

## مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه شعرانی درباره آموزه بداء

طاهر کریمزاده\*  
ابراهیم نوئی\*\*  
عباس میرزایی\*\*\*

### چکیده

چگونگی تبیین آموزه بداء و تحلیل رابطه آن با صفات خداوند، تقدیر الهی و علم و عصمت معصومان علیهم السلام از دیدگاه ملاصدرا و علامه شعرانی، مسأله پژوهش حاضر است. پژوهش پیش رو به روش توصیفی، تحلیلی به بررسی مبانی ملاصدرا و علامه شعرانی درباره آموزه بداء، پرداخته و یافته های آن از این قرار است که ملاصدرا با بهره گیری از مبانی حکمت متعالیه، حقیقت بداء را تبیین و رابطه آن با صفات خداوند، تقدیر الهی و عصمت معصومان علیهم السلام را در این چارچوب، تحلیل کرده است. علامه شعرانی نیز هر چند در چارچوب حکمت متعالیه، اما با توجه به مبانی حدیثی - کلامی خود، هرگونه تغیر و تبدل در صفات خداوند و تقدیر الهی را محال دانسته و بداء به معنای مدّ نظر ملاصدرا را نقد می کند. وی همچنین با استفاده از برهان لطف، عدم امکان وقوع بداء در اخبار معصومین علیهم السلام را اثبات می کند.

### واژگان کلیدی

آموزه بداء، صفات خداوند، تقدیر الهی، عصمت معصومان، ملاصدرا، علامه شعرانی.

\* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی و مدرس معارف اسلامی (نویسنده مسئول).  
taher.karimzadeh@gmail.com  
\*\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی.  
e\_noei@sbu.ac.ir  
\*\*\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی.  
a\_mirzaei@sbu.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۸  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰

### طرح مسئله

آموزه «بدا» در کنار آموزه‌های «رجعت»، «غیبت» و «تقیه» از جمله اختصاصات اعتقادی و کلامی شیعه محسوب می‌شود. به تعبیر شهید مطهری:

مسئله شامخ بدا ... در تمام سیستم‌های معارف بشری سابقه ندارد؛ در میان فرق اسلامی تنها دانشمندانی از شیعه اثنی عشریه هستند که در اثر اهتدا و اقتباس از کلمات اهل‌بیت علیهم‌السلام توانسته‌اند به این حقیقت پی ببرند و این افتخار را به خود اختصاص دهند. (مطهری، ۱۳۸۶: ۱ / ۳۹۰)

مراجعه اجمالی به روایاتی که از ائمه اطهار علیهم‌السلام در این باب وارد شده، حکایت از اهمیت و جایگاه ویژه این آموزه در منظومه فکری و عقیدتی اهل‌بیت علیهم‌السلام و پیروان ایشان دارد. عباراتی همچون: «ما عُيِدَ اللهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ» و «ما عَظَّمَ اللهُ مِثْلَ الْبَدَاءِ» (کلینی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۶۶) روایات دال بر أخذ میثاق از انبیاء علیهم‌السلام برای اقرار به بدا و طبیعتاً تبلیغ آن به وسیله ایشان از طرف خداوند و وعده پاداش بی‌حد و حصر و غیرقابل توصیف برای قائلین به بدا و مدافعین آن از سوی ائمه اطهار علیهم‌السلام، نشانگر اهمیت ویژه این آموزه در نظام اعتقادی امامیه است. (همان: ۱۶۹ - ۱۶۶)

اما عدم تبیین صحیح و تفسیر درست این اعتقاد، موجب شده است تا برداشت متبادر از معنای لغوی بر این آموزه، حمل گردد. براساس این، بدا از ریشه «بدا - بیدو» به معنای ظهور است؛ مولف کتاب «معجم مقاییس اللغة» درباره معنای آن می‌نویسد: «الباء و الدال و الواو أصلٌ واحدٌ وَ هُوَ ظُهُورُ الشَّيْءِ». يقالُ الشَّيْءُ يُبْدُو إِذَا ظَهَرَ؛ (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱ / ۲۱۲) ظهور بعد از خفا «بدا له في الأمر: ظَهَرَ لَهُ مَا لَمْ يَظْهَرُ أَوْلَا» (فیومی، ۱۴۰۵: ۱ / ۴۰) و تجدید و تغییر رأی «بدا لي في هذا الأمر، أي: تَغْيِيرَ رَأْيِي عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ» (ابن فارس: همان؛ انیس و همکاران، ۱۳۷۸: ۴۴) نیز از معانی لغوی این کلمه است.

مسلم است که حمل هر کدام از این معانی لغوی بر خداوند متعال، موجب پیامدهای اعتقادی و کلامی نادرست و غیرقابل قبولی از جمله، لزوم پذیرش تغییر و تبدل در ذات و صفات خداوند، استناد جهل و عجز به خدا، لزوم قبول حدوث در علم و عدم قبول گستره علم پیشین الهی می‌گردد.

این برداشت ناصحیح، موجب شده که دشمنان و مخالفین مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام، قائلین به این حقیقت را مستوجب طعن و سرزنش دانسته و به آنان نسبت‌های ناروا و نادرست بدهند. حتی کار به جایی رسیده که عده‌ای از روی تعصب و جهل، شیعیان را به علت اعتقاد به آن تفسیق و تکفیر کرده و حتی تکفیر ایشان را به خاطر قول به بدا، واجب بدانند:

وَ تَكْفِيرُ هَوْلَاءِ وَاجِبٌ فِي إِجَازَتِهِمْ عَلَيَّ اللَّهُ الْبَدَاءَ وَ قَوْلِهِمْ يَا أَهَّ قَدْ يَرِيدُ شَيْئًا نَمَّ يَبْدُو لَهُ.  
(بغدادی، ۱۹۹۲: ۵۲)

عده‌ای از بزرگان شیعه نیز در مقابل این تهمت‌ها و نسبت‌های ناصواب، به نوعی اعتقاد به حقیقت بداء را انکار و یا دست به تأویل آن زده‌اند. به‌عنوان مثال، خواجه نصیر الدین طوسی (۶۷۳ق) در جواب فخر رازی (۶۰۶ق) که اعتقاد به بداء به معنای ناصواب آن را به شیعه نسبت می‌دهد، انتساب قول به بداء از سوی شیعیان را رد کرده و می‌نویسد:

امامیه، قائل به بداء نیستند. بداء تنها در یک روایت نقل شده و امامیه، خبر واحد را نه در اصول دین موجب علم و یقین می‌دانند و نه در فروع دین، عمل به آن را واجب می‌شمارند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۲)

هرچند، جمعی از بزرگان شیعی، مانند سلیمان بن عبدالله بحرانی (۱۱۲۱ق)، غلامرضا بن عبدالعظیم کاشانی، مؤلف *رسالة البداء* و حتی علامه شعرانی (۱۳۹۳ق) به دفاع از خواجه پرداخته و منظور وی را بداء به معنای نادرست آن که از طرف مخالفین به شیعه نسبت داده شده است، می‌دانند. (به نقل از: نوئی، ۱۳۹۵: ۵۶ - ۳۷)

اما نظر قاطبه علما و بزرگان شیعه بر اثبات حقیقت بداء و دفاع از آن در مقابل شبهات مخالفین بوده است. با دقت نظر و جستجو در تطورات آموزه بداء در بین دانشمندان برجسته امامیه، می‌توان چهار دیدگاه کلی نسبت به آموزه بداء در بین ایشان را از زمان غیبت صغری تا عصر حاضر به‌دست آورد.

در دیدگاه اول، بداء به معنای تغییر حقیقی در اراده حق تعالی است. در این تبیین، نه‌تنها بداء همان نسخ، بلکه نسخ از باب بداء، عنوان می‌شود و در نتیجه، نسخ در احکام شرعی نیز به‌دلیل تغییر در اراده شریعی خداوند، روی می‌دهد. براساس این دیدگاه، در بداء، مطابق با آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ» محو و اثبات حقیقی اتفاق می‌افتد، نه‌اینکه محو و اثبات در پندار و گمان بندگان روی دهد. (سیدمرتضی، ۱۴۱۰: ۱ / ۷۷؛ صدوق، ۱۴۱۴: ۴۱)

براساس این دیدگاه دوم، در جانب حق تعالی و در عالم تکوین، تغییری رخ نمی‌دهد، بلکه از ابتدا اراده خداوند یا مشروط به شرطی بوده که بندگان از آن بی‌خبرند و یا اینکه از ابتدا دو یا چند اراده موازی، برای یک شی‌ای مقدر شده است. پس از تحقق شروط مذکور تقدیر، عوض شده و برای ما به صورت تغییر، پدیدار می‌شود. این همان تبیینی است که بغدادیان در مورد نسخ به کار می‌بردند. از همین رو، بداء را نیز به معنای نسخ می‌دانستند. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۰؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۱۶)

طرفداران دیدگاه سوم، با استفاده از آیات قرآن کریم و روایات واردشده، مقدرات الهی را در دو نوع لوح محفوظ و لوح محو و اثبات، ثبت شده می‌دانند. لوح محفوظ، مطابق با علم الهی و مصون از هرگونه تغییر و تبدیل است؛ اما تقدیرهایی که در لوح محو و اثبات قرار دارند، قابل تغییرند. (مجلسی، ۱۴۰۴ (الف): ۴ / ۱۳۰؛ همو، ۱۴۰۴ (ب): ۲ / ۱۳۱)

دیدگاه چهارم از سوی صدرالمتألهین مطرح شده است. ملاصدرا براساس مشی خود در سایر مسائل اعتقادی، سعی می‌کند با استفاده از متون دینی، میراث علمی گذشتگان و مبانی فلسفی حکمت متعالیه با دیدگاه تازه‌ای، حقیقت بدا را تبیین نماید. وی براساس مبانی مانند فقر وجودی وجود ممکن، قول به وجود افلاک و تقسیم آن به افلاک دارای نفوس کلی و جزئی، تقسیم علم الهی به علم واجب و علم ممکن، تقسیم قضا به قضای ذاتی و فعلی و تقسیم قدر به قدر علمی و عینی، حقیقت بدا، رابطه آن با صفات خداوند و تقدیر الهی و عصمت معصومان را تبیین می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۹۷ - ۳۷۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۴ / ۲۷۷ - ۱۷۷)

از آنجا که ملاصدرا توانسته براساس مبانی فلسفی خود، تبیین عقلانی‌تری از آموزه بدا ارائه دهد، اکثر تألیفات عصر حاضر، متأثر از مبانی فکری وی می‌باشند؛ البته این بدان معنا نیست که همه پیروان وی در حکمت صدرایی، تمام مبانی او را بی‌چون‌وچرا پذیرفته باشند، بلکه مبانی و دیدگاه‌های ملاصدرا همواره از سوی پیروان او مورد نقد و تحلیل قرار گرفته است. از جمله کسانی که مبانی صدرالمتألهین را به‌خصوص در تبیین آموزه بدا نقد کرده، علامه ابوالحسن شعرانی (۱۳۹۴ ق) است. لذا چگونگی تبیین آموزه بدا و مسائل اعتقادی مربوط به آن از سوی ملاصدرا و نقدها و تحلیل‌های علامه شعرانی به آن، مسئله پژوهش حاضر است.

بر همین اساس در پژوهش پیش‌رو پس از بررسی حقیقت بدا و رابطه آن با نسخ و نحوه اسناد آن به خداوند از دیدگاه ملاصدرا و علامه شعرانی، مسائل اصلی در آموزه بدا یعنی رابطه آن با صفات خداوند، تقدیر الهی و عصمت معصومان علیهم‌السلام که در فهم صحیح از این آموزه، نقش اساسی داشته و چالش‌های اعتقادی در مورد این آموزه به‌شمار می‌روند در منظومه فکری ملاصدرا و علامه شعرانی مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

## ۱. حقیقت بداء، رابطه آن با نسخ و نحوه اسناد آن به خداوند

### ۱-۱. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا نسخ و بدا را متفاوت و مختلف می‌داند و بر این باور است که نسخ عبارت از کشف انتهای زمان حکم است؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴ / ۱۸۵) بنابراین حکم مذکور، ثابت بوده و هیچ‌گونه تغییری در

آن راه نمی‌دهد و تنها زمانش محصور است. اما در بدا تغییر و تبدل در اراده الهی است. این تفکیک میان نسخ و بدا از دیدگاه ملاصدرا، فراتر از تمایز آنها در حوزه کاربرد است؛ زیرا مطابق این دیدگاه، بدهاء اعم از ثبوت و اثبات است، در بدا ثبوتی، تغییر و محو و اثبات در نفوس جزئی فلک که همان لوح محو و اثباتند، رخ می‌دهد که مرتبه‌ای از مراتب علم الهی هستند. بدا در مقام اثبات نیز در ارتباط نبی با نفوس افلاک و دریافت وحی و اخبار غیبی از ایشان به وقوع می‌پیوندد. نسخ، تنها بیانگر تغییر در اثبات بوده و هیچ‌گونه تغییری در مقام ثبوت، رخ نمی‌دهد؛ بلکه حکم از ابتدا دارای محدودیت زمانی بوده، اما بندگان به محدودیت زمانی آن توجه نداشته‌اند. (همان)

درباره کیفیت اسناد بدا به خداوند نیز صدرالمآلهین با استفاده از فقر وجودی وجود ممکن، این اسناد را حقیقی دانسته و آن را چنین توضیح می‌دهد که چون وجود ممکن، عین تعلق و ربط به واجب‌الوجود است، افعال او نیز عین تعلق و ربط خواهد بود. پس همان‌طور که افعال انسان، انتساب حقیقی به خود انسان دارند، در عین حال انتساب حقیقی به واجب‌الوجود نیز دارند و هر دو انتساب، حقیقی و واقعی و دور از مجاز است. بدهاء نیز این چنین است؛ زیرا با اینکه بدا در نفوس جزئی افلاک واقع می‌گردد، اما انتساب آن به ذات باری تعالی حقیقی است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۷)

#### ۲-۱. دیدگاه علامه شعرانی

علامه ابوالحسن شعرانی هم از جمله پیروان و شارحان حکمت متعالیه در عصر حاضر است که با مشرب کلامی - حدیثی خود در بحث بدا وارد شده و به نقد و بررسی آرا و نظرات بزرگان امامیه و اهل سنت در باب رد یا قبول آن پرداخته است.

وی به صراحت همچون سایر بزرگان شیعه، انتساب معنای لغوی متبادر بدا که به معنای تغییر رأی و انشای رای جدید است را به علت استلزام نسبت جهل خداوند و حدوث علم جدید برای او محال می‌داند. (شعرانی، ۱۳۸۸: ۴ / ۳۱۱)

علامه شعرانی ضمن انکار بدا به معنای ظاهری آن، انتساب آن به شیعه را جایز نمی‌داند. (شعرانی، ۱۴۰۸: ۷ / ۱۸۵) به اعتقاد او آنچه در برخی روایات امامیه با عنوان بدا آمده، غیر از بدا به معنای مصطلح در زبان متکلمین است. (شعرانی، ۱۳۸۸: ۸۶۴) او از محقق طوسی در مقابل علامه مجلسی که از جواب او به فخر رازی در کتاب *تلخیص المحصل*، برآشفته است، (مجلسی، ۱۴۰۴: الف) ۴ / ۱۲۲ و ۱۲۳) دفاع می‌کند. محقق طوسی در جواب فخر رازی می‌نویسد: که شیعه، قائل به بدا نبوده و منشأ قبول به بدا خبر واحدی است که نه موجب علم و یقین در اعتقاد و نه درخور اعتنا در مقام عمل است. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۲) علامه شعرانی در مقام دفاع از او، انکار بدا به معنای مصطلح را نه مخصوص محقق طوسی که قول اکثر

بزرگان و علمای معتبر شیعه می‌داند. (شعرانی، ۱۳۸۸: ۴ / ۳۱۱)

وی در چند مورد از نوشته‌های خود، تأویل بدا را واجب دانسته (شعرانی، ۱۴۰۶: ۴ / ۵۰۸؛ همو، ۱۳۸۸: ۴ / ۳۱۱) و قائل است که هیچ‌یک از بزرگان امامیه بدون تأویل، ملتزم به بدا نبوده‌اند. از منظر وی، حتی علامه مجلسی نیز که به علت مشرب حدیثی خود، تلفظ به آن را از باب تعبد نسبت به احادیث وارد شده از معصومین علیهم‌السلام، واجب می‌داند در اعتقاد به بدا، معنای آن را تأویل می‌کند. (شعرانی، ۱۴۰۶: ۴ / ۵۰۸) ایشان، با عبارت «قولُهُ اِبداءُ شَیْءٍ و اِحْدَاثُهُ، هَذَا تَأْوِيلُ حَسَنٍ»، تأویل بداء به اِبداء از طرف شارح کافی، یعنی مولی صالح مازندرانی را پسندیده و آن را روش شیخ صدوق در کتاب *التوحید* می‌داند. (شعرانی، ۱۴۰۶: ۳۱۳) او در جای دیگر با تعبیر «أَحْسَنُ التَّأْوِيلَاتِ» از این تعبیر صدوق، یاد می‌کند. (شعرانی، ۱۴۰۶: ۵۰۹)

بنابراین معنا، با آشکار شدن فعلی از جانب بنده است که امر خداوند برای او آشکار می‌شود و در مقدرات او تغییر ایجاد می‌کند. پس بدا برای انسان‌ها «بدا» و برای خداوند «اِبداء» است. چراکه خداوند با علم ازلی از تمام اتفاقات، باخبر بوده و می‌داند در هر مقطعی چه پدیده‌ای رخ خواهد داد و او این علم را بر بندگان خود اظهار می‌کند. به همین جهت، بدا برای بندگان، ظهور بعد از خفا و برای خداوند، اظهار بعد از اخفا است.

وی در تعلیقه شرح حدیث «مَا عَيْدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ»، (کلینی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۶۶) معنای مصطلح از بدا که خداوند براساس آن به‌عنوان مثال، مرگ مقدر زید را باطل و حکم به حیات او می‌نماید، را رد کرده و آن را چنین معنا می‌کند که خداوند زید را میرانده و عمرو را زنده می‌گرداند؛ یکی را مریض و دیگری را شفا می‌دهد. پس فعل خداوند تغییر کرده و تغییر در آن به وقوع پیوسته و حکم او ثابت است. بنابراین اراده خداوند، نسبت به شیء واحدی، ثابت بوده و تغییری در آن حادث نشده است. (شعرانی، ۱۴۰۶: ۳۱۷) البته این معنا از حقیقت بدا، مخصوص علامه شعرانی نبوده و شیخ صدوق در *التوحید* این معنا را معنای اصطلاحی بدا دانسته است. (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۵)

در نتیجه علامه شعرانی، حمل بدا بر تأثیر دعا، صدقه، توجه به درگاه الهی، صلّه رحم، تضرع و الحاح در درگاه خداوند را تأیید می‌کند. اما این تأثیر، نه از باب بدا مصطلح و تغییر در حکم یا اراده و قضای الهی، بلکه از باب تأثیر علل و اسباب بر حوادث است. مانند استفاده از دارو برای درمان بیماری یا تجارت برای توسعه روزی و امثال آن که اسباب طبیعی‌اند و در کنار آنها اسباب دیگری نیز مثل صلّه رحم، دعا، تضرع، صدقه و امثال آنها وجود دارند که اسباب روحانی و فراطبیعی هستند. با این تحلیل، اعتقاد به اراده و اختیار انسان‌ها با اعتقاد به قضا و قدر حتمی از سوی خداوند، بدون التزام به بدا مصطلح، قابل جمع است. (مازندرانی، ۱۳۸۸: ۳۳۹) به اعتقاد ایشان این معنای از بدا مورد تأکید تمام مسلمین، بلکه سایر ملل و ادیان بوده و اختصاصی به شیعه ندارد و همین معنا نیز مورد تأکید روایات است. (شعرانی، ۱۴۰۶: ۱ / ۵۰۸)

### ۳-۱. رابطه بدهاء با صفات الهی

#### ۱-۳-۱. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در تحلیل رابطه بدهاء با علم، اراده الهی، به وجود افلاک و تقسیم آن به افلاک دارای نفوس کلی و جزئی اشاره می‌کند. وی بدهاء را غیر از قضا دانسته و آن را هم در عالم ثبوت و هم در عالم اثبات مطرح می‌نماید. بدهاء ثبوتی در اندیشه ملاصدرا امکان تغییر در علم الهی و وقوع محو و اثبات در آن است. وی افلاک را جزء مراتب علم ربوبی برشمرده و آنان را دارای نفوس کلی و جزئی می‌داند. نفس کلی افلاک، همان لوح محفوظ و نفوس جزئی افلاک، لوح محو و اثباتند. تغییر و محو و اثبات در نفوس جزئی افلاک، رخ می‌دهد که مرتبه‌ای از علم الهی‌اند. بنابراین او علم الهی را دارای مراتب دانسته و وقوع بدهاء را در برخی از مراتب آن جایز می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۵)

صدرالمتألهین در تبیین مراتب مختلف علم الهی، آن را به دو قسم علم واجب و علم ممکن تقسیم می‌کند. علم واجب، علم کمالی فعلی است که عین ذات ربوبی است؛ علم ممکن، علم تفصیلی است که عبارت از صورت‌های گوناگون موجودات امکانی است. همچنین در جای دیگر، علم الهی را به دو قسم علم اجمالی قضایی که در لوح محفوظ، ثبت است و علم تفصیلی نفسانی قدری که در الواح قدری و لوح محو و اثبات است، قابل تقسیم دانسته و در جای دیگر آن را دارای پنج مرتبه علم ذاتی، قلم، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و موجودات مادی خارجی می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴ / ۲۱۱ و ۲۱۲)

عنايت يا علم ذاتی الهی عبارت است از علم واجب تعالی به اشیاء در مرتبه ذات که وجود واجب تعالی است، از این حیث که موجودات عالم امکان با نظام احسن بر او منکشف‌اند. علم عنایی واجب تعالی، عین ذات او بوده و محلی را نمی‌طلبد از نقص و ترکیب، میرا است. علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و منشأ وجود عینی موجودات و خلاق علوم تفصیلی عقلی و نفسی است. (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۱)

قلم یا عقل اول، صور جمیع مخلوقات الهی از ابتدا تا انتهای عالم، به صورت بسیط و دور از شائبه کثرت تفصیلی در آن است که اسامی مختلفی، مانند: قلم اعلی، ام‌الکتاب، روح اعظم، ملک مقرب و ممکن اشرف دارد.

لوح محفوظ از دیدگاه صدرالمتألهین، همان نفس کلی فلک است که تمام حوادث گذشته و آینده عالم در آن ثبت است و چون صوری که از سوی عقل فعال بر آن افاضه می‌گردد، در وی محفوظ است و نیز به اعتبار اتحادش با عقل فعال، لوح محفوظ نام می‌گیرد. شایان ذکر است که وی در برخی از کتب خویش، مرتبه دوم و سوم علم الهی یعنی قلم و لوح محفوظ را ادغام نموده و علم الهی را دارای چهار مرتبه دانسته است. (همان: ۶ / ۲۹۵)



نفوس جزیی فلکی که در آنها صور جزیی فلکی متشخص موجودات، مطابق با حقیقت مادی خارجی آنها وجود دارد، همان الواح محو و اثبات هستند. صور منطبع در این نفوس جزیی، برخلاف لوح محفوظ که از تغییر و تبدیل محفوظ است، متبدل و متجدد می‌شوند و محو و اثبات در آنها رخ می‌دهد و درواقع این مرتبه از علم الهی، محل بدا می‌باشد.

ملاصدرا بر این باور است که افلاک، دو نفس دارند: نفس کلی مجرد و نفس جزیی منطبع در جرم فلک. نفس کلی فلک، تمام نفوس افلاک را شامل شده و نفوس افلاک و قوای ادراکی آنها قوای نفس کلی قلمداد می‌گردند. این نفوس برای فلک، مانند نفس ناطقه برای انسان بوده و قلب عالم و انسان کبیر است و معقولات را ادراک می‌نماید. این همان نفسی است که صدرالمآلهین آن را لوح محفوظ می‌نامد. نفس جزیی فلک، منطبع در جرم فلک بوده و برای فلک به منزله خیال برای انسان است و جزیتش به معنای غیرمحیط بودنش است. وی این نفس را لوح محو و اثبات می‌نامد. (همان: ۶ / ۲۹۵)

صور تمام موجودات هستی، اعم از موجوداتی که تحقق یافته‌اند یا بعداً تحقق می‌یابند، همگی در نفوس فلکی، وجود دارند. علم نفس کلی فلک به این صور، علم کلی بوده و علم نفوس جزیی افلاک به آنها علم جزیی است. البته منظور از کلیت و جزیت در اینجا کلیت و جزیت وجودی است که ملازم با احاطه است نه کلیت و جزیت ماهوی و مفهومی. یعنی علم کلی، علم ماقبل کثرت و از طریق علل بوده و با تغییر معلوم متغیر نمی‌گردد؛ اما علم جزیی برگرفته از معلوم بوده و با تغییر معلوم متغیر می‌شود.

این صور از جانب عقل فعال بر نفس کلی فلک به صورت کلی و سپس بر نفوس جزیی افلاک به صورت جزیی، افزوده می‌شوند. بنابراین این صور در نفوس جزیی به صورت جزیی و متشخص و متعین بوده و همراه ممیزات زمانی و مکانی ویژه هر کدام می‌باشند. همچنین این صور منطبع در نفوس جزیی، متبدل و متجدد بوده و محو و اثبات و یا به تعبیر دیگر، بدا در آنها رخ می‌دهد.

صدرالمآلهین در کیفیت وقوع محو و اثبات و تجدید صور فلکی، سه نحوه از محو و اثبات را در کتب خود بیان می‌کند که دو نحوه از آن خارج از تأثیرگذاری افعال اختیاری و یک نحوه، ناظر به تأثیرگذاری افعال اختیاری است.

**نحوه اول محو و اثبات صور فلکی** به این صورت است که خداوند متعال پس از هر سالی از سال‌های ربوبی، صور علمی فلک را محو نموده و صور موجوداتی که در دوره بعد ایجاد می‌شوند را در آنها ایجاد می‌نماید.

**نحوه دوم تجدید صور فلکی براساس قول** به اراده افلاک است. براساس این، نفوس جزیی فلک، حرکت ارادی دارند و با حرکت ارادی‌شان، اوضاع گوناگونی را به وجود می‌آورند و همین اوضاع موجب به



وجود آمدن حوادث گوناگون در این عالم می‌گردند و نفوس جزیی افلاک نیز به صورت تدریجی و پشت سرهم به این موجودات طبیعی، علم پیدا می‌کنند؛ بدین صورت که ابتدا صورت موجود اول، حاصل می‌شود سپس حذف شده و صورت موجود دوم به وجود می‌آید و همین‌طور این نفوس به حوادث مختلف عالم طبیعت، علم پیدا می‌کنند. این دو نحوه محو و اثبات، خارج از تأثیرگذاری افعال اختیاری بوده و مربوط به محو و اثبات در تمام علوم نفوس جزئی می‌باشند.

**نحوه سوم** که ناظر به تأثیرگذاری افعال اختیاری بندگان است، به این صورت است که حوادث عالم طبیعت بر دو نوع است: گاهی وقوع آنها معلول اسباب طبیعی و گاهی ناشی از عالم فراطبیعت است. منشأ تأثیرگذاری اسباب فراطبیعی نیز گاهی مربوط به اسباب طبیعی و زمانی مربوط به سبب‌های فراطبیعی می‌باشند. آنچه مربوط به بدهاء است، تأثیرگذاری اسباب فراطبیعی است که تأثیرگذاری آنها ناشی از اسباب طبیعی باشد. به عنوان مثال، دعا و تضرع بندگان در عالم طبیعت، بر نفوس جزیی افلاک، تأثیر می‌گذارد و این نفوس نیز بر عالم طبیعت، تأثیر می‌گذارند. با توجه به این تأثیرگذاری، قلم که مافوق این نفوس است، متناسب با دعای بندگان، چیزهایی را از این نفوس محو نموده و چیزهایی را اثبات می‌نماید. براساس این، تأثیرپذیری نفوس جزئی افلاک از اسباب طبیعی همچون دعا و تضرع بندگان، کاملاً قابل دفاع بوده و در پرتو جزئیت و تعلق آنها به اجسام فلکی، قابل پذیرش است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴ / ۱۹۱؛ همو، ۱۹۸۱ م: ۶ / ۳۹۷)

رابطه بدهاء با قضا و قدر الهی هم از جمله چالش‌های اصلی مربوط به آموزه بدهاء است. ملاصدرا برای تبیین این مسئله، قضا را به قضای ذاتی و قضای فعلی، تقسیم می‌کند. قضای ذاتی عبارت است از صور علمی جمیع موجودات که علم الهی را تشکیل می‌دهند و قدیم بالذات هستند. این مرتبه از قضای الهی، همان علم ذاتی خداوند است که عین ذات واجب تعالی است؛ پس هیچ‌گونه تغییر و تبدیل در آن راه ندارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۶ / ۲۹۱) قضای فعلی نیز عبارت از صور علمی تمام موجودات به‌نحو کلی و عاری از زمان در عالم عقل است؛ براساس این، تغییر و بدهاء در این مرتبه نیز قابل تصور نیست. (همو، ۱۳۵۴: ۲۲۴) بنابراین بدهاء در قضای الهی راه ندارد.

«قدر» نیز به قدر علمی و عینی قابل تقسیم است. قدر علمی، همان صور تمام موجودات در عالم نفس سماوی به‌نحو جزیی و مطابق با مواد خارجی شخصی آنها است. لوح محو و اثبات که همان نفوس منطبع فلکی است، محل قدر علمی قلمداد می‌شود؛ قدر عینی هم عبارت است از صور جزیی خارجی که در جهان ماده با ممیزات زمانی و مکانی و در ضمن مواد خارجی‌شان تحقق دارند، البته ملاصدرا در برخی کتب خود آن را نپذیرفته است. بنابراین هم قدر علمی به علت انطباق بر صور جزیی و شخصی و هم قدر

عینی در صورت پذیرش، به علن تحقق عینی شخصی و خارجی، محل تغیر و تبدل و بدا هستند. (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۵؛ همو، ۱۳۶۶: ۴ / ۱۴۲)

### ۱-۳-۲. دیدگاه علامه شعرانی

علامه شعرانی هم در امکان وقوع بدا در صفات الهی و هم در نحوه تحلیل رابطه بدا با صفات الهی با ملاصدرا اختلاف مبنایی دارد. ایشان در تحلیل این مسئله از عینیت صفات و ذات و عینیت حقیقی و تعاریف مفهومی و اعتباری صفات خداوند بهره می‌گیرد. عینیت صفات با ذات الهی و عدم زیادت صفات بر ذات از جمله عقاید حقه‌ای است که از تعالیم مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بوده و با مقدمات و برهان‌های عقلی ثابت شده است. همچنین عینیت صفات ربوبی با یکدیگر نیز که از مبنای علامه شعرانی در این بحث است، که براساس مقدمات برهانی در جای خود به اثبات رسیده است. بنابراین صفات خداوند، عین ذات او و عین یکدیگر بوده و تعاریف مفهومی دارند.

«در مذهب ما و بسیاری از معتزلیان هیچ چیز زائد بر ذات خدا نیست؛ نه معنا و نه صفت و نه حال. صفات حقیقیه او عین ذات او است، چون ذات او حاجت به هیچ معنا زائد ندارد؛ به خودی خود عالم است و به خود قادر نه به اضافه معنی قدرت قادر و یا به عروض صورت علمی در ذهن خود عالم شود و هکذا». (شعرانی، بی‌تا: ۴۱۴)

بنابراین ذات باری تعالی، عالم و قادر و حی و مرید و سمیع و بصیر است، بدون اینکه نیازمند هیچ معنای زایدی باشد. به علاوه براساس عینیت و اتحاد حقیقی صفات با یکدیگر که نتیجه عینیت ذات و صفات الهی است، ذات باری تعالی عالم است به قدرت، قادر است به علم، مرید و سمیع و بصیر به خود ذات است. ذات، صفات و افعال باری تعالی یک حقیقت واحد است و این تعاریف در صفات، انتزاعی عقلی و مفهومی ذهنی بیش نیست. همین‌طور تکثیر در اسباب فعل ربوبی و صفات فعلی نیز اعتباری و حاصل انتزاع عقلی و مفاهیم ذهنی است که حاصل اعتبارات عقلی در مواجهه با صفات و اسماء ذاتی الهی می‌باشد. (همو، ۱۴۰۶: ۱ / ۵۱۷)

علاوه بر مبنای پیش گفته، یعنی عینیت حقیقی و تعاریف اعتباری و مفهومی صفات ربوبی، عینیت علم ازلی و لایتغیر الهی و اراده و مشیت او از دیدگاه علامه شعرانی، با دلیل دیگری نیز قابل اثبات است و آن اینکه اراده الهی در نزد متکلمین و حکما، چیزی غیر از علم به مصلحت (نظام اصلاح) نیست. پس در واقع، بازگشت اراده الهی به علم ربوبی بوده و غیریت آن دو، مفهومی و اعتباری است. بنابراین همان‌گونه حدوث، تغیر و تکثر در علم ازلی خداوند راه ندارد، اراده و مشیت او نیز غیرقابل تغیر و تبدل بوده و حدوث در آن محال است. (شعرانی، ۱۴۰۶: ۴ / ۳۴۶)

نتیجه‌ای که از این دو مبنا به دست می‌آید و در تبیین حقیقت بدا از دیدگاه علامه شعرانی بسیار مهم است، اینکه همان‌گونه که ذات باری تعالی، ازلی و ابدی بوده و تغیر و حدوث در آن محال است، صفات الهی نیز سرمدی بوده و حدوث، تغیر و تحول در آنها راه ندارد.

بساطت صفات خداوند نیز از جمله مبانی کلامی علامه شعرانی در تبیین حقیقت بدهاء است. براساس این مبنا از آنجاکه ایشان، برخلاف ملاصدرا صفات الهی را بسیط و غیرقابل تقسیم می‌داند، قول به وجود مراتب در صفات باری تعالی از جمله علم و اراده الهی را جایز نمی‌داند. بنابراین علم و اراده الهی، بسیط بوده و خداوند از ازل به تمام حوادث و شروط و موانع وجود آنها و نیز حصول و وقوع و یا عدم وقوع آن شروط یا موانع، عالم است. پس خداوند به تمام حوادث و مخلوقات به طور حتم و قطع، علم داشته و تردد و تغییر در علم و اراده الهی راه ندارد. (همان: ۴ / ۳۲۸)

نتیجه عدم حدوث و تغییر در علم و اراده خداوند و حتمیت و قطعیت آنها قطعیت در حکم و قضای ربوبی است. زیرا هرآنچه که علم و اراده خداوند بر آن تعلق گرفته از ازل، چنین بوده و قضای الهی نیز براساس این علم و اراده بر آن تعلق گرفته است. پس همان‌گونه که انتساب جهل و ندامت بر خداوند، محال است، انتساب تردید نیز بر او محال می‌باشد. (همان: ۳۱۴)

علامه شعرانی، وجود ترتیب و تقسیم در قضا را قبول ندارد. از منظر ایشان قول به وجود مراتب در قضای الهی و تقسیم آن هرچند که در برخی از روایات هم نقل شده است، نسبت به مخلوقات و حوادث است و نه خالق و محدث مخلوقات؛ چراکه حوادث و مخلوقات، چه موجود شوند و چه به وجود نیایند، خداوند از ازل به آن علم دارد. (همان: ۳۴۶)

از منظر علامه شعرانی، آنچه در ظاهر اخبار و روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام از وقوع بدهاء در قضای الهی، و اخبار انبیا و رسل و سایر معصومین علیهم‌السلام نقل شده است، در واقع، اخبار از اقتضا بوده نه خبر از علیت تامه. به این معنا که در این‌گونه موارد، وقتی معصومین علیهم‌السلام از وقوع بدهاء در قضای الهی خبر داده‌اند، این اخبار، خبر از احتمال و امکان وقوع خلاف در آن مورد بوده است و نه بدهاء به اصطلاح متبادر در بین متکلمین. (همان: ۳۳۷)

## ۲. امکان بدهاء در اخبار معصومین علیهم‌السلام

### ۱-۲. دیدگاه ملاصدرا

تبیین بدهاء در مقام اثبات که همان امکان وقوع بدهاء در اخبار انبیا و معصومین علیهم‌السلام است، از دیدگاه ملاصدرا حقیقت وحی عبارت است از اتصال نفس نبی یا ولی به موجودات عالم عقل یا نفوس افلاک که لوح محفوظ (نفس کلی فلک) و لوح محو و اثبات (نفوس جزئی افلاک) را تشکیل می‌دهند. بنابراین نبی، قابل و حامل وحی است که حلقه وصل عالم معقول و عالم محسوس است.

کمال قوه عاقله انبیا در این است که به ملاً اعلی متصل گشته و ذوات ملائکه مقربین را مشاهده نماید. چنان که کمال قوه متخیله ایشان در این است که اشباح مثالی در عالم مثال منفصل و نفوس

جزیی افلاک را مشاهده نموده و اخبار غیبی را تلقی نماید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱ / ۳۵۲ - ۳۴۹)

انبیاء و اولیای الهی به نفوس جزیی افلاک متصل شده و علوم آنها را دریافت می‌نمایند. ایشان آن اخبار را به مردم می‌رسانند و در این اخبارشان نیز صادق بوده و از دخالت شیطان، مصون‌اند. سپس دوباره به نفوس جزیی افلاک متصل شده و درباره همان موضوع اول، خبر دیگری غیر از خبر اول دریافت نموده و به مردم خبر می‌دهند. این تغییر در نفس جزیی افلاک، به‌عنوان مثال، ناشی از دعا و تضرع بندگان است. انبیا و اولیای الهی در هر دو اخبار، صادق بوده و عین حقیقت را بیان نموده‌اند؛ اما حقیقت ثبت‌شده در نفوس افلاک تغییر نموده، اخبار ایشان نیز متغیر است. این همان بدای اثباتی است که با معصومیت انبیا و اولیای الهی نیز قابل جمع است. (همو، ۱۳۶۶: ۴ / ۲۰۱ - ۱۹۱ و ۲۰۷)

## ۲-۲. دیدگاه علامه شعرانی

علامه شعرانی، در نقد نظر ملاصدرا درباره نحوه وقوع بدا در اخبار معصومین،<sup>۱</sup> اطلاع بعضی از نفوس بر امور غیبیه را جایز دانسته و اتصال به این موجودات غیبیه را ممکن می‌داند، فرقی هم نمی‌کند که آنان را ملائکه بنامیم یا نفوس فلکیه؛ این را هم که برخی از این نفوس، به تمام شرایط و موانع حوادث، علم نداشته و علمشان جزیی باشد، رد نمی‌کند. اما اینکه امر بر معصومین<sup>۲</sup> مشتبه شده و ایشان امور جزئی را کلی فرض کرده و یا امور محتمل را حتمی بدانند، قطعاً عصمت آنان را زیر سؤال می‌برد. (شعرانی، ۱۴۰۶: ۳۳۰)

ایشان برخلاف نظر صدرالمتألهین، وقوع بدا در اخبار معصومین<sup>۳</sup> را نیز محال دانسته و برای آن دلایلی را اقامه نموده است. او با استفاده از قاعده لطف، برهانی عقلی بر محال بودن بدا در اخبار معصومین<sup>۴</sup> اقامه کرده است. براساس قاعده لطف، انجام هر چیزی که بندگان را به طاعت الهی نزدیک و یا آنها را از معصیت، دور می‌کند بر خداوند واجب است. بنابراین اگر پیامبر<sup>۵</sup> یا امام<sup>۶</sup> خبری از جانب خداوند به مردم ابلاغ کنند و این خبر به وقوع نپیوندد، موجب لغزش و گمراهی عموم مردم و عدم اعتماد آنان به سخنان معصومان<sup>۷</sup> خواهد بود و این نیز خلاف لطف و نقض غرض واجب تعالی است.

برهمن اساس ایشان دست به تأویل احادیثی می‌زند که در آنها وقوع بدا نقل شده است. در نظر وی، در اخباری که مطابق قول معصوم<sup>۸</sup> به وقوع نپیوسته است، اخبار معصوم<sup>۹</sup> از اول، مقید بوده و این قید به علت وجود قرینه از سوی معصوم<sup>۱۰</sup> حذف گردیده و یا ایشان قید را آورده ولی در نقل خبر از سوی راویان حدیث، حذف گردیده و به دست ما نرسیده است. در این صورت، محذورات پیش گفته، یعنی اغراء به جهل، امکان لغزش و عدم اعتماد به قول معصومین<sup>۱۱</sup> پیش نخواهد آمد. (همان: ۳۲۵)

ایشان برخی از اخباری که دلالت بر وقوع بدا و تغییر آنچه از انبیا و ائمه<sup>۱۲</sup> وارد شده است مانند وقوع بدا در امامت اسماعیل، فرزند امام جعفر صادق<sup>۱۳</sup> را به دلیل مخالفت با عقل و اخبار کثیره، مردود

می‌داند. (همان: ۳۲۴) علاوه بر آن سند بسیاری از این احادیث و روایات نیز از نظر وی، ضعیف است. (همان: ۳۳۰) بنابراین علامه شعرانی با تضعیف سندی، دلالتی و محتوایی این روایات، آنها را نمی‌پذیرد.

## نتیجه

بررسی چگونگی تبیین حقیقت بدهاء، رابطه آن با علم، اراده و قضا و قدر الهی و علم و عصمت معصومان علیهم‌السلام، براساس مبانی ملاصدرا و علامه شعرانی، هدف اصلی پژوهش حاضر بود. علامه شعرانی از جمله پیروان و شارحان حکمت متعالیه به‌شمار می‌رود، ولی با بررسی مبانی ایشان در تبیین آموزه بدهاء به این نتیجه می‌رسیم که اختلاف او با ملاصدرا در این مسئله، اختلافی مبنایی است. ملاصدرا با توجه به مبانی فلسفی خود، علم الهی را به علم واجب و ممکن، تقسیم و تغییر در علم ممکن را جایز می‌داند. درحالی‌که علامه شعرانی، صفات الهی را بسیط دانسته و با توجه به اتحاد ذات و صفات خداوند، تغییر در آنها را محال می‌داند. ملاصدرا با تقسیم بدهاء به بدهاء ثبوتی و اثباتی و تطبیق بدهاء ثبوتی بر نفوس جزئی افلاک، وقوع بدهاء و اسناد حقیقی آن به خداوند را اثبات می‌کند. اما علامه شعرانی، قول به وجود افلاک و تطبیق آن به لوح محفوظ و لوح محو و اثبات را رد کرده و از آن با تعبیر «أردء القول و أضعفها» یاد می‌کند. همچنین برخلاف ملاصدرا که با تعبیر بدهاء اثباتی، وقوع بدهاء در اخبار معصومین علیهم‌السلام را با توجه به نحوه اتصال نفوس ایشان به افلاک جزئی، تبیین می‌کند، علامه شعرانی، وقوع بدهاء در اخبار معصومین علیهم‌السلام را محال می‌داند.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق) محمد بن علی، ۱۳۹۸ ق، *التوحید*، قم، موسسه نشر اسلامی.
۳. ابن بابویه محمد بن علی، ۱۴۱۴ ق، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید.
۴. ابن نعمان (شیخ مفید)، محمد بن علی، ۱۴۱۳ ق، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ مفید.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تعلیقه ابوالحسن شعرانی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۷. انیس، ابراهیم و همکاران، ۱۳۷۸، *المعجم الوسیط*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۹۹۲ م، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمشرق.

۹. شعرانی، ابوالحسن، بی تا، **شرح فارسی تجرید الاعتقاد**، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۱۰. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ۱۳۵۴، **المبدأ و المعاد**، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ۱۳۶۶، **شرح اصول کافی**، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ۱۳۸۲، **الشواهد الربوبیه فی المسالک السلوکیه**، تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، موسسه مطبوعات دینی.
۱۳. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ۱۹۸۱ م، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**، بیروت، دار التراث.
۱۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، **تلخیص المحصل** (معروف به نقد المحصل)، بیروت، دارالاضواء.
۱۵. علی بن حسین بن موسی (معروف به سیدمرتضی)، ۱۴۰۵ ق، **رسائل الشریف مرتضی**، قم، دارالقرآن الکریم.
۱۶. علی بن حسین بن موسی (معروف به سیدمرتضی)، ۱۴۱۰ ق، **الشافی فی الامامه**، تهران موسسه الصادق علیه السلام.
۱۷. فیض کاشانی، مولی محسن، ۱۴۰۶ ق، **الوافی**، تعلیقه ابوالحسن شعرانی، اصفهان، کتابخانه امیرالمومنین علیه السلام.
۱۸. فیومی، احمد بن محمد بن علی، ۱۴۰۵ ق، **المصباح المنیر**، قم، دارالهجره.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۶، **الکافی**، تهران، دارالاسوه.
۲۰. مازندرانی، ملاصالح، ۱۳۸۸ ق، **شرح اصول کافی**، تعلیقه ابوالحسن شعرانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ ق (الف)، **بحار الانوار**، بیروت، موسسه الوفاء.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ ق (ب)، **مرآت العقول**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، **مجموعه آثار**، تهران، انتشارات صدرا.
۲۴. موسوی، سیدجمال الدین، ۱۳۹۶، **بازخوانی آموزه بداء**، قم، موسسه علمی - فرهنگی دارالحديث.
۲۵. نوئی، ابراهیم، زمستان ۱۳۹۵، علامه شعرانی و آموزه بداء، **مجله تخصصی کلام اسلامی**، قم، موسسه تحقیقات امام صادق علیه السلام، ص ۳۷ - ۵۶.