



<http://www.arianafghanistan.com>



۲۰۱۹/۰۹/۰۷

داؤد موسی

وحدت الوجود (۱)

تتبع و نوشته از داؤد موسی



قسمت دوم

- 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" (۲).
- (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" (۳).
- 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 هردو 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

(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.

۲- هر دو نظر متضاد الغزالی از کتاب تأثیر اسلام در فرهنگ هند ص ۱۰۱ نقل شده. ۲

۳- تاریخ تصوف اسلام، ص ۱۲۰.

- شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشی گوید که "اکنون ازین احاطه معلوم گردد که حق تعالی از جمیع تعینات منزّه 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 احدی که عقل داند و فهم و آن صمدی که حس شناسد و وهم

- 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 أَذْكُرْكُمْ، وَاشْكُرُوا لِي وَلا تَكْفُرُوا). 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 اللَّهَ 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 میگفتیم 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 فیزیکی 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 مدار های دور آن هسته دارند. ساده ترین عناصر

هایدروجن است که اتم واحد آن دارای یک 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 (دیمتری مندلیف) یک دانشمند روسی در آغاز قرن ۲۰ به ترتیب تعداد الکترونهای 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 (۴). همین شباهت یک الکترون با الکترون دیگر و از یک پروتون با پروتون دیگر است که اساس پرنسپ و حدت ماده را تشکیل می دهد و اختلاف تعداد الکترونها هم اختلاف نوعیت آنها را.

پس اگر ادعاء وحدت روح را به فورمول علمی بکشیم، رسیدن به نتیجه آتی متصور بوده میتواند. 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 مطمح 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 مَحَلَل 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. افزون برین، خواصی که به صفات معنوی تعریف می کنیم 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 نمی نماید. پس سنگ و چوب که فاقد مغز و حواس مختلف اند، فاقد روح نیز میباشند.

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

به صورت مثال می بینیم که قهر و عشق و هر دو عبارت از عکس العمل مراکز مخصوص دماغ انسان در مقابل عملکرد بعض هورمونها یا پروتین هایی می باشد که خود وجود انسان از مقابله با اشیاء یا حالات مختلف (مثل دیدن یک زن زیبا یا مردن یک عزیز) تولید می کند. ناگفته نباید گذاشت که همین مغز انسان (ساخته از سلولهای زنده و در نتیجه از مالیکیولها، اتمها، الکترونها و پروتونها) است که تولید هورمونها را در آغاز پروسه براه می اندازد. پس اگر روح انسان را زاده یا انفعال ماده (مغز انسان و حیوان) قبول نماییم، وحدت جسم و روح نیز متصور بوده می تواند. ولی فکر نمی کنم که حولیای به چنین سازشی تن بدهند.

سینت اگوستن یکی از پدران کلیسای لاتین در قرون ۴ و ۵ میلادی عقیده داشت که "تثلیث" (۵) مشابه روح انسان بوده که شامل سجایای سه گانه حافظه، شعور و اراده می باشد. علاوه بر سه تای این سجایا در داخل یک مغز بوده و در عین اختلاف، خاصیت یگانگی داشته و از هم دیگر لایتجزاء می باشند. یعنی هر کدام اینها در عین حال بر تمام مغز انسان حاکم اند. پس تثلیث نیز عبارت از سه اقنومی (۶) میباشد که در عین حال خدای واحدی را تشکیل میدهند. وی می افزاید که "همین طور که دانش و عقل بشر هیچگاه به طرز العمل دماغ انسان پی برده نمی تواند، فهم کنه ذات الهی نیز برای ما ممکن و میسر نخواهد بود".

یک بار دیگر ما در حالتی قرار داریم که مدعی بآدمی در مورد غیر مربوطی - که آن مثال نیز مصطنع و خود ساخته بوده و فاقد اساس علمی می باشد، 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.

ادعاء سنت اگوستن 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 پی 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 یی را از یکی از سلولهای وجود یک گوسفند ماده، و الفاح 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 (ذوات الندی) برهم زد. از جمله یکی اینکه در نیم قرن اخیر دانشمندان علم جنتیک ثابت نموده بودند که هریکی از سلول ذره بینی بدن حیوان و نبات در ساختمان خود تمام معلومات لازمی برای یک نمونه کلی

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

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

از همان حیوان و نبات را در بر دارد. این نه تنها یک حقیقت لایراتواری می باشد، بلکه اکنون در میدان عمل نیز یک صنعت جدیدی را به نام (جنتیک انجینیرینگ) بوجود آورده که فرا آورده های همین علم را در حیات روزمره به کار می بندیم. آنچه که کشفیات دانشمند سکاٹلندی بر واقعیت های قبلی افزود اینست که روح نیز جزئی از همین معلوماتی می باشد که درین بقچه 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 یی 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 ذوات الندی یا لایراتوارها)، روح از آن بروز (یا دران حلول) می کند. این گفته بدان معنیست که یکی از حجرات 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 اگوستن 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 اگوستن 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 (لایراتوار) 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^(۷).

درین جا می توانیم پای نظریه (کارل یونگ) را که در فصل (تصوف) از آن سخن رانیدیم به میان کشیده و تا اندازه یی 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.

^۷-این مأمول از مدتهاست که توسط تداوی نیز برآورده شده میتواند.

آنچه تا کنون ثابت کرده ایم- آن هم به شرطیکه خواننده با ما همراه باشد، اینست که پرنسپ و 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)، کلی علمی و لا یجزائیت (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 یتنه‌ای گنجیده بتواند، خاصیت لایتنه‌ای 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 نمود: "وجود منحصیث الوجود (نه از نظر تَعین) 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 دارد ذات خداوند نیز مشمول باشد، چون ذات او تعالی لایتنه‌ای است 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 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 لایتنه‌ای 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 بگویم که "شفیره عبارت از یکی از مراحل استحالوی 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 صحی بوده و درک معنی را از آنچه بود نیز بغرنج تر می سازد. ما در سرتاسر این نوشته

خواهیم دید که تعریفات اصطلاحات مروج در عالم تصوف اکثراً از همین قماش و با اسماء معنی (۸)، 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 تعریفات 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.

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 گشتود"

طوری که در بالا گفتیم، غریضه کنجکاوی 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
بقدیم 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

^۸ - 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.

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 فکرت و خرد است
 کس نداند که چیست الا او صفتش «لا اله 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 گرایی مینامند. مثالهای آن در دین هندو، بودایی و عیسوی دیده میشود^(۹).

دوم- بشکل موجودات خارق الطبیعه مثل ارباب الانواع مصریان قدیم، یونانیان و ادیان حوزه بحر الکاهل و بعضاً هندوان.

سوم- بصورت بی شکلی. مثلی که در پندار خداوند بزعم مسلمانان، یهودیان و سک ها وجود دارد. چون شکل ظاهری مطرح نمی باشد، 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 می کند^(۱۰). پس مسلمانان بعضاً بمنظور افتناع 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 نمی توانند، در اقل، خواص او را مثل خواص انسان بسازند تا پروسه تقارن هویت با

^۹-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.

^{۱۰}- حضرت عیسی (ع) در دین عیسوی بدو به شکل انسان و پیامبر خداوند ظهور نمود ولی به کوشش کانتستنتین اول امپراتور روم بعد از کنفرانس (ناپلیا) 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) می گویند.

ذات او تعالی را برای خود سهل تر ساخته باشند. نتیجه این کار چیزیست 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 نمی باشد. غریبان این آیات را بنام "آیات انتروپومرفیک 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 خود را نمایان سازد، آدم را آفرید" (۱۱). 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، الرحیم، 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 لایتناهی یک عدد موهم است. پس آن ذاتی که ما ادعاء شناخت او را داریم، واحدی که ما می شناسیم نبوده، و نه هم دوتا است یا بیشتر از آن. ازین

۱۱- 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.

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 مخدول^(۱۲)
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 وصفات از خلق جدایی".^(۱۳) 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^(۱۴). 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 یی 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 "فاقد شکل" بکلی بی مورد است. سوم نور مخلوق دارای قوس (سایه سایدل) بوده و دارای شکل ماریچ (بالو پایینی) می باشد که بستن این حالت نیز بر خداوند "لا یتغیرو ثابت الحال" محالست. و بالاخره 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) تعبیر میکنند. این سخنان که ظاهراً اشکال پذیر میباشند، برخی به حسن قبول تلقی کرده اند، بعضی انکار ورزیده اند و جمعی در میانه

^{۱۲}- 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. مخدول به معنی سرافکنده است.

^{۱۳}- از کتاب اندیشه های پیر هرات به نقل از ص ۱۲۹ کتاب نفحات جامی.

^{۱۴}- کتاب امام اعظم (رض) "علم الکلام" نوشته داکتر عنایت الله ابلاغ و ترجمه عبدالباری غیرت. ناشر نا معلوم. ص ۲۷۸

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 (۱۵) 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 شَيْئًا وَاجِدًا. فَخَلَّصَنِي جُنُونِي وَ هَلَكَةُ عَقْلِي". یعنی من و حلاج یکی بودیم، مرا جنون من نجات داد و او را عقل او کشت (۱۶).

حضرت خواجه انصار گوید: "آنچه حلاج گفت، من گفتم. او آشکارا گفت، من نهفتم" (۱۷).

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 میتوانند 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»".

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 (۱۸). همین نویسنده به نقل از خامه ملاصدرا چنین تبصره نموده:

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

۱۶- کتاب (صوفیزم اسلامی)، ص ۲۹.

۱۷- کتاب (سخنان پیر هرات)، ص ۷۲.

۱۸- از ص ۹۲ کتاب به استاد متن ص ۲۸ کتاب (کسر اصنام) ملاصدرا.

۱۹- تاریخ تصوف اسلامی ص ص ۹۵ و ۹۶.

"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".^(۱۹)

ابوالفرج عبدالرحمن ابن الجوزی صاحب کتاب مشهور (تلییس 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.

۷- 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.

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 هستند یا امر برایشان مشتبّه 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 و غیره 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 و نهی 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" هابی 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 میشود. یا اینکه از کسی بسیار بد ما می آید و میخواهیم مشتی 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 درواقع 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 هویداست: "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 میباشد:

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 میباشد.

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 ازینکه 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 میباشد. 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 میباشد. 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 میگيرد، جغرافیه 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 دیگر از این نویسنده را مطالعه کنند، می توانند با اجرای "کلیک" بر عکس نویسنده در صفحه مقالات، به فهرست "آرشیف" شان رهنمایی شوند.

وحدت الوجود (قسمت دوم و اخیر)
Moosa_daood_wahdatol_wodjood_part_۲.pdf