

مقدمه

در شماره دوم مجله‌ی سودمند سمات، مقاله‌ی تحت عنوان «ملاحظات پیرامون مکتب تفکیک» به چاپ رسیده بود. نویسنده آن، علیرغم آنچه در جوامع علمی و حوزوی معروف و مشهور است، مکتب تفکیک و شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی را به گونه‌ی جزمی، هماهنگ و هم‌سو با عرفا و فلاسفه معرفی کرده است. وی برای اثبات ادعای خود شواهد زیادی از آثار عالمان منسوب به این مکتب ارائه کرده است. این شواهد گاهی به صورت آمیخته با آراء فلاسفه و عرفا مطرح شده است. نویسنده نهایتاً با این کار سعی دارد تفکیکیان را با فلاسفه و عرفا در یک ردیف و در برابر عموم فقها و متکلمین قرار دهد. این شکل از بحث و این ادعا قطعاً برای تمام کسانی که اندکی با میراث مرحوم میرزا مهدی و شاگردان ایشان آشنایی دارند شگفت آور و عجیب است چرا که ادعاهای نویسنده را با اساس آموزه‌های تفکیکیان معارض می‌دانند.

در این نوشتار، جهت روشن شدن هرچه بیشتر صحت و سقم ادعای نویسنده و میزان امانتداری وی در نقل عبارات به عنوان نمونه، شواهدی را که از کتاب ابواب المهدی ارائه شده بررسی می‌کنیم. [2]

هدف این مقاله کوتاه صرفاً، تطبیق و راستی آزمایشی استنادات و برداشت‌های نویسنده مقاله از عبارات مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و امانتداری وی در نقل عبارات است.

اگرچه بررسی تمام ارجاعات صورت گرفته از منابع تفکیک در همین سیاق ضروری می‌نماید اما بررسی همین یک نمونه برای روشن شدن شیوه‌ی ناصحیح نویسنده بی‌ثمر نخواهد بود. امید است که این بررسی، چراغی باشد برای روشن شدن حق و گامی باشد در نیل به دریافت هرچه صحیح‌تر از معارف اهل بیت علیهم السلام.

شاخصه‌های اصلی که در تحلیل و تبیین آن‌ها در مقاله مزبور، مکتب تفکیک در اشتراک فکری با عرفان و فلاسفه مورد ارزیابی قرار گرفته است یک به یک بررسی می‌گردد:

یکم) هم -سویی عرفان و فلسفه و تفکیک در تبیین اعتباری خالق و مخلوق

نویسنده، مکتب تفکیک را، در تبیین رابطه وجودی خدا و مخلوقات، هم -آهنگ با عرفان و فلسفه دانسته و مدعی است هر سه مکتب، قائل به تبیین اعتباری و (نه حقیقی) میان خالق متعال با سایر مخلوقات هستند. از نظر وی این قول از منظر وجود شناختی به وحدت وجود می -انجامد. این ادعا بر نامتناهی دانستن خدای متعال از سوی تفکیکیان، عرفا و فلاسفه استوار شده است. عین عبارات و شاهد مثال -های مورد استناد چنین است:

مکتب تفکیک می -گوید وجود خداوند نامتناهی است و وجود سایر اشیاء نسبت به خداوند وجود حرفی و ربطی است یعنی اینکه موجودات وجودی خارج از ذات خداوند ندارند و مرتبه -ای از وجود اویند، غیریت اشیاء با خدا تنها همین است که آنها اشباح و شکله و تعی -نات خود همان وجود نامتناهی یعنی خداوندند چه اینکه جز وجود خداوند هیچ وجودی در کار نیست. [3]

مکتب تفکیک می -افزاید جز وجود خداوند هیچ موجودی در کار نیست و معنای خلقت و آفرینش این نیست که خداوند وجودی را جعل کند چه اینکه این کار ذاتاً محال و مستلزم ترکیب خداوند از وجدان و فقدان می -گردد، بلکه معنای خلقت این است که خداوند از وجود خودش به ماهی -ت و اشباح می -دهد و اشیا بی که مالک نور (وجود) خداوند شده و تعی -ن خداوندند تنها از حیث تعی -ن خود غیر اویند ولی از حیث وجود با صرف نظر از تعی -نشان غیر او نیستند. [4]

عبارات فوق ابتدائاً مکتب تفکیک را کاملاً قائل به وحدت وجود معرفی می -کند، سپس نویسنده با نقل عبارت کوتاهی از ابواب المهدی در پی -نوشت مقاله، آن عبارت را با تقطیعی خاص و شرحی انحصاری شاهی به مدعای خویش می -شمارد. وی می -نویسد:

ولی باز هم ابواب المهدی می -نویسد:

«فهو عزوجلّ خالق الموجود و ربّ الموجود!» [5]

سپس نویسنده در توضیح این عبارت می -نویسد:

المبته منظور از خلقت، تعی -ن دادن است نه معنای واقعی آن. [6]

حتی پیش از مراجعه به اصل عبارت ابواب المهدی، جای این پرسش هست که ایشان چگونه و از کجای این عبارت استفاده می‌کند که منظور میرزا مهدی اصفهانی از خلقت، تعین دادن است و نه معنای واقعی آن؟

متن کامل عبارت در ابواب المهدی چنین است:

فهو جلّ جلاله خالق الموجود وربّ الموجود وربّ المحلّة وربّ العقل والمعلم والمقدرة والمقوّة وهذه الأنوار المجردة التي بهرت أفكار البشر فظنوا أنّها الربّ الملك المقدّوس هي من أعظم آياته تعاليم لا نفسه.

ولما لم يزم ارتفاع المنقضية لأنّ الملك الموجود ليس في رتبة الموجود والمالات حاد في المرتبة شرط التناقض فهو جلّ شأنه ليس بالموجود ولما بالمعدم بل هو ربّ الموجود والمالكة. [7]

پس او - جلّ جلاله - پدید آورنده‌ی وجود، پروردگار وجود و پروردگار عقل و علم و قدرت و قوت است و این نورهای مجرد که فکر بشر را مبهور ساخته و گمان کردند که اینها خداوند ملک قدوس می‌باشند، از بزرگترین نشانه‌های او تعالی شأنه می‌باشند.

[و این خلق و دوگانگی | ارتفاع نقیضین را موجب نمی‌شود چرا که مالک وجود در رتبه وجود نیست و شرط تناقض ات حاد در رتبه است، پس او جلّ شأنه نه وجود است و نه عدم بلکه او پروردگار وجود و مالک آن است.]

در عبارت فوق به روشنی از مخلوق بودن وجود مخلوقات سخن به میان آمده است. یعنی مرحوم میرزا حتی وجودی که مخلوقات از آن بهره‌مند و به آن موجودند را نیز مخلوق خدا می‌دانند و تذکر می‌دهد که چون این وجود مخلوق است هرگز در مرتبه خالق قرار نمی‌گیرد تا وجود او را حد بزند یا با آن متحد شود.

آیا به راستی می‌توان این عبارت را شهادی بر مدعی نویسنده مقاله دانست؟ شاید وی با استناد به قول مرحوم میرزا مبنی بر اختلاف در رتبه خالق و مخلوق چنین برداشتی را روا می‌داند. اما حتی با توجه به همین عبارت میرزا روشن است که مراد ایشان از اختلاف در مرتبه خالق و مخلوق نفی سنخیت میان آن دو است نه مراتب وجودی که قائلان به تشکیک وجود می‌گویند. وحدت وجودیان خدا را نفس و حقیقت وجود می‌دانند و حال آنکه میرزا تصریح می‌کند: «بل هو ربّ الموجود... لانفسه»، یعنی از نظر ایشان خدای متعال وجودی نیست که عرفا و فلاسفه پنداشته‌اند، بلکه خالق آن وجود است. میرزای اصفهانی چند سطر بالاتر از این عبارت می‌نویسد:

.... فجعل المدن مؤسساً علي المعرفة المفطرية الإلهية لما علم من المشبهة البشرية يقع في شبهة وهي أعضل المشبهات ،

بأن مفهوم الوجود من الأمور المعامّة ونهضه المعدم و هو بدیهی المتصور عندهم بزعمهم ، فكلّ شیء إمّا انه وجود و إمّا کون عدماً و هو المكذب المحض و لا یمکن ان لیکون احدهما و إمّا لزم ارتفاع المنقضاء . و بنوا علی المفهوم المعام أساس الفلّسفة ، و لمّا کان حدیث ذات حقه الوجود > شیء المإباء عن المعدم قالوا فلا واقع فی عالم الوجود إمّا مصداق الوجود و إمّا عدم فلا واقعیّة له أصلاً فحقة الوجود هو الواقع فقط فلا سحقة الوجود إمّا أزلی و إمّا أبديّ بل تلك الحقة نفس المأزل و المأبد و ما کان حقه قته ذلك فلا شبهة أنّه هو الله المرّب المعزّز لأنّه نفس المأزل و المأبد . هذا نهاییة توهّم البشر من کون حقه الوجود هو الله تعالی سبحانه. [8]

... [خدای متعال] دین را بر اساس معرفت فطری الهی استوار ساخت چرا که می‌دانست بشر در شبهه‌ای که دشوارترین شبهه‌هاست گرفتار خواهد آمد و آن اینکه به گمان اندیشمندان بشری مفهوم وجود از امور عامه و نقیض آن عدم است و تصور [مفهوم وجود] به گمان ایشان امری بدیهی است پس هر چیزی یا وجود است یا عدم - که کذب محض می‌باشد

و نمی‌شود که هیچ یک از آنها نباشد

چرا که

در غیر اینصورت ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. بشر اساس فلسفه را بر این مفهوم عام بنا کرده است و از آنجا که حقیقت وجود ابدی از عدم است گفتند که در هستی، واقعیتی جز مصداق وجود نیست و عدم هرگز واقعیتی ندارد و تنها حقیقت الوجود در واقع محقق است. حقیقت وجود هم ازلی و ابدی است بلکه آن اساساً خود ازل و ابد است و آنچه حقیقتش اینگونه باشد بدون شک خدای متعال است چرا که او ازل و ابد است، این نهایت توهّم بشر است در خدا بودن حقیقت وجود.

مرحوم میرزا به طعنه، غایت فکر کوتاه بشر را در این می‌بیند که حقیقت و کنه وجود را با خدای متعال اشتباه گرفته و این را از سخت‌ترین معضلات مفهومی بشریّت می‌خواند که در حل آن وا مانده‌اند و از سوی دیگر معتقد است پی‌ریزی معرفت فطری و معرفی الهی در عوالم پیشین توسط خدای متعال نیز برای پیشگیری از چنین انحراف عظیمی بوده است. حال چطور می‌توان این مطلب را با اعتقاد به خلق تقدیری و تعینی جمع کرد؟

شاهد مثال دوم:

و لانهاییه لکمالاته کما انّه لانهاییه لذاته عزوجل. [9]

چنانکه پیشتر بیان شد حتی بدون در نظر گرفتن صدر و ذیل این عبارات، هیچگونه برداشت مخالف با تعبیر روایات یا ادبیات اهل‌المیّت علیهم‌السلام در آن وجود ندارد. بنابراین نویسنده باید وجه دلالت این عبارت بر وحدت وجود عرفانی را بیان کند و توضیح دهد که چگونه با استناد به آن مرحوم میرزا را به همسویی با فلسفه و عرفان متهم می‌سازد؟

نامتناهی بودن و نهایت نداشتن ذات پروردگار حقیقی است که در روایات فراوانی بدان تأکید شده است با این حال آیا می‌توان به صرف اینکه تفکیکیان، فلاسفه و عرفا تعبیر نامتناهی را درباره خدا به کار می‌برند، این سه مکتب را یکی دانست؟ اگر توصیف خداوند به نهایت نداشتن دلیلی بر قول به وحدت وجود است. پس چرا نویسنده روایات را حمل بر وحدت وجود نمی‌کند؟

شاهد مثال سوم:

المشیئة فی الخالق جل شأنه هی المشیئة الحقیقیة وفی غیره هی المشیئة بالمغیر و لاشیئة له. [10]

همانا شیئتی در خالق جل شأنه شیئتی حقیقی است و در غیر او شیئتی به غیر است، و شیئتی برای مخلوق در کار نیست. [11]

این عبارت نیز هرگز دالالتی بر قول به «وحدت وجود» و همسویی میرزا با عارفان و فیلسوفان ندارد. بلکه کاملاً به عکس عبارت برگرفته از تعلیم نورانی اهل بیت علیهم السلام و به روشنی بیانگر نفی تشبیه میان خالق و مخلوق است. در کلام مرحوم میرزا نیز این حقیقت هویدا است.

عبارتی را که نویسنده مقاله به عنوان شاهی بر وحدت وجودی بودن مرحوم میرزا آورده، از چند سطر بالاتر نقل می‌کنیم و ذیل آن را - تا آنجا که برای روشنتر شدن حقیقت لازم است - می‌آوریم. در ابواب المهدی آمده است:

ولأجل عدم التشبه فی ذات المباری جل اسمه ذکرت فی الأحادیث قود حین إثبات هذه المكملات له لئلا یلزم التشبه كما قال: شیء بحقه المشیئة احترازاً عن المشیئة فی المخلوق حیث أنهما فی المانع، فالمشیئة فی الخالق جل شأنه هی المشیئة المحقة قیة، وفی غیره هی المشیئة بالمغیر ولما شیئة له، وفی إطلاق موجود أو کائن لا من عدم، وفی إطلاق المسموع والبصر لا بالآلة، وهكذا فی مثل هذه الإطلاقات حتززون بهذه المنة ود عن التشبه.

وفی موضع قالوا علیهم السلام:

«وجوده إثباته». حذراً من معنی الموجود وكونه جل شأنه حقه الموجود كما قالوا به فی علوم البشریة، فقالوا علیهم السلام: «وجوده إثباته». لا كما زعموا أنه هو حقه الموجود. [12]

و به جهت عدم تشبیه در ذات باری جلّ اسمّه در احادیث به هنگام به کار بردن این کلمات برای [خدای متعال] قیودی ذکر شده است تا تشبیه پیش نیاید، چنانکه گفته می‌شود: [خدا] شینی است به حقیقت

معنای

شینیّت به جهت پرهیز از (تشبیه به) شینیّت مخلوق چرا که شینیّت در مخلوق بالمغیر است. پس شینیّت در خالق جلّ شأنه شینیّت حقیقی است و در غیر او شینیّت بالمغیر است و

در قبال او

شینیّتی نیست. و در اطلاق «موجود او کائن لا من عدم» و نیز اطلاق «المسمیع والبصیر لا بأله» در تمام این اطلاقات اضافه شدن قیود به جهت بر حذر داشتن از تشبیه خداوند با خلق است. و

ائمّه علیهم السلام

در جای دیگر فرموده‌اند: «وجوده اثباته» وجود او اثبات اوست. برای بر حذر داشتن از این اندیشه که وجود در خالق به همان معنایی است که در خلق به کار می‌رود و خداوند حقیقت وجود است، چنان که اندیشمندان بشری پنداشته‌اند. به همین جهت اهل بیت علیهم السلام فرمودند: «وجود خداوند اثبات اوست» نه چنانکه اندیشمندان پنداشته‌اند که او حقیقت وجود است.

چنان که پیش از این هم معلوم شد، تلاش مرحوم میرزا بر آن است که تأکید روایات بر غیریت و تباین حقیقی کمالات مخلوق و کمالات خداوند را نمایان سازد. ایشان تأکید می‌کند وقتی اوصافی همچون «شینیّت»، «وجود» و ... درباره خداوند به کار می‌رود نباید پنداشت که مخلوقات در این اوصاف با خداوند مشترکند. قیودی که در روایات به این اوصاف اضافه شده بشر را از این توهم بر حذر می‌دارد. و عبارات مرحوم میرزا نیز چیزی نیست جز توجه دادن به این تحذیر.

شاهد مثال چهارم:

نویسنده مقاله در جای دیگر می‌نویسد:

فلاسفه و عرفا، وجود مخلوقات را مزاحم وجود خدا دانسته، لذا تباین خالق و مخلوق را صفتی دانسته‌اند. یعنی اشیاء را صفات خدا شمرده، و خداوند را وجودی دانسته‌اند که اشیاء صورتهای مختلف او می‌باشند.

وی پس از نقل عباراتی از «شرح الأسماء» سبزواری و باورقی اسفار می‌نویسد:

روشن است که آنچه ایشان در مورد تباین مخلوقات و مجعولات، با خالق و جاعلشان گفته‌اند، تباین صفت با موصوف است نه تباین صفتیه که در برخی روایات آمده است.

... اما معنای تباین صفتیه در فلسفه و عرفان و تفکیک، این است که وجود مخلوقات با خدای یکی است و تفاوت و تباین آن‌ها مانند تفاوت صفات یک شیء با ذات آن، و مانند تفاوت جواهر با اعراض آن‌هاست... 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 تراجم وجود نامتناهی خداوند با سایر اشیا را که پایه اعتقاد به وحدت وجود است، از همان راه فلاسفه حل کرده‌اند. میرزای اصفهانی هم مابینت صفتیه را به همان معنای باطل فلسفی تفسیر می‌کند و می‌گوید:

هذا الحقائق (الموجود والحياة والعلم و القدرة) غير منزهة عن رب المعزة بل المبنية بينونة المصتفة. [13]

فهو جل شأنه مباین مع نور العلم و الحياة و مع نور القدرة بالمباينة المصتفة... و لا شئنة بالنسبة إلى الموصوف. [14]

... بالمباينة المصتفة... و لا شئنة بالنسبة إلى الموصوف کی يكون ثالثاً بين الموجود والمعدم حتى يلزم ارتفاع النقيضين. [15]

از نظر نویسنده بطلان قول فلاسفه و عرفا به خاطر آن است که ایشان اشیا را صفات خدا شمرده‌اند. او مدعی است که تفکیکیان نیز وقتی بینونت صفتیه را مطرح می‌کنند همانند فلاسفه و عرفا ضمن یکی دانستن خالق و مخلوق تباین آن‌ها را مانند تفاوت صفات یک شیء با ذات آن می‌دانند! حال سؤال این است که از کجای عبارات مورد استشهاد (در ابواب المهدی) چنین چیزی استفاده می‌شود؟ البته توجه داریم که در روایات نیز بینونت عزلی میان خالق و مخلوقات نفی گردیده و بر بینونت صفتی تأکید شده است.

برای فهم مراد میرزای اصفهانی از بینونت صفتی مراجعه به چند سطر بالاتر از عبارت مورد استناد کفایت می‌کند که ایشان، بر تباین حقیقی میان خالق و مخلوق تصریح کرده و بیان می‌دارد که میان خالق متعال و خلق او هیچ تشابهی - به هیچ نحوی از انحاء - وجود ندارد تا چه رسد به وحدت در حقیقت! اصل عبارت تقطیع شده سی ابواب المهدی این چنین است:

فحدث ذاته القدوس المتعالی آپ عن المعلومیة بذاته فك ف به ره فلا علم ولا عقل ولا فهم، فهو جل شأنه مباین مع نور العلم والحياة ومع نور الموجود [وسایر آیات الكمالیة بالمباينة المصتفة فلا يكون في رتبة الموجود الذي هو نقيض المعدم فلا يلزم من مباينته تعالى مع الموجود

[16]

والعلم والحياة والقدرة بالمباينة المصتفة، ولا شئنة للصفة بالنسبة إلى الموصوف کی يكون ثالث بين الموجود والمعدم....

[17]

پس حال که ذات قدوس متعالی از معلومیت به ذات خود ابا دارد چگونه بر غیر معلوم واقع می‌شود؟ پس خداوند دانسته نمی‌شود و مورد تعقل و فهم قرار نمی‌گیرد پس او جل شأنه با نور علم و حیات و نیز با نور وجود و سایر آیات کمالیة اش مباین است به مابینت صفتیه، پس خداوند هرگز در رتبه وجودی قرار نمی‌گیرد که نقیض عدم است. پس، از مابینت او با وجود و علم و حیات و قدرت - به مابینت صفتی، تحدید او لازم نمی‌آید زیرا صفت در قبال موصوف شیئیتی ندارد تا ثالثی میان وجود و عدم باشد.

نکته‌ی خیلی مهمی که مرحوم میرزا به آن اشاره کرده است اباۀ ذاتی خداوند قدوس از معلوم واقع شدن به وسیله نور علم و عقل است. ایشان با بهره‌گیری از تعلیم نورانی اهل بیت علیهم السلام تصریح می‌کنند که وجود و سایر کمالات مخلوق به مابینت صفتی با ذات پروردگار تباین دارند و مجدداً تکرار می‌کنند که خداوند هم‌رتبه و هم‌سنخ با وجودی نیست که نقیض عدم شمرده می‌شود. بنابراین وجود مخلوقات هرگز در عرض وجود خدا و در برابر او قرار نمی‌گیرد تا موجب تحدید او شود. یعنی چنان‌که قوام صفت به موصوف است مخلوقات نیز - که حتی سنخ وجودشان با خداوند مابین است و همه حقیقتشان و واقعی‌تشان و قوامشان به خداست - پس هرگز نمی‌توانند در برابر او و در عرض او چیزی به شمار آیند تا با او تراجمی داشته باشند و خداوند از حقیقت آنها منزّل باشد. یعنی با وجود اینکه خداوند مابین با تمام کمالات وجودی مخلوقات است اما به هیچ وجه منزّل از آن‌ها هم نیست چنانچه موجودات هم عرض از وجود نظایر خودشان منزّل‌اند. عرفاً چون وجود مخلوقات را عین وجود خدا و هم‌سنخ با وجود خدا می‌دانند برای غیر، حقیقتی جز همین وجود قائل نیستند، زیرا اگر وجود مخلوقات - که از نظر آنان هم سنخ با وجود خداست - غیر از وجود خدا باشد، تحدید ذات لازم می‌آید اما مرحوم میرزا برای رفع این توهم تأکید می‌کنند که وجود مخلوقات هرگز هم سنخ با خدای تعالی نیست تا اگر حقیقتی برای آنها قائل شدیم تحدید ذات لازم آید. از نظر میرزای اصفهانی مخلوقات بالله موجودند و سنخ وجودشان با خداوند مابین است و انصاف اینکه این سخن کجا و قول عرفاً کجا؟! ایشان در جای دیگر مجدداً می‌نویسد:

لأنّ حقيقة الموجود لشيئية لها في جنب الملكها و ربها و في و معها جلّت عظمتها، فلا يلزم الارتفاح لأنّ الحقائق المتباينة وحدوثها و بقائها بالموجود و ليست هي في رتبة حقيقة الموجود، وكذلك الموجود بربّ العزّة و الملكة و ليس الملكة في رتبته. [18]

چرا که حقیقت وجود در کنار ملکش و نگاه‌دارنده‌اش شیئی‌تی ندارد، و این ملازم ارتفاح [نقیضین] نمی‌شود چرا که حقایق متباین و جدا از هم و پدید آمدنشان و بقائشان همگی به وجود است و این حقایق در مرتبه‌ی حقیقت وجود نیستند. و همچنین است نسبت وجود به پروردگار عزت یعنی مالک وجود. و مالک وجود در رتبه‌ی وجود نمی‌باشد.

عبارت کوتاهی که با استناد به آن مرحوم میرزا به وحدت وجود متهم شده است، چنین است:

هذه الحقائق (الموجود و الحياة و العلم و القدرة) غير منزلة عن ربّ العزّة بل المبنونة بينونة المصفتیة. [19]

این حقایق (یعنی وجود، حیات، علم و قدرت) از خداوند منزّل نیستند بلکه بینونت آنها با خدا بینونت صفتی است.

متأسفانه، از آن همه تبیین و توضیح روشن، عبارت مجمل و کوتاهی که قابلیت هرگونه تفسیر و تأویلی را دارا باشد، انتخاب گردیده است. این در حالی است که نفی بینونت عزلی و تأکید بر بینونت صفتی دقیقاً همان چیزی است که در روایات اهل بیت علیهم السلام مطرح شده است. با این حال نویسنده مقاله با استناد به عبارت فوق مدعی شده است که از نظر مرحوم میرزا حقایق نوری مانند وجود و حیات و علم و قدرت خارج از خدای متعال نبوده، بلکه هم سنخ با او هستند و اگر بینونتی هم وجود دارد مانند جدایی صفت از موصوف یا جواهر از اعراض است که اگرچه خارجاً، صفت چیزی جز همان موصوف نیست و وجودی سواي آن ندارد ولی صرفاً به مشکل اعتباری جدا از هم خوانده می‌شوند.

آیا به راستی «غیر منزله عن رب» را می‌توان به خارج بودن از خدا معنا کرد؟! در این صورت آیا روایاتی را که بینونت عزلی را نفی کرده‌اند می‌توان به همین صورت معنا کرد؟! با این روش حتی روایات اهل بیت علیهم السلام نیز در مقابله با رأی عموم فقها و متکلمان قرار می‌گیرند؛ زیرا با توجه به شرح و تفسیر مورد نظر نویسنده مقاله آنجا که در روایات مابینت عزلی نفی شده در حقیقت خارج بودن مخلوقات از ذات خداوند نفی شده است!

منظور میرزا مهدی اصفهانی از «مباین صفتی» در مجموعه «ابواب الهدی» از مسائل مبهم یا پیچیده‌ای نیست که به راحتی فهمیده نشود. در جای دیگر می‌نویسد:

وإن ربّ العزّة مباین مع خلقه من المانوار و المظلمات كلها بالمباینة المصفتیة، و إنّه خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه، و إنّه تعالی لا یحّد. [20]

همانا خداوند با خلق خود (اعم از مخلوقات نورانی و ظلمانی) مباین است به مباین صفتی و او از خلقش خالی است و خلق او از او خالی است و خدای تعالی تحدید نمی‌شود.

آیا از این روشن‌تر می‌شود مباین صفتی را توضیح داد؟ خدای متعال از خلق خود تهی و خلق از او تهی است. خلق اصولاً توانایی حد زدن بر خالق را ندارد، بین کل مخلوقات و خالق متعال مباین صفتی وجود دارد. باز ایشان برای توضیح بیشتر ادامه می‌دهند:

إنّه لایشبه شیئاً من مخلوقاته و إنّه مباین مع المانوار القدسیة بالمباینة المصفتیة، و إنّه تعالی مالک لهذه المانوار. [21]

او شبیه هیچ چیز از مخلوقاتش نیست و او با انوار قدسی مباین است به مباین صفتی و او مالک این انوار است.

سپس با طرح روایت حضرت علی ابن موسی الرضا علیه السلام و ردّ تعطیل و تشبیه در این فضا نهایتاً به عبارت دیگری می‌رسد که قسمتی از آن - مجدداً به صورت تقطیع شده - مورد استشهاد نویسنده مقاله قرار گرفته است. عبارت این چنین است:

و مذهب المنفی و تحدیده تعالی بنقیض الوجود و العلم و الحیاة و القدرة باطل لانّ المحکم بالمحدودیة متوقف بوقوعه تعالی فی رتبة الوجود و الحیاة و القدرة و هی مستحیل بالمعقول، و هذه الحقائق غیر منغزلة عن ربّ العزّة بل المبینونة بینونة المصفتیة و المبینونة المصفتیة لا تعرف الاّ به تعالی لانه یرجع الی ذاته تعالی و فعله. [22]

و مذهب نفی و تحدید خدای تعالی به واسطه نقیض وجود و علم و حیات و قدرت باطل است زیرا حکم به محدودیت متوقف است بر اینکه خدا در رتبة وجود و حیات و قدرت واقع شود و این به حکم عقل محال است زیرا این حقایق از پروردگار منغزل نیستند بلکه بینونت آنها با خدا بینونت صفتی است و بینونت صفتی شناخته نمی‌شود مگر به اعطای معرفت آن از سوی ذات و فعل خداوند مربوط می‌شود.

ایشان در این عبارت پاسخ مذهب نفی و محدود دانستن خداوند به نقیض وجود را مطرح کرده است تا مجدداً نشان بدهد این حقائق - بر خلاف تصور نویسنده - نه تنها خدای متعال را حد نمی‌زنند بلکه اساساً در رتبة‌ای نیستند تا با او مقایسه شوند یا در کنار او قرار گیرند. بلکه حقیقت وجود مخلوقات به او قوام یافته و اساساً در عرض خداوند قرار نمی‌گیرد تا عدم

آن خدا را محدود کند. واژه «لاشیئة» هم که دائماً تکرار می‌شود، تأکیدی بر این حقیقت است. از نظر ایشان کل موجودات

از جمله این انوار

قائم به غیر اند؛ و یک لحظه روی پای خود نیستند در نتیجه منزلت از خداوند نبوده و هر آن نیازمند اویند و از سوی دیگر اصل وجودشان با خدای متعال هم‌سنخ نیست و در قبال خدا قرار نمی‌گیرد لذا میرزا با تعبیر «لاشیئة لها» بر این حقیقت تأکید می‌کند.

شگفت آور اینکه نویسنده در حالی مرحوم اصفهانی را به وحدت وجود متهم می‌سازد که میرزا چند سطر پیش از عبارت مورد استناد نویسنده توهم مشکک بودن وجود و اشتراک مخلوقات در اصل وجود با خدای متعال را صریحاً نفی کرده و آن را اساس نفی و تحدید خدای متعال می‌شمارد:

... كما هو مذهب الحكيم، فإنّه يتوهم أنّ ربّ المعزّة هو مرتبة شدّة الموجود و سائر المراتب مجعولة فيّ خالیه من ربّ المعزّة، فهو تعالی موجود فی مرتبة المشدّة و غیر موجود فی المراتب المتأخّرة. [23]

همانگونه که این مذهب حکیم [= فیلسوف] است، او توهم می‌کند که خدای عزیز همان مرتبه‌ی شدید وجود است و سائر مراتب وجود مجعول و از خداوند خالی است. خدای متعال در مرتبه‌ی شدید وجود است و در سائر مراتب متأخره موجود نیست.

دوم) تحلیل یکسان از معرفة الله بالله در فلسفه و عرفان و تفکیک

نویسنده‌ی مقاله‌ی «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» ذیل این عنوان، معرفة الله بالله را - که یکی از کلیدی ترین آموزه‌های مکتب تفکیک است - همان وجدان و شهود عرفانی معرفی می‌کند. ادعای وی آن است که از نظر تفکیکیان معرفت خداوند با واجدیّت و مالکیت خدای متعال در ذات عارف، حاصل می‌شود.

[24]

شاهد اول:

معرفة الموجود بالموجود و معرفة الله تعالی به تعالی ... من غیر تصور و تصدیق. [25]

سؤال این است که آیا این عبارت تقطیع شده می‌تواند شاهی بر ادعای نویسنده باشد؟ وی چگونه از این عبارت استفاده می‌کند که معرفت الله بالله به معنای واجدیت خدا در ذات عارف است؟

برعکس، سخن در باب سیزدهم از ابواب المهدی با این مطلب آغاز می‌شود که عقل را جز به عقل و علم را جز به علم نتوان شناخت چون همه مخلوقات برای انسان به این انوار روشن می‌شوند و نوری در دسترس انسان نیست تا به وسیله آن این انوار را روشن کند. بدیهی است معرفت خدای متعال که ورای این انوار و تمام مخلوقات است نه با کمک این ابزار و نه هیچ ابزار بشری دیگری امکان پذیر نیست. این تمام آن چیزی است که شما در آن سطور می‌بینید و در آن عبارت هم آمده بود. [26] بر این اساس ایشان مباحث فلاسفه و عارفان را درباره معرفت و علم که بر تصورات و تصدیقات استوار است، موهوم می‌خوانند. تفسیر و توضیح کامل این مسائل، رسالت این رساله نیست بلکه هدف ما صرفاً توجه دادن به این نکته است که آیا نظر مرحوم میرزا در باب معرفت الله بالله همسو با فلسفه و عرفان است یا بر خلاف و بر ضد آن؟

با نقل عبارات میرزای اصفهانی و ترجمه‌ای از آن قضاوت را بر عهده خوانندگان محترم می‌گذاریم.

ایشان از ابتدای این باب می‌نویسد:

المباب الثالث عشر

معرفة أن أساس العلوم المجددة الإلهية على امتناع معرفة الحقائق المنورية من العلم والعقل والشعور والفهم إلّا بنفسها وامتناع معرفة هذه الأنوار من سائر الموجودات إلّا بتلك الأنوار.

و امتناع معرفة رب العزة لما به تعالى شأنه فإن معرفة العقل يكون بالعقل ، ومعرفة المعلم بالمعلم ، ومعرفة الموجود بالموجود ، ومعرفة الحقائق المنورية من سائر الموجودات يكون بنور الله و بالأنوار العقلية و العلمية أولاً و بالذات من غير تصور و لا تصديق بل التصورات و المتصدقات حجاب عن المعرفة بالأنوار كما أن السحاب حجاب عن ضوء الشمس. [27]

باب سیزدهم از ابواب المهدی

شناخت اینکه اساس علوم جدید الهی بر امتناع شناخت حقایق نوری مانند علم و عقل و شعور و فهم مگر به خود این حقایق استوار است و امتناع شناخت غیر این انوار از سایر موجودات مگر به وسیله‌ی این انوار و امتناع شناخت خدای عزیز مگر به خود او تعالی شأنه.

شناخت عقل به عقل و شناخت علم به علم و شناخت وجود به وجود و شناخت خدای متعال به خود او تعالی است و شناخت حقایق غیر نورانی یعنی موجودات به نور الهی و به انوار

عقلی و علمی است، اولاً و بالذات بدون تصور و تصدیق، بلکه تصورات و تصدیقات حجاب معرفت شناخت انوار آند همانگونه که ابر مانع نور خورشید است.

شاهد دوم:

ان لمعرفته تعالی ایضاً درجات و لانهایه... ان وجدان من کان حیث ذاته الملباء عن المنهایه خلف ظاهر، و هذا سر ان وجدان المعارف بر بّه تعالی ذو درجات بلانهایه... فان مقتضی محدودیة ذات المعارف. [28]

از این عبارت نیز برداشت شده است:

تفکیک نیز معنای معرفت خداوند را این می داند که عارف واجد وجود خدا باشد. [29]

تصور می شود دیگر نیازی به ذکر کامل متن وجود ندارد و خوانندگان گرامی با روش تقطیع های انجام گرفته آشنا شده باشند. هرچند روش تقطیع به گونه ای است که تا جایی که امکان دارد، برداشت عرفانی - فلسفی از عبارت آسان شود ولی باز هم اگر دقت شود نهایتاً هیچ گونه تعبیری دال بر واجد شدن خدای متعال توسط عارف به معنای عرفانی آن در آن وجود ندارد. با مراجعه به متن ابواب المهدی بیشتر روشن می شود که به هیچ روی، سخن از اتحاد عارف و ذات خدا یا مسائلی از این دست در میان نیست، و اساساً موضوع عبارات چیز دیگری است. [30] چنین برداشتی به روشنی از عدم درک مطالب مرحوم میرزا حکایت می کند. جلی هیچ تردید در این امر نیست که از اولیات اصول نقد این است که ناقد پیش از هر کاری ابتدا محل نزاع را خوب تقریر کند تا معلوم شود که آیا مطالب درست درک شده یا نه؟ پس از آن با رعایت جانب انصاف و احتیاط به نقد بپردازد.

در این عبارات، مرحوم میرزا به روشنی قوای ادراکی بشر را از رسیدن به شناخت خداوند عاجز می داند و معتقد است تنها طریق معرفت پروردگار آن است که خود او خویش را به بندگان معرفی کند و این معرفت بخشی نیز حدی ندارد و محدودیت ذات عارف مانع از آن است که او به کنه معرفت نائل آید. شاید نویسنده از عبارت «وجدان المعارف بر بّه» چنین می فهمد که عارف واجد وجود خدا می شود. اما این قدر وارونگی در ادراک بعید به نظر می رسد زیرا معنای کل عبارت روشنتر از آن است که چنین برداشتی از آن را ممکن سازد، بگذریم که تعبیر وجدان جدای بار معنایی قرآنی و روایی که بر دوش می کشد استعمال شده به معنای عرفی و لغوی یافتن (که مرحوم میرزا نیز همه جا آن را به همین معنا بکار برده اند) از لحاظ لغوی نیز به هیچ وجه انصراف به معنای امتحان و جزئیات نداشته و برای تحمیل چنین معنایی نیاز به قرینه دارد.

به هر روی، متن و ترجمه کامل آن اکنون در دسترس خوانندگان می باشد تا خود قضاوت کنند. [31]

شاهد سوم:

من عرف ... عدم تناهی معرفة رب العزة تعالى يعرف انّه لا يتمكّن من تحمّل معرفة من لانهاية لمعرفة في كمالته ولما نهاية لعزته وجلاله الما المسير في الاحوال في هذا العالم. [32]

سپس در توضیح عبارت و تشبیه و تطبیق آن با عرفان آمده است:

بر اساس مسلک عرفا هم گفته می‌شود:

ذات حق، مطلق و بی‌نهایت بوده و اصولاً احاطه موجود محدود و ناقص بر ذات مطلق بی‌نهایت، محال است. [33]

روشن است که این عبارت نیز - حتی به همین شکل ناقص - ارتباطی با منظور عرفا از معرفت خدای متعال که با فنا در ذات او رخ می‌دهد ندارد و هیچگونه تعبیری که دال بر این مطلب باشد در این عبارت وجود ندارد. اما به نظر می‌رسد اشکال، در نسبت عدم تناهی به خداوند چنان که در جای جای مقاله بر این نکته اصرار شده است. اما بیشتر بیان شد که عدم تناهی خدای تعالی امری است که در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به آن تصریح و تأکید شده و نویسنده باید این مشکل را در آنجا پی‌گیری کند.

به هر حال منظور مرحوم میرزا باز هم دستخوش تغییر شده و از محل اصلی خود خارج گردیده است. این عبارت را مرحوم میرزا مهدی در تبیین و تزییل فقره ای از دعای عرفه آورده‌اند، حال بینیم آیا عبارت مرحوم میرزای اصفهانی - حتی به شکل تقطیع یافته - آن که در بالا ذکر شده - با محتوای فقره ای از دعای عرفه که به عنوان تأیید آن ذکر کرده‌اند در تضاد یا تنافی یا تخالف است؟ ایشان پس از این عبارات آورده - است:

ففي دعاء المعرفة المهي علمت باختلاف الآثار و تنقلات المطوار ان مرادك مني ان تتعرف المي في كل شيء خفي لا اجهلك في شيء المي ان قال صلوات الله عليه و انت المذي لا اله غيرك تعرفت لكل شيء فما جهلك شيء و انت المذي تعرفت المي في كل شيء فرأيتك ظاهراً في كل شيء و انت المظاهر لكل شيء. [34]

پس در دعای عرفه است: خدا با از تفاوت آثار و تغییر حالات دانستم که مراد تو از [خلقت] من این است که خود را در هر شیء پنهانی به من شناسانی تا در هیچ چیز نسبت به تو جاهل نباشم تا آنجا که فرمود - صلوات الله علیه - تو آن کسی هستی که خدایی جز تو نیست، خود را به هر شیء شناساندی و هیچ چیز نیست که تو را نشناسد و تو همانی که در هر شیء خود را به من شناساندی پس تو را در هر چیز آشکار دیدم و تو برای هر شیء ای ظاهر هستی.

[35]

سوم) شناخت و وجدان کنه ذات خداوند متعال

در ذیل این عنوان میرزای اصفهانی قائل به صریح ترین بیان از وحدت وجود معرفی می شود:

گاهی میرزا مهدی اصفهانی می گوید که خدا وجود نیست؛ باید دانست که این سخن نیز دقیقاً مذهب وحدت وجودیان نو افلاطونی است که صریح ترین بیان وحدت وجود - در عین وحدت معانی ادعایی آن - می باشد. [36]

میرزا مهدی اصفهانی و پیروانش نیز اساس مکتب خود را بر همان دو رکن استوار کرده می گویند:

«هو جل جلاله ليس بالوجود ولا بالمعدم» ان حقيقة العلم والمقدرة والحياة ليست هي ربّ العزّة. كذلك حقيقة الوجود.

او جل جلاله نه وجود است نه عدم. همانا حقیقت علم و قدرت و حیات، ربّ العزّة نیست. حقیقت وجود نیز همین طور است. [37]

سپس می افزاید:

مخفی نماند که مورد «الف» همان چیزی است که سایر فلاسفه و عرفا از آن به عنوان «مقام لا اسم له ولا رسم له» مرتبه احدیّت، علم بلا معلوم (وجود بلا تعین)، عماء، اتحاد عاقل و معقول و عالم و معلوم، فنا فی الله، یاد می کنند و به نظر آنها هیچ لفظ و تعبیر و تصور و تصدیقی برای آن وجود ندارد، و مورد «ب» نیز همان کشف و شهود و تجرید عرفانی و تفکیکی است. [38]

منظور ایشان از «الف» و «ب» در عبارت فوق هم در متن ایشان آمده است که دو مبنای فلسفه اشراق است:

الف) فراتر بودن خدا از همه نسبت ها و اوصاف، به گونه ای که حتّی به او وجود هم نمی توان گفت: چنانکه معتقدند خدا را وجود نیز نمی توان گفت. زیرا خدا از وجود بالاتر است.

ب) روی آوردن به تجرید و شهود و اشراقات نفس... [39]

صرف نظر از اینکه انتساب این آراء به مرحوم میرزای اصفهانی صحیح است یا خیر، در اینجا تمام سخن ما این است که آیا این مطالب با عبارات ابواب مهدی تطبیق می کند تا بتوان از آن‌ها به عنوان شاهد استفاده کرد؟

برای روشن شدن مطلب، صرفاً کافی است اصل متن ابواب مهدی را در مواردی که مورد استناد قرار گرفته بازبینی کنیم:

فهو جل جلاله خالق الموجود و رب الموجود و رب المحاة و رب العقل و العلم و القدرة و القوة، و هذه الأنوار المجردة التي بهرت أفكار البشر فظنوا أنها الرب الملك المقدوس هي من أعظم آياته تعالي شأنه.

ولما لزم ارتفاع المنقضى لأن الملك الموجود ليس في رتبة الموجود والماتحاد في المرتبة شرط التناقض فهو جل شأنه ليس بالموجود ولا بعدم بل هو رب الموجود وملكه. و المخلوق لم أفاض على هم المعرفة المفترية لو رجعوا إلي فطرتهم و لاسيما عند البأساء والمضراء جدوا بربهم ربهم، و به عرفون أن الموجود المظاهر بذاته الذي هو نقض الغدوم ليس هو الرب تعالي شأنه.... [40]

خدای متعال خالق وجود، رب وجود و حیات و عقل و علم معرفی می شود و این انوار که از شدت عظمت فکر بشر را به خود مشغول کرده اند به اشتباه خدا تصور شده اند و حال آنکه اینها از آیات بزرگ الهی هستند نه خود او عجیب است که در اکثر مواردی که از کتاب استفاده شده است، عیناً در همان عبارت، تعبیر «لا یلزم ارتفاع المنقضین» وجود دارد و نگارنده سی «ملاحظاتی پیرامون تفکیک» از کنار تمام آنها گذشته است! مرحوم میرزا معلوم نیست چند بار در این کتاب تکرار کرده است که خدای متعال بر خلاف تصور فلاسفه در رتبه آن وجودی که نقیض عدم می دانید نیست بلکه برتر از آن، خالق آن و مالک آن است و مردمان آن هنگام که خدای متعال معرفت خود را نصیب ایشان می گرداند و خود را به ایشان می شناساند، با توجه به این معرفت فطری - خصوصاً در گرفتاری‌ها - به او می یابند که این وجود، خدای متعال نیست.

ظاهراً مرحوم میرزا در پیش فرض صاحب آن مقاله، عارف است و باید به عنوان عارف معرفی شود، آن هم عارفی در شدیدترین مرتبه عقائد عرفانی، حال چه تصریح به خلاف آن عقائد نکند چه نکند. از سوی دیگر چون اهل عرفان مسیر خود را متکی بر کشف و شهود استوار می کنند، پس باید در متون میرزا هم چنین مطلبی موجود باشد حتی اگر برای دست و پا کردن شاهد نیاز به ناپسندترین تقطیع‌ها باشد؛ ببینید:

متن مرحوم میرزای اصفهانی در ابواب مهدی، ص 337:

كما ان حقيقة العلم والقدرة والحياة ليست هي رب العزة كذلك حقيقة الموجود، ولا بد من التوجه اليه تعالي كي يهبهم و يعرفهم نفسه يتطوّل عليهم بالمعرفة، و يعرف أن التجريد ليس آلة للمعرفة بل هو آلة الضلالة. ولهذا الجهة ضلوا عن معرفته تعالي فانهم طلبوا معرفته من غير طريقها وطريقها السؤال من حضرتته تعالي شأنه. [41]

همانطور که حقیقت علم و قدرت و حیات، پروردگار عزت نیست همچنین حقیقت وجود [خدای متعال نمی باشد] و چاره ای جز توجه به او نیست تا [معرفتش را] به ایشان ببخشد و خود را به ایشان بشناسد. به ایشان با این معرفت لطف می نماید و

فرد

[

می-فهمد که تجرید وسیله

]

کسب

[

معرفت نیست و بلکه آن وسیله گمراهی است. و به همین جهت از معرفت خدای متعال گمراه شدند چرا که ایشان شناخت خدای متعال را از غیر طریق آن طلبیدند و حال آنکه طریق آن در خواست از خود خدای تعالی شأنه می-باشد.

از این عبارت در متن نویسنده مقاله «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» به این مقدار کفایت شده است:

إنَّ حَقِيقَةَ الْعِلْمِ وَالْمَقْدِرَةَ وَالْمَحْيَاةَ لَيْسَتْ هِيَ رَبِّ الْعَزَّةَ، كَذَلِكَ حَقِيقَةُ الْمَوْجُودِ. [42]

و در ادامه به عنوان توضیح بدون هیچگونه ارتباطی، در برداشتی صد در صد خلاف متن اضافه شده است:

و مورد «ب» همان کشف و شهود و تجرید عرفانی و تفکیکی است. [43]

به هر حال اگرچه در ارائه تفسیر عرفانی از عبارت میرزا، بیشترین تلاش-ها شده است اما روشن شد که باز هم عبارات تقطیع شده هیچگونه دلالتی بر مراد نویسنده ندارد.

آیا می-توان در یک پرسش علمی، از ایشان سؤال کرد که چرا از یک عبارت، کلمات خاص را انتخاب نموده و در حالی که در یک جمله جلوتر - فقط یک جمله - مخالفت مرحوم میرزا با تجرید به عنوان وسیله-ی معرفت به صراحت اعلان شده است به چه دلیل بدون اشاره-ای به این کلمات، به شکلی کاملاً وارونه میرزا مهدی اصفهانی و پیروانش را اهل تجرید و کشف و شهود در مسیر کشف حقائق و کسب معرفت معرفی می-کند؟!

درد آور این است که مراد و منظور میرزای اصفهانی نه در کل آثارش و نه در کل کتاب ابواب المهدی بلکه در جمیع موارد مورد استناد دقیقاً در همان عبارتی که تحریف و تقطیع شده است به روشنی قابل دسترسی بوده و چنان که در این نوشتار روشن گردید حتی نیازی به بررسی کل آثار مکتب تفکیک یا حتی کل کتاب ابواب المهدی هم نمی-بود، فقط کافی بود نویسنده-ی آن مقاله به جای تقطیع-های ناصحیح و برداشت-های خلاف واقع، عین عبارات را به شکلی کامل ذکر و این حق را به مؤلف ابواب المهدی می-داد تا کلام خود را، خود توضیح بدهد.

امید که این نمونه، تا حدی روش و شیوه-ی ملاحظات صورت گرفته توسط آن قلم بر میراث مرحوم میرزای اصفهانی را روشن سازد و مخاطبین را اگر نه به مراجعه و درخواست توضیح و تبیین شاگردان مرحوم میرزا - چنانکه روش مرسوم انتقال علوم است - دست کم به مراجعه به اصل سائر منابع مورد استناد ترغیب سازد.

والحمد لله رب العالمین و العاقبة للمتقین

بی نوشتها:

× مقصودی؛ دانش آموخته - ی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده - ی اصول الدین: 1386.

[2]. با توجه به وجود نسخه های مختلف از کتاب، در هر مورد، به نسخه - ی مورد استناد نویسنده مقاله مراجعه کرده و صدر و ذیل عبارت از همان نسخه با نقل قول - های انجام گرفته تطبیق شده است تا جای شک و شبهه - ای از جهت اختلاف نسخه - ها نباشد.

[3]. سمات 1/2/155.

[4]. سمات 1/2/155.

[5]. ابواب المهدی، ص 39.

[6] . سمات 1/2 ص 178: پی-نوشت 47.

[7] . ابواب المهدی، ص 39.

[8] . ابواب المهدی، ص 38.

[9] . سمات 1/2 ص 155، به نقل از ابواب المهدی، ص 24.

[10] . سمات 1/2/156.

[11] . سمات، ص 156.

[12] . ابواب المهدی، ص 284 و 285.

[13] . پاورقی 87، سمات 1/2 ص 159.

[14] . پاورقی 89، سمات 1/2 ص 159.

[15] . پاورقی 92، سمات 1/2 ص 159.

[16] . نسخه نجفی و صدرزاده.

[17] . ابواب المهدی، نسخه نجفی، ص 49.

[18] . اجواب المهدی، ص 251.

[19] . سمات 1/2 / ص 159.

[20] . اجواب المهدی، ص 351.

[21] . اجواب المهدی، ص 352.

[22] . اجواب المهدی، ص 352 - 353.

[23] . اجواب المهدی ، ص 354 - 355.

[24] . سمات 1/2/163 - 165.

[25] . سمات 12 / ص 165 به نقل از اجواب المهدی، ص 61.

[26] . اجواب المهدی، نجفی، 61: الباب الثالث عشر.

[27] . اجواب المهدی، نسخه نجفی، ص 61.

[28] . سمات 1/2/165.

[29] . سمات 1/2/165.

[30] . ابواب الهدی، نجفی، ص 96.

[31] . ابواب الهدی، 1387، ص 354-355، ترجمه حسین مفید، از ابواب الهدی، ص 282 و 283.

[32] . سمات 1/2/165.

[33] . سمات، همان.

[34] ابواب الهدی، نجفی، ص 127-128.

[35] . مضمون تعابیر فوق در توصیف و تشریح معرفت خدای یگانه در لسان بسیاری از روایات اهل بیت علیهم السلام نیز موجود است مانند این عبارت نورانی: «معروف عند کل جاهل» (کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، دارالمکتب الاسلامیة، 1363، ج 1، ص 91). که البته به سادگی می توان به روش نویسنده ی مقاله ی «ملاحظات پیرامون مکتب تفکیک»

تفسیر عرفانی بر آن بار کرد، نگاه کنید به مضامینی همچون رؤیت خدای متعال یا ظهور خداوند در جمیع اشیا و بسیاری مضامین دیگر از معارف اهل بیت علیهم السلام. آیا به روش نویسنده ی آن مقاله به تنهایی بر این تعابیر یا همین تعبیر «معروف عند کل جاهل» نمی توان مسائلی همچون حضور خدای متعال نزد همه چیز و اتحاد عالم و معلوم و فنا فی الله و نهایتاً وحدت وجود را بر آنها بار کرد؟ (صحیح تر است که بگوییم تمام معارف و حیاتی این قابلیت را داشته اند که به شکل عرفانی یا فلسفی ترجمه شوند که به این تفاسیر دچار شده اند) حتی شاید اجمال این عبارات نورانی برای همراهی با عرفا بسیار بیشتر از تصریحات مرحوم میرزا نیز باشد، آیا با این روش می توان از متون دینی و فرمایش های اهل بیت علیهم السلام دفاع کرد و آن ها را متمایز از آموزه های عرفانی - فلسفی معرفی نمود؟

[36] . سمات 1/2/167.

[37] . سمات 1/2/168.

[38] . سمات 1/2/168.

[39] . سمات 1/2/167.

[40] . اجواب المهدی، نجفی، ص 39.

[41] . اجواب المهدی، ص 337.

[42] . سمات 1/2/168. نقل از اجواب المهدی، ص 337.

[43] . سمات 1/2/168.