

نقد و بررسی حکمی آموزه بداء در آراء دانشوران شیعی

*دکتر حامد ناجی اصفهانی

چکیده

آموزه بداء یکی از آموزه های اصلی کلام شیعی است، که از دیرباز نظر دانشمندان اسلامی را به خود معطوف داشته است، پاره ای به جهت تعارض این آموزه با علم مطلق الهی به تشکیک و رد آن اهتمام ورزیده اند، و برخی به تحلیل و توجیه آن همت گماشته اند. در این میان توجه به استعمالات این اصطلاح در کتاب الهی و احادیث مأثور نقشی بنیادین در تحلیل این آموزه دارد؛ زیرا تنصیص بر این آموزه درگرو فهم عمیق از آموزه های دینی است. گفتار حاضر بر آن است که با نقل آراء اصیل و بنیادین در این باره به نقد و بررسی آنها پردازد و وجوه ضعف آنها را وانمایاند.

واژه های کلیدی: بداء، نسخ، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، اسماء مستثاره

* عضو هیات علمی دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۱۲/۹ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۲/۲۴

بخش اول : معنی بداء

بداء بر وزن سماء اسم مصدر ماده «بدو» است، و فعل ماضی ثلاثی مجرد آن «بدا» و مضارع آن «بیدو» می‌باشد، مصدرهای این ماده عبارتند از: بداءة، بدوا، بداءة.

فعل ماضی آن به هیچ وجه از حرف لام جارّه منفک نگردیده و مضارع آن اکثرا با لام جارّه است، جز در مواردی که بصورت لازم استعمال گردد، چون حدیث: «لا تبیعوا الثمرة حتى یبدو صلاحها» و یا حدیث «انه امر ان یبادی الناس یأمره» (ونسک، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۱۵۶) معنی «بدو»، «ظهور» و «بیان» (آشکار شدن، روشن شدن) می‌باشد، و بر همین اساس آیات ذیل چنین معنی می‌گردد:

«بدا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا» (زمر، ۴۸) یعنی در آخرت پاداش آنچه که در دنیا عمل بدان نموده‌اند برایشان ظاهر می‌گردد.

«وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» (زمر، ۴۷) آنچه از افعال الهی به حساب ایشان نمی‌آمده، برایشان آشکار می‌گردد. «بدا لهم سور المدينة» دیوارهای شهر برایشان آشکار گشت.

گاهی اوقات به شخصی «ذو بدوان» گفته می‌شود، یعنی شخص دائما دارای رأی جدید است. و به عبارت دیگر دائما رأیی نو برای او حادث می‌گردد؛ عمده موارد استعمال این ماده در انسان بر همین پایه است (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۴، ۶۵) و لذا ابن اثیر در تعریف بداء گفته: «استصواب شیء علم بعد ان لم یعلم» (ابن الاثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۰۹) یعنی علم به صلاح‌دید چیزی پس از صلاح ندانستن آن.

بخش دوم: اثبات بداء

ادله اثباتی بداء بر محور نقل بر دو گروه است:

الف: آیات قرآنی، که گاهی ظهور در حقیقت بداء دارند، و گاه طرح آیه در رابطه با بداء است.

ب: احادیث مأثور از عامه و خاصه که در ذیل به تفصیل آن اشاره می‌گردد.

آیات قرآنی:

لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ، يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ. (رعد، ۳۸-۳۹)
هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ. (انعام، ۲)
وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ. (مائده، ۶۲)
وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ و... (غافر، ۶)

بنا بر تحلیلی که در آینده پیرامون مسأله نسخ خواهیم داشت، بیان می‌گردد که مفاد آیه اول فقط با طرح آموزه بداء سازگار است و ارتباطی با نسخ ندارد، و لذا ادعان به آیه مساوی اقرار به بداء است.

آیه دوم بیانگر تغییر اجل مؤجل و عدم تغییر اجل مسمی است، تحلیل این تغییر و عدم تغییر آن در گرو بحث بداء است.

آیه سوم به طرح آموزه سرّ قدر می‌پردازد و حضرت حق را دائماً در معیت خلق می‌داند، و این ظهور در مرحله عمل، جز با اساس مسأله بداء غیر قابل توجیه است.

آیه چهارم بیانگر حقیقت دعا و واقعیت آن است، و چنانچه خواهد آمد پذیرش دعا جز اقرار به بداء نیست.

احادیث:

روایاتی که در مسأله بداء صادر گردیده به تقسیم اولی یا از طریق شیعه است یا به اهل سنت. و در هر دو یا تصریح به لفظ بداء گردیده یا مورد تصریح واقع نشده؛ در ذیل به ذکر چند حدیث در این موارد اشاره می‌شود.

الف: احادیث مصرّح به لفظ بداء از شیعه:

۱- «ما عبد الله بشيء مثل البداء» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۴۶) ۲- «ما عظم الله بمثل البداء» (همان، ح ۲).

۳- «ما تنبأ نبی قطّ حتّی یقرّ لله بخمس خصال: بالبداء و المشیة و السجود و العبودیة و الطاعة» (همان، ح ۱۴).

ب: احادیث مصرّح به لفظ بداء از اهل سنت.

۱- «انه سمع رسول الله (ص) یقول: ان ثلاثة فی بنی اسرائیل: ابرص و اقرع و اعمی، بدا لله ان یتلیهم» (بخاری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۲۷۶). ابن اثیر در شرح آن، بداء را به معنی قضی تفسیر نموده است.

۲- «قال رسول الله (ص) یجمع الله عزّ و جلّ الامم فی صعيد يوم القيامة، ما ذا بدا لله عزّ و جلّ نصدع بین خلقه مثل لكل قوم ما كانوا یعدون - فیتبعونهم حتّی یقحمونهم النار» (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۴ ص ۴۰۷).

۳- «ان الشمس و القمر لا ینکسفان لموت احد و لا لحياته و لكنهما آیتان من آیات الله عزّ و جلّ، ان الله عزّ و جلّ اذا بدا لشيء من خلقه خشع له، فاذا رأیتم ذلك فصلوا» (نسائی، بی تا، ج ۳ ص ۱۴۱).

بخش سوم: تحلیل ثبوتی بداء

قبل از جستار در این بخش به سیر پژوهشهای متکلمین شیعه در این باب اشاره‌ای خواهیم داشت، و سپس در

۱- در کتاب ارزشمند «اصول کافی»، در ذیل کتاب توحید، بابی تحت عنوان بداء وجود دارد که در آن هفده حدیث نقل گردیده که در نه روایت تصریح به لفظ بداء شده و در هشت روایت به کنایه، بدان اشاره گردیده. همچنین در کتاب ارزشمند «توحید» شیخ اعظم مرحوم صدوق به یازده حدیث در ذیل باب ۵۴ اشاره گردیده که در هشت روایت تصریح به لفظ بداء شده است. مرحوم علامه مجلسی در «بحار الانوار» (همو، ۱۳۶۶ ش، ج ۴، ۹۴ - ۱۲۲) متعرض به ذکر هفتاد روایت در این باب گردیده است.

خلاصه گیری از آن به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

گفتار صاحب نظران شیعه در بداء:

۱- شیخ صدوق (ره)

الف: «کتاب عقائد»، (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ص ۴۰-۴۱)، وی در این بخش با نقض قول یهود در مسأله فراغت از امر خلقت به کریمه: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد، ۳۹) متمسک گشته و در پی آن احادیثی چند در لزوم اعتقاد به بداء را بیان داشته، و در همین رهگذر نسخ شرایع و احکام سابقه و نسخ کتب سابقه را بر همین پایه دانسته است، افزون بر این بر اساس خبر مروی از حضرت صادق (ع) بداء در حق تعالی به معنی ندامت از فعل و یا عدم علم سابق نیست.

ب: کتاب «توحید» (صدوق، بی تا، ص ۳۳۵)، وی در این موضع بیان سابق خود را بصورت مبسوط تر بیان می‌دارد، خلاصه بیان وی چنین است:

(۱): بداء در حق تعالی به معنی ندامت در فعل نیست.

(۲): بداء به معنی ابتداء به خلقت یکی شیء بعد شیء دیگر است - بدین نحو که شیء اول را قبل از خلقت دوم نابود سازد - و یا امر به یک شیء بعد از نهي از آن و یا بالعکس است و این قسم همچون نسخ شرایع، تحویل قبله و تغییر در حکم زمان عدّه متوفی است.

(۳): وجه تغییر در امور فوق بواسطه ثبوت مصلحت در وقت حکم است.

(۴): اقرار به قدرت الهی در باب اعدام و ایجاد و تقدیم و تأخیر آنچه می‌خواهد، اقرار به بداء است.

(۵): احادیث ماثور دالّ بر تعظیم خداوند از رهگذر اذعان به بداء است.

(۶): اذعان به بداء، نفی گفتار یهود - مبنی بر فراغت خدا از ایجاد - است.

(۷): بداء در لغت به معنی ظهور، و در حق تعالی به معنی ظهر له منه (ظهور بر حق از ناحیه عبد) است.

وی در آخر این گفتار به دو حدیث، مبنی بر وجود بداء در مسأله اسماعیل (ع) فرزند حضرت ابراهیم (ع) و اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع) اشاره نموده و در هر دو حدیث تردید نموده است.

۲- شیخ مفید (ره)

الف: «تصحیح الاعتقاد» (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۶۵ و ۶۷)، وی در این بخش به شرح عبارات شیخ صدوق پرداخته و افزون بر عبارات وی به نکات زیر اشاره نموده است:

(۱): طریق وصول به بداء نقل است نه عقل.

(۲): بداء به معنی تغییر رأی، و ظهور امری بعد از خفای آن در نزد حضرت حقّ نیست؛ زیرا تمام اشیاء از

ازل معلوم حق بوده‌اند.

(۳): ظهور در بداء به معنی عدم احتساب آن و یا ظنّ غالب بر عدم وقوع موضوع است.

(۴): تصحیح و تفسیر خبر اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع).

(۵): ذکر چند آیه که مفهوم بداء در آنها مندرج است.

(۶): بداء حق تعالی اختصاص به چیزهایی دارد که فعل آنها، مشروط و مقدر شده است.

ب: «اوائل المقالات» (همو، اوائل المقالات، ص ۴۶ و ۸۰)، در این رساله وی معنی بداء را به نسخ برگردانده، و زیاده روزی و کاهش آن - و برخی اعمال دیگر - را به وسیله عمل، از گونه بداء دانسته است، و بر همین پایه تنصیب به بداء را شرعی و مخالف ظاهر عقل - همچون پاره‌ای از صفات دیگر باری - می‌داند، لذا با تفسیر دقیق بداء نزاع بین عامّه و خاصّه لفظی خواهد بود.

۳- سید مرتضی (ره)

الف: «جوابات المسألة الرّازیة» (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ۱۱۷) وی در این رساله به طور مبسوط به طرح مسأله بداء پرداخته، سیر گفتار وی در این رساله چنین است:

نظر به این که بداء در لغت عرب به معنی ظهور است، پاره‌ای از متکلمین بداء را چنین تعریف نموده‌اند: اگر خداوند متعال در وقت مشخصی بر وجه معینی به شخصی حکمی نمود و سپس بر همین وجه از آن نهی نمود بدان بداء گویند. و بر همین اساس فرق نسخ و بداء را در اختلاف وقت نسخ و منسوخ دانند به خلاف بداء که اتحاد وقتی در آن ملحوظ است. لیک بداء بر اساس تعریف فوق منافی علم مطلق و مقام شامخ الهی است، لذا تعریف فوق برای بداء غیر صحیح و باید معنی آن به نسخ - که مورد قبول اهل فن است - ارجاع داده شود.

حال جای این بحث است که آیا معنی بداء همان معنی نسخ است یا معنی استعاره‌ای آن؟ در این جا مؤلف مایل بدین معنی است که بداء همان معنی حقیقی نسخ را دارد و به معنی ظهور و بروز در همان معنی لغوی است.

ب: نقل دیگری از وی در حاشیه (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۲۶) و در «مجمع البحرین» طریحی ذیل ماده «بداء» مطلبی آمده است که در خور توجه است، وی می‌گوید:

می‌توان بداء را در معنی حقیقی آن یعنی ظهور صحیح دانست، بدین نحو که بعد از امر و نهی الهی با اتیان و ظهور مأمور به حالتی حادث می‌شود که قبل از آن نبوده و این یک نوع ظهور، جهت حقتعالی است، و لذا در کریمه: *وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ* (محمد، ۳۱) به ظهور علم بعد از عمل تصریح شده است، بدین معنی که ما شما را می‌آزماییم تا بدانیم که جهاد شما در خارج موجود گردیده است، زیرا بنا به لفظ «نعلم» قبل از تحقق وجود جهاد، علم به جهاد در جهان خارج موجود نبوده است.

۱- این رساله در ذیل جلد اول «رسائل الشریف المرتضی» به طبع رسیده است.

الف: در عدة الاصول « شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲ ص ۲۹) خلاصه گفتار وی چنین است:

بداء در حقیقت به معنی ظهور است. و در آیات قرآنی نیز به همین وجه معنی می‌شود، و لفظ ظهور نیز به علم و یا ظن بعد از جهل و گمان گویند، لذا اگر این لفظ به خداوند انتساب یابد بوجهی قابل اضافه به خداوند است و بوجهی غیر قابل اضافه؛ از این حیث که به معنی نسخ باشد لفظ آن از باب توسع قابل حمل بر خداوند است، لذا در مواضعی که بداء به خداوند انتساب یافته همچو نسخ به معنی ظهور بر مکلفین می‌باشد، و در مورد خداوند علم بعد از جهل نیست.

ب: در «کتاب الغیبه» (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۶۳-۲۶۵) گوید: پاره‌ای از حوادث مشروط به اموری است که با تحقق شرائط اصل عمل متحقق می‌گردد؛ حال حقتعالی، هم علم به زمان تحقق حتمی عمل دارد و هم علم به شرائط، لذا اگر در حادثه‌ای تقدیم و تأخیری اتفاق افتاد از باب تحقق شرائط است و این منافی با علم بدون شرط خداوند نیست، بنا بر این بداء یا به معنی نسخ- در آنچه در آن جائز است- می‌باشد و یا به معنی دگرگونی شروط- در جایی که خبر از مشروط، از طریقہ کائنات است- می‌باشد؛ پس در این اشکالی نیست که پاره‌ای از افعال الهی بر خلاف گمان ما ظهور یابند و یا ما شرائط تحقق پاره‌ای افعال الهی را ندانیم. و باید توجه داشت که بداء در چیزهایی که منجر به تکذیب نفس مخبر است، واقع نمی‌شود.

۵- ابن ابی جمهور احسائی (ره)

وی در حاشیه «عوالی اللئالی» (نک، شبر، ج ۱، ص ۱۴) گوید: حقتعالی دارای دو نوع علم است:

الف: قضاء که موطن آن در لوح محفوظ است.

ب: قدر که محل آن لوح محو و اثبات است.

لذا دائماً عالم با عالم قضاء مرتبط است، و به مقتضای مآثور، حق علی الدوام قضاء را به قدر متصل می‌نماید، حال گر چه تغییری در لوح قضاء نیست ولی در لوح قدر که تابع احکام لوح قضاء است تغییر می‌باشد، و این تغییر همان معنی بداء و مفاد کریمه کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنِ (الرحمن، ۲۹) است.^۱

۱- قریب به گفتار فوق از فاضل طیبی در «شرح مشکاة المصابیح» نقل گردیده: وی در تحلیل تغییر زمان مرگ گوید: علم قطعی حق تعالی به مرگ کسی قابل تغییر نیست و مسأله تغییر مدت عمر بواسطه انجام پاره‌ای از امور در علم ملائکه و ملک الموت است و بر همین پایه أجل مؤجل را به علم ملک الموت و مفاد لوح محفوظ* برمی‌گرداند و أجل مسمی را به ام‌الکتاب که قابل تغییر نیست. (نک: بحرانی المحرقی، ۱۹۸۹ق، ص ۲۸-۲۹. و شبر، بی تا، ج ۱، ص ۴۰)

* گویا در نقل فوق به جای لوح محو و اثبات، لوح محفوظ درج شده است، جز این که خود فاضل طیبی بین لوح محفوظ و ام

۶- میرزا رفیع‌ای نائینی (ره)

وی در «شرح کافی» گوید: تمام امور واقع در جهان هستی ابتداء در لوح محو و اثبات نقش می‌بندد و سپس در جهان خارج اتفاق می‌افتد، تمام تغییرات و بداء مفروض در این لوح است، لذا ممکن است وقوع حادثه‌ای چون تحقق نسخ و یا حادثه بدائی در این لوح باشد و سپس بواسطه مصالح و جهاتی نقش اولی آن تغییر یابد. (نک، مجلسی ۱۳۶۶ ش، ج ۴، ص ۱۲۹. و همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳۰ - ۱۳۱. و شبر، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۷)

۷- علامه ملا محسن فیض کاشانی (ره)

وی در کتاب وافی (کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱ ص ۵۰۷. و همو، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۱۷۷) گوید: قوای منطبق در نفس فلکی^۱ قادر به درج تمام وقایع به تفصیل نیستند، لذا وقوع حوادث در آن بتدریج است، حال نظر به این که تحقق هر معلول منوط به شرائط و معدّات آن است، ممکن است با ایجاد شرطی و یا زوال آن - به جهت عدم گنجایش نفس فلکی و یا کوته بینی ناظر - وقوع حادثه مفروض در نفس فلکی تغییر یابد. و این تغییر همان حقیقت بداء است؛ و نظر به این که نفس فلکی یکی از مراتب علم باری است استناد بداء به خداوند جایز است.

۸- علامه محمد باقر مجلسی (ره)

وی در در بحار گوید:

آیات و اخبار، دال بر وجود خلقت دو لوح است، یکی لوح محفوظ و دیگری لوح محو و اثبات، حال تغییر بدائی در لوح محو و اثبات مفروض و مانعی از فرض قبول آن نیست، زیرا تحقق بسیاری از حوادث مشروط به شرائط آن است و با تحقق و عدم تحقق شرائط، ظهور تحقق عمل در لوح محو و اثبات تغییر می‌یابد، و این همان حقیقت بداء است، و انتساب این معنا به حقتعالی از گونه اطلاق لغات: ابتلاء، استهزاء، سخریه و غیره به خداوند است. و یا این که بر اساس تحلیل فوق می‌توان بداء را به معنی اظهار خلاف علم ملائکه و خلق بر ایشان دانست، چه علم ملائکه و مخلوقین از طریق لوح محو و اثبات بوده و قابل تغییر است. (مجلسی ۱۳۶۶ ش، ج ۴ ص ۱۳۰-۱۳۱. و همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳۲)

لازم به ذکر است که نظر وی فرق چندانی با گفتار ابن ابی جمهور احسائی ندارد.

۹- میرداماد (ره)

خلاصه نظر وی بر بدین شرح است:

الکتاب فرقی قائل باشد.

۱- گفتار فوق مبتنی بر اصل اصدار فیض از ناحیه عالم قضاء جبروت به ملکوت اعلی و سپس به ملکوت سفلی و تحقق آن در نفس فلک است، و با عدم قبول وجود این سلسله و یا عدم قبول اصل فلک بنیان این گفتار فاقد ارزش حقیقی است.

بداء همچو نسخ است ، جز آن که بداء در تکوینات است و نسخ در تشریعیات.
«البداء منزلته فی التّکوین منزله النّسخ فی التّشریح، فما فی الامر التّشریحی و الاحکام التّکلیفیة نسخ، فما فی الامر التّکوینی و المکوّنات الزّمانیة بداء، فالنسخ کأنه بداء تشریحی، و البداء کأنه نسخ تکوینی» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۵)

خلاصه و نتیجه گیری:

پس از بررسی اقوال فوق می توان بدین نتیجه رسید که تحلیل ثبوتی بداء بر سه پایه عمده استوار است:

۱- همانندی نسخ و بداء، که در اکثر اقوال به نحوی به چشم می خورد.

۲- تحقّق بداء در لوح محو و اثبات.

۳- تحقّق بداء در نفس فلکی.

تحلیل نظریه همانندی نسخ و بداء

قبل از ورود در این گفتار، ناچاریم به معنی نسخ و کیفیت آن اشاره گذرایی داشته باشیم.

معانی لغوی نسخ:

۱- ازاله و از بین بردن، همچون: «نسخت الشمس الظلّ» خورشید سایه را از بین برد، و یا «نسخ الشیب الشباب» پیری جوانی را از بین برد.

۲- نقل و نوشتن، همچون «نسخت الكتاب» کتاب را نوشتم. که این معنی همسان «استنساخ» است. مثل: «استنسخت الكتاب».

۳- نقل و تغییر از حالی به حال دیگر که در استعمال باب تفاعل است، همچون:

«تناسخ الازمنة و الدهور» دگرگونی زمان و روزگار، و یا «تناسخ الموارث من واحد الی واحد» بمعنی انتقال

میراث از شخصی به شخص دیگر (طریحی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ۴۴۴ق. و ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۴۷)

چنانچه از معانی فوق مستفاد است، معنی جامع نسخ، تغییر و تحوّل است. حال باید دید معنی نسخ در اصطلاح قرآنی و شرعی بر چه میزان است، لذا قبل از تعرّض به معنای اصطلاحی نسخ به ادله امتناع نسخ و تحلیل آن اشاره گذرایی خواهیم داشت.

بررسی ادله امتناع نسخ:

اکثر ادله امتناع نسخ از علمای یهود- به جهت اثبات ابدیت دین خودشان- است و لذا در این باب به ادله ای

متمسک شده اند.

۱- جعل احکام و صدور آنها بواسطه حکمت و مصلحت است، و در صورت فرض نسخ، علم قانونگذار به

مصلحت تمام نبوده است، لذا فرض تغییر حکم شرعی منافی با شؤون واجب الوجود است و محال می‌باشد.
۲- احکام تابع مصلحت است و انقلاب مصلحت به مفسدت - و بالعکس - محال است؛ زیرا از قبیل تخلف معلول از علت تامه است.

۳- ثبوت نسخ و فرض آن یا بواسطه عدم حکمت در ناسخ است، و یا بواسطه جهل شارع به وجه حکمت؛ و فرض هر دو امر، در واجب الوجود محال است.

۴- عبارت تورات - مبنی بر «تمسکوا بالسبت أبدا» - همیشه به [تعطیل و عظمت و رعایت احکام] روز شنبه باشید - دال بر عدم نسخ حکم شنبه است و از سویی لفظ «ابد» بیانگر دائمی بودن آن است.

۵- خود قرآن منکر نسخ شده و لذا در کریمه: **وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا** (احزاب ۶۲، فاطر ۴۳، فتح ۲۳) تصریح به آن شده است.^۱

جواب:

مفاد دلائل یک تا سه بر یک محور دور می‌زند، و آن عدم فرض تغییر مصلحت و لزوم عدم علم در واجب الوجود است؛ اما با طرح این فرض که احکام تابع زمان و مکان و اشخاص است و چه بسا با طیّ زمان، مصلحت تغییر یابد، تمام این سه شبهه قابل جواب است، و به تعبیر رساتر می‌توان گفت: تغییر احکام بواسطه ضعف و قلت استعداد مکلفین است نه ضعف شارع.

از سویی چه بسا وضع احکام به جهت امتحان مکلفین و نه اتیان آنها باشد و به تعبیر دقیقتر گاهی مصلحت حکم در فعل است و گاهی در نفس حکم، همچو احکام امتحانی. و لذا محقق طوسی (ره) بدین لطیفه چنین اشاره نموده است: «و النسخ تابع للمصالح». (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۷)

جواب از دلیل چهارم نیز به سه وجه میسر است (برای تفصیل این گفتار بنگرید به: (طوسی، ۱۳۵۹ ش، ص ۳۶۵ و حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۷)

الف: ثبوت نسخ در خود تورات مسلم است و در جای جای آن و در اسفار پنجگانه آن به چشم می‌خورد، لذا تمسک به شنبه دلیل بر تعمیم کلی عدم نسخ نیست.^۲

ب: تواتر اخبار تورات و انتساب آن به حضرت موسی (ع) با توجه به نابود گشتن نسخه های اصلی تورات در زمان بخت النصر، مسلم نیست.

۱- ادله ی دیگری نیز در این باب وارد شده است که از ذکر آن خودداری گردید.

۲- از باب نمونه: امر به قربانی دو گوسفند نرینه در سفر اعداد، (باب ۲۸، بند ۳ - ۷) و امر به قربانی یک گوسفند در همان مورد، در کتاب حزقیایی، (باب ۴۸، بند ۱۳ - ۱۵).

جهت تفصیل این گفتار بنگرید: (خویی، ۱۴۰۱ق، ج ۲ / ۱۳ - ۱۷).

ج- معنی «ابد» ممکن است برای جاودانگی نباشد، و به معنی طول مدّت و زمان باشد.

لذا خواجه نصیر الدین طوسی به همین نکته اشاره نموده و فرموده: «و خبرهم عن موسی (ع) بالتأیید مختلف و مع تسلیمه لا یدلّ علی المراد قطعاً» (همان)

جواب دلیل پنجم نیز واضح است؛ زیرا خود آیه شریفه عدم تغییر در سنت الهی را بیان می‌دارد، نه احکام الهیه را؛ چه این که سنت الهی همان احکام قضاء غیر قابل تغییر است. (نک: حلی، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۹۷-۱۹۸ و سیوری، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۱۷-۳۲۱ و طوسی، ۱۳۵۹ ش، ص ۳۶۴-۳۶۷ و حلی، ق ۱۴۰۷، ۳۵۷-۳۵۹ و البیان، ۱۴۰۱ ق، ص ۱۰-۱۷).

حال بنا بر تحلیل سه دلیل اول امکان نسخ اثبات می‌گردد و با تحلیل دلیل چهارم ثبوت آن محرز می‌شود. معنی اصطلاحی نسخ:

بنا بر ادله فوق چنین به نظر می‌آید که نسخ به معنی تغییر حکم و رفع حکم نیست؛ زیرا اگر نسخ به معنی تغییر و رفع حکم باشد، سه دلیل اول امتناع نسخ آن را نشان می‌دهد؛ بنا بر این متکلمان اسلامی برای نسخ معنی‌ای غیر از معنای لغوی قائل‌اند، و به اصطلاح نسخ را از معنی لغوی به منقول اصطلاحی دگرگون ساخته‌اند و بر همین پایه در تعریف نسخ گفته شده: «هو رفع امر ثابت فی الشریعة المقدّسة بارتفاع آمده و زمانه.» (خوئی، ۱۴۰۱ ق، ص ۲۷۷)

یعنی: نسخ عبارت از برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی در اثر سپری شده وقت و مدت آن است.^۱ باید به این نکته توجه داشت که اگر موضوع حکم با زمان تغییر یابد به تغییر حکم اولیه نسخ گفته نمی‌شود؛ مثلاً دلیل وجوب روزه رمضان با انقضای ماه رمضان پایان می‌یابد، نه این که نسخ شود و لذا در تعریف فوق از لفظ «احکام ثابت» بهره گرفته شده است.

پس بطور خلاصه می‌توان گفت: نسخ به معنی انقضاء حکم است نه رفع آن و این معنی خارج از دلالت لفظی آن است.

تنها نکته‌ای که در ذیل بحث فوق باید بدان اشاره داشت این است که ثبوت نسخ در شریعت محمّدیّه از مسلمات است و بزرگان علوم قرآنی متفقند که در برخی آیات قرآنی نسخ در حکم - نه در تلاوت - واقع شده

۱- یکی از اصول مسلم در علوم قرآنی و مبانی کلامی، تخصیص لغت و خبر به مفاد صراحت حکم عقلی است، یعنی هر جا صریح عقلی منافی وضع لغت و یا صریح خبر باشد، دلیل عقلی حاکم، و دلیل نقلی به مقتضای آن تغییر می‌یابد، و لذا در مسأله ما لغت نسخ از معنی لغوی خود به معنی اصطلاحی تغییر می‌یابد.

۲- تعریف جامع دیگر نسخ عبارتست از: «هو رفع تشریح سابق - کان یقتضی الدوام حسب ظاهره - بتشریح الحق، بحيث لایمکن اجتماعهما معاً، اما ذاتیا - اذا کان التنافی بینهما بینا - او بدلیل خاص من اجماع او نص صریح.» (معرفت، ۱۴۱۴ ق، ص ۴۱۲).

است^۱ و این گروه آیات، یا با خود آیات قرآنی نسخ گشته‌اند و یا با سنت قطعیه. و بر همین اساس پاره‌ای از محققان به گردآوری آیات ناسخ و منسوخ همت گماشته‌اند که می‌توان از کتاب «ناسخ و منسوخ» ابو بکر نحاس نام برد که وی ۱۳۸ مورد نسخ را در قرآن نشان داده است.

عدم همسانی نسخ و بداء:

پس از جستار در مسأله نسخ به مسأله بداء باز گشته و مشاهده خواهیم نمود که در صورت همانندی بداء با نسخ اصطلاحی، باید حکم بدائی به معنی انقضاء حکم تکوینی باشد؛ حال جای چند پرسش باقی است: ۱- اگر بداء به معنی انقضاء حکم باشد، مسأله ظهور بداء در مورد اسماعیل بن جعفر صادق علیه السلام - که در حدیث صدوق وارد شده - بدین معنا خواهد بود که حکم امامت اسماعیل با فوت وی منقضی شد و ظهور در حضرت امام موسی کاظم علیه السلام یافت، حال آنکه به مفاد ادله امامت ائمه اثنی عشر حکم امامت ائمه از پیش تعیین شده است و اخبار این ادله چون صحیفه جابر (مجلسی، ۱۳۶۶ ش، ج ۱۵ ص ۶۵) که در آنها به اسم تمام ائمه اثنی عشر و حتی مادران آنها اشاره شده است) ناقض حکم به امامت اسماعیل از اول بوده است.

۲- در نسخ، بین زمان ناسخ و منسوخ فرق است و فعلی که بر آن نسخ وارد می‌شود با فعل منسوخ دارای وحدت نوعیه ابهامی هستند، حال آنکه در بداء فعل مورد نظر دارای وحدت عددیه شخصیّه است، مثل نفس فعل امامت یا نفس ذبح؛ و لذا نسخ و بداء مشابهت ندارند.

۳- بنا بر مشابهت بداء و نسخ و تفاوت آنها در تخصیص بداء به تکوینیات، خبر تحقق بداء در ذبح اسماعیل که از احکام تشریحیه است غیر قابل توجیه خواهد بود.

۴- بنا به اصل مسلم فلسفی «عدم جواز تخلف معلول از علت و حصول وجود معلول با تحقق علت» - هر گاه سلسله علل یک شیء تمام گردید معلول متحقق خواهد شد؛ و با عدم ظهور معلول، سلسله علل معلول تام نخواهد بود - بدین نتیجه می‌رسیم که بین بداء و نسخ فرق فاحشی وجود دارد، چه در نسخ دو حکم در جهان خارج متحقق می‌شوند ولی در بداء یک حکم در انتظار تحقق و حکم دیگر به منصفه ظهور و می‌رسد؛ پس سلسله علل در حکم ناسخ و منسوخ تام است اما در بداء، در حکم واقع در خارج، تام است و در امر متوقع ظهور، غیر تام است.^۲

۱- افزون بر این که خود قرآن کریم گویای ثبوت نسخ در خود است: ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها أو مثلها ألم تعلم أن الله علی کل شیء قدیر. (بقره، ۱۲۶).

۲- این اشکال در واقع اساسی ترین انتقاد، بر نظریه مشابهت نسخ و بداست و عدم تحلیل آن موجب فرض مشابهت بین این دو گردیده است.

فاضل فقیه مرحوم مدرس کهنگی در رساله «عمدة الوری»، ص ۱۴ گوید: «اما سر آنکه بداء در احکام نیست آن است که بداء

محقق داماد از اشکال اول بدین نحو پاسخ داده است که خبر بدهاء در اسماعیل بن جعفر صادق از احادیث موضوعه و مختلقه می‌باشد «ولیعلم ان الروایة التي ذکر أنهم رووها عن الصادق (ع) لم یرووها احد منهم علی ما آورده اصلاً...» و شاید بتوان به همین نحو اشکال سوم را، به بیان شیخ صدوق درباره هر دو روایت پاسخ داد، چه این که ناقل خود در مورد صحت دو خبر تردید دارد: «وفی الحدیث علی الوجهین جمیعاً عندی نظر الا انی آورده‌ام لمعنی لفظ البدهاء» (میرداماد، ۱۳۷۴ ش، ص ۸).

پس بر اساس طرح اشکالات فوق، تمام اقوال دانشمندانی چون شیخ صدوق مرحوم مفید، سید مرتضی - ذیل عبارت شیخ طوسی - و میرداماد مورد نقض و اشکال قرار خواهند گرفت جز این که در ذیل کلام محقق داماد عبارتی در تصحیح مشابهت نسخ و بدهاء وارد شده که حائز دقت و توجه است.^۱

وی پس از تبیین بدهاء می‌فرماید: «و کما حقیقة النسخ انتهاء الحكم التشريعی و انقطاع استمراره لا رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فکذلک حقیقة البدهاء عند الفحص البالغ و اللحاظ الغائر انبئات استمرار الأمر التکوینی، و انتهاء اتصال الافاضة و نفاذ تمادی الفيضان فی المفعول الکونی و المعلول الزماني، و مرجعه الی تحدید زمان الکون و تخصیص وقت الافاضة بحسب اقتضاء الشرائط و المعدّات و إختلاف القوابل و الاستعدادات، لا أنه ارتفاع المعلول الکائن عن وقت کونه و بطلانه فی حدّ حصوله». (همان)

بر اساس بیان فوق حکم بدائی نیز چون نسخ به معنی انقضاء استمرار حکم تکوینی به جهت ایجاب مقتضیات و شرایط است و به معنی اعدام معلول و یا رفع آن در زمان حصولش نیست.

ولی بیان فوق مورد اشکال صاحب نظران قرار گرفته و لذا حکیم سترگ ملا علی نوری در تعلیقه خود بر این عبارت منکر تحلیل فوق گردیده است و تحقیق بدهاء را در محو حکم لوح قدری دانسته است. از سوی دیگر با

در احکام مستلزم جهل است بر حاکم، به واسطه آنکه در بدهاء دو علت و دو معلول است؛ علت اول و معلول اول محو شد، علت و معلول دوم ثابت ماند؛ ولی در احکام یک علت و یک معلول زیادتیر نیست» گویی در این مقال مؤلف محترم متوجه این نکته نبوده اند که در فرض وجود دو معلول در بدهاء؛ باید دو امر در خارج متحقق باشد نه یک امر، از طرفی فرض تبدیل وجود به عدم مفروض نیست، و امحاء مفروض در توجه حکم سلسله علل است نه در معلول؛ و از سویی دیگر با فرض فوق، در اخباری چون امامت اسماعیل، باید به تحقق امامت بالذات وی قائل باشیم، حال آنکه ادله امامت ائمه اثنی عشر نافی چنین فرضی است.

۱- لازم به ذکر است که اخبار دیگری دال بر وقوع بدهاء در ابن محمد عسکری و امامت او وارد شده که از سویی معاضد ظهور بدهاء در مسأله امامت است، و از سویی دیگر شبهه عدم همانندی نسخ و بدهاء را تقویت می‌کند.

(نک: طوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۱): «کنت عند أبي الحسن (ع) وقت وفاة ابنة أبي جعفر - و قد كان أشار اليه و دل عليه - فاني لأفكر في نفسي و أقول هذه قضية أبي ابراهيم و قضية اسماعيل، فأقبل علي، ابوالحسن (ع) فقال: نعم يا أباهاشم بدالله تعالی فی أبي جعفر و صیر مکانه أبامحمد كما بدا لله فی اسماعيل...»

۲- این عبارت از سویی مشعر به جواب از اشکال چهارم است.

امعان نظر در عبارت فوق می‌توان گفت «انتهاء اتصال الافاضة و نفاذ تمادی الفيضان في المَجْعُول» اگر منظور مجعول بالفعل باشد، انتهاء اتصال فیض مساوی با عدم معلول و مجعول است، پس بداء به معنی انتهاء حکم نخواهد بود؛ و اگر منظور از مجعول، مجعول بالقوة باشد، انتهاء استمرار افاضه مساوی با رفع سلسله علل حاکم بر مجعول بالقوة خواهد بود، و در این صورت باز علت مجعول محو و از بین رفته - گر چه نسبت به مجعول بالقوة، ظهور آن از بین رفته است - لذا با تصویر انتهاء فیض در مجعول مفروض، امر بدائی به معنی پایان حکم در سلسله علل آن است نه در مجعول مفروض، حال آنکه ظهور بدائی در معلول مفروض مورد بحث است، و به تعبیر دقیقتر حصول امر بدائی، تغییر در جهت مصلحت حکم است نه تغییر اصل حکمت.

پس بنا بر تحقیق فوق مشابهت بداء و نسخ به هیچ وجه محمل صحیحی ندارد، افزون بر این که با قبول تحلیل سید داماد اشکال دوّم و سوّم بر جای خود باقی خواهد بود (نک: عصار، بی تا، ص ۶۳) و اشکال اوّل، به خبر ظهور بداء در ابی محمد عسکری تقویت می‌گردد.

تحلیل نظریه لوح محو و اثبات:

اساس طرح نظریه لوح محو و اثبات و به تعبیر دیگر بیان وجودی لوح محو و اثبات، روایات نقلی و درایات عقلی است. بزرگان فن حدیث با توجه به کریمه «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد، ۳۷-۳۸) قائل به وجود دو لوح گردیده‌اند یکی لوح محو و اثبات و دیگری أمّ الكتاب؛ لوح محو و اثبات را حاوی امور قدر و أمّ الكتاب را حاوی قضاء دانسته‌اند و بر همین اساس لوح محو و اثبات را ظرف مقدرات فرض نموده، و أمّ الكتاب را ظرف قضائی کلّ نظام امکانی.

توضیح این که بنا بر اتحاد صفات الهی با ذاتش حصول موجودات از مقام مشیت ذاتیه منوط به علم ذاتیه بوده، و اصدار در مرحله «کن» وجودی از اراده ذاتیه همان حصول از علم ذاتی است، لذا تمام موجودات امری و خلقی بر اساس همین علم ذاتی خلق می‌شوند؛ حال جای بحث است که علم حضرت حقّ در مرحله قبل از اصدار و ایجاد چگونه بوده است، ادله نقلی در این مسأله چنین گویند:

آیات:

- ۱- أَنْ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (توبه، ۱۱۵).
- ۲- إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (آل عمران، ۵).
- ۳- إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تَخْفَوْهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (احزاب، ۵۴) و آیاتی دیگر (نک: مجلسی، ۱۳۶۶ ش،

ج ۴، ۷۴ - ۷۸)

روایات:

- ۱- قال الباقر عليه السلام: «كان الله و لا شيء غيره و لم يزل عالما بما كون، فعلمه به قبل كونه كعلمه بعد ما

کونه» (همان، ج ۴، ص ۸۶ ح ۲۳).

۲- قال الامام الكاظم عليه السلام: «لم يزل الله عالما بالاشياء قبل أن يخلق الأشياء، كعلمه بالاشياء بعد ما

خلق الأشياء» (کلینی ۱۳۶۵ ش ج ۱، ص ۱۲۳)

تحلیل عقلی

از آیات و روایات فوق چنین استنباط می شود که: علم حقتعالی به جزئیات قبل از ایجاد اشياء متحقق بوده و با ایجاد اشياء تغییری در علم ذاتی او رخ نداده است.

تنها تحقیقی که در توضیح ثبوتی علم باری با اساس فوق سازگار است، مشرب صدر المتألهین است، وی پس از تأسیس اصل اصالت وجود و تحقیق ثبوت جعل در وجود و طرح تشکیک خاصی بنای رفیع برهان صدیقین را پی نهاد و کلام معجز آسای «یا من هدانی الیه دلتنی حقیقة الوجود علیه و ساقنی من الحیره الی معرفته» («مصباح المتهدج» در بیان دعای سجده دوم) او را تأیید نمود؛ چه بر مفاد اصل این برهان حقیقت وجود انحصار به ذات مطلقه او دارد و تأییس تمام اعدام از کتم لیس ذاتی به پگاه افق استعداد بر عهده اوست؛ لذا این حقیقت مطلقه در مقام بساطت تمام اشياء است که: «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۲۷۰)، حکیم سبزواری با استشهاد به کلام محقق داماد در «تقدیسات» این تحقیق را به قبل از صدرا مستند ساخته است. (سبزواری، بی تا، ص ۱۶۷-۱۶۸).

لازم به ذکر است که اساس این طرح در ذیل تعلیمات محیی الدین عربی کاملاً به چشم می خورد. (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۸۳)، و پس از تبیین منزلت مقام واجب الوجود در نظام کیان، مقام علمی او هویدا خواهد گشت چه علم او در افق بساطت ذات و غیب الغیوب با تأییس تمام اشياء قرین و تحقق تمام موجودات منفعل از آن علم ذاتی است، پس ندای عدم علم وی به جزئیات در مقام ذات یاوه‌ای بیش نخواهد بود، چه علم به معلوم در افق ذات به مقتضای قاعده فوق عین ذات او و تابع علم است و در دیجور تقیید تابع ماهیت، و بالتبع معلوم، خواهد بود، پس حقتعالی در مقام بساطت، عالم به جزئیات - قبل از ایجاد و بعد از ایجاد، به نحو واحد - است.

ولی از سوئی ادله نقلی علم، گویای نوع دیگری از علم برای ذات واجب است، که از این علم در اصطلاح به «علم فعلی» تعبیر می شود، و مظاهر این علم فعلی در صحیفه‌های الهی منتقش می گردد، و در بررسی عرف اخبار به دو صحیفه بر می خوریم:

الف: لوح محفوظ.

ب: لوح محو و اثبات.

در کار این دو اصطلاح، با واژه‌های دیگری چون «کتاب مکنون» و «أمّ الكتاب»

نیز مواجه می‌شویم، ولی کتاب الهی گویای یکسانی آنها با لوح محفوظ است، در آیات الهی چنین آمده است:

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ * (زخرف، ۴-۳)

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. (واقعه ۷۸)

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ. (بروج ۲۲). (برای تفصیل این گفتار بنگرید: (طباطبائی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۸ ص

(۸۴)

پس اساس صحبت ما در دو کتاب فوق است. گروهی از صاحبان درایت در بررسی بداء، وقوع بداء را در لوح محو و اثبات دانسته‌اند ولی پاره‌ای از ادله نافی این تحلیل است.

چه این که وقوع بداء یا مختص به غیر نبی اعظم و اولیاء محمدیین است و یا در تمام انسانها و افراد مذکور جاری است، فرض اول منافی پاره‌ای از مآثورات بنگرید: (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۶۸) در این حدیث به ظهور بداء در اخبار نبی اکرم (ص) اشاره شده است. و درایات است؛ لذا فرض دوم مسلم است، حال آنکه فرض ثبوتی بداء در لوح محو و اثبات تطابق با این تعمیم ندارد.

توضیح آنکه، اگر وقوع بداء نسبت به اولیاء محمدیین در مقام لوح محو و اثبات باشد، مفهومی این است که مرتبه این لوح در مقامی ما فوق آنها مفروض گردیده، حال آن که این فرض نه تنها در لوح محو و اثبات جاری نیست بلکه در لوح محفوظ نیز غیر جاری است چه در روایات مآثور چنین آمده:

۱- قال رسول الله (ص): «اعلم ان الله خلقني و عليا من نور عظيم قبل خلق الخلق بألفي عام، إذ لا تسبيح و لا تقدیس، ففتق نوري، فخلق منه السماوات و الارض، و أنا و الله أجل من السماوات و الارض، و فتق نور علي بن أبي طالب، فخلق منه العرش و الكرسي و علي بن أبي طالب أفضل من العرش و فتق نور الحسن فخلق منه اللوح و القلم، و الحسن و الله أجل من اللوح و القلم» بنگرید به: (قاضی نورالله، بی تا، ج ۵، ص ۲۵)

صریح احادیث فوق دلالت بر دنو مرتبه لوح محفوظ و عرش و کرسی^۱ از مقام نبوی و ولوی دارد، چه مقام ولایت کبری مقام تجلی حقیقت اقدسه به مظهر انسان کامل است و مرتبه انسان کامل مقام ایصال احکام وجود بر لباس ماهیت است.

صدر المتألهین به همین اصل چنین اشاره نمود:

«الانسان الكامل ... من حيث قلبه - و هو نفسه الناطقة - كتاب اللوح المحفوظ، و من حيث نفسه الحيوانية -

أعنى القوة الخيالية - كتاب المحو و الاثبات» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۹۶)

۱- لازم به ذکر است که بنا به تصریح احادیث عرش مقام غیبی علم حق در مراتب خلقیه و کرسی مقام ظاهر آن است «لان

الكرسي هو الباب الظاهر... و العرش هو الباب الباطن». (کلینی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲۲).

پس تمام مراتب خلقیه تحت ظل این حقیقت واقع گشته و تنها افتراق این مقام از حقیقت اقدسۀ عدم و جوب ذاتی و فقر امکانی است.

بر همین پایه شیخ اکبر محیی الدین عربی فرموده: «فص حکمة فردیة فی حکمة محمدیة، انما كانت حکمة فردیة لانه اَکمل موجود فی هذا النوع الانسانی و لهذا بدأ به الأمر و ختم، فكان نبیاً و آدم بین الماء و الطین» (ابن عربی، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۱۴)

و از سوی دیگر اخبار صادر اول و همسانی مقام لوح، قلم، عقل و حقیقت احمدیه بیانگر: اولاً مخلوق بودن این صواد و ثانیاً مقام جمع و تفصیلی آنها است. پس ظهور بداء برای اولیاء محمدیین در امری و رای لوح است.

حال اگر دقتی ژرف در پاره‌ای از آیات قرآن نماییم، راهی نو برای تحلیل بداء هموار می‌گردد.

وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ (بقره، ۱۴۳).

ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (کهف ۱۲).

وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ (سباء، ۲۱).

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ (محمد، ۳۱).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ (مائده

۹۶).

آیات فوق از سویی مشعر به حصول علم برای حضرت حق است در حالی که از سوی دیگر ادله علم باری بیانگر عدم حصول هر گونه علمی برای اوست، لذا در این جا پاره‌ای از محققان تصریح به نوعی علم مستفاد برای حضرت حق نموده‌اند (ابن فناری، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۱۱)

شیخ اکبر محیی الدین عربی در این باب چنین گوید: «انّ الحق عین کل معلوم، لانّ المعلوم أعمّ من الشیء ... فقال خبیرا ای عالما عن اختبار و هو قوله: وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ و هذا هو علم الازواق، فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الامر علیه مستفیدا علما، و لا تقدر علی انکار ما نصّ الحقّ علیه فی حق نفسه، ففرّق تعالی ما بین علم الذوق و العلم المطلق، فعلم الذوق مفید بالقوی» (ابن عربی، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۸۹) گر چه تصریح به تحقق علم مستفاد در حق تعالی نوعی شائبه نقص را در ذهن جلوه گر می‌سازد، ولی تحقیق در مغزای آن نشانگر نوعی کمال برای حضرت حق است.

در تبیین آن سرّ معیت حقّ با ممکنات نهفته، و این عبارت بیانگر مآثور «عال فی علوه و دان فی دنوه»، «یا من علا فلا شیء فوقه، یا من دنا فلا شیء دونه» (صدوق، بی تا، ص ۶۷) و «داخل فی الأشياء لا بالمازجة و خارج عن الأشياء لا بالمقارنة» (همان، ص ۳۰۸ ح ۲ با اختلاف در لفظ) می‌باشد.

بنا به تحقیق فلسفی، بین وجود و ماهیت فرق مفهومی متحقّق است، اصل در تحقّق، وجود و ماهیت طفیل و

موجود بالعرض است، ماهیت در لحاظ عقلی دارای احکام مخصوص به خود است و وجود از احکام خود تبعیت می‌کند، ولی از آنجا که تحقق شیء واحد است احکام وجود بالعرض بر ماهیت حمل و احکام ماهیت بالعرض حمل بر وجود می‌گردد، بنا بر این احکام وجود در تحقق مستقل و بالذات است. از احکام عالیه وجود تساوق و هماهنگی آن با علم، اراده، حیات و غیره می‌باشد، از آنجا که ملاک علم ظهور و کشف است، شدت علم از شدت وجود تبعیت کرده و احتجاب خود را از ماهیات کسب می‌نماید، پس هر گاه وجود، بالذات باشد علم بالذات خواهد بود، و هر گاه علم بالعرض وجود بالعرض؛ حال در تلبس ماهیات امکانی به وجود، احکام وجود از صرافت وجوب زائل گشته و نقش امکانی خواهد یافت و تقوّم ممکن به واجب اتحاد حقیقت به رقیقت خواهد شد، پس احکام احتجاب امکانی بالعرض عارض بر حقیقت وجود خواهد شد حال آنکه آن حقیقت در مقام صرافت اطلاقی عین ظهور است. لذا در ظهور حضرت حقّ به فیض اطلاقی خود در هیاکل ممکنات تشآن علم ذاتی به احتجاب بالعرض در علم فعلی، دچار خواهد شد که این احتجاب هیچ منافاتی با ظهور مطلقه علم در مقام ذات نخواهد داشت؛ چه اینکه همین تحقق علم فعلی به نحو حضوری است^۱، پس به تعبیر دقیق «علم، حاکم بر معلوم در اصل ظهور است و معلوم، حاکم بر علم در خروج از محو و صرافت ذاتی (عصار، بی تا، ص ۷۷) بنا بر این در انتساب ظهور به مقام علم فعلی حضرت حقّ هیچ اشکالی نخواهد بود، و یکی از معانی حقیقت بداء در همین تحقیق روشن می‌گردد.

از سوی دیگر شاید تحقیق فوق در علم مستفاد را بتوان در مظاهر تامّه ربوبی، یعنی کمّین محمدیین جاری نمود، زیرا خلیفه با مستخلف در احکام وجودی موافقت دارد، و لذا می‌توان ظهور این علم را امری و رای ظهور علم ائمه در مقام ذات دانست و در این رهگذر سرّ بداء در ائمه و وقایع بظاهر منافی با علم امامت توجیه می‌گردد.

حال اگر به اصل تحقیق مذکور درباره لوح محو و اثبات برگشته شاید بتوان جایگاه صحیحی برای این گفتار اتخاذ نمود. چه در ظهور قضاء علمی حقّ از مقام اجمال به تفصیل، و ظهور در قدر عینی، فیض وجود بنا به سنخیت با معلول ناسوتی باید مراتبی را طی نماید، که در این سبیل بنا به قاعده امکان اشرف در هر مرتبه از طرف آن مرتبه تبعیت می‌کند. لذا در سلسله اصدار از مقام واحدیت تا به مرتبه ناسوتی در مظاهری چون لوح محفوظ لوح محو و اثبات و سجد کون متجلی می‌گردد و نظر به اینکه حدّ واسطه سلسله ناسوتی با ملکوت اعلیٰ لوح محو و اثبات است، می‌توان به وجهی اوامر صادره از قضاء را که در مرتبه ظهور عینی به ظاهر تغییر می‌یابد بدو نسبت داد چه این که هر چه از سلسله اصدار به طرف حقیض ناسوت رهسپار شویم به جهت کاهش شدت وجود و ظهور شدید ماهیت، مرتبه احتجاب افزون گذشته و فروغ علم کاسته می‌شود، لذا لوح محو و اثبات تاب تحمّل

۱- برای تفصیل بحث علم فعلی بنگرید: (آشتیانی، ۱۳۶۰ش، ص ۳۶۲).

امور مکنون در لوح محفوظ را ندارد، پس توجّه سلسله علل به معلول خاصّ به صورت ناقص در آن جلوه‌گر می‌گردد و لذا عارف مشاهد در این لوح توجّه علل مندرج در لوح محو و اثبات را به نحو تامّ در نیافته و امور حاصل در نظام کونی را به صورت بدائی به مقامی از مقامات علم فعلی حقّ، یعنی لوح محو و اثبات انتساب می‌دهد؛ و از این حیث، عقل اباء از پذیرش این ظهور، در این مجلا ندارد؛ ولی لازم به ذکر است که این خصیصه از باب نقص در حضرت حقّ نیست، زیرا که ظرف معلولی و قابلی گنجایش امری ورای آن را ندارد و لازمه نظام ناسوتی طرح چنین مرتبه‌ای را در سلسله اصدار، ایجاب می‌کند.

در طرح فکری اساس ظهور بدائی در مرتبه علم فعلی طرح عمیقتری توسط بزرگان حکمت و عرفان ارائه گردیده که بس در خور توجّه است و طرح آن را در این موضع با بیان مقدمه‌ای هموار می‌سازیم.

چنانچه در مباحث حکمی و عرفانی روشن و واضح گشته سلسله اصدار موجود از تجلی حبّی در مقام هو هویت غیبیه پس از ظهور به تجلی اقدس اطلاقی در مقام کمال جلاء در مقام واحدیت ظاهر گشته و پس از آن به مقتضی اسماء الهیه حضرت حقّ بانفخه نفس رحمانی در ظهور حقیقت احمدیه به هیاکل اسمائی تجلی بخشیده است، که ظهور تامّ آن در مقام اسم اعظم در روح نبوی و سپس در بقیه مظاهر متجلی گشته است، حال این مظهر یا تجلی یک اسم است و یا تجلی چند اسم در مقام تناکح اسمائی، و از سویی هر اسم از پی مظهر خود و ظهور در مرتبه عینی - به تجلی ماهیتی - است که سرّ این طلب از مکنونات غیبی است.

حال اگر به اسماء حضرت حقّ مراجعه نماییم علاوه بر اسماء ذاتی، وصفی و فعلی با اسم دیگری به نام «اسم مستأثر»^۲ روبرو می‌شویم، و این از این حیث است که پاره‌ای از اسماء الهی از مقام غیب خارج نگشته و پاره‌ای به

۱- شیخ اکبر در «فتوحات مکیه» به اقتضای آیات گذشته نسبت تردد به حضرت باری را چنین تصحیح کرده وقتی انسان در عملی متردد می‌شود به مقتضای ترددش و اعمال اعمالش احکامی در لوح محو و اثباتی نقش می‌بندد، چه بسا با تردد در عمل به واسطه عمل جدید حکم مکتوب در لوح محو و اثبات پاک شده و حکم دیگری با اثر خاصش جانشین آن گردد، و از این حیث نسبت تردد به مرحله علم فعلی حضرت حق راه می‌یابد؛ همین بیان را نیز می‌توان با تعمیم در بداء جاری ساخت. برای تفصیل بیشتر بنگرید: (نک: ملاصدرا، ۱۳۹۱ق، ص ۳۸۴).

۲- اسماء الهی به اعتبارات مختلف دارای تقسیمهای گوناگونی می‌باشند، یکی از این تقسیمها به حسب تعین و لاتعین است و بر همین سبیل اسمائی که تعین آنها ناشناخته است به نام اسم مستأثر خوانده می‌شوند و در محاذات اسم اعظم قرار می‌گیرند.

«اسماء الذات قسمان، أحدهما: ما تعین حکمه و أثره فی العالم فیعرف من خلف حجاب الاثر ثانیهما: ما لم یتعین له أثر و هو المشار الیه بقوله او استأثرت به فی علم الغیب عندک، و ذلك لان الشؤن الالهیه اکثر من أن یکون له نهایة والتی تشم رائحة الوجود متناهیه» (ابن فناری، ۱۳۶۳ش، ص ۱۴)

در احادیث و ادعیه گوناگون نیز بدین حقیقت اشاره شده است.

(کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۲۳۰): «اسم الله الاعظم ثلاثة و سبعون حرفا، کان عند آصف حرف واحد فتکلم به فانخرقت له

مقام ظاهر متجلی می‌گردند^۱. اسمائی که در مرتبه غیبند همچون اسم اعظم و اسماء مستأثره‌اند که مصون از دسترس غیر کمال‌اند و تنها بالغین به مقام «أو ادنی» پس از طی «قاب قوسین» و تمکین پس از تکوین، پس از صحو ثانی و پایان سفر چهارم بدان اطلاع می‌یابند که بالغ به مرتبه آنها مقرب درگاه ربوبی و مستجاب الدعوة خاص آن جناب می‌گردد و در همین حال در هیمان حضرت ذات و تحیر ابدی گرفتار می‌آید و مترنم نغمه «ربّ زدنی تحیراً» می‌گردد که سر معاشقه عاشق به معشوق ازلی در همین مقام در تحیر جلال ذات به تعین اسم مستأثر باقی می‌ماند، حال بنا بر اصل ظهور هر اسم، اسم مستأثر حضرت حق که در ادعیه نیز بدان اشاره رفته: «أسألك بكلّ اسم سمیت به نفسک أو أنزلته فی شیء من کتیبک أو استأثرت به فی علم الغیب عندک» (قمی، بی تا، ص ۷۷) دعای مشلول، خط ظاهر خوشنویس، بدون ترجمه، ط اسلامیة). طالب ظهور است و این در مرتبه بدائی جلوه‌گر می‌شود.

صدر المتألهین به همین لطیفه چنین اشاره نموده است: «النسخ و البداء و ما اشبههما و لا یمكن العلم به لأحد من النفوس العلویة و السفلیة الا من جهة الله المختصة به، لأنه ممّا استأثره؛ لأنه لیس فی الأسباب الطبیعیة ما یوجبه و لا فی الصور الإدراکیة و النقوش اللوحیة ما یتدرّبه من قبل؛ و لاجل ذلك ورد فی احادیث أصحابنا الامامیین عن

الارض فیما بینة و بین سبأ، فتناول عرش بلقیس حتی صیره الی سلیمان، ثم انبسطت الارض فی اقل من طرفة عین؛ و عندنا منه اثنان و سبعون حرفا و حرف عندالله مستأثر به فی علم الغیب». نیز (همان، ح ۲).
«اسماء و صفات» بیهقی، ص ۶: «أسألك بكل اسم هو لك سمیت به نفسک أو أنزلته فی کتابک أو علمته أحدا من خلقک أو استأثرت به فی علم الغیب عندک».

نیز بنگرید: (مجلسی، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۲۱۰ - ۲۱۱).

بنا به مفاد این ادله نقلی اولاً وجود چنین اصلی محرز گردید. و ثانیاً به جهت اطلاق اسم بر آن، این مرتبه دارای مظهر خواهد بود که: (و لله الأسماء الحسنی فادعوه بها) (اعراف، ۱۸۰)

۱- درباره اسماء مستأثره و کیفیت اطلاع بر آن اقوال گوناگونی وجود دارد، حضرت استاد، سیدالحکماء الالهیین، جناب آقای سید جلال الدین آشتیانی در این مسأله چنین می‌فرمودند که اسماء مستأثره بر سه قسم است:

الف: اسم مستأثر و تعین آن که بر نبی روشن نمی‌شود (که در پاره ای از اخبار بدان اشاره شده است).

ب: اسم مستأثر و تعین آن بر نبی و اولیاء او معلوم است و لذا در پاره ای از ادعیه حضرت حق را به این اسم می‌خوانند.

ج: اسم مستأثر پس از تعین بر نبی و اولیاء او معلوم می‌گردد؛ که ظهور بداء در معنی حقیقی آن، نسبت به نبی و اولیاء او از

ناحیه این اسم است، لذا پس از ظهور تعین خود اسم نیز بر ایشان معلوم می‌گردد.

لازم به ذکر است که تحقق بداء نسبت به نبی اعظم و اولیاء او با ظهور بداء نسبت به غیر ایشان فرق فاحشی دارد زیرا چه بسا

ظهور بداء بر غیر کمال از ناحیه لوح محو و اثبات یا علم فعلی باشد، به خلاف نبی که مرتبه وجودی آن مافوق این نسبت است.

أبي عبد الله عليه السلام «ان لله علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء، و علم علمه ملائكته و رسله و انبيائه فنحن نعلمه» (كليني، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۴۷. و ملا صدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۹۹) بنا بر تحقیق فوق حقیقت بداء از مرتبه علم مخزون مصون به عرصه ظهور تحقق می‌یابد، و این مرتبه امری و رای طرح سابق نیست.

و در خبر دیگر چنین آمده: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول: العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه و علم علمه ملائكته و رسله فما علمه ملائكته و رسله فانه سيكون، لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت ما يشاء» (كليني، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۱۴۷) بر اساس حدیث فوق علم حق تعالی دارای دو مرتبه است:

- ۱- علم مخزون که بداء از آن نشأت می‌گیرد.
 - ۲- علم آموخته شده به ملائکه و پیامبران که جهت عدم تکذیب گفتار پیامبر و ملک و بالتبع خود حضرت حق در آن بداء رخ نمی‌دهد.^۲
- لازم به ذکر است که در پاره‌ای از اخبار انبیاء - چون حضرت عیسی (ع) - بداء واقع شده است که در وجه جمع این اخبار باید مورد فوق را به تکذیب نفس نبوت تخصیص زد، یعنی اخبار انبیاء و ملائکه در امور قضائی چون به تحقق قدری رسید مورد بداء نیست؛ ولی اخباراتی که در تحقق قدری اثبات نشده مورد بداء می‌باشد، و لذا مثلا فرض بداء در نفس نبوت نبی یا ختم نبوت خاتم الانبیاء یا جاودانگی قرآن مفهومی نخواهد داشت.

تحلیل نظریه نفس فلکی

چنانچه از عنوان فوق هویدا است قبول نظریه فوق منوط به پذیرش فرضیه افلاک نه گانه است، و با خدشه در آن، پیکر این نظریه فرو خواهد پاشید. و لذا از تحقیق در این زمینه اجتناب می‌ورزیم.

۱- فقید معاصر مرحوم آیه الله شیخ محمد کمره ای در ترجمه و شرح «اصول کافی»، در مقام نقض صدرالحکماء چنین گفته: «فهم مقصود ملاصدرا و استادش را به خود خوانندگان حواله می‌کنیم با سفارش به مراجعه گفتار معضل آنها؛ ولی این نکته را یادآور می‌شویم که توجیهی که از بداء کردند درست به عکس مضمون اخبار وارده است؛ زیرا صریح اخبار بداء این است که بداء در علم مخزون و مکنون خدا و رتبه مقدم بر ظهور صفاتی است، و این آقایان بداء را در مقام وجود حوادث و نفوس فلکیه و فرشته های کارگردانند که آخرین مرحله است» (همو، ج ۱، ص ۶۱۷)

گویی در این مقال شارح محترم بدین نکته عنایت نورزیده اند که لفظ «من» در حدیث نشأیه است نه ظرفیه؛ و لذا با قبول تحلیل این شارح تمام اشکالات وارد بر بداء دوباره جاری می‌گردد.

۲- جهت تفصیل این گفتار به مقاله محققانه عارف الهی میرزا هاشم اشکوری در ذیل رساله «نصوص» (قونوی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۱۶) مراجعه شود.

نتیجه:

پس از جستار فوق بدین نتیجه خواهیم رسید که مسأله بداء از مسائل اصولی و صحیح کلامی است که در پرتو آن سر استجاب دعا و عبادت مندرج است، لذا در حدیث آمده: «ما عبد الله بشيء مثل البداء»،^۱ چه اصل عبادت و تحقق ثبوتی آن بر فرض قبول بداء است، پس بداء در مقام تحقق مقدم بر هر عبادتی است.

۲- با طرح آموزه بداء سر معیت حضرت حق با جهان امکانی همیشه ملحوظ، و حد وجوبی و عزت قدسی در مقام خود مصون خواهد ماند گر چه قرب و ریدی او از هیاکل ممکنات جدا نیست. و لذا در حدیث آمده: «ما عظم الله بمثل البداء» (همو، ج ۱، ص ۱۴۶) چه با قبول بداء حضرت حق همیشه در خلق جدید و در مقام جمع بین تنزیه و تشبیه است که «و الجمع بینها توحید».

۳- ظهور بداء در امور غیر متحقق در مرحله قدر است، و لذا اگر حکم قضاء به امضاء رسد و سلسله علل تام گردد فرض بداء مفروض نیست، و در حدیث آمده: «كيف علم الله قال: علم و شاء و اراد و قدر و قضی و أمضى ... فله تبارک و تعالی البداء فیما علم متى شاء، و فیما اراد لتقدير الأشياء، فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء» (همان، ج ۲) علامه مجلسی در کتاب «مرآة العقول»، این حدیث را ضعیف قلمداد نموده (همو، ج ۱ / ۱۴۲) ولی مفاد آن با اخبار دیگری که به همین مضمون است تقویت می شود.^۲ بنا به حدیث فوق و اصل حکمی، مرحله ثبوت تقدیر از باب علت غائی مقدم بر علت مادی و صوری و در مرحله وجودی متأخر از آن است؛ پس حکم قضاء در جهان تحقق مقدم بر قدر، و قدر به مقتضای اوست. لذا پس از توجه سلسله علل قضائی فرض تخلف حکم قدری از آن موجب تخلف معلول از علت تامه است.

۱- (نک: کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۴۷) همین کتاب اقرار به بداء در کنار حکمت تحریم قرار گرفته: «ما بعث الله نبیا قط الا بتحريم الخمر و أن یقر الله بالبداء» و سر آن همگامی اتیان عبد در عبادت ظاهری و قلبی است.

برای حدیث فوق «ما عبدالله...» تفسیرهای گوناگونی شده است:

صدرالمتألهین علت آن را اتیان تامتر عبادت با قبول بداء، دانسته است، چه این که با قبول بداء وجه مصلحت ناپیدا خواهد ماند.

(ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۳۸۲)

مرحوم علامه سید کاظم عصار چند وجه در شرح آن مرقوم داشته است.

الف: حصول عبادات از ناحیه اتیان اوامر است، حال بداء منسوب به اراده ذاتی است و لذا اتیان آن با نفس اراده ازلی مربوط است.

ب: بنا به حدیث «بنی الاسلام علی خمس» ملاک تصحیح عبادات حب اهل بیت است و چون تنصیب بداء از ناحیه اهل بیت و

قبول آن مساوی قبول ایشان است بر هر عبادتی مقدم است. (عصار، بی تا، ص ۱۳۷ - ۱۳۳)

۲- استاد ما، مرحوم حکیم عارف، حاج میرزا کریم روشن - طاب ثراه - در تفسیر کریمه «خلق السماوات والارض فی ستة

ایام»، روزهای شش گانه را به این شش مرحله علمی تفسیر می نمود.

۴- اقرار به بداء از لوازم توحید است، و اذعان به آن قبول حقیقت توحید افعالی است، و لذا در حدیث آمده: «ما بعث الله نبیا حتی يأخذ علیه ثلاث خصال، الاقرار له بالعبودیة؛ و خلع الأنداد؛ و أن الله یقدّم ما یشاء و یؤخر ما یشاء» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۴۷) در این مآثور توحید ذاتی به جهت علو مرتبه‌اش تخصیص یافته، چه وصول به توحید ذاتی جز بر اوحدی در دهر میسر نیست.

۵- کریمه یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ. (رعد، ۲۹) فقط بیانگر حکم بدائی است، چه مفهوم نسخ انقضاء نه محو حکم است، و لذا در حدیث آمده: «عن أبی عبد الله قال فی هذه الآیة ... هل یمحی آلا ما کان ثابتا و هل یتثبت آلا ما لم یکن» (اصول کافی، ح ۳) و محو کردن مذکور در حکم بدائی در وجه توجّه سلسله علل، و صرف آن به امر دیگر است.^۱ و بر همین اساس حقیقت نسخ با بداء متباین و ظهور خارجی آن متشاکل است.^۲

۶- انتساب بداء به حق تعالی انتساب جهل و ندامت بدو نیست و در حدیث آمده: «ان الله لم یبد له من جهل». (همان) و «من زعم أن الله عز و جلّ یبدو له فی شیء لم یعلمه أمس فابروا منه» (مجلسی، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۳۰) چه تمام معلولات مقتضی علم عنائی سابق او بر اشیاء اند، و بر همین اساس در خبر آمده: «ما بدا لله فی شیء آلا کان فی علمه قبل أن یبدو له».

بنا بر تحقیق فوق آموزه بداء باید مورد اذعان هر موحدی باشد و شاید از این جهت بتوان نزاع بر آن را لفظی دانست.

«و الذی أحسب أن النزاع فی ثبوت البداء کما یظهر من أحادیث أئمة أهل البیت علیهم السلام و نفیه کما یظهر من غیرهم، نزاع لفظی» (طباطبائی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۳، ص ۳۸۱ - ۳۸۲) و پیش از این نظر شیخ مفید را بر همین مبنی از «اوائل المقالات» نقل نمودیم.

۷- انتساب بداء به خداوند از حیث لغوی اشکالی ندارد زیرا:

الف- همچنان که واژه نسخ به اتفاق عامّه و خاصّه از معنی لغوی خود عدول نموده، واژه بداء نیز در عرف شیعه از وضع لغوی خود نقل شده و دارای معنی خاصی گردیده و به اصطلاح «منقول» است.

ب- اصطلاح بداء از باب توسّع قابل صدق بر خداوند است زیرا از سوئی انتساب واژه‌های مخالف ظاهر عقل- چون کید، مکر، گریه‌انداختن، خنده‌انداختن و غیره- به حق تعالی در آیات احادیث وارد شده و این واژه از آن قبیل است^۳، و از سوئی معنی لغوی آن- یعنی ظهور- با تحلیل علم فعلی حق هیچ مشکلی را ایجاد نمی‌نماید.

۱- بنا به تحلیل فوق خبر اسماعیل بن ابراهیم گرچه در باب تشریحات است، قابل توجیه می‌باشد.

۲- و لذا گفتار شیخ صدوق مبتنی بر جعل نسخ از گونه بداء بی اساس است. (صدوق، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۵)

۳- یکی از مباحث بسیار مهم الهیات اخص، طرح ادله توقیفیت اسماء و عدم آن است، محققان و صاحب نظران در این باب متفقند که اسماء الله توفیقی نیست ولی ضوابط عقلی گوناگونی در صحت انتساب آن جاری است. (نک: ابن عربی، بی تا، ج ۴، باب

- ۱- ابن فناری، شمس الدین محمد، مصباح الأنس، انتشارات فجر، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- ۲- اکبر محی الدین ابن عربی، الفتوحات مکیة، ج ۴، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا
- ۳- الامام ابن الاثیر، النهایة، ج ۵، الطبعة الرابعة، اسماعیلیان، قم ۱۳۶۸ ش.
- ۴- امام ابن حنبل احمد، المسند، ج ۶، دار صادر بیروت، بی تا.
- ۵- الامام النسائی، السنن، دارالفکر، بیروت، بی تا.
- ۶- بخاری أبی عبدالله، الصحيح، تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی، ج ۹، دارالقلم، بیروت ۱۴۰۷ ق.
- ۷- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه منطق و حکمت، افست چاپ سنگی.
- ۸- حسان عبدالسعید، الاعتقادات، شیخ الشیخ الصدوق، المعتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، قم ۱۴۱۳ ق.
- ۹- حسینی طهرانی، سید هاشم، التوحید، شیخ الصدوق، مؤسسه نشر السلامی قم، بی تا.
- ۱۰- السید شبر عبدالله، مصابیح الأنوار، ج ۲، بصیرتی، بغداد، بی تا.
- ۱۱- سید مرتضی شریف، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق السید مهدی رجائی، ج ۴، دار القرآن کریم قم ۱۴۰۵.
- ۱۲- شیخ اکبر محی الدین، ابن عربی، فصوص الحکم، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، الزهرا تهران، ۱۳۶۶ ش.
- ۱۳- شیخ المفید، تصحیح الاعتقاد، تحقیق در حسین درگاهی، المعتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید قم ۱۴۱۳.
- ۱۴- شیخ طوسی، العده فی الفقه، تصحیح محمد رضا انصاری، چاپ اول، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۵- شیخ طوسی، الغیبة، مطبعة نعمان، نجف، ۱۳۸۵ ق.
- ۱۶- صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، مكتبة المحمودی، افست الطبع الحجری، تهران ۱۳۹۱ ق.
- ۱۷- طباطبایی محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، الطبعة الثانية، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۳۹۱ ق.
- ۱۸- عصار محمد کاظم، اجابه الدعا فی مسأله البداء، ترجمه محمود شهابی، مشهد، بی تا.

- ۱۹- ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، قم، ۱۴۰۵ق.
- ۲۰- العلامة الحلی، كشف المراد تحقيق استاد حسن حسن زاده الآملي، مؤسسه نشر اسلام، قم، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۱- العلامة مجلسی محمد باقر، مرآة العقول، دارالكتاب الاسلامیة، تهران، ۱۴۰۴ ق .
- ۲۲- شیخ المفید، اوائل المقالات، المعتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق.
- ۲۳- القاضی نورالله شوشتری، احقاق الحق، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، بی تا.
- ۲۴- كلینی، اصول کافی، دار الكتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- ۲۵- المجلسی محمد باقر، بحار الأنوار، طهران ۱۳۶۶ش.
- ۲۶- المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، أ. ی. و سنک، دارالدعوة، استانبول ۱۹۸۸ م.
- ۲۷- ملاصدرا، اسفار، داراحیاء التراث الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- ۲۸- ملاصدرا، شرح اصول کافی، مكتبة المحمودی، ۱۳۹۱ق.
- ۲۹- آشتیانی، مهدی، اساس التوحید، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۰ش.
- ۳۰- البحرانی المحرقی، السيد عبدالله، بحوث حول البداء، مؤسسة الاعلمی، بیروت، ۱۹۸۹ق.
- ۳۱- معرفت، محمد هادی، تلخیص التمهید، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- ۳۲- ابن فناری، شمس الدین محمد، مصباح الانس، انتشارات فجر، تهران، ۱۳۶۳ش.
- ۳۳- قونوی، صدرالدین محمد، النصوص، تحقیق جلال الدین آشتیانی، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ش.