هو العلیم

بداء چگونه با علم همیشگی خدا سازگار است؟

از تعارض قضاهای کلی تا مسئله جانشینی امامان

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ فی البداء و الجبر و الاختیار و القضاء و القدر ـ جلسه صدوچهارم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

پیوند نسخ و بداء در بحث علم الهی

مسئلۀ تعارض بین عام و خاص و مسئلۀ نسخ و تخصیص به اینجا رسید که نسخی وجود ندارد الاّ انتهاء امدِ حکم قبلی و ابتدای حکم جدید براساس تحقق موضوعی مستقل از موضوع حکم قبل. و این مسئله به مسئلۀ علم باری نسبت به احکام کلیّه و امدِ احکام کلیّه در ازمنۀ متفاوته کشیده شده و عرض شد که مسئلۀ نسخ عبارت است از بداء حکم تشریعی در قبال بداء حکم تکوینی و بالمناسبه از مسئلۀ بداء در ذیل قضیۀ نسخ ذکری به میان آورده شد؛ لذا ما بی‌مناسبت ندیدیم که در مورد مسئلۀ بداء یک حکم مستقل و بحث مستقل داشته باشیم.

در این جلسه اجمالی از این مطلب بر طبق آنچه تقریر شده است عرض می‌کنیم تا اینکه در جلسۀ آینده به مسئله برسیم.

تعریف بداء به ظهور پس از پنهانی

بداء عبارت است از ظهور. «بدا لِلّه» یعنی

«ظَهَر لِلّه». بداء به معنای ظهور است؛ «بدا لَهُ» یعنی «ظَهَرَ لَهُ» و ظهور همیشه عبارت است از وقوع حادثه‌ای بعد از خفاء آن. اگر یک حادثه از قدیم‌الزمان و از قدیم‌الأیّام و از قدیم‌الحوادث وجود داشته باشد، دیگر ظهور او را بداء نمی‌گویند؛ چون ظهور دارد. وقتی که ما در اینجا هستیم، به‌وجود اشیاء عند الرائی، بداء نمی‌گویند؛ اما وقتی که رائی از بیرون وارد اتاق شود، به آن بداء می‌گویند؛ چون حوادثی که در این اتاق است قبلاً [برای آن شخص ظاهر] نبوده‌اند و بعد ظاهر می‌شوند.

این ظهور بعد الخفاء یک نکتهٔ بسیار دقیقی است که ما تا آخر مباحثمان نمی‌توانیم این را رها کنیم. بداء عبارت است از ظهور یک امری بعد از خفاء آن.

تبیین بداء به اظهار برای مخلوقات

این مسئله‌ای که خدمتتان عرض می‌کنم براساس تقریرات است. حالا در مورد خداوند متعال که همهٔ اشیاء پیش او حاضرند و او ناظر بر همهٔ اشیاء است، این معنا ندارد بداء در اینجا صادق باشد؛ چون او

عالم به همهٔ اشیاء است و ناظر بر همهٔ اشیاء است و لهذا ما باید برای بداء معنای مجازی را که همان إبداء است، در نظر بگیریم. بداء به معنی أبدا [است] و آن إبداء بالنسبه به مخلوقین است نه بالنسبه به باری‌تعالیٰ؛ یعنی بالنسبه به مخلوقین، «أبدا و أظهر هذا الحادث و هذه الواقعه»؛ اما بالنسبه به خود خداوند متعال این معنا ندارد.

معنای اظهار این حادثه بعد از خفاء این است که من‌باب‌مثال مشیّت الهی بر تعقّب یک امری خَلف امر دیگر تعلّق گرفته است؛ بعد آن امر متعقَب انجام نمی‌شود و امر دیگری جایگزین می‌شود. در اینجا می‌گوییم که: «أبدا»؛ یعنی «أظهَر الله تعالیٰ، أظهر خلاف هذه المسئلة فی هذا الموضوع الکذایی و فی هذا الموضوع.»

صدقه و رفع بلا در روایات

مثلاً در روایات عدیده داریم که صدقه رفع بلا می‌کند.[1] مترتّب بر صدقه رفع بلاست و اگر کسی تصدّق کند، ممکن است که بلاهایی را از خودش

---

[1] مکارم الأخلاق، ج ۱، ص ۳۸۸:
عَنِ العالِمِ عَلَیهِ السَّلامُ قالَ: «**الصَّدَقَةُ تَدفَعُ القَضاءَ المُبرَمَ مِنَ السَّماءِ.**»

دفع کند.

تعارض آثار صدقه و اهانت به والدین

حالا این قضیه که عبارت است از قضاء کلی، ممکن است در مواردی استثناء بخورد، در مواردی خلافش باشد؛ فرض کنید که اگر زیدی صدقه داد ولی با این صدقه امر خلافی را هم انجام داد [مثلاً] به والدینش اهانت کرد یا اینکه ظلمی را مرتکب شد، در اینجا آن قضاء کلی الهی تعارض پیدا می‌کند با یک قضای کلی دیگر الهی که آن عبارت است از اینکه مثلاً اهانت به والدین موجب قصر عمر می‌شود (موجب کوتاهی عمر می‌شود). یا اینکه فرض کنید ظلم به یک فقیر موجب فلان بلا و مرض می‌شود. خُب اینکه در اینجا [است]، نه این است که مشیّت الهی بر قضاء الهی حاکم شده است.

نقد غلبه مشیت بر قضای کلی

آنچه در بعضی از جاها تقریر می‌شود این است که در مسئلهٔ بداء (حالا به این نکته‌اش کار داریم) مشیّت الهی حاکم و غالب بر قضاء کلّی می‌شود؛ یعنی فرض کنید که قضاء کلّی الهی بر طول عمر است به‌واسطهٔ صدقه، بر رفع بلایاست به‌واسطهٔ

صدقه. در اینجا مشیّت می‌آید و آن قضای کلّی را کنار می‌زند.

یگانگی قضای الهی و مشیت

اشکالی که در اینجا هست این است که قضای الهی جدای از مشیّت نیست؛ قضای الهی عبارت است از همان مشیّت. فرق نمی‌کند؛ منتها یک مشیّت کلی داریم و یک مشیّت جزئیّه داریم. مشیّت کلیه عبارت است از خواست پروردگار نسبت به تعقّب امور بر یک مسائل کلّی و مشیّت جزئی عبارت است از خواست پروردگار نسبت به آن مورد خاص که البته این داخل در تحت آن مشیّت کلی خواهد بود.

تفاوت قضای الهی با تبصره‌گذاری بشری

این‌طور نیست که قضای الهی مثل قوانینی که مدوّن در مجلس است، باشد؛ فرض کنید که مجلس قانونی تدوین می‌کند، بعد فلان وزیر می‌آید از پیش خودش یک تبصره می‌زند. این‌طور نیست که آن قانون مجلس به کلیت خودش در همان دفّتین بماند، ما به آن قانون کار نداشته باشیم و خودمان در اینجا قانون وضع کنیم؛ اراده و مشیّت ما در اینجا بر همهٔ قوانین حاکم باشد چه مجلس تصویب بکند یا

تصویب نکند. این‌طور نیست.

قوانین کلی آثار اعمال

در قضاء کلی الهی تدوین قانون اجرایی حوادث در موضوعات مختلف است؛ یعنی قانون الهی بر این است که اگر کسی من‌باب‌مثال صدقه بدهد، رفع بلا می‌کند؛ یعنی جریان حوادث در عالم تقدیرات و در عالم مقدرات به این کیفیّت خاص است و جدای از این نیست. در قبالش، یکی از قوانین از قضای کلی این است که احترام به والدین موجب طول عمر است و خیر و برکت در رزق و روزی و امثال‌ذلک؛ یکی از این قوانین کلّی این است که سرپرستی ایتام موجب نزول برکات و امثال‌ذلک است؛ یکی از آن قوانین کلّی این است که عمل به واجبات موجب طول عمر و رزق و فلان و این حرف‌ها است. اینها همه قوانین کلّی هستند.

در قبال این قوانین کلّی و قضاء کلّی یک قانون دیگری هم داریم که ترک صلاة لیل موجب فلان است؛ زنا کردن موجب فلان مصیبت و فلان بلایاست. اینها هم قضاء کلّی هستند و قوانین کلّی

هستند.

تصادم قوانین در تحقق حوادث

یعنی دو جنبهٔ اجرایی در نزول تقدیرات و مشیّت‌های الهی در قوالب متعیّنهٔ عالم وجود حاکم است: یک قوانین مثبت و موبقه (و به عبارت دیگر مُبقیه)، یک قوانین منفی و موبقه در عالم نزول تقدیرات و مشیّت الهی. این دو قانون در وجود و در عدم، در ایجاد و در اعدام حوادث، با همدیگر دخالت می‌کنند. هر کدام از این دو قانون بر دیگری غلبه کرد، آن در عالم تعیّنات تحقق پیدا می‌کند و لذا ما می‌بینیم که خیلی از جریانات دارد بر روال طبیعی خودش حرکت می‌کند؛ یک‌دفعه مسیر برمی‌گردد؛ این برگشت مسیر به‌خاطر این است که در سلسلهٔ نزول قضاء کلّی الهی قضاء دیگری آمده با این تصادم کرده است؛ نه اینکه مشیّت جزئی الهی آمده و حاکم شده است. مشیّت که سر جایش هست و مشیّت که فرق نکرده است.

شمول مشیت بر دو سوی قضا

مشیّت در نزول همان قضای کلّی الهی هست و ابرامش در این قوالب که به‌صورت قدر است نه

به‌صورت قضا، این به‌صورت قدر شدن در قالب همان مشیّت الهی است. چطور شما یک طرف قضیّه را جزء مشیّت الهی می‌دانید؛ اما طرف دیگر را که موجب برای وجود این حادثه است، جزء مشیّت به‌حساب نمی‌آورید؟! «بائی تَجُر و بائک لا تَجُر[1]» که نمی‌شود!

شفای بیمار و غلبه قضایی بر قضای دیگر

فرض کنید که مریضی الآن به حال احتضار می‌افتد. یک‌مرتبه شما می‌بینید که این مریض خوب شد و نشست. چرا خوب شد؟ چون یک صاحب‌دلی آمده و یک حمدی خوانده و این مریض خوب شده است. آیا در اینجا مشیّت الهی آمده بر قضای الهی حاکم شده است؟! نه‌خیر! قضای کلّی الهی بر قضای کلّی الهی دیگر حاکم شده است؛ چون در قضای کلّی الهی این است که الآن این با این شرایط، با این خصوصیات بمیرد.

تغییر موضوع و تفاوت احکام آن

همان‌طور که ما در ترتّب احکام قائل به انعقاد

---

[1] مغنی اللبیب، ج ۱، ص ۸۷۷.

موضوع هستیم که اگر با این شرایط و با این شرایط این موضوع محقق شود، این حکم بر او مترتّب است و اگر همین موضوع با شرایط دیگری مترتّب شود، این حکم بر او مترتّب نیست؛ اگر یک انسان و مکلّفی دارای شرایط مرض و فلان و این حرف‌ها باشد، باید نماز را مستلقیاً بخواند و اما اگر همین مکلّف در شرایط صحت و سلامت باشد، باید نماز را به حال استقامه بخواند.

تعیین موضوع تکوینی در چارچوب قضا

همین‌طور در تحقق قضایا در عالم امکان هم قضای کلّی الهی قطعاً مدخلیّت دارد؛ یعنی قضای کلّی الهی می‌آید و موضوع را معیّن می‌کند و وقتی که موضوع را معیّن کرد، احکام مترتّب بر او را در عالم تکوین متعیّن می‌کند نه در عالم تشریع؛ یعنی یک موضوع با این خصوصیّت این قضاء بر آن حاکم است؛ حالا این موضوع با خصوصیّت دیگر قضای دیگری بر آن حاکم است؛ مثلاً صاحب‌دلی می‌آید می‌نشیند و دلش می‌سوزد. حال این دل سوختن هم از کجا می‌آید؟! آن‌هم براساس یک قضاء کلّی الهی است که باید بیاید و دلش بسوزد؛ چون ممکن است

هزار بار هم صاحب‌دل بیاید و دلش نسوزد و همین‌طور بیر بیر نگاه کند و طرف هم بمیرد. آن‌هم یک قضا دارد.

اینکه الآن دلش می‌سوزد براساس یک قضای کلّی الهی است؛ اینکه در آنجا دلش نمی‌سوزد براساس یک قضای کلّی الهی است. حالا چرا در آنجا دلش می‌سوزد و چه مسائلی بوده است؟ این را دیگر نمی‌دانیم. چرا دلش نمی‌سوزد و چه مسائلی بوده است؟! ما دیگر نمی‌دانیم.

جریان مشیت در قالب تقدیر

بنابراین اینکه او این حمد را می‌خواند طبق قضاء کلّی الهی است که اگر حمد در این شرایط خوانده شود، مؤثّر واقع می‌شود؛ این هم می‌شود یک قضاء کلّی الهی. بنابراین در تصادم بین قضاهای کلّی الهی است که مشیّت الهی در قوالب امکان و تعیّنات جاری می‌شود و آن قضا را به‌صورت قدر در این عالم ایجاد می‌کند.

پرسش از رابطه قدر با مشیت

تلمیذ: پس مشیّت حق بی‌رنگ، بی‌قالب و

بی‌مثال است. حقیقت وجود آن است که در قوالب مادّیات شکل می‌گیرد. مشیّت هم هیچ رنگ و بویی ندارد و می‌آید در قوالب قَدَر شکل می‌گیرد؛ در این‌صورت منافاتی با قضای همدیگر ندارد.

استاد: خود همان قَدَر مگر خارج از مشیّت اوست؟!

تلمیذ: نه، خارج نیست.

استاد: یعنی همان مشیّت اوست که قضا را به این کیفیّت درمی‌آورد؛ یعنی شما می‌گویید که: «قضای کلّی آمده به‌صورت تعیّن درآمده و بعد مُهر مشیّت می‌آید و به آن می‌خورد.» او از کجا آمده است؟! اینکه الآن این قضا می‌آید و با این تصادم می‌کند، این مگر خارج از چارچوب مشیّت آمده و تصادم کرده است؟! مشیّت اوّل آمده و این قضا را آورده است. اینجا که آمد، یک‌دفعه [یک] قضا هم از اینجا آمد و این دو تا باهم برخورد کردند؛ حالا باید ببینیم که آیا این زورش می‌چربد یا این یکی زورش می‌چربد؟ من‌باب‌مثال صدقه به فقیر داده و خیلی دل فقیر را خوشحال کرده است ولی از آن‌طرف اهانت به پدر و مادر کرده است؛ اما آن‌چنان اهانتی نبوده که حالا

فرض کنید ریشه‌اش را بزند، در اینجا آن صدقه می‌آید بر این قضای کلّی می‌چربد.

حکایت آثار اعمال در گزارش خواب

یک قضیهٔ عجیبی به شما بگویم: حالا که به اینجا رسید، بدانید که این‌قدر مسائل مهم است و این‌قدر قضایا مهم است که اصلاً قابل تصور برای ما نیست. ما مدتی قبل برای دیدن یک حاجی رفته بودیم و در آنجا حرف‌ها و صحبت‌های متفاوتی شد و یک محیط چند نفری بود؛ از سه چهار نفر تجاوز نمی‌کرد. موقع نماز ظهر شد. ما نماز خواندیم. بعد نماز عصر را نخواندیم تا وقتش برسد. غذا آوردند و خوردیم. صحبت و فلان و این حرف‌ها شد. تمام این مسائل همه خوب.

در این موقع یک نفر از یک جا تلفن می‌زند (که البته خیال می‌کنم و این‌طور به‌نظر من می‌آید این علّتش این بوده است؛ هنوز برای من جای شبهه است) در آن تلفن من یک شوخی با آن شخص کردم. حالا ما به این چیزها کاری نداشتیم گفتیم که: «عیب ندارد، حالا با او شوخی کنیم.» آن شخص از

اینکه من این شوخی را با او کردم و چند نفر دیگر هم نشسته بودند، یک‌طوری شده بود. اهل یکی از شهرستان‌ها بود. من هم که به این کارها کاری نداشتم که حالا کسی نشسته است و این حرف‌ها، گفتم که: «برو پی کارت!» این‌طور هم نبود که به دل بگیرد؛ او هم که ما را می‌شناخت و خصوصیت ما را می‌دانست.

گزارش خواب و تردید در علت تذکر

این قضیه می‌گذرد. یک نفر مرحوم آقا (رضوان‌الله‌تعالیٰ‌علیه) را در خواب می‌بیند که به او می‌گویند: «من در تمام این جلسه‌ای که شما باهم بودید با شما بودم و با شما نماز خواندم. همه‌اش خوب بود غیر از یک جای آن!»

حالا آن‌طرف به من می‌گوید که: «[منظور آقا] آن شوخی بود که تو در تلفن کردی.» حالا من نمی‌دانم؛ شاید همین‌طور بوده است. او می‌گوید که: «چون اسم دیگری، حرف دیگری، مسئلهٔ دیگری ما به میان نیاوردیم.» من که هنوز هم به‌نظرم نمی‌آید که حالا... شاید مثلاً به‌خاطر این بود که ما این‌طور کردیم؛ بعید نیست چنین چیزی باشد؛ اما صحبت در

این است که من احتمال می‌دهم چیز دیگری باشد؛ مثلاً خود من یک حرفی بیان کرده باشم یا شخص دیگری چیز دیگری گفته باشد. شاید هم به من مربوط است.

تلمیذ: یا خطورات قلبی است.

استاد: بله، هست دیگر. حالا یا چیز دیگر... در هر صورت، صحبت در این است که آن شخصی که خواب را دیده، اصلاً در جلسه نبوده است؛ فرض کنید خدمتکار خانه بود مثلاً زنی بود یا مردی بود که اصلاً وارد بحث ما نشده بود تا ببیند چه اتفاق افتاده است؛ اما تمام پروندهٔ قضیه را جلوی او گذاشته بودند! و بعد «در تمام اینها من بودم، حتی در نمازی که خواندید من بودم.» یعنی چنان صورت‌حساب را می‌آورند جلوی آدم می‌گذارند که اصلاً آدم شاخ در می‌آورد؛ حتی یک خطور در آنجا ثبت است!

تعارض آثار اعمال و پیدایش قدر

این‌طور نیست که شما خیال کنید... هر کسی با هر چیزی هر حرفی به کسی زد، هر نیّتی کرد، هر مسئله‌ای را گفت و این حرف‌ها، تمام این حساب‌ها

و همهٔ این مسائل همه می‌رود با همدیگر تعارض می‌کند؛ آن‌وقت براساس تعارض‌ها، کدورت یا نورانیت پیدا می‌شود؛ حال انسان تغییر می‌کند یا نمی‌کند؛ در انسان خلجان پیدا می‌شود یا نمی‌شود. اینها همه‌اش برای تصادم کلّی قضای الهی است که آن قضایای کلّی باهم تصادم می‌کنند و اثرش در ما به‌صورت قَدَر است؛ یعنی قدر می‌آید آن قضا را محدود می‌کند و همان قضا می‌آید مشخص می‌شود.

تمثیل کلی طبیعی برای رابطه قضا و قدر

مثل کلّی طبیعی: همان‌طور که کلّی طبیعی وجودش به‌وجود افراد در خارج هست و هر فردی از خارج همان مصداق برای کلّی طبیعی و محقِّق و محصّل کلّی طبیعی در خارج هست، همین‌طور این قدر محصّل قضاء کُلّی در ظرف نزول عالم قضای کلّی که به‌صورت قدر است، می‌باشد.

آن‌وقت در اینجا قضایای کلّی در ارتباط باهم، محصِّل مشیّت پروردگار هستند؛ یعنی همان مشیّت پروردگار قضا را تا اینجا آورده است؛ مشیّت پروردگار این را تا آنجا آورده است؛ مشیّت پروردگار یکی را بر دیگری ترجیح داده است؛

مشیّت پروردگار باعث وجود قدر در فلان شخص شده است. این یک مسئله است.

پرسش اختیار تحت شمول مشیت الهی

تلمیذ: فرمودید که اعمال ما قدرها را باهم تصادم می‌دهد. در این‌صورت، این‌طور نشان می‌دهد که خود اعمال هم دائر مدار مشیّت حق است؛ یعنی همان صدقه هم که می‌دهیم همان انفاق در اختیار خودش نیست.

استاد: بله.

تلمیذ: پس همه‌چیز از آن بالاست و از این پایین هیچ تاثیری پیدا نمی‌شود؟

استاد: پایینی وجود ندارد، اصلاً پایینی وجود ندارد.

تلمیذ: پس همین اعمالی که انسان در روز انجام می‌دهد باعث می‌شود قضای کلّی حاکم شود و یکی محکوم شود؟

استاد: بله، این عملی هم که انجام می‌دهد، تابع یک قضای کلّی است که باعث شده عمل را انجام بدهد. پس **«إلهی، إن لم تَبتدِئنی الرّحمةُ مِنکَ بِحُسنِ التَّوفیقِ، فَمَنِ السّالِکُ بی إلیکَ فی واضِحِ**

الطّریقِ؟»[1] کجاست؟!

یک عمل را انسان انجام می‌دهد؛ این عمل قدر یک قضای کلّی است؛ بعد همین عملی که انجام می‌دهد، موجب یک قضای کلّی دیگر می‌شود که نزولش به‌صورت قدر است. همین‌طور دوباره یک قضای کلّی دیگر می‌آید. همین‌طور دائماً این جهت این عالم تصادمات...

تلمیذ: پس حساب و کتاب چه می‌شود؟!

استاد: حالا دیگر اینها بماند إن‌شاءالله برای جلسات دیگر. فعلاً ما کلّی بحث را براساس تقریراتی که شده است عرض می‌کنیم و چون دیدم در هر مسئله نباید از اشکالی که وارد می‌شود، بگذرم، لذا در اینجا متذکر این نکته شدم و اِلّا می‌بایست از اوّل همان تقریر را بگوییم و بعد وارد بحث شویم.

دو تبیین بداء به اظهار و علم فعلی

فرمودند که بداء در اینجا به معنای إبداء است.

إبداء یعنی اظهار امر غیر مترقّب عند المخلوقین

---

۱ زاد المعاد، ج ۱، ص ۳۸۶. [دعاء الصباح من کلام مولانا أمیر المؤمنین علیه السّلام]

بالنسبه به امر مترقّب.

مشاکله در نسبت اظهار به خداوند

إبداء ممکن است به یکی از دو قسم باشد. حالا چرا إبداء می‌گویند؟! یا به‌خاطر مسئلهٔ مشاکله است و این مجاز است؛ یعنی مشاکلهٔ خالق و مخلوق است؛ چون إبداء برای مخلوقین است، ما این إبداء را برای خداوند به‌کار می‌بریم؛ من‌باب‌مثال ﴿وَبَرَزُواْ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾[1] یا مثلاً ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗا﴾[2] یا ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗا﴾[3] و امثال‌ذلک، از این آیاتی که دلالت می‌کنند علم جدید و حادثی برای خداوند حادث می‌شود که قبلاً نبوده است. این به‌خاطر مشاکله و مجاز است؛ مجاز بین خالق و مخلوق و مجاز بین علت و معلول و مجاز بین مُبدء و مبتدئات. این را إبداء می‌گوییم؛ یعنی ظهور یک امری بعد از خفاء آن در عالم شهادت.

---

[1] ۱ سوره ابراهیم (۱۴)، آیه ۴۸.

[2] ۲ سوره انفال (۸)، آیه ۶۶.

[3] ۳ سوره ملک (۶۷)، آیه ۲.

تبیین بداء با تغایر علم ذاتی و فعلی

مسئلهٔ دوم که جای دقت دارد، این است که نه، خود بداء به معنای حقیقی خودش است که به معنای ظهور است، نه به معنای إبداء است؛ ولی از آنجا که در جنبهٔ خلق، ما علم فعلی را لحاظ می‌کنیم و این علم فعلی بعد از علم ذاتی است؛ چون خداوند متعال قبل از ایجاد مخلوقات یک علم دارد و بعد از ایجاد، علم دیگری دارد و این دو علم باهم مغایرت دارند.

علم ذاتی به عنوان عین ذات

در علم اوّل علم به ذات است و علم به نفس است که از آن به علم ذاتی تعبیر می‌اوریم. در اینجا علم عین عالم و عین معلوم است و در اینجاست که این علم متحد با ذات است و بلکه عین ذات است و در اینجاست که اتحاد علم و عالم و معلوم تحقق پیدا می‌کند؛ این علم را علم ذاتی می‌گویند که عین ذات است.

علم فعلی به عنوان علم پس از ایجاد

علم دوم علم به غیر است، به غیر علّی؛ یعنی علم به معلولات و علم به مخلوقات است بعد از ایجاد؛ یعنی بعد از ایجاد برای خود خداوند هم

حالتی حاصل می‌شود که قبل از ایجاد نبوده است. به آن می‌گویند: علم فعلی؛ یعنی ظهور المخلوق و ظهور المعلول عند الله تعالیٰ. قطعاً قبل از ایجاد مخلوقی نبوده است؛ بعد از ایجاد است که مخلوق حدوث پیدا می‌کند و این حدوثش ظهور پیدا می‌کند؛ پس این ظهور، ظهور مخلوق و ظهور معلول لله تعالیٰ بعد از ایجاد است.

استناد به آیات ظهور علم فعلی

پس می‌توانیم بگوییم که ﴿وَبَرَزُواْ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾ یا ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗا﴾ یا ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗا﴾ و آیات دیگری که دلالت بر حدوث علم لله تعالیٰ و تقدّس می‌کنند، این آیات همه دلالت دارند بر ظهور علم فعلی که به معلول تعلّق گرفته است و همین‌طور بعد از مرحلهٔ تعیّن و ایجاد به ممکنات تعلّق گرفته است.

درست شد؟! پس این بداء بالنسبه به خداوند هم ساری و جاری است؛ همان‌طوری‌که این بداء بالنسبه به ماء متعیّن وجود دارد که ظهور بعد الخفاء داریم، بالنسبه به خداوند است؛ منتها در مقام ایجاد،

زیدی که هنوز در عالم امکان وجود ندارد، علم فعلی حق به او تعلّق نگرفته است. حوادثی که هنوز در عالم وجود ندارند و زمان، علّت برای حدوث آنهاست، هنوز علم حق به آنها تعلّق نگرفته است. درست شد؟!

بنابراین ما در اینجا این علم فعلی را به معنای بداء، به معنای بروز می‌دانیم. الآنَ ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗا﴾، این ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗا﴾ نیاز به مرور زمان دارد؛ نیاز به ایجاد دارد؛ نیاز به فعل و عمل خارجی دارد. در اینجاست که إبلا و ابتلا روشن می‌شود. در اینجاست که ﴿وَبَرَزُواْ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾ روشن می‌شود. در اینجاست که ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗا﴾ باید آن ضعف در مرحلهٔ وجود خارجی تحقق پیدا کند تا اینکه روشن شود. به این علم فعلی می‌گویند و این علم فعلی جدای از آن علم ذاتی است. علم ذات به ذات عین ذات است و علم ذات به غیر، علم فعلی او است و نیاز به تعیّنات دارد.

نقد تغایر علم ذاتی و علم فعلی

اشکالی که در اینجا هست و بعداً باید دربارهٔ آن

توضیح دهیم، این است که بالإجمال، اگر ما علم را عبارت از ارتسام صور می‌دانیم که این علم جزء عوارض است و عروضِ عارض بر ذات تعالیٰ محال است و اگر ما علم را عبارت از حضور الشیء عند العالم می‌دانیم، دیگر معنا ندارد در یک زمان حضور داشته باشد و در زمان دیگر حضور نداشته باشد. اینکه می‌گوییم: در یک زمان حضور دارد و در زمان دیگر ندارد، سؤال در اینجاست که ارتباط خداوند متعال نسبت به این شیء قبل از حضور چگونه ارتباطی است؟ آیا نسبت به این شیء جاهل است یا عالم است؟ آیا نسبت به این شیئی که فرض کنید هزار سال بعد می‌خواهد اتفاق بیفتد جاهل است یا عالم است؟

پرسش از علم خداوند به حوادث آینده

بالأخره وقتی منی که بشر هستم و احتمال اتفاق را بعد از هزار سال می‌دهم، آن خدایی که خداوند متعال و بارئ ممکنات است، چه ارتباطی با این پدیده‌ای که حادث نشده دارد؟ و به عبارت دیگر، ذهن خدا (اگر این تعبیر درست باشد که درست

نیست) من‌باب‌مثال نسبت به این پدیده چگونه ارتباطی برقرار می‌کند؟ آیا می‌داند که اتفاق می‌افتد یا اینکه نمی‌داند؟

اشکال تصور ذهن و صورت‌های پیاپی در ذات الهی

اینکه می‌داند اتفاق می‌افتد ولی هنوز هیچ‌گونه اثر و هیچ‌گونه وجودی از او نیست؛ یعنی پس خدا در ذهن خودش یک خط‌مشی ترسیم کرده است؛ یک جدولی درست کرده است؛ یک صور متعاقبه‌ای را در اینجا درست کرده است که الآن این کار را انجام می‌دهد، بعد این کار را انجام می‌دهد، بعد آن کار را انجام می‌دهد. این اصلاً در اینجا خلاف علم باری‌تعالیٰ است.

خداوند متعال که ذهن ندارد تا اینکه ما چنین چیزی را در وجود او تصوّر کنیم؛ مثل ما که فرض کنید اوّل می‌رویم منزل، بعد می‌خوابیم، بعد بیدار می‌شویم، دوباره بحث می‌کنیم، دوباره مطالعه می‌کنیم، غذا می‌خوریم و... خدا که این‌طور نیست!

تفاوت وجود و ایجاد نسبت به ما و خداوند

بنابراین ما باید بگوییم که اشیاء عند الله تعالیٰ

حضور دارند. این حضور اشیاء قبل الإیجاد در اینجا چه معنا دارد؟ حضور اشیاء قبل الإیجاد دیگر در اینجا معنا ندارد. ایجاد در اینجا بالنسبه به ماست، نه وجود. وجود در سر جای خودش محفوظ است؛ عمده ایجاد است بالنسبه به ما؛ اما بالنسبه إلی الله تعالیٰ چیست؟ عالم، عالم ثابت و ثوابت است؛ یعنی خلق خداوند مسبوق به جهل نیست؛ بلکه این خلق عبارت است از تطوّرات وجود که این تطوّرات وجود إلی غیر النهایة بالنسبه به ما ظهور و تطوّر است؛ اما بالنسبه به پروردگار دفعتاً واحده است.

شعر حافظ و بیان تطورات از منظر وحدت

این‌همه عکس مِی و نقش مخالف که نمود *** یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد[1]

تحقق عینی تطورات از منظر وحدت

یعنی تطوّرِ حالت بعد از حالتی و حدوث بعد از حادثی و خلق بعد الخلق بالنسبه به ماست و با دید کثرت است؛ اما به دید وحدت، تمام این تطوّرات إلی غیر النهایه در عالم تحقق دارند و تحقق خارجی دارند. این‌طور نیست که تحقق علمی

[1] دیوان حافظ، غزل شمارهٔ ۱۱۱.

تصوّری دارند؛ بلکه تحقق عینی دارند؛ عین آنها در خارج است. گرچه از نقطه‌نظر ما مجهول هستند، امّا از نقطه‌نظر واقع و نفس‌الأمر در خارج وجود دارند.

تلمیذ: یعنی وجود یک امر اثباتی است؟

استاد: نه، وجود هست؛ ایجاد امر اثباتی می‌شود. این ایجاد بالنسبه به ماست. ایجاد عبارت است از إبداء. ایجاد برای إبداء است و بداء به إبداء برمی‌گردد و إبداء به ایجاد برمی‌گردد و خود ایجاد بالنسبه به ماست؛ پس بداء بالنسبه به ماست. بداء که عبارت است از همان ابداء، عبارت است از همان ایجاد.

مشاهده وجود عینی در خواب

دلیل بر مسئله این است که وقتی ما از نقطه‌نظر کثرت پا به یک قدم جلوتر می‌گذاریم، خود وجود حقیقی و عینی اینها را مشاهده می‌کنیم و آنچه در خواب یا غیر خواب مشاهده می‌کنید به این عنوان نیست که دارید صورتی می‌بینید؛ این‌طور نیست، بلکه خود وجود آن حقیقت را دارید مشاهده می‌کنید؛ همان‌طور که خود این شیء را دارید مشاهده می‌کنید و وجود عینی این را دارید می‌بینید،

در خواب هم وجود عینی آن را می‌بینید، نه این صورت را.

وقتی که به شما یک صورت را نشان می‌دهند، شما صورت شیء را می‌بینید و خودش را نمی‌بینید؛ ولی در خوابی که می‌بینید زیدی به دنیا می‌آید، صورت او را نمی‌بینید، بلکه وجود او را می‌بینید؛ لذا در نفستان احساس وجود می‌کنید؛ احساس تحقق یک هستی را می‌کنید؛ احساس تحقق یک حادثه را می‌کنید. این‌طور نیست که صرفاً یکی به گوش شما برساند: «زید به دنیا خواهد آمد.» می‌گویید: «خواهد آمد یا نیامد، من چه می‌دانم!» حالا برفرض عکس آن را هم بکشند و به شما نشان دهند، می‌گویید: «عکس آن است!» آنچه شما در خواب می‌بینید، صورت او نیست، بلکه واقعیت اوست.

رؤیای پیامبر درباره شجره ملعونه

شجرة الملعونه که در قرآن داریم، پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم که در خواب دیدند[1]،

---

[1] سوره إسراء (۱۷)، آیه ۶۰.
﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لَکَ إِنَّ رَبَّکَ أَحَاطَ بِٱلنَّاسِ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلرُّءۡيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيۡنَٰکَ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلنَّاسِ وَٱلشَّجَرَةَ ٱلۡمَلۡعُونَةَ فِي ٱلۡقُرۡءَانِ

واقعیّت اینها را در خواب دیدند که بنی اُمیّه و بنی‌مروان یکی پس از دیگری زمام حکومت را به‌دست می‌گیرند. این‌طور نبود که خدا فقط صورت را نشان داده باشد. اگر صورت را نشان دهد که آدم طوری‌اش نمی‌شود؛ می‌گوید: «صورت است!» آن واقع را می‌بیند که دیگر قابل زوال نیست، دیگر قابل فناء نیست. آن همان است که در آن عالم تحقق پیدا کرده است.

پرده‌های تقدیر و تعارض قضاها

و عجیب اینجاست و نکته اینجاست (حالا إن‌شاءالله به این خواهیم رسید) که ممکن است انسان خود این صور را ببیند که در عالم خارج تحقق پیدا کرده‌اند، بعد تحقق پیدا نکنند و غیر از آن تحقق پیدا کند. اینجا همان جایی است که عالم تضارب قضاهای کلّی است؛ یعنی این تضارب قضاهای کلّی حتی به‌صورت قدر نیامده، در آنجا وجود دارد و بعد پردهٔ تودرتوی آن هم وجود دارد! حالا بعضی به این

وَنُخَوِّفُهُمۡ فَمَا يَزِيدُهُمۡ إِلَّا طُغۡيَٰنٗا كَبِيرٗا﴾ امام شناسی، ج ۱۰، ص ۱۳۶:

«و ای پیغمبر، یاد بیاور زمانی را که به تو گفتیم که حقّاً پروردگار تو احاطه به مردم دارد و ما رؤیایی را که به تو نمایاندیم و همچنین درخت ملعونه در قرآن را قرار ندادیم مگر به‌جهت امتحان و آزمایش مردم و ما با یادآوری آیات خود مردم را می‌ترسانیم؛ ولیکن این تخویف ما جز طغیان و سرکش چیزی را بر آنها نمی‌افزاید.»

پردهٔ اوّل می‌رسند، می‌گویند: «این امر در خارج تحقق دارد.» بعضی از این پرده می‌گذرند و به آن پردهٔ داخل می‌رسند، می‌گویند: «این در عالم شهادت تحقق پیدا نمی‌کند و آن داخلی تحقق پیدا می‌کند!»

مراتب احاطه افراد بر قضاها

مراتب افراد در اینجا مشخص می‌شود که چه اندازه به قضاهای کلّی احاطهٔ عِلّی دارند و می‌توانند به آن دسترسی داشته باشند.

اشکال جهل در نظریه جدایی علم فعلی

پس اینکه این افراد و این آقایان می‌گویند: «علم فعلی مغایرت با علم ذاتی دارد.» علاوه بر اینکه خود این فی‌حدالنفسه محل بحث، ایراد، تأمّل و بطلان است، موجب جهل در ذات پروردگار هم خواهد بود قبل الإیجاد؛ یعنی چون آن علم، علم به ذات است (علم به غیر که نیست) چون در آنجا علم، عالم، معلوم را متّحد می‌دانند و ایجادی هنوز در کار نیست، پس خداوند متعال نسبت به علم فعلی جاهل است و این بزرگ‌ترین اشکالی است که بر این وارد می‌شود و اشکالات دیگری هم هستند که إن‌شاءالله

در جای خود خدمتتان عرض می‌کنیم.

ضرورت تعیین نسبت اظهار با خالق و مخلوق

بنابراین اینکه می‌فرمایند بداء به معنای إبداء عندالخلق است، این بداء به معنای إبداء صحیح است؛ اما این ابداء را ما به چه معنا بگیریم؟ ابداء للمخلوقین بگیریم یا ابداء لله تعالیٰ؟ این ابداء را در چه ظرفی قرار دهیم؟ اینجا همان محل تأمّل است. این بحث بداء است که صورتی را عرض کردم. حالا إن‌شاءالله جلسهٔ آینده وارد تفصیل قضیه می‌شویم.

بداء در امامت و ملاک فرزند بزرگ‌تر

از صغریات قضیهٔ بداء مسئلهٔ حضرت موسی بن جعفر علیهماالسّلام را ذکر می‌کنند که طبق روایتی امام صادق علیه‌السّلام نَصِّ بر امامت اسماعیل فرزند اکبر خودشان کرده‌اند که البته چنین روایتی سند ندارد؛ بلکه این مشهور در السنه و افواه است و حضرت نص بر امامت اسماعیل نکرده‌اند و اتفاقاً روایات متضافره‌ای آمده است بر اینکه اسامی ائمه علیهم‌السلام مِن زمَن نبی [بیان شده است]؛ مثل آن جفر جامع و حدیث حضرت زهرا علیهماالسّلام توسط جابربن عبدالله انصاری بوده است که برای

امام باقر علیه‌السّلام آن را نقل می‌کند.[1]

روایت خضر و شهادت به امامت ائمه

روایات دیگری هست مثل قضیهٔ خضر که می‌آید داخل در مسجد می‌شود و امیرالمؤمنین علیه‌السّلام بودند، آنجا اقرار به ربوبیّت و شهادت و اینها می‌کند و اقرار به امامت ائمه علیهم‌السّلام إلی زمان حضرت مهدی علیه‌السّلام می‌کند[2]. این و روایات دیگری در این زمینه آمده‌اند که اصلاً جا برای [شبهه نمی‌ماند].

بقای فرزند بزرگ‌تر در ملاک جانشینی

[در بعض روایات داریم که ولد اکبر امام است][3]

---

۱ إعلام الوری، ج ۲، ص ۱۸۱.

۲ الکافی، ج ۱، کتابُ الحُجَّةِ، بابُ ما جاءَ فی الِاثنَی عَشَرَ وَ النَّصِّ عَلَیهِم، ص ۵۲۵، ح ۱.

۳ الکافی، ج ۱، کتابُ الحُجَّةِ، بابُ الأُمورِ الّتی توجِبُ حُجّة الإمامِ علیهِ السّلامُ، ص ۲۸۴، ح ۱. ترجمه:

عنِ اِبنِ أبی‌نصرٍ قال: قُلتُ لِأبی‌الحسنِ الرِّضا علیهِ السّلامُ: «إذا ماتَ الإمامُ، بِمَ یُعرَفُ الّذی بَعدهُ؟» فقالَ:

«لِلإمامِ علاماتٌ مِنها أن یَکونَ أکبرَ وُلدِ أبیهِ و یَکونَ فیهِ الفَضلُ و الوَصیّةُ و یَقدمَ الرّکبُ فیقول: "إلی مَن أوصی فُلانٌ؟" فیُقال: "إلی فُلانٍ." و السِّلاحُ فینا بِمَنزِلةِ التّابوتِ فی بنی‌إسرائیل؛ تَکونُ الإمامَةُ مَع السِّلاحِ حَیثُما کان.»

«ابن ابی‌نصر گوید: به امام رضا علیه‌السّلام گفتم: "وقتی که امام بمیرد، با چه امام بعد از او شناخته شود؟"

فرمود: "امام نشانه‌ها دارد؛ یکی اینکه بزرگ‌ترین پسرهای پدر خود می‌باشد و دارای فضیلت و وصیت است و معروف است، به‌طوری که یک شترسوار که از خارج وارد شهر می‌شود، می‌پرسد: فلان امام به که وصیت کرده؟ می‌گویند: به فلانی. و سلاح در میان ما چون تابوت است در میان

و در زمان امام صادق علیه‌السّلام چون اسماعیل ولد اکبر آن حضرت بود، مردم این‌طور خیال می‌کردند که بعد از حضرت صادق امامت به اسماعیل می‌رسد؛ اما بعد از حضرت اسماعیل موسی بن جعفر ولد اکبر می‌شود؛ یعنی بازهم این روایات به‌جای خود محفوظ هستند؛ [چون منظور روایت] ولد اکبری است که باقی بماند، نه ولد اکبری که از دنیا برود. حالا فرض کنید ولد اکبری چهارده‌ساله بوده؛ آیا باید تضمین پیدا کنیم تا هفتادسالگی زنده بماند؟! چنین چیزی نیست. بله، منظور ولد اکبری است که باقی بماند.

درگذشت سید محمد و جانشینی امام عسکری

همین‌طور قضیه در مورد حضرت سید محمد هست که او ولد اکبر امام هادی علیه‌السّلام است که او هم از دنیا رفت و امام هادی علیه‌السّلام به

بنی‌اسرائیل و امامت به همراه سلاح است، هرجا که باشد.“»

الکافی، ج ۱، کِتابُ الحُجّةِ، بابُ الأُمورِ الّتی توجِبُ حُجّة الإمامِ علیهِ السّلامُ، ص ۲۸۵، ح ۶.

عن هِشامِ بنِ سالِمٍ عن أبی‌عبدِاللهِ علیهِ السّلامُ قال: «**إنَّ الأمرَ فی الکبیرِ ما لَم تَکُن فیهِ عاهَةٌ.**» ترجمه:

«امام صادق علیه‌السّلام فرمود: ”امر امامت به فرزند بزرگ می‌رسد، درصورتی‌که عیبی نداشته باشد.“»

حضرت عسکری فرمودند که: «**أحدِثِ الله شکراً کما أحدثَ فیکَ أمراً.**»[1] منظور حضرت از این امر در اینجا این است که این قضیه را برای مردم روشن کرد و [لذا فرمودند که] شما شکر را در این قضیه انجام دهید.

معنای بداء در تعبیرات زیارت

در بعضی از روایات بالنسبه به حضرت جواد یا بالنسبه به حضرت هادی داریم که: «السلام عَلیکما یا مَن بَدا لِله فی حَقِّکُما.»[2] این هم به این جریان برمی‌گردد؛ چون [امامت] از حضرت موسی بن جعفر علیه‌السّلام به آنها رسید. اگر طبق مشیّت الهی قرار بر این بود که [امامت] در اولاد اسماعیل باشد، طبعاً امامت هم بر طبق همین روایات ولد اکبر به امام جواد و اینها نمی‌رسید؛ ولی چون امامت در موسی بن جعفر آمده است، لذا بالنسبه به امامت امام جواد،

---

۱ الکافی، ج ۱، کِتابُ الحُجّةِ، بابُ الإشارةِ و النّصِّ علی أبی‌مُحمّدٍ علیهِ السّلامُ، ص ۳۲۶، ح ۸. ترجمه:
«پسر جان، خدای تبارک و تعالیٰ را شکر کن که نسبت به تو امری پدید آورد.»

۲ المزار، ج ۱، ص ۲۰۳، با قدری اختلاف.

امام هادی و همین‌طور علی بن موسی الرضا علیهم‌السّلام بداء پیدا شده است. «السلام علیکما» هم به‌خاطر این است، و اِلّا امام هادی فرزند بزرگ‌تر امام جواد بودند.

نقد هم‌زمانی امامت امام حسن و امام حسین

بنابراین این قضیه‌ای که نقل می‌کنند که حضرت تصریح کرده بودند، چنین قضیه‌ای اصلاً صحت ندارد و چنین روایتی اصلاً وجود ندارد. فقط در مورد امام حسن و امام حسین علیهماالسّلام هست که به ولد اکبر نمی‌رسد. البته می‌توانیم بگوییم که طبق آنچه فرمودند ممکن است بگوییم که این‌طور نبود: امامت از اوّل به امام حسن رسید، بعد به امام حسین؛ بلکه از اوّل به هر دو رسید؛ منتها امام حسین تأدّباً در زمان خلافت امام حسن علیه‌السّلام دخالتی در امور ایشان نداشتند. این یک قولی است که بیان شده است؛ ولکن مردود است و این مسئله به مسئلهٔ امامت برمی‌گردد که ما دیگر وارد در این جهت نمی‌شویم. اگر بخواهیم وارد شویم، دیگر از بحث جدا می‌افتیم.

انتقال امامت پس از شهادت امام حسن

آنچه مُسلَّم است، این است که در زمانی که امام حسن علیه‌السّلام امام بودند، امام حسین علیه‌السّلام امام نبود و بعد از شهادت امام حسن علیه‌السّلام خلافت و امامت به امام حسین علیه‌السّلام منتقل می‌شود. شواهد بر این مطلب بسیار زیاد است و خصوصیات هم بر این مسئله حکایت می‌کند. این اجمالی از بحث بداء بود و در خصوص ائمه علیهم‌السّلام این‌طور بود. إن‌شاءالله بقیهٔ بحث برای بعد باشد.

تلمیذ: قائلین به امامت هر دو امام، امام حسن و امام حسین، در شیعه که می‌گویند: امام حسن...

استاد: نه اینکه در زمان واحد بودند. چنین چیزی نداریم و این را در عالم فرض می‌گویند؛ عالم فرض، اما نه در...

پرسش از جایگاه علی اکبر در امامت

تلمیذ: چون حضرت علی اکبر هم...

استاد: بله، البته نداریم که اگر شهید نمی‌شدند امام نبودند. این‌طور نبوده است. البته علی اکبر علیه‌السّلام از حضرت سجاد علیه‌السّلام بزرگ‌تر

بودند. حالا راجع به این هم می‌توانیم بگوییم که بداء پیدا شده است؛ یعنی فرقی نمی‌کند؛ چون موقعیت حضرت علی اکبر قطعاً یک موقعیتی بوده که همه او را بر حضرت سجاد در خود زمان او ترجیح می‌دادند. آنچه هست، این است که یک عبارتی از سیدالشهدا علیه‌السّلام نسبت به حضرت علی اکبر علیه‌السّلام هست که از آن عبارت این‌طور استفاده می‌شود که اگر امامت به حضرت سجاد نمی‌رسید، در مشیّت خدا تو متعهد برای این قضیه بودی و آن آیه‌ای است که حضرت می‌خواند:

استناد به آیه اصطفاء درباره سلسله امامت

﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ذُرِّيَّةَۢ بَعۡضُهَا مِنۢ بَعۡضٖۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1]

---

[1] ۱ سوره آل عمران (۳)، آیه ۳۳ و ۳۴؛ امام شناسی، ج ۱۵، ص ۳۲۱:

«حقّاً خداوند برگزیده است آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر عالمیان. آنها ذرّیّه‌ای هستند که بعضی از بعض دگرند (همگی از یک جنس هستند) و خداوند سمیع و علیم است.»

نفس المهموم، ج ۱، ص ۲۷۹:

ثم صاح [الإمام الحسين] بعمر بن سعد:

«ما لَکَ؟! قَطَعَ اللهُ رَحِمَک و لا بارک اللهُ لک فی أمرِک و سَلَّطَ عَلیک مَن یذبحک بَعدی علی فِراشِک کما قَطَعتَ رَحِمی و لم تحفظ قرابتی مِن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم!»

ثُم رَفَعَ صَوتَه و تَلا ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ذُرِّيَّةَۢ بَعۡضُهَا مِنۢ بَعۡضٖۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ امام شناسی، ج ۱۵، ص ۳۲۰:

«[و پس از آن علی روانه شد و] حضرت به عمر بن سعد صیحه زد: "چه‌کار

این آیه بر این سلسلهٔ خلافت دلالت می‌کند؛ سلسلهٔ خلافت برای یک خلیفه بعد از خلیفهٔ دیگر، یک امام بعد از امام دیگر که این آیه همان آیه‌ای است که ائمه علیهم‌السّلام خصوصاً موسی بن جعفر پیش هارون الرشید به این آیه برای اثبات امامت خودش از طریق حضرت زهرا علیهاالسّلام استشهاد می‌کند[1] که همان‌طور که آنها از طریق مریم انتساب به عمران دارند، اینها هم از طریق حضرت زهرا انتساب به پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم دارند.

حضرت این آیه را در پشت سر علی اکبر می‌خوانند و هیچ استبعادی هم ندارد که حضرت علی اکبر قابلیت برای امامت را داشته باشد؛ منتها طبق مشیّت خدا در حضرت سجاد هست.

دلالت تعبیر ولی الله در زیارت علی اکبر

می‌کنی؟! خداوند رَحِم تو را قطع کند و در امورت هیچ‌گاه امری را بر تو مبارک نگرداند و بر تو بگمارد پس از من کسی را که تو را در رختخوابت سر ببرد همان‌طور که رحم مرا قطع کردی و پاس قرابت مرا با رسول خدا رعایت ننمودی!“

پس از آن صدایش را بلند کرد و این آیه را تلاوت نمود: ”حقّاً خداوند برگزیده است آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر عالمیان. آنها ذرّیّه‌ای هستند که بعضی از بعض دگرند (همگی از یک جنس هستند) و خداوند سمیع و علیم است.“»

[1] عیون أخبار الرضا، ج ۲، ص ۸۰.

تلمیذ: در زیارت می‌گوید که: «السَّلامُ عَلَیکَ یا وَلیَّ اللهِ و ابنَ وَلیِّهِ.»[1]

استاد: بله، حالا راجع به خصوص حضرت علی اکبر [بله]؛ اما اینکه ولی نسبت به خیلی‌ها، مثلاً «السلام علیک یا اولیاءالله» داریم دیگر.

تلمیذ: نسبت به حضرت سید الشهدا می‌گوید: «وابن ولیّک»؛ یعنی حضرت سید الشهدا را به‌عنوان ولی در نظر گرفته است.

استاد: بله، این هم مُشعر است.

تلمیذ: به عبارت دیگر، هم‌رده قرار داده است.

استاد: بله، تقریباً هم‌رده می‌شود؛ اما راجع به شهداء و اینها «یا اولیاءالله» داریم: «السَّلامُ عَلَیکُم یا أولیاءَ اللهِ و أحِبّاءَهُ.»[2]

اللهم صَلّ عَلیٰ محمدٍ و آل محمد.

---

[1] کامل الزیارات، ج ۱، ۲۳۹:
«سَلامُ اللهِ و سَلامُ مَلائِکَتِهِ المُقَرَّبینَ و أنبیائِهِ المُرسَلینَ و عِبادِهِ الصّالِحینَ عَلَیکَ یا مَولایَ و ابنَ مَولایَ و رَحمةُ اللهِ و بَرَکاتُهُ.»

[2] إقبال الأعمال، ج ۱، الزیارة المختصة بالحسین علیه السّلام یوم عرفة، ص ۳۳۲.