



۲۰۱۹/۱۰/۱۸

داؤد موسی

وحدت الوجود (۱)

تتبع و نوشته از داؤد موسی



وحدت الوجود یا پیوستگی و یگانگی همه عالم هستی به همدیگر، و خاصه با ذات اقدس الهی یکی از ارکان



عمده تصوف را تشکیل می دهد. باید گفت که در سرتاسر پندار تصوف - اعم از نوع اسلامی یا غیر آن - بحث پیچیده تری از مسأله وحدت وجود سراغ شده نمی تواند. از پیروست که تعدد نظر درین مورد برابر با تعداد متفکرین و تیوریسین های صوفیه می باشد. در یک سر پهنای این پندار نظریات از قبیل پندار "همه اوست" قرار دارد که عالم مخلوق (و مخصوصا انسان) را در ذاتشان

(العیاذ بالله) عین خداوند می دانند. این نظر به نوبه خود اندک اندک ملایمتر می گردد. مثلا محیی الدین ابن العربی نسبت به خدا و بنده را "نسبت عاکس و معکوس" می گوید یعنی مخلوقات صورت خداوند را در آینه وجود ارائه می نمایند که آن را می توان به صفت "همه از اوست" خواند. بالاخره هم بعضی از متصوفین دیگر این دو را در نهایت دیگر آن بکلی از هم مجزا میسازند. حتی اگر آثار آنانی را که به وحدت تام خداوند و مخلوقات او قائلند نیز تا آخر بخوانیم، خواهیم دید که دیر یا زود از عقیده خود برگشته و در جای دیگری نظری کلیاً بخلاف آن میدهند. ابن خلدون در فصل یازدهم کتاب (تعریفات) که در "علم" تصوف است، در اشاره به این حالت میگوید که "سخن در کشف و حقیقتی که از عالم غیب (طور نهانی) ادراک میشود، مانند

(۱) این نوشته قسمتی از کتابیست معنون به غلات صوفیه. تصوف از نظر دین و دانش که سالها قبل به رشته تحریر درآورده بودم. اما به دلایلی که ممکن است از متن ذیل واضح گردد از نظر آن صرف نظر نمود.

صفات ربانی، عرش، کرسی، ملائکه، وحی و غیره است که غالب کلام ایشان نوعی از متشابهات^(۲) بوده و از اصطلاحات متعارف قوم است".

در معنی، وحدت الوجودیان تامی معتقد به "حلول و اتحاد" اند. حلول در لغت به معنی فرود آمدن است و در اصطلاح عرفانی و فلسفی "اختصاص یک چیز به چیز دیگر است بنحوی که اشاره به اولی، اشاره به دیگر نیز است". مثل مردمک و چشم یا آفتاب و روشنی. اتحاد نیز "اختلاط و امتزاج دو چیز با هم است در حدی که به یک چیز سوم مبدل شوند"^(۳). اما آنچه فراتر از این دستگیرم نشد اینکه از امتزاج ذات اقدس الهی با یکی از مخلوقات وی، آن چیز سوم که بدست می آید (العیاذ بالله) چه خواهد بود؟

پس اتحاد خداوند و موجودات بزعم حلولیه امکان پذیر بوده، و به این فرض، یا خداوند صفت موجود را می پذیرد، یا موجود صفت خداوند را. ازین جمله (حلاجیه) حلول و اتحاد را در همه موجودات سریان میدهند. علی هجویری این نظر را رد نموده اما دلیلی که ارائه می نماید نیز چندان دلنشین نیست. او معتقد است که "محال باشد که محدث را با قدیم امتزاج باشد یا اتحاد و حلول". در واقع اگر فرض کنیم که یک قطار آهن از مبداء مسافرت خود تا انتهای آن در ده ایستگاه توقف می کند. اگر مسافری را از ایستگاه پنجم برداشته و در ایستگاه ششم پیاده نماید، رین صورت قطار حکم

قادم و مسافر حکم حادث را خواهد داشت که بین همان دو ایستگاه امتزاج داشته می باشند. اما آنچه به نظر من قابل قبول بوده نمی تواند اینست که وقتی آکسیجن و هایدروجن بهم امتزاج نموده و آب را به وجود می آورند، در حقیقت همین هر دو جزء خاصیت گاز بودن خود را از دست داده می باشند و مایع می شوند. پس قبول تغییر در خواص خداوندی نظر به عقائد تصوفی چگونه توجیه شده می تواند؟

لهذا، حلولیان در واقع معتقد به اینند که هر چه خداوند است، ما نیز همانیم. بعضی می گویند که ذات و روح ما هر دو از ذات و روح مقدس خداوند (ج) انشقاق یافته است. ابن العربی درین مورد نظری دارد به این تفصیل: "انسان مخلوق پروردگار است و روح خدا در وجود اوست". یعنی همه انسانان اعم از مسلمان، کافر، مشرک و ملحد "روح الله" و همتای حضرت مسیح (ع) می باشند. وعلاهی می کند: "اگر بگوئیم که خداوند در تمام مظاهر هستی متجلی است، پس می توان او را در ستاره هم یافت. یعنی ستارگان، گاو و یا هر چیز دیگری را می توان پرستید. برین قیاس بایستی نسبت به اعتقادات سائر مذاهب اغماض داشته باشیم". ابن خلدون در دوام این مبحث اظهار می دارد که "شخص مرید و سالک را گاه در مکاشفات خویش توهمی

(۲) متشابهات به معنی کلامیست که به صورت کنایه یا استعاره یاد میشود. در معنی قرآنی به استناد آیه ششم سوره (آل عمران)

به آیاتی میگویند که معنی آنها مبهم بوده و به جز خود خداوند، بر همه کس واضح نباشد (بمقابل آیات محکمت).

(۳) از کتاب (وحدت وجود)، ص ۴۷ به اقتباس از (غیاث اللغات) و (التعريفات).

دست می دهد که همه اشیاء را یک چیز می پندارد؛ و خود و دیگر موجودات را با خداوند متحد و یکی می بیند؛ و این حال و موقعیت «مقام جمع» نامیده شده است. سپس ازین مرحله ترقی کرده، و به احساس خود بازگشته، بین موجودات فرق می نهد. و این مقام از آن عارف محقق است که از مرتبه «جمع» عبور کرده، به مقام «فرق» می رسد. مرتبه «جمع» نزد اهل عرفان گردنه بس خطرناک است و به عقیده آنان سالک ناگزیر از طی کردن این مرحله است و خطر متوجه آن رونده ایست که درین گردنه واماند. یعنی فکر اتحاد خدا با خلق درو رسوخ کرده، در آن باقی بماند، که در سودای خویش دچار زیان خواهد شد و سلوکش بی ثمر می گردد^(۴).

مکاتب پیشین تصوف به وجود چند مرحله برای قرب به ذات الهی معتقد بودند: اول مرحله «هست» که در آن مرید باید از اصول دین اسلام متابعت تمام بنماید. دوم مرحله «طریقت» که در آن شخص تمام مناسک و وظائف دینی را کنار گذاشته و تمرکز قواء او تنها بالای تفکر و اندیشه می باشد. سوم مرحله «عرف» که در آن سالک صاحب دانشی مثل الهام و وحی می گردد. درین مرحله چشم او از مقام آموزش به معرفتی معادل فرشتگان و حقیقت می رود که برای نیل بدین مرحله حد اعلی صفاء لازم است. ترک تمام علائق و سرگرمی های دنیوی از خصوصیات این مرحله می باشد زیرا شخص حالا به مقام ولایت رسیده است.

اگر منظور تیوریسین صوفی از «ترک تمام علائق و سرگرمی های دنیوی» زن، اولاد و خانواده نیز باشد، دو سؤال پیش می آید: یکی اینکه آیا اولیائی از قبیل مولینا جلال الدین بلخی و سالاران دیگر تصوف را که زن و فرزندان خود را ترک نگفته اند نیز ولی می توان گفت؟ و دوم ترک آن زنان و اطفالی را که باری به همکاری نامزد ولایت یک بار به دنیا آورده شده اند و بعداً بدون آنکه تقصیر خود را بدانند، متروک می شوند، بگفته کدام کتاب قبول نموده و در روز حساب به چه نحوی توجیه خواهد شد؟ همچنان در شرع اسلامی ترک وظائف و مناسک دینی تنها در صورتی مجاز است که یا شخص فاقد قدرت اجراء آنها باشد و یا از اجراء آن حالت حرج (نتائج حاد از قبیل تهلکه جانی) متصور باشد.

گروهی از صوفیه از جمله فرقه طیفوریه (پیروان بسطامی) به این عقیده اند که در حالت سُکر نماز روا نبوده و به استناد آیه ۴۳ سوره النساء "وَلَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَاءٌ". اما مفاد این آیه به هیچ صورتی چنین نیست که سُکر (نشه) همه وقت مجاز است، اما نماز را تا موقع رفع نشه مُعَوَّق بسازیم. بلکه یکی از سه آیتست که توسط آن خداند شراب نوشی را حرام گردانیده است. عبدالله حارث محاسبی بانی فرقه (محاسبیه) معتقد بود که یک ساعت تفکر بهتر است از عبادت ثقلین (هر دو جهان).

(۴) نقل از کتاب (وحدت وجود)، ص ۴۸.

ابوبکر رازی در کتاب (مرصاد العباد) می گوید که "روح انسان را از قرب جوار رب العالمین قالب و بظلمت آشیان عناصر وحشت سرای دنیا پایین آورده اند". نامبرده برای اثبات این مدعایش داستانی دارد بدین مضمون: "شیخ محمد کوفی (رح) در نیشاپور حکایت کردی که شیخ علی مؤذن را دریافته بود که او فرمود که مرا یاد است که از عالم قرب حق بدین عالم می آمدم و روح مرا بر آسمانها می گذرانیدند. به هر آسمان که رسیدم، اهل آن آسمان بر من نگریستند، گفتند بیچاره را از عالم قُرب به عالم بُعد می فرستند و از عالی به اسفل می آورند. و از فراخنای حضائر قدس به تنگنای سرای دنیا می رسانند. بر آن تأسفها می خوردند و بر من می بخشودند. خطاب عزت [ج] بدیشان رسید که می پندارید که فرستادن او بدان عالم از برای خواری اوست؟ به عزت خداوند که در مدت عمر او در آن جهان اگر یکبار بر سر چاهی دلوی آب در سبوی پیره زنی کند، او را بهتر از آنکه صد هزار سال در حضائر قدسی به سبوحی مشغول باشد. شما سر در گلیم (جِزْبِ بِمَا لَدَيْهِمْ فِرْحَانٌ) کشید و کار خداوندی ما به ما باز گذارید که (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)"^(۵).

در واقع، ترجمه متن کامل آیه مبارکه فوق و آیه ماقبل آن چنین می باشد: "هر آینه، این امت [اسلام] امت واحد شمایند و من پروردگار شمایم. پس امم [پیامبران دیگر] از هم جدا شدند و هر یکی از ایشان با [اعتقادات خود] خورسند بودند". حقیقت واضح درین مقطع اینست که خداوند(ج) در آیه فوق عدم رضائیت خود را با فرقه بندی امت اسلام آشکار ساخته است که آیه (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) مؤید آنست.

اینکه خداوند چگونه خارج از متن قرآنی با این دوستان خود حرف زده سؤالیست برای خود، ولی از خلقت حضرت ابوالبشر آدم (ع) تا امروز کسی مدعی نگردیده که واقعات بین "عالم قرب" و آمدن بدین جهان را به یاد داشته باشد.

برخ دیگری هم در ادعای خدایی بی دریغ سخن گفته اند مثل:

ما ذات ذوالجلال خداوند اکبریم	قدوس ذات از همه الواث برتریم
ماییم و ذات ماست بهر ذره عیان	آثار ذات ماست ندانی که دیگریم
من خویش را به خویش ستایم به هرصفت	گاهی شراب و شاهد و گاهی چه ساغیریم
ای دل تویی خدای مبین غیر در میان	ما ذات ذوالجلال خداوند اکبریم

و همچنان

عرش اگر باشم زمین آسمان ببدم

(۵) نقل از کتاب صوفیگری (ص ۲۳) بحواله کتاب (مرصادالعباد) ص ۱۳۸.

لفظ عرش در لغت به معنی تخت و سریر بوده اما معنی اصطلاحی آن عبارت از جایگه انتروپومورفیک^(۱) حضرت باری تعالی در لامکانست که معنی آنرا فرهنگ آندراج و منتهی الارب چنین گفته اند "تخت رب العالمین - که تعریفش کرده نشود، و کیفیت آن بیان، و حد آن در شرع جائز نباشد". و نظر به آیه ۱۷ سوره الحاقه قرآن مجید این تخت بر روی آب و روی دستان هشت فرشته [کروبی] قرار دارد که شاعر ما آنرا زمین زیر پای بیدل خوانده است.

از (ابوالعباس قصاب آملی) روایت شده که "اگر تو را پرسند که خدای تعالی شناسی؟ بگو عَرَفْنَا اللَّهَ بِذَاتِهِ بِفَضْلٍ"^(۲). این ادعاء طوری که در پایین خواهیم دید به کلی مخالف نظر اکثر صوفیان و متشرعین است زیرا (آملی) مدعی وقوف بر ذات الهی (ج) می گردد. در حالی که انسان ناتوان را بهتر که اصل "خدانشناسی" شعار او باشد. بحث فراتر درین مورد در پایین این نوشته گنجانده شده است. پس شناخت یک شخص توسط دیگران میتواند موجب افشاء نکات ضعف او بگردد که بستن چنین صفات بر خداوند محالست و کفر روشن.

به یقین کامل که مثالهای فوق و بسی از امثله که در جاهای دیگر خواهیم گفت، ناشی از همین مرحله به خصوص روحی در سیر طریق سالکان است که گفته "نامعقولانی که در اعتقاد به ناممکن دست بهم داده اند" را به یاد می آورد و این خلدون از ان هشدار می دهد.

بی گفتگوست که وقتی شاعر متصوف با پندار وحدت الوجودی از "ما" حرف می زند، مراد او تنها از صوفیان، مسلمانان، و انسانان نبوده بلکه لفظ "ما" همگی عالم هستی به شمول حیوان، نبات، جامد و مایع، ذیروح و بیروح را در بر می گیرد. پس با در نظر داشت آنچه در فصل ترک دنیا گفتیم که چیزی را که اینک یکبار به نام "متاع دنیای دون" و "جیفه" می نامند، بار دیگر روان همه و همه آنها را جزئی از ذات خداوند می پندارند. مثلا ملا صدرا می گوید که "خداوند عبارت از وجود عام و گسترده بی است که در هر شیء عین آنست [؟]. مستلزم اتحاد و حلول، و اتصافش به اوصاف ممکنات بوده و نیز لازمه اش مباح بودن هر چیز برای بشر و رفع تکلیف ازوست."^(۳) نمی دانم نظر به این تعریف چطور می شود این همه پلیدی های دنیا را به ذات او تعالی نسبت داد (العیاذبالله).

ابن سینای بلخی در کتاب (شفا) می نویسد: "برخی از مردم اگر عالم را نفس و جانی تصور کرده اند که در همه چیز به صورت همان چیز نمود دار میگردد؛ در طبیعت، طبیعت است و در نفس، (جزئی) نفس است،

^(۱) Anthropomorphism به پنداری می گویند که در آن به موجودات پایین تر از انسان - یا بالاتر از وی، مخصوصا به خداوند

شکل یا خواص انسانمانندی قائل شویم. ما درین نوشته با شکل اخیر آن سروکار داریم.

^(۲) از کتاب (نورالعلم)، ص ۱۳۳ یعنی خداوند را به ذات او و بفضل او شناختیم.

^(۳) برای همین است که ملاصدرا را در زمره صوفیان شطاح آورده اند.

و در عقل، عقل". و به دنبال آن می گوید: "خداوند منزله ازین اوصاف است". ولی طوری که در بالا گفتیم، محیی الدین ابن العربی نسبت بین خدا و مخلوق را نسبت "عکس و عاکس" یعنی به صورت عکس یک شیء در آئینه می داند. مگر تحلیل علمی این نظر را نیز قبول ندارد. و آن اینکه از نظر فزیک بیین خود شیء و عکس آن در آئینه چند اختلاف بارز وجود دارد:

اول - شیء دارای سه بُعد و حجم می باشد در حالی که عکس آن دو بعدی می باشد و فاقد حجم.

دوم - اصل شیء از ماده ساخته و دارای کتله و در مقام جاذبه دارای وزن می باشد. عکس هیچکدام این خواص قابل درک فزیک را ندارد. مثلا اگر پارچه آهنی را در مقابل آئینه قرار داده و بعدا مقناطیسی را به آن نزدیک کنیم، خواهیم دید که پاره آهن به سوی مقناطیس جلب می شود. ولی اگر مقناطیس را به پشت آئینه ببریم. عکس آن را جذب نخواهد کرد.

سوم - اصل شیء به خاطر همین خواصی که در بالا ذکر شد، تابع تغییرات در فشار، درجه حرارت، قوانین دینامیک (نیوتن و آینشتاین) و غیره قواء فزیک می باشد و این نوع بستگی در عکس آن دیده نمی شود.

چهارم - عکس سر راسته (عکس آئینه) از نظر تعریف اوپتیکی یک (تصویر مجازی) پنداشته می شود و به مقابل آن (تصویر حقیقی) قرار دارد که به صورت معکوس اصل شیء ظاهر می شود و از تقاطع دو شعاع تشکیل می گردد.^(۹) پنجم آئینه و امثال آن تنها عکس اجسام کدر و نیمه کدر را نشان میدهند و نه از اجسام شفاف از قبیل هوا و بعض گازات نامرئی را. پس با در نظر داشت دلایل فوق، نه انسان و نه خداوند با صفات فوق عکس یا عاکس شده می تواند.

گروهی دیگر رابطه بین خداوند و مخلوقات را به منزله رابطه بین صانع و مصنوع خوانده اند. اما نیک می دانیم که در عالم مخلوقات، مصنوع بعد از اكمال صنع، برای بقاء خود به صانع ضرورت ندارد و بعضا مصنوع بعد از صانع نیز پایداری می ماند. اما این نکته بی گفتگوست که صانع حقیقی (ج) تا ابدالابد باری و باقی میباشد.

دیگران نیز این رابطه را به منزله تعامل کلام با متکلم می خوانند. نویسنده کتاب (اخوان الصفا) می گوید که "هرگاه متکلم از سخن باز ایستد، دیگر کلامی وجود نخواهد داشت". بد نیست بگوییم که اولاً از نظر فزیک هیچ صدایی همزمان با تلفظ آن شنیده نمی شود. بلکه رسیدن صدا از یک نقطه به نقطه دیگر به وقت ضرورت دارد (سرعت صوت در هوا ۳۴۰ متر فی ثانیه است). وقتی نهنگان در زیر اوقیانوسها از سخن

(۹) عکسهایی را که دماغ انسان از عالم وجود پذیرفته و به دماغ وی میدهد نیز قبل از آنکه دماغ ما آنها را تشخیص بدهد دوبار

معکوس میشوند.

باز می ایستند، آوازشان از وراء هزاران کیلومتر و ساعتها بلکه روزها بعد از سکوت آنها به گوش هموعان شان در آن سر اوقیانوسها میرسد.

ما در آغاز این نوشته گفتیم که در مورد اصل "وحدت وجود" تیوری های متعددی به زعم منفرین مختلف صوفیه وجود دارد. اما باید گفت که از نظر علمی کاربرد لفظ "تیوری" نیز درین مورد درست نیست زیرا نظر به تعریف علمی، تیوری عبارت از یک (پاتن پیشنهادی) عملی یی می باشد که برای تأیید آن براهین وافر وجود داشته باشد. یعنی آنچه را که تیوری می نامیم ، باید تنها "گپ مفت" نبوده، بلکه "قابل التعمیل" بودن نیز یکی از شرائط آن میباشد. ولی آنچه در مورد وحدت وجود از زبانها و قلم های مختلف به سمع و چشم ما می رسد به گفته (وینستن چرچل) "یک اغلوپه یی بیش نیست که در یک چیستان پیچانده و در یک «المعنی فی البطن الشاعر» بسته بندی گردیده باشد".

مولینا جلال الدین بلخی در رد عقیده وحد وجود می گوید:

می فتد این عقل ها در افتقاد
در مغاکی از حلول و اتحاد
ای ایاز گشته فانی ز اقتراب
همچو اختر در شعاع آفتاب
بلکه چون نطفه مبدل، تو به تن
از حلول وز اتحاد، مفتتن (۱۰)

همین طوری که خود تصوف فرا آورده مغز مسلمانان نبوده، ریشه جزئیات آن از قبیل پندار "ترک دنیا"، "وحدت وجود"، شبیه اصل "فنا فی الله" و غیره را نیز می توانیم در تفکرات صوفیانه مردمان قادم سراغ نماییم. مطلب زیر در (اوپانیشاد) که از قدیمی ترین نوشته های باقی مانده دینی انسانان است، بتذکار رفته است: "کل اشیاء از صور بشر و حیوان و نبات تا اجرام سماوی و اجسام مجرد همه غرق در بحر وحدت اند، و عالم وحدت فوق محسوسات و ذاتی غیر محدود و قائم به نفس است که یکیست و (برهما) بوده و دیگران سرابها و مظاهر فریبنده و یا آثار هنری وی می باشند". در تاریخ مکتوب بشر، ذکر این حقیقت که تصور و یا فهم ذات خداوند در عقل قاصر بشر به هیچ گونه یی ممکن نیست، از همین جا شروع شده و تا امروز هم صوفیان و فلاسفه یکی بعد دیگر همین گفته را بار بار به نام خود تکرار می نمایند که ما تا اخیر این فصل به ذکر مثالی چند در مورد خواهیم پرداخت. ولی باید گفت که همزمان با این پندار، گفته یک شاعر که:

چون نور که از مهر جدا است و جدا نیست
عالم همه آیات خدا است و خدا نیست

(۱۰) از کتاب (وحدت وجود)، ص ۵ به نقل از کتاب (مثنوی خاور)، ص ۳۴۸.

نیز بر عقائد مشوش همین پندار سازان تاریخ لبخند میزند.

یک بار دیگر هم اگر از اول شروع کنیم، خواهیم دید که در آثار بسیار قدیم هندوان ذکری بدین تفصیل آمده است: "موجودی که در کمون [جوف] زمین جای دارد و در عین حال از آن جداست و موجودی که در آتش، آب، باد اثیر^(۱۱)، ماه، ستارگان رعد، برق و کلیه موجودات جای دارد و در عین حال از آنان جداست، همانا این موجود، موجود ابدیست . . . این موجود ازلی چنانست که تمام عالم وجود درو پنهاند و ازو برآمده". این پندار با گفتار (الغزالی) که "ذات آدمی از ذات الهی جدا نیست و اینکه نفس آدمی از ذات نشأت کرده، پس از مرگ به سوی او رجعت خواهد کرد"، چندان فرقی ندارد. حتی دین هندو برای اکثر اصطلاحات تصوفی نیز معانی همگون و قادم بر اصطلاح اسلامی آن دارد مثلا:

- زروانا: «فنا فی الله»^(۱۲).

- سَمادهی: درک مستقیم.

- مایا: ظلمت و نیستی.

- **گوروچیل: رابطه پیر و مرید.**

- ارهات: انسان آزاده که در گیرودار زندگی نباشد یا آنکه به گفته شاعر "از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است".

- رنا گمان: کسیکه از علائق زندگی رهایی یافته باشد یا رضائیت روحانی درونی.

- بهکتی: عشق عرفانی.

- پاراویدا: معرفت، عرفان.

- پرایا نام: حبس نفس، ضبط دم.

- سامادهار: ترک علائق دنیوی.

- دیانا: مقام تفکر و مراقبه.

- جانانا: مراقبه و اعتکاف.

- سامسارا: تناسخ ارواح.

- سانپاس: ترک دنیا.

- سدهی: قوه معجزه آمیز محصول ریاضت و عبادت (کرامات).

(۱۱) اثیر به معنی (فلک نار) یا کره آتش است که بعقیده قدما مافوق کره هوا قرار داشت و بمعنی محض هوا نیز آمده است.

(۱۲) فنا فی الله در لسان سری اهل طریقت به مقامی میگویند که در آن صفات بشری به صفات حق تعالی و خصائص الهی تبدیل

میشود. (فرهنگ معین).

- کرما میسمانسات: صبر و تحمل.

- گورو: پیر و مرشد.

ویبوه: تجلی.

- ویراها: هجر و فراق.

فلوتینوس که یکی از متفکرین قرن سوم قبل میلاد بود، در میان عقیده شرک پرستی یونانیان پندار وحدت وجود را به میان آورد که بعداً شاگرد او (پارمنیدس) این عقده را گسترده تر ساخته و گفت "عالم وجود نه آغاز دارد، نه انجام. پیوسته، نامحدود و غیر متحرک است". به تعقیب وی (فیثاغورث) عالم هستی را چون عدد واحد که اصل اعداد است، رمزی از وجود یگانه که مبداء پیدایش مخلوقات و آفریننده آنهاست می داند و میگوید که "واحد مقوم اعدادست و هیچ عددی از وحدت خالی نیست". (محمی الدین ابن العربی) و شاگرد او (محمود قیصری) عین همین نظر را دوباره و سه بار در آثار خود ذکر کرده اند.

در باقی قاره یورپ نیز پندار وحدت وجود را از (هراکلیتوس) در ۵۰۰ قبل میلاد تا شوپنهاور (وفات ۱۸۶۰م) و سپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۷۰۷م) در افکار خود منعکس ساخته اند و تا قرن حاضر نیز همین پندار کماکان از نظر نه افتاده است. یونانیان دیگر نیز همین عقیده را بعد از (فلوتینوس) تکرار کرده اند. به گفته (ریموند نیکلسن) عقیده وحدت وجود در ایران و مشرق زمین از عهد ساسانیان وجود داشت و (بایزید بسطامی) بار اول آن را در عقائد صوفیان جا داد. (فیلون اسکندرانی) فیلسوف یهودی که در قرن اول ق.م. در اسکندریه می زیسته، بار اول این نظر را به میان آورد که فهم و معرفت به کنه ذات خداوندی خارج از حیطه دانش بشر بوده و انسان تنها می تواند "نیروها و قدرتها"^(۱۳) او را مورد تحقیق و مذاقه قرار دهد. این نظر نیز از آن جمله ایست که در قرون متأخر تا امروز توسط ده ها فلیسوف و صوفی و شاعر اعم از شرقی و غربی به نحوی یادگیری تکرار شده و هر کدام آن را فرا آورده دماغ خود پنداشته اند. از جمله: خواجه عبدالله انصار می فرماید: "ذات الله به قدر الله دان، نه به معقول خلق. صفات او به سزای او دان، نه به فکرت خلق. خدایا نه شناخت تو را توان، نه ثنای تو را زبان، نه دریای جلال و کبریای تو را کران. پس تو را مدح و ثنا چون توان؟ سخن در ذات حق جهل است که هیچ کسی را در ذات الله سخن نیست و روا نبود که گوید. مگر آنکه الله تعالی خود را و پیغمبر وی گفت وی را و کیفیت آن دانستنی نیست و جز تسلیم در آن روانیست. و سخن در حقیقت معرفت حیرت است که او خود را شناسد به حق حقیقت، دیگر همه عاجزند و متحیر و او عجز

(۱۳) Dynamae. & energieae

رہی را از معرفت خود به فضل خود معرفت می انگارد . . . و حق تعالی می گوید (ولا يُحيطون بهِ علما)" (۱۴).

- (ذوالنون مصری) می گوید: "تفکر در ذات خداندی از نادانی است و او را در آسمان یا زمین مشاراً الایه قرار دادن دوگانه پرستی است که موجب محدودیت او می گردد."

- محمد الغزالی بر خلاف آنچه از وی در بالا ذکر کردیم معتقد بود که "از طریق معارف معمولی انسان تنها می تواند به طور نسبی از ذات واجب الوجود آگاه شود، اما از آنجا که خدا مفهوم مطلق است، نمی تواند معرفت کامل از خصوصیات و ذات او داشته باشد" (۱۵).

- (ابوالحسن خرقانی) درین مورد گفته: "علماء گویند که به عقل خدای را باید دانست، عقل به ذات خود نابیناست؛ او را چون توانست دانست؟"

- جنید بغدادی گوید: "خداوند را جز خداوند نشناسد". (۱۶).

- میمونیدس حکیم یهودی اهل اسپانیه در قرن ۱۲م می گوید "نبود قابلیت درک ذات خداوند توسط انسانان به خاطر خواص غیر قابل توصیف و غیر قابل دسترسی انسان به اوست که این هر دو خاصیت زاده باطن مطلق او تعالی است".

- مولینا جامی عقیده مند است که "نام خدا و مرتبت او را نمی توان به خلق و طبیعت اطلاق کرد و یا نام خلق و طبیعت را به خدانسبت داد".

در آن خلوت که هستی بی نشان بود به کنج نیستی عالم نهان بود
وجود بود از نقش دویی دور ز گفتگوی مایی و تویی دور

- شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشی گوید که "اکنون ازین احاطه معلوم گردد که حق تعالی از جمیع تعیینات منزله است و تعیین او به عین ذات خویش و احدیت او نه احدیت عددی تا او را ثانی باشد. چنانکه سنائی رحمه الله تعالی گفته:"

واحد است شمار ازو معزول صمد است و نیاز از او مخذول
آن احد نی که عقل داند و فهم و آن صمد نی که حس شناسد و وهم

(۱۴) از کتاب اندیشه های پیر هرات بنقل از ص ۱۲۹ کتلب نفعات جامی.

(۱۵) هر دو نظر متضاد الغزالی از کتاب تأثیر اسلام در فرهنگ هند ص ۱۰۱ نقل شده

(۱۶) تاریخ تصوف اسلام، ص ۱۲۰.

- بعض دیگران (از قبیل دنیس آریا پگایت) توصیف خداوند را به صفاتی که برای بشر قابل ادراک باشد آنقدر ناممکن می دانند که می گویند "خداوند تنها به صفت «هیچ» قابل توصیف است و بس، زیر صفات او به هیچ یک از صفاتی که مغز انسان قابلیت درک آن را دارد جور نمی آید".

- در تذکره الاولیاء عطار نیز داستانی از (جنید بغدادی) و (شبلی نعمانی) به تفصیل ذیل ذکر گردیده: "در مجلس گفت (الله). جنید گفت اگر او غائبست، غیبت او نارواست. و اگر حاضر است، نام بردن او ترک حرمت". بی مورد نیست اگر یادآور شویم این گفتار جنید با حقیقتی که فرضیت ذکر نام خداوند در بیشتر از یک صد جای قرآن کریم آمده، تضاد تام دارد. از جمله با مفاد آیه ۱۵۲ (سوره البقره) که می فرماید: (فَاذْكُرُونِي اذْكُرْكُمْ، وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُون). یعنی "پس مرا به یاد آرید تا شما را به یاد داشته باشم و سپاس گذار من باشید و کافر مشوید". یا این آیه (۶۲ سوره الجمعة): "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا لِلَّهِ ذِكْرًا كَثِيرًا". به معنی ای اهل ایمان خداوند (ج) را بسیار یاد کنید. و هم چنان در ده هاجای دیگر در متن قرآن کریم.

برای تشریح این حقیقت که هیچ یک از صفات خداوند با صفاتی که بندگان قابلیت درک آن را دارند قابل تمثیل نیست، مادر پایین سه تا از صفات خداوند را که به ظاهر بی چون تر از همه به نظر می خورد (یعنی صفات احدیت، شباهت وی به نور و عظمت او تعالی) را از دیدگاه علمی مورد تحلیل قرار خواهیم داد. به همین منوال ما در محل دیگری ازین نوشته خود لفظ (تعریف) را نیز بالنوبه تعریف فراتر کرده و گفته ایم که آن عبارت از تشریح یک مفهوم جدید است به الفاظی که برای گوینده و شنونده قابل درک باشد. مقیاسات متر، کیلوگرام، تن و غیره تا چند دهه قبل در کشور ما هنوز هم طوری که باید، به نزد عوام پذیرفته نشده و جای گز، سیر و خروار را نگرفته بود. پس وقتی می خواستیم وزن یک واحد تن را به یک شخص نابلد حالی نماییم، بناچار میگفتم که یک صدو سی و سه سیر. بدبختانه وحدت وجودیان به صورت ناخود آگاهی عین معامله را با درک کنه ذات خداوند نیز می کنند. یعنی آن را به مقیاسایت که برای خود شان قابل ادراک است تأویل می نمایند.

فضل الله ضیانور نویسنده کتاب (وحدت وجود) درین مورد چنین تبصره نموده: "مراد از وحدت وجود . . . وحدت آن در مفهوم و عالم اندیشه نیست زیرا وحدت مفهومی و ذهنی چندان محل اختلاف نیست . . . بلکه مراد از وحدت وجود، وحدت خارج آنست".

از نظر فزیکی وحدت وجود تنها به مفهوم مادی (در عالم مخلوقات) قابل درک است چه تا جایی که عقل کنونی ما قد میدهد، مواد محتوای کائنات همه ساخته از یک صد و چند عنصر محدودی اند که هر کدام آنها متشکل از اتمهای مختلف بوده و هر اتم به نوبه خود دارای الکترون، پروتون، نیوترون، کوارک و غیره ها میباشد. همه اتمها به جای هسته خود یک پروتون واحد و از یک الی ۱۰۳ الکترون در مدارهای دور آن هسته دارند. ساده ترین عناصر هایدروجن است که اتم واحد آن داراییک پروتون و یک الکترون می

باشد. بعد از آن (هلیوم) می آید که در مدار آن دو الکترون وجود دارد. مدار اول الکترونها گنجایش همین دو الکترون را دارد و مدارهای مابعد هرکدام گنجایش هشت تا را.

پس از نظر فیزیکی فرق میان طلا، زرنیخ و گاز کلورین اینست که تعداد الکترونها در اولی ۷۹، در دوم ۳۳ و در سوم ۷ تا می باشد. این عناصر را (دیمیتری مندلیف) یک دانشمند روسی در آغاز قرن ۲۰ به ترتیب تعداد الکترونها آنها در جدولی مشمول نموده که به نام وی شهرت دارد. به عقیده وی همه عناصر کائنات به شمول آنچه در اجرام سماوی دیگر یافت می شود نمی توانند خارج مواد مندرجه جدول وی باشند که این خود یکی از قوانین طبیعت است (۱۷). همین شباهت یک الکترون با الکترون دیگر و از یک پروتون با پروتون دیگر است که اساس پرنسیپ وحدت ماده را تشکیل می دهد و اختلاف تعداد الکترونها هم اختلاف نوعیت آنها را.

پس اگر ادعای وحدت روح را به فورمول علمی بکشیم، رسیدن به نتیجه آتی متصور بوده میتوانند. همان طوری که تعداد الکترونها در یک ماده موجب ایجاد عناصر مختلف گشته و در قدم دوم، امتزاج عناصر مختلف این ملیونها مرکبات عضوی و غیر عضوی را به وجود می آورد، پس چرا روح که در نهایت نتیجه تعاملات الکترون و پروتون است، در خواص نهائی خود همان قدر متفاوت نباشد که اکسیجن از آهن است؟ از نظر علمی (ساینسی) نیز اگر نظری بر پندار وحدت وجود به معنی نوعی از یگانگی عالم خلقت با ذات کبریائی انداخته باشیم، دو موضوع عمده مطرح نظر میگردد. اول اینکه امتزاج مواد با همدیگر به سه صورت بعمل می آید: یکی بصورت مخلوط. مثل خلط مرچ با نمک یا ریگ با چونه که درچنین پروسه هر جزء در اقل خواص ظاهری خود را حفظ مینماید. دوم محلول که مالیکولهای یکی یا چند تا از اجزاء در خلای بین مالیکولهای ماده مَحَلِّ خاصیت ظاهری خود را از دست میدهد مثل حل شدن شکر یا نمک در آب. و سوم تعامل که امتزاج به سویه اتمی صورت گرفته و یکی یا چند تا از اجزاء خواص ظاهری و باطنی خود را میبازند. مثل امتزاج کیمیای اکسیجن با هایدروجن که موجب تبدیلی به آب گردیده و ما دربالا گفتیم. پس اگر وحدت وجود مخلوق با ذات کبریائی از طریق اول صورت بگیرد، باید تمام اجزاء نمایان باشند. و هم اگر از طریق دو پروسه اخیر باشد، پای اتم و مالیکول بمیان می آید که ذات خداوندی (ج) بری از همه آنهاست. زیرا در طبیعت، اتم هیچگاهی با غیر اتم تعامل نمی نماید.

باید گفت که عالم مخلوقات - چه مادی باشد، چه معنوی - زاده خود ماده و خواص آنست. از یکسو آنچه به نظر می خورد و ملموس و ذاتا محسوس و قابل مقیاس است، یا خود ماده است مثل سنگ و چوب و آب و دود و هوا، یا هم از خواص آن مثل روشنایی، حرارت، برودت، صدا، ثقلت، سرعت، تشعشع اتمی و غیره.

۱۷- درین "قانون" مندلیف نیز اخیراً یک سلسله استثنائات رخنه کرده است.

افزون برین، خواصی که به صفات معنوی تعریف می‌کنیم از قبیل عشق، رقت، قهر، ترخُم و غیره نیز از خواص ماده بوده و ادراک آن برای غیر ذیروح ممکن نیست. چه همگی این صفات تراویده مغز انسان بوده و تا در وجود انسان (یا بعضاً حیوان) سلول مغزی و شبکه هم طراز آن وجود نداشته باشد، حواس پنجگانه نیز بروز نمی‌نماید. پس سنگ و چوب که فاقد مغز و حواس مختلف اند، فاقد روح نیز میباشند.

به صورت مثال می‌بینیم که قهر و عشق و هر دو عبارت از عکس العمل مراکز مخصوص دماغ انسان در مقابل عملکرد بعض هورمونها یا پروتین‌هایی می‌باشد که خود وجود انسان از مقابله با اشیاء یا حالات مختلف (مثل دیدن یک زن زیبا یا مردن یک عزیز) تولید می‌کند. ناگفته نباید گذاشت که همین مغز انسان (ساخته از سلولهای زنده و در نتیجه از مایوکیولها، اتمها، الکترونها و پروتونها) است که تولید هورمونها را در آغاز پروسه براه می‌اندازد.

پس اگر روح انسان را زاده یا انفعال ماده (مغز انسان و حیوان) قبول نماییم، وحدت جسم و روح نیز متصور بوده می‌تواند. ولی فکر نمی‌کنم که حلولیان به چنین سازشی تن بدهند.

سینت آگوستن یکی از پدران کلیسای لاتین در قرون ۴ و ۵ میلادی عقیده داشت که "تثلیث" (۱۸) مشابه روح انسان بوده که شامل سجایای سه گانه حافظه، شعور و اراده می‌باشد. علاوه بر سه تای این سجایا در داخل یک مغز بوده و در عین اختلاف، خاصیت یگانگی داشته و از هم دیگر لایتجزاء می‌باشند. یعنی هر کدام اینها در عین حال بر تمام مغز انسان حاکم اند. پس تثلیث نیز عبارت از سه اقنومی (۱۹) میباشد که در عین حال خدای واحدی را تشکیل میدهند. وی می‌افزاید که "همین طور که دانش و عقل بشر هیچگاه به طرز العمل دماغ انسان پی برده نمی‌تواند، فهم کنه ذات الهی نیز برای ما ممکن و میسر نخواهد بود".

یک بار دیگر ما در حالتی قرار داریم که مدعی بآدمان مثالی در مورد غیر مربوطی - که آن مثال نیز مصطنع و خود ساخته بوده و فاقد اساس علمی می‌باشد، به تثبیت یک پندار کلی پرداخته است. این مشکل را مادر فصل (شاعران) نیز مورد مذاقه قرار داده بودیم. غیر حقیقت دیگر اینکه مرکز حافظه و شعور تنها در مغز انسان نبوده، بلکه دیگر اعضای بدن ما نیز به نحوی دخیل میباشند. ثانیاً "خدای واحدی" که وی من حیث یک مسیحی از آن حرف میزند، عضوی از اقانیم ثلاثه ایست که دو تای آن در جوهر و ازلیت خود یکی بوده و حتی هنگامی که یکی آن برای چند روزی پدرود حیات گفت، باز هم غیبت او بر امور اداره عالم خلقت تأثیری وارد نکرد.

۱۸ - تثلیث عبارت پنداریست که خداوند، پسرش حضرت عیسی و روح القدس من حیث یک جسم واحد الوهیت را تشکیل میدهند.

۱۹ - اقنوم Hypostasis جمع آن اقانیم در عقیده تثلیث به هرکدام از سه شکل الوهیت (پدر، پسر و روح القدس) میگویند که در بالا عقیده سینت آگوستن را در مورد آنها گفتیم.

ادعاء سنت آگوستن مثال یکی از حالاتیست که فیلسوف یا دانشمندی به فکر اینکه دانش بشر در همین حدی که تا عصر خود او پیش رفته، راکد خواهد ماند، به یک ادعاء کلی بی می یازد که دیر یا زود مضحکه نسل های بعدی می گردد.

مثال بسیار خوب این مدعاء دو نظر ارسطو می باشد که در یکی زمین را مرکز کائنات خوانده است و در دیگری همه اجسام کائنات را متشکل از چهار عنصر (آب، هوا، خاک و آتش) گفته بود.

چند سال قبل یک دانشمند سکاتلندی بنام (این ولمت) که بره بی را از یکی از سلولهای وجود یک گوسفند ماده، و القاح آن توسط یک سلول دیگر وجود خود همان میش به وجود آورد نیز چند تا از همین قماش نظریات کلی را در مورد روح زنده جانان (نوات الئدی) برهم زد. از جمله یکی اینکه در نیم قرن اخیر دانشمندان علم جنتیک ثابت نموده بودند که هر یکی از سلول ذره بینی بدن حیوان و نبات در ساختمان خود تمام معلومات لازمی برای یک نمونه کلی از همان حیوان و نبات را در بر دارد. این نه تنها یک حقیقت لابرآتواری می باشد، بلکه اکنون در میدان عمل نیز یک صنعت جدیدی را به نام (جنتیک انجنیرینگ) بوجود آورده که فرا آورده های همین علم را در حیات روزمره به کار می بندیم. آنچه که کشفیات دانشمند سکاتلندی بر واقعتهای قبلی افزود اینست که روح نیز جزئی از همین معلوماتی می باشد که درین بچه گگ های ذروی گنجانده شده. دانشمند مذکور در حقیقت ثابت نمود که روح گوسفند در هر یکی از سلول بدن آن به صورت کامل و جداگانه بی وجود دارد. همچنان خداوند از اختلاط هر یک از تخمه های این میش با یکی از سلول وجود حیوان هم جنس - و بعضاً غیر هم جنس مثلی که از خر و اسب قاطر را به وجود می آید - یک روح جدیدی را فعال می سازد. ولی باید افزود که روح الزاماً جفت هر ماده نمی باشد بلکه تنها در شرائط جداگانه ای که مواد به طرزهای بسیار خاص با همدیگر تعامل می نمایند (مثلاً داخل رحم حیوانات نوات الئدی یا لابرآتوارها)، روح از آن بروز (یا دران حلول) می کند. این گفته بدان معنیست که یکی از حجات وجود انسان و حیوانات دیگر ولو که بالذات زنده و دارای روح فعال نباشد، اما فورمول تمام ساختار همان زنده جان بشمول روح آنرا در بغل دارد که این روح تنها در مورد شروط خاص فعال و محسوس میگردد. عیناً مثلی که یک دانه گندم مرده بعد از سالها عطالت در شرائط مساعد حرارت، رطوبت و روشنی دوباره زنده میشود. پس از نظر علمی "تولید" یک انسان ماقبل التاریخ با عملکرد روی استخوانهای میون ساله او نیز میسر است، اما به این کار تا حال کسی به دلیل اخلاقی مبادرت نه نموده است.

حافظه نیز یکی از آن سجایاییست که سنت آگوستن آن را "غیر قابل ادراک" خوانده بود. اگر حافظه را به گفته وی جزئی از فعالیت روح انسان (و حیوان) قبول کنیم - که چنین نیز است، خواهیم دید که فعالیت آن با خروج روح از بدن متوقف می گردد. همچنان اگر دماغ وجود نداشته باشد، حافظه نیز به وجود آمده نمی تواند و ما گفتیم که دماغ انسان به غیر از یک ساختمان بسیار مغلق (اما مادی) چیز دیگری نیست. ولی همین خاصه حافظه "غیر ملموس" امروز توسط علماء (نیورولوژی) از نظر مادی تا حدی تجرید گردیده که اکنون ما اول مرکز آن را در داخل دماغ (و تا حدی در خارج آن) می شناسیم. در حالی که سنت آگوستن

گفته بود که خواص اراده، حافظه و خرد هر کدام به تنهایی تمام دماغ انسان را احتواء می کنند؛ دوم فرق سلول حافظه را از سلول دیگر کرده می توانیم؛ سوم سلول حافظه را در خارج وجود (لابراتوار) کشت و تکثیر کرده می توانیم؛ و چهارم سلول تکثیر شده را پس در داخل دماغ تزریق نموده و حافظه را بهتر ساخته می توانیم (۲۰).

درین جا می توانیم پای نظریه (کارل یونگ) را که در فصل (تصوف) از آن سخن رانندیم به میان کشیده و تا اندازه بی مدعی شویم که چون ساختمان ماشین دماغ انسانها یکیست، پندار وحدت عواطف نیز بین مردمان وجود دارد. مثلاً اگر غریضه علاقه به اولاد، خانواده و مسکن را باقبول استثنائات مختلف مثال بدهیم. لیکن همین استثنائات اند که نوع بشر را یک موجود غیر قابل پیش گویی Unpredictable در عالم مخلوقات می سازد و در پایان کار منجر به وفور سرمایه فکری تمدن امروزی ما می گردد.

آنچه تا کنون ثابت کرده ایم- آن هم به شرطیکه خواننده با ما همراه باشد، اینست که پرنسیپ وحدت وجود در عالم خلقت حکمفرماست ولی وحدت وجود با ذات خداوند پنداریست به کلی مجزاء و برای خود. زیرا ذات خداوند مخلوق نیست که متشکل از ماده و خواص آن باشد بلکه لایتنه‌ایست - هم به معنی بی آغازی و بی پایانی (زمانی)، کلی‌العلمی و لایتنه‌ایست (انقسام ناپذیری) سه تا از صفات خاص دیگر او تعالیست. بی گفتگوست که لایتنه‌ای در یتنه‌ای نمی گنجد مگر اینکه (برای آنی) پارچه بی از آن جدا گشته و با موجود یتنه‌ای دیگری پیوست گردد. ولی خاصیت لایتنه‌ایست (صمدیت) خداوند عز و جل مجال همین اندیشه‌ی آنی را نیز از ما سلب می نماید. و اگر پارچه بی از لایتنه‌ای در متناهی گنجیده بتواند، خاصیت لایتنه‌ایست خود را از دست می دهد.

در قبال چنین منطق ساده، (عزالدین سیفی) از مشاهیر عرفان قرن هفت و هشت هجری، وحدت وجود را چنین تعریف نموده: "وجود منحصیث الوجود (نه از نظر تعین) یکی بیش نیست و مراتب و افراد بسیار دارد و همه مراتب و افراد آن همیشه موجود بوده و همیشه خواهند بود و همیشه ازین که هستند، کم و زیاد نخواهند شد". اگر در تعریفی که این عارف برای وجود ذات خداوند نیز مشمول باشد، چون ذات او تعالی لایتنه‌ایست و لایتنه‌ای نظر به تعریف لا تعد است و لا تحصی، پس کم و زیاد در لایتنه‌ای اصلاً مطرح بوده نمی تواند. نامبرده در ادامه سخن چهار حوضی را مثال می آورد که به شکل یک دایره قرار دارند و همه آنها به حوض ماقبل و مابعد خود طوری ارتباط دارند که جریان آب بین شان همیشه برقرار است. پس می گوید که جریان آب موجب آن نمی گردد که مقدار آب در هر یکی از حوضها زیاد و کم گردد. این ادعاء ممکن است در کل درست باشد، اما اولاً خواص خدایی را به معاییر مخلوقات بیان نموده است. و ثانیاً در

۲۰- این مأمول از مدتهاست که توسط تداوی نیز برآورده شده میتواند.

جزئیات مقدار آب در هر حوض نظر به درجه حرارت آب، خشکی هوای بالای آن و وزش باد فرق می کند. همچنان در مثال انسانی بالا که شیخ سیفی داده، مقدار آب در چهار حوض معین است. همین مثال را اگر به مقدار لایتناهی آب در نظر بگیریم، قیاس آن ممکن نیست.

این مثال را بدان جهت دادم تا بگویم که در سراسر تاریخ بشر، یک عده به شمول صوفیان، فلاسفه، منجمین، اسطوره گویان و غیره همواره کوشیده اند تا حقیقت را به یک باره و در کل توصیف و تعیین نمایند. در حالی که یگانه روزنه برای درک و فهم حقیقت از طریق مطالعه و کشف ذره به ذره، آن هم توسط تجربه، مطالعه، تعقل و منطق می باشد و بس. بدیهی است که نوع بشر تمدن و ترقی امروزه خود را تنها و تنها مدیون کوشش، پشتکار و حوصله چندین هزار ساله آن عده از ابناء نخبه خود بوده است که از طُرُق که گفتیم، هرکدام آنها در احسن حالات، تنها خشتی روی خشت گذاشته اند. همین پروسه هم تا روز رستاخیز دوام داشته و عرفان انسان با اکمال حقیقت تا پایان کار هم بکام دل شان نخواهد شد.

طوری که قبلاً نیز عرض شد، در قوامیس مختلف، لفظ (تعریف) را چنین معرفی نموده اند: تعریف عبارت از شناساندن، معرفی، تمییز، تعیین و توصیف یک شیء، عمل یا حالتی می باشد. به معنی دیگر، تعریف عبارت از حقیقت و واقعیت امری را بیان کردن است اما با الفاظ، صفات و ممیزاتی که معرف و معرف الیه هر دو در فهم آنها اتحاد نظر داشته باشند. اگر ما برای اطفال کودکان بگوییم که "شفیره عبارت از یکی از مراحل استحالیوی تخمه القاح شده در بطن حیوان حامله (یا حامل) می باشد که در هفته های آغازین حاملگی صورت می پذیرد"، این گونه تعریف به کلی غیر صحیح بوده و درک معنی را از آنچه بود نیز بغرنج تر می سازد. ما در سرتاسر این نوشته خواهیم دید که تعاریفات اصطلاحات مروج در عالم تصوف اکثراً از همین قماش و با اسماء معنی (۲۱)، جملات غیر قابل فهم برای دیگران و حتی مفاهیمی که روی آن دو نفر آنها نیز اتفاق نظر ندارند، صورت گرفته است. مثلاً یک نمونه بی از تعاریفات دیگری که بعضی از متفکرین صوفیه بزعم خود برای وحدت وجود تراشیده اند عبارت اند از: پرتو هستی، فیض قدس، نفس روحانی، وجود منبسط، تجلی ساری، وجود عام، معنویت غیبی، مقام احدیت، کنز خفی، و غیره که هر کدام آن به نوبه خود گفته فوق الذکر وینستن چرچل را بیاد میدهد. مثلاً این تعریف فخرالدین عراقی: "اگر به حقیقت نظر کنی، حجاب او هم او تواند بود. به شدت توان محتجب است و به سطوت نورمستتر؛ نمیدانم چه میبینم از جهت دوام ظهور و عدم طریان [حدوث] ضد". از جمله اصطلاحی که عراقی به کار برده است، "به شدت ظهور محتجب" نیز مثال خوبی از "المعنی فی البطن الشاعر" است زیرا ظهور و حجاب از آن صفات متضادی اند که اجتماع آنها تنها در تخیل چنین نویسنده بی وجود داشته میتواند.

۲۱- اسم معنی به آن اسمی گویند که وجودش در چیز دیگری بوده و دلالت بر حالت یا صفت میکند. مثل سفیدی، هوش، شجاعت و غیره. در مقابل آن اسم ذات قرار دارد که بخودی خود وجود داشته باشد و راساً قابل احساس باشد از قبیل دیوار، آب، سنگ و غیره.

این تعریف خیلی دلچسب را نیز حضرت جامی (رح) برای حقیقت داده است: "ماسوای عز و علاء در معرض زوالست و فنا؛ حقیقتش معلومی است معدوم و صورتش موجودی است موهوم. دیروز نه بود داشت و نه نمود و امروز نمودی است بی بود و پیداست که فردا از وی چه خواهد گشود"

طوری که در بالا گفتیم، غریضه کنجاوی انسان، حقیقت مرموز بودن کنه ذات خداوند(ج) را به مشکل پذیرفته است. همین است که انسان در تاریخ آشنایی با خالق خود، همواره در بین این حقیقت که کنه ذات خداوند (ج) برای بشر قابل درک نیست، و این غریزه که باید خدایش را به یک شکل ملموس و غیر خیالی مجسم نماید در کشمکش بوده است. اشعار ذیل حضرت سنائی غزنوی می تواند نمونه بسیار خوبی از ذکر صفاتی که خداوند از آنها بری است باشد:

وتر و قدوس و واحد است و صمد	وصف او "لم یلد ولم یولد"
بود او اول و بدایت نه	هستیش آخر و نهایت نه
بقدم است اولش معروف	بدوام است آخرش معروف
بیقین واجب الوجود یکیست	هر چه در وهم و خاطر آید نیست
مالک الملک و پادشاه به حق	منشیء نفس، فاعل مطلق
هرچه درکل کون کهنه و نوست	هست مفعول و فاعل همه اوست
بی قلم صورت بدیع نگاشت	بی ستون خیمه بدیع افراشت
مایه بخش عقول اولی اوست	فاطر صورت و هیولا اوست
نام های ای بزرگ ظاهر او	هست اوصاف صنع ظاهر او
فارغ از شوق و ذوق و نیک و بد است	برتر از وهم و فکر و خرد است
کس نداند که چیست الا او	صفتش «لااله الا هو»

هر که خواهد نکر او گوید

در نگنجد در زبان که هو گوید

بدیهیست که انسان در سرتاسر تاریخ خداشناسی، او (ج) را در یکی از سه شکل آتی قبول دار شده است:

اول- از روی غریزه خود بینی هیچ چیز را بهتر از شکل انسان نیافته و خدایش را به چهره انسانی مجسم ساخته است. این خاصیت را (انترپومورفیزم) یا انسان شکلی گرای می‌نامند. مثالهای آن در دین هندو، بودایی و عیسوی دیده میشود^(۲۲).

دوم- بشکل موجودات خارق‌الطبیعه مثل ارباب‌الانواع مصریان قدیم، یونانیان و ادیان حوزه بحر الکاهل و بعضاً هندوان.

سوم- بصورت بی‌شکلی. مثلی که در پندار خداوند بزعم مسلمانان، یهودیان و سک‌ها وجود دارد. چون شکل ظاهری مطرح نمی‌باشد، لهذا تعریف خداوند تنها به دو نوع صورت می‌گیرد. یا به صفت مثبت و غیر ملموس معنوی و یا به آن صفات مادی که خداوند نیست. مثلاً خداوند دراز نیست، ضخیم نیست، چهار کنج نیست، گرد نیست اما رحمن، جبار، ذوالجلال والاکرام، نعیم و ... است. شعر اخیری که از سنائی نقل نمودیم، در واقع مثال بسیار خوبی از همین طرز تفکر است.

بعضی از علماء دین پندار خدا را به دو نوع *close vs. distant god* یا خدای نزدیک و متفاصل (دور) تفریق نموده اند. خدای نزدیک آن است که انسان نه تنها در ذهن خود با وی تقارن شخصیت نموده بتواند، بلکه قابل دید و ملموس نیز باشد. بت پرستان خدای خود را بهمین شکل ساخته اند. بر خلاف خدای مسلمانان- طوری که تا کنون گفته آمد- نه ملموس است، نه قابل دید و نه سجایای او با انسان خود بین مطابقت می‌کند^(۲۳). پس مسلمانان بعضاً بمنظور اقتناع حس خود بینی و برای رفع این تفارق سعی نموده اند تا این فاصله را بزعم خود نزدیک تر بسازند. یعنی اگر به او تعالی شکل ظاهری داده نمی‌توانند، در اقل، خواص او را مثل خواص انسان بسازند تا پروسه تقارن هویت با ذات او تعالی را برای خود سهل تر ساخته باشند. نتیجه این کار چیز نیست که درین نوشته زیر مبحث کار روایی های غلات صوفیه از آن نام برده ایم. غافل ازینکه "در نیابد حال پخته هیچ خام". در متن قرآن مجید ما به آیات برمیخوریم که در آنها خداوند کریم از روی، دست و نشستن بالای تخت خود سخن میزند و در واقع همین الفاظ نیز به غیر از تشبیهات و استعارات چیزی دیگری نمی‌باشد. غربیان این آیات را بنام "آیات انترپومورفیک قرآن" نام گذاری نموده اند.

فلسفه وحدت وجود از آغاز تا فرجام آن بجز جهدی در همین راستا چیز دیگری نیست چنانچه خواجه عبدالله انصار درین مورد میگوید: "خداوند چون خواست صنع خود را نشان دهد، عالم را آفرید و همین که خواست

^{۲۲}- Anthropomorphism به پنداری می‌گویند که در آن به موجودات پایین تر از انسان - یا بالاتر از وی، مخصوصاً به خداوند (ج) شکل یا خواص انسانمانندی قائل شویم. ما درین نوشته با شکل اخیر آن سروکار داریم.

^{۲۳}- حضرت عیسی (ع) در دین عیسوی بدو به شکل انسان و پیامبر خداوند ظهور نمود ولی به کوشش کانسنتین اول امپراتور روم بعد از کنفرانس (نایقی) در سال ۳۲۵ م او را به حیث پسر خدا که وجودش هم عمر، هم ذات و هم جوهر با خداوند (پدر) است قبولدار شدند. همین پندار هم جوهری را در زبان یونانی Homoousium (هومو اوزیم) می‌گویند.

خود را نمایان سازد، آدم را آفرید" (۲۴). عین همین پندار در عالم عیسویت نیز به این عبارت وجود دارد که خداوند نوع بشر را از روی پاتن (نمونه) خودش آفریده است. اما در واقع، آنها خدا را به شکل خود آفریده اند. چنانچه یکی از خدایان مشمول در تثلیث شان که حضرت عیسی (ع) باشد، سراسر نمونه انسانی داشته و مردن او را نیز برای چند روزی قبولدار شده اند.

باید گفت که اگر چه بعضی از صفات خداوندی از قبیل عظیم، رحیم، جبار، خالق و غیره بر بندگان نیز تطبیق میگردد، اما در واقع به حکم آیه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) هیچ کسی یا چیزی در هیچ صفت خود مثل خداوند جل علی شانه بوده نمیتواند. برای همینست که صفات نود و نه گانه خداوند که بنام (أَسْمَاءُ الْحُسْنَى) یاد میگردند، و به منظور تفریق، همگی با علامت معرفه یعنی (ال) آغاز میگردند. مثلاً (الرحمن، الرحيم، الباری) و غیره که ذکر این صفات با حروف الف و لام تنها سزاوار ذات او تعالی بوده و لا غیره.

اکنون برای اثبات دو آیه اخیر ما سه تا از صفات او تعالی (ج) را که بزعم اکثر ما فهم آن خیلی بسیط و لا ریب فیه می باشند، مورد مذاقه قرار میدهیم:

اول صفت وحدانیتش را با صفت یکی بودن در عالم مخلوقات مقایسه می کنیم: از نظر علم فزیک، برای این که چیزی واحد باشد، باید از جمله، حاوی دو شرط لازمی و ضروری باشد: یکی اینکه هر واحد باید قابل تحدید باشد. یعنی از ذره و سنگریزه تا کوه پاره و کهکشان فلک را باید بدانیم که چقدر جا را در فضاء احتواء میکند و حدود آن از کجا تا بکجاست. مثلاً اگر هر یکی از پنج انگشت ما حدود نمی داشت، تعداد شان از نظر ما یا یکی می بود، یا لایتناهی. اما این را نیز نیک میدانیم که صفت لایتنه‌ای خداوند (ج) با قابلیت تحدید در تضاد است و اصرار بر اخیر الذکر کفر مطلق. دوم اینکه هر واحدی در ذات خود باید به هر عددی ضریب پذیر باشد. یعنی اگر برج ایفل را که واحد است در خیال خود هم ضرب دو کنیم، دوتا برج ایفل میشود و اگر ضرب نیم کنیم، نصف میشود. اما وحدانیت خداوند (ج) وحدانیت عددی نمی باشد. باز هم

می بینیم که وحدانیت او تعالی تنها اگر به یک هم ضرب گردد، حاصل ضرب یک در لایتنه‌ای یک عدد موهوم است. پس آن ذاتی که ما ادعاء شناخت او را داریم، واحدی که ما می شناسیم نبوده، و نه هم دوتاست یا بیشتر از آن. ازین جاست که تقارن انسان با ذات الهی اگر در الفاظ بگنجد، در تخیل و عمل امکان پذیر بوده نمیتواند. تکرار دو بیت ذیل از حضرت سنایی درین جا بی مورد نخواهد بود:

واحد است و شمار ازو معزول صمد است و نیاز ازو مخذول (۲۵).

۲۴- این نظر انسان علی الرغم این حقیقت که نص قرآن، خداوند را از رگ گردن انسان به وی نزدیکتر گفته است. ولی، در اکثر، انسان از درک آن عاجز است. البته مراد از دوری و نزدیکی درین جا بعد و قرب فاصله‌ی، بلکه اینست که انسان تا کدام حد خدا را به خودش تشبیه کرده می تواند.

۲۵- صمد به معنی بی نیاز و ابدی است. به معنی بی درز و غیر قابل نفوذ Impenetrable نیز گفته اند. بدین معنی که هیچ چیزی در وجود او تعالی سرایت کرده نمی تواند. مخذول به معنی سرافکنده است.

آن احد نی که عقل داند و فهم آن صمد نی که حس شناسد و وهم

خواجه انصار نیز در تأیید این موضوع گفته است: "الهی در الاهیت یکتایی. در احدیت بی همتایی. در ذات صفات از خلق جدایی".^(۲۶) و باز گوید: "موحد... عبارت چون کند از آن توحید که عبارت آن عین بهتان است؟". به همین منوال امام ابو حنیفه (رض) نیز در کتاب (علم الکلام) همین موضوع را که وحدانیت خداوند (ج) وحدانیت عددی نیست ذکر نموده است^(۲۷). و از شیخ کمال الدین عبدالرزاق نیز به عین مطلب روایتی وجود دارد.

صفت دیگر خداوندی (ج) که ذکر آن درین جا بی مورد نخواهد بود، عبارت از تشبیه ذات خداوند به نور است. این مطلب در آیه ۳۵ سوره (النور) به متن ذیل است: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) یعنی خداوند نور آسمانها و زمینست. مثال نور او چون چراغ دانست که در آن چراغیست روشن. آن چراغ در چراغان شیشه بی می باشد به درخشندگی یک ستاره. [روغن] آن چراغ از درخت با برکت که آن درخت زیتونست... درین جا یک بار دیگر می بینیم که خداوند صفات خود را با تشبیهاتی ذکر نموده که برای انسان (با عقل ناقص او) گرفت آن میسر باشد. در غیر آن اگر این آیه مبارکه را زیر تعمق بیشتر قرار دهیم، نکات ذیل قابل غور است: اول اگر مراد از نور همین روشنی ساطع از آتش، ستاره، آفتاب و چراغ (یعنی نور مخلوق) باشد، در طبیعت این نور چند محدودیت نهفته است. یکی این که نور مخلوق در جسم جامد نفوذ کرده نمی تواند. و این محدودیت با صفت (کُلُّی الْوُجُودِ) خداوند (ج) در تضاد و تناقض است. دوم نور مخلوق وقتی از یک محیط هادی به محیط دیگری می گذرد، منکسر می شود. این صفت نیز بر ذات خداوند "فأقده شکل" بکلی بی مورد است. سوم نور مخلوق دارای قوس (ساینو سایدل) بوده و دارای شکل مارپیچ (بالا و پایینی) می باشد که بستن این حالت نیز بر خداوند "لا یتغیرو ثابت الحال" محالست. و بالأخره هم نور، هر چه باشد، مخلوقست و خداوند (ج) خالق است و باری.

صفت سوم نیز عبارت از عظمت او تعالی میباشد. اگر کدام فقیه زمان در هنگام وعظ از عظمت و بزرگی خداوند (ج) یاد نماید و ما از وی بپرسیم که بزرگی خداوند به کدام اندازه است؟ این فقیه هر جسمی را که در مخیله خود (بشمول تمامی عالم هستی) بیاورد، باز هم بیجا خواهد بود. این بدان سبب که علم بشر در قرن بیست و یک نیز حتی بزرگی کائنات را تخمین نموده نمی تواند، چه رسد به بزرگی خداوند. در کتاب (مقدمه) ابن خلدون باز هم درین مورد از تبصره ذیل مضایقه ننموده است: "الفاظ و کلماتی که ظاهراً و هم انگیز است و از بسیاری بزرگان صوفیه صادر گشته و در اصطلاح خود از آن به (شطحیات)

^{۲۶} - از کتاب اندیشه های پیر هرات به نقل از ص ۱۲۹ کتاب نجات جامی.

^{۲۷} - کتاب امام اعظم (رض) "علم الکلام" نوشته داکتر عنایت الله ابلاغ و ترجمه عبدالباری غیرت. ناشر نا معلوم. ص ۲۷۸

تعبیر میکنند. این سخنان که ظاهراً اشکال پذیر میباشند، برخی به حسن قبول تلقی کرده اند، بعضی انکار ورزیده اند و جمعی در میانه راه تأویل گزیده اند [بنظر این نویسنده گروه اخیر عبارت از شرح نویسان است که ما در جای دیگری گفتیم]. انصاف آنست که طائفه صوفیان از حسن برون میشوند و از خود غائب میگردند و واردات (۲۸) برایشان تسلط می یابد به طوری که از واردات سخن می گویند و نه از قصد و نیت خویش. بناء برین، آنکه از خود غائب گردد، از خطاب دور و مجبور و معذور است."

درین جا (ابن خلدون) به صفت "پوزش طلب" یا apologist میگوید که چون آنها نمیدانند که چه میگویند و چه میکنند، پس بر آنها خورده گرفتن نیز شرط انصاف نیست. وی در ادامه این کلام گوید که «اگر کسی در حال حضور و هوشیاری، به سخنان مؤهن [زننده] لب بگشاید، مورد مواخذه قرار میگیرد. و فقهاء و اکابر صوفیه ازینرو به قتل حلاج [حسین بن منصور] فتواء دادند که وی در هوشیاری نیز زبان بدین کلمات باز میکرده است (مثلاً انا الحق می گفته). و الله اعلم."

خود این تبصره ابن خلدون ایجاب دو تبصره دیگر را مینماید: یکی اینکه اگر "انا الحق" گفتن حلاج از جمله واردات بود، آیا اشعار و معتقدات آتی الذکر را که در حالت هوشیاری سروده شده اند به چه توجیه کنیم؟:

ما به بغداد جهان لاف (انا الحق) می زدیم پیش از آنکه این دارو گیر نکته منصور بود

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا میکرد

جنید بغدادی هم فتواء قتل منصور حلاج را امضاء کرد و هم گفته بود که "أَنَّ وَ الْحَلَّاجَ شَيْئاً وَاجِدُ. فَخَلَّصْنِي جُنُونِي وَ هَلَكَةُ عَقْلُهُ". یعنی من و حلاج یکی بودیم، مرا جنون من نجات داد و او را عقل او کشت (۲۹).

حضرت خواجه انصار گوید: "آنچه حلاج گفت، من گفتم. او آشکارا گفت، من نهفتم" (۳۰).

دوم اگر کدام صوفی را که در حال سکر زبان به شطحیات گشوده بخاطر سکر وی معاف کنیم، آیا تذکره نویسانی که بذکر این واقعات بزیر عنوان مناقب اولیاء ذکر میکنند، چه بنامیم؟ تبصره و سؤال سوم اینکه اشخاص دارای چنین صفات لجام گسیختگی مرجع تقلید و مورد احترام دیگران نیز بوده میتواند یا خیر؟ پیر همدانی یکی از "مشایخ" پنجاب را گویند بسیار بد زبان بود. یکی از دوستان در خلوت او را ملامت نمود. وی در جوابش گفت "همین دیشب پیغمبر را بخواب دیدم و به من گفت «همین طور که هستی، باش»".

۲۸- یعنی آنچه که بدون اراده و تفکر در ذهن سرایت نماید.

۲۹- کتاب (صوفیزم اسلامی)، ص ۲۹.

۳۰- کتاب (سخنان پیر هرات)، ص ۷۲.

کتاب تاریخ تصوف اسلامی در بخش وحدت وجود از لمپینیزم lumpinism یا (عوام زدگی) حرف می زند و می گوید که شطحیات تنها زاده عقائد عامیانه بوده میتواند، چه مغز یک انسان تعلیم یافته و درس خوانده گرویده چنین افکار بوده نمی تواند^(۳۱). همین نویسنده به نقل از خامه ملاصدرا چنین تبصره نموده: "ولی با وجود این ملاصدرا برخی از ظواهر صوفیان را رد می کند که پیش از همه نفی شطح است. زیرا وی معتقد است که منظور صوفیان از شطح دو چیز است: «نخست ادعای بس عریض و طویل در عشق بخداوند و وصال به اوست که این عشق، صوفی را از پرداختن به اعمال ظاهری و عبادات بدنی بی نیاز می کند. تا آنجایی که بر همین اساس، گروهی از صوفیان مدعی اتحاد شده و معتقدند که حجاب اکبر برداشته شده و مشاهدات ذات باری نموده و کار به خطاب شفاهی و گفتگو کشیده است".^(۳۲)

ابوالفرج عبدالرحمن ابن الجوزی صاحب کتاب مشهور (تلبیس ابلیس) در بابهای ۱۰ و ۱۱ لستی از انتقادات خویش را بر صوفیان از نظر اهل تسنن نوشته است که ما عین آنرا در پایین نقل میکنیم:

۱- "صوفیان از دانش بریده و به عمل پرداخته اند. از دانش قرآن و حدیث دست برداشته، به پند و اندرز روی آورده اند.

۲- صوفیان قائل به حلول شده اند.

۳- صوفیان در عبادت (طهارت و نماز) پا از حد فرا گذاشته و آنرا نادیده انگاشته اند.

۴- آنها مردم را فرا میخوانند تا دست از مال و دارایی کشیده، بی چیز باشند.

۵- آنها پوشاک ویژه ای دارند؛ مانند پوشیدن پشمینه، پوستین و پوشاک پینه دار. آنان خوراک ویژه ای دارند.

۶- آنان برای پیدا کردن "وجد" به سماع و رقص می پردازند.

۸- آنان به گفتگوی با نوجوانان و نگرستن به جوانان بی ریش حریص هستند.

۹- آنان به توکل فرا می خوانند و به ترک مداوا و علل و اسباب مادی و دوری از اموال دعوت میکنند.

۱۰- آنها تنهایی و گوشه نشینی و دوری از مردم را ترجیح میدهند و مجرد زیستن را بر ازدواج برتری میدهند و اگر ازدواجی صورت بگیرد، نداشتن فرزند را تشویق می کنند.

۱۱- آنان به گردش و سیاحت دعوت می کنند، اما نه به جای شناخته شده و معروفی و نه برای کسب دانش. بیشتر شان به تنهایی و با دست خالی بسیر و سیاحت می پردازند و مدعیند که توکل دارند.

۳۱- از ص ۹۲ کتاب به استناد متن ص ۲۸ کتاب (کسر اصنام) ملاصدرا .

۳۲- تاریخ تصوف اسلامی ص ص ۹۵ و ۹۶ .

۱۲- روی آوردن به دعاوی دیگر و ادعای کرامات، خوارق عادات و شعبده بازی".

این لست قول دیگری را بیاد می آورد که: پیران نمی پرند. مریدان می پرانند.

ابن تیمیه نیز یکی از منقدان شطاحان صوفیه بشمار میرود. وی در حالیکه به کرامات اولیاء معتقد بود، چنین گفته: "ولی بسیاری از کسانی که مدعی کرامتند یا میگویند که میتوانند کرامتی داشته باشند، دروغگو استند یا امر برایشان مشتبه شده است. و البته این کرامت دلالت بر عصمت صاحب آن ندارد و یا دلالتی بر وجوب پیروی از همه آنچه میگوید نمیکند، بلکه حتی برخی خوارق عادت مانند کشف وغیره از کافران و ساحران که از شیاطین کمک میگیرند هم مقدور و ممکن است. بناء برین ائمه دین متفقند که اگر فرد مدعی کرامت در هوا پرواز کند و بر آب گام نهد، صاحب ولایت نیست و اسلام او ثابت نمیشود مگر به امر ونهی الهی عمل کند".

در عالم تشیع نیز طریقتیان و صوفیه منتقدین فراوانی داشته اند که از آن جمله میتوان امام علی بن حسین بن علی (رض)، امام جعفر صادق (رض) و امام رضا (رض) را نام برد.

علم سایکالوژی در مورد سخنان و اعمالی که در حالت سکر (مخصوصاً نشئه مواد مخدر) از انسان سر میزند، تحقیق دامنه داری نموده اند که فشرده آن چنین است: همه انسانها در ضمیر و یا ما تحت شعور خود به یک سلسله "خیال پلو" هایی متوسل میشوند تا با توصل به آن ناسازگاریهای زندگی را بر خود آسان ساخته باشند. اما اخلاق، رسم و رواج و قانون اکثراً ما را از اظهار برخی از آنها در ملاء مانع می گردد. ما همیشه در خیال خود، خود را به شکل شخص قدرتمند یا صاحب اختیاری می بینیم که کارهایی فوق العاده یی از ما سر میزند و موجب ستایش همه میشویم. یا اینکه از کسی بسیار بد ما می آید و میخواهیم مثنی بر دهن او بزنیم. اما زنجیر عقل ما را از اظهار یا تعمیم این تخیلات باز میدارد. این بدان جهت که حالت هوشیاری ما را متوجه عکس العمل دیگران در قبال عمل و گفتار (خفی) خود ما میسازد و در نتیجه پای شرم و حیا را به میان می آورد. ولی با غلبه سکر و نشئه، حجاب شرم و حیا برداشته شده و انسان آنچه را که در ماتحت الشعور خود پرورانده است بر زبان می آورد یا در عمل پیاده میکند.

تو از تکبر حسن و من از حیا خاموش کجاست می تا حجاب از میانه بردارد؟

منتهی همین علماء روحیات یک نکته یی را علاوه میکنند و آن اینکه اگر کسی در عالم سکر و نشئه به عمل زشتی متوصل میگردد، او در واقع همان آرزو را بصورت راز ناخودآگاهی در حالت هوشیاری نیز در نهاد خود پرورانده میباشد.

آنچه از ابن خلدون در بالا نقل کردیم، غیر از همین حقیقت علمی چیز دیگری نیست، حقیقتی که از قول موجز خواجه عبدالله که در بالا نقل کردیم بخوبی هویدا است: "آنچه حلاج گفت، من گفتم. او آشکارا گفت، من نهفتم".

در اخیر کلام درین که وجود پروسه ای بنام وحدت وجود غیر قابل انکار بوده اما نه به تعریفاتی که در بالا از قول و روایت دیگران برشمردم. پس بر منست تا در ذیل توضیح قابل قبول برای خودم را از نظر تان بگذرانم که آن هم توضیح علمی (ساینسی) آن می باشد:

در زبان انگلیسی مقوله علمی وجود دارد که "اگر یک چیز قابل وقوع باشد، قابل توضیح نیز خواهد بود. اگر نه امروز، فردا، یا کدام روز دیگر". پس در آغاز ما به شرح سه مثال ذیل می پردازیم:

مثال اول: برای اینکه یک دولت قلمرو خود را از تجاوز بیگانگان در امان داشته باشد، لازم است تا از همه اولتر حدود فاصل قلمرو خود را با همسایگان تعیین و تثبیت نماید. و اگر خطر نفوذ همسایگان به قلمرو مذکور نیز متصور باشد، میتواند سرحدات خود را با اعمار دیوار، سیم خاردار، خندقها، ساختمانهای الکترو نیک و غیره مصون تر بسازند. در چنین حالات وظیفه صیانت از سرحدات کشور بر قوای سرحدی می باشد. مثال دوم: چند صد نفر برای شنیدن خطابه یک شخص دیگری در میدان بزرگی جمع شده اند و خطیب در بالای بامی در مقابل آنها قرار دارد. خطیب بجای دادن خطابه، سنگی را بسوی سامعین پرتاب مینماید. اما قبل از اینکه سنگ به زمین برسد، یک عده از سامعین که در ماحول نقطه اصابت سنگ بزمین ایساده اند، به سرعت خود را به یکسو کشیده و در پایان کار سنگ بر زمین صاف می افتد.

مثال سوم: شخصی در یک جنگل انبوه به سرعت بسوی یک مقصد روان است. هر گاه که این شخص متوجه می شود که کدام شاخه ای از یک درخت بر رُخ او اصابت خواهد کرد، سر خود را به یک طرف خم می کند و به همین صورت با کج و پیچ دادن اعضای بدن خود بدون کدام صدمه ای از جنگل خارج میشود.

وجود حیوان (بشمول انسان و حتی بعضاً نباتات) نیز در ساختار وجود خود ساختمان هایی دارد که وظیفه آنها تعیین مرزهای وجود شان می باشد. یعنی همان وظیفه قوای سرحدی را به سویه عندی اجراء مینمایند. در وجود انسان این مرکز در بالای کام در حصه تحتانی دماغ اکبر ما قرار دارد که دائماً در صدد حمایت وجود ما از خطرات خارجی می باشد. برای همین است که وقتی سامعین فهمیدند که وجود شان در خط سیر سنگ قرار دارد جای خود را تخلیه نمودند. در مثال سوم هم دیدیم که رهگذر ما در قبال هر خطر متصورى که در مسیر وی قرار میگردد، جغرافیة وجود خود را تغییر میدهد.

در حدود نیم قرن پیش یک دانشمند - چی میدانم کجایی - در منطقه تبت کشور چین، در یک صومعه ای که عده ای از روحانیون بودایی از مدتها به امید نیلان بمقام (نیروانا) یا وحدت وجود از طریق ریاضت مصروف بودند، یکی از آنها را قناعت داد تا قبل از آنکه بر ریاضت روزانه خود آغاز نماید، به وی اجازه بدهد تا یک مایع دارای خاصیت رادیو اکتیف را به رگهای وجود وی تزریق نماید. در نتیجه هر گاهی که بودایی به مقام نیروانا ی خود می رسید، دانشمند متوجه می شد که ریاضت موجب قطع خون به منطقه دماغ بودایی که سرحدات وجود او را حراست می نماید گردیده و در نتیجه همین منطقه دماغ او از فعالیت باز میماند. یعنی

بودایی در همین مقطع دیگر از احساس مرزهای وجود خود عاجز گردیده و در پایان امر، موجب بروز احساس وحدت وجود میگردد.

به همین منوال دو دانشمند غربی دیگر نیز یکی با کشف ادویه خاصی و دیگری با ساختن یک کلاه خود مخصوص که با گذاشتن آن روی سر، همان منطقه مغز را در تقاطع دو شعاع برقی قرار داده و آن را فلج می نمود، عین احساس را بوجود آوردند. مخصوصاً که در حالت سوم با قطع و وصل نمودند شعاع، بودایی آنرا از حالت عادی به حال وحدت وجود و عکس آن در رفت و آمد می شد. تبصره روحانی بودایی بعد از آن تجربه این بود که سی سال گرفت که وی خود را از طریق ریاضت به همین مقام رساند و حالا همین کار در ظرف دقائق و حتی ثانیه ها بدسترس او قرار دارد.

از خواندن این داستان، نتیجه ای که گرفته میتوانیم اینکه پندار وحدت وجود در واقع نوعی از حالت سُکر است که بجای اینکه کدام سحبه جدیدی را بر امکانات که خداوند عز و جل در وجود ما بودیعت گذاشته است، علاوه نماید، ما را از بزرگترین نعمات او تعالی که قابلیت حراست وجود در قبال خطرات خارجی باشد، محروم می سازد.

گر سخن بی پرده خواهی، پرده نیست
روی اندر پرده پنهان کرده نیست
بی حجاب و بی سحاب و بی نقاب
آفتابست، آفتابست، آفتاب

الله یاور

تذکر:

هرگاه خوانندگان محترم متمایل باشند که نبشته ها و مطالب دیگری از این نویسنده معزز را مطالعه کنند، می توانند با اجرای "کلیک" بر عکس نویسنده در صفحه مقالات، به فهرست "آرشیف" شان رهنمائی شوند!

وحدت الوجود

Moosa_daood_wahdatol_wodjood.pdf