

ایشه و اندیشمندان

رسی اندیشه طوسی بحرانی رباب معرفت حق

□ ابراهیم دیباجی

ابراهیم دیباجی در سال ۱۳۱۵ در اصفهان متولد شد. دوازده دوره ابتدائی وارد حوزه علمیه همان شهر گردید. پس سطح و مقداری از درس خارج فقه و اصول و عرفان سلفه و ریاضیات رانزد اساتیدی چون آیات عظام و حجج ام؛ عباسعلی ادیب، خادمی، سید مصطفی مهدوی، سائعلی املائی، آقاجحیم ارباب، سید محمد رضا اسانی، محمود مفید، نورالدین اشنی، محمد تقی آملی، مدعلی حکیم و دکتر مهدی حائری آموختند. ایشان دیپلم علمی قدیم را از دانشسرای مقدماتی آن و دیپلم کامل ریاضی و ادبی رابه طور متفرقه گرفتند. ز با امتحان در مدرسه شهید مطهری، زیر نظر وزارت ننگ موفق به اخذ تصدیق مدرسی شدند، و با ادامه سبل در دانشکده الهیات دوره لیسانس و فوق لیسانس را زشته حکمت اسلامی به پایان رساند آنگاه دکتری فقه عمومی را از دانشگاه قدیس یوسف گرفت.

نامبرده تألیفاتی دارد، که عبارتند از:

- ۱- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای امی شماره (۱) با همکاری آقای «علامه» و آقای الحسین حائری در دو جلد.
- ۲- فهرست نسخه‌های خطی بخانه خانقاه نعمت‌اللهی.
- ۳- تحقیق و تصحیح متون زیر:
 - چهارده رساله فارسی صائزالدین ترکه اصفهانی.
 - ب- مات میرداماد با همکاری دکتر موسوی بهبهانی
 - روفسور «ایزو تسو» و دکتر «هرمان لندلت» و کتر مهدی محقق.
 - ج- کتاب بیان الحق بضمآن الصدق ف «ابوالعباس بوکری» قرن چهارم و پنجم هجری.
 - د- سینا به روایت اشکوری وارد کانی و تمهید القواعد این
 - ه- سلسله مقالاتی در زمینه ادبیات و فلسفه در مجلات تلف.

فقه و محدث جلیل‌القدر، یوسف‌بن‌احمد ماحوزی مشهور به «محدث بحرانی»، در سال ۱۱۰۷ ق در ماحوز بحرین به دنیا آمد، و در سال ۱۱۸۶ ق بدرود حیات گفت. شیخ ما نه تنها به اخبار اهل بیت عصمت و طهارت احاطه و تفضل بسیار داشته، بلکه در تفکر علمی هم تمسک و عمل به‌منصوص اخبار و احادیث را لازم و واجب می‌دانسته و مبنا و مشرب اصولیان را نمی‌پسندیده و بر شیوه آنان عمل نمی‌کرده است. وی با آثار پربرکت خود حدیقای بر حدائق فرهنگ جعفری افزود و کتاب «حدائق الناضره» او شاهدهی صادق است.

محدث بحرانی در کتاب «الدرر النجفیه» خود، که در آن به حل بسیاری از مشکلات علوم و فنون مختلف اسلامی پرداخته، ذکر می‌کند که جمعی از علمای ما و از جمله، شیخ بهاء‌الدین عاملی - قدس سره - در کتاب «الاربعین» خود از خواجه نصیرالدین طوسی - رضوان‌الله علیه - نقل می‌کند، که وی مراتب معرفت حق تعالی را به مراتب شناسایی افراد انسان نسبت به آتش تشبیه نموده و مثل آورده است، بدین تقریب:

۱- نخستین مرتبه معرفت وقتی است که انسان شنیده باشد چیزی وجود دارد که هر چیزی به آن نزدیک شود و با آن تلاقی و تماس حاصل نماید، به‌تدریج می‌سوزد و از بین می‌رود و آن چیز آتش نام دارد، هر گاه با این طریق به وجود آتش شناسایی حاصل گردد، این تنها یک معرفت ابتدایی و سطحی بوده که تحقق یافته است، این طریق از معرفت مانند شناسایی افراد است که از طریق تقلید، وجود صانع تعالی را ادراک نمودند.

۲- مرتبه دوم بالاتر از مرتبه اول است، و آن وقتی است که از دیدن دود به وجود آتش، معرفت حاصل نماید، این قسم از شناسایی نظیر معرفت اهل نظر و استدلال است که به‌توسط به‌راهمین محکم و قاطع، وجود صانع را شناختند.

۳- بالاتر از مرتبه مذکور وقتی است که انسان گرمی آتش را به واسطه مجاورت احساس نموده یا اینکه موجودات را توسط نور آتش مشاهده کرده و از اثر آن برخوردار شده باشد، این قسم از شناسایی به آتش، نظیر معرفت مؤمنانی است که با اطمینان خاطر به وجود خدا معتقد شده و یقین حاصل کرده‌اند که خدای تعالی سرچشمه حیات هستی است.

۴- مرتبه چهارم که بالاترین مراتب است، هنگامی است که شخص خود را در آتش دیده و سراسر ذرات وجودش را آتش فرا گرفته باشد، این قسم از شناسایی نظیر معرفت افرادی است که تمامی ذرات هستی خود را از آن خدای تعالی دانسته و در مشاهده جمال، جلال و قدرت لایزال او فانی و محوئند.

به‌طوریکه ملاحظه خواهید نمود، محقق طوسی پنج

مرتبه از مراتب معرفت را یاد می‌نماید، که محدث بحرانی سه یا چهار مرتبه از آن‌ها را متذکر شده و مورد اعتراض قرار داده است پیش از طرح مطالب محدث بحرانی بهتر است به عین عبارات او که گویا همان عبارت «اربعین» شیخ بهایی است، توجه فرمایید:

«قد نقل غیر واحد من علمائنا - رضوان الله علیهم - منهم شیخنا البهائی - قدس سره - فی کتاب الاربعین عن المحقق الطوسی - عطر الله مرقدہ - انه قال: ان مراتب معرفت الله مثل مراتب معرفة النار مثلاً، فان ادناها من سمع ان فی الوجود شیئاً یعدم کل شیء ینالیه ویظهر اثره فی کل شیء یخاضیه، وای شیء اخذ منه لم یخفص منه شیء ویسمی ذلک الموجود ناراً، ونظیر هذه المرتبة فی معرفت الله هو معرفة المقلدین صدقوا بالدين من غیر وقوف علی الحجة. وعلی منها مرتبة من وصل الیه دخان النار و علم انه لا بد له من مؤثر فحکم بذات له اثر هو الدخان ونظیر هذه المرتبة فی معرفت الله سبحانه - معرفة اهل النظر والاستدلال الذین حکموا بالبراهین القاطعة علی وجود الصانع. وعلی منها من احس بحرارة النار بسبب مجاورتها وشاهد الموجودات بنورها وانتفجع بذلك الاثر ونظیر هذه المعرفة فی معرفت الله معرفة المؤمنین الخالص الذین اطعمت قلوبهم بالله وتیقنوا ان الله نور السموات والارض، كما وصف به نفسه. وعلی منها مرتبة من احترق بالنار بکلیته وتلاشی بجملته، ونظیر هذه المرتبة فی معرفت الله - تعالی - معرفة اهل الشهود والغناء فی الله وهي المرتبة العلیا والدرجات القصوی رزقنا الله الوصول الیه، والوقوف علیها، بمنه وكرمه. (۱) انتهى كلامه زید مقامه. (۲) این بود کلمات محدث بحرانی که با توجه به کتاب اربعین شیخ بهاء‌الدین عاملی نقل گردید.

اما آنچه را محدث بحرانی نقل نموده و آن را به جماعت کثیری از علما، و از جمله شیخ بهاء‌الدین عاملی استناد داده، همگی به بیانی که محقق طوسی آن را در کتاب «اوصاف الاشرف» خود آورده است انصراف و ارجعاً دارد. بنابراین چون سخنان طوسی محور بحث قرار دارد عین عبارت او نیز ذکر می‌گردد:

محقق طوسی در فصل چهارم از باب چهارم کتاب «اوصاف الاشرف» چنین گوید: «فصل چهارم در معرفت، قال الله - سبحانه وتعالی - شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم» (۳) فارسی معرفت، شناخت باشد و اینجا مراد از معرفت، بلندترین از مراتب خداشناسی است، چه خداشناسی را مراتب بسیار است، و مثل مراتب معرفت، چنان است که آتش را بعضی چنان شناسند که شنیده باشند، که موجودی هست که هرچه به او برسد ناچیز شود، و اثر او در آنچه معادی او باشد ظاهر گردد، و چندانکه از او بردارند هیچ نقصانی در او نیاید و هرچه از او جدا شود برضد طبع او

باشد و آن موجود را آتش خوانند، و در معرفت باریتعالی کسانی که به این مثابت باشند، مقلدان خوانند، مانند کسانی که سخن بزرگان را بی‌وقوف، برحجتی تصد کرده‌اند.

و بعضی که در مرتبه بالای این جماعت باشند، کسا باشند که از آتش دود به ایشان رسد، و دانند که این دود چیزی می‌آید پس حکم کنند به موجودی که دود اثر است، و در معرفت کسانی که به این مقلدان مانند که صانع هستند، اهل نظر باشند که به برهان قاطع دانند که صانع هست، چه آثار قدرت او را بر وجود او دلیل سازند. و بالای این مرتبه کسانی باشند که از حرارت آتش حکم مجاورت، اثری احساس کنند و به آن منتفع شوند، و معرفت کسانی که به این مرتبه باشند مؤمنان به غیب باشند و صانع را شناسند از ورای حجاب.

و بالای این مرتبه کسانی باشند که از آتش مسند بسیار یابند، مانند خبز و طیح و انضاج و غیره، و این جماعت به مثابت کسانی هستند که در معرفت، لذت معرفت در یابند و بدان مبتهج شده باشد، و تا اینجا مراتب اهل دانند باشد.

و بالای این مرتبه کسانی باشند که آتش را مشاهده کنند و به توسط نور آتش، چشمهای ایشان مشاهده موجودات کند و این جماعت در معرفت به مثابت اهل بینا باشند و ایشان را عارفان خوانند و معرفت حقیقی ایشان را بود، و کسانی را که در مراتب دیگری باشند بالای این مرتبه آنها را نیز در زمره عارفان دارند و ایشان را اهل یقین خوانند، و ذکر یقین و اهل یقین بعد از این گفته شد، ایشان جماعتی باشند که معرفت ایشان از باب معاینه با ایشان را اهل حضور خوانند و انس و انبساط خاص ایشان باشد و نهایت معرفت اینجا باشد که عارف مستند شود مانند کسی که به آتش سوخته و ناچیز گردد (۴)

■ اعتراض محقق بحرانی بر طوسی

شیخ بحرانی - رحمه الله تعالی - بر تقسیم محقق طوسی به شدت معترض شده، و آن را با مفاد کلمات ایشان اظهار - علیهم السلام - مخالف و منافی شناخته کرده خلاصه اعتراضات وی بدین شرح است:

آنچه از مجموع اخبار و آثار معصومان و ائمه اطهار علیهم السلام - استفاده می‌شود این است که مراتب معرفت خدای تعالی سه چیز است: ۱ - مرتبه جبللی و فطری. مرتبه نظسری و تکلیفی ۳ - مرتبه اشراقی و کشفی، که هر یک از دو مرتبه دوم و سوم نیز مشتق بر مراتبی متفاوت است:

الف - قطع نظر از ادله عقلی، منطقی، نقلی و شواهد حساسه اقرار به وجود صانع، نخستین مرتبه معرفت و خداشناسی

علیه السلام. من ابیه من جسدہ من ابن ابیہ
محمد بن علی بن الحسن. علیہم السلام. فی قوله فطرة
الله التي فطر الناس علیها، قال: هو لا اله الا الله،
محمد رسول الله. صلی الله علیه و آله. علی امیر المؤمنین...
الحدیث. و محدث مشهور ملازمین استرآبادی نیز در کتاب
خود موسوم به «الخواص الحندیة» در خصوص استمداد
فطری انسان در شناخت آفریدگار، و پذیرش دعوت
پیامبران الهی مطالبی عنوان نموده است.

و نیز اکتفاء شارع مقدس اسلام به معرفت فطری،
همانند حفظ و حراست دلبخواه اموال و عدم تکلیف امت به
خداشناسی استدلالی، و اینکه شناخت ذات احدیت با جهل
انسانی در جهان خلقت ترکب یافته، با بسیاری از مفاد
روایات، اخبار و احادیث مستند، انطباق دارد، که اگر
استمداد فطری خداشناسی در ذات آدمی به ودیعت
گذاشته نشده بود، امکان حصول و وصول و درک شناخت
جهان آفرین، بسی دشوار بلکه متزلزل می نمود، که تماماً با
اخبار مستفیض و متواتر معنوی منطبق و موافق است.

محدث بحرانی علاوه بر نقل بسیاری از آیات و اخبار
به ذکر مطالب و توضیحاتی که محققان اسلامی پیرامون
آنها داده اند می پردازد، از آن جمله گوید: «قال
بعض المحققین بعد ذکر جملة من الاخبار ما هذا لفظه: و
قد یظهر من هذه الکلمات ان کل مولود یولد علی الفطرة
لکن ابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه كما ورد فی الحدیث
النبوی. صلی الله علیه و آله. و لهذا جعلت الناس معذورین
فی ترکهم لا کتساب المعرفة بالله متروکین علی ما فطروا
علیه مرضياً عنهم بمجرد الاقرار بالقول و لم یكلفوا
الاستدلالات العقلية فی ذلك.» پس از آن می افزاید:

«تشبیه خواجه طوسی نسبت به معرفت خدا که یک
امر ضروری و بدیهی است به معرفت آتش که یک امر حسی
و ظاهری است، بسیار بی وجه و خالی از تحقیق است، زیرا
«وجه شبه» اصولاً باید در «شبهه» اقوی و اجلی باشد به
علاوه تقلید در امور نظری جریان دارد، و خداشناسی به
طور اساسی یک موضوع بدیهی و وجدانی است، آیاتی که
در قرآن مجید به منظور اثبات وجود حق تعالی از طریق
استدلال و یادآوری محدثات و سازمانهای مدبرانه جهان
ذکر شده است، برای جلوگیری از بعضی شبهات و دفع
مغالطه ملحدان است و چنانکه جمعی از آگاهان به مسائل
اسلامی گفتار خفا و عدم وضوح تصور اطراف این قضیه با
ضروری و بدیهی بودن تصدیق آن منافاتی نخواهد
داشت.»

آنچه گذشت خلاصه ای بود از انتقاد و اعتراض شیخ
یوسف بحرانی نسبت به تشبیه محقق طوسی در موضوع
خداشناسی و نخستین مرتبه آن، و اکنون مقتضی مقام آن
است که به توفیق نظر آن دو محقق بزرگ بپردازیم.
فطری بودن معرفت آفریدگار، و توضیحاتی که

به مجرد التفات و توجه، برای هر انسان بالغ و عاقلی
بین امر حاصل می شود. زیرا قدرت الهی به قدری
بر وجود و موجودات ساری و جاری است که هر کس که
بی تجربه گیزی و تشکیک در آن ندوزد از هر نوع
مت، برای ثبوت مطلب کافی است که شخص
خود شده و به خاطر به آورد چگونه از نیستی یا به
متی گذاشته و از نطفای ناچیز چگونه نشو و نما
در مرحله فعلی رسیده است. در این حال اعتراف
رد که خود موجد و آفریننده خود نبوده و ناچار
بگر در کار بوده که از روی دانایی و توانایی
به اصول و نظمی را دنبال نموده، و او را به فعلیت
است. قطع نظر از شواهد خارجی و نظم و ترتیبی
سیام بزرگ و کرات آسمانی مشهود است، خلقت
ثار قدرت آفریننده در آن متجلی است، به تنهایی
ت معرفت پروردگار کافی است، چنانکه خدای
دان اشاره فرموده: «والله الله شک فاطر السموات
(۱۵) پس چنین معرفتی از ضروریات اولیه و بدیهیات

و اخباری که بر فطری و طبیعی بودن معرفت
نسی دلالت دارد، بسیار است و از این قبیل است
لذالک الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لکلمات
لا یه (۱۶)، و آیه: «صیقل الله و من احسن من الله
الا یه» (۱۷) و حدیث: «کل مولود یولد علی الفطرة
اه یهودانه او ینصرانه او یمجسانه... الحدیث» که از
ترمذی نقل شده است، و مفاد آن اینست که هر
معرفت آفریدگار خالی نیست جز آنکه پدر و مادر
راه مستقیم منحرف کنند و به گمراهی کشانند.

شرح و توضیح آیات و حدیث یاد شده، دانشمندان
سی الدین علی بن طائوس حسنی در وصیت خود به
در کتاب «کشف المحجبة لثمره الهجبة»، و شیخ
بر کتاب «التوحید»، کسوتاهی
از ذکر روایات و اخباری که مفسر آیه و حدیث
پور بوده فروگذاری نکرده اند. قسمتی از بیان شیخ
رضوان الله علیه در کتاب «التوحید» چنین
است: «ابو عبدالله علیه السلام قال سألت عن قول الله
«فطرة الله التي فطر الناس علیها» قال: «التوحید»، و
«المضمون روایات عبده، و فی بعضها
حید و محمد رسول الله و علی امیر المؤمنین، و فی
بره قال: «فطرهم علی التوحید عند الميثاق علی
نه ربهم... الحدیث» علی بن ابراهیم قمی -
- نیز در تفسیر خود در باره آیه «فطرة
یه» روایتی از حضرت رضا (ع) نقل می کند که
است: «مراد از فطرت مذکور در آیه شریفه، انعکاس
خدا و پیامبری محمد (ص) و ولایت علی مرتضی (ع)
روایت چنین است: «عن علی بن موسی الرضا -

مفسران قوانین الهی پیرامون آن داده‌اند همان نظریه‌ای است که مرکز و مبدا علوم را عقل باطن نامیده و به دایره مدرکات غیرمشعور بها تعبیر نمودند.

از جمله وجدانیات و دریافت‌های درونی، قبول و ایمان به هستی آفریننده است که از آن به استدلال از اثر به مؤثر تعبیر می‌شود، از این رو تصدیق به ثبوت رابطه میان اثر و مؤثر یکی از ضروریات و وجدانیات را تشکیل داده و تشکیک در ثبوت رابطه نامبرده را یکی از اشتباهات عامیانه و القاقات نابخردانه یا مفرضانه معرفی خواهد نمود.

■ وجه اختلاف نظر بخرانی با طوسی

اگر به طرز بیان و سیاق کلام خواجة طوسی توجهی شود، این مطلب روشن می‌گردد که نظر محقق طوسی در آن تشبیه به نحوه خاطرات ذهنی و ادراکات عقلی و حدیث نفس است که ممکن است از لحاظ اختلاف وسائل ادراک و علم به موضوع، اقسام مختلفی داشته باشد، و در سادگی قضیه و تعمق و دقت در اطراف آن، مراتب متفاوتی در معرفت انسان پیدا می‌شود.

ولی نظر شیخ بخرانی در این مقام چنانکه از طرز بیان و نقل احادیث و کلمات علما استنباط می‌گردد همانا بیان مراتب ظهورات و شواهد حاکی از هستی آفریننده است، به عبارت دیگر، مسأله‌ای را که محقق طوسی عنوان نموده یکی از مسائل روانشناسی یا علم النفس است، و آنچه شیخ بخرانی در این مورد گفته است یکی از مسائل «سرّ خلقت» یا فلسفه «ما بعد الطبیعه» است، بنابراین چون تباین دو نتیجه از دو جهت مختلف بوده، پس اختلاف متوهم مرتفع می‌گردد و باید گفت، هر یک از دو دانشمند مذکور نظری موجه و قابل قبول دارند.

منظور ما از نقل کلام و نظریه این دو دانشمند اولاً تبیین و تبرک جستن به کلمات ایشان بوده، و ثانیاً رفع سوءتفاهم مقدور و مفروضی است که امکان دارد برای بعضی کوتاه نظران پیش آمده یا پیش بیاید، لذا به شرح اتفاق نظر این دو دانشمند پرداختیم.

■ مرتبه دوم معرفت

محدث بخرانی به سخنان خود ادامه داده و مرتبه دوم از مراتب خداشناسی را (به طوریکه از آیات و احادیث استنباط نموده است) «متکی بر صفات جلال و جمال الهی دانسته است به قسمی که از حدود شریعت مقدس اسلام و از ظرفیت ایمان انسانی تجاوز ننماید، زیرا بیان قرآن و تفسیر مفسران، یعنی پیامبر و ائمه اطهار صلوات الله علیهم - بنه صدر کافی و لازم تسکلیف مردم را در خداشناسی معین نموده، به علاوه تلویحاً و تصریحاً پیروان اسلام را از نقطه نظر استدلالات و براهین فلسفی و مباحث

کلامی باز داشته است، تا آنجا که جوابهایی را که ائمه اطهار (ع) به مناسبت پرسشهای پاران و اصحاب خداشناسی بر زبانشان جاری شده است، همگی را به مورد خود دانسته است، یعنی امام (ع) بر حسب این اخلاص در ایمان سؤال کننده و اقتضای وقت، سخن است. و گرنه آنچه مورد تکلیف عموم است، صرفاً صفات لایزال آفریدگار است، سپس اضافه می‌کند حسب اختلاف در آفرینش، و تفاوت در فطرت، و گویا کیفیات نفسانی، افراد بشر دارای درجاتی متفاوت خود مقدم‌بست دیگر بر مرتبه خداشناسی، و نقل و اخباری که محدث بخرانی بدانها تمسک می‌کند حوصله این مقال بیرون بوده، به علت تفصیل نامقامی دیگر است، بنابراین به ذکر مأثوراتی چند تبیین موضوع، اکتفا می‌شود:

۱- ليس العلم بكثره التعلیم و التعلّم، و انما هونور یقنی فی قلب من یرید هدایتہ... الحدیث.

۲- من علم و عمل بما علم ورثه الله علم ما لا یعلم... الحدیث.

۳- فی الکافی عن الفتح بن یزید، قال سئل الحسن علیہ السلام عن ادنی المعرفة، فقال: الاقرن لا اله غیره و لا شبه له و لا نظیر و انه قدیم مثبت غیر فقید و انه لیس کمثله شیء... الحدیث. (۸)

۴- فی الکافی بسنده عن علی بن الحسن علیہ السلام سئل عن التوحید، فقال: ان الله عزوجل علم انه فی آخر الزمان قوم متممقون فانزل «قل هو الله احد» الآیات من سورة الاحدید - الی قوله: «علیم الصدور» (۱۰) و رواه الصدوق فی کتاب التوحید و زاد رام ماوراء ذلك فقد هلك الحدیث.

۵- روی الصدوق فی التوحید عن الرضا - علیہ السلام کتب الیه بعض الشیعة یسألہ: انه قد روی عن ابی عبد علیہ السلام - انّهم عن الکلام فتأولوه بعض موالیک بان به من لا یحسن الکلام، فکتب علیہ السلام - من یحسن لا یحسن... الحدیث.

۶- من الاخبار الواردة فی النهی عن الخوض فی التکلم فی ذاته سبحانه - و الوقوف علی ما جاز الشریعه المظهره ما رواه فی الکافی عن ابی ج علیہ السلام - قال تکلموا فی خلق الله و لا تکلموا فی الکلام فی الله لا یزاد صاحب الاتخیر... الحدیث فیه عن ابی عبد الله - علیہ السلام - ان الله - تعالی یقول: «ان الی ربک المنتهی... الایه» (۱۱) فاذا انتهی الی الله فامسکوا... الحدیث.

۷- فی الخبر عن ابی عبد الله - علیہ السلام وضع الایمان علی سبعة اسهم: علی البر و التقوی و الرضا و الوفاء و العلم و الحلم ثم قسم ذلك بین الناس جعل فیها السبعة الاسهم فهو کامل محتتم لبعض الناس السهم و لبعض السهمین و لبعض الثالث

الی سبعة ثم قال: لا تحملوا علی صاحب السهم
ن و علی صاحب السهمین ثلاثة فنبهضوهم ثم قال
حتى انتهى، الحدیث.

توضیح مطالب محدث بحرانی با توجه به استناد او به
ث و اخبار چنین می‌نماید، که طبق بعض روایات
حدیث مذکور در فوق، ایمان محصول هفت چیز
بیکو کاری، پرهیزگاری، وفا، رضا، یقین، علم و حلم.
نکه هر یک از این امور به درجات متفاوت امکان‌پذیر
صاحبان آن صفات در درجات مختلف قرار
اند، متصف بودن به بعضی از هفت امر مذکور و عدم
، به برخی دیگر، تفاوت دیگری را در طبقات و
ت ایمان ایجاد می‌نماید، در این صورت ایمان که
ز علامت خداشناسی است به مراتب مختلف نمودار
د، و بنا بر این چگونه می‌توان همه را یکسان آورد و
ا از مؤمنان را به ایمان کامل العیار مکلف بدانیم، پس
انست: علاوه بر اینکه آفریدگار از آفریده‌شناسایی
ا از طریق نظر و اصول کلامی و فلسفی نخواست
این تکلیف را از انسانهای کم استعداد سلب نموده

و همانطور که بیان شد، ایمان پامرتبه دوم از
ناسی، خود دارای مراتبی متفاوت بوده، ممکن است
به مرتبهای برسد که قابل ومستعد برای شناخت از
نظر و استدلال گردد، و بنا بر این مرتبه دوم از
ناسی به عقیده محقق طوسی قسمی از اقسام مرتبه
ع عقیده محدث بحرانی خواهد بود، پس آن را که
بی‌وردیف مرتبه دوم است در طول آن و در مرتبه سوم
ادن که عبارت از مؤمنان خالص و کامل می‌باشد،
از اشکال نخواهد بود.

محدث بحرانی ضمن بیانات مفصل خود به منظور
اینکه خداشناسی به طور کلی از اراده و اختیار تام
فارج است و نمی‌توان با نظر و استدلال خدا را
ت، پس از نقل روایات متعلق به این موضوع می‌گوید:
ی از از کان یا اجزای مشکل ایمان «علم» است، و علم
اخبار وارده نوری است از جانب خدا که بر قلب هر
ی که بخواهد می‌تابد، و چون جزء عمده ایمان «علم»
و آن از اراده و اختیار بشر خارج است، پس ایمان
ن یکی از توفیقات الهی است و پس، و به علاوه مقدار
ت تابش آن نور در دلها بر حسب اختلاف صفای باطن
ت نفس به وسیله طاعات، مختلف و متفاوت می‌باشد.
این بود خلاصه دیگری از بیانات محدث بحرانی
، به مرتبه دوم خداشناسی که از همان کتاب «الدرر
به» نقل گردید.

به توفیق:

مانطور که پیش از این گفتیم اختلاف نظر این دو عالم

ربانی از اختلاف موضوع و مورد بحث حاصل گردیده، یکی
ناظر به جهت علم النفس بوده، و دیگری ناظر به مراتب
ظهورات خالق و نوع تکلیف بشر در خدا شناسی.

۲- قطع نظر از برخی مناقشات که ممکن است بر طرز بیان
محدث بحرانی وارد آورده و خطای او را در استنباطات
واخذ نتیجه ثابت نمود، باید گفت، نامبرده اعتراض نموده
است که یکی از اصلی درجات مرتبه دوم
خداشناسی، معرفت از طریق منطقی و استدلال نظری است،
و چون مراد خواجه طوسی از ذکر اهل نظر و استدلال در
مرتبه دوم اشاره به اظهار مصادیق معرفت از آن مرتبه بوده
است و سکوت او نسبت به سایر افراد دلیل انکار او نخواهد
بود، پس دو نظر مزبور که در ابتدا، مختلف و متباین
نمودار گردید در حقیقت یکی بوده و اختلافی ندارند.

۳- نهی شارع مقدس از غور و تعمق در معرفت خداوند
متعال از طریق استدلال و برهین عقلی، چنانکه از فحوای
برخی روایات مستفاد است، ناظر به موارد فقدان استعداد و
قوة استنباط در بیشتر بندگان خداست، چنانکه بیانات
شارع، راجع به اقسام ایمان و تفاوت مؤمنان در درجات آن
و سرانجام نهی شارع و اسقاط تکلیف معرفت بالاتر نسبت
به افرادی که درجه ایمانشان پایین‌تر از آنست نیز مؤید
آنست پس استدلال و نظر در مسأله خداشناسی به خودی
خود ممنوع نیست، چنانکه شیوه و عمل دانشمندان و
بیشتر پیشوایان محقق ما مؤید آنست و لذا تألیفات
بی‌شماری را که مربوط به طرز استدلال و اثبات توحید و
مسائل کلامی است، برای استفاده در دسترس گذاشته‌اند-
شکرالله مساعیهم.

اما ادعای اینکه مؤمن خالص و کامل العیار مختص به
برخی اصحاب پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) بوده و وجود چنین
مؤمنی در میان طبقات مردم در دورانیهای مختلف تاریخ بشر
محال است، بدون دلیل، دور از انصاف و حکمت بالغه الهی
است.

حال از تعقیب این مقال نسبت به مرتبه دوم معرفت
صرف نظر نموده به بقیه کلمات محدث بحرانی می‌پردازیم:

■ مرتبه سوم معرفت

محدث بحرانی، طبق استنباط خود از آیات و روایات
درصدد بیان مرتبه سوم از مراتب خداشناسی و

بررسی آرای دیگران برآمده است، ترجمه خلاصه این
قسمت از سخنان محدث بحرانی به شرح زیر است:

«مرتبه سوم از مراتب خداشناسی معرفتی است که از
انوار تجلیات حق متعال در دل‌های بسندگان خداپرست
و فرمان‌بردار حاصل می‌گردد، دل‌هایی که چون آینه از زنگ
گناه و نافرمانی و تیرگیهای هوی و هوس زوده گردیده، و از
هرگونه فساد اخلاق و معصیت و فراموشی خدا و غفلت

در طاعات از آغاز آفرینش تا پایان عمر، مصون و برکنار بوده باشد.

و چون صاحبان چنین قلوب نورانی و افکار پاک و بسی آرایش منحصر به ذوات پیامبران و چهارده معصوم (ع) است، زیرا آفریننده یکتا آنان را از انوار قدرت و عظمت خود آفریده و ایشان را از مخالفت هردستوری از او امر خود معصوم داشته است، بدین ترتیب مرتبه سوم از مراتب معرفت خدا به پیامبران و ائمه اطهار (ع) اختصاص خواهد داشت.

آیات و اخبار وارده که حاکی از مراتب اخلاقی و صفات لازمه این مرتبه از معرفت بوده و فقط شامل پیامبران و ائمه معصومین است، به حد استفاضه است، این درجه از معرفت که از آن در برخی اخبار به «یقین» تعبیر شده و امیر مؤمنان فرموده است: «لو کشف اللفظ ما زدودت یقیناً» همان معرفت ثابت و کاملی است که در نتیجه اشرف و تشعشع انوار قدرت در قلوب آراسته و پیراسته برای اشخاص معین و معدودی حاصل گردیده است. از اینرو فساد قول صوفیان و مدعیان کشف و مکاشفه که از طریق حلول و اتحاد وجود حضرت احدیت با ذوات ممکنه توسط صعود و نزول و تحول مراتب وجودی چنان معرفتی را ادعا کرده- و محقق طوسی بدان اشاره نموده است-، معلوم خواهد گردید. و افسد از آن، تشبیهی است که خواه طوسی مرتکب شده و اهل کشف و فنا را به ذغال یا آهن فروخته به سبب مجاورت با آتش تشبیه نموده و آن راه گمان خود مرتبه چهارم از خدانشناسی به شمار آورده است!

فساد و وجود بطلان این تشبیه به قرار زیر است:

- ۱- فنا و انعدام حقیقی عارف با فرض ثبوت و وجود معرفت، متناقض است.
- ۲- فنای مجازی، منافی با اشتراک مشبه و مشبه به در وجه اشتراک است.
- ۳- فنا و استهلاک جنبه بشری مادی (مخلوقی) در جهت ربوبیت (خالقی)، مستلزم تحول ممکن (مخلوق) به واجب (خالق) و یا تنزل حضرت احدیت از مقام وجوب وجود در حدود ممکن و اتحاد با آن بوده، و این امر به حکم عقل و منطوق محال است.
- ۴- به علاوه در اصل انتساب سوزاندن و روشن ساختن و پختن و امثال آنها به ذغال یا آهن یا چوب و غیر آن محل نظر بوده و قابل انکار است، زیرا آثار نامبرده از آن ذات آتش است ولی از آنجایی که آتش وجود مستقلی نداشته و پیوسته به جسمی دیگر است، لذا جای توهم انتساب آثار آتش به اجسام فروخته گردیده است، و بر فرض صحت، باید گفت: چنین انتسابی از لحاظ مجاز و علاقه مجاورت بوده است، و لذا وقتی که جسم فروخته را با ریختن آب روی آن خاموش نمایند، ذغال مزبور به حالت نخستین خود عودت نموده سیاه و تیره و سرد می گردد، پس این اشتغال

و فروختگی جسم امکانی، تغییری در طبیعت آن ندارد و امتصاف به صفات آتشی (خالق) نخواهد نمود، همچنانکه غذای پخته بواسطه آتش، تمام صفات خود را از دست ندهد و تیره و تار باقی مانده است، پس آنچه هست اینست ذغال به سبب فروختن آتش در آن و استیلای آتش بر آن راه رنگ خود در آورده است به خلاف مطبوخ، به روشن تر آنچه از تغییرات جسم فروخته مشاهده می گ- نتیجه عملیات حرارت آتش و پس.

ملا محسن فیض کاشانی- رحم الله علیه- در ک خود برای تثبیت و تأیید تشبیه یاد شده (یعنی اح- و فنای مخلوق در خالق، مانند اشتعال و احتراق ذغال در و غیره در آتش) به آیه شریفه: «و لکن وجه هوموئیها، الاکسه» (۱۱) استدلال نموده و آن را چنین تفسیر می نماید که: «مراد از وجهه مزبوره همان جسم ربوبیت است که خدا آن را حاکم و فرمانفرما و والی بر عبادیت و مخلوقیت قرار داده است، و مراد از فنای فی عبء، عبارت از فنای ذات اونبوده، بلکه مراد فنای جسم بشری، در جهت ربوبی است. و این درجه و مرتبه به وجه توجه به حق متعال حاصل می گردد.»

بهرانی افزوده است: این تفسیر و استدلال به باطل و فاسد است، زیرا تفسیر آیه شریفه به نحوی که نموده تفسیر به رأی است که از سوی ائمه اکیداً منع است، زیرا تفسیری از امام (ع) در خصوص آیه شریفه مذکور است، به علاوه همان مفسر در ذیل آیه شریفه مذکور در تفسیر خود «وجهه» را به معنی ملت و شرعت و تفسیر نموده و این با آنچه در کلمات خود آورده منتهی است.

بلکه تحقیق در مسئله فنای فی الله این است که حقیقی در خدانشناسی وقتی به درجه فنای فی الله می که بجز خدا چیزی را نبیند، یعنی به هر چه بسنگرد و قدرت خدا را ببیند و در موجودات حتی به خود که می افکند بجز جلوه خدا چیزی دیگر را نمی بیند، و به عبارت دیگر موجودات را آینه جمال و فعل پنداشته و در آنها استقلال نمی بیند، بلکه همه را فنای الله دیده و در مقابل خدا از آن لحاظ که فعل خدا می با چیزی اضافه نمی بیند:

که همه او است هر چه هست یقین

جان و جانان و دلبر و دل و

و این مقام و درجه از معرفت که مختص به پیامبران و جانشینان اومی باشد از اخبار وارده و کلمات ائمه معصومین (ع) نیز استفاده می گردد، مثلاً سیدالشهدا در دعای عرفه در خطاب خود به حضرت حق- جل و ع می فرماید: «کیف یستدل علیک بما هو فی وجهه مقتدر الیک، ایکن لفریک من الظهور ما لیس لک حتی هو المظهر لک متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل ع

مشترک همه جا وهمه وقت یکسان نبوده، بلکه برحسب موارد مختلف، دارای درجات متفاوت است، خوشبختانه در زبان عربی که می‌توان آن را یک زبان ادبسی و قابل ملاحظه از حیث حفظ مقام و درجه فهم مطلب از کلام دانست، نکات لازم را بیشتر از سایر خصوصیات رعایت نموده است، مثلاً در موضوع وجود رابطه میان مقابلات مختلف، نهایت رعایت را در افشاده مراتب ارتباط مزبور نموده، گاهی به کلمه «نظیر» تعبیر کرده و در بعضی موارد کلمه «عدیل» و برخی اوقات به کلمه «مثل و مثال» و یابه کلمه «کان» و بالاخره به «مثل» تعبیر نموده است، و معلوم است کلمات مذکور با اینکه متضمن یک جهت جامع و مشترکی می‌باشند، و آن عبارت از ارتباطی است که دو جهت متمایز را بهم پیوند داده است، با این وصف هر یک دارای خصوصیتی است که کاشف از مرتبه بخصوصی از مراتب ارتباط می‌باشد.

گاهی چیزی نظیر چیزی دیگر بودن، کاشف از یک مرتبه ضعیف از ارتباط موجود میان دو چیز است که نظیر یکدیگر واقع شده‌اند. مثل تقابل وجود و عدم، ضعف این رابطه از اینجا معلوم می‌گردد که ذات عدم، فی نفسه محال است تحقق پیدا نماید، پس در نظیر، فقط به منظور نشان دادن وجه ضعیفی از اشتراک، چیزی را نظیر امر دیگری قرار می‌دهند و از کلیه جهات مختلف و مستباین میان آن دو چیز صرف نظر می‌نمایند.

اما در مثل و مثال جهت مشترک، قدری بهتر جلوه‌گر بوده و ظاهراً تر است، مقصود از تمثیل اشاره به جهت سزاواری موضوع یعنی مثل له است که از آن به عنوان «وصف عنوانی» تعبیر می‌کنند، مثلاً وقتی (در مورد تثبیت شجاعت و تعجب از پیش آمدی) می‌گویند: مثل علی (لا نمی‌باید خانه‌نشین باشد، در اینجا تجسم نمودن حقیقت شجاعت است که حضرت امیر (ع) اظهار افراد و اشد مصادیق آن بوده است، مفاد چنین تعبیری اینست که شجاعت فی ذاته علت تامه پایداری و استقامت صاحب آن در مقابل مشکلات زندگانی است، خواه به وجود علی قائم باشد یا در غیر آن تحقق پیدا کند، در امثال این موارد از استعمال مثال بودن تحقق ذات مثل در نظر گرفته نشده و تحقق حتمی آن نیز در خارج محسوس در نظر نیست بلکه تصور و خطور، یعنی فرض وجود خارجی، کافی در صحت تمثیل خواهد بود.

به عبارت دیگر برای حامل عنوان، وجود خارجی محسوس ضرورت نداشته، بلکه عنوان است که در حقیقت موضوع حکم قرار گرفته است، و معلوم است در این حال که قائم به فرد تطفلی و فرعی بوده و در واقع مصدوقه تنزیلی آن عنوان است، تزلزل و تفاوتی در پیکره و هویت عنوان حاصل نگردیده است، یعنی همان صفت و کیفیتی که به ذات مثل

بعدت حتی تکون الاثار هی الاتی توصل الیک، عین لا تراک ولا تزال علیه رقیبا و خسرت صفقه عبدلم له من حیک نصیباً... ترجمه: چگونه برای اثبات می‌توان استدلال شود به چیزی که در هستی خود به تو رسد است، آیا برای جز تو از موجودات، ظهور ایشی می‌باشد که برای تو نباشد، تا اینکه بتواند آن تو را آشکار سازد؟ چه زمانی از نظر غایب وجه زمانی از دور گردیدی تا اینکه آثار وجود ترا به ما بفهماند؟ یاد چشمی که تو را نبیند، در حالی که تو بر آن همان پ هستی و زیانتش یاد بندهای که در آن سهمی از تی ترا برای خود قرار نداده است.

دعای رؤیت و معاینه و انکشاف حق متعال به شرحی که یوفیان نقل شده، با ظواهر شریعت سازگار نیست، زیرا و دیدن به معنی ظاهر و متعارف نسبت به ذات حق نفی و نهی شده است، و هم چنین رؤیت باطنی نیز ف با واقع است، بلکه آنچه از اخبار معتبر و آیات قرآن ن باب استفاده می‌گردد، رؤیت آیات الهی است که در و انفس نمودار شده مورد عنایت و توجه قلبی پیامبران مان (ع) بوده است، انکار رؤیت ذات حق تعالی مطلقاً، از پیامبر اسلام و غیره را از صریح کلمات حضرت رضاعا در روایت شیخ کلینی - رحمالله علیه - در اصول کافی از آن نقل نموده است، می‌توان استفاده نمود.

باید دانست که مسئله معاینه و انکشاف حق تعالی ایبر آن که اساس سازمان فکری و مکتبی جماعتی از نیان و عارفان است و مورد تصدیق و تجلیل بعضی پیروان ماندیش آنها از امت اسلامی قرار گرفته میراث فرهنگ رافی و استعماری است که از زمانهای بسیار قدیمی رایج ه است.

بررسی سخنان بحرانی

مطالبی که در بخش اخیر این مقال یاد گردیده، صدای بود از بیانات محدث بحرانی و توضیحاتی که زیر بودیم بر آن بیفزاییم و با توجه به اینکه این مقام بین و تفصیل بیشتری شایسته است، به بررسی زیر پردازیم:

باید دانست که هر چیزی نمی‌تواند هم سنگ و هم آهنگ ز دیگری بشود، بلکه وقوع چیز دیگری در ف و عدیل چیزی دیگر، دون سایر امور - کاشف از وجود طه و جامعی است، میان آن دو چیز مخصوص که سبب ت تقابل آن دو امر گردیده و یکی را عدیل و همتای لری قرار داده است، مثلاً دانایی در مقابل نادانی قرار نته است و نمی‌تواند دانایی در مقابل شجاعت قرار گیرد عکس، پس تعادل دلیل بر وجود رابطه‌ایست که مناسبت ن دو چیز بخصوص را برقرار داشته است.

باید یادآوری نمود که رابطه، یعنی جهت جامع و وحد

له قائم بوده به طور عینی وبدون تفاوت در مرتبه، به ذات بدل آن قائم گردیده و آثار خود را داشته است.
از این مرتبه طبقه‌بندی که بگذریم، مرتبه «تشبیه» است، در این مقام معلوم است، علاوه بر اینکه هیچ یک از ضرورت وجود یا عدم وجه شبه در ذات «مشبه به» معتبر نیست ولیکن «وجه شبه» که جهت مشترک میان «مشبه» و «مشبه به» است باید در مشبه به، اقوی از وجه شبه در مشبه باشد، پس تفاوت درجه وجه شبه در تشبیه معتبر خواهد بود، چنانکه اشتراک دو طرف تشبیه در وجه شبه کافی در صحت تشبیه خواهد بود، اگرچه از جهات دیگر تباین کلی داشته باشد، مثلاً اشتراک مرد شجاع باشیر بهابانی در شجاعت کافی در صحت تشبیه بوده اگر چه در بسیاری از جهات دیگر اختلاف کلی داشته باشند.

از این مرحله که بگذریم، مرتبه تخیل و فرض شباهت و اشتراک دو چیز در جهتی از جهات است، و ادات این قسم از تنزیل و تشبیه در زبان عربی «کان» و در فارسی «گویا» می‌باشد، مثل آیه شریفه: «طلعتها کانه رؤس الشیاطین» (۱۲) فرق این مقام با مقام تشبیه اینست که در اینجا از ذکر مشخصات وجه شبه و جهت جامه خودداری شده و در بینه اجمال نهاده شده است تا شنونده هر چه بخواهد تصور نماید، ولی در تشبیه با ذکر وجه شبه مشخصات آن اگر بر اساس تفاهم عرفی باشد، بدست خواهد آمد.

نتیجه بحث

از آنچه ذکر گردید نتایجی چند بدین ترتیب بدست می‌آید:

الف- اگر مقصود محقق طوسی از ذکر احتراق ذغال و آهن و غیره به واسطه مجاورت آن با آتش، تنظیر باشد چنانکه صریح عبارت اوست، دیگر چه ایرادی بر او باقی خواهد ماند، زیرا مقصود از تنظیر فقط نزدیک نمودن اذهان طبقه متوسط و پایین است به فهمیدن مراتب خداشناسی، در تنظیر، تقدم و تأخر هیچ یک از دو طرف متناظر در نظر گرفته نشده است، بلکه نسبت به اختلاف موارد می‌توان حالت هر یکی را به منظور توضیح و روشن نمودن حال دیگری به میان کشید. مقصود در تنظیر، اغلب نشان دادن تقابل و تباین آن دو است و به هیچ وجه جهت مشترک آن منظور نظر نیست، در این صورت اگر به طور فرض انعدام و تباهی در یک طرف مشاهده گردد لازم نیست که آن صفت در طرف مقابل و نظیر آن مشاهده گردد، بلکه بالعکس باید نقیض آن متحقق باشد، پس معرفت در درجه سوم بنا بر این تنظیر، ملازم با انعدام صاحب آن نخواهد بود.

ب: بر فرض که مراد خواهجه از ذکر ذغال و ماده افروخته به سبب مجاورت با آتش، تشبیه باشد، با این وصف ایرادهای محدث بحرانی بر آن وارد نیست، زیرا وجه شبه

در مثال مذکور، جهت شروق و تابش آفتاب که از معرفت و خداشناسی روشنائی معنوی و وجدانی در مغز عارف حاصل می‌گردد و این تشبیه از تشبیه معقول به محسوس است، پس جهات احتراق و احتراق و اضاء حسی خارجی و انضاج و غیره، از جهات و خصوصیات ضمیمه شده در ماده محترق در نظر گوینده نبوده و از تشبیه مطلوب برکنار است. و چون مظاهر حس و نمایشهای خارجی به چشم مردمان متوسط و دون، اقوی از برخورد به مراتب معقول و فکری است، پس رعایت اقوی بودن وجه شبه در مشبه به حسب ظاهر نیز شده است.

ج: هر گاه فرض کنیم مراد طوسی در این مقام تمثیل باثباتی بازمی‌توان گفت نظر او صحیح بوده است، زیرا وقتی به ضرب المثل «لا مناقشة فی الامثال» برخوردیم، معلوم می‌گردد که این خرده‌گیری‌هایی را که محدث بحرانی میان آورده، مورد نداشته است.

د: چون در مطالب یاد شده از تمثیل و مثل و مثال ذکر می‌شود، مناسب است که به تجزیه و تحلیل آیه شریفه «ولیس کمثله شیء» پرداخته از اسرار این تعبیر کرکری تا آنجا که مقدور است پرده برداشته پارمای از اعجاز آن بیان نماییم:

برای بیان یکتایی و بی‌همتایی حق متعال، جمله‌ها را که می‌توان بر سبک و سیاق آیه شریفه آورد عبارت است از «لیس شیء مثله» (به فتح لام مثل)، لیس شیء مث موجود (به ضم لام مثل)، لیس شیء کالخالق یا کالاله، لا شیء کالخالق، لا شیء کالخالق موجود، لم یکن اولاً یکم شیء کالمخلوق، لن یکون شیء مثله و نظایر اینها و بالاخره «لیس کمثله شیء» حال بینیم کدام یک به ادای توحید و ابلاغ و تفهیم یکتایی و بی‌همتایی خداوند یک تراست. اگر فرض کنیم عبارت در این مقام این بود: «لیس شیء مثله»، اینهم دوسورت دارد: یکی اینست که مثلاً خبر لیس و منصوب باشد، دیگر اینکه (مثله)، صفت برای شریف بوده و لیس، تامه باشد و یا (موجوداً) محذوف باشد، منف چنین عبارت طبق اصول محاوره چه خواهد بود؟ مفاداً بنا بر احتمال صورت اول، نفسی وجود من ذات حامل، عنوان خاص خداوند که مقام واجب الوجود است، اینگونه نفی از استحال ذاتی تعدد عنوان واجب الوجودی ساکت بوده و یگانگی حق متعال را انطوری که شایسته مقام واجب الوجودی عقلاً و منطقیاً باشد ثابت نکرده و آن را گوشزد تشنگان سرچشمه توحید ننموده است، اما مفاد جمله مذکور، بنا بر حمل آن بر صورت دوم پس نفی مزبور ناظر به جهت اتصاف ذات به مثلث است زیرا ورود نفی بر موضوع مفید، از نظر تقدیم و موضوع است و گر نه توصیف زاید و لغو خواهد بود و بنا بر این قدر مستقیم از مصادیق منفی، اقوی و اظهر افراد مثل است که لیس لباس واجب الوجودی باشد، در این صورت این نفی با امکان تحقق و ثبوت فردی ضعیف از کلی مثل، منافاتی نداشته

جمله: «لن یکون شیء کالخالق»، و نظایر آن و همچنین سستی اشکالی که ممکن است در انتخاب بهترین عبارات در مقام اظهار توحید نباشد نیز معلوم می‌گردد.

اشکال محتمل این است که چون نفی شریک به طور استمرار و ابدیت اکمل اقسام نفی و اتم مراتب توحید است، پس به نظر می‌آید که اختیار کلمه «لن» بر کلمه «لیس» رجحان داشته باشد.

اما این اشکال مردود است به این که، اولاً «لیس» از لحاظ افاده حرکت سلبی مطلق بدون اشاره بر خورد به مانعی همان مفادی را دارد، که مفاد کلمه «لن» دارا می‌باشد. ثانیاً، مدخول «لیس» اسم نکره است و نفی نکره ساری در حکم نفی جنس است، پس صدق منفی، مطلقاً به انتفای جمیع افراد منفی در تمام از منته و امکان است و این مطلب مفاد صریح و بدون واسطه چنین جمله است، ولی استفاده انتفای مدخول «لن»، مدلول بدون واسطه «لن» نیست، بلکه انتفای مطلق از سوی کلام مصدر به «لن» از باب دلالت التزام است، یعنی سلب حرکت و هستی «لن» یکون»، عبارت ثانوی از نیستی مطلق است. به بیان مختصرتر، سلب حرکت غیر از حرکت سلبی است و استفاده نیستی از وجه دوم سهل‌تر از وجه اول است و شاید همین امر موجب اختلاف درباره «لن» شده که بعضی مفاد آن را نفی ابدی و گروهی نفی مؤکد دانستند.

ثالثاً، نکته مهمی در تعبیر به «لیس» وجود دارد که در تعبیر، به حرف «لن» و غیره دیده نمی‌شود، و آن این است که «لیس» چون فعل است، می‌تواند مسند واقع شود و چون جمله «شیء کالخالق» را در حکم مسندالیه بدانیم فعل لیس، مسند واقع شده، قضیه موجبه معدوله المحمول را تشکیل خواهد داد و این نوع قضایا از قبیل سالبه بانتفای موضوع بوده که از آن به لسان نفی حکم، تعبیر شده است. در این صورت جمله مذکور از لحاظ انتخاب فعل «لیس» ابلغ و افصح، در ایفای مراد، یعنی انتفای حقیقی شریک باری تعالی خواهد بود، و جمله مذکور در حکم جمله «شیء یکون کالخالق غیر موجود اولاً وجود له» می‌باشد.

زابعاً، ایراد دیگری که ممکن است بر جمله مفروض وارد شود این است که نفی چیزی در موردی صادق است که قابل اثبات نیز باشد، زیرا نفی و اثبات همیشه بر یک محل وارد است، چنانکه مقتضای هرامر ممکن چنین است، بعبارت دیگر تطرف ممکن، به یکی از دو طرف وجود و عدم تابع علت خارجی است و خلاصه مطلب مذکور، از قبیل مفاد استثناء است که در میان ادبای معروف است و گفته‌اند «الاستثناء اخراج مالولاه لدخل» و بر همین مبنی کلمات «لیس» و «لایکون» را از ادات استثناء محسوب داشتند. همانگونه که در عوامل ملامحسن نحوی و غیره نیز ذکر شده است.

این ایراد، بنابراین انتخاب کلمات: لن، لم و لا وارد است،

ال ثبوت افرادی دیگر به یک یا چند درجه پایین‌تر به خود باقی خواهد ماند، پس کلام یاد شده مفید و کامل نخواهد بود.

اگر فرض کنیم که عبارت مناسب این مقام که درصدد توحید است، این باشد: «لیس شیء کالخالق» مفاد آن خواهد بود؟

احتمال دو صورت یاد شده در جمله سابق، در این نیز متصور است، و بنابراین ایرادهای گذشته نیز بجا وارد است، به علاوه در این جمله اگر چه منفی، شبیه بوده و معلوم است، وجه شبه در مشبه که غیر واجب بود است اضعف از وجه شبه در مشبه به است و نفی نفر به حکم عقل (طریق اولویت) مستلزم نفی فرد اکمل می‌مثل حق متعال خواهد بود ولی چون ممکن است که قبلاً اشاره نمودیم، فردی اضعف از فرد مشبه، وجود داشته باشد که آن فرد خیالی و فرضی است، اگر چه به منطقی محال باشد، زیرا فرض محال، محال نیست، پس مذکور شامل نفی چنین فردی نبوده و در این صورت ت مفروض کاشف از توحید کامل نخواهد بود.

اگر فرض کنیم تعبیر در مقام اظهار توحید این بود: شیء کالخالق»، آیا مفاد آن چه خواهد بود؟

در این جمله علاوه بر کلیه ایرادهای گذشته نسبت به های مذکور که در اینجا نیز وارد است، آنچه قابل توجه دقت در مفاد هر یک از فعل «لیس» و حرف «لا» است، کلمه در افاده سلب و نیستی مشترک است ولی یک خصوصیتی از معنی است که در دیگری نیست، نفی در فعل لیس- البته بنابر مذهب معروف- به طور لال بوده ولی نفی که از ادات «لا» مستفاد می‌شود به آلیت و تبهیت است، اما مفاد فعل بنابر تحقیق و نظر نب عبارت از حرکت مسمی است، اعم از اینکه در طرف باشد یا نفی، ولی مفاد حرف، ایجاد معنی در غیر ن. به عبارت روشن‌تر حروف، (مقابل اسم و فعل) به کلی موجب مقصود لفظی بوده، یعنی شئون و جهات را تکمیل نموده آن را قابل فهم می‌دارد.

مختصر اینکه نفی شریک از حق متعال، اگر به انتخاب «لا» (لاولم) باشد، نفی مذکور در زبان ادب جنبه و سکون در یک مرتبه و یک جزء از مراتب و اجزای را به اعتبار امتداد زبان و غیره داشته و از طول و انتفاء سخن در میان نخواهد بود، ولی هر گاه افاده شریک به وسیله فعل «لیس»، و امثال آن باشد در این ت مفاد آن به موجب استفاده حرکت از مطلق فعل که بزم امتداد انتفا است، نفی مستمر خواهد بود و این در افاده توحید کامل، اتم و ابلغ خواهد بود. این در جمله: «لم یکن ولا یکن شیء کالخالق» نیز جاری

از بیان و نکته‌ای که در فوق مذکور شد، حال این

ولی بنا بر انتخاب فعل «لیس» وارد نیست، زیرا گفتیم جمله مذکور در حکم قضیه معدوله المحمول است.

تا اینجا، آنچه گفتیم - از برتری فعل نفی در افاده انتقای شریک از لحاظ مفاد نفی از دیگر کلمات ابلاغ است - تمامی درباره جمله‌های متصور و مفروض بود، اما از لحاظ مدخول و منفی، ایرادهای گذشته هریک بسجای خود محفوظ است.

اما تحلیل جمله مختار: «لیس کمثله شیء» به صورتی که متقاضی این مقال بوده بدین ترتیب است: در این جمله تمام معایب و نقایص افاده و استفاده توحید بر طرف شده مقصود اصلی را که عبارت از توحید در اکمل مراتب است، با صریح‌ترین کلام و بلیغ‌ترین بیان می‌رساند، در این بیان، ابتداء نفی مرتبه نازله از مقام واجب الوجود است که بر شباهت مفروض، نفی شده و به دلالت ضمنی نفی وجود، مثل ذات و حامل واجب الوجود به نحو اعلی نیز می‌باشد. و در این صورت احتیاجی به دلالت عقلی (طریق اولویت) نخواهد بود، بعبارت دیگر اطلاق نفی، مستلزم اطلاق اجزای مدخول آن از حیث شمول نفی خواهد بود، بنابراین در این جمله، ملاک انتقای شبه حق متعال، همان ملاک انتقای مثل و عنوان واجب الوجود در غیر حق تعالی قرار داده شده است و چون وجود عنوان وجوب وجود و تعدد آن ذاتاً ممتنع است و به حکم عقل و منطقی محال است، پس امتناع شبیه حق تعالی نیز ذاتاً محال است و به همین ملاک و قاعده وجود فرد تخیلی برای واجب الوجود نیز محال خواهد بود، پس انتقای تمام مراتب و تنزلات فرض شده برای واجب الوجود به موجب این بیان که مرشد عقل است ثابت و مدلل خواهد گردید. این است کلامی که افصح و ابلیغ از کل است و عمده در وصول به این مراتب و بالاتر از آن داشتن استعداد فهم مراتب کلام و تأمل و تفکر در جهات قضیه است. بنابراین جای تأسف است که بعضی از نحوایان و به تبع ایشان گروهی از مفسران و دانشمندان ادب، کاف حرف جر موجود در این آیه را زاید پنداشته‌اند. غافل از اینکه چه نکاتی از خصوصیات ادبی و عقلی را در این تخیل از دست داده‌اند.

نکته قابل توجه دیگر این است که قضیه «لیس کمثله شیء» عبارة دیگری از «الله واحد» می‌باشد، یعنی نظر استقلالی به مفهوم جمله «لیس کمثله شیء» نیست، بلکه گوینده آن را (ما به یسنظر = وسیله نظر) قسراً داده است، بنابراین قضیه‌ای در کار نیست تا منفی بوده کاشف از امکان اثبات آن باشد.

زمخشری در «تفسیر کشاف» و تفتازانی در شرح «تلخیص المفتاح» هریک نکته ادبی لطیفی آورده‌اند که ذکر آنها علاوه بر تأیید مطالب مذکور، خالی از وجه نیست، زمخشری آورده: که جمله «لیس کمثله شیء» همانند امثال عربی است که گفته می‌شود «مثلک لایبخل» که در واقع

نفی بخل از مثل، ارجاع به نفی بخل از ذات مثل له است ولی محقق تفتازانی این جمله را از باب کنایه دانسته و نفاذ آن را از قبیل نفی شیء به نفی لوازم شیء محسوب داشته زیرا در این صورت نفی لازم، مستلزم نفی ملزوم خوب بود، همانگونه که در مثال «لیس لآخی زید اخ» می‌بینیم که اخو زید ملزوم واخ که اسم لیس است لازمه آنست. اینجا نفی لازم شده و حال آنکه مراد نفی ملزوم است، اصلاً زید را برادری نبوده است، در مثال مذکور نیز همینطور است، یعنی نفی مثل مثل باعتبار نفی مثل است زیرا که اگر مثلی داشته باشد مثل مثل هم خواهد داشت از آنچه در مطالب نخستین بحث گذشت امور زیر بدست می‌آید:

۱- تنظیر یا تنزیل یا تشبیه یا تمثیل محقق طوسی در شرح مراتب خداشناسی، به شرحی که نقل شده هیچ‌وجه نه مستلزم حلول و اتحاد ممکن با واجب الوجود است و نه اراده امکان انقلاب ماهیت ممکن به واجب، تنزل واجب به مرتبه ممکن شده است.

۲- مراد از تنظیر یا دیگر وجوه احتمالی در مباحث افروختگی جسمی توسط آتش، جهت فنای جسم مفروض که نمونه از موجود ممکن است، نیست، زیرا موضوع بحث خواهی در این مقاله معرفت است که یکی از اعمال ووظیفه خاصه قوه عاقله است. در صورتی که مسئله فنا و استهلاک ممکن، یکی از مسائل اخلاقی و مربوط به اعمال ووظیفه قوای فاعله و منفعله است، بعبارت دیگر مقصود از ذکر نظایر محسوس و مثالهای مادی در مقام، نزدیک نموده معانی معقول و حالت‌های نفسانی، فقط مجسم نمودن در دریافت حقایقی است که مورد بحث است و به هیچ‌وجه نظری به حالات حادث و جهات مقرون به نظیر و منظر نیست.

۳- اکنون فرض می‌کنیم مقصود از تنظیر و تمثیل و غیر اشاره به مقدمیت و لزوم فنای ممکن در نتیجه احاطه جزو به ربوبیت و وجوب وجود، در حصول مرتبه عالی خداشناسی باشد، در این صورت نیز می‌گوییم: ایرادهای محض بحرانی به هیچ‌وجه وارد نیست، زیرا امکان تحقق فنا و مراد اختیاری، فی الجمله از نظر مفاد اخبار و روایات وارده ارتباط با موضوع دارد، قابل انکار نیست، و آنچه اختلاف نظر در این مقام است این است که افرادی دارای چنین درجه از خود گذشتگی و سرگ اختیار با فرض صحت بدن - در مقام دریافت عظمت و قدرت و جلال حق متعال شده‌اند، چه کسانی خواهند بود. بنا به عنایت محدث بحرانی که مشی اخباری دارد، افراد مذکور فنا و مراد ممکن است، بلکه محقق و حتمی است که ائمه معصومین باشند، چنانکه محدث مزبور، خود درباره مقام روح حضرت امیر (ع) در همان کتاب «الدرر النجفیه» آورده به تقریب: «و مؤید ثبوت اوصاف خاصه از مراتب معرفت در شأن فرزندان علی (ع) خبر ابو الدرداء است که حاکم

مذکور را به جسم مشتعل نسبت دهیم از باب مجاز و علاقه مجاورت است.

این اعتراض و ایراد به نظر، از لحاظ خطای معترض، مایه تعجب و از طرفی مایه خورسندی است که محدث مذکور بدون توجه به نتیجه این بحث، به صدد تصحیح سخنان خواجه برآمده و در واقع ایراد خود را بی اساس نموده است!

محدث بحرانی، حلول و اتحاد واجب الوجود را باموجود ممکن که در مثال مذکور آمده منکر شده و افعال یا آثار ظاهری آتش را از آن جسم مشتعل ندانسته است، از این روی باید به محدث نامبرده گفت: دیگر چه مجالی برای اشکالات سابق شما باقی مانده است؟! زیرا هر آنچه به محقق طوسی در این مقام از حلول و اتحاد و استهلاک و فنا نسبت داده می‌شود، تمامی از این نظر بود که مراتب وارده از کلمات و تنظیر خواجه طوسی مستفاد می‌گردید! باری از مرحله اقرار و اعتراف محدث بحرانی که بگذریم، موضوع ترتب حوادث خود مسأله فلسفی بوده و مورد اختلاف نظر واقع گردیده است بدین تقریب:

هر حادثه و پیش‌آمدی که دیده می‌شود آیا از روی اساس و مبنایی صادر می‌گردد یا اینکه هیچگونه اساسی در کار نبوده ترتب مشهود یکی پس از دیگری یا وقوع حادثه‌های دنبال تحقق امری به خصوص، تنها از باب اتفاق و تصادف بوده است؟

در صورت صحت فرض اول، باز در این خصوصیات ممکن است قابل تردید باشد و اختلاف نظر حاصل گردد که آیا منشأ اثر (امر حادث)، ذات مقتضی سابق بر اثر بوده و خصوصیات مقرون به مقتضی در حصول اثر دخالت داشته و به نحو شرطیت یا شرطیت در فعلیت اثر بایستی بوده باشد، یا اینکه اقتران کیفیات و اوضاع فرض شده دخالتی در حدوث حادث ندارد؟ این مباحث و نظرهای مختلف هر چه باشد یک مسأله فلسفی است، و در هر حال نظری را که محدث نامبرده اختیار نموده است، به طور کامل به سود او نبوده صحت تمام مراتب تنظیر خواجه طوسی را مسلم می‌دارد، به عبارت روشن‌تر، خدشه نمودن در مبنای نظریه مخالف، وقتی مطلوب و قابل توجه است که مرام و مقصود مخالف را از آن منززل ساخته و خطای او را در اخذ نتیجه ثابت نماید، نه اینکه بالعکس مؤید آن گردد. و چنانچه

محدث بحرانی در این مقام، حوادث را مستند به مقتضیات و موجودات سابق و مقارن با حوادث می‌دانست و در این قضیه اظهار موافقت می‌نمود، بهتر می‌توانست محقق طوسی را به قول، به حلول و اتحاد و تحول ممکن به واجب، یا تنزل واجب الوجود متهم سازد، زیرا قضیه تأثیر و تأثر و ترتب علل و معلولات در علوم طبیعی (جهان مادی خارجی)، مورد تصدیق و اتفاق است، ولی در عالم عرفان، عرفا و مجاهدان در سیر مراتب معرفت، قدمی فراتر گذارده

بج حضرت از حالت عادی خود، یعنی از در گذشتن باری مولای متقیان است، از این جهان در مواضعی از عبادت و بندگی آن حضرت. و نیز مشهور است که حضرت امیر هنگام اشتغال به نماز به درجه‌ای رسیده است که چون خار فرو رفته در پیکر او را که وردن آن دشوار بود بیرون می‌کشیدند، به هیچ‌وجه ناس ننموده و از آن متالم نمی‌گردید و غیر آن از آن نقل شده که از ذکر آن صرف نظر می‌نماییم.

این اقرار و اعتراف محدث یادشده امکان بلکه وقوع فی‌الله را ثابت می‌نماید و حقیقت هم همانست، زیرا بی‌شک «موتوا قبل ان تموتوا» و مشابه آن شاهد بر امکان هلاک و فناى روحى عبد، در سایه لئوای عظمت حق است، بلکه نظر به استفاده عموم مخاطبین از اختیار به جمع در حدیث مذکور فوق می‌توان امکان، وقوع مقام فناى فی‌الله را در بعضی دیگر، غیر از همین (۱) انتظار داشت، البته آن اشخاص کسانی هستند که از جاده حق و حقیقت قدمی فراتر نگذارده به قدم پیروی از دستورات آسمانی طبق بیانات و ایان حقیقی مذهب اسلامی، نموده‌اند، پس فناى فی‌الله یا روحی به معنایی که ذکر شد، فنا و مرگی است که فناى بدنی جسمانی، یا مجازی مادی، و چون قید سوویت مادیت را از فناى مورد نظر دور داشتیم، وجه یا جهت جامع و مشترک در مشبه و مشبه به، موجود هد بود، و نیز فنا یا استهلاک جنبه بشری مخلوقی در ت ربوبی که فی‌الحقیقه عبارة آخری از لیاقت فرد ممکن، مظهریت افعال حق متعال است. و آیات قرآنی بر وقوع شاهد و گواه است. به هیچ‌وجه مستلزم تحول و انقلاب بود ممکن به واجب الوجود، نخواهد بود.

از جمله آیاتی که دلیل بر وقوع و وجود افرادی از بشر مظهریت آیات و تجلیات افعال حق متعال است، این آیه است: «سنزیهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین انه الحق اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید...» (۱۲) نشان دادن آیات و آثاری که دلالت می‌کند بر جود حق متعال در انفس، مستلزم وقوع و تحقق چنان‌دی از بشر بوده به قرینه ذکر فعل مستقبل، استمرار بق تدریجی افراد مظاهر حق تعالی، نیز استنباط گردد.

یکی از ایرادهای محدث بحرانی، بر تنظیر یا تمثیل سببه محقق طوسی، مناقشه در وجه نظیر و مثال است، بن تقریب که مدعای خواجه در این مقام، نسبت دادن ال حق تعالی به موجود ممکن است که در اثر مجاورت ای ممکن در عالم ربوبی. هم چون جسم مشتعل. ب نموده است، در صورتی که مثال چنین ادعایی را نفهماند، زیرا حرارت و آفرورختگی و انضاج جسم مشتعل طور مستقیم از آن ذات آتش مجاور بوده، چنانچه صفات

ومؤثر واقعی و حقیقی را واجب الوجود دانستند، چنانکه گفته‌اند: «لامؤثر فی الوجود الا الله».

۵- محدث بحرانی در این بیان به نقل بعض کلمات مرحوم فیض کاشانی پرداخته و سبب مختار او در استدلال به آیه: «ولکل وجهه هو مولیها» نیز ایراد نموده و بر او اعتراض کرده است، بدین مضمون: که تعبیر از مفهوم کلمه «وجهه» به جهت ربوبیت و خالقیت، یک نوع تفسیر به رأی است، به علاوه تفسیر مرحوم کاشانی در این مورد با اعراض و عدول او در مقام تفسیر آیه شریفه مذکور فوق، از جهت ربوبیت به «ملیت و شرع و منهای و غیره»، قرینهای است بر اینکه مرحوم فیض به خطا و سهو خود برخورد کرده و از توجیه خود صرف نظر نموده است.

محدث بحرانی خیلی تند بر مرحوم فیض اعتراض می‌نماید، او را به صوفی منشی و غیره نسبت می‌دهد. و این از شدت اعتقاد او در جهت تمسک و عمل نمودن بر طبق ظواهر نصوص احادیث و اخبار است که اساس تفکر علمی او را تشکیل می‌داده و هر چه را بیرون از آن می‌دید حمله‌ور می‌شده است، بهر حال جمع و بررسی و محاکمه میان آراء و عقاید دانشمندان کاری است بسیار مشکل و از این بضاعت اندک ما کاری ساخته نیست، با این وصف و به طور خلاصه این درگیری عالمانه را نیز به ترتیب زیر تحلیل می‌کنیم:

۱- مقصود مرحوم فیض کاشانی از ذکر آیه شریفه «ولکل وجهه هو مولیها»، در این مقام- چنانکه از سیاق کلام او مستفاد است- در مورد فنای فی الله، اشاره به حکومت و فرمانروایی، جهت واجب الوجودی، بر جهان هستی و موجودات ممکنه است، به عبارت دیگر، آنچه مورد نظر مرحوم فیض کاشانی است، بیان صفت وجهه‌ایست که در آیه بدان اشاره شده است و آن عبارت از حکمفرمایی نوامیس الهی و قوانین طبیعی است که از جانب خداوند متعال نصیب بندگان و سایر مخلوقات گردیده است، اما در مورد تفسیر آیه مذکور در تفسیر خود، مقصود مرحوم کاشانی فقط ترجمه کلمه «وجهه» است که طبق اصول لفظی و لغوی و علم اشتقاق عبارت از «ملت و منهای و اشباه آنهاست» زیرا هیئت کلمه «وجهه» بر وزن فعله به کسر فاء الفعل مفید معنی نوع و قسم خاص است و از طرفی مفهوم مادی آن که «روی و سوی» است مفید معنی عام و شاملی است و مفاد آن از حیث هیئت و ماده، عبارت از قوانین مودوعه الهی و نوامیس است که حکمت بالغة الهی در عوالم هستی، برقرار داشته و ممکن است از آنها به (ملت و منهای و شریعت و غیره) تعبیر نمود.

از آنجا که نقل کلمات ایشان موجب بسط اطّلاع می‌شود، بخشهایی از عبارات بحرانی و کاشانی نقل می‌گردد:

محدث بحرانی ضمن نقل کلام مرحوم فیض چنین آورده است: «ولا یبعد ان یحمل کلامه (ای الطوسی) علی ما

صرح به جمله من علماء الصوفیة و منهم ملامحسن الکاشانی فی کلماته حیث قال فی معنی الفناء فی الله و البقاء با تعالی قال: اهل المعرفة، المراد بفناء العبد لیس فناء ذات بل المراد فناء الجهة البشریة التي له فی جهة ربوبیة الع فان کل عبد له جهة من الحضرة الالهیة و لکل وجهة هو مولیها فهذا الفناء لا یحصل الا بالتوجه التام الی جانب الله المطلق حتی تغلب الجهة الحقیقة علی الجهة الخلقیة. و هذا القائل (ای الکاشانی) قد صرح فی مقدمات تفسیر الصافی بان تلك الاخبار المانعة من تفسیر القرآن بالرأی ان یتكون للمفسر فی الشئ رأی..... (۱۴)

عبارت مرحوم فیض در دو موضع مورد استناد مرحوم بحرانی چنین است:

۱- المقدمة الخامسة فی نهد ما جاء فی التمتع من تفسیر القرآن بالرأی و السرفیه... فلا بد من تنزیل التفسیر المنهني عنه علی احد وجهین: الاول ان یتكون للمفسر فی الشئ رأی و الیه میل من طبعه و هواه فیتأول القرآن علی وفق رأیه و هو یر لیحتج علی تصحیح غرضه و مدعاه... الوجه الثاني ان یتسا الی تفسیر القرآن بظاهر العربیة من غیر استظهار بالسلم و النقل فیما یتعلق بغرائب القرآن و مسافیها من الالفاظ المبهمة و المبدلة. (۱۵)

۲- «ولکل وجهه» و لکل قوم قبلة و ملة و شرعة و منهن یتوجهون الیها «هو مولیها» الله مولیها ایاهم. (۱۶)

از نقل عبارات و تحلیل بیانات این دو بزرگوار معلوم گردید که سخنان کاشانی در دو مورد مذکور متعدد بوده هیچگونه منافاتی با یکدیگر ندارد، شاهد بر صدق مدعای مرحوم فیض در قسمت اول که فنای جهت بشری در جهت ربوبی است آیه شریفه «کل شیء هالک الا وجهه» (۱۷) و آیه شریفه: «و یتقی وجه ربک ذی الجلال و الاکرام» (۱۸) است چنانکه دلیل بر صحت ترجمه کلمه «وجهه» به «ملت و منهای» هیئت و ماده کلمه وجهه است.

۳- مقصود محدث کاشانی از ذکر آیه «ولکل وجهه هو مولیها»، استشهاد بدان در تثبیت جهت ربوبی و بقاء آنست، و مراد او در تفسیر خود، ترجمه لفظ «وجهه» است و معلوم است که نه استشهاد را تفسیر گویند و نه ترجمه را لفظ را تفسیر نامند، به عبارت دیگر، استشهاد را می‌توان گفت صحیح و بجا بوده و یا غلط و خطا رفته است و نمی‌توان گفت، جایز است یا حرام است، زیرا استشهاد، اعمال مباشر فکر و اندیشه بوده و از اعمال جوارحی و موضوع تکلیف، خارج، بیرون و برتر است، اما اینکه ترجمه غیر مسأله تفسیر مورد بحث میان اصولیان و اخباریان است، از این لحاظ است که تفسیر نسبت به تعیین مراد گسبیده کلام است و در مورد تشخیص مفاد ترکیبی جمله و کلام است، و ترجمه در صدد تعیین مستعمل فیه یا موضوع له کلمه بود در مقام بیان مفاد مدلول لفظی و فردی آن، طبق اصول علم لغت و اشتقاق است.

■ تحلیل حدیث: «من فسر القرآن... الحدیث»

نظر باینکه ذکر ی از حدیث: «من فسر القرآن... الحدیث» به میان آمد و از مضمون آن ممکن است از نکته سنجان و خرده بیان ایرادی وارد گردد، از این روی لازم دانستم متعرض نکته مرموزی گردم که از طرز انتخاب کلمات و حکم مترتب، یعنی کيفر تفسیر به رأی استنباط می‌گردد:

مقدمه باید گفت، ایراد ممکن در این مورد این است که یکی از اصول و قواعدی را که باید واضح قانون در نظر بگیرد و آن را در کمیت و کیفیت جزا و پاداش اعمال - اعم از خوب و بد - رعایت نماید، قانون تناسب نوع پاداش با نوع عمل است، ولی به حسب ظاهر نکته مذکور در حدیث یاد شده رعایت نشده و کيفر موعود که عبارت از پر نمودن نشیمن گاه مفسر قرآن به دلخواه خود، از آتش باشد با عمل تفسیر که از ناحیه زبان و قلم ناشی می‌گردد مناسبت ندارد، چه در این مورد آنچه مناسب به نظر می‌رسد اینست که زبانش را مثلاً ببرد یا بسوزانند، یا قلم و خامه‌اش را مثلاً ببرد و نظایر آن.

چون، چنین توهمی ممکن الوقوع است، مادر صد بیان مناسبت میان عمل تفسیر به رأی و کيفر آن که پر نمودن مقام و نشیمن گاه مفسر است بر آمده و می‌گویم:

۱- چون تفسیر و تشخیص مراد شارع مقدس اسلام از خصایص پیامبر و جانشینان بر حق او است و اشغال چنین مقام و مسندی از ناحیه دیگران، ظلم و ستم بوده و چنین مسندی نقطه مقابل و مخالف با مسند خلفا و ائمه معصومین (ع) است، پس سزاوار و لایق چنین مقام و مقعدی این است که از آتش پر شده و دامن اشغال کننده آن را شامل گردد، و لذا امام (ع)، کيفر را چنان داده است که ملاحظه می‌شود.

۲- نظر باینکه تفسیر قرآن به رأی، در مقابل بیان و تفسیر ائمه اطهار، سمت فضولی و طغیان و غضب مقام خلافت را بخود گرفته و آثاری از خود بجای می‌گذارد است، پس چنین تفسیری به منزله زوایدی است که بایستی بهر وسایلی که ممکن است آن را از بین برده و ظرف و مغروف را نابود ساخت تا بوی و عفت آن بجای دیگر سرایت ننماید، و نظر به لزوم شدت اقدام در دفع و رفع مواد مضره همچون ترویج باطل و هوی و هوسرانی پهلوان شیطان به وسیله آیات قرآن و اظهار کلمات حقه که از آن به تفسیر به رأی تعبیر شده، امام (ع) کيفر را از سنخ سوزاندن، که اشد مراتب عامل دافع و رافع است، قرار داده است. از اینجا سزای این نوع بیان امام معلوم می‌گردد.

نکته دیگر این است که چون مقام فکر و بیان و قلم، مقامی بس شامخ و قابل دقت بوده و شارع مقدس در موارد عدیده قرآن از آن تجلیل نموده و در این بخشش و نعمت بر

بر فرض محال که بیان مرحوم فیض در دو مورد مذکور، قول عنوان تفسیر گردد، می‌گوییم تفسیر مذکور، بر به رأی نخواهد بود، زیرا به اقرار و اعتراف محدث نبی در مورد آیه «ولکل وجهه... الايه»، هیچگونه بری از امام (ع) نرسیده است و تفسیر به رأی وقتی قیاس است که در مقابل تفسیر امام، تفسیر استبدادی و قلم و شخصی شده باشد.

تفسیر در موقعی لازم می‌گردد که پیچیدگی و تعقید بهم مراد از کلام در بدو امر به نظر بیاید، در این صورت را «مشتابه» گفته، باید به محکم از آیات یا بیان امام عه شده، استنباط مراد شارع را از آن نمود، اما در آنی که مفهوم افرادی و ترکیبی کلامی روشن باشد ی به تفسیر نخواهد بود، این نکته منطقی که ذکر شد بد کلمه «برآیه» در حدیث: «من فسر القرآن برآیه بو مقعده من النار»، نیز استنباط می‌گردد، زیرا وقتی ع مقدس نسبت به کیفیت استفاده از دستورات خود، ی را مسدود می‌سازد باید راهی دیگر را برای بندگان باز گذارد و گرنه تعطیل در تکلیف لازم آید و لذا در از تفسیر قرآن قید «برآیه» را ذکر نموده و معنی آن است که تفسیر قرآن باید به مثل قرآن «محکم» بوده، نه به آرای شخصی و قیاسی و استحسانات منطقی. باید دانست و فهمید که تفسیر وقتی لازم خواهد بود جمال یا اهمالی در موضوع و حکم و محتویات کلام، اما کلامی که هیچگونه خدشهای نمی‌توان در صحت، آن وارد ساخت و با هیچ یک از مقررات دینی و عقلی، چه نیست، تفسیر آن موضوع نخواهد داشت.

اگر محدث بحرانی حرمت تفسیر به رأی را تعمیم داده، اصل موردی نیز بدانند که تفسیر از امام (ع) در آن عیده باشد، در این صورت بایشان می‌گوییم: تفسیر یث چه صورتی دارد. آیا مطلقاً حرام است یا خیر؟ اگر می‌حرمت آن شود (اعم از اینکه تفسیر و بیانی از امام تعیین مراد آن رسیده یا نرسیده باشد) پس خواهیم ت حمل تفسیر مذکور در حدیث: «من فسر القرآن... دیت» بر اعم از استشهاد و ترجمه نیز حرام خواهد بود، این نیز تفسیر به رأی است. و اگر تفسیر حدیث را به تواء جایز بدانند، مخالفت با یکی از اصول علمی خود و ره مستمره علمای هم مسلک خود نموده است، زیرا (ع) در مقام خطاب سرزنش شخصی به «ابان» که یکی از سان خود بوده می‌گوید: «مهلا یا ابان قد اخذتني نياس، والسنة اذا قيس محق الدين... الحدیث» هر گاه م با چنین پرخاشی از تفسیر به رأی و دل بخواه دوری ید، پس وظیفه دیگران معلوم خواهد بود! بهر حال ما می‌تعمیم و شمول کلمه تفسیر به «رأی» را بر استشهاد ترجمه، مدلل نمی‌دانیم.

■ انتقاد

انسان منت و احسانی بسزا نموده است. آنجا که می فرماید: «الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان... الايه» (۱۹) و در جای دیگر قلم را بیاد آورده و به مرتبه و مقام آن سوگند یاد نموده است و در جاهای دیگر ملاک شرافت و برتری انسان را بر سایر حیوانات همانا تفکر قرار داده است، لذا امام (ک) نخواست است به مقام بیان و قلم شکستی وارد آورد، پس از کیفر دادن به زبان و فکر عدول نموده و طبق وجوه مناسبت که قسمتی از آن بنظر رسیده و نگاشته شد، کیفر تفسیر به رأی را بوجه منقول و مأثور بیان فرموده است.

از این نکته، اندفاع اشکال دیگر که ممکن است بر ترجیح دادن کیفر تفسیر به رأی، بر نهج مأثور وارد گردد، معلوم می شود، بدین تقریب که اگر فرضاً میان تفسیر به رأی با پر نمودن نشیمن گاه مفسر از آتش هم مناسبتی موجود باشد ولی ظاهراً بهتر اختیار کیفر زبان و فکر مثلاً بطور مستقیم است، ولی نکته اخیر مرجوحیت آنرا ثابت نمود، هم چنانکه نکته نخستین برتری کیفر مذکور در حدیث را نیز ثابت کرد، زیرا در حکم کیفر اشاره به علت اساسی که غصب مقام خلافت است شده و هم چنانکه اشعار به تنفر حاکم شرع از عمل تفسیر به رأی نیز دارد و حکم مزبور را بسایر بجا و به حق مدلل می نماید، و ما از ذکر سایر نکات ادبی که در حدیث مزبور مشاهده شده و حکمت بالغه الهی را در این حکم مسلم داشته است، صرف نظر می نماییم.

۶- بعد از اینکه محدث بحرانی در موضوع فنای فی الله، فنای ذاتی و انعدام عبد را با فرض حصول معرفت امری متناقض دانسته و نیز اتصاف عبد را به صفات ربوبی از طرفی مساوق و مساوی با قول به حلول و اتحاد و وحدت وجود و کفر محض پنداشته، از طرفی دیگر منکر مبنای تشبیه محقق طوسی و صحت انتقال صفات آتش به جسم افروخته به شرحی که گذشت گردید، در صدد بیان تحقیق خود برآمده و با اقرار و اعتراف به اصل امکان فنای فی الله، بلکه وقوع آن برای پیامبران و ائمه اطهار، فنای فی الله را عبارت از فنای کلیه موجودات ممکنه، از این لحاظ که افعال حق تعالی می باشند، دانسته است، بدین تقریب که وقتی انسان به موجودات می نگرد ممکن است به یکی از دو وجه صورت گیرد: یکی از این لحاظ که هر یک از موجودات، ذاتاً و صفة مستقل و دارای حدودی معین و آثاری به خصوص می باشد، و دیگر اینکه از این لحاظ که آفریده و ساخته حق متعال است، از لحاظ اخیر، موجودات ممکنه کلاً و جزماً آینه و ما به بنظر قرار گرفته و از خود به هیچ وجه هویتی و شخصیتی نداشته،

بلکه فانی و کان لم یکن خواهند بود، در این صورت شناسایی خدا بر وجه اکمل حاصل گردیده و فنای فی الله بر نحو اعم و اکمل حاصل شده است.

این تحقیق از وجوهی قابل خدشه است، بدین تقریب:

۱- فنای مزبور، فنای خیالی و تصویری است و این چندان ارزش علمی یا روحی و اخلاقی نداشته برای کسی چنین خیال و فرضی، ممکن است و افتخاری در نیست تا اینکه مختص به مقام پیامبران و ائمه اطهار باشد!

۲- این تخیل و تصور، شامل شخص متخیل نیز بوده این حیث که وجود شخص و فعل وارد از حق متعال بر نزدیکتر باوست، چنانکه فرموده است: «و نحن اقرب ا من جبل الورد» (۲۰)، پس در حصول خدانشناسی و فنی فی الله همین که شخص خود را هیچ شمرده و فقط خود آینه صفات حق متعال تصور نمود، مقصود حاصل خود شد.

۳- فنایی را که دیگران متذکر شده اند، فنای روحی اخلاقی است و این فنا به شرحی که قبلاً گذشت به این ذات و مشخصات شخص، منافاتی نداشته و فقط از لحاظ ترقیات روحی و تکامل معنوی منشاء اثر خواهد بود، و فنای تخیلی که ذاتاً از حقیقت خالی و تهی است، اگر به فنای روحی و اخلاقی منجر نگردد، هیچ فایده ای بر آن متر نخواهد بود، و معلوم است این تخیل و نگریستن بر موجودات ممکنه، از این نظر که همگی افعال خدا می باشند، هیچ گونه تأثیری در حال موجودات ننموده، را از آنچه هستند و بهر کیفیت و مرتبه از وجود که دارند باز نداشته، تغییری در آنها نخواهد داد، پس این فنا فنایی خواهد بود؟!

۴- اگر مراد محدث بحرانی این است که اشخاصی که در مقام فنای فی الله می باشند کسانی هستند که جز ذاتاً چیز دیگری را در عالم هستی ندیده و تمام اعیان و مرتب وجود در نظر ایشان ذوب شده و از هم پاشیده اند چنانکه صریح کلام او در آغاز تحقیق مزبور است، پس همان کفر محضی است که دیگران را بدان متهم و منسب می داشت، زیرا دیدن ذات حق تعالی مستلزم تنزل او عالم امکانی است. و باید اینگونه تعبیرات را حمل مسامحه نماییم. اینجاست که باید حکایت منقول در کلام مغنی اللیبب ابن هشام نحوی را در نظر آورد، آنجا می گوید: «بالگ تجر و بائی لا تجر» اینجاست که شاید است، مثل فارسی را که از امثال اخلاقی است در نظر آن که گفتارند: «انسان باید مانند اره باشد نه تیشه به خود».

باری، آنچه نزد پیشوایان و علمای اسلام مسلم اند این است که یکی از مراتب خدانشناسی مرتبهای است صاحب آن خدا را اظهر موجودات دیده، سایر وجودات افعال او دانسته، اثری از آثار قدرت او، بنابراین از در

شناسی به سایر موجودات نگریسته، از این نظر برای بودات ممکنه استقلال و شخصیتی باقی نخواهد ماند، هر چه هست فعل اوست و این معنی مفاد تنظیر و یه محقق طوئتی نیز بوده است، و نیز مسلم است که ول مرتبه اعلی از معرفت، فرع بصیرت قوی و قابلیت و استعداد خاصی بوده، مختص به پیغمبران و ائمه ار است و این موضوع جداگانه‌ای است، و چون اختلافی حقیقت در بین نیست، لذا از خرده‌گیری در باره باقی ات محدث بحرانی صرف نظر می‌نماییم. و السلام علیکم حمالة و برکاته.

قی‌ها

- ۷- بهاءالدین عاملی، محمد الدر النجفیه، تهران، سنگی (۱۳۱۴ق).
- ۸- الاربعین، ایران، سنگی، (۱۲۷۴ق).
- ۸- تقنازانی، سعدالدین مسعود بن عمر شرح تلخیص المفتاح (المطول) تهران، سنگی، (۱۲۶۷ق).
- ۹- زمخشری، محمود بن عمر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، القاهرة، (۱۲۷۳ق - ۱۹۵۳ م).
- ۱۰- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی الصافی، تهران، سنگی (۱۳۲۴ق)
- کلمات مکتونه، بمبئی، سنگی، (۱۲۹۶ق)
- الوافی، تهران، سنگی، (۱۳۲۳ق)
- ۱۱- قرآن کریم، تهران، افست، از روی چاپ فلوگل، اقبال، (۱۳۵۱ش)
- ۱۲- قطب‌الدین شیرازی، محمود درالناج لفرة الدیاج، تهران (۱۳۲۴ش)
- ۱۳- قمی، علی بن ابراهیم تفسیر قرآن کریم، تهران، سنگی، (۱۳۱۳ق)
- ۱۴- کلینی، محمد بن یعقوب الکافی (اصول) تهران، (۱۳۷۸ق)
- ۱۵- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی عین‌الحیات، تهران، سنگی، (۱۳۷۶ق)
- ۱۶- مفید، محمد بن محمد بن نعمان الفصول المختاره من العیون والمحاسن، نجف، (۱۳۶۵ق)
- ۱۷- نصیرالدین طوسی، محمد اوصاف الاشراف، تصحیح سید نصرالله تقوی، تهران، بدون تاریخ.

- الاربعین، ۱۷ و ۱۸.
- الدر النجفیه، ص ۱۳۷ - ۱۴۸
- آل عمران: ۱۶.
- اوصاف الاشراف، ص ۵۴.
- سورة ابراهیم: ۱۱.
- سورة روم: ۲۹.
- سورة بقره: ۱۳۲
- سورة شوری: ۹.
- سورة توحید: ۱.
- سورة حدید: ۶.
- سورة نجم: ۴۳.
- سورة بقره: ۱۴۳.
- سورة صافات: ۶۳.
- سورة فصلت: ۵۳.
- الدر النجفیه، ص ۱۴۶.
- کتاب الصافی، ج ۱ ص ۹.
- همان، ج ۱، ص ۵۱.
- سورة قصص: ۸۸.
- سورة رحمن: ۲۷.
- سورة رحمن: ۱ - ۳.
- سورة ق: ۱۵.

ع تحقیق

- ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد بن علی حید، تهران، سنگی، (۱۲۸۵ق).
- ابن طاووس، علی بن موسی فالحمجه لثمره المهجه، تهران سنگی، (۱۳۰۶ق).
- ابن میثم بحرانی، کمال‌الدین بن علی باح السالکین (شرح نهج البلاغه)، تهران، سنگی، (۱۲۷۶ق).
- ابن هشام، جمال‌الدین عبدالله بن یوسف و اللیب عن کتب الاعاریب، تهران، سنگی، (۱۲۶۴ق).
- استرآبادی، محمد امین بن محمد شریف الدمدینه، تبریز، سنگی، (۱۳۲۱ق).
- بحرانی، یوسف بن احمد

