



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرأیا
علیها یصیبا

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

بَدَاءُ

از نظر شیعه

آیت‌الله سید علی علامه فاضل اصطهباناتی رحمته الله

ترجمه:

سید محمدجواد بن سعید انگرودی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بداء از نظر شیعه

نویسنده:

علی علامه فانی اصفهانی

ناشر چاپی:

درسا

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۸	بداء از نظر شیعه
۸	مشخصات کتاب
۸	اشاره
۱۰	فهرست مطالب و موضوعات
۱۴	مقدمه مترجم بر چاپ دوم
۱۷	مقدمه مترجم بر چاپ اول
۱۷	سبب ترجمه کتاب
۱۸	پاپ چنین گفت
۲۴	فصل اول: در بیان معنای کلمه بداء از حیث لغت
۴۰	فصل دوم: در بیان این که؛ قانون محاوره و گفت گوی در عرف اقتضا می کند
۴۸	فصل سوم: در بیان حقیقت علم و شرح اقوال علماء در علم پروردگار عالم
۷۱	فصل چهارم: در نکوهش بعضی از اهل خلاف، در مورد این مطلب که؛ شیعه امامیه قائل به بداء و تقیه می باشند.
۷۹	فصل پنجم: در ذکر اقوال علماء اسلام (شیعه و سنی) در مسئله بداء
۷۹	اشاره
۱۱۰	اختلاف کلمات علماء در مسئله آجال
۱۱۳	فصل ششم: اخباری که در مسئله بداء وارد شده
۱۱۳	اشاره
۱۲۰	روایات اهل سنت در مسئله بداء
۱۲۳	فصل هفتم: در پاسخ علماء از اشکال بداء و مختار ما در جواب از این مسئله
۱۲۳	اشاره
۱۲۶	آراء علماء در مسئله بداء
۱۲۹	فرمایش محمد رفیع ابن مؤمن گیلانی
۱۳۶	توضیح مطلب

۱۳۸	جواب دّوم از اشکال مذکور در مسئله بداء
۱۴۰	جواب سوّم از اشکال
۱۴۰	مذکور در مسئله بداء
۱۴۱	فرمایش مؤلف از اشکال مذکور در مسئله بداء
۱۴۹	نظریه بعضی از محققین
۱۵۱	فصل هشتم: پیرامون اخباری که در مسئله بداء و امامت امام حسن عسگری علیه السلام رسیده است.
۱۵۱	اشاره
۱۶۲	ذکر دو مقدمه
۱۶۲	اشاره
۱۶۲	مقدمه اوّل
۱۶۵	مقدمه دوّم
۱۷۱	خاتمه
۱۷۱	اشاره
۱۷۳	فائده اوّل:
۱۷۴	پاسخ نظریه تفویض
۱۷۶	پاسخ نظریه جبر
۱۷۶	اشاره
۱۷۷	فائده دوّم
۱۷۸	فائده سوّم
۱۷۹	فائده چهارم
۱۸۱	فائده پنجم
۱۹۳	خصوصیات اخلاقی شهید سید محمد حسین بنی سعید
۱۹۳	اشاره
۱۹۴	مطلب اوّل
۱۹۵	مطلب دوّم
۱۹۷	مطلب سوّم

۱۹۷ ----- مطلب چهارم

۱۹۸ ----- مطلب پنجم

۱۹۹ ----- مطلب ششم

۲۰۰ ----- مطلب هفتم

۲۰۱ ----- درباره مرکز

بداء از نظر شیعه

مشخصات کتاب

سرشناسه : علامه فانی اصفهانی، علی، 1293 - 1368.

عنوان قراردادی : البداء عند الشيعة .فارسی

عنوان و نام پدیدآور : بداء از نظر شیعه/ سیدعلی علامه فانی اصفهانی؛ ترجمه سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی.

مشخصات نشر : قم: دُرسا، 1375.

1417

مهر ماه 1375

آیه الله سیّد علی علامه فانی اصفهانی (قُدّس سرّه)

ترجمه : سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی

بضمیمه یادنامه شهید: سید محمد حسین بنی سعید لنگرودی

رده بندی کنگره : 84/44/BP218/ع8ب4 1394

رده بندی دیویی : 297/42

شماره کتابشناسی ملی : 5181538

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ویراستار کتاب: خانم زهرا روؤفی

ص: 1

اشاره

انشارات دُرسا

نام کتاب: بدهاء (از نظر شيعه)

نوشته: آيت الله سيد علي فاني اصفهاني (قُدَسَ سرُّه)

ترجمه: سيد محمد باقر بني سعيد لنگرودي

چاپ: دوم 1374

تيراژ: 2000 نسخه

چاپ خانه: بنياد شهيد

ليتوگرافي: فيلم گرافيک

صحافي:

مرکز پخش: پخش كيوان 6464577

صندوق پستی: 151 - 13145

خيراندیش ديگيتالی: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ويراستار کتاب: خانم زهرا روؤفي

ص: 1

فهرست مطالب و موضوعات

عنوان صفحه

نظریه مؤلف... «3»

مقدمه مترجم بر چاپ دوم... «5»

مقدمه مترجم بر چاپ اول... «8»

مقدمه مؤلف... «11»

فصل اول... «15»

فصل دوم... «31»

فصل سوم... «39»

فصل چهارم... «61»

فصل پنجم... «69»

اختلاف کلمات علماء در مسئله آجال... «100»

فصل ششم... «103»

روایات اهل سنت در مسئله بداء... «110»

فصل هفتم... «113»

آراء علماء در مسئله بداء... «116»

فصل هشتم... «140»

خاتمه... «161»

فائده اول... «163»

فائده دوم... «167»

فائده سوم... «168»

فائدة چهارم...«169»

فائدة پنجم...«171»

یاد نامه شهید...«173»

ص: 2

نظریه مرجع عالی قدر فقیه العصر حضرت آیه الله آقای حاج سید علی علامه فانی اصفهانی قُدَسَ سرُّه در پیرامون ترجمه این جانب راجع به رساله شریفه (البداء عند الشیعه):

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين، و اللعن على اعدائهم الى يوم الدين.

به اندک توجّهی 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 ابر های سیاه دیو سیر تان بد اندیش، چراغ راهنمایی را بر افراشته تا جهال فریب خورده در تاریکی ها بسر نبرند، (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ). (1)

من خداوند مَدَّان را شکر گزارم که توفیق عنایت فرموده جناب مستطاب فاضل با تقوی عماد الاعلام آقای سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی دامت افاضاته را به ترجمه رساله شریفه (البداء عند الشیعه) که از مؤلفات این جانب است، با اسلوبی روشن و نزدیک به متن با رعایت امانت در ترجمه که طبعاً باعث بر قناعت بر الفاظ بی پیرایه و اجتناب از عبارت پردازی می باشد.

ص: 3

خداوند به ایشان سعادت دارین مرحمت فرماید، و چه خوب است ارباب قلم و آنان که از موهبت ترجمه بر خور دارند سعی کنند فرهنگ اسلامی، بمعنای صحیح آن را تقویت داده و کمکی به معارف حقّه کنند، و از ترجمه کتاب های مفسده انگیز و گمراه کننده دوری جویند که در غیر این صورت در عقوبت گم راهان شریک و در صف گمراه کنندگان محشور خواهند شد.

(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ). (1)

و السلام علیه و علی اخواننا المؤمنین

و رحمة الله و بركاته

جمادی الاولی 1395

علی الحسینی الاصفهانی العلامة الفانی

ص: 4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

... محرم الحرام سنه 1395 ق بود که جهت سخن رانی به شهر کاشان دعوت شدم، از آن جا که محرم ماه اقامه عزای سالار شهیدان حضرت ابا عبد الله الحسین علیه السلام و یاران با وفای او می باشد، خطبا و دانش مندان گران مایه در این ماه جهت ارشاد و راهنمایی مردم بر کرسی های خطابه قرار می گیرند و از وقایع عاشورا و اهداف ابا عبد الله الحسین علیه السلام سخن می گویند، این جانب که یکی از علاقمندان به استاد شهید و بزرگوار آیت الله مطهری قُدَسَ سِرُّهُ بودم در جلسه ای که جناب شان مردم را به فیض می رساند شرکت نموده بودم که بعد از سخن رانی استاد، عدّه ای از دانش جویان دانش گاه 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 قُدَسَ سِرُّهُ علت و انگیزه این درخواست را جویا شد. یکی از دانش جویان اشاره به بغل دستی خود نمود و گفت ایشان یکی از دوستان هم دوره ای ما در دانش گاه 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 وا داشته، مسئله اعتقاد به بداء در 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 تقکر نداشته باشد اصولاً شک و تردید از آن ما انسان هاست 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 عالیّه نائل آمد، می خواهم بگویم شک و تردید پلکان ترقی بشر است اما مشروط بر آن که بدون هیچ تعصب قومی و مذهبی خواهان حق باشد و خدا را در نظر داشته باشد و در مقابل حق خاضع باشد.

آن گاه مطالب بسیار ارزنده ای درباره مسئله بداء بیان داشتند که باعث خوشحالی حاضرین در مجلس بخصوص دانش جویان گردید، در این میان آن برادر اهل سنت درخواست نمود که کتابی در این زمینه به ایشان معرفی شود، استاد ضمن بر شمردن بعضی از کتاب ها فرمودند بیش تر آن ها عربی است، در این جا متوجه حقیر شدند و فرمودند چه خوبست که کتاب های ارزنده علماء ما را فضلاء ترجمه کنند و در دسترس دانش جویان و فارسی زبانان قرار دهند.

این جانب 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 علماء 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 کتاب فروشی حضرتی افتاد، در پشت شیشه جزوه ای دیدم که بر روی آن نوشته شده بود (البداء عند شیعه) مؤلف محترم این کتاب را نمی شناختم اما کتاب را اکتیاع نمودم، روز بعد که جهت سخن رانی به کاشان رفتم، خدمت استاد رسیدم و کتاب را بخدمت شان ارائه نمودم، عرض کردم ملاحظه فرمائید اگر کتاب مفیدی است من آن را ترجمه کنم، استاد با دیدن کتاب فرمودند: مؤلف این کتاب مرد ملائی است شما ترجمه کنید تا ببینیم چگونه ترجمه می کنید و در این باره لطیفه ای را بیان داشتند و با تبسم فرمودند: (شما ترجمه کنید تا ببینیم حرف مؤلف محترم را می زنید یا آخر حرف خودت را) نا گفته نماند که حق با استاد بود زیرا بسیاری از ترجمه ها بعلت این که

مترجم می خواهد عبارات را بقلم روز و با سجع پیروراند گاهاً از اصل معنی فاصله می گیرد، و حق مطلب را آن طور که باید اداء نمی کند و مقصود مؤلف را نمی رساند، و لذا با توجه به مطالب استاد مصمم شدم که آن را ترجمه کنم، در عرض کم تر از یک ماه توانستم کتاب مورد نظر را ترجمه نموده و با نام بداء از نظر شیعه در صدد نشر آن بر آیم، که البته مورد استقبال بسیاری از دانش جویان و دانش پژوهان قرار گرفت.

این کتاب بعلت اتمام چاپ مدتی در بازار یافت نمی شد و لذا با درخواست بعضی از دوستان بار دیگر در صدد انتشار آن بر آمدم، امید است که مورد استفاده دانش جویان و ره پویان حق قرار گیرد و حقیر را از دعای خیر فراموش نفرمایند.

جمعه دوازدهم رجب المرجب 1415 هـ - ق

مطابق با بیست و پنجم آذر ماه سال 1373 هـ - ش

تهران سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی

ص: 7

مقدمه مترجم بر چاپ اول:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتابی که از نظر خوانندگان عزیز می گذرد ترجمه کتاب مستطاب (البداء عند الشیعه) تألیف فقیه عالی قدر آیت الله العظمی آقای حاج سید علی علامه فانی اصفهانی قُدس سرّه می باشد، از آن جایی که توفیق الهی و عنایت ربانی شامل حال این حقیر گردید، بحمد الله در مدت کوتاهی توانستم از ترجمه آن فارغ شوم، و مطالب ارزنده آن را که - الحق و الانصاف - 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 ورزیم، و از عمق معنای آن صرف نظر کنیم بلکه سعی ما این بوده است که حاق مطلب این کتاب علمی را آن طوری که باید و شاید اداء نموده و نکات دقیقه آن را برای دانش پژوهان و فارسی زبانان بیروانیم.

و این برای آن است که خوانندگان عزیز پس از یک دوره مطالعه کامل آن بتوانند براحتی دریابند که مقصود از تألیف کتاب حاضر چه بوده، و مطالب آن ایشان را به چه مقصدی رهنمون می نماید.

سبب ترجمه کتاب

گویند یکی از مروّجین 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 دانش جویان، 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 علیه السلام برای دانش جویان مسلمانی که بنظر آن ها مسیحی شده بودند نقل کرد. پاپ چنین گفت:

روزی حضرت مسیح علیه السلام از راهی عبور می کرد؛ مادری که دست بچه کورش در دستش بود، تا چشمش بحضرت افتاد خود را بزیر پای حضرت افکند، و خواست تا دختر کورش را شفا دهد، حضرت مسیح علیه السلام دستی بچشمان دختر کورش کشید دخترک همان لحظه شفا یافت.

در این هنگام دانش جویان مسلمانی که بنظر پاپ رسانده بودند این ها مسیحی شده اند، بمحض شنیدن این معجزه، همه یک صدا گفتند:
اللهم صلی علی محمد و آل محمد.

این شعار باعث تعجب پاپ گردید، نگاهی به اطرافیان کرد، گفتند: قربان، این ها 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 کرده.

باز همان صحنه تکرار شد، آن گاه پاپ، یک جمله به رهبران و مروجین مسیحی گفت که خیلی قابل توجه است:

پاپ چنین گفت:

آگاه باشید که آن ها از اسلام بسوی 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 با صول مذهبی آنان

اشکال و خورده گیری کنید، و آن ها را نسبت بمذهب شان بدبین نمائید، حال که مسیحی نمی شوند لافل مسلمان هم نباشند و متحیر بمانند، در این صورت می توانید باهدف خود دست یابید.

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

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

اول: گسترش درس های عقاید و اصول دین.

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

کتابی که در دست شما خواننده عزیز قرار دارد، نسبت به طالبین حق، مشعلی فروزان، و نسبت به مغرضین، سنگری پایدار می باشد، و می تواند جلوگیری حمله نا جوان مردانه مغرضین بوده و طالبین حق را به سر چشمه حقیقت رهنمون کند.

قم حوزه علمیه

سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی

5 شنبه دهم جمادی الاولی سنه 1395هـ - . ق

مطابق با اول خرداد ماه 1354 شمسی

ص: 10

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

اما بعد:

سؤالی درباره مسئله «بداء» از طرف یکی از اجله رسید، و جواب مختصری عرض کردم، مرتبه دوم درخواست شد، که بطور 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» از حیث لغت.

فصل دوم: در بیان این که؛ قانون محاوره و گفت گو در عرف، اقتضاء می کند؛ هر کلامی را که از متکلم صادر می شود، باید حمل بر ظاهر آن نمود تا مادامی که قرینه ای بر خلاف ظاهر نباشد. ولی در صورت وجود قرینه باید به مقتضای آن قرینه عمل کرد اگر چه بر خلاف ظاهر باشد.

فصل سوم: در بیان حقیقت علم و شرح اقوال علماء در علم

ص: 11

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

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

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

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

فصل هشتم: بیان اخباری که ظاهر در «بداء» است نسبت به امامت امام حسن عسگری علیه السلام.

و اما خاتمه: در بیان پنج فایده است.

اول: اخبار «بداء» ردّ عقیده جبر و عقیده تقویض است.

دوم: در مشابهت «بداء»، در تکوینی ات، با نسخ، در احکام شرعیه. (یعنی «بداء» در تکوینی ات نظیر نسخ در احکام است).

سوم: اعتقاد به «بداء» چه اثری دارد؟

چهارم: تقیه عقلا و شرعاً لازم است.

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

قبل از شروع در بحث ناچاریم این مطلب را بیان کنیم که اخبار

شیعه و سنی متفقاً دلالت دارند بر دو امری که بحسب ظاهر با هم مختلف و در نظر ابتدایی نقیض یک دیگرند:

اول: بعضی از اخبار شیعه و سنی دلالت دارد بر این که خداوند تبارک و تعالی تقدیر تمام چیزها را در ازل معین کرده، و قلم تقدیر بعد از آن از کار ایستاده، و این حوادثی که ما می بینیم تاکنون پیش آمده و آن چه بعد از این پیش می آید تمامی در قلم تقدیر در ازل گذشته است، و بنابراین هیچ گونه تغییر و تبدیلی در مقدرات ازلیه پیش نخواهد آمد.

دوم: در بعضی از اخبار فریقین (شیعه و سنی) وارد است که آن چه را خداوند در ازل تقدیر فرموده قابل محو است و ممکن است خلاف او واقع شود، چنان چه ممکن است پا بر جا بماند. و ملاحظه می شود که این دو دسته از روایات بحسب ظاهر با یک دیگر متناقض اند.

چه آن که دسته اول دلالت دارد بر این که آن چه در ازل مقدر شده قابل تغییر نیست. و بنابراین اعمال خیر و اعمال شرّ هیچ مدخلیتی در امور ندارند، دعاء، دفع بلا نمی کند، و یا وسعت رزق نمی آورد، صله رحم سبب زیادی عمر نمی شود، و و اصلاً کار خیر هیچ گونه نفعی نمی بخشد، زیرا قلم تقدیر از ازل سر نوشت ها را تعیین کرد و

ص: 13

سپس خشکید یعنی بی کار ماند.

و اما دسته دوم بعکس؛ تقدیرات را بواسطه اعمال خیر و اعمال شر قابل تغییر و تبدیل دانسته اند. و لذا علماء اسلام در مقام جواب از این مشکل که ربطی تام به مسئله جبر و تقویض و قضاء و قدر دارد بر آمده اند و چون در بعضی از اخبار امامیه از کلمه محو و اثبات تعبیر به «بداء» شده، و از طرفی هم مقتضای استعمال کلمه «بداء»، ثبوت جهل است اشکالی بنظر رسیده که اگر «بداء» را بخداوند تبارک و تعالی نسبت دهیم لازمه اش اثبات جهل است برای ذات اقدسش، و سبحان الله عن ذلك.

و همین مطلب، باعث شده که جماعتی از اجانب در مقام سرزنش بر شیعه بر آیند و در طعن ایشان بگویند: شیعه نسبت جهل بخداوند می دهد. فلذا ما برای دفع این اشکال بیاناتی در ضمن هشت فصل ایراد می کنیم.

ص: 14

فصل اول: در بیان معنای کلمه بدهاء از حیث لغت

ص: 15

«بداء» (با الف ممدوده) بر وزن (سماء)، از حیث لغت، اسم مصدر بوده و مشتق است از بَدَأ، یبدو بدوَأً، از باب طلب یطلب بمعنای ظاهر شدن و آشکار گشتن، و نیز اطلاق می شود به «رأی جدید».

باین معنی؛ اگر شخصی سابقاً در مطلبی رأی فاسدی داشت و بعداً، رأیش بر امر صواب تعلق گرفت آن را تعبیر به «بداء» می کنند، و فعل این کلمه که عبارت از بَدَأ، یبدو می باشد بدون لام جاره استعمال نمی شود.

برای شاهد این بیان نقلی چند از ائمه لغت ذکر می شود:

صاحب قاموس اللغة، در این کتاب گفته:

"بَدَأ، بدوَأً، و بَدَأً، و بَدَأَةً، و بدوَأً: ظهَر"، یعنی آشکار شدن، و نیز گفته:

"و ابدیته: اظهرته" یعنی آشکار کردم آن را.

و نیز گفته "بداوة الشيء: اَوَّل ما یبدو منه" یعنی اول چیزی که از آن چیز ظاهر می شود "و بادی الرأی: ظاهره" یعنی ظاهر رأی.

و هم چنین گفته "بداله فی الامر بدواً و بداءة: نشأله فیه رأی و هو ذو بدوات" یعنی برای او حاصل شد رأی جدید در حالی که صاحب آراء است.

و نیز صاحب صحاح اللغة می گوید:

"بدا الامر بُدواً، مثل قعد قعوداً، ای ظهر" یعنی (بدا الامر بدواً) از حیث وزن مانند قعد قعوداً است و از جهت معنی بمعنای آشکار شدن می باشد " و اُبدیتُهُ ای أظهرتُهُ" یعنی اگر به باب افعال بردیم و گفتیم ابدیتته معنایش چنین می شود (آشکار کردم آن را).

و نیز مطالبی چند متذکر است تا باینجا می رسد و می گوید: (و بداله فی هذا الامر بداءٌ ممدودٌ، ای نشأ له فیه رأی و هو ذو بدوات) یعنی حاصل شد در آن امر برایش رأیی در حالی که صاحب آرایبی است.

و نیز صاحب اساس البلاغة می گوید:

"ذویدوان" با نون، ضبط آن را نوشته و در مقام تفسیر این کلمه گفته است " ای لایزال ییدوله رأی جدید و یظهر له امر سانح" یعنی دائماً در تبدل رأی است و مدام حاصل می شود برایش حوادث.

و عین همین مطلب را ابن اثیر در کتاب «نهاية اللغة» گفته است. و از جمله کلماتی که می توان شاهد بر مدعی آورد فرمایش

شیخ طوسی قُدَس سِرَّة در کتاب «عدة الاصول» است که فرموده:

اما کلمه «بداء»؛ حقیقت آن از حیث لغت همان ظهور و آشکار شدن است. و برای فرمایش خودش استشهاد کرده بقول اهل عرف که می گویند (بعدالنا سور المدينة و بدالنا وجه الرأی) که در این دو جمله کلمه «بداء» بمعنای آشکار شدن و ظاهر گشتن است.

و نیز برای تثبیت معنای ظهور، شاهد از قرآن مجید بیان فرموده که قول خدای تعالی است (وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا) (1) و (بَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا) (2) که در هر دو بمعنای ظهر آمده است.

بعد می فرماید اگر انسان نسبت به شیء جاهل بوده و بعد عالم شد، این کلمه «بداء» را هم استعمال می نمایند کما این که در صورت حصول ظن بشیء بعد از این که این ظن حاصل نبوده است استعمال می شود.

و نیز از شواهد زنده ای که می توان برای معنای فوق بآن تمسک کرد شعر عمر و بن عبد العزیز، مکنی به ابوریعنه که در وصف عایشه دختر طلحة ابن عبد الله گفته است.

بدالی منها معصم حین جمرت *** و کف خضیب زینت بینان

شاهد بر سر (بدالی) است که بمعنای ظهر و آشکار شد آمده

ص: 19

1- سورة جاثية، آیه 33

2- سورة زمر، آیه 48

است، و خلاصه معنای آن چنین است

آشکار شد از عایشه دست بندی هنگامی که رمی جمرات می کرد و دست حنائی که سر انگشتانش آن را زینت داده بود.

و چه بسا کلمه «بداء» را استعمال می کنند در معانی ای که مستلزم ظهور و بروز است و ممکن است در این گونه موارد بگوئیم باز کلمه «بداء» در همان معنای حقیقی خودش که ظهور باشد استعمال شده، نهایت این که از ظهور اراده معنایی کردیم که ظهور لازمه آنست که این که در کنایات چنین است، حال آن معانی ای که ظهور لازمه آن ها است مثل خروج، وجود، حدوث، تجاهر، و امثال این ها می باشد.

مثلاً گفته می شود (بدا القوم) یعنی خارج شدند این دسته و بدیهی است لازمه خروج آشکار گشتن است.

و نیز گفته می شود (بادی فلان بالعداوة) در این جا «بادی» بمعنای تجاهر است یعنی فلانی تجاهر بعداوت نمود، واضح است که لازمه تجاهر ابراز و اظهار بدشمنی است.

در بعضی از مواقع هم از این کلمه معانی دیگری اراده می شود که این که در این آیه شریفه (وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ) (1)

و

ص: 20

نیز (بَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا) (1) و نیز (وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا) (2) که در آیهٔ اول بمعنای عقاب ناگهانی و در دو آیه اخیر بمعنای فعلیت و عید است.

غرض از این بیانات و استشهادات و ذکر موارد استعمالات این بود که بگوییم قدر جامع لفظ «بداء» در جمیع مواضع همان معنای ظهور است.

بنابراین می توانیم ادعا کنیم که کلمه «بداء» در تمام مثال هایی که گفته شد بمعنای ظاهر شدن است، و اما اگر بخواهیم قدر جامع بین این موارد را فقط حصول رأی جدید و ظهور عقیده تازه اخذ کنیم صحیح نیست، به دلیل این که استعمال کلمه «بداء» در ظهور شیئی دیگر غیر از رأی، صحیح است.

در مواردی که از کلمه «بداء» ظهور رأی، اراده نموده ایم این لفظ فقط حاکی از همین معنی است و دیگر دلالت بر سبب ظهور ندارد که آیا سبب جهل بوده، یا پشیمانی از رای سابق و یا چیز دیگر.

بدلیل آن که وقتی لفظ را واضح برای افاده نفس ظهور وضع کرد از این لفظ به تنهایی و بدون قرینه، سبب این ظهور مستفاد

ص: 21

1- سورة زمر، آیه 48

2- سورة جاثیه، آیه 33

نمی شود، مگر این که لفظ را توأم با قرینه ذکر کنیم.

و بدیهی است اگر لفظی به تنهایی دارای معنایی بود در صورتی که در ضمن جمله ای واقع شود همان معنی را افاده می کند، بنابراین اگر گفتیم کلمه «بداء» منفرداً معنایش ظاهر شدن است پس زمانی که در ضمن جمله آن را بیاوریم و بگوئیم (بد الله کذا) معنایش همان ظاهر شدن است. و اما این که چه چیز ظاهر شد، آیا رأی یا حادث دیگری، لفظ از افاده آن قاصر است حال اگر کسی اشکال کند و بگوید این که گفتید کلمه «بداء» منفرداً با آن موقعی که در ضمن جمله واقع شود از حیث معنی فرقی ندارد این صحیح نبوده و نیست بلکه اگر منفرداً باشد بمعنای ظهور است و اگر در ضمن جمله واقع شد بمعنای ظهور رأی است.

در جواب این اشکال باید گفت: لام؛ خاصیتش این است که فقط ارتباط می دهد بین کلمات مفرده منتهی مناسب این است که معنای «نفع» از کلام فهمیده شود، و اما این که ظهور رأی از نفس کلمه «بداء» بواسطه وقوعش در ضمن جمله فهمیده شود چنین چیزی مورد قبول نخواهد بود.

بنابراین، اگر ادعا کردیم که از جمله (بداء الله) ظهور چیزی که مربوط بخداوند باشد اراده شده است، از قانون محاوره خارج

نشده ایم خصوصاً که سابقاً گفتیم صحیح است از کلمه «بداء» وجود شیء را اراده کرد بنحو کنایه.

مثلاً بگوئیم معنای (بدا الله) یعنی حادث شد چیزی که موجود نبود. حال اگر متکلمی باین جمله اخبار کند؛ طبق موازین اصولی که بیان فرمودند منتقل می شویم باینکه اراده جدیه (1) متکلم تعلق گرفته است بخبر دادن از حدوث و وجود شیء ئی که سابقاً معدوم بوده است.

حاصل آن که جمله (بدا الله) بمعنای این است که متکلم معنای کنائی «بداء» را اراده کرده که عبارت باشد از وجود و حدوث شیء ئی که مسبوق بعدم بوده است و این معنی نه تنها بحسب محاورات عرفیه مستهجن نیست بلکه استعمالات کنائی یکی از محسنات شمرده شده است خصوصاً که مقام محفوف بقرینه باشد

ص: 23

1- مراد از اراده جدیه آنست که: هر متکلمی در مقام خطاب سه اراده برای او تصویر می شود که هر کدام از سه اراده مقدم بر دیگری است و باصطلاح اراده سابق موضوع می شود برای اراده لاحق و اراده لاحق محمول آن و آن سه از این قرار است. اول: اراده استعمالیه و آن عبارت است از قرار دادن لفظ را قالب برای معنی کما این که لفظ اسد را قالب قرار می دهد برای حیوان درنده. دوم: اراده تفهیمی و آن این است که بعد از قرار دادن لفظ را قالب برای معنی قصدش تفهیم این معنی است به مخاطب. سوم: اراده جدیه و آن این است که بعد از قصد تفهیم می گوئیم حتماً متکلم اراده جدی داشته است از این تفهیم و در مقام هزل و شوخی نبوده - مترجم.

کما این که در این جا چنین است.

بنابراین صحیح است که ادعا کنیم جمله (بدا لله کذا) یعنی شیئی که معدوم بوده است در عالم وجود بروز کرد بنحوی که در وجود، مرتبط بحضرت حق می باشد و مراد از این ارتباط این است که دلالت می کند بر قدرت و مشیت پروردگار، چه این که بزبان حال می گوید خالق من، قادر است حوادث عالم را منقلب نماید، و این انقلاب بدو نحو امکان دارد:

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

دوم: مقتضیات را از صفحه وجود بر دارد قبل از آن که اثر خود را ببخشد.

شاهد بر این مدعا، قضیه ایست که در بعضی از اخبار وارد شده باین که:

شیعیان در زمان امام صادق علیه السلام معتقد بودند که امام بعد از آن حضرت، اسمعیل است نظیر اعتقاد شیعیان در زمان امام هادی علیه السلام بامامت ابو جعفر محمد، بعد از پدر بزرگوارش.

در این جا خداوند این گمان باطل را مرتفع نمود و هر دو را در

زمان حیات پدر می راند.

و این شاهد زنده ایست بر این که تمام اشیاء عالم در تحت سلطه و قدرت او است. و در اصطلاح ارباب معقول دلیل انی (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 بپیماید قطعاً شگش زائل می شود.

کما این 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 برگشت رأی و ارتداع از این عقیده می شود و نتیجه این اعتقاد، ملتزم نمودن عباد است باین که امور بدست او است چه نسبت با زمنه گذشته و چه آینده.

بنابراین ظاهر می شود فساد این عقیده که درباره خداوند گفتند ید الله مغلوله: دست خدا بسته است.

که خداوند هم در جواب ایشان فرمود: (2) غلت ایدیه‌م دست های

ص: 25

-
- 1- دلیل انی آنست که اگر حد وسط در صغری و کبری قضیه معلول باشد از برای نتیجه، از آن تعبیر به دلیل انی می کنند مثل دلالت کردن حرارت که معلول آتش است بر آتش. و نیز اگر از دو شیء که معلول هستند برای شیء پی بان شیء که علت آن دو است ببریم آن را هم دلیل انی خوانند مثل دلالت کردن حرارت و روشنایی بر وجود شمس - مترجم
- 2- اشاره است به آیه 64 سوره مائده؛ (قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا . . .)

خودشان بسته است.

نتیجه آن که صحیح است جمله (بدا لله کذا) را تفسیر به (ابدء لخلقہ کذا) بنمائیم یعنی ظاهر کرد یا ایجاد کرد از برای مخلوقاتش کذا و کذا، در این صورت لزومی نیست که ادعا کنیم و بگوئیم «بداء» فعل مجرد است ولی در مقام استعمال بجای مزیدفیه استعمال شده است، تازه با این همه تکلف، مرتکب خلاف ظاهر شویم. و بعلاوه با بودن قرینه، محلی از برای نقض و ابرام باقی نمی ماند.

خلاصه آن که کلمه «بداء» اسم مصدر است از بدا، ییدو، بدو؛ و البدو بمعنای ظهور می باشد چنان که قبلا گذشت.

و در بعضی از مواضع هم باین معنی آمده؛ مثلا وقتی میوه درختی صلاحیت خوردن پیدا می کند می گویند: بدو صلاح الثمرة یعنی ظاهر شد رسیدن آن و این کلمه از حیث استعمال لازم است زیرا از افعال است که مصدرش قائم به ذات است و هر فعلی که چنین باشد لازم می باشد، و برای افاده معنای تعدیه به باب افعال برده می شود.

شاهد بر این مدعی دو آیه شریفه است که می فرماید (انَّ تَبْدُوا

ص: 26

الصَّدَقَاتُ فَنِعِمَّا هِيَ (1) و آیه (إِنَّ تَبَدُّوا شَيْئًا أَوْ تُخْفَوُهَا فَإِنَّ اللَّهَ أَنْ يَكُلَّ شَيْءٍ عَلِيمًا) (2) که در هر دو تبدوا از باب افعال ابداء می باشد.

ثم ان البداء ص 11:

لازم به ذکر است که کلمه «بداء» را گاهی اوقات به ذوی العقول نسبت می دهند مثل این که می گویند (بدا القوم) یعنی خارج شدند قوم. و گاهی به غیر ذوی العقول مانند امور محسوسه، مثل قول ابی ربیع که سابقاً گذشت (بدا لی منها معصم الخ) یا مانند قول اهل عرب (بدالناسور البلد) که بدا در این جا بمعنای آشکار شدن است.

و بعضی از اوقات هم بصفات نفسانیه نسبت داده می شود مثل این دو آیه شریفه (قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ) (3) یعنی: نشانه های دشمنی از دهان و کلام شان آشکار شده؛ (و بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ) (4) یعنی: میان ما و شما عداوت و دشمنی همیشگی آشکار شده است. که در هر دو آیه بمعنای ظاهر شدن بوده و بغض و عداوت نیز از صفات نفسانیه می باشد. و گاهی اوقات هم بآراء و

ص: 27

1- بقره، آیه 271

2- احزاب، آیه 54

3- آل عمران، آیه 118

4- الممتحنه، آیه 4

افکار منتسب می شود مثل فرموده خداوند تبارک و تعالی (ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنُنَهُ حَتَّىٰ حِينٍ) (1) یعنی: و بعد از آن که نشانه های پاکی یوسف را دیدند تصمیم گرفتند او را تا مدتی زندانی کنند. که «بداء» در این جا بمعنای حصول رأی است.

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

و اما معنایی که در قطب مخالف «بداء» باشد بحسب موارد استعمال متفاوت است، لکن می توان گفت معنای مقابل آن در اکثر موارد «خفاء» می باشد، و در بعضی از مواضع بمعنای «عدم» قرار گرفته کما این که معنای جهل هم نسبت به بعضی از جا های دیگر صلاحیت مقابلیت را دارد.

حال شواهدی که بر این معانی مترتب است از این قرار است:

مثلا وقتی گفته می شود (بدالناصور البلد) و یا (فَبَدَّتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا) (2) آن چه که در مقابل و مخالف معنای این دو جمله است همانا «خفاء» می باشد زیرا بدیهی است که خفاء در مقابل ظهور واقع شده.

و در مثال (بداله فی الامر کذا) جهل را می توان معنای مقابل

ص: 28

1- یوسف، آیه 35

2- اعراف، آیه 22

قرار داد چه آن که «بداء» در این جمله بمعنای رأی و علم است، و در مثل (ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ) (1) تردد در مقابل آنست، و در مثل (بدا صلاح الثمرة)، عدم در مقابل آنست چون که معنای این جمله رسیدن میوه است، مسلماً معنای مقابل آن نرسیدن میوه است، و در مثال (بدا القوم) معنای مقابل، انتقال پیدا کردن از مکانی بمکان دیگر است.

پس معلوم شد که «بداء» در جمیع این موارد در معنای لغوی خود که ظهور باشد استعمال شده و اختلافی که در معانی مقابل آن می باشد بواسطه موارد مختلف و متفاوت آن است چنان چه باندک ملاحظه ای صحّت این گفتار ظاهر می شود.

ص: 29

فصل دوّم: در بیان این که؛ قانون محاوره و گفت گوی در عرف اقتضا می کند

هر کلامی را که از متکلم صادر می شود، باید حمل بر ظاهر آن نمود تا مادامی که قرینه ای بر خلاف ظاهر نباشد، ولی در صورت وجود قرینه، باید بمقتضای آن قرینه عمل کرد اگر چه بر خلاف ظاهر باشد.

ص: 31

بدیهی است که هر لفظی در معنای لغوی خود ظاهر است، الا این که قرینه ای بر خلاف در کلام باشد و این قاعده ایست مسلم در نزد اهل لسان و عرف چه آن که متکلم می تواند مراد خود را در قالب لفظی بیان کند که بحسب لغت آن لفظ برای این معنی وضع نشده باشد و در اصطلاح از آن تعبیر به مجاز نموده اند.

ولی ناگفته نماند که رکن اساسی استعمال مجازی همان اعتماد بر قرینه است چه آن که در صورت عدم قرینه معنای مجازی که مراد متکلم است بذهن مخاطب نخواهد آمد، در این صورت فرقی نمی کند که قرینه متصل بکلام باشد یا جدای از آن.

نتیجه آن که، اگر متکلمی لفظ اسد (شیر) را گفت و از آن مرد شجاع را اراده کرد - با ذکر قرینه - مثلاً گفت: رأیت اسداً یر می (دیدم شیری را تیر می انداخت)، چنین متکلمی نزد عقلا مؤاخذه نمی شود که، چرا معنای اسد را که همان حیوان مفترس است اراده نکردی؟ بجهت آن که قرینه ای که مخاطب را باین معنی هدایت کند در کلام متکلم بوده است.

و بهمین دلیل در مبحث اصول بیان کردیم که استعمالات مجازیه مشروط باجازه واضح لغت نیست چنانچه ادبا می گویند، بلکه در هر موردی که، ذوق سلیم، و استحسان، به آن تعلق گرفت می توانیم مطابق آن را در معنای مجازی استعمال کنیم و علائق مجوزۀ مجاز، منحصر در مواردی که ایشان ذکر کرده اند نیست.

پس بنابراین اگر در کلام متکلم لفظ عامی دیده شد و به کمک قرینه منفصله پی بردیم باین که معنای خاصی مرادش می باشد باید طبق قانونی که گفته شد لفظ را بر خلاف ظاهر آن بر معنای خاص حمل کنیم، کما این که در مطلق هم چنین است باین معنی که وقتی لفظی را مطلقاً بیان کرد و از آن مقید را اراده نمود - البته با کمک قرینه - در این صورت باید مطلق را حمل بر مقید نمائیم.

خلاصه مطلب آن که استعمال لفظ در خلاف معنای ظاهر آن بکمک قرینه، امری است شایع و زیاد و مخفی نماند که بین قرینه لفظیه و عقلیه فرقی نیست، و لذا اگر مولائی به عید خود امر باحسان همسایگان نمود، و فرضاً دشمنانی هم در میان آن ها باشد و عداوت آن ها نسبت بمولای این عید بر عید مخفی نباشد، همین عداوت آن عده، قرینه عقلیه است که مولا آن ها را اراده ننموده اگر چه لفظ در صورت فقدان این قرینه شامل آن ها نیز می شد. مثال

واضح تر آیات شریفه ایست که خداوند تبارک و تعالی ظاهر آن ها را اراده نفرموده و فهم معانی غیر ظاهر آن را موکول بقرینه عقلیه فرموده است مثل (وَجَاءَ رَبُّكَ)، (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)، (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) که در این سه آیه شریفه، عقل فطری، خود درک می کند که خداوند منزّه است از این قبیل اسناد، زیرا، او، جسم نیست تا بتوانیم این نسبت ها را با و دهیم، و از این جهت است که حکم به لزوم دخل و تصرف ظواهر این آیات الزامی می دهد. و بزرگان دین، روی همین قاعده در مقام سرزنش و مذمت بر اهل ظاهر که برای امکان رؤیت خداوند در روز قیامت استدلال بظاهر این آیه (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) می کنند بر آمدند.

بنابراین می گوئیم اگر از ائمه علیهم السلام روایاتی وارد شده که «بداء» را نسبت بخداوند داده اند و بعد آن را تفسیر فرموده اند بیک معنایی که منافات با علم ازلی ذاتی خداوند نداشته باشد، مثل این که «بداء» را بمعنای ظهور من غیر مسبوق به جهل معنی کرده اند، اشکال در این مورد صحیح نخواهد بود تا گفته شود اسناد «بداء» بخداوند مستلزم جهل اوست با این که حضرت سبحان مقدس از این گونه اسناد های ناروا است، چرا؟ بعلت این که تفسیری که برای «بداء» نقل شد بمنزله قرینه ای است که لفظ را از معنای ظاهرش منصرف

می کند و باعث می شود که مجاز اراده گردد.

مؤید این بیان قول شیخ الطائفة شیخ طوسی قُدِسَ سرُّهُ می باشد که در کتاب عدة الاصول فرموده:

اگر لفظ «بداء» را نسبت بخداوند دهیم در صورتی که معنای مجازی از آن اراده گردد صحیح است و بجا، و روایاتی که از ائمه صادقین علیهم السلام نقل شده و مشتمل بر این کلمه می باشد باید حمل بر معنای مجازی گردد، در غیر این صورت (معنای مجازی) اگر معنای حقیقی و ظاهری آن که حصول علم بعد از جهل باشد، اراده گردد هرگز صحیح نخواهد بود.

این بیانات تماماً در صورتی بود که قبول کنیم اسناد «بداء» بخداوند یا شخص دیگر مستلزم جهل باشد و بعبارت دیگر قائل شویم که معنای حقیقی «بداء» حصول و ظهور علم بعد از جهل است.

و اما اگر «بداء» را بمعنای اعم از این معنی گرفتیم یعنی گفتیم در لغت بمعنای ظهور رأی است چه مسبوق بجهل باشد یا نباشد در این صورت مسلماً اشکالی متوجه ما نمی شود و اسناد «بداء» بخداوند اسناد حقیقی است نه مجازی.

ص: 36

کما این که مرحوم سید مرتضی علم الهدی قُدَّسَ سِرُّهُ اشاره به همین معنی نموده و فرموده است:

ممکن است کلمه «بداء» را در جمله «بدا لله» حمل بر معنای حقیقی آن کنیم یعنی بگوئیم ظاهر شد امری که سابقاً ظاهر نبود نه این که برای خداوند ظاهر نباشد بلکه مراد عدم ظهور در خارج است.

و بنابراین چه «بداء» را حمل بر معنای مجازی کنیم و چه بمعنای حقیقی بدانیم اشکال مرتفع می گردد.

حتی می توانیم بگوئیم اخباری که وارد شده است درباره «بداء» در حق امامت حضرت موسی بن جعفر و امام حسن عسکری علیه السلام مورد اشکال نخواهد بود چه آن که علماء شیعه جمعاً اسناد جهل بخداوند را منکرند و نیز قائلند که مسئله امامت یک عهدی است که در ازل از علم الهی گذشته و قابل تغیر و تبدل نخواهد بود، و بزودی خواهیم دید که معنای اخبار مذکور تغیر و تبدل در اراده خداوند نیست.

خیلی جای تعجب است، از جماعتی که مذمت علماء شیعه را نموده و در مقام اتهام بر آمدند و گفتند ایشان (علماء شیعه) اسناد جهل بخدا می دهند!

ص: 37

پس از این گفتار معلوم شد، تنها منشاء این اتهام این است که چرا در کلمات بزرگان امامیه تعبیر به «بداء» شده است؟! و حال آن که این تعبیر لازمه اش اعتقاد جهل نسبت بحضرت حق نیست، با این وصف، چگونه ایشان جرأت کرده اند و این نسبت نا هنجار را به بزرگان امامیه داده اند، با این که همه می دانیم اعتقاد، امریست قلبی و نهانی که بدون اظهار صاحب عقیده اطلاع بر آن ممکن نخواهد بود چه رسد به این که طرف مقابل نفی کند این اعتقاد را.

و نظیر این مذمت ملامتی است که بعضی از وهابیه و اهل تسنن به شیعه نموده و اسناد شرک بایشان داده اند، چرا که ایشان در سجده، بر تربت سجود می کنند!! در صورتی که حضرات شیعه در سجودشان تسبیح خدا را می نمایند، و می گویند: "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَىٰ وَبِحَمْدِهِ" ، و این خود دلیل بر این است که تربت و خاک را معبود قرار نداده اند تا شرک لازم آید.

و لکن باید گفت سوء تفاهم و اعوجاج سلیقه بسا در بدیهیات هم انسان را گمراه و متحیر می نماید.

کسی که در فلسفه عالی نظر داشته باشد خواهد دید که فلاسفه و متکلمین چه اختلافات کثیره ای درباره حقیقت و ماهیت علم، و هم چنین درباره حقیقت علم باری تعالی و وسعت و محدودیت علم او از حیث تعلق گرفتن بمعلومات و کیفیت تعلق آن دارند.

اینک به تفصیل هر یک از اختلافات نامبرده می پردازیم

اختلاف اول: در حقیقت علم است:

و آن این که بعضی ها علم را از مقوله اضافه گرفته اند، هم چون ابو البرکات بغدادی، که وی می گوید: علم عبارتست از وصفی نسبی برای عالم نسبت بمعلوم.

و بعضی دیگر علم را از مقوله کیف نفسانی گرفته اند چنان چه مشهور از منطقیین متمایل به این حرف می باشند چه آن که علم را

ص: 41

به، صورت حاصله از معلوم در نفس، تعریف نموده اند.

دسته ای دیگر آن را از مقوله انفعال دانسته اند یعنی آن را بانتقاش صور معلومات در نفس انسانی می دانند. و نیز طایفه دیگر علم را دو قسمت نموده اند؛ یک قسم علم فعلی مانند: علم هندسه نسبت به معمار دوم علم انفعالی مانند صور اشیاء که در نفس مرتسم می گردد.

و بعضی دیگر علم را از مقوله عرض ندانسته بلکه آن را جوهری از جوهر اصلیه در وجود دانسته اند.

دسته ای دیگر گفته اند تعریف علم اصلاً ممکن نیست بلکه در مقام تعریف آن را بنقیض جهل تفسیر کرده اند.

و صاحب صحاح اللغة، علم را بمعرفت تعبیر نموده است، لکن تحقیق در مسئله این است که بگوئیم علم عبارتست از حضور عالم در نزد معلوم و غایب نبودن معلوم از عالم، و همین مقدار که ذات با شعور در نزد شیء حاضر بود از این حضور تعبیر بعلم می نمائیم.

بنابراین چه بسا علم و عالم و معلوم با یک دیگر متحد می شوند مثل علم (1) انسان بذات خودش چه آن که بین انسان (عالم) و بین

ص: 42

1- حق در عبارت اینست که مثال اتحاد علم و عالم و معلوم بعلم باری تعالی بذات زده شود نه علم انسان بذات زیرا علم انسان بذات و لو بفرض حضوری آن، زائد بر ذات است بعلمت این که هر علم حضوری با عالم متحد نخواهد بود فرقا بین الممكن و الواجب. تصور می شود که مؤلف محترم برای تقریب بذهن و روشن نمودن مطلب، تمسک بمثال مذکور جسته والا در غیر این صورت این فرمایش بنظر تمام نمی رسد و مثال خالی از اشکال همان علم باری تعالی بذات اقدسش می باشد. زیرا عالم (واجب) با معلوم (ذات واجب) با علم متحد است چه آن که علم از صفات ذات می باشد و صفات ذات عین ذات بوده و زائد بر آن نیست. مترجم

نفس انسان (معلوم) دوئیت نیست.

بنابراین تعریف، تغایر بین عالم و معلوم، اعتباری می شود، پس در مثال فوق (علم انسان بنفس خویش) نمی توان علم را تعریف به کیفیت عارضه بنفس نمود زیرا ذات انسانی دارای صورتی نیست که در نفس او منقش گردد از این جهت دوئیتی در کار نخواهد بود تا یکی از آن دو مضاف بدیگری باشد و اگر هم در مثال فوق اضافی بودن و نسبی بودن علم را قبول کنیم اضافه اش مقولی (1) نیست بلکه مجرد امر اعتباری است.

بلی در غیر این مثال از موارد دیگر، اضافی بودن آن را قبول داریم زیرا حصول علم «بمعنای حضور عالم در نزد معلوم و

ص: 43

1- اضافه مقولی عبارتست از توقف داشتن احد الشیئین در تحقق بدیگری مانند تحقق ابوت نسبت به ابن.

بالعکس» توقف دارد بحصول صورت معلوم (1) بالعرض، در ذهن عالم.

پس نتیجه می‌گیریم حصول صورت و منتقش شدنش در نفس، علم نیست بلکه سبب از برای حصول علم می‌شود، شاهد بر این مدعی این است که اگر علم، نفس صورت باشد بلحاظ این که صور از حیث حقیقت با یک دیگر تباین دارند؛ در نتیجه لازم می‌آید حقیقت علم نسبت بموارد، متفاوت و متباین بوده و از قبیل مشترک لفظی باشد نسبت باقسامش چون در مثل علم خداوند بذاتش باید حقیقت علم را حضور بدانیم و در غیر آن انطباع یا انفعال باید دانست.

بنابراین ملزمیم صورت حاصل از شیء را سبب از برای علم بدانیم و لو این که علم همان اذعان باشد - چنان چه بعضی فرموده اند - زیرا بواسطه جزم، حکم در نفس حاضر شده و علم بآن حاصل می‌گردد، کما این که جزم به نسبت، مسبب است از ادراک واقع شدن

ص: 44

1- معلوم بر دو قسم است معلوم بالذات و معلوم بالعرض، معلوم بالذات عبارتست از صورت شیء که در نفس منتقش می‌شود، معلوم بالعرض عبارتست از صاحب آن صورت در خارج - مترجم

نسبت در خارج یا واقع نشدن آن.

یعنی وقتی که وقوع یا عدم وقوع نسبتی در نفس حضور پیدا کرد بواسطه آن اعتقاد و جزم حاصل می شود (1) و باین اعتبار آن وقت صحیح است که علم را تقسیم کنیم بعلم انفعالی و علم فعلی (2)

و اما این که این علم را علم فعلی نامیده اند جهتش این است که اذعان و جزم، فعل نفس می باشند، و در این جا باید متذکر شویم که تحقق اضافه و نسبت بین معلوم و عالم از لوازم این دو قسم است نه نفس آن دو.

و باین بیانات معلوم شد که اقوال گذشته هر کدام ناظر به یک جهت است، بعضی ها علم را تعریف به اعتبار جهتی نموده اند که آن جهت مقارن با حقیقت علم است (و این قول کسانی می باشد که علم را تعریف به انفعال نفس نموده اند).

و بعضی دیگر علم را باعتبار جهت متقدمه بر حقیقت آن می دانند

ص: 45

1- مثلا اگر علم پیدا کردیم نسبت قیام بزید در خارج واقع شده است بعد از این علم اگر مخبر بگوید زید ایستاده است آن علم قبلی سبب می شود که جزم و اعتقاد باین نسبت در لفظ پیدا نمائیم

2- علم انفعالی عبارتست از تصویری که حاصل شود در مورد حصول صورت در نفس اما علم فعلی عبارت از تصدیق و اذعان به نسبت

- مترجم

(یعنی کسانی که علم را بصورت حاصله تعبیر نموده اند) و دسته ای دیگر علم را باعتبار جهت متأخره از آن می دانند (و این قول کسانی است که علم را از مقوله اضافی گرفته اند).

خلاصه آن که علم عبارتست از نفس حضور؛ زیرا معنایی از این معنی وسیع تر پیدا نتوان نمود که مشتمل بر جمیع اقسام آن شود، بعلمت این که در اقسام چاره ای نیست از این که مقسم وجود داشته باشد، زیرا در غیر این صورت لازم می آید ماهیت و حقیقت واحده باعتبار تعدد اقسام متباین و متعدد شود.

اختلاف دوم: درباره علم پروردگاریست.

و آن از چند جهت مورد بحث قرار می گیرد:

جهت اول: از حیث حقیقت و ماهیت علم پروردگاری است.

جماعتی از متکلمین قائلند که، علم خداوند زاید بر ذاتش می باشد، در مقابل این جماعت طایفه امامیه و معتزله از اهل تسنن معتقدند که علم و جمیع صفات ثبوتیه حق تعالی عین ذات او است بدلیل این که خداوند تبارک و تعالی ذاتش دارای حد محدودی نمی باشد تا علمش زاید بر او باشد و نیز ذات پروردگاری با هیچ چیز مقرون و هم دوش نیست همان طوری که در ذات مقدسش نه

ص: 46

میزی و نه حیثی است.

پس می توان گفت در عین واحدیت واجبه اش، هم علم است و هم قدرت و هم حیات الی غیر ذلک از صفات دیگر.

پس واجب الوجود، بسیط حقیقی بوده و کل اشیاء می باشد به این معنی که هر معنایی از معانی وجودیه که فرض شود ذات مقدسش فاقد آن نمی باشد، علاوه بر این که بین ذات و صفات او هیچ امتیاز و تغایری نیست کما این که بین صفاتش هم اختلاف نمی باشد و اگر هم تغایر و اختلافی فرض شود بحسب مفهوم می باشد.

جهت دوم: از حیث سعه و ضیق علم باری تعالی است که چگونه تعلق به معلومات می گیرد.

جمعی از فلاسفه معتقدند باین که خداوند تبارک و تعالی علم بجزئیات ندارد و نیز صاحب کتاب معتبر یعنی ابو البرکات بغدادی متمایل باین عقیده شده که علم خداوند تعلق بافعال عباد نمی گیرد و لکن جماعت حقه امامیه جمیعاً معتقدند که علم خداوند سبحان بتمام اشیاء محیط است چه کلیات و چه جزئیات.

و مؤید عقیده ایشان است کلام ذات اقدسش در قرآن شریف که

ص: 47

می فرماید:

(وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (1) یعنی: و هیچ چیز در زمین و آسمان، از پروردگار تو مخفی نمی ماند؛ حتی به اندازه سنگینی ذره ای، و نه کوچک تر از آن و نه بزرگ تر، مگر این که همه آن ها در کتاب آشکار و لوح محفوظ علم خداوند ثبت است!

آیه دیگر: (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (2) یعنی: ... و باندازه سنگینی ذره ای در آسمان ها و زمین از علم او دور نخواهد ماند، و نه کوچک تر از آن و نه بزرگ تر، مگر این که در کتابی آشکار ثبت است.

و متکلمین از علماء اسلام هم این رأی را اختیار کرده اند.

جهت سوّم: اختلاف علماء درباره کیفیت علم باری تعالی از حیث تعلق بچیزی که غیر از ذاتش باشد، پنج قول ذکر گردیده است.

قول اوّل: آن که مذهب قدماء از حکماء، و مشائین از ایشان

ص: 48

1- سوره یونس، آیه 61

2- سوره سباء، آیه 3

است که گفته اند نفس ذات خداوند زاید بر آن علم نیست و علمش عین ذاتش می باشد.

قول دوم: قول افلاطون است که ایشان علم خداوند را نسبت باشیاء تعبیر به صور متعلقه در غیر محل تعبیر نموده است، و مرادش از این عبارت این است که معنای علم خداوند باشیاء اینست که صورت معقوله اشیاء قیام بذات او دارد کما این که صور خیالیه یا توهمیة انسان قیام بذات انسان دارد فلذا این صور در حکمت به مثل افلاطونیه موسوم شده است.

قول سوم: مرحوم خواجه در شرح اشارت فرموده که علم خداوند بغير عقل اول (مراد از عقل اول در نزد حکماء صادر و معلول اول می باشد) از قبیل علم بصوری می باشد که آن صور در وجود قائم به عقل اول می باشند.

قول چهارم: این است که بعضی معتقدند علم خداوند باشیاء از قبیل اضافه عالم بمعلوم است و مراد بمعلوم اعیان خارجیه با ملاحظه صفات آن ها می باشد.

قول پنجم: بعضی از صفاتیة از متکلمین معتقدند که علم خداوند صورت واحدی است، یا صور متعدده ای است که قیام بذاتش

علاوه بر این پنج قول دو قول دیگر را می توان نام برد.

اول: قول فارابی و شیخ الرئیس که قائلند به این که علم خداوند بأشیاء مندرک می باشد در علم بذاتش باین معنی که علم بذات در بر دارد علم بغیر ذات از اشیاء دیگر را.

دوم: این قول منسوب است به شاگرد شیخ الرئیس یعنی بهمن یار، که گفته است اگر واجب الوجود را عالم بذات خود دانستیم مسلماً عالم بلوازم (1) ذات هم باید دانست، چه آن که اگر عالم به لوازم ذات

ص: 50

1- قول به این که برای ذات واجب تعالی لوازم می باشد باطل است، زیرا مستلزم محاذیری می باشد. اول آن که قائلین باین قول علم باری را نسبت بممکنات بواسطه حصول صورت می دانند. بنابراین لازمه این حرف این است که فاعل با قابل واحد شود، چون علم باری صفتی است از صفات کمالیه، فلذا نباید در این صفت محتاج بشیء باشد، حتی در علم بممکنات افتقار بصورت آن ها ندارد باین لحاظ فاعل است و چون حضور اشیاء در نزدش بدون قبول صورت - بنابر مبنای مفروض - ممکن نیست، فلذا باید هم فاعل باشد و هم قابل. دوم: لازم می آید که خدای سبحان متصف باشد به صفاتی که نه صفاتی باشد دارای اضافه، و نه سلبیه باشند، چون اگر نوع لوازم، لازمه ذاتش باشند نعوذ بالله نباید این صفات از او سلب گردد، و باید آن ها را نسبت بخداوند غیر اضافی دانست. سوم: لازم می آید ذات باری تعالی محل واقع شود از برای معلومات امکانیه کثیره و آن معلومات حلول کرده باشند در ذاتش، و این خود فاسد است بضرورت عقل. چهارم: لازم می آید معلول اول که عبارت باشد از عقل اول و باصطلاح اهل معقول اول موجودی است که از خداوند صادر شده با ذات اقدسش متحد گردد و حال آن که بین آن دو مبنایت می باشد قطعاً. پنجم: لازم می آید خداوند، چیزی که با ذات باری مبائن است را ایجاد کرده باشد بوسیله اموری که در ذاتش حلول کرده البته این اشکال مبتنی است بر مقدمه ای و آن این است که: اولاً: علم باری تعالی باشیاء علت برای وجود آن ها باشد. و ثانیاً: چنان چه در بالا ذکر شد علمش باشیاء (نعوذ بالله) بواسطه صورت باشد. فلذا با توجه باین مقدمه، این اشکال واضح می گردد؛ یعنی می گوئیم بعد از این که قائلین بلوازم ذات برای باری تعالی ملتزم به علیت آن از برای وجود اشیاء شدند، و لازمه اش این است که خداوند ایجاد فرموده باشد ممکنات را که با ذاتش تباین کلی دارد، و واسطه در ایجاد هم عبارت باشد از همان صورت اشیا که در ذاتش حلول دارند. ششم: لازمه این قول این است که مانند بعضی از فلاسفه قدیم خداوند را عالم ندانیم! هفتم: لازم می آید که صور معقوله اشیاء قائم بذات باری تعالی باشد کما این که صور اشیا معقوله قائم بذات انسان عالم می باشد، پس فرقی بین ممکن و واجب نیست. بنابراین قول، حق آن است که علم خداوند نسبت بذات اقدسش همان حضور ذات است در نزد ذات بواسطه نفس ذات باری تعالی، و بمقتضای این که صفات ثبوتیه اش عین ذاتش می باشد، پس علم بذات مساوق است با علم به قدرتش و علم بقدرتش علم بمقدورات می باشد، بدون این که معلوم زیادی بر علم داشته باشد. بلی: مقدورات حضرت سبحان بعد از وجود خارجی، صحیح است که از حضور خارجی آن ها در نزد ذات باری، تعبیر بعلم فعلی گردد. کما این که خود خداوند در آیه شریفه: (وَ اللّٰهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا) (سوره مجادله، آیه 1) فرموده است یعنی از معلوم بودن و حاضر بودن گفت گوی آن دو تعبیر به شنیدن فرموده است. پس باید گفت علم خداوند باین گفت گو هم بعد از آن بوده و هم قبل از آن، نهایت بعد از تحققش بجای 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 بواسطه تموج هوا پرده گوش مرتعش نشود نمی تواند مسموعات را درک کند، لکن در باری تعالی شنیدن باین کیفیت نیست بلکه همان حضور مسموعات است در نزد

نباشد عالم بذات هم نیست.

عبارتی دیگر، در ذیل توضیح علم باری تعالی از شیخ الرئیس؛ در فصل هفتم از الهیات شفا که در دست می باشد فرموده:

شان ذات حضرت حق این است که افاضه وجود کرده و آن وجود را درک نماید نه تنها وجود موجود را بلکه موجودات دیگر را که هنوز در عالم محقق نشده اند باید قادر بر درک باشد. پس علم ربوبی هم نسبت بموجودات حاصله احاطه دارد و هم نسبت بموجودات امکانیه و مراد از وجود ممکن حادث زمانی است (حادث زمانی بموجودی گفته می شود که مسبوق بعدم بوده و وجود فعلی

ص: 52

نداشته باشد).

و نیز مرحوم حکیم زنوزی که از حکماء الهی است در کتاب بدایع الحکم ص 24 علم باری تعالی را باین تعبیر نقل فرموده:

هر مجردی مسلماً قائم بذات می باشد پس در نتیجه ذات خود را تعقل می نماید، و تعقل ذات عین ذاتش می باشد.

تا این جا نقد کلام حکماء بود، و لکن تحقیق این مسئله بعد از این که گفتیم علم عبارت است از حضور ذات شاعره «یعنی عالم»، در نزد معلوم؛ این است که بگوئیم خداوند تبارک و تعالی عالم بذات خود می باشد بواسطه ذاتش نه بواسطه صفتی که زیادتی بر ذاتش داشته باشد چنان چه بعضی از متکلمین اهل تسنن گفته اند، و معنای عالم بودنش بذات، این است که عالم بصفات ثبوتیه غیر متناهیه خویش می باشد، و این صفات غیر متناهیه 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 باری تعالی می باشند.

و یکی از صفات باری تعالی قدرت غیر متناهیه اوست که تعلق می گیرد با شیائی که لیاقت وجود و تحقق را در عالم هستی دارند و

ص: 53

مراد از این قدرت این است که بگوئیم ذات اقدسش قادر است بر ابداع و ایجاد از غیر مبدء و مصدری و بدون این که در این ایجاد محتاج به ماده ای یا آلتی باشد.

و بعبارت دیگر قدرت غیر متناهی خداوند باین است که قادر است تمام خطوطی که می توان در عالم هستی تصویرش را نمود، و قابلیت تحقق در این عالم را دارد ایجاد بنماید و اگر بحسب ظاهر اختلاف و تغیری بین این موجودات دیده می شود باعث تغایر و اختلاف در قدرت حضرت حق نمی شود، بلکه تعلق گرفتن قدرتش نسبت باین اشیاء بیک نحو و یک طور بوده و تمایز آن ها از یک دیگر ناشی شده است از مراتبی که بین آن ها است بحسب شدت و ضعف.

شاهد قوی بر این مدعی فرمایش ذات اقدس خداوندی است که در قرآن شریف می فرماید:

(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) (1).

یعنی: و خزائن همه چیز تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به

ص: 54

اندازه معین آن را نازل نمی کنیم.

و آن طوری که حکماء گفته اند نیست، که ایشان معتقدند تمایز و تغایر بین موجودات مستند است به تغایر قبل از وجود یعنی این اشیاء باصطلاح در عالم تقرر و نفس الامر با یک دیگر قبل از ایجاد متخالف و متغایر بودند قهراً بعد از بروز در این عالم هم حفظ این اختلاف را نمودند.

و اما جهت عدم صحت این کلام این است که مبنای این حرف فاسد است - که تقرر ماهیات در ازل باشد - زیرا قبل از وجود، ماهیت از برای شیء تصویر ندارد کما این که صور معقوله هم از برای مبدعات قبل از وجود نیست چه آن که ماهیت عبارتست از حد وجودی شیء و تا لباس وجود بتن نکند ماهیت برای او فرض نمی شود.

و تصوّر می شود که، قائلین باین که موجودات خارجی، در عالم خارج، و مجردات (موجوداتی که دارای ماده عنصری نیستند) در عالم مفارقات (مراد از عالم مفارقات موطنی است که موجودات در آن با یک دیگر هیچ تراحم و تمانعی ندارند زیرا موجودات این عالم تمام خالی از ماده و ماهیت هستند و تراحم و تمانع مستند به

ص: 55

ماهیات می باشند) قبل از وجود دارای صور معقوله می باشند؛ منشأ کلامشان این است که ماهیات را مقرر دانسته و وجود را عارض بر آن قلمداد کرده اند، و قبل از وجود، ماهیات را صور علمیه خوانده اند.

و بواسطه اعتقاد باین مرام مطلب بر ایشان مشکل شده است که ظرف این ماهیات قبل از وجود چه بوده است و اقوال مختلفی از ایشان نقل شده و متکلمین از ایشان این ماهیات را صفت زائده ای بر ذات دانسته اند.

گروهی دیگر ماهیات را از قبیل اشباح در ذات باری دانسته و گفته اند علم باری بآن ها تعلق گرفته به حیثی که قیام این ماهیات بعلم اقدسش می باشد پس در حقیقت ظل علم باری می باشند.

و مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی قُدس سِرُّه با آن که در فلسفه الهی سعه اطلاعات و تحقیقات وی مشهور می باشد فرمایشی نموده که باعث تعجب است زیرا ظرف این ماهیات را عقل اول دانسته است و افلاطون از این ماهیات تعبیر کرده است به مثلی که قائم بمحل نیستند.

از جمیع بیانات مزبور نتیجه این می شود که علم و قدرت

حضرت سبحان که عین ذات و هویت اقدسش می باشند سبب است از برای وجود مخلوقات، و این یکی از معانی علم فعلی است که برای خداوند ثابت است، چون علم او علت شده است از برای موجودات، و موجودات که معلوم علم او هستند در رتبه معلول می باشند.

و حق درباره علم باری همین است نه این که معلومات او را عبارت از صورت مترسم در ذاتش بدانیم یا متعلق بعلم یا تحت علم.

بلی؛ از عباراتی که بعضی ها تعبیر آورده اند، علم فعلی معنای دیگری هم دارد که عبارت است از حضور معلوم در پیش عالم باین معنی که موجودات بعد از این که بواسطه ابداع و خلق در جهان هستی واقع شدند در نزد مبدع، حضور دارند کما این که مبدع و خالق هم در نزد آن ها موجود است.

شاهد بر این بیان فرمایش باری تعالی است در قرآن شریف که می فرماید (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ). (1)

و از این جا ظاهر می شود که موجودات زمانی (یعنی اشیایی که

ص: 57

در زمان واقع می شوند) در ظرف وجودشان - چه زمان و چه مکان - که تحقق می گیرند سبب تغییر در علم باری نمی شوند تا در نتیجه ذات سبحانش هم متغیر گردد.

زیرا موجودات، در هر زمان و مکانی که واقع شوند در نزد خالق ازلی، بارز و ظاهر می باشند و چنان چه گفتیم همین نفس ظهور، علم است، و آن قابل تغییر و تبدل نیست (بلی نسبت و اضافه علم باری تعالی با موجودات با یک دیگر متفاوت است و این غیر از تغییر نفس علم است).

و اما این که علماء، علم باری تعالی را باعتبار معنای دومی که برای علم فعلی کردیم، تقسیم بعلم ذاتی و علم فعلی کرده اند، این نه از باب متفاوت بودن این دو علم با یک دیگر باشد بلکه چنان چه گفتیم علم از صفات ذات اوست و قابل تغییر و تبدل نیست کما این که مفهوم واحدی است نه متعدد تا گاهی علم ذاتی و گاهی دیگر علم فعلی باشد.

پس این تقسیم فقط برای نزدیک کردن و روشن نمودن مطلوب و مقصود است برای اذهان عامه مردم که ملتفت باشند تغییرات موجودات زمانی و حوادث دهری باعث تغییر در ذات خداوند

نمی شوند.

و سیر آن هم چنان چه گفتیم این است که موجودات بعد از این که از مرتبه امکان به مرحله وجود در خارج رسیدند عنوان حدوث بخود می گیرند و از آن ها بحوادث تعبیر می شود و باصطلاح از حضور و بروز آن ها به حضور ابداعی تعبیر می گردد که حضور ابداعی همان فعل تکوینی خداوند است.

و باصطلاح اهل معقول موجودات، کلمات و فیوض وجود خداوند می باشند، پس عنوان حدوث و زمانی بودن منطبق می شود فقط بر موجودات خارجی نه بر ذات باری تعالی، و حضور حادث، در نزد محدث باعث نمی شود عنوان حدوث حادث بمحدث سرایت کند و بمقتضای این که علم، عین ذات او است این عنوان حدوث، بعلم او هم سرایت نمی نماید.

بلی فائده این تقسیم در مسئله «بداء» ظاهر می شود و برای روشن شدن مطلب رجوع شود به فرمایش سید مرتضی چنان چه گذشت.

ص: 59

فصل چهارم: در نكوهش بعضی از اهل خلاف، در مورد این مطلب كه؛ شیعه امامیه قائل به بداء و تقیه می باشند.

ص: 61

محمد بن عبد الکریم در کتاب ملل و نحل از سلیمان ابن جریر زیدی و فخر رازی در خاتمه کتاب محصل از وی نقل می کند که:

ائمه شیعیان برای ایشان دو موضوع را عنوان کرده اند که احدی نمی تواند بر ایشان غالب شود، مادامی که این دو موضوع در میان آن ها هست.

اول اعتقاد به مسئله «بداء»؛ یعنی ابتداء برای شیعیان خبر می دهند بوقوع فلان امر و حصول شوکت و عظمتی، بعداً وقتی کشف خلاف شد و مطابق گفتار شان نشد متمسک به مسئله «بداء» می شوند و می گویند برای خدا «بداء» حاصل شد.

و بعد در مقام تاخت و تاز بر شیعه بر آمده و شاهی برای گفتار خود ذکر نموده، که:

زرارة بن اعین خبر داده است از علامات ظهور امام دوازدهم، و بعد خود زراره گفته است این علائم امارات و نشانه ای است که در وقت خود واقع

ص: 63

می شود، البته اگر مورد «بداء» واقع نشود، و تبدل و تغییر پیدا نکند (که آن وقت این علائم را علائم حتمیه می نامند).

سپس این مرد سنی (فخر رازی) قلم فرسایی کرده تا کلام را باین جا رسانیده که:

دومین موضوعی که بین شیعه از معتقدات شان می باشد مسئله تقیه است، و آن این است که هر کلامی را که بطور اشتباه یا خطاء از ایشان صادر گردد، یا مطلبی را ملتفت شوند که باطل است و بایشان اشکال شود در مقام اعتذار جواب می گویند، تقیه نمودیم، و این مطلب را عنوان کردیم.

وی در جای دیگری در مقام طعن بر شیعه بر آمده و گفته است:

شیعیان و اهل رفض، «بداء» را در خداوند جایز می دانند، و «بداء» این است که بر چیزی اعتقاد کند سپس مطلب را به خلاف اعتقاد خویش دریابد، و شیعه در این باره بآیه (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ) [\(1\)](#) . تمسک جسته اند در صورتی که این مطلب در

ص: 64

خداوند تبارک و تعالی باطل است، زیرا علم خداوند از لوازم ذات اوست و چیزی که از لوازم ذات واجب باشد تغییر و تبدل در آن راه ندارد.

البته باید دانست که این اشکال تنها مستند بفرار از رازی نیست، جماعتی دیگر نیز از او متابعت کرده و خیال نموده اند که امامیه نسبت جهل بخدا داده و در اراده او تغییر قائل شده اند. با این که کتب کلامیه ایشان پیوسته در مجالس بحث و درس رایج، و در مرأی و منظر همگان بوده و هست، و در آن کتب تصریح کرده اند باین که شیعه از این تهمت بری است. و از قائلین باین نسبت قبیح بی زاری می جویند.

راستی جای تعجب است از علماء عامه که چنین نسبت ناروایی را به شیعه داده اند، با این که از مواضع متعدده کلام و گفتار شیعه ظاهر می شود که معتقد باین معنی نیستند، مثلاً در ردّ کتب امام سالفه می گویند: تحریف شده است و بحالت اصلیه و اولیه خود باقی نمانده زیرا در این کتب بعضی از نسبت های ناروا بخداوند داده شده که از آن جمله تغییر در اراده باشد، و برای اثبات این مدعی مواردی را نشان داده اند: (1) من جمله این چنین نوشته شده:

ص: 65

1- در تورات طبع سوم در بیروت 1881 نسخه عربی، الاصحاح السادس (یعنی آیه ششم)

(فَحَزَنَ الرَّبُّ أَنَّهُ عَمِلَ الْإِنْسَانَ فِي الْأَرْضِ، وَ تَأَسَّفَ فِي قَلْبِهِ، فَقَالَ الرَّبُّ أَمْحُو عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ الْإِنْسَانَ الَّذِي خَلَقْتُهُ: الْإِنْسَانَ مَعَ بَهَائِمِهِ وَ دَبَابَاتِهِ وَ طُيُورِ السَّمَاءِ لِأَنِّي حَزِنْتُ أَنِّي عَمِلْتُهُمْ).

و در نسخه دیگر تورات (1) این چنین نوشته اند:

پس خداوند از برای ساختن انسان در زمین تغییر باراده خود داد و در قلب خود رنج کشید، در آیه 7: پس خداوند گفت انسانی که خلق کرده ام از روی زمین محو می نمایم از انسان و از بهائم و از حشرات تا به مرغان هوا زیرا که در خصوص ساختن ایشان تغییر باراده ام دادم.

غرض از نقل این دو ترجمه از تورات (عربی و فارسی) این بود که بنظر خوانندگان برسانیم که چقدر بین آن دو متفاوت است، و بدانند مترجمین ایشان امین در ترجمه نیستند، لکن آن چه را که مقصود اصلی ما از نقل عبارات ایشان بود حاصل است و آن این است که بگوئیم تغییر و تبدل درباره خداوند قائل هستند.

حاصل آن که بین علماء شیعه و سنی از حیث اخبار و اقوال

ص: 66

تفاوتی نیست زیرا همان طوری که در بعضی از روایات امامیه وارد است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند: قلم تقدیر آن چه را که تا روز قیامت باید واقع شود مقدر کرده، سپس بعضی از اصحاب به حضرت عرض کردند که در این صورت عمل کردن ما بدستورات چه فایده ای دارد، در جواب، حضرت فرمودند: هر چه را که مقدرتان هست عمل کنید که هر کس برای هر چه آفریده شده در آسانی است.

و ما پاره ای از این سنخ اخبار را در رساله ای که بنام جبر و اختیار است آورده ایم، و نظیر همان در بعضی از احادیث اهل سنت ذکر شده چنان چه در صحیح بخاری باب قدر، این روایت را نقل می کند باین بیان (که قلم تقدیر مقدر کرده است آن چه را که با آن برخورد می کنی).

و نیز همان طوری که طایفه شیعه معتقد به محو و اثبات هستند حضرات عامه هم بآن معتقدند. شاهد بر این مطلب روایتی است که ابو الدرداء از طریق عامه نقل کرده است که این که فخر رازی در تفسیر کبیر بآن تصریح نموده، که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده: خداوند متعال در سه ساعت بآخر شب مانده در لوح و کتابی که احدی در آن نظر ندارد می نگرد پس آن چه را که بخواهد از وقایع محو نموده

و آن چه را که بخواهد اثبات می نماید.

و خواهیم دید کلام فخر رازی را که در این باره چه می گوید.

و نیز نوی در شرح صحیح مسلم چیزی را گفته است که می فهماند عامه مانند خاصه عقیده دارند که دعا و صلۀ رحم و نظائر آن در زیادی رزق و تأخیر موت و امثال آن مؤثر می باشد، کما این که بخاری در صحیح خود اخباری که دلالت بر گفته ما دارد را ذکر نموده است.

ص: 68

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

اشاره

ص: 69

سزاوار است پاره ای از کلمات علماء شیعه چه قدماء و چه متأخرین از ایشان را درباره مسئله «بداء» بازگو کنیم، و ذکر این کلمات از جهت افترائی است که بعضی از اهل سنت نسبت به شیعه داده اند و می گویند "شیعه اسناد جهل به خداوند می دهد" و چنان چه سابقاً گفتیم اطلاع بر عقیده اشخاص منحصر است باین که خودشان اخبار از اعتقاد خویش دهند و مجرد حدس و اخذ به لوازم کلمات، کشف از اعتقادات نمی کند.

پس این اسنادی که حضرات اهل تسنن به شیعه داده اند صرف حدسی بیش نخواهد بود.

شیخ صدوق قُدس سرّه در کتاب توحید چنین فرموده:

جهال از مردم تصور کرده اند «بداء» در خداوند بمعنای ندامت و پشیمانی است، نه چنین است بلکه او منزّه است از این قبیل نسبت های ناروا.

حق آنست که درباره خداوند تبارک و تعالی «بداء» را این طور معنی کنیم که در مقام ایجاد، چیزی را قبل از

ص: 71

چیز دیگری خلق می کند سپس آن شیء مخلوق را معدوم می سازد و ایجاد می کند مخلوق دیگری را غیر از آن مخلوق، این معنای «بداء» است در تکوینیات.

و اما در تشریعیات:

و آن این است که به چیزی امر می فرماید و بعد نهی از آن می کند یا بالعکس؛ مثل نسخ در شرایع یا تحویل و تغییر قبله مسلمین از قبله بنی اسرائیل کما این که در قرآن کریم می فرماید: (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ... (1).

یعنی «نگاه های انتظار آمیز تو را به سوی آسمان می بینیم! اکنون تو را به سوی قبله ای که از آن خشنود باشی، باز می گردانیم».

یا مثلاً در ابتداء امر، زنی که شوهرش فوت شده بود عدۀ وفاتش یک سال بود سپس آن را نسخ فرموده، چهار ماه و ده روز قرار داد چنان چه در سوره بقره، آیه 234 متذکر است که؛ (وَ الَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ

ص: 72

أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) الخ.

و خداوند بندگانش را در هیچ وقتی امر بشیء نمی کند مگر این که عالم است باین که در این زمان مصلحت و خیر آن ها در آن باشد.

نتیجه آن که، کسی که درباره خداوند اقرار کند که او آن چه را بخواهد ایجاد می کند، همان طوری که مشیّش بآن تعلق بگیرد و آن چه را بخواهد در مقام ایجاد متأخر می دارد و چیز دیگری را بجای او خلق می کند، و نیز اگر بخواهد، شیئی را مقدم بر شیء دیگر می نماید و یا مؤخر از شیء دیگر می نماید و در تشریعیات بهر چیزی که بخواهد امر می کند این چنین اقرار، اقرار ببداء است و در مقام تعظیم حضرت سبحان هیچ شیء مانند اقرار ببداء البته (بمعنائی که گفته شد) حضرت باری تعالی را بزرگ نمی شمرد.

و «بداء» باین معنا ردّ بر یهود است چون که ایشان قائل بودند خداوند بعد از خلق این عالم از فعالیت دست کشیده و بگوشه ای منزوی شده.

ما در جواب این ها می گوئیم خداوند هر روز بلکه هر

ص: 73

آن در فعالیت است، خلاصه آن که هر فعلی که متعلق مشیتش قرار گیرد انجام می دهد، پس «بداء» بمعنای ندامت از امری نیست بلکه بمعنای ظهور و تجلی شیء می باشد همان طوری که عرب وقتی می گوید "بدالی شخص فی طریقی" یعنی، ظهر (ظاهر شد).

شاهد بر این هم قول خداوند است که فرمود: (وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ) (1) یعنی ظاهر شد از برای آن ها.

بنابراین اگر برای خداوند ظاهر باشد که عبدی نسبت بارحام، صله انجام می دهد طول عمر عنایت می کند و یا اگر ظاهر شد که قطع رحم انجام می دهد عمرش را ناقص می کند، و همین طور؛ اگر عبدی مرتکب زنا شود از عمرش می کاهد و اگر از زنا خود داری کند بعمرش می افزاید.

و همین معنایی که درباره «بداء» گفته شد فرمایش امام صادق علیه السلام است که درباره موت اسمعیل فرمود: (2) ظاهر نشد هیچ امری برای خداوند آن طوری

ص: 74

1- سورة زمر، آیه 47

2- بحار ج 4 ص 108 ، روایت 26 باب 3

که موت اسمعیل برای او ظاهر شد زیرا او را قبل از من می راند فرمود تا خلق بدانند او امام بعد از من نیست.

و در اعتقاد شیعه پیرامون مسئله «بداء»، شیخ صدوق قُدَّسَ سرُّهُ فرموده است:

یهود درباره خداوند قائلند که فارغ از فعالیت است و آن چه را که باید انجام دهد داده است.

در مقابل آن ها، صدوق قُدَّسَ سرُّهُ فرموده:

این حرف صحیح نیست بلکه خداوند هر روز در فعالیت است، و هیچ فعلی از افعال، حضرتش را مانع از عمل دیگر نمی کند، اوست که احیاء و اماته می نماید، اوست که خلق و ایجاد می کند و بمخلوقات روزی می دهد، اوست که طبق مشیت خود افعال را انجام می دهد.

آری ما قائلیم که خداوند تبارک و تعالی آن چه را که بخواهد محو کرده کما این که اگر خواسته باشد اثبات می کند، و لوح محفوظ در نزد اوست.

البته ناگفته نماند نسبت دادن محو و اثبات نسبت به

ص: 75

پروردگار طبق نص قرآن مجید است و این در جایی صادق است که شیء موجود باشد تا قابلیت محور را داشته باشد.

پر واضح است که اثبات و ایجاد درباره شیء معدوم محقق است، و مسئله محو و اثبات در این گونه امور جاری است، اما بدائی که یهود بآن قائل هستند و «بداء» را بمعنای معهود گرفته اند و نسبت بفرقه امامیه داده اند، صحیح نبوده و نیست، و در این رأی فاسد جماعتی از مخالفین که دارای آراء مختلفه ای هستند از ایشان متابعت کرده اند.

آن گاه روایتی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که امام علیه السلام فرمود: [\(1\)](#) خداوند هیچ پیغمبری را مبعوث نفرمود مگر این که از او اقرار گرفت به عبودیت که او را معبود بداند و انداد و اضداد را از او سلب کند و مقرر باشد که خداوند تعالی اگر بخواهد هر مقدمی را مؤخر قرار داده و هر مؤخر را مقدم، و نسخ شرایع و احکام بواسطه شریعت حضرت سید المرسلین از همین قبیل است کما این که

ص: 76

نسخ کتب سماوی بقرآن عزیز مصداق یؤخر ما یشاء و یقدم ما یشاء است.

سپس این روایت را نقل فرموده:

که امام صادق علیه السلام فرمود کسی که درباره خداوند این طور گمان کند که امروز درباره شیء برای او امری ظاهر شد و حال آن که روز قبل آن را عالم نبوده است، من از او دوری می جویم، و نیز فرمود کسی که «بداء» را در خداوند بمعنای ندامت تفسیر کند ما او را نسبت به خداوند کافر می دانیم.

بعد از نقل این روایات مرحوم صدوق فرموده:

و اما فرمایش امام صادق علیه السلام درباره اسمعیل که فرمود: (مَا بَدَأَ لِلَّهِ فِي شَيْءٍ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي إِسْمَاعِيلَ ابْنِي) معنایش این است که فرزندان را قبل از من می راند، تا خلق بدانند او امام بعد از من نیست.

و مرحوم شیخ طوسی در کتاب عدة الاصول فرمود:

بداء در لغت بمعنای ظهور است فلذا وقتی گفته می شود بدا لنا سور المدینه و بدا لنا وجه الرأی، مراد ظهور حصار شهر و ظهور رأی جدید است، کما این که

ص: 77

خداوند در قرآن فرموده: (وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا عَمِلُوا) (1)، یعنی ظاهر شد از برای ایشان اعمال زشتی را که مرتکب شده بودند.

و گاهی اوقات هم «بداء» را بجای علم استعمال می کنند.

نسبت به شیئی که قبلاً معلوم نبوده است؛ کما این که گاهی هم در ظن استعمال می گردد، اما اگر اسناد این فعل «بداء» را بخداوند بدهیم مردد است بین دو معنی که یکی از آن دو درباره او جایز و دیگری مردود است.

اما معنائی که اسنادش باو جائز است مصداق روشنش در نسخ است و بنابراین نسبت «بداء» بخداوند بطور توسع (2) و مجاز است.

بنابراین آن چه را که در روایات ائمه صادقین علیهم السلام وارد شده است درباره اسناد «بداء» بخداوند باید

ص: 78

1- سوره جاثیه، آیه 33

2- شاید مراد مرحوم شیخ طوسی از توسع و مجاز همان فرمایش متأخرین باشد که نسخ را تمام شدن از حکم می دانند و بعبارت دیگر نسخ را از قبیل دفع حکم می شمارند نه رفع کما این که مرحوم محقق خراسانی در کفایة فرموده است. مترجم.

حمل کنیم بر همین معنایی که دربارهٔ او جایز است، نه آن دومی که اسنادش باو جائز نیست، و آن معنا عبارتست از علم بشیء که قبلاً بآن علم نداشته. و اما جهت این که رجوع اطلاق «بداء» باین معنایی که مساوق با نسخ است؛ باعتبار تشابهی است که بین این دو معنا می باشد، و آن این است که وقتی نسبت به حکمی از احکام، نسخ، عارض شد برای مکلفین ظاهر نبوده، و نیز حاصل می شود علمی که قبلاً حاصل نبوده و عیناً این حصول و ظهور در «بداء» موجود است، و اطلاق «بداء» از این جهت است.

مرحوم سید مرتضی وجهی دیگر بیان نموده و آن این است که: ممکن است «بداء» را به معنای حقیقی خود حمل کنیم و بگوئیم معنای «بداء له تعالی» یعنی ظاهر شد برای او امری که ظاهر نبود، و نیز ظاهر شد برای او نهی که ظاهر نبود و بدیهی است قبل از امر و نهی وجود این دو ظاهر نیست تا درک شوند.

بلی، خداوند قبل از امر و نهی می داند که در استقبال امر و نهی می کند، و لکن قبل از امر و نهی آمر و یا

ناهی باشد صحیح نیست متعلق علم واقع شود الا بعد از وجود امر و نهی و این معنا جاری می شود مجرای یکی از دو وجهی که در آیه شریفه ذکر گردیده است و آن آیه اینست: (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ) (1) که مراد از این آیه این است که هر آینه امتحان می کنیم ما شما را تا علم فعلی پیدا کنیم باین که جهاد شما موجود است، والا قبل از وجود جهاد، علم بان معنی ندارد.

بلی تعلق علم بعد از حصول جهاد است و همین معنی در «بداء» موجود است.

مرحوم سید الحکما میر داماد در کتاب قبسات (2) فرموده: روایات صحیحیه بطور متواتر از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که؛ قلم ها خشکید (سر نوشت مستدر شد تا ابد) و طومار ها پیچیده شد (مقدرات ثبت و ضبط گردید) یعنی قلم تقدیر ثابت کرده است آن چه را که باید واقع شود ابد الاباد.

و نیز از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمود: اول چیزی

ص: 80

1- سورة محمد، آیه 31

2- ص 84

که خداوند خلق کرد قلم بود سپس بقلم خطاب کرد بنویس، عرض کرد چه بنویسم، فرمود بنویس قدر چیزی است که موجود شد و موجود می شود و موجود است دائما و الی الابد.

و در روایت دیگر از آن حضرت است که فرمود نیست موجودی که تا روز قیامت موجود باشد الا این که قلم تقدیر آن را ثبت کرده است.

و ایضاً در روایت دیگر فرمود آن چه را که حاصل و موجود می باشد قلم تقدیر ثابت کرده است، سائل عرض کرد پس چرا باید اعمال را انجام دهیم یا رسول الله؟ با این که، مقدرات از ازل مرقوم شده، حضرت فرمودند: عمل کنید زیرا هر کس برای هر چه آفریده شده آمادگی دارد.

و نیز از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم منقول است که فرمود نیست احدی از شما مگر این که مقدر شده است جایگاهش که در آتش و یا در بهشت است، عرض کردند پس ما اعتماد و اتکال به برنامه عمل خود نکرده و عملی انجام ندهیم.

ص: 81

فرمود: بجای آرید آن چه را که مقدر شماسست زیرا هر کس برای هر چه خلق شد آمادگی دارد، چون کسی که از اهل سعادت است اعمال اهل سعادت را خداوند برای او میسر فرموده، و اما کسی که از اهل شقاوت است اعمال اشقیاء برای او میسر است، سپس این آیه شریفه را تلاوت فرمود (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى)... (1)

و روایت دیگری از آن حضرت است که سائل می پرسد یا رسول الله آیا ما داخل در امری هستیم که خداوند از آن فارغ است یا در امری که ابتدای آن است؟

حضرت در پاسخ فرمودند: در امری که تقدیر شده و در امری که تازه است یعنی در هر دو امر هستیم.

فخر رازی در تفسیرش گفته است: اگر کسی در مقام اشکال بگوید، مگر شما معتقد نیستید که قلم تقدیر تمام مقدرات را ثابت کرده و تمام امور، از قبیل امور مفروغ عنها، می باشد نه از

ص: 82

جمله اموری که قابل تأسیس و شروع باشد بطوری که قلم تقدیر از کار ایستاده و خشکیده، پس با این اعتقاد؛ صحیح نیست قائل شدن به محو و اثبات، زیرا شیء که ثابت شد و بنا شد الی الابد باقی بماند قابلیت از برای محو و اثبات ندارد، و اگر قابل این معنا باشد پس معنی ندارد بگوئیم قلم تقدیر آن را الی الابد ثابت کرده.

در جواب گفته است مسئله محو و اثبات هم از جمله اموری است که قلم تقدیر آن را مقدر کرده بنابراین، این طور می گوئیم آن چه را که در علم باری تعالی گذشته که باید محو شود قلم تقدیر محو آن را مقدر نموده، و آن چه را باید ثابت باشد الی الابد اثبات کرده و هیچ تهافت و تنافی بین این دو امر نیست.

بعد از این اشکال و جواب، گفته است: عرب باصل شیء، «ام» تعبیر می کند، نظیر ام الرأس (دماغ و مغز) و ام القری (مکه) و نیز ام القری اطلاق می شود بهر شهری نسبت بحوالی و دهات اطراف آن و از همین قبیل است ام الکتاب، زیرا اصل و مرکز

است برای سایر کتب.

البته درباره ام الكتاب دو قول نقل شده، یکی آن که مراد لوح محفوظ است که جمیع حوادث عالم علوی و سفلی در آن ثابت است، کما این که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم منقول است که: فرمود زمانی بود خداوند موجود بود هیچ شیء وجود نداشت، آن گاه لوح محفوظ را خلق کرد و جمیع حوادث و وقایع را تا روز قیامت در آن ثابت کرد.

بنابراین در نزد خداوند دو کتاب وجود دارد.

اول: کتابی که ملائکه اعمال خلق را در آن ثبت می کنند، و آن موسوم بکتاب محو و اثبات است.

دوم: لوح محفوظ که جمیع احوال و وقایع عالم علوی و سفلی در آن ثبت است، و آن قابل تغییر و تحول نیست، سپس برای اثبات کتاب محو و اثبات استشهاد کرده است بروایت ابو الدرداء: که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: خداوند تبارک و تعالی در سه ساعت بآخر شب باقی مانده نظر می کند در کتابی که غیر از او کسی دیگر در او نظر ندارد، پس محو

ص: 84

می کند آن چه را که بخواهد و ثابت می کند آن چه را که خواسته باشد.

و حضرات حکماء و فلاسفه در شرح حقیقت این دو کتاب (کتاب محو و اثبات و لوح محفوظ) کلمات عجیب و اسرار پیچیده و مشکلی دارند.

و اما قول دوم درباره ام الکتاب؛ گفته اند مراد، علم باری تعالی است بجمیع معلومات چه موجودات و چه معدومات، البته با توجه باین که تغییراتی در این معلومات پیش می آید، ولی باعث تغییر در علم حضرتش نمی شود، بلکه علم خداوندی چون عین ذات مقدسش می باشد. پایان کلام فخر رازی

مرحوم میر داماد می فرماید: پس لوح محفوظ عبارت است از کتابی که تمام وقایع و حوادثی که در عالم کون باید حاصل شود در آن ثبت است، واحدی احاطه بر آن ندارد مگر خداوند تبارک و تعالی.

و لوح محفوظ، کتاب الله مبین است که هیچ رطب و یابس (تر و خشکی) نیست از عوالم هستی مگر آن که

ص: 85

در آن کتاب است، و لوح محفوظ همان، در عصر ما است و احاطه بر آن ندارد غیر از آفریدگار آن که جاعل و مبدع و سازنده آن می باشد، و آن خداوند سبحان است.

مؤلف گوید:

در بین مطالعات خود به کلامی از امام غزالی در کتاب احیاء العلوم برخورد کردم و آن را شیرین یافته و لذت از آن بردم، و آن این است که گفته است عالم که عبارتست از نظام وجود بجملگی، از مصنفات خداوند تبارک و تعالی می باشد.

راستی چه کلام دل نشین و شیرینی است، آری در شرح این عبارت باید گفته شود نظام جملی برای عالم وجود، همان کتاب مبینی است که تمام وقایع و حوادث در آن ثبت و ضبط است، که فروگذار نکرده چیزی را، و مشتمل است بر تمام آن چه در وسع و قابلیت موجودات امکانی می باشد، و مشتمل است بر آن چه در حوصله استحقاق ماهیيات و در باطن استعداد مواد عالم کون می باشد.

هیچ کوچک و بزرگی را از کائنات ممکنه فروگذار نکرده است (همان طوری که خداوند در قرآن مجید فرموده است: (لَا رَطْبٌ

ص: 86

وَلَا يَأْسِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ) و مصنف این کتاب کبیر (یعنی لوح محفوظ) خداوند تبارک و تعالی می باشد و جاعل و مبدع و مخترع این کتاب خداوند است.

سپس کلامی از این مرد که خود را امام جماعتی دانسته نقل کرده و می فرماید این مرد طریق طغیان و سرکشی را پیش گرفته و گفته است حضرات رافضیه (شیعه)، «بداء» را بر خداوند جایز می دانند، آن گاه «بداء» را این طور معنی کرده که: «بداء»، عبارتست از این که شخص معتقد به چیزی باشد بعداً معلوم شود واقع غیر از معتقد او بوده است.

سپس گفته: شیعه برای اثبات مرام خود تمسک به این آیه شریفه کرده اند: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ)؛ آن گاه در طعن بر امامیه گفته است این اعتقاد باطل است چه آن که علم خداوند از لوازم ذات اوست، پس قابل تغیر و تبدل نخواهد بود، به جهت این که تغیر در آن، تغیر ذات است و این هم محال است.

تا این جا عبارات منقوله از ایشان بود. بعد از آن میر داماد می گوید:

سزاوار است قائل این کلمات را مخاطب قرار دهیم و بگوئیم ای کسی که خود را امام اصحاب خویش

می دانی و در بین قوم خود سمت علامه را اتخاذ کرده ای، تعجب است که در عرض این همه مطالعات و تتبعات چطور مطلب باین واضحی و روشنی، از نظر شما مخفی مانده است، تا بدانی مسئله «بداء» مختص به شیعه نیست، که تو اختصاص داده ای، و تنها روایات ائمه شیعه را متهم باین معنی نموده ای.

غافل از این که این مسئله همان طوری که بین طایفه عدلیه مورد اعتقاد هست در بین حضرات اهل تسنن نیز مدرک دارد چنان چه مکرراً در احادیثی که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده از این مسئله نام برده شده است، و نیز در صحاح سته خود شما خصوصاً صحیح بخاری و صحیح مسلم، باین مسئله گوش زد گردیده است، و اتفافی این کتب است حدیث «بداء».

و علاوه بر این معنای «بداء» آن طوری که شما معنی نموده اید نیست، که «بداء» بمعنای ظهور خلاف اعتقاد سابق باشد، بلکه «بداء» در نزد امامیه این است که تغییر و تبدلاتی که در اطوار موجودات امکانیه حاصل می شود، و هم چنین تغییراتی که در

احکام تکوینیه از قبیل تبدیل فقر بغنا و غنا بفقر، و بالعکس و صد ها نظائر این ها، همه و همه مستند به باری تعالی می باشد. نه این که «بداء» در حکم حاصل باشد، باین معنی که نعوذ باللّٰه خداوند از روی جهل بمصلحت و مفسده حکمی را صادر فرموده باشد بعداً عالم به مصلحت یا مفسده شود، آن گاه حکمی بر خلاف حکم سابق بنماید.

نه این چنین نیست و ما «بداء» را در قضاء (حکم) و در دهر (1) جاری نمی دانیم، بلکه در بعضی از

مقدرات

ص: 89

1- فرق بین دهر و زمان: برای وجود هر موجودی و عاء و ظرفی است. برای موجودات سیاله، مانند حرکت، اتصال و انفصال، که زمان، ظرف می باشد، و اما از برای مجردات و ثابتات که آن ها هم مرتبه ای از وجود می باشند، دهر را وعاء و ظرف آن ها معین کرده اند. و اما فرق بین دهر و زمان چنان چه مرحوم حاجی فرموده است این است که: دهر علت مبقیه است برای زمان و نسبت آن به زمان مانند نسبت روح است بجسم. البته دهر مانند موجودات دهری بسیط و خالی از کم و اتصال می باشد حکماء دهر را بدو قسم نموده اند، 1 - دهر ایمن 2 - دهر ایسر، و هر کدام از این دو بر دو قسم می باشند، اعلی و اسفل، پس مجموع اقسام دهر چهار است. اول دهر ایمن که آن وعاء و ظرف است برای عقول کلیه طولیه. دوّم دهر ایمن اسفل، که آن وعاء است از برای نفوس کلیه فلکیه. سوّم دهر ایسر اعلی که آن وعاء است از برای مثل نوریه که بآن ارباب الانوار یا مثل افلاطونیه نامند. چهارم دهر ایسر اسفل که آن وعاء است از برای تبایع کلیه، البته عقول طولیه و عقول عرضیه (مثل افلاطونی) هر دو در عالم جبروت می باشند. (مترجم)

و در زمان قائل باین معنی هستیم و از این اعتقاد تغییر و تبدل یا سبق و تحولی در ذات باری که موجد و مکون است (جل سلطانه) لازم نخواهد آمد.

و این بنیانی که ما، در «بداء» نمودیم اساس قول یهود را بر هم می ریزد، زیرا (چنان که سابقاً ذکر شد) یهود معتقدند که خداوند از ایجاد و خلق فارغ شده است، و آن چه را که باید واقع شود و خلق کند ایجاد نموده، و از این رو فعالیتی برای ذات مقدسش باقی نمانده است، و این بیان در «بداء»، دافع این اعتقاد است.

مرحوم فیض کاشانی در کتاب وافی در باب «بداء» فرموده: اگر کسی بگوید، چگونه ممکن است ما «بداء» را نسبت بخداوند دهیم، با این که علم باری تعالی نسبت بتمام اشیاء ازلاً و ابداً محیط است و نمی توانیم علم او را محل عروض تغییرات و سوانح قرار دهیم.

جواب می گوئیم: حوادثی که در عالم کون و فساد واقع می شود لازمه حرکات افلاک بوده و از نتایج با برکات آن ها می باشد، زیرا حرکت افلاک در رتبه علت هستند برای این حوادث، و قوای منطبعه فلکی دفعهً و

در آن واحد به جمیع وقایع محیط نیستند، چون حوادث بی اندازه و غیر متناهی است از این جهت تفصیل حادثه ها یک جا در آن ها نقش نمی بندد.

بلی وقایعی که در معرض وقوع و حدوث هستند بتدریج در آن ها منتقمش می شود همانند اسباب و علل آن حوادث که بنحو مستمر و همیشگی، اما به تدریج نقش بند افلاک می شوند، چون هر چه در عالم کون و فساد پیدا می شود از آثار و لوازم حرکات افلاک سماویه است که در تحت تسخیر باری تعالی می باشد.

پس افلاک (به تعبیری) علم دارند باین که اگر این طور شد، آن طور خواهد گردید، باین معنی که هر وقت سبب آن ها حاصل شد و نقش اسباب حاصل گردید صورت به مسببات نیز منطبق می شوند و حکم به مسببات در آن ها منتقمش می گردد، ولی چه بسا بعضی از اسباب موجب، برای وقوع حوادث از وعاء و ظرف خود تخلف کرده و نقش آن ها متأخر حاصل می شوند.

فلذا علمی که این افلاک به مسببات داشتند، بتخلخل

انطباع و تأخر آن اسباب، قهراً تعویق و تأخیر می افتد، سپس زمانی که اوان وقوع آن اسباب برسد و مطلع بر آن ها بشوند حکم شان بر خلاف حکم سابق در می آید و حکم اول محو شده و حکم ثانی که خلاف آن است بجای آن ثابت می شود.

آن گاه برای مدعای خود مثالی را ذکر فرموده، و بعد گفته است: این که تغیر و تبدلات در موجودات را به خداوند نسبت می دهیم حقش این است که مستند به قوای فلکیه باشد لکن به ملاحظه این که هر حادثه ای که در این عالم ملکوتی واقع می شود باراده حضرت سبحان می باشد و تمام افعال افلاک بعینه فعل الله می باشند.

زیرا از او امر پروردگاری معصیت ننموده و آن چه را که بآن مأمورند اتیان می کنند و در حقیقت اراده آن ها در جنب اراده الله، فانی و مستهلک می باشد، و مثل آن ها مثل حواس ظاهره است نسبت بانسان که هر وقتی امر محسوسی را انسان بخواهد درک کند حواس تابع اراده او واقع می شوند، فلذا صحیح است بگوئیم هر مکتوبی که در این عالم بر صفحه الواح و

صحنه نوشته می شود مکتوب اللّٰه است.

البته با ملاحظه این که این مکتوب مسبوق است به حکمی که سابقاً در لوح محفوظ به قلم اول ثبت شده است پس باین عنایت، اسناد «بداء» را به خداوند می دهیم، اگر چه اسناد این امور مقتضی تغیر و حدوث است و ذات مقدّسش منزّه از این صفات امکانی می باشد، و هر چه که در این عالم حادث شود از حیطة تصرف او خارج نبوده و از علم او مخفی نیست.

پس در حقیقت اسناد «بداء» اولاً و بالذات قوای فلکیه بوده و ثانیاً بملاحظه این که فعل آن ها فعل اللّٰه است بخداوند مستند می نمائیم.

مرحوم محقق اصفهانی در حاشیه بر کفایه مرحوم آخوند در بیان عوالم و ترتیب آن ها از حیث نزول و صعود بیانی دارد که محصل آن چنین است:

عوالم از حیث صعود، مرتبه اول آن عالم طبیعت است که آن مظهر است برای عالم مثال و عالم مثال در مرتبه بالاتر واقع شده و این عالم (عالم مثال) عبارتست از عالمی که آن چه در عالم طبیعت جاری و

ص: 93

حادث می شود در این عالم مصور و منقش می گردد بنحو تفصیل، جدا جدا.

و برای واضح کردن این کلام مثال زده بصور خیالیه که آن چه را در عالم خارج می باشد صورت آن در قوه متخیله نقش می بندد بعد فرموده:

این عالم را که مثال باشد بعالم محو و اثبات نیز تعبیر کرده اند.

و وجه تسمیه آن باین اسم این است که صور حادثه در این عالم در معرض تغیر و تبدل می باشد بخلاف عالم سوم که در فوق این عالم واقع شده و آن عالم لوح محفوظ است که در آن صورت معانی دقیقاً بطور تفصیل ثابت می باشد بدون این که تغیر و تبدلی در آن راه یابد و روی همین جهت است که تصرم و تبدل در آن راه ندارد، و موسوم بعالم لوح محفوظ شده است و فوق این عالم، عالم چهارم یعنی عالم عقل کلی واقع شده است، و مقام و منزله آن مساوی با مقام عقل اول است و صور عقلیه اجمالاً در آن عالم موجود هستند.

سپس فرموده است:

ص: 94

بملاحظه این که عالم طبیعت مظهر است برای عالم مثال و وجود ظلّی آن می باشد، بنابراین اگر نفسی از نفوس قدسیه خود را بعالم مثال متصل نماید و ببیند در آن جا مقتضیات اشیاء را چون مقتضی موت زید، آن گاه خبر دهد بوقوع موت آن، در صورتی که بر مقتضی حیات اطلاع پیدا نکرده است، چون مقتضی حیات در عالم مثال فعلی نبوده زیرا امور جزء جزء و به تدریج صورت می گیرد.

و در این جا ممکن است حکم بوقوع موت تخلف نماید. زیرا گفته شد این حکم مستند به اطلاع بر مقتضی موت با غفلت از مقتضی حیات است بخلاف وقتی که محیط شود بعالم لوح محفوظ که در آن جا مقتضیات بنحو فعلیت و ثبوت موجود می باشند، چه آن که لوح محفوظ در عالم صور عقلیه است و تدریج تجدد در عوالم عقلیه راه ندارد، فلذا محیط بر این عالم، مطلع است بر تمام آن چه را که واقع می شود حتماً و بطور لزوم (که از آن تعبیر به حتمیات می نمایند نه معلقات).

سپس فرموده است:

ص: 95

مراد از اسناد «بدهاء» بخداوند این است که بگوئیم اشیائی که در خارج موجودند، چه در عالم جبروت باشند (مانند عقول کلیه طولیه و عرضیه) و چه در عالم ملکوت (نفوس کلیه و مثل نوریه) و چه در عالم ناسوت که عبارت است از عالم شهود (مانند سماء و سمائی) تمام این موجودات از مراتب علم باری تعالی هستند، البته بالعرض زیرا حقیقت علم نفس حضور است نه اشیاء حاضر، لکن اگر باشیاء حاضره تعبیر بعلم شود از باب مسامحه در عبارت است.

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 هم (موت) در عالم ثبوت محقق است، و از آن تعبیر به علم یا معلول 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 نمائیم که بر خلاف علم اول باشد.

پس ظاهر شد دو مرتبه از مراتب علم باری تعالی

ص: 96

خلاف آن چه در اول در همین مرتبه ظاهر بوده.

پایان فرمایش محقق اصفهانی قدس الله نفسه

و بزودی کلامی لطیف از فاضل مدقق گیلانی (محمد رفیع ابن مؤمن) که در حاشیه خود بر کافی نوشته اند، و نسخه ای از آن در نزد مؤلف موجود است برای شما نقل خواهیم کرد.

آری بسیار بجا و به مورد است که کلمات علماء امامیه را که راجع به مسئله «بداء» ذکر کرده اند در مقابل گفتار علماء اهل سنت قرار دهیم، و در مقام مقایسه بین این دو سنخ از کلمات بر آئیم و عقل را حاکم نموده و ببینیم که این دو طایفه در عقیده به «بداء» حقیقه، موافق می باشند.

نووی در شرح بر صحیح مسلم که از صحاح ستۀ اهل سنت است در باب صلۀ رحم این حدیث منقول از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را (کسی که دوست دارد توسعه رزق و طول عمر را، پس صلۀ رحم کند) ذکر نموده و چنین گوید:

اما تأخیر در اجل و موت، در آن اشکال مشهوری است که اجال و ارزاق مقدر هستند به مقدار معلوم، نه زیاد می شود و نه کم می گردد: کما این که در آیه شریفه که می فرماید: (فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً

ص: 97

وَلَا يَسْتَفْهِمُونَ (1) اشاره به آن شده است.

پس این حدیث شریف معنایش با این آیه منافات دارد بعد از آن گوید:

علماء جواب هائی داده اند نیکوترین جواب ها این است که بگوئیم:

اول: مراد از زیادی عمر به حسب کم و مقدار نیست بلکه ازدیاد در کیفیت عمر مراد است، باین معنی که خداوند تبارک و تعالی بواسطه صلۀ رحم عمر با برکتی بشخص عنایت می کند که در سایه آن موفق بطاعات و آوردن اموری که نافع در آخرت است می شود، و عمرش بواسطه آن از ضایع شدن مصون می ماند، بنابراین تهافتی بین حدیث مذکور و آیه شریفه نخواهد بود.

دوم: مراد از زیادی و نقص نسبت به ملائکه است، که آن ها عمر فلان شخص را مثلا شصت سال می دانند و حال آن که بعد از صلۀ رحم مبدل بزیاده می شود، در صورتی که این زیاده را مطلع نبودند، و لکن

ص: 98

خداوند قبل از این که سبب زیادی عمر را که همان صلۀ رحم باشد واقع شود عالم بوده است، یعنی هم علم به سبب داشته و هم علم به مسبب، و معنای آیه شریفه که می فرماید (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ) همین است کما این که معنای حدیث شریف هم ناظر باین معنی است، پس زیادی و نقص نسبت بذات خداوند مستحیل است و لکن نسبت به مخلوقین متصور است.

سوم: مراد از طول عمر نه بمعنای حقیقی آن باشد بلکه نوعی تأویل و مجاز در این حدیث بکار رفته است، چه آن که مراد این است که شخص بواسطه اعمال صالحه مانند صلۀ رحم یا ایجاد آثار مطلوبه نام نیکی از خود باقی گذارد که بعد از موتش نام او بر سر زبان ها بنخیر باقی باشد، چنین شخصی گویا نمرده است.

این معنایی بود که قاضی حکایت کرده است، و لکن این معنی صحیح نخواهد بود، و در باب (الْأَجَالَ وَالْأَرْزَاقَ وَغَيْرَهَا لَا تَزِيدُ وَلَا تَنْقُصُ عَمَّا سَبَقَ بِهِ الْقَدَرُ) از ما زری، نقل کرده است که گفته بادلۀ قطعیه ثابت شده است که خداوند تبارک و تعالی بآجال و ارزاق و غیر آن ها عالم است و معنای علم و حقیقت آن این است که بمعلوم

همان طوری که می باشد معرفت داشته باشد.

مثلاً وقتی می گوئیم خداوند علم دارد موت زید را که در سنه پانصد واقع می شود محال است که موت قبل یا بعد از سنه نام برده واقع گردد، زیرا اگر چنین شود علم باری منقلب به جهل خواهد شد.

پس در نتیجه باید بگوئیم آجالی را که خداوند معین فرموده و عالم بآن است قابل زیادی و نقصان نیست، و از این رو باید زیادی و نقصان را نسبت بملک الموت یا غیر از او فرض کرد بدین گونه که؛ مثلاً ملک الموت پس از مأمور شدن می داند فلان شخص را در سنه فلان باید قبض روح کند ولی بواسطه اسباب تأخیر که ملک الموت مطلع از او نبود. مرگش تأخیر می افتد، و یا نسبت به غیر ملک الموت از ملائکه ای که مأمور به قبض ارواح هستند چنین است، و معنای آیه شریفه (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ) (1) و نیز معنای (ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ) (2) هر دو منطبق بر معنای مذکور باید بشود.

اختلاف کلمات علماء در مسئله آجال

مناسب است در این مقام اشاره ای به اختلاف کلمات علماء در

ص: 100

1- سورة رعد، آیه 39

2- سورة انعام، آیه 2

علماء، این موضوع را محور بحث قرار داده اند که اگر شخص مقتول، (کشته شده ای که بمرگ طبیعی نمرده است) کشته نمی شد؛ زنده می ماند؟ یا آن که اگر کشته هم نمی شد به مرگ طبیعی حتماً مرگ، او را فرا می گرفت؟

اول مجبره گفته اند: اگر کشته هم نمی شد قطعاً مرگ در همان ساعت دامن گیرش می شد، و این قول منسوب است با بی هذیل علاف.

دوم: بعضی از بغدادیون گفته اند: قطعاً 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، لکن بین محققین نیز اختلاف است نسبت به مقتول در صورتی که کشته نمی شد.

بعضی گفته اند: زندگی او قطعی بود و بنابراین دو اجل از برای مقتول قائل شده اند اول اجل مقدری که اگر کشته نمی شد بآن اجل مقدر، حتماً می مرد، دوم اجلی که به وسیله قتل واقع شده.

جبائیان (مراد ابو هاشم جبائی و ابو علی جبائی است) و اصحاب آنان و ابو الحسن بصری گفته اند: یک اجل بیش تر برای شخص

مقتول نیست و آن همان زمانی است که کشته شده است، و زمانی که فرض حیات برای او می‌کنیم (در صورت کشته نشدن) حقیقی نیست؛ تقدیری و فرض است که اگر کشته نمی‌شد البته زنده نمی‌ماند و بغیر این سبب از این عالم می‌رفت چه آن که فرض می‌کنیم در حقیقت اجل نبوده بلکه اجل تقدیری می‌باشد.

جبریه که قائل شده‌اند باین که مقتول در صورت عدم وقوع قتل هم باید بمیرد، استدلال کرده‌اند باین که اگر چنین باشد لازم می‌آید که علم خداوند بجهل مبدل گردد و آن محال است.

بغدادیون که قائل شده‌اند اگر کشته نمی‌شد مسلماً زنده می‌ماند استدلال کرده‌اند باینکه اگر چنین نباشد محذور لازم می‌آید، و آن این است که، اگر کسی گوسفند دیگری را ذبح کرد نباید ظلم در حق صاحب گوسفند کرده باشد، بلکه احسان محض نموده است، و نیز کسی که شخصی را می‌کشد نباید وی را قصاص نمود زیرا بنابر این که موت حتمی باشد باید واقع می‌شد، و این شخص خلافی نکرده و زندگی او را تقویت نکرده است تا قصاص شود و حال آن که بطلان این دو (یعنی احسان در مثال قتل گوسفند و جایز نبودن قصاص در مثال قتل نفس) بدیهی و آشکار است.

فصل ششم: اخباری که در مسئله بداء وارد شده

اشاره

ص: 103

در این فصل ذکر پاره ای از اخبار که از ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین در پیرامون مسئله «بداء» نقل شده از نظر خوانندگان عزیز می گذرانیم.

حدیث اول: (1) ثقة الاسلام کلینی قُدس سِرُّهُ در کتاب کافی از زراره و زراره هم از احد الصادقین علیهم السلام نقل کرده (مراد امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیهم السلام است) که فرمود:

عبادت نشده است خداوند به چیزی مانند «بداء».

حدیث دوم: (2) از هشام بن سالم منقول است که امام صادق علیه السلام فرمود:

تعظیم نشده است خداوند به چیزی مانند «بداء».

حدیث سوم: (3) از هشام بن سالم و حفص بن بختری و غیر این دو

ص: 105

1- کافی جلد 1، ص 146، روایت 1

2- کافی، جلد 1، ص 146، روایت 2

3- کافی جلد 1، ص 146 روایت 2

به سند صحیح از امام صادق علیه السلام نقل کرده که حضرت درباره این آیه: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ) فرمودند:

خداوند محو نمی کند شیء را مگر آن شیء ثابت باشد، و ثابت نمی کند چیزی را مگر آن چیز نبوده باشد.

حدیث چهارم: (1) از فضل بن یسار منقول است که گفت از امام باقر علیه السلام شنیدم آن حضرت فرمود:

علم بر دو قسم است، اول علمی که مخزون در نزد باری تعالی است و احدی از خلائق بآن مطلع نیست، دوم علمی که ملائکه و رسل بآن آگاهند، آن علمی که ملائکه و رسولانش می دانند خلاف آن را خداوند ظاهر نمی کند.

مثلاً اگر رسول خبری دهد به حادثه ای در خارج همان طور واقع می شود و خلاف آن ظاهر نمی گردد، تا باعث تکذیب خدا و رسول و ملائکه شود، و اما علمی که مخزون در نزد خداوند است چه بسا امر مقدمی را مؤخر و مؤخری را مقدم گرداند و ثابت کند آن چه را که بخواهد.

ص: 106

حدیث پنجم: (1) منصور بن حازم به سند صحیح نقل کرده:

از امام صادق پرسیدم آیا چیزی در امروز موجود هست که دیروز خداوند عالم بآن نبوده باشد؟ امام فرمودند: خیر، کسی که قائل باین قول باشد خداوند او را خوار گرداند.

عرض کردم موجوداتی که در گذشته بوده اند و نیز موجودات فعلی تا روز قیامت را، آیا خداوند عالم است؟ حضرت در جواب فرمودند: بلی بلکه قبل از خلقت مخلوقات خداوند عالم به آن ها بوده است.

حدیث ششم: (2) 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 آن که قبل از «بداء» عالم بآن بوده.

حدیث هفتم: (3) عمر و بن عثمان جهنی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که آن حضرت فرمودند:

ص: 107

1- کافی جلد 1، ص 147، روایت 11

2- کافی جلد 1، ص 148، روایت 9

3- کافی جلد 1، ص 148، روایت 10

بدائی که از برای خداوند حاصل می شود از روی جهل و نادانی نیست.

حدیث هشتم: (1) از حمران به سند موثق از امام علیه السلام منقول است که گفت:

از امام باقر علیه السلام پرسیدم مراد آیه شریفه (قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ) چیست حضرت فرمودند: مراد از این دو اجل، یکی اجل حتمی است و دیگری اجل معلق. که اولی را هیچ چیزی تغییر ندهد بخلاف دومی که بواسطه صلۀ رحم و احسان به پدر و مادر و دعا و غیر آن ها قابل تأخیر می باشد.

حدیث نهم: (2) 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 تحت قول به «بداء» است همانا از اعتقاد بآن، شانه خالی نمی کردند.

در بعضی از اخبار روایاتی است که دلالت می کند بر این که در مورد اسمعیل فرزند امام صادق علیه السلام و حضرت ابی جعفر محمد

ص: 108

1- کافی جلد 1، ص 147، روایت 4

2- کافی جلد 1، ص 148، روایت 12

فرزند امام هادی علیه السلام «بداء» حاصل شده است، من جمله از آن اخبار روایتی است که مرحوم شیخ صدوق در توحید از امام صادق علیه السلام نقل کرده که آن حضرت فرمودند:

هیچ بدائی برای خداوند حاصل نشد بمانند بدائی که درباره اسمعیل حاصل گشت.

و نیز مرحوم مجلسی در جلد دوازدهم بحار طبع کمپانی اخباری به همین مضمون نقل فرموده، و در بعضی از این اخبار چنین نقل شده که: حضرت هادی علیه السلام به فرزندش حضرت امام حسن عسگری علیه السلام فرمودند:

شکر نما خداوند را به جهت این که حادث کرد درباره تو امری را (که مراد امامت است). و این اخبار را ذکر خواهیم کرد انشا لله تعالی.

خوانندگان عزیز برای اطلاع بیش تر مراجعه کنند به باب البداء از کتاب کافی و توحید صدوق قُدَس سَرُّهُ و بحار الانوار مجلسی قُدَس سَرُّهُ و تفسیر برهان و غیر آن ها.

روایات اهل سنت در مسئله بداء

و اما روایاتی که از طریق اهل تسنن درباره مسئله «بداء» بمعنایی که شیعه معتقد است، بسیار است که ما بذکر پاره ای از آن ها می پردازیم.

خبر اول: در صحیح بخاری در باب توسعه رزق به واسطه صله رحم، در جزء هشتم از ابی هریره نقل کرده، گفت شنیدم از پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود:

کسی که دوست دارد توسعه رزق و طول عمر را باید صله رحم کند.

خبر دوم: از ابن شهاب مروی است گفت: خبر داد مرا انس بن مالک که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

کسی که دوست دارد توسعه در رزق و طول عمر را باید صله رحم کند.

خبر سوم: در صحیح بخاری در باب دعا برای کثرت مال و برکت از ام سلیم نقل کرده که ام سلیم عرض کرد به پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم

ص: 110

انس خدمت گذار شماسست درباره او دعائی بفرمائید.

حضرت فرمودند:

خداوندا مال و ولد او را زیاد کن و در آن چه باو عطا کردی برکت عنایت فرما.

و هم چنین در پاره ای از اخباری که در باب دعا ذکر کرده است و در باب (ما يجوز من الله) نقل نموده دلالت بر «بداء» می کند.

مثل آن چه که در صحیح مسلم در باب صلۀ رحم و حرمت قطع رحم از جلد دوم (طبع دهلی) از انس بن مالک نقل کرده که گفت شنیدم از پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

کسی که دوست دارد وسعت رزق و طول عمر را باید صلۀ رحم کند.

و نیز از انس بن مالک نقل شده که گفت از پیغمبر خدا شنیدم فرمود:

کسی که دوست دارد توسعه در رزق و طول عمر را پس باید صلۀ رحم کند و غیر این اخبار از روایاتی که باین مضامین وارد شده است، اهل تتبع و تحقیق بواسطه رجوع بآن ها مطلع خواهند شد.

مؤلف فرماید:

ص: 111

با ملاحظه روایات امامیه و روایات اهل تسنن خوب واضح می شود که ایشان نیز «بداء» را به نحوی که شیعه قائل هستند قائلند، و اشکالی که بعضی از جهال ایشان بر سلسله شیعه در مقام طعن و توییح کرده اند طبق موازین انصاف و عدالت نیست.

ص: 112

فصل هفتم: در پاسخ علماء از اشكال بداء و مختار ما در جواب از این مسئله

اشاره

ص: 113

از کلمات علماء و بزرگان چنین مفهوم است که متفقاً قائلند به این که خداوند تبارک و تعالی قبل از این که موجودات را خلق نماید، و اطوار و حوادث، عارض بر آن ها شود، بآن عالم بوده است، و این علم منحصر بزمانی دون زمانی نیست بلکه در زمان گذشته عالم بوده و در زمان حال نیز عالم است، همان طوری که عالم بحوادث آینده است و نیز هر حادثی که در استقبال الی الابد واقع می شود خداوند همه را می داند.

و این اعتقاد مستلزم تغیر و تبدل در علم و اراده باری تعالی نخواهد بود، این مطلب چنان چه گفته شد در نزد علماء اسلام مسلم است، لکن اختلاف در بین آن ها، راجع است بحل اشکالی که بعضی ها به تعبیر «بداء» که در نصوص وارد شده است دارند، و اختلاف بین آن ها در این است که «بداء» را بچه معنائی نسبت به باری تعالی بدهیم، تا از اشکال رهائی یابیم، و برای حلّ این قضیه طرقی را اتخاذ کرده اند.

ص: 115

دسته ای گفته اند: مراد از «بداء» همان ایجاد شیء باشد باین معنی که موجود مسبوق بعدم، بعد از وجود متعلق علم خداوند می باشد (حضور موجود بعد از وجود نزد عالم بحضور عینی علمی) و سابقاً گفتیم که علم عبارتست از حضور معلوم در نزد عالم.

بنابراین موجودات بعد از وجود در عالم خارج متصف بصفات حضور می گردند، و از آن حضور، تعبیر بعلم فعلی می نمائیم (البته نسبت به باری تعالی) و اگر این موجود حاضر نباشد باین معنی که موجود نباشد، از آن، بعدم علم فعلی تعبیر می کنیم.

ناگفته نماند که این عدم از باب سالبه بانتفاء موضوع است، زیرا قبل از وجود موجودی نیست تا متعلق علم فعلی شود.

مؤلف فرماید:

با توجه باین معنی می گوئیم اگر علم را چنین تغییر کردیم مستلزم تأثر و تغییر در ذات باری نخواهد بود، زیرا ارتسام و انتقاش در ذات باری متصور نیست، بلکه حقیقت علم چنان چه گفته شد غیر از ارتسام است، و ارتسام داخل در حقیقت علم نبوده،

ص: 116

بلکه از لوازم مساوی با علم هم نخواهد بود.

و روایتی که مرحوم کلینی علیه السلام در کافی (1) از حسین بن محمد و او از معلی بن محمد نقل کرده اشاره به همین معنی است که گفت از عالم علیه السلام سؤال شد از کیفیت علم باری، امام در جواب هفت خصلت بیان فرمود باین ترتیب:

علم، مشیت، اراده، تقدیر، قضاء (حکم) امضاء (اثبات) «بداء»، سپس فرمود معنای امضاء عبارتست از اثبات آن چه را که حکم فرموده کما این که معنای قضاء عبارتست از حکم بآن چه که تقدیر فرموده، و معنای تقدیر مقدر کردن آن چیزی است که اراده فرموده، پس مشیت بواسطه علم است کما این که اراده بواسطه مشیت، و تقدیر بواسطه اراده، و قضاء بواسطه تقدیر، و امضاء بواسطه قضاء.

پس می توان گفت علم قبل از مشیت است و مشیت در مرتبه دوم وارد است، و اراده در مرتبه سوم، و تقدیر بر قضاء واقع می شود بواسطه امضاء و اثبات، پس برای خداوند است «بداء» در آن چه را که علم بآن دارد، و نیز «بداء» حاصل است در آن چه را که تقدیر فرموده است، لکن بعد از این که شیء در مرتبه امضاء و اثبات

ص: 117

واقع شد «بداء» در آن راه ندارد.

پس علم، قبل از معلوم موجود بوده کما این که مشیت، قبل از مشی و اراده، قبل از مراد، و تقدیر موجودات قبل از اتصال و انفصال آن ها، از علم باری تعالی گذشته است، و قضاء و حکم بواسطه امضاء استحکام بموجودات داده است، البته موجوداتی که به حواس ظاهره درک می شوند و در هر کدام از آن ها اوصاف مختلفی از حیث رنگ، قیافه، بو، وزن وکیل مشاهده می شود، و خداوند نسبت باین موجودات قبل از تعیین شان، ممکن است آن ها را مورد «بداء» قرار دهد، لکن بعد از این که عالم مفهوم و مدرک، بعالم عین واقع شد، در این صورت «بداء» در آن ها راه ندارد، پس خداوند بواسطه علمش که عین ذات اوست عالم باشیاء است قبل از وجود، و بواسطه مشیت عارف به صفات و حدود آن هاست و بواسطه اراده تشخیص و تمیز می دهد بین موجودات از حیث رنگ و صفات، و بواسطه تقدیر معین می نماید مقدار روزی آن ها را، و بواسطه قضاء اماکن آن ها را بر ایشان ظاهر می نماید و آن ها را بسوی آن رهنمون می کند، و بواسطه امضاء، علل و اسباب را تشریح می نماید و شغل آن اسباب و علل را ظاهر می کند.

ص: 118

و همین است معنای آیه شریفه (ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ). (1)

فرمایش محمد رفیع ابن مؤمن کیلانی

محمد رفیع بن مؤمن در ذیل این حدیث، فرمود:

ظاهر حدیث و دو حدیث دیگری که در باب بعدی خواهد آمد، انشاء الله این است که خصال و مراتب هفت گانه (علم، مشیت، اراده، قدر، قضاء، امضاء، «بداء»)) تماماً در کاینات جاری می شود، البته جریانش مختص به جسمانیات است نه روحیات حتی در مخلوق اول (عقل اول)، مگر این که بگوئیم حدیث جسمانیات را از باب مثال ذکر فرموده، والا در روحیات هم باعتبار و عنایتی ممکن است جاری شوند.

سپس فرموده: ظاهر سؤال سائل از کیفیت علم باری این است که علم باری در نزد او مردد بوده است که آیا بمعنای حضور عینی و شهود برای موجودات خارجی است، کما این که علوم ما چنین است، یا این که علم حضرتش مستند بذات اوست (جلّ جلاله) قبل

ص: 119

1- سورة انعام، آیه 96. سورة یس، آیه 38. سورة فصلت، آیه 12.

از حدوث اشیاء موجوده؟

امام علیه السلام فرمودند: علم باری تعالی بمراتبی چند قبل از وجود مخلوقات بوده است، و شرح این مراتب را بدین گونه ذکر فرمودند:

1 - علم.

2 - مشیت.

3 - اراده.

4 - قدر.

5 - قضاء.

6 - امضاء.

پس علم عبارتست از چیزی که اشیاء بواسطه او منکشف می شود، مشیت چیزی است که بواسطه او احوال و اطواری که عارض بر اشیاء شده و بآن جهات مورد رغبت می باشد ملاحظه می شود، البته میل و رغبت نسبت بما می باشد، نه این که مشیت حضرت سبحان معنایش میل و رغبت او باشد.

زیرا، ذات مقدسش از اتصاف بصفات زائده منزّه است، و معنای اراده در ما، عبارتست از تحریک اسباب به طرف مقصود بحرکت نفسانی (که از آن بنزوع النفس تعبیر می کنند و لذا می گویند النزعات النفسیه)، لکن در خداوند اراده معنایش این نیست، (بلکه

ص: 120

علم با صلح است در این مورد)، و معنای قدر، معین کردن حدود و اوقات می باشد و معنای قضاء ایجاب و حکم کردن است، و معنای امضاء ایجاد خارجی و اثبات در عالم تحقق است، پس موجود امکانی در دار وجود، بعد از این سلسله مراتب، با بعرضه تحقق می گذارد.

و اما فرمایش امام علیه السلام که فرمود: (فَأَمْضَى مَا قَضَى) یعنی اثبات نمود آن چه را که حکم کرد؛ مراد این است که ایجاد فرمود آن چه را که ایجاب فرموده بود، و ایجاب کرد آن چه را که تقدیر و معین کرده بود و تقدیر و معین نمود آن چه را که اراده فرموده بود.

پس از این که کلام را باین جا رسانیده آن گاه مطلب را به طرز واضح تری از ابتدا شروع کرده و فرموده: معنای وقوع «بداء» در بعضی از این مراتب هفت گانه از نظر عوام الناس و خواص ایشان فرق می کند، چه آن که «بداء» در نظر عوالم موجودی است که بحسب عادت (در غالب) منجر به شیء دیگری می شود.

و گاهی از اوقات گمان می شود که بعضی از مقدمات وجودی چیزی حاصل شده و بدنبال آن بعض مقدمات دیگر آن نیز محقق می شود و آن چیز موجود می گردد. و این طور بنظر می رسد که تمام مقدمات وجودی آن فراهم است، و لکن گاه می شود که عادت

بهم می خورد، و در بعضی از مقدمات که توقع آن می رفت، حاصل نمی شود یا مقدمات عادیۀ اولیه موجودی به نتیجه نمی رسد، بواسطۀ مانعی.

در این جا است که گفته می شود. بد اللخالق و معنای این نظریه که از مردم سطحی است این است که، گمان می برند، خداوند عالم، بمقتضای جریان عادی، بصدد ایجاد چیزی بر می آید، و مقدمات وجودیه آن را فراهم می کند، ولی بواسطۀ تغییر به مصلحت بقیۀ اسباب وجود آن چیز فراهم نمی گردد، و آن امر لباس هستی بخود نمی پوشد.

ولی خواص این نظریه را مردود دانسته و عقیده مندند که خزائن هر چیزی در نزد پروردگار عالم است و به تدریج و به مقدار معلوم نازل می شود چنان چه فرموده است (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ) (1) یعنی نیست شیء از موجودات الا این که خزائن آن در نزد ماست و ما نازل نمی کنیم الا بحد و مقدار معین که آن را می دانیم.

و نیز فرموده است: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (2) یعنی اوست که

ص: 122

1- سورة حجر، آیه 21

2- سورة طلاق، آیه 12

آسمان های هفت گانه را خلق کرد و نیز زمین را مانند آن هفت طبقه ایجاد نمود، و موجودات را بین آن دو خلق فرمود، تا این که بدانید خداوند بر هر چیزی احاطه دارد (و ذره ای در مقابل علم ازلی نامتناهی او مخفی نیست).

مترجم گوید:

«این آیات دلالت دارد بر این که خداوند اشیاء را تدریجاً و مطابق با نظام عالم هستی خلق می نماید چنان چه از کلمه تنزیل چنین بر می آید. در قاموس اللغه «تنزیل» را باین معنا تفسیر کرده که؛ تنزل: نزل فی مهلة.» ظاهراً پایان گفتار مترجم است.

نتیجه می گوئیم خواص از مردم نیز انکار این معنی نمی کند که برای علم، مراتب و اعتباراتی است، و بحسب هر اعتباری آن را نامی است.

مثلاً علم از جهت این که انکشاف مطلق است، شامل دو نوع معلومات می شود.

نوع اول: هر چیزی که استحقاق این را داشته باشد که متعلق فیض وجود واقع شود.

نوع دوم: (آن چه استحقاق فیضان وجود را ندارد) باین اعتبار بآن علم مطلق تعبیر می کنند و از حیث این که علم عبارتست از

ص: 123

انکشاف نوع اول بآن مشیت می گویند، و باعتبار این که عبارت است از انکشاف اموری که از شئون نوع اول لایق آنست، مثل تعیین حدود و هندسه، که آن را اراده گویند، و از حیث این که انکشاف مثل زمان و مکان لایق بموجودات است آن را قدر نامند.

و بر این قیاس است سائر اعتباراتی که هر موجودی در حدّ ذات خود دارد، یا به ملاحظه مقارناتش برای او هست، و برای اعتبارات هفت گانه که از آن ها تعبیر بخصال سبع شده مظاهر وجودیه می باشد، چه مظاهر روحیه باشد و چه جسمانیه، که حکم باری تعالی در این مظاهر جاری و نازل است، تا کار به مرحله امضاء کشیده شود، که در این مرحله هیچ گونه تغییر و تبدیلی تصور نمی شود همانند دستور های شاهانه و دستوره های سلاطینی که وقتی به توقع پادشاهی رسید برگشت ندارد و نافذ المعقول است، ولی تا بامضاء نرسیده قابل کم و زیاد شدن، و تبدل به شفاعت و غیره می باشد.

البته رسیدن به مرحله امضاء مشروط است باین که در لوح محفوظ ثابت باشد، و بواسطه نزول حکم دیگری محو نشده باشد، چه اگر آن حکم اول بواسطه حکم دیگری نسخ شود این معنی کاشف است از این که اسباب حکم اول تغییر پذیر بوده است، که در

نتیجه مسبب هم دگرگون می شود.

این تحوّل و تغییر در اسباب و مستند با فعال عباد است، پس اگر خداوند در لوح محفوظ حکم به طول عمر برای زید نموده است باستناد اسبابی چند می باشد از قبیل: صدق، اطاعات، صله رحم و از آن طرف هم حکمی به کوتاهی عمر نموده آن هم منوط باسباب دیگری از قبیل، ترک طاعت، کذب، قطع رحم و امثال این ها می باشد.

حال اگر زید اسباب طول عمر را تغییر داد و مبدل به اسباب کوتاهی عمر کرد، در این صورت حکم اوّل (طول عمر) محو شده و حکم دوّم یعنی کوتاهی عمر ثبت می گردد. آن گاه در یک چنین موردی در عرف شرع تعبیر به «بداء» می شود از ناحیه شباهت آن به «بداء» لغوی، ولی «بداء» لغوی نیست چون «بداء» در لغت تغییر و تبدلی است که از روی جهل باشد.

و بدیهی است که حق تعالی از جهل مبرا است و «بداء» نسبت به خداوند از علم ازلی سر چشمه می گیرد که ثابت و غیر قابل تغییر و تبدیل است، و بنابراین خداوند بهر دو حکم (حکم اول و حکم ثانی) عالم می باشد. پس اطلاق «بداء» از باب این است که مشابَهتی با «بداء» لغوی دارد.

ص: 125

توضیح این مطلب این است که بگوئیم خداوند تبارک و تعالی در ازل می دانست که مناسب با نظام اعلی و اتم حکم دومی می باشد، و اما حکم اول معلق به شرطی بوده که خداوند در ازل می دانست آن شرط حاصل نخواهد شد.

مثلاً درباره عمر زید دو حکم تقدیر شده، اول حکم به هفتاد سال عمر مشروط به صله رحم، دوم حکم به پنجاه سال عمر و خداوند در ازل عالم است که زید صله رحم نمی کند، و در نتیجه عمر طولانی ندارد.

و اما فایده تعلیق حکم اول این است که خداوند امر را بر کسانی که اطلاع بر حکم اول لوح محفوظی دارند مبهم کند زیرا موجوداتی که در ملاً اعلی هستند عیناً مشاهده می کنند باحکام لوح محفوظ و مطلعند بر آن، و دسته ای دیگر از مخلوقات هستند که حافظ اسرار باری تعالی می باشند، و این تعلیق چنان چه گفته شد حکم را بر ایشان مبهم می نماید و این از آن جهت است که کسی از عذاب خداوند در امان نباشد.

مثلاً وقتی در لوح محفوظ سعادت خود را مشاهده کردند با اعتماد آن مغرور با اعمال حسنه خود نشوند، کما این که اگر در لوح محفوظ شقاوت خود را دیدند از رحمت خدا مأیوس نشوند، بلکه بین خوف و رجاء باشند، چنان چه عمده سفارشات انبیاء علیهم السلام بهمین مطلب بوده.

فلذا از وجود مبارک پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم منقول است که فرمودند: [\(1\)](#)

نیست مؤمنی مگر در قلب او دو نور می باشد، نور خوف، و نور رجاء، که هیچ کدام بر دیگری زیادتی ندارند.

و نیز در سفارشات لقمان بفرزندش چنین وارد شده که فرمود: [\(2\)](#)

فرزندم بترس از خداوند ترسی که اگر تمام اعمال صالحه جن و انس را انجام داده باشی احتمال دهی که خداوند عذاب کند تو را، و امیدوار باش برحمت خداوند آن چنان امیدی که اگر جمیع ذنوب ثقلین را کرده باشی مورد رحمت او واقع شوی.

و سر امر باین معنی این است که اگر خوف با رجاء در شخص باشد باعث می شود که، اگر معصیت کار است به فکر تدارک گذشته

ص: 127

1- بحار، ج 78، ص 260، روایة 108، باب 23

2- بحار، ج 70، ص 352، روایة 1، باب 59

بر آید، و اعمال قبیحه قبل را مبدل به حسنات کند، و اگر شخص محسن و نیکو کار است اطمینان با اعمال خود نداشته باشد و مغرور بصفات حسنه خود نگردد.

خلاصه نتیجه آن که باید گفت در «بداء» کمال حکمت و مصلحت نهفته است و اقرار بآن درباره خداوند عین عبودیت است.

و لذا در حدیث (1) دارد اگر مردم می دانستند مصالحی را که در اعتقاد ببداء هست از قول بآن طفره نمی رفتند.

پایان کلام محمد رفیع ابن مؤمن گیلانی

جواب دوّم از اشکال مذکور در مسئله بداء

جواب دوّمی که از اشکال مذکور داده اند این است که بگوئیم در جمله "بدا لله" مجاز در اسناد باشد، از قبیل جری المیزاب، که جریان را حقیقتاً باید بآب نسبت داد، و لکن بعلاقه حالّ و محل اسناد جریان به میزاب داده شده نه به آب.

در این جا هم چنین بگوئیم، «بداء» در صورتی که با لام استعمال شود حقیقتاً بمعنای حدوث رأی است که سابقاً حاصل نبود و یقیناً

ص: 128

نسبت دادن این معنی به باری تعالی غلط و نادرست است، و لکن اگر مجازاً نسبت دهیم خالی از اشکال است.

زیرا بعد از این که عقل به منزله بودن باری تعالی از جمیع صفات امکانی حکم کرد این خود قرینه ای است واضح بر عدم اراده معنای حقیقی، البته قرینه عقلیه در قرینیت خود از سائر قرائن مثل لفظیه و حالیه، و مقامیه کم تر نیست.

و این ارتکاب خلاف ظاهر، منحصر باین جا نیست، بلکه در بسیاری از آیات قرآنی هم چنین دیده می شود.

مثلاً در آیات: (وَ جَاءَ رَبُّكَ) (1) (وَ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (2) و (الَّتِي رَبُّهَا نَاطِرَةٌ) (3) و (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ) (4)، که اگر معنای ظاهر هر یک از این آیات اراده شود، مستلزم قول به جسمیت باری تعالی خواهد بود، فلذا جمیع علماء اسلام، باستثناء جماعت قلیلی از سلسله ظاهریه تأویل در این آیات را واجب دانسته اند، با این که این آیات نسبت بمعنای حقیقیه خود اظهارند از نسبت «بداء» بخداوند.

ص: 129

1- سورة فجر، آیه 22

2- سورة طه، آیه 5

3- سورة قیامت، آیه 23

4- سورة كهف، آیه 110

و بعد از این که باب اراده مجازی را در آیات شریفه مفتوح دانستیم نسبت باخبار بطریق اولی مرتکب آن می شویم خصوصاً که در اخبار دیگر تصریح اکید شده است باین که «بداء» نسبت به باری تعالی نه معنای پیدا شدن رأیی بعد از جهل بآن باشد، بلکه خداوند عالم بوده و هست.

با ملاحظه این مطلب جای تشنیع و ملامت از برای بعضی اهل تسنن نسبت به شیعه باقی نمی ماند که بایشان نسبت اعتقاد جهل بخداوند بدهند.

جواب سوّم از اشکال

مذکور در مسئله بداء

جواب سوّم این است که بگوئیم در جمله بداء لله مجاز در کلمه اراده شده است، یعنی کلمه «بداء» را که بمعنی ظهور است در غیر معنی حقیقی استعمال کنیم، و از آن ابداء (اظهار) اراده نمائیم، و این جواب با اخباری که در مورد «بداء»، در امامت امامین هم‌امین یعنی حضرت موسی بن جعفر و حضرت امام حسن عسگری علیهم السلام وارد شده مناسب است.

زیرا جمع بین اخبار، دال بر این است که موت حضرت اسمعیل

فرزند امام صادق علیه السلام و ابی جعفر محمد فرزند امام علی النقی علیه السلام سبب شد بر این که توهمی که بعضی ها داشتند نسبت باین دو بزرگوار مرتفع گردد.

و جهت این توهم هم این است که در اخبار امامیه امام ولد اکبر امام قبلی معرفی شده است، و چون این دو نفر هر کدام ولد اکبر بودند در معرض توهم امامت بعد از پدر بزرگوارشان شدند و وقتی در حیات پدرشان رحلت کردند دفع این توهم شد.

حضرت صادق علیه السلام می فرمایند (إِذِ اخْتَرَمَهُ قَبْلِي لِيُعْلَمَ بِذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ بِإِمَامٍ بَعْدِي) یعنی خداوند اسمعیل را قبل از من از دنیا برد تا مردم بدانند او امام بعد از من نیست، و اخباری که بدین مضمون وارد شده است نقل خواهیم کرد.

مرحوم علامه مجلسی در جلد دوازدهم بحار (طبع کمپانی) ذکر فرموده خوانندگان عزیز برای اطلاع بیش تر بآن جا رجوع کنند، و خواهند دانست که کلمه «بداء» بمعنای ابداء و اعلام است.

فرمایش مؤلف از اشکال مذکور در مسئله بداء

مؤلف فرماید:

ص: 131

مناسب دیدم در این جا جوابی را که سابقاً از این اشکال در بحث اصولی خود داده ام ایراد کنم، و آن این است که «بداء» از حیث وزن مانند سماء است بمعنای ظهور بعد از خفاء و در اخبار امامیه این کلمه به باری تعالی نسبت داده شده است، بلکه در بعضی از روایات آن را از علائم ایمان شمرده است، چنان چه در بعضی دیگر از احادیث وارد شده است که عبادت نشده خداوند به چیزی مانند «بداء».

خلاصه، اعتقاد بداء از جمله مذهب شمرده شده است، اگر چه جزء ضروریات مذهب نبوده و نیست و منکر آن کافر نمی باشد، الا این که اشکالی در این جا می باشد و آن این است که، اسناد «بداء» بخداوند مستلزم تغییر در علم باری است و موجب تجدید اراده است نسبت بحضرتش، و باعث می شود ملتزم شویم باجماع ائمه که با یک دیگر متباین هستند و تمام این توالی فاسد و باطل است.

فلذا همین مطلب باعث شده است که جماعتی منکر اصل وجود «بداء» شوند، و لکن این اشکال وارد نیست و این توالی لازم نمی آید، و ما برای اثبات «بداء» بمعنای واقعی آن از طرق عقلیه نمی توانیم وارد شویم، زیرا محاذیر و اشکالات مذکور لازم

می آید، بلکه از طریق اخبار اهل بیت علیهم السلام پاسخ خواهیم داد.

بنابراین چاره ای نیست از این که اخباری که در این مقام وارد شده ملاحظه نمائیم و اگر بحسب دلالت بین آن ها در ابتدای نظر تعارضی هست جمع دلالی نموده و از مجموع آن ها اثبات مرام خود بنمائیم.

البته اخذ باخبر نباید منافاتی با عقل داشته باشد چون تعبد به طرق و ظواهر کلام بطور مطلق نزد ما صحیح نیست بلکه ظواهر، حجت عقلائی هستند، و حجت آن ها مادامی است که خلاف احکام مسلمة عقل نباشد، خصوصاً در اعتقادات.

پس می گوئیم در بعضی از اخبار وارد شده است که حاصل نشده است برای خداوند چیزی مگر آن که خداوند عالم بآن بوده است قبل از پیدایش آن.

و در بعضی دیگر از اخبار علم خداوند را دو قسم نموده است.

اول: علمی که مکنون و مختص بذاتش می باشد و باحدی از عباد تعلیم نکرده است.

دوم: علمی که ببعض از عباد آن را تعلیم نموده است، مانند انبیاء علیهم السلام.

و نظیر این تعبیرات در اخبار وارد شده که مرحوم

علامه مجلسی در بحار الانوار جمع فرموده است و مجموع این اخبار را که ملاحظه می کنیم خواهیم دید که دلالت دارند بر این که اسناد «بداء» بخداوند هیچ مستلزم تغیر علم باری تعالی و یا حدوث جهل نعوذ باللّه در ذات اقدسش یا تجدید اراده نمی شود.

و نیز اجتماع دو اراده متنافی لازم نمی آید، بلکه متعلق اراده و علم، متجدد است، که عبارت باشد از افعال عباد، و تجدد متعلق باعث نمی شود نفس اراده و نفس علم تجدد داشته باشد.

پس نتیجه باید گفت از مجموع این اخبار بدست می آید که افعال عباد محض در جهات تشریحیه نیستند (یعنی فقط اوامر و نواهی مولوی تعبداً بآن تعلق گرفته باشد) بلکه علاوه بر جهات تشریحیه جهات تکوینی نیز در آن ها هست که مقتضی آثار مخصوصه ای می باشد.

مثلاً زنای محصنه همان طوری که شرعاً حرام است و متعلق نهی تشریحیه است، همان طور هم تکویناً مقتضی قطع رزق و کوتاهی عمر می باشد، پس افعال صادره از عباد دو جهت در آن ها می باشد.

اول: جهت تشریحیه که بواسطه آن متعلق نهی و امر مولوی است.

دوم: جهت تکوینی که مقتضی آثار خارجیه هست.

شاهد بر این مدعا این فقره از دعای کمیل است، اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي الدُّنُوْبَ الَّتِي تُغَيِّرُ النِّعَمَ ، و نظائر این جمله که در این دعا ذنوب و گناهان را موصوف به مغیر نعم و بی آبرو کننده و جلوگیر از باران می خوانیم، و نیز افعال صادره از عباد دو سنخ ربط دارند.

اول: ربط فاعل که فعل هر فاعلی در تحت اختیار او است بنا بر اعتقاد ما که افعال عباد مربوط به خود اوست و اشخاص در افعال و حرکات خود مختارند:

دوم: ربط افعال به خداوند چه آن که خداوند بر افعال مأمور به ثواب معین کرده است و بر افعال منهی عنه عقاب مقرر نموده، منتهی عقاب بدو نحو ممکن است واقع شود، عقاب دنیوی و عقاب اخروی، مراد از عقاب دنیوی آثار وضعی افعال و تروک است مثل کوتاهی عمر که مترتب بر بعضی از معاصی است مانند قطع رحم و زنا محصنه همان طوری که زیادی عمر و توسعه رزق که مقتضای بعضی طاعات چون صله رحم و شکم گرسنه ای را سیر کردن و برهنه ای را پوشاندن می باشد.

پس بنابراین اگر فرض کنیم شخصی بحسب مقتضای خلقت طبیعی باید هفتاد سال عمر کند اگر صله رحم نماید عمرش به هشتاد می رسد، ولی اگر زنا کند عمرش به شصت می رسد.

پس صله رحم موجب ازدیاد عمر و زنا موجب تنقیص آن می گردد.

و از این جا معلوم گردید جهتی که مقتضی عمر طبیعی هفتاد سال است علت تامه و سبب کامله نخواهد بود بلکه مقتضی است و شأن (1) مقتضی تأثیر در مقتضی است اگر مانعی در بین نباشد.

ص: 136

1- مناسب دیدم در این مقام حکایتی را نقل کنم که دلالت دارد بر تأثیر افعال در مقتضیات امور. و این حکایت را شیخ الرئیس در کتاب مبدأ و معاد ذکر کرده، و می گوید شنیدم طیبی از اطباء در مجلس سلطانی از سلاطین یونان حاضر شد، و مقام او در نزد پادشاه بقدری بود که با پادشاه هم غذا می شد، در مجلس خصوصی پادشاه که بجز خدمت گذاران احدی راه نمی یافت. روزی سلطان از طیب درخواست کرد که در مجلس خصوصی بر سر یک سفره هم غذا شوند و در این حال کنیزکی که محبوبه سلطان بود و در آن مجلس خدمت می کرد، مشغول پهن کردن سفره و چیدن اغذیه شد. در این اثناء حالتی بر کنیزک عارض شد که نتوانست آزاد بایستد و بحالت انحناء قرار گرفت، این صحنه بر ملک گران آمد، و از طیب معالجه فوری او را خواست. طیب تدبیری در خاطر نداشت تا از آن طریق او را معالجه نماید، از این جهت بطبابت و تدبیر نفسانی پرداخت، امر کرد کنیزک سر را برهنه کند، این کار را کرد مؤثر واقع نشد طیب امر کرد بیاز کردن شکم یعنی لباس هائی که ساتر شکم اوست کنار زند این عمل انجام شد ولی باز مؤثر واقع نشد. این بار طیب امر بکشف عورت کنیزک نمود، کنیزک هنگامی که مشغول اجرای امر طیب بود ناگهان حرارت شدیدی بر او عارض شد بطوری که آن عارضه را به فوریت بر طرف کرد و در اثر آن بی اختیار از جا برخاست و ایستاد. این مثال را می توان شاهد گرفت برای تأثیر افعال در مقتضیات امور، و از همین قبیل است تأثیر انفاس قدسیه و طبایع عالیه در امزجه مردم مانند روایاتی که نقل می شود که امام (علیه السلام) امر می فرماید تب از بدن تب دار بیرون رود و همین طور شد.

و صلۀ رحم در مثال اوّل و زنای محصنه در مثال دوّم مانع از تأثیر مقتضی می شود و باین لحاظ می توان برای هر یک از افعال جهات و مراتبی را معین کرد. و ممکن است هر کدام از این جهات و مراتب واقعیت و حقیقتی داشته باشند که وعائی از اوعیه باشند، و الواحی که در اخبار قبل ذکر شد، لوح قضاء و قدر، محو و اثبات، لوح محفوظ؛ اشاره بهمین اوعیه باشد.

و تفصیل آن این است جهات تشریحیۀ افعال یعنی مأمور به و منهی عنه بودن در لوح ام الكتاب محفوظ است، کما این که جهات تکوینیۀ آن ها مثل عمر فاعل فعل که سی سال است یا عمر فاعل فعل دیگر پنجاه سال می باشد در لوح قضاء و قدر محفوظ است.

و نیز ارتباط هر اثری و تعلق آن به مؤثر در لوح محو و اثبات است، و تمام این جهات که عبارت باشد از تعلق امر و نهی بافعال عباد، و این که اگر فعلی را اختیاراً مرتکب شود دارای اثر کذائی هست، تمام در لوح محفوظ ثبت می باشد.

پس بنابراین اگر ما الواحی که در این روایات ذکر شده است را اشاره به مراتب فوق دانستیم مستبعد نیست، خصوصاً که این گونه اخبار در قبال دو طایفه از منحرفین صادر شده است.

اوّل: یهود که قائل به تعطیل در افعال الله هستند.

دوم: اشاعره که اراده خداوند را در تشریعیات و تکوینیات دخیل نمی دانند، و نیز جهات تکوینیه ای که در متعلقات تشریعیات هست منکرند، فلذا این اخبار برای ابطال این دو مرام و مشرب از ائمه هدی علیهم السلام صادر شده است.

خلاصه اگر تجمد بر ظواهر این اخبار نمائیم و قائل بمراتب واقعیه از برای تکوینیات و تشریعیات شویم، و الواح مذکوره را وعاء آن ها بدانیم، هیچ محذوری لازم نمی آید، بلکه مقام سلطه و قدرت حضرت باری تعالی مقتضی این گونه از تشریفات می باشد، و احتمال دارد الواح مذکوره در اخبار اشاره رمزیه بمراتب علم باری تعالی باشد.

و مؤید آن خبری بود که گذشت، و مضمون آن خبر این بود که خداوند دو علم دارد، علم مکنون که مختص به ذات او است و به احدی تعلیم نفرموده، و دیگر علم غیر مکنون که به انبیاء علیهم السلام و ملائکه تعلیم فرموده است، یا خبر دیگر که مضمون آن این است: در شیء «بداء» حاصل نشده است مگر آن که از علم خداوند گذشته است، نتیجه می گوئیم بعد از این که اخذ به ظواهر اخبار، و التزام به مضمون آن ها مستلزم محذور عقلی و شرعی نبود، پس داعی برای تصرف در ظواهر اخبار نداریم، باین معنی که الواح را اشاره به

عوامل متعدده بدانیم، و هر کدام را مختص به جهت مخصوصه ای قرار دهیم، زیرا نه تنها الزامی برای این معنی نیست، بلکه شاهی هم از اخبار و روایات بر آن اقامه نشده است، و در محل خود ثابت شده است که اراده خلاف ظاهر، محتاج به قرینه و شاهد است، مادامی که قرینه و شاهی بر خلاف ظاهر کلام در دست نباشد، رفع ید از ظاهر، خلاف قواعد است، مگر این که بگوئیم مراد کسانی که تصرف در ظاهر این اخبار کرده اند (بنحوی که گذشت) مرادشان همان معنائی است که ماقائل شده ایم.

نظریه بعضی از محققین

مرحوم محقق کامل آیه الله غروی اصفهانی قُدس سرّه در حاشیه بر کفایه آخوند قُدس سرّه چنین فرموده:

وجود و ثبوت مقتضا در مرحله ثبوت مقتضی است، باین معنی که مقتضا در ذات مقتضی نهفته است.

مثلا امتداد عمر شخص تا هفتاد سال در ذات آن شخص وجود بالقوه دارد، و کوتاهی عمر (منع از طول عمر) هم در زناء به محصنه، تعبیر شده، یعنی تأثیر در کوتاهی عمر، در این فعل شنیع،

ص: 139

ثابت است، و به عبارت دیگر، این اقتضاء و تأثیر اخلاقی، در کمون این فعل وجود دارد، و خداوند علم بهر دو امر (یعنی اقتضاء وجودی شخص، زندگی هفتاد ساله را، و مانعیت زناى محصنه از رسیدن شخص به سن طبیعی را) دارد.

مؤلف فرماید:

اگر مراد ایشان همان معنای سابقی که ما ذکر کردیم باشد در نهایت استحکام و متانت است، چنان چه بازگشت فرمایشات سائر علماء نیز همین مطلب است، (اگر چه مؤلف محترم با تمام آن چه فرموده اند مثلاً قوای منطبعة فلکیه و امثال آن موافق نباشد).

و خلاصه سخن این که اخباری که در باب «بداء» وارد شده، اگر مورد مطالعه دقیق واقع شود بخوبی ظاهر می شود که هیچ گونه عویصه و اشکالی در «بداء» نخواهد بود، و توهم بعضی ها که مخالف عقیده حق است صحیح نیست، مگر آن که اشکال در فهم اخبار و چگونگی جمع دلالتی میان آن ها باشد.

ص: 140

فصل هشتم: پیرامون اخباری که در مسئله بداء و امامت امام حسن عسگری علیه السلام رسیده است.

اشاره

ص: 141

در این فصل توجه خوانندگان عزیز را به روایاتی چند در «بداء» نسبت با امامت امام حسن عسگری علیه السلام معطوف می داریم:

مرحوم مجلسی قُدس سَدْرُهُ در جلد دوازدهم بحار الانوار (طبع کمپانی) راجع به امامت امام یازدهم علیه السلام روایاتی نقل فرموده که بعضی از آن ها دلالت می کند بر «بداء».

حدیث اول: (1) خبری است از عبد الله مروان انباری که گفت در موقعی که ابو جعفر فرزند امام دهم از دنیا رفت من حاضر بودم، که امام دهم علیه السلام تشریف آوردند و برای ایشان کرسی گذاردند و حضرت روی کرسی قرار گرفتند در حالی که حضرت امام حسن عسگری علیه السلام در نزد ایشان ایستاده بود، پس از فراغت از امر ابو جعفر بطرف حضرت امام حسن عسگری علیه السلام التفات فرموده و گفتند فرزندم، شکر خدای را بجای آور، که امری را (امامت) برای تو حادث کرد.

حدیث دوم: (2) شیخ طوسی علیه السلام در کتاب غیبت از سعد و او از

ص: 143

1- بحار، جلد 50، ص 240، روایة 6، باب 2

2- بحار، جلد 50، ص 241، روایة 7، باب 2

ابو هاشم جعفری نقل کرده که ابو هاشم گفت هنگام وفات ابو جعفر خدمت امام دهم حاضر بودم در حالتی که حضرت به امامت ابو جعفر دلالت و اشارت فرموده بود، و من در پیش خود متفکر بودم، و بطریق حدیث نفس می گفتم این قصه همانند قصه اسماعیل و امام هفتم است.

در این هنگام امام دهم توجه به من فرمودند و گفتند ای ابو هاشم، آری چنین است، «بداء» در خداوند نسبت بابو جعفر حاصل گردید، و بجای او حضرت ابو محمد را (امام حسن عسگری علیه السلام) با امامت برگزید، همان طوری که در امامت اسماعیل «بداء» حاصل شد و بجای او حضرت امام کاظم علیه السلام را امام معرفی کرد، و این قضیه موقعی رخ داد که امام ششم اشاره بامامت اسمعیل فرموده بود، و مردم را باو دلالت می کرد، و حدیث نفس تو صحیح است، و قضیه همان طور است که واقع شد، اگر چه اهل باطل از آن کراهت داشته باشند.

سپس فرمود ابو محمد پسر من است و جانشین بعد از من می باشد، و آن چه را که مردم محتاج بآن باشند نزد او است و با او است موازین و مقتضیات امامت و الحمد لله.

حدیث سوم: (1) شیخ طوسی قُدَسَ سِرُّهُ در کتاب غیبت از سعد، از جعفر بن محمد بن مالک، از سیار بن محمد بصری از علی بن عمرو نوفلی، روایت فرموده که گفت خدمت امام دهم علیه السلام بودم، در این هنگام ابو جعفر عبور کرد، عرض کردم این است صاحب و امام ما؟ حضرت در جواب فرمود خیر صاحب و امام شما حسن علیه السلام است.

حدیث چهارم: (2) شیخ طوسی قُدَسَ سِرُّهُ: در کتاب غیبت از سعد، از هارون ابن مسلم، از احمد بن محمد بن رجاء (صاحب التریک) نقل کرده که گفت امام دهم علیه السلام فرمودند: حسن علیه السلام پسر من و امام قائم بعد از من می باشد.

حدیث پنجم: (3) شیخ طوسی قُدَسَ سِرُّهُ در کتاب غیبت از سعد از احمد بن عیسی علوی که از اولاد علی بن جعفر است نقل کرده که گفت داخل شدم در حربا (اسم قریه ای است که حضرت موسی بن جعفر آن را در سه میلی مدینه بنا کردند چنان چه ابن شهر آشوب در مناقب نقل کرده) بر ابي الحسن (امام دهم) علیه السلام و سلام کردم، در این هنگام ابو جعفر و ابو محمد علیه السلام داخل شدند، ما

ص: 145

1- بحار، جلد 50، ص 242، روایة 8، باب 2

2- بحار، جلد 50، ص 242، روایة 9، باب 2

3- بحار، جلد 50، ص 242، روایة 10، باب 2

برای عرض ادب ایستادیم و سلام کردیم، حضرت ابی الحسن فرمودند امام شما او نیست (ابو جعفر) و اشاره فرمودند بجانب ابو محمد و ایشان را صاحب و امام ما معرفی کردند.

حدیث ششم: (1) شیخ طوسی در کتاب غیبت، از سعد، از علی بن محمد کلینی، از اسحاق بن محمد نخعی، از شاهویه بن عبد الله جلابی نقل کرده که، گفت: از ابو الحسن عسگری علیه السلام درباره ابو جعفر فرزند ایشان روایاتی به من رسیده بود که دلالت بر امامت او داشت، هنگامی که، ابو جعفر رحلت کرد این قضیه باعث ناراحتی و تحیر من گردید، بطوری که راهی بسوی خود نیافتم.

تصمیم گرفتم که بحضرت ابو الحسن علیه السلام نامه ای بنویسم و از ایشان مسئلت دعا کنم بر این که خداوند فرجی عنایت فرماید و ما را از دست پادشاه وقت که فرزندان ما را گرفته بود، از غم و غصه نجات دهد.

جواب نامه رسید و مشتمل بر دعا و بازگشت فرزندان ما بود، و در آخر نامه حضرت مرقوم فرموده بودند، اراده داشتی که سؤال از جانشین بعد از من کنی، و مرگ ابو جعفر تو را متحیر و بی تاب کرده، غم مخور خداوند بعد از این که قومی را هدایت فرمود گم راه

ص: 146

نمی‌کند، و راه تقوی بایشان نشان می‌دهد، امام و صاحب شما بعد از من پسر من ابو محمد (حسن عسگری علیه السلام) است، و آن چه که باو احتیاج داشته باشید نزد او می‌باشد.

و مرقوم فرموده، بود (يُقَدِّمُ مَا يَشَاءُ، وَيُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ، وَ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا)، آن چه باید بنویسم نوشتم.

حدیث هفتم: (1) در کتاب غیبت شیخ طوسی قُدَسَ سِرُّهُ: از ابن ابی الخطاب، از ابو الصهبان نقل کرده که گفت وقتی ابو جعفر (محمد بن علی بن محمد بن موسی علیهم السلام) رحلت کردند برای حضرت ابی الحسن علیه السلام (امام دهم) کرسی قرار دادند حضرت در بالای آن نزول اجلال فرمود در حالتی که حضرت ابو محمد (امام حسن عسگری علیه السلام) در کنارش ایستاده بود و زمانی که حضرت از امر تجهیز ابو جعفر فارغ شدند بجانب حضرت ابو محمد التفات کردند و گفتند ای پسر من شکر خدای را بجای آور که ایجاد فرمود در تو امری را (امامت).

حدیث هشتم: (2) از علی بن عمرو نوفلی روایت شده که گفت خدمت حضرت ابو الحسن علیه السلام در صحن خانه ایشان بودم در این هنگام محمد (ابو جعفر) عبور کرد بحضرت عرض کردم فدایت

ص: 147

1- بحار، جلد 50، ص 243، روایة 12، باب 2

2- بحار، جلد 50، ص 243، روایة 13، باب 2

شوم او امام و صاحب ما می باشد؟ حضرت جواب فرمودند، خیر، صاحب شما بعد از من حسن علیه السلام است.

حدیث نهم: (1) از عبد الله بن محمد اصفهانی است که گفت حضرت ابو الحسن بمن فرمودند، امام شما بعد از من کسی است که بر من نماز می خواند، راوی می گوید قبل از این که امام یازدهم بر پدر بزرگوارش نماز بجای آورد، او را نمی شناختم، و بعد از فوت پدر بزرگوارش بیرون آمد و بر او نماز خواند.

حدیث دهم: (2) وهب از علی بن جعفر نقل می کند که گفت خدمت ابو الحسن بودم زمانی که محمد (ابو جعفر) فوت شده بود حضرت به فرزند دیگرش یعنی امام حسن عسگری فرمود ای پسرم شکر کن خدائی را که امری بزرگ (امامت) درباره تو احداث فرمود.

حدیث یازدهم: (3) از علی بن مهزیار نقل شده که به ابو الحسن علیه السلام (امام دهم) عرض کردم اگر حادثه ای اتفاق افتاد و پناه می برم بخداوند از آن حادثه (کنایه از رحلت آن بزرگوار است) به چه کسی منتقل می شود امر امامت؟ حضرت فرمودند:

ص: 148

1- بحار، جلد 50، ص 243، روایة 14، باب 2

2- بحار، جلد 50، ص 243، روایة 15، ص 244

3- بحار، جلد 50، ص 244، روایة 16، باب 2

پیمان جانشینی من با فرزند بزرگم می باشد (مقصودشان حضرت امام حسن عسگری علیه السلام بود).

حدیث دوازدهم: (1) از علی بن عمرو و عطار روایت شد که گفت داخل شدم بر ابو الحسن علیه السلام زمانی که ابو جعفر فرزند حضرت حیات داشت و من گمان می کردم جانشین بعد از او است و برای اطمینان عرض کردم فدایت شوم از اولاد شما کدام را اختصاص بامامت دهم؟

فرمود هیچ کدام، تا امر من صادر شود.

راوی گوید بعد از وفات ابو جعفر نامه ای خدمت حضرت فرستادم و استفسار از امام بعد از حضرتش نمودم، در جواب نوشتند بزرگ ترین از فرزندانم امام بعد از من است، و حضرت ابو محمد (امام حسن عسگری علیه السلام از جعفر بزرگ تر بود).

حدیث سیزدهم: (2) از سعید بن عبد الله، از جماعتی از بنی هاشم که از جمله آنان حسن بن حسین افسس بود روایت شده که در روز وفات محمد بن علی بن محمد (جعفر) در خدمت حضرت هادی علیه السلام حضور داشتند و در صحن منزل برای آن حضرت فرشی گسترده بودند و جماعتی از مردم که در میان آن صد و پنجاه نفر از دودمان

ص: 149

1- بحار، جلد 50، ص 244، روایة 17، باب 2

2- بحار، جلد 50، ص 244، روایة 18، باب 2

ابو طالب و قریش و بنی العباس بجز موالی اطراف آن حضرت مجتمع بودند، که حضرت امام حسن عسگری علیه السلام با گریبان چاک در مرگ برادر آمد، و در طرف راست پدر بزرگوار ایستاد، تا آن زمان ما او را نمی شناختیم.

پس از ساعتی که از توقفش سپری شد، امام دهم ابو الحسن الهادی علیه السلام، نظر بفرزند خود افکند و فرمود، فرزندم شکر خدای را بجای آور که امری عظیم (خلافت و امامت) را درباره تو احداث فرمود، و در این وقت امام حسن عسگری گریست و آیه استرجاع را بزبان جاری کرد و چنین فرمود الحمد لله رب العالمین، خداوند را شکر می کنیم که نعمت را در حق ما تمام فرمود، انا لله و انا الیه راجعون.

سؤال کردیم این جوان کیست گفتند فرزند امام دهم، حسن علیه السلام است و سن مبارکش به نظر بیست ساله می نمود و از آن روز معرفت بحضرتش پیدا کردیم و دانستیم او امام و قائم مقام پدر است و پدر او را به منصب امامت تعیین فرموده.

حدیث چهاردهم: (1) در کافی از ابی بکر قهفکی روایت شده که گفت حضرت ابو الحسن نامه ای برای من نوشت و مضمون آن این

ص: 150

بود که ابو محمد پسر من است و در میان اهل بیت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم از حیث عقل و غرائز انسانی بسر حد اعلای درستی و وثیق ترین حجت خدا بر خلق است، او اولاد و جانشین من است، و امر امامت و احکام زعامت اسلامی به او منتهی می گردد، آن چه را که از من سؤال می کردی از او سؤال کن، که آن چه را محتاج باشی در نزد او خواهی یافت.

حدیث پانزدهم: (1) در کافی از محمد بن یحیی منقول است که گفت بعد از مرگ ابو جعفر خدمت ابو الحسن هادی علیه السلام رسیدم، و حضرت ابو محمد (حسن عسگری علیه السلام) در حضور پدر نشسته بود، عرض تسلیت نمودم و امام یازدهم گریست، پس از آن حضرت ابو الحسن علیه السلام روی به فرزند آورده و فرمود نه خداوند خلافت را در تو قرار داد، شکر خدای کن.

حدیث شانزدهم: (2) از یحیی بن یسار قنبری منقول است که گفت (امام دهم علیه السلام) چهار ماه قبل از رحلت، وصایت (جانشینی) را به فرزندش امام حسن علیه السلام واگذار نمود، و امر امامت را بعد از خود باو موکول کرد، و مرا با جماعتی از دوستان خالصش شاهد بر این مطلب گرفت.

ص: 151

1- بحار، جلد 50، ص 245، روایة 20، باب 2

2- بحار، جلد 50، ص 246، روایة 21، باب 2

برای توضیح مراد از این اخبار و جواب از آن‌ها بدو مقدمه اشاره می‌کنیم.

مقدمه اول

روایات متواتر از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده که دلالت دارند بر این که امر امامت عهد ازلی است، که از علم خداوند گذشته است، و در امم سالفه امامت ائمه دوازده گانه معلوم بوده است، چه رسد در امت اسلامی، و نیز انحصار ائمه در دوازده نفر و این که تمام آن‌ها از طایفه قریش هستند از مسلمیات می‌باشد، بلکه در اخبار کثیری تصریح باسامی مبارکه آن‌ها واحداً بعد واحد شده است، مانند لوح جابر و غیره.

خوانندگان عزیز برای اطلاع بیش تر رجوع کنند به کتاب کافی مرحوم ثقه الاسلام کلینی قُدَسَ سِرُّهُ و ارشاد شیخ مفید قُدَسَ سِرُّهُ، و مناقب این شهر آشوب و دیگر کتب.

مؤلف فرماید:

ص: 152

بنابراین امامت منصب آسمانی و خدائی است، و عقل حاکم است که باید این منصب از طرف خداوند تعیین گردد چون لیاقت این منصب و مقام، مختص باولیاء خدا و خواص از عباد پروردگار است که عالم به احکام باری تعالی بعلم موهوبی می باشند، و باید محفوظ از خطاء و لغزش باشند، و بدیهی است که این اهلیت و قابلیت را احدی نمی داند غیر از خداوند تبارک و تعالی فلذا همان طوری که نبی و پیغمبر را خداوند معین می نماید امام را هم او باید تعیین کند.

بنابراین باید گفت امامت از اموری است که قابل تغییر و تبدیل نمی باشد چه آن که تغیر و تبدل مستلزم جهل به جعل می باشد، و حال آن که جاعل یعنی خداوند منزّه است از جهل بفعل و جعل خود، بدلیل این که علم بامامت مساوق است با علم بآن چه که در نظام تشریح اصلح می باشد.

پس همان طوری که محال است باری تعالی جاهل باحکام تکلیفی و تشریحی باشد، و هم چنین معقول نیست جاهل به جعل خلیفه باشد، و محال است تغیر و تبدیل در امامت راه پیدا نماید، و عقل و نقل هر دو اتفاق دارند بر معلوم بودن ائمه، بلکه مشخص بودن اسماء ایشان در نزد باری تعالی، و این معلومیت شعبه ای است از

شعبات علم ازلی باری تعالی به آن چه که در عالم تشریح اصلح است برای عباد.

پس بنابراین آن نزاعی هم که بین جماعتی از حکماء و متکلمین است و بعضی از آن ها که علم باری بجزئیات را نفی می کنند در این جا جاری نخواهد بود، زیرا امامت از امور جزئیة نمی باشد تا مورد آن نزاع واقع شود، گر چه مختار شیعه و علماء امامیه در جزئیات هم این است که خداوند بآن ها عالم است.

و برای توضیح بیش تر توجه خوانندگان عزیز را بآیاتی چند از قرآن مجید معطوف می داریم.

در سوره بقره فرموده است (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) (1) در این آیه شریفه اول مخلوق را تعبیر به خلیفه فرموده، بلکه تعبیر به خلیفه را مقدم بر اعلام بر خلقت مخلوقات قرار داده، پس از این نحو تعبیر، یقین پیدا می شود باین که نبوت و امامت یک ولایت تشریحی است که خداوند برای اولیاء و خواص عباد خود قرار داده است.

و نیز در همین سوره فرموده است (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) (2) اگر باین آیه خوب توجه شود خواهیم دید که خداوند منصب ولایت و امامت را برای صنف خاصی از عباد که منزله از ظلم و قبایح

ص: 154

1- سوره بقره، آیه 30

2- سوره بقره، آیه 124

می باشند قرار داده است.

نتیجه آن که بگوئیم، خداوند بعلم ازلی عالم است بآن چه را که در عالم تکوین و تشریح اصلح است بحال عباد، چه آن که تشریح عبارتست از قرار دادن قوانینی که مصالح مردم در سایه آن محفوظ باشد، و مراد از ولایت تشریحی این است که خداوند برای مردم هادی و راهنمایی قرار دهد که این مصالح و نظام را حافظ باشد و آن هم عبارتست از، نبی و امام.

و این معنی قابل تغییر و تبدل نیست چنان چه ذات اقدسش باین معنی در قرآن شریف اشاره کرده و فرموده (وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا) (1) که مراد از سنت امور تکوینی و تشریحی است که قابل تغییر نیست.

مقدمه دوم

در اخبار بسیاری از ائمه علیهم السلام وارد است که امام فرزندان بزرگ تر امام قبل می باشد، و چون اسمعیل پسر ارشد امام صادق علیه السلام بود و هم چنین ابو جعفر فرزندان بزرگ حضرت هادی علیه السلام بوده، این بزرگ تری از حیث سال باعث شد، بسیاری از شیعیان در زمان

ص: 155

حیات این دو، بامامت ایشان معتقد شوند، و این عقیده در اذهان ایشان مرتکز بود.

فلذا اخباری که متضمن این جمله (احدث الله شکرًا) است اخباری است که کثیراً از حضرت هادی علیه السلام وارد شده، که فرمود شکر کن خدا را برای امر ولایت در تو، چنان چه پاره ای از این اخبار گذشت.

مؤلف فرماید:

این اخبار در مقام این نیست که برای انتقال امامت از فرزند فقید امام با ولاد زنده امر به شکر فرموده باشد، بلکه ناظر باین جهت است که بعد از فوت فرزندی که مردم اعتقاد بامامت او داشتند، این اعتقاد زائل شد و باعث شد شیعیان امام حقیقی و واقعی را بشناسند.

آن گاه امام علیه السلام به فرزند خود که امام بعد از او بود فرمود برای زایل شدن این اعتقاد باطل شکر خدای را بجا آر، و جمیع اخباری که باین مضمون وارد شده است تمام در مقام افاده همین معنی است، اگر چه تعبیرات مختلف است.

مثلاً در بعضی از اخبار فرموده (احدث لله شکرًا كما احدث فيك امرًا) یعنی شکر خدای را بجای آر بعلمت این که ایجاد فرمود در تو

ص: 156

امری را، و این تعبیر دلالت نمی کند بر این که امامت حضرت امام حسن عسگری علیه السلام مثلاً مورد «بداء» بوده، بعلمت این که کلمه (امراً) که در روایت است معنی لغوی آن شیء می باشد، و شیء عبارتست از مفهوم عامی که هر موجودی تحت آن واقع می شود، و تنوین آن تنوین وحدت می باشد.

با توجه باین مطلب معنای حدیث چنین است، شکر و ثنای خداوند را بجای آور بواسطه یک چیزی که در تو حادث فرمود، و معنای این جمله «بداء» نیست، بلکه اندک اشعاری هم باین معنی ندارد.

بلی بعد از این که ابو جعفر رحلت کرد و مرگ او باعث ظهور امام حسن عسگری علیه السلام گردید و اعتقاد باطل شیعیان از بین رفت، و فهمیدند او امام نبوده بلکه فرزند دیگر آن حضرت لایق این مقام بوده این معنی یعنی زوال این اعتقاد، عبارتست از مشار الیه بامر حادث، که امام بآن اشاره فرموده اند، و شکر ک-ه حضرت هادی علیه السلام بآن امر فرموده اند بواسطه این بود که حق ظاهر شد و مردم دانستند که ابو جعفر امام نیست، و شکر و سپاس بر آن بی جا نبوده بلکه لازم و واجب بوده است.

زیرا در سایه زعامت امام علیه السلام جمیع خلائق هدایت می شوند و این

خود از بزرگ ترین نعم الهی می باشد.

تعبیر دومی که در این اخبار شده است، این است که امام هادی علیه السلام در حیات فرزند خود یعنی ابو جعفر خبر دادند باین که امام بعد از او حضرت امام حسن علیه السلام می باشد، و این خبر بر خلاف آن چیزی بود که در اذهان شیعه مرتکز بود زیرا شیعیان معتقد بامامت ابو جعفر بودند.

فلذا چنان چه در قبل ذکر شد نوفلی خدمت امام می رسد و در حالی که اشاره ای بابو جعفر کرد سؤال می نماید که آیا او امام ماست بعد از شما یا دیگری، حضرت در جواب فرمود امام شما حسن علیه السلام است، و این خود قرینه است بر این که بدائی که نسبت بباری تعالی داده می شود بمعنای متبادر از آن در اذهان نیست، بلکه معنای آن ظهور امامت حضرت امام حسن علیه السلام در نزد شیعه می باشد، و سبب این ظهور موت ابو جعفر بود، در زمان حیات پدر.

البته این ظهور ربط بباری تعالی دارد، چون موافق با غرض الهی است، که امامت کسی که اهلیت امامت را دارد آشکار شود و آن امامت حضرت امام حسن عسگری علیه السلام بر کافه مردم است و چنان چه سابقاً گفته شد مفاد لام جار، مطلق ارتباط است، و اما خصوصیات آن محتاج بقربینه است.

ص: 158

تعبیر سومی که در روایات شده، این است که امام علیه السلام امر بسکوت از ذکر کسی که امامت باو منتهی می شود فرموده اند تا زمانی که خودشان امام بعد از خود را معرفی نمایند، و این معنی دلالت دارد بر این که این سکوت مشتمل بر مصلحتی بود.

آری بعضی از خواص شیعه از ابتداء امام بعد را می شناختند.

تعبیر چهارمی که در روایات ذکر شده، اشاره بامامت ابو جعفر است، البته در این روایات نسبت بامامت امام حسن عسگری علیه السلام تعبیر ببداء گردیده، مانند خبر شاهویه و جعفری.

جواب این دو خبر این است که:

اولاً: سند این دو خبر ضعیف است، و از حیث سند حجت نمی باشد.

ثانیاً: در متن این دو خبر اختلاف است، زیرا در کتاب غیبت شیخ طوسی جمله (وقد اشار الیه و دل علیه) را دارد، و حال آن که این جمله در روایت کافی موجود نیست.

و نیز در کتاب غیبت شیخ قُدَّسِ سَرْهُ جمله (و صیر مکانه ابا محمد) می باشد، اما در روایت کافی بجای آن جمله (بدا لله فی ابی محمد بعد ابی جعفر ما لم تکن تعرف له) را دارد، و هم چنین در روایت کافی جمله (كنت رویت عن ابی الحسن العسگری فی ابی جعفر روایات تدل علیه) دیده نمی شود.

ص: 159

و با این همه اختلافات نمی شود بروایت کتاب شیخ طوسی اعتماد کرد.

ثالثاً: بین این اخبار ممکن است جمع دلالی باشد، باین طریق که بگوئیم، در روایتی که امام علیه السلام اشاره و دلالت بر امامت ابو جعفر فرموده مراد از دلالت، انطباق قهری امامت اکبر اولاد است بر ابو جعفر، و این قاعده (اکبر اولاد بودن) دلالت و اشاره قهری است بر امامت ابو جعفر، نه این که امام علیه السلام اشاره فرموده باشند که امام بعد از من ابو جعفر است، و چگونه این طور باشد در صورتی که در خبر نوفلی و علوی، در زمان حیات ابو جعفر به امامت امام حسن عسگری علیه السلام تنصیب فرموده.

رابعاً: چنان چه در تعارض اخبار در احکام فرعیه قائل بتساقط آن ها می شویم در مسئله کلامیه نیز این قاعده را اعمال می کنیم و مانعی از جریان این قاعده در اخبار کلامیه نیست، البته با این بیانات اشکال دفع خواهد شد.

بلی یک اشکال باقی است و آن این فرمایش است (بدا الله فی ابی جعفر کما بدا لله فی اسمعیل) که در این تعبیر امامت را قابل «بداء» قرار داده ولی این اشکال را هم با توجه به این که بیان کردیم لام جار، برای مطلق ربط است می توان جواب گفت.

ص: 160

مشمول است بر پنج فائده بدین ترتیب: فائده اول: اخبار بقاء رد قول جبر و تفویض است.

فائده دوم: همان طوری که در احکام نسخ هست در تکوینیات هم بقاء است یعنی بقاء در تکوینیات نظیر نسخ در احکام است.

فائده سوم: ثمراتی که از اعتقاد به بقاء حاصل می شود.

فائده چهارم: لزوم تقیّه از نظر عقل و نقل.

فائده پنجم: خوف و رجاء از فوائد اعتقاد به بقاء است.

در خاتمه بذکر پنج فائده می پردازیم:

فائده اول:

اسناد «بدء» بحق تعالی جواب از شبهه تفویض و جبر می باشد، باین بیان که مفوضه قائلند، خداوند آن چه را که باید تقدیر کند و خلق نماید، کرده است و از هر کاری فراغت یافته، فلذا در خلق و تقدیر او تغییرات و تبدلاتی ایجاد نمی شود، بلکه ایكال امر شده است بعباد و مخلوقات نظیر عقیده یهود که می گفتند، ید الله مغلوله، نه بسط در آنست و نه قبض.

کما این که جمعی 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 جبری ها تأثیر افعال عباد را در حوادث واقعه منکرند، عکس مفوضه، که می گفتند آن چه که هست معلول فعل عباد است،

ص: 163

اینان تمام افعال را با آثار آن‌ها مخلوق پروردگار می‌دانند، باین علت که مجاری امور تماماً در علم ازلی باری تعالی منطوی است، و همان علم خداوند است که مؤثر و علت حدوث حوادث در عالم وجود می‌باشد. و از جمله حوادث، افعالی که از عباد سر می‌زند می‌باشد، چه آن افعال خوب باشد یا بد تمام را مستند به خداوند می‌دانند.

مثلاً اگر زید، عمرو را کشت، می‌گویند این قتل باید واقع شود، چون اگر واقع نمی‌شد خلاف علم خداوند بود، و تخلف از علم باری تعالی محال است، حال چگونه اعتقاد ببداء جواب گوی این دو نظریه باطل است؟

پاسخ نظریه تقویض

اما جواب مفوضه این است که، تعلق علم ازلی الهی بر کلیه امور و جمیع حوادث عالم، منافات ندارد، با تاثیر افعال عباد در حوادث.

زیرا علم باری تعالی تعلقش بافعال عباد و آثار آن افعال در طول افعال است، باین معنی که اگر فعل عباد را مستند به علم باری تعالی

دانستیم، باید بدانیم علم الهی تعلق طولی بافعال بندگان دارد (چون مرتبه علم، متأخر از مرتبه معلوم است) و سبب افعال بندگان نمی شود، بدین جهت که میان علم خدا و افعال بندگان اختیاریت عباد متوسط است.

چون بدیهی است خداوند در بشر اختیار قرار داده و آنان را مختار خلق فرموده است، پس افعال شان با اختیار خود آن ها صادر می شود و وقتی کار های آن ها از روی اختیار صادر شد بی شک آثاری را که خداوند بر آن کار ها بستگی داده حاصل می شود، از زیادتى روزى، یا عمر، یا کم شدن روزى و عمر با این که این آثار افعال خداوند است.

پس حقیقت، آن نیست که جماعت قدریه (قائلین به تقویض) می گویند که خدا از هر کاری فراغت یافت، و امور را به بندگان موکول داشت، و منکر محو و اثبات شدند و گفتند تغییری در ارزاق و آجال و دیگر حوادث نیست.

و واضح ترین خبری که در این باره از ائمه هدی علیهم السلام بما رسیده خبری است که مرحوم علامه مجلسی در باب «بدء» در کتاب بحار نقل فرموده، و آن داستان مناظره حضرت ثامن الحجج علیه السلام با مروزی است. طالبین بآن جا رجوع نمایند.

و منکر «بداء»، دوام قدرت خداوند را نسبت بحوادث جاریه در ازمنه متعده انکار می کند و کسی که قائل به «بداء» است اعتقاد بقدرت دائمه خداوند در جریان حوادث در تمام ازمنه دارد، و برای خدا یک چنین قدرت همیشگی و همگانی را اثبات می کند، نه این که (العیاذ بالله) نسبت جهل بخداوند بدهد (تعالی عن ذلك).

پاسخ نظریه جبر

اشاره

و اما جواب جبری این است که، می گوئیم اگر علم باری تعالی علت کلیه حوادث از جمله افعال بندگان باشد، دیگر معنائی برای زیادتى در عمر به سبب صله رحم نیست، و محو و اثبات مفهومی ندارد، و تقسیم علم باری تعالی بعلم مکنون و غیر مکنون چنان چه در بسیاری از اخبار است ممکن نخواهد بود، هم چنان که لازمه این اعتقاد این است که آجال حتمیه و غیر حتمیه مصداق نداشته باشند، و باید تمام اجل ها آجال حتمیه باشند.

و فساد این توالی روشن تر از آنست که ما باز گو کنیم خلاصه اخبار «بداء» بآن معنائی که شایسته استناد به باری تعالی است جواب گوی قول به تقویض و قول به جبر می باشد.

بعضی از علماء، «بداء» در تکوینیات را تشبیه به نسخ در تشریعیات نموده اند، باین بیان که نسخ ظاهر می کند خلاف آن چه را که از اطلاق حکم استفاده می شد که استمرار حکم در سلسله زمان باشد، که بعد از نسخ خلاف آن ظاهر می گردد و «بداء» خلاف آن چه ظاهر است از مقتضیات امور ظاهر می کند.

حال اگر این آثار مبدل به آثار دیگری شد و خلاف آثار اولیه ظاهر گردید؛ باین لحاظ می گوئیم «بداء» شده و «بداء» را تشبیه به نسخ می نمائیم، البته این تشبیه برای تقریب مطلب است باذهان مردم، و الانسخ با «بداء» تفاوت کلی دارد.

زیرا «بداء» تغیر و تبدل است لکن نسخ بیان انتهای زمان حکم می باشد، و هم چنان که مخصص نسبت بعام قرینه است بر این که ابتداء از عام، خاص اراده شده، نسخ هم عبارت از، بیان مراد از مطلق زمانی است که، مراد باراده جدید را همان مقدار زمان قبل از نسخ می داند پس ناسخ پایان زمان حکم را می فهماند.

اعتقاد به «بداء» انسان را با اعمال حسنه حریص و کوشا کرده و از افعال زشت باز می‌دارد، و این اعتقاد در نفس انسانی، یک نشاط فعالی ایجاد می‌کند که همواره او را بطرف خیرات و فضائل نفسانی و کمالات اخلاقی می‌کشاند و در مقابل صفت، رادعه ای ایجاد می‌کند که او را از شرور و ردائیل منع می‌نماید.

و سرّ آن این است که معتقد به «بداء»، اعتقادش این است که افعال خیر و شری که از او صادر می‌شود. 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 آثار هم شر است.

فلذا از اعمال خیر سستی نمی‌نماید، و در ترک شرور کاهلی نمی‌کند، لکن کسی که چنین اعتقادی را ندارد، بلکه قلم تقدیر را از کار افتاده و خشکیده می‌داند طبعاً از افعال خیر و شر خود توقع آثار ندارد، و این چه بسا او را از افعال حسنه منع کرده و نسبت بافعال قبیحه جسور می‌دارد.

معنای تقیه در لغت عبارتست از حفظ کردن (پرهیز نمودن) شخصی یا چیزی از شخص یا چیز دیگری، زیرا مشتق منه آن وقایه بمعنای حفظ و صیانت است، و تقیه امری است که عقل حکم بلزوم آن می کند، و این مطلب، فطری هر موجود با شعوری است و بناء عقلا بر آن قرار گرفته.

زیرا فرار از مار خطرناک، امری است مرتکز در جبلت و فطرت انسانی، بلکه هر ذی شعوری، و آیات قرآنی هم دلالت بر لزوم تقیه دارد مانند این آیه شریفه (إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ) (1) که مستفاد از این آیه این است که اگر در ورطه ای واقع شدی و تورا بر امر ناهنجاری باظهار عقیده بر خلاف حقیقت اجبار نمودند، اگر برای حفظ جان یا ناموس خود اظهار موافقت با آن عقیده باطل نمودی از نظر دین اشکالی ندارد.

و در جای دیگر می فرماید (إِلَّا أَنْ تَكْفُوا مِنْهُمْ تَقَاةً) (2) که در این آیه شریفه هم خداوند تجویز و ترخیص فرموده است در مورد تقیه

ص: 169

1- سورة نحل، آیه 106

2- سورة آل عمران، آیه 28

چیزی را که جایز نیست در غیر صورت آن (تقیه).

و نیز در اخبار وارده از ائمه معصومین علیهم السلام روایاتی رسیده که دلالت بر وجوب تقیه می کند در مورد حفظ نفس و عرض و مال و بعضی از آن اخبار دلالت بر حسن تقیه می کند در مورد معاشرت و برخورد اجتماعی، و یک دسته از اخبار در احکام است که از روی تقیه بیان فرموده اند و آن احکام موافق با مذاق صاحبان سلطه در زمان ائمه علیهم السلام می باشد، و غرض از آن حفظ نفوس شیعیان است.

شاهد این مدعا دستوری است که امام هفتم به علی ابن یقین داده اند در کیفیت وضو برای حفظ جان او از سعایت حسودان نزد هارون لعنه الله.

حاصل آن که تقیه امریست که عقل موافق آنست، همان طوری که شرع در وفقش حکم می کند، و اگر کسی قائل به وجوب آن شود نباید مورد تشنیع و ملامت قرار گیرد.

بدیهی است در زمان هائی مثل زمان ما باید جامعه اسلامی در نهایت واقع بینی با یک دیگر معاشرت کنند، و برادرانه رفتار کرده و از سرزنش و افتراء به یک دیگر و تکفیر چشم پوشی نمایند. و در حذر باشد از تسلط بیگانگان بر امت مسلمان که آنان همواره دشمنی های طوائف اسلامی را دست آویز سیطره خود قرار داده، از

منافرت ها و اعمال بغض و کدورت های مسلمین برای رسیدن به استعمار، حداکثر سوء استفاده را می نمایند. ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم.

فائده پنجم

لازم است کسی که اعتقاد به «بداء» و محو و اثبات دارد مغرور باعمال نیک خود نشود، و اگر خدای ناخواسته مرتکب عمل حرامی شود و گناهی از او سرزد مایوس از رحمت حق نگردد، بلکه دائماً در حالتی بین خوف و رجاء بسر برد.

بجهت آن که قائلین به «بداء» باید معتقد باشند که غرور و عجب طاعات را محو می کند، و در نتیجه اعمال حسنه آنان حبط می گردد.

و روی این جهت که ترس از حبط عمل باشد مغرور باعمال خیر نخواهند شد، و چنان چه اعمال زشتی از آنان صادر گردد، به امید عقو و غفران حق تعالی از توبه باز نشینند و همواره حالت خوف و رجاء، آنان را بحالت اعتدال در عمل نگاه می دارد، که بکوشند در هر کار خیری بدون خود بینی و خود پسندی، و در وقت لغزش بازگردند بساحت قدس ربوبی.

ص: 171

ولی آنان که عقیده دارند تأثیری برای اعمال و سر نوشت نیست، نه از خدا می ترسند و نه باو امیدوارند و نه دل بعمل نیک می بندند، و در وقت طغیان و سر کشی بازگشت بسوی خدای ننموده و آرزو مند رحمتش نمی باشند.

و السلام علیکم ورحمة الله

اللهم ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

قم: سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی

جمادی الاولی سنه 1395

پایان

ص: 172

عكس

□

شهيد:

سيد محمد حسين بنى سعيد لنگرودى

يادنامه شهيد

ص: 173

اکنون که چاپ دوم این کتاب شریف در دسترس خوانندگان عزیز قرار می‌گیرد بر آن شدم که گوشه‌ای از خاطرات زندگی و شهادت فرزندم، شهید سید محمد حسین بنی سعید لنگرودی را به رشته تحریر درآورم تا بدین وسیله رضایت و محبت‌های قلبی ام را نسبت به فرزند شهیدم ابراز دارم و یادی از او در این صحیفه بیادگار بماند، در ضمن از خوانندگان عزیز می‌خواهم جهت ترفیع مقام بلندش از خداوند مٔان رحمت و مغفرت و علو درجات مسئلت نمایند.

فرزندم در تاریخ دوم بهمن ماه سال 1348 شمسی مطابق با چهاردهم ذی القعدة الحرام سنه 1389 قمری در تهران محله ری متولد گردید؛ او دوران ابتدائی و راهنمائی خود را در قم و تهران پایان برد و وارد دبیرستان مدرس گردید و در سال سوم دبیرستان مشغول بادامه تحصیل شد ولی از آن جائی که قلم تقدیر، شهادت در

راه خدا را در سر نوشت زندگی اش رقم زده بود، خود را به پایگاه مالک اشتر تهران معرفی و به جبهه های حق علیه باطل برهبری قاعد عظیم الشان، بزرگ مرجع عالم تشیع حضرت امام خمینی رحمة الله ره سپار گردید، ایشان پس از مدتی در تاریخ 1365/11/3 شمسی در شلمچه (کربلای 5) از ناحیه سر بشدت مجروح شد و از میدان نبرد به پشت جبهه انتقال داده شد و از آن جا با هواپیمای مخصوص حمل مجروحین، به بیمارستان امدادی دو اعصاب مشهد منتقل گردید و حدوداً دوازده روز بعد توسط بعضی از دوستان و رزمندگان عزیز که از رفقای مسجد الشهداء بودند متوجه شدم که ایشان مجروح شده و در مشهد بستری گردیده است، پس از اطلاع از مجروحیتش، دوستان تماس تلفنی با بیمارستان مشهد برقرار کردند و گوشی تلفن را به من دادند که صحبت کنم؛ آن طرف پرستار بیمارستان بود که پس از برقراری ارتباط گفت: آقا بفرمائید، صحبت کنید، خوب طبق معمول هرچه می گویم الو...، حسین جان...، تنها پاسخی که می شنوم کلمه شهادت است می گویم حسین جان... می گوید اشهد ان لا اله الا الله... هر چه صدا می زنم، باز همان را می شنوم! راستی اگر شما بودید چه تصویری داشتید؟ (نمی دانم که پدر شده ای یا نه تا اگر خدای

ناکرده خبر

ص: 176

ناگواری بتوبدهند و یا از مرگ چنین فرزندی برایت سخنی بگویند خود را در چه تأثر از غم و اندوه خواهی دید؟) خلاصه آن که بر من چه گذشت و در چه حالات روحی سختی بسر می بردم خدا می داند، می خواستم بال در آورم تا پرواز کنم خود را به بالین او برسانم، چرا که با شنیدن کلمه شهادت تصورم این بود که او در حال جان دادن است و شهادت می گوید و انتظار دارد که پدر یا مادر در بالینش باشند بهر حال آن شب هم شبی بود که بر ما گذشت؛ اما چه می توانستم انجام دهم؟ آیا پناه گاهی جز خداوند متعال در چنین مواقعی می توان یافت؟ مگر ما مسلمان نیستیم، مگر ما قرآن نمی خوانیم که خداوند می فرماید (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ) از صبر و نماز برای دل داری خود در برابر مصائب مدد گیرید؛ مگر ما قرآن نمی خوانیم که می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ) خدا یار و همراه صابران است؛ تازه اگر او در همان لحظه هم بشهادت می رسید این همان است که خداوند می فرماید (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا) (1) یعنی هیچ کس نیست که مرگ او را دریابد مگر آن که این رویداد به اذن و فرمان خدا صورت گیرد در حالی که این

رویداد حساب شده از جانب خداوند باید تلقی گردد،

ص: 177

1- آل عمران

این از فرمایشات رسولان و انبیاء الهی علیهم السلام است که برابر هر نوع از انواع مصائب و آسیب ها، ثواب و پاداشی را وعده داده اند، آن گاه به این نتیجه می رسیم که از ره گذر این مصیبت ها عالی ترین فوائد و کامل ترین سعادت ابدی برای ما منظور شده است و باین نکته باید توجه داشته باشیم که محبوب و فرزند ما، در بارور ساختن چنین سعادت سیاهی خواهد بود، آری حدیث نفس کردم، خود را تسلائی دل دادم و با امیدی از رحمت الهی شب را بانتظار صبح بسر بردم صبح آن روز با تقاق مادرش عازم مشهد مقدس شدیم پس از ورود و عرض ادب به پیش گاه ثامن الحجج حضرت علی بن موسی الرضاء علیه السلام و طلب شفا از خداوند منان، بطرف بیمارستان روانه شدیم، پس از ورود به بیمارستان با مناظری پر از درد و غم و اندوه همراه با ناله های جان سوز رزمندگان که در اثر موج انفجار بآن ها دست داده بود و اعصاب و روان آن ها را در هم کوبیده بود روبرو شدیم، هوای بیمارستان بسیار گرم و آلوده بنظر می رسید؛ توسط خانم پرستار به اطافی که فرزندم در آن بستری بود هدایت شدیم، چشمم بگوشه اطاق افتاد، حسینم را روی تختی که در گوشه اطاق بود مشاهده کردم بسیار لاغر و نحیف شده بود، صدا زدم حسین جان؛ او با شنیدن صدای پدر بطرف ما متوجه شد،

او را در آغوش کشیدم و بوئیدم و بوسیدم ولی متوجه شدم از سمت راست بدن فلج شده و از طرفی قدرت بر تکلم ندارد، پس از پرسش معلوم شد از ناحیه سر مجروح شده و ترکش در جای حساس سر قرار گرفته و مدت 12 روزی که از صحنه جنگ به بیمارستان منتقل شده بود، نه روز آن، بحال گما بسر برده و تازه دو روز بود که بهوش آمده بود و تنها کلمه ای که در ذهنش مانده بود همان کلمه اشهد ان لا اله الا الله بوده است تازه متوجه ماجرای تلفن شدیم که کلمه شهادت را جاری می کرد برای چه بوده است؛ او سپس متوجه مادر خود گردید و با یک دست دیگرش که قادر بحرکت بود اشاره کرد که پوشیه اش را بردارد تا مادر خود را ببیند، این بار مادر فرزندش را در آغوش کشید و با عاطفه مادری لحظه هائی را سپری کردند پس از ملاقاتی نسبتاً طولانی درصدد بر آمدم که فرزندم را از مشهد به تهران منتقل نمایم، لذا با کمک دو تن از دوستان رزمنده و یاوران امام و انقلاب، آقایان محمد رضا طیبی و محمد جواد شیرازی که خداوند به هر دوی آن ها جزای خیر دهد، در مورخه 1365/11/16 به بیمارستان دکتر شریعتی تهران انتقال داده شد، فردای آن روز از جناب آقای دکتر میری که یکی از اطبای ماهر و نسبت باین جانب

لطف خاصی

ص: 179

داشتند خواستم تا از فرزندم در بیمارستان عیادت بعمل آورند، ایشان قبول کردند و پس از معاینات، فرمودند ترکش در سمت چپ سر قرار دارد و چون عصب بصورت (X) می باشد، لذا سمت راست بدن ایشان از کار افتاده است ولی خوشبختانه رگ عصب قطع نشده و امید بهبود نیز می باشد، سپس سپس اضافه نمودند و گفتند: شما اجازه عمل جراحی را به دکتری که زیر ورقه ایشان را امضاء نموده ندهید، زیرا بنظر من این، یک عمل ظریف و خطرناک است و نیاز به یک جراح ماهر دارد، صبر کنید تا من از طریق با جناب آقای دکتر رحمت (که آن روز ایشان رئیس بیمارستان دکتر شریعتی بودند) تماس بگیرم و از جناب شان بخواهم که خود شخصاً این عمل را بعهده گیرند؛ که این درخواست مقبول افتاد و جناب آقای دکتر رحمت پس از معاینات دستورات لازم را جهت عمل جراحی صادر نمودند و پس از عکس برداری و دیگر مقدمات فرمودند: نود درصد خطر در پیش است، این جوان یا از بین خواهد رفت و یا اگر بماند فلج خواهد ماند تنها ده درصد امید بهبودی می رود، خوب معلوم است که در این گونه مواقع انسان حال و هوای دیگری دارد، دل شکسته می شود، توجه به خداوند تبارک و تعالی با انگیزه دیگری بانسان دست می دهد، توسل باهل بیت

عصمت و طهارت علیهم السلام حلاوت دیگری دارد، تنها فرج و گشایش مشکلاتش را با چنگ زدن بدامان خاندان رسالت علیهم السلام می داند تا خداوند به برکت آن ها دست رد به سینه او نزند، از این رو خدمت حضرت آیت الله آقای حاج سید محمد حسین لنگرودی دامت برکاته که حقاً عالمی وارسته و بزرگوار و حق بزرگ استادی و پدری در امور تربیتی بگردنم دارند رسیدم و جریان عمل جراحی فرزندم را باطلاع مبارکشان رساندم، معظم له فرمودند: مقداری از تربت حضرت سید الشهداء علیه السلام ک-ه مرحوم آیت الله العظمی حاج سید ابو الحسن اصفهانی قُدس سَدْرُهُ بمرحوم والدشان حضرت آیت الله العظمی حاج سید مرتضی مرتضوی لنگرودی اعلی الله مقامهما داده بودند موجود می باشد. لذا با دست مبارکشان مقداری از آن را در ظرف آبی ریختند و دعا بر آن خواندند، حقیر هم آن را صبح روز عمل، قبل از ورود باطاق عمل با روحی سرشار از امید به فرزندم خوراندم، آری برادر، تربت ابا عبد الله الحسین علیه السلام و دعای آن بزرگوار اثر خود را بخشید، و آن عمل خطرناک که تنها ده درصد احتمال موفقیتش می رفت با موفقیت انجام شد و مدت یک ماه ترکشی را که از سر فرزندم خارج کرده بودند و از نظر پزشکی

در جای حساس سر قرار گرفته بود

جهت تعلیم دانشجویان پزشکی نگه داشتند و بعد از یک ماه ترکش را بما ارجاع دادند، که بحمد الله پس از مدتی از بیمارستان خارج گردید قبلاً. متذکر شدم که تا قبل از عمل جراحی نیمی از اعضاء بدن فرزندم فلج و هم چنین قادر بتکلم نبود که آن هم پس از عمل جراحی در مدت کوتاهی بهبود یافت. ایشان پس از گذشت حدوداً یک سال از عملیات کربلای 5، بار دیگر عازم جبهه گردید که این دفعه یگان اعزام کننده لشکر ده سید الشهداء علیه السلام، گردان امام علی علیه السلام از پایگاه مالک اشتر بود، مسئولیتش در جبهه تک تیر انداز بود، او در حالی که تنش تب دار بود در مورّخه 1367/4/2 «ش» در ارتفاعات (اولاغ لو) واقع در سلیمانیه ماووت عراق بدرجه رفیعه شهادت نائل آمد، نکته قابل توجه این است که روز تشییع جنازه فرزندم مصادف با روز تولّدش بود یعنی شهید در تاریخ 14 ذی قعدة الحرام سنه 1389 متولد گردید و در تاریخ 14 ذی قعدة الحرام سنه 1407 در بهشت زهرا قطعه 26 ردیف 16 شماره 27 بخاک سپرده شد، «وَسَلَّمَ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا» سلام بر او، آن روز که تولّد یافت، و آن روز که می میرد، و آن روز که زنده برانگیخته می شود!

ص: 182

او کم حرف و سر بزیر بود، در مواقع نماز سعی می کرد نمازش را در اول وقت بجماعت بخواند، اگر بحثی با مخالفین انقلاب پیش می آمد چنان چه طرف مقابل بزرگ سال بود فقط با یک کلمه (من مقلد امامم) پاسخ می داد و اگر از نظر سستی در ردیف خودش بود با آن ها بحث می کرد، هر گاه تلویزیون در فیلم هایش خانم های بی حجاب نشان می داد نگاه نمی کرد. او نسبت به خانواده های ضعیف، دل سوز بود و درصدد کمک رسانی بآن ها بر می آمد، و نسبت به والدین خود نهایت احترام و دل سوزی را داشت، خصوصاً نسبت به مادرش که خواسته هایش را با دل و جان انجام می داد.

در پایان لازم دیدم که بعضی از قضایا و روایهائی که قبل از شهادت فرزندم واقع شده را برای خوانندگان عزیز به رشته تحریر در آوردم. قبل از هر چیز خدا را شاهد می گیرم که غرض از درج این مطالب جز ذکر واقعیاتی جهت اهل دل و استفاده آن ها از این مطالب که می تواند در تأیید راه امام قُدس سرّه نیز باشد، چیز دیگری نیست و اگر کسی باین فکر افتد که حقیر رو سیاه قصد این را داشتم

که «باصطلاح» کرامتی از خود نقل کنم و یا از این راه خود را برتر از سایر برادران دینی بدانم از او نمی گذرم و روز جزا دامنش را خواهم گرفت.

مطلب اول

«مرا در کودکی و نوجوانی به چنین فرزند شهیدی بشارت داده بودند»

حدوداً هشت الی نه ساله بودم که از جلسه روضه خوانی ابا عبد الله الحسین علیه السلام باتفاق پدرم حضرت حجة الاسلام مروّج الاحکام جناب آقای سیّد نور الدین بنی سعید- که مصادف با شب جمعه ای بود- بمنزل برگشتم، شب هنگام در عالم رؤیا خواب دیدم که اوضاع دگرگون است در این میان عده ای به من حمله کردند و سرم را از تنم جدا کردند، در حین جدا کردن سرم، مادر و خواهرم روی روی من مشت به سینه می زدند و گریه و شیون می کردند و من هم زیر دست قاتل دست و پا می زدم وقتی که سرم از تنم جدا شد دو نفر که بقدری مهربان بودند مرا در آغوش کشیدند و مرا آرام کردند و من با آن ها مأنوس شدم و خودم جسد بی سر خودم را می دیدم و هر چه به مادر و خواهرم می گفتم گریه نکنید ببینید این ها چقدر خوبند، ببینید چه جای با صفائی است، ولی

ص: 184

آن ها هم چنان گریه می کردند از خواب بیدار شدم، و به یکی از علماء بلد، که بعدها متوجه شدم ایشان یکی از شاگردان خوب مرحوم آیت الله العظمی حائری مؤسس حوزه علمیه می باشند مراجعه کردم و خوابم را تعریف نمودم ایشان فرمودند شما بزرگ می شوید و خداوند فرزندی از سلب شما به شما می دهد که در راه خدا شهید خواهد شد که حدوداً 36 سال بعد این خواب آن طور که بمن فرموده بود تعبیر گردید.

مطلب دوم

ندای حق در مستجار

در سال 1364 زیارت بیت الله الحرام مشرف شدم بعد از اتمام اعمال حج جهت طواف وداع وارد حرم شریف شدم تا با بیت الله الحرام وداع نمایم، سفر اولم بود و وداع اولم در روایت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که آن حضرت فرمودند من هر بار که به طواف آمدم جبرئیل امین را در مستجار دیدم؛ آن جا نزدیک به رکن یمانی است که سابقاً درب داشته است بین مستجار و رکن یمانی محل شکافته شدن کعبه جهت ورود فاطمه بنت اسد مادر

ص: 185

امیر المؤمنین علیه السلام است. روایت دارد که آن جا محل استجابت دعا است نمی دانم در شوط چندم بودم که در آن مکان دست بدعا برداشتم و حال خوشی داشتم و دوستان و آشنایان، فامیل، اقربا و والدین، خلاصه شیعیان علی بن ابی طالب علیه السلام حیاً و میتاً را دعا کردم تا رسیدم به همسر و فرزندانم یک یک نام می بردم ولی تا نام فرزندم سید محمد حسین را بردم (نمی دانم برای شما اتفاق افتاده است که از اهل و عیالت دور باشی بعد یک لحظه صدای یکی از آنان را بشنوی و تعجب کنی) بمجرد این که برای درخواست از خداوند جهت عافیت دین و دنیای ایشان لب گشودم دیدم کسی بمن می گوید حسین مال ما است، دریچه قلبم انگار قفل گردید. با خود گفتم که خدایا او که پسری خوب و اهل عبادت و مهربان است من چرا چنین شدم، نمی فهمیدم که منظور هاتف چیست بلکه در ذهنم گفتم نکند برای ایشان پیشامدی کرده که من این طور شدم تا این که سه سال بعد از این ماجرا ایشان که شهادت رسیدند تازه متوجه ماجرا شدم که در زمره شهداء او را نام نویسی کردند و «عند ربهم یرزقون». حسین مال ما است را فهمیدم.

چهل شب قبل از شهادتش، هر شب زبانم بذکر صلوات مشغول بود انگار چشمانم بسته است و قلبم آگاه است و تدریجاً که چشم باز می کردم متوجه می شدم که دارم صلوات می فرستم و این، ادامه داشت تا شبی که او بشهادت رسید؛ این حالت از من سلب گردید.

مطلب چهارم

مادر شهیدی، به خانم فیروزی که جلسات درس قرآن و موعظه دارند و خود ایشان هم مادر شهید - رضا پناهنده - می باشد گفته بود که: من دیشب خواب دیدم که ده هزار ملائکه همه با بال های سفید از آسمان به منزل حاج آقا لنگرودی رفت و آمد می کنند تعبیرش چیست؟ ایشان با حسن ظنی که بما دارند در جوابش گفتند: من حاج آقا و خانم او را می شناسم. شب، شب جمعه، و آن ساعت، ساعت نماز شب، و منزل، منزل سادات؛ باید این طور باشد. وقتی خواب را برای این جانب تعریف کردند گفتم «انا لله و انا

الیه راجعون» و سکوت کردم وقتی که جنازه را آوردند معلوم شد درست شب جمعه همان شب ایشان بشهادت رسیده بود.

مطلب پنجم

تقریباً یک ماه قبل از شهادت فرزندم خواب دیدم که مرحوم آیت الله العظمی آقای لنگرودی اعلی الله مقامه در میان اطاقی نسبتاً بزرگ نشسته اند و فرزندانش حضرات آیات عظام آقایان حاج سید محمد حسین و حاج سید محمد حسن و حاج سید محمد مهدی و حاج سید محمد علی ک-ه-مگی از مجتهدین و مدرّسین پاک دل می باشند گرد شمع وجود پدر بزرگوار خود نشسته اند، منظره جالبی بود من وارد اطاق شدم حضرت آیت الله العظمی حاج سید مرتضی یک نگاه محبت آمیزی به من نمودند و با تقد و دل جوئی فرمودند بیا، بیا این جا پیش من. از خواب بیدار شدم اما آن منظره زیبا هنوز هم در خاطر هست و صفای دیگری بمن می بخشد، که بعد از یک ماه خبر شهادت فرزندم به من رسید و علت دل جوئی ایشان از من تعبیر گردید.

ص: 188

فرزندم بعد از شهادتش با من سخن گفت و صحت آن در بیداری آشکار گردید».

بعد از شهادتش که چیزی هم از زمان شهادتش نگذشته بود - بخوابم آمد در حالی که متبسم بود از جای بلند شدم و جواب سلامش دادم و او را در آغوش کشیدم گفتم حسین جان کجا بودی و چرا روی گونه ات قرمز رنگ است انگار بجائی خورده گفت وقتی که تیر خوردم بالای بلندی بودم به رو افتادم و این جا بسنگ خورد اما آقا جون بین این مامان عکس مرا در لای قرآن گذاشته و گریه می کند من ناراحت هستم بایشان بگوئید که این کار را نکنند من از خواب بیدار شدم دیدم وقت نماز شب است مادرش که خانمی متهجده می باشد در طبقه فوقانی مشغول راز و نیاز بود قضیه همان بود که فرزندم بمن گفته بود و اما راجع به گونه صورتش بعد از چند ماهی برادر، آقای جواد مجلسی که مسئولیت فرماندهی ایشان را داشت عکسی را برایم آورد چون عکس رنگی است درست همان جای صورتش که در خواب دیده بودم

ص: 189

بشدت قرمز است. در عکس مشهود است و در نزد این جانب موجود؛ «خدایا، در عالم برزخ چه خبر است؟!»

مطلب هفتم

برادرم جناب آقای سید محمد کاظم و حجة الاسلام آقای رضا رحیمی هر دو یک خواب مشابه باین صورت دیدند که حسین به عموی خود می گوید عمو جان ببینید چه باغ زیبایی است بیا با هم برویم در این باغ؛ ایشان می گویند: من گفتم با این همه مانع که سر راه ما است چطوری وارد این باغ شویم آن گاه دیدم ایشان مانند کبوتری که پرواز کند وارد باغ شد. که خبر شهادتش رسید.

البته مطالب دیگری از دوستان و آشنایان در ذهنم می باشد ولی چون بعضی از مطالب آنان را درست بخاطر ندارم از نوشتن آن ها خود داری می کنم.

در پایان از فرزند عزیزم جناب مستطاب عمدة المشتغلین، أخ الشهید آقای حاج سید محمد جواد بنی سعید لنگرودی و هم چنین از فاضل محترم جناب آقای سید علی اصغر ذهنی فرزند برومند جناب حجة الاسلام و المسلمین استاد محترم آقای سید محمد جواد ذهنی تهرانی که در تدوین و تصحیح و چاپ این رساله زحمات زیادی را متحمل شده اند تشکر و قدر دانی می نمایم.

و السلام علیکم ورحمة الله

سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی

تهران - مسجد الشهداء

1373/9/25

ص: 190

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

