بداء در نصوص وحیانی و آرای فلسفیان؛ پژوهشی تطبیقی - علیرضا بهشادفر

فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**

سال چهاردهم، شماره ۵۵ «ویژه عدل الهی»، تابستان۱۳۹۶، ص ۱۵۰ – ۱۸۱

[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

# بداء در نصوص وحیانی و آرای فلسفیان؛ پژوهشی تطبیقی

علیرضا بهشادفر*

**چکیده:** در این نوشتار، آموزهٔ بداء از دیدگاه نصوص وحیانی و مکاتب فلسفی بررسی می‌شود. اهمیت عقیده به بداء، ادلّهٔ قرآنی بداء، تعریف بداء، نظریهٔ نسخ در وقوع بداء، علم الهی در بحث بداء، ارتباط دعا با بداء، ظهور سعهٔ قدرت الهی در آموزهٔ بداء؛ محورهای این پژوهش تطبیقی هستند. در بخش فلسفی عمدتاً دیدگاه‌های صدرالمتألّهین، ملا هادی سبزواری و میر داماد بررسی می شود. نگارنده همچنین سخنی از آیت‌الله خویی در نقد نظریه فلسفی در باب علم الهی آورده است.

**کلیدواژه‌ها**: بداء-پژوهش تطبیقی؛ نسخ؛ علم الهی؛ ارتباط دعا با بداء؛ صدرالمتألهین؛ ملاهادی سبزواری؛ میرداماد؛ سید ابوالقاسم خویی.

* پژوهشگر مطالعات اسلامی A.Behshad.40@gmail.com

[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

**مقدمه**

آنچه در این نوشتار می‌آید، پژوهشی است در باب بداء، به عنوان یکی از مهم‌ترین آموزه‌های توحیدی اسلام. تلاش ما بر این است که این آموزه را بر اساس نصوص وحیانی و متون فلسفی به طور تطبیقی مرور کنیم.

**۱. اهمیت عقیده به بداء**

اهمیت بداء تا آنجا است که امام صادق‌علیه‌السلام آن را یکی از سه اصلی می‌داند که در تعالیم تمام پیامبران جای داشته و دارد. (مجلسی، ج ۴، ص ۱۰۸، نقل از محاسن و توحید)

نیز در بارهٔ آن فرموده‌اند که خدای عَزَّوَجَلَّ به آموزه‌ای مانند آن عبادت نشده است. (کلینی، ج۱، ص۱۴۶) و گاه آن را بهترین اصل برای تعظیم شؤون‌الهی دانسته‌اند. (همان)

اهمیت عقیده به بداء را از آثار آن نیز می‌توان شناخت. در زمرهٔ آثار آن قابل ذکر است:

یکم. دعا. عقیده به بداء سبب می‌شود که دست خدای حکیم را به نحوی فراتر از تصوّر، باز بدانیم تا آنجا که حتی اموری را که به مرحلهٔ قضاء رسیده‌اند، یعنی آماده برای اجرا (امضاء) شده‌اند، نیز به سبب دعا تغییرپذیر می‌شوند، حتی اگر این قضاء به مرحلهٔ ابرام رسیده باشد. (کلینی، ج ۲، ص ۴۶۹) [۱]

امام رضاعلیه‌السلام در ضمن دعایی به درگاه الهی عرضه می‌دارد:

«أسألک بالقدرة النافذة في جميع الأشياء و قضائک المبرم الذي تحجبه بأيسر الدعاء» (مجلسی، ج ۹۹، ص ۵۵)

دوم. خوف و رجاء. در تعریف خوف و رجاء این کلام شریف جناب لقمان در نصیحت به فرزندش گویا است:

يَا بُنَيَّ خَفِ اللَّهَ خَوْفاً لَوْ أَتَيْتَ الْقِيَامَةَ بِبِرِّ الثَّقَلَيْنِ، خِفْتَ أَنْ يُعَذِّبَكَ. وَ ارْجُ اللَّهَ رَجَاءً لَوْ وَافَيْتَ الْقِيَامَةَ بِإِثْمِ الثَّقَلَيْنِ، رَجَوْتَ أَنْ يَغْفِرَ لَكَ.(قمی ج ۲، ص ۱۶۴)

---

۱. شعر سعدی شیرازی دقیقا نقطه مقابل این کلام الهی است. سعدی گوید:

قضا دگر نشود گر هزار ناله و آه — به شکر یا به شکایت برآید از دهنی

فرشته ای که وکیل است بر خزائن باد — چه غم خورد که بمیرد چراغ پیر زنی

بیت دوم، شاید اشاره به این مطلب داشته باشد که آنچه تغییرات بداء عنوان می شود، تغییراتی است که فرشتگان می دهند نه خداوند. این عقیدهٔ فلاسفه است که در سطور آینده دربارهٔ آن گفتگو خواهد شد.

این خوف و رجاء تنها زمانی مصداق می‌یابد که دست خدای حکیم را در هر لحظه در هر امری باز بدانیم.

**۲.ادلهٔ قرآنی بداء**



بداء در چندین آیهٔ قرآن مطرح شده است. اینک به برخی از آن‌ها کلام را زینت می‌بخشیم.

یک. مشهورترین آیه در این زمینه، آیهٔ ۳۹ سوره رعد است:

« یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده أمّ الکتاب ».

در اهمیت این آیه و جایگاه آن در بینش توحیدی صحیح، همین بس که در شماری از دعاهای مأثور از خاندان وحی علیهم‌السلام می‌آموزیم که در نزدیک‌ترین لحظاتی که انسان نسبت به خدای بزرگ می‌یابد، خداوند را به همین وصف می‌خواند. به عنوان نمونه به این دعا از امام صادق علیه‌السلام بنگریم که در یکی از بهترین مظانّ استجابت دعا یعنی بین نماز مغرب و عشا، آن هم در جایگاه خواسته‌ای مهم مانند حُسن فرجام به درگاه الهی عرضه می‌دارد:

«إِنْ كَانَ عِنْدَكَ فِي أُمِّ الْكِتَابِ أَنِّي شَقِيٌّ أَوْ مَحْرُومٌ أَوْ مُقْتَرٌ عَلَيَّ رِزْقِي، فَامْحُ مِنْ أُمِّ الْكِتَابِ شَقَائِي وَ حِرْمَانِي وَ إِقْتَارَ رِزْقِي، وَ اكْتُبْنِي عِنْدَكَ سَعِيداً مُوَفَّقاً لِلْخَيْرِ، مُوَسَّعاً عَلَيَّ رِزْقُكَ، فَإِنَّكَ قُلْتَ فِي كِتَابِكَ الْمُنْزَلِ عَلَى نَبِيِّكَ الْمُرْسَلِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتاب »(طوسی، تهذیب، ج ۳، ص ۷۳)

این آیهٔ شریفه جنبه‌های دیگری دارد که علم‌الهدی (۱۴۳۳ ق، ص ۱۸۱ – ۱۹۷) بیان کرده است.

دو. « یزید فی الخلق ما یشاء »(فاطر، ۱)

امام رضا علیه‌السلام در مناظره با سلیمان مروزی این آیه را ضمن آیات دالّ بر بداء عنوان فرمود. (صدوق، عیون، ج ۱، ص ۱۸۹؛ مجلسی، ج ۱۰، ص ۳۳۶) حضرتش این آیه را در برابر این سخن سلیمان بیان فرمود که سلیمان گفت: «لأنّه قد فرغ من الأمر». خلاصه پیام آیه اینکه این تقدیری است افزون بر تقدیر سابق. که نشانه‌ای از بداء است.

سه.« بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء »(مائده، ۶۴) این کلام الهی در پاسخ سخن یهود است که گفتند: « یدالله مغلولة ». امام صادق علیه‌السلام فرمود: این سخن که خداوند متعال نقل فرمود، مضمون



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

عقیدهٔ یهود است که در مورد خدای حکیم می‌گفتند: « قد فرغ من الأشیاء ». یعنی تمام امور را به پایان برده و دیگر، امکان تغییر و تبدیل نیست.(مجلسی، ج ۴، ص ۱۱۳) . در حدیث دیگر، سخن یهود را به این عبارت فرمود: « قد فرغ من الأمر لا یزید و لا ینقص ».(همان، ص ۱۰۴) در آیه دوم نقض آشکار این سخن را دیدیم.

چهار. « لله الأمر من قبل و من بعد » (روم، ۴)

خداوند، به مسلمانان خبر داد که ایرانیان بر رومیان در آیندهٔ نزدیک غلبه می‌کنند، سپس خبر داد که در سال‌های بعد از آن رومیان پیروزی خود را باز می‌یابند. ولی در تمام این موارد، دست خدا باز است. این توضیح بنا بر شأن نزول آیه است، در حالی که جاودانگی کلام الهی منحصر به مورد نزول نیست. به این گفتگوی محمدبن‌صالح با امام حسن‌عسکری‌علیه‌السلام توجه کنید.

محمدبن‌صالح در بارهٔ همین آیه از امام عسکری‌علیه‌السلام پرسید. امام پاسخ داد: «کار به دست خدا است، چه پیش از این که بدان امر فرماید و چه پس از آن، بدان گونه که مشیت کند». من در درون خودم گفتم (بدون اینکه به زبان آورم) : این همان معنای آیه دیگر است که فرمود: «ألا له الخلق و الأمر تبارک الله ربّ العالمین ». امام فرمود: مطلب همان است که در درون خودت گفتی. من گفتم: شهادت می‌دهم که تویی حجت خدا و پسر حجت خدا بر آفریدگان. (مجلسی،ج ۴، ص ۱۱۵؛ راوندی، ج ۲، ص ۶۸۶)

پنج و شش.« وهو الذي یبدأ الخلق ثم یعیده (روم، ۲۷)

« و بدأ خلق الإنسان من طین »(سجده، ۷)

این دو آیه را امام رضاعلیه‌السلام در مناظره با سلیمان مروزی، ضمن آیاتی برای اثبات بداء تلاوت فرمود.(مجلسی، ج ۴، ص ۹۵؛ صدوق، عیون ج ۱، ص ۱۷۹) باید توجه داشت که امام معصوم، مبیّن وحی است و گزینش حضرتش از آیات، خود نوعی تفسیر موضوعی متقن و استوار است که ارتباط مستقیم آیه را با موضوع می‌رساند. یکی از نکاتی که از این گزینش و تلاوت بر می‌آید، این نکتهٔ لغوی است که بداء، از ریشهٔ «بدأ» است به معنای آغاز. پس آن‌ها که بداء را از ریشهٔ «بدو» به معنای «آشکار شدن» دانسته‌اند، خطا می‌کنند. تفصیل این مطلب در آینده می‌آید.

هفت. « إن یشأ یذهبکم و یأت بخلق جدید و ما ذلک علی الله بعزیز »(فاطر، ۱۶ و ۱۷؛ همین مضمون در: نساء، ۱۳۲و ابراهیم، ۱۹)



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

کلام الهی صریح است در این مطلب که این خلقت، نه آخرین نسخهٔ خداوند برای آفرینش است و نه نظام احسن، بلکه دست خداوند در خلقت کاملا باز است و می‌تواند بدون زحمت، طبق مشیت تازه، آفرینشی نو پدید آورد. این سخن در تقابل آشکار با مبنای دانشمندان بشری است که نظام خلقت را «نظام تامّ امکانی منطبق بر نظام شریف ربّانی» می‌دانند.



هشت. « ثم قضی أجلاً و أجل مسمی عنده » (انعام، ۲) امام باقر علیه‌السلام در بیانی ذیل این آیه، از دو سرآمد سخن گفته‌اند: « أجل محتوم و أجل موقوف ».(کلینی ج ۱، ص ۱۴۷) امام صادق علیه‌السلام در توضیح آن اجل که به صفت موقوف وصف نشده، فرمود: « یقدّم منه ما یشاء و یؤخّر منه ما یشاء » (مجلسی ج ۴، ص ۱۱۶؛ عیاشی ج ۱، ص ۳۵۴) در حدیث دیگر از حضرتش همین کلام آمده، با این تفاوت که به جای کلمهٔ «منه»، کلمهٔ «فیه» آمده است. (مجلسی، ج ۴، ص ۱۱۶؛ عیاشی، ج ۱، ص ۳۵۵) روشن است که این تفاوت جزئی تفاوت چندانی در اصل مطلب پدید نمی‌آورد که باز بودن دست خداوند در ارادهٔ جدید است.

نه. « تنزل الملائکة و الروح فیها »(قدر، ۴) امام باقر علیه‌السلام در تبیین آیه با اشاره به مقدّرات شب قدر فرمود: « و الأمر عنده موقوف له فیه المشیّة، فیقدّم ما یشاء و یؤخّر ما یشاء ».(مجلسی ج ۴، ص ۹۴؛ نعمان مغربی ج ۱، ص ۲۸۱) در کلام دیگر، امام صادق علیه‌السلام فرمود که شب نوزدهم ماه رمضان، تقدیر امور، شب بیست و یکم قضاء و شب بیست و سوم ابرام امور تا سال آینده است، اما پس از این مراحل، « لله عَزَّوَجَلَّ أن یفعل ما یشاء فی خلقه ».(صدوق، فقیه، ج ۲، ص ۱۵۶)

ده. « لمّا آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیاة الدنیا و متّعناهم إلی حین » (یونس، ۹۸) امام باقر علیه‌السلام ارادهٔ جدید الهی در مورد قوم یونس علیه‌السلام را نشانهٔ قدرت واسعهٔ الهی می‌داند:« فیفعل الله ما یشاء و یحوّل ما یشاء مثل قوم یونس، إذا بدا لله فرحمهم». (عیاشی ج ۱، ص ۵۵؛ مجلسی ج ۴، ص ۱۱۶)

یازده. «فتولّ عنهم فما أنت بملوم و ذکّر فإنّ الذکری تنفع المؤمنین».(ذاریات، ۵۴ و ۵۵) در حدیث پیشگفته، امام باقر علیه‌السلام به این آیه نیز اشاره می‌فرماید. نیز، امام باقر و امام صادق علیهماالسلام فرمودند که پس از اینکه مردم رسول خدا را دروغ‌گو پنداشتند، خداوند تبارک و تعالی ارادهٔ هلاک مردم فرمود، مگر علی علیه‌السلام را اینجا بود که فرمود: « فتولّ ... ». آنگاه بدا کرد و ارادهٔ جدیدی برای رحمت بر مؤمنان فرمود. لذا فرمود: «و ذکّر ...»(کلینی ج ۸، ص ۱۰۳؛ شبیه به این مضمون در حدیث دیگر: صفار، ص ۱۱۰؛ مجلسی ج ۴، ص ۱۱۰)



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

دوازده. « كلّ يوم هو في شأن » (الرحمن، ۲۹) رسول خدا(ص) فرمود: « فإنّ مِن شأنه أن يغفر ذنباً و يفرّج كرباً و يرفع قوما و يضع آخرين ». (بحرانی، ج ۴، ص ۲۶۷)

هر یک از این آیات، دریچه‌ای به روی ما می‌گشاید از این حقیقت که دست خدای حکیم، برای هرگونه تغییر که اراده فرماید، گشوده است.



### ۳. تعریف بداء

دیدیم که بداء یعنی ارادهٔ جدید الهی، که – چنانکه خواهیم دید – فعل تازهٔ الهی است. وقتی دانستیم که اراده، ذاتی نیست، بلکه محدث است؛ تغییر اراده مانند آن است که خداوند، پیوسته مخلوقات تازه دارد و همواره افرادی را می‌میراند.(یحیی و یمیت) و هیچ انسان عاقلی این کار را تغییر در ذاتِ الهی نمی‌داند، چون مخلوق تباین ذاتی با خالق دارد.

اما برخی از فلاسفه از یک سوی نخواسته‌اند مُحدَث بودن اراده را بپذیرند، و از سوی دیگر نخواسته‌اند نصوص بداء را انکار کنند. لذا به تأویل این نصوص روی آورده‌اند.

به طور کلی، فلسفه ناگزیر است در هر نظریه که برای تفسیر کائنات و وقایع آن ارائه می‌دهد، حداقل بر دو اصل اساسی خویش به سختی پای فشارد و آن را مفروض نگه دارد تا تفسیری که ارائه می‌شود، تفسیری حکمی باشد. این دو اصل، یکی اصل ضرورت و وجوب علّی و معلولی با همه ملاحظات و قواعد تحت آن و دیگری موضوع علم سابق و لایتغیر حق (چه به صورت اجمالی و چه تفصیلی) به رخدادهای عالم امر و عالم کون و فساد است. این‌دو اصل، بر عدم تغییر در ساخت الهی و در نظام تکوین که منطبق بر نظام علمی حق است تأکید دارد. صدرالمتألهین در بحث معانی بداء به نقد نظر ابن اثیر در النهایهٔ (که معتقد است بداء خداوند به معنای اختلاف مصالح و آرا به حسب اختلاف اوقات و ازمنه است ولی هرگز از روی ندامت نیست)، می‌پردازد. صدرا بر او این‌چنین خرده می‌گیرد که این بیان نه تنها تکافوی حل اشکال «تغییر» را نکرده بلکه او را به ورطه اعتقاد به بروز امری نوین در مکونات و ظهور علمی جدید در باری تعالی کشانده است که اعتقاد به این دو، از نگاه صدرالمتألهین، بر هم ریختن همان دو اصل اساسی فلسفی و خطایی نابخشودنی است. او در اعتراض به ابن اثیر می‌گوید:



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

« البداء و ان لم يستلزم الندامة و التندم فباعترافک علي حسب تفسيرک، هل يستلزم ظهور رأي جديد و سنوح شيء لم يكن؟ ثم ا و لم يمتنع علي الله الواحد الاحد في مرتبة ذاته و مقام احديته هذه التغييرات و التحولات؟ فلابد في دفع هذا الاشكال للمؤمن الموحد من مسلک و منهج ارفع من الهرب عن التندم الي سنوح امر لم يكن و ظهور علم لم يحصل.» (شرح اصول الكافی،ج۴، ص۱۸۳)



از میان بزرگان این علم و آنان که بر آشتی دادن میان فلسفه و دین تلاش داشته‌اند، صدرای شیرازی و میرداماد، با دو رویکرد متفاوت و شاخص، نظریه‌هایی را در چگونگی تحقق یافتن بداء سامان داده‌اند و کوشیده‌اند که با حفظ معادلات و روابط فلسفی، از عهده آن برآیند. صدرالمتألهین در دو موضع، نظریه فلسفی خویش را پیرامون بداء سامان داده است: یکی در کتاب الاسفار الاربعۀ، فصل ۱۳ از موقف چهارم (فی قدرته تعالی) (ج۶ صص ۳۹۵-۴۰۲) و دیگری در شرح خود بر احادیث کتاب شریف کافی، باب البداء (ج۴ صص ۱۷۷-۲۲۷) . میرداماد نیز در رساله‌ای به نام نبراس الضیاء که مستقلا بدین منظور نگاشته، نظریه بداء خویش را مطرح نموده است. ناگفته نماند که نظریه میرداماد، مورد انتقاد و ردّ صدرالمتألهین و پیروان پس از او قرارگرفته و لذا اکنون در میان آثار فلسفی بیشتر رنگ تاریخی یافته است و امروزه نظریه صدرالمتألهین در میدان نزاع عقاید، خریداران و طرفداران بیشتری دارد، گرچه پاره‌هایی از نظریه او نیز در میان متأخران پس از او مورد نقد قرارگرفته (الاسفار الاربعۀ، ج۶، صص ۳۹۸-۳۹۹ تعلیقه۱ از حاجی سبزواری) و یا با آموزه های عرفانی آمیخته شده است.(عصار، مجموعه آثار، رساله بداء، ص۳۱-۱۰۰)

البته برخی مبانی مورد استفاده صدرالمتألهین در نظریه بداء، مستظهر به آرای ابن‌سینا در بحث مبدأ تدبیر کائنات زمینی (المبدأ و المعاد، ص ۸۶) است که هم در الاسفارالاربعۀ و هم در شرح اصول‌الکافی آن را نقل کرده و بدان قامت افراشته است. همچنین اشارتی هم در شرح اصول‌الکافی (ج۴، ص ۱۹۸-۱۹۹) بر عبارت کوتاهی از ابن عربی در چگونگی محو و اثبات دارد که گرچه در اجزای نظریه او وارد نشده، آن را جهت تأکید و توضیح بر نظریه خویش آورده است.

صدرالمتألهین، در بحث لغوی و معنای بداء، با استناد به جوهری در الصحاح و فیروزآبادی در القاموس و صاحب کشاف در اساس‌البلاغۀ و ابن اثیر در النهایۀ، آن را از ریشه «ب د و» و



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

به معنای ظهور و انشاء رأی می‌داند و تصریح می‌کند که فعل بدا همیشه با لام جارّه استعمال می‌شود یعنی همیشه به صورت « بداء له» به کار می‌رود نه به صورت «بداه».(شرح اصول الکافی، ج۴، صص ۱۷۷-۱۷۸)

اما بر اساس آنچه گذشت، مطابق تحلیل فلسفی از علم و اراده لایتغیر حق، نمی‌توان چنین معنایی را برای عبارت «بدالله» پذیرفت و ناگزیر باید به سوی توجیه قدم برداشت. لذا صدرالمتألهین به معنای لغوی بداء در مورد خداوند تن نمی‌دهد و گرچه می‌کوشد که آن را به آرای فلسفی خویش نزدیک سازد، با آوردن دو استثنای بنیادین در این تعریف، آن را به یک‌باره از آن معنا تهی می‌سازد.

استثنای نخست آنکه بداء را از خدا منصرف و به طبقه‌ای از ملکوتیان نسبت می‌دهد و از این انتساب نیز تحاشی ندارد، چرا که معتقد است این‌گونه انتساب، امری است شایع، همان‌گونه که من فعل دستم را به خودم نسبت می‌دهم وخداوند فعل فرشتگانش را به خود نسبت می‌دهد، این انتساب نیز از همین‌گونه است.(شرح اصول الکافی ج۴، ص ۱۸۸ -۱۸۹ و ۱۹۲؛ الاسفار الاربعهٔ ج۶، ص ۳۹۵-۳۹۶)

استثنای دیگر او، به عدم اطلاع ملکوتیان از علل حدوث امر به ظاهر جدید، باز می‌گردد، چرا که اطلاع‌رسانی بدیشان در زمانی نزدیک به وقوع‌اش صورت می‌گیرد. با این دو استثنا، اصولا انشاء رأی جدید منتفی می‌شود و نظام علمی حق متعال از هرگونه تغییری منزه می‌ماند. او می‌گوید:

« فالبداء أیضا من هذا القبیل و هو سنوح امر لم یکن متوقعا لعدم تقدم اسبابه الارضیة و السماویة و لا الاطلاع علیها من النفوس العالیة و السافلة الا عند قرب وقوعه، و قد علمت ان هذا غیر مستحیل علی طبقة من الملکوتیین لیست من العلیین بل متوسطة بین العالَمَین: عالَم العقول المحضة و صورها القضائیة و بین عالَم الاجسام الطبیعیة و صورها الکونیة المادیة، و مع ذلک لیس الجمیع خارجا عن قانون القضاء الجملی و العلم المحیط الازلی» (شرح اصول الکافی ج۴، ص ۱۹۱-۱۹۲)

درنهایت،او به معنای اصطلاحی خویش از بداء یعنی «ظهور وجه صواب» می‌رسد و ادعا می‌کند که دیگران به دلیل قصور فهمشان، به این معنا – که آن را معنای حقیقی بداء می‌داند– دست نیافته‌اند.



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

«انك قد علمت بما بيناه لك فی هذا الفصل صحة القول بالبداء بمعنی ظهور وجه الصواب و المصلحة فی امر بعد ما لم یکن ظاهرا ... ».(همان، ص ۱۹۲)

همان‌گونه که مشاهده می‌گردد، در این معنا به هیچ روی سخنی و اشاره‌ای به معنای اصلی لغوی بداء یعنی «انشاء رأی جدید» نیست چرا که این امر را نمی‌توان با اصول فلسفی سابق‌الذکر سازگار نمود. صدرالمتألهین با مسلم گرفتن اینکه معنای اصلی بداء «ظهور» است، پایه‌های نظریه خویش را در خصوص نحوه وقوع بداء مستحکم می‌کند.

صدرالمتألهین در کتاب الاسفار الاربعهٔ (ج۶، ص ۳۹۵ –۳۹۷)، نظریه خویش را بر مبنای دو اصل زیرین می‌نهد:

**اصل یکم**: در طبقات آسمان‌ها، بندگان مکرمی هستند که رتبه ایشان، رتبه نفوس است که پایین‌تر از رتبه عباد سابقین و مقربین هستند.

این عباد سابقین، همان عالم امر الهی است که از هرگونه تغییر و تبدیلی مبرا می‌باشد. اما آن بندگان مکرم که که همان ملائکه عماله و نفوس مدبر علوی هستند، در رتبه‌ای پایین‌تر قرار دارند و اراده ایشان در اراده حق، حکم ایشان در حکم حق و فعل ایشان در فعل حق مستهلک است. ایشان همان الواح‌قدری و کتاب محو و اثبات الهی هستند که بر خلاف گروه اول از بندگان مقرب، زوال و تبدل در ایشان جایز است.

«إن لله في طبقات السماوات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين و هم عالم الأمر المبرىء عن التجدد و التغير و هؤلاء الملكوتيون و إن كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الأولين إلا أن أفعالهم كلها طاعة له سبحانه و بأمره يفعلون ما يفعلون و لا يعصون الله في شيء من أفعالهم و إراداتهم و خطرات أوهامهم و شهوات قلوبهم و دواعي نفوسهم و كل من كان كذلك كان فعله فعل الحق و قوله قول الصدق إذ لا داعية في نفسه تخالف داعي الحق بل يستهلك إرادته في إرادة الحق و مشيته في مشية الحق و ... فهؤلاء العباد المكرمون يكون حركاتهم و سكناتهم و تدبراتهم و تصوراتهم كلها بالحق و من الحق فهذا أصل».(الاسفار الاربعهٔ ج۶، ص ۳۹۵–۳۹۶؛ شرح اصول‌الکافی ج۴، ص ۱۸۸)

«إن كل كتابة تكون في الألواح السماوية و الصحائف القدرية فهو أيضا مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الأعلى في اللوح المحفوظ عن المحو و الإثبات و هذه الصحائف السماوية و الألواح القدرية أعني قلوب الملائكة العمالة و نفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو و الإثبات و يجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها و قلوبها أي طبائعها و نفوسها أن تزول و تتبدل لأن مرتبتها لا تأبى ذلك».





[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

(الاسفار، ج ۶، ص ۳۹۷؛ شرح الکافی ج ۴ص ۱۸۸)

**اصل دوم**: در طبیعت اموری هستند مانند معجزات انبیا که به ندرت اتفاق می‌افتند. در این موارد نادر، وقوع امر بر مجرای طبیعی خود و پیشینه اسباب معده طبیعی آن‌ها نیست بلکه در این موارد، اسباب و علل سابق، مخالف آن و مناسب اضداد آن هستند و به همین جهت است که این اتفاقات، به صورت عجایب نادرة الوقوع، رخ می‌دهند.

« فهكذا حال مادة العالم و بدن الإنسان الكبير بالقياس إلى نفسه المدبرة له في وقوع الأمور النادرة منها و جريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي و لا من جهة سبق الأسباب الطبيعية المعدة إياها بل مع كون الأسباب السابقة مخالفة إياها مناسبة لأضدادها و لذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع ».(اسفارج ۶، ص ۳۹۶)

در کتاب شرح اصول‌الکافی، او بنیان نظریه خویش را تنها بر همان اصل یکم می‌گذارد ولی از آنچه به عنوان اصل دوم در الاسفارالاربعهٔ نامیده است، در تعیین مصداق و محدوده بداء استفاده می‌نماید گرچه آن را اصلی برای نظریه خود نمی‌شمارد.

آن‌گاه صدرالمتألهین نظریه نهایی خویش را در چگونگی وقوع بداء بیان می‌دارد که در الاسفار الاربعهٔ (ج ۶، ص ۳۹۸-۳۹۹) و شرح اصول‌الکافی به شکل تقریبا یکسانی بیان شده است. عبارت او در کتاب اخیر این‌چنین است:

«فظهر أن التجدد فی العلوم و الاحوال و سنوح الارادات و الاعمال لضرب من الملائكة العمالة باذن الله المتعال و هم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع و لا مستبعد. فنقول: اذا اتصلت بها نفس النبي او الولی عليهما السلام و قرءا فيها ما اوحى الله به إليهم و كتب فی قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه او شاهده بنور بصيرته او سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام كما رأى ابراهيم عليه السلام انه ذبح ابنه إسماعيل، فاذا اخبر به الناس او اراد ان يعمل بمقتضاه كان قوله حقا و صدقا و عمله مرضيا عند الله، لانه عن شهود كشفی لا كقول المنجم او الكاهن فيما يقولانه عن تجربة الناقصة او ظن او نحو ذلك. ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى و رأى فی تلك الالواح غير ما رآه أولا و غير ما ناسبته الصور السابقة، فيقال لمثل هذا الامر النسخ و البداء و ما اشبههما، و لا يمكن العلم به لشيء من النفوس العلوية و السفلية و الملكية و البشرية الا من جهة الله تعالى المختصة به، لانه مما استأثره الله بذاته، لانه ليس فی الاسباب الطبيعية ما يوجبه و لا فی الصور الادراكية العلوية والنقوش القدرية ما تبدر به من قبل».(شرح اصول‌الکافی ج۴، ص ۱۹۰-۱۹۱)



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

او پس از آنکه مسئلهٔ بداء را از ناحیه حق و عالم امر و قضای کلی الهی منصرف نمود و جایگاه وقوع آن را در قلوب ملائکه عماله معین نمود و مشخص کرد که وقوع تغییر در این قلوب و الواح، متضمن اشکالی فلسفی نیست، بیان می‌دارد که در هنگام وقوع بداء، وقتی نبی یا وصی به این نفوس عالی و الواح قدری متصل می‌شود و وحی و کتابت الهی منتقش در آن را قرائت می‌کند، پس اگر آن را برای مردم بازگوید، از آنجا که بر اساس شهودی کشفی و یقینی بوده است، کلام او حق و صدق است. هرگاه بار دیگر به آن الواح اتصال یابد و آنچه را که مجددا می‌بیند مخالف رؤیت قبلی او باشد و آن را برای مردم بازگوید، به امور این‌چنینی نسخ یا بداء یا امثال آن گفته می‌شود که علم بدان جز برای افرادی خاص که از جانب خداوند مشخص شده‌اند، امکان‌پذیر نمی‌باشد چرا که بداء از اموری است که مستأثر در ذات حق است.

نکته قابل ذکر دیگر این است که به مقتضای اصل دوم، بداء تنها شامل امور نادرهٔ الوقوع نظیر عذاب‌های الهی بر اقوام و ملت‌ها، معجزات انبیاء و همچنین ادعیه دعاکنندگان به ویژه دعاهایی که نفع عمومی داشته باشد مانند دعای استسقا می‌گردد. صدرالمتألهین توضیح می‌دهد که حوادث عالم بر دو دسته است: یکی اموری که وقوع آن‌ها و همچنین مقتضیات شان مکرر است و دیگری اموری که ندرتا اتفاق می‌افتد. ضوابط عقلی و قواعد کلی مربوط به دسته نخست، در قانون قضاء اجمالی و علم محیط اولیه حق موجود است. اما مربوط به امور دسته دوم دارای پیچیدگی خاص و منبعث از تأثیر و تأثر امور زمینی و آسمانی است. و در این دسته دوم است که بداء معنا دارد وگرنه در علم قضایی حق، بداء امکان‌پذیر نیست.(شرح الکافی ج ۴، ص ۱۹۱)

دیدیم که صدرالمتألهین بر آن است که لازمه بداء، تغییر در نفس جزئی فلکی است و معتقد است که این امر با اصول فلسفی سازگار است. از سوی دیگر، حاجی سبزواری بر این اعتقاد خرده گرفته است و آن را با روش اکثر فلاسفه در تعارض می‌بیند. او در تعلیقه خویش بر الاسفارالاربعهٔ ذیل بحث صدرالمتألهین در خصوص غیر ممتنع بودن تجدد علوم و احوال در الواح قدری، چنین می‌نویسد.



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

«هذا بظاهره مشكل على مذهب أكثر الحكماء. فإن الفلك حتى جسمه لا تجدد حال فيه إلا الأوضاع فالصور المنقوشة في نفوسها كيف تزول و تحدث فيها صور أخرى؟ ... فالأولى أن يقال لما كانت صور الكائنات منقوشة في النفوس الفلكية من جهة كونها عالمة بحركاتها و أوضاعها و جميع ما يقع هنا حتى التخيلات و الإرادات ... و العلم بالعلة و الملزوم علة للعلم بالمعلول و اللازم، فعندها ضوابط كلية من مباديها و قوانين أحصيت في العالم العقلي هي أنه كلما كان كذا من الحركات و الأوضاع كان كذا من الحوادث في عالم الكون. ثم إذا كانت النفس الكلية الفلكية منتقشة بها و تخيل النفس المنطبعة الفلكية الوصول إلى كل نقطة فلها أن تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات أي لكن كان كذا فيكون كذا فنفس النبي و الولي ﷺ إذا اتصلت بها علمت بالحوادث لمشاهدة صورها فيها و لكن في بعض الأحيان لا تشاهد إلا بعض الصور و بعض لوازم بعض الأوضاع ولا تشاهد بعضا آخر مما يمانعه لأن الإحاطة التامة به لوازم جميع الحركات و الأوضاع للسيارات و الثابتات ليست إلا لعلام الغيوب و لا يمكن للبشر بما هو بشر و معاريجهم أيضا متفاوتة بل معاريج واحد منهم متفاوتة فمن ذلك النسخ و البداء و شبههما.» (اسفار، ج ۶، ص ۳۹۸ تعليقة ۱)

از نظر سبزواری صور منتقش در نفس فلکی قابل زوال نیستند و دلیل آن هم این است که چون نفس کلی فلکی به همه حرکات و اوضاع و هر آنچه اتفاق می‌افتد، آگاهی دارد، و از آنجا که علم به علل و ملزومات اشیاء، موجب علم به معلول‌ها و لوازم آن‌ها است و از آنجا که ضوابط کلی و قوانین به شکل قضایای شرطی (یعنی به این صورت که اگر چنین حرکتی در افلاک رخ دهد، چنان حادثه‌ای در عالم کون رخ خواهد داد) در عالم عقلی احصا شده است و نفس کلی فلکی هم از آن نقش گرفته است، پس هرگاه نفس منطبعه فلکی از راه تخیل خویش، به نفس کلی متصل شود، نسبت به حوادث علم و آگاهی پیدا می‌کند. اما گاهی از اوقات این نفس فلکی جزئی، تنها برخی از صور منتقشه در نفس کلی فلکی و برخی از لوازم پاره‌ای از اوضاع را مشاهده می‌نماید چرا که احاطه تام و تمام به لوازم همه حرکات و اوضاع، جز برای خداوند علام الغیوب برای کس دیگر امکان ندارد و بشر، از آنجا که بشر است نمی‌تواند بر آن آگاهی یابد... و بدا و نسخ از این قبیل است.

سبزواری در جای دیگر نیز بر همین عقیده پای می‌فشارد و تغییر در فلکیات را جائز نمی‌داند و معتقد است که اگر تغییری هم در آن مشاهده شود، نه از باب امحاء یک صورت و اثبات

صورتی دیگر در آن است بلکه ناشی از حرکت جوهری طبایع نفوس می‌باشد که منجر به تبدل در صفات آن می‌گردد. او در شرح اسماء الحسنی ج۱ ص۲۳۵ چنین نگاشته است:

«... یا من لامعقب لحکمه یا من لاراد لقضائه. فهو مصون عن التغیر والنسخ والبداء لان علمه القضائی مثل علمه الازلی فی عدم جواز التغیر علیه بخلاف القدر اذ منه النسخ والبداء والتردد ونحوها حتی القدر العلمی اعنی نقوش النفوس الفلکیة المنطبعة علي وجه الجزئیة لانها متحرکة کطبایعها بالحرکة الجوهریة. فاذا کانت جواهر ذواتها متبدلة کانت صفاتها ایضا متبدلة ولکن علی سبیل تجدد الامثال فی کلا القبیلین یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده ام الکتاب. فهذا معنی محوها و اثباتها لا زوال صور و ثبت اخری اذ لا یجوز سنوح امثال هذه التغیرات فی الفلکیات.»

اما برخلاف نظر او، صدرالمتألهین در الاسفارالاربعهٔ، نظر خویش را مستظهر به بیانی از شیخ الرئیس نموده که متضمن مطلبی است مبتنی بر تفسیری متفاوت از التفات عالی به سافل که صدرالمتألهین برای تکمیل نظریه خویش به این مفهوم، نیازمند است. البته برای خود صدرالمتألهین نیز چنین عبارتی از شیخ الرئیس عجیب است ولی آن را مؤید نظر خویش می‌یابد و پس از نقل آن در شرح اصول الکافی (ج۴، ص۱۹۳-۱۹۵) می‌گوید: « ولایخفی تأییده و اعانته لما نحن فیه .»

شیخ الرئیس عامل اثرگذار در کائنات زمینی را نفسی می‌داند متولد از عقول و نفوس آسمانی که مدرک جزئیات است و مدبر آنچه که تحت فلک قمر می‌باشد و بدین سبب نتیجه می‌گیرد که این نفس، باید حقیقت دیگری از نفوس سماوی باشد و در عین اینکه از عالم کون وفساد عالی‌تر است، می‌تواند حوادث کونیه را حس کند و بدین ترتیب به سافل التفات داشته باشد.

نتیجه آنکه، از نظر سبزواری و اکثر فلاسفه (به زعم او) پذیرش نظریه صدرالمتألهین مبتنی بر وقوع تغییر در طبقه‌ای از ملکوتیان که ناشی از تن دادن به التفات عالی به سافل است، کار را مشکل می‌کند و لازم است که حل مشکل بداء به نحوی دیگر، صورت‌بندی گردد. در این صورت‌بندی، عدم اطلاع کامل نفس جزئی فلکی از همه قوانین و ضوابط کلی منتقش در نفس کلی فلکی مبنای وقوع بداء می‌باشد. لذا وقتی نفس نبی به نفس جزئی فلکی اتصال می‌یابد، از همه علل و ملزومات حادثه خارجی مطلع نمی‌شود و در نتیجه مطابق با واقع سخن نمی‌گوید. این امر نیز استبعادی ندارد چرا که علام الغیوب، فقط خدا است و پیامبر به دلیل بشر بودنش، امکان آگاهی بر همه علل و لوازم را ندارد.



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

مخالفت این سخنان با نصوص وحیانی که به بخشی از آن اشاره شد، آشکار است. اما از زاویه‌ای دیگر به نقد و بررسی مطالب بنشینیم:

۱.ملاصدرا، قائل به وحدت وجود و موجود است. او همه اشیاء را آینه‌هایی برای ذات حق و وجود مطلق می‌داند و طبق قاعدهٔ « بسیط الأشیاء کلّ الحقیقة » همهٔ اشیاء را همان ذات حق می‌داند. پس چگونه از تفاوت نفوس سخن می‌گوید و آن‌ها را به چند گروه (نفوس عقلیه، نفوس متوسطه، نفوس سفلیه و جسمانیه) تقسیم می‌کند؟ وقتی در دار وجود غیر از «او» کسی و چیزی نیست، چگونه امور متباین با هم، از آن وجود واحد صادر شود؟

۲.انتقاش و تغییر در الواح ایجاد می‌شود، پس تغییر در وجود در مرتبهٔ ذات احدی حاصل نمی‌شود. اما می‌پرسیم: آیا این تغییر در وجود الواح پیش می‌آید یا در ماهیات آن‌ها؟ در حالی که طبق مبنای صدرا، تغییر در الواح پیش نمی‌آید که قلوب ملائکه است با رتبهٔ متوسط؛ و اگر در ماهیات باشد، باید حصول تغییر در عدم را بپذیریم.

۳.تصوّر حدوث تغییر از دانی به عالی چگونه با مبنای صدرا قابل قبول است؟ تأثیر دعای جسمانی بر متوسط با مبنای او مخالف است.

۴.به عقیدهٔ صدرا، اتصال نفس نبی یا وصیّ با نفوس متوسط سبب می‌شود که ملائکه آنان را به قضای الهی خبر دهند. این عقیده به آنجا می‌انجامد که ملائکه را بر پیامبران و اوصیاء برتر بدانیم، در حالی که این نتیجه، در تقابل آشکار با نصوص وحیانی و اجماع علمای امامیه دارد.

اشکال‌های وارد بر سخنان یادشدهٔ صدرالدین شیرازی بیش از این است که به این مختصر بسنده کردیم.

### ۴. نظریه « نسخ » در چگونگی وقوع بداء

میرداماد در کتاب « نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء »، به دنبال نقل معانی لغوی بداء می‌نویسد:

« و أمّا بحسب الاصطلاح فالبداء منزلته فی التکوین منزلة النسخ في التشریع، فما في الأمر التشریعي و الأحکام التشریعیّة التکلیفیّة و الوضعیة المتعلّقة بأفعال المکلّفین نسخ، فهو في الأمر التکویني و الإفاضات التکوینیّة في المعلومات الکونیّة و المکوّنات الزمانیة بداء؛ فالنسخ کأنّه بدء تشریعيّ، و البداء کأنّه نسخ تکوینيّ، و لا بداء في القضاء و لا بالنسبة الی جناب القدّوس الحقّ و المفارقات المحضة من ملائکته



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

القدسيّة، و لا في متن الدهر الّذي هو ظرف الحصول القارّ، و الثبات الباتّ، و وعاء نظام الوجود كلّه؛ انّما البداء في القدر و في امتداد الزمان الذي هو افق التقضّي و التجدّد، و ظرف السبق و اللحوق و التدريج و التعاقب، و بالنسبة الى الكائنات الزمانيّة و الهويّات الهيولانيّة؛ و بالجملة بالنسبة الى من في عالمى المكان و الزمان، و من في عوالم المادّة و أقاليم الطبيعة. و كما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعيّ و انقطاع استمراره لا رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البداء عند الفحص البالغ و اللحاظ الغائر انبتات استمرار الأمر التكوينيّ، و انتهاء اتّصال الافاضة و نفاد تمادي الفيضان في المجعول الكوني و المعلول الزماني، و مرجعه إلى تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الافاضة بحسب اقتضاء الشرائط و المعدّات، و اختلاف القوابل و الاستعدادات. لا أنّه ارتفاع المعلول الكائن. عن وقت كونه و بطلانه فى حدّ حصوله؛ هذا على مذاق الحقّ و مشرب التحقيق.»(نبراس الضياء، ص ۵۵ – ۵۷ متن)

در مقدمه این کتاب که حامد ناجی اصفهانی نگاشته است، بحثی مستوفی در بارهٔ این نظریه تحت عنوان تحلیل نظریه همانندی نسخ و بداء آورده که به جهت برخورداری از نکات مفید، بخش‌هایی از صفحات ۵۱–۵۸ این مقدمه، عینا نقل می‌گردد:

**معانی لغوی نسخ:**

۱– ازاله و از بین بردن، همچون: «نسخت الشمس الظلّ» خورشید سایه را از بین برد، و یا «نسخ الشيب 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 المواريث من واحد الى واحد » به‌معنی انتقال میراث از شخصی به شخص دیگر.

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...



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

**معنی اصطلاحی نسخ:**

متکلّمان 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 أمده و زمانه.» یعنی: نسخ عبارت از برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی در اثر سپری شدن وقت و مدت آن است. باید به این نکته توجه داشت که اگر موضوع حکم به زمان تغییر یابد، به تغییر حکم اولیه، نسخ گفته نمی‌شود؛ مثلا 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 به طور خلاصه می‌توان گفت: نسخ به معنی انقضاء حکم است نه رفع آن و این معنی خارج از طور لفظی آن است.

**عدم همسانی نسخ و بداء:**

پس از جستار در مسئلهٔ نسخ به مسئلهٔ بداء بازگشته 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، مسئلهٔ ظهور بداء در مورد اسماعیل بن جعفر صادق‌ﷺ که در حدیث صدوق وارد شده- بدین معنا خواهد بود که حکم امامت اسماعیل با فوت وی منقضی شد و ظهور در حضرت امام موسی‌کاظم‌ﷺ یافت، حال آنکه به مفاد ادله امامت ائمه اثنی عشر حکم امامت ائمه از پیش تعیین شده است و اخبار این ادلّه چون صحیفه جابر، 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 عددیّه 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 تحقّق بداء در ذبح اسماعیل که از احکام تشریعیه است غیر قابل توجیه خواهد بود.

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

محقّق داماد از اشکال اول بدین نحو پاسخ داده است که خبر بداء در اسماعیل فرزند امام جعفر صادق، از احادیث موضوعه و مختلقه می‌باشد و شاید بتوان به همین نحو اشکال سوم را به بیان شیخ صدوق درباره هر دو روایت پاسخ داد، چه این که خود ناقل آن در مورد صحت دو خبر تردید ... جز این که در ذیل کلام محقّق داماد عبارتی در تصحیح مشابهت نسخ و بداء وارد شده که حائز دقّت و توجّه است. وی پس از تبیین بداء می‌فرماید:

«و کما حقیقة النسخ انتهاء الحکم التشریعی و انقطاع استمراره لا رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فکذلك حقیقة البداء عند الفحص البالغ و اللحاظ الغائر انبتات استمرار الأمر التکوینی، و انتهاء اتصال الافاضة و نفاد تمادی الفیضان فی المجعول الکونی و المعلول الزّمانی، و مرجعه الی تحدید زمان الکون و تخصیص وقت الافاضة بحسب اقتضاء الشرائط و المعدّات و إختلاف القوابل و الاستعدادات، لا أنّه ارتفاع المعلول الکائن عن وقت کونه و بطلانه فی حدّ حصوله .»

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.



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

ولی بیان فوق مورد اشکال صاحب نظران قرار گرفته و لذا حکیم سترگ ملاعلی‌نوری در تعلیقه خود بر این عبارت منکر تحلیل فوق گردیده است و تحقّق بداء را در محو حکم لوح قدری دانسته است. از سوی دیگر با امعان نظر در عبارت فوق می‌توان گفت:



«انتهاء اتصال الافاضة و نفاد تمادی الفیضان فی المجعول» 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 بالقوهٔ باشد، انتهاء استمرار افاضه مساوی با رفع سلسله علل حاکم بر مجعول بالقوهٔ خواهد بود، و در این صورت باز علت مجعول محو و از بین رفته- گر چه نسبت به مجعول بالقوهٔ، 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 هیچ‌وجه محمل صحیحی ندارد...»

### ۵. علم حق در بحث بداء

بر اساس نصوص وحیانی، خدا را دو علم است: علمی که ذاتیِ اوست و علمی که فعل خداوند است. در روایات، از علم ذاتی، به علم مکفوف، علم مخزون، علم مکنون، علم خاصّ تعبیر کرده‌اند، و از علم دوم به علم محمول، علم‌مبذول، علم عام. علم اول هیچ نسبتی با آفریدگان ندارد، زیرا عین ذات خداوند است که قدّوس و مقدّس و منزّه از هرگونه حدّ و تعیّن است. اما علم دوم را به ملائکه آموخته و پیش از آن به چهارده نور پاک تعلیم فرموده است.(بنگرید: مجلسی ج ۴، ص ۸۵ به بعد، صدوق، توحید، ص ۱۳۸)

این حقیقت در برخی از آیات قرآن بیان شده است. در اینجا فقط به یک آیه می‌پردازیم.

**الف. علم مخزون**

در چندین آیه برای خدای حکیم، صفت «عالم الغیب و الشهادة » آمده است.(انعام ۷۳، توبه ۹۴ و ۱۰۵، رعد ۹، مؤمنون ۹۲، سجده ۶، زمر ۶، حشر ۲۲، جمعه ۸، تغابن ۱۸، جن ۲۶)



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

امام صادق‌علیه‌السلام در توضیح آیه فرمود: «الغیب ما لم یکن و الشهادة ما قد کان»(صدوق، معانی، ص ۱۴۶؛ مجلسی ج ۴، ص ۸۰) عبارت «ما لم یکن» را به هر معنایی بگیریم (آنچه رأی خدای تعالی بدان تعلّق نگرفته یا آنچه در گذشته نبوده یعنی مقدر بود ولی بداء به آن تعلق گرفت و محو شد تا تقدیر بعدی اثبات شود) به هر حال، بر علم غیر محمول دلالت دارد.(علم الهدی، ص ۵۴ و ۵۵)



در حدیث آمده که شخصی در محضر امام صادق‌علیه‌السلام گفت: «الحمد لله منتهی علمه». امام فرمود: چنین مگو، زیرا علم خدا را منتهی نیست.(حر عاملی، ج ۷، ص ۱۳۶) در حدیث دیگر افزوده که امام فرمود: «بگو: الحمد لله منتهی رضاه».(حرانی، ص ۴۰۸، مجلسی ج ۱۰، ص ۲۴۶)

ظاهراً این حدیث، ناظر به همین علم ذاتی است، زیرا علم فعلی پایانی دارد.

**ب. علم محمول**

در این مورد به دو آیه اشاره می‌شود که بر علم محمول صراحت دارند:

یکم. « عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه أحداً إلّا من ارتضی من رسول »(جن، ۲۶ و ۲۷) کلام به روشنی می‌رساند که خداوند حکیم، هر کسی را که بپسندد، از علم غیب خود آگاه می‌کند. امام باقرعلیه‌السلام فرمود: « کان والله محمد ممن ارتضاه »(کلینی ج ۱، ص ۲۵۶)

دوم. « ولا رطب و لا یابس إلّا في کتاب مبین »(انعام ۵۹) امام صادق‌علیه‌السلام «کتاب مبین» را به «امام مبین» تفسیر فرموده است.(مجلسی ج ۴، ص ۸۰ و ۹۰)

امام صادق‌علیه‌السلام در زمینه ارتباط علم الهی با بداء فرمود:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَخْبَرَ مُحَمَّداً صلی الله علیه و آله بِمَا کَانَ مُنْذُ کَانَتِ الدُّنْیَا وَ بِمَا یَکُونُ إِلَی انْقِضَاءِ الدُّنْیَا وَ أَخْبَرَهُ بِالْمَحْتُومِ مِنْ ذَلِكَ وَ اسْتَثْنَی عَلَیْهِ فِیمَا سِوَاهُ.(کلینی ج ۱، ص ۱۴۸)

اینک به سخنان فلاسفه می‌نگریم که در زمینهٔ این ارتباط چگونه سخن گفته‌اند.

صدرالمتألهین در ذیل حدیث ششم باب البداء که از محضر حضرت باقرالعلوم‌علیه‌السلام در مورد علم حق شرف صدور یافته است، بیانی دارد که ضمن آن، انواع علم حق را از دیدگاه خود، تشریح و نسبت این علوم را با امور بدائی تطبیق می‌نماید. او در این بیان تلاش می‌کند که ساحت علم ربوبی را از هرگونه تغییر منزه نماید ولی با این حال، تغییرات و علم به جزئیات را خارج از دایره علم حق قرار ندهد.



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

به دیگر سخن، گرچه او تغییر را لازمه بداء می‌داند، معتقد است که بارگاه علم الهی از هرگونه تغییری مصون است.(شرح اصول الکافی ج۴، ص ۲۰۶-۲۰۸)

خلاصه سخن او چنین است:

« و قد علمت کما یستفاد من الحدیث السابع من هذا الباب ان العلم الّذي علمه الله ملائکته و رسله هو الضوابط الکلیة التی یتکرر وقوع مقتضاها منذ ابتداء الدنیا الی انتهائها، فهذا هو المراد باخبار الله تعالی محمدا صلی الله علیه و آله بما کان من ابتداء الدنیا و بما یکون الی انقضائها، و لهذا وصفه بالمحتوم ای واجب الوقوع بایجاب الله تعالی بتأدیة الاسباب النازلة من عنده إلیه و علی حسب موافاة الاسباب الفاعلیة و الشرائط و المعدات القابلیة معا من غیر معاون. و اما الّذي لیس کذلك من الامور النادرة الوقوع و الاتفاقیات، فعلمه مخزون عند الله لا یطلع علیه احد غیره الا عند وقوعه و هو المشار إلیه بقوله و استثنی علیه فیما سواه، ای فی ما سوی المحتوم من القضاء الّذي لا یرد و لا یبدل ».(همان، ص ۲۱۷)

همچنین ذیل حدیث یازدهم باب البداء (همان، ص ۲۱۴) پس از نقل بیان خواجه نصیر در چگونگی تعلق علم حق به جزئیات، بیان جالبی دارد که علاقمندان را بدان ارجاع می‌دهیم.

صدرالمتألهین در جمع میان اصول فلسفی- که علم ذاتی حق را در جمیع مراتب‌اش لایتغیر می‌داند - و اعتقاد به دو رتبه از علم قابل تغییر - که مبتنی بر ظهور حوادث نوین حاصل از بداء است — در اینجا سخنی نمی‌گوید و برای چنین امور تناقض نما در دستگاه فلسفی‌اش که قائل به علم ذاتی اجمالی سابق الهی در عین کشف تفصیلی است، تفسیری ارائه نمی‌نماید. البته او در نهایت امر، این مشکل را با نظریه مُثُل‌عقلیه افلاطونی حل می‌کند. او در جای دیگر، به همین مطلب اعتراف می‌کند به گونه‌ای که نسبت دادن بداء را مطلقا از ساحت الهی دور و آن را مستند به الواح قدری و نفوس سماوی می‌داند.

«... و التغیر و التجدد فی العلوم التفصیلیة له تعالی جائزان، لان لوحها کتاب المحو و الاثبات. لکن یجب ان یعلم ان هذه التغیرات و التعاقبات انما هی بالقیاس الی کائنین فی عالم الزمان و المکان المحبوسین المقیدین بسلاسل القیود و التعلقات، و اما بالقیاس الی مرتبة ذاته تعالی ... فلا تجدد و لا تعاقب و لا غروب و لا غیبة، بل الزمان کله من ازله الی ابده مع ما فیه او معه، حاضرة عنده و هو محیط بجمیعها ذاتا و علما و کشفا و شهودا من غیر احتجاب و لابداء و لا سنوح امر.»(همان، ص ۲۰۳ و ۲۰۴)

پس شاید حق با حاجی سبزواری است که در دستگاه فکر فلسفی، اصولا هرگونه تغییر را منکر می‌شود تا گرفتار چنین مضیقه‌ای نگردد.



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

### ۶. دعا و ارتباط آن با بداء

بر اساس نصوص وحیانی، اراده و مشیّت الهی ازلی نیستند، بلکه محدث‌اند. در این زمینه نصوص فراوان رسیده که مروری بر آن‌ها خواهیم داشت.



امام صادق علیه‌السلام فرمود: « المشیّة محدثة »(برقی ج ۱، ص ۲۴۵) و فرمود: « خلق الله المشیّة »(صدوق، توحید، ص ۵۵ و ۱۴۷) امام ابوالحسن علیه‌السلام فرمود: «الإرادة ... من الله عزوجلّ فإرادته إحداثه لا غیر ذلک ... فإرادة الله هي الفعل لا غیر ذلک ... »(صدوق، توحید، ص ۱۴۷؛ عیون ج ۱، ص ۱۱۹؛ مجلسی ج ۴، ص ۱۳۷) امام صادق علیه‌السلام قدر و قضاء را نیز از آفریدگان خداوند می‌داند، سپس می‌فرماید:« والله یزید فی الخلق ما یشاء » (صدوق، توحید، ص ۳۶۴؛ مجلسی ج ۵، ص ۱۱۱)

در حدیث دیگر، حضرتش برای اینکه نشان دهد اراده فعل خداست، دلیل می‌آورد.

عاصم‌بن‌حمید گوید: به امام صادق علیه‌السلام گفتم: خداوند، همواره (لم یزل) مرید بوده است. (اراده ذاتی خداست) فرمود: مرید بدون مراد که همراهش باشد معنا ندارد. بلکه خداوند همواره (لم یزل) عالم و قادر بود، سپس اراده فرمود. (یعنی اراده فعل اوست) (صدوق، توحید، ص ۱۴۶)

همچنین در بیان تفاوت میان علم و مشیت در پاسخ سؤال ابن اعیَن فرمود: «علم همان مشیت نیست. مگر نمی‌بینی که می‌گویی: (چنین خواهم کرد إنشاءالله)، و نمی‌گویی: (چنین خواهم کرد إن علم‌الله). وقتی می‌گویی: إنشاءالله، دلیل است بر اینکه خدا بود و مشیت نکرده بود. پس آنگاه که مشیت کرد، آنچه مشیت کرده همان‌گونه می‌شود که مشیت کرده بود. و علم خدا بر مشیت سبقت گرفته است»(صدوق، توحید، ص ۱۴۶؛ مجلسی ج ۴، ص ۱۴۴)

این مطلب در مناظرهٔ امام رضا علیه‌السلام با سلیمان مروزی آشکار و مفصّل، تبیین شده است.(علم الهدی، ص ۱۰۷ – ۱۲۶ با شرح و توضیح حدیث)

بر این اساس می‌گوییم: در مورد دعا، از طرف بنده پاسخ‌گویی به امر الهی است که فرمود: «ادعونی استجب لکم». و از طرف خدای حکیم، ارادهٔ الهی است بر استجابت آن، که بر مبنای اراده است نه علم. وقتی اراده از آفریدگان خداوند باشد، خلق اراده هیچ مشکل عقلی ندارد تا بخواهیم به توجیه آن بر اساس علیت دست یازیم، راهی که فلاسفه پیموده‌اند.



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

دعا از جمله اموری است که دعا کننده بدان تمسک می‌جوید تا وضعیت موجود و نامطلوب و مربوط به گذران زندگی خویش را برهم زند و شرایط جدیدی را درخواست می‌کند که برای او مطلوب‌تر است. در حقیقت، در دعا، سه عنصر مهم وجود دارد: اینکه دعاکننده، در جستجوی تغییر است؛ اینکه تغییر مذکور، از مجرای خاصی اتفاق افتد که با روند عادی پدیدار شدن اشیاء، متفاوت باشد و با نوعی برهم زدن این روند، همراه باشد؛ و اینکه دعاکننده، برای چنین تغییری، روی به درگاه عزت ربوبی می‌آورد و او را می‌خواند و از او استدعا می‌نماید. به دلیل برخورداری از این محتوای تغییر است که فیلسوفان، گاهی، موضوع دعا و نحوه تحقق و تأثیر آن را در کنار بحث بداء، مورد بررسی قرار داده‌اند.

فیلسوف ما ناگزیر است که در تبیین خویش در چگونگی تأثیر دعا،این سه عنصر را واکاوی نماید: آیا واقعا تأثیر و تأثری در کار است؟ اگر چنین است، در هنگام دعا، مؤثر واقعی کیست و متأثر کدام است؟

آیا واقعا تغییری انجام می‌شود؟ اگر چنین است، اقدام به دعا از روی خواست و اراده و ناشی از حریت دعاکننده است و یا اینکه امر به دعا، لغو است؟ و در این میان، آیا ضوابط و قواعد فلسفی، میتواند بر قوت خود باقی باشد و دعا کردن و تأثیر آن را در کائنات، آن‌گونه که حقیقتا وجدان می‌شود شرح دهد؟ این‌ها نگرانی فیلسوف است که باید بدان بپردازد و از عهده‌اش بیرون آید.

در واقع، اگر بنا باشد، دعا به همان‌گونه که در شرایع بدان پرداخته شده اتفاق افتد، لازم است که درخواست کننده‌ای از سر حریت و آگاهی روی به درگاه معبود خویش آورد و از او بخواهد که او جل جلاله وضع موجود را برهم زند و سلسله جاری اسباب و علل را درهم شکند و از سر لطف و امتنان و تفضل بر عبد خویش، فلک را سقف بشکافد و طرحی نو دراندازد و خواست بنده خویش را تأمین نماید. در لسان دین، داعی حقیقی، عبد است و مدعو حقیقی، خداوند تبارک وتعالی است و خواسته عبد هم نو شدن شرایط و مقدرات و مقضیات و جایگزین شدن آن با مقدر و مقضی پیشین است.

[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

با این بیان، توصیه و تأکید شدید به دعا و ندبه و روی آوردن ناب و خالص به عالم و قادر لایزال در معارف وحیانی، که رابطه عابد و معبود را مستحکم‌تر و اعتقاد عبد را در تأثیرگذاری واقعی معبود در کائنات راسخ‌تر و امید به او را افزون‌تر و تعلق و وابستگی و قوام و آویختگی به بارگاه منیعش را وجدانی‌تر می‌کند، با سه اصل قویم فلسفی، سر ناسازگاری دارد: یکم، اصل ثبات و عدم تغییر در علم حق ؛ دوم، اصل وجوب علی و معلولی ؛ و سوم، اصل عدم التفات عالی به دانی. گرچه در عبارات بالا تا حدودی به اصل یکم و سوم پرداخته شد، در زیر، مطالبی در تکمیل آن و از منظر نحوه تحقق دعا و درهم آمیختگی آن با آموزه بداء از نگاه فیلسوفان، آورده می‌شود.

صدرالمتألهین، از آنجا که به فراست می‌داند باید برای دعا و بداء چاره‌ای بیندیشد، از یکسو تأکید دارد اصل وجوب علی و معلولی بر هم نمی‌خورد و از سوی دیگر، اقرار می‌کند که دعا، درخواستی است از خداوند و نه از غیر او. او در شرح خویش بر حدیث شریف صادق آل محمد صلوات الله علیه و علیهم که فرموده‌اند: « لو علم الناس ما في القول بالبداء من الاجر، ما فتروا عن الكلام به »، بیان غیر متعارفی دارد. او می‌گوید:

« قد علمت ان بناء الشريعة على الاعتقاد بانه تعالى يفعل ما يشاء و يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يجوز التغير فى ارادته و حكمه و تقديره كما فى البداء و نحوه، و هذا الاعتقاد على وجه لا يقدح فى الحكمة و لا ينافى القول بالعلة و المعلول امر لا يتيسّر ادراكه الا لمن هو فى اخر طبقات القوى البشرية و قصيا مراتب العقول النظرية... و اما السبب العقلى فى ذلك: فان الانسان اذا اعتقد ذلك يكون نفسه ما دام فى الدنيا متضرعة الى الله خائفة من عذابه لا يعول على شيء من علمه و طاعته و ان كان صحيحا سالما عن آفة الرياء و نحوها، فيكون دائما فى مقام الخشية و الخضوع و الخشوع و التضرع و الاستكانة متوكلا عليه لا غير، و لا يخفى ما فى هذه الحالة من الاجر الجزيل و الثواب العظيم »،(شرح اصول الكافی ج ۴، ص ۲۱۵)

اما حلاوت بیان فوق در تحلیلی فلسفی که از دعا عرضه می‌دارد، در کام جان به تلخی می‌گراید، و حکیم ما را در بارگاه فلسفه به زانو زدن وامی‌دارد. او نیک می‌داند که در محضر فلسفه، جز تن دادن به وجوب علّی و معلولی چاره‌ای نیست و گرنه، داربست بنای آن درهم خواهد ریخت و غبار ایام آن را فرو خواهد پوشاند، گرچه بر این ادعا است که تحلیل او جمع میان حکمت و شریعت و موضوعی شامخ و فرازین است که هر کسی را یارای آن نیست که



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

بدان دست یازد. در این تحلیل، ناگهان، نفسی از نفوس فلکی جایگزین خداوند می‌گردد و او به عنوان جوهری که مستجاب‌الدعوات است معرفی می‌شود.

صدرالمتألهین ضمن پذیرش نظر شیخ‌الرئیس در این زمینه، آن‌را در الاسفارالاربعهٔ این‌گونه نقل می‌کند.

« فمعلوم أن العناية بها ليست عن الأول و لا عن العقول الصريحة فيجب أن يكون لمبدء بعدها و هو إما نفس منبثة متعلقة بعالم الكون و الفساد و إما نفس سماوية و يشبه أن يكون رأي الأكثر أنه نفس متولدة عن العقول و الأنفس السماوية و خصوصا نفس الشمس أو الفلك المائل و أنه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الأجسام السماوية و بسطوع نور العقل الفعال و يجب على كل حال أن يكون هذا المعتنى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب أظن أن الأشبه أن يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون لها بجرمها أن تتخيل و تحس الحوادث إحساسا يليق بها فإذا حدث حادث عقل الكمال الذي يكون له و الطريق الذي يؤدي إليه فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة و يقال إن النفس المغيثة للداعين و غير ذلك هذه و يشبه أن يكون ذلك حقا فإنه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر »(الاسفارالاربعهٔ ج ۶، ص ۴۰۰ – ۴۰۱)

آن‌گاه، مقصود خویش را با بیانی واضح ادا می‌نماید:

« إن الدعاء ربما يقرع باب الملكوت و يؤثر في إسماع الملكوتين ... من وجود جوهر نفساني في عالم السماوات متأثر مؤثر في عالم الأرض ... بإمداد له من فوق و إعانة له من أشعة الجواهر العقلية منفعل مما يشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الآفات و العاهات لو لم ينجبر بما يؤدي إلى الخير و الصلاح فيحدث في ذاته و عقله المنفعل معقول الأمر الذي به يدفع الشر و يحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعالا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء و لا منفعلا محضا حتى لا يؤثر في شيء و لو بإمداد و إعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه و منفعل أيضا مما دونه بوجه فلا يبعد أن يتأثر من دعوات المضطرين و استغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم بإذن الله و يقضي حاجاتهم و ينجح طلباتهم »(همان، ص ۴۰۲)

از سوی دیگر نیز، دعا، نه به عنوان عاملی جدید و تأثیرگذاری واقعی در بهم زدن قواعد و روابط میان اشیاء، بلکه به صورت حلقه‌ای از حلقه‌های علیت، مطرح می‌شود. او در الاسفارالاربعهٔ ج۶، ص ۴۰۳-۴۰۴ و شرح اصول‌الکافی ج۴ ص۲۰۱-۲۰۲ نظر خود را در



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

پاسخ به اینکه اگر دعا و طلب در قضای سابق الهی آمده است چه حاجتی به دعا است و این کار چه فائده‌ای دارد، بیان کرده و بر همین مطلب پافشاری نموده است. عبارت مأخذ اخیر چنین است:

« فلیس لك ان تقول: ان ما یرام بالطلب و الدعاء ... ان کان مما جری قلم القضاء الازلی بتقدیر وجوده ... فما الحاجة الی تکلف الطلب فیه و تجشم السؤال له؟ و ان لم یجر به القلم و لم ینطبع به اللوح، فلم الدعاء و ما فائدة الطلب ... ؟ لانه مندفع: بان الطلب و الدعاء أیضا مما جری به قلم القضاء الاول و انسطر به لوحه السابق علی لوح هذا القدر، من حیث ان کل ما بعدهما سواء کان من الامور السفلیة، کالدعاء و التضرع ... او من الامور العلویة، کالصور القدریة و التدابیر الملکیة و ما یتعبها، انما هو من الفعل و الاسباب او الشروط و المقدمات لحصول المطلوب المقضی المقدر فی الازل ... »

البته باید توجه داشت که صدرالمتألهین احتمالا منظور خود را از این که دعا در سلسله علل قرار دارد این می‌داند که دعا در رشته وجوب علّی و معلولی، در کنار سایر علل و عوامل مطرح است و نباید توهم شود که دعا امری بیرون از این زنجیره است. با اینحال، تصریح می‌کند که این‌طور نیست که آنچه موجب دعا کردن ما می‌شود و ما را به این کار می‌راند، نیز امری آسمانی است. او با آوردن بیان شیخ الرئیس که متضمن همین مطلب است، آن را نمی‌پذیرد و بر آن تعریض دارد.(الاسفارالاربعة ج۶، ص ۴۰۳)

کمی جلوتر، بیان دیگری را از همین کتاب تعلیقات نقل می‌کند که مطلب فوق را افاده می‌کند ولی آن را هم نمی‌پذیرد و آن را تحاشی شیخ‌الرئیس از پذیرش انفعال سماویات از ارضیات می‌داند.(الاسفارالاربعة ج۶، ص ۴۰۴ و ۴۱۰-۴۱۱)

با این همه، صدرالمتألهین هنوز ناچار است که در تحلیل خویش بر دعا و بداء، اصل عدم التفات عالی به دانی را چاره اندیشی کند، وگرنه این التراب و رب الارباب؟ خلاصه نظر صدرالمتألهین در این باب چنین است که اصل عدم التفات عالی به سافل زمانی نقض می‌شود که عالی از همه جهات، عالی باشد و الا اگر از وجهی عالی و از وجهی دیگر سافل باشد، می‌تواند به جوهر دانی خود اعتنا کند و از او منفعل شود و این امر مستلزم محظوری نیست.



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

« و قد أشرنا سابقا إلى أن الذي يمتنع عليه التغير و الانفعال من كل وجه هو عالم الأمر الكلي العقلي و كذا الذي ثبت و تحقق عند القوم أن العالي لا يلتفت إلى السافل أنما يراد به العالي من كل وجه أو العالي من جهة علوه و أما الجوهر النفساني و إن كان من السماويات فيمكن أن ينفعل عن أحوال بعض الأرضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت إلى إنجاح طلبتها و إجابة دعواتها و هذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة أو جهات أخر»(همان، ص ۴۰۲ – ۴۰۳؛ ص ۴۰۰ تعليقه ۱)



صدرالمتألهین به ماجرای عدم التفات عالی به دانی در جای دیگری نیز پرداخته (المبدأ و المعاد، ص ۲۳۵ ؛ الاسفار الاربعۀ ج۲ ص۲۶۴) و ضمن وفاداری به مبانی علّی و معلولی، این امر را مستلزم خلف نمی‌داند و از این باب بدان خدشه‌ای روا نمی‌دارد بلکه آن را به نحوی دیگر نیز چاره‌جویی می‌نماید. او می‌گوید کسانی که توهم کرده‌اند که لازمۀ التفات عالی به دانی استکمال علت از معلول خویش است، نظر صحیحی ندارند زیرا مراد از اینکه التفات عالی به دانی مستلزم چنان محظوری است، آنجایی است که این التفات، بالذات باشد نه بالعرض. اما در آن‌جایی که دانی اثری از آثار عالی و رشحه‌ای از رشحاتش باشد، در واقع ابتهاج عالی به خود او است نه به غیر خود زیرا هرچه کمال و جمال است، رشحه و فیضی از جمال و کمال خود اوست و لذا لازم نمی‌آید که این التفات، سبب استکمال او به غیر خودش شود و محظور فوق حاصل آید. به هر حال، به نظر می‌رسد که از نظر صدرالمتألهین، انفعال عالی از دانی، چندان مشکل‌زا نیست و در نتیجه، نظریه دعا و بداء او از این لحاظ، با اصول علی و معلولی تناقض و تزاحمی ندارد.

نکته نهایی در نظریه صدرالمتألهین این است که او باید برای انفعال نفس جزئی فلکی از عوامل زمینی مانند نفوس ناطقه شریف و مطابقت دادن آن با آنچه در نفس کلی فلکی منتقش است و نیز با آنچه در عالم امر الهی و قضای اجمالی معلوم و معقول است، رابطه‌ای بیابد وگرنه با تصریح او به وقوع تغییر در الواح قدری و تأثر آن‌ها از مؤثرات زمینی، عدم تعیین و تفسیر این رابطه آن هم به گونه‌ای که با سایر نظریات فلسفی دستگاه حکمت متعالیه به خصوص در مسئلۀ علم و علیت سازگاری کامل داشته باشد، نظریه او را از کمال و استواری تهی می‌سازد.



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

صدرالمتألهین بر این نکته وقوف داشته است و ایرادی را هم که قبلا بر شیخ‌الرئیس در مورد تحلیل نحوه درخواست دعا کنندگان و اینکه آیا متأثر از سماویات است یا نه وارد کرد، از همین منظر بوده است. از نظر صدرالمتألهین، اشکال شیخ‌الرئیس یکی این است که در دستگاه فلسفی‌اش علم باری تعالی به اشیاء، اعراض و رسوم قائم به ذات حق است و دیگر اینکه موضوع صور مفارقه و مُثُل عقلیه که افلاطون و سقراط بدان اعتقاد داشتند و بر مبنای پذیرش اتحاد عاقل بسیط به معقولات است، مورد پذیرش شیخ نیست؛ به اعتقاد صدرالمتألهین، قبول این صور و مُثُل، مشکل ارتباط میان کائنات را حل می‌کند به گونه‌ای که بر اساس وجود این صور و نیز به دلیل لزوم اتحاد میان عاقل و معقول، هر صورت حسی دارای یک صورت عقلی در علم الهی است و در نتیجه آنچه در این عالم واقع می‌شود طابق النعل بالنعل با عالم قدر مطابقت می‌یابد و به همین قیاس و با همین شیوه، محاذی بودن و مطابقت عالم قدر با عالم قضاء بسیط الهی و اتحادش با آن، ثابت می‌شود. عبارت او در اعتراض به شیخ‌الرئیس و حل معمای ارتباط طبقات مختلف علوی و سفلی در الاسفارالاربعهٔ ج۶ ص۴۱۲-۴۱۳ آمده است.

اینک شایسته است نظر علامه طباطبایی در تعلیقه خویش بر الاسفارالاربعهٔ را در توجیه نحوه تأثیر دعا نقل نماییم. ایشان برای رهایی یافتن از بن‌بست التفات عالی به دانی و پرهیز از قبول نفس فلکی به عنوان مستجاب‌الدعوات و در عین حال، التزام به اصل وجوب علی و معلولی و سایر اصول فلسفی، شرح دیگری برای تأثیر دعا ارائه می‌دهد. ایشان ابتدا اشاره می‌کنند که توضیحات مفصلی که ارباب فلسفه در این باب داده‌اند، قسمتی مربوط به فلکیات و علوم طبیعی قدیمی است و قسمتی دیگر مبنی بر اصول مبرهن فلسفی است.

گرچه بحث‌های علمی جدید، ارکان طبیعیات قدیم و مسائلی همچون افلاک کلی و جزئی و نفوس فلکی و عناصر اربعهٔ را منهدم نموده است، مبانی مبرهن فلسفی در این بحث از استواری خویش برخوردار است.

«أن هذه التفاصيل مبنية على أصول فلسفية برهن عليها في الفلسفة و أخرى طبيعية مأخوذة من الطبيعيات أو الرياضيات على نحو الأصول الموضوعة كوجود الأفلاك الكلية و الجزئية المتحركة بحركات



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

إرادية دائمة و كونها ذوات نفوس دراكة و انتهاء التركيبات السفلية إلى عناصر أربعة و غير ذلك و قد انهدمت أركانها اليوم عن الأبحاث العلمية الحديثة »(اسفار، ج ۶، ص ۴۱۰، تعلیقه ۲)

نظر مبرهن فلسفی ایشان این است که نفس دعاکننده، پس از تضرع به درگاه الهی، مستعد اتحاد به علل بر طرف کردن نیازمندی‌های خویش در عالم مثال و سپس در عالم عقل می‌گردد و آنگاه در ماده تأثیر می‌نماید و در آن تصرف می‌کند و آن‌گونه که می‌خواهد آن را تغییر می‌دهد و این همان معنای استجابت دعا برای او است. ایشان معتقد است که توجیه کرامات و خوارق عادات نیز از همین راه امکان‌پذیر است.

« و الذي ينبغي أن يقال بالبناء على أصولنا المبرهن عليها في هذا الفن مع الغض عن تلك الأصول الموضوعة في استجابة الدعوات و نوادر الحوادث و ما يشابهها من الأمور على سبيل الإجمال أن من الثابت أن للوجود عوالم ثلاثة كلية مترتبة طولا و هي عالم المادة و المثال و العقل المجرد و الحوادث المادية معلولة للمثال و هو معلول للعقل و النفوس الداعية إذا أمعنت في دعوتها بالتضرع و السؤال استعدت للاتحاد بعلل حوائجها في عالم المثال ثم في العقل فأثرت في المادة بالتصرف فيها و تصريفها نحو ما تريد و تسأله و هو استجابة الدعاء هذا و بنظير من هذا البيان يمكن توجيه الكرامات و خوارق العادات.»(همان)

البته ایشان توضیح نمی‌دهد که با توجه به نظریه ضرورت علی و معلولی و تثبیت جایگاه هر موجود بر طبق ظرفیت وجودی خویش در سلسله علل و معلولات و عدم امکان تغییر و جابه‌جایی در آن، چطور ممکن است که نفوس افراد داعی پس از پرداختن به تضرع و زاری، از جایگاه معلولی به جایگاه علّی ارتقاء مقام یابند.

اینک برای بررسی این‌گونه نظرات، سخن آیت‌الله خویی نقل می‌شود که در نقد سخنان استاد خود مرحوم آیت‌الله شیخ‌محمدحسین اصفهانی بیان می‌دارد.

«این که (مرحوم اصفهانی) گفته که ارادهٔ خدای تعالی عین ذات اوست، بسیار خطا است؛ به چند دلیل:



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]
[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

اول: آنچه گفتیم که اراده همان شوق مؤکّد است که این در مورد خدای تعالی معنا ندارد. و گفتیم که تفسیر اراده به صفت رضا و ابتهاج، خطا است و واقعیت ندارد. نیز باید گفت: ما از ارادهٔ خدای تعالی چیزی جز إعمال قدرت و سلطنت نمی‌فهمیم.



دوم: روایات فراوان بر این نکته دلالت دارد که ارادهٔ الهی فعل خداست، چنانکه در قرآن فرمود: (إنّما أمره إذا أراد شیئا أن یقول له کن فیکون) (یس، ۸۲) در هیچ‌کدام از این روایات، حتی اشاره‌ای به این مطلب نیست که خدای ارادهٔ ذاتی داشته باشد، چه رسد به اینکه دلالت بر آن کند. بعلاوه محتوای این روایات، دلالت می‌کند که ارادهٔ خدای سبحان ذاتی نیست. مانند صحیحهٔ عاصم‌بن‌حمید که گوید: « قلت: لم یزل الله مریدا؟ قال (الصادق علیه السلام) : إن المرید لا یکون إلّا لمراد معه. لم یزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد.» [کافی ج ۱، ص ۱۰۹].

نیز (سلیمان) جعفری روایت کرده که امام رضا علیه السلام فرمود: (المشیئة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله لم یزل مریداً شائیاً فلیس بموحّد) [کافی ج ۱، ص ۱۰۹]. این دو روایت آشکارا بیان می‌دارند که ارادهٔ خدای سبحان، ازلی نیست.

بعلاوه، سلطنت خدای تعالی از تمام جهات و نواحی تامّ است و هرگز هیچ نقصی در آن تصور نمی‌رود. پس به طبیعت حال، فعل در خارج، به محض إعمال آن – بدون اینکه متوقّف بر مقدمه‌ای دیگر خارج از ذاتِ خدای تعالی باشد – تحقق می‌یابد. چنانکه مقتضی کلام الهی است که فرمود: (إذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون). از این حقیقت، در روایات، گاهی به مشیّت و گاهی به إحداث و فعل تعبیر شده است.

تعبیر به مشیّت، در صحیحهٔ محمدبن‌مسلم است که امام صادق علیه السلام فرمود: « المشیئة محدثة » [محاسن ج ۱، ص ۲۴۵] و صحیحهٔ عمربن‌أذینهٔ که امام صادق علیه السلام فرمود: « خلق الله المشیّة بنفسها، ثمّ خلق الأشیاء بالمشیّة » [کافی ج ۱، ص ۱۱۰] و طبیعی است که مراد از مشیت، إعمال قدرت و سلطنت باشد، زیرا به نفس خود آفریده شده، نه به إعمال قدرت دیگری، وگرنه تا آنجا که نهایت ندارد، می‌رفت.

تعبیر به احداث و فعل در صحیحهٔ صفوان‌بن‌یحیی است که امام علیه السلام فرمود:« الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُرَوِّي وَ لَا



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

يَهُمُّ وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَّةٌ عَنْهُ وَ هِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هِمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ.» [کافی ج ۱، ص ۱۰۹]. این صحیحه به روشنی نشان می‌دهد که ارادهٔ خدای تعالی امر تکوینی اوست».(خویی، ج ۱، ص ۳۷۷ – ۳۷۹ به نقل: علم‌الهدی، ص ۱۲۷ – ۱۲۸)



### ۷. سعهٔ قدرت الهی

مهم‌ترین نتیجهٔ آموزهٔ بداء و عقیده بدان، ایمان و یقین به سعهٔ قدرت خدایی است که هرگونه عجز از ذات قدّوس او نفی می‌شود. حضرت باری بر هر امری در هر دو طرف – فعل و ترک آن – بدون هیچ‌گونه الزامی (چه از ناحیهٔ علّی و چه از جهات دیگر) قدرت کامله دارد؛ کاستن و افزودن و ابقاء و إعدام برایش، از هر آنچه اسان تصور شود، آسان‌تر است، بلکه اساساً قابل قیاس با هیچ آسان دیگری نیست. خدای حکیم به همین کمال است که مؤمنان را نوید می‌بخشد و کافران را تهدید می‌کند. به همین کمال است که خوف و رجاء در دل‌ها می‌افکند و درهای دعا را با امید تمام بر همگان می‌گشاید.

باور قلبی به چنین اختیار و حریتی است که زبان آخرین حجت معصوم الهی حضرت بقیةالله را به دعا می‌گشاید، که در دعای علوی مصری عرضه می‌دارد:

« فَامْحُ يَا سَيِّدِي كَثْرَةَ سَيِّئَاتِي بِيَسِيرِ عَبَرَاتِي بَلْ بِقَسَاوَةِ قَلْبِي وَ جُمُودِ عَيْنِي لَا بَلْ بِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَ أَنَا شَيْءٌ فَلْتَسَعْنِي رَحْمَتُكَ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِين »(ابن طاووس، مهج الدعوات، ص ۲۹۲)

این رحمت واسعه و قدرت کامله را بارها خداوند تعالی در کتاب سترگ خود با عبارت « إنّ الله علی کلّ شیء قدیر » (بقره ۲۰، ۱۰۶، ۱۴۸، ۲۵۹، ۲۸۴، و ...) اعلام داشته که این آیه از معجزات جاودانهٔ قرآن است. برای یادآوری عقیده به چنین قدرتی است که این جمله به عبارت « انک علی کل شیء قدیر »، حسن ختام بسیاری از دعاهای مأثور است.

خدای حکیم در توصیف این قدرت کاملهٔ خود می‌فرماید:

« لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ إِنْ تُبْدُوا ما في أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدير. »(بقره ۲۸۴)



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

این آیه قدرت کاملهٔ خداوند را بدین سان وصف می‌کند که اگر چه خداوند تا آنجا علم دارد که درون انسان‌ها را می‌داند، گرچه آن را پنهان دارند. و مردم را بدان محاسبه می‌کند. ولی پس از محاسبه می‌تواند به فضل خود بیامرزد و می‌تواند به عدل خود کیفر دهد. و در هر حال، به بنده اش ظلم روا نداشته است. این قدرت بر گزینش کیفر یا بخشش بدان رو است که او بر هر کاری توانی مطلق است.



سخن در باب بداء فراوان است و دلنشین، تا آنجا که امام صادق علیه‌السلام فرمود:

« لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِي الْقَوْلِ بِالْبَدَاءِ مِنَ الْأَجْرِ مَا فَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ. »(کلینی ج ۱، ص ۱۴۸)

این گفتار را به جملات پایانی دعای علوی مصری حسن ختام می‌بخشیم که امام عصر عجل الله تعالی فرجه به درگاه الهی عرضه می‌دارد:

« إِلَهِي وَ قَدْ أَطَلْتُ دُعَائِي وَأَكْثَرْتُ خِطَابِي وَضِيقُ صَدْرِي. حَدَانِي عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ وَ حَمَلَنِي عَلَيْهِ عِلْماً مِنِّي بِأَنَّهُ يُجْزِيكَ مِنْهُ قَدْرَ الْمِلْحِ فِي الْعَجِينِ بَلْ يَكْفِيكَ عَزْمُ إِرَادَةٍ وَ أَنْ يَقُولَ الْعَبْدُ بِنِيَّةٍ صَادِقَةٍ وَ لِسَانٍ صَادِقٍ يَا رَبِّ فَتَكُونُ عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِكَ بِكَ وَ قَدْ نَاجَاكَ بِعَزْمِ الْإِرَادَةِ قَلْبِي فَأَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ أَنْ تَقْرِنَ دُعَائِي بِالْإِجَابَةِ مِنْكَ وَ تُبَلِّغَنِي مَا أَمَّلْتُهُ فِيكَ مِنَّةً مِنْكَ وَ طَوْلًا وَ قُوَّةً وَ حَوْلًا.»(ابن طاووس، ص ۲۹۲ – ۲۹۳)



[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

[ Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20 ]

[ DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.8.2 ]

**منابع:**

**قرآن کریم**.
ابن سینا، حسین‌بن‌عبدالله. المبدأ و المعاد.
ابن‌طاووس، سید علی. مهج الدعوات. قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
بحرانی، سید هاشم. البرهان. قم: البعثة، ۱۳۷۴ ش.
برقی، احمدبن‌محمد. المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ ق.
حر عاملی، محمدبن‌حسن. وسائل الشیعة. قم: آل البیت، ۱۴۰۹ ق.
حرانی، حسن‌بن‌شعبة. تحف العقول. قم: اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
خویی، سید ابوالقاسم. محاضرات فی اصول الفقه. قم: اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
راوندی، قطب الدین. الخرائج و الجرائح. قم: الامام‌المهدی، ۱۴۰۹ ق.
سبزواری، هادی‌بن‌مهدی. شرح الأسماءالحسنی.
صدرا، محمدبن‌ابراهیم. الإسفار الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
------. شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
------. المبدأ و المعاد. قم: الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.
صدوق، محمدبن‌علی. عیون أخبار الرضا علیه‌السلام . قم: اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
------. من لا یحضره الفقیه. قم: اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
------. التوحید. قم: اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
------. معانی الأخبار. قم: اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
صفار، محمدبن‌حسن. بصائر الدرجات. قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ ش.
عصار، سید محمد کاظم. مجموعه آثار.
علم الهدی، محمد باقر. البداء آیة عظمة الله. مشهد: ولایت، ۱۴۳۳ ق.
عیاشی، محمدبن‌مسعود. تفسیر. تهران: علمیه، ۱۳۸۰ ق.
قمی، علی‌بن‌ابراهیم. تفسیر. قم: دار الکتاب، ۱۴۰۴ ق.
کلینی، محمدبن‌یعقوب.الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ ش.
مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الانوار. تهران: اسلامیه، ۱۳۷۰ ش.
میر داماد، محمدباقر. نبراس الضیاء. تهران: میراث مکتوب،
نعمان مغربی. دعائم الاسلام. مصر: دارالمعارف، ۱۳۸۵ ق.