؟»

2 - . الکافی (ط - اسلامیه)، ج 1، ص 147؛ (ط - دارالحدیث)، ج 1، ص: 359 «مُحَمَّدُ بْنُ سَامِعِيلَ، عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شَادَانَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام يَقُولُ: الْعِلْمُ عِلْمَانِ، فَعِلْمٌ عِنْدَ اللَّهِ مَخْزُونٌ لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ، وَ عِلْمٌ عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ، فَمَا عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ لَا يُكَذِّبُ نَفْسَهُ وَ لَا مَلَائِكَتَهُ وَ لَا رُسُلَهُ، وَ عِلْمٌ عِنْدَهُ مَخْزُونٌ يُقَدِّمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مِنْهُمَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ مَا يَشَاءُ».

گرداند کسی را که قائل به این قول باشد. عرض کردم: آیا به نظر شما موجوداتی که در گذشته بوده اند و نیز موجودات فعلی تا روز قیامت، در علم خداوند نیستند؟ حضرت در جواب فرمودند: بله، بلکه قبل از خلقت مخلوقات، خداوند عالم به آنها بوده است»⁽¹⁾.

6 - عبد الله بن سنان، به سند صحیح، از امام صادق علیه السلام نقل کرده که آن حضرت فرمودند: «درباره هیچ شیء برای خداوند «بداء» حاصل نشد مگر آنکه قبل از «بداء» عالم به آن بوده است»⁽²⁾.

7 - عمرو بن عثمان جهنی، از امام صادق علیه السلام روایت کرده که آن حضرت فرمودند: «بدائی که از برای خداوند حاصل می شود از روی جهل و نادانی نیست»⁽³⁾.

8 - از حرمان، به سند موثق، از امام باقر علیه السلام منقول است که گفت: از ایشان پرسیدم مراد آیه شریفه (قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ)

1- . الكافي (ط - اسلاميه)، ج 1، ص 148؛ (ط - دارالحدیث)؛ ج 1؛ ص 362: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام هَلْ يَكُونُ الْيَوْمَ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِ اللَّهِ بِالْأَمْسِ؟ قَالَ: لَا، مَنْ قَالَ هَذَا فَأَخْزَاهُ اللَّهُ. قُلْتُ: أَرَأَيْتَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَيْسَ فِي عِلْمِ اللَّهِ؟ قَالَ: بَلَى، قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ».

2- . الكافي (ط - اسلاميه)، ج 1، ص 148؛ (ط - دارالحدیث)، ج 1، ص 361: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: مَا بَدَأَ لِلَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا كَانَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْدُوَ لَهُ».

3- .الكافي (ط - اسلاميه)، ج 1، ص 148؛ (ط - دارالحديث)، ج 1، ص: 361 «عَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ، عَنْ
الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ الْجُهَنِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ
السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْدُ لَهُ مِنْ جَهْلٍ».

چیست؟ حضرت فرمودند: «مراد از این دو اجل، یکی اجل حتمی است و دیگری اجل معلق».⁽¹⁾

که اولی را هیچ چیز تغییر نمی دهد، به خلاف دومی که به واسطه صلہ رحم و احسان به پدر و مادر و دعا و غیر آنها قابل تأخیر می باشد.

9 - از مالک جهنی، به سند مصحح، منقول است که گفت از امام صادق علیه السلام شنیدم آن حضرت فرمودند: «اگر مردم می دانستند چه منفعتی در قول به «بداء» است، از اعتقاد به آن شانه خالی نمی کردند».⁽²⁾

در بعضی از روایات روایاتی است که دلالت می کند بر اینکه در مورد اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام؛ و ابی جعفر محمد، فرزند امام هادی علیه السلام «بداء» حاصل شده است. مرحوم شیخ صدوق رحمته الله در کتاب «توحید» از امام صادق علیه السلام نقل کرده اند که آن حضرت فرمودند: «هیچ بدائی برای خداوند حاصل نشد به مانند بدائی که درباره فرزندم اسماعیل حاصل گشت».⁽³⁾ و نیز مرحوم مجلسی در

1- . الکافی (ط - اسلامیة)، ج 1، ص 147؛ (ط - دارالحدیث)، ج 1، ص: 359 «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ حُمْرَانَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ»؟ قَالَ: هُمَا أَجَلَانِ، أَجَلٌ مَّحْتُومٌ وَأَجَلٌ مَّوْقُوفٌ».

2- . الکافی (ط - اسلامیة)، ج 1 ص 148؛ (ط - دارالحدیث)، ج 1، ص: 362 «عَلِیُّ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ مَالِكِ الْجَهَنِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ: لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِيهَا لَقَوْلٍ بِالْبَدَاءِ مِنَ الْأَجْرِ، مَا فَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ».

3- . التوحید (للسدوق)، ص: 336 «وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ الصَّادِقِ علیه السلام مَا بَدَأَ لِلَّهِ بَدَاءٌ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي إِسْمَاعِيلَ ابْنِي».

«بحارالانوار» روایاتی به همین مضمون نقل فرموده و در بعضی از این روایات نقل شده که حضرت هادی علیه السلام به فرزندش امام حسن عسگری علیه السلام فرمودند: «شکر نما خداوند را به جهت اینکه حادث کرد درباره تو امری را».⁽¹⁾ مجموع این روایات را بزودی ذکر خواهیم کرد ان شاء الله تعالی.

روایات اهل سنت در مسئله بداء

و اما روایاتی که از طریق اهل تسنن درباره مسئله «بداء» به معنایی که شیعه معتقد است وارد شده بسیار است که ما به ذکر پاره ای از آنها می پردازیم :

1 - در «صحیح بخاری» در باب توسعه رزق به واسطه صلہ رحم، از ابی هریره نقل کرده که گفت شنیدم از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: «کسی که توسعه در روزی اش و به تأخیر افتادن اجلش او را شاد می کند پس باید صلہ رحم کند».⁽²⁾

1 - . بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج 50، ص: 240 «بصائر الدرجات الحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرْوَانَ الْأَثْبَارِيِّ قَالَ: كُنْتُ حَاضِرًا عِنْدَ مُضِيِّ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ فَجَاءَ أَبُو الْحَسَنِ علیه السلام فَوَضَعَ لَهُ كُرْسِيًّا فَجَلَسَ عَلَيْهِ وَ أَبُو مُحَمَّدٍ قَائِمٌ فِي نَاحِيهِ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ أَبِي جَعْفَرَ التَفَتَ أَبُو الْحَسَنِ علیه السلام إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ فَقَالَ يَا بُنَيَّ أَحَدِثْ لِي شُكْرًا فَقَدْ أَحَدَثَ فِيكَ امْرًا».

2- . صحيح البخارى، ج5، ص:2232 «حدثنى إبراهيمُ بن المُنذِرِ، حدثنا محمد بن مَعْن، قال
:حدثنى أبى، عن سَعِيدِ بن أبى سَعِيدٍ، عن أبى هُرَيْرَةَ رضى الله عنه، قال: سمعت رَسُولَ اللَّهِ ﷺ
يقول: من سرَّهُ أن يُبْسَطَ له فى رزقِهِ وأن يُنسأَ له فى أثرِهِ فليُصِلْ رَحِمَهُ».

2 - از ابن شهاب، مروی است که گفت: انس بن مالک به من خبر داد که رسول خدا ﷺ فرمودند: «کسی که دوست دارد روزی اش توسعه یافته و اجلس به تأخیر افتد باید صله رحم کند».⁽¹⁾

3 - در «صحیح بخاری» در باب دعا برای کثرت مال و برکت، از ام سلیم نقل کرده که ام سلیم به پیامبر خدا ﷺ عرض کرد: انس خدمت گذار شماست درباره او دعایی بفرمایید. حضرت فرمودند: «خداوندا مال و فرزند او را زیاد کن و در آنچه به او عطا کردی برکت عنایت فرما».⁽²⁾

همچنین پاره ای از روایات که در باب دعا ذکر کرده، و در باب (ما یَجُوزُ مِنَ اللّٰوِ)⁽³⁾(4) نقل نموده است دلالت بر «بداء» دارد. و امثال روایات فوق در «صحیح مسلم»⁽⁵⁾ نیز وارد شده است.

1 - صحیح البخاری، ج 5، ص: 2232 «حدثنا یحیی بن بُکَیْر، حدثنا اللَّیْثُ، عن عُقَیْل، عن ابن شَهَاب، قال: أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِرْزَتُهُ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ».

2 - صحیح البخاری، ج 5، ص: 2344 «حدثني محمد بن بشار، حدثنا غندر، حدثنا شعبة قال: سمعت قتادة، عن أنس، عن أم سليم، أنها قالت: يا رسول الله، أنس خادمك ادع الله له. قال: اللهم أكثر ماله وولده وبارك له فيما أعطيته».

3 - منظور کاربرد کلمه «لو» در کلام است. (اگر چنین می شد چنان می گشت)

4 - صحیح البخاری، ج 6، ص: 2644.

5 - صحیح مسلم، ج 4، ص: 1982.

با ملاحظه روایات امامیه و روایات اهل تسنن به خوبی روشن می شود که ایشان نیز «بداء» را به نحوی که شیعه قائل هستند قائلند، و اشکال ایشان بر شیعه در مقام طعن و توییح، از سر انصاف و عدالت نیست.

فصل هفتم: توجیه علما در نسبت بداء به خداوند

اشاره

از کلمات علما و بزرگان ما چنین بر می آید که همگی بر این نظر اتفاق دارند که خداوند تبارک و تعالی قبل از اینکه موجودات را خلق کند به تمامی حوادثی که بر آنها عارض می شود عالم بوده است، و هم اکنون نیز به گذشته و آینده تا ابد عالم است، و در آینده نیز عالم خواهد بود؛ و در علم خدا هیچ تغییری، و در اراده او هیچ تبدیلی وجود ندارد. این مطلب چنانچه گفته شد نزد علمای ما مسلم است، ولی اختلاف آنها، در مورد حل اشکال تعبیر به «بداء» نسبت به خداوند است که در روایات وارد شده است، برای حل این اشکال راه های مختلفی رفته اند :

توجیه اول

اشاره

مراد از «بداء» این است که شیئی را که نبوده ایجاد می کند، و بعد از وجود، متعلق علم فعلی خداوند قرار می گیرد. و سابقاً گفتیم که علم عبارت است از حضور معلوم نزد عالم. بنابراین وقتی موجودات در عالم خارج ایجاد شدند، از حضور آنها نزد خدا و علم خدا به آنها، به علم فعلی تعبیر می نماییم؛ و از عدم حضور آنها هنگامی که وجود ندارند، به عدم علم فعلی تعبیر می کنیم (از باب سالبه به انتفاء موضوع). و چنین تعبیری مستلزم تأثیر و تغییر در ذات باری تعالی نخواهد بود، زیرا ارتسام و انتقاش در ذات باری متصور نیست، چرا که ارتسام نه داخل در حقیقت علم است و نه از لوازم مساوی با علم می باشد. و

روایتی که مرحوم کلینی رحمته الله، در «کافی» از حسین بن محمد، و او از معلى بن محمد، نقل کرده اشاره به همین معنی دارد که گفت: از عالم عليه السلام سوال شد علم خدا چگونه است؟ امام فرمودند: «دانست، و خواست، و اراده کرد، و تقدیر نمود، و قضا کرد، و امضا فرمود؛ پس امضا کرد آنچه را قضا نمود، و قضا کرد آنچه را تقدیر نمود، و تقدیر کرد آنچه را اراده فرمود؛ پس مشیت به علم او، و اراده به مشیت او، و تقدیر به اراده او، و قضا به تقدیر او، و امضا به قضای او بوده است. و علم پیش از مشیت است، و مشیت در مرتبه دوم است، و اراده در مرتبه سوم، و به واسطه امضا تقدیر قضا می شود. پس برای خداوند تبارک و تعالی در آنچه می داند «بداء» است تا هر زمان که بخواهد، و نیز «بداء» حاصل است در آنچه اراده می کند برای تقدیر اشیاء؛ لکن زمانی که قضا امضا شد «بداء» در آن راه ندارد. پس علم به معلوم، قبل از تحقق آن موجود بوده، کما اینکه مشیت در آنچه خواسته شده قبل از وجودش وجود دارد؛ و اراده آنچه اراده شده قبل از قیامش وجود دارد؛ و تقدیر این معلومات قبل از تفصیل آن و مشخص شدن عین و وقت آن وجود دارد. و امضای قضا، موجودات جسمانی که با حواس درک می شوند را حتمی می کند؛ موجوداتی که هر کدام از آنها اوصاف مختلفی از حیث رنگ، بو، وزن و کیل دارند، و هر جنبنده ای اعم از انسان و جن و پرنده گان و درنده گان و آنچه به حواس درک می شود. و خداوند نسبت به این موجودات قبل از تعیینشان، ممکن است آنها را مورد «بداء» قرار دهد، لکن بعد از اینکه عین مفهوم و مدرک، واقع شد، در این صورت «بداء» در آنها راه ندارد. و خدا هر کار که بخواهد انجام می دهد. پس خداوند به واسطه علمش عالم به اشیاء است قبل از وجودشان، و به واسطه مشیت عارف به صفات و حدود آنهاست قبل از آنکه ظاهر شوند، و به واسطه اراده بین اشیاء از حیث رنگ

وصفات تشخیص و تمیز می دهد، و به واسطه تقدیر مقدار روزی و اول و آخر آنها را معین می نماید، و به واسطه قضا مکان های آنها را برای مردم ظاهر می نماید و آنها را بسوی آن رهنمون می کند؛ و به واسطه امضا، علل و اسباب اشياء را تشریح می نماید و کار آن اشياء را ظاهر می کند. و این است تقدیر خداوند عزیز علیم»⁽¹⁾.

1- .الكافی (ط - اسلامیة)، ج 1، ص 148؛ (ط - دارالحدیث)، ج 1، ص: 364 «الْحُسَيْنُ بُنْمُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ: سُئِلَ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَيْفَ عِلْمَ اللَّهِ؟ قَالَ: عِلْمٌ، وَ شَاءٌ، وَ أَرَادَ، وَ قَدَّرَ، وَ قَضَى، وَ أَمْضَى؛ فَأَمْضَى مَا قَضَى، وَ قَضَى مَا قَدَّرَ، وَ قَدَّرَ مَا أَرَادَ؛ فَبِعِلْمِهِ كَانَتْ الْمَشِيئَةُ، وَ بِمَشِيئَتِهِ كَانَتْ الْإِرَادَةُ، وَ بِإِرَادَتِهِ كَانَ التَّقْدِيرُ، وَ بِتَقْدِيرِهِ كَانَ الْقَضَاءُ، وَ بِقَضَائِهِ كَانَ الْأَمْضَاءُ؛ وَ الْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ، وَ الْمَشِيئَةُ تَأْتِيهِ، وَ الْإِرَادَةُ تَأْتِيهِ، وَ التَّقْدِيرُ وَافِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْأَمْضَاءِ؛ فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الْبَدَاءُ فِيمَا عِلْمٌ مَتَى شَاءَ، وَ فِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الْأَشْيَاءِ، فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْأَمْضَاءِ فَلَا بَدَاءَ؛ فَالْعِلْمُ فِي الْمَعْلُومِ قَبْلَ كَوْنِهِ، وَ الْمَشِيئَةُ فَيَا الْمُنْشَأَ قَبْلَ عَيْنِهِ، وَ الْإِرَادَةُ فِي الْمُرَادِ قَبْلَ قِيَامِهِ، وَ التَّقْدِيرُ لِهَذِهِ الْمَعْلُومَاتِ قَبْلَ تَفْصِيلِهَا وَ تَوْصِيلِهَا عَيْنَاناً وَ وَقْتاً، وَ الْقَضَاءُ بِالْأَمْضَاءِ هُوَ الْمُبْرَمُ مِنَ الْمَفْعُولَاتِ ذَوَاتِ الْأَجْسَامِ الْمُدْرَكَاتِ بِالْحَوَاسِّ مِنْ ذَوِي لَوْنٍ وَ رِيحٍ وَ وَزْنٍ وَ كَيْلٍ وَ مَا دَبَّ وَ دَرَجَ مِنْ أَنْسٍ وَ جِنِّ وَ طَيْرٍ وَ سِبَاعٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ؛ فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِيهِ الْبَدَاءُ مِمَّا لَا عَيْنَ لَهُ، فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمُدْرَكُ فَلَا بَدَاءَ؛ وَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ. فَبِالْعِلْمِ عِلْمِ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا، وَ بِالْمَشِيئَةِ عَرَفَ صِفَاتِهَا وَ حُدُودَهَا وَ أَنْشَأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا، وَ بِالْإِرَادَةِ مَيَّزَ أَنْفُسَهَا فِي أَلْوَانِهَا وَ صِفَاتِهَا، وَ بِالتَّقْدِيرِ قَدَّرَ أَقْوَانَهَا وَ عَرَفَ أَوْلَهَا وَ آخِرَهَا، وَ بِالْقَضَاءِ أَبَانَ لِلنَّاسِ مَا كَانَتْهَا وَ دَلَّهْمُ عَلَيْهَا، وَ بِالْأَمْضَاءِ شَرَحَ عِلْمَهَا وَ أَبَانَ أَمْرَهَا؛ وَ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ».

فرمایش محمد رفیع بن مؤمن گیلانی

محمد رفیع بن مؤمن در ذیل این حدیث می گوید :

«ظاهر این حدیث و دو حدیث دیگری که در باب بعدی خواهد آمد، این است که جریان تمامی مراتب هفتگانه (علم، مشیت، اراده، قدر، قضا، امضا، بداء) در کاینات مختص به جسمانیات از زمین و آسمان است، نه روحانیات حتی در مخلوق اول (عقل اول). مگر اینکه بگوییم جسمانیات را از باب مثال ذکر فرموده، و گرنه در روحانیات هم به اعتباری ممکن است جاری شوند. سید جلیل القدر میرزا رفیعا در حاشیه بر اصول کافی می نویسد: «ظاهر سوال سائل از کیفیت علم باری اینست که علم باری در نزد او مردد بوده است که آیا به معنای حضور عینی و شهود موجودات خارجی است، همان گونه که علوم ما چنین است، یا اینکه علم حضرتش مستند به ذات اوست (جل جلاله) و قبل از خلق اشیاء می باشد؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: علم باری تعالی چندین مرتبه مقدم بر وجود مخلوقات است، و شرح این مراتب را بدین گونه ذکر فرمودند: 1. علم 2. مشیت 3. اراده 4. قدر 5. قضا 6. امضا. علم، عبارتست از چیزی که اشیاء به واسطه آن منکشف می شوند. مشیت، ملاحظه احوالی در شیء است که در ما میل و رغبت نسبت به آن را ایجاد می کند، البته در خداوند ایجاد میل و رغبت نمی کند زیرا ذات مقدسش از اتصاف به صفات زائد منزه است. اراده، در ما عبارتست از تحریک نفسانی اسباب به طرف شیء، بر خلاف اراده خداوند. قدر، معین کردن حدود و اوقات می باشد. قضا، ایجاب و حکم کردن است. و امضاء، ایجاد خارجی شیء است. پس شیء بعد از این سلسله مراتب، پا به عرصه وجود (خارجی) می گذارد.

اما فرمایش امام علیه السلام که فرمود: «فأَمْضَى مَا قَضَى ...» یعنی ایجاد کرد آنچه را ایجاد کرده بود، و ایجاب کرد آنچه را تقدیر کرده بود، و تقدیر کرد آنچه را که اراده فرموده بود. پس از اینکه کلام حضرت به اینجا رسید مطلب را به طرز واضح تری از ابتدا شروع کرده و فرمودند: «فبعلمه كانت المشيه... الی آخر».⁽¹⁾

(2)

حال در توضیح معنای وقوع «بداء» در بعضی از این مراتب هفتگانه می گوئیم: در عالم وجود عواملی وجود دارد که به حسب عادت (غالباً) منجر به وجود شیئی می شوند. گاهی گمان می شود که بعضی از مقدمات وجود شیء حاصل شده و به دنبال آن بعض مقدمات دیگر آن نیز محقق می شود و آن چیز موجود خواهد گشت؛ و وقتی آن شیء موجود شد می فهمیم که تمام مقدمات تحقق یافته است. ولی گاه می شود که این عادت به هم می خورد، و بعضی از مقدمات که توقع آن می رفت حاصل نمی شود. در اینجا است که گفته می شود برای خداوند بداء حاصل شد. معنای این حرف در میان عوام این است که گمان می برند، خداوند به مقتضای جریان عادی در صدد ایجاد چیزی بوده و بعضی از مقدمات وجودی آن را نیز فراهم کرده است، ولی به واسطه تغییر در مصلحت، بقیه اسباب وجود آن چیز را فراهم نمی کند، و آن امر لباس هستی به خود نمی پوشد.

ولی خواص می گویند خداوند فرموده است: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) «⁽³⁾؛ (وهیچ چیز نیست، مگر

1- .الحاشیه علی اصول الکافی لمیرزا رفیعا، ص 481- 483.

- 2- . «الذريعة الى حافظ الشريعة (شرح أصول الكافي جيلاني)، ج 1، ص. 452.
- 3- . سورة حجر (15)، آيه 21.

آنکه خزاین آن نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معینی آن را نازل نمی کنیم). و نیز فرموده است: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا)⁽¹⁾؛ (خداوند همان کسی است که هفت آسمان را آفرید، و از زمین نیز همانند آنها را؛ فرمان (و تدبیر) او در میان آنها پیوسته فرود می آید تا بدانید خداوند بر هر چیز تواناست و این که علم خدا به همه چیز احاطه دارد). و از آنجا که همان گونه که در «قاموس اللغه»⁽²⁾ آمده است تنزّل، به معنی نزول تدریجی است، منکر این معناییست که برای علم، مراتب و اعتباراتی باشد و به حسب هر اعتباری اسمی بر آن بگذارند. مثلاً علم از جهت اینکه انکشاف مطلق است، «علم مطلق» نامیده می شود. (که شامل هر دو نوع از معلومات می شود هم آنهایی که استحقاق دریافت فیض وجود از جواد مطلق که اعطای جود او تنها متوقف بر استحقاق است - را دارند و هم آنهایی که این استحقاق را ندارند). و از جهت اینکه انکشاف نوع اول است به آن «مشیت» می گویند. و از جهت اینکه انکشاف اموری است که لایق نوع اول است، مثل تعیین حدود و هندسه، به آن «اراده» می گویند. و از جهت اینکه انکشاف اموری است که لایق تعیین حدود است مثل زمان و مکان به آن «قدر» می گویند. و بر این قیاس است سایر

1- .سوره طلاق (65)، آیه 12.

2- . تاج العروس من جواهر القاموس، ج 15، ص: 729 «تَنَزَّلَ: نَزَلَ فِي مُهَلَّةٍ».

اعتباراتی که هر موجودی در حد ذات خود یا به ملاحظه مقارناتش دارد. و برای اعتبارات هفتگانه که از آنها به خصال سبع تعبیر شده، مظاهر وجودی می باشد چه مظاهر روحانی و چه جسمانی که حکم باری تعالی در این مظاهر جاری و نازل است، تا کار به مرحله امضابرسد که در این مرحله هیچ گونه تغییر و تبدیلی تصور نمی شود. همانند مراحل دستورهایی که پادشاهان در امور دنیایی می دهند.

البته رسیدن به مرحله امضا مشروط است به اینکه در لوح محفوظ ثابت مانده و به واسطه نزول حکم دیگری محو نشده باشد، چه اگر آن حکم اول به واسطه حکم دیگری نسخ شود این معنی کاشف است از اینکه اسباب حکم اول تغییر پذیر بوده است، که در نتیجه مسبب هم دگرگون می شود. این تحول و تغییر در اسباب مستند به افعال عباد است، و از آن در عرف شرع - به خاطر شباهتی که به بداء لغوی دارد - به «بداء» تعبیر می کنند. و البته بداء لغوی نیست چون بداء در لغت تغییر و تبدیلی است که از روی جهل باشد. و بدیهی است که حق تعالی از جهل مبرا است و «بداء» نسبت به خداوند از علم ازلی سرچشمه می گیرد که ثابت و غیر قابل تغییر و تبدیل است. توضیح مطلب اینکه خداوند تبارک و تعالی از ازل می داند که آنچه مناسب با نظام اعلی بوده و شایستگی وجود را دارد همان حکم دومی است؛ و حکم اول معلق به شرطی است که خداوند از ازل می داند آن شرط حاصل نخواهد شد.

فایده تعلیق حکم اول این است که خداوند امر را بر کسانی که از حکم اول در لوح محفوظ (مثلاً حکم به سعادت یا شقاوت شخصی) اطلاع دارند مبهم کند. و این اطلاع یا به صورت مشاهده مستقیم است مانند موجوداتی که در ملأ اعلی هستند، یا به واسطه نقل و بیان کسانی است که حافظ اسرار باری تعالی می

باشند؛ و این تعلیق چنانچه گفته شد حکم را بر ایشان مبهم می نماید و این از آن جهت است که کسی از مکر خداوند در امان نباشد. مثلاً وقتی در لوح محفوظ سعادت خود مشاهده کردند به اعتماد آن مغرور به اعمال حسنه خود نشود، همچنین اگر در لوح محفوظ شقاوت خود را دیدند از رحمت خدا مأیوس نشوند، بلکه بین خوف ورجا باشند، چنانچه عمده سفارشات انبیا: همین مطلب بوده است. و از وجود مبارک پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منقول است که فرمودند: «نیست مؤمنی مگر در قلب او دو نور می باشد، نور خوف و نور رجا که هیچکدام بر دیگری زیادتی ندارند».⁽¹⁾ و نیز در سفارشات لقمان به فرزندش چنین وارد شده که گفت: «فرزندم از خداوند به گونه ای بترس که اگر تمام اعمال صالح جن و انس را انجام داده باشی احتمال دهی که تو را عذاب کند. و به گونه ای به خدا امیدوار باش

1- . الکافی (ط - اسلامیه)، ج 2، ص 71؛ (ط - دارالحدیث)، ج 3، ص 182 «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَفِي قَلْبِهِ نُورَانِ: نُورٌ خَيْفَهُ، وَ نُورٌ رَجَاءٍ، لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمَيَّزِدْ عَلَى هَذَا، وَ لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ يَزِدْ عَلَى هَذَا». (بحارالانوار، ج 78، ص 260، روایت 108، باب 23).

که اگر جمیع گناهان جن و انس را انجام داده باشی احتمال دهی تو را مورد رحمت قرار دهد»⁽¹⁾ و حکمت این سخن این است که اگر خوف با رجا در شخص باشد باعث می شود که اگر معصیت کار است به فکر تدارک گذشته بر آید، و اگر نیکوکار است اطمینان به اعمال خود نداشته و مغرور به صفات پسندیده خود نگردد.

خلاصه اینکه باید گفت در «بداء» کمال حکمت و مصلحت نهفته است، و اقرار به آن درباره خداوند عین عبودیت است. و به همین خاطر در حدیث آمده است: «اگر مردم می دانستند مصالحی را که در اعتقاد به بداء هست از قول به آن طفره نمی رفتند»⁽²⁾.

توجیه دوم

پاسخ دیگری که از اشکال مذکور داده اند این است که بگوییم در جمله «بدا لله» مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه، از قبیل

- 1- . الکافی (ط - اسلامیة)، ج 2، ص 67؛ (ط - دارالحدیث)، ج 3، ص: 173 «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، أَوْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: مَا كَانَ فِي وَصِيَّتِهِ لُقْمَانَ؟ قَالَ: كَانَ فِيهَا الْأَعْجِيبُ وَكَانَ أَعْجَبَ مَا كَانَ فِيهَا أَنْ قَالَ لِأَبْنِهِ: خَفِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَيْفَةَ لَوْ جِئْتَهُ بِبِرِّ الثَّقَلَيْنِ لَعَذَّبَكَ؛ وَارْجُ اللَّهَ رَجَاءً لَوْ جِئْتَهُ بِذُنُوبِ الثَّقَلَيْنِ لَرَحِمَكَ». (بحار الانوار، ج 70، ص 352، روایت 1، باب 59)
- 2- . الکافی (ط - اسلامیة)، ج 1، ص 148؛ (ط - دارالحدیث)، ج 1، ص: 362 «عَلَى، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ مَالِكِ الْجُهَنِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِيهَا لَقَوْلٍ بِالْبَدَاءِ مِنَ الْأَجْرِ مَا فَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ». (بحار الانوار، ج 4، ص 108، روایت 26، باب 3)

جمله «جری المیزاب» که جریان را حقیقتاً باید به آب نسبت داد ولی به
 علاقه حالّ و محلّ، جریان به میزاب اسناد داده شده نه به آب.
 در صورتی که بپذیریم وقتی «بداء» با لام استعمال شود معنای حقیقی آن
 حدوث رأیی است که سابقاً حاصل نبوده، و این معنا ملازم با جهل در گذشته
 است، می‌گوییم در اینجا معنای مجازی آن مراد است.
 توضیح اینکه شک نیست که عقل حکم می‌کند خداوند منزّه از جهل است،
 پس اگر چیزی به او نسبت داده شد که بر حسب ظاهر کلمه یا جمله ملازم با
 جهل بود باید آن را به گونه‌ای تأویل کرد که منافاتی با علم ازلی خدا نداشته
 باشد؛ زیرا قرینه عقلی در قرینه بودن خود از سایر قراین (لفظی، حالی و
 مقامی) کمتر نیست. همانند برخی از آیات قرآن که اگر معنای ظاهر هر یک از
 این آیات اراده شود، مستلزم قول به جسمانی بودن باری تعالی است. مثلاً در
 آیات: (وَجَاءَ رَبُّكَ)⁽¹⁾ و (الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)⁽²⁾ و (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)⁽³⁾
 و (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ)⁽⁴⁾، همه علمای اسلام – به استثنای گروه اندکی از
 ظاهریه تأویل در این آیات را واجب دانسته‌اند. این در حالی است که ظهور
 برخی روایات ما در جهل

1- .سوره فجر (89)، آیه 22.

2- .سوره طه (20)، آیه 5.

3- .سوره قیامت (7)، آیه 23.

4- .سوره کهف (18)، آیه 110.

خداوند صریح تر از ظهور این آیات در جسمانیت او نیست؛ علاوه بر اینکه در روایات دیگر بدهاء تصریح اکید شده است به اینکه «بدهاء» نسبت به باری تعالی به معنای پیدا شدن رأیی بعد از جهل به آن نیست.

توجیه سوم

جواب سوم این است که بگوییم در جمله «بدهاء لله» مجاز در کلمه اراده شده است، یعنی کلمه بدهاء را که به معنی ظهور است در غیر معنی حقیقی استعمال کنیم و از آن ابداء (اظهار) اراده نماییم؛ و این جواب با روایاتی که در مورد بدهاء در امامت امامین هم‌امین یعنی حضرت موسی بن جعفر علیه السلام و حضرت امام حسن عسکری علیه السلام وارد شده مناسبت دارد. زیرا جمع بین روایات، دال بر این است که مرگ اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام، و ابی جعفر بن محمد فرزند امام علی النقی علیه السلام سبب شد توهمی که بعضی ها نسبت به این دو بزرگوار داشتند مرتفع گردد. و جهت این توهم هم این بود که در روایات امامیه فرزند بزرگ تر امام قبلی بعنوان امام معرفی شده است و چون این دو نفر هر کدام ولد اکبر بودند در معرض توهم امامت بعد از پدر بزرگوارشان قرار داشتند، و وقتی در حیات پدرشان رحلت کردند این توهم دفع شد.

حضرت صادق علیه السلام می فرماید: «اذ اخترمه لیعلم بذلک انه لیس بامام بعدی» یعنی خداوند اسماعیل را قبل از من از دنیا برد تا مردم بدانند او امام بعد از من نیست. روایاتی که به این مضمون وارد شده را مرحوم علامه مجلسی رحمته الله در جلد دوازدهم «بحارالانوار»⁽¹⁾ (طبع کمپانی) ذکر فرموده چنانچه

خوانندگان عزیز به آنجا رجوع کنند خواهند دانست که کلمه «بداء» به معنای ابداء و اعلام است.

مناسب است در اینجا جوابی را که سابقاً از این اشکال در بحث اصولی⁽²⁾ خود داده ام بیان کنم و آن اینکه: «بداء» که از حیث وزن مانند سماء است به معنای ظهور بعد از خفا است و در روایات امامیه این کلمه به باری تعالی نسبت داده شده است بلکه در بعضی از روایات آن را از علائم ایمان شمرده است و در برخی دیگر آمده که خداوند به چیزی مانند بداء عبادت نشده است. خلاصه اینکه اعتقاد به بداء جزو مذهب شمرده شده است اگر چه از ضروریات مذهب نبوده و نیست و منکر آن کافر نمی باشد. ولی این اشکال وجود دارد که اسناد بداء به خداوند مستلزم تغییر در علم باری، و موجب تجدید اراده نسبت به حضرتش بوده و باعث می شود ملتزم شویم دو اراده متباین در او وجود دارد؛ و تمام این توالی، فاسد و باطل است. و همین اشکال باعث شده است که گروهی منکر اصل وجود بداء شوند.

پاسخ این اشکال این است که اگر بخواهیم بداء را بدون مراجعه

1- . بحار الانوار، ج 50، ص 240.

2- . آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، ج 2، ص 373.

به روایات اثبات کنیم محذورات و اشکالات مذکور لازم می آید. اما برای اثبات آن از طریق روایات اهل بیت علیهم السلام چاره ای نیست از اینکه روایاتی را که در این مقام وارد شده ملاحظه نماییم و اگر بر حسب ظاهر بین آنها تعارضی هست جمع دلالتی نموده و نتیجه را بپذیریم مشروط بر اینکه منافاتی با عقل نداشته باشد؛ زیرا به نظر ما تعبد به ظواهر کلام به طور مطلق صحیح نیست، خصوصاً در اعتقادات، و بالاخص در جایی که دلیل عقلی با آن در تعارض باشد. پس می گوئیم در بعضی از روایات وارد شده است که برای خداوند بدائی حاصل نشده است مگر آنکه قبل از پیدایش آن عالم به آن بوده است. و در بعضی دیگر از روایات علم خداوند را دو قسم نموده است. اول: علمی که مکنون و مختص به ذاتش می باشد و به احدی از بندگانش تعلیم نکرده است. دوم: علمی که آن را به بعض از بندگان - مانند انبیا : - تعلیم نموده است.

و نظیر این تعبیرات در روایات وارد شده که مرحوم علامه مجلسی در «بحار الانوار» جمع فرموده است. مجموع این روایات را که ملاحظه کنیم خواهیم دید که دلالت دارند بر اینکه اسناد «بداء» به خداوند هیچ مستلزم تغییر علم باری تعالی، و یا حدوث جهل (نعوذ بالله) در ذات مقدسش، یا تجدید اراده او، یا اجتماع دو اراده متنافی نیست. بلکه تجدد، در معلوم (یعنی همان متعلق علم ازلی خدا) واقع می شود که عبارت باشد از افعال عباد؛ و تجدد متعلق باعث نمی شود نفس اراده و نفس علم تجدد داشته باشد.

پس آنچه از مجموع این روایات به دست می آید این است که اوامر و نواهی که به افعال عباد تعلق می گیرد صرفاً جنبه تشریحی ندارد بلکه علاوه بر جهات تشریحی جهات تکوینی نیز در آنها وجود دارد که مقتضی آثار خاصی است؛ مثلاً زنای محصنه همانطور که شرعاً حرام است تکویناً نیز موجب قطع رزق

وکوتاهی عمر می گردد. پس تمامی افعال بندگان که امر و نهی به آنها تعلق گرفته دو جهت دارند: اول، جهت تشریحی که به واسطه آن متعلق امر و نهی مولوی است. دوم، جهت تکوینی که مقتضی آثار خارجی است. شاهد بر این مدعا توصیف گناهان به صفات ذیل است: التي تغير النعم، و تهتك العصم، و تنزل البلاء، و تمنع قطر السماء، و نظایر آن که در روایات و ادعیه وارد شده است.

باید به این نکته توجه داشت افعالی که از بندگان صادر می شود دو سنخ ربط دارند :

اول: ربط به فاعل، از این جهت که فعل هر فاعلی تحت اختیار و به اراده او است.

دوم: ربط به خداوند، چه آنکه خداوند برای آنچه به آن امر کرده ثواب، و برای آنچه از آن نهی نموده عقاب مقرر فرموده است، منتهی عقاب به دو نحو ممکن است واقع شود: عقاب دنیوی و عقاب اخروی؛ مراد از عقاب دنیوی آثار وضعی افعال و تروک است مثل کوتاهی عمر که بر بعضی از گناهان مانند قطع رحم و زنای محصنه مترتب است. همانطور که زیادی عمر و توسعه رزق مقتضای بعضی از طاعات همچون صله رحم و سیر کردن گرسنه و پوشاندن برهنه می باشد. پس بنابراین اگر فرض کنیم شخصی به حسب مقتضای خلقت طبیعی باید هفتاد سال عمر کند، اگر صله رحم نماید عمرش به هشتاد می رسد؛ ولی اگر زنا کند عمرش به شصت سال کاهش می یابد. پس صله رحم موجب افزایش عمر و زنا موجب کوتاهی آن می گردد.

از اینجا معلوم می شود آن جهتی که سبب عمر طبیعی هفتاد سال است علت تامه نخواهد بود، بلکه مقتضی است و شأن مقتضی تأثیر در مقتضا است اگر مانعی در بین نباشد؛ و صله رحم در مثال اول و زنای محصنه در مثال دوم مانع از تأثیر مقتضی می شود. و اگر هیچ یک از آنها محقق نشود مقتضی اول تأثیر کرده و محقق خواهد شد.⁽¹⁾

1 - . مناسب دیدم در این مقام حکایتی را نقل کنم که بر تأثیر افعال نادر در مقتضیات امور دلالت دارد. این حکایت را شیخ الرئیس در کتاب «مبدأ و معاد» ذکر کرده و می گوید شنیدم طیبی از اطبا در مجلس سلطانی از سلاطین یونان حاضر شد. مقام او نزد پادشاه به قدری بود که سلطان از طبیب درخواست کرد که در مجلس خصوصی که مردان اجازه ورود نداشتند و کنیزکان مسئول پذیرایی بودند با او بر سر یک سفره هم غذا شود. در اینحال کنیزی که محبوبه سلطان بود و در آن مجلس خدمت می کرد مشغول پهن کردن سفره و چیدن غذاها بود که حالتی بر کنیزک عارض شد که نتوانست آزاد بایستد و به حالت انحنای قرار گرفت. این صحنه بر ملک گران آمده و از طبیب معالجه فوری او را خواست. طبیب تدبیری در خاطر نداشت تا از آن طریق او را معالجه نماید، از این جهت به طبابت نفسانی پرداخت. امر کرد سر کنیزک را برهنه کنند، این کار را کردند و مؤثر واقع نشد؛ طبیب امر کرد لباس هایی را که ساتر شکم اوست کنار زنند، این عمل انجام شد ولی باز مؤثر واقع نشد؛ این بار طبیب امر به عورت کنیزک نمود هنگامی که مشغول اجرای امر طبیب شدند ناگهان (از شدت شرم) حرارت شدیدی بر او عارض شد بطوری که آن حالت را به فوریت برطرف کرد و در آن بی اختیار برخاست و ایستاد. (المبدأ و المعاد، ص 87). این مثال را می توان شاهد گرفت برای تأثیر افعال در مقتضیات امور؛ و از همین

سنخ استتأثیر انفاس قدسی و طبایع عالی در مزاج مردم، مانند روایاتی که نقل می‌کند امام علی علیه السلام امر فرمود تب از تن تب دار بیرون رود، و همین طور شد.

به این اعتبار می‌توان برای هر یک از افعال، جهات و مراتبی را معین کرد. و ممکن است هر کدام از این جهات و مراتب حقیقتی داشته باشند که در ظرف خود محفوظ بوده، و بعید نیست الواحی که در روایات گذشته ذکر شد اعم از أم الكتاب، لوح قضا و قدر، لوح محو و اثبات، و لوح محفوظ اشاره به همین ظروف باشد. به این بیان که جهات تشریحی افعال (یعنی مأمور به و منهی عنه بودن آنها) در لوح أم الكتاب محفوظ است؛ و جهات تکوینی آنها (مثل اینکه عمر فاعل فلان فعل سی سال است، یا عمر فاعل فعل دیگر پنجاه سال) در لوح قضا و قدر محفوظ است. و جهات ارتباط هر اثری با مؤثر آن (مثل اینکه اگر شخصی فلان عمل را انجام دهد فلان اثر مثبت خواهد شد، و اگر به همان عمل را انجام دهد آن اثر محو خواهد شد) در لوح محو و اثبات است. و تمام جهاتی که عبارت باشد از تعلق امر و نهی به افعال عباد (و اینکه اگر فعلی را اختیاراً مرتکب شود دارای اثر کذایی هست) تمام در لوح محفوظ ثبت می‌باشد.

خصوصاً اینکه اینگونه روایات در قبال دو طایفه از منحرفین صادر شده است: اول، یهود که قائل به تعطیل در افعال خدا هستند. دوم، اشاعره که اراده خداوند را در امور تشریحی و تکوینی دخیل نمی‌دانند و نیز منکر جهات تکوینی افعال هستند. و این روایات برای ابطال این دو مرام و مشرب از ائمه هدی: صادر شده است.

خلاصه اگر بر ظواهر این روایات پافشاری نماییم و قائل به مراتب واقعی برای تکوینیات و تشریحیات شویم و الواح مذکور را ظرف آنها بدانیم هیچ

محدوری لازم نمی آید، بلکه مقام سلطه و قدرت حضرت باری تعالی مقتضی اینگونه از تشریفات می باشد. همانگونه که احتمال دارد الواح مذکور اشاره رمزی به مراتب علم باری تعالی باشد؛ و مؤید آن روایتی بود که گذشت و مضمون آن روایت این بود که خداوند دو علم دارد علم مکنون که مختص ذات اوست و به احدی تعلیم نفرموده، و دیگر علم غیر مکنون که به انبیا : و ملائکه تعلیم فرموده است. یا روایت دیگر که مضمون آن این است در چیزی بداء حاصل نشده است مگر آنکه خداوند آن را می دانسته. بنابراین الزامی برای تصرف در ظواهر روایات به این معنی که الواح را اشاره به عوالم متعدد بدانیم و هر کدام را مختص به جهت مخصوصی قرار دهیم نداریم؛ و شاهدی هم از روایات بر آن اقامه نشده است. مگر اینکه بگوییم مراد کسانی که تصرف در ظاهر این روایات کرده اند (به نحوی که گذشت) مرادشان همان معنایی است که ما قائل شده ایم. و بعضی از محققین

در حاشیه بر کفایه⁽¹⁾ همین معنا را با عباراتی دقیق تر بیان کرده اند :

وجود و ثبوت مقتضا در مرحله ثبوت مقتضی است؛ به این معنی که مقتضا در ذات مقتضی نهفته است. مثلا ثبوت عمر شخصی تا هفتاد سال با ثبوت اصل وجود آن شخص همراه بوده و بالقوه در آن وجود دارد. و کوتاهی عمر (منع از طول عمر) هم در زنای به محصنه تعبیه شده، یعنی تأثیر در کوتاهی عمر در این فعل شنیع ثابت است. و به عبارت دیگر این اقتضا و تأثیر در درون این فعل وجود دارد و خداوند به هر دو امر (یعنی اقتضای وجودی شخص برای زندگی هفتاد ساله، و مانعیت زنای محصنه از رسیدن شخص به سن طبیعی) علم دارد.

اگر مراد ایشان همان معنایی که ما ذکر کردیم باشد در نهایت استحکام و متانت است؛ چنانچه بازگشت فرمایشات سایر علما نیز همین مطلب است. خلاصه سخن اینکه اگر مجموع روایاتی که در باب بداء وارد شده مورد مطالعه دقیق قرار گیرد، هیچ گونه اشکالی در عقیده بداء وجود نخواهد داشت؛ مگر آنکه اشکال در فهم روایات و چگونگی جمع دلالتی میان آنها باشد.

1- . نهاییه الدرايه في شرح الكفايه، ج 1، ص: 184 «و التحقيق: أنه للمقتضى ثبوت في مرتبهذات مقتضيه عرضا...».

فصل هشتم: روایات پیرامون امامت امام حسن عسکری علیه السلام

اشاره

مرحوم مجلسی رحمته الله در جلد دوازدهم «بحار الانوار» (طبع کمپانی) راجع به امامت امام حسن عسکری علیه السلام روایاتی نقل کرده اند که بعضی از آنها دلالت بر بداء، و برخی اشاره به آن دارد. در این فصل این روایات را نقل کرده و به شرح آن می پردازیم.

1 - محمد بن حسن، در «بصائر الدرجات»⁽¹⁾ از عبد الله بن مروان انباری روایت کرده که گفت: موقعی که ابو جعفر فرزند امام دهم علیه السلام از دنیا رفت من حاضر بودم که امام دهم علیه السلام تشریف آوردند، برای ایشان کرسی گذاردند و حضرت روی آن نشستند در حالی که حضرت امام حسن عسکری علیه السلام کناری ایستاده بود. پس از فراغت از کار ابو جعفر به طرف امام حسن عسکری علیه السلام التفات فرموده و گفتند: فرزندم، شکر خدا را بجا آور که امری را (امامت) برای تو حادث کرد.⁽²⁾

1 - بصائر الدرجات، ج 1، ص 472.

2 - بحار الانوار، ج 50، ص 240، روایت 6، باب 2: «بصائر الدرجات، الحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عِبْنُ الْمُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرْوَانَ الْإِنْبَارِيِّ قَالَ: كُنْتُ حَاضِرًا عِنْدَ مُضِيِّ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام فَجَاءَ أَبُو الْحَسَنِ فَوَضَعَ لَهُ كُرْسِيًّا فَجَلَسَ عَلَيْهِ وَ أَبُو مُحَمَّدٌ قَائِمٌ فِي نَاحِيهِ؛ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ أَبِي جَعْفَرَ التَّفَتَّ أَبُو الْحَسَنِ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ فَقَالَ: يَا بَنِيَّ أَحَدْتُ لِلَّهِ شُكْرًا فَقَدْ أَحَدْتُ فِيكَ أَمْرًا».

2 - شیخ طوسی رحمته در کتاب «الغیبه»⁽¹⁾ از سعد، و او از ابوهاشم جعفری نقل کرده که ابو هاشم گفت: هنگام وفات ابوجعفر خدمت امام دهم علیه السلام حاضر بودم در حالی که حضرت (قبلاً) به امامت ابو جعفر دلالت و اشارت فرموده بود؛ من در فکر بودم و با خود می گفتم این قصه همانند قصه امام هفتم علیه السلام و قصه اسماعیل است. در این هنگام امام دهم علیه السلام رو به من کرده و فرمودند: آری ای ابوهاشم اینچنین است، برای خداوند نسبت به ابوجعفر بداء حاصل گردید، و بجای او ابومحمد را (امام حسن عسکری علیه السلام) برگزید، همان گونه که مورد اسماعیل بداء حاصل شد بعد از آن که ابو عبد الله امام صادق علیه السلام مردم را بسوی او دلالت کردند و او را منصوب نمودند. آنچه در ذهن تو گذشت صحیح است هر چند اهل باطل از آن کراهت داشته باشد. پسر من ابو محمد جانشین بعد از من می باشد، آنچه را مردم به آن محتاج اند نزد او است، و ابزار امامت همراه او است. و الحمد لله.⁽²⁾

1 - کتاب الغیبه للحجه، ص. 82

2 - بحار الانوار، ج 50، ص 241، روایت 7، باب: 2 «الغیبه، للشیخ الطوسی، سعد، عن ابیهاشم الجعفری قال: کنت عند ابی الحسن العسکری علیه السلام وقت وفاه ابنه ابی جعفر، وقد کان أشار الیه و دلّ علیّه، و انی لأفکر فی نفسی و أقول هذه قصه ابی ابراهیم و قصه اسماعیل؛ فأقبل علی ابی الحسن علیه السلام و قال: نعم یا ابا هاشم، بدا لله فی ابی جعفر و صیر مکانه ابا محمد کما بدا له فی اسماعیل بعد ما دلّ علیّه ابو عبد الله علیه السلام و نصبه، و هو کما حدتک نفسك و ان کره المبطلون؛ ابو محمد ابی الخلف من بعدی، عنده ما تحتاجون الیه معهُ آله الامامه، و الحمد لله».

3 - شیخ طوسی رحمته الله در کتاب «الغیبه»⁽¹⁾ از سعد، از جعفر بن محمد بن مالک، از سیار بن محمد بصری، از علی بن عمرو نوفلی روایت کرده که گفت: خدمت امام دهم علیه السلام در منزلشان بودم که ابوجعفر از برابر ما عبور کرد؛ عرض کردم: ایشان صاحب (و امام) ما است؟ حضرت فرمودند: نه، صاحب (و امام) شما حسن علیه السلام است.⁽²⁾

4 - شیخ طوسی رحمته الله در کتاب «الغیبه»⁽³⁾ از سعد، از هارون بن مسلم، از احمد بن محمد رجاء (صاحب الترمذی) نقل کرده که گفت: امام دهم علیه السلام فرمودند: پسر من حسن علیه السلام قائم بعد از من می باشد.⁽⁴⁾

5 - شیخ طوسی رحمته الله در کتاب «الغیبه»⁽⁵⁾ از سعد، از احمد بن

1 - کتاب الغیبه للحجه، ص 199.

2 - بحار الانوار، ج 50، ص 242، روایت 8، باب 2: «الغیبه، للشیخ الطوسی، سعد، عن جعفر بن محمد بن مالک، عن سیار بن محمد البصری، عن علی بن عمرو النوفلی قال: کنت مع ابي الحسن العسكري علیه السلام فی داره فمر علینا أبو جعفر، فقلت له: هذا صاحبنا؟ فقال: لا، صاحبکم الحسن.»

3 - کتاب الغیبه للحجه، ص 199.

4 - بحار الانوار، ج 50، ص 242، روایت 9، باب 2: «الغیبه، للشیخ الطوسی، سعد، عن هارون بن مسلم، عن أحمد بن محمد بن رجاء صاحب الترمذی قال: قال أبو الحسن علیه السلام: الحسن بنی القائم من بعدی.»

5 - کتاب الغیبه للحجه، ص 199.

عیسی علوی، که از اولاد علی بن جعفر است نقل کرده که گفت: در صریا⁽¹⁾ بر ابوالحسن (امام دهم) علیه السلام وارد شدم و سلام کردم؛ در این هنگام ابوجعفر و ابو محمد علیهما السلام داخل شدند، پس ما به سمت ابوجعفر برخاستیم تا به او سلام کنیم. ابا الحسن علیه السلام فرمودند: صاحب (و امام) شما این (ابوجعفر) نیست؛ و به جانب ابو محمد علیه السلام اشاره کرده و فرمودند صاحب (و امام) شما او است.⁽²⁾

6 - شیخ طوسی رحمته الله در کتاب «الغیبه»⁽³⁾ از سعد، از علی بن محمد کلینی، از اسحاق بن محمد نخعی، از شاهویه بن عبد الله جلابی نقل کرده که گفت: از ابوالحسن عسکری علیه السلام درباره فرزندش ابوجعفر روایاتی به من رسیده بود که دلالت بر امامت او داشت؛ هنگامی که ابوجعفر رحلت کرد این قضیه باعث ناراحتی و تحیر من گردید، بطوری که نه راه پس داشتم نه راه پیش، (از طرفی هم) می ترسیدم در این باره برای ایشان نامه بنویسم، نمی دانستم چه می شود. پس تصمیم گرفتم که به حضرت (ابوالحسن) علیه السلام نامه ای

1- . چنانچه ابن شهر آشوب در «مناقب»، ج 3، ص 489 نقل کرده، صریا اسم قریه ای است که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام در سه میلی مدینه بنا کردند.

2- . بحارالانوار، ج 50، ص 242، روایت 10، باب 2: «الغیبه، للشیخ الطوسی، سعد، عن أحمد بن عیسی العلوی، من ولد علی بن جعفر قال: دخلت علی ابي الحسن علیه السلام بصریا، فسألنا علیه، فإذاً نحن بأبي جعفر و ابي محمد قد دخلا؛ فقمنا إلى ابي جعفر لنسلم علیه. فقال أبو الحسن علیه السلام ليس هذا صاحبكم، علیکم بصاحبکم و أشار إلى ابي محمد علیه السلام».

3- . کتاب الغیبه للحجه، ص 201.

بنویسم و از ایشان بخواهم که دعا کنند تا خداوند فرجی عنایت فرماید و ما را از غم و غصه فرزندانمان که پادشاه وقت آنها را گرفته بود نجات دهد. جواب نامه رسید و مشتمل بر دعا و بازگشت فرزندان ما بود، و در آخر نامه حضرت مرقوم فرموده بودند: می خواستی از جانشین من بعد از مرگ ابوجعفر سوال کنی، و به همین سبب پریشانی. نگران نباش، خداوند بعد از اینکه قومی را هدایت فرمود گمراه نمی کند و راه تقوا را به ایشان نشان می دهد. (امام و) صاحب شما بعد از من پسر امیر ابو محمد (حسن عسکری) است و آنچه که به آن احتیاج داشته باشید نزد او می باشد. خداوند آنچه را بخواهد مقدم کرده و آنچه را بخواهد به تأخیر اندازد، (مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا)؛ هر (حکم و) آیه ای را نسخ کنیم، و یا (نسخ) آن را به تأخیر اندازیم، بهتر از آن، یا همانند آن را می آوریم. آنچه را موجب بیان و قانع شدن عاقلان بیدار است نوشتم»⁽¹⁾.

1 - . بحار الانوار، ج 50، ص 242، روایت 11، باب: 2 «الغيبه، للشيخ الطوسي، سعد، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكَلْبِيِّ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ النَّخَعِيِّ، عَنْ شَاهُوَيْهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْجَلَّابِ قَالَ: كُنْتُ رُوَيْتُ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَبِي جَعْفَرٍ ابْنِهِ رَوَايَاتٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ، فَلَمَّا مَضَى أَبُو جَعْفَرٍ قُلْتُ لِذَلِكَ وَ بَقِيَتْ مُتَحِيرًا لَا أَتَقَدَّمُ وَلَا أَتَأَخَّرُ، وَ خِفْتُ أَنْ أَكْتُبَ إِلَيْهِ فَيَذَلِّكَ فَلَا أَدْرِي مَا يَكُونُ، فَكَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ الدُّعَاءَ أَنْ يُفَرِّجَ اللَّهُ عَنَّا فِي أَسْبَابِ مِنْ قِبَلِ السُّلْطَانِ كُنَّا نَعْتَمُ بِهَا فِي غِلْمَانِنَا. فَرَجَعَ الْجَوَابُ بِالدُّعَاءِ وَ رَدَّ الْغُلَمَانَ عَلَيْنَا، وَ كَتَبَ فِي آخِرِ الْكِتَابِ: أَرَدْتُ أَنْ تَسْأَلَ عَنِ الْخَلْفِ بَعْدَ مُضِيِّ أَبِي جَعْفَرٍ وَ قُلْتُ لِذَلِكَ، فَلَا نَعْتَمُ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَضِلُّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يَنْبَيَّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ، صَاحِبُكُمْ بَعْدِي أَبُو مُحَمَّدٍ ابْنِي، وَعِنْدَهُ مَا تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ؛ يُقَدِّمُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِي خَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا. قَدْ كَتَبْتُ بِمَا فِيهِ بَيَانٌ وَ قِنَاعٌ لِذِي عَقْلٍ يَقْظَانُ».

7 - شیخ طوسی رحمته الله در کتاب «الغیبه»⁽¹⁾ از ابن ابی الخطاب، از ابوالصهبان نقل کرده که گفت: وقتی ابوجعفر، محمد بن علی بن محمد بن موسی: رحلت کرد، برای حضرت ابی الحسن علیه السلام کرسی قرار دادند و حضرت بر آن نشستند، و ابو محمد، حسن بن علی در کناری ایستاده بود. وقتی حضرت از تجهیز ابوجعفر فارغ شدند به جانب ابومحمد رو کرده و فرمودند: یسرم، شکر خدا را بجای آور که درباره تو امری (امامت) را ایجاد فرمود.⁽²⁾

8 - علی بن عیسی اربلی، در «کشف الغمه»⁽³⁾ از علی بن عمر نوفلی روایتی نقل کرده که گفت: خدمت ابا الحسن علیه السلام که در حیاط خانه ایشان بودم که جعفر از جلوی ما عبور کرد، به حضرت عرض کردم: فدایت شوم ایشان (امام و) صاحب ما است؟ حضرت فرمودند: نه، صاحب شما حسن است.⁽⁴⁾

1- . کتاب الغیبه للحجه، ص 203.

2- . بحار الانوار، ج 50، ص 243، روایت 12، باب: 2 «الغیبه، للشیخ الطوسی، ابن ابیالخطاب، عن ابن ابی الصهبان قال: لما مات أبو جعفر محمد بن علی بن محمد بن علی بن موسی، وضع لابی الحسن علی بن محمد کرسی فجلس علیه و كان أبو محمد الحسن بن علی قائماً فی ناحیه، فلما فرغ من غسل ابی جعفر التفت أبو الحسن إلى ابی محمد فقال: یا بنی أحدث لله شکرًا فقد أحدثت فیک أمرًا».

3- . کشف الغمه فی معرفه الأئمه، ج؟، ص 422.

4- . بحار الانوار، ج 50، ص 243، روایت 13، باب: 2 «و عن علی بن عمر النوفلی قال: کنت مع ابی الحسن فی صحن داره فمر علینا جعفر، فقلت له: جعلت فداک هذا صاحبنا؟ قال: لا، صاحبکم الحسن».

9 - شیخ مفید رحمته الله در «الارشاد» (1) از عبدالله بن محمد اصفهانی

روایت کرده که گفت: حضرت ابا الحسن علیه السلام به من فرمودند: امام شما بعد از من کسی است که بر من نماز می خواند. (راوی می گوید): و ما ابا محمد را قبل از این نمی شناختیم. پس ابو محمد بعد از فوت ابا الحسن علیه السلام آمد و بر او نماز خواند. (2)

10 - شیخ مفید رحمته الله در «الارشاد» (3) از علی بن جعفر نقل می کند که گفت:

زمانی که محمد (ابو جعفر) فوت شد خدمت ابا الحسن علیه السلام بودم که به (فرزند دیگرش) حسن فرمود: پسر من، خدا را شکر کن که امری (امامت) درباره تو احداث فرمود. (4)

11 - شیخ مفید رحمته الله در «الارشاد» (5) از علی بن مهزیار نقل کرده که گفت:

به ابوالحسن (امام دهم) علیه السلام عرض کردم: خدای نکرده اگر حادثه ای اتفاق افتاد، (امامت) به چه کسی منتقل می شود؟ حضرت

1- . الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ج2، ص. 315.

2- . بحار الانوار، ج50، ص 243، روایت 14، باب: «ارشاد، بالأسناد، عن یسار بن أحمد، عن عبد الله بن محمد الأصفهانی قال: قال لی أبو الحسن علیه السلام: صاحبکم بعدی الذی یصلی علی. قال: و لم نعرف أبا محمد قبل ذلك. قال: فخرج أبو محمد بعد وفاته فصلى علیه».

3- . الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ج2، ص. 315.

4- . بحار الانوار، ج50، ص 243، روایت 15، ص: 244 «ارشاد، بالأسناد، عن یسار بن أحمد، عن موسی بن جعفر بن وهب، عن علی بن جعفر قال: كنت حاضراً أبا الحسن علیه السلام لما توفی ابنه محمد، فقال للحسن: یا بنی، أحدث لله شکراً فقد أحدث فیک أمراً».

5- . الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ج2، ص 316.

فرمودند: پیمان جانشینی من با فرزند بزرگم یعنی حسن می باشد.⁽¹⁾

12 - شیخ مفید رحمته الله در «الارشاد»⁽²⁾ از علی بن عمرو عطار روایت کرده که گفت: در زمان حیات ابو جعفر، بر ابو الحسن علیه السلام وارد شدم و گمان می کردم که او جانشین حضرت است؛ عرض کردم: فدایت شوم از اولاد شما کدام را (به جانشینی شما) اختصاص دهم؟ فرمود: هیچ کدام را اختصاص ندهید تا امر من صادر شود. (راوی می گوید) بعداً نامه ای خدمت حضرت فرستادم که امر (جانشینی) با چه کسی است؟ در جواب نوشتند: بزرگترین فرزندم. و ابو محمد علیه السلام از جعفر بزرگ تر بود.⁽³⁾

13 - شیخ مفید رحمته الله در «الارشاد»⁽⁴⁾ از سعید بن عبدالله از جماعتی از بنی

هاشم که از جمله آنان حسن بن حسین افضس بود روایت

1- . بحار الانوار، ج 50، ص 244، روایت 16، باب 2: «ارشاد، ابن قولویه، عن الكليني، عن علي بن محمد، عن أحمد القلنسي، عن علي بن الحسين بن عمر، عن علي بن مهزيار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن كان كون - وأعوذ بالله - فإلى من؟ قال: عهدي إلى الأكبر من ولدي، يعني الحسن عليه السلام.»

2- . الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج 2، ص 316.

3- . بحار الانوار، ج 50، ص 244، روایت 17، باب 2: «ارشاد، ابن قولویه، عن الكليني، عن علي بن محمد، عن أبي محمد الأسترآبادي، عن علي بن عمرو العطار قال: دخلت علي أبي الحسن عليه السلام وابنه أبو جعفر في الأحياء، وأنا أظن أنه الخلف من بعده، فقلت: جعلت فداك من أخص من ولديك؟ فقال: لا تخصوا أحداً من ولدي حتى يخرج إليكم أمري. قال: فكنيت إليه بعد: فيمن يكون هذا الأمر؟ قال: فكتب إلى: الأكبر من ولدي. وكان أبو محمد عليه السلام أكبر من جعفر.»

4- . الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج 2، ص 318.

کرده که در روز وفات محمد بن علی بن محمد (جعفر) در خانه ابی الحسن امام هادی علیه السلام حضور داشتند و در صحن منزل برای آن حضرت فرشی گسترده بودند و جماعتی از مردم اطراف ایشان نشسته بودند. به حساب ما به جز موالی حضرت و مردم معمولی، 150 نفر از دودمان ابوطالب و بنی العباس و قریش اطراف آن حضرت مجتمع بودند که حضرت امام حسن عسکری علیه السلام با گریبان چاک در مرگ برادر آمد و در طرف راست پدر بزرگوار ایستاد و تا آن زمان ما او را نمی شناختیم. پس از ساعتی که از توقفش سپری شد امام دهم ابوالحسن الهادی علیه السلام به فرزند خود نظری افکند و فرمود: فرزندم شکر خدا را بجا آور که امری را درباره تو احداث فرمود. و در این هنگام امام حسن عسکری علیه السلام گریست و آیه استرجاع را به زبان جاری کرد و چنین فرمود: الحمد لله رب العالمین خداوند را شکر می کنم که نعمت را در حق ما تمام فرمود، و انا لله وانا الیه راجعون.

سوال کردیم: این جوان کیست؟ گفتند: فرزند امام دهم، حسن علیه السلام است. و سن مبارکش به نظر حدود بیست ساله می نمود و در آن روز او را شناختیم و دانستیم که حضرت به امامت او اشاره فرمود و او را جانشین خود گردانید.⁽¹⁾

1- بحار الانوار، ج 50، ص 245، روایت 18، باب 2: «ارشاد، ابن قولویه، عن الکلبینی، عن محمد بن یحیی، و غیره، عن سعید بن عبد الله، عن جماعه من بنی هاشم منهم الحسن بن الحسین الأفطس، أنهم حضروا يوم توفي محمد بن علي بن محمد دار أبي الحسن علیه السلام وقد بسط له في صحن داره و الناس جلوس حوله، فقالوا قدرنا أن يكون حوله من آباءي طالب و بنی العباس و قریش مائه و خمسون رجلاً سوى موالیه و سائر الناس، إذ نظر إلى الحسن بن علی و قد جاء مشقوق الجیب حتی

جاءَ عَنْ يَمِينِهِ وَ نَحْنُ لَا نَعْرِفُهُ، فَ نَظَرَ إِلَيْهِ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ سَاعَةٍ مِنْ قِيَامِهِ ثُمَّ قَالَ: يَا بَنِيَّ أَحَدِثْ لِلَّهِ شُكْرًا فَقَدْ أَحَدَثَ فِيكَأَمْرًا. فَ بَكَى الْحَسَنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ اسْتَرْجَعَ وَ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ إِلَياهُ أَشْكُرُ تَمَامَ نِعْمِهِ عَلَيْنَا وَ أَنَا لِلَّهِ وَ أَنَا إِلَيْهِ راجِعُونَ. فَ سَأَلْنَا عَنْهُ. فَ قِيلَ لَنَا: هَذَا الْحَسَنُ ابْنُهُ. وَ قَدَرْنَا لَهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ عَشْرِينَ سَنَةً وَ نَحْوَهَا. فَيَوْمَئِذٍ عَرَفْنَاهُ وَ عَلِمْنَا أَنَّهُ قَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ بِالْأَمَامَةِ وَ أَقَامَهُ مَقَامَهُ.»

14 - مرحوم کلینی رحمته الله در «الکافی» (1) از ابی بکر فهفکی، روایت کرده که گفت: حضرت ابو الحسن امام هادی علیه السلام نامه ای برای من نوشت به این مضمون: فرزندم ابو محمد در میان اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دارای صحیح ترین غریزه و وثیق ترین حجت است، او فرزند بزرگ من و جانشین من است. امر امامت و احکام آن به او منتهی می گردد، آنچه را که از من سوال می کردی از او سوال کن، که به هر آنچه محتاج باشی نزد او خواهی یافت.⁽²⁾

15 - مرحوم کلینی رحمته الله در «الکافی» (3) از محمد بن یحیی روایت

-
- 1- . الکافی (ط - اسلامیة)، ج 1، ص 327؛ (دارالحدیث)، ج 2، ص 119.
 - 2- . بحارالانوار، ج 50، ص 245، روایت 19، باب 2: «ارشاد، ابن قولویه، عن الکلبینی، عن علی بن محمد، عن إسحاق بن محمد، عن محمد بن یحیی بن رثاب، عن ابی بکر الفهفکی قال: کتب الی ابو الحسن علیه السلام ابو محمد ابنی اصح آل محمد غریزه و اوثقهم حجه و هو الاکبر من ولدی و هو الخلف و الیه ینتهی عری الامامه و احکامها، فما کتسائلنی منه فاساله عنه، و عنده ما تحتاج الیه».
 - 3- . الکافی (اسلامیه)، ج 1، ص 327؛ (دارالحدیث)، ج 2، ص 118.

کرده که گفت: بعد از رحلت ابو جعفر فرزند ابوالحسن امام هادی علیه السلام خدمت ایشان رسیدم و عرض تسلیت نمودم؛ ابو محمد که در حضور پدر نشسته بود گریست؛ پس از آن حضرت ابوالحسن علیه السلام روی به ایشان کرده و فرمودند: خداوند خلافت را بجای او در تو قرار داد، پس حمد خدا را بجا آور. ⁽¹⁾

16 - مرحوم کلینی رحمته الله در «الکافی» (2) از یحیی بن یسار قنبری

روایت کرده که گفت: ابو الحسن امام هادی علیه السلام چهار ماه قبل از رحلت، به فرزندش امام حسن وصیت کرد، و امر (امامت) را بعد از خود به او موکول نمود، و من را با گروهی از دوستانش شاهد بر این مطلب گرفت. ⁽³⁾

برای توضیح مراد از این اخبار و جواب از آنها به دو مقدمه اشاره می کنیم :

1- . بحارالانوار، ج 50، ص 246، روایت 20، باب 2: «ارشاد، ابن قولویه، عن الكليني، عن علي بن محمد، عن اسحاق بن محمد، عن محمد بن يحيى قال: دخلت علي أبي الحسن عليه السلام بعد مضي أبي جعفر ابنه فعزيتُه عنه و أبو محمد جالس فبكي أبو محمد، فأقبل عليه أبو الحسن عليه السلام فقال: إن الله قد جعل فيك خلفاً منه فأحمد الله».

2- . الكافي (سلاميه)، ج 1، ص 325؛ (دارالحدیث)، ج 2، ص 113.

3- . بحارالانوار، ج 50، ص 246، روایت 21، باب 2: «الكليني، عن علي بن محمد بن أحمد التهمدي، عن يحيى بن يسار القنبري قال: أوصى أبو الحسن عليه السلام إلى ابنه الحسن عليه السلام قبل مضيهِ بأربعه أشهر، و أشار إليه بالأمر من بعده، و أشهدني على ذلك و جماعهم الموالى».

مقدمه اول

روایات متواتر از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وارد شده که دلالت دارند بر اینکه امر امامت عهدی ازلی است، که از علم خداوند گذشته است، و حتی در امت های پیشین امامت ائمه دوازده گانه : معلوم بوده است، چه رسد به امت اسلامی؛ همچنین انحصار ائمه در دوازده نفر و اینکه تمام آنها از طایفه قریش هستند از مسلمات می باشد، بلکه در روایات فراوانی به اسامی مبارک آنها یکی پس از دیگری تصریح شده است، مانند حدیث لوح جابر⁽¹⁾ و غیره. می توان برای اطلاع بیشتر به کتاب «کافی» مرحوم ثقه الاسلام کلینی عَلَيْهِ السَّلَامُ و «ارشاد» شیخ مفید عَلَيْهِ السَّلَامُ و «مناقب ابن شهر آشوب» و دیگر کتب مراجعه نمود. بنابراین امامت منصبی الهی و آسمانی است، و عقل حکم می کند که این منصب باید از طرف خداوند تعیین گردد زیرا این مقام و منصب، مختص به اولیای خدا و بندگان خاص او است که عالم به احکام به علم لدنی بوده، و محفوظ از خطا و لغزش می باشند، و بدیهی است این اهلیت و قابلیت را احدی غیر از

1 - الکافی (اسلامیه)، ج 1، ص 532؛ (دارالحدیث)، ج 2، ص 697: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ أَبِي الْجَارُودِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ وَ بَيْنَ يَدَيْهَا لَوْحٌ فِيهِ أَسْمَاءُ الْأَوْصِيَاءِ مِنْوَلِدِهَا، فَعَدَدْتُ اثْنَيْ عَشَرَ، آخِرُهُمُ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ مُحَمَّدٌ وَ ثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ عَلِيٌّ.»

خداوند تبارک و تعالی نمی داند. به همین دلیل همان گونه که نبی و پیامبر را خداوند معین می نماید، امام را هم او باید تعیین کند.

بنابراین باید گفت امامت از اموری است که قابل تغییر و تبدیل نیست زیرا تغییر و تبدیل مستلزم جهل به جعل می باشد، و حال آنکه جاعل یعنی خداوند تبارک و تعالی منزّه است از جهل به فعل و جعل خود، به دلیل اینکه علم به امامت مساوق است با علم به آنچه که در نظام تشریح اصلح می باشد، پس همان گونه که محال است باری تعالی جاهل به احکام تکلیفی و تشریحی باشد، همچنین معقول نیست جاهل به جعل خلیفه باشد، و محال است تغییر و تبدیل در امامت راه پیدا کند. بنابراین عقل و نقل هر دو اتفاق دارند بر معلوم بودن ائمه و مشخص بودن اسامی ایشان نزد باری تعالی، و این معلومیت شعبه ای است از شعبات علم ازلی باری تعالی به آنچه که درعالم تشریح اصلح است.

بنابراین آن نزاعی هم که بین جماعتی از حکما و متکلمین است و بعضی از آنها علم باری به جزئیات را نفی می کنند، در این جا جاری نخواهد بود؛ زیرا امامت از امور جزئی نمی باشد تا مورد آن نزاع واقع شود؛ گرچه مختار شیعه و علمای امامیه در جزئیات هم این است که خداوند به آنها عالم است.

برای توضیح بیشتر توجه خوانندگان عزیز را به آیاتی چند از قرآن مجید معطوف می داریم :

خداوند متعال در سوره بقره می فرماید: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) ⁽¹⁾ ،

ملاحظه می فرمایید که خداوند متعال در این آیه شریفه

اولین مخلوقش را خلیفه خود قرار داده، بلکه تعبیر به خلیفه را مقدم بر مخلوق قرار داده، پس از این نحو تعبیر یقین پیدا می شود به اینکه نبوت و امامت یک ولایت تشریحی است که خداوند برای اولیا و بندگان خاص خود در ازل جعل کرده است.

و نیز در همین سوره فرموده است: (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)⁽²⁾؛
اگر به این آیه خوب توجه شود خواهیم دید که خداوند منصب ولایت و امامت را برای صنف خاصی از بندگان که از تمام مراتب ظلم و قبايح منزّه می باشند قرار داده است.

خلاصه اینکه، شک نیست که خداوند به علم ذاتی ازلی عالم است به آنچه در نظام تکوین و تشریح اصلح است؛ چه آنکه تشریح عبارتست از قرار دادن قوانینی که مصالح مردم در سایه آن محفوظ باشد، و ولایت تشریحی قرار دادن هادی و راهنمایی برای مردم به جهت رسیدن به آن نظام اصلح است، که آن هم پیامبر و امام می باشند. و سنت های - تکوینی و تشریحی - الهی قابل تبدیل نبوده⁽³⁾ و عهد الهی تغییر نمی پذیرد.

مقدمه دوم

در روایات بسیاری از ائمه علیهم السلام وارد شده است که امامت، در

-
- 1- . سوره بقره (2)، آیه 30.
 - 2- . سوره بقره (2)، آیه 124.
 - 3- . سوره احزاب (33)، آیه 62: (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا).

فرزند بزرگ تر امام قبل می باشد؛ و چون اسماعیل پسر ارشد امام صادق علیه السلام و همچنین ابوجعفر فرزند بزرگ حضرت هادی علیه السلام بودند، بسیاری از شیعیان در زمان حیات این دو، به امامت ایشان معتقد شدند، و این عقیده در اذهان ایشان مرتکز بود. و تعبیر «احدث لله شکراً» که در بعضی از روایات مزبور آمده است ناظر به زایل شدن این گمان مردم است (و اینکه رحلت آن دو باعث شد شیعیان امام حقیقی و واقعی را بشناسند). و این تعبیر هیچ دلالتی بر تغییر اراده خدا ندارد.

با توجه به این مطلب می گوئیم که روایات مزبور تعبیرات مختلفی دارند :

1 - این تعبیر که فرمود: «احدث لله شکراً كما احدث فیک أمراً» یعنی شکر خدای را بجا آر به علت اینکه در تو امری را ایجاد فرمود، دلالت بر بدها ندارد زیرا مدلول لغوی کلمه «أمر» مفهوم عامی است نزدیک به معنای «شیء» (که هر موجودی تحت آن واقع می شود) و تنوین آن تنوین وحدت می باشد. و این جمله دلالتی بر «بدها» ندارد. البته از آنجا که رحلت ابوجعفر بود که باعث ظهور امامت امام حسن عسکری علیه السلام گردید و اعتقاد باطل شیعیان را از بین برد، امام علیه السلام از آن به امر حادث تعبیر فرمودند؛ و شکری که به آن امر فرمودند به خاطر این بود که حق ظاهر شد و مردم دانستند که امام واقعی کیست، چرا که در سایه زعامت امام جمیع خلائق هدایت می شوند و این خود از بزرگترین نعم الهی است و جای شکر دارد.

2 - تعبیر دوم، خبر دادن امام هادی علیه السلام به امامت حسن علیه السلام در زمان حیات فرزند بزرگتر خود یعنی ابوجعفر است و این خبر برخلاف آن چیزی بود که در اذهان شیعه مرتکز بود زیرا شیعیان معتقد به امامت ابوجعفر بودند.

به همین جهت وقتی نوفلی خدمت امام علیه السلام رسید، در حالی که اشاره به ابوجعفر کرد سوال نمود آیا این بعد از شما امام ماست؟ حضرت در جواب فرمود: امام شما حسن است. و این خود قرینه است بر اینکه بدائی که به باری تعالی نسبت داده می شود به معنای متبادر در اذهان نیست بلکه معنای آن ظهور امامت حضرت امام حسن نزد شیعه می باشد و سبب این ظهور موت ابوجعفر در زمان حیات پدر بود.

البته این ظهور ربط به باری تعالی دارد چون موافق با غرض الهی است که امامت کسی که اهلیت امامت را دارد آشکار شود و آن امامت حضرت امام حسن عسکری علیه السلام بر کافه مردم است و چنانچه سابقاً گفته شد مفاد لام جارهِ مطلق ارتباط است و اما خصوصیات آن محتاج به قرینه است.

3 - تعبیر سوم، امر به سکوت حضرت در مورد کسی است که امامت به او منتهی می شود، تا زمانی که خودشان امام بعد از خود را معرفی نمایند، و این معنی دلالت دارد بر اینکه این سکوت مشتمل بر مصلحتی بود. مگر نسبت به بعضی از خواص شیعه که از ابتدا امام بعد را می شناختند.

4 - تعبیر چهارم، دلالت و اشاره به امامت ابوجعفر دارد! تا زمانی که ایشان رحلت می کنند، و نسبت به امامت امام حسن عسکری علیه السلام تعبیر به بداء گردیده است، مانند خبر شاهویه⁽¹⁾، و خبر جعفری⁽²⁾.

1- . کتاب الغیبه للحجه، ص: 201 «عَنْ شَاهُويِهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْجَلَّابِ قَالَ: كُنْتُ رُويْتُ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ علیه السلام فِي أَبِي جَعْفَرِ ابْنِهِ رَوَايَاتٌ تَدُلُّ عَلَيْهِ، فَلَمَّا مَضَى أَبُو جَعْفَرٍ قَلِقْتُ لِذَلِكَ وَ بَقِيْتُ مُتَحِيرًا لَا أَتَقَدَّمُ وَلَا أَتَأَخَّرُ وَ خِفْتُ أَنْ أَكْتُبَ إِلَيْهِ فِي ذَلِكَ فَلَا أَدْرِي مَا يَكُونُ. فَكَتَبْتُ إِلَيْهِ

أَسْأَلُهُ الدُّعَاءَ وَ أَنْ يُفَرِّجَ اللَّهُ تَعَالَى عَنَّا فِي أَسْبَابِ مَنْ قَبِلَ السُّلْطَانَ كُنَّا نَعْتَمُّ بِهَا فِي غِلْمَانِنَا. فَرَجَعَ الْجَوَابُ بِالدُّعَاءِ وَ رَدَّ الْغُلَمَانَ عَلَيْنَا، وَ كَتَبَ فِي آخِرِ الْكِتَابِ: أَرَدْتُ أَنْ تَسْأَلَ عَنِ الْخَلْفِ بَعْدَ مُضِيِّ أَبِي جَعْفَرٍ وَ قَلِقْتَ لِذَلِكَ فَلَا تَعْتَمَّ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِلُّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ؛ صَاحِبُكُمْ بَعْدِي أَبُو مُحَمَّدٍ ابْنِي وَ عِنْدَهُ مَا تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ يُقَدِّمُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا؛ قَدْ كَتَبْتُ بِمَا فِيهِ بَيَانٌ وَ قِنَاعٌ لِذِي عَقْلِ يَقْظَانِ». الكافي (اسلاميه)، ج 1، ص 328؛ (دارالحدیث)، ج 2، ص 120: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ شَاهُوَيْهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْجَلَّابِ قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ فِي كِتَابٍ: أَرَدْتُ أَنْ تَسْأَلَ عَنِ الْخَلْفِ بَعْدَ أَبِي جَعْفَرٍ وَ قَلِقْتَ لِذَلِكَ، فَلَا تَعْتَمَّ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يُضِلُّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ، وَ صَاحِبُكُمْ بَعْدِي أَبُو مُحَمَّدٍ ابْنِي وَ عِنْدَهُ مَا تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ يُقَدِّمُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ اللَّهُ وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ اللَّهُ، مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا، قَدْ كَتَبْتُ بِمَا فِيهِ بَيَانٌ وَ قِنَاعٌ لِذِي عَقْلِ يَقْظَانِ».

2- . كتاب الغيبة للحجه، ص: 82 «رَوَى سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو هَاشِمٍ دَاوُدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيُّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَتَ وَفَاهُ ابْنَهُ أَبِي جَعْفَرٍ وَ قَدْ كَانَ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ دَلَّ عَلَيْهِ، وَ إِنِّي لَأَفْكَرُ فِي نَفْسِي وَ أَقُولُ هَذِهِ قِصَّةُ [أَبِي] إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ قِصَّةِ إِسْمَاعِيلَ. فَأَقْبَلَ عَلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ قَالَ: نَعَمْ يَا أَبَا هَاشِمٍ، بَدَأَ لِلْهَفِيِّ أَبِي جَعْفَرٍ وَ صَيَّرَ مَكَانَهُ أَبَا مُحَمَّدٍ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي إِسْمَاعِيلَ بَعْدَ مَا دَلَّ عَلَيْهِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ نَصَبَهُ وَ هُوَ كَمَا حَدَّثْتِكَ نَفْسُكَ وَ إِنْ كَرِهَ الْمُبْطِلُونَ. أَبُو مُحَمَّدٍ ابْنِي الْخَلْفُ مِنْ بَعْدِي، عِنْدَهُ مَا تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ، وَ مَعَهُ آلُهُ الْأَمَامَةُ، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ». الكافي (اسلاميه)، ج 1، ص 327؛ (دارالحدیث)، ج 2، ص 119: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هَاشِمِ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ مَا مَضَى ابْنُهُ أَبُو جَعْفَرٍ، وَ إِنِّي لَأَفْكَرُ فِي نَفْسِي أُرِيدُ أَنْ أَقُولَ كَأَنَّهُمَا أَعْنِيَابَا جَعْفَرٍ وَ أَبَا مُحَمَّدٍ فِي هَذَا الْوَقْتِ كَأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى وَ إِسْمَاعِيلَ ابْنَيْ جَعْفَرٍ بِنُحْمَدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ إِنْ قِصَّتَهُمَا كَقِصَّتَهُمَا، إِذْ كَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْمُرْجِي بَعْدَ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَقْبَلَ عَلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ قَبْلَ أَنْ أَنْطِقَ فَقَالَ: نَعَمْ، يَا أَبَا هَاشِمٍ بَدَأَ لِلَّهِ فِي أَبِي مُحَمَّدٍ بَعْدَ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا لَمْ يَكُنْ يُعْرَفُ لَهُ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي مُوسَى بَعْدَ مُضِيِّ إِسْمَاعِيلَ مَا كَشَفَ بِهِ عَنْ حَالِهِ، وَ هُوَ كَمَا حَدَّثْتِكَ نَفْسُكَ وَ إِنْ كَرِهَ الْمُبْطِلُونَ، وَ أَبُو مُحَمَّدٍ ابْنِي الْخَلْفُ مِنْ بَعْدِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ وَ مَعَهُ آلُهُ الْأَمَامَةُ».

در مورد این دو خبر می‌گوییم :

اولاً، سند این دو خبر ضعیف است و از حیث سند حجت نمی‌باشد.
ثانیاً، متنی که در کتاب «الغیبه» شیخ طوسی رحمته الله علیه روایت کرده با متن روایت در کتاب «کافی» اختلاف دارد. مثلاً جمله «و قد اشار الیه و دل علیه» در روایت «کافی» موجود نیست. و همچنین در کتاب «الغیبه» جمله «و صیر مکانه ابا محمد» می‌باشد، اما در روایت «کافی» بجای آن جمله «بدا لله فی ابی محمد بعد ابی جعفر ما لم تکن تعرف له» را دارد. و نیز در روایت «کافی» جمله «كنت رویت عن ابی الحسن العسکری فی ابی جعفر روایات تدل علیه» دیده نمی‌شود.

و با این همه اختلافات نمی‌شود به روایت کتاب شیخ طوسی رحمته الله علیه اعتماد کرد.

ثالثاً، جمع دلالتی بین این روایات به این است که بگوییم: منظور از دلالت یا اشاره بر امامت ابوجعفر، انطباق قهری امامت اکبر اولاد

بر ابوجعفر است؛ (و این قاعده ی (اکبر اولاد بودن) دلالت و اشاره قهری است بر امامت ابوجعفر نه اینکه امام اشاره فرموده باشند که امام بعد از من ابوجعفر است) چرا که امام هادی علیه السلام آن گونه که در خبر نوفلی و علوی آمده در زمان حیات ابوجعفر به امامت امام حسن عسکری علیه السلام تصریح کردند.

رابعاً، چنانچه این جمع دلالی را نپذیریم، در تعارض بین این روایات قائل به تساقط آنها می شویم. و مانعی از جریان این قاعده در مسئله کلامی نیست. البته یک اشکال باقی می ماند و آن این فرمایش حضرت است: «بدأ لله فی ابی جعفر کما بدا لله فی اسمعیل». که این اشکال را هم با توجه به اینکه بیان کردیم لام جار برای مطلق ربط است، می توان پاسخ گفت. در خاتمه به ذکر پنج فایده می پردازیم:

فایده اول: اخبار «بداء» رد قول جبر و تفویض است. اسناد «بداء» به حق تعالی هم جواب از شبهه تفویض است و هم پاسخ شبهه جبر. به این بیان که مفوضه قائلند خداوند آنچه را که باید تقدیر کند و خلق نماید انجام داده و از هر کاری فراغت یافته است؛ به همین سبب در خلق و تقدیر او تغییر و تبدیل ایجاد نمی شود، و چیزی زیاد و کم نخواهد شد و کارها را به بندگان واگذار کرده است؛ نظیر عقیده یهود که می گفتند دست خدا بسته است نه باز می کند و نه می بندد. همان گونه که گروهی از فلاسفه هم مشابه این عقیده را اظهار کرده اند و گفته اند تمام موجودات عالم هستی در یک سطح و یک برنامه جریان دارد. و اما جبریهها بر عکس مفوضه، تأثیر افعال بندگان در حوادث را منکرند. اینان تمام افعال با آثار آنها را مخلوق پروردگار می دانند به این علت که علم ازلی خداوند تمام مجاری امور را در بر گرفته و همان علم خدوند است که مؤثر و علت حدود حوادث در عالم وجود است، و از جمله حوادث، افعالی است که از بندگان سر می زند.

مثلاً در مسئله مقتول (که سابقاً گذشت) می گویند اگر کشته نمی شد حتماً می مرد، چون در غیر این صورت خلاف علم خداوند محقق می شد و تخلف از علم باری تعالی محال است.

پاسخ نظریه تفویض

اما جواب مفوضه این است که تعلق علم ازلی الهی بر تمام امور و همه حوادث عالم، با تأثیر افعال بندگان در حوادث، منافات ندارد. زیرا تعلق علم باری تعالی به افعال بندگان در طول افعال است. به این معنی که اگر فعل بندگان را مستند به علم باری تعالی دانستیم باید بدانیم علم الهی در طول افعال بندگان است (چون مرتبه علم متأخر از مرتبه معلوم است) و مستقیماً سبب افعال بندگان نمی شود، به جهت اینکه میان علم خدا و افعال بندگانش اختیار آنها واسطه است. و وقتی کارهای آنها از روی اختیار صادر شد بی شک آثاری را که خداوند بر آن کارها مترتب کرده از زیادتی روزی یا عمر، یا کم شدن روزی و عمر حاصل می شود، و اینها افعال خداوند است. پس حقیقت آن نیست که جماعت قدریه (فائلین به تفویض) می گویند که خدا از هر کاری فراغت یافته و امور را به بندگان واگذار کرده است، نه محو و اثباتی در کار است و نه تغییر در ارزاق و آجال و دیگر حوادث. و واضح ترین خبری که در این باره از ائمه هدی: به ما رسیده روایتی است که مرحوم علامه مجلسی رحمته الله علیه در باب «بداء» در کتاب «بحار الانوار»⁽¹⁾

نقل فرموده و آن داستان مناظره حضرت ثامن الحجج علیه السلام با سلیمان مروزی است.

پس منکر بداء، دوام قدرت خداوند نسبت به حوادث جاری در تمام زمانها را انکار می کند؛ و کسی که قائل به بداء است برای خدا یک چنین قدرت همیشگی و همگانی را اثبات می کند نه اینکه (العیاذ بالله) نسبت جهل به خداوند بدهد (تعالی عن ذلک).

پاسخ نظریه جبر

پاسخ به عقیده جبری این است که می گوئیم اگر علم باری تعالی علت همه حوادث از جمله افعال بندگان باشد دیگر افزایش در عمر به سبب صله رحم معنایی ندارد، و محو و اثبات مفهومی نخواهد داشت، و تقسیم علم باری تعالی به علم مکنون و غیر مکنون چنانچه در بسیاری از روایات وارد شده است ممکن نخواهد بود. همچنانکه لازمه این اعتقاد این است که اجل های حتمی و غیر حتمی مصداق نداشته باشند و باید تمام اجل ها آجال حتمی باشند، و فساد این توالی روشن تر از آنست که ما بازگو کنیم. خلاصه اینکه روایات «بداء» به آن معنایی که شایسته استناد به باری تعالی است جواب گوی قول به تفویض و قول به جبر می باشد.

ص: 151

1- . بحار الأنوار، ج 10، ص: 329 «قَدِمَ سُلَيْمَانُ الْمَرْوَزِيُّ مُتَكَلِّمٌ خُرَّاسَانَ عَلَى الْمَأْمُونِ فَأَكْرَمَهُ وَ...».

فایده دوم: بداء در تکوینیات نظیر نسخ در احکام است.

بعضی از علما «بداء» در تکوینیات را شبیه «نسخ» در تشریعیات دانسته اند؛ به این بیان که نسخ، خلاف آنچه را که از اطلاق حکم استفاده می شد - که استمرار حکم در طول زمان باشد - ظاهر می کند، و بداء خلاف آنچه از مقتضیات امور ظاهر است را آشکار می نماید. البته این تشبیه برای تقریب به ذهن است، وگرنه نسخ با بداء تفاوت کلی دارد، زیرا در نسخ چیزی به چیز دیگر تبدیل نمی شود و نسخ تنها بیان انتهای زمان حکم می باشد؛ همچنان که مخصص نسبت به عام قرینه است بر اینکه از ابتدا از عام خاص اراده شده است. ولی بداء تغییر امری به امر دیگر است.

فایده سوم: بازدارنده از گناه و مشوق عمل صالح

اعتقاد به «بداء» انسان را به انجام اعمال حسنه حریص و کوشا کرده و از افعال زشت باز می دارد و این اعتقاد در نفس انسانی نشاطی ایجاد می کند که همواره او را به طرف خیرات و فضایل نفسانی و کمالات اخلاقی می کشاند و در مقابل مانعی ایجاد می کند که او را از شرور و رذایل منع می نماید. سرّ آن این است که معتقد به بداء اعتقادش این است که افعال خیر و شری که از او صادر می شود دارای آثار و نتایجی است که از ناحیه خداوند آن آثار برای افعال قرار داده شده که اگر افعال خیر باشد آثار نیز خیر است و اگر شر باشد آثار هم شر است. به همین جهت در انجام اعمال خیر

سستی نمی نماید و در ترک شرور کاهلی نمی کند. ولی کسی که چنین اعتقادی ندارد، بلکه قلم تقدیر را از کار افتاده و خشکیده تلقی می کند، طبعاً از افعال خیر و شر خود توقع آثار ندارد و این امر چه بسا او را از افعال حسنه منع کرده و نسبت به افعال قبیح جسور می کند.

فایده چهارم: لزوم تقیه از نظر عقل و نقل.

معنای تقیه در لغت عبارتست از حفظ کردن (پرهیز نمودن) شخصی یا چیزی از شخص یا چیز دیگر؛ زیرا ریشه آن «وقایه» به معنای حفظ و صیانت است. تقیه امری است که عقل حکم به لزوم آن می کند و این مطلب فطری هر موجود با شعوری است و بناء عقلا بر آن قرار گرفته است، زیرا فرار از مار خطرناک امری است که در فطرت انسانی نهفته است. و آیات قرآن هم دلالت بر لزوم تقیه دارد، مانند این آیه شریفه: **(إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ)**⁽¹⁾

و آیه شریفه: **(إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً)**⁽²⁾؛ که در این آیات شریفه

خداوند در مورد تقیه چیزی را تجویز و ترخیص فرموده است که در غیر مورد تقیه جایز نیست.

در روایات ائمه معصومین علیهم السلام نیز روایاتی وجود دارد که برخی

1- .سوره نحل (16)، آیه 106.

2- .سوره آل عمران (3)، آیه 28.

از آنها دلالت بر وجوب تقیه می کند، مانند مورد حفظ جان و آبرو و مال. و بعضی از آنها دلالت بر استحباب تقیه دارد، مانند مورد

معاشرت و برخورد اجتماعی مسالمت آمیز؛ و یک دسته از آنها در مورد احکام است که از روی تقیه بیان فرموده اند و آن احکام موافق با نظر صاحبان سلطه در زمان ائمه علیهم السلام بیان شده است و غرض از آن حفظ نفوس شیعیان بوده است. به هر حال، تقیه امریست که عقل و شرع موافق آنست و اگر کسی قائل به وجوب آن شود نباید مورد تشنیع و ملامت قرار گیرد. و بدیهی است در زمان هایی مثل زمان ما باید جامعه اسلامی در نهایت واقع بینی با یکدیگر معاشرت کنند و برادرانه رفتار کرده و از سرزنش و افترا و تکفیر یکدیگر چشم پوشی نمایند. و از تسلط بیگانگان بر امت مسلمان برحذر باشند که آنان همواره دشمنی های طوایف اسلامی را دستاویز سیطره خود قرار داده اند. و لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم.

فایده پنجم: خوف و رجا از فواید اعتقاد به بداء است.

کسی که اعتقاد به «بداء» و محو و اثبات دارد به اعمال نیک خود مغرور نمی شود و اگر خدای ناخواسته مرتکب عمل حرامی شود و گناهی از او سرزند مایوس از رحمت حق نمی گردد، بلکه دائماً در حالتی بین خوف و رجا به سر می برد. به جهت آنکه معتقد است که غرور و عجب (مثلاً) طاعات را محو می کند و در نتیجه اعمال حسنه او حبط می گردد. یا اینکه توبه (مثلاً) گناهان را می پوشاند و در نتیجه امید به عفو و مغفرت الهی پیدا می کند. ولی برای آنان که

عقیده دارند تأثیری برای اعمال انسان در سرنوشت او نیست خوف و رجا
معنایی ندارد.

والسلام علیکم و رحمه الله اللهم ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

قم - سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی

جمادی الاولی سنه 1395

پایان

فهرست منابع

1. القرآن الكريم.
2. آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول؛ فاني اصفهاني، علي؛ رضا مظاهري؛ قم؛ 1410 ق.
3. إحياء علوم الدين؛ محمد بن محمد الغزالي أبو حامد؛ دار المعرفة؛ بيروت.
4. اعتقادات الإمامية؛ ابن بابويه، محمد بن علي؛ كنگره شيخ مفيد؛ قم؛ 1414 ق.
5. الإرشاد في معرفه حجج الله على العباد؛ مفيد، محمد بن محمد؛ كنگره شيخ مفيد؛ قم؛ 1413 ق.
6. التوحيد؛ ابن بابويه، محمد بن علي؛ جامعه مدرسين؛ قم؛ 1398 ق.
7. بحار الأنوار (ط - بيروت)؛ مجلسي، محمد باقر بن محمد تقی؛ دار إحياء التراث العربي؛ بيروت؛ 1403 ق.
8. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام؛ صفار، محمد بن حسن؛ مكتبه آيه الله المرعشي النجفي؛ قم؛ 1404 ق.

9. تاج العروس من جواهر القاموس؛ حسيني زيدي، محمد مرتضى؛
دارالفكر؛ بيروت؛ 1414 ق.

ص: 173

10. تاج العروس من جواهر القاموس؛ واسطي، زيدي، حنفي، محب الدين،
سيد محمد مرتضى حسيني؛ دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع؛ بيروت؛ 1414 هـ
ق.

11. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب؛ فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي
الشافعي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ 1421 هـ .

12. الذريعة إلى حافظ الشريعة (شرح أصول الكافي جيلاني)؛ جيلاني، رفيع
الدين محمد بن محمد مومن؛ دارالحديث؛ قم؛ 1429 ق.

13. سنن الترمذي (الجامع الصحيح سنن الترمذي)؛ محمد بن عيسى أبو عيسى
الترمذي السلمى؛ دار إحياء التراث العربى؛ بيروت.

14. شرح أصول الكافي (صدرا)؛ صدر الدين شيرازي، محمد بن ابراهيم؛
موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي؛ تهران؛ 1383 ش.

15. شرح النووى على صحيح مسلم (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج)؛ أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووى؛ دار إحياء التراث العربى؛ بيروت؛ 1392.

16. الشفاء (الالهيات)؛ شيخ الرئيس ابن سينا؛ مكتبه آيه الله المرعشى؛ قم؛ 1404 هـ ق.

17. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد؛ دار العلم للملايين؛ بيروت؛ 1410 هـ ق.

ص: 174

18. صحيح البخارى (الجامع الصحيح المختصر)؛ محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخارى الجعفى؛ دار ابن كثير؛ اليمامة ج بيروت؛ 1407.

19. صحيح مسلم؛ مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابورى؛ دار إحياء التراث العربى؛ بيروت.

20. العُدّه فى أصول الفقه؛ طوسى، محمد بن حسن؛ محمد تقى علاقنديان؛ قم.

21. الغيبة / كتاب الغيبة للحجه؛ طوسی، محمد بن الحسن؛ دار المعارف
الإسلاميه؛ قم؛ 1411 ق.

22. فتح الباری شرح صحیح البخاری؛ أحمد بن علی بن حجر أبو الفضل
العسقلانی الشافعی؛ دار المعرفه؛ بیروت؛ 1379.

23. القبسات؛ میر محمد باقر الداماد؛ انتشارات دانشگاه تهران؛ تهران؛ 1367
ه ش.

24. الکافی (ط - الإسلاميه)؛ کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق؛ دار الکتب
الإسلاميه؛ تهران؛ 1407 ق.

25. الکافی (ط - دارالحدیث)؛ کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق؛ دار
الحدیث؛ قم؛ 1429 ق.

26. كشف الغمه فی معرفه الأئمه (ط - القديمه)؛ اربلی، علی بن عیسی؛ بنی
هاشمی؛ تبریز؛ 1381 ق.

27. کمال الدین و تمام النعمه؛ ابن بابویه، محمد بن علی؛ اسلاميه؛ تهران؛
1395 ق.

ص: 175

28. لسان العرب؛ ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم؛ دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر؛ بيروت؛ 1414 ق.
29. المبدأ و المعاد؛ شيخ الرئيس ابن سينا؛ موسسه مطالعات اسلامي؛ تهران؛ 1363 ه ش.
30. مجمع الزوائد و منبع الفوائد؛ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى؛ دار الفكر؛ بيروت؛ 1412 ه .
31. المحصل؛ فخر الدين رازى؛ دار الرازى؛ عمان؛ 1411 ق.
32. مسند الإمام أحمد بن حنبل؛ أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيبانى؛ موسسه قرطبه؛ القاهره.
33. الملل و النحل؛ شهرستانى؛ الشريف الرضى؛ قم؛ 1364 ش.
34. مناقب آل أبى طالب ؛ ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن على؛ علامه؛ قم؛ 1379 ق.
35. نهايه الدرايه فى شرح الكفايه؛ اصفهاني، محمد حسين؛ موسسه آل البيت عليه السلام لاهياء التراث؛ بيروت.

36. النهايه في غريب الحديث و الأثر؛ جزري، ابن اثير، مبارك بن محمد؛
موسسه مطبوعاتي اسماعيليان؛ قم.

37. الوافي؛ كاشاني، فيض، محمد محسن ابن شاه مرتضي؛ كتابخانه امام امير
المومنين علي 7؛ اصفهان؛ 1406 هـ ق.

فهرست مطالب

4	مقدمه مترجم.....
5	سبب ترجمه کتاب.....
10	بداء.....
14	فصل اول: معنای کلمه بداء در لغت.....
24	فصل دوم: اقتضای قانون محاوره عرفی.....
30	فصل سوم: اختلاف در حقیقت علم.....
	فصل چهارم: نکوهش بعضی از اهل خلاف در مورد این مطلب که شیعه امامیه
44	قائل به بداء و تقیه می باشند.....
49	فصل پنجم: اقوال علمای اسلام (شیعه و سنی) در مسئله بداء.....
74	فصل ششم: روایاتی که در مسئله بداء وارد شده.....
83	فصل هفتم: توجیه علما در نسبت بداء به خداوند.....
102	فصل هشتم: روایات پیرامون امامت امام حسن عسکری <small>علیه السلام</small>
129	فهرست منابع.....
135	فهرست مطالب.....