



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

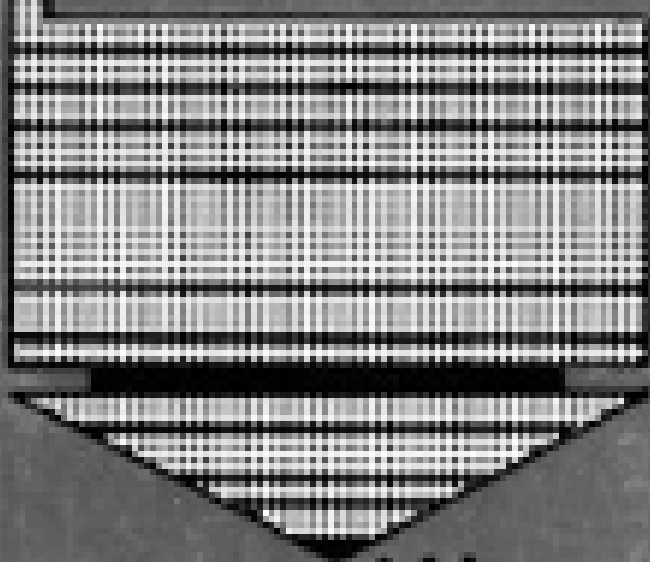
Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



از نظر شیعه

ترجمه:  
سید محمد باقر بنی سعید کزروانی

تألیف:

سید آیت‌الله العظمی السید علی العلامه الطائی الاصفهانی دام ظلّه العالی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# بداء از نظر شیعه

نویسنده:

آیت الله العظمی سید علی علامه فانی اصفهانی

ناشر چاپی:

مؤلف

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۷	بدهاء از نظر شیعه
۷	مشخصات کتاب
۷	اشاره
۹	نظریه
۱۵	پاپ چنین گفت
۲۵	فصل اول: در بیان معنای کلمه ی بدهاء از حیث لغت است
۴۲	فصل دوم
۴۲	اشاره
۴۳	در نزد اهل لسان و عرف
۵۱	فصل سوم: در بیان حقیقت علم و شرح اقوال علماء در علم پروردگار عالم است
۷۷	فصل چهارم: در نکوهش بعضی از این که شیعه امامیه
۸۵	فصل پنجم: در ذکر اقوال علماء اسلام ( شیعه و سنی )
۸۵	اشاره
۱۱۷	اختلاف کلمات علماء در مسئله آجال
۱۲۱	فصل ششم: اخباری که در مسئله بدهاء وارد شده
۱۲۱	اشاره
۱۲۶	روایات اهل سنت در مسئله بدهاء
۱۲۹	فصل هفتم: در پاسخ علماء از اشکال بدهاء و مختار مادر جواب از این مسئله
۱۲۹	اشاره
۱۳۳	آراء علماء در مسئله بدهاء
۱۳۶	فرمایش محمد رفیع ابن مؤمن گیلانی رحمه الله علیه
۱۴۴	توضیح مطلب
۱۴۷	جواب دوم از اشکال مذکور در مسئله بدهاء

۱۴۹	جواب سوم از اشکال مذکور در مسئله بدهاء
۱۵۰	فرمایش مؤلف از اشکال مذکور در مسئله بدهاء
۱۶۱	نظریه بعضی از محققین
۱۶۴	فصل هشتم: پیرامون اخباری که در مسئله بدهاء و امامت امام حسن عسگری علیه السلام رسیده است
۱۹۰	خاتمه
۱۹۳	پاسخ نظریه تفویض
۱۹۵	پاسخ نظریه جبر
۱۹۵	اشاره
۱۹۶	فائده دوم
۱۹۷	فائده سوم
۱۹۹	فائده چهارم
۲۰۱	فائده پنجم
۲۰۳	فهرست مطالب
۲۰۷	درباره مرکز

## بداء از نظر شیعه

### مشخصات کتاب

از نظر شیعه

تألیف

سماحة آية الله العظمى السيد على العلامة الفاني الاصفهاني دام ظلّه العالی

ترجمه ی

سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ویراستار کتاب: خانم نرگس قربانی

ص: 1

اشاره

از این کتاب 20 نسخه در چاپ خانه مهر قم بطبع رسید

ص: 2



مرجع عالی قدر فقیه العصر حضرت آیه الله العظمی آقای حاج سید علی علامه فانی اصفهانی مد ظلّه در پیرامون ترجمه این جانب راجع  
به رساله شریفه ( البداء عند الشیعہ )

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 اندك توجهی واضح می شود که در مقابل دستگاه تخریبی شیطان و شیطان مسلکان که در هر عصری با هر وسیله

ص: 3

در مقام گمراه کردن مردم می باشند .

خداوند عالم دسته ای از بندگان شایسته و عاقل و عالم را موفق می دارد تا تار و پود دام های آنان را گسسته و راه را برای سالکان طریق هدایت باز نمایند، یا در برابر ابرهای سیاه دیو سیرتان بدانندیش، چراغ راهنمایی را بر افراشته تا جهال فریب خورده در تاریکی ها به سر نبرند (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) (انعام 150).

من خداوند منان را شکر گذارم 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 .

خداوند به ایشان سعادت دارین مرحمت فرماید ، و چه خوب است ارباب قلم و آنان که از موهبت ترجمه بر خوردارند سعی کنند فرهنگ اسلامی به معنای صحیح آن

ص: 4

را تقویت داده و کمکی به معارف حمد کتاب های مفسده انگیز و گمراه کننده دوری جویند که در غیر این صورت در عقوبت گمراهان شریک و در صف گمراه - کنندگان محشور خواهند شد .

(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) (سوره ق 36) .

(وَ السَّلَامُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِخْوَانِنَا الْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ)

جمادی الاولی 1395

علی الحسینی الاصفهانی العلامة الفانی

ص: 5

کتابی که از نظر خوانندگان عزیز می گذرد ترجمه ی کتاب مستطاب ( البداء عند الشعیه ) تألیف مرجع عالی قدر آیت الله العظمی آقای حاج سید علی علامه فانی اصفهانی دامت برکاته می باشد ، از آن جائی که توفیق الهی و عنایت ربانی شامل حال این حقیر گردید ، به حمد الله در مدت کوتاهی توانستم از ترجمه آن فارغ شوم، و مطالب ارزنده ی آن را که الحق و الانصاف در نوع خود کم نظیر است در دسترس دانش پژوهان و فارسی زبانان قرار دهم .

ناگفته نماند . 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 ی آن را برای دانش پژوهان و فارسی زبانان بپروانیم.

و این برای آنست که خوانندگان عزیز پس از یک دوره مطالعه ی کامل آن بتوانند به راحتی دریابند که مقصود از تألیف این کتاب حاضر چه بوده ، و مطالب آن بچه مقصدی آنان را رهنمون می نماید.

سبب ترجمه ی کتاب

گویند یکی از مروجین مسیحی موفق شد که چند دانش جوی مسلمان را به طرف کلیسا بکشاند تا بتواند از این راه بر افکار و عقائد مذهبی آنان تسلط پیدا کند ، و لذا برای تشویق این دسته از دانش جویان ، از پاپ خواست که آنان را مورد تفقد قرار دهد پاپ هم برای تشویق و تحریص آن

ص: 7

ابتداء مقداری برای آنان صحبت کرد، و بعد برای جلب قلوب آنان معجزه ای از حضرت مسیح (علیه السلام) برای دانش جویان اسلامی که به نظر 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 به حضرت افتاد خود را به زیر پای حضرت افکند، و خواست تا دختر کورش را شفا دهد، حضرت مسیح علیه السلام دستی به چشمان دختر کورش کشید دخترک همان آن شفا یافت.

در این هنگام دانش جویان اسلامی که به نظر پاپ رسانده بودند این ها مسیحی شده اند، به محض شنیدن این معجزه، همه يك صدا گفتند: (اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ وَآلِ مُحَمَّدٍ).

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 بار دیگر به صحبت

نقل کرد.

باز همان صحنه تکرار شد ، آن گاه يك جمله پاپ به رهبران و مروجين مسيحي گفت كه خيلي قابل توجه است .

### **پاپ چنين گفت**

آگاه باشيد كه آن ها از اسلام به سوي مسيحيت بر نمي گردند ، يگانه راهي كه براي موفقيت در پيش است ، اينست كه در افكار جوانان اسلامي بايد ايجاد شبهه شود ، تا مي توانيد به اصول مذهبي آنان اشكال و خورده گيري كنيد ، و آن ها را نسبت به مذهب شان بدبين نماييد ، حال كه مسيحي نمي شوند لا اقل مسلمان هم نباشند و متحير بمانند ، در اين صورت مي توانيد به اهداف خود دست يابيد.

خيلي جاي تعجب است با در نظر گرفتن خطري كه امروز متوجه به اصول دين است ، ما تنها به فروع آن چسبيده ايم ، و حال آن كه هجومي كه از طرف دشمنان به اصول

ص: 9

دین می شود باید اصول دین دوش به دوش بحث های فقهی ، توسعه پیدا کند ، و ما می بینیم که تنها در حدود هزار و دویست آیه مربوط به اصول و پانصد آیه مربوط به احکام است .

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

اول : گسترش درس های عقائد و مذاهب .

دوم : انتشار کتب و مقاله هائی که در این زمینه ها نگاشته شده است .

مترجم گوید: کتابی که در دست شما خواننده ی عزیز قرار دارد ، نسبت به طالبین حق مشعلی ، و نسبت به مغرضین سنگری می باشد ، و می تواند جلوگیری حمله ناجوان مردانه مغرضین باشد ، و طالبین حق را بر چشمه حقیقت رهنمون کند .

مورخه ی پنجشنبه دهم جمادی الاولی سنه 1395 ه ق مطابق با : اول خرداد ماه 1354 شمسی .

قم . حوزه ی علمیه

سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی

ص: 10



( الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَاللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ إِجْمَعِينَ ) . اما بعد:

سؤالى درباره ی مسئله بقاء از طرف یکی از اجله رسید، و جواب مختصرى عرض کردم، مرتبه ی دوم در خواست شد، به طور مفصل جواب داده شود از این جهت این موضوع را در ضمن هشت فصل و يك خاتمه شرح دادم .

فصل اول : در بیان معنای کلمه بقاء از حیث لغت

فصل دوم : این که قانون محاوره و گفت گو در عرف

ص: 11

اقتضاء می کند در کلامی از متکلم که صادر شود باید حمل بر ظاهر آن نمود مادامی که قرینه ای بر خلاف ظاهر نباشد ولی در صورت وجود قرینه باید به مقتضای آن قرینه عمل کرد اگر چه خلاف ظاهر باشد .

فصل سوم : در بیان حقیقت علم و شرح اقوال علماء در علم پروردگار عالم است .

فصل چهارم : در نکوهش بعضی از این 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 عسکری علیه السلام .

و اما خاتمه : در بیان پنج فائده است .

اول: اخبار بدهاء رد عقیده جبر و عقیده ی تفویض است

دوم: در مشابهت بدهاء در تکوینیات به نسخ در احکام شرعیه . یعنی بدهاء در تکوینیات نظیر نسخ در احکام است

سوم: اعتقاد به بدهاء چه اثری دارد؟

چهارم: تقیه عقلا و شرعاً لازم است .

پنجم: خوف و رجاء از نتایج عقیده ی به بدهاء است.

قبل از شروع در بحث ناچاریم این مطلب را بیان کنیم که اخبار شیعه و سنی متفقاً دلالت دارند برد و امری که به حسب ظاهر با هم مختلف و در نظر ابتدائی 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 بنا بر این هیچ گونه تغییر و تبدلی در مقدرات از لیه 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 به حسب 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 بنابر این اعمال خیر و اعمال شر هیچ مداخلیتی در امور ندارند، دعاء دفع بلا نمی کند، و یا وسعت رزق نمی آورد، و صله رحم سبب زیادی عمر نمی شود، و هیچ کار خیری هیچ گونه نفعی نمی بخشد، زیرا قلم تقدیر از ازل سرنوشت ها را تعیین کرد سپس خشکید یعنی بی کار ماند.

و اما دسته ی دوم به عکس تقدیرات را به واسطه 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 تفویض و قضاء و قدر دارد بر آمده اند و چون در بعضی از اخبار امامیه از کلمه محو و اثبات تعبیر به بداء شده است، از طرفی هم مقتضای استعمال کلمه بداء ثبوت جهل است اشکالی به نظر رسیده

ص: 14

که اگر بدهاء را نسبت به خداوند تبارك و تعالى دهيم لازمه اش اثبات جهل است برای ذات اقدسش .

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 کنم .

ص: 15









## فصل اول: در بیان معنای کلمه ی بداء از حیث لغت است

درباره معنی و حقیقت کلمه بداء است، و آن این که بداء (به الف ممدوده) برون (سما) است و آن از حیث لغت اسم مصدر است و مشتق است از بدا، بید و بدو، از باب طلب یطلب به معنای ظاهر شدن و آشکار گشتن، و نیز اطلاق می شود برای جدید.

به این معنی اگر شخصی سابقاً در مطلبی رای فاسدی داشت بعداً که رأیش بر امر صواب تعلق گرفت آن را تعبیر به بداء می کنند و نیز فعل این کلمه که عبارت از بدا بیدو می باشد بدون لام جاره استعمال نمی شود.



و نیز مطالبی چند متذکر است تا به این جا می رسد و می گوید ( وَبَدَالِهِ فِي هَذَا الْأَمْرِ بَدَاءٌ مِمَّ دُوْدَايَ نَشَافِيهِ وَهُوَ ذُو بَدَوَاتٍ ) یعنی حاصل شد در آن امر برایش رأی در حالی که صاحب آرائی است.

و نیز صاحب اساس البلاغة می گوید:

( ذُو بَدَوَاتٍ ) بانون ، ضبط آن را کرده و در مقام تفسیر این کلمه گفته است ( اي لَا يَزَالُ يُبَدَوُ لَهُ رَأْيٌ جَدِيدٌ وَ يُظْهَرُ لَهُ أَمْرٌ سَانِحٌ ) 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 در کتاب عدة الاصول است که فرموده .

اما کلمة بداء حقیقت آن از حیث لغت همان ظهور و آشکار شدن است ، و برای فرمایش خودش استشهاد کرده

ص: 21

به قول اهل عرف که می گویند (بَدَالِنَا سُورَ الْمَدِينَةِ وَبَدَالِنَا وَجْهَ الرَّأْيِ) که در این دو جمله کلمه بداء به معنای 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 سَيِّئَاتٌ مَا عَمِلُوا وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتٌ مَا كَسَبُوا ) که در هر دو به معنای ظاهر 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 به شیء بعد از این که این ظن حاصل نبوده است استعمال می کنند.

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

بَدَالِي مِنْهَا مِعْصَمٌ حِينَ جُمِرَتْ \*\*\* وَكَفَّ خَضِيبٌ زَيْتٌ بَيْنَانِ

ص: 22

شاهد بر سر (بدالی) است که به معنای ظهر و آشکار شد آمده است، و خلاصه ی معنای آن چنین است (آشکار شد از عایشه دست بندی هنگامی که رمی جمرات می کرد و دست جنائی که سر انگشتانش آن را زینت داده بود).

و چه بسا کلمه ی (بداء) را استعمال می کنند در معانی 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 معنائی کردیم که ظهور لازمه ی آنست کما این که در کنایات چنین است، حال آن معانی که ظهور لازمه ی آن ها است مثل خروج، وجود، حدوث، تجاهر و امثال این ها می باشد.

مثلا 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 به معنای تجاهر است یعنی فلانی تجاهر به عداوت نمود ، واضح است که لازمه تجاهر ابراز و اظهار بدشمنی است .

در بعضی از مواقع هم از این کلمه معانی دیگری اراده می شود کما این که در این آیه شریفه ( وَبَدِّلِهِم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ) و نیز ( وَبَدِّلِهِم سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا ) و نیز ( وَبَدِّلِهِم سَيِّئَاتٍ مَا عَمِلُوا ) که در آیه ی اول به معنای عقاب ناگهانی و در دو آیه ی اخیر به معنای 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 هائی که گفته شد به معنای ظاهر شدن است ، و اما اگر بخواهیم قدر جامع بین این موارد را فقط حصول رأی جدید و ظهور عقیده ی

تازه اخذ کنیم صحیح نیست، به دلیل این که صحیح است کلمه (بداء) را استعمال نمائیم در ظهور شیء دیگر غیر از رأی .

در مواردی که از کلمه (بداء) ظهور رأی اراده نمودیم 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 دیگری .

به دلیل آن که وقتی لفظ را واضح برای افاده نفس ظهور وضع کرد از این لفظ بتنهائی و بدون قرینه ، سبب این ظهور مستفاد نمی شود، مگر این که لفظ را توأم با قرینه ذکر کنیم .

و بدیهی است اگر لفظی به تنهایی دارای معنائی بود در صورتی که در ضمن جمله ای واقع شود همان معنی را افاده می کند ، بنابر این اگر گفتیم کلمه (بداء) منفرداً معنایش ظاهر شدن است پس زمانی که در ضمن جمله آن را بیاوریم و بگوئیم (بَدَا لِلَّهِ كَدًّا) معنایش همان ظاهر شدن است .

و اما چه چیز ظاهر شد ، آیا رای یا حادث دیگری ، لفظ از افاده آن قاصر است ، حال اگر کسی اشکال کند و به گوید این که گفتید کلمه (بداء) منفرداً به آن موقعی که در ضمن جمله واقع شود از حیث معنی فرقی ندارد این صحیح نبوده و نیست بلکه اگر منفرداً باشد به معنای ظهور است و اگر در ضمن جمله واقع شد به معنای ظهور رأی است .

ص: 25

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 رای از نفس کلمه (بداء) به واسطه وقوعش در ضمن جمله فهمیده شود این چنین چیزی مورد قبول نخواهد بود .

بنابر این، اگر ادعا کردیم که از جمله ( بداء لله ) اراده شده است ظهور چیزی که مربوط به خداوند باشد از قانون محاوره خارج نشده ایم خصوصاً که سابقاً گفتیم صحیح است از کلمه (بداء) وجود شیء را اراده کرد به نحو کنایه .

مثلاً- بگوئیم معنای ( بداء لله ) یعنی حادث شد چیزی که موجود نه بود حال اگر متکلمی به این جمله اخبار کند طبق موازین اصولی که بیان فرمودند منتقل می شویم به این که اراده

جدیه (1) متکلم تعلق گرفته است بخبر دادن از حدوث و وجود

ص: 26

---

1- مراد از اراده جدیه آنست که : هر متکلمی در مقام خطاب سه اراده برای او تصویر می شود که هر کدام از این سه اراده مقدم بر دیگری است و به اصطلاح اراده سابقی موضوع



شیئی که سابقاً معدوم بوده است .

حاصل آن که جمله ( بدا الله ) به معنای این است که متکلم معنای کنائی (بداء) را اراده کرده که عبارت باشد از وجود و حدوث شیئی که مسبق به عدم بوده است و این معنی نه تنها به حسب محاورات عرفیه مستهجن نیست بلکه استعمالات 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 .

ص: 27

کنائی یکی از محسنات شمرده شده است خصوصاً که مقام محفوف به قرینه باشد کما این که در این جا چنین است .

بنا بر این صحیح است که ادعا کنیم معنای جمله (بَدَا لِلَّهِ كَذَا) را یعنی شیئی که معدوم بوده است در عالم وجود بروز کرد به نحوی که در وجود مرتبط به حضرت 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 منان موانعی در مقابل مقتضیات حدوث این حوادث قرار دهد که باعث عدم حدوث آن گردد و آن شیء موجود نشود .

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

شاهد بر این مدعا قضیه ایست که در بعضی از اخبار وارد شده به این 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 السّلام به امامت ابو جعفر محمد ، بعد از پدر بزرگ وارش .

در این جا خداوند این گمان باطل را مرتفع نمود و هر دورا 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 این است دلیل انی (1) بر دوام سلطنت خداوند تبارک و تعالی و توسعه قدرتش نسبت به هر زمان و هر شیء و شخص شاک

29

ص: 29

---

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 به آن شیء که علت آن دو است ببریم آن را هم دلیل انی خوانند مثل دلالت کردن حرارت و روشنائی بر وجود شمس مترجم

اگر این طریق را بپیماید قطعاً شکش 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 به این که امور به دست او است چه نسبت باز منه گذشته و چه آینده .

بنا بر این ظاهر می شود فساد این عقیده که در باره خداوند گفتند ( ید الله مغلوله ) یعنی دست خدا بسته است که خداوند هم در جواب ایشان فرمود ( غلت ایدیهم ) دست های خودشان بسته است و چون فائده این امر به عباد عائد می شود .

نتیجه آن که صحیح است جمله ( بَدَا لِلَّهِ كَذَا ) را تفسیر به ( اِبْدَاءٌ لِيَخْلُقَهُ كَذَا ) 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 به جای مزید فیه استعمال شده است ، تازه با این همه تکلف مرتکب خلاف ظاهر شویم و علاوه با بودن قرینه

ص: 30

محلی از برای نقض و ابرام باقی نمی ماند .

خلاصه آن که کلمه (بداء) اسم مصدر است از بدا ، یبدو ، و مصدر آن بدواً و بدو می باشد به معنای ظهور چنان که قبلاً گذشت ، و در بعضی از مواضع هم به این معنی آمده .

مثلاً وقتی میوه درختی صلاحیت خوردن پیدا می کند می گویند ( بدو صلاح ) یعنی ظاهر شدر سیدن آن و این کلمه از حیث استعمال لازم است زیرا از افعال است که مصدر قائم به ذات است و هر فعلی که چنین باشد لازم می باشد ، و گاهی برای افاده معنای تعدیه باب افعال برده می شود .

شاهد بر این مدعی دو آیه شریفه است که می فرماید ( [1](#) ) ( [2](#) ) و آیه ( [1](#) ) و آیه ( [2](#) ) که در هر دو تبدوا از باب افعال (ابداء) می باشد.

ثم ان البداء الخ ص 11 :

ص: 31

1- بقره آیه 271

2- آیه 53 احزاب

و کلمه (بداء) را گاهی اوقات به ذوی العقول نسبت می دهند مثل این که می گویند (بَدَا الْقَوْمُ) یعنی خارج شدند قوم کما این که به غیر ذوی العقول مانند امور محسوسه نسبت می دهند مثل قول ابی ربیع که سابقاً گذشت (بَدَا لِي مِنْهَا مَعْصَمُ الْخ) یا مانند قول اهل عرب (بَدَّ النَّاسُورَ الْبَلَدُ) که بدا در این جا به معنای آشکار شدن است .

و بعضی از اوقات هم به صفات نفسانیه نسبت داده می شود مثل این دو آیه شریفه (قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ) (1) (وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ) (2) که در هر دو آیه به معنای ظاهر شدن است و گاهی اوقات هم به آراء و افکار منتسب می شود مثل فرموده خداوند (ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنُنَهُ حَتَّىٰ حِينٍ) (3) که (بداء) به معنای حصول رأی است .

و اگر دقت شود به خوبی معلوم خواهد شد که قدر

ص: 32

---

1- آل عمران 114

2- الممتحنه 4

3- یوسف 35

جامع بین این موارد از استعمالات همانا معنی ظهور و بروز است .

و اما معنائی که در قطب مخالف ( بداء ) باشد به حسب موارد استعمال متفاوت است ، لکن می توان گفت معنای مقابل آن در اکثر موارد ( خفاء ) می باشد ، و در بعضی از مواضع به معنای 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 ( بُدَّ النَّاسُورِ الْبَلَدُ ) و یا ( وَبَدَّتْ لَهُمَا سَوَاءُهُمَا ) (1) 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 ( بَدَّالِهِ فِي الْأَمْرِ كَذَا ) جهل را می توان معنای مقابل قرار داد چه آن که ( بداء ) در این جمله

ص: 33

به معنای رأی و علم است ، و در مثل ( ثُمَّ بَدَّلَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا آيَاتِ ) (1) تردد در مقابل آنست؛ و در مثل ( بُدِّلَ إِصْلَاحِ الثَّمَرَةِ ) (عدم) مقابل آنست چون که معنای این جمله رسیدن میوه است ، مسلماً معنای مقابل آن نرسیدن میوه است ، و در مثال ( بَدَّلَا الْقَوْمُ ) معنای مقابل انتقال پیدا نکردن از مکانی به مکان دیگر است .

پس معلوم شد ( بداء ) در جمیع این موارد در معنای لغوی خود که ظهور باشد استعمال شده و اختلافی که در معانی مقابل آن می باشد به واسطه موارد مختلف و متفاوت آن است چنان چه به اندک ملاحظه ای صحت این گفتار ظاهر می شود .

ص: 34

---

1- یوسف 35





در این که قانون محاوره و گفت گوی در عرف اقتضا می کند هر کلامی از متکلم که صادر شود، باید حمل بر ظاهر آن نمود مادامی که قرینه ای بر خلاف ظاهر نباشد، ولی در صورت وجود قرینه باید به مقتضای آن قرینه عمل کرد اگر چه خلاف ظاهر باشد .

## در نزد اهل لسان و عرف

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 به حسب 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

ص: 37

معنای مجازی که مراد متکلم است به ذهن مخاطب نخواهد آمد، در این صورت فرقی نمی کند که قرینه متصل به کلام 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 بگوید (رأیت اسداً یرمی) می دیدم شیری را تیر می انداخت چنین متکلمی نزد عقلاً مؤاخذه نمی شود که چرا معنای اسد را که همان حیوان مفترس است اراده نکردی، به جهت آن که قرینه ای که مخاطب را به این معنی هدایت کند در کلام متکلم بوده است.

و به همین دلیل در مبحث اصول بیان کردیم که استعمالات مجازیه مشروط به اجازه و اضع لغت نیست چنانچه ادبا می گویند، بلکه در هر مورد ذوق سلیم، و استحسان، تعلق به آن گرفت می توانیم مطابق آن را در معنای مجازی استعمال کنیم و انحصار علایق مجوزه معانی مجازیه، ما را مجبور نمی کند که تنها آن ها را رعایت نمائیم.

پس بنابر این اگر در کلام متکلم لفظ عامی دیده شد و به

کمک قرینه منفصله پی بردیم به این 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 به این معنی 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 به کمک قرینه امری است شایع و زیاد و مخفی نماند که بین قرینه لفظیه و عقلیه فرقی نیست ، ولذا اگر مولائی به عبد خود امر به احسان همسایگان نمود، فرضاً دشمنانی هم در میان آن ها بود و عداوت آن ها نسبت به مولای این عبد بر عبد 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 می شد مثالی واضح تر آیات شریفه ایست که خداوند ظاهر آن ها را اراده نفرموده و فهم معانی غیر ظاهر آن را موکول بقرینه عقلیه فرموده است مثل ( و جَاءَ رَبُّكَ، إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ) که در این سه آیه شریفه عقل فطری خود درك

می کند که خداوند منزّه است از این قبیل اسناد .

زیرا، او، جسم نیست تا بتوانیم این نسبت ها را به او دهیم، و از این جهت است که حکم به دخل و تصرف ظواهر این آیات الزامی است، و بزرگان دین روی همین قاعده در مقام سرزنش و مذمت بر اهل ظاهر که برای امکان رؤیت خداوند در روز قیامت استدلال به ظاهر این آیه «الْيَ رَبُّهَا نَاطِرَةٌ» می کنند بر آمدند .

بنا بر این می گوئیم اگر از ائمه علیهم السلام روایاتی وارد شده که «بداء» را نسبت به خداوند داده اند و بعد آن را تفسیر فرموده اند به يك معنائی که منافات با علم ازلی ذاتی خداوند نداشته باشد، مثل این که «بداء» را به معنای ظهور من غیر سبق جهل معنی کرده اند، اشکال در این مورد صحیح نخواهد بود تا گفته شود اسناد (بداء) به خداوند مستلزم جهل اوست با این که حضرت سبحان مقدس از این گونه اسناد ناروا است، چرا؟ به علت این که تفسیری که برای بداء نقل شد به منزله قرینه ایست 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 «رحمه الله»

ص: 40

می باشد که در کتاب عدة الاصول فرموده اگر لفظ (بداء) را نسبت به خداوند دهیم در صورتی که معنای مجازی از آن اراده گردد صحیح است و به جا، 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 به عبارت دیگر قائل شویم که معنای حقیقی (بداء) حصول و ظهور علم بعد از جهل است.

و اما اگر (بداء) را به معنایی اعم از این معنی گرفتیم یعنی گفتیم در لغت به معنای ظهور رأی است چه مسبق به جهل باشد یا نباشد در این صورت مسلماً اشکالی متوجه ما نمی شود و اسناد (بداء) « بخداوند اسناد حقیقی است نه مجازی.

کما این که مرحوم سید مرتضی علم الهدی رحمه الله علیه اشاره به همین معنی نموده است و فرموده ممکن است کلمه

« بداء » را در جمله ( بِدَالِيهِ ) 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 بنا بر این چه « بداء » را حمل بر معنای مجازی کنیم و چه به معنای حقیقی بدانیم اشکال مرتفع می گردد .

حتی می توانیم بگوئیم اخباری که وارد شده است در باره ( بداء ) در حق امامت حضرت موسی بن جعفر و امام حسن عسکری علیهما السلام مورد اشکال نخواهد بود چه آن که علماء شیعه جمعاً اسناد جهل به خداوند را منکرند و نیز قائلند که مسئله امامت يك عهدی است در ازل از علم الهی گذشته و قابل تغیر و تبدل نخواهد بود ، و به زودی خواهیم دید که معنای اخبار مذکور تغیر و تبدل در اراده ی 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 به خدا می دهند.

پس از این گفتار معلوم شد، تنها منشأ این اتهام این



است که در کلمات بزرگان امامیه چرا تعبیر به بداء شده است، و حال آن که این تعبیر لازمه اش اعتقاد جهل نسبت به حضرت حق نیست، با این وصف، چگونه ایشان جرئت 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 نفی کند اعتقاد بشیء را.

و نظیر این مذمت ملامتی است که بعضی از وهابیه و اهل تسنن به شیعه نموده و اسناد شرك به ایشان داده اند، زیرا 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 اینست که تربت و خاک را معبود قرار نداده اند تا شرك لازم آید.

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



## فصل سوم: در بیان حقیقت علم و شرح اقوال علماء در علم پروردگار عالم است

ص: 45



کسی که در فلسفه عالی نظر داشته باشد خواهد دید که فلاسفه و متکلمین چه اختلافات کثیره ای در باره حقیقت و ماهیت علم و همچنین درباره حقیقت علم. باری تعالی و وسعت و محدود نبودن علم او از حیث تعلق گرفتن به معلومات و کیفیت تعلق آن دارند.

اینک به تفصیل هر یک از اختلافات نام برده می پردازیم

اختلاف اول در حقیقت علم است:

و آن این که بعضی ها علم را از مقوله اضافه گرفته اند مثل ابو البرکات بغدادی .

وی می گوید: علم عبارتست از يك وصف نسبی برای عالم نسبت به معلوم ، 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 به صورت حاصله از معلوم در نفس تعریف نموده اند.

ص: 47

دسته ای دیگر آن را از مقوله انفعال دانسته اند یعنی آن را به انتقاش صور معلومات در نفس انسانی می دانند و نیز طایفه دیگر علم را دو قسمت نموده اند يك 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 ی عرض ندانسته بلکه آن را جوهری از جواهر اصلیه در وجود دانسته اند.

دسته ی دیگر گفته اند تعریف علم اصلا ممکن نیست بلکه در مقام تعریف آن را به نقیض جهل تفسیر کرده اند.

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

بنا بر این چه بسا علم و عالم و معلوم با یک دیگر متحد می شوند مثل علم (1) انسان به ذات خودش چه آن که بین انسان

ص: 48

---

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

(عالم) و بین نفس انسان (معلوم) دوئیت نیست و تغایر بین عالم و معلوم .

بنابر این تعریف اعتباری می شود پس در مثال فوق (علم انسان به نفس) نمی توان علم را تعریف به کیفیت عارضه ی به نفس نمود زیرا ذات انسانی دارای صورتی نیست که در

ص: 49

نفس او منتقش گردد از این جهت دوئیتی در کار نخواهد بود تا یکی از آن دو مضاف به دیگری 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 «به معنای حضور عالم در نزد معلوم و بالعکس» توقف دارد به حصول صورت معلوم (2) بالعرض، در ذهن عالم.

پس نتیجه می گوئیم حصول صورت و منتقش شدنش در نفس علم نیست بلکه سبب از برای حصول علم می شود ،

ص: 50

---

1- اضافه مقولی عبارتست از توقف داشتن احد الشیئین در تحقق به دیگری مانند تحقق ابوت نسبت به این

2- معلوم بر دو قسم است معلوم با الذات و معلوم بالعرض ، معلوم با لذات عبارتست از صورت شیء که در نفس منتقش می شود ، معلوم بالعرض عبارتست از صاحب آن صورت در خارج - مترجم



شاهد بر این مدعی اینست که اگر علم نفس صورت باشد به لحاظ این که صور از حیث حقیقت با یک دیگر تبه این دارند. در نتیجه لازم می آید حقیقت علم نسبت به موارد متفاوت و متبه این بوده و از قبیل مشترك لفظی باشد نسبت به اقسامش چون در مثل علم خداوند به ذاتش باید حقیقت علم را حضور بدانیم و در غیر آن انطباع یا انفعال باید دانست.

بنا بر این 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 به واسطه جزم حکم در نفس حاضر شده و علم به آن حاصل می گردد، کما این که جزم به نسبت است از ادراک واقع شدن نسبت در خارج یا واقع نشدن آن.

یعنی وقتی که وقوع یا عدم وقوع نسبتی در نفس حضور پیدا کرد به واسطه آن اعتقاد و جزم حاصل می شود (1)

ص: 51

---

1- مثلاً اگر علم پیدا کردیم نسبت قیام به زید در خارج واقع شده است بعد از این علم اگر مخبر بگوید زید ایستاده است آن علم قبلی و اعتقاد به این نسبت در لفظ پیدا نمائیم

و به این اعتبار آن وقت صحیح است که علم را تقسیم کنیم به علم

انفعالی و علم فعلی (1).

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

و به این بیانات معلوم شد که اقوال گذشته هر کدام ناظر بیک 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).

ص: 52

---

1- علم انفعالی عبارتست از تصویری که حاصل شود در مود حصول صورت در نفس اما علم فعلی عبارت از تصدیق و اذعان به نسبت را گویند، مترجم

و بعضی دیگر علم را به اعتبار جهت مقدمه بر حقیقت آن می دانند (یعنی کسانی که علم را به صورت حاصله تعبیر نموده اند) و دسته ای دیگر علم را به اعتبار جهت متأخره از آن می دانند (و این قول کسانیست که علم را از مقوله اضافی گرفته اند).

خلاصه آن که علم عبار تست از نفس حضور زیرا معنائی از این معنی وسیع تر پیدا نتوان نمود که مشتمل بر جمیع اقسام آن شود، به علت 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 به اعتبار تعدد اقسام متبه این و متعدد شود.

اختلاف دوم: درباره ی 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 زائد 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 به دلیل این که خداوند تبارك و تعالی ذاتش دارای حد محدودی نمی باشد تا علمش زائد بر او باشد و نیز ذات پروردگاری به هیچ چیز مقرون و هم دوش نیست همان طوری که در ذات مقدسش نه میزی و نه حیثی است .

پس توان گفت در عین و احدیت واجبه اش هم علم است و هم قدرت و هم حیات الی غیر ذلك از صفات دیگر .

پس واجب الوجود ، بسیط حقیقی بوده و کل اشیاء می باشد به این معنی که هر معنائی 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 به حسب 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 به این که خداوند تبارك و تعالی

علم به جزئیات ندارد و نیز صاحب کتاب معتبر یعنی ابو البرکات بغدادی متمایل به این عقیده شده که علم خداوند تعلق با فعال عباد نمی گیرد و لکن جماعت حقه امامیه جمعاً معتقدند که علم خداوند سبحان به تمام اشیاء محیط است چه کلیات و چه جزئیات .

و مؤید عقیده ایشان است کلام ذات اقدسش در قرآن

شریف که می فرماید ( وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا اصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ الْأَفِي كِتَابٍ مُبِينٍ )

سوره یونس 62

آیه ی دیگر: ( لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا اصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ الْأَفِي كِتَابٍ مُبِينٍ ) (سباع 3-) و متکلمین از علماء اسلام هم این رأی را اختیار کرده اند.

جهت سوم :

اختلاف علماء در باره کیفیت علم باری تعالی از حیث تعلق به چیزی که غیر از ذاتش باشد ، پنج قول ذکر

ص: 55

گردیده است .

قول اول آن که مذهب قدماء از حکما و مشائین از ایشان است که گفته اند نفس ذات خداوند زائد بر آن علم نیست و علمش عین ذاتش می باشد .

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

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

قول چهارم :

اینست که بعضی معتقدند علم خداوند به اشیاء از قبیل اضافه

ص: 56

عالم به معلوم است و مراد به معلوم اعیان خارجی به ملاحظه یصفات آن ها می باشد .

قول پنجم: بعضی از صفاتی ی از متکلمین معتقدند که علم خداوند صورت واحدی است، یا صور متعدده ایست که قیام به ذاتش دارد .

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 به اشیاء مندی می باشد در علم به ذاتش به این معنی که علم به ذات در بردارد علم به غیر ذات از اشیاء دیگر را.

قول دوم:

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

ص: 57

1- قول به این که برای ذات و اجب تعالی لوازم می باشد باطل ، است زیرا مستلزم محاذیری می باشد. اول آن که قائلین به این قول علم باری را نسبت به ممکنات به واسطه حصول صورت می دانند بنا بر این لازمه این حرف اینست 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 به ممکنات افتقار به صورت آن ها ندارد به این لحاظ فاعل است و چون حضور اشیاء در نزدش بدون قبول صورت بنا بر 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 ذاتش باشند پس 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 به اصطلاح اهل معقول اول موجودی است که از خداوند صادر شده با ذات اقدسش متحد گردد و حال آنکه بین آمد و مبانیت می باشد قطعاً . پنجم : لازم می آید چیزی که با الذات باری مبائن است آن را خداوند ایجاد کرده باشد به وسیله اموری که در ذاتش حلول کرده البته این اشکال مبتنی است بر مقدمه ای و آن اینست که : اولاً او لا علم باری تعالی به اشیاء علت برای وجود آن ها باشد . و ثانیاً چنان چه در بالا ذکر شد علمش به اشیاء (نعوذ بالله ) به واسطه صورت باشد فلذا با توجه به این مقدمه این اشکال واضح می گردد، یعنی می گوئیم بعد از این که قائلین به لوازم ذات برای باری تعالی ملتزم به علیت آن از برای وجود اشیاء می باشند ، و لازمه اش اینست که خداوند ایجاد فرموده باشد ممکنات را که با ذاتش تبه این کلی دارد، و واسطه در ایجاد هم عبارت باشد از همان صورت اشیا که در ذاتش حلول دارند ششم: لازمه این قول اینست که مانند بعضی از فلاسفه قدیم خداوند را عالم ندانیم . هفتم لازم می آید که صور معقوله اشیا قائم به ذات باری تعالی باشد کما این که صور اشیا معقوله قائم به ذات انسان عالم می باشند، پس فرقی بین ممکن و واجب نیست بنا بر این ، قول و حق آنست که علم خداوند نسبت به ذات اقدسش همان حضور ذات است در نزد ذات به واسطه نفس ذات باری تعالی ، و به مقتضای این که صفات ثبوتیه اش عین ذاتش می باشد ، پس علم به ذات مساوق است با علم به قدرتش و علم به قدرتش علم به مقدرات می باشد ، بدون این که معلوم زیادی بر علم داشته باشد بلی مقدرات حضرت سبحان بعد از وجود خارجی صحیح است از حضور خارجی آن ها در نزد ذات باری تعبیر به علم فعلی گردد کما این که خود خداوند در آیه شریفه : ( وَ يَسْمَعُ تَحَاوَرَ كَمَا ) فرموده است یعنی از معلوم بودن و حاضر بودن گفت گو آن دو تعبیر به شنیدن فرموده است پس باید گفت

علم خداوند به این گفت گو هم بعد از آن بوده و هم قبل از آن ، نهایت بعد از تحققش به جای علم به (سماع) تعبیر فرموده است . و در جای خود ثابت است که شنیدن حق تعالی از قبیل شنیدن موجودات دیگر نیست، زیرا تا آلت شنیدن در انسان نباشد و به واسطه تموج هوا پرده گوش مرتعش نشود نمی تواند مسموعات را درك کند، لکن در باری تعالی شنیدن به این کیفیت نیست بلکه همان حضور مسموعات است در نزد ذات اقدسش



عبارتی دیگر در ذیل توضیح علم باری تعالی از شیخ الرئیس

ص: 58

در فصل هفتم از الهیات شفا که در دست می باشد فرموده شان ذات حضرت حق اینست که افاضه وجود کرده و آن وجود را درک نماید  
نه تنها وجود موجود را بلکه موجودات دیگر را

ص: 59

که هنوز در عالم محقق نشده اند باید قادر بر درك باشد پس علم ربوبی هم نسبت به موجودات حاصله احاطه دارد و هم نسبت به موجودات امکانیه و مراد از وجود ممکن حادث زمانی است (حادث زمانی به موجودی گفته می شود که

ص: 60

مسبق به عدم بوده و وجود فعلی نداشته باشد) .

و نیز مرحوم حکیم زنفوی در کتاب بدائع الحکم ص 24 که از حکماء الهی است، علم باری تعالی را به این

ص: 61

تعبیر نقل فرموده ، هر مجردی مسلماً قائم به ذات می باشد پس نتیجه ذات خود را تعقل می نماید، و تعقل ذات عین ذاتش می باشد .

تا اینجا نقل 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 اینست که بگوئیم خداوند تبارک و تعالی عالم به ذات خود می باشد به واسطه ذاتش نه به واسطه صفتی که زیادتى بر ذاتش داشته باشد چنان چه بعضی از متکلمین اهل تسنن گفته اند، و معنای عالم بودنش به ذات ، اینست که عالم به صفات ثبوتیه غیر متناهیهِ خویش می باشد و این صفات غیر متناهیهِ 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 .

ص: 62

و یکی از صفات باری تعالی قدرت غیر متناهیه اوست که تعلق می گیرد به اشیائی که لیاقت وجود و تحقق را در عالم هستی دارد و مراد از این قدرت اینست 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 به عبارت دیگر قدرت غیر متناهیه خداوند به اینست که قادر است تمام حظوظی که می توان در عالم هستی تصویرش را نمود ، و قابلیت تحقق در این عالم را دارد ایجاد بنماید و اگر به حسب ظاهر اختلاف و تغایری بین این موجودات دیده می شود باعث تغایر و اختلاف در قدرت حضرت حق نمی شود ، بلکه تعلق گرفتن قدرتش نسبت به این اشياء بيك نحو و يك طور بوده و تمایز آن ها از یک دیگر ناشی شده است از مراتبی که بین آن ها است به حسب شدت و ضعف .

شاهد قوی بر این مدعی فرمایش ذات اقدس خداوندی است که در قرآن شریف می فرماید ( وَ إِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ) «جزء 20»

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 به اصطلاح 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 اینست 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 به تن نکند ماهیت برای او فرض نمی شود .

و تصور می شود که قائلین به این که موجودات خارجی، در عالم خارج، و مجردات «موجوداتی که دارای ماده عنصری نیستند» در عالم مفارقات و 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 ماهیات می باشند قبل از وجود دارای

صور معقوله می باشند منشأ کلام شان اینست که ماهیات را مقرر دانسته و وجود را عارض بر آن قلم داد کرده اند، قبل از وجود ماهیات را صور علمیه خوانده اند .

و به واسطه ی اعتقاد به این 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 زانده ای بر ذات دانسته اند .

گروهی دیگر ماهیات را از قبیل اشباح در ذات باری دانسته و گفته اند علم باری به آن 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 رحمة الله علیه با آن که در فلسفه الهی سعه اطلاعات و تحقیقات وی مشهور می باشد فرمایشی نموده که باعث تعجب است زیر اطرف این ماهیات را عقل اول دانسته است و افلاطون از این ماهیات تغییر کرده است به مثلی که قائم به محل نیستند .

از جمیع بیانات مزبور نتیجه این می شود که علم و

ص: 65



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 معلوم علم او هستند در رتبه ی 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 به علم یا تحت علم.

از عباراتی که بعضی ها تعبیر آورده اند بلی علم فعلی معنای دیگری هم دارد که عبارت است از حضور معلوم در پیش عالم به این معنی که موجودات بعد از این که به واسطه 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).

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

اشیائی که 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 به اعتبار معنای دومی که برای علم فعلی کردیم، تقسیم به علم 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 .

و 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 گفته اینست که موجودات بعد از این که از مرتبه ی امکان به مرحله وجود در خارج رسیدند عنوان حدوث بخود می گیرند و از آن ها به حوادث تعبیر می شود و به اصطلاح از حضور و بروز آن ها حضور ابداعی تعبیر می گردد که حضور ابداعی همان فعل تکوینی خداوند است .

و به اصطلاح اهل معقول موجودات کلمات و فیوض وجودی خداوند می باشند، پس عنوان حدوث و زمانی بودن منطبق می شود فقط بر موجودات خارجی نه نه بر ذات باری تعالی، و حضور حادث در نزد محدث باعث نمی شود عنوان حدوث حادث به محدث سرایت کند و به مقتضای این که علم عین ذات او است این عنوان حدوث ، به علم 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: 68



## فصل چهارم: در نكوهش بعضی از این كه شیعه امامیه

قائل به بداء و تقیه می باشند

ص: 70

محمد بن عبد الکریم در کتاب ملل و نحل از سلیمان ابن جریر زیدی و از فخر رازی در خاتمه کتاب محصل نقل می کند که ائمه شیعیان برای ایشان دو موضوع را عنوان کرده اند که احدی نمی تواند برایشان غالب شود، مادامی که این دو موضوع در آن ها هست.

اول اعتقاد به مسئله بداء یعنی ابتداء برای شیعیان خبر می دهند به وقوع فلان امر و حصول شوکت و عظمتی، بعداً وقتی کشف خلاف شد و مطابق گفتارشان 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 شاهی

ص: 71

است از علامات ظهور امام دوازدهم، و بعد خود زراره گفته است این علائم امارات و نشانه ای است که در وقت خود واقع می شود، البته اگر مورد بداء واقع نشود، و تبدل و تغیر پیدا نکند (آن وقت این علائم را علائم حتمیه می نامند).

سپس این مرد سنی (فخر رازی) قلم فرسائی کرده تا کلام را به اینجا رسانیده که دومین موضوعی که بین شیعه از معتقدات شان است مسئله تقیه است، و آن اینست که کلامی را که به طور اشتباه یا خطاء از ایشان صادر گردد، یا مطلبی را ملتفت شوند که باطل است و به ایشان اشکال شود در مقام اعتذار جواب می گویند، تقیه نمودیم، و این مطلب را عنوان کردیم.

تا این جا کلام فخر رازی بود، وی در جای دیگری در مقام طعن بر شیعه بر آمده و گفته است، شیعیان و اهل رفض بداء را در خداوند جائز می دانند، و بداء اینست که بر چیزی اعتقاد کند سپس مطلب را بخلاف اعتقاد خویش در

تمسك جستته اند در صورتی كه این مطلب در خداوند تبارك و تعالی باطل است، زیرا علم خداوند از لوازم ذات اوست و چیزی كه از لوازم ذات واجب باشد تغییر و تبدل در آن راه ندارد .

البته باید دانست كه این اشكال تنها مستند به فخر رازی

نیست ، جماعتی دیگر متابعت از او کرده و خیال نموده اند

كه امامیه نسبت جهل به خدا داده و در اراده ی او تغییر قائل شده اند با این كه كتب كلامیه ایشان پیوسته در مجالس بحث و درس رایج و در مرأی و منظر همگان بوده و هست ، و در آن كتب كلا و طرا تصریح کرده اند به این كه شیعه از این تهمت بری

است. و از قائلین به این نسبت قبیح بی زاری می جویند .

راستی جای تجب است از علماء عامه كه چنین نسبت ناروایی را به شیعه داده اند، به این كه از مواضع متعدده ی كلام و گفتار شیعه ظاهر می شود كه معتقد به این نیستند، مثلا- در رد كتب درسی امم سالفه می گویند تحریف شده است و به حالت اصلیه و اولیه خود باقی نمانده زیرا در این كتب بعضی از نسبت های ناروا

ص: 73



داده شده به تغییر در اراده باشد، و برای اثبات این مدعی مواردی را نشان داده اند من جمله در تورات طبع سوم در بیروت 1881 نسخه عربی الاصحاح السادس (یعنی آیه ششم) این چنین نوشته شده، (فَحَزِنَ الرَّبُّ أَنَّهُ عَمِلَ الْإِنْسَانُ فِي الْأَرْضِ وَ تَأَسَّفَ فِي قَلْبِهِ فَقَالَ الرَّبُّ امْحُورْ عَنْ وَجْهِ الْأَرْضِ الْإِنْسَانَ الَّذِي خَلَقْتَهُ الْإِنْسَانَ مَعَ بَهَائِمٍ وَ دَبَّابَاتٍ وَ طُيُورِ السَّمَاءِ لِأَنِّي حَزِنْتُ أَنِّي عَمَلْتُهُمْ).

و در نسخه دیگر تورات طبع فاضل خان 1856 در لندن در کتاب تکوین به ترجمه فارسی این چنین نوشته اند:

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

غرض از نقل این دو ترجمه ی از تورات (عربی و فارسی) این بود که به نظر 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 اینست که بگوئیم تغییر و تبدل در باره خداوند قائل هستند .

حاصل آن که بین علماء شیعه و سنی از حیث اخبار و اقوال تفاوتی نیست زیرا همان طوری که در بعضی از روایات امامیه وارد است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله 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 به دستورات چه فائده 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 به نام 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 به این بیان ( که قلم تقدیر مقدر کرده

ص: 75

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 به آن معتقدند شاهد بر این مطلب روایتی است که ابو الدرداء از طریق عامه نقل کرده است که این که فخر رازی در تفسیر کبیر به آن تصریح نموده ، که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله فرموده در سه ساعت به آخر 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 نووی در شرح صحیح مسلم گفته است چیزی را که می فهماند عامه مانند خاصه عقیده دارند که دعا وصله رحم و نظائر آن در زیادی رزق و تأخیر موت و امثال آن مؤثر می باشد، که این که بخاری در صحیح خود اخباری که دلالت بر گفته ما دارد ذکر نموده است .

ص: 76



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

### اشاره

در مسئله بداء

ص: 78

سزاوار است پاره ای از کلمات علماء شیعه چه قدماء و چه متأخرین از ایشان را درباره مسئله بداء باز گو 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 به این 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 رحمة الله علیه در کتاب توحید چنین فرموده :

ص: 79

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

حق آنست که درباره خداوند تبارك و تعالی بداء را این طور معنی کنیم که در مقام ایجاد چیزی را قبل از چیز دیگری خلق می کند سپس آن شی مخلوق را معدوم می سازد و ایجاد می کند مخلوق دیگری را غیر از آن مخلوق ، این معنای بداء است در تکوینات .

و اما در تشریعیات :

و آن اینست 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 اینک ه در سوره بقره آیه 142 می فرماید: ( قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةَ الْخ )

یا مثلاً در ابتداء امر زنی که شوهرش فوت شده بود عده وفات یک سال بود سپس آن را نسخ فرموده ، چهار ماه و ده روز قرار داد چنان چه در سوره ملك آیه 5 متذکر است

ص: 80

و خداوند بندگانش را در هیچ رقتی امر به شیء نمی کند مگر این که عالم است به این 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 مشیتش به آن تعلق بگیرد و آن چه را بخواهد متاخر می دارد در مقام ایجاد و چیز دیگری را به جای 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 به هر چیزی که بخواهد امر می کند این چنین اقرار اقرار به بداء است و در مقام تعظیم حضرت سبحان هیچ شیء مانند اقرار به بداء البته ( به معنایی که گفته شد ) حضرت باری تعالی را بزرگ نمی شمرد .

و بداء به این معنای بر یهود است چون که ایشان قائل بودند خداوند بعد از خلق این عالم از فعالیت دست کشیده و به گوشه ای منزوی شده .

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

ص: 81



آن در فعالیت است، چنان چه احیا و اماته می کند و روزی بندگان را می رساند، خلاصه آن که هر فعلی که متعلق مشیتش قرار گیرد انجام می دهد، پس بداء به معنای ندامت از امری نیست بلکه به معنای ظهور و تجلی شی می باشد همان طوری که عرب وقتی می گوید ( بدالی شَخْصٌ فِي طَرِيقِي ) یعنی ظهر ظاهر شد .

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

بنا بر این اگر برای خداوند ظاهر باشد که عبدی نسبت به ارحام، 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 به عمرش می افزاید .

و همین معنایی که درباره بداء گفته شد فرمایش امام

صادق علیه السلام است که در باره موت اسمعیل فرمود : ظاهر نشد هیچ امری برای خداوند آن طوری 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 رحمة الله علیه فرموده است یهود در باره خداوند قائلند که فارغ از فعالیت است و آن چه را که باید انجام دهد داده است .

در مقابل آن ها صدوق رحمة الله علیه 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 به مخلوقات 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 پروردگار طبق نص قرآن مجید است و این در جایی صادق

ص: 83

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 محور و اثبات در این گونه امور جاری است، اما بدائی که یهود به آن قائل هستند و بداء را به معنای معهود گرفته اند و نسبت به فرقه امامیه داده اند صحیح نبوده و نیست، و در این رأی فاسد جماعتی از مخالفین که دارای آراء مختلف های هستند از ایشان متابعت کرده اند .

آن گاه روایتی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که امام علیه السلام فرمود 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 مقر باشد که خداوند تعالی اگر بخواهد هر مقدمی را مؤخر قرار داده و هر مؤخر را مقدم، و نسخ شرایع و احکام به واسطه ی شریعت حضرت سید المرسلین از همین قبیل است کما این که نسخ کتب سماوی به قرآن عزیز مصداق مؤخر ما یشاء و مقدم ما یشاء است .

ص: 84

سپس این روایت را نقل فرموده که امام صادق علیه السلام فرمود کسی که درباره خداوند این طور گمان کند که امروز در باره شی 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 به معنای 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 إِنِّي ) معنایش اینست که فرزندم 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 به معنای ظهور است فلذا وقتی گفته می شود ( بَدَأَ لَنَا سُورَ الْمَدِينَةِ وَ بَدَأَ لَنَا وَجْهَ الرَّأْيِ )، مراد ظهور حصار شهر و ظهور رأی جدید است، کما این که خداوند در قرآن فرموده: ( وَبَدَّلَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا )، یعنی ظاهر شد از برای ایشان

ص: 85

اعمال زشتی را که مرتکب شده بودند .

و گاهی اوقات هم بداء را به جای علم استعمال می کنند نسبت به شی که قبلاً معلوم نبوده است کما این که گاهی هم در ظن استعمال می گردد، اما اگر اسناد این فعل را ( بداء ) بخداوند بدهیم مردد بین دو معنی که یکی از آن دو درباره او جائز و دیگری مردود است .

اما معنایی که اسنادش با و جائز است مصداق روشنش در نسخ است و بنابر این نسبت بداء به خداوند به طور توسع (1) و مجاز است.

بنابر این آن چه را که در روایات ائمه صادقین علیهم السلام وارد شده است درباره اسناد بداء به خداوند باید حمل کنیم بر همین معنایی که درباره او جایز است نه آن دومی که اسنادش

ص: 86

---

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

با و جائز نیست، و آن معنا عبارتست از علم به شیء که قبلاً به آن علم نداشته.

و اما جهت این که اطلاق بداء به این معنا که مساوق با نسخ است به اعتبار تشابهی است که بین این دو معنا می باشد، و آن اینست 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 اینست که ممکن است بداء را به معنای حقیقی خود حمل کنیم و بگوئیم معنای بداله 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 تادرك 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

ص: 87

و این معنا جاری می شود مجرای یکی از دو وجهی که در آیه شریفه ذکر گردیده است و آن آیه اینست: ( وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ ) که مراد از این آیه اینست که هر آینه امتحان می کنیم ما شما را تا علم فعلی پیدا کنیم به این که جهاد شما موجود است ، و الا قبل از وجود جهاد علم به آن معنی ندارد .

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

مرحوم سید الحکما میرداماد در کتاب قبسات ص 84 فرموده روایات صحیحیه به طور متواتر از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله نقل شده است که . قلم ها خشکید (سرنوشت ها 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 الابد .

و نیز از پیغمبر اکرم صل الله علیه اله است که فرمود . اول چیزی که خداوند خلق کرد قلم بود سپس به قلم خطاب کرد بنویس ، عرض کرد چه بنویسم ، فرمود بنویس قدر چیزی است که موجود شد و موجود می شود و موجود است دائماً والی الابد .

ص: 88

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 صل الله علیه و اله 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 برنامه عمل خود نکرده و عملی انجام ندهیم.

فرمود به جای آرید آن چه را که مقدر شماست 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 میسور است سپس این آیه شریفه را تلاوت فرمود (فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى)...

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 عن ها می باشد نه از جمله اموری که قابل تأسیس و شروع باشد به طوری 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 .

ص: 90

در جواب گفته است مسئله محو و اثبات هم از جمله اموریست که قلم تقدیر آن را مقدر کرده بنا بر این، 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 القرى (مکه) و نیز ام القرى اطلاق می شود بهر شهری نسبت به حوالی و دهات اطراف آن و از همین قبیل است ام الكتاب، 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 اله حبیب الله منقول است که: فرمود زمانی بود خداوند موجود بود هیچ شیء وجود نداشت، آن گاه لوح محفوظ را خلق کرد

ص: 91

و جميع حوادث و وقایع را تا روز قیامت در آن ثابت کرد.

بنا بر این در نزد خداوند دو کتاب وجود دارد.

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

دوم: لوح محفوظ که جميع 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 به روایت ابو الدرداء: که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله فرمودند خداوند تبارک و تعالی در سه ساعت به آخر شب باقی مانده نظر می کند در کتابی که غیر از او کسی دیگر در او نظر ندارد، پس محو 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 الكتاب: گفته اند مراد علم

ص: 92

باري تعالی است به جمیع معلومات چه موجودات و چه معدومات ، البته با توجه به این که تغییری که در این معلومات پیش می آید، ولی باعث تغییر در علم حضرتش نمی شود، بلکه علم خداوندی چون عین ذات مقدسش می باشد.

تا این جا کلام فخر رازی است در باره مسئله بداء .

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

و لوح محفوظ کتاب الله مبین است که هیچ رطب و یابس (تر و خشکی) نیست از عوالم هستی مگر آن که 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 اینست که گفته است عالم که عبارتست از نظام وجود به جملگی ، از مصنفات خداوند تبارك و تعالی می باشد .

راستی چه کلام دلنشین 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 كوچك و بزرگی را از كائنات ممكنه فروگذار نكرده است (همان طوری که خداوند در قرآن مجید فرموده است لا رَطْبٍ وَ لا يَابِسِ الا فِى كِتَابٍ مبین ) و مصنف این کتاب كبیر ( یعنی لوح محفوظ) خداوند تبارك 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

ص: 94

نقل کرده و می فرماید این مرد طریق طغیان و سرکشی را پیش گرفته و گفته است حضرات را فضیله (شیعه) بداء را بر خداوند جائز 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 اینجا عبارات منقوله از ایشان بود .

بعد از آن میرداماد 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

ص: 95

و تتبعات چطور مطلب به این و اضحی و روشنی، از نظر شما مخفی مانده است، تا بدان مسئله بداء مختص به شیعه نیست، که تو اختصاص به ایشان داده ای، و تنها روایات ائمه شیعه را متهم به این 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 صل الله علیه و اله نقل شده از این مسئله نام برده شده است، و نیز در صحاح سته خود شما خصوصاً صحیح بخاری و صحیح مسلم، به این مسئله گوش زد گردیده است و اتفاقی این کتب است حدیث بداء.

و علاوه بر این معنای بداء آن طوری که شما معنی نموده اید نیست که بداء به معنای ظهور خلاف اعتقاد سابق باشد، بلکه بداء در نزد امامیه اینست که تغیر و تبدلاتی که در اطوار موجودات امکانیه حاصل می شود، و همچنین تغیراتی که در احکام تکوینیه از قبیل تبدیل فقر به غنا و غنا به فقر، و

ص: 96

بالعکس و صدها نظائر این ها همه و همه مستند به باری تعالی می باشد نه این که بداء در حکم حاصل باشد، به این معنی که نعوذ به الله خداوند از روی جهل به مصلحت 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 و زمان قائل به این معنی هستیم و از این اعتقاد تغیر و تبدل یا سبق و تحولی در ذات باری که موجد و مکون است (جل سلطانه) لازم نخواهد آمد.

ص: 97

---

1- فرق بین دهر و زمان برای وجود هر موجودی وعاء و ظرفی است برای موجودات سیاله ، مانند حرکت اتصال و انفصال که زمان ظرف 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 اینست که دهر علت مبقیه است برای زمان و نسبت آن به زمان مانند نسبت روح است به جسم . البته دهر مانند موجودات دهری بسیط و خالی از کم و اتصال 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 دوم دهر ایمن اسفل ، که آن وعاء است از برای نفوس کلیه فلکیه . سوم: دهر ایسر اعلی که آن وعاء است از برای مثل نوریه که به آن ارباب الانوار یا 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 این بنیانی که ما در بداء نمودیم اساس قول یهود را برهم

ص: 98

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 به خداوند دهیم، با این که علم باری تعالی نسبت به تمام اشیاء از لا 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 برکت آن ها می باشد، زیرا حرکت افلاک در رتبه علت هستند برای این حوادث، و قوای منطبعه فلکی دفعة و در آن واحد به جمیع وقایع محیط نیستند، چون حوادث بیاندازه و غیر متناهی است از این جهت تفصیل حادثه ها یک جا در آن ها نقش

نمی بندد .

بلی وقایعی که در معرض قوع و حدوث هستند به تدریج در آن ها منتقش می شود همانند اسباب و علل آن حوادث که به نحو 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 به این که اگر این طور شد ، آن طور خواهد گردید، به این معنی که هر وقت سبب آن ها حاصل شد و نقش اسباب حاصل گردید صورت به مسببات نیز منطبع می شوند و حکم به مسببات در آن ها منتقش می گردد، ولی چه بسا بعضی از اسباب موجهه ، برای وقوع حوادث از وعاء و ظرف خود تخلف کرده و نقش آن ها متأخراً حاصل می شوند .

فلذا علمی که این افلاک به مسببات داشتند به تخیل انطباع تاخر آن اسباب قهراً تعویق و تأخیر می افتند ، سپس زمانی که

ص: 100

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 به جای 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 اینست که مستند به قوای فلکیه باشد لکن به ملاحظه این که هر حادثه ای که در این عالم ملکوتی واقع می شود به اراده حضرت سبحان می باشد و تمام افعال افلاک به عینه فعل الله می باشند .

زیرا از او امر پروردگاری معصیت ننموده و آن چه را که به آن 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 صحف نوشته می شود مکتوب الله است .

ص: 101

البته با ملاحظه این که این مکتوب مسبوق است به حکمی که سابقاً در لوح محفوظ به قلم اول ثبت شده است پس به این عنایت اسناد بداء را به خداوند می دهیم، اگر چه اسناد این امور مقتضی تغیر و حدوث است و ذات مقدسش منزه 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 با لذات به قوای فلکیه بوده و ثانیاً به ملاحظه این که فعل آن ها فعل الله است به خداوند مستند می نمایم

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 بالا تر واقع شده و این عالم مثال عبارتست از عالمی که آن چه در عالم طبیعت جاری و حادث می شود در

ص: 102

این عالم مصور و منقش می گردد به نحو تفصیل جدا جدا .

و برای واضح کردن این کلام مثال زده به صور 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 به عالم محو و اثبات نیز تعبیر کرده اند .

و وجه تسمیه آن به این اسم اینست که صور حادثه در این عالم در معرض تغیر و تبدل می باشد به خلاف عالم سوم که در فوق این عالم واقع شده و آن عالم لوح محفوظ است که در آن صور معانی دقیقاً به طور تفصیل ثابت می باشد بدون این که تغیر و تبدلی در آن راه یا بد و روی همین جهت است که تصریم و تبدل در آن راه ندارد ، و موسوم به عالم 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 عقیده اجمالاً در آن عالم موجود هستند .

سپس فرموده است به ملاحظه این که عالم طبیعت مظهر است برای عالم مثال و وجود ظلّی آن می باشد ، بنابر این

ص: 103

اگر نفسی از نفوس قدسیه خود را به عالم مثال متصل نماید و ببیند در آن جا مقتضیات اشیاء را چون مقتضی موت زید آن گاه خبر دهد به وقوع 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 به وقوع موت تخلف نماید

زیرا گفته شد این حکم مستند به اطلاع بر مقتضی موت با غفلت از مقتضی حیات است به خلاف وقتی که محیط شود به عالم لوح محفوظ که در آن جا مقتضیات به نحو 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 به طور لزوم (که از آن تعبیر به حتمیات می نمایند نه معلقات).

سپس فرموده است مراد از اسناد بداء به خداوند 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 مانند (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 به اشیاء حاضره تعبیر به علم شود از باب مسامحه در عبارت است .

بنا بر این ممکن است این طور گفته شود که : مقتضای 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 معلوم اول می کنیم ، سپس اگر مقتضای حیات موجود شد و از مقتضای 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 خلاف آن چه در اول در همین مرتبه ظاهر بوده ، تمام شد فرمایش



و به زودی 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 به جا 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 طائفه در عقیده به بداء حقیقه موافق می باشند .

نووی در شرح بر صحیح مسلم که از صحاح سته اهل سنت است در باب صله رحم این حدیث منقول از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله را (کسی که دوست دارد توسعه رزق و طول عمر را پس صله 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: (فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ) اشاره به آن شده است.

پس این حدیث شریف معنایش با این آیه منافات دارد، بعد از آن گوید علماء جواب هایی داده اند نیکو ترین جواب ها اینست که بگوئیم :

اول : مراد از زیادی عمر به حسب کم و مقدار نیست بلکه ازدیاد در کیفیت عمر مراد است بهاین معنی که خداوند تبارک و تعالی به واسطه صله رحم عمر با برکتی به شخص عنایت می کند که در سایه آن موفق به طاعات و آوردن اموری که نافع در آخرت است می شود و عمرش به واسطه آن از ضایع شدن مصون می ماند، بنا بر این 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 صله رحم مبدل به زیاده می شود، در صورتی که

ص: 107

این زیاده را مطلع نبودند و لکن خداوند قبل از این که سبب زیادی عمر را که همان صله 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 (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ) همین است کما این که معنای حدیث شریف هم ناظر به این معنی است، پس زیادی و نقص نسبت به ذات خداوند مستحیل است و لکن نسبت به مخلوقین متصور است.

سوم: مراد از طول عمر نه به معنای حقیقی آن باشد بلکه نوعی تأویل و مجاز در این حدیث به کار رفته است، چه آن که مراد اینست که شخص به واسطه اعمال صالحه مانند صله رحم یا ایجاد آثار مطلوبه نام نیکی از خود باقی گذارد که بعد از موتش نام او بر سر زبان ها بخیر 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 الاجال و الارزاق وَ غَيْرِهَا لَا تَزِيدُ وَلَا تَنْقُصُ عَمَّا سَبَقَ بِهِ الْقَدْرُ) از ما زری نقل

تبارك و تعالی با جال و ارزیابی و غیر آن ها عالم است و معنای علم و حقیقت آن اینست که به معلوم همان طوری که می باشد معرفت داشته باشد.

مثلا 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 نامبرده واقع گردد ، زیرا اگر چنین شود علم باری منقلب به جهل خواهد شد .

پس نتیجه باید بگوئیم آجال را که خداوند معین فرموده و عالم به آن است قابل زیادی و نقصان نیست ، و از این رو باید زیادی و نقصان را نسبت به ملك الموت یا غیر از او فرض کرد بدین گونه .

مثلا ملك الموت پس از مأمور شدن می داند فلان شخص را در سنه فلان باید قبض روح کند ولی به واسطه اسباب تأخیر که ملك الموت مطلع از او نبود . مرگش تأخیر می افتد ، و یا نسبت به غیر ملك الموت از ملائکه ای که مأمور بقبض ارواح هستند چنین است ، و معنای آیه شریفه

ص: 109

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 مسئله آجال بشود.

علماء این موضوع را محور بحث قرار داده اند که اگر شخص مقتول ( کشته شده ای که به مرگ 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

در همان ساعت دامن گیرش می شد ، و این قول منسوب اسبایی 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

ص: 110

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 بنابر این دو اجل از برای مقتول قائل شده اند اول اجل مقدری که اگر کشته نمی شد به آن اجل مقدر حتماً می مرد ، دوم اجلی که به وسیله قتل واقع شده .

جبائیان (مراد ابوهاشم جبائی و ابوعلی جبائی) است و اصحاب آنان و ابو الحسن بصری گفته اند يك اجل بیشتر برای شخص مقتول نیست و آن همان زمانست که کشته شده است ، و زمانی که فرض حیات برای او می کنیم (در صورت کشته نشدن ) حقیقی نیست تقدیری و فرض است که اگر کشته نمی شد البته زنده نمی ماند و به غیر این سبب از این عالم می رفت چه آن که فرض می کنیم در حقیقت اجل نبوده بلکه اجل تقدیری می باشد .

جبری که قائل شده اند به این که مقتول در صورت عدم وقوع قتل هم باید بمیرد ، استدلال کرده به این که اگر

چنین نباشد لازم می آید که علم خداوند به جهل مبدل گردد و آن محال است .

بغداد یون که قائل شده اند اگر کشته نمی شد مسلماً زنده می ماند استدلال کرده اند به این که اگر چنین نباشد محذور لازم می آید، و آن اینست 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 می کشد نباید وی را قصاص نمود زیرا بنابر این که موت حتمی باشد باید واقع می شد ، 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 جائز نبودن قصاص در مثال قتل نفس بدیهی و آشکار است .

\*\*\*

ص: 112





فصل ششم: اخباری که در مسئله بداء وارد شده

اشاره

ص: 114

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 ثقة الاسلام کلینی ره 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 : از هشام بن سالم منقول است که امام صادق علیه السلام فرمود تعظیم نشده است خداوند به چیزی مانند بداء .

ص: 115

حدیث سوم: از هشام بن سالم و حفص بن بختری و غیر این دو 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: از فضل بن یسار منقول است که گفت از امام باقر علیه السلام شنیدم آن حضرت فرمود علم برد و قسم است، اول علمی که مخزون در نزد باری تعالی است و احدی از خلایق به آن مطلع نیست، دوم علمی که ملائکه و رسل به آن آگاهند، آن علمی که ملائکه و رسولانش می دانند خلاف آن را خداوند ظاهر نمی کند.

مثلا 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: 116

حدیث پنجم :

منصور بن حازم به سند صحیح نقل کرده : گفت : از امام صادق پرسیدم آیا چیزی در امروز موجود هست که دیروز خداوند عالم به آن نبوده باشد ؟ امام فرمودند: خیر کسی که قائل به این 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 :

عبد الله بیسنان 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 به آن بوده .

حدیث هفتم: عمر و بن عثمان جهنی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که آن حضرت فرمودند: بدائی که از برای خداوند حاصل می شود، از روی جهل و نادانی نیست .

ص: 117

حدیث هشتم :

از حمران به سند موثق از امام علیه السلام منقول است که گفت: از امام باقر علیه السلام پرسیدم مراد آیه شریفه ( قَضَىٰ أَجَلًا وَ أَجَلًا 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 به واسطه صلہ رحم و احسان به پدر و مادر و دعا و غیر آن ها قابل تأخیر می باشد .

حدیث نهم :

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 به ان 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 فرزند امام هادی علیهما السلام بداء حاصل

ص: 118

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 به فرزندش حضرت امام حسن عسکری علیه السلام فرمودند شکر نما خداوند را بجهت این که حادث کرد درباره تو امری را (که مراد امامت است) و این اخبار را ذکر خواهیم کرد انشا الله تعالی .

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

### **روایات اهل سنت در مسئله بداء**

و اما روایاتی که از طریق اهل تسنن درباره مسئله بداء

ص: 119

به معنایی که شیعه معتقد است بسیار است که ما به ذکر پاره ای از آن ها می پردازیم .

خبر اول : در صحیح بخاری در باب توسعه رزق به واسطه صلّه رحم، در جزء هشتم از ابی هریره نقل کرده ، گفت شنیدم از پیغمبر خدا صلی الله علیه و اله که فرمود کسی که دوست دارد توسعه رزق و طول عمر را باید صلّه رحم کند .

خبر دوم: از ابن شهاب مروی است : گفت خیر داد مرا انس بن مالک که رسول خدا و فرمودند : کسی که دوست دارد توسعه در رزق و طول عمر را باید صلّه 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 و اله انس خدمت گذار شماست در باره او دعائی بفرمائید .

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

و همچنین در پاره ای از اخباری که در باب دعا ذکر

کرده است و در باب ( ما يجوز من - اللو ) نقل نموده دلالت بر بداء می کند .

مثل آن چه که در صحیح مسلم در باب صله 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 اله تعال فرمودند کسی که دوست دارد و سعت رزق و طول عمر را باید صله 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 صله رحم کند و غیر این اخبار از روایاتی که به این مضامین وارد شده است، اهل تتبع و تحقیق به واسطه رجوع به آن ها مطلع خواهند شد .

مؤلف فرماید. 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 توبیخ کرده اند طبق موازین انصاف و عدالت نیست .

\*\*\*

ص: 121



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

اشاره

ص: 122





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 به آن 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 به حوادث 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 می شد، راجع بحل

ص: 125

اشکالی که بعضی ها به تعبیر بداء که در نصوص وارد شده است دارند، و اختلاف بین آن ها در اینست که بداء را بچه معنائی نسبت به باری تعالی بدهیم، تا از اشکال رهایی یابیم، و برای حل این قضیه طرقي را اتخاذ کرده اند.

### آراء علماء در مسئله بداء

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

بنا بر این موجودات بعد از وجود در عالم خارج متصف به صفت حضور می گردند، و از آن حضور تعبیر به علم فعلی می نمائیم (البته نسبت به باری تعالی) و اگر این موجود حاضر نباشد به این معنی که موجود نباشد از آن نباشد از آن به عدم علم فعلی تعبیر می کنیم.

ص: 126

زیرا قبل از وجود موجودی نیست تا متعلق علم فعلی شود.

مؤلف فرماید: با توجه به این معنی می گوئیم اگر علم را چنین تعبیر کردیم مستلزم تأثر و تغیر 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، بلکه از لوازم مساوی با علم هم نخواهد بود.

و روایتی که مرحوم کلینی رحمه الله علیه در کافی از حسین بن محمد و او از معلی بن محمد نقل کرده اشاره به همین معنی است که گفت از عالم سؤال شد از کیفیت علم باری، امام در جواب هفت خصلت بیان فرمود به این 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 به آن چه که تقدیر فرموده، و معنای تقدیر مقدر کردن آن چیزی است که

به واسطه مشیت و تقدیر به واسطه اراده، و قضاء به واسطه تقدیر و امضاء به واسطه 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 به واسطه امضاء و اثبات پس برای خداوند است بداء در آن چه را که علم به آن 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 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 به واسطه امضاء استحکام به موجودات 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 به این موجودات قبل از

ص: 128

تعیین شان ممکن است آن ها را مورد بدهاء قرار دهد ، لکن بعد از این که عالم مفهوم و مدرک به عالم عین واقع شد .

در این صورت بدهاء در آن ها راه ندارد، پس خداوند به واسطه علمش که عین ذات اوست عالم به اشیاء است قبل از وجود ، و به واسطه مشیت عارف به صفات و حدود آن هاست و به واسطه اراده تشخیص و تمیز می دهد بین موجودات از حیث رنگ و صفات ، و به واسطه تقدیر معین می نماید مقدار روزی آن ها را ، و به واسطه قضاء اما کن آن ها را برایشان ظاهر می نماید و آن ها را به سوی آن رهنمون می کند و به واسطه امضاء علل و اسباب را تشریح می نماید و شغل آن اسباب و علل را ظاهر می کند .

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

**فرمایش محمد رفیع ابن مؤمن گیلانی رحمه الله علیه**

محمد رفیع بن مؤمن در ذیل این حدیث ، فرمود.

ص: 129



ظاهر حدیث و دو حدیث دیگری که در باب بعدی خواهد آمد، انشاء الله اینست 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، و الا- در روحیات هم به اعتبار و عنایتی ممکن است جاری شوند.

سپس فرموده ظاهر سؤال سائل از کیفیت علم باری اینست که علم باری در نزد او مردد بوده است که آیا به معنای

حضور عینی و شهود برای موجودات خارجی است، کما این که علوم ما چنین است، یا این که علم حضرتش مستند به ذات

اوست (جل جلاله) قبل از حدوث اشیاء موجوده.

امام علیه السلام فرمودند علم باری تعالی به مراتبی 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

ص: 130

پس علم عبارت تست از چیزی که اشیاء به واسطه او منکشف می شود، مشیت چیزی است که به واسطه او احوال و طواری که عارض بر اشیاء شده و به آن جهات مورد رغبت می باشد ملاحظه می شود، البته میل و رغبت نسبت به ما می باشد، نه این که مشیت حضرت سبحان معنایش میل و رغبت او باشد.

زیرا آن که ذات مقدسش از اتصاف به صفات زائده منزّه است، و معنای اراده، در ما عبارتست از تحريك اسباب به طرف مقصود به حرکت نفسانی (که از آن به نزوع النفس تعبیر می کنند و لذا می گویند النزعات النفسیه)، لکن در خداوند اراده معنایش این نیست، (بلکه علم با صلح است در این مورد)، و معنای قدر، معین کردن حدود و اوقات می باشد و معنای قضا، 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 پا به عرصه تحقق می گذارد

و أما فرمایش امام علیه السلام که فرمود فأمضى ما قضى یعنی

ص: 131

اثبات نمود آن چه را که حکم کرد : مراد اینست 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 به این جا رسانیده آن گاه مطلب را به طرز واضح تری از ابتدا شروع کرده و فرموده معنای وقوع بداء در بعضی از این مراتب هفتگانه از نظر عوام الناس و خواص ایشان فرق می کند ، چه آن که بداء در نظر عوام موجودی است که به حسب عادت (در غالب) منجر به شی دیگری می شود .

و گاهی از اوقات گمان می شود که بعضی از مقدمات وجودی چیزی حاصل شده و به دنبال آن بعض مقدمات دیگر آن نیز محقق می شود و آن چیز موجود می گردد ، و این طور به نظر می رسد که تمام مقدمات وجودی آن فراهم است ، و لکن گاه می شود که عادت به هم می خورد ، و در بعضی از مقدمات که توقع آن می رفت ، حاصل نمی شود یا مقدمات عادیه اولیه موجودی به نتیجه نمی رسد ، به واسطه مانعی .

ص: 132

در این جاست که گفته می شود . بدا للخالق . و معنای این نظریه که از مردم سطحی است اینست که ، گمان می برند خداوند عالم به مقتضای جریان عادی به صدد ایجاد چیزی بر می آید، و مقدمات وجودیه آن را فراهم می کند ، ولی به واسطه تغییر به مصلحت بقیه 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 ( وَأَنَّ مِنْ شَيْئِي الْأَعْنَدَنَا خَزَائِنَهُ وَمَا نَنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ) 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 ) یعنی اوست که 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 نا متناهی او مخفی نیست).

مترجم گوید : این آیات دلالت دارد بر این که خداوند اشیاء را تدریجاً و مطابق به نظام عالم هستی خلق می نماید چنان چه از کلمه تنزیل چنین بر می آید در قاموس اللغة تنزیل را به این معنا تفسیر کرده که تنزل نزل في مهلة .

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

مثلاً علم از جهت این که انکشاف مطلق است و 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 ) به این اعتبار به آن علم مطلق تعبیر می کنند و از حیث این که علم

عبارتست از انکشاف نوع اول به آن مشیت می گویند ، و به اعتبار این که عبارت است از انکشاف اموری که از شئون نوع اول لایق آنست ، مثل تعیین حدود و هندسه که آنرا اراده گویند، و از حیث این که انکشاف مثل زمان و مکان لایق به موجودات است آن را قدر نامند .

و بر این قیاس است سائر اعتباراتی که هر موجودی در حد ذات خود دارد ، یا به ملاحظه مقارناتش برای او هست و برای اعتبارات هفت گانه که از آن ها تعبیر به خصال 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 دستور های سلاطینی که وقتی به توقع پادشاهی رسید برگشت ندارد و نافذ المعقول است، ولی تا با مضاء نرسیده قابل کم و زیاد شدن ، و تبدل به شفاعت و غیره می باشد . البته رسیدن به مرحله امضاء مشروط است به این که در

ص: 135

لوح محفوظ ثابت باشد، و به واسطه نزول حکم دیگری محو نشده باشد، چه اگر آن حکم اول به واسطه حکم دیگری نسخ شود این معنی کاشف است از این که اسباب حکم اول تغییر پذیر بوده است، که در نتیجه مسبب هم دگرگون می شود.

این تحول و تغییر در اسباب مستند به افعال عباد است پس اگر خداوند در لوح محفوظ حکم به طول عمر برای زید نموده است به استناد اسبابی چند می باشد از قبیل: صدق طاعت، صله رحم، و از آن طرف هم حکم به کوتاهی عمر نموده آن هم منوط به اسباب دیگری از قبیل، ترك 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 اول طول عمر محو شده و حکم دوم یعنی کوتاهی عمر ثبت می گردد، آن گاه در يك چنین موردی در عرف شرع تعبیر به بقاء می شود از ناحیه شباهت آن به بقاء لغوی، ولی بقاء لغوی

ص: 136

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 بنا بر این خداوند بهر دو حکم ( حکم اول و حکم ثانی ) عالم می باشد ، پس اطلاق بداء از باب اینست که مشابَهتی با بداء لغوی دارد .

### توضیح مطلب

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

مثلا 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

ص: 137



نمی کند، و در نتیجه عمر طولانی ندارد.

و اما فائده تعلیق حکم اول اینست که خداوند امر را بر کسانی که اطلاع بر حکم اول لوح محفوظی دارند مبهم کند زیرا موجوداتی که در ملا اعلی هستند عیناً مشاهده می کنند به احکام 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 برایشان 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 به اعتماد آن مغرور به 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 به همین مطلب بوده.

فلذا از وجود مبارك پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله منقول است که فرمودند نیست مؤمنی مگر در قلب او دو نور می باشد، نور خوف، و نور رجاء، که هیچ کدام بر دیگری زیادتی

ص: 138

ندارند .

و نیز در سفارشات لقمان به فرزندش چنین وارد شده که فرمود ، 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 به رحمت خداوند آن چنان امیدوی که اگر جمیع ذنوب ثقلین را کرده باشی مورد رحمت او واقع شوی .

و سر امر به این معنی اینست که اگر خوف با رجاء در شخص باشد باعث می شود که ، اگر معصیت کار است به فکر تدارک گذشته بر آید ، و اعمال قبیحه قبل را مبدل به حسنات کند، و اگر شخص محسن و نیکو کار است اطمینان به اعمال خود نداشته باشد و مغرور به صفات حسنه خود نگردد .

خلاصه نتیجه آن که باید گفت در بداء کمال حکمت و مصلحت نهفته است و اقرار به آن در باره خداوند عین عبودیت است.

و لذا در حدیث دارد اگر مردم می دانستند مصالحی را

ص: 139

که در اعتقاد به بداء هست از قول به آن طفره نمی رفتند ، پایان کلام محمد رفیع ابن مؤمن گیلانی .

### جواب دوم از اشکال مذکور در مسئله بداء

جواب دومی که از اشکال مذکور داده اند اینست که بگوئیم در جمله بد الله مجاز در اسناد باشد ، از قبیل جری المیزاب ، که جریان را حقیقتاً باید به آب نسبت داد ، و لکن به علاقة حال و محل اسناد جریان به میزاب داده شده نه به آب .

در این جا هم چنین بگوئیم ، بداء در صورتی که بالام استعمال شود حقیقتاً به معنای حدوث رأی است که سابقاً حاصل نبود و یقیناً نسبت دادن این معنی به باری تعالی غلط و نادرست است و لکن اگر مجاز آن سبت 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

ص: 140

واضح بر عدم اراده معنای حقیقی ، البته قرینه عقلیه در قرینیت خود از سائر قرائن مثل لفظیه و حالیه ، و مقامیه کمتر نیست .

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

مثلاً در آیه: ( وَ جَاءَ رَبُّكَ ، وَ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ، وَ الَّتِي رَّبُّهَا نَاطِرَةٌ ، وَ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ ) که اگر معنای ظاهر هر يك از این آیات اراده شود ، مستلزم قول به جسمیت باری تعالی خواهد بود ، فلذا جمیع علماء اسلام به استثناء جماعت قلیلی از سلسله ظاهریه تأویل در این آیات را واجب دانسته اند با این که این آیات نسبت به معانی حقیقیه خود اظهارند از نسبت بداء بخداوند .

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

ص: 141

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

### جواب سوم از اشکال مذکور در مسئله بداء

جواب سوم اینست که بگوئیم در جمله بداء الله مجاز در کلمه اراده شده است یعنی کلمه بداء را که به معنی ظهور است در غیر معنی حقیقی استعمال کنیم و از آن بداء (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 علیهما السلام وارد شده مناسب است زیرا جمع بین اخبار دال بر اینست 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 به این دو بزرگوار مرتفع گردد .

و جهت این توهم هم اینست که در اخبار امامیه امام

ص: 142

ولد اکبر امام قبلی معرفی شده است ، و چون این دو نفر هر کدام ولد اکبر بودند در معرض توهم امامت بعد از پدر بزرگ وارشان 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 بیشتر به آن جا رجوع کنند ، و خواهند دانست که کلمه بداء به معنای ابداء و اعلام است .

### **فرمایش مؤلف از اشکال مذکور در مسئله بداء**

مؤلف فرماید: مناسب دیدم در این جا جوابی را که

سابقاً از این اشکال در بحث اصولی خود داده ام ایراد کنم و آن اینست که بداء از حیث وزن مانند سماء است به معنای 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، چنانچه در بعضی دیگر از احادیث وارد شده است که عبادت نشده خداوند به چیزی مانند بداء .

خلاصه اعتقاد به بداء از جمله مذہب شمرده شده است اگر چه جزء ضروریات مذہب نبوده و نیست و منکر آن کافر نمی باشد، الا این که اشکالی در این جا می باشد و آن اینست که، اسناد بداء به خداوند مستلزم تغییر در علم باری است و موجب تجدید اراده است نسبت به حضرتش، و باعث می شود ملتزم شویم به اجتماع ارادتین که با یک دیگر متبہ این 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 به معنای 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.

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

البته اخذ به اخبار نباید منافاتی با عقل داشته باشد چون تعبد به طرق و ظواهر کلام به طور مطلق نزد ما صحیح نیست بلکه ظواهر حجت عقلانیه هستند، و حجت آن ها مادامیست 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 به آن بوده است قبل از پیدایش آن.

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

ص: 145



اول علمی که مکنون و مختص به ذاتش می باشد و به احدی از عباد تعلیم نکرده است .

دوم علمی که به بعض از عباد آن را تعلیم نموده است ، مانند انبیا علیهما 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 بقاء بخداوند هیچ مستلزم تغییر علم باری تعالی و یا حدوث جهل نعوذ بالله در ذات اقدسش یا تجدید اراده نمی شود .

و نیز اجتماع دواراده 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

ص: 146

فقط اوامر و نواهی مولوی تعبد به آن تعلق گرفته باشد بلکه علاوه بر جهات تشریحی جهات تکوینی نیز در آن ها هست که مقتضی آثار مخصوصه ای می باشد.

مثلاً زناى محصنه همان طوری که شرعاً حرام است و متعلق نهی تشریحی 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 به واسطه آن متعلق نهی و امر مولوی است .

دوم جهت تکوینیه که مقتضی آثار خارجیه هست . شاهد بر این مدعا این فقره از دعای کمیل است ، ( اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُغَيِّرُ النِّعَمَ ، وَ نَظَائِرُ ) 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 عبادد و سنخ ربط دارند .

اول ربط فاعل که فعل هر فاعلی در تحت اختیار او است

بنابر 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 بد و نحو ممکن است واقع شود ، عقاب دنیوی و عقاب اخروی، مراد از عقاب دنیوی آثار و ضعیه افعال و تروك است مثل کوتاهی عمر که مترتب بر بعضی از معاصی است مانند قطع رحم و زناى 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 بنابر این اگر فرض کنیم شخصی به حسب مقتضای خلقت طبیعی باید هفتاد سال عمر کند ، اگر صله رحم نماید عمرش به هشتاد می رسد ولی اگر زنا کند عمرش به شصت می رسد.

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

ص: 148

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

ص: 149

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 مبدء 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 به قدری بود که با پادشاه هم غذا ، می شد در مجلس خصوصی پادشاه که به جز 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 به حالت 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 کردی باز 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 به طوری که آن عارضه را بفوریت بر طرف کرد و در اثر آن بی اختیار از جا بر خاست و ایستاد . این مثال را می توان شاهد گرفت برای تأثیر افعال در مقتضیات ، امور و از همین قبیل است تاثیر انفاس قدسیه و طبایع عالیه در امزجه مردم مانند روایاتی که نقل می شود که امام علیه السلام می فرماید تب از بدن تب دار بیرون رود و همین طور شد

مانعی در بین نباشد .

ص: 150

وصله رحم در مثال اول و زنای محصنه در مثال دوم مانع از تأثیر مقتضی می شود و به این لحاظ می توان برای هر يك 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 همین اوعیه باشد.

و تفصیل آن اینست که جهات تشریحیه افعال یعنی مأمور به و منهی عنه بودن در لوح ام الكتاب محفوظ است، کما این که جهات تکوینیة آن ها مثل عمر فاعل فعل که سی ساله است با 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 به افعال، عباد و این که اگر فعلی را اختیاراً مرتکب شود دارای اثر کذائی هست تمام در لوح محفوظ ثبت می باشد.

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

اول: 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 السّلام صادر شده است .

خلاصه اگر تجمّد بر ظواهر این اخبار نمائیم و قائل به مراتب 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 به مراتب علم باری تعالی باشد .

ص: 152

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، به این معنی که الواح را اشاره به عوالم متعدده بدانیم و هر کدام را مختص به جهت مخصوصه ای قرار دهیم، زیرا نه تنها الزامی برای این معنی نیست، بلکه شاهدهی 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 شاهدهی 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

ص: 153



کرده اند (به نحوی که گذشت) مرادشان همان معنائی است که ما قائل شده ایم .

### نظریه بعضی از محققین

مرحوم محقق کامل آیه الله غروی اصفهانی ره : در حاشیه بر کفایه آخوند رحمة الله علیه چنین فرموده: وجود و ثبوت مقتضا در مرحله ثبوت مقتضی، است به این 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 ثابت است، و به عبارت دیگر، این اقتضاء و تأثیر اخلاقی در کمون این فعل وجود دارد، و خداوند علم به هر دو امر (یعنی اقتضاء و جودی، شخص زندگی هفتاد ساله را، و مانعیت زناى محصنه از رسیدن شخص بسن طبیعی را) دارد .

ص: 154

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 تمام آن چه فرموده اند مثلا- قوای منطبعه فلکیه و امثال آن موافق نباشد).

و خلاصه سخن این که اخباری که در باب بداء وارد شده، اگر مورد مطالعه دقیق واقع شود به خوبی ظاهر می شود 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: 155



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

ص: 157



در این فصل توجه خوانندگان عزیز را بروایاتی چند در بداء نسبت به امامت امام حسن عسگری علیه السّلام معطوف می داریم :

مرحوم مجلسی ره در جلد دوازدهم بحار الانوار (طبع کمپانی) راجع با امامت امام یازدهم علیه السّلام روایاتی نقل فرموده که بعضی از آن ها دلالت می کند بر بداء .

حدیث اول :

خبری است از عبدالله مروان انباری که گفت در موقعی که ابو جعفر فرزند امام دهم از دنیا رفت من حاضر بودم که امام دهم علیه السّلام تشریف آوردند و برای ایشان کرسی گذاردند و حضرت روی کرسی قرار گرفتند در حالی که حضرت امام

ص: 159

حسن عسگری علیه السلام در نزد ایشان ایستاده بود ، پس از فراغت از امر ابو جعفر به طرف حضرت امام حسن عسگری علیه السلام التفات فرموده و گفتند فرزندم ، شکر خدای را به جای آور که امری را (امامت) برای تو حادث کرد .

حدیث دوم :

شیخ طوسی رحمه الله علیه در کتاب غیبت از سعد و او از ابوهاشم 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 به طریق 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 ابوهاشم ، آری چنین است ، بداء در خداوند نسبت با بو جعفر حاصل گردید و به جای او حضرت ابو محمد را (امام حسن عسگری) به امامت برگزید ، همان طوری که در امامت اسماعیل بداء حاصل شد و به جای او حضرت امام کاظم را

ص: 160

امام معرفی کرد و این قضیه موقعی رخ داد که امام ششم اشاره به امامت اسمعیل فرموده بود، و مردم را با و 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 به آن باشند نزد او است و با او است موازین و مقتضیات امامت و الحمد لله.

حدیث سوم:

شیخ طوسی ره در کتاب غیبت از سعد، از جعفر بن محمد بن مالک، از سیار بن محمد بصری از علی بن عمر و نوفلی، روایت فرموده که گفت خدمت امام دهم بودم، در این هنگام ابو جعفر عبور کرد عرض کردم اینست صاحب و امام ما؟ حضرت در جواب فرمود خیر صاحب و امام شما حسن علیه السلام است.

حدیث چهارم:

شیخ طوسی رحمة الله علیه در کتاب غیبت از سعد از هارون

ص: 161



ابن مسلم ، از احمد بن محمد بن رجاء (صاحب الترك) نقل کرده که گفت امام دهم فرمودند : حسن عليه السلام پسر من و امام قائم بعد از من می باشد .

حدیث پنجم :

شیخ طوسی رحمة اله علیه 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 ، ایست که حضرت موسی بن جعفر آن را

در سه میلی مدینه بنا کردند چنان چه ابن شهر آشوب در مناقب نقل کرده ) بر ابی الحسن (امام دهم) و سلام کردم ، در این هنگام ابو جعفر و ابو محمد علیه السلام داخل شدند ، ما برای عرض ادب ایستادیم و سلام کردیم ، حضرت ابی الحسن فرمودند امام شما او نیست (ابو جعفر) و اشاره فرمودند به جانب ابو محمد و ایشان را صاحب و امام ما معرفی کردند .

حدیث ششم :

شیخ طوسی در کتاب ، غیبت ، از سعد ، از علی بن محمد کلینی ، از اسحاق بن محمد نخعی ، از شاهویه بن عبدالله

ص : 162

جلایی نقل کرده که ، گفت : از ابوالحسن عسکری در باره ابو جعفر فرزند ایشان روایاتی به من رسیده بود که دلالت امامت او داشت ، هنگامی که ، ابو جعفر رحلت کرد این قضیه باعث ناراحتی و تحیر من گردید ، به طوری که راهی به سوی خود نیافتم .

تصمیم گرفتم که به حضرت ابوالحسن 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 گمراه نمی کند ، و راه تقوی به ایشان نشان می دهد ، امام و صاحب شما بعد از من پسر محمد (حسن عسکری علیه السلام) است ، و آن چه که به او احتیاج

ص: 163

داشته باشید نزد او می باشد .

و مرقوم فرموده بود ( يَقْدُمُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ ، وَ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ) ، آن چه باید بنویسم نوشتم .

حدیث هفتم :

در کتاب غیبت شیخ طوسی رحمه الله علیه : از ابن ابی الخطاب ، از ابو الصهبان نقل کرده که گفت وقتی ابو جعفر ( محمد بن علی بن محمد بن علی 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 عسکری علیه السلام ) در کنارش ایستاده بود و زمانی که حضرت از امر تجهیز ابو جعفر فارغ شدند به جانب حضرت ابو محمد التفات کردند و گفتند ای پسرم شکر خدای را به جای آور که ایجاد فرمود در تو امری را ( امامت ) .

حدیث هشتم :

از علی بن عمر و نوفلی روایت شده که گفت خدمت

ص: 164

حضرت ابوالحسن علیه السلام در من خانه ایشان بودم در این هنگام محمد (ابو جعفر) عبور کرد به حضرت عرض کردم فدایت شوم او امام و صاحب ما می باشد؟ حضرت جواب فرمودند، خیر صاحب شما بعد از من حسن علیه السلام است .

حدیث نهم :

از عبد الله بن محمد اصفهانی است که گفت حضرت ابو الحسن به من 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 به جای آورد ، او را نمی شناختم ، و بعد از فوت پدر بزرگوارش بیرون آمد و بر او نماز خواند

حدیث دهم .

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) در باره تو احداث فرمود.

ص: 165

حدیث یازدهم .

از علی بن مهزیار نقل شده که به ابوالحسن علیه السلام (امام دهم) عرض کردم اگر حادثه ای اتفاق افتاد و پناه می برم به خداوند از آن حادثه (کنایه از رحلت آن بزرگوار) است به چه کسی منتقل می شود امر امامت؟ حضرت فرمودند پیمان جانشینی من با فرزند بزرگم می باشد مقصودشان حضرت امام حسن عسگری علیه السلام بود .

حدیث دوازدهم :

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 به امامت دهم؟

فرمود هیچ کدام ، تا امر من صادر شود .

راوی گوید بعد از مردن ابو جعفر نامه ای خدمت حضرت فرستادم و استفسار از امام بعد از حضرتش نمودم در جواب

ص: 166

نوشتند بزرگ ترین از فرزندانم امام بعد از من است و حضرت ابو محمد (امام حسن عسکری علیه السلام از جعفر بزرگ تر بود).

حدیث سیزدهم :

از سعید بن عبد الله ، از جماعتی از بنی هاشم که از بنی هاشم که از جمله آنان حسن بن حسین افضس 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 ابوطالب و قریش و بنی العباس به جز موالی اطراف آن حضرت مجتمع بودند که حضرت امام حسن عسکری علیه السلام با گریبان چاک در مرگ برادر آمد و در طرف راست پدر بزرگوار ایستاد ، تا آن زمان ما او را نمی شناختیم .

پس از ساعتی که از توقش سپری شد امام دهم ابو الحسن الهادی علیه السلام نظری به فرزند خود افکند و فرمود ، فرزندم شکر خدای را به جای آور که امری عظیم

ص: 167

(خلافت و امامت) را درباره تو احداث فرمود ، و در این وقت امام حسن عسکری گریست و آیه استرجاع را بزبان جاری کرد و چنین فرمود (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) ، خداوند را شکر می کنیم که نعمت را در حق ما تمام فرمود (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) .

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 به حضرتش پیدا کردیم و دانستیم او امام و قائم مقام پدر است و پدر او را به منصب امامت تعیین فرموده.

حدیث چهاردهم :

در کافی از ابی بکر قهفکی روایت شده که گفت حضرت ابو الحسن نامه ای برای من نوشت و مضمون آن این بود که ابو محمد پسر من است و در میان اهل بیت پیغمبر علاالله از حیث عقل و غرائز انسانی به سر 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

ص: 168

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 :

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

حدیث شانزدهم :

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 الا واکذار نمود و امر امامت را بعد از خود با و موکول کرد ، و مرا با جماعتی از دوستان خالصش شاهد بر این مطلب گرفت .

ص: 169



برای توضیح مراد از این اخبار و جواب از آن ها بدو مقدمه اشاره می کنیم .

اول روایات متواتر از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله 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 آن ها از طایفه قریش هستند از مسلمیات می باشد بلکه در اخبار کثیری تصریح به اسامی مبارکه آن ها واحداً بعد واحد شده است مانند لوح جابر و غیره .

ص: 170

خوانندگان عزیز برای اطلاع بیشتر رجوع کنند به کتاب کافی مرحوم ثقه الاسلام کلینی رحمه الله علیه و ارشاد شیخ مفید رحمه الله علیه ، و مناقب ابن شهر آشوب و دیگر کتب .

مؤلف فرماید بنا بر این 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 به اولیاء خدا و خواص از عباد پروردگار است که عالم به احکام باری تعالی به علم 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 .

بنا بر این باید گفت امامت از اموریست 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 به فعل و جعل خود، به دلیل این که علم به امامت مساوق

ص: 171

است با علم به آن چه که در نظام تشریح اصلح می باشد .

پس همان طوری که محال است باری تعالی جاهل به احکام تکلیفی و تشریحی باشد و همچنین معقول نیست جاهل به جعل خلیفه ، باشد و محال است تغییر 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 ایست از شعبات علم ازلی باری تعالی به آن چه که در عالم تشریح اصلح است برای عباد.

پس بنا بر این آن نزاعی هم که بین جماعتی از حکماء و متکلمین است و بعضی از آن ها که علم باری به جزئیات 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 اینست که خداوند به آن ها عالم است.

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

ص: 172

در سوره بقره فرموده است ( إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ) 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 به این که نبوت و امامت يك ولایت تشریحی است که خداوند برای اولیاء و خواص عباد خود قرار داده است .

و نیز در همین سوره فرموده است ( لَا يَدَّأِلُ غَيْرُ الْمُنَّادِ ) اگر به این آیه خوب توجه شود خواهیم دید که خداوند منصب ولایت و امامت را برای صنف خاصی از عباد که منزله از ظلم و قبیح می باشند قرار داده است .

نتیجه آن که بگوئیم ، خداوند به علم ازلی عالم است به آن چه را که در عالم تکوین و تشریح اصلح است به حال عباد، چه آن که تشریح عبارتست از قرار دادن قوانینی که مصالح مردم در سایه آن محفوظ باشد ، و مراد از ولایت تشریحی اینست 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 به این معنی در قرآن شریف اشاره کرده و فرموده ( وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا )  
که مراد از سنت امور تکوینی و تشریحی است که قابل تغییر نیست .

ص: 174

در اخبار بسیاری از ائمه علیهم السّلام وارد است که امام فرزند بزرگ تر امام قبل می باشد و چون اسمعیل پسر ارشد امام صادق علیه السّلام بود و همچنین ابو جعفر فرزند بزرگ حضرت هادی علیه السّلام بوده این بزرگ تری از حیث سال باعث شد، بسیاری از شیعیان در زمان حیات این دو، به امامت ایشان معتقد، شوند و این عقیده در اذهان ایشان مرتکز بود.

فلذا اخباری که متضمن این جمله (أُحْدِثِ اللّهُ شُكْرًا) است اخباری است که کثیراً از حضرت هادی علیه السّلام اما نسبت به امام حسن عسکری علیه السّلام 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 به اولاد زنده امر به شکر فرموده باشد، بلکه ناظر به این جهت است که بعد از فوت فرزندی که اعتقاد به امامت 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 به جا آر، و جمیع اخباری که به این مضمون وارد شده است تمام در مقام افاده همین معنی است اگر چه تعبیرات مختلف است. مثلاً در بعضی از اخبار فرموده (أُحْدِثِ اللَّهَ شُكْرًا كَمَا أُحْدِثُ فِيكَ أَمْرًا) یعنی شکر خدای را به جای آر به علت این که ایجاد فرمود در تو امری را، و این تعبیر دلالت نمی کند بر این که امامت حضرت امام حسن عسکری علیه السلام مثلاً مورد بدهاء بوده، به علت این که کلمه (امراً) که در روایت است معنی

ص: 176

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 به این مطلب معنای حدیث چنین است، شکر و ثنای خداوند را به جای آور به واسطه يك چیزی که در تو حادث فرمود، و معنای این جمله بداء نیست، بلکه اندک اشعاری هم به این معنی ندارد.

بلی بعد از این که ابو جعفر رحلت کرد و مرگ او باعث ظهور امام حسن عسکری 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 اعتقاده عبارتست از مشار الیه به امر حادث که امام به آن اشاره فرموده اند، و شکر که حضرت هادی علیه السلام آن امر فرموده اند به واسطه 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، اینست که امام هادی علیه السلام در حیات فرزند خود یعنی ابو جعفر خبر دادند به اینکه ه 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 با امامت ابو جعفر بودند .

فلذا چنان چه در قبل ذکر شد نوفلی خدمت امام می رسد

و در حالی که اشاره ای به ابو 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 باری تعالی داده می شود به معنای 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 به باری تعالی دارد چون مرافق به اغرض الهی است، که امامت کسی که اهل بیت امامت را

دارد آشکار شود و آن امامت حضرت امام حسن عسکری علیه السّلام بر کافه مردم است و چنان چه سابقاً گفته شد مفاد لام جارّه مطلق ارتباط است، و اما خصوصیات آن محتاج به قرینه است.

تعبیر سومی که در روایات شده، اینست که امام علیه السّلام امر یک سوت از ذکر کسی که امامت با و 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 به امامت ابو جعفر است، البته در این روایات نسبت به امامت امام - حسن عسکری علیه السّلام تعبیر به بداء گردیده، مانند خبر شاهویه و جعفری.

جواب این دو خبر اینست که

ص: 179

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 رحمه الله علیه جمله (وَ صِيرَ مَكَانَهُ إِيَّا مُحَمَّدٍ) می باشد، اما در روایت کافی به جای آن جمله (بِإِذْنِ اللَّهِ فِي أَبِي مُحَمَّدٍ بَعْدَ أَبِي جَعْفَرٍ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْرِفُ لَهُ) را دارد، و همچنین در روایت کافی جمله (كُنْتُ رُوِيْتُ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ فِي أَبِي جَعْفَرٍ رَوَايَاتٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ) دیده نمی شود.

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

و ثالثاً بین این اخبار ممکن است جمع دلالی باشد به این طریق که بگوئیم، در روایتی که امام علیه السلام اشاره و دلالت بر امامت ابو جعفر فرموده مراد از دلالت، انطباق

ص: 180

قهري امامت اكبر اولاد است بر ابو جعفر ، و اين قاعده ( اكبر اولاد بودن ) دلالت و اشاره قهري است بر امامت ابو جعفر ، نه اين كه امام عليه السلام اشاره فرموده باشند كه امام بعد از من ابو جعفر است و چگونه اين طور باشد در صورتى كه در خبر نوفلى و علوى، در زمان حيات ابو جعفر به امامت امام حسن عسكرى عليه السلام تنصيص فرموده .

و رابعاً چنان چه تعارض اخبار در احكام فرعيه قائل به تساقط آن ها مى شويم در مسئله كلاميه نيز اين قاعده را اعمال مى كنيم و مانعى از جريان اين قاعده در اخبار كلاميه نيست ، البته با اين بيانات اشكال دفع خواهد شد .

بلى يك اشكال باقى است و آن اين فرمايش است ( بِدَالِ اللَّهِ فِي أَبِي جَعْفَرٍ كَمَا بُدَّ اللَّهُ فِي إِسْمَاعِيلِ ) كه در اين تعبير امامت را قابل بداء قرار داده ولى اين اشكال راهم با توجه به اين كه بيان كرديم لام ، جار براى مطلق ربط است مى توان جواب گفت .



مشمول است بر پنج فائده به دین ترتیب

فائده اول: اخبار بقاء رد قول جبر و تقویض 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 تقیه از نظر عقل و نقل

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

ص: 183



در خاتمه بذكر پنج فائده مي پردازيم.

فائده اول :

اسناد بدا : به حق تعالي جواب از شبهه تقويض و جبر مي باشد ، به اين بيان كه مفوضه قائلند خداوند آن چه را كه بايد تقدير كند و خلق نمايد کرده است و از هر كاري فراغت يافته ، فلذا در خلق و تقدير او تغييرات و تبدلاتي ايجاد نمي شود ، بلكه ايكال امر شده است به عباد و مخلوقات نظير عقيدة يهود كه مي گفتند ، يدالله مغلوله ، نه بسط در آنست و نه قبض .

كما اين كه جمعي از فلاسفه هم مشابه اين عقيدة را

ص: 185



اظهار کرده اند، او گفته اند تمام موجودات عالم هستی جریان در يك سطح و يك برنامه دارد .

و اما جبري ها تأثير افعال عباد را در حوادث واقعه منكرند ، عكس مفوضه، كه مي گفتند آن چه كه هست معلول فعل عباد است، اينان تمام افعال را با آثار آن ها مخلوق پروردگار مي دانند، به اين علت كه مجاري امور تماما در علم ازلي باري تعالي منطوي است و همان علم خداوند است كه مؤثر و علت حدوث حوادث در عالم وجود مي باشد. و از جمله حوادث افعالي كه از عباد سر مي زند مي باشد ، چه آن افعال خوب باشد يابد تمام را مستند به خداوند مي دانند .

مثلا اگر زيد ، عمرو را كشت ، مي گویند اين قتل بايد واقع شود، چون اگر واقع نمي شد خلاف علم خداوند بود ، و تخلف از علم باري تعالي محال است ، حال چگونه اعتقاد ببداء جواب گوي اين دو نظريه ي باطل است .

### **پاسخ نظريه تفويض**

مي گوئيم اما جواب مفوضه اينست كه ، تعلق علم ازلي

ص: 186

الهی بر کلیه امور و جمیع حوادث عالم، منافات ندارد، با تأثیر افعال عباد در حوادث.

زیرا علم باری تعالی تعلقش به افعال عباد و آثار آن افعال در طول افعال است، به این معنی که اگر فعل عباد را مستند به علم باری تعالی دانستیم باید بدانیم علم الهی تعلق طولی به افعال بندگان دارد (چون مرتبه علم، متأخر از مرتبه معلوم است) و سبب افعال بندگان نمی شود، به دین جهت که میان است علم خدا و افعال بندگان اختیار عباد متوسط است.

چون بدهی است خداوند در بشر اختیار قرار داده و آنان را مختار خلق فرموده است، پس افعال شان به 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 کارها بستگی داده حاصل می شود، از زیادتی روزی یا عمر یا کم شدن روزی 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 به ما رسیده خبری است که مرحوم علامه مجلسی در باب بداء در کتاب بحار نقل فرموده ، و آن داستان مناظره حضرت ثامن الحجج علیه السلام با مروزی است طالبین به آن جا رجوع نمایند.

و منکر بداء دوام قدرت خداوند را نسبت به حوادث جاریه در ازمنه متعدده انکار می کند و کسی که قائل به بداء است اعتقاد به قدرت دائمیه خداوند در جریان حوادث در تمام ازمنه دارد، و برای خدا يك چنین قدرت همیشگی و همگانی را اثبات می کند، نه این که ( اَلْعِبَادُ بِاللَّهِ ) نسبت جهل به خداوند بدهد ( تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ ) .

### پاسخ نظریه جبر

#### اشاره

و اما جواب جبری اینست که می گوئیم اگر علم باری تعالی علت کلیه حوادث از جمله افعال بندگان باشد ، دیگر معنائی

ص: 188

برای زیادتى در عمر به سبب صله رحم نیست ، اثبات مفهومی ندارد ، و تقسیم علم باری تعالی به علم مکنون و غیر مکنون چنان چه در بسیاری از اخبار است ممکن نخواهد بود، همچنان که لازمه این اعتقاد اینست که آجال حتمیه و غیر حتمیه مصداق نداشته باشند، و باید تمام اجل ها آجال حتمیه باشند .

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

## فائده دوم

بعضی از علماء بداء در تکوینات را تشبیه به نسخ در تشریعیات نموده اند، به این 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 در بداء نیز همین تقریب جاری است، منتهی

ص: 189

این بیان که مقتضیات امور به حسب ظاهر دارای آثار و مقتضیاتی می باشند .

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

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

### فائده سوم

اعتقاد به یداء انسان را نسبت به اعمال حسنه حریص و

ص: 190

کوشا کرده و از افعال زشت باز می دارد، و این اعتقاد در نفس انسانی يك نشاط فعالی ایجاد می کند که همواره او را به طرف خیرات و فضائل نفسانی و کمالات اخلاقی می کشاند و در مقابل صفت، رادعه ای ایجاد می کند که او را از شرور و رذائل منع می نماید .

و سر آن اینست که معتقد به بداء ، اعتقادش اینست که افعال خیر و شری که از او صادر می شود . دارای آثار و نتایج است که از ناحیه خداوند آن آثار برای افعال فراد داده شده ، که اگر افعال خیر باشد آثار نیز خیر است و اگر شر باشد آثار هم شر است .

فلذا از علمای خیر سستی نمی نماید ، و در ترك شرور کاهلی نمی کند، لکن کسی که چنین اعتقادی را ندارد ، بلکه قلم تقدیر از کار افتاده و خشکیده می داند طبعاً از افعال خیر و شر خود توقع آثار ندارد ، و این چه بسا او را از افعال حسنه منع کرده و نسبت به افعال قبیحه جسور می دارد

ص: 191

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

زیرا فرار از مار خطر ناک امری است مرتکز در جبات و فطرت انسانی، بلکه هر ذیشعوری، و آیات قرآنی هم دلالت بر لزوم تقیه دارد مانند این آیه شریفه (إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ) که مستفاد از این آیه اینست که اگر در ورطه ای واقع شدی و تو را بر امر نا هنجاری به اظهار عقیده 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 تَتَّقُوا مِنْهُمْ تَقِيَةً* ) که در این آیه شریفه هم خداوند تجویز و ترخیص فرموده است در مورد تقیه چیزی را که جایز نیست در غیر صورت آن (تقیه) .

و نیز در اخبار وارد 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 دستوریست که امام هفتم به علی بی یقظین داده اند در کیفیت وضوء برای حفظ جان و از سعایت حسودان نزد هرون لعنه اله .

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

ص: 193



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 اویز سیطره خود قرار داده از منافرت ها و اعمال بغض و کدورت های مسلمین برای رسیدن به استعمار حداکثر سوء استفاده را می نمایند ( وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ )

### فائده پنجم

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

به جهت آن که قاتلین به بداء باید معتقد باشند که غرور 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 امید عفو و غفران حق تعالی از توبه باز ننشینند و همواره حالت خوف و رجاء آنان را به حالت اعتدال در عمل نگاه می دارد که بکوشند در هر کار خیری بدون خود بینی و خود پسندی ، و در وقت لغزش باز گردند به ساحت قدس ربوبی.

ولی آنان که عقیده دارند تأثیری برای اعمال و سرنوشت نیست ، نه از خدا می ترسند و نه باو امیدوارند و نه دل به عمل نیک می بندند، و در وقت طغیان و سرکشی باز گشت به سوی خدای نموده و رحمتش را آرزومند می باشند.

( اَللّٰهُمَّ اِزْحَمْنَا بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ )

قم : سید محمد باقر بنی سعید لنگرودی

جمادی الاولی سنه 1395

پایان

ص: 195

## فهرست مطالب

نظریه مؤلف...3

مقدمه ی مترجم...6

فصل اول : در بیان معنای کلمه بداء از حیث لغت...17 تا 34

فصل دوم : این که قانون محاوره و گفت گو در عرف اقتضاء می کند هر کلامی از متکلم که صادر شود باید حمل بر ظاهر آن نمود مادامی که...35 تا 43

فصل سوم: در بیان حقیقت علم و شرح اقوال علماء در علم پروردگار عالم...45 تا 68

ص: 196

فصل چهارم : در نکوهش بعضی از این که شیعه امامیه قائل به بداء و تقیه می باشند...69 تا 76

فصل پنجم : ذکر اقوال علماء اسلام ( شیعه و سنی ) در مسئله بداء...77 تا 112

فصل ششم : اخباری که در مسئله بداء وارد شده...113 تا 121

فصل هفتم : در پاسخ علماء از اشکال بداء و مختار ما در جواب از این مسئله...123 تا 155

فصل هشتم : در پیرامون اخباری که در مسئله بداء و امامت امام حسن عسکری علیه السلام رسیده است...157 تا 181

خاتمه مشتمل است بر پنج فائده...183

فائده اول - اخبار بداء...185 تا 189

فائده دوم - همان طوری که در احکام نسخ هست در تکوینیات هم بداء است...189 تا 110

فائده سوم - ثمراتی که از اعتقاد به بداء حاصل می شود...190 تا 191

ص: 197

فائده چهارم - لزوم تقیه از نظر عقل و نقل... 192 تا 194

فائده پنجم - خوف و رجاء از فوائد اعتقاد به بداء است... 194 تا 195

ص: 198



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 میگویم.

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 آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

