

کتابشناسی توصیفی



# آموزه بداء و کتابشناسی آن

○ محمدرضا زادهوش

ادیان الهی در پاسخگویی به چگونگی حیات انسانی و روابط انسان‌ها با یکدیگر متمایزند. ادیان غیرالهی در پاسخ به مسئله نخست تنها به بیان دگرگونی‌های انسان و گونه‌گونی‌هایی که در طبیعت بدان دست می‌یابد بسنده کردند و بقای آن را در تماس جلوه‌گر می‌بینند.

باتوجه به ژرفای مسئله نخست و تعمی بودن مسئله دوم اندیشمندان اسلامی از دیروز درصدد ساختن آموزه‌ای رفیع از این بنا هستند و نظرات چنین تلاش مبارکی، این دانش را در سه مظهر: کلام معتزلی، کلام اشعری و کلام شیعی به جلوه درآورده است.

در این میان کلام شیعی خود دارای شاخه‌های گوناگونی چون زیدیه، اسماعیلیه و اثنا عشریه است و کلام شیعی دوازده امامی به واسطه ویژگی‌هایی چند از دیگر نحله‌های کلامی شیعی امتیاز می‌یابد: منصوص بودن امامت، رجعت، تقیه، بناء.

مسئله بناء این تأکید دائمی بر کار آفرینش و حریت آدمیان، گفت‌وگوهای بسیاری را در میان اهل تسنن و شیعیان برانگیخته و همواره مورد بحث و بررسی بزرگان بوده است.

نکته‌ای که اکنون درخور ذکر می‌نماید توجه به دشواری تحلیل این مسئله است؛ چرا که تحقیق دقیق این بحث در گرو شناسایی «سرّ معیت واجب‌الوجود به ممکن الوجود» است که در یرتو آن، سرّ جبر و قدر و استجابیت دعا و عبادت مورد بحث و گفت‌وگو قرار خواهد گرفت؛ لذا در حدیث آمده است: «ما عبدالله بشیء مثل البناء»؛ چه اصل عبادت و تحقق نبوتی آن بر فرض قبول بناء است پس بناء در مقام تحقق مقدم بر هر عبادتی است.

با طرح آموزه بناء سرّ معیت حضرت حق با جهان امکانی همیشه ملحوظ، و جدّ و جویی و عزّت قدسی در مقام خود مصون خواهد ماند گرچه قرب و یریدی او از هیات ممکنات جدا نیست. در حدیث آمده است: «ما عظم الله بمثل البناء»؛ چون با قبول بناء، حضرت حق همیشه در خلق جدید و در مقام جمع بین تنزیه و تشبیه است که «والجمع بینها توحید».

ظهور بناء در امور غیر متحقق، در مرحله قدر است و اگر حکم قضا

واژه نسخ به اتفاق عامه و خاصه از

معنای لغوی خود عدول نموده، واژه

بداء نیز در عرف شیعه از وضع لغوی خود

نقل شده و دارای معنای ویژه‌ای گردیده و

به اصطلاح «منقول» است. از سویی

اصطلاح بداء از باب توسع، قابل صدق بر

خداوند است؛ چرا که از طرفی انتساب

واژه‌های مخالف ظاهر عقل چون کید، مکر، گریه

انداختن و خندانند به حق تعالی در آیات و احادیث

وارد شده و این واژه از آن قبیل است،<sup>۱</sup> و از سویی معنای لغوی آن؛ یعنی

ظهور با تحلیل علم فعلی حق، مشکلی ایجاد نمی‌کند.

#### معنای لغوی

بداء اسم مصدر ماده «بدو»، فعل ماضی ثلاثی مجرد آن «بدا» و

مضارع آن «یبدو» است. مصدرهای آن عبارت‌اند از: بدو، بدوا، بداء.

فعل ماضی آن به هیچ وجه از حرف لام جاره منفک نگردیده و مضارع

آن اکثراً با لام جاره است، جز در مواردی که به صورت لازم به کار رود.

معنای بدو، «ظهور: آشکار شدن» و «بیان: روشن شدن» است.

گاهی به شخصی «دوبدان» گفته می‌شود، یعنی وی دائماً دارای

رای جدید است و دائماً رأیی نو برای او حادث می‌گردد. عمده کاربرد این

ماده در انسان بر همین پایه است<sup>۲</sup> و لذا ابن اثیر بداء را «علم به

صلاح دید چیزی پس از صلاح ندانستن آن» تعریف می‌کند.<sup>۳</sup>

#### پیش فرض‌هایی برای تحلیل بداء

بداء و طرح آن از مستقلات عقلی نبوده و فهم و اثبات آن در گرو

نقل است و در این واقعیت با معاد جسمانی و معراج جسمانی از یک

دست به شمار می‌رود؛ زیرا برآورد ظاهر عقل مانع از قبول چنین اصلی

است و از سویی ظاهر عقل مقام واجب‌الوجود را اعلا از پذیرش چنین

اصلی می‌داند.

به امضا رسد و سلسله علل، تام گردد فرض بداء مفروض نیست» و

در حدیث آمده است: «کیف علم الله قال: علم و شاء و اراد و قدر و

قضى و امضى... فله - تبارک و تعالی - البداء فیما علم متی شاء، و فیما

اراد لتقدير الاشیاء، فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء»<sup>۴</sup> بنا به حدیث فوق

و اصل حکمی، مرحله ثبوت تقدیر از باب علت غایی مقدم بر علت مادی

و صوری و در مرحله وجودی متأخر از آن است؛ پس حکم قضا در جهان

تحقق مقدم بر قدر، و قدر به مقتضای اوست. از این رو پس از عنایت به

سلسله علل قضایی، فرض تخلف حکم قدری از آن، موجب تخلف

معلول از علت تامه است.

اقرار به بداء از لوازم توحید است، و اذعان به آن، قبول حقیقت توحید

افعالی است، در حدیث آمده است: «ما بعث الله نبیاً حتی يأخذ علیه ثلاث

خصال: الاقرار له بالعبودية؛ و خلق الانداد؛ و ان الله یقدم ما یشاء و یؤخر

ما یشاء»<sup>۵</sup> در این روایت، توحید ذاتی به جهت علو مرتبه‌اش تخصیص

یافته؛ چون وصول به توحید ذاتی جز بر اوحدی در دهر میسر نیست.

«یمحو الله ما یشاء و یثبت»<sup>۶</sup> تنها بیانگر حکم بدایی است؛ چون

مفهوم نسخ، انقضا نه محو حکم است و لذا در حدیث آمده: «هل یمحی

الا ما کان ثابتاً و هل یثبت الا ما لم یکن»<sup>۷</sup> و محو کردن مذکور در حکم

بدایی در وجه توجه سلسله علل، و صرف آن به امر دیگر است. بر همین

اساس حقیقت نسخ با بداء متباین و ظهور خارجی آن متشاکل است.

انتساب بداء به حق تعالی انتساب جهل و ندامت به او نیست و در

حدیث آمده: «ان الله لم یبد له من جهل»<sup>۸</sup> و «من زعم ان الله عز و جل

یبدو له فی شیء لم یعلمه أمس فابروا و ا منه»<sup>۹</sup> چون همگی معلولات

مقتضی علم عنایی سابق او بر اشیائند و در خبر آمده است: «ما بدأ لله

فی شیء الا کان فی علمه قبل ان یبدو له».

پس آموزه بداء باید مورد اذعان هر موحدی باشد و از این جهت

می‌توان نزاع بر آن را لفظی دانست. «و الذی احسب ان النزاع فی ثبوت

البداء کما یظهر من احادیث ائمة اهل البیت: و نقیه کما یظهر من

غیرهم، نزاع لفظی»<sup>۱۰</sup>.

انتساب بداء به خداوند از حیث لغوی، اشکالی ندارد؛ زیرا همچنان که

تعدادی از روایات کلیدی را می آوریم:

با تصریح به لفظ بدهاء: «ما عندالله یبشء مثل البدهاء»<sup>۱۱</sup>؛ «ما عظم الله بمثل البدهاء»<sup>۱۲</sup>؛ «ما تنبأ نبی قطا حتی یقرلکه یخمس خصال: بالبدهاء، و المشیة، و السجود، و العبودیة، و الطاعة»<sup>۱۳</sup>؛ «ما بعث الله نبیاً قط الا بتحریم الخمر، و ان یقرلکه بالبدهاء»<sup>۱۴</sup>.

بدون تصریح به لفظ بدهاء: «المعلم علمان، فعلم عندالله مخزون لم یطلع علیه أحداً من خلقه، و علم علمه ملائکته و رسله، فما علمه ملائکته و رسله فانه سیکون، لایکذب نفسه و لاملائکته و لا رسله، و علم عنده مخزون، یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و یشیت ما یشاء»<sup>۱۵</sup>؛ «ما بعث الله عز و جل نبیاً حتی یأخذ علیه ثلاث خصال: الاقرار بالعبودیة و خلع الانداده، و ان الله یقدم ما یشاء و یؤخر ما یشاء»<sup>۱۶</sup>.

#### روایات اهل سنت

احادیث با تصریح به لفظ بدهاء: «ان ثلاثة فی بنی اسرائیل: ابرص، و اقرع، و اعمی، بدأ لله ان یتلیهم»<sup>۱۷</sup>؛ «یجمع الله - عز و جل - الامم فی صعيد یوم القیامة، ماذا بدأ لله عزوجل تصدع بین خلقه مثل لکل قوم ما كانوا یعبدون، فیتبعونهم حتی یفحمونهم النار»<sup>۱۸</sup>؛ «ان الشمس و القمر لاینکسفان لموت احد و لا لحياته و لکنهما یأتیان من آیات الله - عزوجل - ، ان الله - عزوجل - اذبا لشیء»<sup>۱۹</sup> من خلقه خضع له، فاذا رأیتم ذلک فصلوا»<sup>۲۰</sup>.

احادیث بدون تصریح به لفظ بدهاء: «لا ینفع الحذر من القدر، و لکن الله یمحو الله بالدعاء ما یشاء من القدر»<sup>۲۱</sup>؛ «لا یرد القضاء الا الدعاء؛ لایزید فی العمر الا البر»<sup>۲۲</sup>؛ «ما علی الارض مسلم یدعوا الله بدعوة الا اتاه الله آیاه او صرف عنه من السوء مثلیها ما لم یدع باثم او قتیعة رحیم»<sup>۲۳</sup>. بنابراین تحلیل ثبوتی بدهاء بر سه پایه عمده استوار است: همانندی نسخ و بدهاء، که در پیشینه اقوال به صورتی به چشم می خورد؛ تحقق بدهاء در لوح محو و اثبات؛ تحقق بدهاء در نفس فلکی.

#### عدم همسانی نسخ و بدهاء

در صورت همانندی بدهاء با نسخ اصطلاحی، نسخ باید به معنای بدهاء در امر<sup>۲۴</sup> و حکم بدایی به معنای انقضای حکم تکوینی باشد. حال اگر بدهاء به معنای انقضای حکم باشد، مسئله ظهور بدهاء درباره اسماعیل بن جعفر صادق که در حدیث صدوق وارد شده بدین معنا خواهد بود که حکم امامت اسماعیل با فوت وی منقضی شد و در امام کاظم ظهور یافت؛ حال آن که به مفاد ادله امامت ائمه اثناعشر، حکم امامت ائمه از پیش تعیین شده است و اخبار این ادله چون صحیفه جابر<sup>۲۵</sup> ناقض حکم به امامت اسماعیل از ابتدا بوده است.

در نسخ، میان زمان نسخ و منسوخ فرق است و فعلی که بر آن نسخ وارد می شود یا فعل منسوخ دارای وحدت نوعیه ابهامی است؛ حال آن که

بنا بر اصول منطقی، سیر هر بحثی به دنبال تحلیل ماه شارحه؛ ماه حقیقیه؛ هل مرکبه؛ لم ثبوتی و اثباتی خواهد بود.

چون سه امر نخست این مطالبه پژوهش درباره هل بسیطه یا وجود شیء را در بر دارد، در این بحث به صورت بالذات مورد بحث قرار گرفته است و سه مطلب دیگر از تبعات و مباحث بالعرض بدهاء خواهد بود و بررسی آن نیز در بخش های: ماه شارحه یا تحلیل لغوی بدهاء؛ هل بسیطه یا اثبات بدهاء از طریق نقل، و ماه حقیقیه صورت می پذیرد.

#### اثبات وجود بدهاء

دلایل اثباتی بدهاء با تکیه بر نقل شامل دودسته است: آیات قرآنی، که گاه ظهور در حقیقت بدهاء دارند و گاه طرح آیه به صورت غیرمستقیم درباره بدهاء است؛ احادیث مأثور، از عامه و خاصه.

#### آیات قرآنی

مجموعاً بدهاء در قرآن حکیم در هفت موضع آمده است: شش بار به معنای آشکار شدن و یک بار به مفهوم در نظر خوب آمدن. «لکل أجل کتاب ، یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده أم الكتاب»<sup>۲۶</sup>، با طرح آموزه بدهاء سازگار است و ارتباطی با نسخ ندارد. اذعان به آیه، برابر اقرار به بدهاء است و شیعیان نیز در شرح بدهاء بسیار به آن تمسک جسته اند.<sup>۲۷</sup>

«هو الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلاً و أجل مسمی عنده ثم أنتم تموتون»<sup>۲۸</sup>، بیانگر تغییر اجل مؤجل و عدم تغییر اجل مسمی است. تحلیل این تغییر و عدم تغییر آن در گرو بحث بدهاء است. «و قالت اليهود یدالله معلولة غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا بل یداه میسوطتان ینفق کیف یشاء»<sup>۲۹</sup>، به طرح آموزه سر قدر می پردازد و حضرت حق را دائماً در معیت خلق می داند، و این ظهور در مرحله عمل، جز با اساس مسئله بدهاء توجیه پذیر نخواهد بود.

«و قال ربکم ادعونی استجب لکم»<sup>۳۰</sup> بیانگر حقیقت دعا و واقعیت آن است و خواهد آمد که استجاب دعا مستلزم بدهاء و به عبارتی پذیرش وضعی دعا همان اقرار به بدهاء است.

#### روایات شیعیان

در اصول کافی، ذیل کتاب توحید، بابی زیرعنوان «بدهاء» وجود دارد که در آن هفده حدیث نقل گردیده که در نه روایت به لفظ بدهاء تصریح شده و در هشت روایت به کنایه، بدان اشاره گردیده است؛ در توحید شیخ صدوق به یازده حدیث در ذیل باب ۵۴ اشاره گردیده که در هشت روایت به لفظ بدهاء تصریح شده است؛ علامه مجلسی در بحارالانوار<sup>۳۱</sup> به ذکر هفتاد روایت در این باب پرداخته و علاوه بر این تمام احادیث باب استجاب دعا و ارزش صدقه نیز در اثبات همین اصل است<sup>۳۲</sup> و ما تنها



در بدهاء، فعل مورد نظر دارای علت متدبیه تشبیه است، مثل نفس فعل امامت یا نفس ذبح؛ و لذا نسخ و بدهاء مشابهت ندارند.

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

بنا به اصل مسلم فلسفی «عدم جواز تخلف معلول از علت» و حصول وجود معلول یا تحقق علت، هرگاه سلسله علل یک شیء تمام گردید معلول، متحقق خواهد شد؛ و با عدم ظهور معلول، سلسله علل معلول تام نخواهد بود؛ پس در نسخ، دو حکم در جهان خارج متحقق می‌شوند ولی در بدهاء، یک حکم در انتظار تحقق و حکم دیگر به منصفه ظهور و خارج می‌رسد؛ پس سلسله علل در حکم نسخ و منسوخ تام، و در بدهاء در حکم واقع در خارج، تام و در امر متوقع ظهور، غیر تام است.

در باره اشکال اول بدین صورت پاسخ داده‌اند که خبر بدهاء در اسماعیل بن جعفر صادق از احادیث موضوعه و مختلفه است<sup>۲۰</sup> و شاید بتوان به همین صورت اشکال سوم را به بیان شیخ صدوق درباره هر دو روایت پاسخ داد؛ چرا که ناقل نیز درباره درستی دو خبر تردید دارد. البته اخبار دیگری دال بر وقوع بدهاء در ابن محمد عسکری و امامت او وارد شده که از سویی معاضد ظهور بدهاء در مسئله امامت است، و از طرفی شبهه عدم همانندی نسخ و بدهاء را تقویت می‌کند: «كنت عند أبي الحسن (ع) وقت وفاة ابنه أبي جعفر، وقد كان أشار اليه و دلّ عليه فأتى لافكر في نفسي و أقول هذه قضية أبي إبراهيم و قضية اسماعيل، فأقبل عليّ أبو الحسن (ع) فقال: نعم يا أباهاشم! بدأ لله تعالى في أبي جعفر و صير مكانه أباه محمد كما بدأ لله في اسماعيل...»<sup>۲۱</sup>

بر اساس طرح اشکالات فوق، تمام اقوالی چون کلام شیخ صدوق، شیخ مفید، سیدمرتضی، ذیل عبارت شیخ طوسی و میرداماد مورد نقض و اشکال قرار خواهند گرفت، جز این که در ذیل کلام میرداماد عبارتی در تصحیح مشابهت نسخ و بدهاء وارد شده که حائز دقت و توجه است.

اگر تحقق بدهاء را در محو حکم لوح قدری دانسته و بگوییم «انتهاء اتصال الافاضة و نفاذ تمادی الفيضان في المجموع»، اگر منظور مجموع بالفعل باشد، انتهای اتصال فیض، همان عدم معلول و مجموع است؛ پس بدهاء به معنای انتهای حکم نیست.

اگر منظور از مجموع، مجموع بالقوه باشد، انتهای استمرار افاضه، همان رفع سلسله علل حاکم بر مجموع بالقوه است و باز علت مجموع، محو و از بین رفته گرچه نسبت به مجموع بالقوه ظهور آن از میان رفته است؛ لذا با تصویر انتهای فیض در مجموع مفروض، امر بدیای به معنای پایان حکم در سلسله علل آن است، نه در مجموع مفروض، حال آن که ظهور بدیای در معلول مفروض مورد بحث است؛ یعنی حصول امر بدیای، تغییر در جهت مصلحت حکم است، نه تغییر اصل حکمت. پس بنا بر این تحقیق مشابهت بدهاء و نسخ، محمل صحیحی ندارد.

### بدهاء در تکوینیات

یکی از مبانی عمده بدهاء حصول آن در تکوینیات است. مذهب تثلیث در اقسام موجودات و مشرب تربیع می‌پندارد که مخلوقات حق یا میداند و مفارق از ماده در ذات و فعل، یا از عالم نفوس اند و در افعال محتاج به ماده، یا از عالم طبیعت‌اند و منطبق در ماده و غیر مضمحل چون عناصر بسیطه، یا از عالم جسمانی‌اند منطبق در ماده و دایم در کون و فساد، و احداث را مستوعب انواع ثلاثه دانسته و تحریر نموده که مطلق جعل و افاضه یا احداث دهری آمده که به ابداع و اختراع تقسیم شده، یا احداث زمانی است که معبر به تکوین و صنع گشته، و اطلاق صنع در برخی عبارات مقابل تکوین آمده، پس شامل بر ابداع و اختراع و به تکوین و به اعتبار احداث در دهر نسبت اختصاص داشته باشد نه به حسب ابداع در زمان. آن گاه با عنایت به آن که در سلسله اصدار موجودات از قدیم ذاتی، حصول ممکن‌الوجود یا در ظرف دهر است یا زمان، موجود مسبوق به ظرف دهر عبارت از میدع و مخترع است و موجود مسبوق به ظرف زمان مسمی به مکون یا مصنوع است و ارائه تعاریفی برای

میدع: موجود غیر مسبوق به ماده و مدت، چون عقل اول.

مخترع: موجود غیر مسبوق به مدت و مسبوق به ماده، چون افلاک و عناصر بسیطه.

مکون و مصنوع: موجود مسبوق به ماده مدت، چون موجودات عالم ناسوت؛ و اما پاره‌ای صنع را متعلق به حوادث کونیّه و مسبوق به حدوث دهری دانسته و مکون را احداث موجود امکانی در ظرف زمان دانسته‌اند. حال اگر به مسئله بازگردیم، خواهیم دید که حصول بدهاء در امری مفروض است که حالت منتظره داشته باشد، و این امر تنها در موجودات مکون مفروض است؛ چه این که علت حالت منتظره در شیء، وجود قوه است و شیئی که دارای قوه و فعل باشد قابل کسب حالت دیگر است؛ زیرا موجود بالفعل محض به جهت عدم قوه، کسب حرکت و کمال نمی‌کند؛ و موجود بالقوه محض در کتم عدم صرف باقی می‌ماند؛ پس موجود قابل اثر و فیض، موجودی است که از جهتی دارای قوه و به تبع ماده باشد و از جهتی دارای فعلیت و بالتبع صورت نوعیه.

حصول مکونات در ظرف زمان و وجه ارتباط این موجود متغیر به ثابت علی الاطلاق ظرف دهر است؛ پس هر آنچه در ظرف زمان نو به نو حصول می‌یابد در ظرف دهر امر ثابت و مشخص است. و به تعبیر دیگر حصول موجود مکون در ظرف زمان نسبت به ناظر در ظرف زمان در حال تغییر است؛ حال آن که ناظر ظرف دهر، موجود مکون را هر لحظه در یک امتداد و ثابت می‌بیند. و بر اساس این تحول وجه ارتباط موجودات مکون به حصول بدیای به واجب‌الوجود مصحح می‌یابد.

علمه سابقاً للأشیاء، فتمیما قبل أن یخترها المبتدع ربنا و تعالی علواً کبیراً، خلق الأشیاء و علمه بها سابقاً لها، فتمیما کذلک لم یزل ربنا علیماً سیمیاً بصیراً»<sup>۳۰</sup>

### تحلیل عقلی

از آیات و روایات چنین برداشت می‌شود که علم حق تعالی به جزئیات، پیش از ایجاد اشیاء متحقق بوده و با ایجاد اشیاء تغییری در علم ذاتی او رخ نداده است.

تنها تحقیقی که در توضیح ثبوتی علم باری با این اساس سازگار است<sup>۳۱</sup>، مشرب صدرالمثالین است، وی پس از تأسیس اصل اصالت وجود و تحقیق ثبوت جعل وجود و طرح تشکیک خاصی بنای برهان صدیقین را بر پی نهاد و کلام «یا من هدائی الیه دلتنی حقیقة الوجود علیه و ساقی من الحیرة الی معرفته»<sup>۳۲</sup> او را تأیید نمود؛ چه بر مفاد اصل این برهان حقیقت وجود به ذات مطلقه او منحصر است و تأییس تمام اعداد از کتم لیس ذاتی به گاه پگاه افق استعداد بر عهده او است؛ لذا این حقیقت مطلقه در مقام بساطت تمام اشیاست که: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء»<sup>۳۳</sup> و پس از تبیین منزلت، مقام واجب الوجود در نظام کیان، مقام علمی او هویدا خواهد شد؛ چه علم او در افق بساطت ذات و غیب القیوب با تأییس تمام اشیاء قرین و تحقق تمام موجودات منقلع از آن علم ذاتی است؛ پس ندای علم علم وی به جزئیات در مقام ذات بی‌اساس است؛ چون علم به معلوم در افق ذات وجوبی به مقتضای قاعده فوق عین ذات او و تابع علم است و در دیجور تقیید تابع ماهیته و به تبع معلوم خواهد بود؛ پس حق تعالی در مقام بساطت عالم به جزئیات پیش از ایجاد و پس از ایجاد، به صورت واحد است.

از سویی ادلّه نقلی علم گویای نوع دیگری از علم برای ذات واجب است؛ علم فعلی، و مظاهر آن در صحیفه‌های الهی منتقش می‌گردد، و در بررسی عرف اخبار به دو صحیفه برمی‌خوریم: لوح محفوظ؛ لوح محو و اثبات.

در کنار این دو اصطلاح، با کتاب مکتون و امّ الکتاب نیز مواجه می‌شویم، ولی کتاب الهی گویای یکسانی آنها با لوح محفوظ است. در آیات الهی چنین می‌خوانیم: «انا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون» و انه فی امّ الکتاب لذینا لعلی حکیم»<sup>۳۴</sup>، «انه لقرآن کریم فی کتاب مکتون»<sup>۳۵</sup>؛ «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ»<sup>۳۶</sup>.

پس اساس صحبت ما در این دو کتاب است. گروهی از صاحب نظران 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 اولیای محمدین است یا در تمام انسان‌ها و افراد مذکور جاری است. فرض اول منافی پاره‌ای از مأثورات<sup>۳۷</sup> و در آیات است؛ پس فرض دوم مسلم است، حال آن که فرض ثبوتی بداء در لوح محو و اثبات با این تعمیم تطابق

### تحلیل لوح محو و اثبات

بیان وجودی لوح محو و اثبات، روایات نقلی و تحلیل عقلی است. بسیاری با توجه به آیه: «لکلّ أجل کتاب یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده امّ الکتاب»<sup>۳۸</sup> قائل به وجود دو لوح گردیده‌اند: یکی لوح محو و اثبات، و دیگری امّ الکتاب؛ لوح محو و اثبات را حاوی امور قدر، و امّ الکتاب را حاوی قضا دانسته‌اند و بر همین اساس، لوح محو و اثبات را ظرف مقدرات فرض نموده، و امّ الکتاب را ظرف قضایی کل نظام امکانی.

می‌دانیم که بنا بر اتحاد صفات الهی با دانش، 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؛ پس تمام موجودات امری و خلقی، بر اساس همین علم ذاتی خلق می‌شوند؛ حال بحث ما در آن است که علم حضرت حق در مرحله پیش از اصدار و ایجاد چگونه بوده است، ادلّه نقلی در این مسئله چنین می‌گویند:

### آیات

«ان الله بکلّ شیء علیم»<sup>۳۹</sup>؛ «ان الله لا یخفی علیه شیء فی الارض و لا فی السماء»<sup>۴۰</sup>؛ «ان یبدوا شیئاً او تخفوه فانّ الله کان بکلّ شیء علیماً»<sup>۴۱</sup>

### روایات

قال الباقر(ع): «کان الله و لاشیء غیره و لم یزل عالماً بما کون، فلم یبه قبل کونه کلمه بعد ما کونه»<sup>۴۲</sup>

قال الکاظم(ع): «لم یزل الله عالماً بالأشیاء قبل ان یخلق الاشیاء، کلمه بالأشیاء بعد ما خلق الاشیاء»<sup>۴۳</sup>

کتب الی ابی الحسن، یسأله عن الله - عزوجل -، اکان یعلم الاشیاء قبل ان یخلق الاشیاء و کونها؟ او لم یعلم ذلک حتی خلقها و اراد خلقها و تکوینها، فعلم ما خلق عند ما خلق و ما کون؟ فوقع بخطه: لم یزل الله عالماً بالأشیاء قبل ان یخلق الاشیاء کلمه بالأشیاء بعد ما خلق الاشیاء»<sup>۴۴</sup>

سألت اباعبدالله: «هل یكون الیوم شیء» لم یکن فی علم الله عزوجل؟ قال: لا، بل کان فی علمه قبل ان ینشئ السموات و الارض»<sup>۴۵</sup>

قال ابوالحسن الرضا: «انه - عزوجل - خلق خلقه لیبیئوهم بتکلیف طاعته و عبادته لا علی سبیل الامتحان و التجربة، لانه لم یزل علیماً بکلّ شیء»<sup>۴۶</sup>

عن ابی الحسن علی بن موسی الرضا، قال: سألته ایعلم الله الشیء الذی لم یکن ان لو کان کیف کان یكون او لا یعلم الا ما یكون؟ فقال: ان الله تعالی هو العالم بالأشیاء قبل کون الاشیاء... فلم یزل الله عزوجل



ندارد.

یعنی اگر وقوع بدها نسبت به اشیاء محمدیین در مقام لوح محو و اثبات باشد مفهومش این است که سرشته این لوح در مقامی مافوق آنها مفروض گردیده، حال آن که این لوح نه تنها در لوح محو و اثبات جاری نیست بلکه در لوح محفوظ نیز جاری است؛ چه در روایات ماثور چنین آمده:

«ان الله تعالى خلقني وخلق علياً و الحسن و الحسين من نور قدسه فلما اراد ان ينشئ خلقه فتق نوري، وخلق منه السموات و الارض، و انا - والله - اجل من السموات و الارض، فتق نور عليّ و خلق منه العرش و الكرسي، و عليّ و الله اجل من العرش و الكرسي، فتق نور الحسن و خلق منه الحور و العين و الملائكة، و الحسن - والله - اجل من الحور و العين و الملائكة، و فتق نور الحسين و خلق منه اللوح و القلم، و الحسين - والله - اجل من اللوح و القلم، فعند ذلك لظلمت المشارق و المغرب.»<sup>۳۳</sup>

«لما خلق الله تعالى اباالبشر نفخ فيه من روحه التفت آدم بعنة العرش، فاذا نور خمسة اشباح سجداً و ركعاً، قال آدم: يا رب هل خلقت احداً من طين قبلي؟ قال: لا يا آدم، قال: فمن هؤلاء الخمسة الذين اراهم في هينتي و صورتی؟ قال: هؤلاء خمسة من ولدك، لولا هم ما خلقتك، هؤلاء خمسة شققت لهم خسة اسماء من اسمائي، لولا هم ما خلقت الجنة و لا النار و لا العرش و لا الكرسي و لا السماء و لا الارض و لا الملائكة و لا الانس و لا الجن...»<sup>۳۴</sup>

«هؤلاء (= خمسة المطهرة) خزنة علمی و امنایی علی سري.»<sup>۳۵</sup> این احادیث دلالت بر رتبه مرتبه لوح محفوظ و وجود عرش و کرسی در مراتب خلقیه است.<sup>۳۶</sup> از مقام نبوی و ولوی دارد؛ چه مقام ولایت کبری مقام تجلی حقیقت اقدس به مظهر انسان کامل است و مرتبه اسباب کامل مقام ایصال احکام وجود بر لباس ماهیت است.

پس تمام مراتب خلقیه تحت ظل این حقیقت واقع گشته و تنها افتراق این مقام از حقیقت اقدس، عدم وجوب ذاتی و فقر امکانی است. بر همین پایه ابن عربی گفته است: «فصن حكمة فردية في حكمة محمدية، اما كانت حكمة فردية لانه اكمل موجود في هذا النوع الانساني و لهذا بدى به الامر و ختمه فكان نبياً و آدم بين الماء و الطين.»<sup>۳۷</sup>

از سوی دیگر اخبار صادر اول و هسمانی مقام لوح، قلم، عقل و حقیقت احمدیه بیانگر مخلوق بودن این صواد، و مقام جمع و تفصیلی آنهاست؛ پس ظهور بدها برای اولیای محمدیین در امری ورای لوح است. حال اگر در پاره‌ای از آیات قرآن دقت نماییم، راهی نو برای تحلیل بدها هموار می‌گردد:

«و ما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول.»<sup>۳۸</sup> «ثم بعثنا هم لنعلم أيّ الحزبين احصى لما لبثوا امراً.»<sup>۳۹</sup> «و ما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالاخرة.»<sup>۴۰</sup> «ولنبیوتکم حتی نعلم

المتعلمین منکم و الصابرين.»<sup>۴۱</sup> «يا أيّها الذين امنوا لیبیوتکم الله بشيء من البعث فانه یعلم و یرحکم لیعلم الله من یخافه بالغیب.»<sup>۴۲</sup> این آیات بر حصول علم برای حضرت حق دلالت دارند در حالی که ادله علم باری و دیگر علم حصول هرگونه علم برای اوست؛ لذا در این جا پاره‌ای از محققان به نوعی علم مستفاد برای حضرت حق تصریح نموده‌اند.<sup>۴۳</sup>

ابن عربی می‌گوید: «ان الحق عين كل معلوم، لان المعلوم اعم من الشيء... فقال خبيراً ای عالماً عن اختيار و هو قوله: (و لنبیوتکم حتی نعلم) و هذا هو علم الاتقانی، فتعلم الحق نفسه مع علمه بما هو الامر علیه مستغنیاً عن علمه و لا یفکر علی انکار مانص الحق علیه فی حق نفسه، فتفرق علمی ما بین علم النوق و العلم المطلق، فعلم النوق مفید بالقوی.»<sup>۴۴</sup>

گرچه تصریح به تحقق علم مستفاد در حق تعالی نوعی شائبه نقص را در ذهن ظهور می‌سازد ولی تحقیق در آن نشان‌دهنده نوعی کمال برای حضرت حق است؛ در تبیین آن سر معیت حق با ممکنات نهفته، و این عبارت بیانگر روایات «عال فی علوه و دان فی دونه»، «یا من علا فلا شيء فوقه، یا من دنا فلا شيء دونه»<sup>۴۵</sup> و «داخل فی الاشياء لا بالمجازة و خارج عن الاشياء لا بالمقارنة»<sup>۴۶</sup> می‌شود.

بنا به تحقیق فلسفی، میان وجود و ماهیت تفاوت مفهومی متحقق است. اصل در تحقق 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 آن جا که تحقق شیء واحد است، احکام وجود بالعرض بر ماهیت حمل، و احکام ماهیت بالعرض، حمل بر وجود می‌گردد، بنابراین احکام وجود در تحقق، مستقل است. از آن جا که ملاک علم ظهور و کشف است، شدت علم از شدت وجود تبعیت نموده و احتجاب خود را از ماهیات کسب می‌نمایند پس هرگاه وجود، بالذات، علم بالذات، و هر گاه علم بالعرض باشد وجود بالعرض خواهد بود؛ حال در تبیین ماهیات امکانی به وجود احکام وجود از صرافت وجوب زائل گشته و نقش امکانی خواهد یافت و تقوّم ممکن به واجب اتحاد حقیقت به رفیقت خواهد شد؛ پس احکام احتجاب امکانی بالعرض، عارض بر حقیقت وجود خواهد شد، حال آن که آن حقیقت در مقام صرافت اطلاقی عین ظهور است.

پس در ظهور حضرت حق به فیض اطلاقی خود در هیاکل ممکنات نشان علم ذاتی به احتجاب بالعرض در علم فعلی، دچار خواهد شد که این احتجاب، منافاتی با ظهور مطلقه علم در مقام ذات نخواهد داشت؛ چرا که همان تحقق علم فعلی به صورت حضوری است؛<sup>۴۷</sup> پس علم حاکم بر معلوم در اصل ظهور است و معلوم حاکم بر علم در خروج از محو و صرافت ذاتی.<sup>۴۸</sup> بنابراین در انتساب ظهور به مقام علم فعلی حضرت حق اشکالی نخواهد بود، و یکی از معانی حقیقت بدها در همین تحقیق روشن

جلای در مقام واحدیت ظاهر گشته و پس از آن به مقتضای اسمای الهی حضرت حق با نفخه نفس رحمانی در ظهور حقیقت احمدیه به هیالک اسمایی تجلی بخشیده است. ظهور نام آن در مقام اسم اعظم در روح نبوی و سپس در باقی مظاهر متجلی شده است. این مظهر یا تجلی یک اسم است یا تجلی چند اسم در مقام شاکح اسمایی، و هر اسم از بی مظهر خود و ظهور در مرتبه عینی به تجلی ماهیتی است که سر آن از مکنونات غیبی است.

اگر به اسمای حضرت حق مراجعه کنیم علاوه بر اسمای ذاتی، وصفی و فعلی با نام دیگری به نام «اسم مستائر»<sup>۳۵</sup> رو به رو می شویم، و این از آن حیث است که پاره‌ای از اسمای الهی از مقام غیب خارج نگشته و دست‌های به مقام ظاهر متجلی می گردند. اسمایی که در مرتبه غیب‌اند همچون اسم اعظم و اسمای مستائر هستند که مصون از دسترس غیرکمال‌اند و تنها بالعین به مقام «او ادنی» پس از طی «قاب قوسین» و تمکین پس از تکوین، پس از صحو ثانی و پایان سفر چهارم بدان آگاه می شوند که بالغ به مرتبه آنان، مقرب درگاه ربوبی و مستجاب الدعوة خاص آن جناب می گردد و در همین حال در هیمان حضرت ذات و تحیر ابدی گرفتار می آید و مترنم نغمه «رب زنی تحیر» می گردد. حال بنا بر اصل ظهور هر اسم، اسم مستائر حضرت حق: «اسالک بکل اسم سمیت به نفسک او انزلته فی شیء من کتیبک او استاترت به فی علم الغیب عندک»<sup>۳۶</sup> طالب ظهور است و این در مرتبه بدایی جلوه گر می شود.

و بنا بر این تحقیق، حقیقت بداء از مرتبه علم مخزون مصون به عرصه ظهور تحقق می یابد، و این مرتبه امری و رای طرح سابق نیست. در خبر دیگر چنین آمده: «العلم علمان. فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احداً من خلقه؛ و علم علمه ملائکته و رسله، فما علمه ملائکته و رسله فانه سیکون، لا یکذب نفسه و لا ملائکته و لا رسله، و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء، و یؤخر منه ما یشاء، و یثبت ما یشاء»<sup>۳۷</sup> براساس این حدیث علم حق تعالی دارای دومرتبه است: علم مخزون که بداء از آن نشأت می گیرد؛ علم آموخته شده به ملائکه و پیامبران که جهت عدم تکذیب گفتار پیامبر و ملک و به تبع خود حضرت حق در آن بداء رخ نمی دهد.<sup>۳۸</sup>

لازم به ذکر است که در پاره‌ای از اخبار انبیا همچون حضرت عیسی (ع) بداء واقع شده است که در وجه جمع این اخبار باید مورد بالا را به تکذیب نفس نبوت تخصیص زد؛ یعنی اخبار انبیا و ملائکه در امور قضایی چون به تحقق قدری رسید مورد بداء نیست؛ ولی اخباری که در تحقق قدری اثبات نشده مورد بداء است و مثلاً فرض بداء در نفس نبوت نبی یا ختم نبوت خاتم الانبیا یا جاودانگی قرآن بی مفهوم است.

#### نظریه نفس فلکی:

پذیرش نظریه فوق منوط به پذیرش فرضیه افلاک نه گانه است:

می گردد. از طرفی این تحقیق در علم مستفاد را می توان در مظاهر نامۀ ربوبی، یعنی کملین محمدین جاری نمود؛ زیرا خلیفه با مستخلف در احکام وجودی موافقت دارد و می توان ظهور این علم را امری و رای ظهور علم ائمه در مقام ذات دانست و سر بداء در ائمه و وقایع منافی با علم امام توجیه می گردد.

براساس این تبیین، سر معضل جبر و اختیار و ارتباط آن با علم باری روشن شده و آیاتی همچون (ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی) و یا حدیث «قرب نوافل» معنا می گردد.

ابن عربی می گوید: «و قد قال عن نفسه عين قوى عبده فى قوله: «كنت سمعه»، و هو قوة من قوى العبد «و بصره» و هو قوى العبد... و ليس العبد بغير هذه الاعضاء و القوى؛ فعین مسمی العبد هو الحق؛ لا عين العبد هو السيد؛ فان النسب متمیزه لذاتها؛ و ليس المنسوب اليه متمیزاً فانه ليس ثم سوى عينه فى جميع النسب؛ فهو عين واحدة ذات نسب و اضافات و صفات»<sup>۳۹</sup>.

اکنون اگر به اصل مسئله بازگردیم جایگاه صحیحی برای این گفتار پیدا می کنیم؛ چون در ظهور قضای علمی حق از مقام اجمال به تفصیل، و ظهور در قدر عینی، فیض وجود بنا به سختی 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 می کند.

در سلسله اصدار از مقام واحدیت تا به مرتبه ناسوتی در مظاهری مانند لوح محفوظ لوح محو و اثبات و سجد کون متجلی می گردد و نظر به این که حد واسط سلسله ناسوتی یا ملکوت اعلا لوح محو و اثبات است، می توان به صورتی نوامر صادره از قضا را که در مرتبه ظهور عینی به ظاهر تغییر می یابد بدو نسبت داد؛ چرا که هر چه از سلسله اصدار به سوی حضيض ناسوت رهسپار شویم به جهت کاهش شدت وجود و ظهور شدید ماهیت، مرتبه احتجاب افزون گشته و روشنی علم کاسته می شود، پس لوح محو و اثبات تاب تحمل امور مکنون در لوح محفوظ را ندارد، پس توجه سلسله علل به معلول خاص به صورت ناقص در آن جلوه گر می گردد و عارف مشاهد در این لوح، توجه علل مندرج در لوح محو و اثبات را به صورت تام درنیافته و امور حاصل در نظام کونی را به صورت بدایی به مقامی از مقامات علم فعلی حق، یعنی لوح محو و اثبات انتساب می دهد؛ و از این حیثه عقل ابایی از پذیرش این ظهور ندارد؛ ولی این خصیصه از باب نقص در حضرت حق نیست؛ زیرا ظرف معلولی و قابلی گنجایش امری و رای آن را ندارد و لازمه نظام ناسوتی طرح چنین مرتبه‌ای را در سلسله اصدار ایجاب می کند.

در طرح فکری اساس ظهور بدایی در مرتبه علم فعلی بزرگان عرفان طرح عمیق تری ارائه می کنند: سلسله اصدار موجود از تجلی حبی در مقام هویت غیبیه پس از ظهور به تجلی اقدس اطلاقی در مقام کمال



حکمای پیشین در پی پذیرش گفته «الواحد لا یصدر عنه الواحد» طرحی در حصول کثیر از واحد پی ریزی نمودند که تا چندی پیروان فراوانی داشت. در پی رصد افلاک نه گفته به عقل ترسیم می‌گشت که در ظل هر عقل به جهت نقص امکانی فکری وجود داشت و به هنگام ارسال سلسله تا عقل دهم، فلک نهم ترسیم می‌شد از سویی چون این افلاک در مافوق نظام زمانی وجود داشتند به ملکوت اسفل و دارای نفسی متعلق بودند، و به لحاظ محدودیت وجودی، ظرفیت این نفس محدود بود، و اوامر عالی به انتقاش در این نفس فلکی اخیر به منصفه ظهور در عالم ناسوتی می‌رسد. با توجه به محدودیت آن و عدم انتقاش صور دیگر به نظر پاره‌ای از حکما حرکت آن تکرار می‌گردید و به اصطلاح نظریه «دور و کور» را احداث می‌نمود. بنا به نقل حکیم سبزواری در هر ۲۵۲۰۰ سال نقوش و حرکات آن دوباره تکرار می‌شد.

بر همین پایه عرش را عبارت از فلک الافلاک یا همان فلک اقصی و کرسی را فلک ثوابت دانسته<sup>۳۳</sup> و حکیم سبزواری به نقل از حکمای سلفه هفت فلک دیگر را سماوات سبع و خمسة متخیره زحل، مشتری، مریخ، زهره و عطارد را همان «خنس»، «جوار» و «کنس» می‌داند.<sup>۳۴</sup> حال این گروه در پی نظریه فوق، عامل حصول بداء را در نفس فلکی که مظهر لوح محو و اثبات است می‌دانند.

#### کتابشناسی توصیفی بداء

کتابشناسی حاضر در دو بخش فراهم آمده است: در بخش نخست به معرفی و توصیف کتاب‌هایی می‌پردازد که به صورت غیر مستقل به مسئله بداء روی آورده‌اند. بدیهی است که این بخش می‌تواند بسیار درازآهنگ باشد ولی این مقال تنها به آن دسته از منابع غیرمستقل و فرعی پرداخته که از مصادر تحقیقی اولیه به شمار آمده و از تکرار گفته‌ها و نوشته‌های پیشینیان پرهیز داشته است و حتی جای پای دیدگاه‌های آنان در بسیاری از منابع بعدی به روشنی به چشم می‌خورد. بخش دوم معرفی و آشنایی با کتاب‌هایی است که به صورت مستقل به آموزه بداء پرداخته‌اند و یا معرفی رساله‌هایی که بخش جداگانه‌ای از یک کتاب را به خویش اختصاص داده‌اند. توصیف مآخذ بخش دوم بسیار کوتاه‌تر از توصیف منابع دسته اول و در عوض همراه با ذکر چاپ‌های مختلف و ویژگی نسخه‌های خطی موجود از آن اثر خواهد بود:

#### بخش اول:

۱. اوائل المقالاته شیخ مفید به تحقیق ابراهیم انصاری، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم ۱۴۱۳ ق، وی در مقاله دهم و پنجاه و هشتم معنای 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،

۲. بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۶ ش. بنا به نظر او آیات و اخبار، دال بر وجود خلقت دو لوح است: یکی لوح محفوظ، و دیگری لوح محو و اثبات. حال تغییر بدایی در لوح محو و اثبات مفروض و مائمی از فرض قبول آن نیست؛ زیرا تحقق بسیاری از حوادث مشروط به شرایط آن است و با تحقق و عدم تحقق شرایط، ظهور تحقق عمل در لوح محو و اثبات تغییر می‌یابد و این همان حقیقت بداء است و انتساب این معنا به حق تعالی از گونه اطلاق لغات: ابتلا، استهزا و سخریه به خداوند است. یا این که براساس تحلیل فوق می‌توان بداء را به معنای اظهار خلاف علم ملائکه و خلق بر ایشان دانست، چه علم ملائکه و مخلوقین از طریق لوح محو و اثبات و قابل تغییر است. دیدگاه علامه مجلسی تفاوت چندانی با گفتار این ابی جمهور احساسی ندارد.<sup>۳۵</sup>

۳. البیان، سید ابوالقاسم خویی، بیروت، انوارالهدی، چاپ دوم ۱۴۰۱ ق. وی بداء به معنای ابداء و اظهار معنا نموده است.<sup>۳۶</sup>

۴. تصحیح الاعتقاد شیخ مفید، به تحقیق حسین درگاهی، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق. وی به شرح عبارات شیخ صدوق پرداخته و افزون بر عبارات وی نکاتی همانند نکات زیر به دست می‌دهد: با دعا می‌توان تغییراتی ایجاد کرد؛ طریق وصول به بداء نقل است نه عقل؛ بداء به معنای تغییر رای<sup>۳۷</sup> و ظهور امری پس از خفای آن در نزد حضرت حق نیست؛ زیرا تمام اشیا از ازل معلوم حق بوده‌اند؛ ظهور در بداء به معنای عدم احتساب آن یا ظن غالب بر عدم وقوع موضوع است؛ تصحیح و تفسیر خیر اسماعیل بن جعفر صادق؛ مربوط دانستن چند آیه با مفاهیم بداء؛ بداء حق تعالی به چیزهایی اختصاص دارد که فعل آنها مشروط مقرر شده است.<sup>۳۸</sup>

۵. تلخیص المحصل؛ خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹ ش. وی در پاسخ به فخر رازی می‌گوید: خبر بداء، خبر واحد است و درباره اسماعیل بن صادق موجب علم و عمل بدان نیست، ثانیاً: تقیه موردی ویژه دارد و در تمامی موارد جایز نیست؛ خواجه به طور کلی معتقد است که عقیده بداء در شیعه جایی ندارد و ابوالحسن شعرانی نیز به دفاع از این نظریه پرداخته است.<sup>۳۹</sup>

۶. تمهید الاصول، شیخ طوسی، ترجمه عبدالمحسن مشکاة‌الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش. وی در بخش سوم از فصل دوم این کتاب برای حصول بداء چهار شرط را لازم دانسته است:

باید کاری که به آن امر شده همان باشد که از آن نهی می‌شود؛<sup>۴۰</sup> وحدت هدف، هر دو برای به دست آوردن یک چیز باشد؛ وحدت زمان،



انجام دادن و دست کشیدن از آن کار، در یک زمان باشد؛ وحدت مکلفه فرمان امر و نهی برای یک نفر باشد.<sup>۶۶</sup>

۷. توحید، شیخ صلوق، به تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، وی در این موضع سخن پیشین را مبسوط‌تر بیان می‌دارد که بقاء در حق تعالی در معنای ندامت در فعل نیست. بقاء به معنای ابتدا به خلقت یک شیء پس از شیء دیگر است بدین صورت که شیء نخست را پیش از خلقت دوم ناپود سازد یا امر به یک شیء پس از نهی از آن، یا به عکس است و این بخش همچون نسخ شرایع، تحویل قبله و تغییر در حکم زمان عده متوفی است. وجه تغییر در امور فوق به واسطه ثبوت مصلحت در زمان حکم است. اقرار به قدرت الهی در باب اعلام و ایجاد و تقدیم و تأخیر آنچه می‌خواهد اقرار به بقاء است. احادیث ماثور دال بر تعظیم خداوند از رهگذر اذعان به بقاء است. اذعان به بقاء نفی گفتار یهود مبنی بر فراغت خدا از ایجاد است. بقاء در لغت به معنای ظهور، و در حق تعالی به معنای ظهورله منه؛ یعنی ظهور بر حق از ناحیه عبد است.

شگفت آنکه در طی احادیث ماثور، عرش الهی یاب باطن علمی حضرت حق دانسته شده، و از علوم مخزون آن جا علم الفاظ و حرکات است: «والعرش هو الیاب الباطن الذی یوجد فیه علم الکلیف و الکون و القدر و الحد والاین و المشیه و صفة الارادة و علم الالفاظ و الحركات و التکرک و علم العود و البقاء»<sup>۶۷</sup>

او در پایان این گفتار به دو حدیث مبنی بر وجود بقاء در مسئله اسماعیل (ع) فرزند حضرت ابراهیم (ع) و اسماعیل بن جعفر صادق (ع) اشاره نموده و در هر دو حدیث تردید می‌کند.<sup>۶۸</sup>

۸. جوابات المسئلة الرازیة سید مرتضی، به تحقیق سید مهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق. وی در مسئله پنجم به طور مبسوط به طرح مسئله بقاء پرداخته و در حقیقت دیدگاه او تفسیری است نه تاویلی.

وی می‌نویسد نظر به آنکه بقاء در لغت عرب به معنای ظهور است، پاره‌ای از متکلمان، بقاء را چنین تعریف کرده‌اند: اگر خداوند متعال در زمان مشخصی بر وجه معینی به شخصی حکمی کرد و سپس بر همین وجه از آن نهی نمود بدان بقاء گویند. و بر همین اساس، تفاوت نسخ و بقاء را در اختلاف وقت ناسخ و منسوخ دانند؛ به خلاف بقاء که اتحاد وقتی در آن ملحوظ است. ولی بقاء براساس این تعریف منافی علم مطلق و مقام شامخ الهی است، لذا چنین تعریفی برای بقاء غیر صحیح و باید معنای آن به نسخ که مورد قبول اهل فن است ارجاع داده شود.

حال آیا معنای بقاء همان معنای نسخ است یا معنای استعاره‌ای آن؟ وی مایل بدین معنا می‌شود که بقاء همان معنای حقیقی نسخ را دارد و به معنای ظهور و بروز در همان معنای لغوی است.<sup>۶۹</sup> همچنین علامه مجلسی خلاصه عبارت وی را در بحار الانوار<sup>۷۰</sup> و مرآة العقول<sup>۷۱</sup> چنین آورده

است: «المراد بالبداة النسخ، و ادعی انه لیس بخارج عن معناه اللغوی». نقل دیگری از وی می‌گوید که می‌توان بقاء را در معنای حقیقی آن یعنی ظهور، صحیح دانست. بدین صورت که پس از امر و نهی الهی با ایتان و ظهور مأمور به، حالتی عبادت می‌شود که پیش از آن نبوده و این گونه‌ای ظهور جهت حق تعالی است، و در: «و ننبیونکم حتی نعلم المجاهدین منکم»<sup>۷۲</sup> به ظهور علم پس از عمل تصریح شده است. بدین معنا که ما شما را می‌آزماییم تا بدانیم که جهاد شما در خارج موجود گردیده است؛ زیرا بنا به لفظ «نعلم» پیش از تحقق وجود جهاد، علم به جهاد در جهان خارج موجود نبوده است.<sup>۷۳</sup>

۹. حاشیه عوالی اللثالی، ابن ابی جمهور احسایی، به تحقیق مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۳ ق. وی می‌گوید حق تعالی دارای دو نوع علم است: قضا که مطلق آن در لوح محفوظ است و قدر که مکان آن لوح محو و اثبات است. لذا دائماً عالم با عالم قضا مرتبط است و به مقتضای ماثور حق علی‌الذوات قضا را به قدر متصل می‌نماید. حال گرچه تغییری در لوح قضا نیست ولی در لوح قدر که تابع احکام لوح قضا است تغییر وجود دارد و این تغییر همان معنای بقاء و مفاد «کل یوم هو فی شأن»<sup>۷۴</sup> است.<sup>۷۵</sup>

۱۰. ذریعه آقابزرگ تهرانی، بیروت، دارالاضواء، چاپ سوم ۱۴۰۳ ق. او به ارائه تعداد و سنجش روایات درباره بقاء در میان شیعه و سنی پرداخته و بقاء را ابداء و اظهار دانسته و معنای آن نسخ به دست می‌دهد.<sup>۷۶</sup>

۱۱. شرح اصول کافی، صدرالمتألهین، تهران، کتابخانه محمودی، سنگی، ۱۳۹۱ ق. وی پس از بیان صعوبت این مسئله<sup>۷۷</sup> می‌نویسد: «النسخ والبداة و ما اشبههما، و لا یسکن العلم به لاحد من النفوس العلویة والسفلیة الا من جهة الله المختصة به، لانه مما استأثره، لانه لیس فی الاسباب الطبيعية ما یوجب و لا فی الصور الادراکیة و النقوش اللوحیة ما یتربته من قبل؛ و لاجل ذلك و رد فی احادیث اصحابنا الامامین عن ابی عبدالله: ان لله علمین: علم مکتون مخزون، لا یعلمه الا هو من ذلك یكون البناء»<sup>۷۸</sup> و علم علمه ملائکته و رسله و انبیائه، فنحن نعلمه»<sup>۷۹</sup>.

یکی از معضلات تحلیل بقاء در همان سر ارتباط متغیر به ثابت نهفته و ملاصدرا با زیرکی بدان پاسخ گفته است.<sup>۸۰</sup> این عربی در فتوحات مکیه نسبت تردد به حضرت باری را چنین تصحیح کرد: وقتی انسان در عملی متردد می‌شود به مقتضای ترددش و اعمال اعمالش احکامی در لوح محو و اثبات 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 ملاصدرا با تعمیم و تفصیل در بقاء جاری می‌سازد.<sup>۸۱</sup>

۱۲. شرح کافی، میرزا رفیعی نایینی. وی می‌گوید: تمام امور واقع در جهان هستی ابتدا در لوح محو و اثبات، نقش می‌بندد و سپس در جهان خارج اتفاق می‌افتد، تمام تغییرات و بقاء مفروض در این لوح است.

به ملکوت سفلی و تحقق آن در نفس فلک اسوار است و با عدم قبول وجود این سلسله و یا عدم قبول اصل فلکه بنیان این گفتار برهم خواهد ریخت.

۱۷. عمده آوری، سرمد محمدحسین مدرس کهنگی، وی می گوید: اما سر آنکه بدهاء در احکام نیست آن است که بدهاء در احکام مستلزم جهل است بر حاکم، به واسطه آنکه در بدهاء دو علت و دو معلول است: علت اول و معلول اول محو شده علت و معلول دوم ثابت مانده ولی در احکام یک علت و یک معلول زیادت نیست.<sup>۱۷</sup> اما گویی در فرض وجود دو معلول در بدهاء باید دو امر در خارج متحقق باشد به یک امر، از طرفی فرض تبدیل وجود به عدم مفروض نیست و امحای مفروض در توجه حکم سلسله علل است نه در معلول؛ و از سوی با فرض فوق، در اخباری چون امامت اسماعیلی باید به تحقق امامت بالذات وی قائل باشیم، در حالی که ادله امامت اسماعیلی چنین فرضی است.

۱۸. انبیه شیخ طوسی، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه. وی می نویسد: پاره‌ای از حوادث، مشروط به اموری است که با تحقق شرایط اصل عمل متحقق می شود؛ حال حق تعالی، هم علم به زمان تحقق حتمی عمل دارد و هم علم به شرایط، پس اگر در حادثه‌ای تقدم و تأخیری اتفاق افتاد از باب تحقق شرایط است و این منافی با علم بدون شرط خداوند نیست؛ بنابراین بدهاء یا به معنای نسخ در آنچه در آن جائز است و یا به معنای دگرگونی شروط در جایی که خبر از مشروط، از طریق کائنات است می شود؛ پس در این اشکالی نیست که پاره‌ای از افعال الهی برخلاف گمان ما ظهور یابند و یا ما شرایط تحقق، پاره‌ای افعال الهی را ندانیم و باید دانست که بدهاء در مواردی که منجر به تکذیب نفس مخیر است، واقع نمی شود.<sup>۱۸</sup>

۱۹. فتوحات مکیه محیی الدین بن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی. وی به تحلیل بدهاء با علم اعداد پرداخته و جهانی ماورای جهان مشهود ما با عنوان عالم حروف یا عوالم مختصه به آن معرفی می نماید: «هذه الحروف لما كانت مثل العالم المكلف الانسانی المشاركة له فی خطاب لا فی التکلیف دون غیره من العوالم لقبولها جمیع الحقائق كالانسان و سائرالعالم لیس كذلك فمنهم القطب كما متا و هو الالف... و الامامان و الاوتاد... والابدال».<sup>۱۹</sup>

بنابر این عبارت، طرح بدهاء در عالم حروف می تواند جاری باشد؛ چون تمام حقایق عالم انسانی در آنجا مشهود است و لذا ظهور بدهایی در اقطاب و غیر اقطاب آن جا مورد پژوهش قرار خواهد گرفت، افزون بر این که در آن جا به وجود ملائکه و عالم هیولانی تصریح شده است: «فالحروف لکلمات مواد، کالماء و التراب والهواء... و منها ما یشبه الملائکه».<sup>۲۰</sup>

میرداماد نیز در نبراس الضیاء در پی تحقیق شناسایی تکوینیات، بانی زیر عنوان «استصحاب» گشوده و به پژوهش در اسرار حروف پرداخته،

پس ممکن است وقوع حادثه‌ای چون تحقق نسخ و یا حادثه بدهایی در این لوح باشد و سپس به واسطه مصالح و جهانی نقش اولای آن تغییر یابد.<sup>۱۶</sup>

۱۳. شرح مشکاة المصابیح، فاضل طیبی، وی در تحلیل تغییر زمان مرگ گوید: علم قطعی حق تعالی به مرگ کسی قابل تغییر نیست و مسئله تغییر مدت عمر به واسطه انجام پاره‌ای از امور در علم ملائکه و ملک الموت است و بر همین پایه اجل مؤجل را به علم ملک الموت و مفاد لوح محفوظ برمی گرداند و اجل مسمی را به ام الکتاب که قابل تغییر نیست.

گویا در نقل فوق به جای لوح محو و اثبات، لوح محفوظ درج شده است، جز این که خود فاضل طیبی میان لوح محفوظ و ام الکتاب تفاوتی قائل باشد.<sup>۱۷</sup>

۱۴. عدة الاصول، شیخ طوسی، به تحقیق محمد مهدی نجفیه قم، آل البیت، ۱۴۰۳ ق. وی بدهاء را به معنای ظهور گرفته آن را در آیات قرآنی نیز به همین وجه معنا می کند. لفظ ظهور نیز به علم یا ظن پس از جهل و گمان گویند، پس اگر این لفظ به خداوند انتساب یابد به وجهی قابل اضافه به خداوند است و به وجهی غیر قابل اضافه؛ اگر به معنای نسخ باشد لفظ آن از باب توسع قابل حمل بر خداوند است، پس در مواضعی که بدهاء به خداوند انتساب یافته - همچون نسخ - به معنای ظهور بر مکلفین است و درباره خداوند علم پس از جهل نیست.<sup>۱۸</sup>

۱۵. اعتقادات، شیخ صدوق، به تحقیق عصام عبدالسید، دارالمفید، چاپ دوم ۱۴۱۴ ق. وی در باب دهم، بخش «اعتقاد فی البدهاء»<sup>۱۹</sup> با نقض قول یهود در مسئله فراغت از امر خلقت به «بمحو الله ما یشاء و یشئ و عنده ام الکتاب»<sup>۲۰</sup> متمسک شده و در پی آن روایاتی چند در لزوم اعتقاد به بدهاء را بیان داشته و در همین رهگذر نسخ شرایط و احکام و کتب پیشین را بر همین پایه دانسته است، افزون بر این که بر اساس اخباری از امام صادق (ع): «من زعم ان الله بدأ له فی شیء علیوم، لم یعلمه أمس فابروا منه»<sup>۲۱</sup> «من زعم ان الله تعالی بدأ له فی شیء بدهاء ندامة، فهو عندنا کافر بالله العظیم» بدهاء در حق تعالی به معنای ندامت از فعل و یا عدم علم سابق نیست.<sup>۲۲</sup>

۱۶. علم الیقین، محمد محسن فیض کاشانی، قم، نشر بینار، ۱۳۵۸ ش. وی می گوید: قوای منطبع در نفس فلکی قادر به درج تمام وقایع به تفصیل نیستند؛ پس وقوع حوادث در آن به تدریج است، حال نظر به آن که تحقق هر معلول منوط به شرایط و معدنات آن است، ممکن است با ایجاد شرطی یا زوال آن به جهت عدم گنجایش نفس فلکی و یا کوتاه بینی ناظر، وقوع حادثه مفروض در نفس فلکی تغییر یابد. این تغییر همان حقیقت بدهاء است؛ و چون نفس فلکی از مراتب علم باری است استناد بدهاء به خداوند جایز است، البته باید توجه نمود که این گفتار بر اصل فیض کاشانی از ناحیه عالم قضای جبروت به ملکوت اعلا و سپس



گویی این بخش طرح نوعی در حل معضل بداء است که تنها با طرح مباحث حروفی، در جنوات مؤلف و با عباراتی دیگر در سدره المنتهی اثر حقیق وی عبدالحسیب عاملی راه یافته و مفاد آن مطابق طرح جعفرابن عربی و بخش مفصلی از فتوحات مکیه است.<sup>۱۸</sup>

۲۰. محصل، فخرالدین محمد رازی، مصر، چاپخانه حسینه، ۱۳۲۳ق، وی می نویسد: شیعه با استفاده از دو اصل بداء و تقیه خود را از هر اشتباه و کذبی میرا می نمایند: همی گویند در آینده ما دارای حکومت و عزت خواهیم شد و وقتی بدان دست نمی یابند گویند بداء شده است و هنگامی حرفی را می زنند و سپس روشن می شود که خطا و باطل بوده، گویند تقیاً گفتیم.

#### بخش دوم:

۱. ابداء البداء فی حقیقة القدر والقضاء و تحقیق مسألة البداء میرزا محمودبن علی اصغر طباطبایی تبریزی (متوفی ۱۳۱۰ ق)، چاپ ۱۳۰۲ق.<sup>۱۹</sup>

۲. اثبات البداء، محمدخلیل بن محمدشرف قاننی اصفهانی (متوفی ۱۱۳۶ ق)، ملحق به شرح همو بر حدیث صابی، پس از اتمام شرح حدیث می نویسد: «لما وقفنی الله لاتمام الشرح أردت أن أبین - بعون الله و مشیتة - تحقیق القول فی البداء، لما فیه من الدقة و الخفاء، و سدة الاحتیاج الیه لورود الامر بالاعتقاد به فی کمال التأكيد بل یقارن فی بعض الآثار بالتوحید...» نسخه: کتابخانه علی محمد نجف آبادی اصفهانی.<sup>۲۰</sup>

۳. اجابة الدعاء فی مسألة البداء، سیدکاظم عصار (۱۲۶۴-۱۳۵۳ ش)، [تهران]، کتابخانه مرتضوی، ۱۳۵۲ ش، ۱۲۰ ص؛ ترجمه محمود شهبایی، مشهد، چاپ اول. این اثر، رساله سوم از کتاب ثلاث رسائل فی الحکمة الاسلامیه به شمار می رود و به تفصیل اقوال گوناگون درباره بداء می پردازد.

\* اعلام الهدی فی مسألة البداء = انوار الهدی فی تحقیق البداء.

۴. البدائیة، میرزا شهاب الدین بن فخرالدین بن... ابی ذر نراقی کاشانی (متوفی ۱۳۵۰ ق)، تألیف در سال ۱۳۴۰ ق.<sup>۲۱</sup>

۵. الحروف و الاعداد، میرداماد، گزارش موجود از این رساله نشان می دهد که این رساله بخشی از تیراس الضیاء است؛ نسخه: کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، دفتر پنجاه و هشتم از مجموعه شماره ۲۹۳ ج.<sup>۲۲</sup>

۶. انوار الهدی فی تحقیق البداء، سلیمان بن عبدالله بحرانی ماحوزی سراوی (متوفی ۱۱۲۱ ق)، تألیف برای عباس قلی خان، در یک مقدمه و سه فصل، آغاز: «لک الحمد... یا من یمحو ما یشاء و یثبت و عنده أم الکتاب، و منک تستفاض انواع الخیرات...» نسخه: کتابخانه ملا محمدعلی خوانساری.<sup>۲۳</sup>

۷. انوار الهدی فی مسألة البداء، زین الدین بن علی بن احمد عاملی

شامی، شهید ثانی (۹۶۶ ق).<sup>۲۴</sup>

۸. بحث حول البداء، سیدعبدالله موسوی بحرانی محرقی، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۹۸۷ م، پس از کوشش و بررسی دیدگاه های گوناگون درباره بداء تمامی اقوال صحیح نقلی شده است.<sup>۲۵</sup>

۹. بداء، ابواحمد محمدبن ابی عمیر زیادبن عیسی ازدی بغدادی (متوفی ۲۱۷ ق) از اصحاب امام کاظم (ع) و راوی از امام رضا (ع).<sup>۲۶</sup>

۱۰. بداء، ابومحمدبیونس بن عبدالرحمان مولی علی بن یقظین بن موسی، از اصحاب امام کاظم و امام رضا (ع).<sup>۲۷</sup>

۱۱. بداء، ابونصر محمدبن مسعود عیاشی سلمی سمرقندی از مشایخ کلینی.<sup>۲۸</sup>

۱۲. بداء، احمدبن ابی زاهر، ابوجعفر اشعری قمی.<sup>۲۹</sup>

۱۳. بداء، احمدبن محمدبن یوسف بن صالح خطی اوائلی مقابلی بحرانی (متوفی ۱۱۰۰ یا ۱۱۰۲ ق) از شاگردان علامه مجلسی و از مشایخ روایت شیخ سلیمان ماحوزی.<sup>۳۰</sup>

۱۴. بداء، احمدبن مصطفی بن احمدبن مصطفی بن احمد ملا آقا خوینی قزوینی (۱۳۰۷-۱۲۴۷).<sup>۳۱</sup>

۱۵. بداء، سید ابوالحسن نقوی لکهنوی.

۱۶. بداء، سیدامیر ابراهیم بن محمدمعصوم بن فصیح الدین بن اولیاء حسینی قزوینی (۱۰۵۷-؟).<sup>۳۲</sup>

۱۷. بداء، شیخ احمد بحرانی.

۱۸. بداء، محمدباقر مجلسی، فارسی. این اثر، رساله دوم از کتاب رسائل السبع به شمار می رود؛ نسخه ها: کتابخانه مدرسه آیت الله گلپایگانی، رساله هفتم از مجموعه شماره ۱۲۲۳، یک برگ، تحریر محمدطاهر بن محمدتقی شاه میرزایی در ۱۱۰۲ ق در مدرسه حکیمیه اصفهان؛<sup>۳۳</sup> کتابخانه ملی تهران، شماره ۷۶۷-۱۴۰۶، کتابت ۱۱۸۳ ق، به نسخ و نستعلیق، ۱۰۴ برگ، چاپ: لکهنو،<sup>۳۴</sup> ۱۲۶۵ ق، به صورت مستقل.

۱۹. بداء، محمدباقر مجلسی، ترجمه عربی؛ نسخه: کتابخانه ملی تهران، شماره ۳۹۸، با حواشی و تصحیحات، ۲۱۰ برگ.

۲۰. بداء، محمدشفیع بن فرج گیلانی، تألیف ۱۱۱۶ ق، به فارسی در هفت فصل و یک خاتمه؛ نسخه: کتابخانه سیدحسن صدرالدین، نسخه عصر مصنف با حاشیه هایی به نقل از مؤلف.<sup>۳۵</sup>

۲۱. بداء، محمدعلی بن احمد قراچه داغی (متوفی ۱۳۰۶ ق).<sup>۳۶</sup>

۲۲. بداء، محمدبن حسن شیروانی (متوفی ۱۰۹۸ ق) داماد محمدتقی مجلسی، مختصر، فارسی، آغاز: «الحمد لله رب العالمین...» انجام: «بر وجهی که منافات او به آنچه مذکور شد متفی گردد»؛ نسخه: کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی.<sup>۳۷</sup>

۲۳. بداء، نوروز علی بن محمدباقر بسطامی (۱۳۳۷-۱۳۰۹ ق)؛ نسخه: کتابخانه شیخ محمدصادق مشهور به فاضل بسطامی فرزند مؤلف به خط مؤلف.<sup>۳۸</sup>

۲۴. بداء، غلام‌رضایان عبدالستیم کاشانی (ق ۱۱) تألیف سال ۱۰۹۹ ق.<sup>۱۳۰</sup>
۲۵. بداء میرداماد، رساله‌ای به سبوت مختصر و زیر عنوان: «قواعد و تحقیقات فی عدم تبعض العبادة بالوجوب والاستحباب و فی العبادة الكاملة»، دو بند است و به عربی با نشانه «منه دام ظلّه العالی الی یوم‌الدین» و سپس بند دیگری در بداء از همو به خط شاگردش: رساله اول از مجموعه شماره ۲۳۴.<sup>۱۳۱</sup>
۲۶. بداء، میرزا محمدبن عنایت احمدخان کشمیری ملقب به کامل (متوفی ۱۲۳۵).<sup>۱۳۲</sup>
۲۷. بداء، میرمحمدحسین خاتون‌آبادی اصفهانی، به فارسی.
۲۸. بداء، یعقوب‌بن یزیدبن حماد انباری سلمی، ابویوسف از کتابان منتصر بالله خلیفه عباسی و از راویان و اصحاب امام جواد(ع).<sup>۱۳۳</sup>
۲۹. بداء در کلام اسلامی و ملاحظاتی تازه در حل آن، عباس زریاب خوبی، فصلنامه تحقیقات اسلامی، سال دوم، شماره دوم، عقیده نویسنده در این مقال بیشتر عرفانی است تا کلامی.
۳۰. بداء عندالشیعة سیدعلی فانی اصفهانی، قم، ۱۳۹۴ ق، به فارسی نیز ترجمه شده است.<sup>۱۳۴</sup>
۳۱. بداء عندالشیعة الامامیة سیدمحمد کلانتر، نجف، جامعه النجف الدینیة، ۱۳۹۵ ق.
۳۲. بداء فی ضوء الکتاب و السنّة جعفر سبحانی، تهران، اعلام‌الاسلامی، ۱۴۰۶ ق، ۷۶ ص؛ به قلم جعفر الهادی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق، ۱۱۱ ص.
۳۳. بداء و المشیة ابوالحسن علی‌بن ابی‌صالح محمد ملقب به برزج کوفی حنط.<sup>۱۳۵</sup>
۳۴. بداء و المشیة محمدبن علی شلمغانی، ابن ابی‌المزقر (متوفی ۳۲۲ ق).<sup>۱۳۶</sup>
۳۵. بداء یا محو و اثبات الهی، سیدمرتضی عسکری، [تهران]، مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۷ ش، ۳۹ ص. کتاب هشتم از مجموعه برگستره کتاب و سنت.
۳۶. جبر و اختیار و رجعت محمدباقر بهبودی، به تنظیم فریبرز خسروی، [تهران]، معراجی، ۱۳۵۷ ش، ۲۸+۵۶ ص. رساله‌ای است با میاحت فراوانی درباره بداء که از درس‌های محمدباقر بهبودی گردآوری شده است.
۳۷. جواب السؤال عن البداء، سلیمان‌بن عبدالله بحرانی ماحوزی سرلوی (متوفی ۱۱۲۱ ق). موجود ضمن مجموعه رساله فی کتب خوانساری فی نجف.<sup>۱۳۷</sup>
۳۸. جبل البداء، ملا علی نقی جنبانی.<sup>۱۳۸</sup>
۳۹. الدرّة البیضاء فی تحقیق معنی البداء، سیدصدرالدین محمدبن محمد رضوی، آغاز: «ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هب لنا من لدنک
- رحمة انک انت الوهاب... غرضی تصحیح القول فی هذه المسألة علی طريقة جمهور العلماء من المحققین والحکماء و المتکلمین لثلا بقی للولی و لا للمذنب کلام» نسخه: کتابخانه میرزا باقر طباطبایی قاضی تبریز.<sup>۱۳۹</sup>
۴۰. درة المصیئة فی تحقیق مسألة البداء، محمدحسین بن محمدرفیع رشتی اصفهانی، بخشی از عبارات عربی آن عیناً در کتاب فارسی وسیلة النجاة از همو آمده است.<sup>۱۴۰</sup>
۴۱. رساله البداء، محمدباقر بن محمدسلیم تبریزی، این اثر، رساله‌ای است از کتاب مصباح‌المیر لطالب حق یستتیر که نگارش آن در سال ۱۲۸۹ ق به پایان آمده است.<sup>۱۴۱</sup>
۴۲. رسالتن فی البداء، محمدجواد بلاغی و سیدابوالقاسم موسوی خوبی، اعداد محمدعلی حکیم، ۱۳۷۲ ش، ۵۵ ص.
۴۳. رساله فی البداء، عبدالمطلب بن محمدحسن اصفهانی شیخی عباس آبادی، فارسی، مسبوک، پایان به سال ۱۲۵۷ ق در کاظمین.<sup>۱۴۲</sup>
۴۴. رساله فی البداء، محمدامین استرآبادی.<sup>۱۴۳</sup>
۴۵. رساله فی البداء، خلیل قزوینی، نسخه: کتابخانه مدرسة آیت‌الله گلپایگانی، شماره ۳۵/۱۲۷، کتابت محمدعلی خشک‌بیجاری، قرن ۱۲، ۴ برگ.<sup>۱۴۴</sup>
۴۶. رساله فی البداء، این اثر، رساله‌ای از کتاب بغیة الطالب است، پایان نگارش در ۱۱ محرم ۱۱۲۳ ق، آغاز: «الحمدلله الذی هو نور کل شیء و حیاة کل شیء...» نسخه: کتابخانه آقابزرگ تهرانی، کتابخانه حسینیه تستریه در نجف؛ کتابخانه سیدعلی شبر در نجف نسخه عصر مصنف با حواشی «منه مدّ ظلّه».<sup>۱۴۵</sup>
۴۷. رساله فی مسألة البداء، سیدامیر سراج‌الدین قاسم‌بن محمد طباطبایی زواری قهبایی از شاگردان شیخ بهایی.<sup>۱۴۶</sup>
۴۸. رشحة النداء فی مسألة البداء، علی‌اکبر بن محمدحسین نهبانندی مشهدی، در شش هزار سطر.<sup>۱۴۷</sup>
۴۹. صوب‌النداء = صوب‌النداء فی مسألة البداء، شیخ سلیمان‌بن عبدالله بحرانی ماحوزی سرلوی، ناتمام، موجود فی مکتبه خوانساری.<sup>۱۴۸</sup>
۵۰. صوب‌النداء = صوب‌النداء فی مسألة البداء، قواعد و تحقیقات... = بداء: میرداماد.
۵۰. کاس الاوفی فی مسألة البداء، سیدعبدالله سبزواری مشهور به برهان، مولود ۱۳۰۰ ق.<sup>۱۴۹</sup>
۵۱. کتاب البداء، زرارة بن اعین، عبیدبن زرارة یونس بن عبدالرحمان از اصحاب امام کاظم(ع).<sup>۱۵۰</sup>
۵۲. کشف الاسرار فی الجبر و الاختیار و البداء، سیداحمد شیرازی.<sup>۱۵۱</sup>
۵۳. کشف‌الغطاء عن مسألة البداء، عبدالله بن نجم‌الدین قندهاری مشهدی (فاصل قندهاری).<sup>۱۵۲</sup>



۵۴. مأخذ البداء، سيدحسين هندی.<sup>۱۶۲</sup>
۵۵. مسألة البداء، سعيد اختر رضوی، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۳۷۵
- ش، ۹۶ ص. این اثر، رساله اول از کتاب رسائل به شمار می‌رود.
۵۶. مشکاة الضیاء فی البداء، میرزا حسین بن محسن علوی سبزواری (متوفی ۱۳۵۲ ق.)، از شاگردان ملاهادی سبزواری.<sup>۱۶۳</sup>
۵۷. مطلع الشمسین، در ردّ صوفیه، فارسی، با مبحثی در بدهاء، آغاز: «الحمد لله الذي لا اله الا هو الحق المبین نورالسموات والارضین».<sup>۱۶۴</sup>
۵۸. معالم الهدی فی تحقیق البدهاء، در یک مقدمه، چهار فصل و یک خاتمه، آغاز: حمد له... «املیته اسعافاً لبعض اخوان الدین». همراه با رساله فی معنی عقل و اقباله و ادباره در مجموعه سفینه: نسخه: کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی.<sup>۱۶۵</sup>
۵۹. نبراس الضیاء و تسوأل السواء فی شرح باب البدهاء و اثبات جدوی الدعاء، محمدباقر بن محمد حسینی میرداماد (متوفی ۱۰۴۱)، در پاسخ به محمدحسین چلبی، مشتمل بر یک دیباچه زیر عنوان «اقتصاص و حکومت» و سه بخش کلی است. وی خبر روایت بدهاء درباره اسماعیل بن صادق را غیرقابل قبول و معارض با اخبار امامت ائمه اثنا عشر دانسته است.<sup>۱۶۶</sup> او ادله اثبات امامت را بر دو پایه استوار می‌بیند: احادیث و اخبار فضائل ائمه اثنا عشر؛ مثالب و کزی‌های موجود در جانشینان دروغین خلافت.<sup>۱۶۸</sup> سپس به ذکر اخبار وارده در مسألة بدهاء<sup>۱۶۷</sup> و طرح حصول کثرت از وحدت با علم الاعداد می‌پردازد که مورد پذیرش بیشینه پژوهندگان پس از وی قرار گرفته است:<sup>۱۶۹</sup>
۶۰. نسخ و بدهاء، فضل‌الله میرشفیعی، قم، مؤلف، ۱۳۷۰ ش، ۱۱۱ ص.
۶۱. وسائل العبید الی مراحل التوحید، علی‌اکبرین محمدحسین نهاوندی مشهدی، فارسی، در بیان مراتب توحید: ذاتی، صفاتی، افعالی، عبادی، در پنجاه مجلس که سی مجلس آن به بدهاء اختصاص یافته است. نزدیک به هزار بیت.<sup>۱۷۰</sup>
۶۲. هدایة الوری فی شرح البدهاء، سیدمحمدحسین مدرس کهنگی، ترجمه عمادالدین حسین اصفهانی، تهران، ۱۳۷۷ ق.
۶۳. هدی فی تحقیق البدهاء.<sup>۱۷۱</sup>
۷. همان، ج ۱۱.
۸. بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۱۲.
۹. المیزان، ج ۱۳، ص ۲۸۱-۲۸۲.
۱۰. ر.ک: وقفة عند نظریة التامیخ.
۱۱. فتوحات مکیه، باب ۵۵۸، ج ۴.
۱۲. ر.ک: تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۱؛ لسان العرب، ج ۱۴، ص ۶۵.
۱۳. النهاية، ج ۱، ص ۱۰۹.
۱۴. رعد: ۳۸-۳۹.
۱۵. کتاب الانتصار، ص ۶؛ مختار ثقفی نیز به همین آیه استناد می‌جست: مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۱۸۳.
۱۶. انعام: ۲.
۱۷. مائده: ۶۴.
۱۸. غافر: ۶۰.
۱۹. ج ۴، ص ۹۴-۱۲۲.
۲۰. بحار الانوار، باب ۱۶، ج ۹۰.
۲۱. اصول کافی، همان جا، ج ۱.
۲۲. همان، ج ۲.
۲۳. همان، ج ۱۴.
۲۴. همان، ج ۷.
۲۵. توحید، ص ۳۳۳، ج ۳.
۲۶. صحیح بخاری، کتاب انبیاء، باب ۵۱، ج ۳، ص ۱۲۷۶، ج ۳۲۷۷.
- ابن‌انیر در شرح آن، بدهاء را به معنای «قضی» تفسیر نموده است:
۲۷. مسند احمد، ج ۴، ص ۴۰۷.
۲۸. کذا.
۲۹. سنن نسائی، ج ۳، ص ۱۴۱، ج ۱۶.
۳۰. درالمنثور، ج ۴، ص ۶۶.
۳۱. التاج الجامع للاصول، ج ۵، ص ۱۰۱.
۳۲. همان، ج ۴، ص ۱۰۰-۱۰۱.
۳۳. ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۴۸.
۳۴. بحار الانوار، ج ۳۶، ص ۱۹۲، ۳۷۲؛ عوام‌العلوم، ج ۱۵، ص ۳.

۶۵.

پی‌نوشت‌ها:

۱. اصول کافی، کتاب توحید، باب بدهاء، ج ۱، ح ۱۶.
۲. همان جا، ح ۱۷.
۳. همان جا، ح ۲؛ علامه مجلسی آن را ضعیف دانسته است (مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۴۲).
۴. اصول کافی، همان جا، ح ۴.
۵. رعد: ۳۹.
۶. اصول کافی، ح ۳.
۲۵. نبراس الضیاء، ص ۸.
۳۶. غیبه طوسی، ص ۱۲۱.
۳۷. سدره المنتهی، عبدالحسین عاملی، ص ۲۴۰-۲۴۱.
۳۸. رعد: ۳۷-۳۸.
۳۹. توبه، ۱۱۵.
۴۰. آل عمران: ۵.
۴۱. احزاب، ۵۴.
۴۲. بحار الانوار، ج ۴، ص ۸۶، ح ۲۳.

۴۳. اصول کافی، ج ۱.  
۴۴. همان، ج ۴، ص ۸۸، ج ۲۵.  
۴۵. همان، ج ۴، ص ۸۴، ج ۱۵.  
۴۶. همان، ج ۴، ص ۸۰، ج ۵.  
۴۷. همان، ج ۴، ص ۷۸، ج ۱.  
۴۸. برای اقسام گفتار متکلمان و فلاسفه درباره علم باری ر.ک: اساس التوحید، مهدی آشتیانی، ص ۳۶۷-۳۶۸؛ شرح منظومه حکمت ملاحادی سبزواری، ص ۱۵۹-۱۶۳.  
۴۹. مصباح المتهجد، دعای سجده دوم.  
۵۰. اسفار، ج ۶، ص ۲۷۰؛ سبزواری با استشهاد به کلام میرداماد در تقدیسات، این تحقیق را به پیش از صدرا مستند نموده است (شرح منظومه حکمت ص ۱۶۷-۱۶۸)، همچنین اساس آن در تعلیمات ابن عربی کاملاً مشهود است (فتوحات مکیه ج ۳، ص ۴۸۳).  
۵۱. زخرف: ۳-۴.  
۵۲. واقعه: ۷۸.  
۵۳. بروج: ۲۲.  
۵۴. برای تفصیل این گفتار ر.ک: المیزان، ج ۱۸، ص ۸۴.  
۵۵. وسائل الشیعه ج ۴، ص ۲۶۸، ج ۳؛ فروع کافی، ج ۱، ص ۱۶۲.  
۵۶. احقاق الحق، ج ۵، ص ۲۵؛ منتخب الطریحی، ص ۴۱۵؛ بحار الانوار، ج ۳۶، ص ۷۳؛ عوالم العلوم، ج ۱۷، ص ۶.  
۵۷. احقاق الحق، ج ۹، ص ۲۰۳؛ فرائد السمطین، ج ۲، ص ۳۱۹؛ امام الحسین فی احادیث الفریقین، ج ۱، ص ۱۸-۲۱.  
۵۸. تفسیر البرهان، ج ۱، ص ۸۲، ج ۱۱.  
۵۹. توحید، ص ۳۲۲.  
۶۰. اسفار، ج ۶، ص ۲۹۶.  
۶۱. فصوص الحکم، ص ۲۱۴.  
۶۲. بقره: ۱۴۳.  
۶۳. کهف: ۱۲.  
۶۴. سیاء: ۲۱.  
۶۵. محمد: ۳۱.  
۶۶. مائده: ۹۶.  
۶۷. مصباح الانس، ص ۱۱۱.  
۶۸. فصوص الحکم، فص لقمانی، ص ۱۸۹.  
۶۹. توحید، ص ۶۷، ج ۲۱.  
۷۰. فصوص الحکم، همان جا، ص ۳۰۸، ج ۲.  
۷۱. اساس التوحید، ص ۳۶۲.  
۷۲. ترجمه اجابۃ الدعه، ص ۵۸.  
۷۳. انفال: ۱۷.  
۷۴. ر.ک: فصوص الحکم، ص ۱۸۹.
۷۵. ر.ک: اسماء و صفات بیهقی، ص ۶؛ مصباح الانس، ص ۱۴؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۰؛ بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۱۰-۲۱۱.  
۷۶. مفاتیح الجنان، دعای مشلول، ص ۷۷.  
۷۷. اصول کافی، همان جا، ج ۷.  
۷۸. نصوص، قنوی، مقاله میرزا هاشم اشکوری، ص ۱۱۶.  
۷۹. تعلیقات میرداماد بر من لایحضره الفقیه؛ علامه مجلسی آن را مخالف قوانین شرع می داند (بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۵).  
۸۰. شرح منظومه حکمت، ص ۲۶۴.  
۸۱. اوائل المقالات، مقاله دهم، ص ۴۶؛ مقاله پنجاه و هشتم، ص ۸۰.  
۸۲. همان، ص ۹۲.  
۸۳. بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۴۰-۱۳۱؛ مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۳۲.  
۸۴. البیان، ص ۴۹۳.  
۸۵. تعقب الرای.  
۸۶. تصحیح الاعتقاد، ص ۶۵-۶۷.  
۸۷. نثر طوبی، ص ۱۲.  
۸۸. تفسیر ابوالفتوح، ج ۱، ص ۲۸۶.  
۸۹. تمهید الاصول، بخش سوم، فصل دوم، ص ۷۱۰؛ همچنین ر.ک: قواعد المرام، ص ۱۰۳۴.  
۹۰. توحید، ص ۳۲۲.  
۹۱. توحید باب ۵۴، ص ۳۳۵.  
۹۲. جوابات المسألة الرازیة، مسئله پنجم، ذیل رسائل شریف مرتضی، ج ۱، ص ۱۱۷.  
۹۳. ج ۴، ص ۱۲۹.  
۹۴. ج ۲، ص ۱۳۱.  
۹۵. سوره محمد، آیه ۳۱.  
۹۶. حاشیه بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۶ و مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۷.  
۹۷. الرحمن: ۲۹.  
۹۸. ر.ک: مصابیح الانوار، ج ۱، ص ۴۰.  
۹۹. ذریعه ج ۳، ص ۵۱.  
۱۰۰. شرح اصول کافی، ص ۳۷۸.  
۱۰۱. برای اعتراض آیت الله کمره ای بر این سخن ملا صدرا ر.ک: ترجمه و شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۶۱۷.  
۱۰۲. اصول کافی، همانجا، ج ۹.  
۱۰۳. همان، ص ۳۸۱؛ اسفار، ج ۶، ص ۳۹۹.  
۱۰۴. شرح اصول کافی، ص ۳۸۰.  
۱۰۵. همان، ص ۳۸۴.  
۱۰۶. بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۹؛ مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ مصابیح الانوار، ج ۱، ص ۲۷.  
۱۰۷. بحث حول البداء، ص ۲۸-۲۹؛ مصابیح الانوار، ج ۱، ص ۴۰.



۱۰۸. عده الاصول، ج ۲، ص ۲۹.
۱۰۹. عقائد، ص ۴۰-۴۱.
۱۱۰. رعد: ۳۹.
۱۱۱. کمال الدین، ص ۶۹.
۱۱۲. توحید، ص ۳۳۶، ج ۱۰.
۱۱۳. علم الیقین، ج ۱، ص ۱۷۷؛ همچنین ر. ک. وافی، باب ۵۰، ج ۱، ص ۵۰۷.
۱۱۴. عمده الوری، ص ۱۴.
۱۱۵. الفیفة، ص ۲۶۳-۲۶۵.
۱۱۶. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۷۸.
۱۱۷. همان، ج ۱، ص ۸۴-۸۵.
۱۱۸. همان، ج ۱، ص ۵۸.
۱۱۹. ذریعه، ج ۱، ص ۶۴؛ ج ۳، ص ۵۶؛ ج ۲۱، ص ۴۱.
۱۲۰. تنظیم امل الامل، ذریعه، ج ۱، ص ۸۵-۸۶.
۱۲۱. ذریعه، ج ۲۶، ص ۸۷.
۱۲۲. فهرست، ج ۱، ص ۲۰۲؛ ج ۲، ص ۲۲۸.
۱۲۳. کشف الحجب والاسرار، ص ۵۴، ۷۰-۷۱، ذریعه، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۸؛ ج ۳، ص ۵۵؛ ج ۵، ص ۱۸۲؛ ایضاح المکتون، ج ۱، ص ۱۰۴؛ هدیه العارفين، ج ۱، ص ۴۰۵.
۱۲۴. تکملة امل الامل، ذریعه، ج ۲، ص ۴۴۸؛ ج ۳، ص ۵۵.
۱۲۵. بحث حول البداء، ص ۲۱.
۱۲۶. رجال نجاشی، ص ۳۲۷؛ ذریعه، ج ۳، ص ۵۶؛ کشف الحجب والاسرار، ص ۴۲۷؛ مرآة الکتبه، ص ۵۷؛ معالم العلماء، ص ۱۳۷.
۱۲۷. رجال نجاشی، ص ۴۴۷؛ ذریعه، ج ۳، ص ۵۷.
۱۲۸. رجال نجاشی، ص ۳۵۲؛ ذریعه، ج ۳، ص ۵۶.
۱۲۹. رجال نجاشی، ص ۸۸؛ معالم العلماء، ص ۵۰؛ معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۲۸-۲۹؛ تهذیب المقال، ج ۳، ص ۴۱۸.
۱۳۰. مرآة الکتبه، ص ۳۲۷؛ تلامذة المجلسی، ص ۱۷.
۱۳۱. تراجم الرجال، ج ۱، ص ۹۳.
۱۳۲. مرآة الکتبه، ص ۱۵۴؛ تلامذة المجلسی، ص ۹.
۱۳۳. ذریعه، ج ۵، ص ۱۶۳.
۱۳۴. فهرست نسخه های خطی گلپایگانی، ج ۲، ص ۲۳۶-۲۳۷.
۱۳۵. ذریعه، ج ۱۰، ص ۲۴۸.
۱۳۶. تنظیم امل الامل، ص ۱۸۴؛ تلامذة المجلسی، ص ۱۶۳؛ ذریعه، ج ۳، ص ۵۵؛ زندگی نامه علامه مجلسی، ج ۲، ص ۴۱؛ کواکب المنتزه مخطوطه؛ نجوم السماء، ص ۲۰۴.
۱۳۷. ذریعه، ج ۳، ص ۵۶.
۱۳۸. ذریعه، ج ۳، ص ۵۶.
۱۳۹. ذریعه، ج ۳، ص ۵۶-۵۷.
۱۴۰. تراجم الرجال، ج ۲، ص ۴۲۲.
۱۴۱. نشریه نسخه های خطی، ش ۶، ص ۴۷۷ و ۴۹۴.
۱۴۲. ذریعه، ج ۳، ص ۵۶؛ نجوم السماء.
۱۴۳. رجال نجاشی، ص ۳۵۰؛ ذریعه، ج ۳، ص ۵۷.
۱۴۴. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۱۵۶.
۱۴۴. بحوث في فقه الرجال، ص ۳.
۱۴۵. رجال نجاشی، ص ۳۵۲؛ ذریعه، ج ۳، ص ۵۷؛ معجم رجال الحديث، ج ۲، ص ۲۵۸-۲۵۹.
۱۴۶. رجال نجاشی، ص ۳۷۹؛ ذریعه، ج ۳، ص ۵۷.
۱۴۷. ذریعه، ج ۵، ص ۱۸۲.
۱۴۸. همان، ج ۶، ص ۲۳۹؛ صراط النجاه، مقدمه.
۱۴۹. ذریعه، ج ۳، ص ۵۶؛ ج ۸، ص ۹۴.
۱۵۰. همان، ج ۵، ص ۲۶۳؛ ج ۸، ص ۱۰۷.
۱۵۱. همان، ج ۲۱، ص ۱۲۰.
۱۵۲. همان، ج ۱۱، ص ۱۲۷.
۱۵۳. امل الامل، ج ۲، ص ۲۴۶؛ تذکره المتبحرين؛ معجم رجال الحديث، ج ۵، ص ۲۱۹.
۱۵۴. فهرست جديد، ج ۱، ص ۳۷۰.
۱۵۵. ذریعه، ج ۳، ص ۵۴؛ ج ۱۳، ص ۲۰۳-۲۰۴.
۱۵۶. جامع الرواة، ج ۲، ص ۲۱؛ ذریعه، ج ۳، ص ۵۶؛ معجم رجال الحديث، ج ۵، ص ۶۱.
۱۵۷. ذریعه، ج ۱۱، ص ۲۲۷.
۱۵۸. ایضاح المکتون، ج ۲، ص ۷۱؛ ذریعه، ج ۳، ص ۵۵؛ ج ۱۵، ص ۹۶؛ کشف الحجب والاسرار، ص ۳۷۲؛ لؤلؤة البحرين؛ هدیه العارفين، ج ۱، ص ۴۰۵.
۱۵۹. ذریعه، ج ۱۷، ص ۲۵۸.
۱۶۰. فهرست ابن ندیم، ص ۲۷۶.
۱۶۱. ذریعه، ج ۱۸، ص ۱۶.
۱۶۲. ایضاح المکتون، ج ۲، ص ۳۶۲؛ ذریعه، ج ۱۸، ص ۴۵؛ مطلع الشمس؛ هدیه العارفين، ج ۱، ص ۴۹۰.
۱۶۳. ذریعه، ج ۱۹، ص ۹.
۱۶۴. همان، ج ۲۱، ص ۵۸.
۱۶۵. همان، ج ۲۱، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ کشف الحجب والاسرار، ص ۵۳۰.
۱۶۶. ذریعه، ج ۲۱، ص ۲۰۲.
۱۶۷. و بر همین پایه شیخ صلوق در توحید ابن خبیر را مورد تردید قرار داده است.
۱۶۸. نبراس الضیاء، ص ۸-۵۴.
۱۶۹. همان، ص ۵۴.
۱۷۰. تلخیص التمهید، ص ۴۱۴.
۱۷۱. ذریعه، ج ۲۵، ص ۷۲.
۱۷۲. همان، ج ۱۲، ص ۱۳۳.