

فطرت توحیدی

یا

سرشت وحدت وجودی؟!

(نقدی بر خداشناسی فلسفی، عرفانی، تفکیکی)

بسم الله الرحمن الرحيم

شناسنامه

قال الله تبارك و تعالی:

قل انما انا بشر مثلكم يوحى الیّ انما الهكم اله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً.^۱

«بگو من هم مثل شما بشری هستم، ولی به من وحی می‌شود که خدای شما خدای یگانه است، پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته بپردازد، و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد.»

انسان نظر به سرشت و طبیعت و هوای نفس خود پیوسته طالب برتری و زیادت، و خواهان حکومت و فرمانروایی بر ما سواى خود است، و هر چیزى را تحت تصرف وجودى و ارادى خود مى‌خواهد لذا به مقتضای همین صفت خویش گام در راه طلب می‌نهد و با توسل به راه‌های گوناگون و انجام ریاضات شاقه و چه بسا غیر معقول در راه رسیدن به هدف فوق می‌کوشد، تا آن جا که گاهی از مرز عبودیت بیرون رفته و از ادعای امامت و ولایت نیز گذشته، ادعای الوهیت و خدایی کرده است. این اصلی است که شالوده تمامی مکاتب عرفانی اعم از هندی و چینی و بودایی و برهمنی و یونانی و کنیسی و کلیسایی و بلکه اسلامی را تشکیل می‌دهد، الا این که عرفان با ورود در هر مسلک و آئینی رنگ خاص همان مسلک را می‌پذیرد، و برای جذب پیروان آن در پوششی مطابق با ظواهر مسلکی و یا دینی ایشان ظهور و بروز می‌کند، که نقطه اوج تکامل آن نزد عارف نمایان مسلمان همان ادعای نیل به مقام خلافة الهی است که تحت عنوان انسان کامل، و فراتر از آن ادعای الوهیت و خدائی و فنای در ذات ربوبی تحت عنوان وحدت وجود ظهور کرده است.

خداوند تعالی خود آفریننده تمامی نیروها و استعدادهای درونی بشر، و پروردگار و مربی حکیم و مهربان او در طریق رساندن وی به کمال می‌باشد، و از اقتضای طبع سرکش او به خوبی آگاه است، و می‌داند که اگر انسان به خود واگذاشته شود، چگونه به اوهم خود مغرور می‌شود و از حقیقت مخلوقیت خود غافل می‌ماند، و خود را برتر از آنچه که هست می‌پندارد و ادعای الوهیت می‌کند، لذا با بیان آئین استوار و با ارائه سنت معتدل أسوه عالم خلقت و خاندان پاک او، بر بشر منت گذاشته و او را از هر گونه افراط و تفریط برحذر داشته است که مبدا کسی از حد اعتدال اندیشه و عمل بیرون رود، و کشف و شهود تلقینی را بر عقل و برهان و وحی ترجیح دهد و در نهایت به تأویل مسلمات وحی بر طبق تخیلات و شهودات باطل خود دست یازد.

به همین جهت است که همیشه سیر هدایت انبیا و اهل بیت علیهم السلام در دو نقطه معرفت و عمل، در مقابل سلوک‌های عرفانی قرار دارد، چه این که مکتب وحی در مسیر شناساندن خداوند پیوسته بر تنزیه او، و فراتر بودن ذات وی از وجود مخلوقات بنا شده، و در سیر عملی نیز به عمل بر طبق تعالیم مکتب وحی توصیه می‌نماید، و متقابلاً معرفت بشری و عرفانی بر اساس وحدت ذاتی و وجودی خدا و خلق و عینیت واقعی آن دو مبتنی است، و عمل بر اساس سلوک‌های ساخته بشر، و ریاضات غیر معقول، و تلقینات و توهّمات حاصل از آن‌ها را اساس کار خود قرار داده است.

معرفت النفس حقیقی

اساس معرفت، و معرفت اساسی انسان، در هستی شناسی و انسان شناسی این است که بداند او و تمامی جهان و جهانیان را آفریدگاری است حکیم و مهربان که بهترین انیس و مونس، و پاسخ گوی تمامی نیازها و احتیاجات و مصالح اوست. و او را برای این آفریده است که در راه تحصیل رضا و محبت پروردگار خود بکوشد، و در نتیجه اعمال نیک و اختیاری خود به رضوان الهی و سعادت بهره‌وری از نعمتهای ابدی او برسد. و همین معرفت واقعی است که حقیقت عبودیت و بندگی و محبت به خداوند تعالی را در وجود او زنده می‌کند، چرا که بی نیاز واقعی، تنها پروردگار جهانیان است:

یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد.^۱

«مردمان؛ شما نیازمند و فقیر درگاه خداوندید، و خداوند همان بی‌نیاز ستوده است.»

و همان گونه که شناخت معنای مخلوقیت و نیازمندی انسان، احیاگر حقیقت عبودیت و بندگی در وجود او می‌باشد، متقابلاً هر گونه استغنائی کاذبی که از هر راهی به چنگ او آید، او را از شناخت واقعیات دور نموده، و به غرور و خودبینی می‌افکند، و همان خطری که او را از ناحیه حصول استغنائی مادی تهدید می‌کند، در سیر و سلوک‌های به ظاهر معنوی و روحی این خطر افزایش یافته و نهایتاً به طغیان و سرکشی او می‌انجامد:

ان الانسان ليطغى ان رءاه استغنى.

«استغنائی انسان، به طغیان و سرکشی او انجامد.»

از این جاست که خداوند تعالی، برای حفظ مصلحت و سعادت بندگان، ایشان را به انواع بلاها و گرفتاریها دچار می‌فرماید تا بدینوسیله آنان را از پرتگاه هولناك ذلت و خواری ادعای "انا ربكم الاعلى"، و "انا الحق"، نجات دهد، و بر کرسی عزّت بندگی و عبودیت و محبت الهی بنشانند.

خداوند تعالی می‌فرماید:

فاخذناهم بالأساء والضراء لعلهم يتضرعون.^۲

ایشان را به دشواری‌ها و سختی‌ها گرفتیم، مگر اینکه به سوی ما نیاز آرند.

کمال نظر رحمت و لطف خداوند تعالی به بندگان این است، که به تدبیر خویش ایشان را در طریق عبودیت و ابتلا به فقر و احتیاج دائمی نگه می‌دارد، در حالی که کید شیطان این است که با ارائه استغنائی کاذب از راه ریاضت‌ها و چله نشینی‌های معمول عارف‌نامان، و اعانت‌های شیاطین و جنیان، آتش طلب علو و برتری‌جوئی را در وجود بندگان شعله‌ور سازد، و به نام عبادت و کمال و پیشرفت معنوی، این غریزه حیوانی عاقبت سوز را در وجود ایشان ارضا کرده، به صید آنان پردازد. و این خود شیخ اکبر عرفا است که صریحاً اعتراف کرده و می‌گوید:

ان الذى اوجب الكشف العرفانى هو الطمع الطبيعى الى الربوبية.^۳

«آن چیزی که موجب کشف عرفانی می‌شود همان طمع طبیعی به ربوبیت و خداوندگاری می‌باشد.»

ما پیش از ورود در بحث، برای روشن شدن اصل مدعا و شیوه اهل عرفان در سیر و سلوک، به نقل

۱. فاطر، ۱۵.

۲. انعام، ۴۲.

۳. ابن عربی؛ فتوحات مکیه، ۹۶/۴.

پاره‌ای از سخنان خود ایشان در این باره می‌پردازیم تا مقدمه‌ای برای شناخت و نقد و بررسی کامل راه آنان باشد.

بیان نمونه‌ای از سلوک‌های عرفانی

اهل عرفان سعی بر این دارند که با ریاضت و تلقین و زحمتهای زیاد، خود را از هر گونه استدلال و فکر و اندیشه و تعقل برهانند، و حالت لا فکری و غفلت کاملی را که برای ایشان دست می‌دهد تجرید و تجرد و کمال و مکاشفه و شهود واقعیت نام نهند، و گم کردن خود را خدا یابی و وجدان نام کنند، و در نتیجه وجود لا فکر و غافل و بی‌تعیین خود را، حقیقت وجود خدا بدانند. ایشان می‌گویند:

رفتن این راه عبارت است از توجه به جناب حق سبحانه... و این نوع توجه در ابتدا به غایت دشوار است، اما به واسطه مواظبت بر ذکر به اندک فرصتی میسر است... می‌باید بدانی که در هیچ وقت و هیچ مکان، در هیچ حال نمی‌تواند بود که حق سبحانه با تو نباشد، بلکه بی او وجود نداری، چون به تکلف این ملاحظه را لازم گیری، زود باشد که حقیقت معیت بر تو ظاهر شود، و هستی موهوم تو از نظر برخیزد. چنان خود را گم کنی که هر چند طلب کنی از خود اثر نیابی. او ماند و بس. و معیت حق سبحانه با بنده نه چون معیت جسم است با جسم، بلکه چون معیت آب است با یخ، و خشت با خاک. چون تحقیق وجود یخ و خشت کنی غیر از آب و خاک هیچ نخواهی یافت، و خواهی دانست که آنچه تو او را یخ و خشت می‌خوانی توهمی و اعتباری بیش نیست، و توهم و اعتبار عدم محض. اینجا شناس که حقیقت تو چیست، و "تویی" عبارت از چیست. هر چیز که هست آن را دو جهت است، جهت خلقت، و جهت حقیقت. جهت خلقت قائم به جهت حقیقت است و جهت حقیقت ظاهر به جهت خلقت،

ما را نبود وجود بی او او را نبود ظهور بی ما

... حقیقت کل اشیاء صورت علم حق است... تا سرّ احدیت بر کسی مکشوف نشود هر شیء از اشیاء به نسبت او حجابی دیگر است ...

سعی می‌باید نمود و خود را به تکلف بر کاری باید داشت... هر کسی می‌باید ملاحظه کند که او را نسبت جمعیت... به چه چیز حاصل می‌شود... مولانا سعدالدین کاشغری در ابتدا به حبس نفس امر فرمودند. من چند روز بر آن مداومت نمودم دیدم که سبب پریشانی خاطر من می‌شود، آن را بگذاشتم و پاس انفس را لازم گرفتم، به اندک فرصتی مقصود حاصل شد.

... فرق است از آنکه حق را سبحانه به وحدانیت بشناسد، تا آنکه به وحدانیت شناخته شود. آنکه به وحدانیت بشناسند در مظهر شناخته خواهد شد، و آن خالی از غباری نیست، و آنکه به وحدانیت شناخته شود آن است که مظهر نیز عین ظاهر گردد. هم خود در خود، خود را بشناسد، توحید صرف این است.

تو بدو بشناس خود را بی خود راه از او خیزد بدو بی از خرد
... جهد در آن می‌باید کرد که هم چنان که حقیقت وجود تو، در علم حق سبحانه از جمیع علائق و عوائق و صفات پاک و منزّه بود، و به این همه آرایش گرفتار نبودی، اکنون کار آن است که این عوارض را باز گذاری، و رجوع کنی به علمی که آن عین ثابت توست، بلکه از این مرتبه نیز ترقی کنی و محو و ناچیز گردی در آن حقیقی که منشأ این وجود علمی است، که آن وحدت صرف است.

... در ابتدا نفس را به تکلف بر کار می‌باید داشت، چندان که او را مؤانست حاصل شود، چون اندک ذوقی و انسی حاصل شد، کار آسان شد و این مؤانست به دوام توجه به جناب حق سبحانه حاصل می‌شود... دل به

هر چه مایل می‌شود، جمیع حواس و اعضاء و جوارح به تبعیت دل به آن مایل می‌شوند، چه دل سلطان مملکت بدن است و اینان رعایای او.

... پیش از آنکه در عالم شهود به این صورت ظاهر گردی، و به توهم غیریت از حق سبحانه محبوب شوی، در عالم غیب، در علم حق سبحانه از جمیع آرایش پاک و منزّه بودی، و پیش از آن در ضمن واحد مطلق محو و ناپدید بودی، که آن حقیقت مطلوب است، و از آنجا ناشی شده، رجوع کنی، حصول این سعادت به واسطه عمل صالح و خالص و توجه راست به جناب حق سبحانه، و بر سبیل دوام به اندک زمانی میسر است.^۱ در کلام فوق، اصول و مبانی عرفان و تصوف، برای رسیدن به خود خدا بینی و وحدت وجود را به روشنی ملاحظه می‌کنید که در نظر ایشان:

خداوند تعالی خالق ما نیست! بلکه نسبت وجود خالق و مخلوق، به نحو ظهور و تجلی و تغییر و تحول است، و همان طور که آب به صورت یخ در می‌آید، خداوند هم به صورت خلق در می‌آید! لذا در نظر ایشان وجود خلق، بعینه همان وجود خالق است و بس، و هیچ گونه غیریتی بین آن دو، جز به توهم باطل، وجود ندارد.

سلطان مملکت بدن، دل است نه عقل، و با تمرین و ممارست و تلقین و تکلف می‌توان دل را بر هر چیزی واداشته و بر سایر اعضا و جوارح غالب کرد.

سالک باید با توجه مداوم و تکلف و تلقین پیوسته، این معنای خلاف عقل و برهان را به دل خود القاء کند که خداوند تعالی خالق و آفریننده او و سایر اشیا نیست بلکه نسبت وجود خداوند با او نسبت مطلق و مقید، و متعین (شکل یافته) و نامتعین (بدون شکل)، مانند نسبت بین آب و یخ است! اشیا مخلوق باری تعالی نیستند بلکه قبل از ظهور، در ذات حق وجود دارند. ایشان نام این وجود را عین ثابت و صورت علمی می‌گذارند.

سالک باید با تلقین، و واداشتن فکر و اندیشه و توجه و التفات به هدف باطل خود، آن چنان بر خویشتن فشار بیاورد که در عالم توهم و تخیل خود، هر مطلبی را که استاد به او تلقین می‌کند شهود کند. و ما در آینده به خواست خداوند تعالی به تحلیل این نکات پرداخته، آن‌ها را در مکتب عقل و وحی و شرع ارزیابی کرده و بیان خواهیم داشت که:

هدف در عرفان به غفلت انداختن بشر از شوون واقعی خود، و تلقین خود خدا بینی به او، به پیروی از هوا و هوس و استعلا و برتری‌جویی نفس می‌باشد؛ در حالی که هدف در شرع، احیای حقیقت عبودیت، و اقرار به بندگی، و رسیدن به محبت الهی و بهره‌وری از عنایات بی‌پایان خداوند تعالی است. سلوک عملی اهل عرفان مبتنی بر تلقین و ریاضت‌های ساختگی غیر معقول، و انکار مبانی روشن عقلی و برهانی است، در حالی که در شرع سفارش بر سنت اعتدال و تعقل و پیروی برهان شده است. در عرفان، در پی تلقینات و تعلیمات حساب شده استاد، و فرار از عقل و برهان، و خروج از حد اعتدال فکر و اندیشه به واسطه ریاضات غیر معقول نتیجه‌ای که به دست می‌آید، توهم وحدت وجود، و شهود نفس سالک به عنوان ذات ازلی و ابدی خداوند تعالی است، در حالی که معنای معرفت حقیقی در شرع، نیل به حقیقت بندگی و اقرار به تباین ذاتی، و جدایی و غیریت خالق و مخلوق می‌باشد. اساس کار ایشان بر ارتباط و اتصال با شیاطین و جنیان و سحر و جادو و تلقین و توهم می‌باشد، در

حالی که در روش انبیا اساس کار بر وحی و تعقل و تفقه و ارتباط با خداوند تعالی و هدایت‌های اوست. (برای شناخت تفاوت‌های سحر و جادو، با معجزات انبیا علیهم السلام، باید دانست کسی که کار خارق العاده‌ای به عنوان معجزه انجام می‌دهد، اگر ادعای مناصب الهی مانند امامت یا نبوت را نداشته باشد ما اصلاً نیازی به شناختن او نداریم، ولی اگر ادعای مناصب الهی مانند امامت یا نبوت داشته باشد، چنان چه دروغ گو باشد، خداوند تعالی او را رسوا می‌نماید، چرا که در غیر این صورت بندگانی که گمراه می‌شوند معذور خواهند بود، مگر این که دروغ گو بودن او به دلیلی دیگر - مانند دلیل ختم نبوت، یا فسق و فجور آشکار او - معلوم بوده، و نیازی به رسوا نمودن مجدد او نباشد).

خلاصه این که مکتب وحی انسان را به بندگی در مقابل خداوند تعالی هدایت کرده، از هر گونه ادعای ناروا و غرور و استعلاء بر حذر می‌دارد، تا بدانجا که در این مکتب، حکمت تکلیف و هبوط به زمین، نجات انسان‌ها از هلاکت خود خدا بینی و وحدت وجود، و ادعای ناروای ربوبیت و نبوت و امامت شمرده شده است. چنان که عبدالله بن فضل هاشمی گوید:

قلت لابی عبد الله علیه السلام: لایّ علة جعل الله تبارك وتعالى الارواح فی الابدان بعد کونها فی ملکوتہ الاعلی فی ارفع محل؟! ^۱

فقال علیه السلام: ان الله تبارك وتعالى علم ان الارواح فی شرفها وعلوها متى ترکت علی حالها نزع اکثرها الی دعوی الربوبیة دونه عز وجل، فجعلها بقدرته فی الابدان التي قدرها لها فی ابتداء التقدير نظراً لها ورحمة بها، واحوج بعضها الی بعض، وعلق بعضها علی بعض ورفع بعضها فوق بعض درجات، وكفی بعضها ببعض، وبعث الیهم رسله، واتخذ علیهم حججه مبشرین ومنذرین. یأمرونهم بتعاطی العبودیة والتواضع لمعبودهم بالانواع التي تعبدهم بها. ونصب لهم عقوبات فی العاجل وعقوبات فی الاجل، ومثوبات فی العاجل ومثوبات فی الاجل، لیرغبهم بذلك فی الخیر ویزهدهم فی الشرّ، ولیذللهم بطلب المعاش والمکاسب فیعلموا بذلك انهم مربوبون وعباد مخلوقون، ویقبلوا علی عبادته، فیستحقوا بذلك نعيم الابد وجنة الخلد، ویأمنوا من النزوع الی ما لیس لهم بحق.

ثم قال علیه السلام: یابن الفضل ان الله تبارك وتعالى احسن نظراً لعباده منهم لانفسهم، الا ترى انک لا ترى فیهم الا محباً للعلو علی غیره حتی ان منهم لمن قد نزع الی دعوی الربوبیة، ومنهم من قد نزع الی دعوی النبوة بغیر حقها، ومنهم من نزع الی دعوی الامامة بغیر حقها، مع ما یرون فی انفسهم من النقص والعجز والضعف والمهانة والحاجة والفقر والالام المتناوبة علیهم والموت الغالب لهم والقاهر لجمیعهم، یابن الفضل ان الله تبارك وتعالى لا یفعل لعباده الا الاصلح لهم، ولا یظلم الناس شیئاً، ولكن الناس انفسهم یظلمون.^۱

از امام صادق علیه السلام پرسیدم:

به کدامین علت خداوند تبارك و تعالی ارواح را پس از اینکه در ملکوت اعلای او، در برترین مقام و منزلت بودند، در بدن‌ها قرار داد؟! ^۱

حضرت فرمودند:

همانا خداوند تبارك و تعالی می‌دانست که ارواح با آن شرف و بلندی که دارند، اگر به حال خود واگذاشته شوند، اکثرشان در مقابل خداوند عز و جل ادعای ربوبیت خواهند کرد، لذا آن‌ها را به قدرت خویش در بدن‌هایی که در ابتدای تقدیر برای آن‌ها مقرر فرموده بود قرار داد، و این تنها به جهت مصلحت ایشان و کمال رحمت و رأفت خداوند نسبت به آنان بود.

پس آن‌ها را محتاج و نیازمند به یکدیگر قرار داد، و برخی از آنان را به درجاتی برتری داده و بعضی را به بعضی دیگر کفایت فرمود، رسولان خویش را به سوی ایشان گسیل داشت و حجج خود را به بشارت دادن و انذار ایشان گماشت که به انواع مختلف عبادت، ایشان را به بندگی و فروتنی برای معبودشان فرا خوانند، در دنیا و آخرت عقوبتهایی فرا چشم ایشان قرار داده و نیز پادشاهی برای ایشان مقرر فرمود تا بدان وسیله به نیکی و ادارشان داشته از بدی و شر دورشان سازد؛ و ایشان در پی طلب معاش و مکاسب خاکسار شده و بدانند که ایشان بندگان هستند پرورده شده و مخلوق، پس به عبادت او روی آورده و مستحق پادشاهی ابدی و بهشت جاودان گردند، و از سرکشی و فرا رفتن به سوی چیزی که حق ایشان نیست در امان مانند.

پس آن حضرت علیه السلام فرمودند:

پسر فضل، همانا خداوند تبارك و تعالی نسبت به بندگان از خود ایشان بهتر نظر می‌فرماید و با آنان از خود آنان مهربانتر است، مگر نمی‌بینی که ایشان همگی دوستدار برتری و علو بر دیگران می‌باشند، تا آنجا که برخی از آن‌ها به دعوی ربوبیت گردن می‌کشند، و دیگری به باطل سر دعوی نبوت دارد، و آن یکی به ناحق ادعای امامت می‌کند؟! با اینکه نقص و عجز و ناتوانی و سستی و حاجت و فقر و رنج‌های پیوسته و مرگی را که بر ایشان غالب است و همه را به چنگ می‌آورد، در وجود خود مشاهده می‌کنند!!

پسر فضل، همانا خداوند تبارك و تعالی جز آنچه به مصلحت بندگان است با ایشان به جای نیاورد، و به مردمان ذره‌ای ظلم نکند، و لکن ایشان خود به خویشتن ستم روا می‌دارند.

روایت فوق حاوی اسرار مهم و مطالب فوق العاده‌ای است که جز توسط معادن وحی الهی و ابواب معرفت حقیقی او جلّت عظمتش کشف و بیان آن‌ها میسر نخواهد بود.

روش اهل عرفان در تلقین خود خدا بینی، و شهود وحدت وجود

اساس سیر و سلوک عرفانی بر این است که ابتدا به نحو نظری، و بعد از طریق اعمال و تلقینات خاص، به سالک القا می‌کنند که تمام وجود تو و علم و قدرت و افعال و اعمالی که در تو هست جز وجود و علم و قدرت و فعل خداوند نیست، و اساساً تو و خدا یک چیز می‌باشید نه دو چیز! و در حقیقت تو خود خدا می‌باشی نه مخلوق و بنده او. و برای رسیدن به این مطالب باید تحت نظر استاد فن، و با کنار گذاشتن عقل و برهان، آن قدر به خود تلقین کنی، و بر خود فشار بیاوری که این مطالب برای تو مشهود و ملموس شود.

آقای سید محمد حسین حسینی طهرانی در ضمن بیان تقریرات درس آقای سید محمد حسین طباطبایی مطالبی را می‌نگارند که چکیده آن این است:

رویه استاد آقای قاضی، طبق رویه استاد بزرگ آخوند ملا حسین قلی طریق معرفت نفس بوده است... در وهله اول توجه به نفس را دستور می‌داده‌اند بدین طریق که سالک برای نفی خواطر مقدار نیم ساعت یا بیشتر را در هر شبانه روز معین نموده، و در آن وقت توجه به نفس خود بنماید، تا کم کم تقویت شده به وطن مقصود برسد، که حتی در حین تلاوت قرآن بر او منکشف شود که قاری قرآن خداست جل جلاله.

در این مسیر کم کم سالک متوجه می‌شود که کثرات این جهان از يك چشمه سیراب می‌شوند و هر موجودی به اندازه خود، از وجود مطلق و بدون قید و شرط فیاض مطلق را اخذ می‌کند. و سالک در اثر مراقبه تام و اهتمام شدید و توجه به نفس به چهار عالم می‌رسد:

اول: توحید افعال که بیابد هر فعلی که دارد مستند به نفس او، و نفس او قائم به ذات حق است. پس تمام افعال در جهان خارج استناد به ذات مقدس او دارد و می‌فهمد که فعل از او سر نمی‌زند بلکه از خداست.

دوم: توحید صفات که سالک در آن حقیقت سمع و بصر و قدرت و حیات که در موجودات خارجیّه مشاهده می‌کند همه را مستند به خدای تعالی می‌یابد، و همه انحصاراً اختصاص به ذات حق سبحانه و تعالی دارد.

سوم: توحید در اسماء که سالک در آن عالمیّت و قادریّت و سمیعیّت خود را همه در خدا می‌داند و بس، و به طور کلی می‌یابد که در تمام عوالم قادر و عالم و سمیع و بصیر و حی یکی است و بس، و آن خداوند جل جلاله است. و هر موجودی به قدر سعه وجودی خود او را نشان می‌دهد.

چهارم: توحید در ذات است که سالک می‌فهمد آن ذاتی که تمام افعال و صفات و اسماء بدان مستند است، آن ذات واحد است. و در این مرحله سالک جز خدا را نخواهد شناخت، بلکه خدا خود را می‌شناسد و بس، و ذات، ذات مقدس حضرت خداوند است. و سالک در هر مرحله‌ای مقداری از اثر وجودی خود را از دست می‌دهد، تا بالاخره اصل وجود و هستی خود را گم می‌کند، که از آن به عنقاء و سیمرغ و عالم عمی و کنز مخفی و غیب الغیوب و ذات ما لا اسم له و لا رسم له تعبیر می‌کنند.^۱

نیز عرفا می‌گویند:

سبحان من أظهر الاشياء وهو عينها.^۲

منزه آنکه اشیا را ظاهر کرد، و خود عین آنها است.

إن الحق المنزه هو الخلق المشبه.^۳

همانا خداوند منزه، همان خلق دارای همانند است!

إِنَّهُ عَلَى صُورَةِ خَلْقِهِ، بَلْ هُوَ عَيْنُ هَوِيَّتِهِ وَحَقِيقَتِهِ.^۴

او به صورت خلق خود می‌باشد، بلکه عین هویت و حقیقت خلق خود است.

(فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا) لان ذواتنا عين ذاته، لا مغايرة بينهما إلا بالتعین والاطلاق... و(إذا شهدنا) أی

الحقّ (شهد نفسه) أی ذاته الّتی تعینت وظهرت فی صورتنا.^۵

هنگامی که ما خداوند را شهود می‌کنیم خودمان را شهود کرده‌ایم، زیرا ذات ما عین ذات اوست، هیچ مغایرتی بین آن دو وجود ندارد جز اینکه ما به این صورت در آمده‌ایم و او بدون صورت است...؛ و هنگامی که او ما را شهود می‌کند، ذات خودش را - که تعین یافته و به صورت ما درآمده و ظهور کرده است - مشاهده می‌کند.

إن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء.^۶

عارف کسی است که حق را در همه چیز ببیند؛ بلکه عارف او را عین هر چیز می‌بیند.

والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه، ولذلك سموه كلهم إلها مع اسمه الخاصّ بجبر أو

شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك.^۷

۱. سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ رساله لب اللباب، ۱۵۴ - ۱۵۸.

۲. "فتوحات" ابن عربی ۲ / ۴۵۹.

۳. وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن زاده، حسن ۷۶، به نقل از ابن عربی.

۴. ابن عربی، فصوص الحکم، الفص الشعیبی: ۲۸۶.

۵. شرح فصوص الحکم، ۳۸۹.

۶. "فصوص الحکم" ابن عربی ۱۹۲، الزهرا، چاپ اول، سال ۱۳۶۶.

۷. ابن عربی: فصوص الحکم، انتشارات الزهرا، چاپ اول، ۱۳۶۶، ۱۹۵.

عارف کامل آن است که هر معبودی را نموداری بداند که حق در آن پرستیده می‌شود، و به همین جهت است که همه ایشان آن را "اله" نامیده‌اند، گرچه نام آن یا سنگ است و یا درخت، و یا حیوان است و یا انسان، و یا ستاره است و یا فرشته.

آنان که طـلبـکار خدایـید---دایید بیـرون ز شما نیست شمـایـید شمـایید
ذاتید و صفاتید و گهی عرش و گهی فرش در عین بقایید و منزله زفنا یید^۱

در این جا تذکر این نکته ضروری است که اشتباه بزرگی که بسیاری بدان گرفتار شده‌اند این است که خیال می‌کنند عرفا حقیقت ذات خود را جدای از حقیقت ذات خدا می‌دانند، و مخلوقیت خود و جدائی حقیقی بین وجود خود و خدا را منکر نیستند؛ اما حقیقت این است که این نظری بسیار سطحی بوده و از عدم توجه به مبانی عرفا، و بلکه تصریحات آن‌ها در این باره سرچشمه می‌گیرد، چه این که آن‌ها بارها و بارها تصریح کرده‌اند که هستی منحصر به فرد، و خلاصه در ذات خداست، و تصور هر گونه موجودیتی برای غیر او جز وهم و خیال و جهل و شرک نیست، ایشان به پندار خود هر چیزی را صورتی و جلوه‌ای و موجی و رشحه‌ای و جزئی، از وجود خدا دانسته‌اند، و به صراحت این مطلب را که خداوند موجودات را از عدم و نیستی (خلق لامن شیء) به وجود آورده، انکار می‌کنند. و نهایت سیر و هدف نهایی اهل عرفان از همه ریاضات و زحمات نیز، تلقین همین معنا به سالک است که خود را پرتو و جلوه و جزئی از ذات خدا، و موجی از وجود او بداند و بس.

تاریخ تولد وحدت وجود

از اولین کسانی که عالم را جوهر واحد و آن را عین صانع دانسته است اکیسیوفان یونانی (فیلسوف سال شش صد قبل از میلاد مسیح) بوده و شاگردش برمانیدس نیز از وی پیروی کرده است. برمانیدس تلمیذ اکیسیوفان (متولد ۶۳۴ قبل از میلاد) می‌گوید:

عاقل جز به وجود واحدی که هو کل وجود، و وجود کل است اعتقاد ندارد.^۲

مؤسس عرفان در مسیحیت فلوتین (متولد ۲۰۴ میلادی) می‌گوید:

خدا مجموعه اشیاست و هیچ‌یک از آن‌ها به تنهایی نیست. موجودات جوشش و ترشح ذات اویند.^۳ باید برای رسیدن به این مطلب از عقل و حس گذشته و به کشف و شهود متوسل شد.^۴

و از عقاید عرفای هند است که:

ذات مقدس حق به هر صورتی در می‌آید...^۵ و بر او لازم است که از اطلاق در آمده در هر نوعی از مخلوقات ظهور کند... و از هر ذره تا خورشید، همه ذات حقند.^۶

آسمان‌ها و زمین‌ها و موجودات عالم و تعین‌های آن از هر رنگ و هر گونه شکل، سراسر ظهور هستی مطلق و جلوه "برهم" است... و وحدت و یگانگی اوست که به رنگ کثرت و دویی و دوگانگی ظاهر می‌شود.

۱. مولوی.

۲. سیر حکمت در اروپا، ۱ / ۱۵.

۳. سیر حکمت در اروپا، ۱ / ۸۶.

۴. سیر حکمت در اروپا، ۱ / ۸۶.

۵. ناسخ التواریخ، ۴ / ۱۸۶، مجلد هبوط.

۶. ناسخ التواریخ، ۴ / ۱۸۲، مجلد هبوط.

این منی و تویی، و این "از من" و آن "از او" هم از "برهم" است، و گوینده این عبارت که "این منم" نیز ذات "برهم" و نور غیب است، و غیر ذات او را در تمام مراتب وجود و ظهور بود و نمود نیست.^۱

و از عقاید ایران قدیم و زرتشت است که:

عالم وجود خارجی نداشته، همه چیز حق است^۲ و جز وجود خدا همه وهم است و خیال.^۳

در بخشی از عرفان‌های هندی آمده:

... در این یوگا عبادت نقشی ندارد. بلکه تمرکز بر مفهوم خدا در مراقبه مدّ نظر است و انسان از این طریق به دانش و معرفت دست می‌یابد.^۴

در آیین بودا آمده:

از رنج باید خلاص شد و تنها راه آن ترک امیال و هواهای نفسانی و رهایی از آرزوهاست. انسان باید از چهار سیل آرزو، شهوت، خطا و نادانی بگذرد تا به نیروانه نائل آید... راه‌های ترک رنج همان برنامه سیر و سلوک است.^۵

"اشو" می‌گوید:

خدا جدا از شما نیست، خدا نهایت هستی شماست... مثل یک رقاص که از رقصش جدا نیست.^۶

در کتاب آموزش فلسفه در باره عدم تباین و جدایی ذات خالق و خلق آمده است:

«وجود عینی معلول، استقلالی از وجود علّت هستی بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام وجود مستقلی داشته باشند»^۷

ملا صدرا می‌گوید:

وحيث إن هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل، وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور، ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسائرین معهم. فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للماهيات الامكانية والاعيان الجوازية، فكذلك هداني ربي بالبرهان التبرّ العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار. وكلما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظلّ للشخص فهو ظل الله. فهو عين نسبة الوجود إلى العالم فمحل ظهور هذا الظلّ الالهی المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات، عليها امتدّ هذا الظلّ. (ملا صدرا؛ اسفار، ۲/ ۲۹۲).

و چون این اصل دقیق و غامض، دارای مسیر سخت بوده و نیل به آن دشوار است و نیازمند به تحقیقی بلیغ، بلند و عمیق است، جمهور از اهل حکمت غافل از آن هستند، و با این غفلت گام بسیاری از محصلین (که)

۱. رجوع شود به "جوك باسشت"، ۲۱۱ - ۲۱۳؛ "تنبيه الغافلين"، ۳۳ - ۴۲.

۲. ناسخ التواریخ، ۳ / ۲۳۷، مجلد هبوط.

۳. ناسخ التواریخ، ۳ / ۲۳۸، مجلد هبوط.

۴. آفتاب و سایه ها؛ محمد تقی فعالی، ۸۴-۸۶.

۵. آفتاب و سایه ها؛ محمد تقی فعالی، ۴۶.

۶. آفتاب و سایه ها؛ محمد تقی فعالی، ۱۴۰.

۷. محمد تقی مصباح یزدی؛ آموزش فلسفه، ۳۹۰/۱ - ۳۹۱.

همان حکمای مشاء هستند)، چه رسد به اتباع و مقلدان آنها، گرفتار لغزش شده است. همان گونه که خدای سبحان مرا به فضل و رحمت خود بر هلاکت سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی و اعیان مجازی موجودات مطلع گردانید، با برهان نیر عرشی به این صراط مستقیم راه برد که موجود و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است که در موجود بودن حقیقی و در واقعیت عینی، شریک و دومی برای آن نیست، و در خانه هستی غیر او صاحب خانه‌ای نیست، و هر چه غیر او در عالم هستی به چشم می‌آید از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست، صفاقی که در حقیقت عین ذات او هستند، کما این که بعضی عرفا تصریح کرده اند: ما سوای خداوند و آنچه که عالم نامیده می‌شود، در نسبت با خداوند مانند - ظل - سایه نسبت به شاخص است، پس غیر خداوند و ما سوای او، و با بیان دیگر عالم، ظل الله - سایه خدا - است مقرر و مستقر ظل و سایه الهی همان موجودات، یعنی زمین و آسمان می‌باشد، زیرا موجودات شایستگی آن را ندارند که مستقیماً ظل الله - سایه خدا - باشند، ظل - سایه - خداوند یک امر واحد است و آن امر واحد همان فیض منبسط و نفس رحمانی است. عالم در نسبت با خداوند شبیه ظل - سایه - به شاخص است، یعنی ظل و سایه الهی، عالم را فرا می‌گیرد و عالم محل و مقرر ظل - سایه - است و ظل - سایه - عین نسبت «کون» و یا وجود «کونی» به عالم است.^۱

ممدّ الهمم می‌نویسد:

پس می‌گوییم: بدان هر چه ما سوی الحق یا عالم نامیده می‌شود نسبت به حق تعالی چون سایه شخص است... مقصود اثبات این نکته است که عالم همه خیال است. پس ما سوی الله ظل الله اند.^۲

عرفا همیشه مستی را - به آن معنا که خود می‌گویند - بر عقل ترجیح می‌دهند. آن‌ها حرف‌های خاصی دارند. توحید نزد آن‌ها معنای دیگری دارد. توحید آن‌ها وحدت وجود است، توحیدی است که اگر انسان به آن جا برسد همه چیز شکل حرفی و غیر اصیل پیدا می‌کند. در این مکتب انسان کامل در آخر عین خدا می‌شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می‌شود، از خودش فانی می‌شود و به خدا می‌رسد.^۳

در کتاب مبدأ اعلی آمده است:

اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب‌های بیجا را کنار بگذاریم و از دریچه بی غرض خود حقیقت مقصود را بررسی کنیم، در اثبات اتحاد میان مبدأ و موجودات به تمام معنا در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد... و حاصل مقصود را با دو کلمه بیان می‌کنیم: «خدا عین موجودات، و موجودات عین خداست» یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیشتر نداریم.^۴

کتاب مذکور اضافه می‌کند:

سخن عرفا در نهایت با سخن مادیون یکی است.^۵

نعمت الله ولی کرمانی گوید:

۱. ترجمه و توضیح عبارت بالا از کتاب "رحیق مختوم" است: عبد الله جوادی آملی؛ رحیق مختوم،

۴۵۹ - ۴۵۲.

۲. حسن زاده آملی، حسن؛ ممدّ الهمم، ۲۳۷.

۳. مطهری، مرتضی؛ انسان کامل، ۱۶۸.

۴. محمد تقی جعفری؛ مبدأ اعلی، ۷۲.

۵. مبدأ اعلی، ۷۲.

توحید و موحد و موحد
در هر دو جهان یکی است موجود
این هر سه یکی است نزد اوحد
هر لحظه به صورتی مجدد

بنابراین کاملاً طبیعی است که هدف سالکان سیر عرفانی، خدا شدن و خود خدا بینی باشد، نه عبودیت و بندگی واقعی. چنان که رساله «لب اللباب» می‌نویسد:

باید علم هر موجودی را مستند به علم او، بلکه نفس علم او مشاهده کند... و صفات خدا را که مستند به ذات او هستند مثل قائم و عالم و حی و در خود مشاهده کند، و ببیند که علیم بودن او عین علیم بودن خداست، و بالاخره وجدان کند که لیس التقدير والعلیم والحق الا هو تعالی وتقدّس ولیس هناك الا الله!^۲
و نیز می‌نویسد:

سالک راه خدا از این جا سعی می‌کند که حب و عشق محبوب را فراموش کند، تا به کلی از تغایر کثرت گذشته، قدم خود را در عالم وحدت بنهد.^۳

و هم چنین می‌گوید:

معنای وحدت وجود، به کلی معنای تعدد و تغایر را نفی می‌کند، و در برابر وجود مقدس حضرت احدیت تمام موجودات متصوره را جزء موهومات می‌شمارد و لیس فی الدار غیره دیار.^۴
و در بیان احوال بعضی عرفا می‌نویسد:

به یاد دارم وقتی برای يك لمحّه به من حالی دست داد که خود را متحد با جمیع موجودات یافتم، به طوری که حضور همه آن‌ها را بالعیان مشهود خود می‌دیدم.^۵

در جای دیگر می‌گوید:

سالک در ضمن مراقبت شدید، تمام آسمان و زمین و شرق و غرب را يك پارچه روشن می‌بیند، که این نور، نور نفس است، که تجلیات نفس، شروع شده و این مرحله ابتدای تجرد نفسی است و چون نفس به تمام حقیقت مجرد خود هویدا می‌گردد، مقید به زمان و مکان نبوده بلکه مشرق و مغرب عالم را فرا می‌گیرد، و این همان مرحله تجلی نفس است که بدین صورت و به کیفیت نور غیر محدود مشاهده می‌شود.^۶

لذا از این جا به بعد همین نور نامحدود خیالی که همه عالم را فرا گرفته است، و به تصریح خود ایشان نفس سالک است که در اثر تلقین و مراقبت شدید و ریاضت به این نحو بر او ظهور کرده است، ناگهان حقیقت صرف و واحد و قدرت و علم و حیات يك پارچه‌ای شمرده می‌شود که به خیال ایشان همان ذات خداوند است، و بدین سبب است که می‌گویند:

سالک در این جا متوجه می‌شود که از همان اول جز آنچه او اکنون بر آن رسیده است هیچ چیز موجود بوده، کان الله ولم یکن معه شیء.

۱. دیوان نعمت الله ولی، ۲۲۸.

۲. سید محمد حسین طهرانی؛ لب اللباب، ۱۴۳ - ۱۴۴.

۳. سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ لب اللباب، ۱۲۷.

۴. سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ لب اللباب، ۱۴۷.

۵. سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ لب اللباب، ۴۳.

۶. سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ لب اللباب، ۳۷.

و در همین جاست که سالک در حال خواندن قرآن می‌یابد که خواننده او نبود، کسی دیگر بوده و مستمع نیز کسی دیگر بوده و نه او.

ایشان با این که به صراحت تمام معترفند: سالک در نتیجه ریاضت مداوم و پیوسته است که نفس خود را^۱ به آن صورت مشاهده می‌کند، اما به يك باره دلیل عقل و برهان را که بر خلاف آن است کنار نهاده، و این شهود توهمی نفس را حاکم بر همه چیز دانسته و آن را تجلی ذات خدا و حقیقت او می‌پندارد!! کتاب روح مجرد می‌نگارد:

لحظه‌ای به دنبال معرفت ذات و نفست بگرد، دقیقه‌ای در حال خود تفکر کن تا خودت را بیابی که خدای را خواهی یافت.^۲

خیراتیّه از بعضی از سران تصوف نقل می‌کند که:

للفس سرّ وما ظهر ذلك السرّ علی احد الا علی فرعون حیث قال: انا ربکم الاعلی.^۳
نفس را سرّی است و ظاهر نشده است آن سرّ مگر بر فرعون در وقتی که او ادّعی خدائی کرده، و گفته است که منم پروردگار بلند مرتبه شما.
«نشان از بی نشان‌ها» می‌نویسد:

انسان ابتدا معدوم بود سپس حضرت حق پنج چیز به او عطا فرمود اول وجود، دوم علم، سوم قدرت، چهارم اراده، پنجم عقل، و برای خروج از این عالم و ورود در عالم آخرت باید به نحو معکوس عمل شود، یعنی انسان ابتدا باید نسبت افعال را از خود دور کند سپس اراده را بعد قدرت و علم را و در آخر وجود را.^۴

البته مخفی نماید که منظور ایشان از اعطای وجود به انسان، این است که خدا به صورت انسان در آمده است، و گر نه اعتقاد به اعطای وجود بعد از عدم حقیقی، و خلقت و آفرینش واقعی، نه با مبانی ایشان سازگار است و نه با تصریحاتشان.

معرفت فطری الهی و معرفت سرشتی (فطری انحرافی) بشری

گفتیم قبل از اینکه ما در عالم خاکی فرود آییم در عالمی دیگر (عالم ارواح) بوده‌ایم به گونه‌ای که در آن جا فقر و مرض و گرفتاری و مرگ و نیاز به یکدیگر را نمی‌دیدیم، لذا از روی جهالت و نادانی به ادّعی ربوبیت و الوهیت کشانده می‌شده‌ایم. خداوند تعالی برای اینکه ما را از جهل مرکب رها نکرده و متوجه مخلوقیت خود گرداند ما را به این دنیا آورده است تا بر اثر هدایت انبیای الهی و تفکر و تعقل در مخلوقیت و نیازمندی خود، به وجود خالق خود پی ببریم. اصولاً دستگاه معرفت و شناخت و فکر و اندیشه مخلوق چنین است که هر موجودی را در محدوده حقایق دارای اجزا و امتداد، و قابل زیاده و نقصان، و دارای زمان و مکان می‌جوید، و به خودی خود هرگز متوجه موجودی فراتر از آن نمی‌شود، لذا

۱. البته این مطلب که آن تجلی، نور نفس است یا ظلمات نفسانیه، یا تجلی شیاطین و جنیان، و یا اصلاً مجرد تصور و توهّم در پی تلقینات حساب شده استاد، مطلبی است که خود شایان توجه و بحث کافی می‌باشد. (رجوع شود به "عرفان عملی و سیر و سلوک الی الله تعالی"، از مؤلف).

۲. سید محمد حسین طهرانی؛ روح مجرد، ۶۲۸.

۳. آقا محمد علی بن وحید بهبهانی؛ خیراتیّه، ۱۸/۱.

۴. علی مقدادی اصفهانی؛ نشان از بی نشان‌ها، ۳۶۰.

خداوند تعالی در همان عالم، قبل از اینکه به این دنیا بیاییم رسول خود صلی الله علیه و آله را به هدایت ما مبعوث نموده، و ایشان در همان عالم ما را راهنمایی و متوجه به آفریدگارمان فرموده، و خداوند تعالی را این گونه به ما شناسانده‌اند که او تبارک و تعالی بر خلاف تمامی اشیا بوده، و هرگز قابل دیدن یا لمس کردن یا وجدان کردن یا در تصور و توهم آوردن نیست، و البته اگر چنین هدایتی نبود و خداوند تعالی ما را متوجه وجود خود نمی نمود هرگز نمی دانستیم که خالق و رازق ما کیست، بلکه پیوسته در محدوده اشیا دارای اجزا و امتداد، و قابل زیاده و نقصان، و دارای زمان و مکان - چه به عنوان متناهی و چه به عنوان موهوم نامتناهی - جوای وجود او بودیم. و عاقبت خداجویی ما به بت پرستی و الحاد می انجامید.

پس از آن، این معرفت در قلوب ما به ودیعت نهاده شده و جایگاه و موقف این معرفت و راهنمایی را از یاد برده‌ایم. و هنگامی که به این دنیا می‌آییم در اثر راهنمایی و تعلیم رسول خداوند تعالی صلی الله علیه و آله و سلم در آن عالم (عالم ذر)، دارای فطرت توحیدی می‌باشیم به گونه‌ای که در این دنیا نیز انبیای الهی فطرت ما را بیدار نموده، و عقل‌هایمان را برمی‌انگیزند تا به خداوند تعالی که در عوالم پیشین نیز به ما معرفی شده است توجه یافته، و به وجود او اقرار و تصدیق نماییم. بنا بر این ما در حقیقت دارای دو سرشت و طبیعت می‌باشیم:

الف) سرشت ابتدایی که بر اساس آن از فقر و نیازمندی و احتیاجات خود غافل بوده، و در معرض خطر ادعای الوهیت و ربوبیت بوده‌ایم.

ب) فطرت ثانویه که بر اساس آن، یعنی بر اثر هدایت و تعلیم رسول الهی صلی الله علیه و آله و سلم، متوجه مخلوقیت و مصنوعیت خود شده و به وجود آفریدگار خود اقرار و اعتراف نموده‌ایم، و هنگامی که به دنیا می‌آییم در اثر تعلیمات و تذکرات و هدایت انبیای الهی، فطرت توحیدی‌مان بیدار شده و بر اثر دلالت عقولمان به وجود خداوند تعالی در این دنیا - به همان نحوی که در عالم ذر اقرار نمودیم - مجدداً اقرار می‌نماییم.

آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام در این باره می‌فرمایند:

واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم، الست بربكم قالوا بلی، شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين. او تقولوا انما اشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون^۱

و آنگاه که پروردگارت ذریه آدم را از اصلا بشان برانگیخت و ایشان را بر خودشان شاهد گرفت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری. ما گواهییم که روز قیامت نگویید ما از این غافل بودیم. یا بگویید پدران ما شرك ورزیدند و ما هم نسل پس از ایشان بودیم پس آیا ما را به فعل اهل باطل مؤاخذه می‌کنی؟
زراره گوید:

سألت ابا جعفر علیه السلام عن قول الله «و اذ اخذ ربك من بنی آدم» الى «انفسهم» قال: اخرج الله من ظهر آدم ذریته الى يوم القيامة، فخرجوا كالذر، فعرفهم نفسه، و اراهم نفسه، ولولا ذلك ما عرف احد ربه، وذلك قوله: «و لئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله»^۲.

از امام باقر علیه السلام درباره معنای آیه «آنگاه که پروردگارت ذریه بنی آدم را برانگیخت، پرسیدم، حضرت فرمودند: خداوند ذریه آدم تا روز قیامت را از صلب آدم بیرون آورد، پس چون غبار پراکنده در هوا بیرون آمدند، آنگاه خداوند خود را به ایشان شناساند و نمایاند، و اگر چنان نبود احدی پروردگار خود را نمی شناخت، و همین مطلب است که خداوند تعالی می فرماید: «اگر از ایشان پرسی که چه کسی آسمانها و زمین را آفرید، پاسخ دهند: خداوند.»

امام صادق علیه السلام می فرمایند:

كان ذلك معاينة الله فانساهم المعايينة واثبتت الاقرار في صدورهم، ولو لا ذلك ما عرف احد خالقه ولا رازقه، وهو قول الله «ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله»^۱.
آن مطلب با معاینه خداوند تعالی بود، پس معاینه را از خاطر ایشان برد، و اقرار را در دلهایشان ثابت قرار داد. و اگر چنان نبود احدی خالق و رازق خود را نمی شناخت، و این همان گفتار خداوند است که می فرماید: «اگر از ایشان سؤال کنی که چه کسی ایشان را بیافرید، پاسخ گویند: خداوند.»

معرفت فطری حق یا باطل؟!

پس معرفت فطری دو گونه تصور و تبیین می شود:

۱- معرفت فطری (انحرافی) که فلسفه و عرفان و مکتب نو بنیاد تفکیک داعیه دار آنند.

۲- معرفت فطری عقلی و دینی و وحیانی.

اساس معرفت فلسفی و عرفانی و تفکیکی بر این است که آنچه در لافکری و به نحو حضوری و بدون واسطه، و در حال خروج از افکار و استدلالات عقلی وجدان شود همان خداوند است. اما اساس معرفت برهانی و وحیانی بر این است که هر چه وجدان شود چه حصولاً و چه حضوراً، و چه در تفکر و چه در لافکری، و چه در تجرید و تخلیه و انخلاع بدن و غیر آن، قطعاً غیر خداوند است.

حضرت امیر المؤمنین علیه السلام می فرمایند:

كل معروف بنفسه مصنوع.^۲

هر چیز که به ذات خود شناخته شود، مصنوع و مخلوق است.

و نیز می فرمایند:

لیس باله من عرف بنفسه، هو الدال بالدلیل علیه.^۳

آنچه که خودش مورد شناخت قرار گیرد معبود نتواند بود، خداوند به واسطه دلیل بر وجود خود راهنمایی می کند.

و سید الشهداء علیه السلام می فرمایند:

لیس برب من طرح تحت البلاغ.^۴

هر چیز که قابل وصول و رسیدن باشد، پروردگار نیست.

۱ بحار الانوار - جلد ۵ - صفحه ۲۲۳ از محاسن.

۲ - بحار الانوار - جلد ۴ - صفحه ۲۲۸.

۳ بحار الانوار - جلد ۴ - صفحه ۲۵۳.

۴ بحار الانوار - جلد ۴ - صفحه ۳۰۱.

رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم می‌فرمایند:
 إِنْ اللَّهَ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يَنَالَ.^۱

خداوند بزرگ‌تر از این است به او رسیده است.

روایاتی هم که در بیان تعریف عالم ذر وارد شده است خود صریحا بیان می‌دارد که در عالم ذر نیز خداوند تعالی خود را از راه ارائه صنع معرفی فرموده است، بنابر این تعبیر به ارائه و معاینه و مخاطبه خداوند تعالی در آن موقف به معنای شدت یقین حاصل از دلالت اثر می‌باشد. زیرا تعبیر به معاینه و ارائه و مخاطبه، از کمال علم و یقین حاصل از دلالت صنع و اثر در غایت فصاحت و بلاغت است، در حالی که عکس این مطلب یعنی تعبیر از رؤیت ذات به لفظ ارائه صنع صحیح نبوده، و مجوز استعمال در چنین مجازی وجود ندارد.

حضرت امام باقر علیه السلام در باره وصف تعریف عالم ذر می‌فرمایند:

واخرج من ظهر آدم ذريره الى يوم القيامة، فخرجوا كالذر فعرفهم واراهم صنعه ولو لا ذلك لم يعرف احد ربه، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مولود يولد على الفطرة، یعنی على المعرفة بان الله عز وجل خالقه، فذلك قوله «ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله»^۲

از صلب حضرت آدم، فرزندان او تا روز قیامت راپیرون آورد، پس چون غبار پراکنده در هوا خارج شدند، پانگاه خود را به ایشان شناساند و صنع خویش را به ایشان نمایاند که اگر نه این بود احدی پروردگار خود را نمی‌شناخت. و رسول خدا صلی الله علیه وآله فرمودند: هر فرزندی بر فطرت به دنیا می‌آید، یعنی با معرفت اینکه خداوند عز و جل خالق اوست، و فرموده خداوند اشاره به همین مطلب است که می‌فرماید: «و اگر از ایشان بپرسی که چه کسی آسمانها و زمین را آفریده است، می‌گویند خداوند».

بنابر این تعبیر از چنین حالتی در امثال مقام به رؤیت و مشاهده عینی، امری شایع و بلیغ است و هرگز دلالت بر این نمی‌کند که معرفت بر ذات خداوند تعالی واقع شده است و نفس ذات او تبارک و تعالی مورد مشاهده قرار گرفته است. چرا که امر محال ذاتی هرگز به امکان انقلاب نمی‌یابد.

در معرفت عرفانی و تفکیکی، عارف سالک باید از تمامی معقولات و استدلالات عقلی و افکار و اندیشه‌ها جدا شود، به گونه‌ای که زمینه هر گونه استدلال و تعلقی منتفی گردد و هر گونه واسطه بین عارف و معروف از میان برود.

در این نوع از معرفت، که بر پایه وحدت وجود خالق و مخلوق استوار است، اشیا هیچ گونه شیئیتی در مقابل خداوند ندارند لذا سالکین این راه معتقدند که غیریت خدا با خلق، مانند غیریت اشیا با شکل‌ها و صورت‌ها و صفات و اعراض آنها می‌باشد. یعنی همان طور که صورت موج، هیچ گونه شیئیت حقیقی در مقابل آب نداشته، بلکه صورت و شکل خاصی از آب است و تقوّم وجود آن به آب می‌باشد؛ و همان طور که صورت و شبیح مجسمه و آدم برقی هیچ شیئیتی در مقابل خمیر مجسمه سازی و برف ندارد، و همان طور که صورت‌های مختلف معقولات و معلومات و تخیلات، هیچ شیئیتی در عرض ذهن و فکر ندارد، این افراد معتقدند که مخلوقات، نیز صورت‌ها و شکل‌های مختلفی هستند که عارض وجود خدا شده‌اند، و

۱ اکمال الدین - جلد ۱ - صفحه ۲۵۴.

۲ توحید - صفحه ۳۳۱ و ۳۳۰.

وجودی غیر از وجود خدا ندارند.

از همین جاست که ایشان می‌گویند همان طور که هیچ واسطه‌ای بین خمیر مجسمه‌سازی یا برف، با صورت‌های مجسمه‌های ساخته شده از آن‌ها وجود ندارد؛ و آن صورت‌ها، خمیر مجسمه‌سازی یا برف را به خود آن‌ها و بدون واسطه می‌یابند، وجود ما و سایر اشیا هم مانند صفات و اعراض و تعینات و اشکال و صور مختلف وجود خدا بوده، و ما و سایر اشیا حقیقت خود را قائم به غیر خود، یعنی قائم به ذات خدا، می‌یابیم، و از حیث وجود هیچ واسطه‌ای بین ما و خدا نیست.

اما در معرفت از گونه دوم انسان با وجود خداوند تعالی وحدت و یگانگی نداشته، و رابطه او و خدا مانند موج و آب، یا صفت و موصوف، و جوهر و عرض نیست، لذا باید به وسیله تعقل و اندیشه و استدلال از وجود مخلوقات بر وجود خالق آن‌ها استدلال نماید. این سنخ از معرفت تنها در صورتی قابل تبیین است که انسان مخلوقات را موجوداتی حقیقی بداند که واقعاً غیر خداوند می‌باشند، و به جهت مخلوقیت و مصنوعیت خود، بر وجود خالق و صانع خود دلالت می‌کنند.

لازم به ذکر است بنا بر برخی تعابیر، معرفت فطری عقلی و دینی این است که انسان به گونه‌ای روشن و بدیهی به وجود خداوند تعالی اقرار و تصدیق دارد و نیازی به اقامه براهین پیچیده و دشوار و طولانی ندارد. در این تفسیر نیز سنخ معرفت و شناخت، استدلالی و عقلی است اما استدلالی در نهایت سادگی و بداهت و روشنی. ولی در معرفت فطری (انحرافی) یونانی، اصولاً سنخ مدعای ایشان به گونه‌ای دیگر بوده، استدلال عقلی مطلقاً ابطال شده، و غیریت حقیقی بین خالق و مخلوق از میان رفته، و ذات خداوند بدون واسطه شهود می‌شود. نه اینکه وجود او تبارک و تعالی واقعاً غیر از مخلوقات بوده، و از جهت بداهت و روشنی وجود، نیازی به استدلال‌های پیچیده نداشته باشد.

تفاوت اساسی روش انبیا و رسولان الهی با اهل فلسفه و عرفان در این است که انبیا و رسولان الهی ما را از سرشت (انحرافی) اولیه - که فطرت خودبینی و غرور و ادعای الوهیت و ربوبیت است - دور نموده، و به فطرت ثانویه یعنی فطرت توحیدی و اقرار و اعتراف به مخلوقیت خود و خالقیت پروردگارمان متوجه می‌سازند، اما فلاسفه و عرفا و تفکیکیان ما را از فطرت ثانویه دور نموده، و به سرشت انحرافی اولیه برمی‌گردانند. ایشان می‌گویند معرفت حقیقی این است که عارف از تمامی افکار و اندیشه‌ها و استدلال‌ات عقلی و برهانی دور شده، و وجود صرف بدون تعین را که در نظر ایشان همان خدا می‌باشد بدون واسطه بیابد، نه اینکه از وجود مخلوقاتی که واقعاً از حیث وجود غیر خداوند باشند استدلال عقلی نموده و به وجود خداوندی که آفریدگار عالمیان است اقرار و تصدیق نماید.

تفاوت‌های معرفت فطری (انحرافی) فلسفی عرفانی تفکیکی، با معرفت عقلی و دینی در این است که: تفاوت اول: در مکتب انبیا خالق و مخلوق دو موجود واقعی‌اند که البته خداوند ماسوای خود را بدون سابقه وجودی آن‌ها ایجاد فرموده است، و هر گاه اراده فرماید آن‌ها را معدوم و نیست می‌نماید. خلقت و آفرینش نیز امری حقیقی و واقعی است نه تطوری و صفت و موصوفی، یعنی اینکه اشیا واقعاً مخلوق خداوندند نه این که تعینات و صفات او باشند. اما در معرفت فطری (انحرافی) فلسفی عرفانی تفکیکی، شیئیت حقیقی تنها از آن خداوند است و سایر اشیا شیئیت حقیقی ندارند، بلکه تنها صورت‌ها و شکل‌هایی می‌باشند که بر وجود خداوند عارض می‌شوند، و رابطه آنها با خداوند رابطه عرض و جوهر، و صفت و موصوف (مانند صورت مجسمه با خمیر مجسمه‌سازی) می‌باشد.

همان طور که رابطه واقعی یک موج نسبت به آب این است که آب را بدون واسطه بیابد و آن را در خود داشته باشد، بلکه خودش قائم به آب بوده، و با صرف نظر از آب، اصلاً واقعیت و حقیقتی ندارد. در این مکتب نیز حقیقت وجود اشیا و مخلوقات و ماسوی الله هم شکل‌ها و صورت‌ها و اشباحی هستند که به حقیقت وجود خداوند قائم می‌باشند، نه اینکه چیزهایی باشند که از حیث وجود و با صرف نظر از تعین و شکل و صورت غیر خدا باشند. میرزا مهدی اصفهانی می‌گوید:

حقیقت مختص ذات خداوند است. ذات مختص حضرت ربّ العزة می‌باشد. پس تو ذات، خدا هم ذات؟ تو حقیقت، خدا هم حقیقت؟ نه نه نه. غلط محض است کفر محض است. اگر چنین باشد پس تو هم مقابل خدایی. تو یکی خدا هم یکی!^۱

ان هذا الكون المتطور بالكائنات... حيث ذاته الشیئية والكون بالحق تعالى شانه. وليس له كينونة وشیئية بنفسه في وجه من الوجوه. فليست العوالم الغير المتناهية منعزلة عن الحق^۲ وبعيدة عنه بالمسافة.^۳ همانا این وجودی که به صورت کائنات در آمده است... جهت وجودش، بودن و شیئیت به حق تعالی شأنه است. و خودش به هیچ وجهی از وجوه موجودیت و شیئیت ندارد. بنا بر این بین عوالم نامتناهی و خدا هیچ گونه جدایی و فاصله و مسافتی در کار نیست.

اینجا درست فهمیده ملا صدرا، می‌گوید وجود امکانی مثل معنای حرفی است، کنهش بالغیر است، اینجا درست فهمیده.^۴

لا وجود إلا وجود الله.

هیچ وجودی نیست مگر وجود خدا.^۵

ان غیره تعالی واقعیة وحقیقة بلا شیئية وحقیقة له من حيث نفسه بوجه من الوجوه.

همانا غیر خدا واقعیت و حقیقت است، اما هیچ‌گونه شیئیت و حقیقت نفسی ندارد.^۶

ان حيث ذات الكائنات هو الكون والتحقق به بلا جعل... ولا فعل ولا تأثير ولا غيرها.

همانا حیثیت ذات موجودات، تحقق به ذات خداست بدون اینکه جعل... و فعل و تأثیر و لا غیرها باشد.^۷

لذا در فلسفه و عرفان و تفکیک، غفلت از شکل‌ها و صورت‌ها و تعینات اشیا، مساوی با یافتن و وجدان خدا و یکی شدن با او است؛ و در نزد ایشان رسیدن به خدا، بدون واسطه و بدون فکر و استدلال

۱. معرفت نفس، تحریر مرحوم یگانه، ص ۳۵۷ - ۳۵۶؛ ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۱۲۹ - ۱۳۰.

۲. فلسفه و عرفان می‌گوید: لکل وجود مقوم وجودی لا یکن تحققه وظهوره بدونه وهو لیس خارجا عنه، وإن لیس داخلا فيه أيضا، وهو الوجود الاضافی الاشرافی الذی ینطوی فيه ظهور کل وجود مقید وهو القیومیة الفعلیة الحقّة الظلیة. وأما القیومیة الذاتیة الحقّة الحقیقة، فهي تقویم الوجود الحق الحقیقی للوجود الحق المخلوق به. (شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، ۳۶۴).

۳. معارف القرآن، میرزا مهدی اصفهانی.

۴. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۳۰۷.

۵. معارف الهیه، حلبی، محمود، درس ۵۱.

۶. میرزای اصفهانی، معارف القرآن.

۷. معارف القرآن، میرزا مهدی اصفهانی.

و تعقل است؛ و خدا یابی حقیقی، مساوی با عبور از تعین‌ها و صورت‌ها و افکار و اندیشه‌ها و تعلقات به نحو اندکاک، یعنی یکی شدن عارف و معروف و خالق و مخلوق است.

ظهور ذات خداوند تعالی!

بر اساس ضرورت تعلیمات شرع و عقل، ذات احدیت در عین این که از جهت دلالت وجود مخلوقات حادث بر او، از هر ظاهری ظاهرتر بوده، اما معرفت ذات او محال بوده، از حیث ذات، نهان تر از هر نهانی می‌باشد، و ذات او به هیچ عنوان قابل شناخت و ظهور نیست. اما فلسفه و عرفان خداوند را حقیقت وجود، و عین وجود همه اشیا، و در غایت و شدت ظهور می‌داند، و خفای حقیقت وجود را خلاف ذات آن می‌شمارد.

عبارت "ظاهر بذاته مظهر لغیره"، عبارتی است که فلاسفه و عرفا آن را در باره "وجود" به کار می‌برند، و معنای آن این است که: ذاتش ظاهر و آشکار و نمایان است، و نشان دهنده غیر خود هم می‌باشد؛ (مانند آب که هم خودش نمایان و ظاهر است، و هم نشان دهنده اشکال و صور گوناگون امواج می‌باشد). به کار بردن عبارت فوق در وصف ذات احدیت، مطلبی است که پیوسته بر زبان عرفا و فلاسفه و تفکیکیان جاری می‌شود، و به صراحت بیان‌گر عقیده آنان به مذهب وحدت وجود است، و این عبارت با توجه به معنای آن که توضیح دادیم هرگز با مبانی مکتب وحی و عبارات فقها و متکلمین هماهنگی ندارد. عرفا و فلاسفه می‌گویند:

فالوجود الحقیقی ظاهر بذاته بجمیع أنحاء الظهور ومظهر لغیره، وبه یظهر الماهیات، وله ومعه وفیه ومنه. ولو لا ظهوره فی ذوات الاکوان - وإظهاره لنفسه بالذات، ولها بالعرض - لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه، بل كانت باقية فی حجاب العدم وظلمة الاختفاء... كما قيل فی الفارسی:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

وجود حقیقی، به تمام انواع ظهور، ظاهر به ذات خود، و ظاهر کننده غیر خود است. ماهیات به آن ظاهر می‌شوند و با او، و در او، و از او می‌باشند، و اگر ظهور آن در ذات موجودات نبود و خود را بدون واسطه ظاهر نمی‌نمود، و ماهیات را هم به واسطه خود نمایان نمی‌کرد، ماهیات اصلا ظهور و وجود و نمودی نداشتند، بلکه در پرده نیستی و ظلمت نهانی باقی می‌ماندند. چنانکه به فارسی گفته شده است:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

و می‌گویند:

چون حقیقت نور عبارت است از امری که ظاهر باشد بذاته و مظهر باشد مر غیر را پس واجب الوجود که وجود محض است و صرف وجود و قائم بذات است و مقیم اشیا، پس ذاتش بنفسها ظاهر است؛ زیرا که عدم و معدومیت ملازم اختفا و غیبیت است، و وجود و موجودیت ملازم با ظهور و حضور، پس ذاتش را لازم آید که بذاته ظاهر باشد. و معدومات ممکنه چون در حال انعدام مختفی‌اند و بعد از وجود ظاهر و هویدا. و این ظهور از افاضه نور وجود است از مبداء قیوم. پس ذات حق مظهر اشیاست چنانکه ظاهر بذاته است. پس

حقیقت نوریت در ذات وی مترائست و باین اعتبار که ظاهر بذاته و مظهر مر اشياء است گفته می شود نور است «كما قال الله تبارك و تعالى - الله نور السموات و الارض - الى آخر الاية».^۱

و می گویند:

فإنّ الازل جدير بالاکرام، ويتصوره الفكر على أنّه هو والاله شيء واحد... وظاهر بذاته كاشف عن ذاته مثل ما هو في ذاته، أعنى أنّه الكيان الثّابت، الباقي.^۲
همانا "ازل" شایسته است که اکرام شود، فکر آن را این گونه تصور می کند که آن با "اله" یک چیز می باشد... خودش نمایان است، و همان طور که هست خود را نمایان می سازد. یعنی آن، همان وجود ثابت باقی است.

و می گویند:

القيوم الواجب مبدأ كلّ فيض، وهو ظاهر بذاته. فهو بما هو ظاهر لذاته ينال الكلّ من ذاته، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه.^۳

قیوم واجب، مبدا هر فیض است، خود وجودش نمایان است، و از آن جا که ذاتش ظاهر است همه از ذات او می گیرند، پس همه وجودها از آن اوست، چرا که اصلا کثرت در آن نیست.

و می گویند:

[القيوم هو ظاهر بذاته] لانه هو التور الذي ينتهي جميع الانوار في سلسلة الاحتياج إليه بل جميع الانوار شعل من نوره.^۴

قیوم، به ذات خود ظاهر و نمایان است، زیرا او همان وجودی است که همه وجودها در سلسله نیازمندی به او، به او منتهی می شوند، بلکه همه نورها، شعله هایی از نور او هستند.

و می گویند:

صدرا گوید: اگر مراد از نور، «الظاهر بذاته والمظهر لغيره» اراده شود مساوق با وجود است، و بلکه نفس وجود است، و در این صورت حقیقت بسیطی است.^۵

و می گویند:

قد عرف «النور» بانه الظاهر بذاته... وهذا المعنى حق حقيقة الوجود، إذ كما انها الموجودة بذاتها وبها توجد الماهيات المعدومة بذواتها.^۶

"نور" را ظاهر به ذات خود می گویند... و این تعریف، شایسته حقیقت وجود است زیرا وجود، همان گونه که ذاتا نمایان است، ماهیاتی هم که ذاتا معدومند به آن وجود می یابند.

و می گویند:

۱ . الدرة الفاخرة، عبد الرحمن الجامي، ۱۸۲، حکمت عمادية.

۲ . تاسوعات افلوطين، الفصل السابع، ۲۶۴.

۳ . مصنفات مير داماد، ۱۷۷.

۴ . ثلاث رسائل، رسالة شواكل الحور في شرح هياكل النور، الدواني، ۱۸۰.

۵ . فرهنگ اصطلاحات فلسفی، ملاصدرا، سيد جعفر سجادی، ۵۰۴.

۶ شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، ۴۶۹.

واعلم أن النور إن أريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه. والكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات كما بيناه في شرحنا لحكمة الاشراق.^۱

بدان که منظور از "نور" اگر همان چیز ظاهر به ذات خود، و ظاهر کننده غیر خود باشد، مساوی با وجود، بلکه خود وجود است. و همه چیزها از تابش‌های نور اویند، حتی اجسام، زیرا که اجسام نیز از حیث وجود خالی از آن نیستند، ولی مخلوط به ظلمت‌های عدم‌ها و امکانات می‌باشند، همان گونه که در شرح خود بر حکمة الاشراق بیان کردیم.

در دیدگاه مکتب میرزا نیز جز وجود خدا وجودی نیست. ذات خداوند در غایت و شدت ظهور، و "ظاهر بذاته و مظهر لغيره" است. و ما سواى او تنها حدود وجودند، و ظهور و وجودشان به وجود خدا می‌باشد. تفکیکیان می‌گویند:

والله تعالى لمكان شدة نوريته وسعة علمه من غير حد ولا نهاية... هو الظاهر بذاته.^۲
خداوند تعالی به جهت شدت وجود و وسعت علمش که بدون حد و نهایت است... به ذات خود ظاهر است.

إن المراد من الظاهر في هذه الآية الكريمة بقرينة مقابلته بالباطن، هو ظهوره الذاتي الذى يمتنع ويستحيل الخفاء عليه سبحانه.^۳

همانا مراد از ظاهر در این آیه کریمه به قرینه مقابله آن با باطن، همان ظهور ذاتی اوست که خفا بر آن محال و ممتنع می‌باشد.
تفکیکیان می‌افزایند:

معرفة الوجود بالوجود، ومعرفة الله تعالى به تعالى.^۴
معرفت وجود به وجود، و معرفت خدای تعالی هم به خود اوست.
این به لفظ و فکر در نمی‌آید هم چنانکه ذات خدا لا يعرف إلا بتعريفه.^۵
مشاهده او و الهی و اندکاکى است و انسان چیزی نمی‌تواند بگوید... دائما نشان دهنده غیر خودش را نشان می‌دهد چون نشان دهنده... هندسه و کمیت و اندازه خاصی دارد. از... سوراخ وجود خویش به مقدار هستی و کینونتش غیری را نشان می‌دهد که آن غیر، محدود نیست.^۶
او را شهود کنید و از وله و حیرت بدر آید و او را بشناسید.^۷
فی مقام معرفته تعالى به ينتفى الايات والعلامات لعيان العارفين اياه به.^۸

۱. الاسفار الاربعة، ۴ / ۸۸.

۲. ملکی، محمد باقر: توحید الإمامیه، ۲۷۶.

۳. ملکی میانجی، محمد باقر: توحید الإمامیه، ۲۴۲.

۴. میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، ۶۱.

۵. معارف الهیه، حلبی، محمود، ۷۶۷.

۶. معارف الهیه، حلبی، محمود، درس چهل و پنجم.

۷. معارف الهیه، ۷۶۸.

۸. میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، ۹۳.

در مقام معرفت خدا به خودش، آیات و علامات کنار می‌روند زیرا عارفان خود خدا را بدون واسطه معاینه می‌کنند.

فلاسفه به مدرك عقل مراجعه می‌کنند و متکلمین، ما مراجعه نمی‌کنیم، ول می‌کنیم خودمان را در لا فکری، و لا فکری یعنی هر چه که توی نفس می‌آید از اوهام و متخیلات و معقولات ول می‌کنیم. البته در باب معقولات تعقل می‌کنیم!^۱

احتجاب وجدان به تخیلات، تعقلات، به توهمات، به احساسات است.^۲

باز هم فلسفه و عرفان می‌گوید:

نفس ادراک فطری یعنی معرفت بسیط قابل تفکر نیست که تحصیل حاصل محال است بلکه تفکر حجاب آن می‌گردد.^۳

واصل کامل در وقت استغراق مقام معرفت اگر به علم پردازد که از رهگذر حواس داخلی و خارجی حاصل می‌شود محبوب گردد.^۴

تفاوت دوم: در معرفت فطری (انحرافی) یونانی به هیچ عنوان شرک و کفر معنا ندارد چرا که هر تعین و صورتی دارنده مقداری و درجه‌ای از وجود خداست و معرفت خدا نیز به معنای دارا بودن وجود خدا می‌باشد، و معرفت و توحید حقیقی نیز چیزی جز همین واجدیت نیست، ولی در مکتب عقل و وحی، کفر و شرک کاملاً با معنا می‌باشد. و به معنای جحود و انکار وجود آفریدگار تعالی یا قول به اتحاد وجودی خالق و مخلوق است.

واقع مطلب این است که در عالم به هیچ وجه شرک نمی‌باشد.^۵

تفاوت سوم: در معرفت فطری عقلی و دینی بر اساس حکم عقل، و از راه دلالت وجود مخلوق بر خالق، و مصنوع بر صانع، به وجود خداوند تعالی پی برده می‌شود؛ ولی در معرفت فطری (انحرافی) یونانی - که همان معرفت فطری (انحرافی) فلسفی عرفانی تفکیکی می‌باشد - استدلال و تعقل وجود نداشته، بلکه همانند صورت موجی که حقیقت آب را بدون استدلال و بدون واسطه می‌یابد به این نحو که خود موج چیزی جز آب نیست، وجود خدا نیز توسط مخلوقات - که همان تعینات و صورت‌های مختلفند - بدون واسطه یافت گردد.

إن ظهوره تعالی یکون بظهوره الذاتی. فما قیل: انه تعالی ظاهر بالاستدلال، ضعیف جدا.^۶

همانا ظهور خدای تعالی به ظهور ذاتی اوست. پس اینکه گفته شده است خدای تعالی ظاهر به استدلال می‌باشد جدا ضعیف است.

روشن است ادعای ظهور ذاتی خداوند تعالی، مذهب وحدت وجودیان است و بر خلاف ضرورت عقل و برهان و تعالیم مکتب وحی، و بر خلاف عقاید تمامی علما و فقهای مکتب می‌باشد. چرا که در نظر مکتب عقل و وحی و برهان و شریعت، تنها راه آشکار شدن وجود خداوند تعالی، استدلال عقلی بر

۱. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۲۰۱.

۲. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۳۷ - ۱۳۶.

۳. مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ۲۹۰.

۴. مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ۲۹۲.

۵. معارف الهیه، حلبی، محمود، ۷۵۵.

۶. ملکی میانجی، محمد باقر: توحید الإمامیه، ۱۷۴.

وجود اوست. چنان که امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

لم یکن الی اثبات الصانع طریق الا بالعقل، لانه لا یحس فیدرکه العیان أو شیء من الحواس.^۱
برای اثبات صانع هیچ راهی نیست مگر به عقل، زیرا خداوند قابل حس نیست که در عیان آید، یا یکی از حواس او را بیابد.

تفکیک می‌افزاید:

ملاقات خدا عبارت است از اینکه وجدان کنی خودت را.^۲
وجدان کردن من قوام ذات خودم را بالغیر، این شهود خداست.^۳

فلسفه هم می‌گوید:

وإذا علمت أنّ الوجود عین الشعور، فاعلم، أنّ شعور کلّ شیء بوجوده أو وجود غیره - ترکیبا أو بسیطا - شعور بقیومه لأنّ الوجودات هویات تعلّقیّة ومعان حرفیّة وروابط محضّة، لا استقلال لها أصلا علما وعینا بدون جاعلها، وإن كانوا ذاهلین عن أنّ المشعور به ما هو إلا الخواصّ منهم.^۴

و هنگامی که دانستی وجود عین شعور است پس بدان که شعور هر چیزی به خود یا به غیر خود - چه شعور مرکب باشد و چه شعور بسیط - عین شعور آن به قیوم خود می‌باشد؛ زیرا وجودات، هویاتی تعلقی و معانی حرفی و روابطی محضند که هیچ استقلالی از جهت علم و عینیت بدون جاعلشان ندارند، گرچه از این مطلب که مشعور به چیست غافل می‌باشند مگر خواص.

تفاوت چهارم: در مکتب معرفت فطری (انحرافی) یونانی، خداوند فقط به خودش یافته می‌شود، زیرا غیر وجود خدا اصلا چیزی نیست که بتوان خدا را به آن‌ها یافت مگر تعینات و صورت‌هایی که آن‌ها هم متقوم به ذات خداوند، و با صرف نظر از شکل و صورت بودنشان غیر خداوند هیچ چیزی نیستند. اما در مکتب وحی و برهان، خداوند فقط از طریق مخلوقات خود شناخته می‌شود. و البته در همین صورت از آن جا که خود خداوند تعالی سبب هدایت و خدانشناسی و التفات به خودش شده است - و اگر هدایت وی نبود هرگز او را نمی‌شناختیم، و نیز او اصلا مانند و شبیهی ندارد که آینه شناخت او واقع شوند - باز هم صحیح است که بگوییم خداوند را به خودش شناخته‌ایم. نه اینکه بر اساس توهمات باطل فلسفی و عرفانی و تفکیکی، خیال کنیم ممکن است که ذات خدا را به خودش، یعنی بدون واسطه، و از غیر راه استدلال عقلی بشناسیم.

تفاوت پنجم: در مکتب عقل و وحی اقرار به وجود خداوند تعالی، دارای درجات مختلف نمی‌باشد؛ چه اینکه بالاترین مرتبه خدانشناسی تنها اقرار به وجود باری تعالی و تصدیق به وجود اوست (کمال معرفته التصدیق به: کمال معرفت خداوند، تصدیق به اوست. نهج البلاغه، خطبه اول)؛ و کمترین درجه آن نیز همان اقرار و تصدیق به وجود اوست. ولی در معرفت یونانی و تفکیکی مراتب معرفت و توحید دارای درجات مختلف بلکه بی‌نهایت است، زیرا در مشرب ایشان معرفت به معنای این است که تعینات واجد وجود خدا شوند و همان طور که موج دریا به درجات مختلف واجد وجود آب می‌شود، و هر چه

۱. بحار الانوار، ۹۱/۹۰، از غیبت نعمانی.

۲. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ص ۱۰۲.

۳. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۵۸.

۴. شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، ۴۱۲.

بزرگ‌تر باشد واجد آب بیشتری است، تعینات نیز دارای درجات مختلف وجدان، و به تعبیر ایشان دارای درجات مختلف معرفت! می‌باشند.

حق در معقولات این است که می‌گوئیم، آخوند و دیگران هم گفته‌اند کلیت منطقیه میزان نیست، کلیت وجودیه و احاطه وجودی و سعه وجودی میزان است، آن را می‌گویند. کلی عقلی کلی به معنایی که منطقه می‌گویند نیست. کلی به معنای سعه وجودی است. این را آخوند و دیگران هم می‌گویند.^۱

ناگفته نماند معرفت خداوند از جهت تفکر در افعال الهی و از جهت تحصیل توکل، تسلیم، رضا، محبت، طاعت و... قابل ازدیاد و دارای درجات مختلف می‌باشد ولی این مسأله خارج از محل بحث بوده و ربطی به این مقام ندارد.

تفاوت ششم: در معرفت فطری (انحرافی) یونانی، گرچه در مقام ادعا به شدت از اعتراف به تصدیقی بودن معرفت خداوند پرهیز می‌شود، اما حقیقت این است که در مذهب و مسلک ایشان هم مانند سایر فلاسفه و عرفا، قبل از هر چیز تمای مطالب باطل، از جهت نظری به سالک القا و آموخته می‌شود، کما این که در مسلک ایشان خداوند محکوم به حکم و تصدیق به بی‌نهایت بودن هم هست، و این مطلب هم خود یک مطلب فکری و توهمی و تعقلی و تصدیقی است، نه معرفتی از باب لافکری و خروج از افکار و تصدیقات، که همیشه از آن دم می‌زنند، و تنها راه معرفت را منحصر به آن می‌دانند، بنا بر این مدعای همیشگی خود را نقض نموده اند؛ ولی در معرفت فطری الهی، هرگز از تعقل و تفقه فاصله گرفته نمی‌شود، و اصلاً لازم نیست که به مذهب لافکری و شهودی باطل فلسفی و عرفانی و تفکیکی پناه برده شود.

امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

لا نجاة إلا بالطاعة، والطاعة بالعلم، والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل يعتقده، ولا علم إلا من عالم ربانی ومعرفة العالم بالعقل. ۲

«نجات و رهایی جز به وسیله اطاعت نیست، و اطاعت به وسیله علم و علم به وسیله تعلم یعنی آموختن و آموختن به وسیله عقل تحقق می‌پذیرد، و علم نیست مگر از عالم ربانی و شناخت عالم با نیروی عقل است.» و نیز می‌فرماید:

إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول. ۳

«همانا خداوند بر مردم دو حجت دارد، یکی حجت ظاهری و دیگری حجت باطنی. حجت ظاهری او رسولان و پیامبران عليهم السلام هستند و حجت باطنی او عقل است.»

ابن سکیت از امام رضا علیه السلام سؤال کرد:

فما الحجة على الخلق اليوم؟ فقال الرضا عليه السلام: العقل، تعرف به الصادق على الله فتصدق، والكاذب على الله فتكذبه. ۴

۱. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۲۱۱، اسفار، ۴ / ۱۸۸ - ۲۶۳.

۲. بحار الانوار، ۱۳۸/۱ □□□

۳. بحار الانوار، ۱۳۷/۱ □□□

۴. بحار الانوار، ۱۰۵/۱ □□□

امروز حجت بر خلق کیست؟ حضرت رضا علیه السلام فرمودند: عقل است که به وسیله آن می‌توان آن را که صادق است شناخت و او را تصدیق کرد و آن را که بر خدا دروغ می‌بندد شناخت و تکذیب نمود.» تفاوت هفتم: در معرفت فطری (انحرافی) یونانی تفکیکی گفته می‌شود هر چیزی را یا باید به واسطه صورت ذهنی و فکری و عقلی شناخت و یا بدون واسطه، و چون خداوند تعالی صورت ندارد پس باید بدون واسطه، و از راه تجرید و شهود و گذشتن از تعینات وجدان و یافته گردد.

ولی بر اساس مکتب عقل و وحی خداوند تعالی نه مانند مخلوقات دارای صورت فکری و وهمی و عقلی و... می‌باشد، چرا که صورت داشتن مانند مثلث و مربع و... علامت مخلوقیت و مصنوعیت است، و نه ذات وی بدون واسطه یافته می‌شود، چرا که ذاتی که بدون واسطه یافته شده یا در شهود آید وجود خود واجد و سالک است، نه آفریننده و خالق او، و حق این است که ما در عین اینکه صورتی از آفریننده خود نداریم اما به وجود او به عنوان شیئی بخلاف الاشياء - چیزی بر خلاف همه چیزها - و به معانی اسماء و صفات او اقرار می‌نماییم. در روایات اهل بیت از این معنا با عنوان معرفت اقراری در مقابل معرفت احاطی یاد شده است.

چنان که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

فإن قالوا: أو ليس قد نصفه فنقول: هو العزيز الحكيم الجواد الكريم؟! قيل لهم: كل هذه صفات إقرار وليست صفات إحاطة، فإننا نعلم أنه حكيم ولا نعلم بكنه ذلك منه، وكذلك قدیر وجواد وسایر صفاته، كما قد نرى السماء ولا ندري ما جوهرها، ونرى البحر ولا ندري أين منتهاه، بل فوق هذا المثال بما لا نهاية له لان الامثال كلها تقصر عنه، ولكنها تقود العقل إلى معرفته.^۱

اگر گویند که مگر ما او را وصف نمی‌کنیم که عزیز است و حکیم و جواد است و کریم؟ جواب گوئیم که اینها همه صفات اقرار است نه صفات احاطه، زیرا که اقرار می‌کنیم که حکیم است اما کنه حکمت او را نمی‌دانیم. و هم چنین «قدیر» و «جواد» و سایر صفات او را اثبات می‌کنیم اما کنه آن صفات را نمی‌دانیم. چنانکه آسمان را می‌بینیم و حکم به وجودش می‌کنیم اما حقیقت و جوهرش را نمی‌دانیم، و دریا را می‌بینیم اما عمقش را و منتهایش را نمی‌دانیم. و امر او به گونه‌ای غیر قابل بیان از این مثال‌ها بالاتر است و مثل‌ها قاصر است از آن، ولی در عین حال عقل را راهنمایی می‌کند به سوی معرفت او.

و می‌فرمایند:

إن العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الاقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الاحاطة بصفته.^۲ همانا عقل، آفریننده را تنها از این جهت می‌شناسد که او را وادار به اقرار می‌کند، نه به گونه‌ای که به وصف او احاطه پیدا کند.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

واعلم أنه لا يكون صفة لغير موصوف، ولا اسم لغير معنى، ولا حد لغير محدود، والصفات والاسماء كلها تدل على الكمال والوجود، ولا تدل على الاحاطة كما تدل على الحدود التي هي التربع والتثليث والتسدیس، لان الله عز وجل تدرك معرفته بالصفات والاسماء ولا تدرك بالتحديد بالطول والعرض والقلة والكثرة واللون والوزن وما أشبه ذلك.

۱. بحار الأنوار، ۳ / ۱۴۷

۲. بحار الأنوار، ۳ / ۱۴۷.

ولیس یجلّ باللّه جلّ و تقدّس شیء من ذلك حتى يعرفه خلقه بمعرفتهم أنفسهم بالضرورة التي ذكرنا، ولكن يدل على الله عزّ وجلّ بصفاته، ويدرك بأسمائه، ويستدل عليه بخلقته حتى لا يحتاج في ذلك الطالب المرتاد إلى رؤية عين، واستماع اذن، ولمس كف، ولا إحاطة بقلب.

فلو كانت صفاته جل ثناؤه لا تدل عليه، وأسمائه لا تدعو إليه، والمعلّمة من الخلق لا تدركه لمعناه، كانت العبادة من الخلق لأسمائه وصفاته دون معناه، فلولا أن ذلك كذلك لكان المعبود الموحد غير الله تعالى لأن صفاته وأسمائه غيره.^۱

بدان که هیچ صفتی نیست مگر برای موصوف، و هیچ اسمی نیست مگر برای معنا، اندازه فقط مربوط به اشیا محدود است، ولی صفات و اسمای الهی تنها شاهد بر کمال و وجود هستند، و مانند حدودی که دلالت بر وضع مخصوصی مانند مربع بودن یا مثلث و یا مسدس بودن می‌کند نبوده، و دلیل بر احاطه ما بر ذات و صفات الهی نخواهند بود.

زیرا خداوند با صفات و اسماء شناخته می‌شود، ولی به طول و عرض و قلت و کثرت و رنگ و وزن و مشابه آن هرگز توصیف نمی‌شود، و هیچ کدام از این حدود بر ذات او صدق نمی‌کند که لازم آید مردم خدا را نیز مانند خویشتن، بر اساس حد و اندازه و طعم و مزه بشناسند. صفات و اسمای خداوند عز و جل بر او دلالت می‌کند، و استدلال بر وجود او به وسیله مخلوقات می‌شود تا برای شخص مشکوک دیگر شک و تردیدی باقی نماند و احتیاج به دیدن و شنیدن با گوش، و یا لمس کردن با دست، و یا تصور به دل نداشته باشد، اگر صفات خدای عزیز دلالت بر او نداشتند و اسماء راهنمای ما به سوی او نبودند، و نشانه‌هایی که نزد خلق است نشان بر او نبودند، مردم اسمها و صفات او را پرستیده بودند نه معنای آن را؛ و در این صورت، معبود یکتا غیر خدا بود، زیرا اسماء و صفات خدا غیر خدایند.

و البته در این صورت لازم نمی‌آید که او تبارک و تعالی مجهول مطلق باشد چه اینکه التفات به او حاصل است در حالی که مجهول مطلق چیزی است که هیچ التفاتی به او در کار نباشد.

برخی تفکیکیان می‌گویند شناخت و تصدیق به وجود خداوند به عنوان شیء بخلاف الاشیاء عنوانی کلی و مفهومی عام بوده، و خدای شخصی را به ما نمی‌نمایاند.

پاسخ این است که اولاً شیء بخلاف الاشیاء و ذاتی که بر خلاف شکل و شبح و صورت و زمان و مکان، و ذاتی فراتر از وصول و ادراک و یافت و حضور و غیبت باشد جز یک فرد معین و مشخص چیز دیگری نیست و هرگز مصداق دومی نداشته و بر غیر خداوند تعالی صادق نمی‌باشد، لذا دلیل توحید خداوند تعالی نیز همین است که چنین ذاتی فرض دوئیت برای او ذاتاً محال است.

ثانیاً کسی که خیال کند باید ذات شخصی خدا را واجد شده و شهود کند توجه ندارد که این مطلب مستلزم جسمیت خداوند، و وحدت وجود سالک و مسلوک الیه، و عارف و معروف می‌باشد؛ و عین عقیده فلاسفه و عرفای وحدت وجودی است.

تفاوت هشتم: مبنای معرفت فطری الهی و دینی بر این است که خداوند تعالی واقعاً اشیا را بدون سابقه وجود آنها آفریده است، نه اینکه از وجود خود به آنها داده باشد لذا بر فرض که عارف و سالک از تعقل و فکر و اندیشه خالی شود فقط خود را وجدان می‌کند نه خدای خود را! ولی مبنای معرفت یونانی تفکیکی بر این است که خداوند از وجود خود به صورت‌ها و اشکال و تعینات مختلف می‌دهد، نه اینکه مخلوقی بیافریند یا وجودی که غیر از وجود خودش باشد جعل نماید، لذا هر چیزی که تعین خود را کنار

بگذارد، وجود خدا را بدون واسطه مالک و واجد است، و خود خدا را یافته است نه چیز دیگر را. چنان که می‌گویند:

ملاقات خدا عبارت است از اینکه وجدان کنی خودت را و... عجز خودت را و جهل خودت را و فقر خودت را و به عین همین وجدان و وجدان قیوم شده است. به آینه فقرت غنای قیوم را می‌یابی... دیگر احتیاج نداری به بایی در اثبات خدا - بایی در اثبات توحید خدا... صفات ثبوتیه... صفات سلبیه... بلکه اینها همه شیر و ورّ است؛ و باید بریزید دور. با وجدانت می‌یابی حقیقت واقع، واقع واقع را نه مفاهیم را. این راه پیغمبران... و مفتاح معرفت فطری است.^۱

تفاوت نهم: در معرفت فطری (انحرافی) یونانی، وجدان و یافتن خداوند به معنای این است که ماهیات و اشکال و صورت‌ها واجد و مالک وجود خدا شده، و وجود خدا مملوک شکل‌ها و صورت‌ها و ماهیات می‌شود، چنان که گفته می‌شود: موج دریا آب را وجدان می‌کند، یعنی اینکه موج، واجد و مالک مرتبه‌ای از آب دریا شده است، و مقداری از آب دریا هم مملوک صورت موج شده است؛ و وقتی که گفته می‌شود: اعراض، وجود جواهر را وجدان می‌کنند، یعنی این که اعراض، واجد وجود جواهر می‌باشند؛ و وقتی که گفته می‌شود: صفات، وجود موصوفات را وجدان می‌کنند؛ یعنی این که صفات، مالک وجود موصوفات شده و آن‌ها را در بر دارند، مانند اندازه‌ها و طول و عرض و عمق‌ها که جوهر وجود سنگ یا جواهر موصوفات دیگر را در بر دارند، و مالک و واجد وجود آن‌ها هستند. در مکتب فلسفه و عرفان و تفکیک هنگامی هم که گفته می‌شود ما مالک وجود خدا می‌شویم، یا وقتی که گفته می‌شود ما خدا را وجدان می‌کنیم، مقصود این است که هر کدام از ما به اندازه ظرفیت و وسعت وجود خود، دارنده وجود خدا می‌شویم، و خدا هم به همان اندازه از وسعت وجود ما به شکل و صورت ما در می‌آید!

ولی در مکتب معرفت فطری عقل و وحی، یافتن خداوند تعالی به معنای حقیقی شناخت و علم به وجود وی، به عنوان ذاتی که تعالی از داشتن شکل و صورت و شبح و زمان و مکان است می‌باشد، نه به معنای مالک و واجد شدن حصه یا مرتبه یا قبسی یا درجه‌ای از وجود او. معارف الهیه می‌نویسد:

شناسائی او از کوه وجودی ما نیست، از بالای وجود ماست... آن قدر سوراخ وجود ما تنگ است و او آن قدر بزرگ است که آن عظیم از این روزنه صغیر عبور کند.^۲

اقیانوس عظمت خدا غیر متناهی است، روزنه وجود ما تنگ است و باریک. از این روزنه باریک و تاریک آن اقیانوس عظیم عبور نمی‌کند، داخل نمی‌شود.^۳

این متملکین مالکیت محاطیه دارند و خداوند مملوکیت احاطیه دارد.^۴

تغییری در این اشتقاق در اطلاق نور عظمت حق پیدا نمی‌شود زیرا که این مالکیت محاطیه است نه احاطیه.^۵ بر اساس مسلک فلاسفه و عرفا هم گفته می‌شود:

۱. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۰۲.

۲. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۷۶.

۳. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۸۰.

۴. معارف الهیه، ۸۳۵، پاورقی.

۵. معارف الهیه، ۷۸۹.

ذات حق، مطلق و بی نهایت بوده و اصولاً احاطه موجود محدود و ناقص بر ذات مطلق بی نهایت، محال است... در حالی که اگر مورد علم و شهود قرار گیرد، مقید و محدود به قید معلومیت و مشهود بودن گردیده و به گفته قونوی: «السبب الاقوی فی ذلك (ای تعذر الاحاطة بمعرفة الحق) عدم المناسبة بین ما لا یتناهی و بین المتناهی»^۱.

بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی و تفکیکی، چون ذات خدا بی نهایت است لذا به هر صورتی که در آید، و در هر تعین و شکلی که شناخته و وجدان و ظاهر شود، باز هم به بی نهایت صورت‌ها و اشکال دیگر می‌تواند ظاهر و شناخته شود، لذا می‌گویند:

إن لمعرفته تعالی ایضاً درجات ولا نهاییه لها... إن وجدان من كان حیث ذاته الالباء عن النهایة خلف ظاهر، وهذا سر أن وجدان العارف بره تعالی ذو درجات بلا نهاییه... فإنه مقتضى محدودیة ذات العارف.^۲

همانا معرفت خدا هم درجاتی دارد و نهایتی برای آن‌ها نیست... همانا واجد شدن خدایی که ذاتش بی نهایت است باطل آشکاری است. و همین است سر اینکه واجد شدن عارف ذات پروردگار خود را، دارای درجات بی نهایت است... چرا که مقتضای محدودیت ذات عارف همین است.

ان لمعرفته الدرجات ولا نهاییة لدرجات معرفته تعالی.^۳

همانا معرفت خداوند را درجاتی است، و این درجات را پایانی نیست.

تفاوت دهم: در معرفت فطری عقلی و دینی، عالم ذر بر عالم دنیا تقدم زمانی داشته و خداوند تعالی پیش از این‌که انسان‌ها را به دنیا آورد در عالمی دیگر ایشان را به معرفت توحید و نبوت و ولایت اهل بیت هدایت فرموده است، و در تمامی عوالم سنخ معرفت یکی - یعنی معرفت استدلالی و عقلی - بوده است، چرا که ذات احدیت تعالی از داشتن جزء کل و زمان و مکان و شبح و شکل و صورت است، و در هیچ موطنی راهی برای شناخت وی غیر از دلالت عقل وجود ندارد.

اما در معرفت فطری (انحرافی) یونانی تفکیکی، عالم ذر بر عالم دنیا تقدم زمانی نداشته بلکه تقدم عالم ذر بر دنیا تقدم رتبی است. یعنی در نظرگاه ایشان اشیا با صرف نظر از تعیناتشان در عالم ذرند، و با لحاظ تعینشان در دنیا می‌باشند. ایشان در حقیقت معنای حقیقی عالم ذر را تحریف نموده، و معتقدند که عالم ذر یعنی اینکه انسان در لافکری و لاعقلی و... قرار بگیرد، و اتحاد وجود خود با خدا را وجدان کند. معارف الهیه می‌نویسد:

قبلیت در نشئات گذشته قبلیت رتبی است.^۴

قبلیت هم که گفته می‌شود قبلیت زمانی نیست، قبلیت رتبی است، این را خوب بفهمید یکی از مفاتیح علم است. قبلیت زمانی نیست که بگوئیم دیروز می‌شناختیم امروز نمی‌شناسیم، دیروز نمی‌شناختیم امروز می‌شناسیم. دیروز و امروز نیست، قبلیت قبلیت رتبی و نشئه‌ای است.^۵

الان شما روحی دارید و بدنی، این دو نشئه است خوب یاد بگیرید، این‌ها را، از مفاتیح معارف الهیه نفسی این است.^۱

۱. ر. ک. تجلی و ظهور، ۲۹.

۲. میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، ۹۶ - ۹۷.

۳. میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، ۹۲.

۴. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۱۲.

۵. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۱۲.

در آن عالم که پیش از این عالم است به پیشی رتبی نه زمانی، در این نشئه اگر الان هم علاقه را به کلی بگنی، مرگ اختیاری، تو در همان نشئه‌ای.^۲

الان هم اگر تو بروی توی آن عالم می‌بینی (الست بربك) است. و (قالوا بلی) است. تقدم و تاخر زمانی نیست. الان هم تو منقطع بشوی و... شهود قیوم در احتجاج می‌کنی.^۳

ما پیش از این بدن به پیشیت رتبی نه به پیشیت زمانی، یعنی در نشئه خودمان، خدا خودش را به ما شناساند، عرفهم نفسه وأراهم شخصه.^۴

و همچنین در معرفت فطری (انحرافی) یونانی تفکیکی، سنخ معرفت عالم ذر نیز غیر از سنخ معرفت استدلالی و عقلی می‌باشد. یعنی در نظر ایشان سنخ معرفت عالم ذر این گونه است که واسطه شناخت و معرفت از میان می‌رود، و خداوند به خودش و بدون هر گونه واسطه‌ای شهود و یافته می‌شود، نه از طریق دلالت مخلوقات بر وجود خالق خود.

به عنوان مثال سنخ معرفت استدلالی و عقلی چنین است که مثلاً سنگ را برای کسی تعریف کنند و او آن را بشناسد و به وجود آن تصدیق نماید، و یا خداوند تعالی را به عنوان موجودی فراتر، که بر خلاف همه چیز است مورد تصدیق و ایمان قرار گیرد، ولی سنخ معرفت عالم ذر (وجدان نمودن و واجد شدن) این است که غیریت بین انسان و سنگ از بین برود و خود انسان فسیل و مبدل به سنگ شود و بدون واسطه حقیقت و کنه سنگ را بیابد! و بر این مبنا اگر بخواهد خدای واقعی را بیابد و بشناسد، باید واسطه‌ای بین خود و خدا نبیند، و با انکار هر گونه تعقل و استدلال بیابد که کنه وجود خودش جز خدا چیزی نیست، و حصه‌ای از وجود خداست که بدون واسطه در پیکره و شبح وجود او شکل گرفته، و تعیین یافته است. (البته مخفی نماید که در این مثال گر چه معنای معرفت و شناخت بدون واسطه در مکتب معرفت فطری (انحرافی) یونانی تفکیکی کاملاً روشن شده است، اما باید توجه داشت که در این مکتب، معنای حقیقی معرفت و شناخت از واقعیت خود نیز کاملاً تحریف شده است).

تفاوت یازدهم: در معرفت فطری توحیدی عقلی و دینی، هم سنخ نبودن خداوند تعالی با مخلوقات به این گونه است که خداوند تعالی ذاتی است فراتر از داشتن جزء و کل و زمان و مکان و شکل و شبح و صورت؛ و مخلوقات او چیزهایی هستند دارای جزء و کل و زمان و مکان و شکل و شبح و صورت؛ ولی در عین حال اشیایی حقیقی و دارای وجودی غیر از وجود خالق خویشند؛ اما در معرفت فطری (انحرافی) یونانی تفکیکی هم سنخ نبودن خداوند تعالی با مخلوقات بدین معناست که غیر از وجود خداوند وجودی در کار نیست؛ و مخلوقات، صورت‌ها و شکل‌ها و تعینات و صفات و اعراضی هستند که شیئت واقعی و نفسی نداشته، و متقوم به وجود خداوندند، و مابینت و عدم سنخیت و غیریت خالق و خلق مانند غیریت و عدم سنخیت صفت و موصوف، و عرض و جوهر و... می‌باشد.

باید دانست که فلاسفه و عرفا نیز مانند تفکیکیان، سنخیت بین ماهیت و وجود را قبول نداشته، و به قول خودشان تنها از حیث وجود و کمالات وجودی بین خدا و سایر اشیا قائل به سنخیت می‌باشند.

۱. معارف الهیة، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۱۲.

۲. معارف الهیة، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۳۰.

۳. معارف الهیة، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۶۳.

۴. معارف الهیة، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۱۵.

تفکیک می گوید:.

انه تعالى غيره مباین معه بینونه صفة متقومة بموصوفه لا بینونه عزلة.^۱
همانا خدا جدا از خلق خود است مانند جدایی صفی که به موصوف خود متقوم است نه این که منعزل از آن باشد.

در این جا بینونت صفی بود و وجود منحاز معمولی در میان نبود.^۲
إن البینونة بینهما کبینونة الصفة للموصوف... أن الوجودات المفعولة بالنسبة إلى الجاعل الحق تعلقیة کوجود الصفة للموصوف وکالعرض للموضوع.^۳
همانا تفاوت بین آن دو مانند تفاوت صفت و موصوف است... همانا وجودهای جعل شده نسبت به جاعل حق تعلقی می باشد مانند وجود صفت برای موصوف و عرض برای معروض.
وحکم التمییز بینة و بین الخلق هی البینونة الصفیة.^۴
حکم تمییز بین او و خلق تنها تباین صفی است.

تفاوت دوازدهم: بر اساس برخی روایات خداوند تعالی در عالم ذر خود را به ما نمایانده است و گرنه ما هرگز نمی دانستیم که خالق و رازق ما کیست.

معنای این روایات بر اساس معرفت فطری عقلی و دینی این است که خداوند تعالی در عالم ذر خود را به این گونه به ما نشان داده است که او تبارک و تعالی شیئی است بر خلاف همه اشیاء، و از قابلیت دیده شدن و محسوس و ملموس بودن و در ادراک یا وجدان یا ملکیت تعینات و اشکال و صورت ها در آمدن فراتر است. و اگر چنین نبود و او خود را به این نحو به ما نمی شناساند، ما هرگز به خودی خود متوجه این مطلب نمی شدیم، بلکه او را هم مانند سایر اشیای دارای اجزا و زمان و مکان - حال یا متناهی، و یا نامتناهی - می پنداشتیم، و پیوسته در محدوده همین توهّمات و تخیلات و محسوسات خود جویای او بودیم، و به کفر و الحاد و زندقه و بت پرستی و تشبیه گرفتار می شدیم.

اما بر اساس معرفت فطری (انحرافی) یونانی، معنای دیدن خداوند که در این روایات آمده است این می باشد که مخلوقات که همان تعینات و اشباح و صور وجودند، وجود خدا را بدون واسطه می بینند، یعنی هر کدام به اندازه وسعت خود، مالک و واجد وجود او می شوند، همانند صورت موجی که حقیقت آب را می یابد، یعنی به اندازه وسعت و بزرگی خود، مالک و واجد وجود آب می شود، به گونه ای که هر موجی از لحاظ موج بودن و تعین خویش غیر از آب است، ولی با صرف نظر از تعین و توج و شکل و صورت خود جز آب چیزی نیست. چنان که می گویند:

کلما توجهت إلى هذا النور بوجه الهدیة لا مناص لك من القول بأنه نور محمد ومخلوق... ولو نظرت إلى أصل نوریتة وغمضت العین عن هدیته فقد صرفت النظر عن الخلق بالکلیة وتوجهت إلى الله تعالى.^۵

۱ . میرزای اصفهانی، معارف القرآن.

۲ . معارف الهیة، حلبی، ۷۶۵.

۳ . شرح الاسماء، ملا هادی سبزواری، ۷۷.

۴ . میرزای اصفهانی، تقریرات، ۷۰.

۵ . تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ۶۵.

هر گاه به این نور [صادر اول] از نظر شکل و صورت و این بودن آن نگاه کنی ناچار باید آن را نور محمد و مخلوق بدانی و حق نداری بگویی که آن خداست... و اگر نظر به اصل نوریت و وجود آن کنی و از تعین و شکل آن چشم پیوشی، به طور کلی از خلق صرف نظر کرده و به خدا توجه نموده‌ای. فی الواقع و نفس الامر مع قطع النظر عن التعینات والمضایق... فإذا هو (محمد) الله تعالى.^۱ در واقع و نفس الامر با قطع نظر از شکل‌ها و محدودیت‌ها... آن (محمد)، خدای تعالی است. تفاوت سیزدهم: معنای مذهب تعطیل و تشبیه در مکتب وحی، کاملاً با مکتب تفکیک و فلسفه و عرفان مباین است.

توضیح اینکه اصولاً در مسأله معرفت خداوند تعالی، معانی مختلفی ارائه می‌شود: (۱) مذهب نفی و تعطیل: چنانکه برخی اصل وجود خداوند را انکار و نفی می‌نمایند، و یا اینکه می‌گویند هر گونه بحث و جست و جو در مسأله خداشناسی بی‌فایده است و اصلاً نباید در مسئله اثبات و شناخت خداوند تعالی وارد شد زیرا ما در این باره هیچ چیزی نمی‌فهمیم و به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسیم. (۲) مذهب تشبیه: یعنی این که برخی گرچه به وجود خداوند و صفات او اقرار می‌نمایند، اما وجود و صفات او را همانند وجود و صفات مخلوقات وی می‌دانند، با این تفاوت که می‌گویند وجود و صفات خلق محدود است، ولی وجود و صفات خداوند بی‌نهایت و نامحدود می‌باشد.

این گروه از طرفی وجود و صفات را نامحدود و نامتناهی و بدون، صورت و تعین و شکل می‌دانند، و از طرفی دیگر می‌گویند توجه و التفات و تفکر و تعقل و اندیشه تنها به چیزی تعلق می‌گیرد که دارای تعین و محدودیت باشد، لذا اگر کسی خداوند را از راه استدلال عقلی مورد اثبات قرار دهد او را محدود و متعین کرده است، پس معرفت حقیقی خداوند تنها از راه تجرید و شهود، یعنی گذشتن از تعقل و استدلال، و یافتن بدون واسطه خداوند صورت می‌گیرد. چرا که در حقیقت بین ما و خداوند، از جهت وجود و با صرف نظر از تعین هیچ گونه غیریتی در کار نیست و فرق ما و او فقط در همین است که ما شکل و صورت و تعین وجودیم، ولی خدا اصل وجود است. ایشان می‌افزایند: تعینات و صور وجود همیشه محدود است لذا غیر از خدای بی‌نهایت بوده و هرگز هم سنخ او نمی‌شوند، بلکه تنها از حیث وجود - و به قول خودشان کمالات وجودی - بین خدا و اشیا سنخیت می‌باشد.

(۳) مذهب اثبات بدون تشبیه: در این مذهب نه وجود خداوند مورد نفی قرار گرفته، و نه بحث خداشناسی بیهوده و بی‌نتیجه شمرده می‌شود. نیز هرگز وجود او به گونه‌ای که دارای صورتی مانند مثلث و مربع و سایر مخلوقات باشد مورد شناخت و تصدیق قرار نمی‌گیرد.

و فراتر از همه این‌ها ذات تعالی هرگز مورد شناخت و شهود و وجدان مستقیم و بلاواسطه قرار نمی‌گیرد، و هرگز مملوک کسی یا چیزی نمی‌شود، بلکه وجود او تبارک و تعالی بر اساس دلیل عقلی و استدلال، به عنوان چیزی که بر خلاف همه چیزهای دارای شکل و صورت و شبیح بوده، مورد اثبات و تصدیق قرار می‌گیرد.

این مذهب همان مکتب وحی و متکلمان و علما و فقهای ما بوده، و از نظر این مکتب هر معرفتی که غیر از این بوده و مدعی معرفت و شناخت و یافتن بدون واسطه خداوند باشد باطل می‌باشد.

مدافعان مکتب تفکیک، مذهب و مکتب سوم را ناقص و نارسا - بلکه شرک و الحاد - شمرده، و به دفاع از نظریه دوم پرداخته و گمان کرده‌اند که مذهب دوم صحیح و مستفاد از مکتب وحی و اهل بیت است. در حالی که مذهب دوم در واقع غیر از مکتب معرفت فطری (انحرافی) یونانی و فلسفی عرفانی چیزی نیست.

و از همین جاست که تفکیکیان معرفت حقیقی خداوند را از راه دلالت عقلی معرفتی نارسا و یا باطل می‌دانند و در مقابل مدعی‌اند:

یکی از افعال خداوند شناساندن خود به انسان‌ها است. و متذکر شدن صرفاً نوعی ظهور معرفت فطری است، معرفتی که در قلب انسان به ودیعت نهاده شده و انسان باید به آن توجه پیدا کند.^۱

مراد از فطرت توحیدی، معرفت و شناخت می‌باشد نه عقیده به خدا.^۲

در معرفت قلبی، شخص خدا و... خود خدا رؤیت می‌شود نه نشانه‌های او.^۳

در سراسر ادله فطرت، سخن از معرفت، مشاهده بالعیان، معاینه و رؤیت قلبی است.^۴

انسان.... خداوند.... را با تمام وجود می‌یابد.^۵

این مشاهده قلبی بدون واسطه هر گونه تصور و مفهومی انجام می‌یابد.^۶

طریق فطرت.... به تنهایی دلیلی محکم و طریقی مستقل محسوب می‌شود، بلکه می‌توان ادعا نمود که معرفت برتر و صحیح از خداوند، همان معرفتی است که از خود او دریافت شده است و راه‌های دیگر خداشناسی باید در نهایت به همان معرفت فطری، مودی و منتهی شوند و حاصل راه‌های بیگانه از فطرت، معرفتی بیگانه از معرفت فطری و صحیح می‌باشد.^۷

اساساً عقل با تأمل در مخلوقات به نهایت شناختی که منتهی می‌شود این است که خالق هست، و این شناخت عقلی قابل مقایسه با معرفت فطری خداوند نیست، زیرا در آن، خداوند شخصی خارجی وجدان می‌شود.^۸

انسان پس از آنکه متذکر گشت و حقیقت حق سبحانه و تعالی را وجدان کرد.^۹

فلاسفه هم مانند تفکیکیان می‌گویند:

لأنَّ العارف شهده تعالی فی معهد أَلستُ برِّکم... وأشهده الله تعالی ذاته.^{۱۰}

زیرا عارف خدا را در محل عهد الست بریکم... شهود نموده، و خدا ذات خود را به او نشان داده است.

برخی مدافعان مکتب تفکیک معرفت عقلی را با معرفت فطری‌ای که خود ارائه داده‌اند منافی نمی‌بینند

۱ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، رضا برنجکار، ۳۳.

۲ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، رضا برنجکار، ۱۳۲.

۳ . توحید و عدل، رضا برنجکار، ۴۴.

۴ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، رضا برنجکار، ۱۳۱.

۵ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، رضا برنجکار، ۱۳۳.

۶ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، رضا برنجکار، ۱۴۵.

۷ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، رضا برنجکار، ۱۳۷.

۸ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، رضا برنجکار، ۱۷۶.

۹ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، رضا برنجکار، ۲۰۱.

۱۰ . شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، ۵۳۱.

لذا اولی را برای مقام جدل، تذکر و... مفید دانسته و دومی را برای تحصیل معرفت حقیقی و واقعی و شخصی خداوند.

این گروه توجهی به مبانی و تفاوت‌های معرفت فطری‌ای که مدافع آنند - که همان معرفت فطری (انحرافی) یونانی فلسفی عرفانی است - با معرفت فطری مکتب عقلی و وحی ندارند، و گرنه به هیچ عنوان معرفت فطری خود را با معرفت عقلی قابل جمع ندانسته و آن‌ها را کاملاً با هم مباین می‌دانستند. و از همین جاست که می‌بینیم اساطین و بانیان مکتب تفکیک به وجود این تباین پی برده، از یک طرف معرفت را منحصر به معرفت شهودی تجربیدی خود دانسته، و از طرف دیگر معرفت عقلی را الحاد و زندقه و شرک و ضلالت می‌دانند.

تفکیکیان، احیاگران وحدت وجود اشراقی

برخی مدافعان میرزا می‌گویند تفاوت میرزا با فلاسفه در این است که فلاسفه خدا را وجود می‌دانند اما میرزا می‌گوید که خدا وجود نیست، پاسخ این است که میرزا هم دقیقاً همان حرف فلاسفه را زده و هرگز مخلوقیت واقعی ما سوی الله را نپذیرفته است، و آن چه به میرزا نسبت دادند در این جهت نیز دقیقاً مذهب وحدت وجودیان نو افلاطونی است که خبیث‌ترین نوع وحدت وجود - در عین وحدت معانی مختلف ادعایی آن - می‌باشد. چنان که "وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی" می‌گوید:

به عقیده افلوطین، خدا را "وجود" نیز نمی‌توان گفت زیرا خدا از وجود بالاتر است. در عین حال برای وصول به حق باید به اشراق و شهود و سیر و سلوک روحانی توسل جست.^۱

فلسفه اشراق که ارکان آن افلاطون و افلوطین و شیخ اشراق می‌باشند بر دو مبنا استوار است: الف) فراتر بودن خدا از همه نسبت‌ها و اوصاف به گونه‌ای که حتی به او وجود هم نمی‌توان گفت. چنانکه معتقدند:

خدا را وجود نیز نمی‌توان گفت زیرا خدا از وجود بالاتر است.^۲

ب) روی آوردن به تجرید و شهود و اشراقات نفس، چنانکه معتقدند:

برای وصول به حق، باید به اشراق و شهود و سیر و سلوک روحانی توسل جست.^۳

نیز:

اصولاً از دید عرفا شناخت واقعی، بدون علم حضوری و لدنی به اصطلاح کشف و شهود... به دست نخواهد آمد... ادراک، یعنی نیل و رسیدن به واقع با برخورد بلاواسطه با عالم و احیاناً احاطه به آن که این امر به نحو علم حضوری و کشف به دست می‌آید، نه با شبکه الفاظ و مفاهیم به تنهایی. و بدین جهت است که شیخ اشراق تصریح نموده که کسی را که ملکه و قوه تجرد از بدن و خلع بدن را نداشته باشد اصولاً حکیم نمی‌دانیم؛ و حرام علی الاجساد المظلمه ان تلج ملکوت السموات...^۴

نیز:

۱. امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۱.

۲. امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۱.

۳. امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۱.

۴. تاریخ ابن خلکان، ج ۳، ص ۲۵۸؛ نیز ر. ک. تلویحات، ۱۱۳. (تجلی و ظهور، ۱۴۳).

إن حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية.^۱

كنه وجود و حقیقت آن در ذهن نمی آید، و آنچه که از آن در ذهن حاصل می شود امری انتزاعی و عقلی، و وجهی از وجوه آن می باشد، و علم به حقیقت وجود، متوقف بر مشاهده حضوری است.

مخفی نماند که رکن اول همان چیزی است که سایر فلاسفه و عرفا از آن به عنوان مقام ذات غیب الغیوب، و لا اسم له و لا رسم له یاد می کنند، و می گویند هیچ لفظ و تعبیر و تصور و تصدیقی در آن وجود ندارد. و پیروان مکتب جولای مجهول الهویه - که عرفای معاصر (فقیهان صوفی!) و تفکیکیان می باشند - نام آن را معرفت فطری و حالت بأساء و ضراء و انس و... می گذارند، و از آیات و روایات نیز در توجیه مقصد باطل خود سوء استفاده می نمایند. و غیریت موطن عالم ذر و معرفت فطری با دنیا را تنها و تنها رتبی و لحاظی می دانند نه حقیقی.

میرزا مهدی اصفهانی نیز اساس دعوت و مکتب خود را بر همان دو رکن استوار کرده، می گوید:

إن مالک الوجود لیس فی رتبة الوجود، والاتحاد فی الرتبة شرط التناقض. فهو تعالی لیس بالوجود ولا بالعدم... أن الوجود الظاهر بذاته الذی هو نقيض العدم لیس هو الرب تعالی شأنه.^۲

همانا مالک وجود در رتبه وجود نیست، و اتحاد در رتبه شرط تناقض است. پس خدای تعالی نه وجود است و نه عدم... همانا وجودی که به ذات خود ظاهر است و نقيض عدم می باشد رب تعالی شأنه نیست.

و از همین جهت است که در نظر ایشان هیچ تناقضی نیست که خالق و مخلوق از جهت حقیقت یک چیز بوده، و از جهت لحاظ و اعتبار و مرتبه دو چیز!

إن حقيقة العلم والقدرة والحياة لیست هی رب العزة، كذلك حقيقة الوجود.^۳

همانا حقیقت علم و قدرت و حیات، رب العزه نیست، و همین طور است حقیقت وجود.

... فلا یتوهم أن حقيقة الوجود الذی هی عین الفهم والشعور والحياة هو رب العزة تعالی لما عرف ربه بالفطرة وأنس به وعرفه فی کمالاته تعالی شأنه. فهو بربه یعرف أن الوجود آية من آیاته وهذا سر أخذ العباد بالضراء والبأساء... کیلا یضلوا عند وجدان نور الوجود... فمن أراد المعرفة من طریق القرآن... فعليه أن یرفع الحجاب عن الفطرة کی یظهر له المعرفة ولا یشتبه علیه الامر ولا یتوهم أن حقيقة الوجود هی رب العزة.^۴

... پس توهم نمی کند که حقیقت وجودی که عین فهم و شعور و حیات می باشد همان پروردگار است، چرا که ربّش را با فطرت خود شناخته، و با او انس گرفته، و او را در کمالات خود تعالی شأنه شناخته است. پس بدون واسطه و به رب خود می شناسد که وجود آیتی از آیات اوست، و همین است سر گرفتار شدن بندگان به سختی ها و دشواری ها... که مبدا در هنگام واجد شدن نور وجود گمراه شوند... پس هر کس که خواستار معرفت از طریق قرآن است... بر او واجب است که حجاب را از فطرت خود بگشاید تا معرفت برای او عیان شود، و امر بر او مشتبه نگردد و توهم نکند که حقیقت وجود همان رب العزه می باشد.

باید توجه داشت که در نظر تفکیکیان و سایر عرفا و فلاسفه، وجود و کمالات وجودی مانند علم و قدرت و حیات و... در صورتی که در مرتبه تعینات بوده، و مورد اشاره واقع شده باشند غیر خدا شمرده

۱ . الأسفار الأربعة، ۱ / ۶۱.

۲ ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۲۱۷.

۳ ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۳۳۷.

۴ ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۲۱۲ - ۲۱۳.

می‌شوند، و نام آن‌ها مخلوق و غیر خدا گذاشته می‌شود، اما اگر از تعین و اطلاقشان صرف نظر شود مساوی با خداوند خواهند بود. زیرا بنا بر نظر ایشان خدا وجود بلا تعینی است که حتی هیچ لفظی هم در باره او وجود ندارد، پس اگر ایشان گاهی می‌گویند که خدا خالق وجود است منظورشان وجودی است که در مرتبه تعین آمده، و مورد اشاره و لفظ و گفت و گو باشد، و دیگر گاه که می‌گویند وجودی غیر خدا نیست و خدا وجود بی نهایت است، منظورشان از بی نهایت بودن همین اطلاق و لافکری و عدم تعین و اشاره است. خلاصه در هر دو صورت یک عقیده دارند، نه اینکه دو مطلب گفته یا این که وجودی را واقعا مخلوق خدا و غیر او بدانند، و مذهبی غیر از مکتب افلوپین ارائه داده باشند. لذا هر دو گروه در عین اینکه وجودی غیر از خدا قبول ندارند، و وحدت وجودی می‌باشند، اما گاهی می‌گویند که به خدا وجود و عدم هم نمی‌توان گفت زیرا وجود و عدمی که در مقابل هم باشد و نقیض هم باشند، در مرتبه تعینات است، و خدا در مرتبه لاتعینی و لافکری و لا لفظی مطلق. در عرفان هم گفته می‌شود:

و اگر در قرآن کریم، سخن از «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» است، همه و همه به مقام «ظهور ذات» و وجود منبسط و وجه الله مربوط است، نه به ذات و مقام هویت، زیرا در آن مقام، حتی جا برای بحث و تکلم و اندیشه، و شهود نیست زیرا همه چیز را در خود فرو برده و تعینی باقی نمی‌گذارد تا از باحث و مباحث عنه اثری باشد؛ در آن مقام، حتی تعین ظهوری یا علمی جایی ندارد.^۱

نیز:

اِنَّهٗ تَعَالٰی بِاَعْتِبَارِ كُنْهٖ ذَاتَهٗ، لَا اِسْمَ لَهٗ وَلَا رَسْمَ، فَالْتَوَرَّ بِمَا هُوَ اِسْمٌ وَتَعَيَّنَ - وَالْاِسْمُ غَيْرُ الْمُسَمًّى بِوَجْهٍ - مَخْلُوق.^۲

خدای تعالی به اعتبار کنه ذاتش اسم و رسمی ندارد؛ بنا بر این نور هم - با توجه به این که اسم از جهتی غیر مسمای می‌باشد - از جهت اسم و تعین آن مخلوق است.

وحدت وجود افلوپینی، در لباس تفکیک

کتاب "معرفت فطری خدا" که بر اساس مبانی مکتب میرزای اصفهانی ولادت و تکون یافته، الهیات را به سه قسم نموده که محصل آن چنین است:

اول: الهیات اثباتی (مفهومی) یا الهیات بشری که بر اساس یک سلسله تصورات کلی در باره خداست، و توسط ارسطو و یونانیان بررسی و تبیین شده است.

دوم: الهیات سلبی (تریهی) که بر اساس سلب تمامی مفاهیمی است که در طریق اول به خدا نسبت داده می‌شود، و این شیوه توسط افلوپین بیان شده چنانکه افلوپین می‌گوید:

خداوند مطلقا تعالی است. او واحد (احد) است، و رای هر فکر و هر وجودی، توصیف ناپذیر و غیر قابل درک، که در باره‌اش سخنی نیست (ناگفتنی)، که در باره‌اش دانشی نیست (نادانستی). آن که گفته می‌شود در فراسوی جوهر است. نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی‌توان در باره واحد حمل کرد، البته نه اینکه او کمتر از هر یک از این چیزهاست، بلکه به دلیل اینکه برتر از همه است.

سوم: الهیات فطری (قلبی) که این روش معجزه علمی مکتب وحی است و سابقا و لاحقا در هیچ مکتب بشری اثری از آن نیست. این معرفت، قلبی و ثبوتی بوده نه مفهومی، و طریق آن اخلاص و عبادت است. در

۱. ر. ک. تجلی و ظهور، ۳۶.

۲. شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، ۴۷۸.

ظرف الفاظ و کلمات نمی‌گنجد، تنها راه توضیح آن بیان سلبی از صفات و اسما است. و این بیان سلبی که منتهای آن خروج از حد تعطیل و تشبیه است تنها در رتبه ذهن و در مقام شناخت نظری مطرح است، و آدمی در حال وجدان و رجوع به فطرت خدای واقعی را - نه خدای مجهول و مشکوک و نه خدای متصور و مفهوم را - با تمام وجود می‌یابد. خدایی را می‌یابد که رحیم است و کریم است نه اینکه این اوصاف را تصور کند، و در این وجدان هیچ تصور و تصدیقی در ذهن خود از خدا ندارد، او هست و از هر پیدایی پیداتر است (متی غبت... متى بعدت)... العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء... و کسانی را که از معرفت والای فطرت غفلت کرده‌اند می‌توان به تعطیل نسبت داد.^۱

کتاب “معرفت فطری خدا” در ادامه سخن، مطلبی را که افلوطین بیان نموده نیز حقیقت شمرده، اما آن را تنها بخشی از حقیقت دانسته و گفته است اگر معرفت وجدانی و فطری (یعنی همان قسمت سوم)، به آن (یعنی به قسمت دوم که مذهب افلوطین است) افزوده شود، مطلب کامل خواهد شد.

اما کاملاً روشن است چیزی که ایشان نام آن را معرفت وجدانی و فطری گذاشته‌اند، و آن را از اختصاصات و معجزات مکتب وحی پنداشته‌اند، هرگز از نظر افلوطین و سایر عرفا و فلاسفه مخفی نبوده، و بلکه آن همان چیزی است که در فلسفه و عرفان و تصوف، از آن با عنوان مقام ذات غیب بدون اسم و بدون رسم، و حقیقت بی نام و نشان، و فنای مطلق، و عنقای مغرب و... یاد می‌شود.

به هر حال ما می‌گوییم مطالب فوق از اساس باطل بوده، نه تنها هیچ ربطی به الهیات مکتب وحی ندارد بلکه از اول تا آخر آن، جز مکتب وحدت وجود اشراقی و افوطنی هیچ چیز دیگری نیست. لازم به ذکر است که گر چه در متن واقع وحدت وجود یک معنا بیشتر نداشته و مشائی و اشراقی و رواقی و صدرایی و عرفانی و تصوفی آن هیچ تفاوت جوهری ندارند، اما در عین حال پلید ترین آنها همان وحدت وجود اشراقی افلوطنی می‌باشد.

توضیح اشکالات این که:

اشکال اول: آیا منظور از اینکه الهیات فطری در قالب الفاظ و کلمات نمی‌گنجد چیست؟!

اگر منظور این است که خدای واقعی خارجی در قالب لفظ خدا (خ - د - ا) و همچنین در لفظ قادر و عالم و موجود و... نمی‌گنجد، بدیهی است که مخلوقات وی نیز چنینند، مثلاً زید خارجی در قالب لفظ (ز - ی - د) نمی‌گنجد. و در این جهت فرقی بین خالق و مخلوق و زید و خدا نیست، و اگر منظور این است که خدای واقعی خارجی، در قالب مفهوم ذهنی خدا که در ذهن است نمی‌گنجد، باز هم روشن است که زید خارجی هم در ذهن و مفهوم ذهنی آن نمی‌گنجد، و در این جهت هم تفاوتی بین خالق و مخلوق نیست. و اگر مراد این است که کلمه خدا و صانع و عالم و قادر و ازلی و شیء بخلاف الاشیا و رحیم و کریم و دود و... دلالت بر وجود خدای صانع حکیم رحیم و دود نمی‌کند، و هیچ وصف و بیانی بر خدای واقعی دلالت ندارد، و باید وجود خارجی و عین ذات خدای واقعی را خارج از عالم فکر و دلالت عقلی و تمامی بیانات و الفاظ و کلمات و تصدیقات، در ذات خویش و بدون واسطه، و در تجرید و شهود و لافکری و لاعقلی یافت، که این مطلب دقیقاً همان مذهب وحدت وجود اشراقی و مهملات افلوطین است نه چیز دیگر. و البته با توجه به نصوصی که از مذهب تفکیکیان آوردیم کاملاً روشن است که مذهب ایشان جز همین مذهب سوم چیز دیگری نیست، و الفاظ و تعابیر مقدس قرآنی و روایی برای جا انداختن موهومات

یونانی به کار گرفته شده است.

اشکال دوم: کسی که می‌گوید: "خدا شناسی عقلی از باب دلالت اسما و صفات خداوند بر وجود او، خداشناسی کلی و مفهومی است و خدای واقعی را نشان نمی‌دهد. و مانند دلالت ساختمان بر وجود معمار و بنا بوده و شخص او را معین نمی‌کند، لذا باید ذات خدای واقعی خارجی شخصی را وجدان نمود".
اولا به معنای دلالت اسم بر مسمی توجه نکرده است و گرنه باید همین اشکال را در مورد برج ایفل و سایر اشیا هم بنماید و بگوید اسم برج ایفل، وجود خارجی ایفل را معین و مشخص نمی‌کند، و مثلا ممکن است که دلالت بر وجود برج دیگری کرده، و یا چیز دیگری را نشان دهد! لذا باید برج ایفل را در شهود و لافکری و تجرید، بدون واسطه یافت و وجدان کرد؛ و این مطلب دقیقا مسلک سوفسطائیان است که می‌گویند حقیقت هر چیزی در وجود خود ما یافت و وجدان می‌شود، و هرگز وجود عالم ماورای ما قابل اثبات نیست.

ثانیا شخص مذکور توجه ندارد که مفهوم بنا و معمار مفهومی کلی است و می‌تواند مصادیق و افراد متعددی داشته باشد، اما معنای شیء بخلاف الاشیا محال است که جز بر فرد واحدی دلالت نماید، چرا که دلالت این عبارت بر خداوند تعالی از دلالت اعلام شخصیه بر مصادیق خود هم کامل‌تر است، و هرگز نمی‌توان برای موجودی که بر خلاف همه اشیا بوده، و اصلا جزء و کل و زمان و مکان ندارد فرد دومی فرض کرد تا در نتیجه مشکلی پیش آید و بر خدای دیگری دلالت کند. بلکه مطلب کاملا بر عکس بوده؛ و در وجدان، جز خودش چیز دیگری وجدان نمی‌شود، یعنی وقتی که من وجدان می‌کنم خودم را به این معنا است که خودم خودم می‌باشم نه چیز دیگر. چرا که وجدان فلسفی و تفکیکی، عقل ندارد و از سنخ فهم و استدلال نیست که خدای وجدان شده را از مخلوقات وجدان شده تمیز دهد. لذا بنا بر مسلک میرزا و سایر وحدت وجودیان اشراقی و بلکه غیر اشراقی، در مرتبه شهود و لافکری و وجدان، همه چیز مندک در ذات خدای بلا تعین بوده، و اصلا غیریت و دوئیت وجودی در کار نیست، و تعدد و کثرت و غیریت، فقط و فقط از جهت تعدد مرتبه وجود، با مرتبه تعینات و صورت‌ها و شکل‌ها و ماهیات است و بس.

اشکال سوم: مذهب افلوطین هیچ ربطی به مسأله ارجاع صفات خداوند تعالی به "سلب" که در مکتب وحی مطرح است ندارد، بلکه این دو مطلب کاملا مناقض هم می‌باشند، زیرا در مکتب وحی گفته می‌شود که خداوند تعالی واقعا عالم و قادر حی و حکیم و... می‌باشد اما نه این که این معانی، صفات و حالاتی گوناگون برای ذات تعالی وی باشد، لذا گفته می‌شود عالم بودن و قادر بودن خداوند به این معنا است که جاهل و عاجز نیست، و هرگز در مکتب وحی گفته نمی‌شود که شما حق ندارید عقلا خدای واقعی را عالم و قادر بدانید، یا اینکه حق ندارید در عالم الفاظ و تعبیرات و توصیفات از خدای واقعی دم بزنید، در حالی که مذهب افلوطین و تفکیکیان و سایر فلاسفه و عرفا این است که به کار بردن هر گونه لفظ و عبارتی حتی عبارات و الفاظی که در قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام و سایر کتب آسمانی آمده است در باره خداوند تعالی باطل است، و باید تنها در لافکری، و لاعقلی، ذات خدا را در خود یافت! خداوند تعالی می‌فرماید:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْأَوَّلُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.
هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ.

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ.

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
و قطعاً خداوند تعالی این آیات را در باره خودش که همان خدای واقعی است فرموده است، نه در باره مفاهیم ذهنی، یا خدایان غیر واقعی، یا وجدانیات و اوهام اشراقیون وحدت وجودی.

در حالی که مذهب افلوطین وحدت وجودی این است که هر گونه اسم و وصفی که در مورد خداوند استعمال شود مربوط به عالم کثرت و تعینات است، و با تجرید و لافکری و لاعقلی و وحدت صرفه و اندکاک در ذات خدا تباین دارد. لذا مذهب سلبی و تنزیهی شریعت کمال توحید است، و مذهب لافکری یونانی و تفکیکی گمراهی آشکار و وحدت وجود. و از همین جا به طور واضح معلوم می‌شود که مذهب افلوطین برای مقابله با مذهب انبیایی است که مردم را از لاعقلی رهانده و از اوهام تجریدی و شهودی و القئات شیاطین دور کرده‌اند، نه این که مذهب وی حقیقت باشد اما نه تمام حقیقت! که اگر نصف دیگر حقیقت - که البته آن هم عین ضلالت است - به آن افزوده شود دیگر مطلب تمام حقیقت شود!

بنا بر این کاملاً واضح است که در مکتب وحی، اسما و صفات باری تعالی فقط بر او دلالت می‌کنند نه چیز دیگر، و ذات باری تعالی هرگز قابل وجدان و وصول و یافت و شهود نبوده، و ایشان در لفافه ابطال مذهب فلاسفه، و تحت عنوان بطلان الهیات مفهومی، سفسطه و مغالطه نموده و در حقیقت مذهب اهل بیت علیهم السلام و کتاب و سنت را رد کرده‌اند.

خلاصه سخن این که در تحصیل معارف الهی سه راه وجود دارد:

(۱) راه فلسفی، که عبارت است از بحث‌ها و فکرهای ساخته اندیشه بشری که به دور از تعلیمات و هدایت‌های معلمان علوم آسمانی بوده، و مخلوط به اوهام و ظنون است.

(۲) راه فقهی و کلامی، که عبارت است از تفکر و تفقه و استدلال و تعقل، بر اساس هدایت‌های مکتب

وحی.

(۳) راه عرفانی و تفکیکی که عبارت است از:

(الف) نفی هر گونه تعقل و استدلال.

(ب) غرق شدن در اوهام و خیالات و تلقینات تحت عنوان شهود و تجرید.

در این میان تنها راه صحیح همان راه دوم است یعنی راه فقهی و کلامی، اما تفکیکیان سفسطه نموده این راه را هم تحت عنوان راه فلسفی باطل می‌دانند، و به راه سوم که همان راه فلاسفه و عرفا و سوفسطائیان است پناه می‌برند.

روش ایشان با روش فقها و متکلمین کاملاً مخالف است، ولی در عین حال روشی است که سراسر کتاب‌های تفکیکیان مانند: ابواب الهدی، معارف القرآن، تنبیهات فی المبدأ و المعاد، بیان الفرقان، توحید الامامیه، میزان المطالب، عارف و صوفی چه می‌گویند، تاریخ فلسفه و تصوف و... را فرا گرفته است. و از آن جا که در کتاب‌های ایشان، در حقیقت همان مطالب عرفا و فلاسفه به طور سر بسته و مبهم بیان می‌شود، متعلمینی که مشغول آن‌ها هستند پس از سال‌ها درس و بحث، هیچ چیزی دستگیرشان نمی‌شود، و جز اصطلاحاتی مبهم و تکراری هیچ مطلب دیگری فرا نمی‌گیرند. و در نتیجه غالب ایشان از مباحث اعتقادی که فقه اکبر ماست سر خورده و منزجر می‌شوند، در حالی که اگر روش اصلی مکتب وحی و

علما و فقها را تحریف ننموده و همان را می‌پیمودند، در طی فراگیری ساده ترین کتاب‌ها، مطالب فراوانی به دست آورده و خسته و سرخورده نمی‌شدند.

کتاب بیان الفرقان نیز مانند سایر بزرگان مکتب تفکیک از روش فقها و متکلمین به شدت فاصله گرفته و غالبا مبانی فقها و متکلمین را که همان خدا شناسی برهانی و استدلالی است تحت عنوان نقد فلسفه، نقد و ابطال می‌کند. و متقابلا مبانی عرفا و فلاسفه را که همان معرفت فطری یونانی و وحدت وجودی است تحت عنوان مکتب قرآن و روایات و روش انبیا ارائه می‌دهد.^۱ مکتب تفکیک می‌گوید:

در کتاب‌های کلامی هم این مطلب یافت نمی‌شود. دریافت این اصل از آن کسانی است که ملکوتشان به مقام امام زمان ارواحنا فداه اتصال یافته است و آن حضرت آن‌ها را بر این حقیقت واقف نموده‌اند و تنبیه داده‌اند و اکنون پس از پنج واسطه برای شما مطرح می‌گردد.^۲

کتاب بیان الفرقان نیز تصریحا و تلویحا متکلمین مکتب تشیع را هم همسان با مخالفان ایشان مورد هجوم قرار داده و می‌نویسد:

امویین و عباسیین... با ترجمه فلسفه و ترویج از متکلمین و عرفا سد باب هدایت نمودند.^۳ علمای متکلمین که اشاعره و معتزله باشند به خلاف یکدیگر قیام کرده و دسته‌ای متابعت از فلاسفه کرده‌اند و دسته دیگر با آنان مخالف بودند.^۴

میرزا مهدی اصفهانی، روش فلاسفه و عرفا را، با متکلمین و عالمانی که به قول خودش از قرآن و رسول و ائمه نور گرفته و اهل برهان هم هستند، به نحو یکسان مورد نقد و انکار قرار داده، می‌گوید:

فجميع المستضيئين بنور القرآن والرسول والائمة من الحكماء والعرفاء والمتكلمين الاسلاميين فضلا عن غيرهم متى تكلموا في المعارف بالقوة البشرية لم يتكلموا بغير ذلك... واما احكام العقول فعند فحول البشر عبارة عن الامور الثابتة بالبرهان.

پس تمامی کسانی که به نور قرآن و رسول و ائمه بهره‌ورند، چه حکما و چه عرفا و چه متکلمین اسلامی، تا چه رسد به دیگران؛ هنگامی که در معارف به قوه بشری سخن می‌گویند جز آن را نگفته‌اند... و اما احکام عقول پیش بزرگان بشر، اموری است که با برهان ثابت شده باشد.

بر اساس مبانی تفکیکی، کاملا روشن است که منظور ایشان از تکلم به قوت بشری، همان تفکر و تعقل و استدلال و برهان آوردن است، و در نظر ایشان هیچ تفاوتی نمی‌کند که استدلال و برهان بر روش فقها و متکلمین باشد، یا بر روش فلاسفه و عرفا! لذا در نظر تفکیکیان تنها راه، همان راه صوفیانه گریز از استدلال و برهان، و پناه بردن به لافکری و خود یابی و وجدان خود، به نام یافتن و وجدان خداست! گویا میرزای اصفهانی بیش از حد غرق ریاضت‌های باطل عرفانی بوده است (رجوع کنید به مقدمه کتاب ابواب الهدی)، وگرنه اگر به اندازه کافی فرصت مطالعه کتب نظری فلسفی و عرفانی را می‌داشت

۱. رجوع کنید به: قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، نشر حدیث امروز، ۱۳۸۷، صفحات: ۳۹ - ۴۱ - ۴۲ - ۵۴ - ۱۵۶ - ۱۵۸.

۲. معارف الهیه، ۲۵۷.

۳. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، نشر حدیث امروز، ۱۳۸۷، ۱۵۴.

۴. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، نشر حدیث امروز، ۱۳۸۷، ۲۴۳.

فارغ از غصه های بود و نبود
تا هویدا شوی به غیب و شهود
از طریق مجردی و قیود

سألهما با تو بودم آسوده
خواستی آمدن به عین از علم
پس دوئی در میانه پیدا شد

می دانست چیزهایی که او خود را مبتکر آن ها می داند، و دیگران را مورد اتهام جهالت و نادانی نسبت به آن ها قرار می دهد مطالبی است که قرن ها و سالها پیش از او ثقل و نبات محافل فلاسفه و عرفا بوده است، نه اینکه مطالب جدیدی باشد. مگر نه این است که ابن عربی آن سنی متعصب هم منکر تعقل و تفکر و استدلال و علم و دانش و علما و فقها شده، و قبل از او به خود یابی و لافکری و تصوف و توهّمات وجدانی پناه برده، و موهومات خود را به رسولان الهی نسبت داده و گفته است:

ما عثر أحد من الحكماء والعلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلّا الإلهيون من الرسل والصوفية. وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها. هیچ يك از حکما و علما بر معرفت نفس و حقیقت آن اطلاع نیافتند مگر رسل الهی و اکابر صوفیه (اهل عرفان) اما اصحاب نظر (حکما) و ارباب فکر از قدما و متکلمان در کلامشان در نفس و ماهیت آن هیچ يك بر حقیقت معرفت نفس مطلع نشدند. (فصوص الحکم، ابن عربی، با ترجمه و شرح آملی، حسن زاده، حسن، ممد الهم، ۳۱۲؛ و نیز شرح خوارزمی، ۱ / ۴۴۴).

اجمالاً اشاره می کنیم که هیچ عبارتی از مبانی میرزا مهدی اصفهانی پیدا نمی شود مگر این که ده ها مورد مثل آن در عقاید باطل فلاسفه و عرفا هم پیدا می شود. و البته ارزش وقت بیشتر از آن است که بیش از این به آن پردازیم.

برای نمونه مطلب ذیل را ببینید که ابن عربی در فصوص الحکم، لافکری و وجدان نفس را تنها راه وجدان خدا دانسته، تمامی موجودات را اعراض ذات خدا می داند، و تمامی اهل استدلال و تعقل و براهین را به طور کلی تخطئه نموده، و سوفسطائیان را از این خطای کلی استثنا می کند!

سپس مطالب و معارفی را که از مکتب تفکیک آورده ایم با آن ها مقایسه کنید تا کاملاً معلوم شود که سر تا پای مکتب تفکیک، در لسان ابن عربی، آمده است، آن هم بسیار زیباتر و روشن تر و خلاصه تر از آن چه که تفکیکیان در توصیف معارف مکتب خود می آورند. ابن عربی و شارح وی خوارزمی^۱ می نویسند:

ما شدیم آینه جمال ترا هر که در ما جمال دید آسود
 فی چه جای دوئی موهوم است بود آن تو است و ما نابود
 در جلا بیب صورت و معنا نیست غیر از تو شاهد و مشهود
 می کنی جلوه های حسن و جمال در لباس وجود هر موجود
 که جهان صورت است و معنی یار لیس فی الدار غیره دیّار

ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية. وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها، ولا يعطيها النظر الفكري أبدا.

ولهذا اطلاع نیافت هیچ احدی از علما و حکما بر معرفت نفس و حقیقتش، مگر طایفه الهیون از رسل و اکابر صوفیه، أما اصحاب نظر و ارباب فکر از قدماء متکلمین در کلام نفس و ماهیتش اطلاع بر حقیقتش نیافته‌اند، و نظر فکری أبدا اعطای این معرفت نمی‌کند...

نیست غیر از تو شاهد و مشهود با خود به حقیقة الحقائق نرسی
 این نکته من از محققى دارم یاد تا نگذری از خلق به خالق نرسی

...صورت عالم در هر آن و نفس متبدل است بر عین واحدة که آن جوهر است...
 لكن [قد] عثرت عليه... الحسابية في العالم كله. و جهلهم أهل النظر بأجمعهم.
 أما حسابانية در جميع عالم بر این معنی اطلاع یافتند و گفتند: «مجموع عالم متبدل است در صورت».
 و مجموع اهل نظر حسابانية را که نزد ایشان مسمی است به سوفسطائیه، تجهیل کردند...

عالم همه چیست وهم و پندار و خیال ممکن شده از قدرت حق امر محال
 دانی که چنین است توهم بی اشکال هر گه که بدین حال رسی از احوال

... فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه
 پس از مجموع آن چه قائم به نفس خود نیست که آن اعراض است به ظهور آمد آن که قائم به نفس خویش است که آن جوهر است...

فانی است غیر از خدای جهان ندارد بقایای جهان يك زمان
 خدای جهان هر چه اهدا کند به تجدید امثالش ابقا کند

و أمّا أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نفس ولا يكرّر التجلى...
 أما ارباب عرفان و اهل كشف و عیان معاینه می‌بینند که حق - سبحانه و تعالی - تجلی می‌کند در هر نفس، و تجلی او مکرر نمی‌شود...

هم امر محققى و هم صرف خیال جوینده یی آن چه نزد عقل است محال
 هر لحظه شود وجود و حال تو جدید با آن که همانی ابدا در همه حال

لازم به ذکر است که ابن عربی در عین حالی که سوفسطائیان را تأیید می‌کند اما اشکالی هم به ایشان می‌کند و آن این که، سوفسطائیان جوهر واحدی که طاری می‌شود بر صور همه عالم، و آن جوهر عین حق است که عالم به تجلی او حاصل شده است را قبول ندارند. و اگر این جوهر را هم می‌پذیرفتند دیگر به درجه تحقیق دست یافته، و به مرتبه عارفان رسیده، و حقیقت امر را دریافته بودند.

در حالی که بدیهی است چنین تفاوتی بین ابن عربی و سوفسطائیان وجود ندارد؛ و تفاوت مذکور، بحثی لفظی است نه محتوایی؛ این خود ابن عربی است که صریحا می‌گوید:

إن الاشياء لم تفارق خزائنها، وخزائن الاشياء لم تفارق عندية الحق تعالى، وعندية الحق تعالى لم تفارق ذات الحق تعالى، فمن شهد واحدة من هذه الامور الثلاثة فقد شهد المجموع، وما في الكون أحدية إلا أحدية المجموع.^۱ اشیا از خزائن خود جدا نشده‌اند، و خزائن اشیا نزد حق تعالی بودن را وانگذاشته‌اند. و نزد حق تعالی بودن، از ذات حق تعالی مفارقت نجسته است. پس هر کس یکی از این امور سه گانه را مشاهده کند، هر سه را مشاهده کرده است. و در صحنه وجود هیچ احدیتی جز احدیت مجموع وجود ندارد.

وی به اشاعره نیز اشکال می‌کند که گر چه تبدل در اعراض را فهمیده اند، اما چرا نفهمیده‌اند که جمیع عالم، اعراض است بر ذات احدیت که در هر آنی متبدل می‌باشد!!

اشکال چهارم: کاملاً روشن است که هیچ کس زید واقعی را لفظ (ز- ی- د) نمی‌داند، نیز کاملاً روشن است که هیچ عاقلی خدای واقعی کریم و رحیم و ودود را مفهوم و قالب ذهنی این الفاظ نمی‌داند، کما اینکه هیچ کس با لفظ حلوا، یا تصور و توهم حلوا، دهان خود را شیرین نمی‌کند. هم چنین روشن است که هیچ کس نه لفظ خدا را خدا می‌داند، و نه مفهوم خدا را صانع عالم می‌داند، بلکه با تمام این الفاظ و اسما و معانی، خداوند واقعی را قصد می‌کند، لذا ایشان حتی مذهب فلاسفه را هم درست رد نکرده‌اند زیرا مقصود فلاسفه از این که می‌گویند هیچ وصف یا اسمی را به خدا نمی‌توان اطلاق نمود و او را مورد خطاب قرار داد این است که چون خدا وجودی بی نهایت و بلا تعین است و اسما و صفات و خطابات همیشه موجب تعین دادن می‌گردد لذا نمی‌شود اسمی بر خداوند اطلاق نمود. و البته این دقیقاً همان چیزی است که تفکیکیان هم می‌گویند، در حالی که هر دو مطلب ایشان باطل است، یعنی هم توهم بی نهایت و فراگیر بودن ذات خداوند، و هم عقیده به دلالت نمودن اسما و صفات الهی بر آن ذات مقدس باطل و نادرست بوده، و مذهب وحدت وجودیان است. و معنای صحیح نفی صفات از خداوند تعالی همان چیزی است که بیان شد.

اشکال پنجم: فراترین درجه معرفت خداوند تعالی این است که انسان از راه تفکر در افعال و مخلوقات و بیانات رهبران الهی تصدیق نماید که خالق دارد حکیم و عالم و قادر و کریم و ودود و انیس و مونس و قریب و مجیب، و همان طور که اصل موجود بودن او را از راه تفکر در مخلوقات و مصنوعات وی در می‌یابد، رحمانیت و رؤفیت و انیس و مونس و مجیب و قریب بودن او را هم از راه تفکر و تدبر در افعال او و تعالیم انبیا علیهم السلام می‌فهمد نه از راه تعالیم شیطانی و تجریدات خیالی و پوشالی یونانیان و اسکندرانی‌هایی که افتخارشان خود رأیی و استغنائی از مکتب انبیا بوده است. و کمال معرفت خداوند تعالی همین تصدیقات به وجود و علم و قدرت و لطف و رحمت و قرب و رحمانیت و رحیمیتی است که بر خلاف وجود و قدرت و علم و لطف و رحمت و قرب و رحم و مهربانی اشیا دارای زمان و مکان و اجزا می‌باشد. و کسی که بعد از این مرحله باز هم می‌خواهد ذات خدا را وجدان کند و بیابد، - و همچنین کسی که خیال می‌کند رؤیت و معاینه و مخاطبه عالم ذر به معنای وجدان ذات خدا بوده است - از سه حال خارج نیست:

الف) خدا را مانند درخت و چوب و سنگ و بنا و معمار دارای جسم و قابل رؤیت فرض کرده است لذا می‌خواهد بعد از تصدیق و یقین قلبی به وجود او، خودش را هم پیدا کند!

ب) خداوند تعالی را مانند تشنگی و گرسنگی و اراده و ترس و... از حالات نفسانی خود دانسته است و لذا می‌خواهد او را بدون واسطه بیابد.

ج) انسان را شبیح و ظل و شکل و صورت وجود، و خدا را ماده و عینیت وجود دانسته، و مانند شبیح موج که حقیقت آب را بدون واسطه در خود می‌یابد، یا مانند شبیح آدم برقی که ماده و حقیقت برف را در خود می‌یابد، این شخص هم می‌خواهد با صرف نظر از تعین وجودی خود، بدون واسطه ذات خدا را یافته و وجدان کند، و این مطلب دقیقا مدعای تمامی وحدت وجودیان و منکران معنای حقیقی خلقت و آفرینش است و بس. و البته با توجه به نصوص تفکیکیان و مبانی معرفتی ایشان، معلوم است که مسلک ایشان دقیقا همین است.

اشکال ششم: در باز گویی مذهب افلوطین تنها به قسمت اول آن اکتفا شده، و قسمت دوم آن که همان شهود و تجرید و وجدان خداست حذف شده، سپس همین قسمت دوم مذهب افلوطین را تحت عنوان الهیات فطری به خود نسبت داده اند، و اگر چنین خطایی را مرتکب نمی‌شدند کاملا آشکار بود که مذهب تفکیکیان در این قسمت هم دقیقا همان مذهب افلوطین است بدون ذره‌ای تفاوت.

اشکال هفتم: در مکتب وحی، اول انسان را بر اساس عقل و برهان دعوت می‌نمایند، سپس از او اخلاص و عبادت می‌خواهند و هرگز مانند عرفا و هندوان و... قبل از عقیده عمل نمی‌خواهند، چرا که بدیهی است بدون دخالت عقل و عقیده، هیچ ترجیحی بین مسلک‌ها و عبادت‌های مختلف وجود نداشته، و عبادت بت و نفس و خدا، و پیمودن مسلک فلسفه و عرفان و اشراق افلوطینی و تفکیکی و... یکسان خواهد بود.

اشکال هشتم: با توجه به آن چه بیان شد کاملا روشن است که یکی از واضحترین مصادیق مذهب تعطیل، بلکه بدترین مصداق آن دقیقا همان مکتب اشراقی تفکیکی افلوطینی است، و نقطه مقابل آن دقیقا مذهب مکتب وحی است که خداوند را واقعا وصف می‌فرماید اما به وصفی که فقط و فقط خود او از طریق اولیای معصوم او علیهم السلام می‌فرماید، نه اینکه مطلقا از لفظ و وصف و بیانات و توصیفات قرآن و روایات احتراز نموده و همه آن‌ها برای خدای غیر واقعی بدانند! و برای یافتن خدای واقعی غرق شهودات و تجریدات و اوهام و خیالات اشراقیون ضد مکتب انبیا گردند.

امام کاظم علیه السلام می‌فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ أَعْلَى وَأَجَلُ مَنْ أَنْ يَبْلُغَ كُنْهَ صِفَتِهِ، فَصَفَوْهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَكَفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ.^۱

خداوند والاتر و فراتر از این است که کنه وصف او قابل رسیدن باشد، پس او را وصف کنید به آن چه خود وصف فرموده است، و از غیر آن پرهیزید.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند::

... فَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَسْمِيَهُ بِمَا لَمْ يَسْمَعْ بِهِ نَفْسَهُ...^۲

پس برای تو جایز نیست که او را دارای نام و وصفی بدانی که خودش خود را چنان ننماید.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

۱. الکافی، ۱ / ۱۰۲

۲. بحار الأنوار، ۱۰ / ۳۲۶

ان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه، وانى يوصف الخالق الذى يعجز الحواس ان تدركه، والاهام ان تناله، والخطرات ان تحده، والابصار عن الاحاطة به. جل عما يصفه الواصفون. وتعالى عما ينعتة الناعتون، نأى فى قربه، وقرب فى نايه، فهو فى نايه قريب، وفى قربه بعيد، كيف الكيف فلا يقال كيف. واين الاين فلا يقال اين. اذ هو منقطع الكيفية والايئية. هو الواحد الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا احد. فجل جلاله. بل كيف يوصف بكنهه محمد صلى الله عليه وآله سلم... ام كيف يوصف بكنهه من قرن الجليل طاعتهم بطاعة رسوله... يا فتح، كما لا يوصف الجليل جل جلاله، والرسول والخليل وولد البتول، فكذلك لا يوصف المؤمن المسلم لامرنا.^۱

خدا را نمى توان توصيف كرد مگر با همان صفاتي كه خود را ستوده، چگونه مى توان ستود و توصيف كرد خداوندی را كه حواس عاجز از درك اويند و اندیشه ها او را در نمى يابند. و نمى توان او را محدود كرد و با چشم ديد، بزرگتر از آنست كه بتوان توصيفش نمود، و بالاتر از آنكه برايش صفى بياورند در حالى كه نزديك است بسيار دور است، و در حال دورى بسيار نزديك است، پس در دورى نزديك و در نزديكى دور است. او كيفيت و چگونگى را آفريده، نمى توان به او گفت چگونه است، و جا و مكان را به وجود آورده، نمى توان گفت كجا است، زيرا او از كيفيت و مكان داشتن منزّه است. او يكتناى بى همتا است نزاده و نه زائيده شده، و او را نظيرى نيست. پس بسيار با عظمت و بزرگ است. حتى نمى توانيم كنه و عظمت حضرت محمد صلى الله عليه وآله و سلم را درك كنيم... يا چگونه مى توان توصيف كرد كنه كسى را كه خداوند اطاعت و فرمانبردارى او را قرين اطاعت و فرمانبردارى از پيامبر قرار داده... اى فتح همان طورى كه نمى توان خدا و پيامبر و فرزندان پيامبر (ائمۀ اطهار) عليهم السلام را توصيف نمود نمى توان مؤمنى را كه تسليم فرمان ما است توصيف كرد.

بديهى است شناخت پيامبر و امام معصوم و شخص مؤمن كه در بيان معصوم عليه السلام مانند خداوند غير ممكن معرفى شده است از جهت اين نيست كه وصف و بيان از اساس باطل بوده، و بايد وجود آنها را بدون واسطه و در درون وجود خود يافت!! و از همين جا معلوم مى شود كه معنائى غير قابل شناخت بودن خداوند نيز، به معنائى وجدان ذات او در لافكرى و جدا شدن از تفكر و تعقل و استدلال نيست، و گر نه لازم مى آمد كه تفكيكيان بگويند شناخت حقيقى پيامبر و امام معصوم و مؤمن نيز بر اساس لافكرى و وجدان آنها بدون واسطه باشد! و مثلاً كسى كه مى خواهد سلمان عليه السلام را بشناسد، بايد در عالم لافكرى و لاعقلى، وجود سلمان را در خود بپايد! نه بر اساس روايات و فرمايشات و توصيفات معصومين عليهم السلام!

خداوند تعالى مى فرمايد:

سبحان الله عما يصفون.

منزه است خداوند از آن چه كه وصف مى نمايند.

سپس اوليائى خود را استثنا نموده، مى فرمايد:

الا عباد الله المخلصين.

مگر آن بندگان خداوند كه اخلاص در توحيد داشته (كه او را منزه از صفات خلقى وصف مى نمايند).

بنابراين تنها كسانى كه بر اساس اوهام خود خداوند را وصف كنند بر ضلالتند. نه كسانى كه با مراجعه به مكتب وحى، خداوند را همان گونه كه خود وصف کرده است وصف کرده و او را بشناسند. و بر اين اساس كسى كه خيال كند بايد درباره معرفت خداوند تعالى حق از توصيفات مكتب وحى نيز پرهيز کرده و به تجريد و شهود و لافكرى و به اوهام و اشراقات نفس خود پناه ببرد، از ضلالتى به ضلالت ديگر

افتاده، و خود را از چاله به چاه انداخته است.

اشکال نهم: ظهور و پیدایی خداوند تعالی به این معناست که از حیث دلالت افعال و الطاف و معجزات سفرای خود اصلاً وجودش قابل انکار نیست، و چنان که گفته شد بطلان معنای اشراقی و تفکیکی آن واضح‌تر از آن است که نیازی به بیان داشته باشد.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

إنه الظاهر لمن أَرَادَه لا یُخفی علیه، لمكان الدلیل والبرهان علی وجوده فی کل ما دبره وصنعه مما یری، فأی ظاهر أظهر وأبین أمرا من الله تبارك وتعالى فإنك لا تعدم صنعته حیثما توجهت وفیک من آثاره ما یغنیك.^۱
همانا او از جهت دلیل و برهانی که در تمامی آنچه ایجاد فرموده و تدبیر می‌نماید بر وجود او دلالت می‌کند، برای هر کس که او را قصد کند آشکار است و هرگز مخفی نمی‌شود. پس کدامین ظاهر، امرش از خداوند ظاهرتر است؟ چرا که تو به هر کجا روی کنی آفرینش او را می‌بینی، و در وجود خود تو آن قدر از آثار او هست که از همه چیز بی‌نیازت می‌کند.

اشکال دهم: دو مطلبی که با عبارت “متی غبت... متى بعدت...” و “العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء” آورده‌اند از نظر علمی و فنی هیچ ارزشی ندارد.

توضیح این که ایشان بر اساس این اشتباه که معرفت و شهود و وجدان ذات خداوند را امری ممکن می‌دانند، به افزوده آخر دعای امام حسین علیه السلام در روز عرفه استناد استناد کرده‌اند، و عبارت “متی غبت... متى بعدت...” نیز از همین افزوده گرفته شده است. برای بیان اشتباه ایشان این گفتار مرحوم مجلسی را می‌آوریم:

“قد أورد الکفعمی “ره” أيضا هذا الدعاء فی البلد الامین، وابن طاووس فی مصباح الزائر كما سبق ذکرهما، ولكن لیس فی آخره فیهما بقدر ورق تقریبا وهو من قوله “إلهی أنا الفقیر فی غنای” إلى آخر هذا الدعاء، وكذا لم یوجد هذه الورقة فی بعض النسخ العتیقة من الاقبال أيضا، وعبارات هذه الورقة لا تلائم سیاق أدعیه السادة المعصومین أيضا، وإنما هی علی وفق مذاق الصوفیه، ولذلك قد مال بعض الافاضل إلى كون هذه الورقة من مزیدات بعض مشایخ الصوفیه ومن إلحاقاتہ وإدخالاتہ. وبالجملة هذه الزیادة إما وقعت من بعضهم أولا فی بعض الكتب، وأخذ ابن طاووس عنه فی الاقبال غفلة عن حقیقة الحال، أو وقعت ثانیاً من بعضهم فی نفس کتاب الاقبال، ولعل الثانی أظهر علی ما أومأنا إلیه من عدم وجدانها فی بعض النسخ العتیقة وفی مصباح الزائر، والله أعلم بحقائق الاحوال.^۲

همان طور که گذشت کفعمی هم این دعا را در بلد الامین، و ابن طاووس هم در مصباح الزائر آورده‌اند، ولی در آخر آن دو به قدر ورقی که عبارت است از “إلهی أنا الفقیر فی غنای” تا آخر دعا، وجود ندارد. و همچنین این ورقه در بعضی از نسخه‌های قدیمی اقبال موجود نیست، و عبارات این ورقه با سیاق دعاهاى ائمه معصومین علیهم السلام سازگار نیست، بلکه بر وفق مذاق صوفیه می‌باشد. به همین جهت است که بعضی از علما این ورقه را از زیادات و إلحاقات و ادخالات بعضی مشایخ صوفیه شمرده‌اند.

خلاصه این زیادت یا این که از اول توسط آنان در بعضی از کتاب‌ها وارد شده، و ابن طاووس هم با غفلت از حقیقت حال، دعا را از او گرفته و در اقبال آورده است. و یا این که بعضی از ایشان در نفس کتاب اقبال تصرف کرده‌اند. و شاید هم احتمال دومی همان طور که اشاره کردیم ظاهر تر باشد. لذا این قسمت، در بعضی از نسخه‌های قدیمی و مصباح الزائر هم پیدا نمی‌شود، و خداوند به حقایق احوال آگاه تر است.

۱. احتجاج، ۱۷۳؛ بحار الأنوار، ۱۷۸/۴.

۲. بحار الأنوار، ۲۲۷/۹۸.

بر اساس تحقیقات برخی دیگر، این افزوده، از انشائات ابن عطاء الله اسکندرانی است که از اولیای تصوف و عامی مذهب می‌باشد، نه از امام حسین علیه السلام. در این باره می‌توانید به مقاله "پژوهشی در باره ذیل دعای عرفه، تراپی، حسین"، مراجعه کنید.

عبارت "العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء" نیز از حدیث "عنوان بصری" گرفته شده است، که آن هم در نزد اهل تحقیق کاملاً بی اعتبار و غیر قابل استناد می‌باشد، چرا که:

اولاً: روایت مذکور در هیچ کتاب معتبر و مستندی نیامده، بلکه قرن‌ها پس از تدوین کتب معتبر پیدا شده است، و اصلاً معلوم نیست که از زمین جوشیده، یا از آسمان افتاده است. چنان که مرحوم مجلسی اعلی الله مقامه می‌فرماید:

به خط شیخ بهایی در کتاب کشکول یافتم که شمس الدین محمد بن مکی از خط شیخ احمد فراهانی نقل کرده که... (بحار الانوار، ۱ / ۲۲۴).

ثانیاً: مضمون آن نیز مخالف با اصول مسلم مذهب اهل بیت علیهم السلام در باب تعلیم و تعلم، و مدارست احادیث و روایات بوده، بلکه موافق با اصول و روش‌های سلوکی صوفیانه می‌باشد. چنان که مثلاً این مضمون را به امام صادق علیه السلام نسبت می‌دهد که آن حضرت به عنوان بصری که اصلاً معلوم نیست جن بوده است یا انسان، فرموده اند: من اورادی دارم که مشغول آن‌ها هستم، و تو همان طور که از قبل به مالک بن انس - از امامان عامی مذهب - مراجعه می‌کردی باز هم به او مراجعه کن!

ثالثاً: بر فرض که این روایت پذیرفته شود، معنای آن این است که هدایت به دست خداوند است، و دل هر کس را که بخواهد به نور هدایت خود، و معرفت اهل بیت علیهم السلام منور می‌فرماید، نه این که سالک بیچاره برود و در خلوت لا فکری و لا عقلی و انکار محسوسات و معقولات، وجود خدا را در ذات خود بیابد، و نام آن را معرفت فطری بگذارد، و معنای آیات و روایات را هم بر اساس اباطیل صوفیان وحدت وجودی تأویل کند.

تنها راه شناخت خداوند تعالی

موجودی که ذات و صفات و حالات آن مورد شناخت مستقیم و بدون واسطه واقع شود دارای شکل و پیکره خاص مخلوقی بوده، و چون خداوند تعالی چنین نیست تنها راه شناخت او منحصر به اقامه دلیل و برهان و استدلال بر وجود وی به عنوان ذاتی است که بر خلاف همه اشیا بوده، و هرگز قابل تصور و توهّم و شناخت و حس و لمس و پیدا شدن نمی‌باشد.

او تبارک و تعالی از هر لحاظ فراتر از وجود مخلوقات بوده، و ما به هیچ عنوان واجد وجود او نیستیم، بلکه او خالق و آفریدگار ماست که واقعا به کنه وجودش مباین با وجود ماست.

یافتن ذات خداوند از راه واجد شدن هستی او در وجود عارف، عیناً همان عقیده وحدت وجود است، و مبتنی بر "یکی دانستن وجود خالق و مخلوق" و "اتحاد علم و عالم و معلوم" می‌باشد. به گونه‌ای که در این مذهب خالق و مخلوق از حیث حقیقت هستی یکی بوده، و تفاوت آن دو تنها از حیث محدودیت و عدم محدودیت، و تعین و عدم تعین، و جزء و کل می‌باشد.

ما در باب خداشناسی و عبادت پروردگار تعالی خداوندی را مورد تصدیق و دعا و نیایش و تضرع و ابتهال و التجا و مناجات و انس و خوف و خشیت و بیم و امید خود قرار می‌دهیم که واقعا قریب و مجیب و رحمان و رحیم و آفریدگار ما است.

او هرگز مانند مخلوقات خود دارای صورتی نقش بسته در عقل یا وهم نبوده، بلکه بر خلاف هر صورتی است که در تصور و توهم آید. و در این صورت ما خود خداوند را - به همین گونه‌ای که گفتیم - واقعا شناخته و عبادت می‌کنیم. نه اینکه غیر او را شناخته و به جای او قرار داده باشیم، بلکه اگر گفته می‌شود که خداوند را باید از راه مخلوقات او شناخت منظور این است که وجود و شناخت مخلوقات او، و پی بردن به حدوث و مخلوقیت و مصنوعیت آن‌ها، وسیله پی بردن به وجود خالق آن‌ها به همان گونه‌ای که گفتیم می‌باشد، نه اینکه صورت و شکل و قیافه‌ای از ذات وی در خود ترسیم کنیم، تا چه رسد به این که کسی ادعا کند ذات او در خود ماست! و در لافکری و لا عقلی و خروج از افکار و اندیشه‌ها و تعینات، خود او را بدون واسطه واجد می‌شویم!

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

لم یکن الی اثبات الصانع طریق الا بالعقل، لانه لا یحس فیدرکه العیان أو شیء من الحواس.^۱
برای اثبات صانع هیچ راهی نیست مگر طریق عقل، زیرا خداوند قابل حس نیست که در عیان آید، یا یکی از حواس او را بیابد.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

الحمد لله الذی أعجز الاوهام أن تتال إلا وجوده.^۲
حمد و ستایش خداوندی را که اوهام و اندیشه‌ها را از اینکه جز به وجود او رسند ناتوان ساخته است.
لم تجعل للخلق طریقا إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك.^۳
برای خلق خویش غیر از ناتوانی و عجز آنان، هیچ راهی به سوی معرفت و شناخت خود قرار نداده‌ای.
کمال معرفته التصدیق به.^۴
فراترین درجه شناخت خداوند، تصدیق به وجود اوست.
لیس بآله من عرف بنفسه، هو الدال بالدلیل علیه.^۵
هر چیزی که شناخته شود معبود نیست، خداوند آن است که به وسیله دلیل بر وجود خود راهنمایی می‌کند.

ما تصور فهو بخلافه.^۶

هر چه در تصور آید، خداوند بر خلاف آن است.
دلیله آیاته، ووجوده إثباته.
دلیل وجود او آیات و نشانه‌های اویند، و وجود او اثبات اوست.
سید الشهدا علیه السلام می‌فرماید:
لیس برب من طرح تحت البلاغ، أو وجد فی هواء أو غیر هواء.^۷

۱. بحار الأنوار، ۹۱/۹۰، از غیبت نعمانی.

۲. التوحید، ۷۲؛ بحار الأنوار، ۲۲۱/۴.

۳. بحار الأنوار، ۱۵۰/۹۴.

۴. نهج البلاغه، خطبه اول.

۵. الاحتجاج، ۱۹۸/۱؛ بحار الأنوار، ۲۵۳/۴.

۶. بحار الأنوار، ۲۵۳/۴، از احتجاج.

۷. تحف العقول، ۲۴۴/۴؛ بحار الأنوار، ۳۰۱/۴.

آنکه در دسترس وصول و رسیدن بوده، یا در هوا یا غیر هوا (مثلا در نفس انسان) وجدان شود پروردگار نیست.

امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند:

لم يجعل في أحد من معرفة إدراكه أكثر من العلم بأنه لا يدركه، فشكر معرفة العارفين بالتقصير عن معرفته، وجعل معرفتهم بالتقصير شكرا، كما جعل علم العالمين أنهم لا يدركونه إيمانا.^۱
شناخت خود را برای احدی بیش از این قرار نداده است که بدانند او را ادراک نخواهند کرد. معرفت کسانی را که اعتراف به تقصیر در معرفت او دارند مشکور داشته، و همین معرفت ایشان را شکر خویش قرار داده است، همان طور که علم عالمیان به غیر قابل ادراک بودن خود را ایمان دانسته است.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

لم تره العيون بمشاهدة العيان، ورأته القلوب بحقائق الايمان، لا يعرف بالقياس، ولا يدرك بالحواس، ولا يشبه بالناس، موصوف بالآيات، معروف بالعلامات.^۲

دیدگان، او را به مشاهده عیانی ندیده‌اند، و دیده‌های دلها به حقیقت ایمان او را یافته‌اند. با مقایسه شناخته نمی‌شود، و با حواس ادراک نمی‌گردد، و به مردمان شباهت ندارد. تنها به آیات خود وصف می‌شود، و شناخت او از راه نشانه‌هایش می‌باشد.

بها تجلی صانعها للعقول، وبها احتجب عن الرؤية، وإليها تحاكم الاوهام، وفيها أثبت غيره، ومنها أنيط الدليل، وبها عرفها الاقرار، وبالعقول يعتقد التصديق بالله، وبالاقرار يكمل الايمان به.^۳

آفریدگار اشیا از راه خود مخلوقات برای آن‌ها تجلی کرده است. و به ملاک قابل رؤیت بودن خود آن‌ها قابل رؤیت نیست، و تحاکم اوهام را به سوی خود آن‌ها کشانده است، و در خود آن‌ها تباین و غیریت خود با اشیا را اثبات فرموده است، آن‌ها را دلیل بر وجود خود قرار داده، و ایمان و اقرار به وجود خود را، به خود ایشان، به آن‌ها شناسانده است، تصدیق به وجود خداوند به وسیله عقل حاصل می‌شود، و با اقرار به وجود او ایمان کامل است.

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

من نظر في الله كيف هو، هلك.^۴

هر کس ببیندیشد که ذات خداوند چگونه است هلاک شود.

إن الحق الذي تطلب معرفته من الأشياء هو أربعة أوجه، فأولها: أن ينظر أوجود هو أم ليس بموجود؟ والثاني: أن يعرف ما هو في ذاته وجوهره؟ والثالث: أن يعرف كيف هو وما صفته؟ والرابع: أن يعلم لما ذا هو ولأية علة؟ فليس من هذه الوجوه شيء يمكن المخلوق أن يعرفه من الخالق حق معرفته غير أنه موجود فقط، فإذا قلنا: كيف هو؟ فممتنع علم كنهه وكمال المعرفة به. وأما لما ذا هو؟ فساقط في صفة الخالق، لانه جل ثناؤه علة كل شيء وليس شيء بعلة له.^۵

معرفت و شناخت حقیقی اشیا چهار وجه دارد. اول: اینکه نگریسته شود که آیا آن شیء موجود است یا نه؟ دوم: اینکه دانسته شود که حقیقت و جوهر ذات آن شیء چیست؟ سوم: اینکه چگونگی و صفات آن چیز شناخته شود. چهارم: اینکه علت وجود آن شیء دانسته گردد.

۱. بحار الأنوار، ۱۴۲/۷۸، از تحف العقول.

۲. بحار الأنوار، ۱۹۳/۳.

۳. کافی، ۹۷/۱؛ بحار الأنوار، ۲۶/۴.

۴. کافی، ۹۳/۱؛ بحار الأنوار، ۲۵۹/۳.

۵. بحار الأنوار، ۱۴۸/۳.

شناخت صحیح هیچ يك از این وجوه درباره خالق برای مخلوق ممکن نیست مگر اینکه فقط بدانند که او موجود است. پس اگر گفتیم حقیقت ذات و صفات او چیست؟ دانستن آن ممتنع است. سؤال از علت نیز درباره خالق ساقط است، زیرا او جل ثناؤه، علت و خالق همه اشیا است، و هیچ چیز علت او نیست، و علم انسان به موجود بودن او موجب نمی شود که حقیقت ذات او را نیز بشناسد. ولا يعرف إلا بخلقه تبارك وتعالى.^۱

خداوند جز به خلق خویش شناخته نمی شود. کل معروف بنفسه مصنوع... بصنع الله يستدل عليه، وبالعقول تعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجته، خلق الله الخلق حجابا بينه وبينهم.^۲

هر چیزی که مورد شناخت واقع شود مصنوع و مخلوق است... از آفرینش خداوند تعالی بر وجود او استدلال می شود، و به واسطه عقول ایمان و معرفت به او حاصل می شود، و به فطرت حجت او قرار می یابد، مخلوقیت خلاق خود حجاب بین خالق و خلق است. شیخ طوسی "قدس سره" می فرماید:

إن الطريق إلى إثباته تعالى وإثبات صفاته أفعاله، فلا يجوز أن يثبت على صفة لا يدل عليها الفعل إما بنفسه أو بواسطة، لانا إن لم نراع هذا الاصل لزم أن يكون له كيفية وكمية وغير ذلك من الاقوال الفاسدة، وذلك باطل.^۳ همانا راه اثبات خداوند تعالی و اثبات صفات او افعال اوست. لذا هرگز نمی شود خداوند تعالی را به گونه ای اثبات کرد که غیر از راه دلالت خلق و فعل - با واسطه، یا بدون واسطه - باشد. زیرا اگر ما این اصل را مراعات نکنیم لازم می آید که او دارای کیفیت و کمیت و اقوال فاسد دیگر باشد، در حالی که همه این ها باطل است.

لا يجوز إثباته على صفة لا يقتضيها الفعل لا بنفسه ولا بواسطة.^۴ هرگز نمی شود خداوند تعالی را به گونه ای اثبات کرد که غیر از راه دلالت خلق و فعل - با واسطه یا بدون واسطه - باشد.

تعریف سلبی

برخی می گویند: تعریف سلبی صحیح نیست، مثلاً وقتی گفته می شود: "خدا خورشید نیست" معلوم نمی شود که خدا چیست، بلکه باز هم ممکن است که مثلاً ماه یا ستاره یا چیز دیگر باشد. پاسخ این است که تعریف باید جامع و مانع باشد، و در این مورد سلبی و غیر سلبی بودن آن تفاوتی نمی کند. مثال شما از این جهت اشکال دارد که فاقد شرط جامع و مانع بودن است، نه اینکه از جهت سلبی بودن آن نادرست باشد.

لذا وقتی که در مورد خداوند تعالی می گوئیم: "موجود دو قسم است، یکی موجود تعالی از داشتن جزء و شکل و شبیح، و دیگری موجود دارای مقدار و اجزا و شکل و شبیح به گونه ای که قسم اول محال است متعدد باشد، بلکه جز ذات تعالی باری تعالی - که شیء بخلاف الاشیا است - به هیچ موجود دیگری صادق نیست. و قسم دوم ممکن نیست که خالق اشیا باشد، بلکه پیوسته حقیقتی عددی، و قابل

۱. بحار الأنوار، ۲۵۳/۴.

۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۵۱/۱؛ بحار الأنوار، ۲۲۸/۴.

۳. شیخ طوسی قدس سره: الاقتصاد، ۳۷.

۴. شیخ طوسی قدس سره: الاقتصاد، ۴۱.

زیاده و نقصان، و پذیرای وجود و عدم و حادث و مخلوق است". چنین بیانی کاملاً جامع و مانع بوده و هیچ اشکالی به آن وارد نیست.

إن ما سوى الواحد متجزىء، والله واحد أحد لا متجزىء ولا متوهم بالقلّة والكثرة، وكل متجزىء أو متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له.^۱

همانا جز خداوند یگانه همه چیز دارای اجزا است، و خداوند یکتا نه دارای اجزا، و نه قابل فرض پذیرش کمی و زیادی می‌باشد. هر چیزی که دارای اجزا بوده، یا قابل تصور به پذیرش کمی و زیادی باشد مخلوق است و دلالت بر این می‌کند که او را خالق می‌باشد.^۲

تفکیکیان می‌گویند:

ما در این صورت خدای شخصی را نشناخته‌ایم بلکه خدای مفهومی و کلی را شناخته‌ایم، و برای فرار از این مشکل ناچاریم بپذیریم خود خدای شخصی خارجی را به نحو حضور و وجدان یافته و واجدیم.

پاسخ: اولاً: برای تقض مدعای ایشان این عبارات را ببینید:

اسما و اوصاف لفظیه هم آن‌هاست که خدا برای خویش نشانه قرار داده تا دهان‌ها بسته شود و انسان‌ها بتوانند مناجات کنند و دعا بخوانند و این اسما و صفات هم مفتاح معرفت حق تعالی است.^۳

(البته این کلمات ایشان مقدماتی است که کم‌کم از همه آن‌ها برمی‌گردند و به همان علم حضوری وجدانی پناه می‌برند).

ثانیاً: کسی که برای فرار از اشکالات علم حصولی به علم حضوری پناه می‌برد مانند کسی است که از چاله در آمده خود را به چاه بیندازد. اشتباه شما این است که مانند سایر عرفا و فلاسفه خیال کرده‌اید که علم یا باید حصولی باشد و یا حضوری. در حالی که بدیهی است علم خداوند به اشیا و مخلوقات نه به داشتن صورت آن‌ها (حصولی) است، و نه به حضور اشیا در ذات او (حضوری). کما اینکه علم ما به خداوند نیز نه حصولی است و نه حضوری، چه اینکه خداوند تعالی نه صورت دارد، و نه قابل حضور در ذات ما می‌باشد.

لذا ما اسامی خداوند تعالی را نه بر مفاهیم و صور ذهنی و وهمی برگرفته از ذات او جل و علا حمل می‌کنیم، و نه بر چیزی که وجود حقیقی و عینی آن در ذات ما حاضر باشد، بلکه بدون اینکه چنین حضور یا چنان واسطه‌ای در کار باشد، با اسامی مقدس خالق تعالی خود، خدای واقعی تعالی از هر شیء و آفریدگار فراتر از داشتن صورت و قابلیت حضور در ذات خود را قصد می‌کنیم و می‌خوانیم. مانند اینکه با کلمه جن و نفس و روح (که تازه مخلوق خداوند بوده، و ذاتاً قابل شناخت می‌باشند) جن و نفس و روح واقعی را قصد می‌کنیم در حالی که نه صورتی مجرد از واقعیت وجود جن و نفس و روح انتزاع کرده‌ایم، و نه وجود جن و نفس و روح با وجود ما یکی بوده، یا در ذات ما حضور داشته باشد. مانند هنگامی که خودتان می‌گویید: "صورت‌ها و مفاهیم ذهنی خدای واقعی را نشان نمی‌دهند" که قطعاً با عبارت "خدای واقعی" خود خداوند را اراده می‌کنید، و در این باب - ولو اینکه سفسطه کنید و نام آن را تذکر بگذارید - خود و دیگران را به خدای واقعی متذکر می‌سازید، و گرنه باید دهانتان را مطلقاً بسته، و

۱. التوحید، ۱۹۳؛ بحار الأنوار، ۵۳/۴.

۲. توحید، ۱۹۳؛ کافی، ۱/ ۱۱۶؛ بحار الانوار، ۴/ ۱۵۳.

۳. معارف الهیه، درس چهل و ششم.

حق همین جمله خود را هم مهمل و باطل و لهو و ضلالت و الحاد بدانید. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

إن لله تسعة وتسعين اسما... ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره، يا هشام الخبز اسم للمأكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق.^۱
همانا خداوند تعالی را نود و نه اسم است... و خداوند معنایی است که به این اسم‌ها بر او دلالت می‌شود و همه آن‌ها غیر خداوند است. ای هشام، نان نام همان چیزی است که خورده می‌شود، و آب اسم همان چیزی است که آشامیده می‌شود، و لباس نام همان چیز پوشیدنی است، و آتش نام همان چیز سوزاننده است. و می‌فرمایند:

من عبد الله بالتوهم فقد كفر. ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد المعنى بإيقاع الاسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سرائره وعلايته فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقا.^۲
هر کس خداوند را به توهم عبادت کند کافر شده است. و هر کس اسم و معنا را با هم عبادت کند مشرک شده است. و هر کس معنا را به واقع نمودن اسامی بر آن، و بر اساس صفاتی که خودش خود را به آن وصف فرموده عبادت کند به گونه‌ای که به آن عقیده قلبی داشته، و زبانش در ظاهر و باطن بر آن باشد ایشان اصحاب حقیقی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌باشند.

کتاب بیان الفرقان در مقام نقد برخی ادله و براهین اثبات صانع می‌نویسد:
این برهان با این که محکم ترین براهین است، بشر را بی نیاز، و معرفت خدا را وجدانی نمی‌نماید.^۳
در حالی که بدیهی است اگر برهانی که بر اثبات صانع تعالی اقامه می‌شود مانند براهین فلاسفه ناقص یا باطل باشد، اصلا قابل پذیرش نیست؛ و اگر مانند براهین فقها و متکلمین کامل و درست باشد دیگر باید آن را پذیرفت، و دیگر نمی‌توان اشکال کرد که معرفت خدا باید وجدانی شود و ما بی نیاز نشده ایم! بنابراین اگر کسی دنبال دلیلی بگردد که نتیجه آن فراتر از یقین و ایمان به خداوند تعالی باشد، و باز هم بخواهد خدا را وجدان کند تا بی نیاز شود، یا او را محسوس و ملموس پنداشته است، و یا این که بر اساس وحدت وجود دنبال خدا می‌گردد.

عالم ذر، معرفت فطری، معنای معرفة الله بالله

برای فهم صحیح روایاتی که دلالت می‌کند که معرفت خداوند فعل خود او جل جلاله است به کتاب "فراتر از عرفان" و کتاب‌های متکلمین و فقها و اعلام دین مراجعه شود. و ما برای سهولت دسترسی، خلاصه قسمتی از کتاب فراتر از عرفان را در این جا نقل می‌کنیم:
بر اساس دلالت نصوص فراوان و غیر قابل انکار، خداوند تعالی در عالم ذر (موجودات کوچک) معرفت خود را به بندگان عطا فرموده، و از همگان بر ربوبیت خویش و ولایت اولیای خود پیمان گرفته است.

در جای خود به طور مفصل بیان شده است که تعریف عالم ذر نیز بر اساس معرفی خداوند از جهت

۱. کافی، ۱/ ۸۷.

۲. کافی، ۱/ ۸۷.

۳. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، نشر حدیث امروز، ۱۳۸۷، ۱۵۸.

ارائه آیات و مخلوقات او بوده است، و کسانی که معرفت عالم ذر را معرفتی در عرض شناخت خداوند از راه دلالت آثار و افعال او می‌شمارند بر خطا می‌باشند.

باید دانست که نمایاندن هر چیزی به حسب خودش می‌باشد و در مورد خداوند تعالی به این معنا است که به مخلوقات نشان دهد که او تعالی شأنه فراتر از حس و لمس و خفا و ظهور و بروز و رؤیت و مقابله و حضور و غیبت است، چرا که این‌ها همه از شؤون مخلوقات بوده، و او تبارک و تعالی شیء بخلاف الاشیا و مباین با همه چیزها می‌باشد؛ و البته اگر حقیقت این معرفت به ما نمایانده نمی‌شد در محدوده ادراکات و تصورات و وجدانیات خود دنبال او می‌گشتیم و خورشید یا ماه یا ستاره یا بت یا حقیقت وجود نامتناهی، یا کنه وجود غیر متعین را معاینه و شهود (و در حقیقت تخیل) می‌کردیم، و همان را خالق خود می‌دانستیم.

برخی از کسانی که معرفت و شهود ذات خداوند را امری ممکن می‌دانند، به افزوده آخر دعای امام حسین علیه السلام در روز عرفه استناد می‌کنند، و ما برای روشن شدن اشتباه این افراد، گفتار مرحوم مجلسی را در صفحه + آوردیم.

به هر حال معنای "شناخت خداوند تعالی به خودش"، این نیست که ذات او بدون واسطه و از غیر طریق آثارش مورد شناخت قرار گرفته و شهود شده باشد، بلکه معنای صحیح معرفت خداوند به خودش، دارای وجوه صحیحی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

وجه اول) از آنجا که ذات خداوند، تعالی از دارا بودن مقدار و اجزا، و منزله از داشتن شکل و شبیه و شبیه و مثل و مانند و نظیر است، پس هیچ چیزی غیر از خود او آینه شناخت و معرفی او واقع نمی‌شود، و تنها او را باید به خودش شناخت نه چیزی دیگر.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

إنما يشبه الشيء بعديله، وأما ما لا عدیل له فكيف يشبه بغير مثاله.^۱

همانا هر چیزی به عدیل خود تشبیه می‌شود، و اما آن چیزی که برای او عدیل و نظیری نیست چگونه به چیزی تشبیه شود که مانند و مثال او نیست.

لا شبه، ولا مثل ولا ضد، ولا ند... ولا يعرف إلا بخلقه.^۲

برای خداوند شبیه و مثل و ضد و مانندی ندارد... و شناخته نمی‌شود جز از راه خلقتش.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إنما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه، إنما يعرف غيره... يسمي بأسمائه وهو غير أسمائه والأسماء غيره والموصوف غير الوصف، فمن زعم أنه يؤمن بما لا يعرف فهو ضال عن المعرفة.^۳

تنها کسی خدا را می‌شناسد که او را به خودش بشناسد، پس هر که او را به خودش نشناخته، او را نشناخته، بلکه غیر او را شناخته است... خداوند به نامهای خود نامیده می‌شود در حالی که او غیر نام‌های خود است، و نام‌های او هم غیر او است. و موصوف، غیر از وصف کننده است. پس هر که گمان کند که ایمان دارد به آن چه نمی‌شناسد گمراه از معرفت است.

۱. التوحيد، ۴۸؛ بحار الأنوار، ۲۷۶/۴.

۲. بحار الأنوار، ۱۹۳/۳.

۳. التوحيد، ۱۴۲؛ بحار الأنوار، ۱۶۱/۴.

ومن زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك، لان الحجاب والمثال والصورة غيره، وإنما هو واحد موحد فكيف يوحد من زعم أنه عرفه بغيره.^۱

و هر کس گمان کند که خداوند را به حجاب یا صورت یا مثال شناخته پس او مشرک است زیرا حجاب و مثال و صورت غیر خداوندند و همانا خداوند واحد یکتاست پس چگونه خدا را یگانه می‌داند کسی که خدا را به غیر او شناخته است.

وجه دوم) "موجود"، در نظر مخلوق منحصر است به ذات دارای مقدار - حال یا متناهی و یا نامتناهی - و احتمال وجود ذاتی که مباین با مقدار و تعالی از جزء و کل باشد صرفاً در نظر او منتفی است. بنابراین تا هنگامی که خداوند تعالی، خودش بشر را از این قصور در فکر، و عدم التفات به موضوع لایق برای الوهیت نجات ندهد، و او را به وجود تعالی از مقدار و اجزای خود متوجه نفرماید، موضوع حقیقی خداشناسی برای وی مجهول مطلق خواهد بود، و در این حال مکلف نمودن او به تحصیل معرفت "تکلیف بما لا یطاق" می‌باشد.

پس تنها خود اوست که اولاً مخلوقات را متوجه وجود خودش - به عنوان ذاتی که بر خلاف همه اشیا است - می‌سازد، و ثانیاً از راه وجود مخلوقات خود، وجود خویش را برای عقول اثبات می‌نماید. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

فعرّفهم نفسه ولو لا ذلك لن يعرف أحد ربه.^۲

پس خداوند خود را به ایشان معرفی نمود، و اگر چنین نبود هیچ کس پروردگار خود را نمی‌شناخت. (یعنی این که خداوند تبارک و تعالی معنای توحید و یگانگی غیر قابل حس و ادراک و شناخت بودن ذات خود را به ایشان شناساند و گر نه هرگز کسی متوجه این مطلب نمی‌شد و ذات خدا را دارای شکل و صورت و قابل شناخت و ادراک و وجدان و یافتن می‌دانست.) ولو لا ذلك لم یدر أحد من خالقه ولا من رازقه.^۳ و اگر چنین نبود احدی نمی‌دانست خالق و رازق او کیست.

... لا بی عبد الله علیه السلام: هل جعل فی الناس أداة ینالون بها المعرفة؟ قال: لا، إن علی الله البیان لا یکلف الله نفساً إلا وسعها ولا یکلف الله نفساً إلا ما آتاها.^۴

از امام صادق علیه السلام سوال کردم: آیا در مردم وسیله‌ای قرار داده تا به معرفت او برسند؟ فرمودند: نه بلکه بر خداست که بیان کند و خداوند تعالی هیچ نفسی را تکلیف مگر به اندازه قدرت و توانش و هیچ کسی را تکلیف نمی‌کند مگر به همان اندازه که به او قدرت داده است.

توضیح معنای روایت فوق این است که سائل پرسید آیا مردم به خودی خود می‌توانند به معرفت صحیح خداوند تبارک و تعالی دست یافته و او را بر خلاف همه اشیا، و فراتر از حس و ادراک و شناخت بدانند یا خیر؟ و امام علیه السلام در جواب می‌فرماید که اگر خداوند تبارک و تعالی شناخت صحیح، و فراتر از قابلیت درک و حس بودن خود را به ایشان نمی‌شناساند، ذات او را مانند سایر اشیا قابل تصور و توهّم و ادراک و شهود و وجدان می‌پنداشتند، و به ضلالت و گمراهی می‌افتادند. لم یکلف الله العباد المعرفة ولم یجعل لهم إليها سبیلاً.^۱

۱. التوحید، ۱۴۲؛ بحار الأنوار، ۱۶۱/۴.

۲. إثبات الهداة، ۴۷/۱؛ بحار الأنوار، ۲۵۰/۵، از بصائر الدرجات.

۳. علل الشرایع، ۱۱۷/۱؛ بحار الأنوار، ۲۴۳/۵.

۴. کافی، ۱۶۳/۱.

خداوند بندگان را به معرفت تکلیف نفرموده، و برای ایشان راهی به سوی آن قرار نداده است. لیس لله علی خلقه أن يعرفوا، وللخلق علی الله أن يعرفهم والله علی الخلق إذا عرفهم أن یقبلوا.^۲ خدا را بر بندگان این حق نیست که او را بشناسند، بلکه بر خدا لازم است که خود را به ایشان بشناساند. و بر خلق واجب است که هنگامی که خداوند خود را به ایشان شناساند بپذیرند.

وجه سوم) گر چه انسان‌ها فاعل افعال خیر و شر خود می‌باشند اما این خداوند تعالی است که اسباب هدایت ایشان را فراهم ساخته، و برای ایشان کتاب‌های آسمانی و پیامبران و امامان معصوم قرار داده است، لذا نسبت هر گونه خیر و نیکی که از انسان‌ها صادر شود - که از جمله آن‌ها نعمت تعقل و اقرار به معرفت الهی هم می‌باشد - به خداوند، اولی از نسبت آن‌ها به مخلوق می‌باشد، اما نسبت اعمال زشت ایشان به خود آن‌ها اولی است، چرا که نعمت‌های خداوند را کفران نموده، و آن‌ها را در مسیر معصیت الهی مصرف نموده اند.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

عرفت محمدا صلی الله علیه وآله بالله حین خلقه وأحدث فیہ الحدود من طول وعرض، فعرفت أنه مدبر مصنوع باستدلال وإلهام منه وإرادة، كما ألهم الملائكة طاعته وعرفهم نفسه بلا شبه ولا کیف.^۳ محمد صلی الله علیه وآله را به خدا شناختم، چرا که او را خلق نمود و حدودی مانند طول و عرض در او احداث نمود. لذا بر اساس استدلال و الهام و اراده الهی شناختم که او تدبیر شده و مصنوع است. همان طور که طاعت خود را به ملائکه اش الهام نموده، و خود را بدون شبیه و کیفیت به ایشان شناساند.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

لا یدرك مخلوق شیئا إلا بالله ولا تدرك معرفة الله إلا بالله.^۴

مخلوق هیچ چیزی را درک نمی‌کند مگر به خدا، و معرفت خدا هم درک نمی‌شود مگر به خدا. فلیس أحد أن یبلغ شیئا من وصفك، ولا یعرف شیئا من نعتك إلا ما حددته له ووفقته إلیه وبلغته إیاه.^۵ پس احدی به چیزی از وصف تو نمی‌رسد، و اوصاف تو را درک نمی‌کند مگر آن چه که خود برای او معین نموده‌ای و او را به آن موفق فرموده‌ای، و او را به آن رسانده‌ای.

امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

... فلما أفل الکوکب قال لا أحب الافلین، لان الافول عن صفات المحدث لا من صفات القديم... إن العبادة لا تحق لمن کان بصفة الزهرة والقمر والشمس، وإنما تحق العبادة لخالقها وخالق السماوات والارض، وکان ما احتج به علی قومه ما ألهمه الله وآتاه كما قال الله تعالی وتلك حجتنا آتیناها إبراهیم علی قومه...^۶ ... پس هنگامی که ستاره غروب کرد فرمود: من غروب کنندگان را دوست نمی‌دارم، زیرا غروب کردن از صفات مخلوق است نه از صفات قدیم... همانا عبادت برای کسی که به صفات زهره و ماه و خورشید باشد شایسته نیست. و آن چه که ابراهیم به آن در مقابل قوم خود استدلال نمود چیزی بود که خداوند به او الهام

۱. بحار الأنوار، ۲۲۲/۵، از محاسن.

۲. إثبات الهداة، ۴۴/۱، از کافی؛ التوحید، ۴۱۲.

۳. بحار الأنوار، ۲۷۲/۳.

۴. التوحید، ۱۴۲؛ بحار الأنوار، ۱۶۱/۴.

۵. بحار الأنوار، ۴۲۱/۹۵.

۶. نور الثقلین، ۷۳۵/۱ - ۷۳۶، از عیون الأخبار.

فرمود و آن را به او عنایت نمود. خداوند تعالی می‌فرماید: و آن است حجت و برهان ما که آن را به ابراهیم در مقابل قومش عطا فرمودیم...

تأویل نادرست عالم ذر و معرفت فطری

از دیدگاه عرفا و فلاسفه، معنای معرفت فطری نیز همین است که اگر از تعینات خود بگذریم کنه وجود خداوند را بدون واسطه می‌یابیم، و منظور از معرفت عالم ذر که در روایات بیان شده است همین مطلب می‌باشد نه اینکه عالم ذر نسبت به عالم ما تقدم زمانی داشته باشد.

"تفسیر المیزان" می‌نویسد:

إذا اشتغل الانسان بالنظر إلى آيات نفسه، وشاهد فقرها إلى ربها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمراً عجيباً. وجد نفسه متعلقة بالعظمة والكبرياء، متصلة في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعتها وبصرها وإرادتها وحبها وسائر صفاتها وأفعالها بما لا يتناهى بهاء وسناء وجمالاً وكمالاً من الوجود والحياة والعلم والقدرة وغيرها من الكمال... وهذه المعرفة الاخرى بها أن تسمى بمعرفة الله بالله.^۱

هنگامی که انسان به نظر کردن در نشانه‌های خود سرگرم شود، و فقر و احتیاج خود در جمیع صورت‌های وجودش به پروردگارش را مشاهده کند، امر عجیبی می‌یابد، می‌یابد که خودش آویزان به عظمت و کبریاست، و در وجود و حیات و علم و قدرت و شنیدن و دیدن و اراده و محبت و سایر صفات و افعالش متصل است به چیزی که بلندی و زیبایی و کمال وجودی و حیات و علم و قدرت و سایر کمالات او بی‌نهایت و بی‌پایان است... و این معرفتی است که سزاوار است نام آن معرفت خدا، به خدا نامیده شود.

پیروان میرزا نیز بر اینند که عالم ذر نسبت به عالم ما تقدم زمانی نداشته و منظور از آن همان مرحله رفع تعینات و گذشتن از تمامی تصورات و تصدیقات، و یافتن و دیدن ذات خداوند بدون واسطه و یکی بودن با او می‌باشد.

قبلیت در نشأت گذشته قبلیت رتبی است، قبلیت هم که گفته می‌شود قبلیت زمانی نیست، قبلیت رتبی است، این را خوب بفهمید یکی از مفاتیح علم است. قبلیت زمانی نیست که بگوییم دیروز می‌شناختیم امروز نمی‌شناسیم، دیروز نمی‌شناختیم امروز می‌شناسیم، دیروز و امروز نیست، قبلیت، قبلیت رتبی و نشئه‌ای است.^۲ ما پیش از این بدن به پیشیت رتبی نه پیشیت زمانی - یعنی در نشئه خودمان - خدا خودش را به ما شناساند.^۳

این اذن خداست که فرد صاحب کمالات می‌شود و گر نه صورت نوعیه جوهریه سبب نمی‌شود که یکی این طوری شود و دیگری آن طور... اندازه مالکیت شما از نور آن کسی که مالک شده‌اید به اذن خداست و بس. همین "این طور بودن" شما را تشخص بخشیده است... من و شما قطعاً کوچکتر از آنیم که مالک نور عظمت خدا شده باشیم، بلکه کوچکتر از آنیم که مالک نور خاتم الانبیا یا ائمه هدا شده باشیم، یا حتی اولیاء الله. اگر به حالت انخلاع درآیید و این تجرید ساعتی ادامه پیدا کند ممکن است بفهمید که ماهیتتان مالک نور چه کسی شده و قائم به چه کسی هستید. ممکن است به یکی از اصحاب امام صادق و یا به یکی از یاران امام عصر عجل الله تعالی فرجه قائم باشید و در اینجا حرف‌هایی است که هنوز گفتنش مصلحت نیست... نفس ناطقه ما... ممکن

۱. طباطبایی، محمد حسین: تفسیر المیزان، ۱۷۲/۶.

۲. معارف الهیه: ۱۱۲.

۳. معارف الهیه: ۱۱۵.

است مالک نور وجود يك دهاتی... شده باشد... ممکن است خداوند از نور ولایت امام عصر به فلان روستایی تملیک کند و از نور او به من و شما عطا کند... این مقدمه زمینه را برای عوالم ذر و بعد از آن ترکیب بدن مهیا می‌کند که در آن جا روشن می‌شود که عقاید و معارف الهیه تا چه حد ارزشمند است.^۱

معرفی اجمالی مکتب تفکیک

در قرون اخیر یکی از منتقدان فلسفه و عرفان، به نام میرزا مهدی اصفهانی، مدت‌های مدیدی از عمر خویش را به سیر و سلوک‌های وحدت وجودی سپری نمود، تا آنجا که به مرحله مرشدیت با اجازه کتبی سید احمد کربلایی رسید (رجوع شود به مقدمه کتاب ابواب الهدی، میرزا مهدی اصفهانی)، سپس از نجف اشرف به مشهد مقدس نقل مکان نموده، با ادعای توبه و بازگشت از مطالب فلسفی و عرفانی، به نقد فلسفه و عرفان پرداخت و شاگردانی تربیت کرد. اخیراً برخی، نام مجموعه فکری وی و پیروانش را "مکتب تفکیک"، و برخی دیگر نام آن را "مکتب معارف خراسان" نهاده‌اند، اما تأمل در خور نشان می‌دهد که مکتب ایشان گرچه تحت عنوان نقد و ابطال فلسفه و عرفان شهرت یافته است، ولی بر خلاف این شهرت، مطالبی تحویل داده است که عیناً همان مطالب فلاسفه و عرفا می‌باشد، و با مبانی مکتب عقل و وحی و اعتقادات فقها و علمای بزرگوار شیعه کاملاً مباین است. چنان که:

(الف) نظریه مکتب میرزا مانند سایر فلاسفه و عرفا این است که جز وجود خداوند هیچ وجودی در کار نیست. و خداوند نمی‌تواند هیچ چیزی خلق نماید، و الا لازم می‌آید وجود خودش محدود شود.

(ب) در مکتب میرزای اصفهانی پیمودن راه استدلال عقلی و برهان، و کسب یقین به عقاید و معارف الهی، صرفاً جهالت و ضلالت و گمراهی است.

(ج) در دیدگاه مکتب میرزا تمامی تصورات و تصدیقات، ضلالت و جهالت محض است. و حتی در مورد معرفت واقعی خداوند باید در حالت بی‌فکری و بی‌عقلی، کنه وجود خداوند را در وجود خود یافت و وجدان کرد.

(د) در مکتب میرزای اصفهانی معنای حقیقی اختیار کاملاً نفی شده است بلکه بنا بر مذهب تمامی وحدت وجودیان، در حقیقت فاعل تمامی افعال، همان وجودی است که غیر از او اصلاً وجودی نیست. روشن است که قسمت "الف" و "د" موافق با نظریه فلاسفه، و قسمت "ب" موافق با نظریه سوفسطائیان، و قسمت "ج" موافق با نظریه عرفا و متصوفه است. و البته در واقع اختلافی بین سه گروه وجود ندارد. و ما این مطالب را در ضمن سه فصل بیان می‌کنیم:

آیا ذات خداوند تعالی متناهی است یا نامتناهی، یا هیچ‌کدام؟!

قبل از بیان نظریه تفکیکیان در مورد رابطه خدا و خلق گوییم اساس عقیده وحدت وجود در بیان عموم متأخرین این است که ایشان ذات خداوند را نامتناهی انگاشته‌اند، لذا وجود مخلوقات را مزاحم وجود خدا، و موجب محدودیت او می‌دانند و در نتیجه امر خلقت به معنای جعل و خلق وجود را هم محال شمرده، و معتقد به وحدت وجود شده‌اند.

پاسخ توهم نادرست ایشان این است که تناهی و عدم تناهی از خواص جسم می‌باشد، لذا کسی که

خداوند را متناهی یا نامتناهی بداند، او را جسم دانسته است، اگر چه خودش هم متوجه نباشد. خود فلاسفه هم صریحاً معترفند که متناهی بودن و نامتناهی بودن از خواص کمیت بوده، و کمیت هم از اعراض جسم است. چنان که می‌نویسند:

النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم.^۱
تناهی و عدم تناهی از اعراض ذاتی هستند که به کمیت و مقدار ملحق می‌شوند.
الكم عرض... ويختص الكم بخواص... الخامسة النهاية واللا نهاية.^۲
کم عرض است... و خواص و ویژگی‌هایی دارد که... پنجمین آن خواص، متناهی بودن و نامتناهی بودن است.

بنا بر این "تناهی و عدم تناهی" از ویژگی‌های اشیای دارای اجزا، و امتداد، و حادث، و ممکن، و مخلوق است، لذا به چیزی که اصلاً جزء و کل و امتداد وجود ندارد نه متناهی گفته می‌شود و نه نامتناهی. به عبارت دیگر "تناهی و عدم تناهی" دو معنای تقیض هم نیستند، بلکه مانند "ملکه و عدم" تنها از صفات اشیای متجزی و مخلوق می‌باشند، و خداوند تعالی که خالق تمامی اشیای دارای مقدار و اجزا و کوچک و بزرگ است ذاتاً مباین با همه آنها می‌باشد. لذا خالق تعالی نه کوچک است و نه بزرگ، و نه متناهی و نه نامتناهی.

نیز بر خلاف توهّم برخی افراد، هیچ روایتی وارد نشده است که دلالت بر نامتناهی بودن ذات خدا داشته باشد، بلکه روایات دلالت بر این دارد که خداوند متناهی نیست، و با توجه به توضیحی که دادیم البته نامتناهی هم نخواهد بود.

امام جواد علیه السلام می‌فرماید:

إن ما سوى الواحد متجزىء، والله واحد أحد لا متجزىء ولا متوهم بالقلّة والكثرة، وكل متجزىء أو متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له.^۳

جز خداوند یگانه، همه چیز دارای اجزا است، و خداوند یکتا نه دارای اجزا است و نه قابل تصور به پذیرش کمی و زیادی. و هر چیزی که دارای اجزا بوده، یا قابل فرض کمی و زیادی باشد، مخلوق بوده، دلالت بر این می‌کند که او را خالق می‌باشد.

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

ليس بذی کبر امتدت به النهايات فکبرته تجسّما، ولا بذی عظم تناهت به الغايات فعظمته تجسّدا، بل کبر شأناً وعظم سلطانا.^۴

بزرگی او این‌گونه نیست که جوانب مختلف، او را به اطراف کشانده، و از او جسمی بزرگ ساخته باشند، و عظمت او چنان نیست که اطراف به او پایان یافته، و از او جسدی بزرگ ساخته باشند، بلکه او دارای بزرگی شأن و عظمت سلطنت است.

اینک به بررسی نظریه تفکیک در سه موردی که اشاره شد می‌پردازیم.

^۱. شرح الاشارات، ۱۷۶/۳.

^۲. بدایة الحکمة، ۷۷.

^۳. التوحید، ۱۹۳.

^۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵؛ بحار الانوار، ۲۶۱/۴.

فصل اول: وحدت وجود و انکار معنای حقیقی خلقت

تفکیکیان در طریق معرفت خداوند تعالی دقیقاً همان راهی را می‌روند که فلاسفه و عرفا رفته‌اند چرا که ایشان نیز به دلیل توهم نامتناهی بودن خداوند، منکر معنای حقیقی خلقت و آفرینش بوده، و همانند سایر عرفا و فلاسفه وجود اشیا را به وجود خدا می‌دانند نه به خلقت و آفرینش الهی. چنانکه می‌گویند:

ان حيث ذات الكائنات هو الكون والتحقيق به بلا جعل... ولا فعل ولا تأثير ولا غيرها. (معارف القرآن،

میرزا مهدی اصفهانی)

همانا حیثیت ذات موجودات، تحقق به ذات خداست بدون اینکه جعل... و فعل و تأثیر و غیر آن در کار باشد.

ان جاعلية الحق وفاعليته للكائنات... ليست بفعل منه تعالى. لان حيث ذات الكائنات هو الكون والتحقيق به بلا جعل... ولا فعل ولا تأثير ولا غيرها.^۱

همانا جاعلیت و فاعلیت خداوند نسبت به موجودات... فعل خدا نیست زیرا حیثیت ذات موجودات این است که آن‌ها بدون این که جعل... و فعل و تأثیر و چیز دیگری در کار باشد به وجود خدا موجود می‌باشند. لیس شیء غیره تعالی و غیر وجوده وإلا يلزم التحديد. (میرزای اصفهانی، تقریرات). غیر از خدا و وجود او هیچ چیزی نیست و گر نه لازم می‌آید که خدا محدود باشد. إنه ليس نور غير الله تعالى وإلا يلزم تحديده بالفقدان والوجدان وهو التركيب.^۲ غیر از نور [وجود] خدا در کار نیست و گر نه لازم می‌آید که خدا محدود به داشتن و نداشتن شود، و این همان ترکیب [از وجود و عدم] است.

حقیقت این است که لا و إلا در وجود و تمامی کمالات تسری دارد همچنانکه: لا إله إلا الله، "لا وجود إلا وجود الله"، "لا نور إلا نور الله"، "لا قدرة إلا قدرة الله".^۳

إن جعل الوجود من الاباطيل كيف وهو مستلزم لتحديد الله تعالى بل هو عين الشرك به تعالى... فالوجود غير مجعول ولا جاعل وهو منحصر في الله تعالى فهو الازل والابد وما سواه ماهيات مالكة له بتمليكه أو مالكة لنور الولاية... فلا جعل ولا مجعول. ولهذا ترى أكابر الفلاسفة كصدر المتألهين يذهب في آخر الامر وغاية التحقيق والتدقيق إلى عدم العلية والمعلولية في الوجود وعدم الجعل والمجعول بل الموجود عنده كالوجود واحد وهذا أيضا مشرب جميع العرفاء.^۴

همانا جعل وجود از اباطیل است چرا که اعتقاد به جعل وجود مستلزم محدودیت خدای تعالی می‌شود، بلکه این عین شرک به خدای تعالی است... پس وجود نه آفریده شده است و نه آفریدگار، و منحصر در خدا می‌باشد. پس او و ابد است. و ما سواى او ماهیات [صورت‌ها و تعینات وجود] می‌باشند که به تملیک او مالک وجود خدا، یا مالک نور الولاية می‌شوند... پس نه جعلی در کار است نه مجعولی. و به همین جهت است که می‌بینی بزرگان فلاسفه مانند صدر المتألهین در آخر امر و نهایت تحقیق و دقت، معتقد شده‌اند که در عالم وجود، نه علتی در کار است و نه معلولی، و نه جعلی و نه مجعولی، بلکه وجود نزد ایشان مانند وجود واحدی است، و همین نیز مشرب جمیع عرفاست.

۱. معارف القرآن، میرزا مهدی اصفهانی.

۲. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی با تصحیح خود میرزا، ۶۷.

۳. معارف الهیه، حلبی، محمود، درس پنجاه و یک، ۷۸۴.

۴. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ۱۱۴.

واقع مطلب این است که در عالم به هیچ وجه شرك نمی‌باشد. (معارف الهیه، حلبی، محمود، ۷۵۵).
و به همین خاطر که از نظر فلسفه و عرفان هم، بت پرستی، خدا پرستی محسوب می‌شود چنان که گفته‌اند:

فما عبد غیر الله فی کل معبود، اذ لا غیر فی الوجود. (فصوص الحکم).
در هیچ معبودی غیر خدا پرستیده نمی‌شود، چون اصلاً غیری در وجود نیست.
اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت می‌نماید بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بت چیست و
مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کسی است، بدانستی که البتّه دین حق در بت پرستی است. (شرح
گلشن راز، لاهیجی، محمد، ۶۳۹)

مسلمان گر بدانستی که بت چیست

بدانستی که دین در بت پرستی است

(شرح گلشن راز، لاهیجی، ۶۴۱)

و به همین خاطر است که گفته‌اند وقتی موسی علیه السلام از مناجات کوه طور برگشت و دید مردم
گوساله پرست شدند به برادرش هارون عتاب کرد و عتابش هم به هارون بدین جهت بود که تو چرا
گوساله پرستی را انکار کردی و نفهمیدی گوساله پرستی چیزی غیر از خدا پرستی نیست چون عارف
خدا را عین هر چیزی می‌داند:

فکان موسی أعلم بالامر من هارون لانه عَلِمَ ما عبده أصحاب العجل لعلمه بأنّ الله قد قضی ألا یعبدوا إلا
إیّاه كما قال تعالى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» و ما حکم الله بشیء إلا وقع، فکان عَتَبَ موسی أخاه
هارون لما وقع الامر فی إنکاره و عدم اتّساعه، فإنّ العارف من یری الحقّ فی کلّ شیء بل یراه عین کلّ شیء.

و در شرح عبارت فوق گفته‌اند:

بنا بر این عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می‌نمود و قلب او
چون موسی اتّسع نداشت، چه اینکه عارف حقّ را در هر چیز می‌بیند بلکه او را عین هر چیز می‌بیند. «ممدّ

الهمم در شرح فصوص الحکم، حسن زاده آملی، ۵۱۴»

مخفی نماید که عرفا هم، هم صدا با تفکیکیان می‌گویند:

إنه سبحانه لیس معلولاً لشیء ولا علة. (الفتوحات، ۱ / ۱۱۸ - ۱۱۹).

خداوند سبحانه نه معلول چیزی است و نه علت آن.

فلاسفه و عرفا می‌افزایند:

لم تکن الماهیات مجعولة علی ما ذهب إلیه الإشراقیون، ولا معلولة علی ما ذهب إلیه المشاءون... فظهر بذلك
أن لا علیّة و لا معلولیة و لا جاعلیة و لا مجعولیة فی الوجود. (مجموعه آثار حکیم صهبا، ۱۸۸).

ماهیات مجعول نیستند بنا بر عقیده اشراقی‌ها، و معلول هم نیستند بنا بر آن چه که مشائی‌ها گفته‌اند... پس
معلوم شد که در وجود نه علیت است، و نه معلولیت، و نه جاعلیت است، و نه مجعولیت.

وجود منبسط و نفس رحمانی، نفس اضافه اشراقیه حق است که متقوم است به ذات، در نتیجه ذات احاطه
قیومیه به اشیاء دارد و نحوه تقوّم اشیاء به حق اتم است از تقوّم انسان به حیوان ناطق. این مطلب به مذاق
مشائیّه نیز از مسلمات است تا چه رسد به مذاق صدر الحکماء و ارباب عرفان... لذا وجودات امکانی عین ربط
به حق‌اند و متقوم به. (شرح فصوص قیصری، حواشی جلوه، ۲۷۱).

(یا نور کل نور): ای ظهور کل ظهور و حقیقه کل حقیقه و مذوّت کل ذات و هوّیه کل هوّیه، لأنّ کلّ مجعول بالذّات متقومّ بجاعله و مفتقر إلیه و مرتبط به. (شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، ۴۷۸).
(ای نور هر نور): یعنی ای ظهور هر ظهور، و حقیقت هر حقیقت، و ذات کننده هر ذات، و خود هر چیز، زیرا که هر چیز مجعول بالذات، متقوم به جاعل خود است، و مفتقر به آن، و وصل به آن است.
بنا بر این اگر تفکیکیان از مبانی فلسفی و عرفانی اطلاع درستی می داشتند، هرگز فلاسفه را قائل به علیت و معلولیت، و معتقد به جعل وجود نمی دانستند، و خیال نمی کردند که در این جهت با ایشان مخالفند.

هماهنگی تفکیکیان با فلاسفه و عرفا در عقیده به سنخیت و عدم سنخیت

فلاسفه و عرفا می گویند بین وجود و ماهیت سنخیت نیست، اما واجب و ممکن از حیث وجود و کمالات، هم سنخ می باشند.
ملا هادی سبزواری می گوید:
لکونه مغایر لسنخ الماهیه. (شرح الاسماء، ۲۸۳، چاپ فروردین ۱۳۷۲، انتشارات دانشگاه تهران).
وجود، با سنخ ماهیت مغایر است.
نیز فلسفه می گوید:

لما کان کلّ ما سواه موجودا بوجوده و لیس بشیء بنفسه... فلا یجانسه ولا یماثله شیء فی الوجود... معلولاته لیست موجودة معه بل به، فهی به هی، و بنفسها لیست شیئا. (جامع الأسرار، ۵۲).
از آن جا که تمامی ماسوای او موجود به وجود او بوده، و به نفس خود هیچند... پس هیچ چیزی در وجود، مجانس و مماثل او نیست... معلولات او موجود با او نیستند، بلکه موجود به اویند، پس آن ها به او خودشانند، و به نفس خود هیچند.
ماهیات مجعوله... هرگز داخل در سنخ وجود نمی شوند... وجود اصلا از سنخ ماهیات نمی باشد. (مکاتبات عرفانی، چاپ ۱۳۶۱، تعلیقه آشتیانی، ۱۰۲-۱۰۳).
... لعدم السنخیه بین السوافل و أعلى الاعالی. (الشواهد الربوبیه، التعليقات، ۵۳۳).
... زیرا بین بالاترین بالاها، با پایین ها سنخیت نیست.

تفکیکیان نیز همانند ایشان، از حیث وجود و کمالات، به سنخیت بین وجود خالق و مخلوق معتقد بوده، و اگر هم گاهی بحث از عدم سنخیت می کنند همانند فلاسفه مقصودشان این است که بین وجود و ماهیت سنخیتی نیست، و در نظر ایشان وجود منحصر به خدا بوده، و ماهیات جز صفات خدا هیچ چیز دیگری نیستند:

قاعده (سنخیت) در اعطای حق، کمالات نوری را، جاری است، انوار علم و حیات و سایر کمالات نوری علم ذاتی حق و اشراقات ذاتیه اوست. (عارف و صوفی چه می گویند، تهرانی، ۲۶۸، ۲۳۸).
یک قسمت از جهات کمال انسان مانند حیات و علم و قدرت قوام وجودی به ذات مبدأ دارد، یعنی محتاج به قیوم است و در هر آنی باید اعطا و افاضه شود. (قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، نشر حدیث امروز، ۱۳۸۷، ۲۶۰).

(روشن است که اگر منظور ایشان از احتیاج به قیوم، از باب مخلوقیت اشیا لا من شیء، و ایجاد آنها به اراده خداوند تعالی باشد دیگر دو قسم کردن کمالات انسان بی وجه است؛ و اگر منظور ایشان از احتیاج به قیوم از باب تقوم صفت به موصوف باشد دیگر مطلب فوق جز مذهب وحدت وجود چیز دیگری نخواهد بود).

حقیقت انسان علم نیست... علم و عقل خارج از حقیقت انسان است... حقیقت علم نور مجرد است... عقل نوری است خارج از حقیقت روح که روح، گاهی فاقد و گاهی واجد آن گردد. (قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، نشر حدیث امروز، ۱۳۸۷، ۱۱۰ - ۱۱۲).

الوجود غیر مجعول ولا جاعل وهو منحصر فی الله تعالی فهو الازل والابد وما سواه ماهیات. (میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۱۱۴).

وجود نه آفریده شده است و نه آفریدگار و منحصر در خدا می‌باشد پس او ازل و ابد است و ماسوای او ماهیات [صورت‌ها و تعینات وجود] می‌باشند.

الشیئیة فی الخالق جل شأنه هی الشئیة الحقیقیة، وفی غیره هی الشئیة بالغیر ولا شیئیة له. (ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷ ص ۲۸۵).

همانا شیئیت در خالق جل شأنه شیئیت حقیقی است، و در غیر او شیئیت به غیر است و شیئیتی برای مخلوق در کار نیست.

ان غیره تعالی واقعیة و حقیقة بلا شیئیة و حقیقة له من حیث نفسه بوجه من الوجوه.^۱

همانا غیر خدا واقعیت و حقیقت است اما هیچ‌گونه شیئیت و حقیقت نفسی ندارد.

ان الشیء بالغیر وان کان شیئا منشا للآثار، ولكنه لیس بشیء بحقیقة الشئیة، بل هو محض الفقر والاحتیاج فی شیئته وثبوته وبقائه وتأثیره وتأثره الی الغیر. (تنبیهاً فی المبدأ والمعاد، مروارید، حسن علی).

همانا شیئی که بالغیر است اگر چه شیئی است که منشأ آثار است، اما شیئی حقیقی نیست، بلکه در شیئیت و ثبوت و بقا و تأثیر و تأثر خود، محض فقر و احتیاج به غیر است.

فهی فی الحقیقة اشیاء لا واقعیة، باطلة معدومة، و حیث ذاتها الفقر والاحتیاج.^۲

پس آن‌ها (ماهیات)، اشیایی هستند بدون واقعیت، و باطل و معدوم، و حیث ذات آن‌ها فقر و احتیاج است.

أن ما هو قائم به تعالی، لیس فی مرتبه تعالی کی یکون القول بشیء سواه تحدیدا لله سبحانه.^۳

همانا آن‌چه که قائم به خدای تعالی است در مرتبه او نیست تا لازم آید اعتقاد به وجود چیزی جز ذات خداوند موجب محدودیت وجود او سبحانه گردد.

يستحيل تنزله تعالی فی مرتبة كل ما كان مصداقاً للوجود والشیء. ضرورة أن من مصادیق الوجود والشیء من هو وما هو مرکوز فی حاق الفقر والعجز والذلة ومظلم الذات ومیت الذات. فأی مشاركة وسنخية بينه تعالی وبين هذه الأنداد والأضداد؟ وكيف یکون تنزيهه تعالی عن هذه المرتبة تحدیدا له تعالی؟! وكيف یکون دلیلاً علی تناهیه وتحدیده سبحانه؟! و ضروری أن النسبة بينه تعالی وبين هذه المظلمات الذاتية بینونة حقیقیة ولا مشاركة بينه تعالی وبينها بوجه من الوجوه.^۴

تنزل خداوند تعالی، در مرتبه آن‌چه که مصداق وجود و شیء باشد محال است، چه این که از مصادیق وجود و شیء، کسان و چیزهایی است که بی‌نهایت در فقر و عجز و ذلتند^۵ و مظلم الذات و میت الذات^۶ می‌باشند. پس

۱. میرزای اصفهانی، معارف القرآن.

۲. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ۱۱۵.

۳. ملکی میانجی، محمد باقر: توحید الإمامیة، ۲۱۱.

۴. ملکی میانجی، محمد باقر: توحید الإمامیة، ۲۱۱.

۵. یعنی تعینات وجودند نه وجود بدون تعین که همان خداست!

۶. یعنی در حقیقت معدومند نه موجود!

چه مشارکت و سنخیتی بین خداوند تعالی و این اضداد می باشد؟ و چگونه ممکن است که تنزیه خدای تعالی از این مرتبه وجود، محدود نمودن خدا باشد؟ و این ها چگونه می توانند دلیل بر تناهی و تحدید خدای سبحان گردند؟! و ضروری است که نسبت بین خداوند تعالی و این ظلمانی ذات ها بینونت حقیقی است و به هیچ وجه مشارکتی بین خداوند تعالی و آن ها نیست.

إن إطلاق لفظ الوجود والشيء عليه تعالى وعلي غيره، إنما هو علي سبيل الاشتراك اللفظي.^۱
 همانا اطلاق لفظ وجود و شیء بر خداوند تعالی و غیر او، بنا بر اشتراک لفظی^۲ می باشد.
 إن الأفعال والأوصاف والنعوت إذا نسبت إليه تعالى، لا بد تكون علي سبيل الاشتراك اللفظي بالتباين الصفي^۳.

همانا افعال و اوصاف وقتی که به خدای تعالی نسبت داده می شود ناچار به نحو اشتراک لفظی به تباين صفی^۴ می باشد.

هذه الآيات والروايات وأيضا الروايات الدالة علي البينونة الصفية بين الخالق والمخلوق، كلها تدل علي أن إطلاق أسمائه تعالى علي غيره سبحانه، إنما هو من باب الاشتراك اللفظي. فإن قلت : يلزم علي ما ذكرت تعطيل الأذكار والتسبيحات، والأوراد والأدعية والمناجاة فإن الناس إنما يخاطبونه تعالى ويناجونه بما يعقلون ويفهمون. قلت :... أنه تعالى عرف إلى عباده نفسه بحقيقة التعريف... فأسماءه تعالى تعبير وتذكروا وإرشاد إلى الله القدوس الخارج عن الحدين، الظاهر بذاته... بل إنما يعرفه من عرفه به تعالى، فهو المعرف - بالكسر - لا المعرف - بالفتح - والمعروف...^۵

این آیات و روایات و همچنین روایاتی که دلالت می کنند بر بینونت صفتیه بین خالق و مخلوق همگی دلالت دارند بر این که اطلاق اسمای خداوند تعالی بر غیر او تنها از باب اشتراک لفظی می باشد.

اگر بگوییم لازمه این مطلب تعطیل اذکار و تسبیحات و اوراد و ادعیه و مناجات است چرا که مردم بر اساس چیزهایی که تعقل میکنند و می فهمند با او سخن می گویند و مناجات می کنند، خواهم گفت... خداوند تعالی خود را به بندگان به حقیقت تعریف معرفی کرده... پس اسمای او تعبیروا و تذکر و ارشاد به خدای قدوس خارج از دو مرز [تعطیل و تشبیه] است، که به ذات خود ظاهر می باشد... بلکه او را می شناسد هر که او را به خودش شناخته، و او شناسنده است نه شناخته شده...

فنور الله مطلق غير متعين أبداً في عين كون هذه المخلوقات أسمائه وتعيناته وصفاته. (میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۶۸).

نور خدا همیشه غیر متعین است در عین این که این مخلوقات اسما و تعینات و صفات اویند.

لا وجود إلا وجود الله. (معارف الهیه، حلّی، محمود، ۷۸۴).

هیچ وجودی نیست مگر وجود خدا.

شیطان هم نور وجود دارد. وجود نور است. (معارف الهیه، حلّی، ۵۶۱).

۱ . ملکی میانجی، محمد باقر: توحید الإمامیه، ۲۱۲.

۲ . یعنی موجود حقیقی فقط خداست، و بقیه مجازا موجودند نه موجود حقیقی!

۳ . ملکی میانجی، محمد باقر: توحید الإمامیه، ۳۹۹.

۴ . یعنی اشیا صفات خداوند نه موجودات حقیقی!

۵ . ملکی میانجی، محمد باقر: توحید الإمامیه، ۷۰ - ۷۲.

كلما توجهت إلى هذا النور بوجه الهدية لا مناص لك من القول بأنه نور محمد ومخلوق... ولو نظرت إلى أصل نوريته وغمضت العين عن هديته فقد صرفت النظر عن الخلق بالكلية وتوجهت إلى الله تعالى. (تقريرات درس ميرزا مهدي اصفهاني، ۶۵).

هر گاه به این نور [صادر اول] از نظر شکل و صورت و این بودن آن نگاه کنی ناچار باید آن را نور محمد و مخلوق بدانی و حق نداری بگویی که آن خداست... و اگر نظر به اصل نوریت و وجود آن کنی و از تعیین و شکل آن چشم پیوشتی، به طور کلی از خلق صرف نظر کرده و به خدا توجه نموده‌ای. فی الواقع و نفس الامر مع قطع النظر عن التعینات والمضایق... فإذا هو (محمد) الله تعالى. (تقريرات درس ميرزا مهدي اصفهاني، ۶۷ - ۶۸).

در واقع و نفس الامر با قطع نظر از شکل‌ها و محدودیت‌ها... آن (محمد)، خدای تعالی است. این ظل، باطل و ساکن بود خداوند آن را از بطلان بیرون کشید و به وجود خویش موجود کرد، و یا به وجود خاتم الانبیا و یا ائمه هدی هستی بخشید...^۱ در اینجا دو رتبه پیدا می‌شود که باید در آن خوب دقت کرد... يك رتبه رتبه لايتناهیست است زیرا خدای تعالی در همه جهات لايتناهی است، و يك رتبه هم محدودیت و مشاریت ماهیت خاتم الانبیا می‌باشد...^۲ اصلاً انانیت در مقابل خدا نیست، قبلاً تذکر داده شد که حقیقت من تو، ما، شما همانی است که در ماهویت هم قائم به خداست.^۳

در عالم وجود نیز وجودی به جز وجود او نیست و ماهیات، که حقایق اشیایند - از وجود خدا مالك می‌شوند... ما همگی لا شیء هستیم و خاتم الانبیا هم فقر صرف و لا شیء است ماهیت فقر صرف است...^۴ حیث إنه ليس نور غير الله تعالى وإلا يلزم تحديده بالفقدان والوجدان وهو التركيب لا يقال بأنه (الصادر الاول) مخلوق.^۵

از آن جا که نوری جز نور (= وجود) خدا نیست نمی‌توان گفت صادر اول مخلوق است، و گرنه لازم می‌آید که خداوند محدود به نداشتن وجود غیر خود، و داشتن وجود خود گردد، و این عین ترکیب است. هو فی کل مکان ولا یخلو عنه مکان و ليس شیء غیره إلا الماهیات المخلوقات... ومعنی مخلوقیتها هو مالکیتها وواجبیتها لذلك النور الغير المتناهی الغير المتعین أزلاً وأبداً.^۶ خداوند در تمام مکان هاست و هیچ مکانی از او خالی نیست، و چیزی جز وجود او نیست مگر ماهیات مخلوقه... و معنای مخلوقیت آن‌ها این است که نور و وجود نامتناهی و غیر متعین خدا را از لا و ابدا مالک و واجد می‌شوند.

ماهیت لا شیء می‌باشد اما در لا شیئیتش هم محتاج به تمليك خداست... خدا به حروف و ماهیات - آن هم نه به همه ماهیات، بلکه به ماهیت شخص صادر اول که خاتم الانبیا است - تمليك وجود می‌کند... ماهیات ممکنات دیگر به واسطه یا وسائلی از نور ولایت خاتم الانبیا که صادر اول است وجود را می‌گیرند، اما آن

۱. معارف الهیه، ۷۹۷.

۲. معارف الهیه، ۷۵۸ - ۷۵۹.

۳. معارف الهیه، حلی، محمود، درس پنجاه و یک، ۷۸۷.

۴. معارف الهیه، ۷۶۶ - ۷۶۷.

۵. تقريرات درس ميرزا مهدي اصفهاني، ۶۷.

۶. تقريرات درس ميرزا مهدي اصفهاني، ۷۰.

حضرت از خدای تعالی بلا واسطه نور وجود را می‌گیرد و به تملیک خدا از عین نور خدا به اندازه استعداد و ظرفیت وجدانی خود مالک می‌شود.^۱

فهو تعالی يعطی من نور ذاته بالصادر الاول. فهو قبس من نور الله تعالى واشتق من نور عظمته... أن ماهية الصادر الاول يملك نور الله بإعطاء الله وتمليكه... بل كلما توجهت إليه [الصادر الاول] يصير توجهه متعينا لا يقال بأنه الله تعالى، وحيث إنه ليس نور غير الله تعالى وإلا يلزم تحديده بالفقدان والوجدان وهو التركيب لا يقال بأنه مخلوق.^۲

پس خداوند تعالی از وجود و ذات خودش به صادر اول می‌دهد، پس صادر اول قبسی از وجود خدای تعالی است که از وجود با عظمت او گرفته شده... پس صادر اول به تملیک و اعطای خدا، به طور حقیقی مالک وجود خداست... و هر گاه به صادر اول توجه کنی، توجه او تعیین می‌یابد، نمی‌شود گفت او خدای تعالی است. و از آن جا که نوری [= وجودی] جز نور [= وجود] خدا نیست - و الا لازم می‌آید خدا محدود به نداشتن و داشتن گردد، و این ترکیب است - گفته نمی‌شود که آن مخلوق است.

باید توجه داشت فلاسفه نیز مانند تفکیکیان معنای خلقت و جعل را انکار کرده، بلکه معنای حقیقی خلقت را که بر اساس وحی و برهان همان خلق لا من شیء می‌باشد تحریف نموده، و حقیقت آن را مانند خیالات انسان می‌دانند، در حالی که این مطلب عین مذهب سوفسطائیان می‌باشد. تفکیکیان می‌گویند: تمام صور عقلیه و خیالیه و وهمیه شما مخلوق شماست که شما به آن‌ها تملیک وجود کرده‌اید (نه آنکه جعل وجود آن‌ها را کرده باشید یا جعل ماهیت یا جعل اتصاف ماهیت به وجود...) ماهیات آن صور از وجود شما مالک شده‌اند... باری این نمونه‌ای از خلقت خداست که در محدوده وجود شما نهاده.^۳

کتاب "تنبيهات حول المبدأ والمعاد" نیز شبهه توهم مزاحمت بین وجود خدا و سایر اشیا را مانند استاد خود میرزا مهدی اصفهانی و فلاسفه و عرفا حل نموده و گفته است که شیئیت در خداوند تعالی حقیقی است؛ و در مخلوقات، بالغیر (مانند تفاوت جوهر با عرض، و صفت با موصوف، و رابطه صور عقلیه و خیالیه با عقل) بوده، و اشیا فاقد کمالات نوری می‌باشند (بارها توضیح دادیم که منظور تفکیکیان و عرفا و فلاسفه از کمالات نوری همان وجود می‌باشد). چنانکه به عنوان مثال گفته اند:

الاول: لا مزاحمة بين وجود الجسم... وبين وجود الاعراض من الكم، والكيف...
الثاني: - وهو ألطف المثاليين وأقربهما إلى درك حقيقة الاحاطة من غير لزوم المحدودية للمحيط بوجود المحيط ولا المزاحمة - هو نور العلم الظاهر بذاته المظهر للمعلومات... وكذا المعقولات والمتصورات.^۴
اول: مزاحمتی بین وجود جسم... و وجود اعراض مانند اندازه و حالات آن وجود ندارد...

دوم: - و این مثالی است که برای درک حقیقت احاطه داشتن خداوند به ما سوای خود، بدون این که هیچ محدودیت و مزاحمتی برای وجود محیط به سبب وجود محاط به وجود آید لطیف تر و نزدیک تر است - و آن نور علم (وجود) است که خودش ظاهر است، و ظاهر کننده معلومات و... همچنین معقولات و متصورات است. در معارف الهیه هم آمده است:

۱. معارف الهیه، ۷۵۶ - ۷۵۸.

۲. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ۶۷.

۳. معارف الهیه، ۷۸۶.

۴. مروارید، حسنعلی: تنبیهات حول المبدأ والمعاد، ۷۲ - ۷۵.

جعل وجود مستلزم سه عیب عمده است زیرا باعث می‌شود که خدا مرکب از وجدان خود و فقدان غیر گردد و محتاج شود، و نیز برای خدا شریک در وجود پیدا شود و توالد خدا و بطلان صمدیت نتیجه گردد. معارف الهیه، درس پنجاه و دو، ۷۸۳.

اگر چه وجود ممکن را چنانکه صدر المتألهین گفته مثل معنای حرفی بدانیم به طوری که قوام معنای حرفی به معنای اسمی است و از خود قوامی ندارد ممکن هم قائم به حق است و وجودی از خود ندارد صدر الدین شیرازی با اینکه تا این مرحله آمده... معارف الهیه، درس پنجاه و دو، ۷۸۳.

جعل ماهیت هم غلط است زیرا ماهیت شیئی نیست که قابل جعل باشد.^۱
جعل وجود غلط است زیرا اگر این معمول عین خدا باشد که قول عرفا می‌شود و ربطی به فلسفه و تشکیک در مراتب وجود ندارد، و اگر غیر خداست فاقد این وجود معمول می‌شود پس محدود به عدم می‌گردد که لازمه‌اش ترکیب در خداست و این شرك است... هم چنین مالکیت منحصر به خداست، و خدا در مالکیتش هم غیر منتزاهی است، بر خلاف ممکنات که مالکیتشان محدود به وجود خودشان است و فاقد وجود سایر ممکناتند.^۲

در فلسفه و عرفان و تفکیک، علم به معنای وجود است. و عالم شدن، به معنای موجود شدن است. و نور ظاهر به ذات خود، مساوی با حقیقت وجود است. و حقیقت وجود، مساوی با خداست. و ما و سایر اشیا، شبح و ماهیتی هستیم که موجود شدنمان به معنای این است که مالک وجود خدا می‌شویم، مانند موجی که مالک وجود دریا می‌شود، و معنای خلقت، و موجود شدن، و استضاء به نور همین است. لذا می‌گویند:

قد علمت فی ما مضی ان حقیقة العلم نور مغایر لذواتنا... وصیورتننا عالمین بالشی انما هو یوجدانا
ذلک النور الظاهر بذاته المظهر لغیره، واستضاءتنا به، فنحن محتاجون فی ظهور الاشیا - بل فی ظهور انفسنا - الی
ذلک النور، واما الله تعالی فحیث ان ذاته عین العلم فلا یحتاج فی ذاته وکمالاته الی صفة زائدة علی ذاته.
تنبيهات فی المبدأ والمعاد، مروارید، حسن علی.

خلاصه معنای مطلب فوق با توجه به مبانی ایشان چنین می‌شود:
موجود شدن ما و سایر اشیا به این گونه است که وجود خدا را بیابیم، و هرگز به این معنا نیست که واقعا خداوند تعالی ما یا اشیا دیگر را با تمام وجود و علم و قدرت و سایر آن چه داریم خلق فرموده باشد. همان طور که پیدایش مجسمه آدم بر فی محتاج به وجود برف است، پیدایش ما نیز محتاج به وجود خداست، اما خدای تعالی خودش عین وجود است و برای ظهور خود نیاز به چیز دیگری ندارد.
کاملاً دقت شود که با چه زحمتی عبارات را پیچانده، و در پیچ و خم عبارات، وحدت وجود را پذیرفته و ارائه می‌دهند. و تمامی این‌ها به خاطر این است که شبهه فلسفی و موهوم نامتناهی بودن ذات خدا، همان طور که فلاسفه و عرفا را به هم پیچانده است ایشان را نیز گیج کرده است، و برای در آمدن از چاله، خود را به چاه انداخته اند.

ایشان خیال می‌کنند که اگر خدا وجودی غیر از خودش خلق کند، وجود خود را محدود نموده و مزاحمی برای خود آفریده، و جای خود را تنگ کرده، و زمان و مکان خاصی را از وجود خود خالی

۱. معارف الهیه، ۷۸۳.

۲. معارف الهیه، ۷۶۲.

نموده است. لذا فکر کرده‌اند که سنخ وجود اشیا این است که اشکال و صفات ذات خداوند، نه چیزی غیر از خدا! لذا می‌گویند:

فتحدیده تعالی انما یلزم اذا کان لغيره وجود من سنخ هذا الوجود الذی هو عین النور الازلّی الابدی، او کان زمان او مکان خالیا - ای منعزلاً - عنه. واما الشی القائم ذاته به، المحتاج فی کماله وبقائه الیه، مع احاطته به ظاهراً وباطناً، وعدم البینونة بالبینونة العزلیة بینه وبنه فلیس وجوده موجبا لتحديد ذاته التعالی عن اوصافه. تنبیهاً فی المبدأ والمعاد، مروارید، حسن علی.

که خلاصه معنا، با توجه به مبنای ایشان این است که سنخ وجود اشیا، سنخ صفت و عرض است، و سنخ وجود خدا، مانند خمیر مجسمه سازی بدون شکل است، لذا صورت‌ها و اعراضی که بر وجود خدا عارض می‌شوند، هرگز مزاحم وجود او نیستند، چرا که در این صورت خداوند تعالی اصلاً چیزی که از سنخ وجود باشد خلق نکرده است که مزاحم وجود او باشند، بلکه ما و سایر اشیا تعینات و اشکال مختلف ذات خدایم نه چیز دیگر! و می‌گویند:

ان الشی بالغير وان کان شیئاً منشأ للآثار ولكنه لیس بشی بحقیقة الشیئیة، بل هو محض الفقر و الاحتیاج فی شیئیته وثبوت وبقائه وتأثیره وتأثره الی الغير. تنبیهاً فی المبدأ والمعاد، مروارید، حسن علی.

که خلاصه معنا دقیقاً همان مطلبی است که فلاسفه در مورد وجود ربطی گفته‌اند. یعنی وجود حقیقی را منحصر به خدا کرده، و سایر اشیا را عین فقر و احتیاج به خدا دانسته‌اند، نه موجوداتی حقیقی که خداوند واقعاً آن‌ها خلق نموده باشد.

و بر همین اساس است که علم (= وجود) را، مخلوق ندانسته، و آن را نور (باز هم به معنای وجود) می‌دانند، و خلق را مقابل با آن دانسته، نام آن را ظلمت می‌گذارند، و به روایت "انّ الله خلق الخلق فی ظلمة ثمّ رشّ علیهم من نوره" که از منابع اهل سنت است استدلال می‌کنند، و آن را چنین معنا می‌کنند که می‌گویند:

ان الخلق بمعناه الحقیقی مساوق للوجود والثبوت، ولفظة "ثمّ" ظاهرة فی تاخر الرش عنه، فهو فی ارادة تحمیل العلم الذی هو حقیقة النور علی الخلق المظلم ذاتاً - كما هو حقیقة کل مخلوق - اظهر. تنبیهاً فی المبدأ والمعاد، مروارید، حسن علی.

کاملاً دقت شود که معنا این شد علم را نور دانسته‌اند، و نور را هم مقابل مخلوقات، و نتیجه این می‌شود که علم را مخلوق نمی‌دانند. و این دقیقاً همان مذهب فلسفه عرفان در مورد وجود است، که ایشان به پیروی از شیخ اشراق اسم آن را عوض کرده، و آن را نور نامیده‌اند. و فلاسفه هم قبل از ایشان گفته‌اند:

فأول إحسان منه إلى الخلق إخراجهم من الظلمة برشّه علیه من نوره، ای الوجود المنبسط الذی فی کلّ بحسبه والمستعطی هو الماهیّات.

اقتباس من الحديث الشریف: "انّ الله خلق الخلق فی ظلمة ثمّ رشّ علیهم من نوره." (شرح الاسماء الحسنی، ملاهادی سبزواری، ۴۹۲).

پس اولین احسان خداوند به خلق، خارج کردن ایشان است از ظلمت [عدم] به این که از وجود خود بر ایشان پاشانده، یعنی از وجود گسترده‌ای که در هر شیء به اندازه خود آن است، و آن چیزی که نور را طلبیده صورت‌ها و ماهیاتند.

و این‌ها برگرفته شده از این حدیث شریف است: "به درستی که خداوند مخلوقات را در ظلمت خلق کرد سپس از نور خود بر ایشان پاشاند."

(البته روایت مورد اشاره هیچ مدرک معتبری ندارد، این حدیث با اندکی اختلاف، در منابع حدیث عامه، مانند سنن ترمذی، مستدرک حاکم، مسند احمد بن حنبل آمده است. اصل حدیث بنا به نقل ترمذی چنین است: *إن الله - عز وجل - خلق خلقه في ظلمة، فالقى عليهم من نوره*. رجوع شود به مأخذ یابی احادیث جامع الاسرار، (۴۵).
در کتاب الفوائد النبویة آمده است:

انه تعالى منزله عن مجانسة مخلوقاته كما قرر في محله بما لا مزيد عليه.

سپس در پاورقی کتاب فوق آمده است که مراجعه شود به کتاب "عارف و صوفی چه می‌گویند"، (تهرانی، میرزا جواد)؛ و کتاب "تنبيهات حول المبدأ والمعاد"، (مروارید، میرزا حسن علی)، و کتاب، "توحید الامامیة، (ملکی، محمد باقر)؛ و درس‌هایی که به زودی از خود مؤلف منتشر خواهد شد. (الفوائد المدنیة، سیدان، سید جعفر، ۱۶).

بر اهل تحقیق کاملاً روشن است که آن چه در مسأله سنخیت و عدم سنخیت، در کتاب‌های فوق آمده است، دقیقاً همان حرف‌ها و مبانی فلاسفه و عرفا است، و هرگز نمی‌توان کتاب‌های فوق را به عنوان معارف کتاب و سنت، و مذهب و مکتب علما و فقهای مکتب شناخت.

بر اساس ضرورت عقل و دین، معرفت ذات احدیت محال است، و تنها از راه دلالت عقل باید به وجود او اقرار نمود، اما تفکیکیان و فلاسفه و عرفا، امتناع و استحاله معرفت کنه ذات خداوند را انکار کرده، معرفت عقلی و استدلالی را نشان دهنده خدای واقعی نمی‌دانند، و معرفت خداوند را به وجدان کنه ذات او، و اتحاد با او می‌شمارند.

فالقول بامتناع معرفة الله وسد باب معرفة الكنه كما قال العرفاء قول باطل... والغرض أن شهود كنهه تعالى ممكن ولكن به لا بغيره لمكان إطلاقه ولا تعيينيته ومحدودية الماهيات المخلوقة. و... الظاهر هو الله فقط وليس شيء سواه ولا أحد غيره ولا يخلو عنه مكان.^۱

پس اعتقاد به محال بودن معرفت خدا و بستن باب معرفت کنه ذات خدا که عرفا به آن معتقدند باطل می‌باشد... و سخن ما این است که شهود کنه ذات خدای تعالی ممکن است، اما به خود خدا و بدون واسطه نه به غیر خدا، زیرا خدا مطلق و بدون شکل است؛ در حالی که ماهیات مخلوقه، محدود و شکل‌های محدود می‌باشند، و آن چه ظاهر و آشکار و نمایان است فقط خود خداست، و جز او هیچ چیزی وجود ندارد، و غیر از او هیچ کسی در کار نیست، و هیچ مکانی خالی از وجود او نمی‌باشد.

روشن است که عرفا هم مانند تفکیکیان تنها از جهت علم حصولی معرفت کنه ذات خدا را محال می‌دانند، و با صرف نظر از تعینات، وجدان ذات خدا به علم حضوری شهودی را کاملاً ممکن دانسته بلکه عدمش را محال می‌دانند، و در این جهت هیچ اختلافی بین مشرب‌های سه‌گانه فلسفی و عرفانی و پیروان میرزا وجود نداشته، و بدون شك مذهب اهل بیت علیهم السلام از چنین نسبت‌هایی کاملاً بری می‌باشد.
عرفا و متصوفه می‌گویند:

العلم هو الحجاب الاكبر.

علم بزرگترین حجاب است.

چرا که در مکتب ایشان غیر خدا چیزی وجود ندارد، لذا در نظر ایشان خدا شناسی عقلی باطل بوده، و معرفت واقعی خدا این است که انسان نفس خود را بیابد، و بداند که خودش جز خدا چیزی نیست. تفکیکیان هم می‌گویند:

وجدان... تحصیلات علمی هم لازم ندارد، بلکه تحصیلات علمی حجاب وجدان است، جلو وجدان را می‌گیرد، وجدان یعنی صاف صاف خودت، "وجدان" و "وجود" یک ماده است، وجدان تو یعنی وجود تو، هستی تو، توجه فرمودی؟... راه انبیا این است، راه وجدان است.^۱

ملاقات خدا عبارت است از اینکه وجدان کنی خودت را و... عجز خودت را و جهل خودت را و فقر خودت را و به عین همین وجدان وجدان قیوم شده است. به آینه فقرت غنای قیوم را می‌یابی... دیگر احتیاج نداری به باری در اثبات خدا - باری در اثبات توحید خدا... صفات ثبوتیه... صفات سلویه... بلکه اینها همه شیر و ور است! و باید بریزید دور. با وجدانت می‌یابی حقیقت واقع، واقع واقع را نه مفاهیم را. این راه پیغمبران... و مفتاح معرفت فطری است. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ص ۱۰۲).

فلاسفه و عرفا، وجود مخلوقات را مزاحم وجود خدا دانسته، لذا تباین خالق و مخلوق را صفتیه دانسته‌اند. یعنی اشیا را صفات خدا شمرده، و خداوند را وجودی دانسته‌اند که اشیا صورت‌های مختلف او می‌باشند. چنان که می‌گویند:

إن البینونة بینهما کبینونة الصفة للموصوف... أن الوجودات المجعولة بالنسبة إلى الجاعل الحق تعلقية کوجود الصفة للموصوف وکالعرض للموضوع. (شرح الاسماء، ملا هادی سبزواری، ۷۷).

همانا تفاوت بین آن دو مانند تفاوت صفت و موصوف است... همانا وجودهای جعل شده نسبت به جاعل حق تعلقی می‌باشد مانند وجود صفت برای موصوف و عرض برای معروض.

روشن است آنچه ایشان در این مورد گفته‌اند در واقع تباین صفت و موصوف است، نه تباین صفتیه‌ای که در برخی روایات مذکور است. معنای تباین صفتیه در مکتب وحی این است که صفت مخلوقات این است که قابلیت زیاده و نقصان دارند، ولی خداوند فراتر از داشتن این وصف بوده، و بر خلاف اشیا و صفات آنها می‌باشد. اما معنای تباین صفتیه در فلسفه و عرفان و تفکیک، این است که وجود مخلوقات با خدا یکی است، و تفاوت و تباین آنها مانند تفاوت صفات یک شیء با ذات آن، و مانند تفاوت جواهر با اعراض آنها است، چرا که در واقع صفت و موصوف، و جوهر و عرض یک چیزند نه دو چیز، لذا در نظر ایشان خالق و مخلوق هم، در واقع یک چیزند نه دو چیز.

و به همین جهت است که تفکیکیان نیز مسأله توهم تراحم وجود نامتناهی خداوند با سایر اشیا را که پایه اعتقاد به وحدت وجود است، از همان راه باطل فلاسفه حل کرده‌اند. میرزای اصفهانی مانند سایر فلاسفه، مباینیت صفتیه را به همان معنای باطل فلسفی تفسیر کرده، می‌گوید:

انه تعالى غیره مباین معه بینونة صفة متقومة بموصوفه لا بینونة عزلة. (میرزای اصفهانی، معارف القرآن).

همانا خدا جدا از خلق خود است مانند جدایی صفی که به موصوف خود متقوم است نه این که منعزل از آن باشد.

هذه الحقایق (الوجود والحیة والعلم والقدرة) غیر منعزلة عن رب العزة بل البینونة بینونة الصفیة. (ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۳۵۳).

این حقایق (وجود و حیات و علم و قدرت) خارج از رب العزة نیست بلکه تفاوت بین آن دو تفاوت صفی است.

در این جا بینونت صفی بود و وجود منحاز مجموعی در میان نبود. (معارف الهیه، حلبی، ۷۶۵).
فهو جل شأنه مباین مع نور العلم والحیة ومع نور الوجود والعلم والحیة والقدرة بالمبائنة الصفیة... ولا شیئیة بالنسبة الى الموصوف. (میرزای اصفهانی: ابواب الهدی، ۴۹ - ۸۹).

پس تباین او جل شأنه با نور علم و حیات و وجود و قدرت تباین صفی است... و در مقابل موصوف [خدا] اصلاً شیئی نیست

وحکم التمییز بینہ و بین الخلق هی البینونة الصفیة. (میرزای اصفهانی، تقریرات، ۷۰).

حکم تمییز بین او و خلق تنها تباین صفی است.

شیطان هم نور وجود دارد. وجود نور است. (معارف الهیه، حلبی، ۵۶۱).

حتی شمر هم دارای نور ولایت است. (معارف الهیه، حلبی، محمود، دوره دوم، درس دوازدهم).

اگر در مقابل و به محاذات علم و قدرت خدا علم و قدرت و وجود دیگری باشد لازم می آید که خدا علم و قدرت و وجود خودش را واجد، و علم و قدرت و وجود دیگران را فاقد باشد، پس در خدا ترکیب پیش می آید... بنا بر این غیر وجود و نور و علم و قدرت خدا، وجود و نور و علم و قدرت دیگری نیست. (معارف الهیه، حلبی، محمود، ۷۵۵).

خداوند به ماهیت حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه وآله وسلم از وجود و نور عظمت خودش تملیک می کند... خاتم الانبیاء حقیقتاً مالک وجود خدا می گردد... برای فهم مباحث این درس هم اشاره شد که تمام صور عقلیه و خیالیه و وهمیه شما مخلوق شماست که شما به آن ها تملیک وجود کرده اید... و ماهیات آن صور از وجود شما مالک شده اند... این نمونه ای از خلقت خداست که در محدوده وجود شما نهاده... حقیقت "من"، "تو"، "ما"، "شما"، همانی است که در ماهویت هم قائم به خداست... در سراسر عالم جز خدا نیست که لا اله و لا وجود و ملک و نور... الا الله... کمالات الهی تا آن جا که وجود رفته سریان یافته است. این حرف را فلاسفه هم پذیرفته اند... اگر به ماهیت خاتم الانبیاء نگاه کنید نگاه به نور حق نیست... و اگر به اصل نوریت توجه کنید خدا به شعاع نور خویش محتجب شده است... معنای بالا بودن مثل بالا بودن شما نسبت صور معقوله تان است...

عالم انوار صرفه و قائم به حق تعالی هستند... یعنی در برابر حق... ما به ازایی از خود ندارند، و به یک لطیفه ربانی و به اصطلاح عرفان بشری فانی در حق هستند. وقتی که فانی در حق شدند باقی به حق خواهند بود. آن ها هیچ انانیت از خود ندارند...^۱

کیفیت آفریدن به تملیک است به جعل وجود نیست به جعل ماهیت هم نیست.^۲

و باز هم مانند سایر فلاسفه و عرفا وجود ما را ازلی و ابدی دانسته و منکر معنای حقیقی خلقت و آفریش می باشند:

نه ماده ای بود نه مُدّه ای، نه طینتی نه زمانی نه مکانی، و قبل از اینها ما بودیم!!^۱

۱. معارف الهیه، حلبی، محمود، درس پنجاه و دو تا پنجاه و پنج.

۲. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۴۳.

ان المعقولات حيث ذاتها الكون والشيئية بالعقل وليس لها حيث ذات ونفسية بنفسها... فيكون العقل هو المحقق المكون بالذات بلا فعل في وجه من الوجوه... فيكون هذا آية كبرى على قدس الحق جلست عظمتة عن الفعل والتأثير والجعل وغيرها. (معارف القرآن، ميرزا مهدی اصفهانی).

همانا معقولات [صورت‌های عقلی و ذهنی] اصل وجودشان، بودن و شیئیت به عقل است، و از حيث خودشان اصلا وجودی ندارند... بنا بر این تنها عقل است که بدون هیچ فاعلیتی، وجود آن‌هاست... و این است نمایانده قدس حق جلست عظمتة در این جهت که هیچ گونه فعل و تأثیر و جعل و غیر آن ندارد. ان هذا الكون المتطور بالكائنات... حيث ذاته الشيئية والكون بالحق تعالى شانه. وليس له كينونة و شيئية بنفسه في وجه من الوجوه فليست العوالم الغير المتناهية منعزلة عن الحق وبعيدة عنه بالمسافة. (معارف القرآن، ميرزا مهدی اصفهانی).

همانا این وجودی که به صورت کائنات در آمده است... جهت وجودشان بودن و شیئیت به حق تعالی شأنه است و خودشان به هیچ وجهی از وجوه موجودیت و شیئیت ندارند بنا بر این بین عوالم نامتناهی و خدا هیچ گونه جدایی و فاصله و مسافتی نیست.

بر همگان روشن است که اساس اختلاف مکتب وحی و برهان با مکتب فلسفه و عرفان و در صدر ایشان با خود صدر الفلاسفه در این است که مکتب وحی و برهان می‌گوید همه ما سوی الله مخلوق خداوند تعالی هستند که آن‌ها را لا من شيء یعنی بدون ماده و سابقه وجودی آن‌ها آفریده است، اما مکتب فلسفه و عرفان منکر معنای حقیقی خلقت و آفرینش بوده و اشیا را در مقابل خداوند دارای وجود مستقل ندانسته بلکه مانند معنای حرفی قائم به خدا و در حقیقت جزء خدا می‌دانند نه مخلوق او.

تفکیکیان در این جهت نیز تابع ایشان بوده و می‌گویند:

كنه اشیاء نور و نار بالغير است... يك حرف ملا صدرا زده... می‌گوید ممکنات، وجود امکانی، وجود رابطه است، اصلا معنای حرفی محض است، معنای حرفی استقلال به هیچ وجه ندارد. حرف هو القائم بالغير. (معارف الهیه، حلبی، محمود، دوره دوم، خطی، ۳۰۷)

قوام حرفیت حرف به غیر است، خود حرف بما هو هو هیچی ندارد، داشت حرف غیریتش است.^۲ اینجا درست فهمیده ملا صدرا، می‌گوید وجود امکانی مثل معنای حرفی است، کنهش بالغير است، اینجا درست فهمیده. (معارف الهیه، حلبی، محمود، دوره دوم، خطی، ۳۰۷).

حقیقت مختص ذات خداوند است. ذات مختص حضرت ربّ العزه می‌باشد. پس تو ذات، خدا هم ذات؟ تو حقیقت، خدا هم حقیقت؟ نه نه نه. غلط محض است کفر محض است. اگر چنین باشد پس تو هم مقابل خدایی. تو یکی خدا هم یکی! (معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۵۷ - ۳۵۶، ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۱۲۹). چیزیم، ولی وجود نیستیم. تعبیر دیگر آن که همچنانکه پیدایش ظل بسته به وجود شمس است پیدایش من و تو نیز بسته به شمس حقیقت است که عبارت از شعور باشد... (معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۵۹ - ۳۵۸، ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۱۳۰).

کائنات اعم از پیغمبر یا غیره ظالند... قائم بالذات نیستند. قائم به غیرند... رتبه بشر، رتبه حیات و وجود نیست. بنا بر این چنانچه قائل به این مطلب باشیم شرک محض است... (معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۶۱ - ۳۶۰، ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۱۳۰).

۱. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۸۲.

۲. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۳۰۷.

و معنی کونها بالغیر فی عالم التشبیه کظلّ الشیء.... (انوار الهدایة، ص ۲۴، ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ص ۱۲۳).

و معنای بالغیر بودن در عالم تشبیه مانند سایه شیء است.

و معنی کونها بالغیر فی عالم التشبیه کظلّ الشیء....^۱

و معنای بالغیر بودن در عالم تشبیه مانند سایه شیء است.

در مثال زدن روح را به ظل دو خصوصیت تولید می شود. خصوصیت اول که قوامش به این است که نمی گذارد اشراق شمس از او رد شود و به غیر بتابد. اگر نور شمس از او رد شود که ظل گفته نمی شود. خصوصیت دوم اینکه ظل به خود نیست. بود او به بود خودش نیست. بلکه بودش به شمس است، از خود نمی تواند نگهداری نماید. ناچار است از اینکه هر طور شمس حرکت می کند او نیز حرکت نماید^۲

... روح هم که تعبیر به ظل شده دو خصوصیت دارد. اول آن [که] شمس که می دهند و می گیرند، آن چراغی که به دست تو می دهند و خود را می یابی، او نور شعور است که نور حقیقتش هم می گویند و فلاسفه حقیقة الوجود می گویند....^۳

ما نحن فیه یعنی بحث معرفت روح، نه اینکه در حقیقت نور شمس در مقابل باشد و ظل و سایه هم از چیزی تولید شده باشد بلکه این ها مثال برای روشن کردن اذهان است.^۴ فلاسفه هم می گویند:

نور؛ یعنی، وجودی که در صورت همه اکوان و موجودات ظاهر است - و نیز ظل نامیده شده است (به معنای وجود اضافی در تعینات اعیان ممکنه که اموری عدمی اند و در نتیجه نوری که بدانها اضافه می شود، تاریکی معدوم بودنشان پوشانده شده و به صورت سایه و ظل در می آیند چنان که سایه با نور حاصل می شود و فی نفسه عدم است) کلام ملا عبد الرزاق چنین است:

الظل: هو الوجود الاضافی الظاهر بتعینات الاعیان الممكنة التي هي المعدومات ظهرت باسمه النور الذی هو الوجود الخارجی المنسوب اليها فيستر ظلمة عدميتها النور الظاهر صار ظلا لظهوره بالنور وعدميته في نفسها. (ر. ک. تجلی و ظهور، ۴۱).

تفکیک می افزاید:

در حقیقت وجود نخواهد شد که چیز دیگری موجود باشد. در نور شمس وجود، وجود دیگری موجود نمی شود و الا اجتماع نقیضین می شود. نه وجود می شود گفت، نه عدم؛ حقیقة الوجود نیست. معدوم صرف هم نیست. در نور وجود چیزی موجود نمی شود. چون صمدی است پس در چیست؟ در ظلال است. و بیان ظلال آن است که اگر تو در آفتاب بایستی آیا ظل و سایه تو چیست؟ حقیقت او چیست؟ دارای چه چیز است؟ ظل به تو است والا ما شئت رائحة الوجود. هذا شیء بالنور. هذا شیء بالوجود. از خود هیچ ندارد. فاقد هر شیء است (معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۳۵ - ۳۳۴، ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۱۳۰).

۱. انوار الهدایة، ص ۲۴، ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ص ۱۲۳.

۲. معرفت نفس، تحریر مرحوم یگانه، ص ۳۵۱، ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ص ۱۲۸.

۳. معرفت نفس، تحریر مرحوم یگانه، ص ۳۲۴ و ۳۲۳، ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ص ۱۲۹.

۴. معرفت نفس، تحریر مرحوم یگانه، ص ۳۵۰ - ۳۴۹، ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ص ۱۲۸.

إنية النفس قائمة بقيمها وكنونتها بكنونته. فهذه معرفة الرب بطريق الايات. (انوار الهداية، ص ۳۳ و ۳۴، ابواب الهدى، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۱۵۷).

انیت نفس قائم به خدا، و بودن آن به بودن اوست. و این است معرفت خدا از طریق آیات. ان الكائنات الخاصة حين الكون والتحقق لا واقعيه صرفه... إنه كون وتحقيق به تعالى ليس بينه وبين ربه فصل... وهذا عين المجعوليye الذاتية بلا جعل. (معارف القرآن، میرزا مهدی اصفهانی).

همانا موجودات تعین یافته، در حال وجود و تحقق، به طور کلی بدون واقعیت می باشند... آن بودن و تحقق به خداوند است و بین آنها و پروردگارشان هیچ فاصله و جدایی نیست... و همین است مجعولیت ذاتی بدون اینکه جعل در کار باشد.

ان جاعليه الحق تعالى و فاعليته للكائنات المكشوفات المعلومات ليست بفعل منه تعالى لان حيث ذات الكائنات هو الكون و التحقق به بلا جعل و هذه هو الجاعلية الذاتية بلا فعل منه تعالى. (معارف القرآن، میرزا مهدی اصفهانی).

همانا جاعلیت و فاعلیت حق تعالی نسبت به کائنات ظاهر شده، فعل خدای تعالی نیست زیرا حیثیت ذات کائنات، بودن و هستی به خداست بدون جعل و آفرینش. و همین است جاعلیت ذاتی بدون فعل خداوند. فکما أن كشف المكشوفات كانت قائماً بالنور وشيئيتها بالنور، كذلك انية النفس قائمة بقيمها وكنونتها بكنونته. فهذه معرفة الرب بطريق الايات.^۱

همان طور که وجود و شیئیّت مکشوفات و معلومات به وجود است، انیت نفس هم قائم به خدا، و بودن آن به بودن اوست. و این معرفت خدا از طریق آیات است.

و ليس لها حيث النفسية بوجه من الوجوه، و هذا عين المجعوليye الذاتية و المخلوقية [و المحدثية، النمازی] بالضرورة....^۲

و به هیچ وجه برای آنها وجود نفسی در کار نیست و همین است معنای مجعولیت ذاتیه و مخلوقیت آن. فلاسفه هم می گویند:

بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل وتأثير فيها. الاسفار الاربعة، ۲ / ۳۴۱. بلکه فعل او نور واحدی است که ماهیات به آن ظاهر می شوند بدون این که جعل و تأثیری در کار باشد فالاصل والموجود، هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل بالذات. المشاعر، ۳۱، المشعر الخامس. پس اصل و موجود، همان وجود است زیرا تنها آن است که از جاعل بالذات صادر می شود. إن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل... فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية (اسفار، ۲/۲۶۶). هر فاعلی که کامل باشد نفس ذات آن فاعلیت است... پس معلوم می شود که معلولش از جهت سنخ و ذات خود از لوازم ذاتی وی می باشد.

فصل دوم و سوم: سوفسطائی گری و کشف و شهود

در نظر تفکیکیان هر گونه استدلال و تعقل و تفقه باطل است، ایشان به پیروی از فلاسفه و عرفا و متصوفه، تنها راه واقعی معرفت را جدا شدن از تفکر و تعقل دانسته، بلکه به تبعیت از سوفسطائیان،

۱. انوار الهداية، ص ۳۳ و ۳۴، ابواب الهدى، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۱۵۷.

۲. معارف القرآن، نسخه صدر زاده، صص ۲۰۴ و ۲۰۵؛ النمازی، صص ۳۱۵ و ۳۱۶، ابواب الهدى، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ص ۱۶۰.

واقعیت را نفس مشهود نفسی خود می‌دانند، و نام این ضلالت و گمراهی را حجیت ذاتی عقل! و شناخت عقل و به عقل، و شناخت وجود به وجود، و معرفت خدا به خدا می‌گذارند:

نتیجه البراهین هی العلوم الحصولیة وهی تضاد المعرفة لانها الشهود الحضورى. فاذن تكون المعقولات الحاصلة من البراهین كلها حجابا عن المعرفة لا موصلة اليها، فان المعرفة تحصل حضورا وشهودا للنفس لا للعقل، اى ليس للعقل فيه سبيل وطريق. (میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۳۰).
 إن تصور الشئء حجابہ کائنا ما کان والتصورات والتصديقات لا یفیدان إلا الیقین ولا أمان لخطأ الیقین.
 (میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، نسخه نجفی، ۶۹).

تصور شیء - هر چه باشد - حجاب آن است، و تصورات و تصدیقات هیچ فایده‌ای ندارند جز یقین، و هیچ امانی هم از خطای یقین در کار نیست.

إن المعقولات الضرورية مظلمة الذات، واستکشاف الحقائق النورية أو الظلمانية بها عين الباطل، وطلب المعرفة من هذا الطريق عين الضلال المبين، فإنه طريق معوج، وهو سلوك المجانين. (ابواب الهدی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷، ۲۹۴).

تمامی معقولات بدهی و ضروری، سیاهی و تاریکی است، و کشف کردن حقیقت‌های نوری یا ظلمانی با آنها عین باطل می‌باشد. و طلب معرفت از این راه عین ضلالت آشکار است، زیرا آن راه کج، و رهروی دیوانگان است.

معرفة الوجود بالوجود ومعرفة الله تعالى به تعالى ومعرفة الحقائق الغير النورية اى الموجودات يكون بنور الله وبالانوار العقلية والعلمية أولا وبالذات من غير تصور وتصديق.^۱

معرفت وجود به خود وجود و بدون واسطه است، معرفت خدای تعالی نیز به خود اوست و معرفت حقایق غیر نوری یعنی موجودات، بدون واسطه، به نور خدا و انوار عقلی و علمی است و هیچ تصور و تصدیقی در کار نیست.

برای فهم حقیقی مطالب عالم اظله و اشباح راه منحصر در تجرید و خلع بدن و وجدان نمودن خویش است... تا به وجدان واقعی خودتان نائل شوید... در این حالت خودتان را وجدان می‌کنید و روزنه‌ای از آن مقام اظله و اشباح را خواهید فهمید...

خداوند بر علو درجات صاحب علم جمعی بیفزاید که خداوند به وسیله او زنده کرد روایات را. هزار و سیصد سال گذشته است و آقایان این روایات را می‌دیدند و اشتباه می‌کردند.

فلسفه لغو نیست! عبث نیست اگر عبث بود دو هزار سال بزرگانی.... غور و غوص نمی‌کردند! (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۴۶).

معلوم شد که این راه فقط تجرید می‌خواهد تجرید از علایق، خلاص شدن از علایق، همه علایق را بر طرف کردن این راهش است بعد منتظر بودن است که ببیند از حق چه می‌ریزد توی دلش. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۳۷).

ایشان دقیقا مبانی سوفسطائی‌گری را پذیرفته و می‌گویند:

این عالم چیز دیگری جز ادراک نیست شش ماه فلسفه باید بخوانید... حیف است والله من چه حرف‌هایی را دارم! چقدر نازک است و باید بروید شش ماه فلسفه درسش را بخوانید این طور شیر فهمتان می‌کنم. (معارف الهیه، حلبی، محمود، خطی، دوره دوم، ۱۴۴)

اصلا در این عالم هیچ چیز دیگری جز ادراک نیست.^۱

اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسييا: خودت را بخوان، به خودت نگاه كن، همه چیز را می بینی چون تمام این مدرکات و ادراکات در این عالم در كنه وجود ما مخزون است. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۴۵)

وقتی به خودت نگاه کردی همه را می بینی... ای برادر تو همه اندیشه ای... (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۴۵)

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست. (معارف الهیه، حلبی، محمود، خطی، دوره دوم، ۱۴۶).

و باز هم مانند تمامی سوفسطائیان و عرفا و فلاسفه، عبور از افکار و استدلالات و معقولات را عین کمال دانسته، و همان وجدان و خودیابی و شهود نفس و نفسانیات خود را، وجدان و یافتن و شهود خدا می شمارند:

... احتجاب وجدان به تخیلات، تعلقات، به توهمات، به احساسات است. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۳۷ - ۱۳۶).

بلکه بنا بر يك نکته، عین عاقل است. اتحاد عاقل و معقول فائزند آقایان مولوی، ای برادر تو همه اندیشه ای.^۲ (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۳۰۱).

افکار از بین رفت خودت را می یابی. (معارف الهیه، حلبی، محمود، خطی، دوره دوم، ۶۳۹).

ملاقات خدا عبارت است از اینکه وجدان کنی خودت را و... عجز خودت را و جهل خودت را و فقر خودت را و به عین همین وجدان، وجدان قیوم شده است. به آینه فقرت غنای قیوم را می یابی... دیگر احتیاج نداری به باری در اثبات خدا، باری در اثبات توحید خدا... صفات ثبوتیه... صفات سلبیه... بلکه اینها همه شیر و ورّ است! و باید بریزید دور. با وجدانت می یابی حقیقت واقع، واقع واقع را نه مفاهیم را این راه پیغمبران... و مفتاح معرفت فطری است. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۰۲۹).

(توضیحا عرض می شود کما این که بارها شواهد کلام ایشان را آورده ایم منظور ایشان از وجدان فقر و عجز و جهل نیز به تبعیت فلاسفه و عرفا و مبانی باطل ایشان این است که تمام اشیا مانند صفت یا عرض یا موجی است که وجودش متقوم و محتاج به موصوف و جوهر و آب است، و در واقع خودش اصلا وجودی غیر از موصوف ندارد).

عین خود خدا را یافتند نه مفهوم واجب الوجود و نه مفهوم مصداق. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۳۱).

یافتن خدا تنها از سیر وجدان میسر است (نه عقل و...). (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۸۱).

وجدان رتبه اش رتبه حق الیقین است، وجدان می کنی كنه سوختن را. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۲۸).

وجدان کردن من قوام ذات خودم را بالغیر، این شهود خداست. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۵۸).

۱. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۴۴.

۲. ایشان همین شعر را در جای دیگر باطل دانسته اند!

شناسائی او از کوه وجودی ما نیست از بالای وجود ماست... آن قدر سوراخ وجود ما تنگ است و او آن قدر بزرگ است که آن عظیم از این روزنه صغیر عبور کند.^۱

من متغیرم پس مغیر دارم، اینها تمام صور عقلیه است. اینها وجدان خدا نیست. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۶۳).

اقیانوس عظمت خدا غیر متناهی است، روزنه وجود ما تنگ است و باریک. از این روزنه باریک و تاریک آن اقیانوس عظیم عبور نمی‌کند، داخل نمی‌شود. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۱۸۰).

کنه وجود ما وجدان بالغیر است، آن حقیقت ما قوام بالغیر است، قیام بالغیر که از خود هیچ نیست هر چه هست قوام بالغیر است، ظهور بالغیر است، وجود بالغیر است. (معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۲۰۱).

لقاء، جلوه، ظهور، همه برگشتش به وجدان انسان است فقر ذاتی خودش را، و قیام و قوامش را به قیومش.^۲

حق در معقولات این است که می‌گوئیم، آخوند و دیگران هم گفته‌اند کلیت منطقیه میزان نیست، کلیت وجودیه و احاطه وجودی و سعه وجودی میزان است، آن را می‌گویند، کلی عقلی کلی به معنایی که منطقه می‌گویند نیست. کلی به معنای سعه وجودی است. این را آخوند و دیگران هم می‌گویند. (اسفار ج ۴ ص ۱۸۸ و ۲۶۳، معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، دوره دوم، ۲۱۱).

فصل چهارم: التزام به جبر در خالق و مخلوق

از نظر فلسفه عرفان بر اساس قاعده "الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد" و "قاعده امکان اشرف"، خداوند، قادر بر ایجاد هر چیز و به هر گونه‌ای که بخواهد نیست، بلکه باید اشیا بر طبق نظامی معین از او صادر شود، و در این طریق جز صدور امر واحدی از او تبارک و تعالی ممکن نیست. تمام افعال خوب و بد و زشت و زیبا هم بر اساس قانون جبری و غیر قابل تخلف علت و معلول از آن خداوند است و ما مجبورانی هستیم به صورت مختاران.

پیروان میرزا هم در عین تمسک به قواعد متعدد فلسفی می‌گویند:

حدود این واقعیت را (که خداوند به ماهیت خاتم الانبیا صلی الله علیه و اله و سلم از وجود و نور و عظمت خودش تملیک می‌کند) بر اساس قواعد فلسفی: الواحد لا یصدر منه الا الواحد و امکان اشرف می‌توان نشان داد. (معارف الهیه، ۷۸۴-۷۸۵)

به حکم عقل و نقل، و برهان و عیان هر دو (یعنی هم منطق و فلسفه، و هم شهود عیانی، و هم روایات) اثبات شده است که خلقت این طور نیست. درست است که خالق و معطی همه خداست، اما همه را خداوند بلا واسطه نداده است. قاعده امکان اشرف... قاعده علت غائی، قاعده وجوب عبودیت کامله، سه قاعده است که مستقل و مفصل گفته شده است. قاعده امکان اشرف می‌گوید: محال است که فیض وجود به اخس برسد مگر اینکه در رتبه اقدم به اشرف رسیده باشد. "این قاعده مبرهن است. هم ابو علی سینا و هم آخوند ملا صدرا و هم شیخ اشراق و بعدی‌ها نوشته‌اند که قاعده به برهان قطعی مبرهن است. شیخ اشراق روی مشاهدات عیانی خودش و پیشاپیش می‌گوید که این قاعده قطعی است... اخس نمی‌تواند نور را در رتبه اشرف و مقدم بر اشرف

۱. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۱۷۶.

۲. معارف الهیه، حلبی، محمود، نسخه خطی، ۲۷۸.

بگیرد... بایستی نور هستی، نور حیات، نور علم و قدرت و تمام این انوار کمالیه ابتدا به اشرف برسد و از طریق اشرف به اخس.^۱

نیز در نظر ایشان جز خدا وجودی نیست، و حقیقت وجود ما جز ماهیت و شبح وجود چیزی نبوده، و با صرف نظر از تعینات، جز وجود خدا نیست. هر گونه کمالی مانند علم و قدرت و حیات و اختیار و مشیت و... از سنخ وجود بوده، خارج از ذات و ماهیت و حقیقت ماست - چرا که گفتیم حقیقت ما سنخ ماهیت و شبح است نه وجود - مشیت ما همان مشیت خداست که در ما محقق می شود و ما تنها ظرف مشیت خداییم. و اگر مشیت و وجود به ما نسبت داده می شود تنها از جهت و لحاظ تعین ماست، نه اینکه وجود و مشیتی غیر از وجود و مشیت خدا داشته باشیم.

در عالم وجود نیز وجودی به جز وجود او نیست و ماهیات، که حقایق اشیاء اند از وجود خدا مالک می شوند. (معارف الهیه، ۷۶۶).

ما همگی لا شیء هستیم و خاتم الانبیا هم فقر صرف و لا شیء است ماهیت فقر صرف است (معارف الهیه، ۷۶۷)

"معارف القرآن" می نویسد:

حيث انه تعالى قرب الرسول والائمة لانهم خلفائه فهم يرون ويبصرون ويبطشون به تعالى فهم في عين كونهم غيره بالضرورة لمكان قربهم كانوا من اسمائه العظيمة وصفاته العليا... فهو تعالى موصوف ومعلوم وبغيره بالحقيقة وحيث ان الخليفة نفس الله ففعله فعله وزيارته زيارته... فهو المتجلى بهم... فهو معروف بالحقيقة بتلك الايات وموصوف بها فتعريف الحق نفسه بغيره وتجليه و ظهوره بغيره يرجع الى قرب العبد و صيرورته واجداً لربه وفاعلا به تعالى شانه في عين ان هذه المعروفة والتجلي والظهور لا يعقل ولا يدرك ولا يفهم فلا يعرف الا بالحق تعالى شأنه.

... پس شناساندن خدا ذاتش را به توسط غیر خود، و نیز تجلی و ظهورش به توسط غیر خود [که همان تعینات و اشکال و صور وجود خدایند]، به معنای نزدیکی عبد به خدا، و دارا شدن اوست ذات خدا را [یعنی تعین وجود خدا به صورت عبد در عین لا تعینی، و تقوّم وجود عبد به وجود خدا است، چه این که غیر از وجود او وجودی نیست]، و فاعل بودنش به ذات خدای تعالی شأنه می باشد. در عین این که این معروفیت و تجلی و ظهور مورد تعقل و ادراک و فهم واقع نمی شود مگر به خداوند تعالی شأنه.

در همین مورد بر اساس مسلك عرفان و فلسفه نیز گفته می شود:

سالک... توجه به نفس خود بنماید تا کم کم تقویت شده به وطن مقصود برسد که حتی در حین تلاوت قرآن بر او منکشف شود که قاری قرآن خداست جل جلاله... تمام افعال، در جهان خارج استناد به ذات مقدس او دارد، و می فهمد که فعل از او سر نمی زند بلکه از خداست... در این مرحله سالک جز خدا را نخواهد شناخت، بلکه خدا خود را می شناسد و بس. ذات، ذات مقدس حضرت خداوند است.^۲

مکتب میرزا می افزاید:

۱. معارف الهیه، درس سی و پنجم.

۲. رساله لب اللباب، حسینی تهرانی، محمد حسین، ۱۵۴ - ۱۵۸.

آنچه در ماست از اوست. فی هستیم برای نایی. صدایی که از ما بیرون می‌آید صدای اوست؛ ما مشیت نداریم؛ مشیت^۱ ما به معنای آن است که خدا در ما احداث مشیت می‌کند.^۲

قرآن هم می‌فرماید "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله" در روایات دارد که این آیه خاص ماست ما وعاء مشیه الله هستیم. به عبارت دیگر خدا مشیت خودش را در ماهیات ما ایجاد و احداث می‌کند مشیت خدا که آمد ما ذو مشیت می‌شویم، آن مشیت که نبود چیزی در کار نیست. این نکته بسیار لطیف است و باید در آن جدا دقت شود آب اگر در لیوان نباشد لیوانی نیست یک تکه شیشه است. مرغ اگر درون آشیانه نیاید آشیانه‌ای نیست یک سوراخ خالی است همچون سوراخ‌های خالی دیگر.^۳

این را که دانستید به تشبیه دقت کنید ما وکر و وعاء مشیت خدا هستیم، یعنی خدا خواست ما خواستیم و خدا نخواست ما هیچیم، نه اینکه ما می‌خواهیم آنچه را که خدا می‌خواهد، مطلب بالاتر از اینهاست. ائمه می‌فرموده‌اند که ما نمی‌خواهیم مگر آنچه را که خدا می‌خواهد آن‌ها که اهل رضا و تسلیم هستند این‌طورند، اما مطلب بر پایه بلندتری از این مرتبه است بفرماید ما از خودمان هیچ نداریم. آنچه در ماست از اوست. فی هستیم برای نایی. صدایی که از ما بیرون می‌آید صدای اوست؛ ما مشیت نداریم؛ مشیت ما بمعنای آنست که خدا در ما احداث مشیت می‌کند... "تبارك الله احسن الخالقين"، اشاره به خالقین می‌کند که او احسن آن‌هاست، خالقیت خالقین دیگر به اوست و به عین مشیت او.^۴

امام علیه السلام می‌فرمایند لا فرق بینک و بینهم إلا أنهم عبادک وخلقک یعنی وجود و علم و قدرت... دیگری نیست جز خدا.^۵

ملا محمد بلخی در این زمینه بد نمی‌گوید:

چون پری غالب شود بر آدمی	گم شود از مرد وصف مردمی
آنچه او گوید پری گفته بود	زین سری نه زان سری گفته بود
چون پری را این دم و قانون بود	کردگار این پری خود چون بود
گر چه قرآن گفته پیغمبر است	هر که گوید حق نگفته کافر است

... هم چنان که نایی در فی، و پری در آلتیت مصروع این اعمال را انجام میدهد پیامبر صلی الله علیه آله هم نبی است که نایی آن خداست، حرف پیامبر حرف خداست، او کاره‌ای نیست و اصولاً او بی در کار نیست هر چه هست از خداست.^۶

بدیهی است با توجه به مبانی مکتب میرزا، این مطلب مخصوص برخی مخلوقات نبوده، بلکه همه یعنی چه امامان معصوم علیهم السلام و چه غیر ایشان را شامل می‌شود.

۱. در مسلک عرفا هم گفته می‌شود: ائمه که دارای ولایت مطلقه و کلیه هستند... به معنای آن نیست که مشابه و مماثل خواست خدا در خود خواستی دارند و به اعطای خدا به ایشان به طور منحاز و منفک این خواسته‌ها را در عالم خارج محقق می‌سازند... بلکه به این معناست که در خارج یک اراده و یک اختیار و مشیت بیش نیست و آن اراده و اختیار و مشیت خداست و بس. (روح مجرد، سید محمد حسین تهرانی، ۲۵۱).

۲. معارف الهیه، ۷۷۰.

۳. معارف الهیه، ۷۷۰.

۴. معارف الهیه، ۷۷۰.

۵. معارف الهیه، ۷۹۰.

۶. معارف الهیه، ۷۶۹.

اقسام علیت و فاعلیت و تأثیر

از دیدگاه عقل و برهان و مکتب وحی، علیت و تأثیر دارای اقسام مختلفی است، مانند:

- (۱) خلقت و آفرینش اشیا بدون سابقه وجودی آنها (خلق لا من شیء)
- (۲) تطورات وجود یک شیء به صورت‌های مختلف مانند سرکه شدن آب انگور
- (۳) افعال ارادی و اختیاری فاعل مختار

ولی در فلسفه و عرفان هرگز علیت و معلولیت، و تأثیر و تأثر به معنای "خلقت و آفرینش" که همان معنای اول است، و "فعل فاعل مختار" که معنای سوم است پذیرفته نیست، بلکه در حقیقت، معنای معلولیت در فلسفه و عرفان منحصر است به تطورات وجود به اطوار مختلف، آن که همان معنای سوم می‌باشد.

ملا صدرا می‌گوید:

رجعت العلیة والإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره. ("مشاعر" ملا صدرا ۸۳).

معنای علیت و افاضه خداوند به این باز می‌گردد که خود او به صورت‌های مختلف و گوناگون درمی‌آید. مکتب میرزا نیز مانند عرفا اساس معنای خلقت و دوئیت خالق و مخلوق را انکار می‌کند، لذا در نظر ایشان هم مانند عرفا غیر از خدا چیزی نیست که سخن از جبر یا اختیار، یا فاعلیت یا عدم فاعلیت او در میان آید. چنان که می‌گوید:

اعلم أيضا أن الفعل والانفعال المعقولي المقولي أى التأثير والتأثر غلط وباطل ولا مصداق لهما أبدا إذ المؤثر أو المتأثر إما أن يكون هو الوجود أو الماهية وكلاهما فاسدان. أما تأثير الوجود أو تأثره فقد عرفت أن الوجود لا يتغير ولا يتحدد أبدا ولا يتعين بنحو من أنحاء التعيين وإلا يلزم الثانى للوجود... وأما تأثير الماهية أو تأثرها فقد عرفت أن الماهية ليست شيئا منحاذا هناك حتى يؤثر فيها الوجود... سواء كان العارض هو الفعل المقولى أو الانفعال المقولى... نعم إن الماهية تملك نور ماهية أشرف بحقيقة المالكية وتقبله وتنفع به.^۱

بدان این که فعل و انفعال معقولى مقولى یعنى تاثیر و تاثر غلط و باطل است و برای این دو ابدا مصداقی نیست، زیرا موثر یا متاثر یا وجود است و یا ماهیت، و هر دو باطل و فاسد است. اما بطلان تاثیر یا تاثر وجود از این جهت است که دانستی که وجود هیچ گاه تغییر نمی‌کند و محدود نمی‌گردد و به هیچ نحوی از انحاء تعین متعین نمی‌شود و الا لازم می‌آید که وجود محدود گردد... و اما بطلان تاثیر یا تاثر ماهیت به این جهت است که دانستی که ماهیت چیزی جدای از وجود نیست تا وجود بخواند در آن اثر کند... چه این که آن عارض فعل مقولى یا انفعال مقولى باشد... بله ماهیت مالک می‌شود، نور ماهیت اشرف از خود را به حقیقت مالکیت، و قبول می‌کند آن را، و از آن منفعل می‌شود.

در مذهب سفسطه، هرگز وجود عالم خارج از خیالات و تصورات و توجهات پذیرفته نبوده، و حقیقت و واقعیت اشیا در دسترس، همان اندیشه و توجه و تصورات شمرده می‌شود، اینک شایسته است که در برخی عبارات صادر شده از مکتب میرزا نیز تأمل شود:

إن كنه أفعال الفواعل الامكانية يرجع إلى أمرين أحدهما... فى الفواعل المختارين القادرين فقط وهو عبارة عن التوجه والشهود والرؤية والوجدان وغير ذلك من العبارات، وثانيهما... عبارة عن قبول الماهية وجود الماهية

الاشرف و وجدانها إياه و مالکيتها له إما عن اختيار الفاعل و قدرته كما في المنفعلات عن الفواعل المختارين القادرين، أو لا عن اختياره و قدرته بل بإذن الله تعالى كما في المنفعلات عن الفواعل الغير المختارين.^۱

همانا کنه افعال فاعل های امکانی بازگشتش به یکی از دو امر است، یکی فقط در فاعل های مختار قادر است، و آن عبارت است از توجه و شهود و رویت و وجدان و غیر آن. و دومی آن عبارت است از قبول ماهیت، وجود ماهیت اشرف از خود را و وجدان آن و مالکیتش آن را، یا به اختیار و قدرت فاعل، كما این که در منفعلاتی که از فاعل های مختار و قادر قبول فعل می کنند؛ یا بدون اختیار و قدرت بوده بلکه به اذن خداوند است كما این که در منفعلاتی است که از فاعل های مختار و قادر قبول فعل می کنند.

اساس نظریه سوفسطائیان این است که ما هرگز علم به عالم خارج از اندیشه و خیال خود نداریم، لذا تفاوت اشیای خارجی با اشیای ذهنی و تصویری و تخیلی در نظر ایشان این است که خارجی بودن شیء، یعنی این که شخص در همان ذهن خود شیئی را به عنوان شیء خارجی تصور و تخیل کند، و تخیلی بودن آن، این است که شخص شیء را به عنوان تخیلی بودن آن تخیل کند، و در هر صورت بنا بر مبانی سوفسطائیان آنچه در دسترس ماست همان خیالات و ذهنیات بوده، و عالم خارج پیوسته مشکوک می باشد. ابن عربی و اتباع وی می نویسند:

فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال ثم تقسم ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخیل و الكل متخیل و هذا لا قائل به إلا من أشهد هذا المشهد... ولا يقرب من هذا المشهد إلا السوفسطائية.^۲

حضرت وجود تماما خیال است و همان خیال است که تقسیم به محسوس و متخیل می شود. و کل آن ها خیال است و این مطلب را هیچ کس نمی داند و قبول ندارد مگر کسی که با این مقام و منزل رسیده باشد... و نزدیک به این مقام و منزل نیست مگر سوفسطائیان.

رؤیت حق مراتبی دارد که متناظر با مراتب علم و ترقی و یا انحطاط نفس سالک است و در واقع، هر کس جز خویشتن و ظرفیت خویش را در قالب رؤیت الله نمی بیند.^۳

نکته مهم در حل این بحث این است که تمامی این عوالم و مراتب، اعتبارات عرفانی به معنای مراحل شهود عارفند نه مراحل وجودی؛ به عبارت دیگر، اگر ظهوری نمی شد، جز وحدت محض حکم فرما نبود.^۴ آنچه عائدت می شود و القاءات و تمثالاتی که به تو روی می آورد، همه درونی اند نه بیرونی... انتساب کلمات نوری موجودات به وجود حقیقی که حق سبحانه است همانست که کمال اهل توحید فرموده اند: هویة کل شیء فی الحقيقة شعاع هویته.

غرض اینکه آنچه بر تو فائض می شود در تو فائض می شود... و در تو کارخانه ای به نام دستگاه خیال است که از قدرت کامله حق سبحانه معانی را صور می دهد، هر معنا را به صورتی مناسب وی که مظهر اسم شریف مصور است. پس بدان که در تحصیل علوم و معارف و اعتلای به مقام قرب إلى الله و لقاء الله به انتظار اینکه چیزی از خارج حقیقت تو از در درآید و در نزد تو صورت یابد و حضور بهم رساند نباید باشی بلکه

۱. تقریرات درس میزرا مهدی اصفهانی، ۹۳.

۲. ابن عربی؛ الفتوحات المکیة، ۵۲۵/۳.

۳. ر. ک: تجلی و ظهور، ۳۸۸.

۴. ر. ک: تجلی و ظهور، ۲۳۶.

آن علوم و معارف و تمثلات آن‌ها همه در تو تحقق می‌یابند، و آن اعتلاء ارتقا و اشتداد و سعه وجودی تو به حسب کمال.^۱

بر این اساس تفاوت ذهنیات و خارجیات مانند این است که گاهی شخصی خواب می‌بیند و در همان حال متوجه است که دارد خواب می‌بیند، و دیگرگاه خواب می‌بیند ولی متوجه نیست که دارد خواب می‌بیند. اینک این کلمات مکتب میرزا را ببینید:

این عالم غیر از ادراکات هیچ چیز دیگری نیست... شش ماه باید فلسفه بخوانی... حیف است، والله من چه حرف‌هایی را دارم... اصلا در این عالم هیچ چیز دیگری غیر از ادراک نیست... ای برادر تو همان اندیشه‌ای.^۲
وجود "واو" نفس توجه من است، توجه من به ماهیت "واو" وجود پیدا کردن آن در موطن نفس من است... و ماهیت "واو" همان عین ثابت اوست... ایجاد این فعل نیز جز توجه من نیست... و به محض اینکه توجه خود را از آن بردارم دیگر در ذهن من نخواهد بود و می‌رود در ذکر حکیم من... هیچ کدام از فلاسفه و عرفا متوجه این نکته ظریف که فعل اختیاری ما جز توجه چیز دیگری نیست نبوده‌اند... فاعتبروا یا اولی الابصار... آخر بر خدا لازم نیست که هر حقیقی را به هر کسی بنمایاند... بسیار خوب، این فعل مال مرتبه اشرف نفس است و در درس بعد به مرتبه اخس نفس می‌رسیم و اثبات می‌کنیم که اعمال خارجی انسان هم عین توجه نفس است و اصلا فعل نفس غیر از توجه چیز دیگری نیست تارة من تصور فعل را می‌کنم یعنی عین ثابت فعل را وجود نفسی می‌دهم، آخری همان‌ها را فانی فی الخارج موجود می‌کنم.^۳
تمام افعال شما فقط توجه است و غیر از توجه هیچ چیز دیگر نیست... اینکه همه افعال انسان داخلی و خارجی توجه‌های بالآلة و من دون الآلة اوست یکی از رموز و اسرار بزرگ قرآن و روایات ائمه اهل البیت علیهم السلام است...

در کتاب‌های کلامی هم این مطلب یافت نمی‌شود. دریافت این اصل از آن کسانی است که ملکوتشان به مقام امام زمان ارواحنا فداه اتصال یافته است و آن حضرت آن‌ها را بر این حقیقت واقف نموده‌اند و تنبه داده‌اند و اکنون پس از پنج واسطه برای شما مطرح می‌گردد.^۴

فعل ما در جمیع مراحل غیر از توجه هیچ چیز دیگری نیست و این را احدی^۵ از فلاسفه (نه اشراق، نه مشاء، نه رواق) نفهمیده.^۶

(ما شواهد بسیاری آوردیم که آن‌چه ایشان می‌گویند و آن را از کشفیات اختصاصی مکتب خود می‌شمارند هرگز مطلب جدیدی نیست، بلکه مبانی و مطالب مذکور صدها بار در عبارات فلاسفه و عرفا و سوفسطائیان تکرار شده است. رجوع کنید به صفحه +)

۱. نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور، حسن زاده، حسن، ۷۶-۷۷.

۲. معارف الهیه، دوره دوم، درس پانزدهم.

۳. معارف الهیه، ۲۴۱ - ۲۴۴، درس سیزدهم.

۴. معارف الهیه، ۲۵۷.

۵. فلسفه و عرفان می‌گوید: ان من علم حقایق السماوات، أدرج حقائقها فی وجوده فضلا عن رقائتها، ومن هنا قيل: «الحكمة صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني»، أو من الارض مثلهن فی العدد أی السماوات العلی التي هی النفس والقلب والعقل والروح والسر والخفی والاخفی، والطبع هنا هو الارض. واللطایف السبع قد تعد هکذا. (شرح الاسماء الحسنى، ملا هادی سبزواری، ۱۷۰).

۶. معارف الهیه، درس بیست و پنجم، ۴۱۹.

افعال شما چیزی جز توجهات شما نیستند و این توجهات هم چیزی غیر از وجودتان و انحاء وجودتان نمی‌باشند. منتهی تارة این توجهات را در مقام اعلی و اشرف نفس به حالت بساطت واجد هستید، و آخری به هنگام انجام دادن افعال آن‌ها را به مقام اخس آورده تفصیل بخشده‌اید. وجود شما هم مال خودتان نیست بلکه خداوند به شما تملیک کرده است.^۱

فعل شما همان توجهی است که به ماهیت آب خوردن خارجی می‌کنید. بر زمینه فرض تمامی اسباب طبیعی و تأثیرات خارجی آن چه مال شما است توجه آب خوردن است... شما هنگامی که با زنی... برخورد می‌کنید... خیره شدن به چهره او وابسته به توجه شماست. اصلاً خیره شدن چیزی جز توجه شما نیست.^۲ کنه اختیار را آقایان فلاسفه وجدان نکرده‌اند تعارف هم ندارد. کنه اختیار را بنا بر آنچه که ما گفتیم و وجدانی شما شد آزادی نفس است نسبت به تنزل دادن وجود معلول، و قدرت عبارت بود از مالکیت نفس وجود مقدور را به نحو اعلی و اشرف. این کنه اختیار ما بود.^۳

برای پی بردن به واقعیت افعال، به فعلی در مقام اشرف نفستان دقت کنید. شخصی را نشسته بر یک صندلی تصور کنید... همه شما به سهولت می‌یابید که پیش از توجه شما و اعدام آن‌ها به سلب توجه شما از آن ماهیت است که در این حالت به مقام ذکر حکیم - آن جایی که عرب فی نمی‌اندازد! - رجوع می‌کند. این رجوع چیست و آن واقعیت چه می‌شود و کجا می‌رود فعلاً مقتضی نیست که بگویم بدین جهت که بدون استثنا استعداد دریافت آن را ندارید و حالت وجدان آن در شما پیدا نمی‌شود. لذا از آن می‌گذرم [البته در درس بیست و پنجم آمده است: ... و ذکر حکیم که باطن نورانی حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم است]... ولی آنچه به هر حال شما می‌یابید این است که اعدام و ابقاء آن صورت به دست شماست و نیز گفتیم که وجود آن صورت (تصور شما = شخص نشسته بر صندلی را) خود شما هستید و این توجه که وجود آن ماهیت است شعله‌ای از وجود خود شماست منتهی مادامی که توجه نکرده‌اید آن مقدور یعنی وجود آن ماهیت به نحو شگفت انگیز و فوق‌العاده‌ای از بساطت، شدت و وحدت در شما هست، و زمانی که توجه می‌کنید آن وجود به شکلی ضعیف در شما جلوه می‌کند... روشنایی این لامپ چیست... این انرژی نورانی خود انرژی الکتریکی نیروگاه نیست اما غیر آن هم نیست... بخشی از انرژی نیروگاه در این لامپ به شکل روشنایی خاصی نمایان شده است... رأس مخروط و آن نقطه نورانی و قوی به تنهایی دارای همه آن شدت‌های مختلفه مقاطع گوناگون مخروط است و همه آن‌ها را به شکل اعلی و ابسط داراست منتها وقتی که پخش شود در آن مقاطع ظاهر می‌گردد. این مثال‌ها را که فهمیدید حالا یادآور می‌شویم که شما پیش از آنکه به ماهیت انسان نشسته بر صندلی توجه کنید و آن را ایجاد نمایید و یا به ماهیت دیگر در موطن نفس و یا در خارج وجود ببخشید می‌یابید که وجود همه آن‌ها را به نحو اعلی و ابسط واجد و مالک هستید... انسانی که واقعیت افعال را به بساطت و شدت واجد است و در انجام آن کارها تنها از شدتشان می‌کاهد و آن‌ها را ضعیف می‌کند و به ظهور می‌آورد دیگر برای اوست که آن کارها را به ظهور آورد و برای اوست که ماهیت آن‌ها را در ذکر حکیم باقی بگذارد و اصلاً توجهی به آن‌ها نکند.^۵

۱. معارف الهیه، ۲۶۱.

۲. معارف الهیه، ۲۵۸ - ۲۵۹.

۳. معارف الهیه، درس بیست و یکم، ۳۵۳.

۴. تأمل شود که بین کلمه "را" و "علامت مساوی" چگونه باید جمع نمود.

۵. معارف الهیه، درس پانزدهم، ۲۶۵ - ۲۶۷.

در مجموعه آثار شبستری هم آمده است:

غایت کمال هر چیزی بالقوه در او حاصل است، بلکه کمالات جمله اشیا در هر شیء مرکوز است، و به واسطه تعینات در او پوشیده‌اند ما بالذات لا یزول بما بالعرض.^۱

شبستری هم آمده است:

غایت کمال هر چیزی بالقوه در او حاصل است، بلکه کمالات جمله اشیا در هر شیء مرکوز است، و به واسطه تعینات در او پوشیده‌اند ما بالذات لا یزول بما بالعرض.^۲

ای نسخه نام الهی که تویی وی آینه جمال شاه‌ی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

سند مکتب میرزا و سایر وحدت وجودیان معاصر و شناخت صاحب علم جمعی

"لب الباب" در باره متصوفه، و سرسلسله خود، که همان سرسلسله تفکیکیان نیز می‌باشد می‌نویسد:
حقیقت عرفان از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام مأثور است و طرقی که یداً به ید این حقیقت! را نشر داده‌اند از یکصد متجاوز است ولی اصول دسته‌های تصوف از بیست و پنج دسته تجاوز نمی‌کند و تمام این سلسله‌ها منتهی به حضرت علی بن ابیطالب می‌گردد! و فقط در این بیست و پنج فرقه دو سه فرقه از خاصه می‌باشند و بقیه همگی از عامه‌اند. و بعضی از آن‌ها سلسله‌شان به معروف کرخی و او به امام رضا علیه السلام منتهی می‌گردد ولی طریقه ما که همان طریقه مرحوم آخوند است به هیچ یک از این سلسله‌ها منتهی نیست. (سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ لب الباب، ۱۵۴).

در حالی که شکی نیست حفظ سلسله‌ها و مراتب و روابط خاص مرید و مرادی، و لو این که تحت عنوان استاد و شاگرد باشد، و لزوم رعایت اجازات بین ایشان از اصول ضروری و مسلم مرام متصوفه است، و این مسأله بر خلاف ضروریات مبانی اسلام و مکتب اهل بیت علیهم السلام می‌باشد، اما باز هم مکتب تفکیک از این رویه نادرست پیروی کرده است. چنان که میرزا مهدی اصفهانی و پیروان او مدعی‌اند که وی پس از روی گرداندن از فلسفه و عرفان، در عالم لا فکری و لا عقلی، به خدمت شخصی به نام صاحب علم جمعی می‌رسیده، و از او کسب معارف می‌نموده است. و این شخص بر اساس نوشته برخی از شاگردان میرزا که نام او را به طریق رمزی و سری نوشته‌اند سید علی شوشتری می‌باشد. و جالب این که استاد و سر سلسله مکتب تفکیک نیز، جز استاد سایر فلاسفه و عرفای وحدت وجودی مشهور و معروف نیست. نکته حایز اهمیت این است که سید علی شوشتری سر سلسله و قطب سایر صوفی مسلکانی است که میرزا به شدت ادعای مخالفت با آن‌ها را داشته، و به بطلان و انحراف آنان معترف است. چنان که در کتاب "طرائق الحقایق" تألیف میرزا معصوم علی، فرزند میرزا زین العابدین، ملقب به رحمت علی شاه نعمت‌اللهی شیرازی، که در بیان طریقه صوفیان شاه نعمت‌اللهی، و شرح حال مشایخ و اقطاب صوفیه نگاشته شده است، و نیز در "لب الباب" می‌خوانیم:

حدود متجاوز از یکصد سال پیش در شوشتر... آقا سید علی شوشتری... به تصدی امور عامه از تدریس و قضا و مرجعیت اشتغال داشته، یک روز ناگهان کسی در منزل را می‌زند... در را باز می‌کند می‌بیند شخص جولائی - بافنده‌ای - است... می‌گوید فلان حکمی را که نموده‌اید طبق دعوی شهود... صحیح نیست... ملک

۱. مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ۳۱۵.

۲. مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ۳۱۵.

متعلق به طفل یتیمی است و قبالة آن در فلان محل دفن است. این راهی که شما در پیش گرفته‌اید صحیح نیست... و می‌رود، آیت الله در فکر فرو می‌رود این مرد که بود و چه سخنی گفت در صدد تحقیق برمی‌آید معلوم می‌شود که در همان محل، قبالة ملک یتیم مدفون است و شهود بر ملکیت فلان، شاهد زور بوده‌اند؛ بسیار بر خود می‌ترسد... شب بعد... جولاً در می‌زند می‌گوید آقا سید علی شوشتری راه این نیست که شما می‌روید و در شب سوم... جولاً می‌گویید: معطل نشوید... به نجف اشرف مشرف شوید و وظائفی را که به شما گفته‌ام انجام دهید و پس از شش ماه در وادی السلام نجف اشرف به انتظار من باشید... مرحوم شوشتری... در اولین وهله‌ای که وارد نجف اشرف می‌شوند، در وادی السلام هنگام طلوع آفتاب مرد جولاً را می‌بیند که گویی از زمین جوشیده و در برابرش حاضر گردید و دستوراتی داده و پنهان شد، مرحوم شوشتری... طبق دستورات جولاً عمل می‌کنند تا می‌رسند به درجه و مقامی که قابل بیان و ذکر نیست... استاد بزرگوار عارف بی‌بدیل مرحوم حاج میرزا علی آقا قاضی تبریزی از شاگردان مکتب مرحوم آقا سید احمد کربلائی هستند - که ایشان و حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی و حاج شیخ محمد بهاری شاگردان آخوند ملاحسینقلی همدانی و او شاگرد سید علی شوشتری و او هم صاحب دوستان جولاً بوده‌اند - این است سلسله اساتید ما که بالاخره به آن شخص جولاً منتهی می‌شود، ولی آن مرد جولاً چه کسی بوده و به کجا ارتباط داشته... هیچ معلوم نیست. (سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ لب اللباب، ۱۵۴ - ۱۵۸).

واقعاً شگفت است در حالی که فقها حتی در یک فرع ساده و مختصر فقهی به روایت شخص مجهول اعتماد نمی‌کنند چگونه ایشان در مطلبی که تمام اصول و فروع دین و امر دنیا و آخرت ایشان را تحت الشعاع قرار می‌دهد خود را موظف به اجرای دستورات کسی قرار می‌دهند که به صراحت اعتراف می‌کنند اصلاً معلوم نیست چه کسی بوده یا با چه نیروهائی ارتباط داشته، آن هم بر اساس خبری که هر مرتاض بی‌دینی ممکن است مانند آن را بگوید، و نیز اصلاً معلوم نیست که آیا آن سند ساختگی بوده است یا واقعی!

مگر خود ایشان بارها شرط نکرده‌اند که دستورات استاد باید مطابق موازین شرع باشد، پس چگونه به همین سادگی آن شخص جولاً رویه تمامی فقهاء و بزرگان شیعه و بلکه خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم شیعه را در امر قضاوت، و عمل به شهادت شهود تخطئه می‌کند و ایشان هم بر فرض صحت به او سر تسلیم و ارادت می‌سپارند؟!

به روشنی پیداست که این روش جولایی منافی و مخالف با ضرورت دین اسلام بوده، و سیره و سنت قطعی اسلام و مسلمانان به طور پیوسته بر حکم بر مبنای شهادت شهود جریان داشته و دارد. علاوه بر این که مگر خود سردمداران عرفان تصریح نکرده‌اند که اخبار از امور پنهان و کشف و کرامات هرگز دلیل نیم شود که صاحب آن از اولیاء خدا باشد، پس چگونه ایشان در مقابل یک اخبار از سند دفن شده این چنین مجذوب جولاً شدند و دست از خانه و زندگی و منصب شرعی خود شسته به

۱. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: ان ابلیس اتخذ عرشاً فیما بین السماء و الارض و اتخذ زبانیه کعدد الملائکة فاذا دعی رجلاً فاجابه و وطىء عقبه و تخطت الیه الاقدام ترائی له ابلیس و رفعه الیه. (بحار الانوار، ۲۵/۲۸۲): «شیطان دارایی تختی است میان آسمان و زمین و مأمورینی به تعداد ملائکه دارد هر گاه شخصی را دعوت به جانب خود کند و او بپذیرد و به جانب شیطان برود. شیطان برایش مجسم خواهد شد و او را به سوی خود بالا می‌برد.»

اطاعت اوامر او همت گماشتند؟! آن هم چیزی که هر ساده لوحی در مقابل آن قرار می‌گرفت، باید احتمال می‌داد که شاید خود همان جولا سند را قبلاً دفن کرده باشد، و شاهد‌های دروغین را نیز آماده کرده و مقدمات کار خود را فراهم آورده باشد؟!

از همه این‌ها که بگذریم انسان به چه مجوز شرعی بلکه عقلی می‌تواند در مقابل غیر معصوم این چنین تسلیم شده و در کوچک و بزرگ، تا چه رسد به امور شخصی و جزئی زندگیش مطیع اوامر او باشد؟! و این امام صادق علیه السلام است که می‌فرماید:

«ایاک ان تنصب رجلاً دون الحجة فتصدقه فی کل ما قال»^۱.

«پرهیز از این که غیر از حجت خداوند، کسی را منصوب داشته در هر چه می‌گوید تصدیقش نمائی».

میرزای اصفهانی و داستان غیر واقعی دیدار امام زمان علیه السلام:

سرسلسله تفکیکیان بر اساس نوشته برخی شاگردان میرزا به طریق رمزی^۲ و سری، همان مرید و سر سپرده جولای مذکور، و سر سلسله سایر صوفی مسلکانی است که میرزا به شدت ادعای مخالفت با آن‌ها را داشته، و به بطلان و انحراف آنان معترف است. در عین حال پیروان میرزا در باره مقامات و شدت ارتباط وی با امام زمان علیه السلام مدعی‌اند:

... حضرتش به او نظری خاص داشته‌اند، لبان او را بوسیده‌اند، بر او تجلی فرموده‌اند، حضرت او را انتخاب کرده‌اند که متحمل علومشان بشود و علومشان را پخش کند. ایشان حضرت حجة الاسلام و المسلمین - که واقعا حجة الاسلام بوده، حقیقتاً نماینده امام زمان (ع) بوده، واقعا همانند محمد بن مسلم و زراره نسبت به حضرت صادق (ع) بوده - مرحوم میرزا محمد مهدی اصفهانی رضوان الله علیه و قدس الله سره است. ایشان کسی بوده که بزرگان در عالم رؤیا - رؤیایی که مکاشفه‌ای بوده نه بخار معده‌ای - دیدند که حضرت او را خوابانیدند و لبان مبارکش را بوسیدند. در هنگامی که در انقلاب قلب و اضطراب فکری بود که چه بکند؟ به کجا برود؟ این درویش معنوی - نه درویش قلندرها - یا آن مرشد سیر و سلوک او را زیر بال خودش می‌خواند، دیگری خیال داشت او را به زیر خرقة خود بکشد، آن فقیه می‌خواست شاگرد خودش بنماید. او را در جهات عدیده مضطرب کرده بودند، و در اضطراب شدید افتاده بود. برای اینکه از این دغدغه نجات پیدا کند متوسل به حضرت شده بود. حضرت در بیداری بر سر قبر هود و صالح در وادی السلام نجف تشریف فرما شدند و بر او تجلی کردند، و راه را به او نمایانند. آن بزرگ این چنین آدمی بوده است... در این اضطراب عجیب که به چه کنم چه کنم گرفتار شده بود، حرف چه کسی را گوش کند؟ دنبال چه کسی برود؟ در مطالب عرفانی و معارفی در پی محی الدین اعرابی و دیگران کشانیده می‌شد به حدی که گیج شده بود. سر انجام متوسل به حضرت شد، و ایشان بر او تجلی کردند. نواری سبز رنگ که با خطی نورانی بر آن عبارات زیر نوشته شده بود جلو سینه مبارکشان بود:

طلب المعارف من غیر طریقنا اهل البیت مساوق لانکارنا. وقد اقامنی الله وانا حجة ابن الحسن.

حجة ابن الحسن قدری درهم به شکل امضا نوشته شده بود.

اگر بخواهید معارف مبدئی و معادی و نفسانی و آفاقی از غیر ما اهل بیت طلب کنید مثل این است که ما را انکار کرده‌اید. و من حجت خدا پسر امام حسن عسکری هستم.

۱. بحار الانوار، ۸۳/۲.

۲. رجوع کنید به مقدمه تقریرات، به قلم شیخ محمود حلبی.

... وقتی که این مفهوم را ضبط کرد و فهمید راه چیست، آب روی آتش دلش افتاد، اضطرابش بر طرف شد، و حضرت هم غایب شدند.

... شما... تا به حال هم از جنبه علمی بحمد الله والمنه به غلط نرفته‌اید و در اشتباه نبوده‌اید... با کسانی... مناظره شده... و همیشه آن‌ها مغلوب بوده و یا گاهی برابر هم آمده‌اند.^۱

داستان فوق چیزی است که بسیاری از پیروان میرزای اصفهانی در باره او نقل می‌کنند، و آن را در السنه و افواه پراکنده‌اند، در حالی که داستان مذکور از جهات متعددی مخدوش است زیرا:

(۱) میرزای اصفهانی به استناد دست نوشته خود او که در پایان کتاب ابواب الهدی توسط پیروان وی کلیشه شده است تصریح می‌کند که آن چه بیان شد در خواب بوده است نه بیداری، و در حجره بوده است نه در وادی السلام.

میرزا به خط خود می‌نویسد:

این حقیر فقیر در اوان تشرف به نجف اشرف با کمال تنفر از مذاق تصوف، و برائت از این طریقه ضاله مشهوره در مقام تحصیل کمالات بالاخره دو مطلب به جهت احقر مشکل شده؛ یکی راجع به معرفت گمانی و توهمی شد و به جهت حل او رجوع به کتب عرفا می‌کردم. بالاخره رجوع به کتب فلاسفه قدیم کردم. و دیگری آنکه متحیر بودم با آن که حضرت احدیت ولی عصر را ولی عالم مقرر فرموده، و اوست به منزله قطب و هادی کل و واسطه تمام کمالات اوست، چرا طالبین معرفت خود را محتاج به مربی و رفیق دانند. لهذا در خلال این حال توسل به وجود اقدس اعلی حضرت ولی عصر ارواحنا فداه می‌کردم به طریقی که حضرت منان جل و علا مرا توفیق مرحمت می‌فرمود. بالاخره در عالم رؤیا خود را در یکی از مدارس نجف اشرف در حجره دیدم ورقه‌ای به دست حقیر رسیده کأنه مثل ورق قرآن‌های باغچه سرائی روسی است، ولی ورق او بزرگتر است از اوراق مصحف‌های فعلی. در طرفی از او در عرض ورقه نوشته شده به خط نسخ:

«طلب المعارف من غیرنا اهل البیت مساوق لانکارهم» مضمون حقیر آن است که «لانکارهم» بود. و این ورقه خط دور او آب طلا بود و در ظهر ورقه در طول او قریب به آخر ورقه در گوشه چپ نوشته شده به خط نسخ: «وقد أقامنی الله وأنا حجة بن الحسن». بعد از این رؤیا تغییری در حال فقیر به تدریج پیدا شد تا آن که بحمد الله تعالی در زمان قلیلی حل مشکل اول به طریق خیلی سهل شد به پیروی از کلمات صادره از ائمه صلوات الله علیهم، بلکه به تدریج بحمد الله تعالی حل اغلب مشکلات شد، و از برکات توسل به امام عصر ارواحنا فداه مشکلاتی حل شد به جهت حقیر که ممکن نیست عادة حل آن‌ها در این مدت قلیل بدون تهیاء اسباب والحمد لله رب العالمین. اقل محمد مهدی نجفی اصفهانی، فی ۱۵ ذی القعدة الحرام ۱۳۴۲.

(۲) اصل عبارت منسوب به حضرت تحریف شده است زیرا میرزا به قلم خود می‌نویسد که عبارت چنین بوده است:

طلب المعارف من غیرنا اهل البیت مساوق لانکارهم!

که معنای آن چنین می‌شود: طلب معارف از غیر ما اهل بیت، مساوی با انکار ایشان است! به عبارت دیگر معنا این می‌شود که اگر کسی می‌خواهد مثلاً صوفیان را رد کند باید برود خودش هم صوفی شود! و گویا به همین جهت بوده است که میرزا تا آخر عمر برای مبارزه با تصوف همان راه ایشان را پیموده است. یعنی به جای این که از شهود و تجربیاتی که در ضمن شاگردی عارفان صوفی مسلک فرا گرفته

بوده است دست برداشته، و فقط به کتاب و سنت مراجعه نماید، بر عکس تا آخر عمر اهل تجرید و شهود بوده، و کتاب و سنت را مانند اساتید خود - که به بطلان راه آن‌ها معترف است - تأویل و توجیه می‌نموده است. لازم به ذکر است میرزا تصریح می‌کند بر اساس آن چه مظنون اوست عبارت همین بوده است نه چیز دیگر.

(۳) نام و امضای حضرت، غلط و بر خلاف قواعد عربی می‌باشد، چرا که صحیح این است که گفته شود الحجة ابن الحسن، نه حجة ابن الحسن!

(۴) غلط دیگر از جهت قواعد عربیت این است که همزه وصل «ابن» در کتابت و امضای امام زمان علیه السلام حذف شده است.

(۵) کلمه "مساوق" در عرف کلمات و تعابیر اهل بیت علیهم السلام کاربردی نداشته، و به خاطر آنس با مطالب فلسفی در ذهن وی جلوه کرده است.

(۶) میرزا می‌نویسد که نام مبارک در پشت ورقه بوده است، نه دنباله یا زیر آن نوشته.

(۷) میرزا می‌نویسد که مطلب روی کاغذ معمولی و به طور معمولی بوده است، و نورانی کردن آن از اضافات دیگران است.

(۸) عبارت مذکور هیچ فضیلتی را اثبات نمی‌کند بلکه مشتمل بر مطلبی است که امامان معصوم علیهم السلام بارها آن را حتی به خوارج و نواصب و دشمنان خود هم فرموده‌اند و با ایشان اتمام حجت فرموده‌اند و اغلب ایشان نیز تا آخر عمر هدایت نشده و بر ضلالت خود باقی مانده‌اند.

(۹) آیا کمترین شخصی که شیعه اهل بیت علیهم السلام باشد واقعا راضی است که شما بگویید او آن قدر از اصول بدیهی مکتب اهل بیت علیهم السلام - یعنی حرمت پیمودن غیر طریق ایشان - بی خبر بوده که نیاز بوده است حضرت در دوران غیبت کبری ظاهر شوند و مطلب به این واضحی را به او بگویند؟!

(۱۰) آیا میرزای اصفهانی واقعا راضی است که شما او را آن قدر بی خبر از واهی بودن مطالب واضح البطلان مذهب دشمنان ایشان - مانند ابن عربی که نعوذ بالله خداوند را عین اشیا و مخلوقات خود می‌دانسته! و باطن شیعیان را به صورت خوک می‌شمرد! و ابوبکر و عمر و عثمان را بالاتر از امیر المؤمنین علیه السلام می‌دانسته است! و... - بدانید که اثبات شخصیت وی نیازمند چنین داستان‌هایی باشد در حالی خود وی ادعا می‌کند که از همان اول از مذاق تصوف کمال تنفر را داشته، و طریقه ایشان را طریقه ضاله مشهوره می‌نامد و این تنها خوایی است که او دیده است و بس.

(۱۱) تحصیل علم از راه ضبط مفاهیم، بر اساس مکتب و اندیشه میرزا عین کفر و الحاد و زندقه است نه راه کشف واقع.

اما حقیقت آن (عالم اظله و اشباح) چیست؟ تا تجرید واقعی پیدا نکنید نخواهید یافت.^۱

إن تصور الشيء حجاباً كائناً ما كان والتصورات والتصديقات لا يفيدان إلا اليقين ولا أمان لخطأ اليقين.^۲

همانا تصور شیء - هر چه باشد - حجاب آن می‌باشد و تصورات و تصدیقات هرگز یقین نمی‌آورند و هیچ راهی برای در امان ماندن از خطای در یقین وجود ندارد.

۱. معارف الهیه، حاج شیخ محمود حلبی، ۸۰۶.

۲. ابواب الهدی، میرزا مهدی اصفهانی ۶۹.

أعظم الحجب للمعرفة حجاب التعقل... فأصعب الصعاب خلع الانداد عن الله وخرق حجب الوهم والعقل وذلك لا يمكن إلا باللا فكرية واللا وهمة واللا تعقلية.^۱

بالاترین حجاب معرفت و شناخت حجاب تعقل است... پس سخت ترین چیزها نفی شریک از خدا و پاره کردن حجاب‌های وهم وعقل است و آن هرگز امکان ندارد مگر به لا فکری و لاوهمی و لا تعقلی. (مخفی نماند مذهب میرزا در مورد علم و شناخت، همان مذهب سوفسطائیان است و کلمات و مبانی میرزا در نفی تعقل و استدلال و امتناع شناخت، کلی می‌باشد. و تمامی علوم و معقولات در نظر او باطل است، نه اینکه مانند پندار برخی مدافعان سطحی نگر میرزا، او این سخن را تنها در مورد شناخت ذات خدا گفته باشد).

السر المستسر الذى أوقع العرفاء فى ورطة الاشتباه وبحر الغفلة فى جميع الابواب المعارف الربوبى أمر واحد وهو أنهم كانوا من أهل البرهان.^۲

سر نهانی که عرفا را در جمیع ابراب معارف ربوبی در ورطه اشتباه و در یای غفلت انداخته است امر واحدی است و آن این است که آن‌ها اهل برهان می‌باشند! لازم به ذکر است که بر خلاف پندار برخی افرادی که تأمل کافی نسبت به مبانی مکتب میرزا نداشته، و ناآگاهانه و به طور سطحی و عامیانه از مکتب میرزا دفاع می‌کنند آن چه در مورد مذهب میرزا در مسأله علم گفتیم امری کلی است و اختصاصی به موضوع علم به خداوند یا موضوع معین دیگری ندارد. (۱۲) تحریف دیگری که توسط برخی مریدان میرزا در متن نوشته انجام شده این است که کلمه «طریق» به آن افزوده شده است.

توضیح اینکه میرزا مهدی اصفهانی علم را به معنای وجدان و واجدیت می‌داند - به این معنا که مثلاً گفته شود که اگر ماهیت و شیخ موج واجد آب شود موجود و عالم شده است، یا مثلاً اگر شیخ انسان واجد وجود خدا شود موجود و عالم است - لذا در نظر میرزا عالم و معلوم دو چیز حقیقی و دارای شیئیت بنفسه نیست که بتوان برای عالم طریقی برای وصول به معلوم فرض کرد.

إن المعقولات الضرورية مظلمة الذات واستكشاف الحقائق النورية أو الظلمانية بها عين الباطل.^۳
همانا معقولات بدهی و ضروری، ذاتشان ظلمت بوده، و طلب فهمیدن حقایق نوری یا ظلمانی به وسیله آن‌ها عین باطل است.

معرفة الوجود بالوجود ومعرفة الله تعالى به تعالى ومعرفة الحقائق الغير النورية أى الموجودات يكون نور الله وبالانوار العقلية والعلمية أولا وبالذات من غير تصور وتصديق.^۴

معرفت وجود به خود وجود و بدون واسطه است، معرفت خدای تعالی نیز به خود اوست و معرفت حقایق غیر نوری یعنی موجودات، بدون واسطه، به نور خدا و انوار عقلی و علمی است و هیچ تصور و تصدیقی در کار نیست.

[مبنای سخن فوق در نظر میرزا و سایر فلاسفه و عرفا این است که غیر از وجود (= خدا)، چیز

۱. تقریرات، درس میرزا مهدی اصفهانی، ۲۳.

۲. تقریرات، درس میرزا مهدی اصفهانی، ۴۱.

۳. ابواب الهدی، میرزا مهدی اصفهانی ۶۵.

۴. میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، ۶۱.

دیگری در کار نیست، لذا خدا و وجود، بدون واسطه شناخته می‌شوند، و سایر موجودات همان تعینات وجود و تعینات خدا می‌باشند، پس آن‌ها هم وجودی غیر از وجود (= خدا)، نداشته و به وجود (= خدا) شناخته می‌شوند، همان طور که موج دریا جز دریا چیزی نبوده، و به وجود دریا و آب شناخته می‌شود]. بنا بر این در نظر میرزا جست و جوی هر گونه طریقی برای رسیدن به علم و یقین، الحاد و زندقه بوده، و علم حقیقی فقط همان تجرید است که در واقع به معنای رفع تعین، و وجدان عدم غیریت خودش با اهل بیت یا هر معلوم دیگری است. و از همین جاست که میرزا می‌نویسد که عبارت مذکور “غیرنا اهل البیت” بوده است، اما مریدان بجهت غفلت یا جهل به مبانی میرزا، کلمه “طریقنا” را از پیش خود افزوده‌اند، و در نتیجه برخی خیال می‌کنند که میرزا از طریق مراجعه به روایات مطالب خود را اخذ می‌کرده است، در حالی که در مذهب او جز تجرید و وجدان ذات معلوم نفسی خود (که دقیقاً همان مذهب سوفسطائیان است)، چیز دیگری ارزش ندارد.

معارف بشری در این مطلب با مکتب میرزا مشترکند که می‌گویند: حقیقت علم و کشف این است که ما به ذات و حقیقت شیء - اگر چه وجود خداوند باشد - نائل شویم، حقیقت و واقعیت و وجود شیء هرگز صورت معقول و مفهوم ندارد و جز به کشف و شهود و وجدان (علم حضوری و اتحاد علم و عالم و معلوم) ممکن نیست^۱ لذا علم حصولی هم به حضوری برمی‌گردد، و علم حصولی‌ای که به علم حضوری برنگردد اصلاً اعتباری ندارد. بنا بر این معرفت و شناخت خداوند تعالی هم جز از همین راه ممکن نیست و هر گونه تعریف و توصیف او باطل و دور از واقعیت است. مؤلف “معارف القرآن” نیز می‌نویسد:

بل لا يعرف العلم بنفسه بالمعروفية به^۲ لان حيث ذاته الكاشفية والفاعلية ولو صار معلوما بنفسه يلزم الخلف و بطلان ذاته... المعلومات والمعقولات لا تكون كاشفة ومعرفة لغير نسخها لان نسخها مباین مع سنخ العقل والعلم.

بلکه ذات علم [= وجود] هرگز شناخته نمی‌شود [و از سنخ شکل و تعین نمی‌گردد] زیرا ذات آن نشان دادن و فاعلیت و وجود دادن است. لذا اگر قرار باشد خودش هم تعین باشد، بطلان ذات خودش لازم می‌آید... معلومات و مکشوفات [= تعینات] هرگز غیر خودشان را نشان نمی‌دهند زیرا سنخ آن‌ها [= تعینات] مباین با سنخ عقل و علم [= وجود] می‌باشد.

کاملاً توجه شود که اولاً سوفسطائیان نیز واقعیت داشتن علم حصولی و حضوری، و مکشوف و معروف بودن آن دو به نفس خودشان را هرگز انکار نمی‌کنند، بلکه تنها کاشفیت و آن‌ها از ما و رای خود و طریقت آن‌ها به خارج را نمی‌پذیرند. ثانیاً از نظر فلاسفه هم در صورتی که در معلوم حضوری دوئیت حقیقی، و کاشفیت و مکشوفیت غیر اتحادی حاصل شود دیگر از اقسام علم حضوری نخواهد بود.

۱. در مکتب عرفا گفته می‌شود: اصولاً از دید عرفا شناخت واقعی، بدون علم حضوری و لدنی به اصطلاح کشف و شهود... به دست نخواهد آمد... ادراک، یعنی نیل و رسیدن به واقع با برخورد بلاواسطه با عالم و احیاناً احاطه به آن که این امر به نحو علم حضوری و کشف به دست می‌آید، نه با شبکه الفاظ و مفاهیم به تنهایی. و بدین جهت است که شیخ اشراق تصریح نموده که کسی را که ملکه و قوه تجرد از بدن و خلع بدن را نداشته باشد اصولاً حکیم نمی‌دانیم؛ و حرام علی الاجساد المظلمه ان تلج ملکوت السموات... تاریخ ابن خلکان، ج ۳، ص ۲۵۸؛ نیز ر. ک. تلویحات، ۱۱۳. (تجلی و ظهور، ۱۴۳).

۲. عرفان می‌گوید: لم یکن العلم عندنا من المقولات بالذات، وإنما هو نور و وجود کما عرفه الشیخ الإشراقی: یکون الشیء نوراً لنفسه و نوراً لغيره. (شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، ۶۶).

(۱۳) تقسیم درویش به درویش قلندری و درویش معنوی! مانند تقسیم کشف و شهود و تجرید، به کشف و شهود و تجرید عرفانی، و کشف و شهود و تجرید تفکیکی بوده، و همه باطل است.

(۱۴) ساختن نماینده واقعی در غیبت امام زمان علیه السلام برای آن حضرت، قطعاً کذب و افترا است.

(۱۵) مگر عالمان قبل از میرزا مانند مرحوم کلینی و صدوق و مفید و مجلسی و... چگونه بودند و مزیت جناب میرزا بر سایر علما چه بود که تازه باید ایشان بیایند و علوم اهل بیت را متحمل شده و پخش کنند؟!

(۱۶) اگر تحمل علوم اهل بیت از راه مراجعه به کتب اخبار و روایات بوده است که قطعاً تحمل و پخش آن‌ها سال‌ها و بارها قبل از وجود میرزا انجام یافته است، و اگر از راه کشف و شهود و تجرید و خلسه و... بوده است، پس بر چه اساسی آقایان با شیخیه و صوفیه و عرفا مخالفت و مبارزه می‌کنند؟! علاوه بر این که این مطلب نیز سال‌ها و بارها قبل از میرزا توسط متصوفه و سایر عرفا و فلاسفه تحت عنوان علوم و معارف اهل بیت علیهم السلام! انجام یافته بوده است. یادمان نرود که:

الف) شیخیه نیز معتقدند که علوم اهل بیت تا زمان ظهور رکن رابع و مشایخ ایشان مخفی بوده است و پس از گذشت بیش از هزار سال از ظهور پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم توسط مشایخ ایشان ظهور یافته و به ایشان رسیده است. چنان که می‌گویند:

تا زمان شیخ احمد احسائی دنیا قابلیت اظهار حقایق را نداشتند، اما در این زمان چنین قابلیت پیدا شده، جان و ریشه دین تا این زمان به مردم گفته نشده بود، و حقایق در سینه رؤسای این فرقه یافت شده، و البته این حقایق درسی و بحثی هم نیست، چرا که تا به حال به واسطه غلبه جهال و اهل ضلال مخفی بوده، تا آن که در این اوقات که خداوند صلاح عالم را در ابراز دید، آن نفوس زکیه را بر انگیزانید، و این علم را ابراز دادند.^۱ تفکیکیان نیز می‌گویند:

خداوند بر علو درجات صاحب علم جمعی بیفزاید که خداوند به وسیله او زنده کرد روایات را. هزار و سیصد سال گذشته است و آقایان این روایات را می‌دیدند و اشتباه می‌کردند.

در کتاب‌های کلامی هم این مطلب یافت نمی‌شود. دریافت این اصل از آن کسانی است که ملکوتشان به مقام امام زمان ارواحنا فداه اتصال یافته است و آن حضرت آن‌ها را بر این حقیقت واقف نموده‌اند و تنبیه داده‌اند و اکنون پس از پنج واسطه برای شما مطرح می‌گردد. (معارف الهیه، ۲۵۷).

ب) تعلیمات میرزا مانند شیخیه و فلاسفه و عرفا، جز وحدت وجود و ارزش دادن به کشف و شهود در مقابل تعلیم و تعلم حقیقی، چیز دیگری نمی‌باشد.

ج) هر دو گروه در مقام ادعا به شدت فلسفه و عرفان را نفی می‌کنند، اما در مقام اثبات جز مبانی و مطالب عرفا و فلاسفه هیچ چیز دیگری ندارند. (رجوع کنید به مطالبی که از ایشان نقل کردیم).

(۱۷) آیا واقعا شاگرد تربیت کردن فقها، مانند زیر بال و خرقة کشیدن دیگران است؟ و آیا اثر و نتیجه تجلیل از فقه و فقها در برخی اوقات، و کوبیدن ایشان در خلال الفاظ و مباحث و عبارات ردیف شده فوق چه چیزی غیر از این است که مریدان را از روش فقها و تفقه در علوم اهل بیت علیهم السلام جدا

نماید؟!

(۱۸) مگر تفکیکیان هم مانند فلاسفه و عرفا انسان را تجلی و تعین ذات خدا می‌دانند که در برخی مناظرات با بهائیان - که عباس افندی را خدا و مظهر و تعین و تجلی خدا می‌دانند - برابر شده، و نتوانسته‌اند بر آن‌ها غالب شوند؟!

البته میرزا مهدی اصفهانی می‌نویسد:

هذه المخلوقات اسمائه وتعیناته وصفاته.^۱

این مخلوقات اسما و تعینات و صفات اویند.

(۱۹) با توجه به تمامی نصوصی که به طور عموم در مورد ارزش ایمان و اخلاص و اعمال نیک وارد شده است، اما کمال غرور و استدراج و غفلت از شناخت واقعی نفس و تقصیرات آن است که کسی قبل از روز قیامت و روشن شدن نتیجه اعمال، در مورد خود یا دیگری حکم کند که مورد قبول درگاه خداوند تعالی و آستان مقدس امام زمان علیه السلام می‌باشد.

(۲۰) به طور کلی هیچ کس حق ندارد برای افراد غیر معصوم مقاماتی بسازد که اختصاص به معصومین علیهم السلام دارد، و هیچ تفاوتی نمی‌کند که نام او را قطب بگذارد یا مرشد، یا استاد، یا پیر، یا دارای علم کلی، یا صاحب علم جمعی، یا صاحب نفس و اجازه، یا رکن رابع، یا نماینده واقعی امام زمان، یا انسان کامل، یا دارای چشم برزخی، یا عارف ربانی، یا معلم حق، یا فقیه صوفی، یا مرتاض چنین و چنانی یا...

(۲۱) بنا بر آن چه که در ابتدای کتاب تقریرات آمده است میرزای اصفهانی مواد علوم و معارف و مشهودات نفسی خود را در عالم تجرید و کشف، از شخصی که او را صاحب علم جمعی می‌نامیده، و آن هم بعد از مرگ وی، گرفته است، چرا که مرگ وی سال‌ها قبل از حیات میرزا بوده است. در حالی که: الف) مشهودات کشفی و نفسی، هرگز اعتباری نداشته، و با سایر تخیلات و توهمات و القائات شیاطین هم ارزش است.

ب) در کشف و شهود، هرگز سالک نمی‌فهمد که القاکننده به او جن است یا شیطان، یا احضار روح صاحب علم جمعی یا شخص موهوم و خیالی دیگر...، بلکه قطعاً اصحاب کشف و شهود و مدعیان احضار ارواح را تسلطی بر ارواح مردگان نبوده، و اسیر اوهام و خیالات خویشند.

ج) میرزای اصفهانی راه علما و فقها و اهل بیت را نیموده، و راهی که رفته است همان طریق متصوفه و اصحاب توهمات است. البته بنا بر برخی اسناد، برخی مدعی‌اند که میرزا نیز گرفتار توهمات بوده، و تحت معالجه قرار گرفته است. برخی دیگر از اصحاب میرزا می‌گویند که میرزا در اواخر عمر متوجه شده است که روش او خلاف شرع بوده و از تجرید و انخلاع دست برداشته است. و صلی الله علی محمد وآله الطاهرين.

معرفت النفس حقیقی	۵
بیان نمونه‌ای از سلوک‌های عرفانی	۶
روش اهل عرفان در تلقین خود خدا بینی، و شهود وحدت وجود	۹
تاریخ تولد وحدت وجود	۱۱
معرفت فطری الهی و معرفت سرشتی (فطری انحرافی) بشری	۱۵
معرفت فطری حق یا باطل؟!	۱۷
ظهور ذات خداوند تعالی!	۲۱
تفکیکیان، احیاگران وحدت وجود اشراقی	۳۵
وحدت وجود افلوطینی، در لباس تفکیک	۳۷
تنها راه شناخت خداوند تعالی	۴۸
تعریف سلبی	۵۱
عالم ذر، معرفت فطری، معنای معرفة الله بالله	۵۳
تأویل نادرست عالم ذر و معرفت فطری	۵۷
معرفی اجمالی مکتب تفکیک	۵۸
فصل اول: وحدت وجود و انکار معنای حقیقی خلقت	۶۰
هماهنگی تفکیکیان با فلاسفه و عرفا در عقیده به سنخیت و عدم سنخیت	۶۲
فصل دوم و سوم: سوفسطائی‌گری و کشف و شهود	۷۴
فصل چهارم: التزام به جبر در خالق و مخلوق	۷۷
اقسام علیت و فاعلیت و تأثیر	۸۰
سند مکتب میرزا و سایر وحدت وجودیان معاصر و شناخت صاحب علم جمعی	۸۴
میرزای اصفهانی و داستان غیر واقعی دیدار امام زمان علیه السلام:	۸۶