

عاشق شولار نه روزگار کاهج سیر آ
ناخلنده نقش مقصود ار کارگاه ستر

منطق عشق عرفانی

علیق بیانی

۵۵ ریال



شرکت سهامی انتشار

تهران - خیابان جمهوری اسلامی (الف) شماره ۱۱۰ تلفن ۳۱۴۰۴۴

منطقه عمومی فانی

عظیمی بیانی

۱	۲
۸	

۵۸۵۱۴

علی بیانی

منطق عشق فرانی





نام کتاب : منطق عشق عرفانی
مؤلف : مهندس علیقلی بیانی
ناشر : شرکت سهامی انتشار
نوبت چاپ : دوم
چاپخانه : حیدری
تیراژ : ۱۲۰۰ نسخه
تاریخ انتشار: پاییز ۱۳۶۶

به یاد

استادم شادروان سیدحسین موسوی نسل (ادیب بجنوردی)

برحمتک استغیث مقدمهٔ چاپ دوم

سپاس خدایرا که انتشار این کتاب موجب مزید لطف دوستان مهربانم شد. از این مناسبت برای عرض امتنان اغتنام فرصت میکنم، امیدوارم خدای فیاض شایستگی بهره‌مندی از ذخائر فرهنگ و ادب ایشان را بیش از پیش نصیب سازد. در این چاپ بهمت آقای مهندس بهرام بیانی فهرست اعلام و کتب این اثر تهیه شده است. که البته برای تسهیل مراجعه فایده‌نمایی دارد.^۱ هرآینه مرهون محبت و ستایشگر همت ایشان هستم و کمال توفیقشان را در طی مدارج عالی معرفت از درگاه الهی مسئلت دارم.

در خاتمه یادآور میشوم که محاسباتی که از پروفیسور اوژن گی CH. Eug. Guye در صفحات ۷۵—۸۲ نقل شده است مبتنی بر فرمول (Stirling) استیرلینگ است که شرح آن در صفحه ۹۲۹ جلد اول قسمت II کتاب تئوری مقدماتی اعداد تالیف دانشمند کم نظیر، استاد اجل، مرحوم دکتر غلامحسین مصاحب آمده است. با آرزوی توفیق و سعادت برای خوانندگان این اثر ناقابل، امید است از راهنمایی‌های خوانندگان دقیق برخوردار گردم.

تهران ۶۶/۱/۱۱ علی قلی بیانی

(۱) معذک باید عرض کنم که در برخی موارد استثنائی نام کوچک مولف ذکر نشده است چون در خود کتاب مورد استناد نیز یافته نمی‌شود. همچنین تاریخ طبع کتب درج نشده است، ولی چون اسم نویسنده و نام کتاب و آن عبارت از کتاب نقل شده است قاعدتاً برای منظور اصلی یعنی اطمینان از اینکه مطالب منقول اصالت دارد کافی است و پژوهنده می‌تواند بسهولت بآن مراجعه کند.

فهرست

۱۱	 سرآغاز
۲۱	 قسمت اول
۲۳	 □ فصل اول: کلیات
۲۳	 ۱-۱- مقدمه
۳۱	 ۲-۱- فرق عشق عرفانی و عرفان
۳۳	 ۳-۱- فرق عرفان با میستی سیستم
۳۶	 ۴-۱- لحن قول مشابه بزرگان عرفان
۳۹	 ۵-۱- آیا عرفان علم است؟
۴۲	 ۶-۱- فرق بافت با یافت
۵۱	 □ فصل دوم: در جستجوی تعریفی از عرفان به مشرب عرفای ایران
۵۲	 ۰۱-۲- وصف اول
۵۳	 ۰۲-۲- وصف دوم
۵۴	 ۰۳-۲- عقل عاشق پیشه
۶۰	 ۰۴-۲- قانون تجربی اتفاق و تعریف احتمال
۷۵	 ۰۵-۲- یکی از مشکلات لاینحل تصادف گرائی
۸۴	 ۰۶-۲- وصف سوم
۸۹	 ۰۷-۲- وصف چهارم
۹۰	 ۰۸-۲- وصف پنجم

- ۹۱ ۰۹-۲- وصف ششم
- ۹۲ ۱۰-۲- وصف هفتم: بی‌اختیاری
- ۹۴ ۱۱-۲- وصف هشتم: خوش‌بینی
- ۹۶ ۱۲-۲- وصف نهم: دوری از خودنمایی
- ۹۹ □ فصل سوم: خلاصه‌ای از مختصات سیر عرفانی اسلامی
- ۱۰۱ ۱-۳- در جستجوی گواهی
- ۱۱۱ □ فصل چهارم: در جستجوی تعریفی از عرفان به مشرب عرفای اروپا
- ۱۲۰ ۱-۴- سخنی با برتراند راسل
- ۱۲۹ قسمت دوم
- ۱۳۱ □ فصل اول: مبادی عشق عرفانی
- ۱۳۳ ۱-۰۱- مقدمات عاطفی عشق عرفانی
- ۱۴۴ ۱-۰۲- مقدمات نظری عشق عرفانی
- ۱۴۶ ۱-۰۳- گریزی بمنطق صورت و عذر تقصیر
- ۱۵۰ ۱-۰۴- فلسفه پهلوی یا حکمت خسروانی
- ۱۵۰ ۱-۰۵- مقدمه برای برخی تعاریفات
- ۱۵۳ ۱-۰۶- تعریف شیئی
- ۱۵۸ ۱-۰۷- طرح یک مسئله مهم
- ۱۶۰ ۱-۰۸- ریشه اختلاف در اصالت ماهیت و اصالت وجود
- ۱۶۲ ۱-۰۹- محذور قبول اصالت ماهیت در عرفان
- ۱۶۳ ۱-۱۰- نظر برتراند راسل درانکار مفهوم «جهان» بعنوان کل اصیل
- ۱۶۶ ۱-۱۱- اصل موضوع اصالت وجود
- ۱۶۷ ۱-۱۲- عدم کفایت اصالت وجود برای درک کامل سیر عرفانی
- ۱۶۹ ۱-۱۳- برق نبوغ فلاسفه پهلوی در حکمت خسروانی
- ۱۷۴ ۱-۱۴- یک تمثیل علمی برای توضیح جهان‌بینی پهلویان
- ۱۷۷ ۱-۱۵- پاسخ اشکال برتراند راسل

فهرست مطالب	نه
۱۶-۱- خلاصه نخستین مقدمه نظری عشق عرفانی	۱۸۰
□ فصل دوم: فلسفه یونانی	۱۸۳
۱-۲- اصل موضوع اصالت صورت و تعمیم آن	۱۸۳
۲-۲- گفتگو با اهرمن	۱۹۴
□ فصل سوم: باوری به سرای سرانجام	۲۰۱
۱-۳- نمونه ای از براهین پیشینیان در تجرد نفس و بقای آن	۲۰۲
۲-۳- توسل به اقناعیات برای بقای نفس	۲۰۵
۳-۳- فرق تخیل صرف و دریافتهای روحی	۲۱۰
۳-۴- نتیجه بحث حاضر	۲۱۹
۳-۵- شبهه ای درباره بقای نفس و جواب آن	۲۲۱
۳-۶- مفاهیم عجیب تر از روح در فیزیک	۲۲۴
۳-۷- پیشنهادی برای توجیه رویدادهای روحی به تقلید علم	۲۲۸
۳-۸- آنچه به تجربه دریافته ام	۲۳۳
۳-۹- بیاد سنائی و کارنامه بلخ	۲۳۷
۳-۱۰- ناچیزی بدن	۲۳۹
۳-۱۱- خضوع جسم در مقابل جان	۲۴۷
۳-۱۲- زندگانی پس از مرگ	۲۵۴
۳-۱۳- نجوای شیطان	۲۶۴
۳-۱۴- استقلال حافظه از ماده	۲۶۷
۳-۱۵- توجیه علمی نظر برگسن راجع به تجرد سره یاد از ماده	۲۷۴
□ فصل چهارم: عشق عرفانی فرزند عقل و قلب	۲۸۱
۴-۱- بانگ جرس	۲۸۴

برجسته‌نیت

سرآغاز

سالیان درازیست که من نیز مانند بسیاری دیگر در گرفت و گیرهای زندگانی بی اختیار روی دل بسوی غیب می‌کنم و از مشکل‌گشائی که هرگز او را ندیده‌ام گشایش و رهایش می‌خواهم و بسا که بسبب همین استغاثه آرامش دلی یافته‌ام و اگر به مراد خود نرسیده‌ام دست کم گره‌ها بگونه‌ای باز شده است و مشکلاتی که سبب پیچیدگی بار خاطری بود بنحوی منتفی گردیده است. طبعاً در این اندیشه میرفتم که اگر من نیز میتوانستم مانند کسانی که بگفته‌ام استادانم همیشه در این جهان آفرینش با مخاطب مهربان و توانائی روبرو بوده‌اند باشم رنگ و رخسار زندگانی کلاً تغییر می‌کرد. بلند آرزویی که دسترس من نبود. اما بامید توفیقی درخور توانائی خود در این اندیشه بودم که در عالم ذهن خویش در جستجوی آن مقدماتی باشم که مجموعه آنها مناسبتی و سنخیتی با آنگونه هیجانات روحی داشته باشد که موجب آرامش دلهاست. گویانکه میدانستم به صرف مقدمات عقلی تار دل نمی‌لرزد و حال انقطاع دست نمی‌دهد.

سالها در این خیال بودم تا اینکه در یکی از عصرهای دلگیر زمستانی کوهپایه تهران که اتفاقاً مصادف عاشورای محرم ۱۳۹۶ بود [۵۴/۱۰/۲۲] احساس کردم که گوئی برای ترسیم خط فکری خوشبختان معدودی که از لذت انس با خدا برخوردارند آمادگی دارم. هر چند که میدانستم چنین اندیشه‌ها در این عصر فضا نوردی و تصرف دانشمندان در جمادات از فاصلهٔ میلیونها کیلومتر مشتاقان زیادی نخواهد داشت. البته توجه داشتم که چون حال نیایش و جستجوی پناه بخدا در تمام اقطار جهان پیش می‌آید، اگر برای چنین روحیه‌ای مقدماتی عقلی وجود داشته باشد، قاعدتاً باید مخصوص به پروان دین معینی نباشد. لذا در این حرکت فکری سعی من بر این شد که تا حدود مقدور به عقاید دینی خود اتکا نکنم. گو

اینکه گسستن پیوندهای عاطفی با محیط تربیت دینی عنفوان جوانی و تعلیمات استادانی که همگی معتقد به اسلام و مؤدب به آداب عرفای شیعی مذهب بودند کار بسیار دشواری است. با این وصف گمان میکنم این احتیاط تا اندازه‌ای مؤثر شده است. زیرا هر چند در ضمن نقل قول از عرفای دیگر ملل از قرآن کریم و سخنان پیشوایانم نیز استشاداتی شده است، منقولات این کتاب جنبه انحصاری اسلامی ندارد.

به علت توجه به همین جنبه عمومی این جستجو پیشروی در این راه کار ساده‌ای نبود. زیرا نه تنها نقل مراحل فکری یک مشرب عرفانی معین مفید مقصود نبود، بلکه در زمینه تفکرات استدلالی نیز پیگیری خط فکری معمول در کتب فلسفی — کلامی سابق — اعم از اسلامی و غیر آن — کار بیهوده‌ای بود. قطع نظر از اینکه تحقیق در طرز فکر اندیشمندان خداپرست ملل مختلف سابقه طولانی دارد و صدها کتاب در این زمینه در گنجینه کتب ملل و نحل گوناگون وجود دارد و پژوهش من، بویژه با ناچیزی وسائلم، اثر قابل ذکری نداشت.

کتاب حاضر نتیجه شش سال پیگیری این فکر با توجه به این قیود است که برآستی نمیدانم ارزشی درخور چنین تلاش طولانی دارد یا نه. ناگفته نماند که غیر از گرفتاریهای زندگی و پیش آمد دوران انقلاب — که بسبب هیجانات ناشی از آن حوادث گاه کار چند ماه متوقف می شد — کندی پیشرفت کار علل دیگری نیز داشت. از آن جمله قید به استناد به عین عبارات متون معتبر یا علاقه به ذکر مقدمات کافی برای روشنی و سادگی مطالب وقت بسیار می گرفت مثلاً عبارتی از فلان دانشمند از ده ها سال پیش بخاطر داشتم ولی لازم بود عین عبارات با ذکر موضع درج آن نقل شود. و این کار واقعاً وقت بسیار می گرفت. کمکی هم نداشتم که استعانتی کنم. بویژه بخاطر دارم که پیدا کردن یک عبارت از شیخ اشراق نفس مرا گرفت. یا در موردی که ضرورت داشت به یک استدلال ریاضی استناد شود هرآینه لازم بود مقدمات اساسی آن ذکر گردد و آن هم نه بسبکی که فقط مایه تحیر خواننده شود. بلکه می بایستی از میان متون مختلف مربوط بآن مقدمات آن کتابی انتخاب شود که از همه ساده تر باشد تا فهم مطالب آسان گردد.

این کتاب پس از این مشکلات در فروردین سال ۱۳۶۰ بپایان رسید. از آن تاریخ دو سال صرف تکثیر و رفع محظورات انتشار آن شد. اکنون محتمل است سرانجام بلطف الهی به چاپ برسد. لذا برای اطلاع خوانندگان و اجتناب از برخی بحث های بیهوده باید چند مطلب را یادآور شوم:

۱ - کتاب حاضر برای اثبات عقیده‌ای بمعنی دقیق منطقی اثبات نیست. بلکه رشته‌ایست از واردات ذهنی و اندیشه‌های کسی که روحاً آمادهٔ عشق عرفانی است. اگر شخص اهل این سودا نباشد، فرهنگش با اینگونه تفکرات سنخیتی نخواهد داشت. هرآینه این امر اختصاص به بحث در عشق عرفانی ندارد. چرا که در زمینهٔ مباحثی که نه تجربی عام است و نه از مقولهٔ ریاضی طبعاً نویسنده آنگونه مبادی استدلالی که با مقصدش سازگار است و به آنها منجر می‌شود برشتهٔ تحریر می‌آورد نه خلاف آنها را. گویانکه آمادگی رد مطالب خلاف را داشتم و در قسمتهایی از این کتاب به رد اِهم آنها پرداخته‌ام. در این زمینه توضیح زیاد را در اینجا مناسب نمی‌بینم چون سخن بدرازا خواهد کشید. اجمالاً یادآور می‌شوم که من در این کتاب فقط به شرح حرکت دوم فکری یعنی حرکت از مبادی به مطلب یعنی از مقدمات مناسب به نتیجه - که در اینجا عشق عرفانی است - پرداخته‌ام و حرکت اول فکری یعنی سیر از مطلب (بمعنی مقصد) - که عشق عرفانی باشد - بسوی مبادی مناسب آن را ندیده‌ام. تفصیل این دو حرکت فکری را در کتاب منطق ایمانیان در مارکسیسم نوشته‌ام. لذا بهمین اندازه اکتفاء می‌کنم. با اینهمه بر این باورم که اگر بلحاظ اثباتی پای چوبین استدلال من لنگ باشد، بلحاظ نفی و انکار عقاید مخالف زبانم بسته نیست.

۲ - مطلب دیگری که قابل یادآوری است نقص غیرقابل انکار این کتاب در مباحث مربوط به سخنان عرفای کشورهای دیگر است. اگر کتاب عرفان و فلسفه نوشته و. ت. استیس (W.T. Stace) به ترجمانی مترجم شیرین قلم و نوآور آقای بهاء الدین خرمشاهی قبل از ختم کتاب حاضر بدست من رسیده بود مسلماً می‌توانستم در اقوال عرفای مکتب‌های دیگر گواهی‌های بیشتری در تأیید مطالب ذیربط بیاورم. در این زمینه عذر من پذیرفتنی است. چون یک هزارم آن دستگاه‌های گستردهٔ کتابخانه‌های مجهز و آن تعداد همکارانی که در اختیار مردی چون و. ت. استیس است برای من فراهم نیست. جای کمال تاسف است که در ایران کار جمعی معمول نیست. هر کس باید با وسائل محدود خود به تنهایی کار کند و کشک خود را بساید.

۳ - حال که از کتاب عرفان و فلسفه استاد بزرگوار و. ت. استیس سخن بمیان آمد و نقص کتاب حاضر را از لحاظ دسترسی بیشتر به منابع عرفانی ملل دیگر یادآور شدم باید با فروتنی عرض کنم که من با برخی از مطالبی که در کتاب مذکور در بارهٔ عرفان آمده

است، اگر درست فهمیده باشم، نمی توانم موافقت کنم. اکنون شمه ای از آنرا یادآور می شوم.

بعضی از مطالب که استیس نقل کرده مبتنی بر اقوالی است که نه تنها برهانی ندارد بلکه تحقیقاً خلاف عقل سلیم است. مثلاً این فکر که عرفا در حال خودرهائی با وحدت محض یعنی با خود خدا مواجه هستند کاملاً بی معنی است. فرضاً که عارفی چنین سخنی گفته باشد یا از راه مسامحه در کلام است یا به علت بی توجهی به معنای خدا که لایتناهی من جمیع الجهات می باشد. مطالبی که استیس راجع به تناقض نمائی حالات عرفانی آورده است یا ناشی از این فرض عجیب است که عارف در وحدت محض فانی شده است — و اگر چنین است معلوم نیست چگونه از آن دریافت چیزی بخاطر دارد — یا به سبب تلقی توصیف هیجانات روحی عارف بعنوان معرفت است. و الا تناقض در هیچ افق حتی در سرپرده ربوبی وجود ندارد و اگر قبول فرضی موجب تناقض شود باید آن فرض را کنار گذاشت نه اینکه با تناقض نوعی مماشات کنیم. برای تأیید این سخنم اضافه می کنم که حتی پیامبر اسلام که مسلماً به افق بسیار بلندی رسیده بوده است و آثار آن در آیات حکمتی قرآن آشکار است هرگز ادعا نکرده است که با خدا یعنی با وحدت محض مواجه بوده است. تعلیم دهنده آن حضرت به «شدید القوی» — آیه پنجم سوره نجم — تعبیر شده است. اصلاً ادعای اتحاد با خدا یعنی با لایتناهی من جمیع الجهات هذیانی بیش نیست. ریشه این اشتباه عدم توجه به مراتب لایتناهی است که حتی در ریاضیات باید ملحوظ شود. مثلاً اگر a نمایش اعداد صحیح باشد و b نمایش اعداد منطوق و c نمایش اعداد اول، همه اینها نمایش یک سلسله بی نهایتند ولی این رشته های بی نهایت منطبق بر هم نیستند. همچنین تعداد نقاط یک قطعه خط AB بی نهایت است ولی رتبه آن بالاتر از بی نهایت شمارشی [یعنی مربوط به اعداد مانند سه رشته مذکور در فوق] است.^۱ عبارت دیگر رتبه بی نهایت اعداد قابل قیاس با رتبه بی نهایت نقاط یک بعد اتصالی — که اصطلاحاً غیر شمارشی^۲ می نامند — نیست. چنانکه در بحث راجع به وراء محدود ثابت می شود.^۳ حال این مراتب بی نهایت در

1- Dénombrable

2- Indénombrable

3- Transfini

برای اطلاع تفصیلی ممکن است بکتاب Leçons sur la theorie des fonctions نوشته: E mil Borel

در فصل Comparaison des ensembles dénombrables avec les autres ensembles مراجعه شود.

ناشر: Gauthies villardes

ریاضیات است که ساده‌ترین مفاهیم یا ضعیف‌ترین مراتب وجود است. بدیهی است که بی‌نهایت من جمیع الجهات یعنی خدا یا وحدت محض قابل قیاس با این امور نیست. البته هر شأنی هر جلوه‌ای از وجود باری تعالی بی‌نهایت است و اگر عارف در لحظه‌ای با یکی از آن جلوات مواجه شود دلیل اتحاد با خدا نیست که از آن دچار تناقض شویم. حتی در سرای سرانجام وعده لقاء الله داده شده است و این کلمه بهیچ روی دلیل اتحاد یا یکسانی با خدا که مسلماً تناقض و محال عقل است، نیست. همچنین این سخن که تجربه عرفانی نه ذهنی است نه عینی؛ باتگای این تعریف که عینی آنست که زمانی — مکانی باشد حرف عجیبی است. اگر عینیت به زمانی — مکانی بودن است عینیت خود زمان — مکان یا زمان و مکان از چیست. آیا در ذهن ما کلمه عینیت همان مفهوم زمانی — مکانی دارد؟ اگر چنین است پس چرا برخی زمان و مکان را خاصیت ذهنی ما دانسته‌اند [مانند کانت] حال آنکه تجربه عرفانی دریافت اولیه وجدان است و درست آن چیزی است که ما عینی می‌نامیم زیرا با چنان نیروی قاهره بر ذهن چیره می‌شود که بهیچ روی امکان انکار یا ندیده‌انگاشتن آن وجود ندارد. منتهی عینیت تعریف ندارد و معادل کلمه وجود است که آنهم تعریف ندارد.

۴ — ریشه همه این اشکالات در عدم درک معنای وجود یا نور بصورتی است که بزرگان خودمان مانند شیخ اشراق و ملاصدرا و دیگران بکار می‌برند. و الا اینهمه درازنویسی که از زمان هیوم Hume تا کنون هزار بار تکرار شده است. [چنانکه در صفحه‌های ۱۹۰ — ۱۸۹ عرفان و فلسفه نیز آمده است] پیش نمی‌آمد. این مطلب راجع است به اینکه آیا وجود یا هستی می‌تواند محمول واقع شود یا نه. مثلاً در حکمی مانند اینکه زمین گرد است بحثی نیست که «گرد» می‌تواند حمل بر زمین شود و باصطلاح محمول واقع شود. اما در حکم زمین هست، درخت هست یا امثال آن گفته‌اند که این حکم برای ما معرفتی جز مفهوم زمین بدست نمی‌دهد یعنی چیزی بر مفهوم زمین حمل نشده است. پس هستی (به تعبیر این فلاسفه) چیزی نیست که بر تمام اشیاء حمل شود یعنی همه اشیاء دارای آن باشند و در نتیجه بتوان گفت اصل نخستین است چون در همه جاهست و از آن استدلال بوجود خدا یا هر مفهوم دیگر معادل آن برای اصل و ریشه جهان کرد. عبارت خود استیسی در آخر بحث «صرف الوجود» اینست «این نظریه خدا را با وجود مطلق یکسان می‌گیرد ولی چنین مابه‌الاشتراکی در میان همه موجودات (= موجودات مقید) نیست. لذا

این نظریه باطل است» این طرز استدلال کسانی است که مقصود از کلمه وجود یا هستی را در فلسفه اصالت وجودی ایران درست نفهمیده‌اند. در متون اصالت وجودی بزرگان ایران غرض از وجود نفس واقعیت است یعنی آن چیزی، آن حقیقتی — الفاظ در این مقام وافی نیست — که اثرداشتن یا متحصّل بودن یا متحقّق بودن امر، منوط بآن است. نه معنی مصدری بودن یا وجود. این معنی اخیر یعنی معنی مصدری بودن یک مفهوم عام است که از اشیاء انتزاع می‌شود مانند مفهوم شیئیت یا چیزی با یای مصدری و البته مفهوم بسیار فقیر و تهی میانی است که هیچ محتوایی ندارد و لذا می‌توان بر هر چیز اطلاق کرد و گفت زمین هست، باد هست و غیره. اگر غرض از وجود یا هستی این معنای مصدری باشد البته از آن هیچ نتیجه‌ای گرفته نخواهد شد و با این مفهوم پوک بی محتوا اثبات خدا نمی‌توان کرد. گو اینکه این ادعا که عبارت زمین هست فرقی با مفهوم زمین ندارد درست نیست. چون عبارت زمین هست با عبارت زمین نیست اختلاف دارد پس مفید معنایی است خاصّ بخود حال آنکه کلمه زمین در هر دو عبارت هست در نتیجه عبارت زمین هست چیزی غیر از مفهوم خود زمین بما می‌فهماند. لذا استدلال‌هی یوم درست نیست. ولی این بحث فرعی است و از آن می‌گذرم.

اما اگر غرض از کلمه هستی یا وجود نفس واقعیت باشد یعنی آنچه تحقّق و تحصّل و اثرداشتن هر چیز [حتی در عالم ذهن] منوط بآن است. البته این مفهوم نمی‌تواند محمول واقع شود ولی نتیجه این حکم کاملاً در جهت مخالف نظر استیسی است. اما علت اینکه وجود بمعنای معمول در متون فلاسفه اصالت وجودی خودمان نمی‌تواند محمول واقع شود اینست که وراء وجود چیزی نیست که وجود را بآن نسبت دهیم. هنگامی که می‌گوئیم زمین گرد است یعنی گردی را به زمین نسبت می‌دهیم — باصطلاح گرد را محمول قرار می‌دهیم و زمین را موضوع — البته وراء گردی زمینی هست، لذا می‌توان گفت زمین گرد هست یا نیست. اما اگر بجای گردی وجود را بیاوریم یعنی چیزی که وراء آن هیچ عینیت یا هیچ حقیقتی نیست و هر چه هست اوست از کجا موضوعی پیدا کنیم (مانند زمین) که این وجود را بآن نسبت دهیم چون همانطور که گذشت وراء وجود چیزی نیست. بعبارت دیگر وقتی وجود بمعنای مقصود نزد بزرگان خودمان بکار رود چون نمی‌توان غیر از آن چیزی یافت نمی‌توان برای حمل آن بر چیزی موضوعی (مانند زمین) پیدا کرد و چون موضوعی پیدا نمی‌شود البته وجود محمول نخواهد شد بلکه باید گفت وجود بمعنای مصطلح در ایران — یا کلمه نور هر دو به یک معناست — «موضوع» بمعنی تام کلمه است یعنی هر چیز مآلاً بوجود

حمل می شود و این دلیل روشن اصالت وجود است و وجود بحث بسیط لایتناهی باین معنی آن حقیقتی است که خدا می نامیم و بسیار مطلب روشن است. اما البته به بیانی که سابقاً گذشت چون فرق لایتناهی من جمیع الجهات را با لایتناهی در یک بعد یا چند بعد میدانیم خدا را با هیچ مخلوقی یکسان نمی دانیم و ادعای اتحاد با خدا را نمی پذیریم و استغراق یا خودرهائی عرفا را اتحاد با خدا نمی دانیم بلکه کمابیش از نوع فناء استهلاکی نور شمع در مقابل نور خورشید می شماریم. و لذا در این مَشْرَب هیچ ضرورتی ندارد که تناقض را لازمه عقیده عرفانی بدانیم چنانکه استیس قائل است.

از همین بیان روشن است که عینیت مستلزم زمانی — مکانی بودن نیست. عینیت لغت دیگری است بجای وجود بمعنای مصطلح نزد فلاسفه اصالت وجودی خودمان. لذا اگر تجربه عرفا زمانی — مکانی نباشد دلیل بر این نیست که تجربه آنها بقول استیس عینی نیست و چون نمی خواهد بگوید تجربه عرفا ذهنی است میفرماید «فراذهنی» است که با وصف ترکیب زیبای لغوی مطلبی را حل نمی کند.

از اینگونه مطالب در کتاب استیس فراوان است که اگر بخواهم وارد بحث شوم باید جداگانه کتابی نوشت. البته باید انصاف داد که اگر در کلمات عرفا تناقضاتی یا باصطلاح استیس پارادوکسهائی وجود دارد گناه استیس نیست. او سعی کرده است با امانت مطلب. دیگران را نقل کند و برای آنها توجیهی بیابد. در اینکار تلاش عظیمی کرده و اثر بزرگی بجای گذاشته است منتهی برای دفاع از عرفان حقوق عقل را موقتاً ندیده انگاشته است. مثلاً اگر عارفی ادعا کرده است که «ادراک وحدتی کاملاً تهی و آگاهی محض که آگاهی نسبت به هیچ چیز نیست بلکه برعکس خالی از هر گونه محتواس» دارد، با آنکه آنرا غیرمنطقی میدانم قابل ذکر شمرده است و به بحث آن می پردازد. حال آنکه بنظر این جانب باید گفت چون علم بی معلوم بی معنی است، لذا این سخن عارف قابل نقل نیست. چون اگر بخواهیم این را باین سطح از تناقضات و تعارضات تنزل دهیم ارزش گفتگو ندارد. حال آنکه مطلقاً چنین نیست و برآستی باید این عبارت استیس را با طلا نوشت که فرموده است: «اگر با عرفان همان معامله ای بشود که با خرافات می شود و در مقام تضعیف و امحاء آن — اگر چنین کاری ممکن باشد — برآیند خیانتی عظیم و واقعاً فاجعه آمیز به نوع انسان است.» (صفحه ۲۲۹)

این پاراگراف رانمی توانم بی درود و آفرین و ستایش برای آقای بهاء الدین خرمشاهی تمام کنم که با ترجمه کتاب فلسفه و عرفان استیس باب وسیعی برای بحث و تحقیق در این

زمینه گشوده است. براستی مؤلف رنجی برده است و گنجی نهاده است.

۵ - نویسنده این کتاب دعوی ره گشائی و مکتب نمائی ندارد. آنچه نموده شده است کوره راهی بیش نیست. هر کس کوه پیمائی کرده باشد می فهمد غرض از کوره راه چیست. تا شخص مقصدی نداشته باشد در جستجوی کوره راه نیست. کوره راه خصوصیتی دارد. قطعاتی از آن نسبتاً باسانی پیموده می شود و قسمتهائی از آن بریده است و باید جهشی کرد. در تمام طول راه باید حواس جمع داشت. اندک غفلت موجب خطراست پیمایش آن اراده و شوق می خواهد. هنگامی که عبور از کوره راه به پایان برسند مراحل آن به یاد می ماند و پوینده هم از ثبات قدم خود و تصور آن هیجانان گذشته و هم از توفیق در رسیدن به مقصد شادمان است. بدیگر سخن خود پیمایش کوره راه نیز در حدود خودش هدفی است. حال آنکه اگر کسی از شاهراهی به مقصدی برسد از خود راه خاطره ای ندارد و وصول به مقصد هم برای وی امر قابل ذکری نیست. اما البته آن آسودگی خیالی که سالک در سلوک شاهراه ها دارد در کوره راه هرگز نخواهد داشت. حال آنچه بزرگان در این زمینه بنویسند در مقام مقایسه با آنچه من در این کتاب پیشنهاد کرده ام مثل شاهراه و کوره راه است. شاید میل به انتخاب آزاد و مواجهه با مشکلات مشوق حرکت من در این کوره راه بوده است. حرکتی که بهر حال، قطع نظر از کامیابی یا ناکامی، از این حیث که قبول خطری است شرف و ارزشی دارد. بخاطر دارم که سالها پیش در اثری از ام . دوکشن (M.Duquesne) بعنوان «تفکرات موجز درباره الحاد مارکسیستی» (Brèves réflexions sur l'athéisme Marxiste) به عبارتی برخوردی که بمشرب ذوقی اختیار بشر را چنین توجیه کرده بود که: «خدا می خواهد ما آزاد باشیم تا بتوانیم به تنها نحو ممکن، یعنی آزادانه، پاسخگوی عشق نخستین وی باشیم.» الحق نکته لطیفی است. چون اگر ما بحکم طبیعت ملزم به عشق بخدا می بودیم اصلاً ارزشی در این امر نبود. گل آفتابگردان هم بحکم طبیعت بسمت نور خورشید می چرخد. این عبارت مرا باین اندیشه برد که اگر در نظر خدا تنها سیر ارادی ارزش دارد، پس حکمت مشکلات پیچیده استدلالی در راه اثبات آنچه مربوط برستگاری ماست در همین است که این سیر بطرف رستگاری، این سفر الی الله باید آزادانه باشد. چه اگر بشر می توانست در این مباحث نیز بوسیله استدلال مانند مسائل علمی به یقین دست یابد و باتکاء آن یقین رو بسوی خدا آورد، این نوع باوری و اینگونه سیر ارزشی نداشت. آیا ما کسی را از این حیث که بقواعد مسلم مکانیک بحکم

استدلال روشن اعتقاد دارد و باقتضای آن عمل می کند، یا بقواعد هندسه به سبب براهین متقن معتقد است و برحسب آن مسأله می کند محترم می شماریم؟ غرضم اینست که آیا برای عقیده و عمل او ارزش اخلاقی قائلیم؟ مسلماً نه!! پس آنها که به عنایت الهی معتقدند نباید متوقع باشند که در مباحث ماوراء الطبیعه به چنان براهین یقین آوری دست یابند که عقلشان چاره ای جز پذیرفتن آن نداشته باشد و باوری آنان به وجود خدا و لطف او و پاداش نیکی و سزای بدی و سرای سرانجام غیرقابل اجتناب گردد. چون در این حال دیگر هیچ ارزشی برای عقیده آنان باقی نمی ماند چرا که عقیده و عمل ایشان قهری و الزامی بود. پس اگر من نیز در رسم این کوره راه مشکلاتی داشته و دارم، چنین مشکلات بایستی بوده باشد، والا تلاش من هم ارزشی نداشت. قطع نظر از ایمان و عمل دینی به حکم تبعیت از انبیاء که عنوان کاملاً جداگانه ایست و ربطی باین مطالب فلسفی ندارد، شرف انسان در کوشش با بیم و امید است نه اینکه مقهور برهان بناچار بسمتی کشیده شود بقول سرجمیز چنین در آخرین عبارت کتاب فیزیک و فلسفه اش که آخرین سخن فلسفی وی در اواخر عمر اوست: «سیر امیدواران از نیل واصلان خوشتر»

۶ - سبک بیان نظریات فلسفی گذشته در این کتاب با آنچه در متون سابق دیده می شود بکلی متفاوت است. حتی برخی عناوین اصلاً در آنها نیست مانند عنوان «اصالت صورت» یا «اصل موضوع و عاقل اطلاق». این اختلاف در نحوه تقریر مطالب تصادف نیست. من با دقت سعی کردم طرز بیان مطلب تا حدود امکان به شیوه متون نظری این عصر نوشته شود. من جمله کوشیده ام تا مطالب بدیهی و اولی از اصول موضوعه و اصول موضوعه از استدلال و نتیجه استدلال از تعبیر و تفسیر آن متمایز باشد. بسیاری از شکوک و اعتراضات باحتجاجات گفته یا نوشته کسی نیست من خود بنماینده گی ابلیس سخنی گفته ام و سپس برای پاسخ بآنها تلاش بسیار کرده ام. حال عقیده خواننده صاحب نظر درباره این نوشته چه باشد بر من معلوم نیست. آنچه می توانم بگویم اینست که سعی کردم در هر مبحث جان کلام را با سادگی بیان کنم اگرچه با آنچه دیگران در این مباحث نوشته اند بظاهر کاملاً متفاوت باشد. مثلاً مسلماً طرز بیان من درباره وجود و ماهیت با نوشته بزرگان اختلاف دارد. باری:

آنکس که ز شهر آشنائی است داند که متاع ما کجائی است
هرآینه سعی کرده ام ماخذ هر قولی را بنویسم تا خواننده بتواند در مورد ضرورت

باصصل متن رجوع کند. ولی برخی از مثنویاتی که نقل کرده‌ام یادگار ایام جوانی است و بخاطر نیاردم از کیست.

گرچه اینکار را به عشق خدا کردم باز از درگاه الهی مسئلت دارم که این نوشته دست کم زیان‌آور و گمراه‌کننده نباشد تا خدا چه خواهد. از خوانندگان شکیبا توقع دارم به چشم خطابخش بر آن نظر کنند ولدی الافتضاء مرا از نقائص مسلم آن آگاه سازند و از برکت معرفتشان برخوردارم فرمایند. سپاسگزار و منت پذیرم.

دریابشته

۶۲/۲/۱۴

قسمت اول

کلیات

۱-۱- مقدمه

بسیار شنیده و خوانده ایم که در روزگار گذشته کسانی بوده اند که عشق بخدا روشنی بخش دل آنان بوده است و بشادی چنان سعادتى جمله مسائل و مشکلات روزگار در نظرشان کاملاً فرعى و بى مقدار مینموده است. آنان در جهان آفرینش مخاطب مهربان و توانا و دانائى یافته بودند که بسبب حضور دائم او مطلقاً احساس تنهائى نمى کردند و هیچ لحظه اى از حیات خود را پوچ و بى معنى نمی یافتند. این سخن گفته پیروان دین خاصى نیست بلکه در نوشته ها و گفته های پیروان همه ادیان بدون استثناء میتوان بنام چنین افراد برخورد. حتى کسانی بوده اند که مطلقاً تابع هیچ دینى نبوده، بهیچ یک از کتب آسمانى باورى نداشته اند ولی خود را مجذوب حقیقتى وراء جهان محسوس میدانسته اند.

البته غرض از این یادآوری این نیست که صرف اجماع عده اى بر مطلبى علامت درستی آنست. میدانیم در دورانى که علوم جدید پیدا نشده بود مردم برخى از بیماریها را به جن و پری و مانند آن نسبت میدادند یا چون علوم زیست شناسى و قواعد توارث را نمیدانستند اختراگوى رواج داشت و علت حوادث را در اوضاع ستارگان مى جستند. این عقاید در آن زمان مورد قبول همه مردم حتى دانشمندان بود با این وصف در بى پایگى آنها بحثى نیست همچنین اعتقاد به علل موهوم مانند «میل طبیعى» سنگ بفرودا آمدن بسمت مرکز آن — یعنى زمین — و برخاستن آتش یا بخارات گرم بسمت مرکز آن — یعنى کره اثير که بالای کره هوا بود — مورد قبول همه دانشمندان بود حال آنکه خیالى بیش نبود. همچنین مقصود از اشاره بایمان ثابت برخى بوجود مخاطب مهربان جاودان و توانا این نیست که صرف اعتقاد جازم دلیل صحت آن اعتقاد است چه بقول آرتور کوستلر^۱ ممکن است بیماری

در بیمارستان خود را سخنگوی روح القدس بداند. اما چنانکه بعداً خواهیم دید مبنای عشق عرفانی نوعی هیجان روحی است، گویانکه معادات و مقدمات عقلی نیز دارد، و لذا صرف مسئله تعلیل حوادث نیست و چنین هیجان روحی در تمام ادوار تاریخ و هم اکنون در اکناف عالم بکرات دیده شده و میشود و کسانی که دارای چنین روحیات هستند اکثر اندیشمندان بزرگی بوده‌اند. بهر حال هر کس در برابر اینهمه ادعای مراجع گوناگون میتواند سه نوع واکنش داشته باشد. ساده‌تر و بی دردسرترا اینست که انسان جمله آن دعاوی را دروغ بداند و همه مدعیان آنرا اگر نه شاید، دست کم نادان خوش باور شمارد و خود را برای همیشه آسوده سازد. واکنش دیگر اینست که تمام آن مطالب را درست و راست بداند و هر مهملی که در این زمینه می شنود بسمع قبول بشنود تا خزانه خاطرش انباری گردد انباشته از خرافات و مهملات ارواح کم‌توان و چرند و پرند بنگیان و دروغهای شاخدار دکانداران دنیاخر آخرت فروش. واکنش سوم اینست که شنونده چون برهانی برای رد یا اثبات همه آنها ندارد درباره درستی یا نادرستی برخی از آن اقوال حکمی نکند و منتظر شهودی یقین آور یا حجتی اطمینان بخش برای قبول یا طرد آنها بماند.

اما اگر واکنش ما در مقابل اینگونه ادعاها — اگر به بدهات عقل باطل نباشد — که نه از نوع یک قضیه ریاضی است که درستی یا نادرستی آن بر طبق قواعد ریاضی قابل تحقیق باشد نه امر تجربی عام است که بتوان آنها را در مقابل همه مردم یا دست کم برای تعداد قابل ملاحظه‌ای از متخصصین با توجه بقواعد آزمایش در علوم تجربی تکرار کرد، [و دفعات این تکرار باندازه‌ای باشد که احتمال تصادف و دخالت عوامل استثنائی ناشناخته در کار نباشد] بلحاظ علمی سکوت باشد، اگر کسی بعزل گوناگون از آن جمله تعصب ضد خدا باین حکم که این مردان واقعاً مجذوب یک حقیقت برتر بی‌نهایتی هستند تسلیم نباشد، اینگونه فداکاری‌ها را معلول یک معشوق موهوم می‌شمارد. لذا جای تردید باقی است. این عقیده نزد برخی از روانکاوان رایج است که عشق افلاطونی ناشی از تسامی^۱ شهوت سرکوفته است. بدین قیاس چون عشق بخدا نیز مابازاء جسمانی ندارد تمام احوال بزرگان عرفای ملل مختلف با این دو کلمه قابل توضیح است: «محرومیت ج...»

حال برهان این ادعا برای توضیح این رویداد چیست و در کدام مورد عملاً تعداد زیادی از افراد را از این عمل مشکل گشای «ج...» محروم کرده ملاحظه علمی نموده‌اند

۱ — این لغت از ماده سَمَوَست — سَمَوَ یعنی بلند کردن و تسامی که از آن ماده است در لغت بمعنی تفاخر است. ولی بسبب مناسبت ماده سَمَوَبا sublime در فرانسه می‌توان آنرا معادل sublimation قبول کرد.

که عشق افلاطونی در آنها ظاهر شده است و این تجربه را بر طبق قواعد منطق علوم تجربی بتعداد کافی توسط ناظران متعدد بقدری تکرار کرده‌اند که برای کسی که بسبک علمی فکر میکند مجال تردید نماند و حکم کند که «محرومیت ج...» علت بروز عشق افلاطونی است، معلوم نیست، بلکه مسلم است که چنین کاری نکرده‌اند و هنوز در هیچ جای دنیا آزمایشگاه عشق آفرین نساخته‌اند. این حکم که عشق عرفانی ناشی از تسامی شهوت سرکوفته است فقط یکی از تعبیراتی است که برای یک رویداد روانی — آنهم نزد کسانی که هرگز برای درمان به روانکاوان مراجعه نکرده‌اند — که اکثر وصف آنها شنیده‌اند و کمتر آنها احساس کرده‌اند یافته‌اند. البته تردید نیست که هر حالی مقتضیاتی دارد و هیچ دور نیست که اقتضای عشق عرفانی و نیایش بدرگاه خدا اجتناب از شهوات باشد^۱ ولی این امر فقط جنبه منفی این فرآیند روحیست و حتماً عوامل دیگری نیز باید در کار باشد والا هر جوان عنین با هر پیر از کار افتاده چون از لذت شهوانی محروم است پس از مدتی باید اهل عشق عرفانی شود و حال آنکه مطلقاً چنین نیست. بسیاری از کسانی که از لذت شهوت محروم بوده‌اند جانی خونخواری گردیده‌اند و بهیچ روی تمایلی بعشق عرفانی نشان نداده‌اند. بعلاوه اینگونه ارتباطات تنها در مورد عشق عرفانی یا عشق افلاطونی در کار نیست: برای اینکه شاعری غزل زیبایی سراید نباید خشکه مقدس باشد ولی مسلماً هر رند شبگرد مبتلا غزل سرا خواهد شد.

باری غرض اینست که در این مقام بهر حال موجبات شک باقی است و اگر اثبات این حکم که عشق عرفانی یک حقیقت عینی خارجی است بلحاظ علمی امکان ندارد اثبات حکم نقیض آن نیز امکان ندارد و با توسل به اسافل اعضای زن و مرد نمیتوان ثابت کرد که عشق عرفانی یک حقیقت عینی خارجی نیست بلکه تغییرشکلی از شهوت است. در این مسئله اگر کسی نه عاشق آرزوهای خود باشد که بخواهد در جهان پندار معشوق مهربان جاودان دانا و توانائی برای خویش بیاندیشد، نه تعصب ضد خدا داشته باشد و از انکار نوشته‌ها و گفته‌ها در باره عشق عرفانی تسلای تازه‌ای برای دل دردمند خود بیابد

۱ — البته موجوداتی مانند معتصم خلیفه عباسی بوده‌اند که پس از سه بار شراب خوردن و نزدیکی با سه دوشیزه غسل کند و نماز شکر بخواند و بقاضی بحیی توضیح دهد که این نماز برای شکر این نعمت است که «این ساعت سه دختر را دختری ببردم که هر سه دختر سه دشمن من بودند. یکی دختر ملک روم و یکی دختر بابک و یکی دختر مازیار گبر» (سیاست نامه خواجه نظام الملک). سخن ما راجع باینگونه نیایش نیست.

بناچار سکوت میکند و جرات رد یا قبول ندارد.

* * *

اگر رد یا قبول واقعیت عشق عرفانی در زندگی ما تأثیر قابل ذکری نداشت جستجو در این زمینه بهمین جا متوقف میشد ولی انصاف باید داد که اگر برآستی چنین چیزی امکان داشته باشد ارزش آنرا دارد که در این زمینه اندیشه شود و اگر کوره راهی برای رسیدن بآن باشد با تلاش و کوشش پیموده گردد چه آنها که سروکاری با تحلیل خاطر خویش دارند بآسانی میپذیرند که خوشیهای زندگانی بسیار ناپایدار است و فرسایش روزگار همه چیز را بی رنگ و بومیکند و برای هیچ چیز مزه ای نمیگذارد، احساس تنهایی در جمع را بر ما مستولی میکند و پوچی و بیهودگی زندگی را پوسته بخاطر ما میآورد و در دل مرده ما این زمزمه را مکرر میسازد که:

ز صحرای دل بی حاصل من گیاه ناامیدی هم نروید^۱

تنها استثنای ممکن در مورد کسانی است که بسبب ساختمان خاص مزاجی^۲ از مهربانی بدیگران خرسند و از خدمت بمردم شادند. دریغا که این سعادت در دسترس همه کس نیست: محبت ناتوانان خواهانی ندارد و کمک به نیازمندان برای مردم پریشان روزگار آسان نیست.

پس اگر برآستی این سخن که: «آرامش دلها بیاد خداست»^۳ (الا بذکر الله تطمئن القلوب) درست باشد جستجوی آن برای اکثریت مردم ضرورت دارد و چنین تلاش در مقام مقایسه با سایر کوشش های زندگانی دارای اولویت تام است.

در این احوال خاطر افسرده و اندوهناک و امیدجوی ما را هزاران زمزمه عاشقانه کسانی که روهروان طریقت اند بدینگونه بخود میخواند:

ای بلبلان، ای بلبلان ما را نوائی خوش بود ز آنرو که این گلزار ما از بوستانی دیگرست
زند و در میخانه ها صوفی و کنج صومعه ما را سریر سلطنت بر آستانی دیگرست^۴
و طبعاً میل خاطری ایجاد میکند که دعوی آنان را یکسره دروغ ندانیم و در حدودی که بسایر مسائل عقیدتی توجه داریم در این مسئله نیز جستجو کنیم و از ترس گول خوردن کار را به

۱- باباطاهر.

۲- مقصود از مزاج در اینجا مجموعه عوامل جسمانی و روحانی است.

۳- قرآن مجید.

۴- شعر از نعمة الله فهستانی است. مطلع غزل اینست: ای عاشقان ای عاشقان ما را بیانی دیگر است.

بلاهت نکشائیم چه بقول اگوست دوتف^۱ «ترس از فریب آغاز بلاهت است». حال ببینیم پایه‌های اعتقادات ما درباره مسائل غیردینی و غیرمعنوی تا چه اندازه استوار است. اگر در مسئله عشق عرفانی در همان حدود مقدمات اعتقادی داشته باشیم بنظر من مجازیم که در این زمینه پیشتر رویم و دست کم بدون ادعای اثبات حقیقت عشق الهی — که چنانکه گذشت وراء دسترس عقل علمی است — امکان آنرا جستجو کنیم. برای مثال دو مسئله خیلی مهم فیزیکی را در نظر میگیریم یکی جاذبه نیوتنی و دیگری حرکت وضعی زمین.

تا قبل از کشف تئوری نسبیت عمومی اینشتاین هر کس اندک اطلاعی از علوم طبیعی داشت معتقد بود که دو جسم یکدیگر را جذب میکنند و بدین طریق برای فرود آمدن سنگ بزمین توجیه عقلی داشت اگر در فیزیک اطلاع بیشتری داشت شاید همین جاذبه را بین زمین و کره ماه هم میپذیرفت چون شنیده بود که ماه بسبب جاذبه زمین دور زمین میچرخد. بهر حال مسلم است که از دوسه قرن پیش هر کس بهره‌ای از اطلاعات زمان خود داشت در جاذبه نیوتنی تردیدی نداشت. حتی در کلمات بزرگان نیز تاییداتی برای این نظر می یافت و با خرسندی نقل میکرد که: ذره ذره که اندر این ارض و سماست — جنس خود را همچو کا و کهر باست. گویانکه برای جاذبه الکتریکی می بایست شعر دیگری می یافت چون در آنجا دوزره هم جنس یکدیگر را دفع میکنند. حال آنکه بسیاری از گروندگان به نظریه جاذبه نیوتنی نه تنها از درک جاذبه نیوتنی یعنی عمل یک ذره ماده روی ذره دیگر از دور کاملاً عاجز بودند بلکه اکثر آنها برای اثبات آن کوچکترین برهانی نخوانده هیچ آزمایشی ندیده بودند.^۲ کافی است از این صدها میلیون افرادی که جاذبه عمومی را یک امر واقعی میدانستند پرسیده شود چند نفر از شما با ترازوی «هنری کیوندیش»^۳ آزمایش کرده اید و عیناً دیده اید که دو جسم مادی یکدیگر را جذب میکند یا چند نفر از شما بمدد رصدهای نجومی

1—La crainte d'etre poire est le commencement de la stupidité Auguste Deteouf

۲ — این جاذبه بدون نوعی اتصال یعنی فقط بصرف وجود دوزره که با هم تماس ندارند حتی برای متخصصان نیز قابل تصور نبود و نیست.

۳ — Cavendish balance آزمایش مشهور است که بمدد آن جاذبه دوزوج جرم که هر دو در سطح افقند اندازه گرفته می شود. بنابراین آزمایش ضریب ثابت گرانشی The gravitational constant که در معادله نیوتن دخیل است تعیین می شود. این رقم مساویست با 6.67×10^{-8} دین . سن / گرام^۲

مسیر سیارات را شناخته اید و با محاسبه شخصاً دریافته اید که اگر جاذبه نیوتنی را بپذیرید این مسیرها همانطور که هستند با دقت پیش بینی میشود. حتی باید گفت بین دانشمندان نیز تعداد کمی از آنها شخصاً چنین آزمایشها و چنین رصدها و محاسبات انجام داده اند. واقع مطلب اینست که در چنین امر مهم یقین علمی دانشمندان و اعتقاد عامیانه مردم نتیجه گفته و نوشته های تعداد محدودی از بزرگان علم است. منتهی فرق اعتقاد علما با عقاید عامه اولاً در اجمال و تفصیل است، ثانیاً در این است که در علوم مثبت هر دانشمند می تواند برای اطمینان خاطر بمراکز علمی مراجعه کند و شخصاً باین آزمایشها و محاسبات بپردازد یا دست کم دانشمندان در عالم ذهن خود مسلم میدانند که چنین اقدام برای ایشان امکان دارد. گویانکه مطالعه دقیق تر پس از کشف تئوری نسبیت عمومی نشان داد که دانشمندان نیز در این زمینه کمی خوش خیال بوده اند زیرا اگر بخت یارشان بود و حوصله پژوهندگان فیزیک عصر اینشتاین را داشتند می دیدند که جاذبه نیوتنی نمی تواند رویدادهای فلکی را با کمال دقت پیش بینی کند و لذا ایمان ایشان بوجود جاذبه نیوتنی پایه استواری نداشت چه رسد بگروه بیشمار مقلدان آنها که از جاذبه نیوتنی فقط نامی شنیده و در عالم ذهن خود تصویر غلطی ساخته بودند و هم اکنون نیز هیچ کس نمیتواند ضمانت کند که تئوری نسبیت یا سایر تئوری های علم تا جهان پایدار است اعتبار خواهد داشت چه بسا که آینده دور یا نزدیک نقص عقاید فعلی علمی ما را آشکار سازد.

مثال دوم که حرکت وضعی زمین است نیز جالب توجه است. از زمان گالیله تاکنون هزارها میلیون از کسانی که جزئی اطلاعی از علوم جدید داشتند و دارند معتقدند که زمین بدور محور خود میگردد گویانکه این امر خلاف محسوس است زیرا آنچه هر کس میبیند سکون زمین است نه حرکت آن^۱ و بگفته پیشینیان ما تاکنون کسی ندیده است که اگر کبوتری در آسمان اصفهان به پرواز آید بر اثر گردش زمین در بغداد فرو نشیند روشنترین دلیل علمی حرکت زمین تا حدودی که نویسنده این سطور بخاطر دارد حرکت آونگ فوگ^۲

۱ - البته در این مقام باید مشاهدات فضانوردان را که حرکت زمین را از خارج از جو زمین کاملاً می بینند باید کنار گذاشت. چون تا چند سال پیش کسی از کره هوا خارج نشده بود.

۲ - آونگ لئون فوگ (Léon Foucault) (۱۸۱۹ - ۱۸۶۸) به نقطه تعلیق خیلی بلندی آویخته است تا تغییر سطح نوسان آونگ - که اگر گردش زمین نمی بود چنین تغییر وجود نمی داشت - محسوس باشد. در مکانیک نیوتن ثابت می کنند که اگر زمین دوران داشته باشد باید نیروی بنام coriolis (۱۸۴۳ - ۱۷۹۲) دخالت کند و در نتیجه بعضی اینکه سطح قائم نوسان آونگ ثابت باشد باید بچرخد. این امر را آونگ فوگ محسوس می کند.

در سطوح قائم مختلف است ولی اگر از این هزارها میلیون نفری که زمین را در گردش میدانند پرسیده شود چند نفر از شما آونگ فوک را فقط دیده‌اید محاسبه آن پیش کش، شاید تعداد آنها بصد هزار نفر نرسد. بقیه فقط باطمینان گفته‌ها و نوشته‌های دیگران آنرا قبول کرده‌اند.

همچنین است حکم ثبات سرعت نور در جهت حرکت انتقالی زمین و در خلاف جهت آن که کاملاً خلاف ذوق سلیم است و هزاران قانون دیگر فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و غیره که میلیونها نفر بصرف گفته دیگران باور دارند.

پس مسلم است که جز برای معدودی از افراد بشر دلیل اعتقادات مردم در زمینه علمی صرفاً اطمینان بگفته دیگران است.

حال اگر کسی باقتضای همین روش گفته‌ها و نوشته‌های هزاران کس را که ادعای علم حضوری بعشق خدا دارند باور کند کار خلاف عرف نکرده است. زیرا نه مفهوم عشق بخدا خلاف عقل است مثل مفهوم دایره سه گوش یا کوسه ریش‌پهن نه تعداد گواهان کمتر از تعداد گواهان آزمایش با ترازوی «کیوندیش» و آونگ «فوگ» میباشد. زیرا عشق بخدا یا مفاهیمی معادل آن که همگی حاکی از توجه شدید بامر است که در حدود اشتغالات فکری عامه نیست، قدر مشترک همه مشربهای عرفانی همه اعصار و همه آفاق است.

تنها مشکلی که در کار قبول ادعای عشاق الهی وجود دارد اینست که با خود میگوئیم اگر کسی راجع بجاذبه نیوتنی یا گردش زمین بدور محور خود یا سایر قوانین علمی مطلبی اظهار کند بظن غالب غرض شخصی ندارد (گو اینکه گاه تعصب در عقیده یا اکراه از پذیرفتن افکار تازه موجب غرض فاسد شخصی است). اما آنکه ادعای خلوت با خدا دارد بسا که قصد سوءاستفاده از نادانی مردم داشته باشد و بخواهد با این شیادی‌ها ریاستی برای خود و فرزندان و خدمتکاران خویش برقرار کند یا بعنوانین مختلف در اموال مردم تصرف کند یا بطور غیرمستقیم بحکومت وقت خدمت کند و مردم را بسبب ایمانی که باو دارند برای سواری دادن بار بآرام و آماده نگاه دارد و خود نیز متقابلاً از حکومت وقت برخوردار شود. هرآینه این نگرانی کاملاً بجاست. سراسر تاریخ بشر حاکی از جنایات مدعیان دین است. در غرب و شمال و شرق و جنوب همیشه علمداران دین که بر مردم حکومت میکردند — نه آنها که دین را بخاطر دین و برای تزکیه روح خودشان میخواستند — شغل شاغلشان باج‌ستانی و زورگوئی بوده است صدها دانشمند بزرگوار مانند حسین بن منصور

حلاج اهل بیضای فارس، شهاب الدین سهروردی، عین القضاة همدانی، جیوردانو برونو^۱، سروه^۲، گالیله^۳ از دست آنها شکنجه‌ها دیده‌اند و سرانجام آنانرا یا دار زدند یا در آتش سوختند یا در دیگ آب جوش پختند یا کور و در بدر کردند و عجب‌تر اینکه چنین جنایاتی بنام خدا و برای خدا صورت می‌گرفت و عاملان آن خود را از خدا طلبکار میدانستند. این قاعده بقدری عمومیت دارد که شاید مستثنیات آن از عدد انگشتان دست تجاوز نکند. مردم می‌ترسند که تا عشق بخدا را پذیرفتند شیادان بنام خدا دعوی رهبری کنند و بمدد اراذل و اوباش دمار از روزگار هر آزاده‌مرد آزاداندیش برآورند و جان و مال و عرض و ناموس مردم را در اختیار گیرند کتابها را بسوزانند، دانشمندان را در فشار بگذارند که بگناه خویش در مخالفت با عقاید آنها علناً اقرار کنند ورنه آتش‌های بزرگ در میدانهای شهر، بورها و نفت و آتش، شمشیر و چوبه دار بحساب آنها خواهد رسید.

چاره این مشکل توجه خواننده است باین نکته که اگر ایمان مخلصانه‌ای بیکی از شرایع الهی مانند اسلام نصیب کسی نباشد بصرف اتکاب به قواعد جامد و بی لطف عقلی که در دسترس است بین مسائلی که در کتب اثبات عقاید ادیان — مانند کلام در اسلام و یا آن قسمت از فلسفه کلیسا که مربوط بعقاید دین مسیح است — مندرج است مانند خدا و دین و جاودانگی روان و رستاخیز ابدان برای پاداش نیکی و سزای بدی و غیره آنگونه ارتباطی که بین علت تامه و معلول هست احساس نمیشود. یعنی ایمان بخدا یا عشق بخدا — آن خدائی که در تصور فیلسوف است — علت تامه قبول نبوت عامه (یعنی این اصل که بر خدا لازم است که بحکم لطف و حکمتش برای راهنمایی بندگان پیامبران بفرستد) نیست و بسیار کسانی بوده‌اند و هستند که خداپرستند ولی تابع هیچ شریعتی نیستند.^۴ یعنی هیچیک از پیامبران را بعنوان سخن‌گوی خدا نمی‌پذیرند و هیچ‌یک از کتب تورات، انجیل، قرآن و غیره را کلام خدا نمیدانند. یا ممکن است کسی بجاودانگی روان باوری داشته باشد ولی خداپرست نباشد یعنی بقای روح را نیز مانند قانون دیگری از قوانین طبیعت — مانند بقای

۱- Bruno (Giordano) متولد ۱۵۴۸ در Nola جزء دارالسلطنه ناپل وی را در سال ۱۶۰۰ در رم سوزاندند. وی از منتقدان منطق ارسطو و هیئات بطلیموس بود و لذا با عقاید کلیسا مخالفت می‌کرد.

۲- Servet (Michel) پزشک اسپانیایی کاشف دوران دم صغیر متولد سال ۱۵۱۱ وی را در سال ۱۵۵۳ در شهر ژنو سوزاندند. با عقاید کلیسا مخالفت می‌کرد.

۳- گالیله سرانجام پس از مشقت بسیار کور شد. سهروردی را کشتند و عین القضاة همدانی را بروایتی کشتند و بروایتی در بورها سوزاندند.

۴- بنا بر قرآن هدایت بندگان منوط بارادة الهی است.

انرژی — بشمارد. همچنین امکان دارد که معتقد به جاودانگی روان به پاداش نیکی و سزای بدی در سرای سرانجام ایمان نداشته باشد و جهان پس از مرگ را با کار نیک و بد دنیا مرتبط نداند. بنابراین اگر کسی عشق بخدا را امر حقیقی بداند و اهل ایمان دینی نباشد هیچ الزامی ندارد که بلافاصله بعثت انبیاء را تصدیق کند و در نتیجه تابع پیغمبر خاصی شود و بنابراین محکوم احکام کلیسایی یا دستگاه دینی دیگری مانند دین یهود یا دین زرتشت یا دین اسلام و غیره گردد اگرچه بخدا اعتقاد دارد.

بنابراین ورود در این بحث بار گرانی بر دوش کسی نمی گذارد و هر کس میتواند با آرامش خاطر از راه کنجکاوی در این باره بیاندیشد و با کمال آزادی بسمت سایر مطالب عقیدتی مانند جاودانگی روان و بعثت پیبران برود یا در همین مقام توقف کند. ممکن است این سخن بگوش برخی سنگین باشد ولی بنظر من اگر از عقاید مردم آماری گرفته شود روشن خواهد شد که این مطلب حرف بی پایه ای نیست گویانکه مبلغان ادیان و مبلغان ضد ادیان، هر دو دسته، بنابر سنت تبلیغاتی خود یا تمام این قضایا را برهانی میدانند یا تمام آنها را انکار می کنند.

۱-۲. فرق عشق عرفانی و عرفان

پیش از اینکه وارد بحث مبانی عشق عرفانی شویم لازم است یادآوری شود که اگر خود را مجاز به ورود در این بحث دانسته ام بدین دلیل است که بنظر من عشق عرفانی غیر از خود عرفان است. عشق عرفانی مانند هر عشق نوعی هیجان روحی است منتهی در این مورد علل هیجان روح اعتقاداتی است که شرح آنها بعداً خواهد آمد. در صورتیکه بحث در خود عرفان اگر مجاز باشد، کار کسانی است که در این راه سیر کرده اند و واردات خاطر و مشهوداتی داشته اند زیرا تا کسی شخصاً اینگونه دریافت ها نداشته باشد نمیتواند در آن باره مطلب قابل ذکری برای دیگران بگوید و من مطلقاً در این زمینه ادعائی ندارم. حتی معتقدم که اگر، چنانکه گفته اند و نوشته اند، چنین دریافت هایی بدون سیر استدلالی واقعیت داشته باشد، برای آن بزرگانی که دارای چنین امتیاز بارزی هستند بیان آنچه دریافت اند میسر نیست و آنچه در این زمینه نوشته یا گفته شده باشد بهمین دلیل که نوشته یا گفته شده است در حال عادی بوده است یعنی اولاً گوینده یا نویسنده به شخصیت خودش در آن حین مانند هر شخص دیگر واقف و متوجه بوده است ثانیاً رشته سخنش — هر چند استدلالی نیست — مبدئ و منتهی و مقدمه و نتیجه ای دارد و از ذکر آن

سخنان غرضی در کار است. در صورتیکه بنا بر گفته بزرگان آن حالتی که بآنها دست داده است قابل بیان نیست. در آن حالت باصطلاح نوعی فنا یا استهلاکی برای ایشان حاصل میشود یعنی با آنکه شخصیت سالک در آن حال نابود نمیشود (مانند موجی از دریا که پس از آرامش دریا نابود شود) معذک نوعی حضور جهانی چنان بر روح آنان سلطه پیدا میکند و سراسر هستی ایشان چنان زیر استیلای قاهر امری غیر از محسوساتی که در اطراف یا خاطراتی که در ذهن آنان بوده است واقع میشود که روشنی خود آگاهی یا شعور وی در آن حال مانند روشنی ستاره در مقابل خورشید میشود.^۱ البته این کلمات بضرورت مفهوم تقریبی نارسائی از آن حالت را حکایت میکند. عشق عرفانی، مانند هر عشق، قابل تعریف، بمعنی منطقی کلمه، نیست. یعنی نمیتوان آنرا به ترکیبی از مفاهیم ساده برگرداند که هریک از آن مفاهیم برای ما معلوم یا بدیهی باشد و ترکیب آنها مخل آن بدهات ها و آن روشنی هائی که در مفاهیم ترکیب کننده بود نشود.

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون بعشق آیم خجل گردم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است لیک عشق بی زبان روشنتر است
چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون بعشق آمد قلم بر خود شکافت

با این وصف چون بهر حال فنا از لوازم عشق عرفانی است برای این مفهوم فنا باید تعریفی بدست داد، بدین منظور تعریفی را که در بند الف ذیل عنوان فنا در کتاب فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی آقای سید جعفر سجادی باین عبارت آمده است «زوال شعور سالک در اثر استیلای ظهور حق بر باطن او» به تقریب میتوان پذیرفت بشرط اینکه کلمه زوال شعور درست حکایت از همان حالت غیر قابل وصف باشد و بمعنی نابود شدن خود آگاهی گرفته نشود.

خلاصه اگر شناخت عرفانی عینیتی داشته باشد کلمات برای انتقال آن دریافت ها از شخصی بشخص دیگر که اهل آن حال نباشد کافی نیست به تعبیر بسیار زیبای سعدی:
«بخاطر داشتم که چون بدرخت گل رسم دامنی پر کنم هدیه اصحاب را چون
برسیدم بوی گل چنان مست کرد که دامنم از دست برفت»

۱ - برای اینکه فعلاً مدرکی که در دست است ذکر کنم یادآور می شوم که این تعبیر فنا یا هلاک و فنا یا استهلاک از حاشیه شیخ محمد هیدجی بر منظومه حاجی ملا هادی سبزواری گرفته شده است. فنا یا هلاک آنست که هویت سالک کلاً از میان بریزد مانند نابود شدن موج بسبب آرامش دریا ولی فنا یا استهلاک مستلزم انهدام شخصیت سالک نیست چنانکه نور شمع در مقابل نور آفتاب معدوم محسوب نمی شود، ولی ناچیز است.

۱-۳. فرق عرفان با میستی سیسم

در این عصر در کشورهای غربی و تا اندازه‌ای در سایر کشورها که آثار غربیان ترجمه می‌شود زیر عنوان میستی سیسم^۱ مطالب گوناگونی جمع‌آوری کرده‌اند که قدر جامع آنها فقط غیرعلمی بودن آنهاست و بسیاری از آنها با آنچه ما در ایران عرفان مینامیم سختی ندارد و لذا گویانکه شاید بتوان کلمه میستی سیسم را برای بیان مفهوم عرفان مانوس در ایران در زبانهای غربی بکاربرد با این وصف معادل کلمه میستی سیسم بمعنائی که غربی‌ها بکار می‌برند در زبان ما لفظ عرفان نیست چنانکه برخی از عقاید که ذیل عنوان میستی سیسم در کتاب «مستی سیسم در ادیان جهانی»^۲ ذکر شده است مبتنی بر اعتقاد بجهان دیگر نیست من جمله عقیده چینی «تی ا ایزم»^۳ (به کسرت و سکون‌ی وضم همزه بنابر تلفظ انگلیسی) یا تا ا ا ایزم (بضم همزه بنابر تلفظ فرانسه) که از کلمه «تا ا» مشتق است — تا ا در چینی بمعنی راه است — که متفکر بزرگ چینی بنام «لا ا تزو»^۴ (بضم همزه) در آن باره کتابی نوشته است. دوران زندگانی این مرد بزرگ بدقت معلوم نیست میگویند قبل از میلاد مسیح زندگی میکرده است. آنچه از نوشته این اندیشمند درباره تا ا ا ایزم استنباط میشود این است که آرمان تا ا ا ایزم نوعی تزکیه نفس و وصول به حقیقت و سعادت است. وی سعادت را خود آگاهی محض میداند. این عقیده نوعی تلاش روحی غیراستدلالی و مبتنی بر ریاضت است ولی در عین حال بنابر آنچه در کتاب «مستی سیسم در ادیان جهان» آمده است، در این عقیده وجود جهان دیگری مطرح نیست. باز بنقل از کتاب مذکور در عقیده جینیزم^۵ (به کسر جیم و سکون ی اول) به تلفظ انگلیسی یا جائی نیسم به تلفظ فرانسه که انشعابی از دین هندی است و قدمت آن از بودائی کمتر نیست اصلاً خدائی مطرح نیست. در این عقیده روح جاودان است و باید از گرفتاریهای عالم ماده رهائی یابد و به خود رهائی برسد ولی خدای یکتائی برای کمک

۱ — من جمله در کتاب *Mysticism in the World's Religions* نوشته Geoffrey Parrinder

که در زمینه ادیان و عقاید غربیه مطالعات بسیاری دارد.

۲ — عنوان کتاب و نام مؤلف در شماره (۱) بالا ذکر شده است.

۳ — Taoism = Taöisme

۴ — Lao Tseu = Lao Tzu

۵ — Jainism = Djainisme

بروح در این تلاش عظیم وجود ندارد. لذا عقیده تا ایسم و عقیده جائی نیستیم را میستی سیسم طبیعی نامیده اند. همچنین در عقیده بودائی مسئله بقای روح شخصی بدون اینکه تناسخ صعودی یا نزولی داشته باشد یعنی آن نوع اعتقاد به بقای روح که مسلمانان یا مسیحیان دارند مطرح نیست. در دین بودائی خدایانی هستند ولی مفهوم معادل خدای یکتای ما در آن دین وجود ندارد خدایان بودائی قدرت و سعادت نسبی دارند.

همه این عقاید^۱ را در ذیل عنوان میستی سیسم می آورند و چنانکه خواهیم دید اصلاً با آنچه ما در ایران بعنوان عرفان مینامیم مناسبتی ندارد.

عجیب تر از این عقاید مطالب کسانی است که بوسیله داروی مسکالین^۲ (به کسر میم) چرندیاتی از آنگونه که چرسیان و بنگیان خودمان میگویند بافته اند که آنرا هم ذیل عنوان میستی سیسم آورده اند. مثلاً در همان کتاب سابق الذکر از قول الدس ها کسلی^۳ مینویسد داروی مسکالین خوردم و احساس کردم که با پایه های صندلی یگانه شدم باین صراحت که خود پایه های آن شدم نه اینکه بطور مبهم بآن نگاه کنم. و در این حال احساس سعادت کردم.

چنانکه روشن است و در فصول بعدی توضیح بیشتری داده خواهد شد طرز فکر ما ایرانیان و حتی همه اهل کتاب از کلیمی و عیسوی و زرتشتی در باره عرفان مطلقاً با این مطالب سازگار نیست. برای ما اگر خدای یکتائی نباشد اگر روح شخص جاودان نماند، اگر هیجان عشق در میان نباشد اصلاً سیر عرفانی وجود ندارد و بفرض اینکه وجود داشته باشد لطفی ندارد. لذا درج اینگونه مطالب که در ممالک مغرب بعنوان میستی سیسم شناخته شده اند در این کتاب که راجع بمنطق عشق عرفانی بمعنای مأنوس در ایران است مناسبتی ندارد. چه رسد که بخواهیم صرفاً بخاطر معادل شمردن لفظ عرفان و میستی سیسم عرفان را بمعنائی که شامل تمام این عقاید گوناگون گردد توسعه داده مورد بحث قرار دهیم. زیرا چنانکه گفته شد اصلاً عرفان ما معادل کلمه میستی سیسم نیست.

قطع نظر از محتوای ایمانی این نوع عقاید که ذیل عنوان میستی سیسم آورده اند، اصولاً کمال مطلوبی که در برخی از آنها جستجو میشود بنظر ما اصلاً کمالی نیست و ارزش

۱ - برای توضیح بیشتر راجع باین عقاید رجوع فرمائید به صفحات ۵۰ و ۵۱ و ۶۹ کتاب «مستی سیسم در ادیان جهان» که ذکر آن گذشت.

۲ - Mescaline

۳ - Aldous Huxley رجوع شود به صفحه ۱۴ کتاب مذکور.

تکاپو ندارد. مثلاً کمال مطلوب در مشرب یگا^۱ (بضم ی) ترک شادی و غم است حال آنکه بنظر ما زندگی بی هیجان با مرگ فرق فاحشی ندارد حتی برخی غم ها — مثل غم عشق — از آرامش روحی که نه غمی دارد و نه شادی بمراتب مطلوب تر است.

با توجه باین اشکالات بهتر است در صدد یافتن تعریف جامع و مانعی از عرفان که در عین حال شامل مطالب گوناگونی از حکمت بسیار بلند و زیبای «اوپانیشاد»^۲ گرفته تا چرنیدیات چرسیان جدید که از داروی مسکالین بکار میبرند نباشیم. چنانکه تلاش یکی از فلاسفه بنام استیس^۳ (بسکون ی) که پس از مطالعه افکار دو عارف کاتولیک و یک عارف پروتستان و یک عارف قبل از مسیح و یک عارف هندی در عصر جدید و دو عارف امریکائی خواسته است هسته مرکزی عرفان را در سطح جهانی در هفت بند تعریف کند بجائی نرسیده است.^۴

لذا آنچه در فصول آینده از نظر خوانندگان گرامی، بعنوان تعریفی از عرفان، خواهد گذشت صرفاً ناظر بطرز فکر مانوس در جهان اسلامی و محیط فلسفی اروپاست آنهم فقط بعنوان پیشنهاد مطرح شده است و مطلقاً غرض از مباحث بعد ورود در متن عرفان یا تحدید و تعیین یک تعریف جامع و مانع از میستی سیسم جهانی نیست. گویانکه بهرحال چون سخن از منطق عشق عرفانی است اجمالاً باید گفته شود که مقصود ما از کلمه عرفان چیست.

این کتاب برای دانشجویانی نوشته شده است که با اینگونه مطالب آشنا نیستند و برخی از آنها شاید اصلاً خدائی نپذیرند. لذا خواسته ام بمدد توضیحاتی که بحداکثر ممکن بطرز فکر علمی امروز نزدیک باشد بآنان نشان دهم که عشق عرفانی نیز حقیقتی است و مطلقاً نتیجه محرومیت جنسی و امثال اینگونه تعلیل ها نیست. بلکه سیری است متعالی در جهانی برتر و روشنتر. عبارت دیگر غرض اصلی این کتاب احصاء آن مقدمات عاطفی و نظری است که وقتی در ذهن فراهم شد ممکن است منجر بآن حالی شود که مناسب عشق عرفانی است. اما محتوای معرفت عرفانی هر چه باشد — معرفت اسماء ذات و اسماء

۱ — رجوع شود به صفحه ۴۴ کتاب عرفان در ادیان جهان.

۲ — اوپانیشاد Upanishad = Oupanichade تفسیر کتابهای ودا Vedas است که سرچشمه فلسفه هند است. ودا نام چهار کتاب دینی هند باستانی است که بزبان سانسکریت نوشته شده است. کلمه ودا بمعنی دانش والهام است.

۳ — W.T. Stace

۴ — رجوع شود به صفحات ۱۱ و ۱۲ کتاب «عرفان در ادیان جهان».

صفات الهی و ارتباط آنها با هم یا اتحاد با باطن جهان آفرینش یا علم به وجود باری تعالی باعتبار ارتباط او بخلق و غیره — موضوع بحث ما نیست بلکه غرض فقط بیان اوصاف کلی چنین معرفتی است در مقابل معرفت تجربی عالم خارج و معرفت ریاضی بلحاظ مقدمات و نتیجه. و بهمین دلیل ما با معیار و میزان درست و نادرست القائات و واردات خاطر عارف کاری نداریم. برخی میزان آنرا شرع اسلام و دیگران راهنمایی مرشد کامل دانسته اند. حال اسلام راستین کدام است و مرشد کامل کیست بحثی است که درخور بضاعت مزجات من نیست.

بطریق اولی بحث ما درباره ریشه های تاریخی عرفان نیست. چه این امر بحث بسیار گسترده ایست که پژوهندگان بزرگ درباره آن عمرها صرف کرده اند و مسلماً احتیاج به تخصص تام و تمام دارد و کاریک نفر هم نیست. شاید از ذکر همان چند عقیده ای که نقل شد روشن گردیده باشد که عقایدی که کمابیش با عرفان بمعنی مأنوس ما نزدیک است ریشه تاریخی بسیار قدیم دارد. و این گمان که فی المثل عرفان فقط مأخوذ از کتب الهی و سنت انبیاء در ادیان اسلام یا مسیحی یا کلیمی است کاملاً بی اساس است.

ناگفته نماند که غرض ما از کلمه عشق عرفانی در این سطور همان هیجان روحی است که وصف اجمالی آن گذشت در صورتیکه این کلمه در آثار بزرگان عرفان همه جا باین معنی نیست. مثلاً در منطق الطیر فریدالدین عطار عشق یکی از مراحل سیر عارفانه است که بعد از مرحله طلب و قبل از مرحله معرفت^۱ است. اما در این کتاب مقصود از عشق عرفانی آن حالتی است که در سراسر مراحل سلوک سیطره دارد نه یکی از آن مراحل.

۴-۱. لحن قول مشابه بزرگان عرفان

با آنکه در این کتاب متن عقاید عرفانی شرقی یا غربی بمنظور تبیین و توضیح آنها مطرح نیست و بطریق اولی ورود در سیر عقاید عرفانی و مقایسه آنها با یکدیگر خارج از حدود مقصد ماست ولی ذکر این نکته بی فایده نیست که نزدیکی طرز درک و بیان بزرگان

۱. در منطق الطیر این هفت مرحله آمده است: طلب — عشق — معرفت — توحید — استغناء — حیرت — فنا. شاید غرض از هفت شهری که عطار گشته است در این شعر:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

همین مراحل باشد. و همین معنی نشان می دهد که همه آنها شهرهای عشق اند بهمین معنایی که در این کتاب آورده ام.

اهل ایمان الهی با وصف بعد مسافت اقامتگاه و فاصله عظیم زمان زندگانی آنها در نظر کسی که قصد لجاج با حق نداشته باشد شگفت انگیز است.

مثلاً کتاب «بهاگاواد جیتا»^۱ از جمله متون معتبر فلسفی و دینی هندی است که بعقیده نویسندگان دایره المعارف بریتانیکا نخستین نویسنده آن پنج قرن قبل از میلاد میزیسته است ولی ظاهراً بعدها بآن متن اول مطالب دیگری افزوده اند که تاریخ اخیر این متن را بقرن اول قبل از میلاد میرساند. این کتاب به وسیله بزرگان هند مکرراً تفسیر شده است. یکی از مفسران این متن «راما نوجا»^۲ نام دارد که حدود قرن یازده میلادی زندگی میکرده است. این دانشمند هندی در تفسیر یکی از اشعار کتاب مذکور که میگوید خدا در دل همه موجودات است توضیح میدهد که موجودات جسم خدایند چنانکه خدا روح آنهاست. در مقام روح همه موجودات، خدا اول و وسط و آخر آنها و علت اصل موجودات و دوام آنها در هستی و درگذشت آنها از دنیاست.^۳

حال اگر آیه ذیل را از سوره پنجاه و هفتم قرآن بخاطر بیاوریم که میفرماید:

هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شئی علیم

قربایت این دو فکر با آنکه یکی از حجاز است و دیگری از هند و متن جیتا دست کم هفت قرن قبل از قرآن است و مفسر آن پنج قرن بعد از رسول اکرم میزیسته است شگفت انگیز است و فرض اینکه پیامبر اسلام — حتی برای آنها که مسلمان نیستند — از متن جیتا خبر داشته است ابلهانه است یا تصور اینکه مفسر جیتا در محیط دینی هند با قرآن آشنا بوده است و با اعراض از اخلاص دینی خود مطالب قرآن را که کتاب آسمانی دیگران است اقتباس کرده است غیرمحمّل است.

همین راما نوجا در تفسیر قسمت دیگری از جیتا از زبان و یشنوا میگوید:

«چنانکه پرستنده من، که قرب مرا همچون نهایت مقصود خود میطلبد، نمیتواند

بی من خود را در هستی نگاهدارد، همچنین من نمیتوانم خود را بی او نگاهدارم. بدینسان اوست همان روح من»^۴ این فکر با بیان انژلوس سیله زیوس^۵ که میگوید:

۱- Bhagavad Gita

۲- Ramanuja

۳- رجوع شود به صفحه ۹۸ کتاب «عرفان در ادیان جهان» که سابقاً ذکر شد.

۴- Vishnu

۵- کتاب «عرفان در ادیان جهان» — صفحه ۹۸.

۶- Angelus Silesius

خدا بی من زندگی نمی کند، من میدانم که بی من خدا نمی تواند یک لحظه زندگی کند^۱ بسیار نزدیک است حال آنکه آنژلوس سیله زیوس اهل لهستان است و در قرن هفدهم میلادی زندگی میکرده است و در آن عصر تحقیقاً کسی در محیط مذهبی لهستان با افکار بزرگان هند آشنا نبوده است. و عجیتر اینکه هم بیان رمانوجا از قول و یثنووه هم عبارت آنژلوس سیله زیوس هر دو بیک اندازه خلاف عقل است و این امر میرساند که هر دو ناشی از سوء تعبیر یک نوع هیجان روحی عارف است.

هانری کربن در همین زمینه یعنی در زمینه احتیاج رب به مربوب از قول ابن عربی مطالبی نقل میکند که بسیار نزدیک باین فکر است گوا اینکه در بیان ابن عربی مقام ربوبیت غیر از سر پرده غیب الهی است.^۲

در همین کتاب «بهاگاواد جیتا» این معنی ذکر شده است که:

آنکس که مرا همه جا میبیند، همه چیز را در من مشاهده میکند. هرگز مرا گم نمیکند و هرگز او را گم نمیکنم.^۳ اگر این عبارت با آیه ۴ سوره ۵۷ قرآن کریم بدین شرح: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (او با شماست هر جا باشید) و آیه ۲۱ سوره ۱۵ بدین بیان: «وَأَيْنَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» [خزائن همه چیز نزد ماست] مقایسه شود گوئی یک نفر در دو زمان یک معنی را بیان کرده است. همچنین اگر آن عبارت با قسمتی از دعای امام سوم (ع) در روز عرفه (به روایت سید بن طاووس) باین شرح:

أَيْسَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَمَتَى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الْإِثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ عَمِيَّتَ عَيْنٍ لَا تَرَكَ عَلَيْهَا رَقِيبًا..... تَعَرَّفْتُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ شَيْءٍ قَرَأْتُكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ^۴ آیا دیگری را نمایشی است که در تو نباشد تا او پدید آید و تو گردد؟ کی غایب بودی تا نیازمند راهنمایی باشی که رهنمون تو شود و کی دور بودی تا آثار تو موجب پیوند به تو باشند. کور است چشمی که ترا بر خود نگاهبان نبیند..... خود را در هر چیز بمن شناساندی پس ترا در هر چیز نمایان دیدم.»

۱ - رجوع شود به صفحه ۱۸۵ کتاب «خیال خلّاق در تصوف ابن عربی» نوشته هانری کربن

Imagination Créatrice Dans le Soufisme d'Ibn Arabi - Henry Corbin

۲ - متاسفانه هانری کربن در اینجا محل دقیق مدرک را ننوشت است.

۳ - صفحه ۹۵ کتاب عرفان در ادیان جهان.

۴ - کلیات مفاتیح الجنان شیخ عباس قمی.

مقایسه شود در جان کلام اختلافی دیده نمیشود گو اینکه زیبایی ترکیباتی که امام سوم ما بکار برده است کلام آن حضرت را در تراز منیعی قرار داده است. بنظر من اگر بخواهیم اینهمه سنخیت فکر و نزدیکی بیان کسانی را که هزارها فرسنگ و چندین قرن با هم فاصله داشته اند و زبان مشترک یا رابطه دیگری بین آنها نبوده است فقط حمل بر تصادف کنیم برای تصادف خیلی برکات خارق العاده پذیرفته ایم گو اینکه البته برهان یقینی بر عدم ارتباط آنها نداریم. بهرحال از این مقدمات میتوان نتیجه گرفت که هیجان عرفانی امریست واقعی و عینی که در آفاق و انفس گوناگون دیده شده و میشود و لذا با توجه بآثار مبارکی که بلحاظ سلامت روح بر آن مترتب است جستجوی مقدمات آن کاری ثمری نیست.

۵-۱. آیا عرفان علم است؟

در اکثر آثار بزرگان خودمان وقتی سخن از عرفان بمیان میآید آنرا «علم» محسوب میدارند و موضوع آنرا همانطور که آقای سید جلال الدین آشتیانی در کتاب شرح مقدمه فیضی در حاشیه صفحه ۲ فصل «بیان موضوع علم عرفان» آورده اند و نیز آقای سید جعفر سجادی در صفحه ۲۷۴ کتاب مصطلحات عرفان را آورده اند «شناخت حق و اسماء و صفات او» دانسته اند و اضافه کرده اند که غرض از این شناسائی باعتبار ارتباط بخلق است نه بلحاظ خود خالق.

ولی کسانی بوده اند که برای عرفان چنین تعریفی نمیکردند از آن جمله فخر رازی و خواجه نصیر طوسی هستند. زیرا در شرح اشارات ابن سینا در جایی که سخن از عارف بمیان آمده است فخر رازی عارف را «مستکمل» در قوه نظریه دانسته است و خواجه نصیر طوسی عارف را «کامل» بحسب قوه نظریه تعریف کرده است و بنابراین بمشرب فخر رازی عرفان یعنی طلب کمال در قوه نظری و به بیان خواجه طوسی عرفان یعنی کمال قوه نظری. و این دو معنای عارف — که معنی عرفان از آن نتیجه میشود — با مفهوم عالم به علمی که موضوع شناخت حق تعالی و اسماء و صفات او باشد بسیار متفاوت است.

حال اگر کسی بخواهد این حکم را که عرفان علم است برای یک دانشجوی علوم امروز توضیح دهد مسلماً بسخن او گوش نخواهد داد زیرا علم بمعنی تام آن در اصطلاح دانشمندان سه چهار قرن اخیر یعنی آن روابط کمی — مثل رابطه شدت جریان برق و شدت حرارتی که از جسم هادی متصاعد میشود — که بمدد آن بتوان حوادث آینده را با دقت کافی پیش بینی کرد. و بمعنای ضعیف تر، آنگونه روابط کمی و کیفی — مانند اثر مقدار دارو در

کیفیات مزاجی بیمار — یا کیفی و کیفی است — مانند روابطی که در زیست‌شناسی و زمین‌شناسی بحث می‌شود — که بمدد آن بتوان در باره سیر حوادث گذشته یا آینده اطلاعی بدست آورد که عالم خارج بدرستی آن گواهی دهد. مسلماً عرفان باین معنی نمیتواند «علم» شناخته شود. زیرا تجربه عرفانی امریست که بستگی تام و تمام بخصوصیات روحی عارف دارد و قابل ارائه بدیگران نیست و بسطع شناسائی ناظران تنزل نخواهد کرد. آنچه عارفی در خلوت دل احساس میکند کالای بازار لفاظان و اصطلاح فروشان نیست که برای آنها عرضه کند و قابل تکرار در ملأ عام باشد تا مبنای تجربه و ماده علم قرار گیرد خاصه که موضوع آنرا اسماء و صفات حق دانسته‌اند.

اما اگر مخاطب ماتعلیمات علوم مثبتیه را فراموش کند و از راه مسامحه بپذیرد که «علم یعنی انکشاف تام»^۱ باز عرفان نمیتواند انکشاف تام باشد. زیرا موضوع آنرا حق و اسماء و صفات او دانسته‌اند. چه، خدا برای کسانی که بآن باوری دارند از هر حیث لایتناهی است. صفات باری تعالی هم از حیث تعداد هم از حیث مصداق هر صفت لایتناهی و غیر قابل تجزیه هستند. مثلاً علم خدا که صفتی از صفات اوست لایتناهی است پس علم خدا نمیتواند موضوع علم قرار گیرد. اما اسمی که باعتبار این صفت است یعنی عالم یا لفظی بیش نیست — که بر حسب قواعد زبان ساخته‌ایم — یا عین ذات باری است که لایتناهی است و لذا باز موضوع علم نمیتواند باشد. اگر تصور کرده باشند که با اضافه کردن قید «باعتبار ارتباط بخلق نه بلحاظ خود خالق» از این مشکل فرار خواهیم کرد، اشتباه است. زیرا ارتباط خدا با بندگان جزافاضه هستی — که علم و قدرت و عشق و غیره شئون و مراتب آن هستی هستند لاغیر — معنای دیگری نمیتواند داشته باشد. لذا بنا بر این عقیده که مشرب تحقیق حکمای بزرگ الهی است، ارتباط خالق و مخلوق از نوع ارتباط معمول در اذهان نیست که طرفین ارتباط هریک بخودی خود قیامی داشته باشد. بلکه مخلوق از هر جهت منوط و آویخته بخالق است و از خود هیچ ندارد. برآستی آفریدگان جلوه محدود آفریدگارند. بهمین سبب برای این نوع ارتباط — که فهم آن نیازمند دقت بسیار است —

۱ — گویانکه اساساً این تعریف علم، دوری است و لذا بی حاصل است. زیرا اگر کسی پرسد انکشاف یعنی چه ناچار باید بمشالی متوسل شویم و برای مخاطب جمیع درسته‌ای را باز کنیم و ببینیم در آن چیست و بگوئیم انکشاف یعنی این جریان ذهنی. که البته می‌توانستیم بدون توسل بکلمه «انکشاف تام» علم را باین طریق تعریف کنیم و باصطلاح تعریف بالا اشاره باشد. ولی اگر تعریف بالا اشاره نکنیم ناچاریم برای انکشاف تام لغتی بیاوریم که مترادف لغت علم باشد یعنی برگردیم به مجهول اول.

عنوان مخصوص اضافه اشراقیه وضع کرده‌اند. پس در مقابل خالق — بمشرب بزرگان حکمت الهی — چیز مستقلی نیست. وجود مخلوق یعنی نتیجه افاضه محدود حق. حال که چنین است اگر یک افاضه محدود را در نظر بگیریم، مثلاً آن حد از علم را منظور داریم که در فلان شخص است البته با منشاء این افاضه یعنی علم در افاق باری تعالی قابل مقایسه نیست و علم ما بآن صفت مخلوق، یعنی علم او، هیچ نوع دانشی راجع بعلم خدا بدست نمیدهد چون از علم به متناهی هرگز نمیتوان به لایتناهی آگاه شد مگر بلحاظ مفهوم لفظ علم و البته چنین دانشی را هیچ کس «انکشاف تام» نمی نامد چنانکه حتی یک خط لایتناهی هیچگاه «معلوم» ذهن ما نخواهد شد یعنی انکشاف تام آن در ذهن ما حاصل نمیشود با آنکه طبیعت خط را درک میکنیم. و اگر بخواهیم خود افاضه علم را از طرف باری ملاک شناسائی اسم عالم بدانیم، این افاضه که فعل خداست لایتناهی است و باز علم بآن برای ما ممتنع است مگر بلحاظ مفهوم لفظ افاضه (بقیاس حالت قبل) لذا با آنکه بنابر قول صدر المتعالیین «میتوان صفات و اسماء خدا را صاحب حد و برهان دانست»^۱ یعنی از نظر منطق میتوان برای آنها محتوای معینی قائل بود — مثل علم و قدرت و غیره — چون شدت صفات و اسماء الهی لایتناهی است علم بآنها برای ما ممکن نیست. البته اگر غرض از علم انکشاف تام باشد نه صرف تفوه به کلمه ای ولی اگر غرض انکشاف تام نباشد بلکه درک معنای مجملی را علم بنامیم بحثی نیست چنانکه مثلاً با اطلاع از صفت علم در بندگان، اطلاع بسیار اجمالی از طبیعت علم بدست آوریم و بعد با خود بگوئیم این طبیعت علم در باری تعالی نیز هست منتهی علم خدا لایتناهی است.

آب دریا را اگر نتوان کشید هم بقدر معرفت بتوان چشید^۲

اما انصافاً چنین معرفت اجمالی را در این عصر که از پشت کره ماه — که تا جهان بوده است از چشم بشر پنهان بوده است — عکسبرداری میکنند هیچ کس علم نمیشمارد. هرآینه غرض من از این بحث انکار دریافتهای اجمالی عرفا نیست. مقصود این است که اینگونه تعریفات نمیتوانند حاکی از حالات و مقامات ایشان باشد. زیرا این الفاظ

۱ — و آما صفاته و اسماءه فلا استحاله فی کون معانیها ذوات حدود و برهین لآنها مفهومات کلیه من حیث مفهوماتها (شواهد ربوبیه مشهد اول اشراق صابع).

۲ — مصراع دوم را در کتب مثنوی چنین نوشته‌اند: هم بقدر تشنگی باید چشید که هیچ مناسبتی ندارد. آنچه در متن نوشته‌ام از دوست دانشمند آقای دکتر ابوالقاسم تویسرکانی استاد دانشگاه تهران شنیده‌ام. ضمناً توجه شود که آب دریا شور است و رفع تشنگی نمی کند.

مصادیق دیگری دارد. با این وصف من از این اشکال میگذرم و به نقل سخن نظریه سازان عرفان میپردازم تا ببینم حاصل آن چیست.

۱-۶- فرق بافت با یافت

در فصل پنجم از مقدمه قیصری (صفحه ۲۶۸ کتاب شرح مقدمه قیصری تألیف دانشمند محترم آقای سید جلال الدین آشتیانی) عبارتی آمده است که ترجمه آن اینست: «بهر فردی از افراد عالم نامی از نامهای خدائی شناخته میشود. زیرا آن فرد مظهر اسم خاصی از آن اسماء است. پس بسبب اجناس و انواع حقیقی اسماء کلی شناخته میشود.

حتی بسبب حیواناتی که نزد مردم ناچیز شمرده میشوند مانند مگس و کک و ساس نامهایی شناخته میشود که آن حیوانات ناچیز محل ظهور آنها هستند».^۱

تا اینجا قبول این معانی اشکالی ندارد. چون مطلبی ندارد و فقط بنابر قرارداد بین گوینده و شنونده چنین مقرر شده است که هر موجودی را مظهر اسمی از اسماء خدا بدانیم. بدین معنی که آن اوصافی را که ما در عالم محدود ذهن خودمان درک میکنیم برای خدا هم میپذیریم (البته غیر از اوصاف منفی مانند نادانی یا ناتوانی) منتهی شدت وجودی آن صفت را در سرآورده کبریائی بی مرز و اندازه میدانیم. بعد وقتی آن صفت را با ذات خدا با هم ملحوظ میداریم اسمی از اسماء خدا درست میکنیم و مثلاً میگوئیم خدا دانا (عالم) است یا زیباست (جلیل). سپس چون هر موجودی وصفی دارد ما آن وصف را جلوه بسیار ضعیفی از صفت هم نام آن در حضرت باری تعالی می شماریم. چنانکه روشن است این تعبیرات فقط نوعی قرار مکالمه بین شنونده و گوینده است.

اکنون ببینیم از راه شناخت اسماء و صفات خدا چه نوع معرفتی بدست آورده اند. عبارت دیگر حال که در مقام گفتگو با تنورسین های عرفان پذیرفتیم که عرفان علمی است مانند سایر علوم بلکه برتر و بالاتر از علوم دیگر، ببینیم این علم چه مسائلی را مطرح کرده است و چگونه آنها را حل کرده است. خلاصه در این جستجو باشیم که یکی دو نمونه از کشفیات «علم» عرفان را بخوانیم.

۱ - بکل فرد من افراد العالم يعلم اسم من الاسماء الالهیه لاته مظهر اسم خاص منها. فبالاجناس والانواع الحقیقه يعلم الاسماء الکلیه حتی يعلم بالحيوانات المستحقره عند العوام کالذباب والبراغیت والبق وغیر ذلك اسماء هی مظاهر لها.

توجه شود که غرض منحصرأ راجع به کشف بمعنای علمی است. و الاً تحقیقاً بزرگان عرفا در آن حالاتی که خاص خودشان است دیدنیها و شنیدنیهای بسیار داشته اند که به بیان ارباب عرفان «نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است».^۱ ولی آن دیده ها و شنیده ها را بهیچ روی نمیتواند بذهن دیگران آشنا سازند حال آنکه کشف علمی بنابر تعریف باید قابل بیان و تفهیم باشد.

با توجه بمناعت سطح معرفتی که تئورسین های عرفان مطرح کرده اند، انسان توقع دارد کشفیات عرفانی تازه و دلنواز و یقین آور و استوار باشد ولی با کمال تأسف میبینیم که آنچه بعنوان معرفت علمی در کتب عرفان نظری آورده اند بسیار نزدیک بلکه رونویس عقاید فلاسفه آن زمان است درباره ساختمان جهان. خواه بلحاظ عالم جسمانی، خواه بلحاظ سلسله مراتب صدور موجودات از غیب الهی.

و حال آنکه امروز همه میدانند که آنچه فلاسفه پیش از پیدایش دانش های تجربی و گسترش علوم ریاضی — که بوسیله بزرگانی چون فرانسیس بیکن و دکارت و گالیله و کپلر و نیوتن و مانند آنها مطرح و تعقیب شد — درباره ساختمان جهان گمان میکردند یکسره بی اساس است. و آنچه درباره مسائل الهی میپذیرفتند، جز وجود خدا که امروز هم برای آنها که اهل این مطالب هستند یقینی و بسیار روشن است، مطالبی بود که مردانی مینوسرشت و بزرگوار و خداپرست که جاه و مال این جهان را از خاک پست ترمیشردند از روی کمال اخلاص عاشقانه برشته تحریر درآورده بودند ولی بلحاظ اتقان منطقی نقائص بسیار دارد. در حقیقت قسمت اعظم الهیات آن زمان زمزمه مشتاقان قرب است نه آفرار کشف اسرار عالم غیب.

مثلاً در فلسفه مشاء معمول در ایران — به پیشوائی ابونصر فارابی و حسین بن سینا — که مخلوطی است از آراء افلاطون و ارسطو و فلوپین و بهیچ روی معادل فلسفه مشاء اصیل یعنی فلسفه ارسطو نیست برای ترتیب صدور موجودات از غیب الهی نظری داشتند مشهور به قوس نزول — در مقابل قوس صعود که سیر کمالی موجودات است از هیولا یعنی ماده مواد تا عقل اول — که خلاصه آن اینست:

۱ — از علت بسیط — یعنی علتی که هیچ نوع ترکیبی حتی ذهنی در آن راه ندارد — یا باصطلاح آن زمان از علت واحد جز معلول واحد برنمیآید. زیرابین علت و معلول سنخیتی

۱ — لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر.

قائل بودند و باصطلاح معلول را مرتبه نازله علت میدانستند و چنین نتیجه می‌گرفتند که اگر در خود علت دوگانگی یا چندگانگی نباشد بطریق اولی در معلول نخواهد بود. [اصالت وجود صدرائی مربوط به چند قرن بعد است]

۲ — چون خدا بسیط است و جزء ندارد — و الا لازم بود مخلوق باشد — پس عین وحدت است، وحدت حقه حقیقه.

۳ — بشهادت حس و عقل موجودات جهان بسیارند. یعنی در جهان کثرت یا چندگانگی وجود دارد.

۴ — ولی بنابر حکم اول کثرت نمیتواند معلول بی واسطه وحدت صرف الهی باشد.

۵ — لذا بین ما افراد بشر و خدای آفریننده یک سلسله طولی نفوس و عقول وجود دارد که همگی کاملتر از ما هستند. بدین معنی که علت قریب ایجاد عالم انسانی عقل دهم است. که عقل فعال نامیده میشود و این عقل دهم خود معلول عقل نهم است که از او کاملتر و بخدا نزدیکتر است و بهمین ترتیب از کامل به کاملتر میروند تا برسد بعقل اولی که صادر اول است یعنی نزدیکترین موجودات بخدا است و بهمین دلیل در یکتائی و یگانگی و پاکی از ترکیب تالی خداست و فقط خداست که در این کمالات برتر از اوست.

قبل از ادامه مطلب برای کسانی که آشنا باین اصطلاحات کهنه نیستند توضیح میدهم که عقول و نفوس موجودات مجرد از ماده اند (البته بعقیده کسانی که چنین موجوداتی را واقعی میدانند) یعنی نه دارای ابعاد درازا و پهنا و ستبراء هستند نه جرم دارند. منتهی نفوس برای افعال خودشان نیازمند به آلت اند. باصطلاح متصرف بوسیله آلات اند.^۱ مثل نفس انسان که برای ظهور در این عالم و انجام کاری نیازمند به بدن است یا نفس فلک خورشید که برای بروز در عالم نیازمند به فلک خورشید است و اگر التی در تصرف نفس نباشد وجود آن نفس برای افراد بشر مجهول خواهد ماند. اما عقول موجودات مجرد از ماده ای هستند که در فعل یا تاثیر در عالم خارج نیازمند چیزی نیستند مانند عقل اول و دوم و سوم تا عقل دهم. عقل اول علت عقل دوم و علت نفس فلک نهم (فلک اطلس)^۲ است و عقل دوم

۱ — غرض از اینکه نفس متصرف بالات است یعنی نفس در مقام تصرف در عالم خارج محتاج به حقیقتی است که درجه تجرد آن کمتر از خود نفس باشد.

۲ — فلک نهم چون هیچ ستاره ندارد و کلمه اطلس چون هیچ نقطه ندارد، آنرا اطلس نامیده اند و می گویند

علت عقل سوم و علت نفس فلک هشتم (فلک ثوابت) است تا برسد به عقل دهم که چنانکه گذشت علت عالم عنصری است. البته باید توجه داشت که در این مقام غرض از تقدم، پیشی زمانی نیست و وقتی میگوئیم عقل اول علت عقل دوم و علت فلک اطلس است این نیست که زمانی بوده است که عقل اول بوده ولی فلک اطلس نبوده است بلکه در تمام این سلسله طولی عقول و نفوس از عقل اول گرفته تا عالم عنصری — یعنی گره خاک — غرض از تقدم، تقدم ذاتی است مثل تقدم حرکت دست من نسبت به حرکت قلم. زیرا بعقیده قدما زمان اندازه حرکت است و مادام که مجموعه نه فلک بگردش نیامده باشد حرکتی نیست تا زمانی باشد (واضح است که حرکات روی زمین بعد از پیدایش مجموعه جهان دوار است) ناگفته نماند که بعقیده فلاسفه آن زمان علت فاعلی حرکات افلاک نفس آن فلک است و علت غائی حرکات افلاک عقلی است که بلافاصله در سلسله طولی کمالی برتر از آنست مثلاً نفس فلک نهم از طریق حرکت فلک نهم میخواهد کمال بیشتری تحصیل کند یعنی به عقل اول شباهت روزافزونی یابد حال معنی این کمال چیست باید از خود نفس فلک نهم پرسید.

این بود طرز تفکر فلاسفه برای بیان چگونگی پیدایش عالم یا عبارت دیگر نحوه صدور کثرت موجود از وحدت الهی. شرح این استدالات در کتب فلسفی مانند اشارات ابن سینا (نمطخامس و سادس) و منظومه حاجی ملاهادی سبزواری در «فریده ثالثة» و دیگران به تفصیل آمده است.

هر کس اجمالاً اطلاعی از راه و روش استدلال منطقی داشته باشد — حتی همان منطق ارسطو — در هر سطر این براهین ایرادات اساسی خواهد داشت. چنانکه در همان زمان قدیم که هنوز آفتاب معرفت علوم تجربی از گریبان افق باختر برنیامده بود مردانی چون امام فخر رازی در چند مورد جهات ضعف این براهین را دیده اند که خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات باجمال نقل میکند و بدون اینکه پاسخ منطقی بدهد با مسامحه از آن میگذرد. بهرحال مسلم است که این طرز تفکر در باره کیهان شناسی از جهات عدیده بی معنی است و برای ابطال آن نیازی باستشهاد از هیات و علوم جدید نیست و با فرض قبول همان افلاک

«وصفه کاسمه». فلک نهم آخرین حد عالم اجسام است. زیرا قدما عالم اجسام را محدود می دانستند. لذا این فلک را مجدد الجهات نیز می نامیدند. بنا بر مقدماتی که در کتب قدماست شعاع داخلی فلک اطلس تقریباً ۲۳۸۲۸۷۸۹ فرسنگ است که معادل ۱۴۲۹۷۲۷۳۴ کیلومتر است ولی شعاع عالم معلوم نیست چون ضخامت فلک اطلس مجهول است.

تودرتوی پوست پیازی بطلمیوس و همان ستارگانی که مثل گل میخ بآنها چسبیده بودند بهیچ روی این دستگاه کیهان شناسی پذیرفتنی نیست.

پس چنین اباطیلی هرگز نباید موضوع بحث و استشهاد علم عرفان شود، آنهم در آنچنان علمی که مدعی است شغل شاغلش علم با اسماء و صفات الهی است. علمی که هر موجودی را مظهري از اسماء و صفات الهی میداند چگونه در باره موجودات موهوم بحث میکند، اگرچه بجای اصطلاحات فلسفی عقل اول و نفس اول و فلک اطلس کلماتی مانند حقیقت محمدیه و عرش و لوح و قلم یا رحمان و رحیم و امثال آن بیاورد. زیرا مبنای فکر همان قاعده قوس نزول است که ترتیب صدور کثرت موجودات را از وحدت الهی بیان میکنند ولی این قاعده جهات ضعف متعدد دارد که مجال ذکر آن نیست. عجب تر اینکه سایر مطالب فلسفه طبیعی آن زمان مثل عناصر اربعه و کواکب سبعة و کروییت جسم کل در کتابهای عرفان نظری مانند فتوحات مکیه و مقدمه قیصری و حتی در گلشن راز بکرات دیده میشود.^۱ مسلم است که این گونه مطالب ناشی از هیچ نوع افاضه ای از باطن عالم نیست و در تجلی آن «برق خاطف» که هزاران دل امیدوار در انتظار آن بوده و هستند چنین موجوداتی دیده نخواهد شد. با توجه باینگونه تصّنعات است که ممکن است کسی گمان برد نکند علت اینکه در کتب عرفان «امهات اسماء» الهی چهار شده است — اول و آخر و ظاهر و باطن^۲ — برای قرینه سازی چهار عنصر در فلسفه طبیعی و سبب اینکه «امهات صفات» الهی هفت شده است — حیات و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و کلام — برای قرینه سازی هفت سیاره هیات بطلمیوس باشد.

علاوه بر اینگونه مطالب در برخی کتب عرفانی مثل فتوحات مکیه محی الدین،

۱ — برای اینکه متن کتاب بیش از این عبارات و اصطلاحات نامأنوس نداشته باشد خواننده کنجکاورا به صفحات ۲۲۷ — ۲۳۵ — ۲۳۷ — ۲۳۹ سفر دوم و صفحات ۲۵۳ و ۳۴۶ سفر چهارم فتوحات مکیه محی الدین بن عربی چاپ ۱۹۷۲ و ۱۹۷۵ قاهره راهنمایی می کنم. همچنین در صفحه ۲۶۸ شرح مقدمه قیصری تألیف دانشمند الهی آقای جلال الدین آشتیانی که کمال احاطه اش به معقول و ایمان و اخلاصش به منقول مشهود است، عبارات قیصری نقل شده است که در آن اسم زیبای رحمان برای نامگذاری عقل اول و نام امید بخش رحیم برای نفس کلی آمده است. و حال آنکه رحمان و رحیم دریافت بی واسطه و اولی و ذاتی آنها بیست که اهل این معانی باشند ولی عقل اول و نفس کلی موهومات فلسفه یونانی شعار است.

۲ — در قرآن مجید این چهار اسم با اسم علیم در این آیه عجیب از سوره حدید (۵۷) آمده است: هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو کل شیء علیم.

صفحات متوالی در باب اسرار حروف زبان عربی آمده است. حتی برای حروف زبان تازی و یژگیهای گرمی و سردی و خشکی و تری، یعنی همان خواصی که برای چهار عنصر (آتش، هوا و خاک و آب در فلسفه قدیم پذیرفته بودند، فرض کرده است^۲، بقسمی که حروف عربی به چهار دسته مساوی تقسیم شده است که حروف هریک از آن دسته‌ها در یک خاصیت — مانند گرمی — مشترکند.

اینست قسمتی از مطالبی که بعنوان علم عرفان یا کشف و شهود عرفانی برخی از نظریه‌سازان عرفان نوشته‌اند و اینست آن «انکشاف تام»ی که در نتیجه سیر در باطن عالم حاصل شده است.

مبادا گمان رود که غرض من سبک شمردن همه مطالبی است که از زبان عرفای بزرگ برای ما بیادگار مانده است. مطلقاً چنین نیست. کتب عرفان و سلوک عرفانی براستی گلستانی است. گلستانی جاودان که زیبایی‌ها و تازگی‌های آن اصلاً قابل قیاس با آثار سایر سخنوران نیست بدین توضیح که سخنان سحرآسای ایشان هم شادی آفرین است و هم آرامش‌بخش. کلامشان در نهایت اخلاص و فروتنی حاکی از اطمینان عجیبی سرنوشت خودشان است. مقصود من فقط اینست که در سطح تأمل عرفانی نمی‌توان از فلسفه تقلید کرد. چنانکه همان کسانی که در مجلس درس عرفان نظری بناچار تحت تأثیر تعلیمات روز و توقعات مردم اصطلاح فروش و کمابیش در صدد فاضل‌مآبی بوده‌اند، وقتی خلوت می‌رفتند مرد دیگری می‌شدند. نمونه بارز آن‌ها همین محی‌الدین بن عربی است که حقیقاً جلیس مجلس انسی بوده است که هر کس را بدان راه نیست.

چنین بنظر میرسد که اساساً قابلیت هیجان عرفانی با سادگی دل و بیگانگی از آموزش استدلالی سنخیت بیشتری دارد تا با اشتغال دل به مباحث عقلی اگرچه در جهت سیر معنوی باشد. لذا آنها که استاد دیده و صاحب نظر بودند بهنگامی که احرام سرای حضور می‌بستند، درس‌ها را فراموش میکردند:

بشود دفتر اگر همدرس مائی که درس عشق در دفتر نباشد

باین علت است که مثل اعلا‌ی سادگی و بلندی و راستی آیات عرفانی قرآن است که آن سیر باطن بی نظیر و آن حزن عمیق^۳ و آن گفتار سنگین^۴ (با اصطلاح قرآنی، قول

۱ — رجوع شود به الجزء السادس من الفتح المکی — سفر اول فتوحات مکیه چاپ قاهره ۱۹۷۲.

۲ — رجوع شود به صفحه ۲۰۵ سفر ثالث فتوحات مکیه چاپ قاهره ۱۹۷۴.

۳ — این حدیث از پیامبر اسلام است که قرآن در حال حزن و اندوه شدید بروی وارد می‌شده است: إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ

ثقیل) بزبان این مرد ساده‌عربستان پانزده‌قرن‌پیش — بی‌آنکه درسی خوانده باشد یا استادی دیده باشد — جاری کرده است بشنوید سخن این گوشه‌گیر غارحرا را که درمقابل آن بافندگی‌های فلاسفه درباره چگونگی پیوند خدا و جهان و انسان میگوید:

هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم^۱

و لقد خلق الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من حبل الوريد^۲
 که برآستی با سلسله‌طولی عقول عشره و امتناع علم باری بجزئیات فرسنگ‌ها فاصله دارد. آنچه مایه کمال حیرت است اینست که محیطی که در آن چنین سخن شنیده شده است جهان یونان و روم نیست که فلسفه و معانی بیان هزاران خریدار داشته باشد و دهها خطیب بالقاب مجلل «زرین‌دهان» و «زرین‌سخن» سرافراز باشند، همانجائی است که دختران را زنده‌بگور میکردند، بت میپرستیدند و زنان عرب از بینی و گوش یکتاپرستان برای خود گوشوار و گردن‌بند درست میکردند. همانجائیست که زن قریشی معنونی چون هند بینی حمزه را از جسد او جدا کرد و گوشهای او را کند و چشمهایش را از جا درآورد و جگر گرم او را جوید. محیطی است که اعلی درجه فرهنگشان قصاید سبعه معلقه بود، در چنین محیطی چگونه ممکن است کسی بتواند از آن ظلمت نادانی و از آن روحیات دوزخی معاشران خود رهایی یابد مگر اینکه واقعاً آن «برق خاطف» بر او اصابت کرده باشد. برخی گفته‌اند که پیامبر اسلام در سفر شام از شخصی تعلیماتی یافته است. و بسبب آن تعلیمات بدعت پرداخته است غافل از اینکه حداکثر متصور معارف آن زمان — که آن حداکثر فقط در اختیار چند نفری از فلاسفه زمان بود — همان چرندیاتی است که نمونه آن درباره عقول عشره^۳ و عناصر اربعه و افلاک سبعه ذکر شد و عجب‌تر آنکه اگر از نظر فلسفی عمیق بحث

بالخزن الخ.

۴ — انا سنلقى عليك قولاً ثقیلاً. سورة ۷۳ آیه پنجم. این آیه نیز تأثیر پیامبر را در حال وحی بیان می‌کند.

۱ — سورة پنجاه و هفتم.

۲ — آیه پانزدهم سورة پنجاهم.

۳ — ناگفته نماند که مردان پاکیزه‌سرشتی چون حاج ملاهادی سبزواری ناسازگاری این مطالب را با آیات عرفانی قرآن احساس نمیکرده‌اند و از این حیث دودل و نگران بوده‌اند. چنانکه آن بزرگوار در شرح منظومه خود در باب کیفیت حصول کثرت در عالم حاشیه‌ای زده است باین شرح: و قولنا بحول الله تعالی و قوته اشاره الی ان هذا العقول العشره جهات فاعلیه الله و ابدیه العتاله و قدرت الفعلیه. فائباتها لابنا فی عموم قدرت الله — روشن است که درج بحول الله تعالی و قوته در متن اضافه کردن این توضیح در حاشیه حاکی از نگرانی آن حکیم الهی است. البته کسی نگفت که فرض عقول عشره منافی قدرت خداست. سخن در این است که این مطالب با لطف کلام آنکس که خدا را از رگ گردن بما نزدیکتر می‌داند سازگار نیست.

شود سخن این بیگانه محفل فلاسفه نه تنها زیبا و دل آویز و امیدبخش است بلکه در عین تازگی استوار و مدلل است.

اینست فرق بافت و یافت که یکی ساخته و پرداخته مدارس یونانی و اسکندرانی و دیگری یافته غار حراست. بافت فلاسفه با مقدمات بسیار طولانی نتیجه ناچیزی داشت که گوئی کوهی موشی زاد و یافت آن گوشه نشین فروتن اندوهبار، بی مقدمه استدلالی بگواهی دوست و دشمن بدیع و وزین و پرطنین است. چنان که پنداری همه جهان بیک صدای عظیم با وی میگوید:

هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهوبكل شیء علیم

در جستجوی تعریفی از عرفان به مَشْرَبِ عرفای ایران

با این وصف ظاهراً لازم است برای کلمه عرفان (شناختن) در این معنای خاص تعریفی آورد منتهی همانطور که گذشت این تعریف شرح حقیقت عرفان نخواهد بود بلکه بیشتر اوصاف منفی آنست آنها در سطح سخن نه در افق دریافت بی واسطه. ناگفته نماند که جز در مورد مفاهیم ریاضی و منطق صورت که ساخته فکر خود ماست برای هیچ امر دیگری تعریف حاکی از حقیقت امر در دست نیست و اساساً این توقع از زمان پیدایش علوم مثبت کنار گذاشته شده است.

قبل از ورود بتعریف باز موکداً یادآور میشوم که این کتاب نه درباره عرفان است نه درباره ریشه‌های تاریخی آن نه راجع بعشق، منتهی هر کس سخن از مبادی عشق عرفانی بگوید باید اجمالاً بین او و شنونده مفهوم مشترکی از عرفان قبول شده باشد.

در اینجا ابتدا اوصافی از معرفت عرفانی بمعنی معمول در ممالک اسلامی بویژه ایران را ذکر میکنم بعد قول بزرگان مغرب را تا حدودی که مرتبط به بحث ما باشد نقل خواهم کرد.^۱

واضح است که آنچه درباره عرفان اسلامی نوشته میشود در نتیجه مراجعه

۱ - باید یادآور شد که تعریفی که در فرهنگ مصطلحات عرفا نوشته دانشمند محترم آقای سید جعفر سجادی باین عبارت «علمی است از علوم الهی که موضوع شناخت آن حق و اسماء و صفات اوست». بنظر اینجانب قابل تاقل است چنانکه بعداً خواهد آمد. آنچه در اینجا آورده ایم وجه مشترک معرفت عرفانی نزد بزرگان عرفان است. همچنین این عبارت نمط ناسع از اشارات که در وصف عارف: «المتصرف بفکره الی قدس الجیروت مستدیماً لشروق نور الحق فی پسر» آمده است در حکم عکسی است که از فاصله بسیار دور از عارف گرفته باشند.

بنوشته های بزرگان عرفاست منتهی شاید با عباراتی ساده تر بسبک امروز.^۱
آنچه در دایره محدود سخن در باره معرفت عرفانی بزرگان خودمان میتوان گفت
بقرایر است:

۲-۰۱- وصف اول:

حال عرفانی کوشش صمیمانه ایست برای بدست آوردن وسیله معرفتی غیر از حواس
پنجگانه و غیراستدلال عقلی یعنی تلاش مداوم برای سیر باطن، شرط پرداختن باین کوشش
تنها اراده شخص جویای معرفت نیست بلکه غلبه قاهر یک هیجان بسیار شدید عشق
بآفریننده علت نیرومند آنست. بفرموده شیخ شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق) در رساله
صغیر سیمرغ:

«اول برقی که از حضرت ربوبیت رسد بر ارواح طلاب... انوار است که از عالم
قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد، و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه
درآید و زود برود». هر چند وارد بحث مبادی عشق عرفانی نشده ایم ولی طرداً للباب برای
اینکه علت تسمیه این حال را بعشق اجمالاً یادآور شویم میگوئیم هر کس در جوانی عاشق
شده باشد — هیجانی که با شهوت شدید نباید مشتبه شود — میداند که عشق ناگهان بدل
مینشیند و سرعت بروز آن بحدیست که گوئی بهمنی فرو ریخت. در زبان فرانسه برای چنین
احساسی درست همان معنائی را بکار میبرند که شیخ سهروردی بکار برده است بدین
توضیح که از عشق ناگهان به (Coup de foudre) که ترجمه تحت اللفظی آن ضربه
برق است تعبیر میکنند، بیان ادبی آن همان «برق خاطف» است (یا برق جهان). ناگفته نماند
که این نوع هیجان با شهوت رانی سازگار نیست و عاشق در این حال کامجو نیست گویانکه ممکن
است بعدها چنین شود و باز آنها که اهل عشق شدید بوده اند میدانند که کامیابی شهبانی نور

۱ — مدارکی که برای این مقصود بیشتر مورد استفاده قرار گرفت عبارتست از: کتاب انسان کامل عزیزالدین
نقی — منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران قسمت اول نوشته سید جلال الدین آشتیانی — اشعه اللمعات جامی و
سوانح غزالی و چند کتاب عرفانی دیگر به تصحیح و مقابله حامد ربانی — فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف سید
جعفر سجادی — شرح سطحیات شیخ روزبهان بقلی شیرازی — لوامع جامی — تاریخ تصوف بقلم دکتر قاسم غنی
— کلمات مکنونه فیض کاشانی (محمد حسن) در قسمت ان الحب سارفی الوجود و در قسمت معنی لقاء الله و در
قسمت ماخذ علم الحکمه و شانه و وجوب صونه و کمانه — صغیر سیمرغ از شیخ شهاب الدین سهروردی و فصل
دهم بستان القلوب همین مولف باب اول و سیزدهم و چهل و نهم ترجمه رساله قشیریه و رساله زیده الحقایق و رساله
تمهیدات عین القضاة — منطق الطیر شیخ عطار — چنگ مثنوی تألیف دانشمند معاصر دکتر اسد الله مبشری.

عشق را خاموش میکند و حتی ممکن است موجب ملال گردد بقول فخرالدین گرجانی:

بتر چیزی بعشق اندر ملال است یکی میوه که شاخ آن وصال است^۱

وقتی کوشش صمیمانه برای سیر باطن — که ناشی از مقدمات و مبادی است که بعداً گفته خواهد شد — با چنین حادثه عجیب روحی ترکیب شد از آن پس گاه بگاه آرزوی شدید تجدید چنین حالی بخاطر خطور میکند. البته تجدید آن حال هم اختیاری نیست.

این هیجان غیرقابل وصف دوامی ندارد و در مدت خیلی کوتاهی خاموش میشود و از آن جز خاطره حیرت آوری باقی نماند. خاصه که در لحظاتی که این حال دست میدهد حزن غیرقابل وصفی بر انسان مستولی میشود که در برخی موجب گریه شدید است. در این حال نوعی حضور جهانی انسان را بکلی خرد میکند و باصطلاح عرفا شکسته (مقهور) میسازد. این حال و حالات نظیر آن را «افتاده» یا «وارد» مینامند. چنین حال البته «افتاده اندوه» یا «وارد حزن» است (در مقابل افتاده شادی یا وارد شادی و وارد بسط). بعد از بروز چنین حادثه ایست که اگر محیط زندگی سازگار با چنین عوالمی بماند آنکس که بر او چنین افتاده است در هر فرصت با خود و برای خود میسراید:

آفتابی از تو دوری چون کنم سایه ام از تو صبوری چون کنم

۲-۲. وصف دوم:

پس از این حادثه جهت فکری کسی که چنین سرنوشت داشته است بیشتر متمایل بنوعی نزدیکی روحی با جهان آفرینش میشود. یعنی بعوض اینکه جوینده بخواهد از وسائل عادی جستجوی علمی مانند استدلال ریاضی و منطقی یا تجربه علمی استفاده کند، در مرحله اول سعی میکند بنوعی دوستی با همه موجودات نائل شود. زیرا همه جهان را سایه ای از آن «حضور جهانی» قاهر که در لحظات کوتاهی بر او جلوه گر شده، وجود او را شکسته و مقهور کرده بود میپندارد هرآینه این امر بدان معنی نیست که اگر عارف اهل معرفت علمی

۱ — برتراند راسل در فصل سوم از کتاب فتح سعادت یا گشایش و رهایش The conquest of Happiness میفرماید: عشق تجربه ایست که در آن تمام وجود ما مانند گیاهی که پس از دوران خشکی بر آن باران ببارد، ترو تازه میشود. در کامیابی شهوانی بدون عشق بهیچ روی چنین نیست. هنگامیکه لذت آنی تمام شد خستگی و بیزاری و خلاً زندگی احساس میشود. عشق جزئی از زندگی این جهان است شهوت بی عشق چنین نیست. ضمناً یادآور میشوم اشعاری که نقل میکنم از حافظه است و لذا ممکن است با متون اصلی جزئی اختلافی داشته باشد مثلاً ممکن است در اصل متن بجای بتر چیزی، بتر آفت آمده باشد از این حیث درخواست پژوهش دارم چون پیدا کردن ابیات در دیوانها خاصه ابیات مثنوی وقت بسیار میگیرد.

بمعنی عادی باشد دست از جستجوی علمی بکشد. بلکه وی در عین تحقیق علمی همه جا سایه ای و نشانه ای از معشوق پرده نشین خود میبندد و بعبارت دیگر عقلش عاشق پیشه میشود و لذا علاوه بر سودای حق که نشانه روح هر پژوهنده ایست، نوعی سودای عشق نیز خواهد داشت، بفرموده جلال الدین محمد بلخی:

بوی خوش را عاشقانه میکشید جان او از باد، باده میچشید

۲-۰۳. عقل عاشق پیشه

این سخن که پس از حادثه آن برق خاطف عقل عاشق پیشه میشود سخن گزافی نیست. ولی بی ذکر حکایتی چند از جستجوی عقل برای دیدار آن مجهولی که ویرا «شکسته» و «مقهور» کرده است مطلب روشن نمیشود. زیرا عاشق پیشگی عقل درخورشان عقل است و با عشق های دیگر از حیث محتوی متفاوت است. گویانکه عشق در هراق، در عالم صور مادی یا جهان دانش یا کاخ هنر، زندگی بخش و نشاط آفرین است.

میدانیم که یکی از مقالات مورد بحث و اختلاف خداپرستان و دیگران مسئله نظم آفرینش است. کسانی که در جستجوی مخاطب توانا و دانائی در جهانند در آنچه میبینند نظم و آرایش استادانه ای را همه جا مشاهده میکنند و این امر را دلیل بر حکومت مطلق عقل در سراسر عالم امکان میدانند. بنظر آنها حرکات منظم منظومه شمسی، توالی فصول، مناسبت اقلیم با پیدایش و دوام و گسترش حیات، هماهنگی میلیاردها سلول نبات یا حیوان برای انجام اعمال حیاتی منظم مانند عمل غدد مختلف موجود در بدن، قابلیت حیرت انگیز تفکر و اختراع، غرائز طبیعی نوزاد، مهر مادر همگی دلالت بر این دارد که در این عالم محسوس کارها بر طبق طرح معینی است که برای هر چیز وظیفه خاصی معین کرده است و این وظایف نه تنها با هم ناسازگار نیست بلکه همگی برای وصول بیک نتیجه بالاتر که وظیفه طبیعی آن گیاه یا جانور است هماهنگی داشته دست در دست یکدیگر دارند.

در مقابل این گروه دسته دیگری از دانشمندان که عقلشان در انتظار و دیدار چیزی وراء عالم محسوس نیست جمله این امور را ناشی از اعمال قوای طبیعی بر طبق قوانینی میدانند که در هیچیک از آنها اثری از قصد ایجاد نظم نیست. حال اگر در این جهان موجوداتی یافته میشوند که از هر یک کار معینی ساخته است این امر فقط معلول این امر است که قبل از پیدایش آنها بازی بی نظم و ترتیب تعداد لایتنهای ذرات در طول زمانی

نامتناهی انواع و اقسام تجتمعات را پدید آورده است که از میان آنها فقط آن تجتمعی که بر حسب تصادف اقتضای دوام داشته مانده است و سایر تجتمعات بهمین دلیل که تجمع بی نظم و ناهماهنگ بوده است از بین رفته است. پس نظم که در موجودات دیده میشود «نتیجه» سیر تحولات عالم ماده است که از سوی گذشته زمان آن انتهائی ندارد. نه اینکه نظم «مقصود» از پیدایش باشد. این دسته میتواند اضافه کنند که فرق نتیجه با مقصود اینست که اگر ما نتیجه را منضم بغرض فاعل با اراده متصرفی در عالم کردیم آنگاه میتوانیم بگوئیم این امر فقط «نتیجه» نیست بلکه «مقصود» است. ولی بدون فرض قبلی یک فاعل مرید متصرف شما نمیتوانید هیچ انتظامی را «مقصود» تلقی کنید و اگر از چنین اشتباهی یعنی جانشین کردن غیرموجه نتیجه به مقصود بخواهید خدای توانای دانائی برای عالم ثابت کنید این امر به بداهت عقل هم دور است و هم مصادره بمطلوب^۱ بعلاوه آنچه در جهان مشاهده میشود یکسره نظم نیست، بی نظمی و ناسازگاری نیز فراوان است. مثال بارز آن انواع بیماریها، هزاران بلاهای طبیعی مانند آتش فشانها، زمین لرزهها، طغیانها، طوفانها، انفجارات ستارهها، زشتیها، خباثتها و غیره. بعلاوه مگر شما خداپرستان خدا را کمال لایتنهای نمیدانید. معنی این حکم اینست که هیچ چیز مثبت از کمالی و جمالی نیست که در وی نباشد، اگر چنین است معنی ندارد که برای فعل او مقصودی قائل شوید چون مقصود هر فاعل آن امریست که بالفعل وجود ندارد و میخواهد بآن برسد و از حصول آن چیز تازه‌ای — مانند شادی — برای وی حاصل شود. حال آنکه آن خدای شما از ازل — همه چیزها را داشت و دارد دیگر در جستجوی چیست تا بیافریند و از آفرینش مقصودی داشته باشد. بعبارت دیگر در فعلیت لایتنهای یعنی خدای شما حرکت — که خروج از قوه به فعل است — معنی ندارد. پس خدا در جستجوی چیزی نیست و مقصودی ندارد. و لذا فرض اینکه انتظام عالم مقصود وی بوده است در علم باری با فرض خدای بی منتهی که

۱ — دور در اینجا یعنی اثبات حکمی بوسیله حکم دیگر که اثبات این حکم اخیر خود موکول باثبات حکم اول باشد. اما توضیح مصادره بمطلوب در اصطلاح منطق اینست که وقتی بخواهیم مطلوبی را ثابت کنیم از مقدمه‌ای شروع کنیم که بطور پنهان یا آشکار خود آن مطلوب باشد. در اینجا ما میخواهیم از راه برهان نظم خدا ثابت کنیم میگوئیم جهان منظم است پس نظم دهنده‌ای دارد که خدا مینامیم. در اینجا مصادره بمطلوب پنهان است زیرا کلمه منظم را بعنوان «نظم داده شده» گرفته ایم تا بتوانیم از آن نظم دهنده استنتاج کنیم حال آنکه در خود مفهوم نظم داده شده که ما آنرا مسلم گرفتیم مفهوم نظم دهنده مستور است یعنی تا گفتیم «نظم داده شده» قبلاً قبول کرده ایم که نظم دهنده‌ای هست حال آنکه کسانی که خدا را منکرند میگویند جهان منظم است اما بمعنی «نظم یافته» که این نظم یافتن نتیجه تصادفات در زمان لایتنهای است. و نظم یافته غیر از نظم داده شده است.

کمال لایتناهی و فعلیت محض است سازگار نیست. خواه عالم را حادث بدانیم خواه قدیم چون بهر حال حاصل انتظام عالم پس از آفرینش عالم است یعنی امریست که نسبت بذات باری تاخر ذاتی^۱ دارد.

ولی آنکس که بسبب آن برق «خاطف» عقلش عاشق پیشه شده است از این سخنان کوچکترین تاثیری نخواهد داشت و در جستجوی معشوق لحظه ای باز نخواهد ایستاد چه وی در لمحّه ای از لمحات حیاتش با بلند آفتاب درخشانی رو برو شده است که تمام هستی او را فروزان ساخته بوده است و پس از ناپیدائی آن تابش خیره کننده شگفت آور که در عین حزن آوری شادی آفرین و با وصف هوشربائی دلاویز است آثار آن نور جهانگیر را در سراسر جهان میبینند نه اینکه از این انوار ضعیف این عالم برای وجود آن آفتاب جهانتاب دلیلی بیاورد و از این رنگهای پریده بی ثبات جهان محسوس برای حقیقت آن گل بی مانند برهانی بیاورد.

بعلاوه وی نیز در مقام احتجاج ضعفی ندارد و میتواند یک یک مقالات طرف را با بیانی روشن رد کند و جوهر ادله وی را که چیزی جز فرضیات غیر معقول بی دلیل نیست نشان دهد. وی میتواند پاسخ دهد که جان کلام شما بلحاظ اثباتی یک حکم بیش نیست و آن این است که:

ذراتی بتعداد لایتناهی، در زمانی بطول لایتناهی، باقتضای حرکات کورکورانه خود تعداد بسیار زیادی تجمّعات ساخته اند که از آن تجمّعات فقط آنها که بحکم کم یا بیش هماهنگی ترکیبات قابل دوام بوده اند مانده اند و باقی از بین رفته اند. و خلاصه شبهات نقضی شما دو چیز است:

اول — وجود ضرور در افق های مختلف جهان آفرینش خواه در انسان خواه در جهان دوم — تناقض فرض غرض از نظم با وجود خدای لایتناهی

نخست بحکم اول شما میپردازیم. برای شما مسلم است که حکم باید یا تجربی باشد یا استدلالی، شما در حکم خود بوجود سه امر حکم کرده اید تعداد لایتناهی ذرات، زمان لایتناهی، حرکات کورکورانه هیچ یک از این سه حکم نه تجربی است نه استدلالی

۱ — تاخر ذاتی مقابل تاخر زمانی است. مثلاً میوه که از گل گیاه نتیجه میشود نسبت بگل تاخر زمانی دارد اما حرکت کلید که از دست نتیجه میشود همزمان با حرکت دست است ولی شکی نیست اول باید حرکت دست باشد تا حرکت کلید پیدا شود. این نوع تاخر را تاخر ذاتی میگویند. همین معنی در تقدّم زمانی و تقدّم ذاتی هست.

زیرا هیچ تجربه‌ای وجود ذرات لایتناهی را نشان نداده است، هیچ ناظری شاهد زمان لایتناهی نبوده است هیچ بیننده‌بصرف دیدن حرکات نمیتواند حکم کند که آن حرکات محرک مدبری ندارد خاصه که نتیجه کلی این حرکات من حیث المجموع انتظام عاقلانه‌ایست گو اینکه در مواردی استثنائی که تعداد آنها نسبت بسایر موارد بهمین دلیل که شما میتوانید آنرا احصا کنید بسیار ناچیز است. حتی شما فقط بقیاس انتظام کلی عالم تعدادی از تجمعات را که تابع آن قاعده معلوم نزد عقل محدود بشر نمیدانید تصادف مینامید پس تجربه هرگز حکم اول شما را تأیید نکرده و نخواهد کرد زیرا طبیعت این مفاهیم تخیلی طور نیست که وراء هر نوع تجربه محسوس است.

اما بلحاظ استدلال همه راهها بر شما بسته است و هرگز با هیچ تدبیری نخواهید توانست وجود چنین مفاهیمی را ثابت کنید بلکه اگر اهل برهان بودید مبهمیدید که طبیعت کوریک حکم بیشتر ندارد یا اقتضای طبیعت کور انتظام است یا بی انتظامی پس اگر همه ذرات از یک طبیعت باشند باید یا سراسر جهان نظم باشد یا سراسر جهان بی سامانی و اگر طبایع آنها گوناگون فرض شود این اختلاف در طبایع بهمین دلیل اختلاف میرساند که هیچ یک از آنها ضروری طبیعت ذره نیستند. چون هریک از آنها در ذره‌ای هست ولی در ذره دیگر نیست. حال آنکه فی المثل شاغل فضا بودن یا جایگیری امر ضرورت ذرات است و هیچ ذره‌ای نیست که شاغل فضا یا جایگیر نباشد — پس دلیل وجود این اختلافات طبیعت مشترک بین ذرات مختلف نیست. حال که چنین است کدام است آن عاملی که طبیعت ذره‌ای ندارد و موجب این اختلافات است. بگذریم از اینکه این اختلافات منجر به پیدایش جهانی است که مایه حیرت هر بیننده‌ایست و هیچ منکری در صمیم دل باور ندارد که اینهمه عجائب جهان فرزندان تصادفند. عجائبی که هزارها عقل بشری نمی تواند ساده‌ترین آنها را تقلید کند. پس حکم شما بلحاظ اثباتی تخیلی بیش نیست و حتی تخیل هم نیست چون هیچ خیالی قادر به تخیل تعداد لایتناهی ذره — که هم اکنون بی نهایت باشند — نیست. بعبارت دیگر حکم شما مجموعه الفاظی است که فقط دلالت عقلی بر گوینده آنها دارد لاغیر. ناگفته نماند که شما نمی توانید برای فرار از محذور لایتناهی بالفعل (هم اکنون) بگوئید تعداد ذرات بسیار بسیارند اما لایتناهی نیستند. زیرا آنگاه این سؤال مطرح میشود که چرا تعداد ذرات مفروض شما این عدد بخصوص (که هر چند بزرگ است ولی متناهی است) است و دو برابر آن یا بزرگتر از آن نیست. انتخاب هر عدد معینی — غیر از لایتناهی برای ذرات ترجیح بلامرجع (در عالم عقل) و ترجیح بلامرجع است (در عالم خارج). برای

اینکه تعداد ذرات فرضاً صد هزار میلیون باشد باید دلیل کافی داشت که بموجب آن این عدد در عالم خارج صورت وقوع یافت و نه عدد دیگر. پس بالضروره شما باید تعداد ذرات مفروض را لایتنهای فرض کنید که همه اعداد در آن هستند.

اما اولین شبهه نقضی شما با دستاویزی بوجود شرور در جهان هیچ محتوایی ندارد. زیرا شما وقتی می‌توانید چیزی را زشت بدانید که قبلاً در عالم ذهن خود تصویری پیش ساخته از زیبایی داشته باشید و هر چه با آن ناسازگار باشد زشت بنامید. حال آنکه شما بقیاس زیبایی هائی که در طبیعت دیده‌اید برخی از امور را زشت مینامید و الاً هیچ ملاکی برای حکم بزشتی و بدی و نقصان ندارید تا بتوانید جهان محسوس را ناقص یا زشت یا بد بخوانید. حداکثر ادعای شما می‌تواند این باشد که جهان مطابق میل شما ساخته نشده است تا همه چیز خوشایند شما باشد و البته چنین قرار نبود.

اما عارف مفتون زیبایی های جهان از این رو است که آنرا اثری و یادگاری از جلوه آن جمال ازلی می‌یابد که در شب قدری یا فجر مبارکی دل و دیده او را روشن ساخته است و بسبب تشابه دور و سنخیت مستور اکثر موجودات با آفریننده جهان از دیدار آنها خرسند است. نه اینکه عقل خود را مرکز و ملاک قیاس برای همه عالم قرار دهد و بگوید: زیباست چون من آنرا چنین می‌شمارم. ^۱ اما شرور جهان در افق های مختلف خلقی و تخلقی برای وی از این حیث که مایه توجه انعکاسی زیبایی های جهان و وسیله ارزش گذاری بیشتر برای نعمت های آنست خیریت در لباس شربلحاظ بشر. اما در ضمع واقع و سرآورده حقیقت مجال این گونه تشخیص و تفکیک نیست که شرح حال آن فعلاً ما را از بحث دور میکند. خلاصه عارف جهان را از دریچه انس بر همانیت الهی می‌شناسد نه خدا را وسیله جهان.

زهی نادان که او خورشید تابان بنور شمع جوید در بیابان

عقل وی پس از آن حادثه برق خاطف در همه جا و همه چیز متوجه یک حقیقت است چیزهای دیگر برای وی ظهور اصیلی ندارد و لذا اکثر با خود زمزمه میکند که:

ایکون لیغیرک من الظهور؟

۱ - هرآینه این امر که زیبایی های جهان جلوه جمال الهی است مانع از آن نیست که عارف در مراحل اولیه سلوک از تامل در زیبایی های جهان بسمت زیبایی مطلق سیر کند. ضمناً توجه شود در این مقام ما بحث جدلی میکنیم یعنی میخواهیم با تکیه بگفته های حریف او را ملزم به سکوت کنیم. ضمناً این شعر با ظاهر: بدریا بنگرم دریا نه وینم بصحرا بنگرم صحرا نه وینم

الخ شاهی است.

اما شبهه نقضی دوم شما در این باره که فرض غرض از نظم جهان با وجود خدای لایتنهای ناسازگار است البته برای آن خدائی که شما تصور می کنید شبهه واردیست زیرا شما گمان می برید که عارف خدائی را بالای عالم ماده بر تخت کبریائی نشانده است و مانند مهندسی چرخ های عالم را بحرکت درمی آورد. چنین تصویری که درخور بشر اوائل است، مطلقاً برای عارف مطرح نیست خدای عارف لایتنهای من جمیع الجهات است یعنی «صمد» است هیچ چیز از او خالی نیست «الله الصمد» هیچ کمالی بفرض حصول و وصول خارج از او نیست حرکات جهان هم آفرینش پیاپی است نه سیر امر جامدی مانند هیولای موهوم یونان یا چیزی بنام جسم عام که خود ثابت باشد و صور مختلف بر آن وارد شود و امری از قوه بفعل برسد امر بالقوه تخیلی بیش نیست هر چه بود و هست و خواهد بود فعلیت محض است و فعلیت هر امر جلوه ناقصی از خدای جهان است. منتهی ما بمدد حافظه خودمان امر فعلی حاضر را امر بالقوه لحظات قبل می نامیم و حال آنکه در لحظه قبل هم جز فعلیت چیز دیگری نبوده است مثلاً اگر میوه ای رسید می گوئیم این میوه بالقوه در گل بوده ولی این امر لفظی بیش نیست گل فقط گل بوده نه میوه بالقوه اما بسط کلام مجالی میخواهد که محتاج به بیان نظر فلاسفه پهلوی و تبیین حرکت است که بحث آنها در این مقام ما را از مطلب دور میکند.

چنانچه ملاحظه میشود عقل عاشق پیشه هیچ مانعی را در راه جستجوی معشوق بجد نمیگیرد و این گونه شبهات و هزارها شبهه دیگر مطلقاً اثری در وی نمی گذارد و همین اشتیاق را در مراحل مختلف تکامل عقل بشر حفظ میکند چنانچه در مقابل شبهات مادیون قدیم بشری که دیدیم از تلاش نایستاد. حال ببینیم در جوّ امروزی علم در مقابل شبهات متکی بر علوم تجربی عقل عاشق پیشه چه میگوید و چه میکند.

تلاشی که عقل عاشق پیشه عارف در این عصر بعهدہ دارد خیلی دشوارتر از قرون قدیم است. زیرا در آن زمان مومن و منکر مطالبی در عالم ذهن خود می یافتند و لذا هر چند بازار جدل گرم بود قواعد مستقن علوم طبیعی امروز در اختیار کسی نبود و لذا سرانجام هر شبهه ای جوابی داشت منتهی توجه بآن بسته بهوش و سرعت انتقال صاحب نظر بود. اما از نیمه قرن نوزدهم به بعد بسبب تکامل قواعد علوم طبیعی سطح منازعات فلسفی در افق اعلائی قرار گرفته است که با مجادلات قدیم قابل قیاس نیست.

در این عصر کسی با ذرات صغار صلبه ذیمقراطیسی و زمان لایتنهای و فضای لایتنهای یک نواخت کار ندارد چون مسلم شده است که از فضای همگن سیلان یکنواخت

زمان و ذرات صفار صلبه یکسان چیز قابل ذکری بدست نمی آید. هر کس می فهمد از اینکه ذره ای در فضای همگن بسمت چپ یا راست ذره دیگری مثل خود بچسبد یا نزدیک شود نتیجه این تجمع یکی است چون فضا را همگن فرض کرده ایم و اگر اختلاف را در خود ذرات فرض کنیم ایراد خداپرستان بشرحی که گذشت وارد است.

آنچه امروز ممکن است در رد عقاید الهی و در نتیجه در رد امکان عشق عرفانی گفته شود مطالب تازه ایست که متکی بر فرضیات وراء تجربه، مانند آنچه در قرون قدیم بکار میبردند، نیست.

در زمان ما اساساً مفهوم قانون ثابت طبیعی بصورت سنتی در علوم مقبول نیست بلکه قواعد علم فیزیک و علم شیمی - فیزیک و در نتیجه قواعد زیست شناسی بنظر کسانی که حیات راناشی از قوانین کلی فیزیک میدانند و عامل دیگری را نمیپذیرند و یداد است که فقط در نتیجه حرکات نامنظم تعداد حیرت آوری اتم یا مولکول (بر حسب مورد) بروز میکند و این رویداد امر ضروری و حتمی الوقوع نیست خلاف آنچه از نظر عقلی امکان دارد و اگر کسی خلاف قواعد طبیعی را مشاهده نکرده است بدین دلیل است که تعداد ذرات - اتم یا مولکول بر حسب مورد - بعد حیرت آوری بزرگ است و بنا بر حساب احتمالات وقتی تعداد ذرات دخیل در رویدادی بسیار زیاد باشد با آنکه بسبب تعداد بسیار زیاد این ذرات متحرک نوعی نظم ایجاد میشود و عبارت دیگر از بی نظمی نظمی ظاهر میگردد که همان قانون طبیعی ذریع باشد، احتمال بروز حالتی که بر خلاف آن قانون طبیعی مورد بحث باشد بسیار نادر است. نه اینکه پیدایش حوادث قانون شکن در طبیعت عقلاً ممتنع باشد و نوعی قانونگذاری در عالم وجود داشته باشد که از آن بخواهیم بوجود قانون گذار استدلال کنیم و عبارت دیگر راهی برای اثبات صانع جستجو نمائیم. ولی بیان این شبهه بدون ذکر مقدمه ای راجع به قانون اتفاقات و تعریف احتمالات روشن نمیشود. لذا بناچار در باره این مبحث علمی توضیحات ساده ای ذکر میکنیم.

۲-۰۴- قانون تجربی اتفاق و تعریف احتمال

مفهوم رویدادهای تصادفی برای همه معلوم است ما همه بین اینکه بقصد دیدار دوستی با قرار بمنزل او برویم و او را ببینیم یا بدون تمهید مقدمه ای در خیابان او را ملاقات کنیم فرق میگذاریم ما این شق اخیر را تصادف مینمایم. البته پیش آمد هر دو دیداری علت

نیست منتهی علت دیدار اول برای ما روشن است ولی علت دیدار دوم برای ما آشکار نیست یا دست کم میتوان گفت که چون عقل ما هیچ حادثه‌ای را بی علت نمیداند، یعنی طرز ساختمان فکری ما طور است که ناچاریم برای هر حادثه‌ای علتی فرض کنیم در آنجائی هم که نمیتوانیم علت حادثه را درک کنیم میگوئیم این حادثه نیز علت دارد منتهی سلسله عواملی که منتهی باین حادثه شده است بقدری پیچیده است که ما نمیتوانیم رشته علل را پیایی در ذهن خود بیاوریم و لذا در این باره تلاش نمیکنیم.

چون حوادث تصادفی در زندگی بسیار است دانشمندان برای کشف نظمی در این بی نظمی کوشش بسیار کرده‌اند و سرانجام حساب احتمالات مدون شده است و این حساب که مبنای آن تجربی و روش پیشبرد آن ریاضی است منشا برکات عظیمی گردیده است. طریق مطالعه حساب احتمالات این است که آمار نوع معینی از حوادث را با دقت ملاحظه میکنند^۱ مثلاً نسبت تعداد نوزادان پسر را به تعداد نوزادان دختر مطالعه کرده‌اند باین طریق که شش دسته نوزاد را که تعداد آنها بقرار زیر بوده است:

۴۴، ۴۷، ۹۴، ۱۳۵، ۲۱۴، ۲۸۲

مطالعه کرده‌اند جمع این شش گروه ۸۱۶ نوزاد است. اگر فرضاً از صد نوزاد، ۵۱ پسر باشد نسبت $\frac{۵۱}{۱۰۰}$ را بسامد نوزاد پسر و $\frac{۴۹}{۱۰۰}$ را بسامد نوزاد دختر مینامند. حال اگر بسامد نوزاد پسر را m بنامیم واضح است که بسامد نوزاد دختر $m - ۱$ خواهد شد (چنانکه $\frac{۵۱}{۱۰۰} - ۱ = \frac{۴۹}{۱۰۰}$ ، یعنی بسامد پسران $- ۱$ = بسامد دختران) نسبت $\frac{m}{1-m}$ را برای کل ۸۱۶ نوزاد حساب کرده‌اند نتیجه این محاسبه ساده $۱/۰۶۳$ شده است. اما این نسبت در هریک از شش دسته نوزاد که در بالا ذکر شد مساوی این رقم نیست منتهی در آن دسته‌هائی که تعداد نوزادان نسبتاً زیاد است یعنی ۲۸۲ نوزاد و ۲۱۴ نوزاد اختلاف $\frac{m}{1-m}$ برای آنها با رقم $۱/۰۶۳$ که منتسب بکل تعداد ۸۱۶ نوزاد است خیلی کم است بدین تفصیل که اختلاف کسر $\frac{m}{1-m}$ و رقم $۱/۰۶۳$ برای دسته ۲۸۲ نوزادی حداکثر $۰/۰۱۹۵$ است و همان اختلاف در مورد دسته ۲۱۴ نوزادی حداکثر $۰/۰۳۹۵$ است حال آنکه برای دسته‌های کوچک این اختلاف زیادتر است مثلاً برای دسته ۴۷ نوزادی اختلاف $\frac{m}{1-m}$ تا رقم $۱/۰۶۳$ حداکثر $۰/۰۹۹۵$ است و برای دسته ۴۴ نوزادی بیشتر از

۱ - آنچه در این چند صفحه راجع بحساب احتمالات آمده است از کتاب «حساب احتمالات در دسترس همه» نوشته فرشه وهالبواخ استادان دانشگاه استراسبورگ آمده که بسیار ساده است.

۰/۰۹۹۵ خواهد شد و برای دو دسته وسط یعنی ۹۴ و ۱۳۵، اختلاف مورد بحث بین اختلاف دسته های بزرگ و کوچک است. نتیجه ای که از مثال فوق گرفته میشود اینست که هر چه تعداد نوزادان دسته که مطالعه میکنیم زیادتر باشد رقمی که نماینده نسبت تعداد پسر به دختر است اختلافش با رقمی مشابه که مربوط به تعداد بسیار زیاد نوزاد است کمتر است از این گونه امثله و این نوع حسابها هزارها مورد در کتب آمار وجود دارد. دانشمندان از این جریان چنین نتیجه گرفته اند که وقتی تعداد رویدادهای تصادفی یا اتفاقی بسیار بسیار زیاد باشد در این تعداد بسیار زیاد رویدادهای تصادفی نوعی ثبات و نظم مشاهده میشود چنانکه از مثال فوق میتوانیم استنباط کنیم که اگر تعداد نوزادانی که مطالعه میکنیم میلیون ها باشد نسبت تعداد پسر به دختر بر رقمی میرسد که [وقتی تعداد از آن میلیون ها تجاوز کرد] آن رقم عملاً ثابت میماند و بسیار نادر است که اگر برای چهار میلیون نوزاد نسبت تعداد پسر به دختر فرضاً ۱/۰۰۵ شد برای چهار میلیون و صد هزار رقم نظیر با ۱/۰۰۵ اختلاف قابل ذکری داشته باشد ولی اگر تعداد نوزادان گروهی که مطالعه میکنیم زیاد نباشد اختلاف نسبت تعداد پسر به دختر برای این گروههای کم عدد با رقم ۱/۰۰۵ محسوس خواهد شد. بنابراین مقدمات دانشمندان ریاضی حساب احتمالات را بنیانگذاری کرده گسترش داده اند. بیان قانون تجربی مبنای حساب احتمالات بقرار زیر است:

قانون تجربی اتفاق (یا تصادف): اگر در یک دسته آزمایشهای مشخص، یک

رویداد اتفاقی چندین مرتبه رخ دهد بسامد این رویداد اتفاقی [یعنی تعداد دفعات بروز آن رویداد اتفاقی بازاء تعداد معینی از آن آزمایشها مثل تعداد پسران نوزاد بازاء تعداد معینی — مثلاً یک میلیون — نوزاد دختر و پسر] برای دسته هائی از آن آزمایشها که تعداد آزمایشهایشان بسیار زیاد باشد تقریباً ثابت است و تعداد آزمایشهای که در آنها رویداد اتفاقی مورد نظر پیش میآید (یعنی تکرار رویداد اتفاقی مورد نظر) بطور کلی تقریباً متناسب با تعداد آزمایشهاست. تغییراتی که بین بسامدهای آن رویداد اتفاقی مورد نظر ملاحظه میشود هر چه تعداد آزمایشها زیادتر باشد عموماً ضعیف تراند.

با توجه باین قانون تجربی میتوان برای مفهوم احتمالی تعریف ذیل را پذیرفت:

تعریف احتمال: احتمال بروز یک رویداد اتفاقی مورد نظر در یک دسته

آزمایشهای بسیار متعدد، عددیست که مقدار تقریبی آن عبارتست از بسامد آن رویداد

اتفاقی مورد نظر در یک گروه آزمایشی^۱ که بدلخواه از میان آن دسته آزمایش پر شمار برگزیده شده باشد.

قانون تجربی اتفاق که قبلاً گذشت بما میآموزد که وقتی آزمایشهای این گروهی که انتخاب کرده ایم پیوسته بیش از پیش افزایش یابد، دقت این اندازه گیری بینهایت است.^۲

در واقع این مسئله دقت اندازه گیری احتمال بروز یک رویداد اتفاقی شبیه بدقت اندازه گیری هر کمیت طبیعی است. مثلاً اگر زاویه بین دو ستاره را متوالیاً با دستگاهائی اندازه گیری کنیم که اولی بر حسب درجه مدرج شده باشد، دومی بر حسب دقیقه، سومی بر حسب ثانیه و غیره، واضح است که رقمی که هر مرتبه بدست میآید با ارقام دفعات دیگر اختلاف دارد ولی همه این ارقام با رقمی که اندازه آن زاویه است اختلاف کمی دارند و هر چه تقسیم بندی های محیط دایره ای که روی آن ارقام را میخوانیم دقیق تر باشد اختلاف رقم قرائت شده با اندازه حقیقی زاویه کمتر خواهد بود. چنانکه تغییر بسامد بروز یک رویداد اتفاقی مورد نظر در دو یا چند گروه آزمایش، هر چه تعداد آن آزمایشها زیادتر باشد کمتر است.

البته میتوان اشکال کرد که تعداد آزمایشهای هر گروه آزمایشی در فهرست آمار محدود است نه بینهایت. مثلاً احتمال اینکه عمر از ۵۴ سال یک سال بیشتر شود بالضروره فقط روی آن عده افرادی محاسبه میشود که حداکثر متصور تعداد آنها جمعیت روی زمین است و هرگز از این حد دقیق تر نخواهد شد پس آن حکمی که درباره امکان دقت بینهایت احتمال گفتیم بی معناست چون میدانیم که تعداد آزمایش حداکثر ممکن دارد و بینهایت نیست. ولی همین اشکال در مورد اندازه گیری هر کمیت طبیعی نیز وارد است. زیرا هیچ کمیت طبیعی را بدفعات بی نهایت اندازه گیری نکرده اند کافی است که بسامد دیده شده در حول یک مقدار جمع شود و همایش این ارقام بسمت رقم ثابتی با افزایش تعداد

۱ - توجه شود که خود این «یک گروه آزمایش» باید پرشماره باشد مثلاً در مثال قبل آزمایش در دسته ۲۸۲ نوزاد مورد توجه است نه در دسته ۴۴ نوزاد و الاً اختلاف رقم احتمال آن رویداد اتفاقی در یک رشته آزمایش بسیار بسیار متعدد با رقمی که در دسته ۴۴ بدست میآوریم زیاد است.

۲ - در مثال قبل دیدیم که دقت رقم برای دسته ۲۸۲ نوزاد بیش از دقت برای دسته ۲۱۴ نوزاد بود. حکم فوق از همین گونه حکم ها نتیجه میشود منتهی باید تعداد آزمایش های هر دسته علی الدوام افزوده شود تا دقت اندازه گیری دائم التزاید باشد.

آزمایش‌هایی که در آن‌ها آن رویداد اتفاقی را مشاهده میکنند زیادتر و فشرده‌تر شود. مانند متحرکی که در طرفین نقطه‌ای براست و بچپ برود و هر چه زمان بگذرد دامنه این نوسان‌ها کوچکتر گردد.

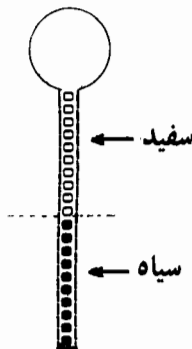
در حساب احتمالات باید این نکته کاملاً مورد توجه قرار گیرد که تعریف احتمال بر روی یک اتفاق وقتی معین است که دسته آزمایش مربوط کاملاً مشخص باشد. و بر حسب اینکه دسته آزمایشی تغییر کند احتمال بروز آن رویداد اتفاقی تعبیر خواهد کرد.

مثلاً اگر بخواهیم احتمال این امر را که فریدون نود سال عمر کند حساب کنیم باین صورت مسئله مبهم است. باید معین کرد فریدون از چه جنبه در نظر گرفته شده است آیا بعنوان یک پستاندار است، یا از حیث اینکه انسان است یا بلحاظ اینکه ایرانی است یا از جهت اینکه مهندس است یا با این قید که هفتاد ساله است. اگر امثال این طبقه‌بندی‌ها ملحوظ نشود یعنی آن دسته آزمایشی که موضوع بحث است معین نباشد احتمال مورد نظر هیچ مقدار معینی نخواهد داشت. ضمناً باید توجه داشت که وصف این دسته آزمایش‌ها نباید آنقدر دقیق باشد که تعداد آزمایش‌ها خیلی محدود شود مثلاً اگر دسته آزمایشی که برای احتمال نود سالگی فریدون توصیف میکنیم شامل محل تولد و اندازه قامت و رنگ موی آزمایش‌شوندگان باشد بسا که تنها فرد قابل آزمایش منحصر بخود فریدون یا ده دوازده نفر بشود که در این صورت محاسبه احتمال کار لغو است زیرا هیچ دقتی نخواهد داشت.^۱

بازگشت به شبهه تصادف گرایان: حال که با مبنای حساب احتمالات آشنا شدیم شبهه طرفداران بخت و اتفاق یا تصادف گرایان را در صورت جدید یعنی در لباس اصطلاحات حساب احتمالات تکرار میکنیم این گروه میگویند پس از اثبات ساختمان ذره‌ای ماده و اطلاع از تعداد حیرت‌آور ذرات، دانشمندان فیزیکوشیمی با محاسبه نشان داده‌اند که برخی از قوانین فیزیک مانند قانون تحول گازها یعنی رابطه فشار و حجم و درجه حرارت آنها نتیجه حرکات بی‌نظم میلیاردها میلیارد ذرات گاز است که (البته ذکر آن محاسبات در این کتاب مطرح نیست) هر چند حرکت هر ذره از آن‌ها کاملاً بی‌نظم است و هیچ قانونی جز اتفاق بر آن حکومت نمیکند ولی بسبب تعداد خارق‌العاده ذرات متحرک، مجموعه آن ذرات آثار منظمی دارد که همان قوانین تحول گازها باشد. ولی این قانون فقط اثر حصول وقوع محتمل‌ترین حالت حرکات آن ذرات است و ضرورت مطلقى ندارد تا

۱ - خانم مطالب مستفاد از کتاب «حساب احتمالات در دسترس همه»

عنوان قانون ثابت بر آن صدق کند و محاسبه نشان میدهد که امکان دارد تحول گاز بر خلاف قانون فیزیکی باشد که تا چندی پیش ما آنرا قانون لایتنبری مینداشتیم. برای روشن شدن مطلب این مثال از کتاب تحول فیزیکوشیمیائی نوشته پرفسور گی^۱ نقل میشود:



فرض کنیم که در ظرفی مانند A ده ذره سیاه در نیمه پائین لوله و ده ذره سفید در نیمه بالای لوله داشته باشیم با این فرض که ذرات دارای یک وزن مخصوص باشند. بعد پس از واژگون کردن ظرف، این بیست ذره سیاه و سفید را در قسمت خالی آن کاملاً مخلوط کنیم.

اگر دانه‌های سیاه و سفید خیلی ریز باشند مخلوطی که حاصل میشود بنظر ما خاکستری خواهد آمد و ذوق سلیم نمیپذیرد که پس از اختلاط کامل بیست ذره سیاه و سفید هنگامیکه ظرف را بحال اول برگردانیم باز دانه‌های سیاه در نیمه ریز و دانه‌های سفید در نیمه بالا باشند با این وصف محاسبه نشان میدهد که چنین امری ممکن است و حتی خیلی بیش از آنکه ما بتوانیم تصور کنیم.

تفصیل امر بنا بر محاسبه پرفسور گی بقرار ذیل است:

تعداد حالات گوناگون جایگزینی بیست دانه — که نیمی از آنها سیاه و نیم دیگر سفید است — بنابر محاسبات ساده ریاضی عددیست که از حاصلضرب بیست عدد متوالی از یک تا بیست بدست آید این حاصلضرب را با علامت $20!$ نشان میدهند و آنرا فاکتوریل بیست مینامند بعبارت دیگر اگر ما دانه‌های سیاه و سفید را در قسمت مدور خالی بالای لوله مختلط کنیم و پس از هر اختلاط لوله را واژگون کنیم کل تعداد جایگزینی دانه‌های سیاه و سفید عبارتست از:

$$P_{20} = 20! = 2432902008176640000 \times 243290 \times 10^{13}$$

البته توجه میشود که در این محاسبه فرض اینست که فی المثل اگر دو ذره مجاور را چنان جابجا کنیم که پس از جابجائی باز مجاور هم باشند چون محل هر ذره از این دو ذره تغییر کرده است ما این دو حالت قرار گرفتن بیست دانه مورد بحث را دو حالت مختلف

1 - Evolution physico - Chimique - Ch. Eug. Guye

ناشر، S.A. Lausanne، 8 c' F. Rouge، Librairie de L'université.

میشماریم و محتاج به توضیح نیست که البته تعداد حالات گوناگون حداکثری دارد که پس از حصول آن حالات اگر عمل اختلاط را تا قیام قیامت نیز ادامه دهیم حالت دیگری غیر از آنها نخواهیم یافت و این رقم (۲۰!) فاکتوریل بیست تعداد آن حداکثر حالات مختلف است. بنابر محاسبات پرفسور گی - که بمنظور اجتناب از درازنویسی و خسته کردن خواننده از ذکر جزئیات آن صرف نظر میکنم - تعداد حالاتی که در آنها در هر نیمه لوله - نیمه بالا و نیمه پائین - پنج عدد ذره سفید و پنج عدد ذره سیاه باشد، و در نتیجه رنگ تمام لوله خاکستری باشد^۱ عبارتست از: $A = 63504 \times 20!$ که در آن A مساویست با حاصلضرب فاکتوریل ده در فاکتوریل ده (همانطور که در مورد ۲۰! گذشت در مورد ده هم، فاکتوریل ده یعنی حاصلضرب تمام اعداد صحیح از ۱ تا ۱۰) $A = 10! \times 10!$

و بنا بر محاسبات:

$$A = 10! \times 10! = 13168189440000 \# 1/3 \times 10^{13}$$

پس تعداد کل حالاتی که بازاء آن پنج عدد سفید و پنج عدد ذره سیاه در هر نیمه از لوله قرار گرفته باشد و لذا تمام محتوای لوله برنگ خاکستری باشد (ذرات بسیار ریز فرض شده است که از اختلاط کامل سیاه و سفید رنگ خاکستری ایجاد شود) تقریباً عبارتست:

$$63504 \times 1/3 \times 10^{13}$$

اگر همین محاسبات ساده را برای حالات دیگر انجام دهیم مثلاً حالتی که ۶ ذره سیاه با ۴ ذره سفید در نیمه بالا باشد و در نتیجه ۴ ذره سیاه با ۶ ذره سفید در نیمه پائین باشد یا حالتی که هفت ذره سیاه با ۳ ذره سفید در بالا و هفت ذره سفید با سه ذره سیاه در پائین باشد و غیره خواهیم دید که تعداد چنین حالاتی که در آنها البته رنگ محتوای شیشه نمیتواند کاملاً خاکستری باشد (مانند حالتی که در هر نیمه لوله ذرات سفید و سیاه مساوی بودند) کمتر است. کمترین تعداد حالات اختلاط ذرات در لوله حالتی است که نیمه از لوله کاملاً سیاه و نیمه از آن کاملاً سفید باشد یعنی با وصف اینکه ذرات سیاه و سفید را در

۱ - ممکن است خواننده بقیاس شکلی که در اول این محاسبات رسم شده است بگوید فرضاً در نیمه پائین لوله پنج عدد ذره سیاه و پنج عدد ذره سفید باشد ضرورتی ندارد که رنگ خاکستری شود چون ممکن است در ربع پائین لوله ۵ ذره سیاه و در ربع بالای آن ۵ ذره سفید باشد جواب این اشکال اینست که آن لوله دراز و آن کره های کوچک سیاه و سفید که روی هم کشیده بودیم برای کمک بفهم محاسبات است و الا در عمل وقتی ۵ ذره بسیار ریز سیاه با ۵ ذره بسیار ریز سفید در پائین لوله روی هم توده شد - نه اینکه سیاه ها را روی هم بچینیم و بهمین قیاس سفید ها را چون چنین امری برای ذرات بسیار ریز عملی نیست - رنگ خاکستری خواهد شد.

قسمت خالی لوله مدتها تکان داده ایم وقتی لوله را واژگون کنیم طرز قرار گرفتن ذرات در لوله درست مثل حالت اول باشد که فرض کرده بودیم یعنی تمام ذرات سفید در یک نیمه و تمام ذرات سیاه در نیمه دیگر لوله باشد این حالت همان حالتی است که عقل سلیم آنرا نمیپذیرد و هیچ عاقلی بسادگی قبول نمیکند. پس از اینکه لوله را برگردانیم و ذرات بسیار ریز سیاه و سفید در محفظه خالی کروی شکل لوله کاملاً مخلوط شد هنگامیکه لوله را برگردانیم حالت اول دیده شود ولی محاسبه نشان میدهد که اگر ما بتوانیم 184756 مرتبه لوله را واژگون کنیم همه ذرات در محوطه کروی بریزد و مخلوط شود و بعد لوله را برگردانیم و این عمل را یعنی واژگون کردن لوله بتعداد 184756 مرتبه بدفعات بسیار تکرار کنیم بطور متوسط یک مرتبه چنین حالتی برای هریک از این عمل ما — فراموش نشود که عمل ما یعنی 184756 مرتبه واژگون کردن لوله — پیش میآید که در این حالت درست نیمی از لوله سیاه و نیم دیگر سفید است بنابراین احتمال اینکه فقط با یک مرتبه واژگون کردن لوله و مخلوط کردن ذرات در قسمت کروی و برگرداندن آن بحالت اول برگردیم رقم بسیار کوچکی است که مقدار آن ^۱ 184756 است. اما باید توجه داشت که همین بازگشت بحالت اول از نظر رؤیت ما یعنی جداسدن سیاه و سفید بطرق بسیار زیادی ممکن است پیش آمد کند چون امکان دارد محل ذرات سیاه بین خود و محل ذرات سفید بین خود تغییر کند ولی این امر از نظر حصول رنگ سیاه در نیمه ای و رنگ سفید در نیمه دیگری اثر ندارد. محاسبه نشان میدهد که تعداد حالات گوناگون قرار گرفتن ذرات که در همه آنها نیمی از لوله سیاه و نیمی سفید باشد همان رقم $10! \times 10! = A$ میباشد که عبارتست از:

$$A = 13168189440000$$

پس آن امری که ذوق سلیم پیش آمد آنرا نمیپذیرفت نه تنها شدنی است بلکه برای وقوع آن A مرتبه امکانات وجود دارد که عددیست مرکب از 14 رقم، پس چرا ذوق سلیم قبول نمیکند که پس از اختلاط ذرات باز عین حالت اول را داشته باشیم سبب آن اینست که امکانات حصول حالات دیگری یعنی خاکستری کامل یا خاکستری مایل بسفید یا مایل بسياه بدرجات مختلف بر حسب اینکه سفید و سفیدتر الخ یا سیاه و سیاهتر الخ باشد بقدری زیاد است که این عدد چهارده رقمی در مقابل آن بسیار ناچیز است. مثلاً محاسبه نشان میدهد که امکانات حصول رنگ خاکستری در تمام لوله که فقط یکی از حالات است 63504 برابر امکانات جداسدن رنگ سیاه و سفید است و کل تعداد امکانات جابجاشدن ذرات که مربوط میشود بتمام حالات از خاکستری کامل گرفته تا جدائی سیاه و سفید چنانکه قبلاً

دیدیم ۲۰! میباشد که عددیست ۱۹ رقمی که قبلاً نوشته شد پس نسبت تعداد حالات ممکنه که موجب جدائی دانه های سیاه از سفید است به کل حالات عبارتست از:

$$\frac{\text{حالات جدائی سیاه و سفید}}{\text{کل حالات}} = \frac{۱۰! \times ۱۰!}{۲۰!} = \frac{۱}{۱۸۴۷۵۶} = ۰/۰۰۰۰۰۵۴$$

لذا شگفت آور نیست اگر ذوق سلیم بازگشت بحالت اول را ممکن نپندارد و گو اینکه در پشت پرده این پندار امتناع، امکانات حیرت آوری وجود دارد.

در این مثال که تعداد ذرات دخیل بسیار کم یعنی فقط ۲۰ عدد بود دریافتیم که آنچه که بنظر قاعده ثابتی میآید و خلاف آنرا تصور نمیگردیم نه تنها قاعده ثابتی نیست بلکه امکانات بسیار فراوانی هست که در آن حالات آن چه ما قاعده ثابت فرض میکردیم صدق نمیکند و تنها علت اینکه ما چنین امری را — یعنی خاکستری شدن مخلوط ذرات بسیار ریز سیاه و سفید به تعداد مساوی بشرط مشاهده از فاصله کافی — قاعده ثابتی می پنداشتیم اینست که احتمال بروز خلاف آن خیلی کم است. یک مثال ساده دیگر که از طبیعت گرفته شده است مطلب را روشن تر میکند. فرض کنیم در ظرفی گازیا مایعی ریخته ایم که ظرف را کاملاً پر کرده است اگر جرم مخصوص این گازیا مایع را p فرض کنیم یعنی p نمایش جرم واحد حجم این گاز مایع باشد عقل سلیم میگوید که اگر یک قشر نسبتاً نازک افقی را در نظر بگیریم توزیع ذرات در این قشر افقی یکنواخت است و دلیلی ندارد که فی المثل ذرات در یک قسمت جمع شوند و قسمت دیگر را خالی بگذارند و لذا اگر در این قشر افقی واحد حجم را در هر قسمتی فرض کنیم و بوسیله ای گازیا مایع موجود در آن واحد حجم را در ترازو بکشیم این رقم ثابت است خواه آن واحد حجم (مثلاً سانتی متر مکعب) از چپ یا راست یا وسط آن قشر افقی باشد زیرا اگر حجم آن قشر افقی را v فرض کنیم و تعداد ذرات موجود در آن قشر افقی را N چون این ذرات بطور یکنواخت در این حجم تقسیم شده است تعداد ذرات در واحد حجم این قشر $\frac{N}{v}$ است که N و v هر دو ثابت اند پس تعداد ذرات در واحد حجم مورد بحث ثابت است و چون جرم واحد حجم چیزی جز جمع اجرام این ذرات نیست پس آن نیز ثابت است این حکم فیزیکی را هم عقل میپسندد هم تجربه تایید میکند و لذا برای ما یک قاعده ثابت محسوب میشود ولی حساب احتمالات نشان میدهد که چنین امری هیچ ضرورتی ندارد و خلاف آن ممکن است یعنی حالات بسیار زیادی امکان دارد که در آنجا جرم مخصوص آن گازیا مایع بر حسب اینکه از سمت راست قشر افقی نمونه برداری کنیم یا از سمت چپ مختلف باشد. منتهی این امر احتمال بسیار

ضعیفی دارد و باز محاسبه نشان میدهد که احتمال بروز چنین حالات استثنائی $\frac{1}{\sqrt{N}}$ است و اگر توجه کنیم که رقم N عدد بسیار عظیمی است نتیجه میشود که $\frac{1}{\sqrt{N}}$ رقم بسیار کوچکی است پس احتمال بروز حالتی خلاف انتظار عقل سلیم کمیتی است بسیار ناچیز و لذا تجربه فتوای عقل سلیم را تایید کرده است. برای تعیین حدود مقادیر کافی است برای مثال بدانیم که یک سانی مترمکعب گاز در حرارت صفر سانی گراد و فشار ۷۶۰ میلی متر جیوه حاوی 3×10^{19} عدد ملکول است پس اگر $\frac{1}{4}$ حجم آن قشر افقی ده سانی مترمکعب باشد تعداد ملکول های گاز موجود در این قشر افقی ده سانی مترمکعبی عبارتست از 3×10^{20} و لذا احتمال بروز حالتی خلاف انتظار عقل سلیم و برخلاف تجاربی که برای اندازه گیری جرم مخصوص گاز بعمل آمده است عبارتست از:

$$\frac{1}{\sqrt{N}} = \frac{1}{\sqrt{3 \times 10^{20}}} = \frac{1}{10^{10} \sqrt{3}} = \frac{1}{1732050000}$$

که رقم بسیار کوچکی است ولی بهر حال صفر نیست پس وقوع آن محال نیست. چنانکه ملاحظه میشود در این حالت که با طبیعت سرو کار داریم و تعداد ذرات دخیل در قانون مورد بحث بسیار بزرگ است احتمال خروج از قاعده طبیعی بقدری ناچیز است که در حکم عدم است حال آنکه در موردی که فقط ۲۰ ذره سیاه و سفید داشتیم ارقام در حدود تخیل ما بود.

بمقدار این دو مثال تا حدودی میتوان حدس زد که سایر قوانین فیزیکی را چگونه میتوان بوسیله حساب احتمالات بیان کرد و نشان داد که آنچه در طبیعت قانون ثابت تلقی میشود در حقیقت حوادثی است که احتمال بروز خلاف آنها بسیار بسیار ناچیز است زیرا تعداد ذرات دخیل در قوانین فیزیکی از حدود تخیل ما خارج است و همانطور که دیدیم هر چه تعداد ذرات دخیل در قانونی بزرگتر باشد احتمال خروج از قانون ضعیف تر و لذا قانون متقن تر است.

بنابراین مقدمات بگمان تصادف گرایان نظم طبیعت ناشی از قوانین ثابتی نیست تا بتوان از وجود قوانین به هستی قانون گذاری پی برد که فوق طبیعت باشد و آن قانونگذار را موجودی دانا و توانا شمرد که تمام ذرات را زیر سلطه خود داشته باشد و برای ارباب عرفان مخاطب بی مثال لایزالی گردد. و چون خدائی نیست عشق عرفانی خیال خوشی بیش نیست.

بی شک این شبهه که متکی بر مبنای تجربی و مجهز با استدلال ریاضی است ایمان بسیاری از خداپرستان را سست کرده روشنی و گرمی دلهای امیدواران را به تیرگی و سردی بدل ساخته است و بشری پناو بی چاره در ژرفنای این اقیانوس بی منتهای ذرات کور محکوم به حرکات بی هدف، که از ازل تا ابد بوده و خواهند بود و چرخیده و خواهند چرخید بی آنکه بدانند از کجا آمده‌اند و برای چه هستند، در تاریکی و ناامیدی روزگاری بسر میکند تا بمغاک مرگ برسد، مفاکی که میلیاردها میلیارد نفوس گذشته را بلعیده و باز هم هل من مزید میگوید. گوئی این آیه در وصف احوال کسانی که از باور بخدای یکتا محروم شده‌اند زبان حال پرملال بشر در این بحر بی منتهاست:

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لَجِيٍّ يَغْشِيهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا
فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرُهَا وَمَنْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَعَالَهُ مِنْ نُورٍ. «سوره
نور آیه ۴۰»

ولی عقل عاشق پیشه سرانجام از اینگونه بلایا مصون است؛ زیرا وی از وراء هزارها حجاب و مانع و از لابلای صدها شبکه شبهات و از زیر ابرهای سیاه ناامیدی با چشم تیز بین دل در جستجوی آفتاب حقیقت با تمام هستی خود تلاش میکند تا سرانجام این ندای الهی را بگوش جان میشنود که:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبِغُ لَكَ مِّنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ
تَسْبِيحَهُ اللَّهُ عَالِمٌ بِمَا يُفْعَلُونَ - وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ الْمَصِيرُ.
«نور آیه ۴۱ و ۴۲»

او درود و سپاس همه موجودات را میشنود و سلطه الهی را بر تمام عالم احساس میکنند خواه حقیقت عالم ذراهی باشد یا مادی باشد یا غیر مادی، و خواه تحولات عالم یک جهته باشد یا بی جهت. بعلاوه پای استدلال وی نیز چندان بی تمکین نیست که در مقابل این شبهات واماند و در برابر مقالات حریف خاموش شود. وی میتواند بگوید:

باسخ عقل عاشق پیشه بتصادف گرایان جدید: با آنکه انجام محاسبات احتمالات برای تمام قوانین عالم جاندار و بی جان فوق قدرت بشر است و در این زمینه آنچه تفصیلاً حساب شده است راجع بقوانین نسبتاً ساده است. ولی ما برای کوتاهی سخن فرض میکنیم که تمام قوانین جهان بی جان و جاندار اعم از قوانین فعلی یا قوانینی که بعداً شناخته خواهند شد بمدد محاسبات تفصیلی حساب احتمالات تبیین شده باشد و بروشنی استدلال ریاضی مسلم گردد که هیچ قانون ثابتی در جهان نیست و آنچه عقل بشر قانون ثابت میداند

نتیجه عمل متقابل تعداد بی شماری ذرات متحرک است که هریک به تنهایی کاری جز حرکت بی قاعده و مستمر ندارد اما اگر کسی درباره همین قانون تجربی احتمال دقت کند، در خود این قانون هیچ ضرورتی نمی بیند بدین معنی که عقل باسانی میتواند تصور کند که اگر طاس مکعبی را بدفعات بیشماری بیاندازیم نسبت دفعاتی که فی المثل چهار آمده است نسبت بکل دفعات ریختن طاس $\frac{1}{4}$ نباشد و این رقم بدون تبعیت از هیچ نظامی مقادیر گوناگونی پیدا کند و در نتیجه نسبت موارد مطلوب به موارد ممکن و بعبارت دیگر احتمال نشستن چهار بهیچ حد ثابتی (که در حساب احتمالات $\frac{1}{4}$ است) میل نکند. بنابراین اگر ما چنین قانونی را باتکاء تعمیم نتیجه چند صد یا چند هزار تجربه جهانگیر و ثابت و ازلی و ابدی می شماریم و با ایمان به صحت آنها حسابهای بسیار پیچیده انجام میدهم و میخواهیم رویدادهای آینده دور و مناطق بسیار بعید جهان را بمدد آن پیش بینی کنیم، آیا این اعتماد جز باتکاء ایمان به حکومت نظم عقلی در جهان است. منتهی هیچ ضرورتی ندارد که برای قبول حکومت عقل در عالم فرض کنیم که خود خدا با دستهای ناپیدای خود مسیر هر ذره ای را معین میکند و در هر آن مثل خمیرگیری که علی الدوام خمیر را برای قوام آمدن هم میزند و میکشد و رها میکند خدا یا فرشتگان خدا یا موجودات پراکنده موهوم دیگر دست اندرکار چرخاندن ذرات و اداره ماشین حیات و غیره باشند. آنچه اصل مطلب است اینست که سر جمع تحولات ذرات نظم حیرت آوری است که هیچ عاقلی نمیتواند آنرا ندیده انگارد و غرض ما از نظم این نیست که همه چیز مطابق سلیقه و خوشایند ماست؛ بلکه منظور اینست که من حیث المجموع عمل متقابل این تعداد حیرت آور ذرات اینست که نسل نبات و حیوان و انسان باقی میماند گویا اینکه ممکن است در یک تصادم کیهانی خود منظومه شمسی متلاشی شود. چه بفرض بروز چنین حادثه ای باز کسی نمیتواند بگوید در زمین نسل هائی از نبات و حیوان و انسان در طول میلیون ها سال زندگانی نداشته اند و صحنه شگفت آور بهت انگیز هماهنگی میلیاردها میلیارد ذره برای ادامه ترتیب خاصی مانند تولد و رشد و مرگ و تولد مجدد و غیره نبوده است. کیست که از پیچیدگی مغز بشر، از قدرت و کارآئی این پمپ کوچک بنام قلب، از هنرهای کیمیاگری کبد، از حواس جهات یاب و زمان سنج پرندگان، از ظرافت فنی هواپیمائی یک شاهین، از زیبایی یک گل، از افسون یک تبسم حیران نشود. مجموعه چنین صحنه ای معلول هر چه باشد حاکی از حکومت عقل است و اگر این نظم از بی نظامی درآمده است زهی هنر که يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ و اگر آفریننده جهان در عین هنرنمائی اسیر مصنوع خود نیست و میتواند این نظم

بظواهر لایزال را بشکند و این قالب‌ها را فرو ریزد و بکند آنچه می‌خواهد خهی بی نیازی که $يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ$. در تمام این صحنه عظیم عقل عاشق پیشه عارف خدا را حاضر و ناظر و فعال می‌بیند و بگوش جان می‌شنود که کل یوم هوفی شان وی هیچ حقیقتی را جز خدا موثر نمی‌داند و هیچ علتی را اصیل نمی‌شمارد و هیچ حرکتی را ذاتی نمی‌بیند و سرپرده ربوبیتش را خاص خود او می‌داند. در آن بارگاه نه قانون ثابتی مقامی دارد نه فرشته‌ای جلیس اوست نه بخت و اتفاقی حاکم بر او.

بلی سلطان معشوقان غیور است ز شرکت ملک معشوقش دور است
گفتیم که قانون احتمالات بخودی خود مانند سایر قوانین فیزیکیوشیمیائی یا زیست‌شناسی هیچ ضرورتی ندارد و برای اینکه کمال ضعف وجودی اینگونه قوانین را لمس کنیم کافیست که آنها را با احکام ریاضی مقایسه کنیم مثلاً می‌گوئیم که بالضروره هر معادله کامل $f(3)=0$ دست کم یک ریشه حقیقی یا مجازی دارد^۱ یعنی اگر معادله کامل همان باشد که تعریف شده است (معادله کامل آنست که $f(3)$ یک کثیرالجزء کامل با ضرائب حقیقی یا موهومی باشد) محال است که چنین معادله‌ای تصور شود و ریشه‌ای — حقیقی یا مجازی — نداشته باشد یا می‌گوئیم بالضروره رشته اعداد اول لایتناهی است یعنی اگر غرض از عدد اول همان باشد که تعریف می‌کنیم (عدد اول عددیست که جز به یک و به خودش به عدد دیگر قابل قسمت نباشد مثل ۳ یا ۷ یا ۱۱) محال است که عدد اولی بنویسیم و عدد اول از آن بزرگتر موجود نباشد. در اینگونه قوانین ربط مقدمه و نتیجه چنانست که تصور خلاف آن ممکن نیست (گو اینکه این قوانین مربوط بعالم خارج نیست) ولی از فرض ذرات بسیار و حرکات نامنظم بهیچ روی قانون احتمالات (که شرح آن گذشت) نتیجه نمی‌شود بلکه این قانون تعمیم مشاهداتی است بتعداد محدود برای رویدادهائی به تعداد بینهایت گو اینکه هیچ منصفی فایده علمی و برکات بسیار محاسبه احتمالات را منکر نمی‌شود ولی باتکاء آن نمیتواند حکمی راجع بافاق بی نهایت دور و دوران گذشته یا آینده بیاورد. و حال که قانون احتمالات ضرورتی ندارد و با این وصف وجود دارد و بر اثر بودن آن اینهمه عجائب صنع، اینهمه هنرنمائی‌های شگفت‌انگیز طبیعت دیده میشود، براستی عجیبی ندارد؟ و تعلیلی نمی‌خواهد؟ فرض کنید چنین قانونی نبود و بطریق اولی قوانین ثابتی، بمفهوم قبل از پیدایش حساب احتمالات، هم در طبیعت نداشتیم تصور کنیم که در آن صورت این اقیانوس بی منتهای ذرات و امواج چه نتیجه‌ای داشت، عالم چه

غوغای بی معنائی میشد. البته هم اکنون نیز جهان آفرینش سراسر نظم مطلوب بشری ندارد، ولی همین امر که ما دربارهٔ نظم بحث میکنیم دال بر اینست که این تصور ما بازاء خارجی دارد و صرفاً ذهنی نیست بعلاوه ما قبلاً راجع بمسئله بی نظمی و ضرورت بحث کرده ایم و در اینجا تجدید مطلع نمیکنیم.

قطع نظر از این مقدمه که جنبه منطقی محض دارد، اساساً هر کس در مبنای حساب احتمالات و نیز در طرز بکار بستن آن حساب دقت کند علانیه خواهد دید که این حساب متکی بر فرضیات متعددیست که همه آنها باعتبار ذوق سلیم و منطق پذیرفته شده است و الاً اصلاً تدوین چنین حسابی امتناع عقلی داشت مثلاً همان حکمی که ذیل تعریف احتمال ذکر آن گذشت بدون اتکاء بر این فرض معقول که حوادث جهان با حکم عقل سازگار است قابل بیان نبود زیرا آن حکم چنین بود:

قانون تجربی اتفاق که قبلاً گذشت بما میآموزد که وقتی تعداد آزمایشهای این گروهی که انتخاب کرده ایم پیوسته بیش از پیش افزایش یابد، دقت اندازه گیری بینهایت است.

اگر دقت شود در همین حکم، کلمات «پیوسته بیش از پیش افزایش یابد» جان کلام است که بمدد آن صدق حکم را محدود به مواردی که عملاً آزموده ایم نمیدانیم بلکه آنرا از ازل تا ابد و شش سوی فضای لایتناهی (یا متناهی ولی بهرحال عظیم) درست فرض میکنیم و اگر غیر از این باشد حساب احتمالات از قَدَم اول لنگ خواهد ماند. و عجبا که این حکم بی برهان را برایگان میپذیریم ولی جهان آفرینش گواه صدق آنست و حسن انتخاب عقل را بما یادآور میشود پس یا عقل ما طبیعتی سازگار با طبیعت جهان دارد یا بالعکس و بهرحال ضروری است که عقل حاکم بر جهان باشد والا حساب احتمالات معنائی نداشت. ۰۰

اگر از این مبنای فلسفی بگذریم اساساً در هر قدمی از محاسبات احتمالات فرضیاتی دخیل است که همه ملایم طبع ما و سازگار با عقل ماست. مثلاً در تئوری گازها یکی از اصول موضوعه که مبنای محاسبات بعدی است اصل «یکسان پخش انرژی»^۱ است و بیان این اصل موضوع چنین است:

«اگر یک مولکول بتواند در چند راه مستقل از یکدیگر انرژی داشته باشد، معدل

انرژی منتسب به راه یکی است»^۱

این حکم البته خیلی معقول است ولی هیچ ضرورتی ندارد که در عالم خارج صدق کند و اگر صادق باشد، چنانکه هست و صحت نتایج آن درستی حکمی را نشان میدهد، دال بر آنست که در جهان خارج قواعدی حکمفرماست که همین حساب احتمالات ما با آنکه بظاهر حساب بخت و اتفاق است متکی بر آن قواعد است. اگر بخواهیم بیشتر وارد جزئیات شویم از مقصد دور میافتیم همین قدر اشاره میکنم که اگر کسی تئوری گازها را که متکی بر حساب احتمالات است تعقیب بکند ملاحظه خواهد کرد که بکرات فرضیاتی قبول میشود که البته همگی باقتضای ذوق سلیم و عقل سالم است مانند این حکم:

«احتمال اینکه یک مولکول سرعتی داشته باشد مساوی احتمالی است که مولکول دیگر سرعتی از حیث اندازه برداری برابر آن و از حیث جهت متقابل با آن داشته باشد»^۲

ولی این حکم نیز هیچ ضرورتی ندارد، و تنها پایه آن ایمان باین اصل است که آنچه را عقل ما به پسندد طبیعت بکار میبندد و اتفاقاً چنین است. عقل ما این حکم را میپسندد و طبیعت هم بکار میبندد زیرا پیش بینی های ما بموجب حساب احتمالات که متکی بر این حکم و امثال آنست در طبیعت تأیید میشود.

پس اگر تصادف گرایان را سر آنست که بمدد حساب احتمالات منکر قوانین ثابت شوند و بدین سبب فرض خدای قانونگذار تکوینی را کنار بگذارند، الحق راهی برگزیده اند که درست در جهت مخالف مقصد ایشان است زیرا نه تنها بناچار باید قواعدی باقتضای حکم عقل بپذیرند بلکه سرودی یاد مستان میدهند چون عقل عاشق پیشه عارف در این مکتب هم سبب سازی خدا را میبیند و هم از سبب سوزی او غافل نمیشود. در صورتیکه در فرض وجود قوانین ثابت حاکم بر عالم ممکن بود تصور شود که ربط آفریننده با آفریدگار بسیار دور و فقط از راه پرپیچ و خم قوانین طبیعت است. من جمله در این فرض اخیر استغاثه از خدا منطقی نداشت زیرا مطلوب نیازآور بدرگاه الهی یا با قوانین طبیعت سازگار بود یا نه، اگر بود مطلوب وی در زمان معین و مکان معلوم بحکم ضرورت قوانین طبیعی بدست میآمد و اگر

۱ - رجوع شود بکتاب Modern University Physics تألیف Richards و غیره صفحه ۳۶۵

... if a molecule can have energy in several independent ways, the average energy associated with each of the ways is the same

۲ - کتاب فیزیک مذکور صفحه ۳۶۳

The probability that one molecule has a certain velocity is the same as the probability that another molecule will have an equal and opposite velocity.

نبود دعا و استغاثه و روی نیاز بدرگاه بی نیاز آوردن بلحاظ وصول بمقصود عمل لغوی بود — گویانکه از نظر ایجاد جوطهارت درونی انسانی و فراهم ساختن هیجان عاطفی لازم برای رویارویی با خدا لازم است — اما پس از پیش آمد حساب احتمالات و بازگشت همه قوانین طبیعت به بروز محتمل ترین حالات و امکان حوادث استثنائی قانون شکن عارف با فراغ خاطر خواهد گفت:

از سبب سازیت من سودائیم و از سبب سوزیت سوفسطائیم
همچنین در فرضی که قوانین ثابتی پذیرفته بود هر کس یقین داشت که آتش سوزاننده است، اما هنگامیکه بر طبق تئوری حرکتی ذرات معتقد شویم که حرارت ناشی از ضربات نامنظم میلیاردها میلیارد اتم یا مولکول است و بنابراین نظریه و اتکاء بر حساب احتمالات انتقال حرارت از جسم گرم به جسم سرد را محتمل ترین حالت حرکتی ذرات در مجموعه دو جسم گرم و سرد مجاور هم دانستیم و در نتیجه پذیرفتیم چنین امری یعنی گرم شدن جسم سرد در مجاورت جسم گرم، ضرورت مطلق ندارد بلکه موارد بسیاری ممکن است اتفاق افتد که در نتیجه مجاورت، جسم سرد سردتر و جسم گرم گرم تر گردد منتهی احتمال وقوع آن بسیار ضعیف است؛ بظن قوی عقل عاشق پیشه عارف این ابیات را در تایید معجز ابراهیم با خود زمزمه خواهد کرد که:

چون خلیلی هیچ از آتش مترس من ز آتش صد گلستان کمن
گریقین دارم که بر من عاشقی از جمال خویش حیرانت کمن

۲-۰۵- یکی از مشکلات لاینحل تصادف گرایی

گذشته از این حاضر جوابی ها امیدواریها یا خیال بافی ها، تصادف گرایان جدید برای مسئله پیدایش جهان نیز، برخلاف گمان طرفداران این مکتب، پاسخی ندارند. آنها که تصور میکنند میتوان پیدایش انتظام جهان مادی را معلول تصادف دانست (اگرچه خود ر گرفتار فرضیات قدیم راجع به فضای همگن لایتناهی و زمان لایتناهی و تعداد بینهایت ذرات نسازند) هیچگاه این عقیده را به جد تلقی نکرده اند. زیرا کافی است در مورد ساده ترین موجودات این تئوری را بکار ببندند و حساب کنند که احتمال پیدایش آن موجود ساده بممدد اتفاق صرف چقدر است. خوشبختانه اکتشافات دانشمندان بزرگ مغرب میتواند باین سؤال تا حدود توقع معقول جواب دهد. آنچه ذیلاً نقل میشود خلاصه نظر پرفسور

اوژن گی است، در یکی از فصول کتاب تحول فیزیکوشیمی ذیل عنوان فرضی در باره ریشه و ساختمان ماده زنده.^۱ در این فصل با یادآوری دو نکته زیر:

اولاً در ساختمان موجود زنده — حتی ساده ترین آن — باید حتماً عدم تقارن وجود داشته باشد والا یک محیط کاملاً همگن هیچ اثر حیاتی نخواهد داشت. حتی فرض ساده ترین حرکات در یک محیط همگن معقول نیست. زیرا در هر حرکتی باید محیط پشت حرکت با محیط جلو حرکت اختلاف داشته باشد والا ترجیح بلامرجح است. از نظر مکانیک نیز این مطلب کاملاً مسلم است، ثانیاً مولکولهای سازنده ماده زنده مرکبند از تعداد بسیار زیادی اتم و رادیکال^۲ و ساختمان این مولکولها بسیار پیچیده است،

دانشمند مذکور حدود مقادیر احتمال پیدایش یک مولکول زنده را در ساده ترین حالتش با تقریب محاسبه کرده است. متأسفانه شرح محاسبات در این کتاب میسر نیست، ولی من سعی خواهم کرد جان کلام را نقل کنم. واضح است که در چنین محاسبات عوامل محدود کننده درجه دقت فراوان هست که پرفسور اوژن گی همه آنها را یادآور شده است. اما ذکر آن عوامل در این کتاب مطلقاً میسر نیست. بعلاوه وی هرگز ادعا نکرده است که محاسبه وی بلحاظ کمی کاملاً معتبر است بلکه مکرر یادآور شده است که غرض از این محاسبات درک کیفیت مطلب است زیرا مبنای محاسبه وی اینست که اتم ها و رادیکالهای سازنده یک مولکول سنگین آلی فقط دارای حرکات حرارتی هستند یعنی درست مثل فرضی که در تئوری حرکتی گازها بکار میرود که در آن ذرات آزادند در جهات مختلف با احتمال مساوی در حرکت باشند و عوامل دیگری که احیاناً ممکن است در حرکات دخیل باشند بحساب نیاورده است لذا رقمی که بآن میرسد بقول خودش «مرز زیرین احتمال»^۳ یا حداقل احتمال است معذک، با همه این محدودیت، محاسبه وی برای اعلام امتناع عملی پیداشدن یک مولکول آلی در نتیجه حرکات تصادفی کاملاً کافی است و جای هیچ تردیدی نمیگذارد.

1- Une hypothèse sur l'origine et la Constitution de la matière Vivante.

۲ — رادیکال در اصطلاح شیمی آن گروهی از اتمها را مینامند که در یک رشته تغییرات شیمیائی همیشه هستند و عینیت خودشان را حفظ میکنند. حال آنکه در این تغییرات سایر اتمها تحت تاثیر قرار میگیرند مانند رادیکال NH_4 (آمونیم) و C_2H_5 (اتیل)

3- Limite Inférieure de la Probabilité.

اصول محاسبه وی برقرار زیر است:

ابتدا برای سهولت محاسبه فرض میکند که فقط دو نوع ذره داریم — مانند یک اتم و یک رادیکال یا دو نوع اتم — تعداد هریک از انواع را m فرض میکنیم لذا $2m$ داریم. بعد از آنجا که شرط بروز هر نوع اثر حیاتی عدم تقارن در ساختمان جسم مورد بحث است برای این عدم تقارن اندازه‌ای قائل میشود باین شرح که فرض کنیم ده ذره از نوع اول و ده ذره از نوع دوم داریم اگر فضائی را که این بیست ذره در آن جمع شده‌اند بقسمی تقسیم کنیم که در هر طرف خط تقسیم ده ذره باشد اگر این ده ذره‌ای که در یک طرف خط است تماماً از یک نوع ذره باشد و در نتیجه ده ذره‌ای که در طرف دیگر خط است تماماً از نوع دیگر باشد این حالت را عدم تقارن کامل مینامیم. برخلاف اگر ده ذره‌ای که در یک سمت خط تقسیم است مرکب باشد از پنج ذره از نوع اول و پنج ذره از نوع دوم و در نتیجه عین همین وضع در سمت دیگر خط تقسیم وجود دارد این حالت را تقارن کامل مینامیم حالات وسط را بمدد کسر $\frac{n}{m}$ نشان میدهیم که در آن n تعداد ذره‌های از یک نوع معین در یک طرف خط تقسیم است مثلاً در این حالتی که $m=10$ ، ممکن است n یک، دو، سه... تاده باشد. حالتی که $n=10$ باشد همان حالت عدم تقارن کامل است اگر $n=9$ باشد یعنی در یک سمت خط ۹ ذره از نوع اول، مثلاً اتم هیدروژن و یک ذره از نوع دوم مثلاً اتم کلر وجود دارد، طبعاً در طرف دیگر خط تقسیم ۹ ذره اتم کلر و یک ذره اتم هیدروژن است این حالت را بمدد $\frac{n}{m}$ نمایش میدهیم که مقدار آن عبارتست از $\frac{9}{10} = \frac{n}{m}$ و میگوئیم ضریب عدم تقارن $\frac{9}{10}$ است، اگر فی المثل ۷ ذره از نوع اول مثلاً اتم هیدروژن و سه ذره از نوع دوم اتم مثلاً کلر در یک سمت خط تقسیم داشتیم $\frac{n}{m}$ در این حالت مساویست با $\frac{7}{10}$ و میگوئیم درجه عدم تقارن $\frac{7}{10}$ است واضح است که حداقل عدم تقارن وقتی است که $\frac{n}{m} = \frac{5}{10}$ باشد چون در این حالت در هر دو طرف خط تقسیم یک وضع برقرار است و تقارن کامل برقرار است.

البته ذکر هیدروژن و کلر برای تسهیل بحث است و الا غرض این نیست که واقعاً بخواهیم با همین سهولت هیدروژن و کلر را با هم ترکیب کنیم. بهر حال باین طریق روشن شد که غرض ما از ضریب عدم تقارن چیست حال باید توجه داشت که ذرات انواع مختلف که در ترکیب یک مولکول آلی سنگین وارد میشوند اگر چه از انواع محدودی باشند تعداد فوق العاده بزرگی دارند ولی ما هرگز نمیتوانیم محاسبه‌ای که ذیلاً بآن اشاره میشود برای چنان ارقام عظیمی انجام دهیم فقط برای تقریب بذهن عدد m را یک هزار (۱۰۰۰) فرض

میکنیم.

حال فرض کنیم که این ۱۰۰۰ ذره اتم نوع اول و ۱۰۰۰ ذره اتم نوع دوم فقط تحت تاثیر حرکات نامعینی ناشی از حرارت باشند و هیچ عاملی جز بخت و اتفاق بر حرکات یک یک این ذرات حکومت نکند. حساب احتمالات نشان میدهد که احتمال بروز ترکیبی که درجه عدم تقارن آن حداکثر باشد عبارتست از:

$$= \frac{m! \times m!}{(2m)!}$$

یعنی کسری که صورت آن حاصلضرب فاکتوریل m در خودش باشد و مخرج آن فاکتوریل $2m$ است (معنای فاکتوریل را قبلاً ذکر کردیم). در این کسر چنانکه گذشت m عبارتست از کل تعداد اتم هائی که در یک سمت خط تقسیم قرار دارد البته واضح است که بر حسب اینکه تعداد کدام یک از دو نوع ذره را در صورت بنویسیم عدم تقارن کاملی بازاء $1 = \frac{n}{m}$ یا $0 = \frac{n}{m}$ بدست خواهد آمد

همین نوع ملاحظات را میتوان برای موردی که سه نوع ذره داریم بکار ببریم منتهی در آن مورد هم محاسبه پیچیده تر میشود هم شکل لذا پرفسور گی در محاسبات خود فقط حالت دو نوع اتم را در نظر گرفته است چون غرض نشان دادن حدود مقادیر است بعلاوه مسلم است که این محاسبه تصویر بسیار ساده ای از ترکیبات اتمی است لذا پیچیده کردن محاسبات اثر قابل ذکری ندارد، باری وی احتمال بروز حالتی را که در آن اندازه عدم تقارن یعنی $\frac{n}{m} = 0/9$ باشد در مورد $m=10$ $m=100$ $m=1000$ محاسبه کرده است نتیجه محاسبات وی چنین است:

$$\begin{aligned} \text{بازاء } m=10 & \quad \text{احتمال بروز حالتی با عدم تقارن } 0/9 = 0/00054 \\ \text{بازاء } m=100 & \quad \text{احتمال بروز حالتی با عدم تقارن } 0/9 = 3/3 \times 10^{-33} \\ \text{بازاء } m=1000 & \quad \text{احتمال بروز حالتی با عدم تقارن } 0/9 = 2/02 \times 10^{-321} \end{aligned}$$

ولی نباید گمان برد که چون احتمال بروز چنین حالتی کم است تعداد امکانات برای بروز چنین حالتی نیز کم است برخلاف چنانکه خواهیم دید تعداد آنها بسیار است. منتهی این رقم اگرچه بزرگ است نسبت به تعداد کل حالات دیگر بسیار کوچک است و لذا احتمال بروز آنها کوچک است. برای اطلاع اضافه میشود که:

$$N \text{ یعنی تعداد حالات ممکن برای درجه عدم تقارن } \frac{n}{m} = 0/9$$

برای دو نوع ذره که هریک ده یا صد یا هزار باشد

بقرار زیر است:

برای $m=10$

$$N=100$$

برای $m=100$

$$N=3 \times 10^{26}$$

برای $m=1000$

$$N=4/13 \times 10^{279}$$

دانشمندان مذکور با این فرض که مولکول‌های سنگین آلی که مبنای ساختمان بدن جانداران است، فقط در نتیجه حرکات غیرمنظم اتم‌ها بر حسب تصادف ساخته شده باشد [یعنی حرکات ذره‌ای مانند حرکات گاز باشد و عامل دیگری مانند *vaience* دخیل نباشد] یعنی احکام مربوط به ترکیب یا اختلاط آنها مانند احکام مربوط به ذراتی باشد که فرض کردیم تحت تاثیر حرارت در حرکت دائم‌اند، نتیجه می‌گیرد که چون مولکول سنگین آلی باید حتماً دارای ساختمان غیرمتقارن باشد، والا بشرحی که گذشت ساختمان متقارن منشاء هیچ اثری نمیتواند باشد، و از آنجا که احتمال پیدایش ساختمان غیرمتقارن بتدریج افزایش تعداد اتم‌های ترکیب‌کننده آن بسرعت کم میشود [چنانکه در جدول قبلی دیدیم] و چون تعداد اتم‌های ترکیب‌کننده یک مولکول آلی بمراتب بیش از ارقامی است که مانوس ما میباشد، لذا عقل سلیم متکی بر ریاضی نمیتواند بپذیرد که حتی یک مولکول سنگین آلی بر حسب تصادف پیدا شده باشد. کافی است توجه شود که وقتی تعداد یک نوع از ذراتی که فرض کنیم فقط $m=1000$ باشد و چون دو نوع ذره فرض کرده‌ایم تعداد کل ذرات $2m=2000$ میشود (حال آنکه اتم‌های ترکیب‌کننده یک مولکول آلی بمراتب بیش از این رقم است) احتمال بروزی که ترکیب غیرمتقارن که اندازه عدم تقارن آن $\frac{n}{m} = \frac{0}{9}$ باشد $10^{-321} \times 0.2/2$ است، اگر بخواهیم تعداد واقعی اتم‌ها و رادیکال‌های ترکیب‌کننده مولکول آلی را منظور داریم احتمال بروز آن بقدری ضعیف است که در عالم ذهن ما قابل درک نیست و فقط میتوانیم لفظی برای احتمال آن بیاوریم.

در اینجا ترجمه عین عبارات پرفسور گی را از کتاب تحول فیزیکی شیمی نقل میکنم:

«... هنگامیکه عدد ذرات سازنده $[2m]$ بزرگ باشد.. احتمال پیدایش این ترکیبات غیرمتقارن عموماً باندازه‌ای کوچک است که عملاً در حکم امتناع است»
برای اینکه از این امر تصویری، بعنوان اشاره و تقریب بذهن، داشته باشیم، ماده‌ای را فرض کنیم که مولکول آن مرکب از دو یست اتم با وزن اتمی متوسط ده باشد. این اتم‌ها فقط از دو نوع فرض شده‌اند وزن مولکولی این ماده مساوی ۲۰۰۰ خواهد شد و اگر فرض کنیم که جرم مخصوص این ماده نزدیک جرم مخصوص آب باشد، بآسانی میتوان با داشتن

عدد آووگادرو^۱ پیدا کرد که یک سانتی متر مکعب چنین ماده‌ای حاوی 3×10^{20} عدد مولکول است.^۲ لذا حجم هر ملکول آن $10^{-20} \times \frac{1}{3}$ سانتی متر مکعب خواهد شد.

اما چنانکه دیدیم احتمال بروز یک مولکول با درجه عدم تقارن $0/9$ در این حالت که $m = 100$ عبارتست از $10^{-33} \times 3/3 = P_{0/9}$ پس بطرز متوسط از میان $\frac{10^{33}}{3/3}$ عدد مولکول فقط یک مولکول دارای چنین عدم تقارنی است.

بمعبارت دیگر باید حجم ماده‌ای معادل $\frac{10^{33}}{3/3 \times 3 \times 10^{20}} \times \frac{1}{3} \times 10^{-20}$ سانتی متر مکعب داشته باشیم تا بروز تنها یک مولکول با عدم تقارن $0/9$ احتمال داشته باشد. چنین حجمی تقریباً معادل مکعبی است بضلع صد متر.

حال اگر فرض کنیم $m = 1000$ باشد وزن مولکولی چنین ماده‌ای 20000 خواهد شد و تعداد مولکول‌های آن در سانتی متر مکعب 3×10^{19} خواهد بود و احتمال بروز مولکولی با درجه عدم تقارن $0/9$ (بنابر آنچه گذشت) $10^{-321} \times 2/02 = P_{0/9}$ خواهد شد.

اما احتمالی بدین ناچیزی عملاً معادل امتناع است بقسمی که میتوان گفت هیچ حادثه‌ای از آن ممتنع تر بنظر نمیرسد. برای اینکه چنین حادثه‌ای پیش آید باید حجم ماده‌ای در اختیار داشت که وراء مرز تصور ماست. چنین حجم کره‌ایست که نور شعاع آنرا در 10^{82} سال خواهد پیمود.^۳ یعنی کره‌ای مادی که بمراتب بسیار از عالم مرئی ما بزرگتر است و سطح آن وراء دورترین وراء کیهکشان^۴ ما قرار خواهد داشت. زیرا بنابر تخمینات

۱ - عدد آووگادرو Avogadro عبارتست از عدد مولکول‌ها در یک مولکول گرام با عدد اتم‌ها در یک اتم گرام جوهری در حرارت صفر سانتی گراد و در فشار 760 می‌لی متر جیوه. این عدد عبارتست از $N = 6/026 \times 10^{23}$ توضیحاً اضافه میشود که ملکول گرام یعنی جرم مولکولی بر حسب گرام مثلاً مولکول گرام آب عبارتست از 18 گرام. اتم گرام یعنی وزن اتمی عنصری بر حسب گرام مثلاً اتم گرام گوگرد 32 گرام است. بعلاوه حجم یک مولکول گرام یک جسم گازی برای تمام گازها در شرایط مساوی حرارت و فشار عدد ثابتی است. این عدد ثابت در صفر درجه حرارت سانتی گراد و فشار 760 میلی متر جیوه برای گازهای کامل $22/415$ لیتر است.

$$2 - \frac{3 \times 10^{20}}{6/026 \times 10^{23}}$$

۳ - توجه شود که نور در خلأ در هر ثانیه 299774 کیلومتر می‌پیماید.

۴ - Nébuleuse extragalactique مجموعه عظیم ستارگان و توده‌های ستاره و ماده بین ستاره‌ای [که مرکب است از ذراتی که قطر آنها احتمالاً بین $\frac{1}{100}$ تا $\frac{1}{1000}$ میلیمتر است و در فضای کیهکسانی با تراکم بسیار کم منتشر است] که ابعاد آن مشابه کیهکشان ماست.

نبولوز Andromède یا ام‌آره‌المسلله تنها مجموعه‌ایست از این دستگاه عظیم که بی‌دورین قابل رؤیت است.

کیهان‌شناسان فاصله دورترین نبولوزهای وراء کهکشان از ما تقریباً در حدود ۱۰^8 سال نوری است.

این سخن چنانست که گوئی، دست کم، تحت تاثیر انحصاری تصادفات مولکولی و در شرائط خاصی که ملحوظ داشتیم در تمام جهان مرئی ماده کافی برای بروز چنین حادثه‌ای نیست.

خلاصه چنانکه گفتیم چنین بنظر میرسد که هنگامیکه ذرات تشکیل دهنده مولکول [یعنی $2m$] بزرگ باشد بطور کلی صرف تصادفات اتفاقی حرکات نامنظم حرارتی قادر بتولید ترکیبات غیرمتقارن از درجه بالا نیست. ولی علل دیگر میتوانند این کار را آسان سازند از آن جمله است، در مرحله اول، ارزش شیمیائی (Valence) و آثار فتوشیمیک برخی پرتوها که موجب نوعی انتخاب بعضی ترکیبات است.^۱ سرانجام اگر از گریزی به ماوراء الطبیعه نترسیم، برای توجیه ترکیباتی با ساختمان‌های بسیار نامتقارن وارد ساختن اهریمن ماکسول^۲ ممنوع نیست. فرضی که معادل نوعی قدرت خلاقه مجهول است.

در اینجا پرفسور گی حاشیه‌ای زده است که برای مزید استفاده ترجمه میشود:

«ولی در واقع مولکول‌های ماده حیاتی ظاهراً نوعی پایداری نشان میدهند، بویژه هنگامیکه حرکات سریع غیرمنظم ذرات — یعنی درجه حرارت^۳ — از حدود کم و بیش معینی تجاوز نکند. بدین معنی که این مولکول‌ها هنگامیکه (از اتم‌ها)^۴ تشکیل یافتند باقی میمانند. و بدین سبب تعداد مولکول‌های ماده زنده باید بر حسب زمان افزایش یابد.»

با وصف این محدودیت‌ها احتمال تشکیل یک مولکول تنها با ضریب عدم تقارن

۱ — همانطور که پرفسور گی یادآور شده است دخالت عوامل دیگر مانند تشعشعات ماوراء بنفش، رعد و برق، تشعشعات رادیواکتیو و سرانجام گرمای بسیار ممکن است در پیدایش مولکول‌های سنگین موثر بوده باشند. چنانکه در سال ۱۹۶۳ توانستند تمام اسید آمینه‌ها و اسیدهای چربی را در آزمایشگاه بسازند و اگر گفته شود که قریباً دانشمندان خواهند توانست موجود زنده بسازند جای تعجب نیست. در این زمینه آقای دکتر سیروس، اصائلودر فصل «پیدایش زمین و تشکیل اولین ذرات حیوانی» از کتاب «جان و جهان» توضیحات کافی داده‌اند. ولی این مطلب یعنی تحول جهان بر طبق قواعدی که در جهان آفرینش گذاشته شده است مخالف عقیده عرفانی نیست بلکه تأیید بسیار جالبی از عقاید آنها درباره شعورساری در جهان است.

۲ — Le démon de Maxwell عامل خیالی که بتواند بر خلاف نظم ناشی از اتفاق انتظامی بسازد.

۳ — چون بشرحی که سابقاً یادآور شدم درجه حرارت اثر ضربات بیشمار ذرات متحرک گاز یا مایع است به جدار ظرفی که حاوی آنست.

۴ — کلمات بین هالین در متن نیست و برای توضیح آمده است.

زیاد (۰/۹) در تحت تاثیر انحصاری حرکات نامنظم حرارتی عملاً صفر است. زیرا اگر فرض کنیم که در هر ثانیه پانصد تریلیون (500×10^{12}) مرتبه تمام ذرات (یعنی هر دو نوع اتم مفروض یا اتم و رادیکال‌ها)^۱ برخوردند — این رقم در حدود مقادیر نوسانات موج نور است^۲ — محاسبه نشان میدهد که زمان لازم برای اینکه بطور متوسط یک مولکول با ضریب عدم تقارن ۰/۹ در حجم ماده‌ای مساوی کره زمین تشکیل شود تقریباً 10^{243} میلیارد سال است با این فرض که وزن مولکولی ماده مرکب مساوی ۲۰۰۰ و جرم مخصوص آن نزدیک جرم مخصوص آب باشد.

هر چند این محاسبات بنابر تصریح و تاکید مکرر پرفسور «گی» فقط برای نشان دادن حدود مقادیر است و هیچ کس ادعا ندارد با این محاسبات ساده به راز پیدایش جانداران پی خواهد برد ولی نتیجه روشن و استوار این محاسبه اینست که فرض پیدایش این جانداران بمدد بخت و اتفاق — صدقه — لفظی بیش نیست و هیچ کس حتی طرفداران آن نمیتواند مطلب را جدی بگیرد و من برای مزید حیرت با استفاده از کتاب «جان و جهان» آقای دکتر سیروس اصائلو استاد دانشگاه تهران اضافه میکنم که اگر فقط یک سلول زنده را در نظر بگیریم در هر سلول ده‌ها هزار ژن^۳ وجود دارد — ژن — فرمانروای مطلق سلول است که بنابر دستورهای دقیق وی هزارها نوع پروتئین در سلول ساخته میشود — و در هر ژن تقریباً سه میلیون اتم قرار گرفته است حال آنکه مولکول آب فقط از سه اتم ساخته شده است. پس ملاحظه میشود که در محاسبه پرفسور «گی» که تعداد ذرات تشکیل دهنده مولکول سنگین فقط دو هزار فرض شده بود حالت بسیار ساده‌ای انتخاب شده است. در واقع اگر میخواست حساب احتمالات را برای یک مولکول سنگین حیاتی که جزء بسیار کوچکی از سلول است که سلول خود ذره بیمقداریست میبایستی بجای ۲۰۰۰ ذرات سه میلیون ذره بگذارند که در این صورت احتمال بروز یک ژن بر حسب تصادف، بدون دخالت علت خارجی — بقدری کوچک میشود که بهتر است از آن ذکر نشود.

۱ — رجوع شود به باورقی صفحه ۶۴

۲ — طول موج نور زرد حدود $\lambda = 600 \times 10^{-7}$ سانتی متر است و سرعت نور زرد در خلأ تقریباً $v = 3 \times 10^{10}$ سانتیمتر در ثانیه. پس تعداد نوسانات نور زرد در ثانیه عبارتست از $\frac{v}{\lambda} = 500 \times 10^{12}$ یعنی همان پانصد تریلیون مرتبه که در متن آمده است. ضمناً یادآوری میشود که لغت تریلیون را لاروس^۱ کوچک سال ۱۹۶۱ غلط توصیف کرده است.

۳ — Gene تلفظ انگلیسی جن Gen = Gene

قطع نظر از اینگونه محاسبات که بموجب آن بنا بر دلیل ریاضی فرض پیدایش جانداران بر حسب اتفاق مردود است. فیلسوف بزرگ فرانسوی هانری برگسن^۱ در کتاب «تحول اخلاق»^۲ در کمال وضوح ثابت کرده است که فرض مکانیکی پیدایش تدریجی سازمان حادّی مبتنی بر تنازع بقا و انتخاب انبساط بهیچ روی قابل دفاع نیست و حتماً باید دخالت یک نیروی حیاتی قاهر و مسلط بر ماده را بپذیریم. وقتی این بیان برگسن و محاسبات پرفسور گی و تعداد اتم‌های یک ژن و عدد ژن‌های یک سلول و رقم ۱۲ هزار میلیارد سلول‌های بدن انسان را بخاطر بسپریم تحقیقاً برای یک لحظه هم فرض پیدایش جهان را بصرف توسل بحركات نامنظم تعداد بینهایت — یا بسیار زیاد، چون جهان مادی محدود است و شعاع آنرا حساب کرده‌اند — ذره یعنی بدون قبول نیروی ذی‌شعور مسلط بر ماده نمیتوانیم بپذیریم.

غرض از طرح این شبهات گوناگون ورد آنها از زبان عارف این است که مقصود من از عاشق پیشه شدن عقل تا حدودی روشن شود. چنانکه ملاحظه شد عقل عارف در مقابل هریک از این شبهات خاموش نمیشد بلکه با تمام قوا سعی میکند پاسخی برای هریک از آنها بیابد تا آنجا که دیگران منکر یا سرگرداند وی مومن و ثابت قدم بماند و باورهای خود را بسلاح برهان مجهز سازد گویانکه اگر پاسخی نمییافت دست از اعتقادش نمیکشید. چنین تلاش و کوشش فقط از مردم شیفته و آشفته برمیآید، والا آنها که اهل این سودا نیستند اصل مسئله برایشان مطرح نیست تا چه برسد به قوت و ضعف ادله منکران آن و بسیاری کسانیکه عقلشان سنگین و تنبل است و لذا هر فرصتی را برای فرورفتن در عالم شک مغتنم میشمارند و بقول قهرمان کتاب تائیس آنا تول فرانس که فعلاً نام او را بخاطر نمیآورم چنان از شک لذت میبرند که گوئی خسته بریده‌ای در حمام آب گرم فرو رفته باشد. در این حالت عقل عارف بعاشقی میماند که پیوسته در جستجوی معشوقی است که فقط یک بار و در لحظه کوتاهی با او روبرو شده، سپس از نظروى ناپدید گردیده است. همچنان که میخواهد از هر کس سراغ وی را بگیرد و در هر راه جای پای او را ببیند و در هوایی که او تنفس میکند نفس بکشد، عارف نیز میخواهد در هر چیز نشانه‌ای از آن پرده‌نشین که آن برق خاطف را بر او فرو آورد بیابد و همانطور که اشکال بلکه امتناع دیدار، دوری راه، عیب جوئی معاشران عاشق افروخته را از جستجو باز نمیدارد، اختلاف افق خالق و مخلوق و بعد بینهایت سرآورده کبریائی و قوت شبهات منکران آتش شوق وی را خاموش نمیکند. در

هر چیز جز کمال و جمال نمییند و آنچه را که دیگران نقص و عیب و زشتی می‌شمارند برای او مانند خطوط و منحنی‌های مقعری است که بمنظور برجسته ساختن و جلوه دادن نقش زیبایی مجسمی ضرورت عقلی دارد و بفرموده شیخ رئیس ابن سینا «چنین است حال لذت عارفان».

۲-۰۶- وصف سوم:

پی گیری در این راه ممکن است بنابر گفته‌ها و نوشته‌های عرفا آنها را بنوعی «همدمی» با همه موجودات از جاندار و بیجان برساند که برای کسانی که فقط با معرفت علمی آشنا هستند قابل درک نیست. از راه این همدمی است که عارف باطن موجودات را میبیند و سخن آنها را بگوش جان می‌شنود و برخی از رازهای جهان برای او آشکار می‌شود. این مدعا در گوشه و کنار جهان شواهد بسیار دارد که برخی از آنها ذیلاً نقل می‌شود:

چوانگ تزو^۱ فیلسوف چینی پیشوای مکتب تاو ایست که حدود سیصد سال قبل از مسیح می‌زیسته است معتقد است که درک طبیعت بمدد مفاهیم ثابت مفسر نیست زیرا طبیعت کل واحدیست که دائم در حال تغییر است ولی اگر فکر کردن را کنار بگذاریم ممکن است بگونه‌ای «بینش» طبیعت برسیم. این فیلسوف که سهم بزرگی در تحریر فلسفه تاو ایست دارد این مکتب را بعنوان «همدمی با روح آسمان و زمین» وصف می‌کند.^۲

بی فایده نیست بدانیم که بنقل از دائرة المعارف بریتانیکا «لغت تائو»... مجموعه هر چیزی است که هست. لذا جوهر عظیمی است که تمام جواهر دیگر در آنند. ولی معنای اساسی لغت تائو، «راه» است. و کلمه تائو برای پیروان تاو ایست هم بمعنای جوهر جهان است و هم نحوه عمل این جوهر».

در زمینه همدمی با موجودات و درک زبان حال آنها در قرآن کریم آیات متعددیست من جمله آیات ۴۱ و ۴۲ سوره نور که قبلاً ذیل عنوان عقل عاشق پیشه ذکر شد.

جلال الدین محمد بلخی در کتاب مثنوی خود در باره همدمی با موجودات چنین

می‌فرماید:

۱ — Chuang Tzu رجوع شود به جلد پنجم دائرة المعارف بریتانیکا

۲ — Personal Communion With the Spirit of Heaven and Earth رجوع شود به فصل ۱۳۵ کتاب عرفان

در ادیان جهان صفحه ۱۷۳، نوشته Geoffrey Parrinder ناشر کتاب Oxford Unipress

۳ — Tao

نطق آب و نطق خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل
با تو دیوارند و با ایشان دراست	باتو سنگ و با عزیزان گوهر است
جمله ذرات عالم در نهان	با تو میگویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی میروید	محرمان جان جماداتان چون شوید
از جمادی در جهان جان روید	غسل از اجزای عالم بشنوید

در قرن هفدهم میلادی نظم و نثر از تاماس تراهرن^۱ انگلیسی زمزمه عاشقانه همین نوع احساس یعنی همدمی با موجودات است وی که متأسفانه عمر درازی نکرد و در ۳۷ سالگی بدرود گفت تا حدودی که از شرح احوال و برخی سخنان او برمیآید از جمله کسانی است که بگفته امام محمد غزالی «صاحب حالت است و صاحب معرفت است». عبارات زیر ترجمه یکی از اشعار اوست:

«جهان بابدیت او شباهت داشت»
 «روح من در آن سیر میکرد»
 «و هر چه من دیدم با من سخن گفت»

 «در جهان هیچ چیز نشناختم»
 «جز آنچه خدائی بود»

این عبارات نیز ترجمه ای از نثر وی است:

«التذاذ شما از جهان هرگز تمام نیست مگر هنگامیکه هر بامداد در آسمان بیدار شوید: خود را در قصر پدر (آسمانی) تان ببینید، و با آسمانها و زمین و هوا چون فرح بخشان آسمانی نظاره کنید... تا خود دریا در عروق شما جریان نیابد، تا آسمان تن پوش شما نشود و تا ستارگان تاج شما نگردند و خود را تنها وارث همه جهان ندانید، و حتی بیشتر، زیرا مردمان در جهانند و هریک از آنان مانند شما تنها وارث جهانند، هرگز چنانکه شاید از جهان لذت نخواهید برد» طرز درک برگسن نیز در فلسفه خیلی نزدیک به احساس همدمی است. وی در گزارشی که به کنگره فلسفی بولونی داده است و در کتاب کوچکی بعنوان

۱ - Traherne, Thomas (۱۶۷۴ - ۱۶۳۷) رجوع شود به فصل ۱۲ عرفان در ادیان جهان و دائرة المعارف بریتانیکا (۱۶۷۴ - ۱۶۳۷)

بینش فلسفی^۱ منتشر شده است میگوید: «دستور علم آنست که بیکن^۲ وضع کرد: فرمانبردن برای فرمان دادن. فیلسوف نه فرمان میبرد و نه فرمان میدهد. او در جستجوی همدی^۳ است».

غرض از نقل این مطالب اینست که روشن گردد همه کسانی که توجهی بیاطن عالم داشته اند یا اهل وحی بوده اند در مرحله ای از سیر روحی خود بحالتی رسیده اند که بهترین توصیف آن همان همدی با موجودات است.

در این میان البته آیات قرآنی و به تبع آن اشعار جلال الدین محمد بلخی خیلی شگف آور است چون صراحتاً جمادات را نیز صاحب نطق و شعور می شمارد. هر چند هنوز علم بدین درجه پیشرفت نرسیده است که ما را با جمادات در صمیم ذاتشان نزدیک و آشنا سازد ولی مطالعات حیرت آور دانشمندان درباره گیاهان با استفاده از وسائل بسیار دقیق الکترونیک نشان داده است که واقعاً از زبان گیاهان میتوان گفت: «ما سمعیم و بصیریم و هشیم». و دیگر آنها با همه خاموش نیستند زیرا دانشمندان زبان آنها و واکنش های شبه انسانی آنها را میفهمند و بوسائل علمی ضبط میکنند. در این زمینه در کتاب «زندگی مرموز گیاهان»^۴ آنقدر تجارب علمی نقل شده است که جای تردید نمیگذارد تجاربی که علمای شوروی و امریکا و کانادا و هندوستان و ژاپن و اروپا هر یک در آن سهم بسزائی دارند. در این کتاب مطالب گوناگونی راجع به گیاهان نقل شده است که البته در برخی تعبیرات آن تجارب علمی اختلاف نظر است. ولی در اینکه در نتیجه این تجارب تصور ما از حیات نبات از سطح پست تغذیه و نمو و تکثیر بسطح خیلی بالاتری رسیده است، بقسمی که بسیاری از واکنشهای گیاه بدان می ماند که این موجود بظاهر ناچیز حافظه و عاطفه ای در افق خودش دارد، ظاهراً جای تردید نیست. گفتنی است که این کتاب برخلاف تصویری که ممکن است از عنوان آن حاصل شود برای سرگرمی نیست. مدارکی که در این کتاب مورد استفاده قرار گرفته است بحدیست که ۱۹ صفحه کتاب را با خط ریز پر کرده است. لذا اگر تصور شود که در روزگار آینده دانش بشر با صمیم ذات جمادات چنان آشنا

۱ — L'Intuition Philosophique کلمه Intuition از ماده لاتینی است که آن ماده بمعنی نگاه کردن است لذا بنظر من بهترین معادل آن در فارسی همان بینش است هم بلحاظ لفظ هم بلحاظ معنی.

۲ — Bacon مقصود فرانسیس بیکن است.

۳ — il cherche a'sympathiser صفحه ۸۳ کتاب مذکور.

4 — The Secret Life of Plants - by: Peter Tompkins and Christopher Bird - Avon Book New York 10019

شود که بزبان حال آنها نیز واقف گردد شاید خیال محالی نباشد. همین مطالبی که در کتاب «زندگی مرموز گیاهان» امروز میخوانیم و متکی بر تجارب علمی دانشمندان کشورهای مختلف با مشرب های گوناگون، اعم از خداپرست و بی خدا و دیندار و بی دین میباشد. اگر یک قرن قبل کسی بزبان میآورد تحقیقاً جای او را در تیمارستان میدانستند اما امروز مشغله بزرگان علم است. و این معنی براستی بشارتی است برای کسانی که سعی داشته و دارند تا از پس پرده محسوسات خبردار شوند. حال این امر که این اخبار بوسیله آلات دقیق علمی، که بقول ماخ فیزیسین مشهور آلمانی امتداد مصنوعی حواس ما هستند بما برسد یا در نتیجه نوعی بیش نصیب ما گردد مسئله فرعی است. چون روح عارف در آرزوی پرواز در جهان وسیعتر است نوع وسیله چنین تعالی مطرح نیست. بلکه چه بهتر که تجربه عام، بمعنی علمی، ما را بافق های بالا تر برساند.

چنانکه ملاحظه میشود در این سطح معرفت عرفانی خواهش ها و نیازهای عادی زندگی کلاً فراموش یا ناچیز شمرده خواهد شد زیرا عقل و عاطفه عارف در این حال از هر جهت گسترش میابد و نوعی سعه شخصیت برای وی حاصل میشود که مسائل مبتلی به وی مسائلی است که برای جهان فراگیرنده او از سنگ و خاک و گیاه و جانور و آدمیان مطرح است بدون اینکه این گسترش دامنه دریافت ها باعث فراموشی شخصیتش گردد. چنین احساس خویشاوندی و همدمی با جهان آفرینش در آن دسته از اندیشمندان که خداپرست اند البته طبیعی تر و منطقی تر است زیرا این حالت یکی از وسائل است که بمدد آن عارف میخواهد خود را باغوش معشوق ناپیدای خود نزدیک کند. ولی بزرگان دیگر نیز مانند برتراند راسل که بهیچ روی اعتقادی بخدا ندارند آرزومند چنین حالی هستند و هیچ روح بزرگی نیست که آرزومند این فراخاست از افق زندگی تنگ و کوتاه بشری نباشد چنانکه خود برتراند راسل در آخرین عبارات کتاب فتح سعادت یا گشایش رهایش^۱ چنین گفته است:

«در حقیقت همه تعارض بین خویشتن خویش و باقی جهان بمحض اینکه ما به کسان و چیزهای برون از خودمان علاقه اصلی داشته باشیم از میان میرود. بوسیله چنین دلبستگی است که انسان خود را جزئی از جریان حیات احساس میکند نه یک چیز سخت جدائی مانند یک گلوله بیار که جز تصادم هیچ بستگی ای با دیگر چیزها ندارد. همه

بدبختی‌ها به نوعی پریشانی یا ناسازگاری^۱ بسته است. پریشانی درونی ناشی از ناهماهنگی خاطر آگاه و خاطر ناخودآگاه و ناسازگاری میان خود ما و جامعه که در آن، نیروی علاقه حقیقی و محبت این دورا بیکدیگر نیپوسته است. انسان خوشبخت کسی است که گرفتار هیچ یک از این پریشانی‌ها که در آن شخصیتش یا برضد خود تقسیم گردیده یا برضد عالم قرار گرفته است نباشد. چنین شخصی خود را شهروند جهان احساس میکنند و آزادانه از منظره‌ای که عالم نمایش میدهد با شادی‌هایی که عطا میکند برخوردار میگردد. وی از اندیشه مرگ باکی ندارد زیرا در حقیقت خود را از آنان که پس از وی خواهند آمد جدا احساس نمیکند. در چنین یگانگی ژرف عزیزی با جریان حیات است که بزرگترین شادی باید یافته شود»

اگر دقت گردد روشن میشود که این احساس عشق و همدمی عرفای ما با همه جهان همان میعاد آدمیت در نظر فیلسوف کافر بیخدائی چون برتراند راسل است منتهی عرفای ما بسبب اعتقاد به نور ازلی که در جهان آفرینش تابنده است آرزو مند همدمی با همه عالمند تا بنحوی آن نور روشنی بخش دیده دلشان گردد، در نتیجه در افق اعلای عشق جهانی پاکیزه از همه آلودگیها و بینای از همه نیازها دست برادری بسوی همه بندگان خدا دراز میکنند و همه را قطع نظر از دین و نژاد و اعتقادات سیاسی صمیمانه دوست میدارند بفرموده سعدی:

هر چه نفس خویش را خواهی حرامت سعدیا گرنخواهی همچنان بیگانه را و خویش را
و راسل کافر بی خدا برای فرار از ظلمتی که در تنگنای زندگانی فردی بسبب آزو نیاز و تعصبات سیاسی و دینی و ضد دینی گرفتار آنست در صدد خروج از دنیای محدود و مسدود فرد برآمده است تا در فضای بیکران آن نفس عمیقی بکشد و در آغوش جهان بزندگی جاودان دست یابد یا دست کم بدین وسیله مردانه با مرگ روبرو شود و لوث ترس و اندوه و ناامیدی را از صحیفه خاطر خود بزدايد. بفرموده شیخ فرید الدین عطار:

عشق را با کافری خویشی بود کافری خود مغز درویشی بود

۱ - «پریشانی و نابسامانی» معادل disintegration or lack of integration گرفته شده است.

۲-۰۷- وصف چهارم:

هنگامیکه در نتیجه تلاش و کوشش از راه عقل و بمدد آن برق جهان (خاطف) که ذکرش گذشت عارف لذت عشق جهانی را بجشد طبعاً بتدریج باقیمانده قیود عقلی را باز میکند — حال آنکه برای اشتغال بسه مرحله ای که گذشت انتظام عقلی مانع سیر عرفانی نیست. گویانکه به تنهایی کافی نیست و نقش اساسی ندارد — و میخواهد فقط از راه اندیشه آزاد باقی های بالاتری برسد و چون مادام که شخص از خود آگاه است قوای عقلی وی بکار استدلال و تشکیک و انکار مشغولند تنها راه ادامه این سیر خود رهائی است. حال کیفیت آن چیست و شرط استعدادی حصول آن کدام است و چگونه دست میدهد امریست که برای ما قابل درک نیست و قاعداً برای آنان که احتمالاً باین مقام رسیده باشند قابل توصیف بزبان مردم نیست. زیرا هرگونه توصیف مستلزم استفاده از مفاهیمی است که مشترک بین گوینده و شنونده باشد حال آنکه بنابر فرض عارف در آن حال از عقل خود بی خبر است و بطریق اولی نمیتواند برای آن حال مفهوم معقولی بسازد و هرچه در این باب گفته اند نوشته اند جز یادی از لحظات بلافاصله قبل یا بعد از بروز آن حالت نمیتواند باشد مانند این ابیات جلال الدین محمد بلخی در کتاب مثنوی زیر عنوان مسئله فنا و بقای درویش کامل:

گفت قائل در جهان درویش نیست	و ربود درویش آن درویش نیست
هست از روی بقای ذات او	نیست گشته وصف او در وصف هو
چون زبانه شمع پیش آفتاب	نیست باشد هست باشد در حساب
پیش شیر آهویی بی هوش شد	هستیش در هست او رو پوش شد

که در حقیقت یاد مبهمی است از آن حال خود رهائی. در این زمینه بسیاری از نظم و نثر هست ولی هیچ یک بلسان عقل و با منطق ما خبری از مصداق این مفهوم خود رهائی نمیدهد. و چون ما در این بحث میخواهیم در سراچه خرد بمانیم و بزبانی سخن بگوئیم تا آنانکه با دانش امروزی آشنا هستند از سخنانی که نقل میکنیم معنای معقولی دریابند مطلقاً در این باره وارد نمی شویم. بویژه که بفرض اینکه نویسنده بخواهد نمیتواند از این حریم بگذرد.

همین قدر باید بخاطر سپرد که بیشتر خرده گیریهای که بر عرفان شده است مربوط بمطالبی است که درباره دریافتهای عارف در عالم خود رهائی است. چون آنها که چنین سیری نداشته اند طبعاً و بدون اینکه تصنعی بکنند آن را تکذیب میکنند و عارفی که بچنین

حال نائل شده باشد هیچ برهانی بر صحت ادعای خود ندارد. زیرا در برهان باید مفاهیم در لباس کلمات درآید و کلمه برای حوائج زندگی عادی و حداکثر برای بیان مفاهیم مجرد ساده درست شده است نه برای طوری وراء طور عقل.

ناگفته نماند که برخی اظهارات درباره آنچه عرفا در حال خود رهایی دیده‌اند باندازه‌ای خلاف عقل و حتی در برخی از موارد خنده‌آور است که هر چه اخلاص بخرج دهیم باورکردنی نیست.^۱ ولی من بحرمت نهاد مینوسرشت عرفا از نقل آنها خودداری میکنم چه بسا که این مطالب ساخته زندانی باشد که خواسته‌اند شیطنتی کرده باشند. بعلاوه خطا در شأن بشر است.

۲-۰۸- وصف پنجم:

در نتیجه این سیر عاشقانه نوعی وسیله ارتباط با خارج برای عارف حاصل میشود که بیان آن بزبان عقل اشکال ندارد ولی برهان وجود چنین وسائل فقط دریافت‌های خود اوست که دیگری از آنها بی‌خبر است. روشترین بیانی که در این زمینه بخاطر دارم این عبارات عین القضاة همدانی (عبدالله بن محمد) است در تمهید اول بعنوان فرق «علم مکتسب با علم لدنی» از کتاب تمهیدات وی:

«مقصود آنست که بدانی که جزین بشریت حقیقتی دیگر و جزین صورت معنی ای دیگر و جزین قالب جانی و مغزی دیگر و جزین جهان جهانی دیگر».

ما را بجز این جهان جهانی دگرست	جز دوزخ و فردوس مکانی دگرست
آزاده‌نسب زنده بجانی دگر است	و آن گوهر پاکشان زکانی دگرست
ما را گویند کین نشانی دگر است	زیرا که جزین زبان زبان دگراست

خلاصه عارف معتقد بوجود عالمی وراء این عالم میشود که شاید بتوان گفت باطن عالم محسوس به حواس پنجگانه ماست و برای درک آن عالم حواسی قائل میشود غیر از حواس پنجگانه ای که همه مردم دارند. بفرموده جلال الدین محمد بلخی:

پنج حسی هست جز این پنج حس آن چو زرسرخ و این حس همچو مس

۱ - قسمتی از دریافت‌های منتسب بعرفا مانند دیدن پانزده نوع نور یا صداهای مختلف و غیره شاید بمدد تحقیقات علم روانشناسی قابل توجیه باشد این حالات را به شهاب الدین سهروردی و نجم الدین کبری و دیگران نسبت داده‌اند. نوشته‌اند کسانی که L.S.D. میزنند نیز رنگهای تازه می‌بینند.

حس ابدان قوت ظلمت میخورد حس جان از آفتابی میچرد
ای برده رخت حس ها سوی غیب دست چون موسی برون آور زجیب

سبب اینکه گفته شد باطن این عالم و نه برتر از این عالم اینست که اقتضای عشق عرفانی نزدیکی بینهایت بلکه نوعی یگانگی با جهان آفرینش من حیث المجموع است نه پرستش خدائی که در افق بینهایت دور سلسله علل طولی قرار گرفته باشد و فیض از راه وسائط متعدد بترتیب از اشرف به اخس برسد مانند ترتیبی که در فلسفه منسوب به یونان برای وسائطی بین علت اولی و انسان ذکر شده است. البته در این قسمت تعلیمات حکمت قرآنی درباره نزدیکی خدا بما و محبت او بمردم در محیط عرفای اسلام بسیار موثر بوده است.

۹-۲- وصف ششم:

بینش عارفان نوعی معرفت در مقابل علم بمعنی اخص است که برخی آنرا بصیرت نامیده اند. در مشرب ایشان دریافتهائی که از این نوع معرفت نتیجه میشود بزبان علم بمعنای اخص قابل بیان نیست زیرا الفاظی که در علوم مادی بکار میروند معنائی مطابق آن نوع واقعیاتی دارند که بوسیله حواس پنجگانه مشترک بین همه انسانها درک شده است. بدین توضیح که برای مدرکات حواس خودمان مانند رنگ و بو و شکل و غیره که بدرستی و روشنی دریافته ایم، الفاظی وضع کرده اند که هر گاه آن لفظ را شنیدیم یا بنحوی بخاطر آمد مفهوم معین و مشخصی که البته مستند به محسوسات است در نظر میآید. لذا بیان علم روشن است. اما آن دریافتهائی که بوسیله بینش عرفانی بدست آمده است چون متعلق بعالم حواس پنجگانه ما نیست و بوسیله حواس دیگری که ذکر آن گذشت حاصل شده است لفظی بازاء آن وضع نشده است. لذا لفظ مطابق معنی برای آن نداریم. بناچار اگر کسی بخواهد از آن دریافت سخن بگوید باید قصد وی از الفاظی که بکار میبرد غیر از معنای مطابق آن باشد (چون آن معنی مطابق متعلق بعالم محسوسات ماست) و وقتی لفظ بدین طریق بکار رفت آنرا متشابه مینامند. در نتیجه بیان دریافت های عرفا بوسیله حواسی که مخصوص خودشان است بطور مبهم و تقریبی فقط از طریق الفاظ متشابه است. عین القضاة همدانی در فرق بین علم و معرفت در رساله زبدة الحقایق بیان روشنی دارد که اینک ترجمه آنرا نقل میکنم:

«شاید شائق باشی که فرق بین علم و معرفت را بدانی. پس بدان که هر معنائی که تعبیر از آن عبارتی مطابق آن معنی ممکن باشد، وقتی استاد آن معنی را برای دانشجو بمدد

آن عبارت یک باریا دو باریا بیشتر شرح دهد دانشجو با استاد در علم بآن معنی برابر شود، آن معنی معنای علمی است و هر معنایی که اصلاً تعبیر از آن ممکن نباشد مگر اینکه الفاظ متشابه بکار رود آن معنی از معارف است»

و باز همین مولف در فصل ۸۸ همان کتاب درباره اینکه الفاظی که از جهان محسوسات گرفته شده است نمیتواند دلالت بر حقایق عالم غیب (که همان باطن عالم باصلاح ماست) کنند بیانی فرموده است که ترجمه آن چنین است:

«این معانی که از این الفاظ گرفته‌ای از مفهومات آشکار آنها بسیار دور است. زیرا آنها برای دلالت بمعانی ای غیر از این معانی که مقصود تست وضع شده‌اند. پس هر کس آنها را بشنود ناچار بمحض شنیدن آنها ذهنش بآن مفهوم‌های مخصوص بآن‌ها متوجه میشود و یقیناً تعداد کمی از دانشمندان بزرگ ناظر بدانش‌های حقیقی مبادی روائع آنرا استشمام میکنند.

و در این باره عذر واضحی دارم: اگر کسی بخواهد به کوری چگونگی دریافت رنگها یا به عنینی حقیقت لذت نزدیکی را بفهماند ناچار است که بگوید انسان را حسی است (در متن نوشته شده است معنایی است) که بوسیله آن بدریافت آن چیزها برسد چنانکه بوسیله دیگر حواس درمی‌یابد و با این وصف این دریافت مناسبتی با چشیده‌ها و بوئیده‌ها و شنیده‌ها و معقولات ندارد. و البته تصدیق چنین امری برای کوردشوار است اگرچه اعتراف کند و بگوید باین امر یقیناً اعتقاد یافتیم میدانیم که اعتراف او ایمان بغیب و ترکیبی است از خیالات فاسد که در دماغ او جمع شده است»

۱-۲. وصف هفتم: بی‌اختیاری

با وصف این مقدمات یکی از مطالبی که عارف راجع بدریافت خویش از آن عالم (که برای ما قابل درک نیست) میگوید و استثنائاً درخور فهم مردم عادی است اینست که در آن جهان که با حواس دیگری (که ما نداریم) عارف آنرا درک میکند اختیاری نیست. البته بسیاری از کسانی که معتقدند در همین عالم مانوس خودمان هم که در آن روزگاری بسر می‌بریم اختیاری نیست و احتیاج به سیر درونی و عروج بعالم دیگری نیست تا بی‌اختیاری درک و لمس شود. از این عده برخی فلاسفه الهی هستند و برخی مادی‌گرا — ماتریالیست — و عده‌ای طبیعی مسلک (ناتورالیست) از مشربهای گوناگون می‌باشند. ولی مبنای سخن آنها چیز دیگریست آنها باتکاء این اصل که جدائی علت تامه از معلول قابل تصور نیست

منکر آزادی اراده هستند. منتهی در مورد فلاسفه الهی علت تامه باری تعالی است و برای دیگران علت تامه حالت قبلی عالم در لحظه بی نهایت نزدیک به لحظه صدور فعل از طرف ماست. حال این مطلب درست است یا نادرست و آیا خود اراده انسان یکی از علل است یا نه گفتگوی درازبست که هزارها صفحه در باره آن سیاه شده است. ولی سخن عرفا اینست که بدریافت مستقیم بی واسطه، بعلم حضوری،^۱ به یقین دریافته اند که اختیاری ندارند.

پر کاهم در میان تندباد می ندانم خود کجا خواهم افتاد

این نوع یقین اگر دست دهد مثل علم به بودن خود ماست که انکار آن اصلاً متصور نیست چنانکه من نمیتوانم منکر شوم که هستم. آنها هم معتقدند که در آن عالمی که سیر کرده اند اختیار غیر قابل تصور است.

در این باره سخن احمد غزالی در کتاب سوانح (فصل ۷۱) شنیدنی است:

«عشق جبری است که در او هیچ کس را راه نیست بهیچ سبیل، لاجرم احکام او نیز همه جبر است. اختیار از ولایت او معزول است، مرغ اختیار در ولایت او نبود، احوال او همه زهر قهر بود و مکر جبر بود، عاشق را بساط مهره قهر او می باید بود، تا او چه زند و نقش نهد. پس اگر خواهد و اگر نخواهد آن نقش بر او پیدا میشود. بلای عاشق در پندار اختیار است. چون این معنی تمام بدانست و آن پندار نبود کار آسانتر شود. زیرا که نکوشد تا کاری با اختیار کند در چیزی که در او هیچ اختیار نیست»

روا داری که من غمگین نشینم؟	من از عالم ترا تنها گزینم
ز تست ارشاد مانم و ر حزینم	دل من چون قلم اندر کف تست
بجز آنچه نمائی من چه بینم	بجز آنچه تو خواهی من چه خواهم
گاهی گل بویم و گه خار چینم	گه از من خار رویانی گهی گل
مرا گرتو چنین خواهی چنینم	مرا گرتو چنان داری چنانم
که باشم من چه باشد مهر و کینم	در آن خمی که دل را رنگ بخشی

محتاج توضیح نیست که این حکم که عارف اختیاری ندارد بلحاظ مقررات دینی از نظر سطحی مشکلاتی در بر دارد. زیرا این حکم مربوط بمرحله خود رهایی نیست — چون در عالم بیخودی طبیعی است که اختیاری نباشد — بلکه اختیار نفی خود رهایی است؛

۱ — پس از تأمل ثانی تردید دارم که آیا بکار بردن لفظ «علم حضوری» در این مورد درست است یا نه. ولی این امر در اصل مطلب متن تأثیری ندارد.

راجع بهمین عالم است منتهی عارف این حکم را دریافت شخص خودش میداند و با کسی کاری ندارد. ولی دیگران میتوانند این حکم را بتمام افراد بشر گسترش دهند و جنبالی بر پا سازند چنانکه ساخته اند. اما باید توجه داشت که این بی اختیاری ناشی از گرفتاری در گرداب جذبه الهی معلول انتخابی است که عارف آزادانه در اول سیر خود کرده است. چه هر چند شروع سیر عرفانی بدون بروز آن «برق خاطف» امکان ندارد ولی بهرحال شرط لازم ورود باین عالم تصمیم آزادانه شخص است. بطور خلاصه بقول معروف اجبار ناشی از اختیار منافی اختیار نیست.

معذک در برخی موارد بیانات عرفا حاکی از اعتقاد باختیار است مانند این عبارت «فیه مافیه» که: «بر اندیشه گرفت نیست و درون عالم آزادی است». شاید غرض اینگونه عبارات نفی جبر باشد در باطن عالم. بدین توضیح که جبر در اصطلاح وصف فعل فاعلی است که دارای اراده هست ولی عملی که از او سر میزند بسبب علت خارجی بر خلاف اراده اوست. و چون عارف بمقام تسلیم برسد خواسته خدا خواسته اوست و بالعکس پس تحمیلی نخواهد بود. لذا جبری در کار نیست و از آنجا میتوان گفت عارف آزاد است. البته باید توجه داشت که مشرب عرفان بر خلاف دستگاہهای فلسفی یکپارچه و بی تناقض نیست. آنچه ذکر شد و میشود اوصاف عمومی عقاید عرفاست. در جزئیات هرآینه اختلاف هست.

۱۱-۲. وصف هشتم: خوش بینی

در این هفت بندی که گذشت چهار مرحله آن سیر روحی عارف بود که با جهش برقی شروع میشد و بخودرہائی خاتمه مییافت. دو بند دیگر یعنی بند پنجم و ششم راجع بحکایت اجمالی و مبهم از دریافت های عارف از آن سیر چهارمرتبہ ای بود و بند هفتم اولین حکم روشن قابل فهم ماست از سیر عرفانی دایر بر اینکه عارف برای خود اختیاری نمی شناسد.

در این بند هشتم یک سخن دیگر که قابل فهم ما هست از عرفا شنیده میشود و آن حل مسئله شرور در عالم عارف است.

برای مقدمه نظر آنها یادآوری میشود که مسئله وجود شر در جهان آفرینش یکی از بزرگترین مشکلات فلسفه بحثی الهی است. همین مسئله است که تکیه گاه عقاید ثنوی دایر به پذیرفتن دو اصل یزدانی و اهریمنی یا عقیده منکران آفریننده دانای مهربان جهان

است. هر کس در دوران زندگانی خود شاهد زشتی‌ها و ستم‌هاست. اندوه و ناامیدی اگر در همه جا و همیشه نباشد ظاهر آنست که بدی بیش از خوبی، زشتی بیش از زیبایی، اندوه بیش از شادی و ناامیدی بیش از امید است. گویانکه نظر منسوب بارسطواینست که این شرور در مقایسه کمتر از خیرات هستند یعنی این جهان مادی عالمی است که در آن شر کمتر از خیر است. خلاصه شرور در نیات و اعمال و خلقت موجود است. پندار زشت و کردار زشت و آفرینش زشت کمیاب نیست. در مقابل سرگردانی فلاسفه الهی در توجیه وجود این رویدادها در عالمی که آفریده پروردگار دانای توانائی است، یا در برابر انکار فلاسفه مادی که یکی از براهین انکار خدای دانای مهربان را بودن همین زشتی‌ها و نارسائی‌ها و ستم‌ها میدانند، عرفا برای خود این مطلب را چنین حل کرده‌اند که اصلاً هیچ بدی و هیچ زشتی و هیچ نقصی نیست و هر چه هست خوب است و زیبایی و کمال نسبی در افق موجود مورد بحث. بفرموده جامی — در اشعه اللمعات لمعه پانزدهم — راستی ابرودر کژی اوست یا

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست
حتی ابلیس در نظر عین القضاة همدانی مقام شامخی دارد چه رسد به چیزهای دیگر.

همانطور که گذشت حل این مسئله باین صورت فقط برای خود عرفا معتبر است. زیرا آنها باقتضای عشق عامی که نسبت بموجودات دارند، از آنجا که همه جهان را سایه و نشانه‌ای بلکه شانی و جلوه‌ای از خدای مهربان جاودان و دانا و توانا میدانند و عشق بخدا گوهر روح آنها شده است، باین عشق زنده‌اند و بی آن مرده، هر چیز که از جانب خداست — و کدام چیز است که از او نباشد — در نظر آنها نه تنها بد نیست، نیک است و دوست داشتنی. البته برای این عقیده توجیهاتی دارند که قسمتی از آن مبنای فلسفی دارد و ما بعداً در این باره گفتگوئی خواهیم داشت. لذا نباید تصور کرد که مثلاً عرفا کشتار مردم را خوب میدانند یا دروغگوئی را پسندیده می‌شمارند. ولی بهرحال نتیجه تعبیرات ایشان اینست که هر چه پیش آید خوش آید. لذا اندوه و ناامیدی و بدبینی مطلقاً در حریم آنها راه ندارد. بفرموده حافظ:

منم که شهره شهرم بعشق ورزیدن منم که دیده نیالوده‌ام به بددیدن
ارمغان عرفا از سفر روحانی برای بشریت سرگشته خسته اندوهناک ناامید که
بخاطر بدست آوردن جان میکند و با از دست دادن جان میدهد نه تنها عشق جهانی و برادری

همگانی است بلکه شادمانی جاودانی است. بفرموده سعدی:

بجهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست	عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
بغنیمت شعراید و ست دم عیسی صبح	تادل مرده مگر زنده کنی کاین دم از اوست
به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقیست	بارادت بسبرم درد که درمان هم از اوست
زخم خونینم اگر به نشود به باشد	خنک آن زخم که هر لحظه مرا مرهم از اوست
غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد	ساقی باده بده شادی آن کاین غم از اوست
سعدیا گر بکند سیل فناخانه دل	دل قوی دار که بنیاد بقا محکم از اوست

بسبب همین طرز تفکر آنها درباره خوبی همه چیز و همه کس و نیکوئی همه پیش آمده است که عرفای بزرگ براستی دل شیر داشته اند. هیچ هراسی از کسی و هیچ غمی از فقدان چیزی در روح آنها راه نداشته است و بهر کس در این راه باشد میتوان گفت:

هیچ آژنگی نیفتد بر رخسار تازه مانند این جمال فرخت
نی نشان پیریت آرد به رو نی قد چون سرو تو گردد دو تو

آنها تنها مردمانی هستند که نه تنها از مرگ هراسی ندارند بلکه آنها را استقبال میکنند

مرگ کاین جمله از او در وحشتند میکنند این قوم بروی ریشخند

۱۲-۲. وصف نهم: دوری از خودنمایی

این جمله یا راجع بحالات روحی عرفا بود یا درباره عقاید آنان. بجاست که یک بند نیز درباره راه و روش آنها بلحاظ اعلام عقایدشان ذکر شود.

از آنجا که قالب الفاظ برای معانی عرفانی درست نشده است طبعاً همه عرفا بلحاظ اعلام عقیده خویشان دار و اهل سترند. باین معنی که آنچه گفته اند و نوشته اند یا حدیث نفس است مثل بسیاری از غزلیات جلال الدین محمد بلخی در دیوان شمس تبریزی یا بر حسب خواهش دوستان هم زبان مثل حسام الدین چلبی. بعبارت دیگر اهل خطابات تبلیغی ناهی و آمر نیستند.

اندزهای آنان برای پارسائی و خویشان داری نیز یادآوری دوستانه ای بیش نیست. نه اینکه بعد از آن چماق تکفیر یا شعله های آتش یا چوبه دار باشد. در عین نیکخواهی خود را بر مردم تحمیل نمیکند.

عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند
اجتناب از تظاهر بزه و تقوی و دوری از تبلیغات پر سر و صدا درباره امر بمعروف
و نهی از منکر از خواص مشترک آنهاست. لذا بسیاری از آنان گمنام بوده‌اند.
نامشان از رشک حق پنهان بماند هر گدائی نامشان را برنخواند
در این زمینه در فصل نهم کتاب انسان کامل عزیزالدین نسفی چنین آمده است:
«انبیاء را ضرورت است، اگر خواهند و اگر نخواهند انگشت‌نمای خلق شوند. و
علماء را ضرورت است. اما اولیاء و عارفان را ضرورت نیست. کار ایشان آن است که اگر
به تشنه رسند، آب دهند. و در زیر قبه میباشند و نظاره میکنند. پس از این طایفه هر که خود
را انگشت‌نمای خلق میکند، بی‌یقین بدان که نه ولی و نه عارف است. مال دوست و یا
جاه دوست است..... منافق است و بدترین آدمیان است»
البته عده معدودی از بزرگان عرفا در فن سخن هنرمندان طراز اول بوده‌اند مانند
فریدالدین عطار که اگر بمنطق الطیر تحدی میکرد هیچ کس را یارای برابری نبود. برخی نیز
مانند محی الدین عربی (اهل مرسیه اسپانیا) مشهور به ابن العربی تالیفات بزرگ مانند
فتوحات مکیه دارد بوده‌اند و جای خوشبختی است که اینگونه حسن اتفاقات صورت وقوع
یافته است و سخنوران عارف یا عارفان سخنور داشته‌ایم و الا از آراء و عقاید ایشان اثری
نمی‌ماند. ولی بهرحال در مقام مقایسه با سایر اهل ایمان عارفان گوشه گیر و غیرمظاهرنده و
برای تضمین تسلط آراء خود نه شمشیر را بکار برده‌اند نه آتش‌های کوچک نه شعله‌های
بزرگ. لذا تعداد بسیاری از بزرگان عرفان بدنیا آمدند و رفتند و دست‌ب‌تحریر نزدند و معلوم
نیست عارفانی که خموشی گزیده‌اند بلحاظ درک حقایق و از نظر حال و شوق کمتر از
عارفانی بوده باشند که از خود آثاری گذاشته‌اند. اما برای آنان که جلیس مجلس انس
بوده‌اند حضور آن بزرگان و راه و روش ایشان در گفتار و کردار نمونه کامل آدمیت را نشان
میداده است. هیجان روحی آنان مانند شعله آتش دیگران را گرم نمیکرده است و معاشران را
نیز در حزن مطلوب و آرام‌بخش و شادی عمیق و امید آفرین شریک میساخته است. افسوس
که اینگونه مردان خدا در این روزگار کم‌اند. عرفا علت دیگری نیز برای اجتناب از بحث و
جدل داشته‌اند و آن کم‌مایگی و بی‌ذوقی و دنیاطلبی و رشک و دکانداری همیشگی و
همه‌جائی پیشوایان قشری بوده است.

وای آن زنده که با مرده نشست مرده گشت و زندگی از وی بجست

خلاصه‌ای از مختصات سیر عرفانی اسلامی

حال می‌خواهیم با توجه باین مقدمات برای سیر عرفانی بمعنای مأنوس در عالم اسلام تعریفی بیاوریم که تا حدودی هم حاکی از مراحل سیر روحی عارف باشد هم درباره نوع معرفت وی اطلاعاتی بدست دهد. چون سیر عرفانی تنها یک سیر روحی نیست بلکه سیر روحانی خاصی مقرون بمعرفت مخصوص است. در این تعریف البته از آن اوصافی که شرط لازم آمادگی روح برای چنین سیری است مانند پارسائی، اندیشمندی، مهربانی و غیره ذکر نمی‌خواهد شد چون آن خصال غیر از طبیعت سیر عرفانی است. همچنین از موضوع عرفان، که سابقاً در آن باره بحث کردیم، سخن نخواهیم گفت. بنظر اینجانب سیر عرفانی یک تحول روحی است که عناصر اصلی آن بقرار زیر است:

۱ - یک حرکت روحی بمدد یک هیجان غیر ارادی غیر قابل وصف زود گذر که منجر بتوجه شخص بمعرفتی غیر از علم میشود.

۲ - این حرکت روحی بعداً موجب تلاش عقلی و عشقی شخص برای رسیدن به نوعی عشق عام و شامل نسبت به همه موجودات میگردد. در این مرحله عقل و عشق با هم دو بال پرواز روحی عارفند.

۳ - این حرکت روحی بعداً منجر بنوعی «همدمی» با همه موجودات میشود و عارف را بباطن عالم وارد میکند.

۴ - این حرکت روحی به خود رهائی منجر میشود که در آن عارف بفنای استهلاکی میرسد یعنی بدون اینکه نابود شود بحالی میرسد که نه تنها عقل وی فعالیت ندارد

بلکه در آن حال استقلال شخصیت خود را در مقابل یک حضور جهانی قاهر از دست میدهد مانند پنهان ماندن روشنی ستارگان در مقابل نور آفتاب.

۵ — سپس سیر روحی عارف نزول میکند زیرا حال خود رهایی — که بالاتر از آن مقامی در اختیار بشر نیست — نه میتواند مدت زیادی دوام یابد و نه ممکن است بآسانی در هر زمان تکرار شود. ولی نتیجه آن سیر صعودی تغییراتی در اخلاق عارف است. بیان معرفت ناشی از این فراخاست، پس از فروگاست بجهان مانوس ما عموماً جز بمدد الفاظ متشابه قابل اشاره نیست. ولی اخلاقیات عرفا مشهوداتی است که در برخی موارد برای کسانی که اهل این سودا باشند قابل تقلید است. آیا خود رهایی تکرار میشود یا نه مسئله ایست که بستگی بگوهر روح عارف دارد و آیا خود رهایی های دوم و سوم و غیره سیر عرضی تازه ای برای روح عارف است یا نه مطلبی است که برای ما و بزبان ما قابل فهم نیست چه رسد به تصدیق یا تکذیب.

۶ — اعتقاد جازم ناشی از علم حضوری یعنی دریافت بیواسطه (مانند اطمینان بهستی خودمان) دایر بر وجود جهانی درون این جهان و وسائل معرفتی غیر از حواس پنجگانه ظاهری:

حس حیوان گر بدیدی آن صور بایزید وقت بودی گاو و خر

۷ — اعتقاد باینکه جهان آفرینش سراسر خیر است.

۸ — تخلق بچهار خلق اصلی که نتیجه مراحل قبل است: محبت بی دریغ نسبت به همه جانداران — کوچک شمردن مرگ باندازه ای که در دسترس هیچ دلاوری نیست — فروتنی — و سرانجام رازداری و سکوت در باره دریافت های خود مگر در مقابل التماس دوستان یا احساس تکلیف در اجرای امری که از باطن عالم بر او عرضه شود.

اینست خلاصه مباحث قبل که البته فقط بعنوان پیشنهادی است برای سیر عرفانی اسلامی. مسلم است که در اینگونه مباحث که استنباط شخصی دخیل است نمیتوان ادعای دقت بیان و انحصار پیشنهاد کرد. ضمناً باید بخاطر سپرد که شرح تمام مطالب و اخلاقیات عرفا بسیار مفصل است. ذکر آنها نه تنها به موضوع این بحث که مبادی منطقی عشق عرفانی است — و لذا نه خود عرفان است نه خود عشق نه مبادی تاریخی عرفان — ربطی ندارد بلکه

بسبب ضرورت مراجعه مکرر به متون عرفانی و تقسیم بندی اندر زها و بیانات راجع به معرفت بنحو منطقی فعلاً برای نویسنده امکان ندارد. بعلاوه باید یک مطلب اساسی را در این مباحث بمخاطر سپرد که سخنان بزرگانی مانند شیخ عطار، سنائی، محی الدین اعرابی، جلال الدین محمد بلخی، احمد غزالی بخودی خود تمام پیام گوینده را نمیرساند باید با عالم ذهن آن بزرگان آشنا بود و سایه های معانی و رنگ و بوی لطائف سخن را احساس کرد و اگر امکان داشت برای مخاطب بیان نمود. بهر حال چنین کاری بیرون از مرز ادراک و توانائی من است. حتی میتوان گفت که برای آنها که در مسیر آن «برق خاطف» واقع شده اند پس از بازگشت به زندگی عادی بیان ماجرا محال است چرا که دیگر این چشم آن چشم و این گوش آن گوش نیست. زبان حال آنها در بازگشت از آن احوال، که دیگر چشم آن مناظر را نمی بیند و گوش آن سخنان را نمیشنود و زبان از توصیف دیده ها و شنیده ها عاجز است این بیت است که مرتجلاً آمد:

زبانم بسته چشمم کور و گوشم کر بجز افسوس و خاموشی زمن دیگر چکار آید

۳-۱. در جستجوی گواهی

آنچه گفته آمد ترکیبی است از دریافت های شخصی ام و حدسی درباره سیر روحی عارف با استناد آنچه شنیده و خوانده ایم منتهی سعی شد در هر مرحله از سیر روحی عارف عباراتی یا شعری در تایید وجود چنین حالی آورده شود. این شواهد در حکم علائمی است که در نقاطی از راه پرپیچ و خمی به چشم آید و لذا اثر آن فقط تعیین جهت کلی مسیر است. ولی اطلاعی از جزئیات این مسیر و فرازونشیب ها و پیچ و واپیچ های آن بدست نمیدهد.

با توجه باین خصوصیت مطالب مذکور بی فایده نیست اگر تلاش مشابهی در این زمینه جستجو شود و معلوم گردد آیا بین آن تلاش مشابه و آنچه من دریافت کرده ام جهات مشترک قابل ذکری هست یا نه، اگر باشد میتوان باین عقیده تمایل یافت که آنچه در باب سیر روحی عارف نوشته ام تقریباً پی جو و پیرو حالات ایشان است و جهات مشترک بیان من و آن تلاش مشابه مورد بحث نوعی گواهی بر نزدیکی و همسانی این تصورات با سیر عرفانی است. البته باین شرط که من قبلاً از آن تلاش مشابه آگاه نبوده باشم. آن تلاش مشابهی که یافتیم مطالبی است که شیخ رئیس حسین بن سینا در اواخر اشارات آورده است. حال با کمال اخلاص میگویم که من نه تنها قبل از شروع بنوشتن این کتاب مطالب آن مرد بزرگ را در

نمط تاسع بخاطر نداشتن بلکه اصلاً آنرا نخوانده بودم زیرا استاد من شادروان سید حسین موسوی نسل معروف بادیب بجنوردی هنگامیکه بسوی خدا بازگشت که بحث ما به نمط ثامن نرسیده بود و از آن پس نیز بسبب گرفتاریهای متعدد باشارات مراجعه نکرده بودم خاصه استادی که مانند مرحوم ادیب بفرهنگ غرب و شرق از نظر فلسفی آشنا باشد نمیشناختم بلکه این مطالب را تا آخر مبحث فلسفه پهلویان (که در صفحات بعد است) نوشته بودم که در صدد برآمدم چنین مقایسه ای بکنم زیرا عنوان «مقامات العارفين» ابن سینا را مکرر شنیده بودم. پس از تامل محل مناسب درج این مقایسه را اینجا دانستم.

پیش از اینکه نتیجه این مقایسه را یادداشت کنم برای اطلاع کسانی که وقت مراجعه باینگونه مباحث را نداشته اند یا ندارند یادآور میشوم که مسلماً ابن سینا بسبب اشتغال به تالیفات پزشکی و فلسفی و منطقی و حتی سرودن اشعار عربی و فارسی و گرفتاریهای غیرقابل اجتناب حرفه پزشک مشهور و شغل وزارت فرصت گوشه گیری و چله نشینی و خلوت برای سیر روحی عرفانی نداشته است حتی اگر میل مفرطی را بمعاشرت با زنان بشمار نیاوریم.^۱ لذا بظن بسیار قوی آنچه که وی در نمط تاسع کتاب اشارات بعنوان مقامات عارفان آورده است متکی بر شنیده ها و خوانده های وی و ذوق سلیمش بوده است نه اینکه خود اهل این سودا باشد. لذا اگر بین مرقومات آن مرد نامدار و آنچه من با اندک مایه ام در کمال فروتنی عرضه داشته ام طبیعت مشترکی یافته شود آن طبیعت مشترک تصویری است که مهمان ناخوانده ای که بدھلیز سرای مجللی راه یابد در عالم ذهن خود از آن سرای مجلل بسازد. بسبب احتمال این طبیعت مشترک مقایسه آنچه ابن سینا در اشارات آورده است با ده وصفی که من درباره سیر روحی عارف آورده ام بی فایده نیست. گرچه طنین هشدار موکد آن بزرگوار در آخرین اشاره از نمط تاسع بگوش میرسد که میفرماید: «حبل جناب الحق عن ان یکون شریعه لکل وارد او یطلع علیه الا واحدا بعد واحد».

ابن سینا نخست در نمط^۲ تا من دیل عنوان «البهجة والسعادة» باین مطلب پرداخته

۱ — هر چند نوشته اند در اواخر عمر اموالش را صدقه داد و هر سه روز یک بار قرآن را تمام میخواند و روزه دار و گوشه گیر مسجد بود ولی بعید بنظر میرسد که اشارات را در چنین احوالی نوشته باشد. در سرگذشت ابن سینا نوشته اند (رجوع شود به کتاب پورسینا نوشته مرحوم سعید نفیسی) که وی کمر بند زرین گوهر نشان را که علاءالدوله باو بخشیده بود بیکی از غلامان وی داد و او را از این کار خشمگین کرد. معلوم میشود ابن سینا همه فن حریف بوده است دست کم در مقابل زیبایی حساسیت بسیار داشته است.

۲ — در معنی نمط آورده اند که ضرب من البسط یعنی نوعی فرش است نمذ در زبان فارسی نوعی فرش است. قاعدتاً باید نمط معرب نمذ باشد.

است که لذات منحصر در لذات جسمانی نیست و لذائد دیگری مانند لذت مهر و جانبازی برای فرزندان و لذت ایمان و آرمان و نام بلند برای برخی از مردمان هست که البته این سخن منکری ندارد.^۱ بعد برتر از همه اینها لذات عقل را میداند و چون بنابر مقدماتی که در نمط سابع (فی التجرید) آورده است بقای نفوس انسانی را بعد از ویرانی تن و دوام دریافته‌های خرد را در نفس و اتصال آنرا بعقل فعال و قدرت تعقل روح را بی نیاز به حواس پنجگانه بدن مسلم می‌شمارد، لذت عقل را نه تنها برتر از لذائد غیرجسمانی یاد شده میداند بلکه آنرا جاوان میداند. لذا میگوید: «عارفان پاکیزه‌خوی نیکرفتار چون پلیدی همنشینی تن از ایشان گرفته شد و از دل آکنندگی جدا شدند یکسره رو بجهان قدس و سعادت مینهند و بکمال اعلی میرسند و از لذت برتر برخوردار میگردند (همان لذت عقلی که بیان کرده است)... و هنگامی نیز که جان در کالبد است کلاً فاقد این التذاذ نیستند بلکه آنها که در تامل جبروت فرو رفته از دل آکنندگی‌ها روگرداند گاه میتوانند در این سرا^۲ نیز از این لذت بهره فراوان یابند تا جایگزین همه چیز شود. و نفوس سلیمی که آدمی منشند و درگیریهای کارهای سخت زندگانی آنان را گرفتار نساخته است چون سخنی روحانی درباره برتران جهان دیگر نیوشند چنان غرق اشتیاق شوند که سبب آنرا نشانند و شادی بسیار و لذت جانفزائی دریابند که آنانرا بر حسب مناسبت، به مدهوشی و حیرت میکشاند و این دریافت نیرومند تحقیقاً به تجربه رسیده است و برترین انگیزه است و آنکس که انگیزه وی همین دریافت نیرومند باشد هرگز جز به اتمام این بینش قانع نیست و آنکو انگیزه‌اش شکرگزاری و رغبت بآن باشد بهمین غرض اکتفا کند. پس چنین است حال لذت عارفان.^۳ تا اینجا گمان میکنم طرز دریافت ابن سینا از شروع سیر روحانی عرفانی نزدیک بهمان حالی باشد که در شماره اول از اجزاء تعریف عرفان در فصل اول نوشته شد. بدین معنی که بسببی از اسباب که وی شنیدن سخنی روحانی را ذکر کرده است—ولی منکر مناسبات و معدات دیگر نشده است—آن «برق خاطف» بر جان اندیشناک می‌زند و به حالی می‌افتد که بلحاظ شدت هیجان روحی و لذت پاکیزه بی غش با هیچ التذاذ دیگری

۱ — امثله‌ای که نوشته‌ام مصادیق لذات غیرجسمانی که ابن سینا آورده است نیست.

۲ — برای روانی عبارت کلمات، و هم فی الابدان، به، در این سرا، ترجمه شد.

۳ — ابن سینا عارف را بعداً معنی میکند و آنرا در مقابل زاهد و عابد میگذارد. زاهد کسی است که از کالاهای این سرا و خوشیهای آن بگذرد. عابد کسیست که به عبادت از نماز و روزه و غیره پردازد. عارف کسی است که در عالم اندیشه خود متوجه قدس جبروت بوده دائماً در جستجوی تابشی از نور خدا در نهانخانه دل باشد.

قابل مقایسه نیست و بمدد الفاظ قابل تعبیر نمیباشد.

بعد، ابن سینا پس از یک «تنبیه» و یک «اشاره»^۱ وارد نمط تاسع میشود که عنوان آن «فی مقامات العارفین» است. در مقدمه این نمط تاسع در تنبیه اول میگوید: «عارفان را در زندگانی این سرا مقامات و درجاتی است که فقط ویژه آنهاست. گوئیا در حالیکه در جامه های تن اند آنها را کنده از آنها رسته بجهان پاک پیوسته اند. آنانراست اموری که پنهان میدارند و اموری که آشکار است. آنکس که آن امور را انکار کند آنها را نخواهد شناخت. و آن کو آن امور را بشناسد آنها را بزرگ خواهد داشت و ما آنها را برای تو میآوریم»

بعد اشاره ای بدستان سلمان و ابدال میکند و تعریفی از زاهد و عابد میآورد (که قبلاً قسمت اخیر را ذکر کردم) و پرهیزکاری و نیایش پروردگار را نزد غیرعارف نوعی سوداگری میشمارد. بدین عبارت: «پرهیزکاری غیرعارف معامله ایست. گوئی کالای آن جهان را ببهای کالای این جهان میخرد و نزد عارف دوری جستن و ایمنی یافتن است از آنچه، جز خدا، دل را مشغول کند. و گردنفرایست نسبت به هر چه آنچه غیرخدا باشد. و نیایش غیرعارف سودا نیست که در این سرا برای پاداش در آن سرا که اجر و ثواب آنست، کاری میکند و نزد عارف ریاضتی است برای هم^۲ و نیروهای نفسانی او مانند نیروی توهم و تخیل تا آنها را از گمراهی بسوی بارگاه الهی برگرداند و نهانخانه دل را هنگام استجای بی منازع خدا مسالمتی باشد. پس دل را برای فراخاست پرتوها از دگر چیزها پاک سازد بقسمی که این امر ملکه پابجائی گردد که هر گاه دل خواست بروشنی ایزدی دست یابد بی آنکه همم وی مزاحم باشند بلکه با او همراهی خواهند کرد و تمام همم وی شتابان بسوی قدس خواهند رفت»

این قسمت از بیان اوصاف دارای دو جنبه است یکی جنبه منفی که عبارتست از بی اعتنائی بکارهای این جهان دیگر جنبه مثبت آن که تلاش برای توجه بحقیقتی برتر از آن و توفیق در این راه است بقسمیکه بدلخواه بروشنی ایزدی دست یابد بی آنکه امیال بشری وی مزاحمش باشد جنبه منفی آن با آنچه درباره اجزاء تعریف حال عرفانی در فصل اول

۱- این اشاره چنین شروع میشود: اجل متهج بشی هو الاول بذاته لانه اشد الاشیاء ادراكاً لاشد کمالاً... که مقصود بیان شادی ایزدی بسبب خود شناسی ایزدی است.

۲- غرض از همم مبادی اراده و عزم است در امور شهوانی و غضبی و غرض از نیروهای نفسانی قوائست مانند خیال و وهم. در کتب قدیم خیال و وهم تعریف جداگانه ای دارند که فعلاً مجال ذکر آن نیست.

آمد سازگار است زیرا همه آنچه ابن سینا فرموده است همان تلاش مخلصانه عارف است در راه سیر روحانی که در فصل اول ذکر شد. اما جنبه مثبت آن یعنی دسترسی بروشنی ایزدی بدلخواه — البته پس از اینکه تفکر عارفانه ملکه شد — مطلب قابل تأملی است که در اجزاء تعریفی که برای سیر عرفانی در فصل مذکور نوشته شد نیست. هر چند خیلی بعید است که شاهد ازلی بصرف تمنای آنکس که خاکساری در گاهش را بجان پذیرفته است جلوه کند و بعبارت دیگر تجلی نور حق معلول اراده یکی از خاندان بنی آدم گردد ولی خدا کند چنین باشد.

در اشاره بعد، شیخ رئیس درباره ضرورت نبوت عامه سخنی دارد بعد میگوید:

«عارف خدا را برای چیزی جز او نمیخواهد و هیچ چیزی را گرمی تراز شناسائی و نیایش خود وی نمیدارد. زیرا او سزاوار نیایش است و نیایش پیوست شریفی است باونه برای رسیدن به چیزی و نه از ترس چیزی والا انگیزه نیایش آنها بودند و مطلوب در آنها بود و خدا غایت نیایش نبود بلکه واسطه‌ای برای چیزی غیر خدا بود که آن چیز مطلوب بود نه خدا»

البته این مطلب نیز با آنچه در فصل اول گفتیم منافات ندارد منتهی بهره‌مندی از چنین حالی منوط به جهش آن برقی است که شهاب الدین سهروردی اشاره کرد والا مردم عادی هرگز در چنین مقام منعی نیستند. در اشاره بعد ابن سینا با تفصیل بیشتر در این باب سخن میگوید و اضافه میکند که آنها که خدا را واسطه‌ای برای درک لذات میگیرند هرگز بشادمانی رو یارویی با خدا نخواهند رسید چه منظور آنان در این سرا و در آن سرا جز لذات شکم و زیر شکم نیست. در یازده اشاره بعد ابن سینا یازده منزل در سیر روحانی عارف ذکر میکند که اول منزل آن اراده است بسبب یقینی برهانی یا آرامش دهنده‌ای برای دل (که این آرامش بوسیله‌ای غیر از استدلال حاصل میشود) عارف پیوند ایمانی خود را در این راه میبندد. ده منزل دیگر راجع است بدرجه اخلاص عارف در ریاضت ولی چون دوران ما زمان ریاضت نیست و بفرض اینکه عده انگشت شماری در این راه باشند امری کاملاً استثنائی است، گمان نمیکنم بتوان ریاضت را که در ادوار سابق بمعنی تحمل محرومیت‌های نفسانی و جسمانی بین عارفان معمولی بوده است در این زمان نیز جزء مقدمات ضروری عشق عرفانی دانست و گفت هر کس ریاضت باین معنای خاص نکشیده باشد از عشق عرفانی بی بهره خواهد بود. بنظر من ریاضت این زمان دقت در انواع علوم طبیعی است که برابستی شاخه‌های آن از هیات گرفته تا ساختمان ماده و انرژی، پزشکی یا گیاه‌شناسی یا حشره‌شناسی، برای هر کس شعوری داشته باشد حیرت‌آور است. بدانگونه که اگر کسی

هزاران هزار سال عمر کند و هر روز با وسائل دقیق علمی امروز در جهان آفرینش بنگرد باز دیدنی‌های تازه خواهد داشت. و همه این زیباییها را کسانی در دسترس ما گذاشته‌اند که اصلاً اهل ریاضت و چله‌نشینی نبوده‌اند. بلکه بسیاری از آنها منکر خدا بوده‌اند و در عین حال همه‌روزه با خدا رو یاروی بوده‌اند و آثار وی را بدیگران نشان میدادند منتهی بجای خ و دال و الف، م و الف و دال و ه بکار میبردند و البته در نام گذاری بحثی نیست و این اختلاف در تسمیه ذره‌ای از مقام والای آنها نخواهد کاست. چه سیر روحانی سیر عینی است نه ذهنی. سیری که وسیله اصلی و اساسی آن دانش است پس هر کس دانشمندتر است پیشتازتر است یعنی عقل وی با حقیقت جهان آشناتر است و عبارت دیگر جهان و جان او انس و الفت بیشتری دارند. بفرموده جلال الدین محمد بلخی:

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر جانش فزون

لذا اگر روحی قائل باشیم سنخیت روح دو دانشمند که هر دو مشحون و ممتلی از تصاویر نگارخانه جهان آفرینش‌اند اگر چه یکی خداپرست و دیگری منکر خدا باشد بمراتب بیش از قرابت دو خداپرست است که یکی سرمایه عمر را وقف دانش کرده است و دیگری در مقام سخن خداپرست بوده است و احیاناً برای لذت آخرت بقول ابن سینا معامله‌ای کرده است. تنها اختلافی که بسود خداپرست دانشمند در مقابل دانشمند ملحد است وجود هیجان عاطفی ناشی از یکتاپرستی در مقام تماشای جهان است که برای وی نوعی دیدار معشوق است. دیداری که شادی یک لحظه آن از لذت همه شنیده‌ها و دیده‌ها و دانسته‌های جمله دانشمندان مادی همه آفرینش جانفزاتر و چیرگی آن بر روان جوینده رستگاران از سلطه قویترین براهین نیرومندتر است و محرم سرای حضور برای تجدید آن دیدار آماده گذشت از همه کائنات است.

به یک کرشمه جانان زقید جان رستم غنی شدم بحقیقت و گرتهی دستم
که لا عین رأی و لا اذن سمیع و لا خطر علی قلب بشر. ولی گسترش دامنه آموخته‌ها در هر کس باشد موجب گشایش و رهایش است. گشایش گره‌های نادانی و رهایش از بندگی‌های این جهانی و کیست که یارای قطع لطف خدا را داشته باشد و بگوید آنکس که تمام عمر در جمال و کمال آفرینش حیران بوده است منتهی بسبب محیط خانواده یا اجتماع با هیجانهای عاطفی خداپرستی آشنا نبوده است تا ابد از این شادمانی بی بهره خواهد ماند و آن «برق خاطف» هرگز بر او نخواهد زد و بگوش جان نخواهد شنید که: این منم!

وقالت اليهود یدالله مغلوله غلت ایدیهم ولعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء.^۱

مقایسه توصیف ابن سینا از سیر عرفانی با آنچه در این کتاب آمده است: اگر مسئله ریاضت بمعنی قدیم را کنار بگذاریم و فقط جهت عمومی سیر روحی عارف را در نظر بگیریم خواه عارفی که بسبب قدیم بر ریاضت نشسته است و تحمل محرومیت‌های نفسانی و جسمانی کرده است و خواه اندیشمندی که باقتضای عصر حاضر بر ریاضت علمی پرداخته است، غیر از قرابت‌هایی که بین تصویر ابن سینائی عارف و تصور این جانب از عارف وجود دارد — و بیان آن در صفحات قبل گذشت — شش وجه مشترک بین آنچه در فصل اول این کتاب در باره سیر روحی عارف نوشته شد و آنچه در اواخر اشارات ابن سینا مذکور است وجود دارد که ذیلاً اجمالاً یادآوری می‌شوم:

۱ — «حال حزن» که ما آنرا «افتاده اندوه» یاد کردیم در منزل سوم یا مقام سوم عارف ضمن اشاره‌ای از کتاب اشارات آمده است. وی می‌گوید عارف در این مقام دو وجد دارد و خواجه نصیر در شرح این اشاره آورده است که این دو وجدی که در این مقام برای عارف دست می‌دهد مساوی نیست. زیرا وجد اول اندوهی است که بسبب گزندیافتن وجدان پیش آمده است دوم پشیمانی است که بسبب گذشتن آن حال دست می‌دهد. مسلم است که عارف در این مرحله از سیر سخت اندوه‌گین می‌شود. حال آیا اندوه اول و اندوه دومی هست و علل مختلف دارد یا نه مطلب فرعی است.

۲ — احساس آن حالی که ما آنرا «حضور جهانی» نامیدیم. در این باره ابن سینا در اشاره‌ای که مربوط بمنزل چهارم است (اصطلاح منزل از خواجه نصیر است در شرح اشارات، اصطلاح خود ابن سینا مقامات و درجات است) می‌گوید: فیکادیری الحق فی کل شیئی یعنی گوئی خدا را در همه چیز می‌بیند. گویانکه تجربه آن کسانی که هنوز زنده‌اند و این حال را دریافته‌اند کمی با این بیان متفاوت است. باین معنی که در حالیکه

۱ — آیه ۶۹ سوره مائده این شعر حافظ قریب بان مضمون است که می‌فرماید:

فیض روح القدس اربازمدهد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد

و مزده قرآنی اینست که چنین خواهد شد: سَرَبِهِم آیتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق سوره فضلت آیه ۵۳

عارف آن حضور جهانی را احساس میکند، این دریافت شدید مثل بهمنی بر ذهنش فرو می‌آید و با آنکه اشیاء را میبیند آن انفصال، آن تشخیص بارز اشیاء از یکدگر در سطح دوم قرار میگیرد مثل اینکه جهت مشترکی در همه چیزها هست و در یک جو نیرومندی و آشنائی و محبت با یکدگر هستند نه اینکه خدا را در هر چیز به بیند. هر چند این تعبیرات لفظی تقریباتی بیش نیست و طبعاً نمیتواند در دو نوشته یکسان باشد.

۳- درباره پنهان داشتن حال خود از مردم و دقت در کتمان، ابن سینا در آخر اشاره مربوط به منزل پنجم میگوید:

«هنگامیکه ریاضت دوام یافت آنچه بر او میرسد و یرا بی قرار نمیکند و براه تلبیس در آن می‌افتد» و خواجه نصیر در شرح این اشاره صریحاً کلمه کتمان را بکار میبرد. این همان مطلبی است که ما آنرا ذیل عنوان «وصف نهم» در فصل دوم از قسمت اول دیدیم. منتهی- بنظر میرسد که در ادوار سابق علت کتمان حال عرفانی از طرف عرفا علاوه بر اقتضای خوی اندیشمند و گوشه گیر عارف از ترس تکفیر هم بوده است. اما در زمان حاضر ترس از استهزاء و ریشخند مردم جای ترس از تکفیر را گرفته است.

۴- درباره عشق عام و شامل عارف نسبت به همه موجودات در «وصف سوم» از فصل دوم از قسمت اول سخن رفت. در این زمینه ابن سینا ضمن اشاره‌ای که در وصف عرفان آورده است میگوید عارف در راه جمع‌آوری صفات خدائی در خود راه بسیار درازی میپیماید. در شرح این عبارات امام فخر رازی مینویسد: «ترقی در مدارج جمال خوگرفتن بخوی خدائی است در مرز تاب و توان انسان بدین روی که انسان نرم‌دل و دوستدار و مهربان و دلسوز گردد» که نزدیک بهمان حال است که بعنوان عشق عام و شامل ذکر کردیم. برای اینکه غرض خواجه نصیر روشنتر شود اضافه می‌گردد که منظور از مدارج جمال درجات ریاضت ایجابی است و در مقابل مدارج جلال است که ریاضت سلبی است. در ریاضت سلبی عارف به پاکیزه کردن روح خود میپردازد و در ریاضت ایجابی بزیباساختن آن بسبب تلاش مستمر برای نزدیکی بخدا. در نهایت این ریاضت ایجابی است که بنوشته خواجه نصیر «خدا چشم عارف می‌گردد که باو میبیند و گوش عارف میشود که باو میشوند و نیروی عارف می‌گردد که با او کار میکند و دانش عارف میشود که بآن درک میکند و هستی عارف می‌گردد که بآن ایجاد میکند. پس در این هنگام عارف بخوی خدائی خوگر شده است» واضح است که در چنین سیری اولین مرحله تخلق عارف است به رحمت الهی

نسبت به همه موجودات که نام دیگر آن همان عشق عام و شامل نسبت به همه موجودات است. سایر مراحل را، بلحاظ بلندی مقام، نمیتوان قدر مشترک کمالی همه عرفا دانست.

۵- در باره اعتقاد باینکه آفرینش سراسر خیر است، ابن سینا میگوید «عارف در کار مردم جستجو نمیکند و از دیدن زشتی‌ها خشمگین نمیشود بلکه رحمت و محبت و یرا فرا میگیرد زیرا او بینای راز خدائی در قدر است و اگر امر بمعروف کند به نرمی پند میدهد نه اینکه با سختی عیب‌شماری کند» ظاهراً غرض وی اینست که آن چیزهایی که در افق بشری زشت و نکوهیده است وقتی انسان بمعرفت بالاتری دست یافت رنگ دیگری میگیرد. این بیان ابن سینا نیز از لحاظ عمل معادل همان خوش‌بینی است که ما آنرا ذیل عنوان هشتم در فصل اول از قسمت اول ذکر کردیم.

۶- در باره شجاعت عارف و تحقیر مرگ نیز قبلاً در همان فصل شرحی دادیم. ابن سینا نیز تصریح میکند که عارف دلیر است و چگونه نباشد حال آنکه وی از تقيه برکنار است.^۱

بنابر آنچه گذشت استنباط من، که بصورت یک منتظم عقلی بیان شده است، باستناد سخنان بزرگان عرفا، که جنبه انتظام عقلی ندارد، در باره سیر مراحل روحی عرفا و برخی خصوصیات اخلاقی آنها تا حدودی با دریافت ابن سینا سازگار است و چون ابن سینا نیز خود اهل سیر عرفانی نبوده است و او نیز مانند من این سیر را باستناد نوشته‌ها و شنیده‌ها در عالم ذهن خود تنظیم کرده است، میتوان این توافق نسبی را بین دو نظر که هزار سال با هم فاصله دارند دال بر مطابقت تقریبی هر دو نظر با یک واقعیت دانست که آن همان سیر روحی عارف باشد با توجه باین نکته اصلی که من قبل از شروع بتحریر این فصل بدلیلی که سابقاً شرح دادم مقامات العارفین ابن سینا را نخوانده بودم و فقط پس از نوشتن این مطالب در صدد چنین مقایسه‌ای برآمدم. اما ابن سینا برای عارف کمالات و قدرت‌های استثنائی قائل شده است که بنظر من نرسیده است و ترجیح میدهم در باره آن سکوت کنم. مسلماً توقع اینکه طرز درک دو فردی که ده قرن با هم فاصله دارند از یک واقعیت یکسان باشد خیال خامی است.

۱- آنچه مربوط بشماره ۵ و ۶ میباشد در تنبیهات ذیل اشاره ماقبل آخر از نمط تاسع است.

در جستجوی تعریفی از عرفان به مشرب عرفای اروپا

تا حدودی که اطلاع دارم برای عرفان در فرانسه و انگلیسی دو لغت بکار برده میشود یکی گنوز^۱ (بتلفظ فرانسه) یا نوزیس^۲ (بتلفظ انگلیسی) و دیگری میستی سیسم^۳. واژه گنوز یا نوزیس از نظر تحت اللفظی بعرفان نزدیکتر است تا میستی سیسم، زیرا گنوز در لغت یونانی بمعنی معرفت است. در صورتیکه ریشه یونانی میستی سیسم بمعنی آموزش دادن به نوآموز است. با این وصف ما در این فصل لغت میستی سیسم را بکار میبریم زیرا مورد استعمال واژه گنوز یا نوزیس در فلسفه اروپا برای نوعی تفکر فلسفی و دینی است که بنظر من کمتر از موارد استعمال میستی سیسم با عرفان مقصود در محیط ایران تطبیق میکند. گو اینکه میستی سیسم نیز موارد استعمال گوناگونی پیدا کرده است. مثلاً هر عقیده غیرعلمی که نسبت بآن آویزش و علاقه سختی نشان داده شود، میستی سیسم نامیده میشود مانند میستی سیسم انقلابی یا میستی سیسم میهن پرستی یا میستی سیسم کمونیسم. در عین حال عقیده فلسفی اسپینوزا^۴ یا گوته^۵ (که خود را پرحرارت ترین شاگردان و مصمم ترین

1 - Gnose. 2 - Gnosis. 3 - Mysticisme = Mysticism.

۴ - باروخ اسپینوزا Baruch Spinoza در سال ۱۶۳۲ میلادی در آمستردام در یک خانواده یهودی که از برتقال آمده بودند متولد شد و در ۱۶۷۷ در گذشت در ۳۴ سالگی روحانیت یهود و برا تکفیر کرد. در بیست سال از عمر کوتاهش دچار سل بود با این که بسیار مهربان و نسبت بمردم اندک مایه دلسوز بود مورد تنفر شدید عده ای بود که او را بی خدا میشمردند. مشرب وی نوعی وحدت وجود است که در آن اختلاف خدا و جهان ناشی از اختلاف دیدگاه نیست که بواقعیت نظر کنیم. بطوریکه اجمالاً بخاطر دارم شغلش صیقل دادن بشیشه های عینک بوده است یا شاید این فکر را شعر سولی پرودم (Sully Prudhomme) در من القا کرده است.

۵ -- Goethe فیلسوف و ادیب مشهور آلمانی که از نوایغ جهان بوده است.

ستایندگان اسپى نوزا میداند^۱ را نیز عرفان مینامند منتهی وصفی بآن اضافه میکنند که ترجمه تحت اللفظ آن «طبیعی مسلک»^۲ است. آنچه سابقاً در وصف عرفان بمشرب عرفای ایران دیدیم البته با اینگونه مطالب یا اصلاً سنخیت ندارد — مثل میستی سیسم ناسیونالیسم یا میستی سیسم کمونیسم — یا سنخیت کمی دارد مانند مشرب اسپى نوزا زیرا با آنکه قضایای آخر کتاب پنجم اتیک^۳ اسپى نوزا — از قضیه ۱۵ تا آخر قضیه ۳۷ — درباره عشق بخداست اگر در آنها دقت شود فرق فاحش معنای عشق بخدا بطریقی که اسپى نوزا میخواهد با عشق عرفای خودمان درک میشود. ورود در این بحث در اینجا مناسب نیست ولی بطور اجمال میتوان گفت که عشق بخدا در مشرب اسپى نوزا یک امر کاملاً عقلی است نه یک احساس عاطفی و عقلی با آن حال اشتیاق مخلصانه‌ای که در سخنان عرفای بزرگ ما لمس میشود مثلاً اسپى نوزا ضمن نتیجه قضیه ۱۷ ثابت کرده است (البته بمبنائی که در آن کتاب آمده است) که خدا نه کسی را دوست دارد و نه از کسی بیزار است بعلاوه حکم قضیه ۲۱ کتاب مذکور اینست که: «آنکس که خدا را دوست میدارد نمیتواند تلاشی کند که خدا او را متقابلاً دوست بدارد». روشن است که این طرز برداشت مطلب با دریافت بزرگان ما سازگار نیست و آن نسیم آشنائی و دوستی و عشق متقابل که بحکم آیه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه^۴ در سراسر عرفان بزرگان خودمان استشمام میشود در این کتاب احساس نمیکرد. با این وصف چون یکی از موارد استعمال واژه میستی سیسم در معنائی است که خیلی نزدیک بمعنای مقصود از عرفان در زبان ماست برای تعریف عرفان بمشرب عرفای اروپا از مشروحاتی که ذیل لغت میستی سیسم آمده است استفاده میکنیم میستی سیسم یا عرفان در نظر اکثر اندیشمندان مغرب زمین خواه در زمینه مذهبی و خواه در زمینه مباحث ماوراء الطبیعه نوعی معرفت تلقی میشود. تعریفی که در لغت فلسفی لالاند و سایر منابع معتبر برای عرفان آمده است بقرار زیر است: دائرة المعارف بریتانیکا عرفان را «دریافت بی واسطه وحدت با حقیقت نهائی» میداند اعم از اینکه حقیقت نهائی خدای ادیان باشد یا حقیقت جهان آفرینش بدون اینکه برای آن حقیقت اوصافی که در کتب آسمانی آمده است پذیرفته شود بهمین جهت است که آراء اسپى نوزا را که در دین یهودی مرتد شناخته شده بود و مسیحی یا متدین بدین دیگری هم نبود عرفان طبیعی مسلک مینامند. همان کتاب

۱ — رجوع شود به مقدمه کتاب Ethique اسپى نوزا.

2 - Naturalistic Mysticism 3 - Ethica = Éthique

دائرة المعارف شهود عرفانی را «غیرقابل وصف» می‌شمارد و هر تلاش را برای تعریف آن با دقت منطقی محکوم به شکست میدانند. بنابراین اگر این اوصاف را با هم درآمی‌زیم آنچه بگمان نویسنندگان دائرة المعارف بریتانیا میتوان در باره عرفان بعنوان وصف عام گفت چنین است:

عرفان دریافت بی واسطه غیرقابل توصیف وحدت با حقیقت نهائی است

اگر این تعریف با اجزاء تعریفی که برای عرفان اسلامی آوردیم مقایسه شود ملاحظه می‌گردد که با جزء اول و سوم تعریف ما — ذیل عنوان خلاصه ای از مختصات سیر عرفانی اسلامی مذکور در قسمت اول فصل سوم کتاب حاضر — در باره هیجان غیرقابل توصیف و یگانه شدن عارف با موجودات و ورود عارف بباطن جهان تطبیق میکند ولی از سایر اجزاء تعریف ما ذکر در آن نیست.

چون اتحاد با موجودات دیگر سخن شگفت انگیزی است لازم است در تایید آن اشاره ای بیاورم. تا حدودی که اطلاع دارم در اعصار جدید این ادعا از طرف یکی از عرفای قرن شانزدهم آلمان بنام «یاکوب بومه» عنوان شده است وی گفته است باراده خود توانسته است با گیاهی در حال رشد متحد شود بقسمی که جزئی از آن گیاه گردد و حیات نباتی را احساس کند و «شادی برگی را که شادمان در حال رشد بود دریابد» و «تلاش گیاه را بسمت نور» احساس کند^۱ ولی چون این حکایت مربوط بگذشته است از آن می‌گذرم. در همین روزگار خودمان کسانی هستند که چنین قدرتی دارند. چنانکه در صفحات ۳۸ و ۳۹ کتاب «زندگی مرموز گیاهان» مطالب حیرت آوری در باره اتحاد حیاتی و عاطفی شخصی بنام وُگیل (بضم واو) آمده است که مبتنی بر تجارب علمی است نه توهّمات. وی این رویداد عجیب را در تله و یزیون سان فرانسیسکو و در برنامه «شما خواستید» شبکه ای . بی . سی بنمایش گذاشته است همین شخص در سخنرانی ای که در باره تجارب خود کرده است گفته است: «این یک واقعیتی است که انسان میتواند با گیاهان ارتباط یابد. شاید گیاهان بمعنائی که ما می‌فهمیم کورو کرو گنگ باشند ولی من شک ندارم که گیاهان دستگاههای بسیار حساسی برای اندازه گیری هیجانهای انسان اند و از آنها

۱ — رجوع شود به صفحه ۳۹ از کتاب The Secret Life of Plants نوشته

Peter Tompkins and Cristopher Bird درباره Jakob Boehme

نیروهائی صادر میشود که برای انسان مفید است و انسان میتواند این نیروها را حس کند»^۱ برای اینکه تصور نشود مطالب این کتاب از جمله حکایاتی است که برای دلخوشی مردم خرافی افسانه پسند نوشته میشود باز یادآور میگردم که مطالب مذکور در این کتاب مبتنی بر تجارب دانشمندان اطریش و هندوستان و امریکا و شوروی و دیگر کشورهای پیشرفته است. مطالب این کتاب مبتنی بر تجارب آزمایشگاهی است و مدارکی که مورد استفاده آنست در ۱۸ صفحه بخط ریز در آخر کتاب آمده است. باری از مطلب دور نشویم غرض فقط این بود که وحدت با موجودات خیال خام نیست چنانکه ملاحظه میشود در این تعریف هیچ اشاره‌ای به عشق نیست شاید علت امر این باشد که نویسندگان دایره المعارف خواسته‌اند این تعریف بر عقاید عرفانی کسانی که تابع ادیان نیستند — مانند عقاید برخی از عرفای خاور دور — نیز صادق باشد و الاً بگمان من مشرب عرفای مسیحی نیز مبتنی بر عشق است و محال عقل است که عارف مسیحی که خدا را عشق میداند از عشق بخدا بیگانه باشد و همین نوع عشق عرفانی است که «فنه لون»^۲ کشیش و نویسنده و فیلسوف فرانسوی عشق محض نامیده است و میگوید: «عشق برای خدا بتهائی، ملحوظ برای خودش و بدون هیچ اختلاط با نفع یا ترس یا امید، عشق محض، مهر کامل خدا و خدائی است»^۳.

تعریفی که در لغت فلسفی لالاند^۴ برای عرفان آمده بدین شرح است:

الف — عرفان بمعنی حقیقی، یعنی ایمان به امکان یک اتحاد درونی ژرف بی واسطه روح انسان با اصل اساسی وجود، اتحادی که در عین حال «بودن» بگونه‌ای و «دانش» بگونه‌ایست که از «بودن» و «دانش» عرفی بیگانه و از آنها برتر است.

۱ — نام این شخص Marcel vogel است وی یکی از دانشمندان همکار دانشگاه شیکاگو بود مطالعات زیاد در فیزیک نور و مغناطیس و وسائل الکتروآبتیک (نور و برق) دارد و جوایز علمی متعدد داشت. وی در برنامه محلی تلویزیون سان فرانسیسکو و در شبکه ای. بی. سی که برای تمام امریکا پخش میشود عملیات حریت آور خود را بنمایش گذاشت رجوع شود به فصل دوم کتاب مذکور در (۱) صفحه قبل

۲ — Fénélon (Francois) (۱۷۱۵ — ۱۶۵۱)

۱ — در این عبارت فنه لون برای کلمه شارته کلمه مفردی که همان معنی را بدهد نیافتم لغت Charité شارته در اینجا بمعنی عشق بخود خدا و عشق بدیگری «در خدا» (En Dieu) میباشد. یعنی از این حیث که شمول بی حد باریتمالی همه چیز و همه کس را در بر میگیرد. ولذا برای کسی که خدا را در همه جا مبیند عشق به همه چیز و عشق بخداست و منتی بر مردم نیست. این عبارت نقل از Maximes des Saints است که در سال ۱۶۹۷ نوشته

است و از طرف کلیسا تحریم شد نقل از لغت فلسفی لالاند. Lalande.

ب — مجموعه آمادگیهای عاطفی و اخلاقی وابسته بایمان مذکور در بند الف است. رویداد اصلی عرفان خودرہائی است و آن حالتی است که در آن هر گونه ارتباط با جهان بیرون قطع میشود و روح احساس میکند که با یک چیز درونی که وجود کامل یا هستی بی مرز یا خداست مرتبط شده است.

ولی اگر عرفان را کلاً محدود باین رویداد که «نقطه اعلای آنست» بدانیم مفهوم ناقصی از عرفان تصور کرده ایم. عرفان ذاتاً حرکتی و حیاتی و گسترش بوصف خاص و در جهت معینی است. مراحل این گسترش بگفته «بوترو»^۳ عبارتست از آرزوی رسیدن بحقیقت مطلق، تلاش تزکیه نفس و تمرینات جسمی و روحی بمنظور تکامل روحی، خودرہائی، بازگشت بزندگی پیش و راه و رسم تازه ای برای داوری و رفتار، وصول بزندگی (فردی یا اجتماعی) کامل

ج — (پس از حذف قسمتهائیکه مرتبط بمطلب ما نیست) نتیجه واکنش بر ضد شک که سترده شدن خرد بسود احساس و تخیل مشخص آنست.

د — ... (پس از حذف مقدمه) عبور از مرزہائی که عقل نظری ملزم به ماندن در آنهاست بوسیله یک جهش عشق یا یک تلاش اراده.

معانی دیگری که برای لفظ عرفان در فلسفه اروپائی آورده است ربطی بمعنای مقصود ما ندارد. از آن جمله است «عقاید فلسفی یا باورہائی که حقیقت محسوس را، بسود یک حقیقت غیرقابل وصول بوسیله حواس، مردود یا کم ارزش میشمارد» زیرا اگر عارف ادعای ورود بباطن عالم دارد این امر مفید این معنی نیست که حقایق و احکام عالم محسوس را در افق عالم محسوس مردود و بی ارزش بداند و فی المثل قوانین عالم ماده را منکر شود. این قوانین در سطح ماده و برای فرد مادی یا برای مرد عارف هنگامیکه بزندگی عرفی و عادی بر میگردد درست و راست است و در حد خود جلوه ای از وجود لایتناهی است و انکار آن ابلهانه است. هر عارفی با آب سیراب میشود و با خواب آسوده. و هیچ یک از آنها در شرق یا غرب یا زمان گذشته یا عصر کنونی در تشنگی کلوخ نخورده است و در خستگی شیور نخواسته. بحث ما در حالتی است که ارتباط با زندگی جاری ندارد و برای کسی که بآن حالات نرسیده است تصدیق آن ضروری نیست و هیچ عارفی هم از انکار اینگونه مردم ملول نمیشود زیرا اساساً مخاطب عارف مردم کوچه و بازار نیستند حداکثر با خود زمزمه

خواهد کرد که:

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست سخن شناس نه ای دلبر اخطا اینجاست
البتّه همانطور که گذشت مرد عارف حتی پیش از سیر روحی عرفانی اوصاف
خاصی مانند اندیشمندی، پارسائی نسبی و امثال آن دارد ولی این مطالب ربطی بماهیت
عرفان ندارد.

در همین کتاب لغت فلسفی لالاند در خارج از متن تعریفات که بیشتر جنبه آموزش
فرهنگ فلسفی دارد حاشیه ای بقلم بلوندل^۱ نقل کرده است که برای طرز فکر طرفداران عرفان
در محافل غربی نقل میشود: «عقیده ای که راجع باصل مطلب عرفان باید داشت هر چه
میخواهد باشد، در واقع باید حتماً وجود روانی حالات مشخص مرتبطی را که بسیار تجربه
شده است پذیرفت و طبقه بندی منتظم و منطقی، جمع آوری و ارزش یابی این حالات مجاز
است. چیزیکه مختص این حالات بنظر میرسد از طرفی کم ارزش شدن و گوئی سترده شدن
نمودهای محسوس و مفاهیم فکر انتزاعی و استدلالی است و از طرف دیگر تماس مستقیم و
بی واسطه روح باحقیقتی که بی میانگیر بتصرف آمده است. عارف احساس میکند که
دانش و روشنی او نه کمتر بلکه بیشتر (از اهل استدلال^۲) است. این امر که یک حقیقت
تاریخی است قابل انکار نیست و با وصف توهمات باطل و زیاده رویهایی که زیر عنوان
عرفان پوشیده است نباید برای بی اعتبار ساختن عرفان شتاب کرد. از اینکه موسیقی فاقد آن
نوع روشنی و دقتی است که کلام ملفوظ داراست نتیجه نمیشود که صداها نتوانند آنچه را
کلمات با وصف همه ارزش منطقی شان هرگز نخواهند توانست بیان کنند ترجمان شوند
باین معنای بسیار معقول و بسیار درست است که بتهون^۳ گفته است: موسیقی الهامی برتر از

۱ - Maurice Blondel (۱۸۶۱ - ۱۹۴۹) بلوندل فیلسوف فرانسوی مشهور است که در شهر دیژون Dijon بدنیا
آمد وی یکی از فیلسوفانی است که بسبب مکاتبات خود با André Lalande سهم بزرگی در تبیین لغات فلسفی
دارد.

۲ - آنچه در این قسمت از ترجمه حاشیه لالاند بین هلالین آمده است کلماتی است که برای روشن شدن مطلب
بناچار از طرف نویسنده افزوده شده است. بقیه مطالب ترجمه کلمه بکلمه متن است و بهمین علت در برخی موارد
عبارت و اصطلاحات نامانوس است. امید است خواننده علاقمند معذورم بدارد. چون نوع مطلب قسمی است
که اگر خواسته باشیم فقط بروانی عبارت و آهنگ کلمات توجه کنیم مطلب دقیق این نویسندگان را درست نقل
نخواهیم کرد. این روش که گاه موجب زحمت خوانندگان و بهر حال مایه مشقت نویسنده است در ترجمه تمام
متونی که مورد استفاده قرار گرفته است بکار رفته است. چاره ای نیست.

۳ - Beethoven (۱۸۲۷ - ۱۷۷۰) نابغه موسیقی آلمان.

حکمت و فلسفه است (نقل از زندگی بتهون صفحه ۱۳۳ بقلم رمن رولان^۱). بین علم عرفانی، معرفت الهیات خاص، ماوراء الطبیعه یا فیزیک اختلافی است شبیه آنچه که بمشابه دره عمیقی احساس یک هنر پیشه باذوق را هنگام شنیدن یک سمفونی، از دریافت مرد فاضلی که گوش موسیقی ندارد یا هرگز نت نشنیده باشد از تفسیر ادبی آن سمفونی جدا میکنند. در حالیکه شاید گمان برد که وی بآن آهنگ که بزبان کتابی منتقل شده است معرفتی بالا تر از معرفت موسیقی دان دارد.

کلمه میستیک^۲ و بسیاری از کلماتی که در عرفان کلاسیک شده است از دنی دروغین^۳ است.

وی پس از اینکه نشان داد برای رسیدن به «هستی» باید از (مرز) تصورات محسوس و مفاهیم و استدالات عقلی گذشت، بر اساس تجربه ای که وجه مشترکی با دیالکتیک^۴ ندارد ولی ظاهراً بیان احساس یک تماس درونی است «این شناسائی کامل خدا (را) که بوسیله نادانی و بحکم یک اتحاد غیرقابل فهم بدست میآید» اعلام میکند. «و این هنگامی حاصل است که روح همه چیز را فرو گذاشته خویش را فراموش کرده با روشنی های جلال خدائی به پیوندد». این علم است که نه با احتجاج بلکه بسبب یک

۱ - Romain Rolland (۱۸۶۶ - ۱۹۴۴) نویسنده مشهور فرانسوی.

۲ - Mystique عارف.

۳ - نام نویسنده این مطالب عرفانی شناخته نشده است و نام Denys Aréopagite دنی آریاپازیت (بتلفظ فرانسه) که برای نویسنده این مطالب ضبط شده است، نام اونیست. دنی آریاپازیت اصلی کشیش بزرگ آنن بوده است که توسط بولس قدیس بمسیحیت ایمان آورد و در اواخر قرن اول مسیحی شهید شد و واضع اصطلاحات عرفانی آن کشیش بزرگ نیست لذا نویسنده این مطالب عرفانی را دنی آریاپازیت دروغین Pseudo-Denys aréopagite نامیده اند. لفظ آریاپازیت Aréopagite منسوب به (Aréopage) آریاپاز است و این لغت اخیر مجازاً بمعنی مجمع دانشمندان و اشخاص وارد یفن است.

۴ - غرض از دیالکتیک در اینجا بحث استدلالی است و ارتباطی با دیالکتیک هگلی ندارد. عبارتی که بین « » گذاشته شده است ترجمه عبارت دنی دروغین است توسط بلوندل Blondel ضمناً توضیح داده میشود که برای اینکه عبارات طولانی نشود گاهی یک عبارت که بلوندل از دنی ترجمه کرده است با درج کلمه ای از خود بلوندل به دو جزء تجزیه کرده ام منتهی در متن فرانسه جای این کلمه بلوندل در ابتدا با انتهای عبارتست که مراعات مقام آن کلمه عبارت را خیلی دراز میکرد ولی بهرحال هر چه از خود بلوندل یا از دنی دروغین است ترجمه شده است. بعلاوه در برخی عبارات ناچار شده ام برای مزید توضیح کلمه ای مانند (را) بین هلالین از خودم اضافه کنم که در متن فرانسه نیست. در خانه یادآور میشود که تاریکی خدائی مفهومی است که ظاهراً معادل ذات غیرقابل درک و غیرقابل توصیف الهی میباشد و الا تاریکی در آن افق مناسبی ندارد.

اتحاد سرشار از مهر بدست آید. علمی که دنی آنرا «مسلک عرفانی که بسمت خدا تحریک میکند و بوسیله نوعی آموزش که هیچ استادی نمیتواند تعلیم دهد موجب اتحاد با اوست» مینامد. پارسائی و ریاضت که مقدمه «نظاره فوق عقلی» است ضامن و بهای استفاده از آنست، «پرده برنخواهد خاست مگر برای عاشقان صادق قدس که بسبب پاکی روح و توانائی حس نظاره‌شان شایسته آنند که در سادگی درونی حقیقت نفوذ کنند... بسبب صدق و اخلاص و این خودرهائی کامل و گذشت یکسره از همه چیزهاست که آزاد و وارسته از موانع خود را در درخشش مرموز تاریکی خدائی میافکنی» آنچه در حالت سافل بنظر روشن و حقیقی میرسد جز پرده تاریک و نمودی نیست و آنچه بنظر عدم و خلائی مینمود بمشابه روشنی خیره کننده و وحدت مطلق پدیدار میشود که روح «مهمان سفره خدائی» با آن میپیوندد.

بنظر میرسد که فکر اصلی عرفان چنین است: تصورات و مفاهیم حقیقت را بدست نمیدهد، باید از حجاب محسوسات و تصورات عقلی عبور کرد، و هنگامیکه بوسیله پارسائی و ریاضت همه چیز و خود را فرو گذاشتیم، وقتی که خود را برهنه تسلیم خلای کردیم، این خلای، این شب تاریک، صمدیت حیاتی را آشکار میکند که فقط برای آنهائی که بگفته نیومن^۱ از سرزمین سایه‌ها و تصاویر هجرت نکرده‌اند مخفی و مرموز مینماید — وجهه‌ای از عرفان که بزرگان عرفا مانند تاولر^۲ و قدیس ژان دولاکروا^۳ و قدیسه ته‌زرا^۴ در باره آن بیشتر تاکید کرده‌اند اینست که کمال فعالیت بشر نیل باین حال عرفانی و پذیرائی درونی است، که فقط این حال میدان را برای بخشش برتر و پهناور وجود بی‌منتهی آزاد میکند: «این بود حاشیه‌ای که بلوندل بر تعریفات گوناگون لغت میستی سیسم افزوده است و شعر مشهور حافظ را بیاد می‌آورد که فرمود:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
مجموعه این مطالبی که دانشمندان مغرب در وصف عرفان نوشته‌اند پس از حذف توضیحات چنین خلاصه میشود که عرفان عبارت از حالی است که دارای اوصاف زیر است:

دریافتی است بیواسطه و غیرقابل توصیف از وحدت یا حقیقت نهائی. این دریافت در حال خودرهائی بدست می‌آید. این حال خودرهائی بسبب یک جهش عشق یا یک تلاش

1 - Newman (1801 - 1890).

2 - Tauler (1300 - 1361).

3 - Saint Jean de la Croix (1542 - 1591).

4 - Sainte Thérèse (1515 - 1582).

اراده حاصل میشود. پس از این سیر روحی عقل نظری بر عارف حکومتی ندارد. سایر مطالبی که آورده اند مانند آمادگی عاطفی و عقلی و اخلاقی یا واکنش بر ضد شک ممکن است مقدمه ضروری حصول حال عرفانی باشد ولی جزء طبیعت عرفان نیست. زیرا بهر حال باید عرفان را نوعی معرفت دانست منتهی معرفتی که روشنی و سلطه قاهر آن بر اندیشه انسان چنانست که جای شک نمیگذارد. حال آنکه مفاهیم مانند عاطفه و اخلاق و واکنش بر ضد شک حاکی از حالات روح است و معرفت محسوب نیست. اما وصف «نظاره فوق عقلی» نامی است که برای آن دریافته در حال خود رهایی برگزیده اند و مطلب تازه ای نمی آموزد. تعریفی که از مجموعه مطالب مذکور استنباط شد با چهار جزء اول تعریفی که از کلمات بزرگان خودمان استنتاج کردیم و ذیل عنوان خلاصه ای از مختصات سیر عرفانی اسلامی ذکر کردیم مطابق است. مگر از این حیث که در جزء اول تعریفی که برای عرفان اسلامی آمد تصریح شده است که در هیجان اول اراده دخالتی ندارد و مانند آنست که یک ناموس ناشناخته شخصی را از میان میلیونها نفر برمیگزیند و از جوزندگی عادی به نیروی عظیمی بیرون میکشد. بعبارت دیگر چنین بنظر نمی رسد که هر کس اراده کرد و پارسا بود حتماً جذبه عرفانی را درک خواهد کرد. فیض روح القدس هم لازم است^۱ ولی بعداً شاید تمرین و ریاضت و تعلق اراده برای تجدید آن حال اثر داشته باشد. همچنین ملاحظه میشود که مراحلی که «بوترو» برای گسترش سیر عرفانی ذکر کرده است تماماً در نه جزء وصفی که با توجه با آثار بزرگان عرفای ایران ذکر کردیم هست هر چند وصف آخری که «بوترو» آورده است یعنی زندگی کامل درست روشن نیست. شاید غرض همان وصف نهم باشد که در تعریف مستنبط از نوشته ها و گفته های عرفای اسلامی ایران آوردیم یعنی محبت بی دریغ نسبت به همه جانداران، کوچک شمردن مرگ، فروتنی و رازداری و سکوت در باره دریافت های خود.

بنابراین مقدمات میتوان نتیجه گرفت که نه وصفی که برای بینش عرفانی، که نوعی دانش مقارن با سیر روحی خاص است، ذکر کردیم حاوی طرز فکر عرفای مغرب نیز هست و لذا بهمان تعریف برای داشتن مفهوم اجمالی از عرفان در سطح عبارات و بشیوه عادی منطق اکتفا میکنیم.

۱ - در صفحه ۱۸۸ کتاب Mysticism in the World Religions از قول یکی از حکمای الهی امریکا بنام E.O'Brien تاکید شده است که تجربه عرفانی - غرض همان حال انقطاع و خودرهائی است - امریست که بدون مقدمه و بی دخالت اراده شخص دست میدهد.

۴-۲- سخنی با برتراند راسل:^۱

برتراند راسل فیلسوف و ریاضی دان مشهور انگلیسی که بی اعتقادی خود را بخدا بکرات اعلام داشته است رساله کوچکی درسی و دو صفحه نوشته است بعنوان عرفان و منطق و آنرا عنوان کتابی قرار داده است که در آن مباحث دیگری که هیچ گونه ربطی با عرفان ندارد درج شده است ظاهراً علت انتخاب این عنوان اثر تبلیغاتی آن بوده است. گو اینکه تحریر این رساله از دوران جوانی راسل است (۱۹۱۴) خلاف آنرا تا حدودی که باآثار راسل آشنائی دارم در آثار بعدی وی ندیده‌ام.

راسل در این رساله که بمنظور تحلیل منطقی عرفان نوشته است منکر معرفت شهودی یا بینش عرفا نشده است و میگوید درباره آن چیزی نمیدانم نسبت بعرفا نیز بی حرمتی نکرده است بلکه درباره کسانی که پژوهندگی علمی و بینش عرفانی را با هم دارند مانند هراکلیتوس و افلاطون با نهایت تجلیل چنین میگوید: «واقعیات علمی، چنانکه در نظر وی مینماید، زیت شعله روح او میشود و در نور آن بوسیله بازتاب آتش پرپیچ و تاب و لرزان و نافذ خودش در ژرفنای جهان مینگردد. در چنین روحی ما اتحاد حقیقی عارف و مرد علم را میبینیم — بالاترین رفعتی که بنظر من ممکن است در جهان اندیشه بدان رسید». لذا با آنکه برتراند راسل اصلاً منکر وجود خداست درباره بینش عرفانی افکار جاهلانه ندارد منتهی وی بنابر عادت مألوفش تا از عرفان نیز تحلیلی منطقی نکند آرام نمیگیرد. ولی ایکاش چنین تحلیلی نکرده بود چون درخورشان او نیست. با آنکه من از سالهای جوانی در بسیاری از مطالب فلسفی و اجتماعی (جز در مسئله زناشوئی) پیرو او بوده‌ام باید بگویم که متاسفانه راسل گرفتار نوعی ترس کودکانه از جوفکری الهی است که بهیچ روی شایسته نبوغ او نیست و این امر ظاهراً باید واکنش ناخودآگاه محیط دوران کودکی او باشد. بهیمن دلیل سعی بسیار کرده است که عرفان را از نظر منطق بی اعتبار کند و در پیگیری آرزی درونیش مطالبی نوشته است که مع الاسف از افق منبع معرفت وی خیلی پائین تر است.

نخستین چیزی که در این رساله جلب نظر میکند اینست که گوئی راسل فلسفه خود را فلسفه علمی میداند و گاه ترکیب «فلسفه علمی» را بکار میبرد حال آنکه اضلاً چنین معرفتی در معارف بشر وجود ندارد. هیچ فلسفه را نمیتوان علمی نامید حتی فلسفه نوابغ طراز

۱- راسل در سال ۱۸۷۲ متولد شد و چند سال قبل درگذشت وی برنده جایزه نوبل شد. Bertrand Russell

اول بشر مثل لایب نیتس — که واقعاً قدرت تفکر و آثار پرمغز و پربرکتش در پایه گذاری علم حیرت آور است — نیز فلسفه علمی نیست اگر مارکسیست ها برای فلسفه مارکسیسم وصف علمی گذاشته اند آنهاشان که اهل مطلب اند میدانند که این لقبی است برای دلخوشی و نظر مقلدان آنها هر چه باشد ملاک اعتبار نیست. اگر فلسفه ای وصف علمی داشته باشد باید بتواند آینده را در حوزه معرفت خودش با صحت و دقت پیش بینی کند چنانکه گروه علمائی که مشغول پرتاب یک قمر مصنوعی هستند تمام مسیر آنها را با دقت معقول و رضایت بخش پیش بینی میکنند و پیش بینی ایشان درست است یا فلاں پزشک اثر دارویی را که تجویز میکنند پیش بینی میکند و نتیجه همان میشود که او گفته است حال آنکه تابحال هیچ دستگاه فلسفی از عهده پیش بینی آینده برنیامده است البته کلی بافی عنوان دیگر است که در دسترس بسیاری از مردم است و شگرد کار اینست که وصف آینده را چنان مبهم و کلی پیش بینی کنند که هر حالتی را بتوان بضرب تعبیر و تفسیر و تاویل و قسم و آیه حالت خاصی از آن پیش بینی قلمداد کرد ولی هر کس میدانند که این امر غیر از پیش گوئی دانشمندان در حوزه معرفت خودشان است. آنچه در معرفت امروزی بشر هست «فلسفه علوم» است که نوعی دقت انتقادی در روش های پژوهش علمی و مقایسه تئوریهای علمی بمنظور رفع تعارضات احتمالی کلیات منتج از علوم است و این مطلب با عنوان فلسفه علمی بسیار فرق دارد لذا نه فلسفه راسل فلسفه علمی است نه فلسفه دیگران و چنین مسامحه ای از راسل بعید است.

اما اصل مطلب راسل در تحلیل منطقی عرفان عبارتست از بحث در چهار مسئله زیر:

۱ — آیا دوراه معرفت وجود دارد که یکی عقل و دیگری شهود است و اگر چنین است کدام یک برتر است؟

۲ — آیا کثرت و تقسیم در جهان امر موهومی است؟ (مقصودش تعدد موجودات و قابلیت تقسیم جهان است در افق های مختلف موجودات)

۳ — آیا زمان حقیقت ندارد؟

۴ — طبیعت نیک و بد چیست؟

در ارتباط با این چهار مسئله راسل چهار وصف برای عرفان قائل میشود که عبارتند

از:

۱ — اعتقاد بوجود راه معرفتی غیر از راه عقل که آن راه شهودی یا بینش است.

۲ — اعتقاد به موهوم بودن کثرت در جهان آفرینش و موهوم بودن تقسیم واقعی.

۳ — اعتقاد به موهوم بودن زمان.

۴ — اعتقاد باینکه جهان سراسر خیر است.

بعد وی تفصیلاً وارد بحث میشود و هر چهار نوع اعتقاد مذکور در فوق را خطا میداند. وی درباره تقابل عقل و شهود یا دانش و بینش میگوید: «درباره واقعیت یا عدم واقعیت عالم عرفانی هیچ نمیدانم. من هیچ تمایلی بانکار آن ندارم حتی نمیخواهم بگویم که بینشی که عرفان نشان میدهد بینش واقعی نیست. آنچه میخواهم درباره آن ایستادگی کنم — و اینجاست که برداشت علمی ضروری میشود — اینست که بینش، که آزموده و تایید شده نباشد، برای حقیقت ضمانت کافی نیست. با وصف این امر که بسیاری از مهمترین حقایق نخست بوسیله بینش القاء بذهن شده است»

پاسخ باین شبهه بسیار ساده است. و آن اینست که آزمایش و تایید بخودی خود مقصود نیست. آزمایش و تایید برای حصول یقین، برای باوری استوار است. حال اگر فلان عارف یقین حاصل کرده باشد که در این جهان آفرینش مخاطب مهربان و توانائی دارد اندرز راسل به بوی سخن بیجائی است. بلی اگر کسی بخواهد از راهی غیر از روش عادی علوم در موضوعاتی که مرتبط بعلم است سخنی بگوید و ادعا کند که من با بینش عرفانی فهمیده‌ام که فی المثل آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن نیست یا سرعت نور در خلأ سیصد هزار کیلومتر در ثانیه نیست البته جفنگ گفته است. زیرا اینگونه مطالب در معرض تجربه عام است و هر کس میتواند درستی یا نادرستی آن را بفهمد ولی مطالب عرفا — آنجا که صرفاً عرفان است نه اینکه بتقلید فلسفه زمان خودشان مطالبی بهم بیافند و بخواهند دستگاه فکری منتظم درست کنند — راجع بدریافتهای شخصی و درونی خودشان درباره ارتباط با آن حقیقتی است که میتوان گفت باطن این عالم ظاهر است نه راجع به مطالب محسوس برای همه کس تا توقع تأیید تجربی در کار باشد. نه تنها عرفا با متن علم معارضه ای ندارند بلکه فیلسوفی مانند هانری برگسن^۱ — که مطلقاً داعیه عرفان ندارد منتهی راه تازه ای در تفکر فلسفی پیشنهاد کرده است — بهیچ روی غافل از راه و روش علم نیست بلکه با کمال مهارت و استادی بی نظیر عقیده خود را درباره دریافتش از حقیقت عالم خارج بکرات به تایید علم میرساند. منتهی واضح است که وی آن قسمت هائی از علم را بگواهی میطلبد که

۱ — فیلسوف مشهور فرانسوی برنده جایزه نوبل (۱۸۵۹ — ۱۹۴۱) Henri Bergson

مؤید نشر او باشد بر دیگران است که برای رد عقیده او قسمتهای دیگری از علم را شاهد بیاورند که خلاف عقیده برگسن را ثابت کند ولی راسل که در این رساله و سایر نوشته هایش از برگسن انتقاد میکند چنین کاری نکرده است و نمیتواند بکند چون هر چه راسل باستناد مطالب علمی بگوید در افق فضا و زمان بمعنی عرفی یا بمعنای منظور در فرضیه نسبیت (فرضیه اینشتاین) است و برگسن همه آن مطالب را در افق خودشان یعنی در چهارچوب فضا و زمان عرفی قبول دارد وی حتی بحث خود را درباره همزمانی که مرتبط با تئوری اینشتاین بود از اعداد نوشته های اساسی خود کنار گذاشت زیرا تئوری اینشتاین مانند هر فرض علمی دیگری در معرض تکمیل و تغییر و حتی حذف است حال آنکه دریافت بینشی برگسن در افق دیگرست و لذا بحث درباره تقابل تعبیر اینشتاین و نظر برگسن ضروری نیست. وقتی عقیده برگسن — که راسل بخطا آنرا یک عقیده عرفانی محسوب داشته است — معارض علم نباشد بطریق اولی سخنان اصیل عرفا هیچ گونه معارضه ای با علم نخواهد داشت بلکه امریست شخصی و درونی و لذا نیازی بآزمایش و تایید بسبک علم که مورد توصیه راسل است ندارد. ناگفته نماند که اصلاً عقیده برگسن را نمیتوان عقیده عرفانی خواند چون وی داعیه یک دعوت عام برای تجدید نظر در تصویر ساختمان نهائی عالم دارد (نه اینکه منکر علوم باشد) حال آنکه عارف با اینگونه مطالب کاری ندارد وی خاطرش مشغول خویشتن است اگر سخنی بگوید اصراری ندارد که شنونده بپذیرد. کلمات و رسالات عرفا یا حدیث نفس است یا گفتگوئی با جلیس مجلس انسی. بحث و فحص عقاید در نزد عرفا کار کودکانه ایست بقول امام محمد غزالی:

ما آنرا بکودکان عراق واگذاشتیم — ترکانه لصیبه فی العراق — جالب است که مرد بزرگوار و دانشمندی چون راسل برای تخطئه عقیده برگسن که بنظر وی نوعی عرفان است با استفاده از کمال ظرافت طبعی که دارد بعنوان مزاح ولی با ریشخند از زبان مرغ ایراد شبیه میکند. بدین توضیح که چون راسل بینش فلسفی^۱ برگسن را همان غریزه میدانند — حال آنکه بینش برگسن فقط غریزه نیست بلکه چهار وصف اضافی مشخص دارد و شرح آن در کتاب «تحول خلاق»^۲ برگسن مذکور است — و از آنجا که برگسن برای تقریب بذهن در باره فرق بینش فلسفی با دانش میگوید دانش که محصول عقل است برای شناسائی چیزها اطراف و جوانب اشیاء را تفحص میکند یعنی همان ظاهری که در دسترس

1 - Intuition Philosophique.

2 - L'Évolution Créative — یکی از کتب مشهور فلسفی جهان است.

حواس پنجگانه و قابل تحلیل منطقی است ولی بینش فلسفی بدرون اشیاء وارد میشود و ما را به ژرفنای حقایق خارجی میرساند، راسل از راه شیطننت غریزه مرغ را مصداق بینش فلسفی برگسن می‌شمارد و میگوید: «مرغی که روی تخم‌های مرغابی می‌خوابد بدون تردید بینشی دارد که ظاهراً و پرا از داخل آن تخم‌ها آگاه میکند نه اینکه با تحلیل عقل آنها را بشناسد. ولی وقتی جوجه مرغابی‌ها بآب پریدند دیده میشود که همه بینش ظاهری وی خیال خامی بوده است و آنگاه با بیچارگی در کنار آب میماند». حال باید از این بزرگوار پرسید که تواز کجا میدانی که خوابیدن مرغ روی تخم‌های مرغابی ناشی از نوعی نیاز بدنی مرغ نیست بلکه در نتیجه خیال خامی است که بر اثر عقیده باطل برگسنی بمغز مرغ بعنوان بینش در برابر دانش وارد شده است. مگر تو جانشین سلیمانی که منطق الطیر نیز میدانی.

گو اینکه اگر برگسن این شبهه را میشنید از ظرافت طبع راسل محظوظ و سپاسگزار میشد.

باری غرض من دفاع از برگسن نیست این نوع مطالب را نه میتوان در یکی دو صفحه شرح داد و نه ردّ یا قبول کرد. آنچه می‌خواهم بگویم اینست که این یادآوری راسل راجع باینکه بینش باید بموجب تجربه آزموده و تایید شود در سطح معرفت عرفانی مطلب بی ربطی است و محتوایی ندارد.

در مسئله دوم که آیا کثرت و تقسیم در جهان موهوم است و راسل آنرا جزء اصلی عرفان میدانند دست کم در عقاید معروف در ایران باین صورت وجود ندارد. معنای وحدت وجود برای بزرگان ما این نیست که همه چیز خداست و سنگ و کلوخ و عقل و عشق و ستاره و گیاه و غیره همه یک چیزند. سخن در اینست که موجودات هریک جلوه‌ای ناقص از یک حقیقت لایتناهی است اما جلوه ناقص آن حقیقت در عقل غیر از جلوه ناقص همان حقیقت در گیاه است و لذا کثرت امریست واقعی منتهی اگر آن حقیقت لایتناهی نمیبود این جلوه‌های ناقص، این کثرات نیز نمیبود. قیام این کثرات منوط بوجود آن حقیقت لایتناهی است چنانکه همه هستی تمام اشعه خورشید منوط بوجود خورشید است که این شعاع‌ها از فیضان نور آن سرچشمه است ولی شعاعی که از پنجره من میتابد با شعاعی که بآن برگ گل میرسد یکی نیست. ما این مطلب را در مبادی عقلی عشق عرفانی خواهیم دید و در اینجا بهمین اندازه اکتفا میکنیم. اصلاً اگر کثرات موهوم باشند خود عارف هم موهوم است و لذا سیر وی بطرف خدا بی معناست چون سیر بالضروره باید دو طرف داشته باشد.

مسئله سوم یعنی موهوم شمردن زمان که راسل آنرا جزء اصلی عرفان میدانند. نیز

مطلبی است بکلی خارج از متن عرفان البته ممکن است برخی از عرفا چنین اعتقادی داشته باشند ولی این امر ربطی به متن سیر عرفانی ندارد. عقیده ایست راجع به مطلب معینی. اگر بخواهیم اینگونه مطالب را جزء تعریف عرفان بیاوریم چرا مثلاً عقیده عرفا را درباره اعیان ثابته و علم الهی یا سعادت و شقاوت و غیره جزء تعریف نیاوریم.

اما درباره مسئله خوب و بد، البته عرفا «بد مطلق» قبول ندارند بقول جلال الدین محمد بلخی:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد اینرا هم بدان
ولی این مطلب نیز محتاج به تفصیلی است که بعداً خواهد آمد.

بطور خلاصه از چهار وصفی که راسل درباره عرفان آورده است دو وصف آن یعنی اعتقاد بامکان معرفتی غیر از معرفت استدلالی و اعتقاد باینکه بد مطلق وجود ندارد از اجزا اصلی عرفان است و هر دو آنها در تعریفی که در این کتاب پیشنهاد شده است مندرج است. ولی دو وصف دیگر یعنی موهوم شمردن کثرت و زمان ربطی به عقیده عرفانی ندارد و اولی اصلاً با سیر عرفانی ناسازگار است.

اما بنظر من قصد اصلی راسل از پیش کشیدن مسئله موهوم بودن زمان حمله به مشرب هانری برگسن است که وی آنرا عرفانی میداند حال آنکه عقیده برگسن با تعریفی که ما در این فصل درباره عرفان دیدیم سازگار نیست بعلاوه اگر بطور ساده و کوتاه گفته شود برگسن منکر سازمان است، پس مطلقاً قبل و بعدی بنا بر عقیده وی وجود ندارد این امر ناشی از سوء تفاهم است. البته در این مقام نمیتوان درباره عقیده برگسن که مطالب خیلی دقیقی است بحث کرد ولی لازم است باختصار گفته شود که برگسن در کتاب بسیار جالب و عمیق خود بعنوان «آزمایش داده های بیواسطه وجدان»^۱ یا جستار معلومات حضوری، در ارتباط با مسئله اختیار طبیعت زمان را بمعنی معمول در زندگی عادی و علوم طبیعی عمیقاً مورد بحث قرار داده است و در نتیجه این تحقیق به واقعیتی برخورد کرده است که اوصاف آن با وصف همگنی و یکنواختی زمان معمول در زندگی عادی و علوم طبیعی سازگار نیست و لذا برای آن نام دیگری باید انتخاب کرد که برگسن در زبان فرانسه آنرا «دوره»^۲ نامیده است و ما آنرا دیرند (بفتح ر) اصطلاح میکنیم. وی میگوید آنچه مادر ژرفنای خویشتن خویش اولاً و با لذات درک میکنیم، قبل از اینکه مفهوم فضا را با این معلوم اولی و ذاتی ذهن

1 - Essai sue les données immédiates de la conscience.

2 - Durée.

خودمان بیامیزیم، پیاپی آمدن رویدادها در ذهن است اما نه بصورت اجزای مجزای یک خط که هر جزئی از آن هرگز منطبق با جزء دیگر نیست برعکس اندیشه‌های ما در هم نفوذ میکنند و بسا که در آن واحد دو اندیشه مختلف در ذهن داریم. حال آنکه زمانیکه معمولاً قصد میکنند یک امر انتزاعی غیراصیل است که ناشی از تصویر «دیرند» در فضا است یا بعبارت دیگر بر اثر فضائی ساختن دیرند است و از این جهت بصورت یک بعد اتصالی تصور میشود که پیشی و پسی اجزاء آن جزء حقیقت آنست. بدین شرح زمان بمعنای معمول در زندگی امر اصیلی نیست. بهتر است عبارت خود برگسن در این باره نقل شود تا ضمن روشن شدن مطالب راثحه‌ای از گلزار اندیشه‌های این مرد بزرگ استشمام شود. این عبارات را از صفحه ۷۷ کتاب آزمایش داده‌های بیواسطه وجدان (فصل دوم) ترجمه میکنم. در این ترجمه آنچه بین هلالین است برای توضیح بمتن اضافه کرده‌ام و در خود متن نیست.

«... ما ندانسته آنرا (یعنی فضا را) در تصور تعاقب محض وارد میکنیم. ما حالات وجدانی خود را پهلوی یکدیگر میگذاریم بگونه‌ای که همه آنها را با هم دریابیم نه اینکه هر یک درون دیگری باشد (مانند احساس ما از نت‌های مختلف موزیک وقتی به یک سمفونی گوش میدهیم. برگسن حالات وجدان را اینگونه میداند) بلکه هر یک پهلوی دیگری باشد خلاصه ما زمان را در فضا تصویر میکنیم (مقصد زمان اصیل است که همان دیرند باشد و غرض از تصویر تقلیدی از اصطلاح هندسی آنست). ما دیرند را بر حسب بعد فضائی بیان میکنیم و پیاپی آمدن، یا تعاقب، در ذهن ما بشکل یک خط متصل یا یک زنجیر مجسم میشود که اجزاء آن با هم مماسند بدون اینکه در یکدیگر نفوذ کنند.»

چنانکه از این عبارت مستفاد میشود آنچه بیواسطه معلوم ذهن ماست دوامی است که حقیقت «کیف» دارد یعنی قابل اندازه‌گیری و پذیرای کوچکی و بزرگی نیست، یعنی زمان کیفی است که با زمان اتمی است. زمان همگن برخلاف انتزاعیست و مقداریست قابل اندازه‌گیری پس دیرند قابل اندازه‌گیری نیست «و دوامی بخوانند آنرا اندازه‌گیری کنند نفهمیده فضا را جانشین آن کرده‌اند»^۱ چنانکه ملاحظه میشود این بیان برگسن با آن گفته راسل که عرفا زمان را موهوم میدانند فرق بسیار دارد گویانکه اصلاً عقیده برگسن عرفان نیست ناگفته نماند که برگسن منکر نقش زمان در توجیهات علمی نیست او میگوید زمانی که در مکانیک بکار میرود غیر از آنچه‌یست که ما اولاً و بالذات در ذهن خود درک

میکنیم و شاید بهمین دلیل باشد که وی برای اجتناب از تهمت ضد علم بودن کتاب کوچک « دیرند و هم زمانی »^۱ را که مربوط به تئوری نسبیت اینشتاین میشد از عداد کتابهای خود حذف کرد.

با توجه بمطالب راسل و پاسخی که داده شد میتوان گفت که تعریفی که در آخر فصل گذشته در نه جزء برای عرفان پیشنهاد شد قابل قبول است و تعریفاتی که بمشرب بزرگان مغرب برای میستی سیسم داده شده است هریک جزئی از تعریف پیشنهادی ماست.

1- Durée et simutanéité.

قسمت دوّم

مبادی عشق عرفانی

حال که اجمالاً معلوم شد غرض از عرفان چیست، در این فصل می‌خواهیم مبادی منطقی عشق عرفانی را جستجو کنیم. گمان نمی‌رود ضرورتی داشته باشد که برای عشق تعریفی بیاوریم. طبیعت عشق عرفانی با عشق بکسی فرق ندارد. اگر کسی عاشق کسی یا چیزی شده باشد میدانند غرض از عشق چیست و چون اجمالاً بیان شد که غرض از عرفان چیست عشق عرفانی را خواهد فهمید. جان کلام اینست که عشق عرفانی عشق بتمام هستی بعنوان یک شخص واحد است بعبارت دیگر آنکس که عشق عرفانی دارد تمام هستی من حیث المجموع برای او مخاطبی است شنوا و دانا و مهربان و توانا و شایسته شدیدترین هیجان عشق ولی اگر عشق فقط متوجه بجزئی از عالم هستی باشد مانند یک شخص معینی که در زمانی زندگی کرده است آن عشق عرفانی نیست. اما اگر کسی هیچ مزه عشق را نچشیده باشد هیچ تعریفی نمیتواند برای او کافی باشد چنانکه با دقیقترین تعاریفات علمی نمیتوان برای کسی که کر است بیان کرد فلان آهنگ چیست و توقع داشت که در وی همان حالتی حاصل شود که در شخص موسیقی دانه از شنیدن آن توضیح

حدیث عشق بگفتن نمیتوان آموخت مگر کسی که بود در طبیعتش مجبول غرض ما از مبادی منطقی آن مقدماتی است که وقتی در ذهن راسخ شد شخص را آماده عملی یا ایمانی می‌سازد. حال ممکن است یک یا چند از این مقدمات از جمله مطالب یقینی نباشد یا اصلاً از نظر علمی مطالب بی معنایی باشد کافیهست که آن مقدمه مناسب و رهنمون بآن نتیجه‌ای باشد که مورد نظر است. هنگامیکه شخص آماده یک کار تجاری است مقدماتی در ذهن او جمع شده است که بنابر آن مقدمات آن کار تجاری سودآور است.

در این جا نیز می‌خواهیم بدانیم آن مقدماتی که باید در ذهن کسی جمع شود تا او را آماده عشق عرفانی کند چیست خواه خود آن مقدمات از لحاظ تحلیل منطقی بزبان علم، قابل دفاع باشد یا نه البته همانطور که در تعریف اجمالی عرفان دیدیم، چون عرفان فقط نوعی دانش نیست بلکه دانشی است مقارن هیجانی بالضروره صرف گردآمدن مقدمات مناسب عشق عرفانی در ذهن ما موجب آن نیست که ما عارف شویم آن هیجان از مقوله منطقی نیست یا باید در خود انسان بجوشد یا عامل دیگری آن را در ما ایجاد کند.

شاید در موارد استثنائی بنا بر جهاتی که بر ما مجهول است کسی که هیچ گونه مقدمه مناسب عشق عرفانی در ذهن نداشته است دارای چنین حالی بشود. مواردی هم ذکر کرده‌اند ولی اینگونه موارد بهیچ روی برای ما قابل درک نیست و لذا بحث آن برای من و امثال من بی معنی است ولی اگر کسی بدلائلی باینگونه رویدادها باوری دارد و بدان وسیله آرامش دلی بدست آورده است خوشایحالش.

بنظر میرسد که مقدمات منطقی عشق عرفانی از دو مقوله است: مقدمات ناشی از عواطف و مقدمات ناشی از تفکر بعداً خواهیم دید که برخی مقدمات ناشی از تفکر برای حل مسائلی است که بلحاظ عاطفی مطرح شده است.

پیش از ورود در این بحث لازم میدانم صریحاً اعلام دارم که من علی الاطلاق ادعا ندارم مقدمات عشق عرفانی منحصر به همین عواملی است که بحث خواهد شد فقط می‌خواهم بگویم که من در عالم ذهن خودم چنین می‌پندارم که اگر کسی از راه طبیعی بعشق عرفانی رسیده باشد قاعدتاً باید این مقدمات را طی کرده باشد حال حکم باینکه هیچ کس در هیچ زمان نبوده و نخواهد بود که جز از این راه بعشق عرفانی برسد ادعای ابلهانه ایست همچنین صریح تر اعلام میکنم که ورود من در این بحث فقط بلحاظ یک کنجکاوی منطقی است می‌خواهم برای خودم و کسانی که در محیط معارف امروزی تعلیم دیده‌اند یک رویداد مهم تاریخ روح بشر را توجیه کنم و بهیچوجه نه ادعای تخصص در عرفان دارم و نه در این صدمم که از عرفان یا مبانی آن بزبان علم و منطق معتبر در علوم امروز دفاع کنم و این مسئله که آیا اینگونه مطالب قابل اثبات است یا نیست اصلاً ربطی بمباحث این کتاب ندارد ولی یقین جازم دارم که نه علم نافی عشق عرفانی است و نه عرفان نافی علم زیرا این دو امر در دو سطح مختلف‌اند که فصل مشترکی ندارند و لذا تعارضی نخواهند داشت ولی اثبات این حکم ما را از مطلب دور میکند.

۱-۰۱- مقدمات عاطفی عشق عرفانی

۱ - خستگی از شک: هستند کسانی که لذائد ایشان منحصر در خوردن و خوابیدن و غیره نیست و از چیزهائی مانند علم یا فلسفه لذت میبرند. این امر لابد مبتنی بر ساختمان بدن آنهاست که تحقیق آن کار بزرگان علم است ولی ما مسلم میدانیم که در مقابل کسانی که جز لذائد جسم لذت دیگری درک نمیکنند و بهترین سمفونی‌ها، زیباترین باله‌ها برای آنها با ترانه مبتذل فلان دوره گرد یا حرکات فلان مست فرقی ندارد.، کسانی هستند که برای رسیدن بآن نوع لذائذی که لذت روح تعبیر شده است از بسیاری از لذائد جسم حتی از سلامت خود میگذرند. برخی از اینگونه مردم فلسفی مزاجند یعنی بمسائل مانند سرنوشت بشر پس از مرگ یا پاداش نیکی و سزای بدی یا علت عالم یا مقصد آفرینش یا حقیقت جهان آفرینش (این لفظ حقیقت هر معنی‌ای که داشته باشد بهرحال برای آنها لفظ جاذبی است) و امثال آن توجه دارند و میخواهند برای این پرسش‌ها پاسخی داشته باشند. دریغ که فکر بشر توانائی حل این مشکلات را ندارد و تجربه چند هزارساله نشان داده است که بحث استدلالی راجع باین مطالب بجائی منجر نمیشود. یکی از جهات عجز ما برای حل اینگونه امور اینست که ما فقط آن گونه مفاهیمی را که بعالم محسوسات برمیگردد بآسانی درک میکنیم و درک آنچه آنسوی جهان محسوس باشد برای ما یا مطلقاً میسر نیست یا بسیار دشوار است و بهمین جهت وراء محسوس را انکار میکنیم زیرا ذهن تنبل ما میخواهد خود را از این تلاش رها کند و الاً ما هیچ برهانی برای اثبات اینکه هیچ چیز وراء محسوسات وجود ندارد نداریم زیرا برای آنها که متکی بر محسوسات هستند برهان از مقدمه تا نتیجه باید در عالم محسوس باشد یا بمحسوس برگردد (مثل ریاضی کلاسیک اقلیدسی نه هر بحث ریاضی) بنابراین نامحسوس اصلاً در نتیجه برهان آنها وارد نمیشود که بگویند نیست یا هست. بسیاری از کسانی که وقتی از آنها پرسیده شود حجم یا جرم یا شکل محبت مادری کجاست یا امواج برق‌اطیسی مانند امواج رادیو محملی ندارند و با این وصف در خلأ منتقل میشوند^۱ مثل اینکه جن دیده باشند بنحوی خودشان را منصرف میکنند.

جهت دیگر عجز ما برای حل اینگونه مسائل اینست که شرط اول تحقیق یعنی داشتن

۱ - در این مورد، چون فرض اثیر موجب تناقض است نتیجه میگیریم که امواج انرژی که از ستارگان بما میرسد محمل مادی ندارند. اما در مورد اموری مثل محبت و نفرت و تصدیق و تکذیب و غیره گویانکه ماده مغز ما محمل آنهاست بگوای عقل خودشان جسم نیستند در اینجا برهانی نیست.

تعریف دقیق در مسائل ماوراء الطبیعه بینهایت دشوار است و طبعاً آنجا که تعریف دقیق نباشد بحث بجائی نمیرسد و طرفین بحث بدون اینکه بفهمند در سرداب تاریک مبهمات وارد میشوند و بسر و کول هم میکوبند. یک مثال خیلی ساده مسئله حقیقت حرکت است از هزارها سال پیش بشر از خود پرسیده است حرکت چیست؟ یکی میگوید بودن چیزی بین مبدأ و منتهی حال آنکه اگر ما نفهمیم حرکت چیست طبعاً نخواهیم دانست مبدأ چیست و منتهی کدام است زیرا مبدأ و منتهی را ما با تصور حرکت میفهمیم. دیگری میگوید خروج از قوه بفعل (یعنی بیرون آمدن از حالت استعداد و تحصیل یافتن) آنوقت اگر سؤال شود خروج که خود نوعی حرکت است یا استعداد چیست و فعلیت کدام است جز بمد توسل بیک حرکت و ذکر اینکه متحرک قبل از حرکت دارای حالتی است که استعداد یا قوه مینامیم و وقتی بآخر حرکت رسید دارای حالتی است که نسبت بآن حالت اول فعلیت آن نام دارد. — مثل دانه ای که بروید — وسیله توضیحی ندارد یعنی در همان حالی هستیم که ابتدای بحث بودیم و پرسیدیم حرکت چیست؟ زیرا آنکس که حرکت را نفهمد بطریق اولی قوه و فعل را نخواهد فهمید. دیگری ممکن است بگوید حرکت کمال اول است از برای آنچه بالقوه است الخ در اینجا نیز مفهوم کمال از مفهوم حرکت تاریک تر است و اگر کسی حرکت را نشناسد مسلماً از کمال چیزی نمیفهمد چنانکه از قوه چیزی نخواهد فهمید حتی درک مفهوم اول و دوم بدون درک حرکت میسر نیست و غیره. امثال این مشکلات برای تعاریف گوناگونی که از حرکت کرده اند فراوان است و بحث آن اینجا بیجاست غرض اینست که وقتی ما برای بحث راجع باین امر روشن جهانگیر که حرکت نام دارد عاجزیم (بلحاظ بحث ماوراء الطبیعه نه ریاضی یا فیزیک) دیگر تکلیف سایر مسائل روشن است.

در مسائل الهیات خاص کار دشوارتر است. مثلاً یکی از مسائلی که از زمان نوافلاطونیان تا بحال مطرح است نحوه صدور موجودات از خداست. باین توضیح که خدا را ضرورت یکتا و بی تا میدانیم باصطلاح احد است یعنی یکی که چون جز او هیچ نیست دو ندارد. اگر غیر از این فرض کنیم سهولت میتوان ثابت کرد که چنین حقیقتی نمیتواند علت اولی باشد و خود محتاج بعلتی است بعلاوه خدا بسیط است یعنی بهیچ روی مرکب از چیزی نیست، حقیقتی است ساده یکتا بی تا بی مرز جاودان بعلاوه میتوان نشان داد که هر احد بسیط است و هر بسیط احد. بسیار خوب ضمناً عقل میگوید که معلول یک حقیقت واحد نمیتواند مرکب باشد چیزی که خودش جزء ندارد چگونه معلولش صاحب اجزاء باشد (البته غرض جزء عقلی است که در تحلیل منطقی معلوم شود نه جزء بمعنی عرفی) زیرا اگر

قرار باشد معلولش واحد نباشد باید با چیزی ترکیب شده باشد. کدام چیز؟ وراء علتش که بی مرز و ساده است چیزی نیست. علتش هم که واحد است و فوق معلول است در سطح معلول نیست که بتوان گفت معلول با علتش ترکیب شود بعلاوه در سطح حقیقت لایتناهی یعنی در سطح علت اولی چیزی جز او نیست که با آن ترکیب قابل تصور باشد خلاصه این مسلم است که از واحد جزو واحد صادر نمیشود. حال در صادر اول یعنی اولین معلول باری تعالی دقت میکنیم. از دو حال خارج نیست یا این صادر اول بسیط است یا مرکب. گفتیم بسیط است علتش هم که احد و بسیط بود پس دو بسیط داریم و حال آنکه این محال است. زیرا اگر دو حقیقت بسیط داشته باشیم بحکم اینکه متمایزند باید وجه امتیازی داشته باشند از طرف دیگر در این که هر دو امری حقیقی هستند از این حیث وجه مشترکی دارند که عینیت خارجی باشد بعلاوه معلول باید با علتش سنخیتی داشته باشد والا اگر معلول از علتش یکسره بیگانه باشد باید از هر چیز هر چیز درآید مثلاً از فلان شکل هندسی آهنگ بیرون بیاید یا از یخ در هوای تابستان گرمی درآید اینهم که معنی ندارد پس بین علت و معلول حتماً باید سنخیتی باشد و همان سنخیت وجه مشترک آنهاست خلاصه بین باری تعالی و صادر اول هم جهت مشترک و هم وجه امتیاز پیدا شد پس صادر اول مرکب از دو جنبه است و بسیط نیست و این خلاف استدلال اول ماست بعلاوه لازم میآید که خود علت اولی هم مرکب از دو جنبه باشد حال آنکه آنرا بسیط فرض کرده بودیم بنابراین نه تنها گامی پیش نرفتیم و نفهمیدیم که این همه حقایق مختلف از یک حقیقت ساده بی جزء چگونه بیرون آمده است، بلکه یک قدم هم عقب رفتیم و خود خدا را از بساطت درآوردیم و مرکب کردیم یعنی از خدائی انداختیم. وقتی در اول الهیات خاص بمانیم تکلیف سایر مسائل معلوم است و واقعاً این بحث تمامی ندارد و اگر بمدد همان مفاهیم نوافلاطونی بخواهیم بحث کنیم بهیچ جا نخواهیم رسید. بعداً خواهیم دید که بمدد فلسفه پهلویان یا خسروانی میتوان کوره راهی برای گریز از این بن بست پیدا کرد ولی آنهم مسئله ساده ای نیست. و این همه گرفتاری ناشی از اینست که این مفاهیمی که بکار میبریم تعریف دقیقی ندارد و لذا بحث آنها جز سرگردانی نتیجه نمیدهد. ولی آنکس که فلسفی مزاج است سودای این بحث ها را دارد و از آنها دست بردار نیست و چون بحث و احتجاج در این زمینه بهیچ جا نمیرسد طبعاً دچار شک میشود ولی بر خلاف عقیده ای که آنا تول فرانس^۱ در داستان تائیس^۲ در دهان قهرمانش گذاشته است شک در حکم حمام آب گرمی نیست که مرد خسته از بحث در آن فرو برود و

1 - France (Anatole Thibault), (18448 - 1924).

2 - Thaïs.

بلمد. بلکه برای آنها که اهل این مطالب هستند شک بسیار خسته کننده است بی تکلیفی ناشی از شک او را مستاصل میکند و چنان بیچاره میشود که با اولین مهملی که در زمینه قطع باشد — بشرط آنکه جزء مهملات مأنوس خودش نباشد — دل میندد و آنکس که تا چند سال پیش مورا از ماست می کشید خوش باور و خوش خیال میشود حال فرق نمیکند که قطع وی در چه زمینه است انکاریا قبول، اصل اینست که با خود بگوید: پس مطلب چنین است.

غرضم از این یادآوری تخطئه هیچ کس نیست فقط مقصودم اینست که یکی از علل عاطفی که انسان را بسمت مطالب وراء برهان و وراء علم میکشاند آرزوی تحصیل قطع است و بسا کسا که اگر کودن بودند و مطالب شبه برهانی و شبه علمی مسطور در کتب را می پذیرفتند پشک نمی افتادند و بعد بعنوان استخلاص بمباحث عرفانی گرایش نمی یافتند. این سیر دلیل کمال روحی آنهاست آنجا که مقام فراست بود نشان دادند که تیزهوشند و زیر بار حرف مفت نمیروند آنجا که بحکم طبیعت انسانی در جستجوی فریادری بودند جرأت کردند و دعوت آنکس را که بدون داعیه برهان وعده سعادت می داد پذیرفتند و خطر اتلاف بقیه عمر را مردانه روبرو شدند و دست بدست مراد راه ناشناخته ای را در پیش گرفتند. خدا یارشان باشد.

۲ — درماندگی در رفع تناقض آرزوهای بشری و نظام طبیعت: همان دسته مردم که عاشق پرسش های بی پاسخ اند در مسئله شرور متحیرند. و در لحظات خستگی و ناامیدی که فراوان است می بینند که جهان قهرخانه خداست و انواع بدیها و زشتی ها و ستم ها در سطوح مختلف آفرینش بچشم میخورد. کبوتر بیچاره را در پنجه شاهین میبینند و ناله بی حاصل او را بهنگام شکافتن سینه اش می شنوند. ماهی بی گناه بی پناهی را در منقار مرغ هوا و بره کوچک بیچاره را در دهان گرگ میبینند. چه مرگ های اندوهبار، چه بیماریهای بی درمان، چه ناله های سوزنده، چه کینه توزیها، چه جنگ ها، چه کشتارها و غارتها که در این زندگانی کوتاه در مقابل او نیست. گاه زلزله شهری را زیر و رو میکند، گاه آتش فشان هزارها کیلومتر مربع را میگدازد بزرگان و نیکان را گرفتار و ستمکاران و ددان آدمی رو را کامروا، مسیح و حلاج را بالای دار و فرومایگان و دزدان رشکم بارگان و مخنشان را آسوده و شاد میبینند. تا دیده چنین دیده است که بازار مردانگی و بزرگواری بی خریدار است و نامردی و دروغ و دلچک بازی متاع رایج، دوشیزگان پاکیزه روی

پاک دامن در آرزوی زندگانی محقر مستقلی از غصه دق میکنند و روسیایان و روسبی صفتان غرق گوهرهای تابناک اند و میمونهای آدمی نما بدست و روی آنها بوسه های شهوت در لباس ادب میزنند. آدمک های بسیار با عناوین دروغی و ساختگی بازاء زبونی و حق پوشی و حق کشی عزیز و سرافرازند و مردان با ایمان ثابت قدم حق پرست حق گوی جز تنگی و دشواری از زندگی نصیبی ندارند. چه نعمت ها که در دست اراذل مردم است و چه نکبت ها که نصیب اشراف. چه کمیاب است نیکمردی که آسایش ببیند و چه حیرت آور است نامردی که بسزای عملش برسد. : نرگس زبرهنگی سرافکننده بزیر، صد پیرهن حریر پوشیده پیاز در مقابل این منظره بهت آور آنکس که در این وادی ها سرگردان است چه بگوید البته وغده سرای دیگر هست شنیده است که گفته اند پس از مرگ حساب را رسیدگی میکنند ولی

از جمله رفتگان این راه دراز باز آمده ای کو که خبر گیرم باز
بعلاوه وی از خود میپرسد که اصلاً چرا دنیا چنین خراب باشد که آبادیش بجهان
دیگر برسد. بعلاوه صدای مخالفان را نیز میشنود که میگویند
توزر نه ای ای ابله نادان که ترا در خاک نهند و باز بیرون آرند
این حرفها ترهات است: باز آمدنت نیست چورفتی رفتی

تلاش فلاسفه نیز در این زمینه دردی دوا نمیکند من جمله دو قول در فلسفه خودمان
مشهور است که یکی گفته ارسطو است (یا چنین نسبت داده اند) و آن اینست که پنج (۵)
نوع جهان بیشتر قابل تصور نیست اول جهانی که خیر محض باشد و دوم آن که خیر آن بیشتر
از شر آن باشد سوم جهانی که خیر و شرش مساوی باشد چهارم عالمی که شرش بیش از خیر
باشد و پنجم آن جهان یا آن جهنمی که سراپا شر باشد^۱

حال فیلسوف ما برای تسلاهی دل اندوهناک ما می فرماید: که خدای بزرگ مهربان
البته جهان سراپا خیر را آفریده است آن جهان عالم فرشتگان است — که البته ما نمی بینیم
و بود و نبودش برای ما فرق نمیکند — بعلاوه جهانی را که خیرش بیشتر از شر است نیز
بحکم مهربانی آفریده است و آن چنین جهان است که ما در او دست و پا میزنیم خلاصه
میخواهد بقبولاند که در این جهان شر اقل است و خیر اکثر و خدا بحکم حکمتش از شر اقل
اجتناب نکرده است اما خلق سه نوع جهان دیگر یا بیهوده است (مثل خیر و شر مساوی) یا

۱ — رجوع شود بشرح اشارات درنمط سابع فی التجرید اشاره پنجم که باین عبارت شروع میشود الامر الممكنه فی الوجود فیها امور یجوز ان یتعری وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلاً... الخ وشرح آن توسط خواجه نصیر

شایسته صانع حکیم نیست (دو مورد آخر)

جواب آن مرد سرگشته باین یونانی اینست که اولاً بنده که از عالم فرشتگان خبر ندارم تازه باشد بمن ربطی ندارد ثانیاً اگر خدای بزرگ مهربان این عالم را بخاطر فزونی خیرش بر شرش آفریده است خیلی ساده تر بود که این خیر باقیمانده دلیل آفرینش جهانی میشد که سراپا خیر بود یا اگر این خیر باقیمانده در آن جهان فرشتگان بود دیگر تکرار آن عمل لغو نیست چه لازم که برای اندک خیر باقیمانده خیری که فرضاً هست چنین جهانی خلق شود که بهر حال ما از دست شرورش آسودگی نداریم. اما اینکه میگوئی آن سه عالم دیگر وجود ندارد الحکم لله من که از کار خدا خبر ندارم تو هم نداری و معلوم نیست که به چه حق تو برای خدا تکلیف درست میکنی که فلان کار چون شر است از صانع حکیم شایسته نیست مگر آن چه تو شرمیدانی شر است شاید ملاک دیگری در کار باشد یا قرار است که حکمت او بر طبق نظر تو باشد مگر مرکز عالم امکانش که همه چیز حول تو بچرخد و بمرام تو باشد.

قول دیگری بیونانی دیگر (افلاطون) نسبت داده اند که گفته است اصلاً شر امر عدمی است^۱ در عالم وجود شر نیست مثلاً اگر نیمه شبی کسی گریبان دیگری را گرفت و از او پولی خواست و نداد و او با کارد شکم را سفره کرد تمام این امر سراپا خیر است زیرا در اینکه تاریکی شب برای استراحت لازم است شکی نیست، در اینکه کارد باید برد سخنی نیست و الاً دو نفر را میترساند هم آنکس را که در دست دارد و هم آنکس را که ندارد بعلاوه کارد کند بچه درد میخورد حمل آن عمل لغو نیست اما در این که پوست شکم باید نرم باشد تا تماس آن لذتی داشته باشد گفتگوئی نیست، و الاً چرم همدان است آنچه بد است عمل قاتل است حال اگر بپرسی خوب چرا خدا قاتل را خلق کرد میگوئیم وجود قاتل هم سراپا خیر است زیرا قدرت دست او که بد نیست اراده که امر لازمی است و البته خیر است آنچه شر است جهل وی بمورد استفاده صحیح از آن کارد است و جهل امری عدمی است اگر قاتل میدانست که این کارد را باید در موردی بکار برد که مطابق نظام عالم باشد هیچ گاه شکم آن بیچاره پاره نمیشد ولی این نادانی که از شکل کلمه اش میفهمی که امر عدمی است باعث تمام این گرفتاریها شده است و همین قاعده برای حل تمام شرور دنیا

۱ - در همان مبحثی که از اشارات ذکر شد این مطلب نیز اجمالاً هست باین عبارت ان الاشری ماهیته عدم وجود او عدم کمال لوجود... الخ در کتب دیگر نیز مانند غرر الفرائد سبزواری زیر عنوان «غرفی دفع شبهه الثنویه» این مطالب آمده است.

کافی است منتهی باید در هر مورد دقت کرد اگر آتش فشانی شهری را نابود کند و هزارها نفر ساعتها در میان لجن های سوزان آن فریاد بکشند باز این هم سراپا خیر است چون در اینکه آتش باید بسوزاند و هزاران اثر مفید دارد و خیر محض است شک نیست بدن انسان هم که اگر نسوزد سنگ است آنچه شر است چهل مردم بانتخاب جای مناسب است اگر مردم دانش عمیقی میداشتند میدانستند این آتش فشان خاموش در فلان ساعت با فلان شدت فروزان خواهد شد و تا فلان فاصله را خواهد سوخت و لذا در آنجا سکونت نمیکردند قبلاً هم توضیح دادم چهل امر عدمی است. عدم نیست، چیزی که نیست مخلوق خدا نمیتواند باشد تا بدان سبب در خلقت عالم نقصی باشد پس همه چیز خیر است و شری نیست خیلی اگر بخواهیم مسامحه کنیم باید بگوئیم نیستی ها بداند لذا پرسش آن مرد سرگشته در بد و بی حسابیهای این جهان از نادانی است و کار خدا نقص ندارد.

به یقین آن مرد نادان از جواب این یونانی سرگردان تر خواهد شد و خواهد گفت ای یونانی بزرگوار مرا نرسد، و گرترا شاید، که از کار خدا عیب جوئی کنم ولی آنچه بر من نادان روشن است اینست که مزاج من با درد و اندوه سازگار نیست و از زشتی و ستم طبعاً گریزانم حال که درد و اندوه و زشتی و ستم چنانکه گفתי امور عدمی هستند بحکم دانش و بینشی که داری بر من منت نه و بگو که اگر بخواهم از درگاه خدای مهربان التماس دفع درد و اندوه و ستم کنم، اگر بخواهم چهره زشتی را نه بینم باید از خدا بخواهم عدمیات را وجودی کند که امر عدمی نماند — هر چند نمیدانم این عبارت درست است یا نه — یا موجودات را معدوم کند. بزبان ساده من نادان که البته درخور دیالکتیک صعودی و نزولی چون تو بزرگواری نیست، وقتی دندان درد دارم چه بگویم؟ بگویم خدایا بنده خوشبخت تو افلاطون فهمید که درد عدمی است بعزت و جلالت این عدمی را وجودی کن یا اینکه بگویم بارالها بلطف عمیمت تمام دندانهایم را معدوم کن تا من خلاص شوم چون معدوم هیچ اثری ندارد خواه وجودی خواه عدمی. وقتی دندان نبود درد دندان البته نیست ولی افلاطون جوابی نخواهد داد.

خلاصه فلسفی مزاج از این گونه حدیث نفس ها بسیار دارد و برای آنها جوابی نمییابد و ناچار پناهی میجوید که نه در حریم قدس زهاد است نه در سرایده فلاسفه بعداً خواهیم دید که عرفان مسئله شرور را چگونه تلقی میکند آنچه مسلم است اینست که این بحث بی حاصل نیز زمینه قبول راه حلی را خارج از تعلیمات قشری یا بحثیات فلسفی برای اهل این معانی فراهم میسازد و تا به پناهی نرسیده است با خود میگوید:

تا کی این افسانه‌ها از بر کنیم زین میان حرف کرا باور کنیم

۳- جذبه زیبایی جهانگیر: دل عاشق بهانه می‌خواهد. اگر نجوای شک‌ها و ناسازگاری آرزوهای بشری با نظام جهانی و اجتماعی زمینه فکر جویندگان حقیقت را برای سیر در جهان اندیشه‌ای غیر از دنیای ادیان و عالم فلاسفه فراهم می‌سازد، دریافت زیبایی‌ها در همه افق‌های جهان آفرینش از جاندار و بی جان، و در همه ارواح فرزندان آدم از هر دین و آئین و هر ملت و هر زبان بندهای تعلیمات رسمی و عقاید سنتی آنان را می‌برد و مرغ جانیشان را بسوی نگارخانه جهان بیرونی و گلخانه جهان درونی میکشاند. منشأ حس زیباشناسی و زیباپسندی در ما هر چه می‌خواهد باشد در این نتیجه بحثی نیست که ما از مشاهده خطوط منحنی بدن یک کبوتر، در نگاه یک آهو، در رنگ آمیزی یک گل، در آرایش یک گلستان، در شکوه کوهستان، در گسترش بی‌مرز دریاها و صحراها، در گوهر نشانی آسمان، در رنگ‌های دلاویز رنگین کمان، در پرواز باشکوه شاهین، در دیدن آهنگین اسب، در الوان و تناسب حیرت‌آور بال مرغان، در رنگ پائیز جنگل در یک آهنگ دلنواز، در ریزه‌موج‌های ساحل آرام، در رقص درختان، در چهره معشوق و هزارها چیز دیگر یک حقیقت مشترک درک میکنیم که با آنکه در همه آنها ساری است گوئی از افق. محمل‌های خاص آن بالا تراست و بدین میماند که همه آن قالب‌ها از یک سرچشمه فیض گرفته‌اند که با وصف اختلاف فاحش ساختمان آنها همگی در ما یک اثر حیرت‌انگیز دارند که خود آگاهی ما را خاموش میکند. آنها که آمادگی بیشتری برای درک لطائف دارند، اگر سودای فلسفی هم داشته باشند بی‌گمان آرزو دارند که بنحوی که بر خودشان و دیگران مجهول است بسرچشمه این هیجان قاهر نزدیک شوند و در پرتو جانپروور آن بلند آفتاب زیبایی لحظه‌ای از خود بیخود گردند اگر چه دیگر هرگز بخود نیایند:

ای حیات عاشقان در مردگی دل نیایی جز که در دل بردگی
شگفتا که ندیده دل داده‌اند، بدین هرآینه جان دهند:

باده دردآلودمان مجنون کند صاف اگر باشد ندانم چون کند
عشق لیلی قیس را مجنون کند عشق لیلی آفرین بین چون کند

عجیب‌تر از جمال جسمانی، جلال روحانی است. که در بسیاری از مردان ملل و نحل گوناگون همیشه و در همه جای دنیا دیده میشود در اینجا نیز با وصف اختلاف زبان و عادات و سنن و دین و فرهنگ و ادب و هنر در همه مردان مینوسرشت جهان خواه زشت و

خواه زیبا خواه پسر و خواه جوان، بازتاب نیک زیبایی ساده بی زیور چشم بیننده را خیره میکند. جذبه زیبایی معنوی شدیدتر و برتر و ماندگارتر از جمال صوری است بدانگونه که بسیاری از رادمردان جهان بخاطر نزدیکی بجمال جلالی آنان همه زیبایی های جسمانی را رها کرده اند و از همه خوشی ها گذشته اند و دیوانه واریی گیر اقدام ایشان گشته اند و با دیده دل آینه دار گل بی مثال روح آنان شده اند و بزبان حال بزاری سروده اند:

یک امشب بر در خویشم بده بار که تا خاک درت بوسم زمین وار
بزانوی ادب پیشست نشینم بدوزم دیده و آنگه در تو بینم
آنکس که بینای این همه زیبایی ایست، چون در موارد بیشمار که بلحاظ تنظیمات جسمی هیچ گونه مشابهتی ندارند همان حقیقت را درک میکند و از آنجا که فرسایش روزگار همه آن محمل های جمال را بفراموشخانه نیستی میفرستد طبعاً و عمیقاً آرزو دارد که آن حقیقت جمال، آن گوهر زیبایی جاودان بماند اگر خودش مانند دیگر آفریدگان نخواهد ماند دست کم زیبایی آن گل که دیده است، افسون آن تبسمی که دریافته است در جانی ماندگار باشد و دریغ آیدش که تند باد فنا برسر پرده معنی نیز برسد. این یک احساس واقعی عاشقان صادق است که سعادت خود را در بقای معشوق میدانند اگر چه خود فانی شوند همیتقدر که قبل از مرگ خود یقین کنند معشوق در امان است بکمال آرزوی خود رسیده اند و سبکبار درمی گذرند.

یارب بخدای خدائیت و آنگه بجلال کبریائیت
در عشق بپایه ای رسانم کو ماند اگر چه من نمانم
این آرزو چگونه برآورده خواهد شد و آن زیبایی جهانگیر در پناه که خواهد رفت سخنی است که شاید بعداً روشن شود.

۴ - گریز از تنهایی: وقتی نیازمندیهای مادی زندگی برآورده شد امرار ایام مسئله ایست که برای همه افراد بشر مطرح است این مسئله را هر کس بر حسب ساختمان جسمی و روحی خودش بنحوی حل میکند. برخی با خواندن، بعضی با ورزش، عده ای با قمار، جمعی با باده گساری، معدودی با تفکر علمی و امثال اینگونه اشتغالات روزگار میگذرانند تا ساعت آخر برسد. ولی هستند کسانی که بحکم طبیعت جز در موارد اشتغالات شدید زندگی احساس تنهایی میکنند و آنگونه چیزهایی که دیگران را سرگرم میکند برای آنها لطفی ندارد. و بهر حال اکثر مردم حتی آنها که سالیان دراز سرگرم اموری مانند خواندن

یا ورزش یا قمار و غیره بوده‌اند در سالهای اواخر عمر رغبتی باین نوع اشتغالات ندارند خاصه که فی المثل تفکر علمی یا التذاذ از باده گساری بتدریج زمان دشوارتر میشود بگونه‌ای که در سالهای آخر زندگانی نه شراب لذت میدهد، نه مطالعات علمی امکان دارد میتوان گفت تعداد کسانی که در اواخر عمر احساس تنهایی میکنند کم نیست گویانکه ممکن است با اشتغال به نیکوکاری‌های ساده و بی‌خرج یا کم‌خرج قسمت مهمی از ساعات شبانه‌روزی را تا آخر عمر گذرانید ولی این هم بطبایع مردم بستگی دارد و هر کس همت نیکوکاری ندارد گویانکه نکوکاران را تحسین و تجلیل میکند در برخی موارد کسانی دیده میشوند که حتی در جوانی در میان جمع تنها هستند و این موضوع یکی از مسائلی است که نویسندگان بزرگ درباره آن داستانهای بسیار جالب نوشته‌اند مانند رمان ادوار استونیه^۱ بعنوان «تنهایی‌ها»^۲.

بعلاوه یکی از آثار فرسایش روزگار اینست که انسان بتدریج برای همه — حتی برای زن و فرزند — موجود بی‌لطفی میشود و هیچ چیز جالبی برای گفتن و نشان دادن ندارد. حداکثری که یک مرد یا زن سالخورده فرسوده‌ای میتواند توقع داشته باشد اینست که زنده ماندن او را چشم‌پوشی کنند و بگذارند چند سالی غذا مصرف کند و در گوشه‌ای بنشیند. شنیده‌ایم که در برخی قبائل که هنوز بصورت ابتدائی زندگی میکنند پیران را در محل دوردستی بی‌غذا میگذارند تا بمیرند. در بعضی قبائل که راه‌پیمائی‌های طولانی دارند پیران را میکشند و اگر اشتباه نکنم میخورند. در دنیای متمدن بسبب تعلیمات اخلاقی البته کار باین حدود نمی‌کشد ولی در باطن امر هیچکس از درگذشت کسی که باصطلاح عمر خودش را کرده است زیاد متاسف نیست بلکه هر کس در سالهای آخر عمر قبل از مردن فراموش شده است.

هیچکس ما را نمی‌آرد بخاطر ای عجب یاد عالم میکنیم اما فراموشیم ما حال اگر کسی فلسفی مزاج باشد طبعاً با توجه بروزهای تنهایی که تقریباً برای بسیاری از مردم غیرقابل اجتناب است سعی میکند برای خود در جهان آفرینش مخاطبی داشته باشد. اگر این تمایل مقارن آنگونه اعتقاداتی باشد که جهان را معلول آفریننده‌ای بداند بسیار طبیعی است که بخواهد خود را بآن حقیقت نزدیک کند و بزبان بی‌زبانی با آفریننده جهان سخن گوید و دردهای نگفته و رازهای نهفته خود را با او در میان گذارد و به

نیروی اراده و ایمان بزندگانگی سرد و تاریک خود روشنائی و گرمی بخشد و عاشقانه بخواند:

بی توشب تنهائی زین شوق که میائی تا کی من سودائی بنشینم و برخیزم

و اگر چنین توفیقی یابد براستی شاهد یکی از بزرگترین حوادث زندگانی خود شده است زیرا این امید و این شوق برعکس سایر امیدها و شوقها با نزدیک شدن مرگ شدیدتر و جان افروزتر میشود. بدین دلیل است که عده‌ای از بزرگان عرفا در سالیان پیری و سالخوردگی چنان کلام گرم و چنان نفس پرتوان گیرائی دارند که در سخن هیچ نویسنده یا شاعر عاشق پیشه جوانی دیده نمیشود نمونه بارز چنین هیجانی غزلیات جلال الدین محمد بلخی در دیوان شمس تبریز است که براستی حیرت آور است گوئی مرغ روحش آرام ندارد و یک لحظه از پرواز نمی افتد، اندوه را نمی شناسد، امید می‌آفریند و زمین و زمان را با خود برقص و نشاط در می‌آورد و بهمه اعلام میکند:

مرغ دلم باز پریدن گرفت	طوطی جان قند چریدن گرفت
اشتر دیوانه سرمست من	سلسله عقل دریدن گرفت
جرعه آن باده بی زینهار	بر سر و بر دیده دویدن گرفت
دشمن من دید که با دوستم	از حسد انگشت گزیدن گرفت
باز در این جوی روان گشت آب	بر لب جو سبزه دمیدن گرفت
باد صبا باز روان شد بباغ	بر گل و بر لاله وزیدن گرفت
عشق فروشید بعیبی مرا	سوخت دلش باز خریدن گرفت
راند مرا رحمتش آمد بخواند	جانب من خوش نگریدن گرفت
دل برمید از دغل روزگار	در بغل عشق خزیدن گرفت
عشق چو دل را بسوی خویش خواند	دل زهمه خلق رمیدن گرفت

تصور این مخاطب جاودان و این دوست مهربان چگونه در عالم روح عارف نقش می‌بندد و بتمام معنی همه آثار یک حقیقت عینی را دارا میشود عنوان جداگانه ایست ولی تردیدی نیست که گریز طبیعی از انزوای روحی یکی از مقدمات عاطفی عشق عرفانی است.

این بود آن عوامل عاطفی که روح را آماده عشق عرفانی میسازد. چنانکه ملاحظه شد در این مقام گفتگو از استدلال نیست طبیعت برخی افراد که گوهر ویژه‌ای دارند باینگونه مسائل توجه دارد و بحکم ضعف یا کمال بشری — درست نمیدانم کدام است — واکنش آن در مقابل این عوامل چنانست که گذشت.

۱-۰۲- مقدمات نظری عشق عرفانی

قبلاً مجدداً یادآوری میشود که غرض از مقدمات نظری عشق عرفانی ریشه‌های تاریخی عرفان نیست چنانکه فی المثل این امر که آنها عرفان از هند سرچشمه گرفته است یا از اسکندریه یا از کتب آسمانی مورد بحث ما نیست. در این باب مطالعات مفصلی شده است و هر کس بخواهد میتواند از مراجع معتبری در این باره استفاده کند. سخن ما در این است که عرفان هر کجا بوده باشد چه مقدماتی در ذهن باید جمع شود که این جو فکری را در ذهن وی فراهم سازد. بعلاوه عشق عرفانی نیز مانند هر رویداد دیگری بتدریج زمان تغییر شکل مییابد و متکامل میشود و بهیچ روی نمیتوان گفت آیا فلوپتین فیلسوف یونانی شعار مصری درباره عشق عرفانی همان گونه هیجانات و همانگونه افکاری داشته است که جلال‌الدین محمد بلخی یا عین‌القضاة همدانی زیرا بتدریج زمان عوامل تازه‌ای وارد میدان فلسفه و عرفان شده است من جمله یقین است که برای عارفی که با الهیات قرآنی آشنائی دارد یا کلمات شاه‌مردان را شنیده است یا از عشق خانمانسوز فرزند شیردل جانبازش خبر یافته است برداشتش از عشق عرفانی با طرز تلقی فلان حکیم بزرگوار اسکندرانی که هیچ‌یک از مقدمات برای وی فراهم نشده است بسیار متفاوت است.

همچنین پیدایش فلسفه پهلویان یا فلسفه خسروانی حکمای ایرانی قبل از اسلام در عالم تفکر فلسفی حادثه کوچکی نیست زیرا آشنائی با آن جهان‌بینی کاملاً تازه‌ای مطرح میکنند که هرگز نسبتی با فلسفه یونانی شعار اسکندریه ندارد و طبعاً روح حساس مرد بزرگواری چون شهاب‌الدین سهروردی بسبب انس با فلسفه خسروانی مطلب را بگونه تازه‌ای درک میکند که قابل قیاس با عرفان اسلامی قبل از تجدید حیات فلسفه خسروانی نیست.

مطلبی که ذکر آن ضروری است اینست که بیان مطالب فلسفی در کتب بزرگان ما بسبکی است که در زمان خودشان البته پسندیده بوده است ولی امروز اگر کسی بخواهد مطالب را بهمان سبک بیان کند کسی حوصله خواندن آنرا نخواهد داشت زیرا از آنجا که نسبت تعداد عبارات متون بآن عده از عباراتی که جان کلام است بسیار زیاد است وقت زیادی برای مطالب فرعی صرف خواهد شد من جمله در آن زمان ها معمول بوده است که جواب سؤال مقدر میدادند که اگر کسی چنین گفت جوابش اینست یا اگر نویسنده دیگری ایراد غیرواردی گرفته بوده است که جواب آن برای دانشجوی شائق که در اصل مطلب دقت کرده باشد دشوار نیست نظر باخلاصی که در کار داشته اند جواب آن ایراد غیروارد را هم میداده اند بعلاوه بسبب علاقه شدیدشان بآنچه مربوط به دین و الهیات بوده است اکثر در حین بیان مطلب فلسفی، شوق ایمانی ایشان شدیداً ظاهر میگردد و مقداری از عبارات ناشی از شوقی است که در آن حال داشته اند. حال آنکه بسا که خواننده بلحاظ دینی با نویسنده هم عقیده نباشد و باور وی در نقطه مقابل اعتقاد خواننده باشد. ولی سبک تقریر علوم و معارف جدید اینست که نویسنده مطلب خود را با حداکثر وضوح ممکن بیان میکند و کاری بایرادات اشخاص غیروارد یا جواب بسئالات مقدر ندارد زیرا فرض نویسنده اینست که اگر کسی درست در مطالب وی دقت کند تمام این مشکلات را حل خواهد کرد. البته در موارد استثنائی که انتقاد طرف مقابل مطلب وزین قابل ذکر باشد جواب او را در حدود مقدوراتشان خواهند داد. ناگفته نماند که غرض از ذکر این نکته این نیست که تمام مطالبی که بسبک تازه نوشته اند درست است و همه جا مطلب چنان بیان شده است که جای هیچ شبهه ای برای خواننده دقیق نمی ماند. ابداً. مطالب بی برهان بسیار در کتب جدید هم فراوان است فقط سخن در روش بیان مطلب است و آن اینست که هر کس تلاش میکند مقاصد خود را در حدود مقدوراتش روشن بیان کند و بس.

لذا آنچه ذیلاً در باره مطالب فلسفی خواهد آمد شباهت زیادی با نوشته متون فلسفی خودمان ندارد بلکه جان کلام آنها است. سعی خواهد شد که در بیان مطالب آنچه بدیهی است از آنچه اصل موضوع^۱ است و از آنچه برهان است و از آنچه فرض است و از آنچه

۱ - اصل موضوع اصطلاحاً اصل ساده ایست که قبول آن برای پیشبرد بحث ضروری است ولی یا قابل اثبات نیست یا اثبات آن در علم بالاترینست مثل اصل موضوع اقلیدس در هندسه ابتدائی که در علم بالاترین قابل اثبات

نیست = Postulatum

استحسان^۱ است جدا شود.

این سبک البته لطف سخن بزرگان ما را نخواهد داشت ولی برای خوانندگان که با دانش جدید آشنائی دارند خیلی آسان خواهد بود و چون غرض بیان مطلب برای کسانی است که با این مباحث آشنا نیستند بگمان من این سبک تجزیه مطالب و خلاصه نویسی مفیدتر باشد.

و بهر حال آنچه مطلوب اصلی ماست، این نیست که مطالبی که در این قسمت فلسفی خواهد آمد درست خلاصه همان مطالبی باشد که در کتب بزرگان ماست. اگر آنچه ذکر خواهد شد مفید مقصود شود یعنی خواننده بپذیرد که این مقدمه فلسفی بتدریج ذهن را برای قبول عشق عرفانی آماده میکند کافی است و ضرورتی ندارد که در هر مورد نشان داده شود که بیانی که در این مبحث خواهد آمد با کلام حکمای الهی ما مطابقت دارد و فقط روش تقریر مطلب مختلف است.

بگمان من چهار مقدمه نظری، ذهن را برای قبول عشق عرفانی آماده میسازد. این چهار عبارتند از:

۱ - فلسفه پهلوی یا فلسفه خسروانی در مبحث اصالت وجود و شدت و ضعف وجود

۲ - فلسفه یونانی در مبحث نقش صورت در فعلیت دادن بهر چیز مرکب (بعد راجع بصورت توضیح داده خواهد شد)

۳ - توجه بمجردات از ماده

۴ - برای آنها که بدلائلی باسلام ایمان آورده اند برخی آیات قرآنی و کلمات پیشوایان اسلام

۱-۰۳- گریزی بمنطق صورت و عذر تقصیر

از ذکر یک مطلب معترضه، که لحن قول آن با این مباحث سنخیتی ندارد، ناگزیریم و آن اینست که اگر کسی خواسته باشد این مسئله را دقیقاً بحث کند باید بروش منطق

۱ - استحسان آن بیانی است که یقین آور نیست ولی مبتنی بر ذوق سلیم است مثلاً میگوئیم خورشید از زمین بسیار بزرگتر است. پس البته باید گفت زمین دور خورشید میگردد نه بالعکس.

صورت (بمفهوم جدید) عمل کند یعنی نباید به نوشتن یک رشته عبارات با مفاهیم عرفی کلمات برای اثبات مقصودش اکتفا کند. اینگونه بحث‌ها مدتهاست مورد انتقاد قرار گرفته است و نقائص اصلی آن ابهام در مفاهیم کلمات و سستی استدلال و درازی بی تناسب عبارات مقدماتی برای وصول به نتیجه است بدین توضیح که اولاً بسیاری از کلماتی که در مباحث فلسفه الهی بکار میبریم مفهوم دقیقی ندارد و لذا آنکس که کلمات را در حین استدلال بکار میبرد بتدریج بدون توجه آن مفهوم را وسیع تر میکند تا در موقع نیاز هر چه میخواهد از آن بیرون آورد مثلاً در بحث بین فیلسوف مادی و فیلسوف مخالف وی (ثنوی یا ایده آلیست) در ابتدا ظاهراً طرفین مقصود یکدیگر را از کلمه «ماده» یا «ایده» میفهمند ماده یعنی چیزی از نوع این «میز» ایده یعنی چیزی از نوع مفهوم عقلی ماده و مقصود هریک از طرفین در ابتدای بحث نیز روشن است ماتریالیست میخواهد ثابت کند که هیچ چیز وراء ماده نیست ایده آلیست میخواهد ثابت کند که آن اوصافی که وی برای ماده قائل است از قبیل مقاومت و تکامل و غیره مربوط بامری که طبیعتش نقطه مقابل ذهن باشد نیست بلکه مربوط بحقیقتی است از نوع ذهن که آن حقیقت را ایده [عقلی] نامیده است ولی بتدریج کار بجائی میرسد که هریک از این مفاهیم بصورت کیسه بسیار گشادی درمیآید که همه چیز را بتوان در آن جا داد بقسمی که آن ماده که اول مفهوم مشخصی داشت بتدریج روحانی میشود تا فی المثل شامل انرژی برقائسی که بدون محملی از ستارگان یا خورشید بما میرسد نیز بشود و آن ایده که اول یک مفهوم مجرد عقلی داشت بتدریج بسطح موجودات خارجی از قبیل میز و قلم و کتاب نیز نزول میکند. یعنی عالم عقل ما یا ذهن ما با بندبازی بصورتی تعبیر میشود که در مقابل آن هیچ چیز نمیماند خلاصه خویشتن من آنچنان سعه مییابد که شامل همه عالم میشود و الاً برای اینکه حکم کنیم هر چه در عالم خارج است از نوع عقلی است باید اول تمام موجودات عالم خارج را بر حسب طبیعت شناخته باشیم بعلاوه طبیعت عقل یا ذهن یا قوه مدر که خود را (همه این مفاهیم تقریباً یک مصداق دارند) نیز بشناسیم بعد بنحوی آنها را با هم تطبیق کنیم (چگونه؟) و به بینیم که طبیعت همه یکی است (اگر معنی این کلمه طبیعت برای ما روشن باشد) و الاً بصرف اینکه بگوئیم معلوم باید با عالم سنخیت داشته باشد تا قابل شناسائی شود (یا اگر بخواهیم خیلی پیش برویم بگوئیم معقول باید با عاقل متحد شود تا علم حاصل شود) پس تمام جهان از سنخ عقل من است کار درست نمیشود. چون ممکن است در جهان چیزهائی باشد که برای عقل ما قابل درک نباشد زیرا بودن با قابل درک بودن دو چیز متمایز است. قابل درک بودن مستلزم سه امر است: اول

بودن چیزی، دوم بودن چیز دیگری سوم مقابله ادراکی نه مقابله دو سنگ. پس ممکن است چیزهای غیرقابل درک من هم باشد و لذا طبیعتی غیر از طبیعت عقل من داشته باشد پس هیچ لازم نیست که همه اعیان (موجودات خارجی مقابل ذهن) از مقوله ایده باشند یعنی عقلی باشند تا از سنخ عقل من باشند. اینجا است که باید مفهوم ایده را خیلی گشاد کرد تا بشود مطلبی سر هم بافت چنانکه فیلسوف ماتریالیست برای اینکه محبت مادری یا نفرت یا ترس یا موج برق‌آپسی نیز مادی شمرده شود دهانه کیسه ماده را چنان گشاد میگیرد که هر چه قابل تصور باشد باین اسم نامیده شود گویانکه این نام با آنچه در آغاز بحث ماده نامیدیم مطلقاً رابطه ندارد. اینگونه اشکالات در بحث‌های لفظی فراوان است لذا تنها راه اجتناب از آن همانست که در منطق صورت بمعنای جدید برگزیده شده است که جای بحث آن نیست.

برای سستی استدلال‌های لفظی نیز ذکر مثالی از هندسه ابتدائی اقلیدی بی فایده نیست. بخاطر داریم در زمانی که در مدرسه متوسطه بودیم وقتی میخواستیم ثابت کنیم که دو مثلث که دو ضلع و زاویه بین آن دو ضلع در هر دو مساویست متساوی هستند یکی از مثلث‌ها را حرکت میدادیم و بطریقی که بما آموخته بودند نقاط متناظر و ضلع متناظر را روی هم میگذاشتیم در نتیجه زاویه متناظر مورد بحث در هر دو مثلث روی هم میافتاد و دو مثلث بر هم منطبق میشدند و ما با خرسندی اعلام میکردیم که: پس این دو مثلث مساویند اما یک مطلب مهمی ندانسته وارد بحث ما شده بود و آن این است که باید ثابت کرد که مثلثی که حرکت دادیم در حین حرکت تغییر نمیکند و الاً بقیه کارها شدنی نبود و این حکم که حرکت موجب تغییر شکل نیست حکم بدیهی نیست ما نفهمیده آنرا پذیرفته بودیم وقتی کار استدلال در مسئله‌ای باین سادگی دچار این دشواری‌ها شود وای بحال من در بحثی راجع بعشق عرفانی. اما مسئله طولانی بودن استدلال‌های لفظی محتاج بتوضیح زیادی نیست یک مثال خیلی جالب آنرا دانشمند عالیقدر معاصر آقای دکتر غلامحسین مصاحب در مقدمه «منطق صورت» خود ذکر کرده اند کافی است بآن قسمت مراجعه شود.

راه رفع اینگونه محظورات معلوم است باید برای تمام مفاهیمی که در این بحث خواهیم داشت مانند: وجود، ماهیت حرکت، سکون، هیولی، صورت، شدت، ضعف، مجرد از ماده (بمعنی عرفی)، شناختن، عشق عرفانی، بسیط، مرکب، علت تامه، ممکن، ممتنع، واجب و غیره مانند اینها علائمی وضع کرد. بعد آن عده از مفاهیم را که تصور بدیهی هستند بعنوان مفاهیم غیرقابل تعریف تعیین کرد و بقیه مفاهیم را بمدد آنها با تعریفات دقیق معین

ساخت، بعد برای دو نوع تقابل علامت انتخاب کرد تقابل سلب و ایجاب و تقابل ملکه و عدم ملکه (مثل تقابل حرکت و سکون). سپس آنگونه روابطی را که بین این مفاهیم به بدهات عقل وجود دارد بمدد تکنیک های منطق صورت، یعنی همان روشی که برای نوشتن قوانین منطق صورت بکار میبرند با علائم نوشت همچنین اصول موضوعه را (یعنی احکام بسیار ساده ای که برای ادامه استدلال لازم اند و در عین حال بدیهی نیستند).

آنگاه باید ثابت کرد که اگر سه مقدمه اول — یعنی احکام فلسفه پهلوی یا حکمت خسروانی و احکام فلسفه یونانی در مبحث صورت و قول بوجود مجردات — را بپذیریم این حکم که: «عشق عرفانی ممکن است» از آن سه مقدمه نتیجه میشود و اگر بخواهیم معجزه نمائی کنیم باید نشان دهیم که این سه مقدمه مستقل از یکدیگرند و الا یکی از آنها بدیگری برمیگردد و فقط دو یا یک مقدمه خواهیم داشت اینست آداب منطق صورت اگر کسی بخواهد سخن متقن بگوید ولی انجام چنین کاری نیازمند گروهی از جوانان هوشمند وارد بحساب منطق صورت است و تحقیقاً کار کسی چون من، آنهم در این احوال، نیست باید بتقلید حافظ بگویم:

آئین منطق من نیز دانم عذری ندارم جز فکر کوتاه

امید است روزی جوانان شائق هوشمند و دانشمند اینگونه مسائل را بزبان منطق صورت بیان کنند. نتیجه استدلال متقن هر چه باشد نزد عقل عزیز است لازم نیست حتماً در تایید نظر کسی باشد ولی قصد من اینست که بسبب معمول و مانوس همه در این باره با خوانندگان سخن بگویم منتهی تا بتوانم خواهم کوشید که مطالب تجزیه شود و بساده ترین صورت بیان گردد.

محتاج بتوضیح نیست که مقدمه چهارمی که ذکر شد یعنی آثار بزرگان اسلام وارد بحث استدلالی مذکور نیست.

اکنون ابتدا بشرح سه عامل فلسفی مذکور که بنظر این جانب مقدمه ضروری عشق عرفانی است میپردازم بعد مختصراً مطالبی از متون اسلامی خواهم آورد که البته برای آن دسته از عرفا که متدین بدین اسلام بوده اند منشاء اثر بوده است. تردید ندارم که این بحث کار دشواریست خدا کند موفق شوم چون بسبب پیچیدگی مطالب ممکن است تلاش مرا هیچ کس نه پسندد خاصه که چون این سبک بیان مطلب در باره عشق عرفانی سلیقه شخص من است طبعاً بحث انگیز است و چون نه در زمره عرفا بشمارم نه در عداد ملحدان محسوب اگر این سطور از طرف جمعی خوانده شود باید منتظر ملامت بسیار باشم زیرا:

نه در مسجد گذارندم که رندی نه در میخانه کاین خمار خام است
 میان مسجد و میخانه راهی است غریبم عاشقم آن ره کدام است
 اکنون باید در جستجوی آن راه بامید خدا و با مسامحه و چشم پوشی خواننده گرامی
 تلاش کنیم.

۱-۰۴- فلسفه پهلوی یا حکمت خسروانی

حال بناچار باید آهسته و آرام پیش رویم. بدو یادآور میشوم که مبانی آنچه در این قسمت خواهد آمد از کتاب اسفار و کتاب مشاعر محمد شیرازی (صدرالمتالمین) و حکمت الاشراق شیخ شهاب الدین سهروردی و غرر الفرائد حاجی ملا هادی سبزواری (معروف بمنظومه) گرفته شده است، منتهی مطالب بزرگان نامبرده را بسبک معمول در کتب منطق یا ریاضی تجزیه کرده‌ام. البته جای کمال تاسف است که باین طریق لطف عبارات صدرالمتالمین و شیخ شهاب الدین نقل نشده است و اخلاص بی نظیر حاجی ملا هادی سبزواری منعکس نگردیده است. برخی تعریفات و احکام نیز که در کتب مذکور ذکر نشده است در این فصل آورده‌ام چون هر چند آن تعریفات و آن احکام در ضمن مقاصد آن بزرگان پوشیده است ولی برای کسانی که با سبک تعلیم امروز آشنا هستند باید اینگونه تعاریف و احکام را تفکیکاً ذکر کرد بعلاوه سعی شده است جان کلام آنها گفته شود و مطلقاً ترتیب یا نحوه سخن ایشان مراعات نشده است. ناگفته نماند که آنچه بعنوان مقدمه مطلب راجع به تعریفات یا برخی اصول موضوعه خواهد آمد برای کسانی است که هیچ انسی با این مطالب ندارند. آنها که در مبحث اصالت وجود و شدت و ضعف آن واردند البته نیازی به خواندن این مقدمات ندارند.

۱-۰۵- مقدمه برای برخی تعریفات

اصل وعاء اطلاق: چیزهای گوناگون آثار مختلف دارند. یک چیز معین دارای تمام خواص قابل تصور نیست ولی البته دارای برخی آثار مخصوص بخود هست، مثلاً یک شکل هندسی جرم ندارد ولی بعد دارد. یک گل سرخ بعد دارد، جرم دارد زیبایی و بوی خوش دارد ولی مقاومت یک سنگ را ندارد، صیقل آینه را نیز ندارد. برای کوتاهی سخن اوصافی که در چیزی باشد آنرا اوصاف وجدانی یا جهات مثبت و اوصافی که در آن چیز نیست اوصاف فقیدانی یا جهات منفی می‌نامیم. اگر تمام اوصاف

وجدانی و فقدانی چیزی را بشناسیم، میگوئیم معرفت ما در باره آن چیز کامل است. بیان تمام اوصاف وجدانی و فقدانی چیزی را تعریف کامل آن چیز مینامیم (باصطلاح منطق قدیم تعریف به رسم در مقابل تعریف به حد). اما تعریف کامل چیزی بوسیله علوم طبیعی میسر نیست زیرا تحقیقات دانشمندان علوم طبیعی برای کشف خواص اشیاء است یعنی تحقیق اوصاف وجدانی آنها اولاً بمدد ارقام ثابت مانند وزن مخصوص، درجه حرارت مخصوص، ضریب مقاومت الکتریسته، ضرائب مشخص تغییر شکل جسم و غیره ثانیاً بوسیله مطالعه روابط عددی اوصاف متغیر دویا چند جسم — مانند تغییرات درجه حرارت محیط و ابعاد اشیاء — ولی البته علوم طبیعی در باره اوصاف فقدانی چیزها بحثی ندارد چون کار ابلهانه ایست بعلاوه هیچگاه نمیتوان دانست آیا تمام اوصاف وجدانی، تمام جهات مثبت چیزی را مطالعه کرده ایم یا نه. ژرفیابی جهان خارج اگر امکان داشته باشد محتاج بزمان بسیار طولانی و ابزارهای دقیق و دقیق تر است. خلاصه تعریف کامل چیزی (حتی به برسم) از عهده علوم طبیعی ساخته نیست و دانشمندان آن علوم در این صدد هم نیستند چون کارهای مهمتری دارند ولی عقل کنجکاو از همین محدودیت خود در سطح آزمایش های محسوس استفاده میکند و به پرواز خویش ادامه میدهد. ما با خود میگوئیم مفهوم «تعریف کامل» از مقوله مفاهیمی نیست که اصلاً ممتنع باشد مانند دایره ای که گوشه دار باشد همچنین مفهوم بی معنائی نیست زیرا وقتی ما مفهوم تعریف ناقص را در ذهن داریم و مصداق این مفهوم را نیز می شناسیم — مانند همه تعریفات — که بمدد تجربه برای اشیاء میآوریم — خود بخود مفهوم تعریف کامل معنای روشنی خواهد داشت منتهی بحث در این است که وسائل تحقیق ما برای دریافت «تعریف کامل» چیزی کافی نیست ولی میتوان فرض کرد که موجود دیگری غیر از ما ناظر عالم خارج باشد و قدرت درک و تشخیص آن موجود فرضی بحدی باشد که هیچ چیز از او پنهان نشود چنین موجودی برای هر چیز یک «تعریف کامل» میشناسد گویانکه آن تعریف هرگز در دسترس فهم ما نخواهد بود بعبارت دیگر در آن تعریف مفاهیمی وارد است که یا هنوز ما آن را درک نکرده ایم یا هرگز درک نخواهیم کرد.

از این مقدمه یک مفهوم جدیدی بنظر میرسد و آن مفهوم «تقابل بین نسبی و مطلق» است. بعبارت ساده نتیجه این مقدمه اینست که ما غیر از عالم ذهن خودمان که وعاء (ظرف) تصورات ماست وعاء دیگری می پذیریم بنام خارج که این وعاء اخیر ظرف چیزهائی است که ممکن است ما از آنها تصویری نداشته باشیم یا هرگز هیچ کس از آن چیزها آگاه نشود. آن چیزها برای خود هستند و بودن و نبودن ما اندیشیدن یا نیاندیشیدن ما

هیچ تغییری در آنها نمیدهد، (مگر بلحاظ تقابل ناظر و منظور). آنچه ما افراد بشر از چیزهای پیرامون خود میشناسیم در مرز توانائی تشخیص و دقت وسائل جستجوی ماست یعنی امریست که نسبت بآنچه هستیم و آنچه داریم قابل قبول است. ولی عقل ما عالم مطلقى می پذیرد که در آن عالم هزاران عامل ناشناخته و شناختنی هست و چه ما باشیم یا نباشیم آن عالم مطلق هست و احکام خود را دارد.

چون در این بحث ما هیچ برهانی نیاوردیم و فقط آمادگی خرد را برای پذیرش فرض عالم مطلق بیان کردیم، بعلاوه مطالبی که بیان شد از مقولهٔ بدیهیات نبود (مانند این حکم بدیهی: یک چیز نمیتواند در عین حال و از هر حیث که تصور شود هم باشد و هم نباشد) ممکن است دیگری نتیجه ما را نپذیرد مثلاً ممکن است بگوید فرض شما راجع بموجود دیگری غیر از افراد بشر که ناظر عالم خارج باشد و قدرت درک و تشخیص وی نیز لایتناهی باشد، هر چند که فقط وسیله ایست برای تفهیم مطلب شما در باره عالم مطلق، برای من در عالم تصور قابل تصویر نیست گو اینکه میدانم شما فعلاً نمیخواهید برای چنین ناظر در آن عالم مطلقى که میخواهید بمن تفهیم کنید وجودی بپذیرید. البته با چنین کس ادامه سخن امکان نخواهد داشت ولی خود ما معتقدیم — و امیدواریم خواننده گرامی با من همدستان باشد — که فرض وجود عالم مطلق نه تنها اشکالی تولید نمیکند بلکه برای ادامه بحث مقید است لذا نتیجه این بحث را فراموش نمیکنیم و حال که نتوانسته ایم آنرا برای طرف مخالف ثابت کنیم بسبب سادگی بی نهایت و فایده مسلم آن، این نتیجه را بعنوان اصل موضوع وعاء اطلاق می پذیریم:

«چیزها اوصاف بسیاری برای خود دارند که ممکن است برخی از آن اوصاف برای ما ناشناخته بماند»

بی فایده نیست یادآور شویم که قبول برخی احکام بصورت «اصل موضوع» در بسیاری از علوم معمول است همه ما اصل موضوع اقلیدس را در هندسه خوانده ایم و میدانیم که این حکم: «از نقطه واقع در خارج خطی فقط یک خط بموازات آن خط میگذرد» قابل اثبات نیست و حتی برخلاف آنچه سابقاً بما تعلیم میدادند که اثبات اصول موضوعه هر علمی در علم برتر از آنست، این حکم در هیچ علم برتری نیز قابل اثبات نیست بدین توضیح که نابغه بزرگ ریاضی دان فرانسوی، هانری پوانکاره^۱ بمدد برهان عجیبی که فقط کار نابغه ای مثل اوست ثابت کرد که اگر برهانی برای اثبات اصل موضوع اقلیدس یافته شود

بهمان دلیل و با همان روش برای رد آن اصل نیز معتبر است. در فیزیک سر جیمز جینز^۱ «اصل موضوع سادگی»^۲ را که در ضمن مباحث فیزیک پنهان بود بسبب بسیار ساده و روشن بیان فرمود (مبحث هفتم عنوان پنجم کتاب فیزیک و فلسفه جینز ترجمه نویسنده) در مکانیک آسمانی هانری پوانکاره از اصل موضوع دیگری که در استدالات مکانیک کلاسیک مستور بود پرده برداشت و آن «اصل موضوع آسانی»^۳ است (مبحث هفتم از کتاب علم و فرض)^۴ بنا بر عقیده وی سیر تکاملی علم حرکت از توضیح آسان به توضیح آسان‌تر است. فی المثل وی بحرکت وضعی زمین باین سبب معتقد است که قبول این فرض کار تعلیل حوادث را آسانتر میکند چنانکه در مبحث مذکور از کتاب علم و فرض فرموده است: «فرض گردش زمین آسان‌تر است زیرا قواعد مکانیک بدین نحو با زبان خیلی ساده‌تر بیان میشود»^۵

غرض اینست که اگر ما در این مبحث بناچار اصل موضوعی پذیرفتیم از این حیث ترک اولائی نکرده‌ایم گویانکه اتفاق مباحث علوم مثبت و ریاضی در این معانی که مورد بحث ماست قابل تقلید نیست امید است همانطور که اصول موضوعه‌ای که در علوم مثبت و ریاضی بدون استدلال پذیرفته شده است منشاء فوائد و برکات بسیار گردیده است آنچه ما در اینجا بعنوان اصل موضوع و عاء اطلاق پذیرفتیم نیز خالی از فایده نباشد.

۱-۰۶- تعریف شیئی

حال می‌خواهیم بدانیم آیا تعاریفات کامل اشیاء جهت مشترکی دارند بعبارت دیگر آیا پس از اینکه تمام اشیاء معین و مشخص را تعریف کامل کردیم آیا برای یک شیئی از این حیث که چیزی است، یا با توجه بتوضیحات راجع بوعاء اطلاق، از این حیث که شاغل و عاء اطلاق است، مختصات خاص بآن شیئی هر چه می‌خواهد باشد، تعریفی میتوان یافت؟ برای کسانی که با اصطلاحات فلسفی قدیم انس داشته باشند البته جواب مثبت این سؤال آماده است آنها فوراً پاسخ خواهند داد که شیئی یعنی موجودی که آثار

1 - Sir James Jeans.

2- Postulate of Simplicity.

3 - Postulat de Comidité.

4 - La science et L'hypothèse.

۵ - وسائل فضانوردی در زمان پوانکاره هنوز اختراع نشده بود و لذا در آن زمان هیچ کس بخارج از جو زمین نرفته بود که از حرکت وضعی زمین فیلم برداری شود.

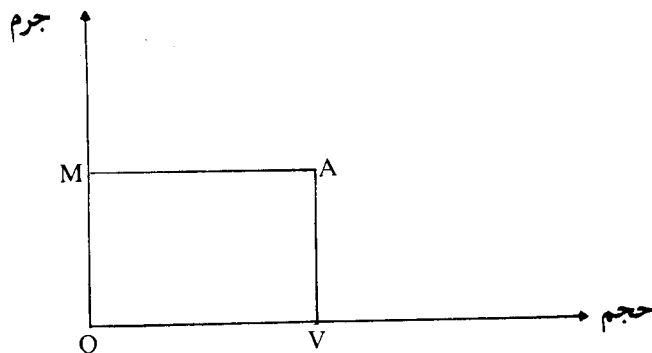
محدود دارد (خواه در ذهن خواه در خارج) عبارتست از یک زوج ترکیبی از وجود و ماهیت. و معنای هر دو کلمه وجود و ماهیت برای آنها روشن است. معنای وجود همان هستی است (هستی عینی نه مفهوم عام بودن) که امری بدیهی است گویانکه پس از اینکه بحث راجع باصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح شده است راجع باین کلمه توضیحات زیادی داده اند ولی ورود در آن بحث فعلاً ضروری نیست و کافی است که بمعنی مستفاد از هستی بنا بر ذوق سلیم اکتفا کنیم. اما ماهیت پاسخ از گوهر هر چیز است. عبارت دیگر وقتی می‌پرسیم فلان چیز بخودی خودش چیست — نه بلحاظ تاثیری که من از آن دارم که فی المثل من آنرا آبی یا سرخ میبینم یا بلحاظ نسبتی که بین آن چیز و چیز دیگری است که من از آن اعتبار میکنم مانند اینکه فلان شخص را برادرزاده میدانم — آن پاسخی که میدهم ماهیت آن چیز است. در حقیقت ماهیت همان تعریف کامل مفهوم خودشیئی است برای ذهنی که قدرت درک تمام اوصاف شیئی را داشته باشد.^۱ بنابراین بلحاظ اصطلاحات سابق تعریف عام و شامل هر چیز (غیر از خدا) اینست که هر موجودی زوج ترکیبی است از ماهیت و وجود. گاه بجای وجود فردی هویت را بکار برده اند چنانکه ابونصر فارابی در فص اول از رساله فصوص میگوید: الامور التي قبلنا لكل منها ماهية و هوية. با بحث بیشتر نشان میدهند که ماهیت هر چیز حد وجود آن چیز است یعنی آن مفهومیست که بمدد آن میتوان دانست فلان چیز موجود چه اوصافی^۲ دارد و چه اوصافی ندارد.

اما بنظر میرسد که با یک تشبیه ریاضی این مطلب برای کسانی که با اصطلاحات قدیم انسی ندارند خیلی آسانتر خواهد شد. لذا میگوئیم چنانکه گذشت هر چیز دارای اوصاف مثبت و اوصاف منفی است. یعنی اگر تمام اوصاف مثبت موجود در وعاء اطلاق

۱ — در فلسفه مدرسی اروپا میگفتند ماهیت هر شیئی عبارتست از آن چیزی که عقل آنرا اولاً وبالذات از آن شیئی درک میکند.

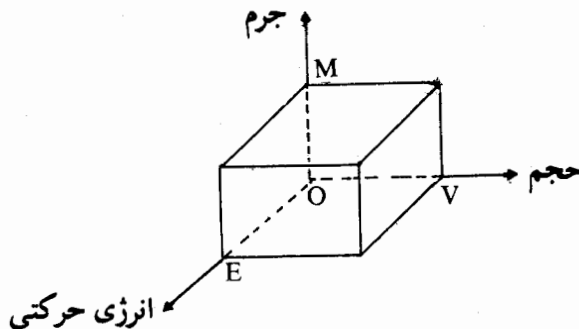
۲ — در این مقام برای آسانی بحث صحبتی از ذاتی و عرضی و اعتباری نمیکنیم. البته کسانی که بخواهند روش معمول در کتب فلسفی خودمان را عیناً تعقیب کنند میتوانند کلمه وصف را بمعنایی که در این کتاب منظور است معادل ذاتی بگیرند. آنگاه اوصاف مثبت یعنی جهات وجودی با سعه وجودی ذات شیئی و اوصاف منفی یعنی جهات عدمی ذات شیئی که ناشی از طبیعت امکان — یعنی ممکن الوجود بودن مقابل واجب الوجود بودن — است. سعی من اینست که این مطالب بزبان امروزی بیان شود و جز بضرورت اصطلاح نامانوس بکار نبرم ناگفته نماند که در مشرب فارابی و ابن سینا مفهوم ماهیت چنانکه باید آنطور که محمد شیرازی (ملاصدرا) قدس سره بیان فرموده است روشن نیست من جمله بکار بردن کلمه هویت بعد از ماهیت ابهامی در کار میآورد ولی بحث آن دقیق است و در اینجا مناسب نیست.

— یعنی در کل عالم خارج با توجه باینکه ذهن انسان هم امری است خارجی و جزء عالم است — را در نظریاورییم مانند حجم، جرم، حرکت، دانش، توانائی، زیبایی، انواع انرژی، انواع ارتباطات کمی و کیفی مانند قوانین طبیعی و غیره هرشیئی فقط دارای برخی از آنهاست نه تمام آنها مثلاً سنگ جرم دارد نه دانش. حال برای تقریب بذهن فرض کنیم که وعاء اطلاق مانند فضائی است که ابعاد بسیار دارد و هر بعد نمایش یک وصف مثبت است یعنی در مقام مقایسه با فضای عرفی که فقط سه بعد عمود بر هم دارد، وعاء اطلاق ابعاد بسیاری دارد که هریک بر دیگران عمود است و تعداد این ابعاد مساوی تعداد اوصاف مثبت موجود در وعاء اطلاق است. اکنون میخواهیم اشیاء را بمدد این تشبیه هندسی نمایش دهیم. ساده‌ترین حالت اینست که فرض کنیم میخواهیم یک قطعه ماده بی جان را (فعلاً حرکات حیرت‌آور دائمی عالم مولکولی را فراموش میکنیم) در این دستگاه نمایش دهیم کافی است که از مبدأ مختصات این فضای بسیار بعدی با انتخاب مقیاس مناسبی روی محوری که نمایش حجم است اندازه حجم مورد بحث را بمدد طولی مانند OV نمایش دهیم — همین کار را روی محور جرم‌ها انجام خواهیم داد و طول OM نماینده جرم آن قطعه ماده



بی جان خواهد بود. حال کاملاً واضح است که هر جزئی از این قطعه مفروض که طبعاً حجم و جرمش کمتر از آن قطعه است بوسیله نقطه‌ای در داخل مستطیل $OMAV$ نمایش داده شده است و هر جرم و حجمی که بیش از جرم و حجم آن قطعه است یعنی قطعه ماده مورد بحث ما فاقد آن است خارج از این مستطیل است و میتوان گفت که قطعه ماده بی جان مفروض ما کاملاً بمدد محیط این مستطیل مشخص است و ما میتوانیم مستطیل مذکور را نمایش هندسی تعریف دقیق آن قطعه مفروض بپذیریم. حال گامی جلوتر میرویم و

میخواهیم همان قطعه ماده را با در نظر گرفتن انرژی حرکتی ذراتش نمایش دهیم (انرژی منتسب بخود جرم ذرات را فعلاً بحساب نمیآوریم) کافی است که مقدار انرژی حرکتی این قطعه را با انتخاب مقیاس مناسبی روی محور انرژی حرکتی نمایش دهیم تا نقطه E بدست آید. آنگاه نمایش هندسی تعریف دقیق این قطعه ماده با احتساب انرژی حرکتی ذرات



مکعب مستطیلی است که روی سه خط الراس OV و OM و OE ساخته شده است و واضح است که هر جرمی، هر حجمی، هر انرژی ای که در این قطعه باشد طبعاً بمدد نقاط داخل حجم مذکور نموده خواهد شد و هر جرمی، هر حجمی، هر انرژی ای که نداشته باشد در خارج از حجم مکعب مستطیل مرسوم واقع است و میتوان گفت که این قطعه ماده مفروض ما — که در آن حرکات ذرات را نیز ملحوظ داشته ایم — بمدد این مکعب مستطیل کاملاً تعریف شده است یا این مکعب مستطیل نمایش هندسی تعریف دقیق آنست. حال اگر بخواهیم اوصاف مثبت دیگری را نیز نمایش دهیم باید علاوه بر سه بعد عمود بر هم بعدهای متعامد دیگری در نظر بگیریم و با همین روش نمایش هندسی تعریف شیئی مورد نظر را تصور کنیم. گویانکه ما در عالم تصور نمیتوانیم بیش از سه بعد در ذهن خود بیاوریم ولی عقلاً امکان چنین نمایشی روشن است.

بعبارت دیگر اگر اوصاف مثبت هر چیز را بمدد نمایش هندسی مذکور در وعاء اطلاق — که آنرا بفضائی بسیار بعد تشبیه کردیم — مجسم کنیم. قسمتی از فضای بسیار بعدی مذکور که بوسیله آن نمایش هندسی اشغال شده است نمایش هندسی تعریف آن چیز است.

ضمناً از این تشبیه نتیجه میشود که نقطه مبدأ مختصات ما نمایش هندسی فقدان محض یا عدم مطلق است و اگر موجودی دارای تمام اوصاف مثبت ممکن و متصور باشد و هر یک از آنها را بدرجه کمال داشته باشد یعنی تمام وعاء اطلاق را پر کرده باشد نمایش

هندسی آن تمام فضای بی‌منتهای بسیار بعدی^۱ است یعنی نمایش هندسی آن را در سطوح خارجی محدود نمیکند و لذا مشوب و مخلوط با فقدان یا عدم نیست و بعداً خواهیم دید که قابل تعریف نیست و لذا ماهیت ندارد بلکه صرف وجود است.

از این مقدمه نتیجه میشود که آن امری که مشترک بین همه چیزهای موجود است «محدود بودن» آنهاست بدین توضیح که وقتی ما یک گرم آب یا یک کالری کوچک انرژی حرارتی یا یک کیلوگرم متر کار مکانیکی یا یک برگ گل یا یک آهنگ موسیقی و غیره را بمدد اوصاف مثبتی که دارند در فضای بسیار بعدی و عا^۲ اطلاق نمایش میدهم البته سطح خارجی نمایش هندسی هر یک از آنها با دیگری متفاوت است خواه در شکل هندسی خواه در اندازه خط الراس ها یا بهر دو جهت یعنی مسلم است که هر چیزی تعریف جداگانه ای دارد اما همه چیزهای موجود در یک امر شریکند و آن اینست که نمایش هندسی آنها در فضای بسیار بعدی و عا^۲ اطلاق قسمت محدودی از آن را اشغال میکند یعنی نمایش هندسی همه آنها در داخل سطوح مشخصی است که البته این سطوح برای هر چیزی شکل معینی دارد که چیز دیگری دارای آن شکل نیست.

حال بروشنی میتوان دید که تعریف چیز یا شیئی از این حیث که چیزی است اوصاف مثبت محدود آنست حال اگر برای سادگی بیان وصف مثبت داشتن را هستی یا وجود بنامیم نتیجه میشود که:

شیئی از این حیث که شیئی است وجودیست محدود. البته این مرز هستی، از چیزی به چیز دیگر تغییر میکند مثلاً مرز هستی گیاه فقط تا جایی است که درون آن وصف مثبت جسم نامی گنجیده است و مرز هستی انسان فقط تا جایی است که درون آن فقط حیوان ناطق قرار دارد.^۲

برعکس هر چه هستی اش را مرزی باشد چون نه هستی بینهایت است که

۱ - آیا در چنین حالت باید تعداد محورها را متناهی فرض کرد یا لایتناهی مسئله دیگرست. البته هر محور لایتناهی است.

۲ - البته این حد وجودی که برای گیاه و انسان ذکر شد برای تمثیل است که مانوس ذهن باشد والا خود گیاه آنقدر خواص عجیب و غریب دارد که وصف جسم نامی تعریف بسیار ابتدائی و ناقص آنست چه رسد بانسان که برآستی موجود ناشناخته ایست وحد «حیوان ناطق» حتی اگر نطق را بمعنی عقل بگیریم بسیار نارساست.

قابل وصف نباشد و نه نیستی مطلق است پس چیزی است معین و مشخص.

چنانکه گذشت در اصطلاح قدیم آن چه حد وجودی چیزی را بیان کند ماهیت مینامند پس صورت دیگر تعریف شیئی اینست: هر چیز وجودیست دارای ماهیت یا به بیان کلاسیک هر ممکنی (ممکن همان شیئی است که وجودیست محدود و در طبیعت آن هیچ امری که ایجاب وجود یا عدم آنرا بکند نیست لذا اگر وجود دارد امر دیگری که علت تامه نامیده میشود آنرا موجود کرده است) مرکب است از ماهیت و وجود.

ناگفته نماند که همانطور که در بیان سابق ذکر شد باید توجه داشت که در ماهیت چیزی آن اوصاف مثبتی را بیاوریم که ذاتی آنست و بطور ظاهر و بین همیشه در آن ثابت است مثلاً اگر بخواهیم ماهیت قلمی را که در دست داریم بیان کنیم نمیتوان اوصافی که متعلق بخود آن نیست و اگر امروز دارای آن وصف است ممکن است روز دیگر فاقد آن باشد جزء ماهیت آن قلمداد کنیم مثل اینکه بگوئیم این قلم ملک من است با اصطلاح منطق قدیم تعریف بحد تعریف بذاتیات است (در مقابل تعریف برسم) ولی در این مطالب که مورد بحث ماست این مسئله چندان اهمیتی ندارد خاصه که بسیاری از اوصاف هستند که اکنون ذاتی بودن آن برای شیئی مورد بحث مسلم علمی است مثل خواص شگفت آوری که گیاه دارد و حال آنکه پنجاه سال پیش اصلاً کسی از چنان ذاتیاتی آگاه نبود^۱ بنابراین هر چه در فلسفه هر عصری بعنوان ماهیت اشیاء ذکر کنند بالضرورة ناقص است چون دانش تجربی روز بروز خواص جدید اشیاء را نشان میدهد که برخی از آنها ذاتی آن اشیاء است یعنی متعلق بخودشان است نه ناشی از ارتباط اتفاقی آنها با سایر چیزها.

۱-۰۷- طرح یک مسئله مهم

از آنچه گذشت دو مفهوم بخاطر میماند مفهوم هستی یا وجود و مفهوم ماهیت یا حد وجود. فیلسوفان سابق ما در این مسئله که آیا آثار اشیاء ناشی از ماهیت آنهاست یا معلول وجود آنها بحث های مفصلی دارند، عده ای اصالت وجودی هستند یعنی معتقدند که آثار اشیاء ناشی از وجود آنهاست زیرا تا چیزی هستی نداشته باشد اثری ندارد و ماهیت بدون اعتبار وجود، یعنی از این حیث که ماهیت است، منشاء هیچ اثری نیست. عده ای دیگر بر خلاف معتقدند که اگر اشیاء آثار مختلف دارند ناشی از ماهیت آنهاست که در هر موردی

۱ - رجوع شود به کتاب The Secret Life of Plants نوشته: Peter Tompkins and Christopher Bird - 1974.

با مورد دیگر مختلف است و الا وجود در همه آفریدگان هست و یکسان است و نمیتواند منشأ اختلاف باشد. باز اصالت وجودی ها باصالت ماهیتی ها میگویند آن وجود که شما تصور میکنید غیر از وجودیست که ما قصد میکنیم. شما بودن را که یک وصف عامی است مثل شیثیت و در حقیقت یک مفهوم انتزاعی است در نظر دارید و حال آنکه غرض ما از وجود آن حقیقتی است که هر چیز بسبب آن تحصیل پیدا میکند این حقیقت امر عینی خارجی است و با مفهوم عام انتزاعی «بودن» که شما تصور میکنید اختلاف بارز دارد چنانکه نور آفتاب که یک امر عینی خارجی است با مفهوم عام روشنائی خیلی متفاوت است. ممکن است طرفدار اصالت ماهیت جواب دهد اگر چنین است که وجود آن چیزیست که هر چیز بسبب آن متحصل و متحقق در خارج میشود طبعاً چنین چیزی در تحصیل نباید محتاج به چیز دیگری باشد یعنی نمیتواند مرکب از اجزائی باشد چون در این صورت برای تحقق یافتن در خارج بصورت مرکب نیازمند تحقق قبلی اجزاء خود است پس وجودی که شما اصالت وجودیها معتقدید بسیط است و چون شما میگوئید همه آثار از وجود است و ماهیت (یا کلی طبیعی که همان ماهیت است) بخودی خود هیچ اثری ندارد نتیجه میشود که امر بسیط آثار گوناگون دارد حال آنکه عقل از قبول چنین حکمی عاجز است زیرا بسیط در حقیقت یکسانی و یکتائی کامل است چگونه از یک حقیقت یکسان یکتای بی تا چند چیز گوناگون بیرون میآید خلاصه از این نوع استدلالات فراوان است و تا زمانیکه این مسئله را در سطح موجودات جدا از یکدیگر و بعنوان افراد مختلف مطرح کنیم و برای مجموعه موجودات از این حیث که مجموعه آنهاست خاصیتی نپذیریم که قدر جامع تمام آن افراد موجود باشد تصور نمیکنم بتوان به یقین در این اختلاف حکم قاطع داد زیرا فیلسوف اصاله ماهیتی نیز مرد وامانده ای نیست و حرفهای مخالف خود را هم شنیده است او نیز میتواند در غیاب مدعی داد سخن بدهد خاصه که فیلسوف اصالت وجودی معتقد است که وجود و ماهیت در عالم تصور دو چیزند ولی در خارج یک هستند و باصطلاح از نظر هویت با هم متحدند پس ممتنع است که ما اثری از چیزی به بینیم و بتوانیم حکم کنیم — البته غرض حکم مبتنی بر تجربه است — که این اثر متعلق بوجود آنست نه ماهیت آن یا بالعکس متعلق بماهیت آن چیز است نه ناشی از وجود آن زیرا چنانکه گفتیم وجود و ماهیت در خارج، در واقع، یکی هستند حتی جدا کردن ماهیت از وجود در عالم ذهن هم کار بسیار دشواری است زیرا در عالم ذهن هم وقتی میخواهیم مفهومی را — مانند مثلث یا گل سرخ یا انسان — تصور کنیم ناچار هر قدر هم قدرت تحلیل عقلی داشته باشیم بهمین

دلیل که تصور آن چیز در ذهن آمده است وجود ذهنی همراه آنست و واضح است که وجود ذهنی هم حقیقتی است موجود نه معدوم منتهی امر ذهنی است و با عدم صرف لایتناهی فاصله دارد. اما این ایرادی که باصالت ماهیت وارد میکنند و میگویند اگر ماهیت منشاء اثر است پس چرا تصور آتش سوزنده نیست یا چرا تصور گل مشام ما را متأثر نمیکند حال آنکه ماهیت آتش ذهنی یا ماهیت فلان گل همان ماهیت آتش خارجی و همان ماهیت گل معطر خارجی است ایراد خیلی بی اساسی است زیرا فیلسوف اصالت ماهیتی خواهد گفت فرض شما که ماهیت آتش ذهنی با ماهیت آتش خارجی یکی است مبتنی بر هیچ دلیلی نیست برعکس من که طرفدار اصالت ماهیت هستم میگویم چون آثار اشیاء ناشی از ماهیت — یا طبیعت — آنهاست بهمین دلیل که آتش ذهنی اثر آتش خارجی را ندارد معلوم میشود که این دو حقیقت یعنی آتش ذهنی و آتش خارجی دو ماهیت یا دو طبیعت مختلف اند یعنی در طبیعت آتش خارجی چیزیست که در طبیعت آتش ذهنی نیست^۱ خلاصه این رشته سر دراز دارد.

۱-۸- ریشه اختلاف در اصالت ماهیت و اصالت وجود

در اینجا میخواهیم با پوزش از روان بزرگان حکمت سخنی از جانب هریک از دو مکتب بگویم تا روشن شود مشکل کار در کجاست.

بنظر این جانب هیچ فیلسوف طرفدار اصالت ماهیت نگفته و نخواهد گفت که صرف مفهوم چیزی بمعنائی که فیلسوف اصالت وجودی قصد میکند یعنی عاری از واقعیت، بدون تحقق، منشاء اثر است. چه در این صورت باید عدم وجود را یکی بداند و هرگز چنین فرضی قابل قبول نیست آنچه فیلسوف طرفدار اصالت ماهیت میخواهد بگوید اینست که تحقق اشیاء مانند خود اشیاء امور جدا از یکدیگرند یعنی عالم مرکب از متحققهای منفصل از هم است. حال آنکه آنچه فیلسوف اصالت وجودی میخواهد بگوید اینست که عالم یک حقیقت متصل است که اشیاء پاره‌ای از این دریای بی منتهای واقعیت اند. بعبارت دیگر حواس ما — یا امتدادات مصنوعی حواس ما بتعبیر ماخ فیلسوف آلمانی مانند تلسکوپ و

۱ — در کتب طرفداران اصالت وجود البته چنین جوابی از طرف حریف ذکر نمیشود بلکه تصریح میکنند که ماهیت در وجود خارجی وجود ذهنی یکی است مانند این عبارت از غزالی: «ما هادی سبوری: «ان المهیه فی الوجود الخارجی یترب علیها الآثار المطلوبه منها و فی الوجود الذهنی بخلافه. فلولم یکن الوجود متحققاً بل المتحقق هی المهیه وهی محفوظه فی الوجودین بلا تفاوت لم یکن فرق بین الخارجی والذهنی»

میکروسکوپ و غیره — قادر بدرک شیئی نامتناهی نیست و فقط میتواند موجهای این دریا را درک کند یعنی آنجا که وجدان و فقدان با هم هستند، آنجا که داشتن و نداشتن ملازم یکدیگرند. بدیگر سخن اگر آثار گوناگون عالم خارج را در مغز خودمان شماره گذاری کنیم حواس ما فقط میتواند تعداد محدودی از این آثار را با هم درک کند و از درک تعداد لایتناهی اثر عاجز است. مثلاً اگر چیزی پانزده نوع اثر مختلف در بدن و حواس ما دارد و بیش از آن ندارد برای ما قابل درک است. اما اگر چیزی به تعداد لایتناهی اثر داشته باشد که هریک از آن آثار شدت لایتناهی داشته باشد یعنی واجد همه آثار باشد و فقدان و نداشتن در آن راه نداشته باشد برای ما قابل درک نیست. برای مزید توضیح برمیگردیم بمثالی که ذیل عنوان «اصل موضوع و عا^ی اطلاق» برای تقریب ذهن آوردیم. در آنجا یک مثلث را در یک فضای متصل بمعنی هندسی در نظر گرفتیم و گفتیم این مثلث قسمت محدودی است از فضا و سه خط مستقیم تشکیل دهنده این مثلث حد این مثلث هستند و اضافه کردیم که حد مثلث بخودی خود قیامی ندارد، وجود آن منوط باینست که سطحی باشد. وقتی سطحی وجود داشت (که در اینجا آن سطح مثلث است) طبعاً حد سطحی هم هست. اگر دقت شود این بیان (یعنی اینکه حد مثلث بخودی خود قیامی ندارد) وقتی صحیح است که ما مثلث را قسمتی از فضای بزرگ متصلی فرض کنیم آنگاه آن مثلث در مقام مثال در حکم وجود و خطوط اطراف مثلث در مقام مثال در حکم ماهیت است و بدین قیاس ماهیت بخودی خود قیامی ندارد یا باصطلاح این مبحث اصالتی ندارد. اصل وجود است که به تبع آن ماهیت قابل ذکر است. این تشبیه نظیر طرز درک فیلسوف اصالت وجودی است اما فیلسوف اصالت ماهیتی در مقام مثال برای بیان طرز درک خود از عالم خارج میگوید ورائ اشکال هندسی ای که فرض میکنیم، دیگر فضائی بر آنها اضافه نکنید که این اشکال جزئی از آن باشد. میگوید ما اشکال هندسی گوناگون داریم و لا غیر. لذا اشکال هندسی جزئی از چیز دیگری بنام فضا نیستند. وقتی چنین فهمیدیم در موقع انتقال از مثال اشکال هندسی و فضا به مسئله ماهیات و وجود بخوبی درک میکنیم که آنچه در خارج است همان ذات یا همان ماهیت یا همان طبیعت است (در این بحث سه لفظ بیک معنی هستند) که بخودی خود قیام دارد. اینست معنی ای که فیلسوف اصالت ماهیتی از «اصالت ماهیت» قصد میکند. خلاصه وی میگوید خود شیئی ای یا ذاتی متحقق است و طبعاً آثار متعلق بآن ذات با آن همراه است نه اینکه بگوئیم اشیاء قسمت های محدودی از یک حقیقت وسیعتراند تا وجود آنها قسمتی از آن حقیقت باشد و ماهیت حدود آن قسمت باشد.

چنانکه ملاحظه میشود طرز درک فیلسوف اصالت وجودی از عالم یک طرز درک اتصالی است حال آنکه برای حریف وی جهان مجموعه‌ای از اشیاء است. فیلسوف اصالت وجودی وحدت و یکپارچگی تمام جهان را امر واقعی میداند و حال آنکه فیلسوف اصالت ماهیتی کثرت جهان را امر واقعی می‌شمارد. منتهی تردید نیست نه طرفداران اصالت ماهیت منکر ارتباط تام و تمام اشیاء هستند نه طرفداران اصالت وجود منکر کثرت موجودات چنانکه راسل^۱ تصور کرده است و ذکر آن گذشت برای فیلسوف اصالت ماهیتی هستی (با یای مصدری) یا بودن یکن از اوصاف اشیاء خارجی است. ولی برای فیلسوف اصالت وجودی در مقابل این مفهوم عام بودن که امری است که فقط در ذهن ماست یک عین خارجی لایتناهی وجود دارد که بحکم اینکه از هر حیث لایتناهی است یک عین^۲ اتصالی است — آیا میتوان این مشکل را بطور قطع رفع کرد و بین این دو عقیده، به نیروی برهان روش یکی را برگزید؟ شاید امکان داشته باشد. چون بوهانی بر امتناع چنین استدلالی هنوز نداریم ولی بفرض اینکه چنین براهانی وجود داشته باشد محتاج به مقدمات منطقی بسیار دقیق است. از آن جمله باید همه کلمات را بدقت ریاضی تعریف کرد، اصول بدیهی مورد استناد را بیان داشت و غیره، نه اینکه با مسامحه الفاظی بکاربرد. مثلاً باید با دقت منطق صوری امروز کلمه «اصالت» را تعریف کرد تا بفهمیم غرض ما از اصالت وجود یا اصالت ماهیت چیست. و این کار ساده‌ای نیست تا بحال هم تا حدودی که اطلاع دارم نشده است.

۱-۰۹- محظور قبول اصالت ماهیت در عرفان

با آنکه برخی از اندیشمندان بزرگ مانند شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق، در عین اینکه ذوق و حال عرفانی داشته‌اند طرفدار اصالت ماهیت^۳ بوده‌اند. با این وصف قبول اصالت ماهیت مانع بزرگی در راه سیر روحانی عرفانی است. زیرا چنانکه در تعریف عرفان اسلامی دیدیم عنصر دوم و سوم عشق عرفانی بترتیب عبارت بود از «تلاش عقلی و عشقی شخص برای رسیدن به نوعی عشق عام و شامل نسبت به همه موجودات» — و

۱ — همانطور که سابقاً دیدیم راسل تصور کرده است عرفا کثرت موجودات را موهوم میدانند و چون تعداد بسیاری از عرفا طرفدار اصالت وجودند لازم بود تصریح شود که برای این دسته از عرفا نیز کثرت موجودات امر موهوم نیست و راسل نمیتواند چنین سخنی را با تعبیر و تفسیر از سخنان آنها استنتاج کند.

۲ — مقابل ذهن است یعنی خارجی.

۳ — بعداً خواهیم دید که شیخ اشراق با استفاده از نظر حکمای فرس لطیفه‌ای بر عقیده اصالت ماهیت افزوده است که بمدد آن لطیفه عقیده اصالت ماهیت را با ذوق عرفانی سازگار کرده است.

— «نوعی یگانگی و اتحاد با موجودات». حال اگر اصل در اشیاء ماهیت آنها باشد چون باتفاق نظر همه فیلسوفان ماهیت‌ها تباین ذاتی دارند یعنی هر چیز طبیعتی دارد که با طبیعت چیز دیگر مختلف است، این طرز فکر زمینه مناسبی برای عشق بهمه موجودات و یگانگی با آنها نخواهد بود گو اینکه همه آنها را آفریده یک حقیقت بی نهایت بدانیم. چون بهر حال آفریدگان بیگانه‌ای هستند. مثلاً یک قطعه سنگ آهک با یک شاخه گل که دارای حیات نباتی است بر حسب طبیعت مختلف است و اگر هر دو در جسمیت مشترک هستند از آنجا که گیاه بودن گیاه در حقیقت معلول آن عاملی است که گیاه را از سنگ جدا میکند (این مطلب را بعداً در بحث ماده و صورت بیشتر توضیح خواهیم داد) نه معلول جسمیت آن، اگر ماهیت طبیعت را اصیل بدانیم بین یک قطعه سنگ آهک و یک شاخه گل سنخیتی احساس نمیشود و اگر بخواهیم روی جسمیت آن شاخه گل حواس خود را جمع کنیم مسلماً درک شخصیت گیاهی آن شاخه گل برای ما ممکن نخواهد شد و بهمین قیاس بفرض قبول اصالت ماهیت آنچه در مقابل عارف قرار دارد مجموعه متناهی یا نامتناهی است از اشیاء گوناگون که همگی نسبت بیکدیگر و نسبت بعارف که میخواهد تا حدود امکان بآنها نزدیک شود بیگانه‌اند. حتی اگر همه را آفریده خدا بدانیم آن وحدتی که باید در جهان احساس شود تا با عشق عرفانی سنخیت داشته باشد احساس نمیگردد.

۱-۱۰- نظر برتراند راسل در انکار مفهوم «جهان» بعنوان کل اصیل

شاید این مسئله برای برخی مسلم باشد و برای عده‌ای اصلاً مطرح نباشد ولی بد نیست بدانیم که این حکم که «جهان من حیث المجموع جهت وحدتی دارد» بدون تمهید مقدمات لازم امر ساده مسلمی نیست. قریباً خواهیم دید که فیلسوفان پهلوی — که در متون کلاسیک ما به فلهویون یا حکمای فرس مشهورند — این مسئله را چگونه حل کرده‌اند ولی برای اینکه دشواری مطلب معلوم شود نظریکی از مخالفین را نقل میکنم تا پس از حل مشکل ارزش جهان‌بینی پیشینیان ما چنانکه باید شناخته گردد.

فیلسوف بزرگی مانند برتراند راسل اصلاً هیچ جهت وحدتی در عالم نمیپذیرد.

چنانکه در فصل «روش علمی در فلسفه»^۱ از کتاب «عرفان و منطق و رسالتی دیگر»^۲ ضمن بحث بسیار جالبی درباره روش فلسفه بمعنی جدید میگوید:

1 - Scientific Method in Philosophy.

2 - Mysticism and Logic and other Essays.

«(از آنجا که)^۱ مفهوم جهان و مفهوم خیر و شر از فلسفه علمی طرد شده است، ممکن است پرسیده شود چه مسائل خاصی برای فیلسوف، در مقابل مرد علم، میماند. بظن قوی پاسخ دقیق این پرسش دشوار است، ولی ممکن است به برخی مشخصات بعنوان ممیز حوزه فلسفه از حوزه علوم خاص توجه کرد. در مرحله اول (باید گفت که) یک حکم فلسفی باید عام باشد. یک حکم فلسفی نباید اختصاصاً درباره چیزهای روی زمین، یا راجع بمنظومه شمسی، یا درباره هر قطعه دیگر از فضا و زمان باشد. این نیاز به عمومیت منجر باین عقیده شده است که فلسفه درباره جهان من حیث المجموع بحث میکند. من معتقد نیستم که این عقیده قابل توجیه باشد ولی معتقدم که یک حکم فلسفی باید درباره هر چیز که هست یا ممکن است باشد صدق کند. ممکن است چنین توهم شود که این عقیده با نظری که مایلم طرد کنم^۲ اختلاف مشهودی ندارد ولی این بهرحال خطاست و خطای بزرگی است. نظر سنتی (فلاسفه) خود جهان را موضوع محمولاتی قرار میدهد که (آن محمولات) قابل حمل بر هیچ شیئی خاص در جهان نیست و انتساب چنین محمولات^۳ خاص به جهان کار مختص به فلسفه محسوب است. من برخلاف برآنم که احکامی که در آن «جهان» موضوع آنها باشد

۱- کلمات «از آنجا که» در متن انگلیسی نیست و مقدر است. برای روشنی ترجمه در برانتز اضافه شد. بهمین قیاس در این ترجمه هر کجا کلماتی بین برانتز آمد برای وضوح مطلب افزوده ایم.

۲- منظور انکار وجود حقیقتی است بعنوان «جهان» یعنی کل جامعی از موجودات که وصفی خاص بآن کل داشته باشد و آن وصف در اجزاء آن کل بعنوان منفرد و مجزا وجود نداشته باشد مثلاً دایره شکلی است که برای سطح معینی حداقل ممکن طول محیط را دارد این حکم در اجزاء سطح دایره صادق نیست ولی کل آن اجزاء چنین حکمی دارد که خاص بآن کل است.

۳ و ۴- چون ممکن است برخی از خوانندگان با اصطلاح موضوع و محمول آشنا نباشند- توضیح داده میشود که در یک حکم با قضیه بین دو مفهوم نسبتی میآوریم که ممکن است ایجابی یا سلبی باشد. مثلاً میگوئیم باغ خرم است یا هوا سرد نیست که بین مفهوم باغ و خرمی نسبت ایجابی و بین هوا و سردی نسبت سلبی آورده ایم. باغ و هوا را موضوع و خرم و سرد را محمول مینامیم. حال نظر بر تراندراسل اینست که برای اینکه در مقابل لفظ «جهان» یا- «عالم» ما بازائی باشد باید بتوان برای جهان خاصیتی ویژه به جهان و غیرمتعلق به هریک از اشیائی که در جهان است پیدا کرد و گفت جهان فلان است که غرض از «فلان» آن خاصیتی است که متعلق به جهان من حیث المجموع است و متعلق به هیچ یک از اشیاء نیست. مثلاً اگر... گفتیم جهان منتهای است یا جهان منتهای نیست این احکام راجع به چیز معینی است- که در اینجا مقصود بُعد فضائی است- نه راجع به کل اشیاء از این حیث که کل است چون فضا یکی از چیزهای این جهانست مقابل اشیاء دیگر چون رنگها و گیاهان و غیره. خلاصه نظر راسل اینست که تمام احکام متصور راجع است به اشیاء خاص و هیچ حکمی نیست که در آن محمولی برای کل اشیاء یا جهان من حیث المجموع باشد پس جهان نمیتواند وضعی داشته باشد و چون هیچ وصفی ندارد پس هیچ

نداریم. بعبارت دیگر چیزی بعنوان جهان وجود ندارد. آنچه من معتقدم اینست که احکام عامی هست که در باره هر چیز منفرد درست می‌آید مانند احکام منطق. ولی از این امر نتیجه نمیشود که همه چیزهائی که هستند کلی را تشکیل میدهند که ممکن است بعنوان یک چیز دیگر منظور گردیده موضوع برای محمولاتی شود (توضیح در حاشیه ذکر شده است). این عقیده فقط متضمن این حکم است که خواصی هستند که بهر چیز منفردی تعلق دارد نه اینکه خواصی هست که به کل چیزها جمعاً تعلق داشته باشد. فلسفه‌ای که من مایل بدفاع از آنم «ممکن است» «ذره گرایی منطقی»^۱ یا «کثرت گرایی مطلق»^۲ نامید. زیرا در عین اینکه وجود اشیاء بسیار را قبول و اعلام میکند وجود کلی مرکب از آن چیزها را منکر است. بنابراین خواهیم دید که احکام فلسفی بجای اینکه با کل اشیاء جمعاً سر و کار داشته باشند با تمام چیزها تک تک سر و کار دارند و نه تنها باید راجع به تمام چیزها باشند بلکه باید با آنچنان خواصی از تمام چیزها توجه داشته باشند که بستگی بطبیعت اتفاقی چیزهائی که صورت وقوع یافته اند نداشته باشد بلکه در باره هر عالم ممکن، مستقل از آن اموری که فقط ممکن است بوسیله حواس ما کشف شود، صادق باشند»

بعد برتراند راسل وصف دیگری برای احکام فلسفی قائل میشود و آن اینست که احکام فلسفی باید برتر و پیش از تجربه باشند^۳ تا تجربه نتواند آنها تایید یا تکذیب کند — و لابد مقصود راسل اینست که اگر تجربه بتواند راجع بآن احکام نفی و اثباتی بیاورد آن احکام جزء احکام علوم خاص محسوب خواهند شد — و نتیجه میگیرد که فلسفه علم به

نیست. ممکن است گفته شود که ما میتوانیم بگوئیم جهان هست یا اگر بخواهیم بصورت قضایای مانوس بگیریم میتوان گفت جهان باشنده است یا جهان است، ولی بنابر مشربتی که ذکر تفصیلی آن در این جا میسر نیست عده‌ای از فیلسفه اروپا معتقدند که هست بودن نمیتواند محمول قرار گیرد توضیح اجمالی اینست که لفظ هستی اگر متصف بوصفی نباشد که مثلاً بگوئیم «گیاه بودن، یا عدد بودن» و فقط خود بودن بیاوریم بدون هیچ وصفی این مفهوم معادل هیچ بودن است چون هیچ وصفی ندارد لذا «هست» یا «باشنده» نمیتواند محمول باشد پس آن حکم که در آن میگفتیم جهان است شبه حکم است و بی معنی است و لذا به آن صورت هم جهان وصفی ندارد لذا جهان موضوع هیچ محمولی نمیتواند باشد. البته عده‌ای با این نظر مخالفند. واضح است که راسل نمیگوید که مجموعه اشیاء را نمیتوان کل اشیاء نامید. این امر بدیهی است مسئله اینست که آن مجموعه بخودی خود خاصیتی ندارد که در اجزاء آن نباشد مگر همین عنوان ذهنی کل که از تقابل با جزء بدست می‌آید.

1 - Logical Atomism.

2 - Absolute Pluralism.

3 - A priori.

ممکن یا علم بامکان است و توضیح می‌دهد که مفهوم ممکن یا امکان همان مفهوم عام^۱ یا عمومیت است و از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که فلسفه با منطق فرقی ندارد که البته مقصودش منطق صوری بمعنی امروزیست که منطق ارسطو فقط یک فصل از آنست.

واضح است که اگر جهان، بنا بر عقیده برتراند راسل هیچ وصف خاص بخود یعنی مختص مجموعه اشیاء و غیرمتعلق بهیچ یک از اشیاء نداشته باشد، اجزاء جهان، یعنی موجودات مختلف، غیر از آدمیان و برخی جانداران با ما جهت وحدتی نخواهند داشت و آن احساس خویشاوندی و یگانگی با تمام موجودات که لازمه عشق عرفانی است درک نخواهد شد. در این حالت البته ممکن است نسبت با افراد بشر یا بعضی جانداران مانوس با ما مثل حیوانات اهلی و برخی پرندگان احساس همدردی داشته باشیم ولی از آن حدود که بگذرد موجودات جهان برای ما چیزهای دور و بیگانه‌ای خواهند بود و حتی در همین حد کوچک احساسی که نسبت بآدمیان و برخی جانداران داریم از حیث طبیعت و شدت و صفا با محبت و یگانگی‌ای که عارف بحکم دریافت و بینش عرفانی نسبت بآنها دارد قابل مقایسه نیست.

روشن است که چون برتراند راسل، در عین مخالفت با ماتریالیسم، بخدا اعتقادی ندارد، توقع سنخیت آراء وی با عشق عرفانی بیجاست. فایده اصلی ذکر نظر وی در اینجا اینست که اگر از حسن اتفاق به نظری رسیدیم که برای جهان من حیث المجموع جنبه وحدتی نشان دهد و برای همه موجودات یک اصل ارائه کند و تمام جهانیان را در یک خانواده بزرگ گرد آورد و یک جویگانگی بین ما و دیگر چیزها بیافریند، بدانیم که آن صاحب نظران هنر فائقی داشته‌اند تا چنین مسئله دشواری را حل کرده‌اند گویا اینکه بنظر اکثریت قریب باتفاق مردم، یعنی آنهایی که فلسفی مزاج نیستند، اصلاً در اینجا مسئله‌ای مطرح نیست.

۱-۱۱- اصل موضوع اصالت وجود

چنانکه ملاحظه میشود عقیده بوجود حقیقی بنام جهان — که خاصیتی ویژه خود داشته باشد نه اینکه صرفاً آنرا مجموعه اشیاء بدانیم — امری نیست که همگی بر آن باشند و

۱ — این تعبیر راسل با معنی کلمه ممکن در اصطلاح معمول در ایران فرق دارد. ما ممکن را آن مفهومی میدانیم که نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش لذا برای اینکه وقوع یا بد باید امر دیگری علت پیدایش آن در عالم خارج گردد. این نوع ممکن را ممکن خاص می‌گویند.

اندیشمندان بزرگی چون برتراند راسل منکر آنند چه رسد باینکه در آنچه جهان مینامیم نوعی وحدت، گونه خویشاوندی و نزدیکی بین اشیاء وجود داشته باشد تا عارف از آن نسیم یگانگی که در سراسر جهان آفرینش میوزد محفوظ گردد. البته شرط اول امکان احساس چنین وحدتی، چنانکه گذشت، اعتقاد باصالت وجود است.

اما همانطور که دیدیم برای اثبات اصالت وجود و رد اصالت ماهیت تابعال برهانی بمعنی دقیق منطقی برهان نه استحسان و استنباطات ذوق سلیم ذکر نشده است بلکه این امر ناشی از برداشتی است که فیلسوف علاقمند باین مبحث نسبت بجهان دارد. شاید این سخن موجب شگفتی کسانی شود که صفحات متعدد در اثبات اصالت وجود و رد اصالت ماهیت خوانده‌اند. این امر ناشی از این نقص اساسی فلسفه قدیم و جدید است که در آن کلمات تعریف دقیق ندارند و بهمین علت طرفین در سرداب تاریک مبهمات بسر و کول هم میزنند (این تعبیر از دکارت است).^۱ ولی برای اینکه سیر عرفانی قابل فهم باشد باید این اصل را بعنوان اصل موضوع بپذیریم.

اصل موضوع اصالت وجود: آثار اشیاء ناشی از وجود آنهاست نه از ماهیت آنها
با توضیحاتی که قبلاً داده شد تصور میکنم معنای این اصل روشن باشد و محتاج به تفصیل بیشتری نیست.

۱۲-۱- عدم کفایت اصالت وجود برای درک کامل سیر عرفانی

اما صرف قبول اصالت وجود بلحاظ مقدمه لازم عشق عرفانی مشکل گشای بزرگی نیست. وسوسه عقل در این مرحله نیز دست بردار نیست. زیرا وجود جز واقعیت معنای دیگری ندارد. حال اگر ایراد ما باصالت ماهیت بلحاظ ناسازگاری آن با عشق عرفانی اینست که چون ماهیات اشیاء مختلفند و عبارت دیگر از آنجا که طبایع اشیاء یا ذات آنها گوناگون هستند جهان آفرینش انجمن یگانگان است و هیچ یک با دیگری آشنائی ندارد و لذا عارف عاشق پیشه ما احساس یگانگی و خویشاوندی با دیگر آفریدگان نخواهد کرد — مگر از این حیث که همه مخلوق یک خدایند برای آنها که خدائی قائلند — عین این ایراد در حال قبول اصالت وجود نیز باقی است. بدین توضیح که در اختلاف آثار اشیاء شکی نیست. این

۱- René Descartes (1596 - 1650) فیلسوف و ریاضی دان و عالم فیزیک از بینان گذاران علم جدید متولد La Haye Touraine واقع در جنوب غربی پاریس و شمال شرقی بر دو.

اختلاف باید ناشی از علتی باشد و این علت ناچار باید همان اصل آنها باشد بعبارت دیگر باید در اصل خود با هم مختلف باشند تا آثار گوناگون داشته باشند. اگر اختلافات اشیاء معلول اصل آنها یعنی معلول وجود آنها، واقعیت آنها، نباشد پس معلول چه خواهد بود بنابراین در فرض اصالت وجود نیز باید وجود موجودات را حقایق متباینی فرض کنیم چنانکه حکمای مشهور به مشاء یعنی کسانی که تصور کرده‌اند تابع فلسفه ارسطو هستند همین عقیده را دارند^۱ گویانکه در زمانی که فلسفه مشاء یعنی تعلیمات ابونصر فارابی و ابن سینا بر افکار اندیشمندان ما غلبه داشته است مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت بشرحی که در کتب محمد شیرازی (ملا صدرا) مطرح شده است مورد بحث نبود. پس مشکل بلحاظ تمهید مقدمه عشق عرفانی، حتی در فرض قبول اصالت وجود، باقی است.

۱۳-۱. برق نبوغ فلاسفه پهلوی در حکمت خسروانی

اما جویندگان حقیقت را موانع از تلاش باز نمیدارد و دل امیدوار ایشان را شبهات عقلی ناامید نمیکند. آنجا که عقلشان فرو میماند با شهر شور و عشق پرواز میکنند تا از این مغاک تاریک دل دیده را بدیدار زیبای جاودان روشنی بخشند و آرامش دل را بیاد او فراهم سازند. چنین است تلاش بینش عده‌ای از بزرگان قبل از اسلام که در کتب اساتید ما مانند صدرا و سهروردی و سبزواری و دیگر مینوسرشتان از آنان بنام فلولیون یاد شده و فلسفه آنان بعنوان حکمت خسروانی نامیده شده است.

در کتب بزرگان از کسانی بنام جاماسف و فراشا شترا^۲ و بوذرجمهر و زرادشت و کیخسرو (پادشاه) بعنوان حکمای فرس نام برده‌اند که با توجه بیک اصل ساده راه عشق عرفانی را هموار کرده‌اند.

هنگامی که شخص سخن آنان را بفهمد از سادگی آن تعجب میکند ولی این سادگی دریافت آنها مانع آن نیست که بینش عرفانی ایشان منشأ برکات بسیار باشد. البته در اطراف آن سخن ساده دلپسند مطالب پیچیده‌ای نوشته‌اند تا بخیال خودشان طرف را بضرب استدلال قانع کنند غافل از آنکه اینگونه مطالب را انسان در همان مرتبه اول یا درک

۱ - رجوع شود به غررالفراند حاجی ملاهادی سبزواری: وعند مشائیه حقایق - تباین و هولدی زاهق این شعر در مبحث اقوال فی وحده حقیقه الوجود و کثرتها مذکور است: و معنی آن اینست (با توجه با شعار قبل) که بنا بر عقیده مشائی ها موجودات حقایق متباین هستند و من این نظر را نمی‌پذیرم.

میکند و هضم مینماید یا نه اگر فهمید نیازی به آن بیانات توجیهی ندارد اگر هم نفهمید از آن بیانات چیزی دستگیرش نمیشود گویانکه ممکن است از ترس تخطئه دیگران — که شاید آنها هم چیز زیادی نفهمیده باشند — اظهاری نکند خاصه که مطلب در کتب بزرگان حکمت آمده باشد چه انکار صحت استدلال اساتید کار ساده‌ای نیست و هر کس چنین جسارتی ندارد. این امر انحصاری بفرسفه خودمان ندارد. هانری برگسن در کتاب کوچکی که متن یکی از کنفرانسهای^۱ اوست یادآوری کرده است که هر دریافت مستقیم، هر بینشی^۲ که سرچشمه کشف تازه‌ایست امر خیلی ساده‌ایست ولی بعداً در اطراف آن هسته مرکزی مطالبی بمدد معارف عصری جمع میشود و توضیحات استدلالی در آن باره فراهم میگردد تا شاید آن دریافت ساده بیواسطه بدیگران منتقل شود و در نتیجه آن دریافت ساده بصورت «سالاد»^۳ی درمیآید که شباهتی بخود مطلب اصلی ندارد.

در بیان حکمت خسروانی برای اینکه متن این کتاب ساده باشد آنچه مورد استناد است در حاشیه خواهم نوشت تا کسانی که بخواهند بتوانند بمتون اصلی مراجعه کنند بعلاوه سعی خواهم کرد حتی المقدور از اصطلاحات نامانوس خودداری کنم. پهلویان خواسته‌اند در عین قبول کثرت موجودات این کثرات را به یک حقیقت واحد برگردانند. اگر چنین کاری میسر باشد موانعی که بسبب اختلاف ماهیات در فرض اصالت ماهیت یا بعثت حقایق متباین در فرض اصالت وجود بمشرب مشائی در راه عشق عرفانی وجود دارد مرتفع خواهد شد.

دریافت حکمای فرس از جهان آفرینش بکمک توجه به خاصیت نور در ذهن آنان نقش بسته است. آنان توجه کرده‌اند که نور مراتب مختلف دارد ولی در همه جا یک طبیعت دارد. نور آفتاب و نور کرم شب‌تاب یا نور یک شمع همه آنها نور است ولی با این حال اختلاف آنها بارز است و این اختلاف ناشی از شدت و ضعف نور است^۳ چنانکه تاریکی نیز مراتبی دارد. تاریکی در سطح زمین با تاریکی اعماق آب تفاوت فاحش دارد کسانی که

1 - Intuition Philosophique.

2 - Intuition = بینش

۳ - رجوع شود به غرالفرائد حاجی ملاهادی سبزواری در «اقوال فی وحده حقیقه الوجود و کثرتها»

الفهلویون الوجود عندهم	حقیقه ذات تشکک تعم
مراتباً غنی و فقراً تختلف	کالنور حیثما تقوی و ضعیف

همچنین در مبحث اشتراک الوجود میفرماید: «هذه المساله ایضاً من امهات المسائل الحکمیة و منها یستنبط حقیقه مذهب الفهلویین الذی سیجی ذکره»

باعماق اقیانوس ها رفته اند نوشته اند که تاریکی ای که از حدود سیصد متر^۱ به پائین وجود دارد قابل قیاس با تاریکی های روی زمین نیست حال آنکه همه درجات تاریکی یک طبیعت دارد و در عین حال مختلف اند. اختلاف آنها در شدت و ضعف تاریکی است ضمناً توجه کرده اند که تاریکی بخودی خود چیزی نیست، کاهش نور تاریکی است.

فلاسفه پهلوی این خاصیت نور را بتمام حقایق جهان تسری داده اند. بدین توضیح که طبیعت عالم خارج را به دو اصل بازگردانده اند که از آن دو اصل به نور و ظلمت تعبیر کرده اند ولی البته غرض نور محسوس و ظلمت مانوس حواس ما نیست. نور منشاء اوصاف مثبت هر موجود مانند دانش و زیبایی و مهر و توانائی و بخشاینده گی و گذشت و باوری و پایداری و مانند آنهاست حال آنکه ظلمت منشاء نادانی و زشتی و کینه و ناتوانی و امثال این اوصاف منفی است. و از آنجا که سخن از حقیقت نهائی جهان است و چون حقیقت نهائی باید قائم بخود باشد یعنی برای تحقق و تحصیل در عالم خارج نیازی به چیزی غیر خود نداشته باشد آن نوری که حقیقت نهائی عالم است نباید مرکب از اجزائی باشد زیرا هر چیز مرکب وجود مستقل ندارد هستی اش منوط بوجود اجزاء و ترکیب آن اجزاء است. لذا آن نوری که در حکمت خسروانی مورد بحث است نور بسیط است.^۲ نور بسیطی که مراتب بینهایت شدت و ضعف یا به تعبیر دیگر درجات بینهایت کمال و نقص دارد. هر چه نور

۱ - این مطلب را شاید سی و پنج سال پیش در یک مجله فرانسوی خواندم ولی اکنون در دسترس ندارم از عجائب عوارض غواصی نوشته بود که غواصان وقتی بعمقی میرسند حالت مستی بآنها دست میدهد Ivresse de Profondeur و بی اختیار میخوانند پائین تر بروند که اگر توجه نکنند خواهند مرد. ولی البته مطالعه اعماق بوسیله دانشمندان با وسایل دیگری است و غواصی نیست.

۲ - رجوع شود به حکمه الاشراق نوشته شهاب الدین سهروردی فصل ۱۲: «بل هی انوار بسیطه لا ترکیب فیها بوجه من الوجوه و کلها مشارکه فی الحقیقه النوره» الی ما لا یقوم بنفسه. بل یکون هیئه فی غیره و لیس بصحیح، تشبیح من یقول: ان النور کیفیه و عرض هیئها فکیف یقوم بنفسه؟ و لو استغنی شیئی من النور عن المحل لاستغنی الجمیع. فانه لا اصل له اذا لاستغنا للنور انما هولکماله بجوهره، و غایه نقصه بالعرضیه و الاضافه الی المحل» چنانکه ملاحظه میشود شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی که بقول ملاصدرا زنده کننده رسوم حکمای ایرانی در قواعد نور و ظلمت است (اسفار جلد سوم موقف ثالث در فصل هفتم درباره ارتسام صور اشیاء در ذات باری تعالی در اواسط تنبیه و اشاره ذیل این فصل) - المحی رسوم حکماء الفرس فی قواعد النور و الظلمه - سخنش درباره نور بسیط است که بخودی خود قیام دارد و یائین ترین درجه ضعیف آن نور محسوس است که عرض است و محتاج به محل است لذا مسلم است که سخن فلاسفه پهلوی راجع به نور آفتاب و امثال آن نیست لذا آفتاب پرستی ایرانیان با آتش پرستی آنان افسانه است.

* کما عرفت. و التفاوت بینها بالکمال و النقص و ینتهی النقص فی الحقیقه النوره.

ضعیف تر باشد ظلمت شدید تر است و بالعکس و البته آن نور چون باید بخودی خود باشد با نور محسوس که بعقیده قدما عرض بود فرق دارد. و با توجه باین نکته که آن حقیقتی که اصل اشیاء است و قائم بخود است یعنی بخودی خود موجود است بحکم عقل باید لایتناهی باشد و هیچ حدی و مرزی از هیچ حیث نباید داشته باشد نتیجه میشود که آن نور بسیط که بعقیده فلاسفه پهلوی اصل اشیاء است باید از هر حیث بینهایت باشد. اما چرا آنچه اصل اشیاء است و بخودی خود وجود دارد نه مانند سایر چیزها که سازنده ای دارد — حال این سازنده بشر باشد یا قوای طبیعی فرقی ندارد — باید بینهایت باشد بدین علت است که هر حدی هر مرزی هر قیدی که ما برای چنین حقیقتی بپذیریم ترجیح بلامرجح است چون هیچ دلیلی نیست که حد آن چیز اصیل قائم بخود باید این حد بخصوص باشد و نه حدی بالا تر یا پائین تر زیرا وراء آن حقیقت ما چیز دیگری قبول نکرده ایم که بر اثر آن این حقیقت حدی پیدا کرده باشد و در معنای خود آن حقیقت اصیل قائم بذات هم که مطلقاً هیچ محدودیتی نهفته نیست که بگوئیم اقتضای طبیعتش اینست که فقط تا این حد در عالم خارج صورت وقوع یابد و نه بیشتر. و چون هر حدی فرض کنیم ترجیح بلامرجح است پس هیچ حدی برای آن نمیتوان پذیرفت و لذا عقل ما حکم میکند اصل اشیاء که باید بخودی خود موجود باشد از هر حیث لایتناهی است. نام آن حقیقت را هر چه بگذاریم مطلقاً اثری ندارد ممکن است آن حقیقت اصیل را خدا گفت یا ماده شمرد آنچه ناچاریم قبول کنیم اینست که این شیئی باید قدرت بینهایت، دانش بی منتهی، دوام لایتناهی و غیره داشته باشد یعنی هر امر که جنبه اثباتی داشته باشد، نه چیزهائی مثل ضعف یا نادانی یا کینه توزی که همگی معلول نداشتن هائی است، بشدت لایتناهی در آن حقیقت موجود است.

حال حکمای فرس این حقیقت را نور گفته اند ما خدا میگوئیم دیگران نام دیگری. چه فرق میکند آنچه مهم است اینست که با توجه بخاصیت نور محسوس که شدت و ضعف دارد و تسری آن بحقیقت نهائی عالم طرز درک فلاسفه پهلوی همه موجودات جهان را جلوه یا نمایش، یا بروز (برای حواس ما) یک حقیقت میداند که در هر جا باندازه معینی خود را نمایانده است و بدین طریق آن محظوری که در فرض اصالت ماهیت یا اصالت وجود (بسبب مشائی) برای احساس نوع یگانگی در همه موجودات عالم، گونه ای خویشاوندی جماد و نبات و حیوان و زمین و ستارگان و انواع انرژی ها و غیره، وجود داشت دیگر نیست. بمدد این حکمت خسروانی است که نیاکان ما قبل از اسلام میتوانستند با اطمینان بگویند: همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

اساتید ما پس از اسلام بجای نور کلمه وجود بکار برده اند گو اینکه اتفاقاً کلمه نور اصطلاح قرآنی است آنجا که خدا را نور آسمان و زمین خوانده است (سوره نور آیه ۳۵) و ترجمه فارسی آنرا در متن میآورم:

«خدا نور آسمانها و زمین است مثل نور او همچون چراغدانی است که در آن چراغی باشد و آن چراغ در آبگینه. گوئیا آن آبگینه ستاره درخشانی است که از درخت فرخنده زیتون که نه خاوری و نه باختری است برافروخته میشود. (نزدیک باشد که) روغن آن درخت روشنائی بخشد اگرچه آتشی بآن نرسیده باشد^۱ الخ»

چنانکه ملاحظه میشود در این تمثیل نوری که بی مرز و منتهاست و بخودی خود روشن است نه بسبب دیگر و در چراغدانی قرار گرفته است بعنوان مثل برای تقریب بذهن آمده است یعنی هم بمسئله نور جوهری و هم بامر عدم تناهی آن نور و هم بشدت و ضعف نور بر حسب اینکه بیرون چراغدان باشیم یا داخل چراغدان که مجاور آبگینه است اشاره شده است و قابل توجه است که در آخر آیه باز تاکید شده است که این مثال است و در آیه قبلی سخن از «مثالی از کسانیکه پیش از شما گذشته اند» آمده است. در آیه نور اگر توجه شود از خود مصباح وصفی نیست و این امر بلحاظ ذوق عرفانی معنای جالبی دارد.

باری از مطلب دور نشویم و برگردیم به اثر طرز درک حکمای فرس قبل از اسلام. چنانکه گذشت اعتقاد به اصل موضوع اصالت وجود^۲ اگرچه شرط لازم امکان سیر عرفانی است ولی شرط کافی نیست و محذور نظری آن بیان شد. خوشبختانه بزرگان فلسفه ما به پیروی از حکمت خسروانی برای وجود شدت و ضعف قائل شده اند چنانکه نور در حکمت خسروانی شدت و ضعف داشت (دیدیم که غرضشان از نور چه بوده است) و همین توجه باین امر ساده مشکل گشای معضل عشق عرفانی است. زیرا چنانکه دیدیم گوهر اصلی عشق عرفانی انس و محبت بتمام موجودات است با وصف تخالفها و حتی دشمنی های بین آنها و اگر هریک از موجودات حقیقتی متباین با دیگر موجودات شمرده شود طبعاً همه آنها نمیتوانند الهام بخش نوعی احساس وحدت بین ناظر و منظور باشند. ولی بشرحی که گذشت خواه اصل را در اشیاء وجود آنها بگیریم (یعنی آثار آنها را معلول هستی آنها بدانیم) یا

۱ - «الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فی زجاجه الزجاجه كانها كوكب دُرّی یوقد من شجرة مباركة زيتونه لا شرقیه ولا غربیه یكاد زيتها یبسی ولولم تنسئه ناز... الخ».

۲ - این عقیده که ایرانیان قبل از اسلام نور محسوس یا خورشید را می پرستیده اند سخن عامیانه و شاید مفروضه است غرض از کلمه نور تقریب ذهن است به حقیقت هستی.

ماهیت آنها و بیکی از این دو اصل یعنی اصالت وجود یا اصالت ماهیت اکتفا کنیم بناچار باید چنین تخالف و تباینی در موجودات را بپذیریم. اما اگر همه موجودات را جلوه ناقص یک حقیقت لایتناهی بدانیم که آن حقیقت بشرحی که گذشت چون اصل اشیاء است هم بسیط است و هم از هر حیث بی نهایت است یعنی واجد تمام اوصاف مثبت از جمالی و کمالی است آنگاه نسیم آشنائی در سراسر جهان آفرینش خواهد وزید و احساس خوشاوندی ما با همه موجودات ما را از مفاک تنهائی بیرون خواهد آورد و بیگانگی از جهان رخت بر خواهد بست و چشم دل ما بسوی سرچشمه همه زیبایی ها و دانش ها و توانائی ها و عشق ها نگران خواهد شد و با خود خواهیم گفت:

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم ترا
اگر شیخ شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق) با وصف اعتقاد باصالت ماهیت توانسته است از ذوق و شور عرفانی برخوردار شود، با آنکه مشرب اصالت ماهیت بمعنای منطقی محض چون اصل اشیاء را ماهیت آنها میداند و ماهیت هر چیز با ماهیت چیز دیگر تباین ذاتی دارد و در نتیجه هیچ سنخیتی، هیچ آشنائی بین دو چیز وجود ندارد چه رسد به وحدت بین همه اشیاء، فقط باین علت است که وی نیز اکسیر حکمت خسروانی را مانند طرفداران اصالت وجود بکار برده است و اختلاف ماهیات را در نقص و کمال دانسته است و نقص و کمال به بدهات عقل وقتی مطرح است که وجه مشترکی بین ناقص و کامل باشد تا بگوئیم اولی مرتبه ناقص فلان حقیقت است دومی مرتبه کامل آن یعنی عیناً همان عقیده حکمای فرس را بکار ببریم منتهی بعوض اینکه بگوئیم شدت و ضعف نور گفته شود نقص و کمال ماهیت^۱ و عملاً بین این مفهوم از ماهیت با مفهوم نور فرقی نیست. و بسبب همین امر

۱ - رجوع شود به اسفار محمد شیرازی (ملاصدرا) جلد سوم، فن اول، موقف اول ذیل فصل اول بعنوان تنقیح و تهذیب: «ان صاحب الاشراق اورد مثل ذلك الایراد علی نفسه فی طریقہ المبنی علی قاعده النور والظلمه و اجاب عنه بما ملخصه ان المہیہ المشترك بین تلك المراتب الكامله والمتوسطه والناقصه معنی کلی موجود فی الذهن و لیس بمشترك فی الخارج بینها فان ما فی الخارج لیس مرکباً من اصل المہیہ و کمالها حتی یجب ان یحصل ما هو بمرتبه مخصوصه منها بمرتبه اخرى. بل المراتب والافراد المختلفه متباینه فی الخارج فان ذات الکامل متباینه لذات الناقص والمتوسط فیجوز ان یختلف تلك الافراد فی اللوازم والاثار. فالاشتباه انها نشاء من اخذ ما فی الذهن مکان ما فی الخارج» وبعد از جواب بمشکل صاحب الاشراق، صدر المتألهین در آخرین قسمت میفرماید: «الحاصل ان صاحب الاشراقین لو کان قصد بمہیہ النور الذی عنده بسیط متفاوت بالکمال و النقص حقیقه الوجود بعینها صح ما ذهب الیه وان اراد مفهومها من المفهومات التی من شأنها کلیه والاشتراك بین اکثرین فلا یمکن تصحیحہ...»

یعنی قبول شدت و ضعف برخوردار بودن موجودات از یک حقیقت بسیط بین مفهوم وجود با مفهوم نور اختلافی نمی‌ماند.

بعبارت دیگر پیروی از طرز درک فلاسفه پهلوی اختلاف بین اصالت ماهیت و اصالت وجود را در این مقام منتفی می‌سازد.

ناگفته نماند که در این مثال نور محسوس نباید همه خصوصیات آنرا برای آن حقیقتی که نور بسیط است و همه واقعیت است تسری داد. در نور محسوس، هم خود نور هم شدت و ضعف آن قائم بآن حقیقتی هستند که اصل اشیاء است و لذا میتوان نوعی تقابل بین خود نور و شدت و ضعف آن قائل شد و گفت در عالم عقل میتوان خود نور را غیر از شدت و ضعف آن دانست ولی وقتی سخن از واقعیت اشیاء شد - و غرض از نور بسیط غیر از واقعیت نیست - چون واقعیت یا وجود امری است که وراء آن هیچ نیست خود شدت و ضعف شأنی از شئون واقعیت است یعنی مرتبه‌ای از آن نور بسیط است و حتی در عالم عقل تقابلی نیست.^۱ بعبارت دیگر در خود هستی در نفس واقع شدت و ضعف معنی ندارد، اختلاف، شدت و ضعف در تجلی، در ظهور واقعیت است.

این است آنچه در حدود حجم این کتاب میتوان در باره فلسفه پهلویان یا حکمت خسروانی ذکر کرد. چنانکه ملاحظه میشود مطلب خیلی ساده‌ایست و بهمین دلیل اصیل و منشاء برکات گوناگون است.

۱۴-۱. یک تمثیل علمی برای توضیح جهان‌بینی پهلویان

برای تقریب بذهن میتوان گفت که جهان‌بینی حکمای فرس نزدیک بطرز درک دانشمندان فیزیک جدید است. سابقاً در فیزیک دو واقعیت مختلف مورد مطالعه بود یکی آن امری که قابل وزن کردن است^۲ یعنی جسم دیگر آن امری که قابل وزن کردن نیست^۳ مثل نیروی جاذبه. بعد اصالت نیرو کنار گذاشته شد و موضوع تحقیقات فیزیک ماده و انرژی شد. ماده همان مفهوم عرفی داشت یعنی آن حقیقت شاغل فضائی که لختی دارد بعبارت دیگر بر حسب طبع در مقابل حرکت مقاوم است و تا نیروئی از خارج بر آن وارد

۱ - در صفحه ۷۸ شرح مقدمه قیصری بقلم دانشمند محترم آقای سید جلال الدین آشتیانی این عبارت: «کلمه هو مقول بالتشکیک لا نکون عین ماهیه شئی ولا جزء له» بعنوان ایراد بشدت و ضعف هستی در متن قیصری نقل شده است که البته جواب آنرا داده است.

نشود سرعتش تغییر نمیکند. انرژی گوناگون بود مانند انرژی حرارتی، مکانیکی (انرژی حرکت) برقاطیسی، شیمیائی و نوری و غیره. پس از اینکه آلبرت اینشتاین^۱ تئوری نسبیت محدود را در اوائل قرن بیستم منتشر کرد خود جرم، قطع نظر از حرکتش، نوعی از انرژی محسوب شد. این نوع انرژی را انرژی حال سکون جرم مینامند (این حکم یکی از نتایج تساوی سرعت نور در جهت حرکت و در خلاف جهت حرکت منبع نورانی است). در نتیجه در فیزیک جدید جهان جلوه‌گاه یک حقیقت شد که انرژی نام دارد. انواع انرژی قابل تبدیل بیکدیگرند چنانکه از حرکت حرارت تولید میشود و از انرژی شیمیائی حرارت و غیره. انرژی از ستاره‌ای به ستاره دیگر منتقل میشود و آنرا تعبیر به سیر امواج برقاطیسی میکنند. ولی نباید گمان کرد که چیزی بنام اثیر یا اثیر بین ستارگان هست که موج برقاطیسی بر آن سوار است یعنی این تعبیر نباید موجب آن شود که تصور کنیم چیزی بین ستارگان در حال تموج است. این تعبیر فقط بلحاظ شکل معادله انتشار انرژی است لاغیر. زیرا بدلائل گوناگون دانشمندان فیزیک مفهوم اثیر یا اتر را (که سابقاً تصور میکردند فضای بین ستارگان را پر کرده است و در عین اینکه بعلت رقت بسیار از هر مانعی میگذرد دارای موج عرضی است) کنار گذاشتند. خلاصه این انتقال انرژی قابل تعبیر مادی نیست. انرژی گاه موجب آنست که ما احساس گرمی کنیم، گاه باعث دیدن اشیاء میشود یعنی نور است، گاه الکتریسته میشود و غیره حال انرژی چیست از نظر علمی سؤال فوق بی معنا است ما با آثار قابل اندازه‌گیری آن کار داریم و این امر است که موضوع تحقیقات علمی است.

جهان‌بینی فیلسوفان ایران قبل از اسلام — که شیخ شهاب‌الدین سهروردی بتصریح ملاصدرا آنرا احیاء کرد — درباره حقیقت عالم بمدد نور چیزی شبیه بطرز درک فعلی دانشمندان از جهان است. همانطور که دانشمندان کنونی معتقدند که دریافت‌های گوناگون ما از جهان مانند احساس حرارت، دیدن، احساس زیبایی و غیره همه ناشی از تطورات انرژی است همچنین بر این باورند که هر چه منشاء اثر است نوعی انرژی است که قابل تبدیل بانواع دیگر انرژی است فلاسفه پهلوی معتقد بودند که همه چیز نوعی نور بسیط است. همه دریافت‌های ما اثر انواع نور بسیط است این نور بسیط بسبب شدت کم یا بیش خود جلوه‌های گوناگون دارد گاهی ماده است گاهی انسان، گاهی آب است گاهی آتش، غرض از این تمثیل فقط تقریب بذهن بود والا هیچگاه نباید فرضیات علمی را برای تأیید مباحث عرفانی بکاربرد زیرا فرضیات علمی در تغییراند حال آنکه طرز درک عرفانی

دست کم در کلیاتش ثابت است. مثلاً پیشرفتهای علم هر چه باشد مقتضای عشق عرفانی اینست که جهان آفرینش را جلوه یک حقیقت بداند اساساً روش گواهی خواهی از فرضیات علمی برای اثبات عقایدی که وراء علم است مثل عقاید دینی و عرفانی یا عقاید ضد دین و ضد خدا (انواع ماتریالیست) کار بسیار دشواریست که باید با هزاران احتیاط عمل شود. دریغا که اهل ایمان — خداپرست یا بی خدا — در همه اعصار با کمال مسامحه از این روش استفاده کرده اند و چنانکه مشهود است نتیجه قابل ذکری نگرفته اند.

اصل موضوع شدت و ضعف ظهور وجود: از آنچه گذشت روشن است که برای امکان سیر عرفانی سازگار با عقل باید ظهور وجود (بجای نور پهلویان وجود بکار میریم که مانوس است) یا هستی را دارای شدت و ضعف بدانیم و الا سیر عرفانی با عقل سازگار نیست. این اصل را البته نمیتوان ثابت کرد چون وراء علم (بمعنی امروزی است) و بهمین دلیل نمیتوان رد کرد. ولی در فایده آن تردید نیست لذا باید آنرا بعنوان اصل موضوع پذیرفت و گفت: **ظهور هستی شدت و ضعف دارد.** در این اصل موضوع علت اینکه شدت یا ضعف را وصف وجود شمردیم نه ماهیت با آنکه از مشرب شیخ اشراق چنین برمیآید که با وصف اینکه ماهیت را اصیل می‌شمارد آنرا دارای شدت و ضعف — یا کمال و نقص که معادل همان مفهومات است — میدانند از این حیث است که قاعداً بحکم ذوق سلیم ماهیت قابل تشکیک نیست یعنی شدت و ضعف نمیپذیرد چنانکه فی المثل همه دایره ها کوچک یا بزرگ دارای ماهیت دایره اند و ماهیت دایره بزرگ و کوچک با هم اختلافی ندارند بعبارت دیگر دایره بزرگ از دایره کوچک «دایره تر» نیست و نمیتوان گفت که دایره کوچک مرتبه ناقص دایره بزرگ است. خلاصه در عرف فلسفه ماهیت یعنی مفهوم از چیزی و مفهوم امر معین ثابتی است که قابل شدت و ضعف نیست. لذا ما در این اصل موضوعی که ذکر کردیم سخنی از ماهیت بمیان نیاوردیم.

از نظر منطق صورت فلسفه پهلویان متکی بر سه اصل موضوع است: اصل موضوع وعاء اطلاق، اصل موضوع اصالت وجود و اصل موضوع شدت و ضعف وجود. این اصل موضوع اخیر خاص حکمت خسروانی یا فلسفه پهلویان است ولی دو اصل موضوع دیگر در مشرب هائی غیر از حکمت خسروانی نیز هست. توجه خوانندگان را باین نکته جلب میکند که آنچه ذکر شد جوهر فلسفه خسروانی با تعبیرات امروز و با توجه باصول استدلالی امروز است و الا در متون فلسفی ما مطلقاً سخنی از هیچ یک از سه اصل موضوع فوق نیست چون

بنظر بزرگان ما همه این مطالب یا بدیهی است مثل وعاء اطلاق یا استدلالی مثل اصالت وجود یا شدت وضعف آن ولی اگر از نظر منطقی کمی دقت شود روشن است که دست کم سه اصل موضوع باید در این بحث پذیرفت اگر مجال دقت بیشتری باشد شاید اصول موضوعه دیگری نیز در این نظریه نهفته است ولی زیاده روی در این راه با لطف بحث درباره عشق عرفانی سازگار نیست.

۱۵-۱- پاسخ اشکال برتراند راسل

چنانکه گذشت نظر راسل این بود که در مقابل افراد موجودات که هریک اوصافی دارند، کل موجودات یا «جهان» وصف خاص بخود ندارد تا بتوان بازاء این لفظ «جهان» در عالم اطلاق چیزی یافت.

بعد راسل گفت موضوع فلسفه «عالم امکان» است و اضافه کرد که مفهوم امکان با مفهوم عمومیت یکی است. این قسمت اخیر از لحاظ بحث ما اثری ندارد و با درستی یا نادرستی آن کاری نداریم. اما قسمت اصلی نظر راسل بلحاظ روش نقص بارزی دارد. بدین شرح که هرآینه راسل مانند دیگران می پذیرد که حکم علم درباره عالم خارج یا باید متکی بر تجربه باشد یا مستند به استدلالی که به تجربه برگردد.

حکمی که متکی بر تجربه نباشد یا مبتنی بر استدلالی باشد که مبانی آن استدلال به تجربه بازنگردد از نظر علمی ارزشی ندارد و خود راسل از طرفداران مشهور این فکر است. ولی این حکم راسل که مجموعه موجودات عالم وصفی خاص بخود مجموعه و غیرمتعلق باجزاء آن ندارد تحقیقاً نه تجربی است نه استدلالی متکی بر تجربه. زیرا نه راسل نه هیچ دانشمند دیگر مجموعه موجودات جهان را بررسی نکرده است حتی تعداد ستارگان را نمیدانند چه رسد بکل موجودات عالم و چیزی را که نه موضوع تجربه او بوده است و نه برهانی درباره امتناع آن دارد چگونه درباره آن حکم میکند و میگوید کل عالم خاصیتی ندارد بر مرد دانشمند دقیق النظری چون راسل پوشیده نیست که اگر این حکم که: «جهان دارای فلان خاصیت است» بدون اتکاء به برهان علمی یا تجربه قابل قبول نیست این حکم نیز که: جهان دارای هیچ خاصیتی (که و یره خود جهان باشد) نیست بدون اتکاء به برهان علمی یا تجربه پذیرفتنی نیست. چنانکه اگر کسی بگوید موضع خورشید در کهکشان ما ثابت است ما از او دلیل میخواهیم اگر دیگری بگوید ثابت نیست باز بی دلیل نمی پذیریم و

تحقیقاً این حکمی که برتراند راسل در باره جهان آورده است از مقوله احکامی است که هیچ حکم علمی در باره آن امکان ندارد و عجب است از پیشوای مسلم منطق صورت که چنین رایگان حکمی بیاورد. حال که از لحاظ علمی راجع به کل جهان هیچ حکمی نمیتوان آورد خواه ایجابی خواه سلبی هر چه در این زمینه بگوئیم ناشی از طرز درک ما از عالم خارج است یعنی نتیجه جهان بینی ماست. راسل جهان را مرکب از موجودات جدائی میداند و اصراری دارد که هیچ جنبه وحدتی بین آنها نپذیرد^۱ (البته او منکر ارتباط موجودات بر حسب قوانین طبیعی نیست). این عقیده اگر بعنوان یک استنباط وراء علم مطرح باشد نظری است میان نظرها. ولی نباید فراموش کرد که در این زمینه نظر مخالف نیز منع علمی ندارد منتهی در صورتیکه عقیده مخالف راسل از نظر عاطفی لطفی داشته باشد که عقیده راسل نداشته باشد، اگر باز ما هر دو عقیده را در یک سطح قرار دهیم کار خلاف عقلی است. چون بهر حال ذهن آدمی فقط یک ماشین منطق باف نیست. گویانکه عقل همیشه حاکم نیست

حقیقت سرائی است آراسته هوی و هوس گرد پر خاسته
نبینی که جائی چو برخاست گرد نبیند کسی گر چه بیناست مرد

اما عقیده حکمای فرس چنانکه دیدیم اینست که جهان یک حقیقت بسیط قائم بخود است و بشرحی که دیدیم چنین حقیقت لایتناهی است و قبول هر حدی از هر نوع برای آن حقیقت بسیط ترجیح بلامرجح و لذا خلاف عقل است و همین عدم تناهی خاصیت ویژه خود جهان است نه خاصیت یکی از اجزاء آن برای مزید توضیح اگر فرض کنیم یکی از موجودات این جهان مانند فضا نامحدود باشد این عدم تناهی با لایتناهی بودن جهان فرق دارد چون فرضاً فضا ابعاد بینهایت داشته باشد از این حیث که فقط فضاست و نه چیز دیگر — مثلاً جرم یا انرژی — موجودیست محدود بشرحی که درباره تعریف شئی گذشت (که گفتیم هر شئی وجودیست محدود) لذا جهان بسبب اینکه از هر حیث بینهایت است دارای

۱ — برتراند راسل در جای دیگر نیز باین عقیده حمله کرده است. اکنون بخاطر ندارم در کدام کتاب اوست فقط بیاد دارم که این عقیده را rubbish یعنی سخنی ابلهانه خوانده است (معنی اصلی این لغت خاکروب است) حال آنکه لحن قول عادی برتراند راسل با استعمال این کلمه سنخیتی ندارد. معلوم نیست چرا تا این حد از این عقیده ناراحت بوده است شاید با و در این باب حمله ناروایی شده است والا اینگونه مطالب چیزی نیست که استعمال این کلمه را تجویز کند آنهم از طرف شخصیتی مانند راسل که فره ایزدی ویرا بدانش پنهانور و خرد ژرفیاب و روح بلند آدمی منش آراسته بود.

خاصیتی است مخصوص بخودش یعنی ویژه کل موجودات و غیرمتعلق بهریک از آنها و بنابراین بر خلاف نظر راسل میتواند موضوع محمولی باشد چه میگوئیم: جهان بینهایت است. بی نهایت در این جمله محمول است بر موضوع جهان با توجه بتوضیح این اصطلاح که سابقاً گذاشت.

البته ما مدعی نیستیم که استدلال حکمت خسروانی باتقان استدلال ریاضی است ولی راسل برای توجیه عقیده خود هیچ استدلالی نیاورده است حتی در سطح اتقان برهانی که پهلویان آورده اند و لذا جهان بینی پهلویان برتر از جهان بینی راسل است. بعلاوه چنانکه دیدیم اعتقاد باینکه جهان جلوه گاه یک حقیقت لایتناهی است که همه آثار مثبت از زیبائی و دانش و مهر و توانائی و غیره از اوست رهنمون عشق عرفانی است و لذا ما را از مفاک تنهائی و نومیدی و ترس و بدخواهی بیرون میکشد و این رجحان عاطفی امر کوچکی نیست که ندیده انگاشته شود حال آنکه نظر راسل از لحاظ عاطفی هیچ بهشارتی ندارد.

ممکن است راسل بگوید که توجیه شما در باره اختلاف موجودات مبتنی بر شدت یا ضعف هستی یا نورسیت برای من قابل فهم نیست و شما هم از آن چیزی نمی فهمید پاسخ پهلویان روشن است آنها خواهند گفت ما از راه استدلال فلسفی باین نتیجه رسیده ایم که جز این فرض، فرض دیگری عقل را اقناع نمیکند ولی ما نگفتیم که مکانیسم این تجلی را میتوانیم تصور کنیم چنین امری الزامی نیست. مگر شما وقتی میگوئید و باور میکنید که اختلاف نور سبز با قرمز فقط ناشی از تندتر یا کندتر بودن بسامد یعنی ضعف و شدت ارتعاش اتر است و بسامد چیزی جز تعداد نوسان موج نور در ثانیه نیست واقعاً می فهمید چه میگوئید غرض اینست که مکانیسم امر را میتوانید تصور کنید؟ مسلماً نه. سبز بودن و قرمز بودن رنگی در عالم ذهن ما یک امری است که یقیناً با دوران در ثانیه تناسب ندارد چه شد که در اینجا عقل شما اقناع شده است ولی در مورد شدت و ضعف هستی بعنوان علت اختلاف موجودات انکار میکنید. بعلاوه همه میدانیم که حواس ما دستگاه بسیار خشن و ناقصی است و قوای عقلی ما با محسوسات ما مانوس است ما هر چه تلاش کنیم فضای منحنی را نمیتوانیم تصور کنیم آیا این امر دلیل بر این است که تئوری نسبیت عمومی اینشتاین نادرست است. قطع نظر از این ملاحظات اصولاً ما ادعا نمیکنیم که موجودات خارج فقط دارای آن وصفی هستند که حواس ما دریافته است شاید هزارها و میلیون ها خواص دارند که ما قادر بدرک آنها نیستیم بعبارت دیگر شاید چشم جهان بینی باشد که آن بسیط لایتناهی را که دارای شئون بینهایت است همه جا ببیند مگر ما قبل از کشف تئوری حرکتی گازها میدانستیم که

این هوای آرامی که در اطاق ماست صحنه غوغای حیرت آور حرکات ذرات هواست. حداکثر هنر ما این بود که بگوئیم هوای ملایم خوبی است بیست درجه سانتی گراد حرارت دارد یا مگر ما قبل از پیشرفت صنعت الکتریسته با تانسیون های خیلی ضعیف میدانستیم که جهان گیاهان سراپا هوش است. شاید وقتی برسد که برای موجودی از موجودات جهان آن نور بسیط بینهایت، آن وجود لایتناهی در همه چیز دیده شود و اصلاً اختلافی نباشد تا توجیهی بخواهد. اگر گوش هوشی تسبیح موجودات آسمان و زمین را شنید دیگر نظریه شدت و ضعف وجود برای توجیه اختلافات مطرح نیست. اما فعلاً با این پروازهای خیال کاری نداریم. آنچه مسلم است نظر راسل برهان علمی ندارد نظر پهلویان نیز ولی جهان بینی پهلویان هم از لحاظ استدلال در سطح فلسفی و هم بلحاظ عاطفی نسبت بنظر راسل رجحان غیرقابل انکار دارد.

۱۶-۱. خلاصه نخستین مقدمه نظری عشق عرفانی

چون بحث ما درباره حکمت خسروانی بدرازا کشید مناسب است که خلاصه آن را بدون تجزیه های منطقی و بازگرداندن آن به اصول موضوعه یاد آور شویم.

بنا بر حکمت خسروانی اصل اشیاء نور بسیط یا هستی است و غرض از هستی همان امریست که واقعیت هر چیز یا تحصیل هر چیز بآنست و اگر آن نباشد هیچ چیز، هیچ مفهوم منشاء هیچ اثری نیست بلکه در عالم ذهن هم نخواهد آمد چون وجود ذهنی خود مرتبه ای از هستی است این هستی یا نور بسیط یک حقیقت ساده بی جزء است و نه در عالم خارج جزئی دارد نه در عالم ذهن. هستی لایتناهی است و مرزی ندارد ولی غرض از این حکم این نیست که عالم ماده لایتناهی است چون ماده مرتبه ای یا جلوه ای از هستی لایتناهی است و راء ماده بضرورت اطلاق معنی هستی، حقایق دیگر هست زیرا محدود شمردن هستی یا نور بسیط به ماده قطع نظر از اینکه حکمی است خلاف طبیعت هستی ترجیح بلامرجح است.

بعبارت دیگر عقل نمی پذیرد که هستی که همان واقعیت است محدود بحدی باشد خواه آن حد ماده باشد یا غیرماده باصطلاح پهلویان سلسله انوار لایتناهی است. لذا با آنکه طرفداران حکمت خسروانی مانند سایر فلاسفه در زمان سابق معتقد به محدود بودن عالم ماده

بودند^۱ این امر با لایتناهی بودن هستی یا نور بسیط منافات ندارد. ظهور این هستی — که البته غیرمفهوم بودن است که امریست ذهنی مانند شیئیت یا چیزی با یای مصدری — شدت و ضعف دارد باصطلاح مقول به تشکیک است. شدت هستی نیز مرزی ندارد و لایتناهی است. هر موجودی جلوه ناقصی از هستی لایتناهی است بعبارت دیگر بهره ضعیفی از آن نور بسیط لایتناهی است. لذا جهان آفرینش جنبه وحدتی دارد و خویشاوندی گوهری تمام موجودات از نتایج مسلم جهان بینی حکمای فرس است. همه هستی های گوناگون نتیجه فیضان آن چشمه جوشان وجود بی منتهائی است که وراء مرز ادراک بشر است و همه آثار مثبت از اوست و همه اوصاف مثبت — همه جهات کمالی و جمالی — در کمال شدت لایتناهی در او هست و با این وصف بسیط مطلق است زیرا آن اختلافاتی که در آثار او میبینیم ناشی از شدت و ضعف جلوه اوست نه اینکه اختلاف ناشی از ترکیب حقیقی باشد. هر موجودی که سعه وجودی بیشتر داشته باشد آثار گوناگون تر و شدید تر دارد. هستی گیاه از سنگ بیشتر است زیرا آثار بیشتر دارد. موجوداتی که آثار زیاده تر دارند به سرچشمه هستی نزدیکترند یعنی بهره بیشتری از آن نور ازل بسیط دارند. مابه الاشتراک همه موجودات هستی است و مایه الامتیاز آنها نیز هستی است. اختلاف موجود با باری تعالی اختلاف محدود با لایتناهی از هر حیث است. اما حقیقت هستی در هر دو یکیست و لذا در عین جدائی خالق و مخلوق نزدیکتر از خالق بمخلوق قابل تصور نیست. موجود بلحاظ خودش جز محدودیت، جز نداری، جز فقدان، جز نیستی چیزی نیست. قیام موجود به هستی لایتناهی است چنانکه وجود اشعه خورشید منوط و آویخته بخورشید است (البته در مقام تمثیل چون موضع فضائی اشعه خورشید غیر از موضع سرچشمه آنهاست) این شعر مرحوم عبرت نائینی حکمت خسروانی را در کمال سادگی بیان کرده است:

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست
هر جا نگری جلوه که شاهد عینی است او را نتوان گفت کجا هست و کجا نیست



۱ — در فلسفه قدیم زمین مرکز عالم بود و عالم کروی بود زیرا بنا بر دلائلی که تصور میکردند درست است بعد لایتناهی را محال میشمردند لذا جهان محدود میشد و هنگامی که محدودیت جهان مسلم باشد کرویّت آن بحکم عقل نتیجه میشود. زیرا هر شکل دیگر که فرض شود مستلزم ترجیح بلامرجح است از حیث مختلف شمردن ابعاد جهان در جهات مختلف. براهین تهای ابعاد بعقیده پیشینیان متعدد بود که اهم آن برهان ترس (بضم ت) بمعنی سپر و برهان سلم (بضم سین و فتح لام مشدد بمعنی نردبام) بود ولی این دو برهان نیز مانند سایر براهین تهای ابعاد مغالطات ساده است. برخی از آنها اصلاً مصادره بمطلوبست.

حال اگر مقدمات عاطفی عشق عرفانی در کسی باشد، این جهان بینی پهلویان که خدا را در تنگنای دل میگذارد و تمام ذرات کالبد ما را از او پر میکند و هیچ جا را خالی از او نمیداند و از زمان زادن تا دم مردن ما را در آغوش او قرار میدهد، انصافاً فرح بخش ترین اندیشه است که بذهن بشر درآید و زیباترین منظره ایست که بچشم خرد برسد. البته برخی از قسمت های این نظریه برای قوه خیال ما قابل تصور نیست ولی علم امروز بکرات ما را با مفاهیمی مواجه می سازد که از تصور آن عاجزیم و با این وصف بحکم عقل ملزم بقبول آنیم مانند نسبی بودن زمان — یعنی حادثه ای که برای من مقدم بر حادثه دیگری است برای ناظری که با سرعت کافی نسبت بمن حرکت کند ممکن است برعکس باشد یعنی آنچه برای من مقدم است برای او موخر باشد^۱ — یا ساختمان ذره ای انرژی که در نتیجه آن لازم است تغییر مدار ذره متحرک حول هسته دفعی باشد یعنی بوسیله حرکت متصل که مانوس ذهن ماست نباشد، از وضعی به وضع دیگر میرود بدون اینکه از اوضاع میان آن دو وضع بگذرد.^۲ یا حتی جاذبه عمومی نیوتنی که همه جا هست و مرئی نیست با این وصف نیروهای خارق العاده ای از آن نتیجه میشد و چنانکه آرتور کوستلر^۳ یاد آور شده است نیروی جاذبه خورشید بر زمین بقدری قویست که اگر بر استوانه ای فولادین بقطر زمین وارد شود سرانجام استوانه فولادی عظیم مذکور پاره خواهد شد. همه این مطالب ورائ قدرت تخیل ماست ولی هریک از این تئوریه در عهد خود حوادث آینده را با دقت پیش بینی کرده است و لذا مسلماً بهره ای از حقیقت داشته است و عجز ما از درک حقیقت آنها دلیل بر عدم آنها نیست. بهمین قیاس اگر در قسمتی از جهان بینی پهلویان پای خیال در همراهی عقل لنگ است این امر دلیل ضعف جهان بینی آنان که مشکل گشای بسیاری از معضلات است نمی باشد.

۱ — بشرط آنکه ربط علت و معلول بین آنها نباشد.

۲ — برای تفصیل بیشتر ممکن است به کتاب فیزیک و فلسفه سر جیمز جینز ترجمه نویسنده رجوع شود.

فلسفه یونانی

۲-۱. اصل موضوع اصالت صورت و تعمیم آن

یکی از یادگارهای اندیشه بلند بزرگان یونانی تحلیل جسم بماده و صورت است. با آنکه در بادی نظر این بحث مرتبط بعالم عرفان نیست و بیشتر فیلسوفان نظریه تحلیل جسم بماده و صورت را در مقابل نظریه جزء لایتجزی میآورند، چنانکه خواهیم دید نقش صورت در فعلیت بخشیدن بامور خارجی بمنظور آماده ساختن ذهن برای عشق عرفانی بسیار مهم است.

چون ممکن است برخی از خوانندگان آشنائی کافی با نظریه تحلیلی مذکور که در علوم امروز مورد استعمالی ندارد نداشته باشند بدو مختصری در آن باره گفتگو میکنیم و بعد به نقش این نظریه در مبادی منطقی عشق عرفانی خواهیم پرداخت.

در گذشته عده ای از اندیشمندان جسم را مرکب از ذرات بسیار کوچک غیرقابل تقسیم میدانستند. مقصود اصلی آنها چه بوده است و آیا معتقد بودند که آن ذرات کوچکترین جزء ماده اند که بحالت طبیعی موجود است و لذا طبعاً جرمی و حجمی دارد یا اینکه گمان میکردند حتی در عالم وهم نیز جزئی ندارد عنوان جداگانه ایست که ربطی بکار ما ندارد ولی آنچه از کتب فلسفی معمول در ایران برمیآید این نظریه بنا بر تصورات آن زمان مطرح شده است و لذا دلائلی که بر بطلان آن آورده اند درست نیست. آنچه مسلم است اگر غرض از جزء لایتجزی این باشد که در عالم خارج از آن کوچکتر یافته نمیشود — نه اینکه در عالم وهم نیز جزئی نداشته باشد و مثلاً راست و چپ در آن نباشد — نه تنها غلط نیست بلکه یک ضرورت عقلی است. زیرا در اینکه جسم قابل تجزیه است بحثی نیست و

در این که این تجزیه‌های متوالی که در عالم خارج واقع می‌شود سرانجام باید بجائی برسد و در آنجا متوقف گردد نیز گفتگوئی نیست زیرا آنچه در فضا می‌تواند باشد، یا باصطلاح آنچه در فضا تحصیل داشته باشد، بناچار باید دارای ابعاد متناهی باشد^۱ یعنی بینهایت کوچک نباشد. چون بینهایت کوچک بنا بر تعریف مقدار متغیر است که میل بصفر می‌کند نه اینکه مقدار معین ثابتی باشد. پس حتماً جسم در آخرین تجزیه مرکب از اجزاء بسیار کوچکی است که از آن کوچکتر در عالم خارج یافته نخواهد شد و این امر از مسلمات علم امروز است گویانکه این جزء آخر جسم از لحاظ هندسی مرکب از اجزاء کوچکتر است ولی این امر فقط یک تجزیه ذهنی است در عالم خارج آن آخرین جزء قابل تجزیه نیست یعنی شکسته شدن آن امتناع عقلی دارد نه اینکه عملاً شکستن آن ممکن نباشد.

ولی برخی از اندیشمندان گذشته مانند ابن سینا و پیروان او باین مبنی که بهرحال شکستن جسم مفرد اگر عملاً ممکن نباشد عقلاً ممکن است کوچکترین جزء جسم را مرکب از دو جوهر میدانستند یکی را ماده و دیگری را صورت مینامیدند. و چنین استدلال میکردند که وقتی جزئی از ماده شکسته شد آنچه پذیرای شکستن و پیوستن است غیر از آنچیز است که بخودی خود پیوسته است^۲ و لذا آنچه بخودی خود پیوسته است هنگامیکه آن جزء شکسته شد نابود می‌شود و آن پیوستگی که در قسمتی از جزء میماند موجود تازه‌ایست غیر از آن پیوستگی که قبلاً برای تمام جزء (غرض جزء لایتجزی است بفرض حریف) بود. بنابراین کوچکترین جزء جسم هر چه می‌خواهد باشد مرکب است از دو چیز یکی آن چیزی که صرفاً قابل اتصال و انفصال است آن را ماده — که معرب مایه فارسی است — یا هیولا — که لغت یونانی است — مینامند و دیگری آن چیزی که وقتی بر ماده وارد شد مجموعه آن دو در عالم خارج بنام جسم وجود دارد، آنرا صورت مینامیدند. بدین قیاس جسم که البته دارای

۱ — اگر حجم ذره را V فرض کنیم و حجم هریک از ذراتی که از تجزیه آن حاصل میشود v باشد وقتی n که عدد ذرات فرض شده میل به بینهایت کند $\frac{V}{n}$ از هر حدی کوچکتر خواهد شد و باصطلاح بینهایت کوچک خواهد گردید. این بینهایت کوچک مانند عدد متغیر است و قابل حصول در عالم خارج نیست بلکه حدیست (بالقوه) برای مقادیر کوچک. در اصطلاح ریاضی بینهایت کوچک متناهی نیست چون عددیست سیال و متغیر و حال آنکه هر چه متناهی باشد یعنی بالفعل دارای مرزی باشد ساکن و معین است.

۲ — عبارت ابن سینا در اشارات این است: قد علمت ان للجسم مقداراً سخیناً متصلاً و انه قد يعرض له انفصال و تعلم ان المتصل بذاته غير القابل لانفصال و الاتصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرین جميعاً فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل و غير هيئته و صورته و تلك القوة لغیر ما هو ذات المتصل بذاته الذی عند الانفصال بعدم و يوجد غیره و عند عود الاتصال يعود مثله متجدداً.

اجزائی است در تحلیل آخر مرکب بود از ماده یا مایه که فقط پذیرای پیوستگی و گسستگی بود و بخودی خود در جهان یافته نمیشد دیگری صورت جسمی که همان خود پیوستگی باشد — که در آن زمان آن را دارای سه بعد میدانستند — که بسبب آن صورت جسمی ماده میتواندست در مقام مولفه ای از جسم در عالم خارج تحصیل یابد زیرا چنانکه گذشت آن چیز که در عالم خارج است جسم است که مرکب از هیولا و صورت نه اینکه هیولا یا صورت هر یک به تنهایی در عالم خارج باشند. باصطلاح میگفتند تحصیل ماده یا فعلیت ماده بصورت است.

باید یاد آور شد که در همان زمان معتقد بودند که پاره شدن یا شکستن اجسام فلکی ممتنع است که ذکر دلیل این اعتقاد مناسب این مبحث نیست و لذا برای اینکه حکمی که برای جسم بلحاظ قبول اتصال و انفصال داشتند در افلاک هم که بهرحال جسم بودند (نه مجرد) درست درآید، میگفتند چون طبیعت امتداد جسمانی برای خود همه جا یکی است هنگامیکه در یک محل ثابت شد که امتداد جسمانی که همان پیوستگی باشد محتاج بقابلی، نیازمند به پذیرائی است که هیولا نام دارد و این هیولا قابل گسستگی و پیوستگی است در جسم فلک هم قابلیت گسستگی و پیوستگی هست منتهی در افلاک بدلیل وجود مانعی که آن امریست خارج از طبیعت جسم گسستگی محال است نه اینکه هیولا در جسم فلک بر حسب طبع پذیرای انفصال و اتصال نباشد. خلاصه خرق و التیام در فلک محال بود و این امر ناقض حکمی که درباره جسم گفتیم — که مرکب است از صورت جسمیه که نفس امتداد است و هیولا که قابل انفصال و اتصال است — نیست. البته اکنون که مسلم شده است اصلاً فلکی وجود ندارد این اشکال و این جواب منتفی است.

ارزش این نظریه درباره جسم هر چه بود، امروز در علوم طبیعی مورد استعمال ندارد ولی این تئوری را میتوان تعمیم داد و بشرحی که خواهیم دید یکی از مبادی منطقی عشق عرفانی تعمیم همین نظریه است. دیدیم که ماده در این نظریه محملی^۱ بود برای صورت جسمیه یعنی برای آن پیوستگی جسمانی یا آن سه بعد فضائی عمود برهم که درازا و پهنا و ستبرایا باشد. عبارت دیگر جسم شدن جسم بسبب ورود^۲ این سه امتداد فضائی بر آن ماده

۱ و ۲ — در این عبارات ما کلمات «محمل» و «ورود» و «وارد» را با مسامحه بکار برده ایم و ممکن است کسانی که باین مطالب قدما انس دارند بگویند این گونه کلمات حاکی از آنست که هیولا (یا ماده) قبل از اینکه صورت جسمیه با آن ترکیب شود نوعی تقرر دارد یعنی نحوه وجودی در عالم خارج دارد. قبل از اینکه ترکیب هیولا و صورت جسم را درست کند حال آنکه چنین نیست هیولا، استعداد صرف است و هیچ نوع تقرری جز در عالم

پذیرای این سه امتداد بود. وقتی این صورت بر ماده وارد میشد آنگاه سایر خواص جسم مثل جرم داشتن در عالم خارج صورت وقوع مییافت گویانکه خاصیت جرم داشتن قابل انتساب به سه بعد فضائی نباشد.

حال اگر این نگرش را تعمیم بدهیم و بمعنای تئوری هیولا و صورت در افق های بالا تر نیز پذیرا و پذیرفته ای تشخیص بدهیم خواهیم گفت که مثلاً صندلی مرکب از موادیست از چوب^۱ و میخ و غیره این مواد مادام که بانتظام خاصی درنیامده باشند جز یک توده مواد گوناگون چیز دیگری نیستند. اما وقتی ما بآنها انتظام خاصی دادیم که از مجموعه آن مواد و این انتظام خاص کاری برآمد که ما از صندلی می خواهیم یعنی کار تکیه گاهی برآمد میگوئیم این مواد صورت صندلی گرفته است و بعبارت دیگر در این مقام آن مواد گوناگون ماده صندلی و آن انتظام خاص صورت صندلی است. در اینجا توجه میکنیم که اگر بجای چوب و آهن مواد دیگری بکار می بردیم ولی انتظامی داشت که همان کار تکیه گاهی از آن مجموعه برمیآمد باز آن مجموعه برای ما صندلی محسوب میشد و این امر که فی المثل بعوض اینکه مواد چوب و میخ باشد صندلی تماماً فلز باشد تا زمانی که کار تکیه گاهی از آنها برآید ما آنها صندلی میدانیم و میگوئیم صندلی بودن معلول آن صورتی است که مواد بخود گرفته اند نه معلول خود آن مواد. حتی میتوان گفت که برای فضاوردی که با سرعت زیاد از زمین دور شده باشد بقسمی که نیروی گرانش نیوتنی (وزن) وی بعلت دوری از گرانیگاه زمین بقدری کم شود که مساوی نیروی گریز مرکزی ناشی از دوران وی گردد زمین باشد این تعادل دو نیرو برای او در حکم تکیه گاه است زیرا در چنین وضعی اگر بر هیچ جسمی نیز تکیه نداشته باشد فضاورد بکف اطاقی که در آنست سقوط نخواهد کرد. پس در این حالت فقط تعادل دو نیرو کار تکیه گاه را کرده است و میتوان گفت فضاورد بر یک صندلی غیرمادی تکیه دارد زیرا آنچه ما از صندلی می خواهیم کار آنست، باصطلاح فونکسیون^۲ (یا فانکشن به تلفظ انگلیسی) صندلی برای ما مطرح است نه موادی که بسبب

عقل ندارد و بهمین دلیل هیولا را حد وجود و عدم دانسته اند. البته این ایراد وارد است و شک نیست که ما قبل از اینکه جسم در عالم خارج یافته شود در هیچ جای عالم هیولا بخودی خود نداریم. ولی اگر بخواهیم در هر سطر وارد این دقایق شویم متن کتاب خیلی خسته کننده میشود.

۱ - در اینجا نیز با مسامحه سخن گفته ایم. چون چوب و میخ و غیره قبل از اینکه صندلی ای داشته باشیم بخودی خود موجودند و لذا نام هیولا بآنها اطلاق نمی شود. توجه شود که غرض تعمیم نظریه است و این امثله برای آماده ساختن ذهن است.

صورت صندلی یافتن جزئی از صندلی را تشکیل میدهند.

یک مثال دیگری بی فایده نیست. در عصر حجر بشر برای بریدن چیزها از سنگ تیزی استفاده میکرد بعداً ماده دیگری مانند مفرغ و سپس فولاد بکار برد ولی در تمام این احوال آن وسیله ای را که با آن میتوانست چیزی را ببرد کارد یا خنجر مینامید چون از همه آنها یک کار معینی برمیآمد که آن بریدن بود. در اینجا نیز آنچه حائز اهمیت است آن انتظام خاصی است که ماده بخود گرفته است یا بعبارت دیگر آن صورتی است که بر ماده وارد شده است که از آن صورت کار بریدن ساخته است ماده آن هر چه باشد باین لحاظ مطرح نیست همه آنها کارد یا خنجرند (گو اینکه برای اینکه دو ماده بیک اندازه برنده شوند مقدار کاری که روی آنها باید بشود اختلاف دارد). حال اگر اشعه لیزر^۱ را برای بریدن بکار ببریم گو اینکه جز اشعه نورانی هیچ چیز دیگری در کار نیست بدرستی میتوان گفت اشعه لیزر نیز کارد یا خنجر است منتهی کاردی است غیرمادی یا بعبارت بهتر در اینجا اشعه نور در حکم ماده خنجر است و آن خصوصیت خاص اشعه لیزر (که البته جای بحث آن نیست) صورت این خنجر است. نظائر این مثال بسیار فراوان است بقسمی که میتوان گفت از هر چیزی ما توقع کار خاصی داریم یا بعبارت دیگر هر چیز یک فونکسیون معین و مشخص دارد هر وقت آن کار خاص بر طبق توقع ما برآمد ما میگوئیم با همان چیز سر و کار داریم. از سنگ کاری متوقعیم و از گیاه دیگر کار. گیاه بودن گیاه به ستبری و سختی ساقه آن ارتباط ندارد لذا یک درخت تنومند خشک دیگر برای ما گیاه شمرده نمیشود.

همه این مطالب را در این عبارت تقریر میکنند که: شیئیت شئی بصورت آنست نه بماده آن.^۲ این حکم را میتوان اصل موضوع اصالت صورت نامید.^۳

۱ - Laser این کلمه بجای یک عبارت بکار میرود: Light Amplification by Stimulated Emission of Radiation

۲ - حاجی ملاهادی سبزواری ذیل عنوان غررفی العله الصوره میگوید: وما به للشی فعلیته صورته فمنه شیئیه یادآوری میشود که کلمه صورت به پنج معنی استعمال شده است:

جسمیه، نوعیه، شکل، هیأت، و صورت علمیه ولی برای اینکه مطلب تاریک نشود باید همان مفهوم کار مورد توقع از چیزی را بخاطر سپرد و گفت صورت آن چیزست که موجب این امر میشود که این کار از این چیز برآمد حال در موردی ممکن است شکل موجب این امر باشد و در موردی صورت نوعیه اصل مطلب همان مفهوم fonction است.

۳ - اگر این حکم را اصل موضوع می شماریم برای اینست که برای پذیرفتن مطالب بعدی مقدمه ضروری است در عین حال نه حکم بدیهی است مثل اینکه بگوئیم الف بزرگتر از ب و ب بزرگتر از ج است پس الف بزرگتر از ج است نه میتوان آن را ثابت کرد یعنی به بدیهیات برگرداند بآن صورتی که در منطق یا در ریاضی معمول است بلکه

تا اینجا، ما مفهوم صورت را در امور مادی تعمیم دادیم حال اگر یک پله بالاتر برویم و همین کار را در مسائل غیرمادی - مثل زیبایی - انجام دهیم روشن خواهد شد که چگونه اصالت صورت یکی از مقدمات منطقی عشق عرفانی است. افلاطون در رساله «مهمانی» از قول سقراط نقل میکند (عباراتی که نقل خواهد شد از ترجمه رساله مهمانی افلاطون است بقلم آقای دکتر محمود صناعی که بنظر من بسیار روان و لذت بخش است) که سقراط زن خردمندی را بنام دیوتیما^۱ از مردم مانتی^۲ نه^۲ شناخته است که در عشق معلم سقراط بوده است و این زن پس از مطالب دیگر به سقراط چنین گفته است:

ای سقراط اینها اسرار کوچکتر عشق بود که میتوانی از آن آگاه شوی. اگر در طلب سالک باشی ممکن است راه رسیدن با سرار بزرگتر بر تو نمایانده شود ولی نمیدانم بآنها بتوانی رسید یا نه. من کوشش خود را خواهم کرد که راه را بتو نشان دهم اگر میتوانی دنبال من بیا کسیکه بخواهد راه عشق را درست پیماید باید در جوانی بصورتی زیبا دل بندد. اگر رهبرش راه را درست باو نمایانده باشد، دل بیک معشوق خواهد بست. از این دلبستگی باید افکار خوب و زیبا برایش پدید آید.

وقتی چنین شد، پی میبرد که زیبایی یک تن مانند زیبایی تن دیگرست و از اینرو دلبسته زیبایی تن بطور کلی میشود. چه نادانست اگر نتواند دید که زیبایی در هر اندام که باشد در اصل یکیست. چون باین مرحله رسید از شدت عشقی که بیک اندام داشت کاسته میشود چه آن ناچیز است و او عاشق زیباییست که در همه اندامها هست. وقتی بمرحله بالاتر میرسد که درک کند زیبایی جان برتر از زیبایی تن است و باین سبب اگر بجانی بافضیلت و تقوی برخورد که از زیبایی صورت بهره اش کم بود باو دل میبندد و عشقش را در دل میگیرد. آنگاه در خود افکار زیبا و خوب را که در تربیت جوانان بکار آید پرورش میدهد. از آنجا بمرحله ای میرسد که زیبایی را در قوانین و اجتماعات و سیاسات خوب میبیند. اینجااست که بر او روشن میشود زیبایی فرد در مقابل زیبایی اجتماع کم ارزش است. از این هم که میگذرد متوجه زیبایی معرفتها و دانشها میشود در این حالت

این احکام بسبب سادگی و وضوح برای بسیاری از مردم راست و بدیهه است ولی ممکن است کسی از درانکار درآید در مقابل او برهانی مثل برهین ریاضی نداریم. باید اضافه کنم که برخلاف تصور منطقی های سابق خودمان که میگفتند «کل اصل موضوع فی علم فان البرهان علیه فی علم آخر» (اشارات) چنین مطلبی درست نیست من جمله هانری پوانکاره ثابت کرد که اثبات اصل موضوع اقلیدس در هندسه عام نیز محال است. لذا نباید توقع داشت اصول موضوعه مربوط بعشق عرفانی قابل اثبات باشد.

1 - Diotima.

2 - Mantinea.

که دیگر غلام زرخرید عشق نیست؛ دیگر بنده و اسیر عشق جوان یا مرد یا اجتماع معینی که همه آنها خود بنده و اسیرند نیست؛ در این حال دریای پهناور زیبایی را مینگرد و در آن تفکر میکند. در ساحل این دریا افکار و اعتقادهای خوب و بلند در ذهنش ایجاد میشود و جان او روشن و نیرومند میگردد تا اینکه به او موهبت درک معرفت کلی اعطا میشود که آن معرفت بتمام زیباییهای جهان است.

ای سقراط از تو میخواهم همه دقت خود را بآنچه اکنون میگویم متوجه کنی: کسی که باین ترتیب شاگردی مکتب عشق را کرده و از مراحل مختلف درک زیبایی گذشته است وقتی پایان راه خود میرسد ناگهان طبیعتی بر او مکشوف میشود که زیبائیش بیرون از حد و وصف است و این غایت و مقصود همه کوششهای ماست. جهان نوینی میبیند که زیبائیش پاینده است و آغاز و انجام ندارد. چنین نیست که از یک روزیا نباشد و، یا بچشم یکی زیبا بیاید و بچشم دیگری زیبا نیاید و یا در یک حال زیبا باشد و در حال دیگر نه، یا اینجا زیبا باشد و آنجا نباشد بلکه از همه روی بچشم همه و در همه حال و همه جا زیباست به چهره و دست و اندام زیبا مانند نیست و نه بسخنگوئی و دانش زیبا شباهت دارد. نظیرش را در هیچ موجود زمینی و آسمانی نتوان یافت. زیبایی او مطلق است و یگانه و پاینده. چیزهای زیبایی که در این جهان مبینی همه از زیبایی او مایه میگیرند ولی او را از این بخشش کم و کاست نیست.

..... آن زن غریب هانتینه ای گفت ای سقراط عزیز اینست آن زندگی که لایق شأن آدمیست. یعنی زندگی باسعادت که در آن بمشاهده زیبایی مطلق مشغول باشی. اگر گوشه ای از این زیبایی بتو رخ نماید از همه مال و مکت و زیبائیهائی که اکنون از تو دل میبرند دل برمیکنی و از آب و نان غافل میشوی تا فرصت استغراق در این تماشا را داشته باشی. کاش ما را دیده حقیقت بین میبود تا بدیدن این زیبایی موفق میشدیم. بیاد داشته باش وقتی کسی را سعادت این مشاهده دست دهد میتواند از زیبایی و حقایق، و نه تصویر حقایق بلکه خود آنها، ارمغانهای فراوان بهمراه آورد. آنوقت است که با پرهیزکاری دوست و همصحبیت خداوند شده و بجاویدانی رسیده است. آیا زندگی این چنینی کمال مطلوب نیست؟»

چنانکه در این سیر صعودی تدریجاً نشان داده شده است آنکس که اهل این معانی باشد با نوعی استقرار منطقی و توجه بقدر جامع موارد متعددی که با زیبایی روبرو شده است باین نکته متوجه میشود که زیبایی زیبابان در مواد آنها نیست، اینجا گلی زیباست، آنجا روئی، اینجا سخنی زیباست آنجا آهنگی و گل های زیبا و صورت های نکو و سخنان

دلنشین و آهنگ های دلنواز بسیارند. پس زیبایی امریست غیر از آن گل بخصوص و آن آهنگ خاص و آن روی معشوق. حقیقتی است برتر از همه آنها و ساری در همه آنها و چون پیشتر رود میتواند خود آن حقیقت یعنی زیبایی مطلق را بدون اتکاء بمحملی مانند روی خوب یا آهنگ شورانگیز درک کند. بعبارت دیگر با چنین تلاش عقلی و عاطفی، جوینده میتواند، «صورت» زیبایی یعنی آن چیزی که زیبایی زیبایان بآنست درک کند.

البته ممکن است گفته شود — و بسیار کسان گفته اند — که این جمله موهومات است اگر چیز زیبا نباشد زیبایی وجود نخواهد داشت در برابر چنین سخنی گواه محسوس نداریم چون سطح مطلب برتر و منیع تر از آنست که بتوان آنرا در چهارچوب منطق حس آورد ولی دو چیز مایه آرامش خاطر ماست یکی اینکه کسانی چون افلاطون که مبادرت بذکر این مطالب کرده اند تحقیقاً دیوانه نبوده اند که بجائی نرسیده و از لذتی نچشیده مکرراً سخن گویند. دیگر اینکه آنانکه باین مقام رسیده اند مطلقاً در صدد این نبوده و نیستند که منکری را قانع کنند و نفس این بی اعتنائی بانکار منکران حاکی از صدق این بشارت است. آنچه گفته اند و نوشته اند یا بالتماس دوستی یا بامر استادی یا بر حسب احساس وظیفه ای بوده است. در این مقام جنجال جرو بحث کلامی و مسلکی شنیده نمیشود: «لکم دنیکم ولی دین» توکز سرای طبیعت برون نخواهی شد — کجا بکوی حقیقت گذر توانی کرد. ولی اگر از نظر عقلی دقت شود سخن ما در این بن بست نمی ماند زیرا سخن حریف ما اینست که چون هر جا زیبایی دیده است آن زیبایی محملی داشته است که پس از تحلیل محسوس به ماده برمیگشته است نتیجه میگیرد که هیچ گاه زیبایی محض، زیبایی بدون محمل آن، وجود ندارد. اما باید توجه داشت که دلیل حریف ما فقط تعمیم دریافتهای محسوس اوست و برای جواز این تعمیم برهانی ندارد. پس اگر سخن استحسانی ما برهان متقن ندارد حکم مخالف ما نیز بی دلیل است.

بعلاوه مسلم است تا زمانی که ما در سطح محسوسات جستجو میکنیم و فقط از محسوسمان استشهاد مینمائیم اعلام اینکه زیبایی بدون محمل، زیبایی محض وجود ندارد معادل این سخن است که حریف ما بگوید من در محیط محسوس جز زیبایی متکی بر محسوس ندیده ام و برای ادای چنین سخنی هوش خارق العاده ای لازم نیست. اما اگر مدعی باشد زیبایی محض وجود ندارد چون امر غیرمادی است آنگاه باید از این افق بحث خارج شود و ثابت نماید که هیچ حقیقتی مجرد از ماده وجود ندارد. این سخن مطلب کاملاً جدیدی است که بحث آن در فصل آینده خواهد شد و تحقیقاً بصرف اینکه کسی منکر

مجردات بشود دلیل بر نبودن عالم مجردات نیست همچنانکه بصرف اعلام اعتقاد بمجردات نیز عالم مجردات وجود خارجی نخواهد یافت.

خلاصه آنکس که مزاجش آماده خروج و صعود از عالم زندگانی روزانه است و مانند افلاطون و سقراط در جستجوی جمال ازلی است، از درک معنای زیبایی در محمل های گوناگون مانند جسم و شعر و موزیک و غیره، باین نتیجه میرسد که زیبایی امریست مستقل از مظاهر آن و آنچه در عالم محسوس زیبا نامیده میشود فقط جلوه های محدود بنوع خاص از آن حقیقت برتر است و آنکس که مخالف است از همراهی زیبایی با چیزهای زیبا — اعم از جسم یا شعر و غیره — میگوید این پیوستگی امریست ضروری و زیبایی مطلق وجود خارجی ندارد.

ولی عارف زیباپرست که جذبه زیبایی جهانگیر در وی آرزوهای دور و درازی برای جاودانگی زیبایی القاء کرده است بوسیله این تعمیم، جهانی از امیدهای آرامش بخش برای خود میافریند که در دسترس دیگران نیست و اگر او نیز مانند حریفش از اقامه برهان عاجز است دست کم توانسته است برای خود عالم زیباتری بسازد:

گفت صورت^۱ کوزه است و حسن می می خدایم میدهد از ظرف وی
استعانت از حکمت خسروانی: در اینجا فلسفه خسروانی پرتو تابناکی بر محیط تاریک بحث ما می افکند و اگر درست دقت شود رجحان طرز درک عارفانه را از زیبایی بسیار موجه میسازد.

بخاطر داریم که فلاسفه پهلوی — که مشرب آنها را حکمت خسروانی مینامند — همه موجودات را خواه عینی خواه ذهنی جلوه ای از یک حقیقت بسیط نامتناهی میدانند. بعبارت دیگر آنچه هست ظهور یک یا چند خاصیت آن حقیقت بی منتهی است اما بقدر معین یعنی محدود. این حقیقت بی مرز جاودان که از هر جهت بی انتهاست خواه بلحاظ گوناگونی آثار و خواه از نظر شدت هریک از آثارش نام معینی نمیتواند داشته باشد هر کس بر حسب مانوسات ذهنش میتواند برای آن نامی بگذارد فلاسفه اخیر کلمه وجود یا هستی را انتخاب کرده اند ظاهراً خود پهلویان مفهوم نور را مناسب میدانسته اند (البته مقصود نور بمعنی عرفی و محسوس نیست) همانطور که امواج مرئی و نامرئی طیف خورشیدی از ماوراء بنفش گرفته تا اشعه حرارتی و زیر قرمز هریک بنحوی نمایش و جلوه محدودی از

۱ — البته کلمه صورت که در این جا بمعنی شکل و شمائل است با صورت بمعنای فلسفی مقابل ماده اشتباه نخواهد شد.

انرژی خورشیدی است و اینهمه الوان گوناگون طیف و امواج مختلف با طول موجهای بسیار متفاوت و خواص کاملاً مختلف همه از یک چشمه جهان افروز است همچنان تمام موجودات هر یک جلوه‌ای یا بهره‌ای بسیار ضعیف از آن حقیقت بی‌منتهاست. در آن حقیقت همه چیز هست منتهی بحال وحدت، کثرت و گوناگونی جلوه‌های آن حقیقت یا وجوه و مناظر آن هستی لایتناهی است از دیدگاههای مختلف تنگ‌بین و کوتاه. خورشید یکتای هستی مطلق پرتوهای بی‌شمار دارد که ما آنرا موجودات اصیل می‌پنداریم. هر شعاعی در عین جدائی از خورشید، از آن جدا نیست. در این جهان بینی پهلویان هیچ چیز بخودی خود اصالتی ندارد. هر موجود آنچه دارد از چشمه هستی است و آنچه منسوب بخود آن چیز میتواند باشد محدود بودن هستی در آن چیز است. یک قطره از آب دریا جهت مثبتش، دارند گیش اثرداشتنش بعلت اینست که قسمتی از دریاست آنچه آنرا از دریا جدا میکنند کم حجمی و کم جرمی آنست یعنی جهات عدمی آن. وجه تمایز قطرات از هم اختلاف در حجم و شکل آن حجم است والا از نظر طبیعت و حقیقت اختلافی ندارند. قطره‌ای فقط تا دو سانتی متر مکعب از دریا بهره دارد قطره دیگر بیشتر یا کمتر. قطره‌ای کروی است قطره دیگر بهمان حجم ولی استوانی است. البته این مطالب برای تقریب ذهن است والا درک کامل کیفیت ارتباط موجودات با وجود لایتناهی برای ما امکان ندارد. بهمین قدر باید بخاطر سپرد که نه تنها شدت و ضعف در یک خاصیت مثلاً نیرو، ناشی از جلوه بیشتر یا کمتر آن هستی بی‌منتهاست بلکه اختلاف خواص مختلف مثل جرم داشتن یا آگاه بودن، زیبایی یا مهربانی و امثال آن نیز ناشی از این امر است که آن هستی بی‌منتی در هر یک از این موارد فقط یکی از وجوه لایتناهی خود را بحد معینی نشان داده است.

حال که چنین است اصلاً این مسئله که آیا زیبایی بدون محمل — جسم یا الفاظ یا اصوات موسیقی — میتواند وجود داشته باشد یا نه کاملاً بی‌معنی است چون خود آن چیزهایی که ما آنرا اصیل می‌شماریم مانند جسم یا تموج صوتی اصالتی ندارند که بتوانند در مقابل حقیقت دیگری نوعی اولویت برای خود قائل باشند تا بتوان آنها را محمل امور معنوی مثل زیبایی دانست. جسم بلحاظ خودش همانقدر ناچیز و عدمی است که زیبایی بلحاظ خودش زیرا هر دو جلوه بسیار محدودی از هستی بی‌منتها هستند. جسم بلحاظ جسمیتش قوام و دوامی ندارد تا بتوان گفت: «اول جسم یا خطوط یا صوت باید باشد تا زیبایی بتواند از عدم بوجود آید زیرا زیبایی بدون محملی مانند جسم زیبا یا سخن زیبا یا آهنگ زیبا وجود خارجی ندارد». بلکه مسلم است که هم جسم هم زیبایی هم مهربانی هم نیرو همگی از

یک مایه و آویخته بیک حقیقت اند که اگر آن حقیقت لایتناهی نباشد هیچ یک از اینها که نوشتیم نامی هم نخواهند داشت چه رسد بدوامی. پس بهمان عنوان و بهمان حقی که جسم هست بهمان عنوان، و بهمان حق، زیبایی هست. جسم از خود چیزی ندارد که زیبایی اثر آن باشد. زیبایی هم بخودی خود — یعنی قطع نظر از بهره ای که از هستی لایتناهی دارد — چیزی نیست که فی المثل اثرش آراستن چیزهای دیگر باشد. خواه جسم خواه زیبایی هر دو هستی های محدودند و هر دو در یک سطح و بیک عنوان تحصیل دارند هر دو از یک کانون برانگیخته شده اند منتهی حد هستی — یا نور باصطلاح پهلویان — در جسم با حد هستی در زیبایی متفاوت است چنانکه حد فضائی در مکعب مستطیل با حد فضائی در کره فرق دارد ولی هر دو از یک مایه اند که همان ابعاد سه گانه باشد و اگر آن ابعاد سه گانه نباشند اصلاً مکعب مستطیلی یا کره ای نمیانند.

باز برای مزید توضیح یادآوری میشود که در فلسفه ارسطو چهار نوع علت برای هر چیز فرض شده است، اول علت مادی یعنی آن مایه ای که آن چیز از آن ساخته شده است مثل چوب که مایه ساختمان میزی باشد دوم علت صوری که ذکر آن گذشت یعنی آن انتظام خاصی که این چوب بخود گرفته است تا بتوان باین حجم چوب نام میز گذاشت سوم علت فاعلی یعنی آن نجاری که این میز را ساخته است چهارم علت غائی یعنی آن مقصودی که بخاطر آن این میز ساخته شده باشد. واضح است برای اینکه چیزی که نبوده است بوجود بیاید همه این چهار علت لازم است. در فلسفه های غیر پهلوی خواه دینی خواه غیردینی و خواه ضد دین و الحادی این علل از یکدیگر جدا هستند. ولی فلسفه پهلوی بمدد تحلیل دقیقی که سابقاً ذکر شد هر چهار علت همه موجودات را در آخرین مرحله تحلیل یک حقیقت میداند که آنرا هستی یا وجود یا واقعیت یا نور و غیره نامیده اند. لذا قوام و دوام جسم در آخرین تحلیل دقیق عقلی بهمان چیزی است که قوام و دوام زیبایی. همه موجودات از جان آگاه تا جسد بی جان، از خاک تیره تا زیبایی بیکران بی تکیه گاه نگهبان از یک مایه هستند. همه موجودات جهان با یک ریسمان در بالای مفاک نیستی آویخته شده اند.

پس چرا زیبایی مطلق در عالمی خاص خودش وجود خارجی نداشته باشد و چرا وعده آن زن مانتینه ای و امید سقراط دروغ باشد؟ چون دانستیم که:

اینهمه رنگ می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

۲-۲- گفتگو با اهرمن

در اینجا از زبان اهرمن یا بوسوسه ضمیر دیرباور میتوان پرسید که اگر همین استدلالی که برای سیر صعودی مفهوم زیبایی و تسامی آن تا زیبایی مطلق و تلاش برای اثبات واقعیت زیبایی مطلق بکار رفته است درباره زشتی اعمال شود نتیجه چه خواهد شد. مگر نه اینست که عین همین استدلال که درباره زیبایی های محسوس و لطائف هنر و جمال معنوی بکار بستیم راجع به زشتی های محسوس و روحیات خشن و قبیاح اخلاقی و رذائل روحی نیز صادق است. آیا در جهان آفرینش فقط با زیبایی سروکار داریم؟ پس اینهمه حشرات و حیوانات نفرت انگیز اینهمه سیمای زشت جهنمی، این جنایات فجیع که در تمام ادوار تاریخ خوانده ایم و در این روزگار بیشتر و گوناگون تر شده است قابل ذکر نیستند. آیا میتوان به پیروی از ارسطو باین دل خوش داشت که در این جهان زشتی کمتر از زیبایی است صرفاً باین دلیل که صانع حکیم عالمی را که زشتی در آن غلبه داشته باشد نخواهد آفرید. آیا ما از حکمت آفریدگار جهان آگاهیم. آیا یقین داریم که آنچه عقل اخلاقی ما حکم میکند، خدا هم ملزم بمراعات آنست. پس بحکم همان مقدماتی که زیبایی مطلق در سرآورده غیب، وراء عالم محسوس و مانوس ما، وجود دارد و مردان نیکو نهاد زیباپرست بامید دیدار آن زیبایی در لحظه ای از لحظات خود رهایی زنده اند، بحکم همان مقدمات زشتی مطلق نیز در باطن این عالم هست و وای بحال آنکس که در سیر مشقت بار زندگانی این جهان سرانجام روبروی آن زشتی مطلق قرار گیرد و از کجا معلوم که رهرو این معانی بعوض ورود در بهشت مشاهده زیبایی مطلق به دوزخ مقابله با زشتی مطلق گرفتار نشود. مگر ما از سرنوشت خود آگاهیم. هیچ کس نمیداند سرانجام سیر روحش کجاست. مهالک و خطرات، تاریکی ها و مفاکها و بندها و پیوندها چنان سیر روحانی را دشوار کرده است که برآستی:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافر است راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدهش
پس سخن این مبحث درباره اصالت صورت شمشیر دودم است هم بزشتی اطلاق و جاودانگی می بخشد و هم زیبایی مطلق را ازلیت و ابدیت.

بعلاوه باز اهرمن شک و تردید میتواند بگوید که اساساً زیبایی برای همه یک مفهوم ندارد. چه بسا خطوط صورت که در نظر برخی مهرانگیز و بچشم دیگران نفرت انگیز است. زینت ها و آرایش های قومی در نظر قوم دیگر نه تنها زیبا نیست بلکه بسیار زشت است.

آهنگ موسیقی چینی برای مردم چین آرامش بخش و زیباست ولی ممکن است در نظر مردم دیگر نه تنها بهره‌ای از زیبایی نداشته بلکه خسته کننده و ناهم آهنگ باشد. حتی در یک کشور آنچه در چند قرن پیش زیبا یا دست کم مانوس بوده است امروزه زشت و متروک است مانند تعدد زوجات یا زناشویی با محارم. آنچه امروز بعنوان نقاشی و حجاری جدید می بینیم و بسیاری از اهل هنر آنرا زیباتر از آثار کلاسیک می‌شمارند در نظر عده‌ای از مردم همین روزگار مزاح بی مزه‌ای بیش نیست که فقط بسبب بلاهت عده‌ای و بمدد قدرت تبلیغات جدید دوام یافته است. پس شما در کدام یک از این واقعیات مختلف که هر کدام بزعم عده‌ای با لفظ زیبا توصیف میشوند استدلال خود را درباره حقیقت زیبایی بکار می‌سیرید. کدام است آن «صورت» زیبایی که شما بمدد نظریه هیولا و صورت از آن مواد انتزاع می‌کنید. آیا آن «صورت» زیبایی که بنظر شما حقیقت زیبایی است از شکل و شمائل زن اسکیمو انتزاع میشود یا از خطوط فلان زن ایتالیائی. حتماً جواب آماده‌ای ندارید چون آنچه اسکیموزیا می‌بیند بسا که ما زشت شماریم و بالعکس پس آن «صورت» که شما با تلاش عقلی و استدلال دقیق فلسفی انتزاع می‌کنید و می‌گوئید اینست حقیقت زیبایی، برای طرف مقابل حقیقت زشتی است.

و باز ممکن است عقل شکاک یا اهرمن زیرک بدخواه بگوید مسلم است که این مطالب نه از مقوله ریاضی است نه از جمله علوم تجربی پس بنا بر آنچه خودت در کتاب منطق ایمانیان آورده‌ای در این استدلالات مبادی نامناسب با مطالب (مقاصد) ناخود آگاه طرد شده است و فقط در جستجوی آن مقدماتی هستی که بدرد مقصودت می‌خورد یا شاید آگاهانه چنین کرده باشی بنابراین، سخنان کنونی تو نیز مانند سایر عقاید وراء علم مقید یقین نیست.

بی شک این ملاحظات خواه اهریمنی و خواه عقلی شایسته کمال توجه است خاصه که در این زمینه جواب قانع کننده‌ای شنیده نشده است.

پاسخ این اشکالات کار ساده‌ای نیست با این وصف سعی می‌کنیم در این زمینه با تحلیل عقلی ظریفتر و عمیق‌تر از این موانع بگذریم و به سیری که در پیش داریم به پردازیم. نخست برآنیم تا روشن کنیم که استدلالی که منجر به قبول نسبیت چیزهای زیبا میشود دلیل بر این نیست که خود زیبایی نسبی است کافی است همان روش تحلیلی یونانیان را درباره اصالت صورت ادامه دهیم.

شکی نیست که آنچه را یکی زیبا میداند ممکن است دیگری زشت بشمارد. ولی

این اختلاف در مصداق زیبایی است نه در مفهوم زیبایی. حقیقت زیبایی برای همه مردم حتی برای همه موجودات صاحب شعور تمام کائنات آن امریست که موجب بهجت و شادی است. یعنی آن هیجان عاطفی که از مشاهده یا دریافت برخی امور برای ما دست میدهد. بعبارت دیگر آن اشکال گوناگون و مختلف و در برخی موارد متضاد — مثل نقاشی کلاسیک و نقاشی جدید یا خطوط آن زن اسکیمو و سیمای آن زن رومی — ماده یا هیولاست برای آن حقیقتی که موجب آن هیجان است و در حکم صورت آن ماده است. گاه این «صورت» (به معنایی که قبلاً شرح داده ایم) بر ماده ای مانند یک تابلو رافائل وارد است و مجموعه آن ماده و این صورت برای ما چیز زیبایی میسازد گاه خطوط یک تابلو پیکاسو ماده یا هیولای آن «صورت» میشود و باز برای ما تابلو زیبایی ایجاد میکند. اما اختلاف ماده در این دو حالت ناشی از اختلاف ساختمان مغزی و آموزش و پرورش است. پس آنچه نسبی است چیز زیباست که مرکب است از «صورت» یا حقیقت زیبایی و ماده ای که این صورت بر آن وارد است نه خود زیبایی که «صورت» زیباست. زیرا اگر از دو نفر که سلیقه مختلف دارند یکی زن موبور نازک اندام می پسندد و دیگری زن موسیاه فربه، پرسیده شود که چرا زن منظور دیگری را نمی پسندد، هر دو خواهند گفت که آن زن برای من چنگی بدل نمی زند یا آنیت ندارد پس هر دو در معنای زیبایی بخودی خود موافقت منتهی برای یکی بسبب ساختمان خاص جسمی و روحی زیبایی در آن زن نازک اندام موبور تجلی میکند و برای دیگری در آن زن موسیاه فربه. شراب عشق آفرین زیبایی گاه در جام بلور است و گاه در ابریق گلین. از اینجا است که هر کس معشوق خاص خودش را دارد و بسیار نادر است که دو نفر یک معشوق داشته باشند زیرا احتمال اینکه با تعویض یک طرف رابطه عشقی، بازین این دو همان سنخیت روحی، همان هماهنگی و همدمی و یکدلی و یکزبانی که موجب ظهور عشق است — یعنی موجب ورود «صورت» زیبایی بر خطوط و روحیات طرف بعنوان ماده زیبایی — برقرار بماند بسیار کمیاب است. دست کم این امر مایه دلخوشی است که یک شخص الهام بخش دو نفر نمیشود و اگر بشود بیک شدت نیست و بسا که اصلاً برای دیگری منشاء الهامی نگردد.

که پیدا کن به از لیلی نکوئی	به مجنون گفت روزی عیب جوئی
بهر عضوی ز اعضایش قصور است	که گر لیلی به چشم تو چو حور است
در آن آشفته گی خندان شد و گفت	ز حرف عیبجو مجنون بر آشف
دل مجنون ز شکر خنده خون است	تولب میبینی و دندان که چون است

تو مومیبینی و من پیش مو تو ابرو من اشارتهای ابرو
اگر بر دیده مجنون نشینی بجز زیبایی لیلی نه بینی

پس نسبی بودن چیز زیبا دلیل بر این نیست که خود زیبایی امر نسبی است چون حقیقت زیبایی علت همان هیجان عاطفی است که از دیدن برخی چیزها یا شناسایی برخی روحيات دست میدهد و این امر در هر مورد یکسان است اما چرا استدلالی که برای وصول به زیبایی مطلق مفید است موجب قبول عینیت زشتی مطلق نمیشود محتاج بدقت در آثار زشتی است.

البته تردید نیست که تحلیل چیز زشت به ماده و صورت نیز درست است. چیزهای زشت فراوانند قدر مشترک آنها که زشتی باشد در حکم «صورت» است نسبت بآن مواد گوناگونی که همه را زشت نامیدیم. دو نفر ممکن است هر دو زشت باشند ولی یکی کوتاه دیگری بلند، یکی لاغر و دیگری فربه باشد و غیره در هر دو مورد آن مواد آلی پوست و گوشت و استخوان ماده چیز زشت است ولی بر این ماده صورتی وارد شده است که از ترکیب این دو امر چیز زشت در خارج وقوع یافته است ولی حقیقت زشتی ناشی از آن پوست و گوشت و استخوان نیست. همین مواد اگر تنظیم دیگری داشت ممکن بود چیز زیبایی درست کند پس حقیقت زشتی، یعنی آنچه زشتی چیز زشت از آنست «صورت» زشتی است نه ماده زشت.

و باز تردید نیست که بقیاس همان بیان آن زن مانینه ای برای سقراط زشتی ها مراتب دارند از زشتی صورت گرفته تا زشتی کار هنری و زشتی روح انسانی و زشتی اجتماع و در تمام این مراتب حقیقت زشتی یکی است و بمدد همان استدلال بمفهوم زشتی مطلق میرسیم اما بشرحی که ذیلاً خواهد آمد در این مراتب زشتی هر چه دامنه مفهوم زشتی گسترده میشود عوامل مخرب در جهت امحاء و اعدام عوامل مولد زشتی زیادتر میشود بقسمی که در زشتی مطلق هیچ عاملی باقی نماند تا زشتی مطلق دوام یابد و از این جهت زشتی مطلق مقارن بلکه عین عدم است و چیزی نیست که عارف خواهان دیدار آن باشد یا نباشد بر خلاف زیبایی مطلق که عین هستی است.

توضیح امر اینست که وقتی ناظری با منظره زشتی رو برو میشود طبعاً از آن گریزان است و لذا، بفرض اینکه بر خلاف تئوری منسوب به افلاطون زشتی ها و بدیها را امور عدمی ندانیم و همه آنها را از این حیث که منشا اثرند امور مثبت و وجودی پنداریم، نتیجه ظهور زشتی دوری ناظر از منظور و تلاش برای معدوم ساختن تصویر آن زشتی در ذهن ناظر است

پس در سطح افراد نتیجه ظهور زشتی گسستگی پیوند ناظر و منظور و از بین رفتن یاد آن زشتی است. بهرور زمان در ذهن ناظر. اگر زشتی تنها در منظره مقابل نباشد بلکه در فردی باشد که ما از سیمای وی بیزاریم اگر این امر شدنی نداشته باشد فقط منجر بدوری آن دو و فراموشی و نابودی زشتی در عالم ذهن آن شخص خواهد شد ولی اگر شدید باشد و چنان از یکدیگر بیزار باشند که وجود دیگری را حتی دور از خود قابل تحمل ندانند نتیجه آن معدوم شدن یک یا هر دو آن‌ها خواهد بود و باز اثر ظهور زشتی نابودی است چون حتی اگر فقط یکی از طرفین نابود شود، طرفی که باقی مانده است دیگر زشت محسوب نیست زیرا طرف مقابل ندارد که در وی هیجان نفرت ایجاد کند. زشتی و زیبایی از جمله اموریست که احتیاج به ناظر دارد اگر هیچ ناظری فرض نشود هیچ چیز را نمیتوان زشت یا زیبا نامید.

حال اگر به تقلید از آن زن مانتینه‌ای زشتی را نه تنها در محسوسات خودمان بلکه در تصورات و اخلاقیات و حتی اجتماع بشر توسعه دهیم و اجتماعی تصور کنیم که در آن اشیاء زشت و افراد بد سرشت باعلا درجه زشتی و در پائین ترین درجات دوزخی باشند چنین اشیاء و چنین اجتماعی بدست خود آن افراد در مدت کوتاهی چنان نابود خواهد شد که هیچ اثری از آن زشتی‌ها نماند خواه آن زشتی را مطلق بدانیم یا نسبی. بعبارت دیگر زشتی خود کش است و تخم نابودی زشتی در خود زشتی وجود دارد منتهی در زشتی‌های ضعیف و نسبی درجه امحاء و اعدام ضعیف‌تر و در زشتی‌های کامل و مطلق عامل نابودی چنان قویست که لحظه‌ای دوام زشتی مطلق امکان ندارد. پس زشتی مطلق بر خلاف زیبایی مطلق نه تنها جاودان نیست بلکه قابل تحصیل در عالم خارج نیست

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

اما آخرین سخن اهریمن شک در باره یاد آوری محدودیت‌های منطق ایمانیان تا حدودی مقبول و مفید است. ولی آیا نتیجه آن سخن اینست که باید در این زمینه از هر نوع تلاشی صرف نظر کرد؟ تحقیقاً نه. برخی اندیشمندان که گرفتار اندوه خرد هستند بحکم علل عاطفی که در فصل اول از قسمت دوم دیدیم بناچار باین راه کشیده میشوند و ناگزیر میکوشند در این سرداب تاریک طبیعت کوره‌راهی بیابند که از آن روزنه‌ای بجهان برتر نمایانده شود و تکیه گاهی برای امیدها پیدا گردد تا آرامشی بدلها دست دهد. و کاش چنین باشد. والا کیست که انتظار داشته باشد علم ما بمسائل وراء حس بهمان درجه روشنی و استواری علوم مثبت باشد. چنین توقعی دلیل کمال بلاهت است. هر کس سر در راه دشوار این مقصد اعلی گذارد به یقین داند که توانائی و وسائل دامنه دید وی بمراتب کمتر و

کوچکتر و تنگ‌تر از آنست که درخور درک زیبایی مطلق باشد. با این وصف دیدار جمال ازلی میعاد آدمیت است و بی مقداری علم و ناچیزی وسائل جستجوی ما در مقابل آنچه باید باشند مانع از آن نیست که باز عاشقانه در آرزوی رو یاروئی با زیبایی مطلق در این عالم تنگ و تاریک تلاش کنیم.

دید مجنون را عزیز در دناک در میان رهگذر میبخت خاک
گفت ای مجنون چه میجویی از این گفت لیلی را همی بویم چنین
گفت لیلی را کجا یابی ز خاک کی بود در خاک شارع در پاک
گفت من میجویمش هر جا که هست بو که جائی آرمش ناگه بدست^۱

فقط کافی است که مبانی جستجو و روش تحقیق ما خلاف عقل سلیم نباشد و آنچه در این باره نوشته شده تنها خلاف عقل سلیم نیست بلکه ملایم طبع عقل نظری است. و هر کس آرزو مند مواجهه جمال مطلق الهی باشد بی شک از این مقدمات دلگرم خواهد شد و بجاودانگی زیبایی مطلق باوری خواهد یافت. اینست تحفه گرانبهایی که نبوغ یونانی به محفل مشتاقان آورده است. تحفه‌ای که چون در پرتو حکمت خسروانی گذاشته شود اشک شوق از دیده ایمانیان خواهد ریخت و بشکرانه بشارت عینیت و ابدیت جمال مطلق طنین «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام»^۲ در سراپرده کائنات هزاران بار انعکاس خواهد یافت.

۱- منطق الطیر شیخ عطار

۲- آیه ۲۶ و آیه ۲۷ سوره ۵۵

باوری به سرای سرانجام

یکی دیگر از مقدمات عقلی عشق عرفانی اعتقاد باین امر است که مرگ فقط انتقالی است بجهان دیگر نه فناى شخص. قبل از اینکه وارد بحث جهات عقلی چنین اعتقادی بشویم یادآور میشوم که اعتقاد بحیات پس از مرگ از ضروریات عشق عرفانی نیست. چه میتوان تصور کرد که اگر شخص فقط بدو مبدأ عقلی مذکور در دو مبحث قبل باوری داشته باشد بتواند بشادمانی ناشی از عشق عرفانی برسد بدون اینکه توقع کند که او را روان جاودانی باشد. زیرا اگر کسی بخدائی توانا و دانا و جاودان که از هر حیث بی نهایت و فوق التمام است اعتقاد داشته باشد — چنانکه اقتضای حکمت خسروانی چنین است — و اگر بنا بر فلسفه یونانی اصالت صورت برای نفس زیبایی بخودی خود وجودی بپذیرد از ترکیب این دو حکم نتیجه میشود که در باطن جهان آفرینش حقیقتی است لایتناهی که توانائی و دانائی و مهربانی و زیبایی او جاودان و بی انتهاست در نتیجه برای آنکس که اهل سودای عرفانی باشد، ضمانت حصول و وصولی برای آرزوهای عالی انسانیش موجود است اگرچه شخص او در دوران کوتاه زندگیش چنین توفیقی نیابد. چه کسانی که شیفته و دیوانه آرزوئی هستند با کمال میل حاضرند در راه آرزوی خود دست از جان بشویند فقط باین امید که آن آرزو بعد از مرگ ایشان برآورده خواهد شد البته نه برای خود او که مرده است بلکه برای آرزومند دیگری که پس از او خواهد آمد. همانطور که مجنون در باره دوام عشقش آرزومندانه میگفت:

در عشق بپایه ای رسانم کو ماند اگر چه من نمانم

و این مقام بالاترین درجه از خود گذشتگی است که مطلقاً هیچ چیز جز سلامت و سعادت معشوق یا بقا و جاودانگی خود عشق را نمیخواهد و اصلاً خود را فراموش میکند: چنان پر شد فضای سینه از دوست که نقش خویش گم شد از ضمیرم حتی در میان کسانی که خداپرست نیستند نیز اینگونه از خود گذشتگی ها در برابر معشوق یا برای حزب یا برای میهن دیده شده و میشود چه رسد بکسی که خدای مهربان را در تنگنای دل احساس کند و زیبایی مطلق و مهربانی و دانائی بینهایت او را در عین حال روشنی بخش دیده و دل نماید. خاصه اگر آن برق خاطف بر او فرود آید که دیگر سر با آسمان نخواهد سائید و با درک همان لحظه کوتاه نصیب خود را از دنیا و آخرت خواهد گرفت و دیگر آرزویی برای او نخواهد ماند تا توقع حیات دیگر داشته باشد مگر آدمی چه میخواهد: از دل و جان شرف صحبت جانان غرض است همه آنست و گرنه دل و جان اینهمه نیست ولی البته این مقام متعلق بخواص عالم قرب است و معمولاً، حتی برای آنها که روح عرفانی دارند، باوری بزندگی جاودان از مقدمات منطقی عشق عرفانی است.

۳-۰۱- نمونه ای از براهین پیشینیان در تجرد نفس و بقای آن

برای اثبات زندگانی سرای دیگر دلائل متعددی جستجو کرده اند ولی هیچ یک منتج به نتیجه ای نمیشود بخاطر دارم که در تمام طول یک ماه رمضان استاد هفده دلیل بر اثبات بقای روح آورد که در همان عنفوان جوانی میفهمیدم که برای نمونه حتی یک دلیل معقول در میان اینهمه تلاش فکری وجود ندارد یکی از دلائل که نقلش خالی از لطف نیست برهانی است که ابن سینا در اشارات نیز آورده است^۱ و آن بدین شرح است که اگر کسی از عالم خارج هیچ اطلاعی نداشته باشد یعنی حواس پنجگانه وی متأثر از عوامل خارجی نشوند مثلاً چشمش بسته باشد تنش با چیزی تماس حاصل نکند گوشش صدائی نشنود، زبانش چیزی نچشد، شامه اش بوئی نبوید باز بوجود خودش علم دارد یعنی میداند که خودش هست. پس در این حال نیز عالمی و معلومی هست. این عالم و معلوم هر دو نفس انسانند. بعبارت دیگر نفس بهستی خود علم حضوری دارد. هم داننده نفس انسان است هم دانسته و چون چنین علمی نه مبتنی بر محسوسات است نه بر متخیلات یعنی از جهت منشأ و طبیعت ارتباطی با جسم ندارد، امریست مجرد از ماده و نفس انسان که محل چنین امر

۱ - تنبیه اول از نمط ثالث اشارات. همین برهان در آخر فصل اول از مقاله اولی از فن سادس طبیعیات در کتاب شفا آمده است. در شفا توضیح بیشتری است.

مجردیست (البته استعمال کلمه محل در اینجا برای تقریب بذهن است و الا استعمال این کلمه در سطح مجردات درست نیست) بناچار باید مجرد باشد یعنی امریست که نه جرم دارد نه بعد و لذا پس از مرگ باقی است زیرا جسم نبود که با فساد بدن فاسد شود و از کار بیفتد و بمیرد. برای سهولت عین مطالب این سینا نقل نشد ولی جان کلام برهان مورد بحث چنین است. این یکی از دلائل خیلی معتبر قدیم در اثبات تجرد نفس از ماده و بقای آن پس از مرگ بود. حال آنکه میتوان پرسید که کدام یک از فلاسفه موفق به چنین تجربه ای شده است که در میان زمین و آسمان معلق باشد و اعضاء بدنش با هم تماس حاصل نکنند تا موجب تحریک حس لامسه شود و چشمش چیزی نبیند و گوشش صدائی نشود و غیره که از او بعنوان شاهد صادق، چنین جریان روحی را شنیده باشیم بعلاوه کافی است بخاطر آورده شود که در بسیاری از حالات ما اصلاً خبر از وجود خود نداریم مانند حالت خوابی که در آن خواب نه بینیم یا در حین عملیاتی که برای ما بمرحله خود کاری یا اتوماتیسم رسیده باشد و مسئله انتخاب بین دو امر یا صدور دستور کاری که با آن آشنائی کافی نداریم در میان نباشد. و از همه گذشته وقتی برای عمل جراحی شخص را بیهوش میکنند برای آن قسمت از زمان که بیهوش است اصلاً از هیچ چیز خبر ندارد. پس اگر نفس مجردی داریم و علم نفس بخودش علم حضوری است و محال است که نفس اندیشنده ای باشد و بخود نیندیشد پس در اینگونه فواصل زمانی نفس مجرد کجا رفته است و به چه کاری میپرداخته است.

لذا اگر بخواهیم خود آگاهی را از لوازم ذاتی جهان دیگر — باصطلاح قرآن دار آخرت — بدانیم، چنین جهانی بفرض وجود غیر از جهان روح آدمی است زیرا بشرحی که دیدیم نفس ما همیشه از خود آگاه نیست. البته در مورد حالی که انسان کارهایی ماشین وار بدون خود آگاهی انجام میدهد میتوان گفت که نفس انسانی در آن حال نیز عالم است زیرا میداند که چه دستوری به بدن بدهد منتهی علم به علم خود ندارد و باصطلاح علم مرکب ندارد پس در این گونه حالات دلیلی برانتفاء وجود نفس نیست. همچنین میتوان گفت که در حال بیهوشی یا خواب بدون رو یا نیز چون نفس انسانی در حال تصرف در بدن است یعنی تمام اعضاء بدن از قلب و ریه و امعاء و غیره کار خود را بدستور روح انجام میدهند پس باز حضور نفس بدلیل تصرفش در بدن مسلم است و آگاه نبودن نفس از کارهای خود دلیل بر نبودن آن نیست.^۱ ولی فیلسوف مخالف میتواند پاسخ دهد که توضیح شما

۱ — گویانکه این استدلال ممکن است برخی را راضی نکند چون شاید گفته شود که این اعمال کار روح حیوانی است و ربطی بنفس ناطقه که فصل مُشَخَّص انسان است ندارد.

مصادره بمطلوب است زیرا شما اول نفس مجرد از ماده که متصرف در آلات بدن است پذیرفته اید که میتوانید چنین تعبیراتی بیاورید ولی اگر کسی بگوید که اصلاً نفسی در کار نیست این کارها همه کار بدن است و بدن تا زنده است کارهای خودش را میکند، اگر داروی بیهوشی وارد آن نکنید خود آگاهی نیز دارد والا از خود آگاه نیست. و اگر بدن بسبب مرگ از کار افتاد قصه تمام است. در کجای این داستان نیازی به نفس مجرد از ماده است. حال بگذریم از این سخن که فرضاً نفس مجردی داشته باشیم یعنی در ما چیزی باشد که جرم و بعد نداشته باشد از کجا معلوم که پس از خراب بدن آن چیز مجرد باقی بماند چه شخصی چنین مشاهده ای کرده است. خلاصه سرنوشت بشریات و مات است. بقول خیام

از جمله رفتگان این راه دراز باز آمده ای کو که از او جویم راز
 زنهار در این دوراهی آژ و نیاز چیزی ننهی که می نمیائی باز

باری سخن در این است که اگر بگفته انبیاء و کسانی که اهل این معانی هستند کار نداشته باشیم و صرفاً بخواهیم باستناد استدلال عقلی یقین آور مانند آنچه در علوم استدلالی و تجربی پیشرفته معمول است در باب بقای روح پس از مرگ نظری بدهیم نه بلحاظ اثباتی میتوان حکمی کرد و نه بلحاظ سلبی. البته اگر کسی معتقد بیکي از ادیان مانند اسلام، مسیحیت و امثال آن باشد در این باره تردیدی نخواهد کرد. زیرا اساساً طرز برداشت انبیاء اینست که انسان از ابتدای تولد تا جهان باقی است بسمت مقصد اعلائی در حرکت است چنانکه آیه ۶ سوره ۸۴ قرآن تصریح دارد که: یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاً فیه که خلاصه معنی اینست که ای انسان تو با تلاش بسوی خدای خود در حرکتی و او را ملاقات خواهی کرد و اگر در معنای حرکت دقت شود روشن خواهد شد که آنچه حیات مینامیم پیاپی آمدن حالاتی است که تا حال قبل ناپود نشود حال بعد نخواهد آمد و لذا مرگ یک امر جاری حیات است منتهی حواس ما آنرا درک نمیکند لذا مرگ بدن یک حادثه استثنائی نیست. لحظه ایست از لحظات سیر انسان بطرف آن مقصد اعلی. در قرآن با بیان لطیفی بحث راجع بروح را از فضولی های بشر پرمدعا میداند زیرا در آیه ۸۷ سوره ۱۷ چنین فرموده است: یَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً یعنی از تو درباره روح پرسش میکنند بگور روح از امر پروردگار من است و بشما دانش بسیار کمی داده شده است یعنی دانش ناچیز ما درخور فهم این مطلب نیست. در آیه دیگر آمده است که ما شما را بجائی میبریم که نمیتوانید بفهمید که معنی مستفاد از آن برای عقلا همان «فضولی موقوف» است

۳-۰۲- توسل به اقناعیات برای بقای نفس

استدلال فلاسفه راجع به بقای نفس هر چه باشد مسلم است که عرفا، اکثر به جاودانگی روان باوری داشته اند منتهی برخی تحت تاثیر بیانات شبه برهانی فلاسفه و بعضی مؤمن به کتب آسمانی بوده اند. دسته اول از راه استدلال و دسته دوم بعلت ایمان بزندگی پس از مرگ باور داشته اند. ولی بموازات این دو مینا، پایه دیگری نیز برای این عقیده بوده است که آنها میتوان اقناعیات نامید. بدین توضیح که اهل عرفان بعلت ساختمان روحی مناسب این معانی داستانهای بسیاری در باره کرامات مشایخ یا عجائب حوادث و مانند آن شینده بودند که بسبب کثرت و اعتبار گویندگان آنها را باور داشتند. ولی اگر کسی اهل این مباحث نبود آن مطالب را بجد نمیگرفت. زیرا آن داستانها که منسوب به زندگان گمنام یا رفتگان سرای دیگر بود قابل تحقیق نبود و اگر کسی میخواست در باره راست و دروغ آن مطالب جستجو کند امکان نداشت. لذا پس از اینکه سلطه دین در مردم کاهش یافت و فلسفه قدیم مردود شناخته شد کمتر کسی آن مطالب را میخواند و بهر حال آن نوشته ها برای پذیرفتن چنین سخنان شگفت آوری کافی شمرده نمیشود.

ولی در عصر حاضر هم، برای آندسته از مردم که اهل اینگونه مباحث هستند باز همان اقناعیات یکی از مقدمات عقلی عشق عرفانی است. منتهی در این دوران پژوهندگان اروپا و امریکا داستانهای مربوط به خواب یا ارتباط اشخاص از راه دور — بدون وسائل محسوس — یا پیش گوئی را در کتب متعدد مدون کرده اند و در مورد هر حکایت نام و نشان گوینده ضبط شده است. بعلاوه مسائل مربوط با دراک و راء حس بوسیله موسسات معتبر دانشگاهی نیز مطالعه میشود که برای اینگونه تحقیقات بودجه مخصوصی تخصیص میدهند. در نتیجه مجموعه این تلاشهای افراد و دانشگاهها اکنون در کنار علم روانشناسی، بمعنی معروف و مدرسی، علمی در شرف تکوین است بنام روانشناسی جانبی^۱ که هدف آن تحقیق در قدرت های نهانی انسان است. علیهذا در عصر کنونی هر کس میتواند بشرط داشتن مقدمات کافی وارد اینگونه موسسات شود و راست و دروغ مطالب را تشخیص دهد.

گو اینکه بگمان من هنوز نمیتوان پاراپسیکولوژی را در عداد علوم پیشرفته محسوب داشت ولی در این امر تردید نیست که تعداد کمی از مردم دارای قدرتهائی هستند که از نوع

۱ — Parapsychologie Parasychology این کلمه بمعنای حالات روحی مخصوصی نیز هست که در برخی نوجوانان دیده میشود و علامت بیماری خطرناکی است.

قدرت عضلات یا توانائی و حساسیت حواس پنجگانه نیست منتهی این امر نیز مانند بسیاری از امور دیگر شدت و ضعف دارد. مثلاً برخی افراد بی مقدمه و دلیل مشهود راجع بشخصی که در فاصله بسیار دور است چیزی بذهنشان میرسد مانند اینکه فلان دختر عروسی کرده است یا فلان مرد موفق شده است یا فلان مسافر هم اکنون میرسد یا گاه انسان بدون درک علت حادثه ناگهان و بی مناسبت درمی یابد راه حل فلان مسئله علمی چنین است. یا در خواب بوسیله علائم و تلویحاتی — بمدد سمبل هائی^۱ — که خواب بیننده مقصود از آن علائم را میفهمد بطور مبهم یا وضوح پیش بینی میکند و بعد معلوم میشود که پیش بینی ها درست بوده است.

همانطور که تصریح شد در اینکه چنین رویدادهائی هست هیچ جای تردید نیست. حجم عظیم کتبی که در این باره نوشته شده است و تعداد معتنابه گواهان با نام و نشانی که ذکر کرده اند و بذل مال و عمری که از طرف موسسات دانشگاهی کشورها و دانشمندان علاقمند در این باب صرف شده و میشود باندازه ایست که نمیتوان آنها را ندیده گرفت و یا با دو کلمه «دروغ است» مطلب را حل شده دانست و آنها را نیز در عداد دروغهای شاخداری دانست که در قرون قبل از رنسانس راجع بحیوانات عجیب بری و بحری در کتب متعدد مینوشتند. مانند بره ای که سرخوک داشت و غول دریائی که میتواند کشتی و سرنشینان را در یک لقمه بلعد و غیره. زیرا همانطور که یاد آور شدم در آن زمان سبک تحریر و تالیف مستند و مستدل امروز معمول نبود و کافی بود گفته شود: «آوردند که ملاحی در دریای هند» یا «ساربانان را شنیدم که در صحرای ترکستان» چنین و چنان دید. خود نویسنده هیچ وقت خویش را تا آن درجه متعهد نمیساخت که بگوید من غول دریائی را دیدم یا سوسماری که شتر را بلعید جلومن بود. اما کتابهائی که در این ابواب در قرن حاضر مینویسند مستند و قابل تحقیق است و اگر کسی کنجکاو و شککیا باشد میتواند با مراجعه به صورت جلسات و گزارشهائی که مبنای مقالات اینگونه کتب است جریان امر را پی گیری کند و راست و دروغ مطالب را بفهمد. لذا همانطور که ذکر شد خیلی بعید بنظر میرسد که تمام کسانی که دست اندر کار مطالعات پاراپسیکولوژی یا متاپسی شیک^۲ هستند همگی یا شاید یا ابله باشند تا شغل شاغلشان یا گول زدن مردم یا گول زدن خودشان باشد. گو اینکه چون طبیعت بشر افسانه پسند است و اکثر برای اینکه بآرزوهای خود رنگ امکان بلکه وقوع

1 - Symbole.

2 - Parapsychologie = Métapsychique. روانشناسی جانی

بدهد سخنان شگفت انگیزی پایه را زود میپذیرد و در دل میگوید حال که چنین عجایی رخ داده است، چرا آرزوی من صورت وقوع نیابد. لذا کتبی که نویسندگان این عصر در این باب نوشته اند نیز همه در یک سطح نیستند. برخی از آنها مانند کتابی بعنوان «نمی میریم»^۱ که نویسنده آن شوری^۲ زحمت فراوانی برای جمع آوری مقالات آن متحمل شده است و برنده جایزه فرهنگستان علوم فرانسه هم شده است، حاوی چنان حکایات عجیب و غریبی از تجارب روحی است که خواننده بسیاری از آنها را باور نکردنی می شمارد زیرا باستناد مطالب این کتاب نه تنها ارتباطات روح با عالم بشری مسلم شمرده شده است بلکه مدعی است که از روح عکس برداشته اند یا روح مجسم شده است و از برخی اعضاء روح مجسم مانند دست یا پا قالب برداشته اند و مطالب شگفت انگیز دیگر.

بحث نظر هانسل در انکار ارزش اقناعیات مربوط به تجرد نفس: متقابلاً کتاب

دیگری در این ابواب نوشته شده است بعنوان «ارزش یابی علمی دریافتهای وراء حس» بقلم هانسل.^۳ در این کتاب تلاش نویسنده اینست که تمام تجاربی را که در اروپا و آمریکا و روسیه در باب روانشناسی جانبی یا پاراپسیکولوژی انجام شده است بی اعتبار قلمداد کند. خلاصه سخن وی اینست که تا زمانیکه بتوان بمدد فرض، هر چند بسیار غیرمحتمل، رویدادهائی را که بعنوان دریافتهای وراء حس می شمارند توجیه کرد نباید بوجود وسیله دریانده ای وراء حس معتقد شد.

گویانکه من هیچ صلاحیتی برای ارزشیابی تجاربی که در این کتاب آمده است ندارم (چنین کاری مستلزم حضور مستمر در جلسات تجارب مذکور و رسیدگی بمحاسبات حساب احتمالاتی است که مبنای علمی اکثر آنهاست) ولی بطور کلی و اجمالی میتوانم بگویم که اگر آن حکایات حیرت انگیزی که شیورئ^۴ در کتاب «نمی میریم» آورده است برای من قابل قبول نیست، روش آقای «هانسل» در کتاب «ارزشیابی علمی دریافتهای وراء حس» نیز حاکی از نوعی ترس از قبول فرضیات تازه ایست که با فصول فعلی فیزیک و زیست شناسی و سایر علوم مثبت سازگار نیست و این طرز فکر آقای هانسل اگر تعمیم یابد باب کشف و ابتکار بسته خواهد شد. چه هرگز هیچ کس نمیتواند ثابت کند که در فلان تجربه فیزیک — مثل تساوی سرعت سیر نور در جهت حرکت زمین و در خلاف آن — که

1 - On ne Meurt pas.

2 - L'Chevreuil.

3 - E.S.P. a Scientific Evaluation - by C.E.M. Hansel.

نتیجه آن بر خلاف عادت ذهن ما است مطلقاً کوچکترین اشتباهی رخ نداده است یا هیچ فرضی جز فرض نسبی بودن زمان، ثبات سرعت نور را در دو جهت مخالف توجیه نمیکند. چنین توقعی را فقط از خالق عالم میتوان انتظار داشت. چنانکه کسانی بوده اند که برای توجیه ثبات سرعت سیر نور در جهت حرکت زمین و در خلاف آن جهت نظریه علمی دیگری پیشنهاد کرده اند (مثل وارکولیه^۱) منتهی روش علمی اینست که موقتاً آن توجیهی که ساده تر است میپذیرد، بعدد بمدد آن توجیه ساده حوادثی را پیش بینی میکند. اگر تجربه موافق این پیش بینی درآمد آن توجیه ساده بعنوان نظریه علمی پذیرفته میشود ولی اگر پیش بینی ما بمدد آن توجیه درست در نیامد معلوم میشود آن طرز توجیه درست نبوده است فی المثل همین فرض نسبی بودن زمان^۲ — یعنی قبول این حکم که تقدم و تاخر در زمان وقوع حادثه ای امر مطلق نیست بلکه منوط است به سرعت سیر ناظری که زمان وقوع حادثه را — مثلاً زمان انفجار ستاره ایرا — اندازه میگیرد — وقتی پذیرفته شد بمدد محاسبات پیش بینی میکنیم که بر خلاف فیزیک کلاسیک خود جرم ذره ساکن دارای انرژی عظیمی است. بعد در تهیه بمب اتم این پیش بینی ما درست در میآید لذا میگوئیم این فرض نسبی بودن زمان که ساده تر از سایر فرضهای ممکن و قابل تصور بود چون درست پیش بینی میکند نسبت بسایر فرضیات که میتوانست همان رو یداد ثبات سرعت نور را (در دو جهت مخالف) توجیه کند بهتر است و لذا آنرا میپذیریم. البته در اینجا نیز علم ادعا نمیکند که این فرضیه نسبت زمان تا قیام قیامت باقی خواهد ماند هر گاه تجربه ای بر خلاف پیش بینی فرض نسبت انجام شد این فرض را کنار میگذاریم. حال اگر قرار بود بروش آقای هانسل توقع داشته باشیم که بعین یقین بدانیم که علی الاطلاق هیچ نقصی در این تجربه نیست و ممتنع است که فرض دیگری غیر از نسبیت زمان این تجربه ثبات سرعت نور را توجیه کند میبایستی تا شام ابد متحیر بمانیم که چه بگوئیم و در نتیجه از پیشبرد علم منصرف شویم فقط باین علت که نمیتوانیم باور کنیم ممکن است حادثه A را من قبل از حادثه B ببینیم و ناظر دیگری که با سرعت نزدیک بسرعت نور از من دور میشود بر عکس رؤیت من حادثه B را قبل از حادثه A ببیند. مسئله ارتباط روحی مسلماً عجیب تر از نسبیت زمان نیست بلکه خیلی بذهن و عادات ما نزدیکتر است — علت این امر هر چه میخواهد باشد — و لذا دلیلی ندارد که ما با پیش داوری و تعصب شدید بهر بهانه دست آویزی کنیم تا آنرا نپذیریم. در عین حال شک

1 - H. Varcollier.

۲ — غیر از حوادث مربوط بتقدم و تاخر علت و معلول

نیست همانطور که آقای هانسل در کتاب مذکور نوشته است تعدادی از کسانی که خود را صاحب قدرت روحی استثنائی قلمداد میکردند مانند مارگارت فکس و کیت فوکس^۱ دختران جون . دی . فکس اهل نیویورک^۲ که داستان ارتباط آنها با روح در ۱۸۴۷ شروع شد و اوساپی یا پالادینو^۳، اهل ایتالیا که از ۱۸۸۸ شهرت عظیمی یافت شیادان بسیار زبردستی بوده‌اند که مدت‌ها بسیاری از مردم حتی دانشمندان را آلت دست خود کرده بودند.

در زمینه اینگونه ارتباطات روحی همه پژوهندگان این مسائل حتی آقای هانسل می‌پذیرند که برخی افراد در موارد خاصی چیزهایی یا اشخاصی را می‌بینند که بلحاظ عالم جسمانی قابل توجیه و تعلیل نیست اما در حالیکه معتقدان ارتباطات روحی چنین رویدادها را معلول واقعیت روح میدانند، آقای هانسل آنرا چنین تعبیر میکند: «انتظار میرود که معتقدات اوائل زندگانی در اوقات بروز هیجان، نگرانی، خستگی، بیماری و پیری ظاهر گردند».^۴ بنظر من در این مسئله نیز که در عداد اقناعیات برای باوری به بقای روح و سرای انجام است تعبیر آقای هانسل و سایر اندیشمندان همدستان وی برهان ابطال مقالات معتقدان به عالم روحی نیست بلکه بازی با الفاظ است بدین توضیح که اگر کسی فرضاً در حال نگرانی یا بیماری بمطلبی واقف شود یعنی چیزی ببیند یا صدائی بشنود یا مطلبی بدون مقدمه بدلتش بگذرد چه فرقی است بین اینکه گفته شود این امر ناشی از نگرانی است یا واقعیت دارد. مگر تعریف واقعیت چیست؟ اگر واقعیت تعریفی داشته باشد جز این نمیتواند باشد که واقعیت آنست که بتواند اثر داشته باشد. حال اگر کسی بسببی حضرت مسیح را دید یا شاه‌مردان را در موقع احتضار رؤیت کرد یا چیزی بدلتش گذشت (که در چنین حالات حتماً آن خبری که بدل میگردد راست است خواه مدعی بپذیرد یا نه ولی فعلاً با این مطلب کاری نداریم) آیا ندیده است؟ اگر دیده است چرا واقعیت ندارد. چرا باید فرض کنیم برای اینکه چیزی واقعیت داشته باشد نه تنها باید دیده یا شنیده یا درک کرده شود بلکه حتماً باید جرم هم داشته باشد بقسمی که ما بتوانیم آنرا لمس کنیم و اگر نتوانستیم آنرا لمس کنیم — بهر دلیلی که باشد خواه قابل لمس نباشد خواه اینکه ما در آن حال هیجان روحی قدرت تلاشی برای اینگونه اعمال حتی در عالم خیال نداشته ایم — حقیقت ندارد. چنین حکمی ادعای بی‌برهانی است زائد بر محتوای تجربه عالم خارج. زیرا تجربه عالم خارج این بوده است که عیسی (ع) را دیده است یا فلان ندا را شنیده است بقیه مطالب

1 - Margaret Fox, Kate Fox.

2 - Jhon.D.Fox.

3 - Eusapia Palladino.

۴ — رجوع شود به صفحه ۱۹۶ کتاب C.E.M. Hansel نوشته E.S.P. a Scientific Evaluation

بافندگی فلسفی است که بمدد کلمه روح یا کلمه خیال سرهم میکنیم هیچکدام از این الفاظ مشکل گشا نیست حقیقت واقع اینست که فی المثل دوشیزه‌ای چون ژاندارک در حالتی مشاهداتی داشته است که بعدی منشاء اثر است که جانش را فدای آن باوری میکند اگر حقیقت این نیست پس حقیقت چیست و کجاست؟

۳-۰۳- فرق تخیل صرف و دریافتهای روحی

هرآینه غرض من این نیست که برخی از مدرکات ما صرفاً تخیل نیست و هر چه درک کنیم ما بازاء خارجی دارد. در این زمینه امثله فراوان است مانند داستانی که در کتاب فیزیک تفریحی پهلیمان^۱ آورده است در این داستان شرح رؤیت حرکات حیوان عظیم الجثه است که دست و پای بسیار بزرگ توانای وحشتناکی دارد و با سرعت زیاد و حرکات هراس انگیزی از تپه‌ای که بیرون شهر است بزیور می‌آید. شخصی که از پشت شیشه اطاق خود باین منظره نگاه میکند بقدری وحشت زده شده است که چیزی نمانده تا قالب تهی کند. زیرا چنین حیوانی وقتی بشهر برسد در چند لحظه محله‌ای را با خاک یکسان خواهد کرد. پس از اینکه خواننده با واسطه این توصیف میرسد و بحیرت است که این مطلب در یک کتاب فیزیک چه معنائی دارد راز مطلب شکافته میشود و آن اینست که عنکبوتی روی شیشه پنجره در بیرون اطاق در حرکت بوده است. شیشه بقدری پاکیزه بوده که در بادی امر قابل دیدن نبوده است. در این حال ناظری که توجهی به شیشه نداشته است در حال نظاره عنکبوتی روی شیشه بوده است امتداد موهوم اشعه که از محیط بدن حیوان خارج میشده و محیط بدن عنکبوت را در فضا رسم میکرده است، بسبب شفاف بودن شیشه پنجره تا اولین مانع غیر شفاف که تپه مقابل پنجره در خارج شهر بوده سیر میکرده و پس از تقاطع با تپه تصویر عنکبوت را روی تپه نقش می بسته است. مطابق قواعد هندسه ابتدائی نسبت ابعاد بدن آن تصویر به ابعاد بدن عنکبوت روی شیشه مثل نسبت فاصله ناظر تا تپه به فاصله ناظر تا پنجره است. اگر نسبت این دو فاصله فرضاً $\frac{2000}{1}$ باشد عنکبوت عظیمی روی تپه دیده میشود که ۲۰۰۰ برابر عنکبوت روی شیشه است و عنکبوت روی شیشه پنجره بسبب عدم توجه ناظر دیده نمیشود. اینست که برآستی حیوان عظیمی در حال حرکت روی تپه مشاهده میگردد در این حالت علت اینکه ما چنین دیداری را غیر حقیقی می‌شماریم اینست

که یک ملاک معتبر مقایسه داریم که آن عنکبوت روی شیشه است یعنی عالم خارج گواه نادرستی حکم ما به وجود حیوان عظیم الجثه روی تپه است. اما آنجا که چنین ملاک مقایسه‌ای نیست صدور چنین حکمی برهانی ندارد بلکه اصلاً مسئله واقعیت در عالم خارج بمعنای عرفی و معمول در زندگی روزانه مطرح نمیشود. بعبارت دیگر شأنی از واقع و حقیقت همانست که در لحظه‌ای دیده یا شنیده شده است و اگر بگوئیم این امر در آن لحظه مطلقاً واقعیت نداشته است حرف بی معنایی است چون ملاک معتبر مقایسه در آن لحظه برای بیننده یا شنونده وجود نداشته است. همچنین است حکم تمام اشتباهات چشم یا لامسه که در همه جا ما فقط بمدد مقایسه آن رویداد با عالم خارج در همان شرائط میتوانیم بفهمیم که این امر خطای باصره یا لامسه است. کاری که در مورد دریافتهای روحی اعم از دیدنی یا شنیدنی و غیره میسر نیست زیرا اموریست آنی و پس از مدت بسیار کوتاهی تمام میشود.

یک پرسش بجا: در این مقام هر جوینده پاکیزه سرشت مخلصی میتواند این سؤال را مطرح کند که چرا گواهان رویداد های حقیقی روحی و پژوهندگان تجربی مسائل مربوط به عالم مجرد از ماده تابحال نتوانسته اند یک دستگاه علمی که نتایج آن مورد قبول همه باشد پی ریزی کنند بگونه‌ای که اعتقاد بعالم وراء ماده منوط به اطمینان به حسن نیت راویان حوادث روحی نباشد زیرا این مباحث دست کم از ۱۳۳ سال (از سال ۱۸۴۷) پیش تابحال مطرح است و حجم عظیمی از گزارشها و صورت جلسات مربوط به مطالعات روح شناسی در ممالک مختلف حتی در روسیه شوروی وجود دارد. چگونه است که با این مقدمات پاراپسیکولوژی جای خود را در طبقه بندی علوم باز نکرده است؟

علت این امر اینست که اعتقاد مردم به علم ناشی از مشاهده درستی پیش بینی های علمی در اکثریت قریب به اتفاق موارد است نه بعلت وقوف تفصیلی به جریان تجاربی که مبنای آن پیش بینی هاست مثلاً اگر پزشک پیش بینی کند که درمان فلان بیماری تزریق پنی سیلین است مردم در میلیونها بار دیده اند راست میگوید و لذا بعلم پزشکی معتقد شده اند گو اینکه ممکن است در مواردی پیش بینی پزشک درست در نیامده باشد. اما علت اینکه در علوم امروز امکان پیش بینی وجود دارد اینست که رویدادهای مورد مطالعه علوم از نوعی هستند که اولاً میتوان آنها را باختیار پژوهنده تکرار کرد ثانیاً طبیعت آنها نسبتاً ساده است بقسمی که عوامل موثر در آن رویداد تا حد زیادی قابل درک است ثالثاً باز بسبب سادگی طبیعت

رویداد میتواند آن عوامل را باختیار پژوهنده کم و زیاد کرد یا یک یا تعدادی از آنها را حذف کرد و اثر عوامل باقیمانده را مورد مطالعه قرار داد و در نتیجه این تجربه ها و تحلیل های عقلی و عملی و تکرار بسیار تجارب مورد نظر میتوان رابطه ای — اگر چه کیفی — بین عوامل موثر در رویدادی با آن رویداد بدست آورد. آنگاه بمدد این رابطه است که میتوان پیش بینی کرد که اگر از میان عوامل موثر در رویدادی فلان عامل حذف شود یا شدت یابد یا کاهش پذیرد چه تغییراتی در رویداد مورد بحث حاصل میشود یا اگر فلان عامل خارجی را در تحول این رویداد وارد کنیم نتیجه چه خواهد شد. شرح این روش در اینجا میسر نیست کسانی که مایل باطلاع تفصیلی در این باب باشند باید به کتب منطق علوم مراجعه کنند. اجمال امر را نیز من در کتاب منطق ایمانیان در مارکسیسم نوشته ام بحدی که برای اهل ذوق کافی است و نیازی به تلاش فکری زیاد ندارد. پس جان کلام اینست که سبب قدرت علم به پیش بینی حوادث اولاً سادگی موضوعات مورد بحث علوم است ثانیاً امکان تکرار بسیار تجارب مورد نظر. بهمین دلیل هر چه موضوع علم ساده تر باشد قدرت پیش بینی علم و دقت آن پیش بینی زیادتر است و هر چه موضوع علم پیچیده تر باشد این قدرت و دقت نظریات علمی در پیش بینی رویداد های عالم خارج ضعیف تر است، مثلاً قوانین فیزیک بدو علت مذکور در فوق بسیار دقیق و اطمینان بخش است (لا اقل برای مواردی که تعداد اتم ها بسیار زیاد باشد) اما در علوم اجتماعی چون موضوع علم اجتماع چیز پیچیده ایست تا بحال قانون متقن عام و شاملی بدست نیامده است.

اجمالی از مشکلات تدوین علم مسائل روحی: متأسفانه در مسائل روحی مشکلات متعددی مطرح است که نخستین آن تعریف دقیق حد جسم است. زمانی بود که دانشمندان گمان میکردند جسم را میشناسند و بطور اجمال جسم عبارت بود از تعداد بسیار زیادی ذرات کوچک مثل گرد و یا سیب و این ذرات دارای قوانی بودند که یکدیگر را جذب یا دفع میکردند. (در مورد الکتریسته) گو اینکه همین تعریف «دور» مصرح است چون اگر کسی پرسد که خود گرد و یا سیب که مثال آوردی چیست باید بگویم مجموعه ای از ذرات است یعنی برگردیم به مفهوم ذره که برای تفهیم آن متوسل به مثال گرد و سیب شدیم و باز اگر مخاطب مردم آزاری میپرسید قوه چیست — مثل جاذبه نیوتنی یا جذب و دفع الکتریکی — ناچار می گفتیم طبیعت قوه را نمیدانیم ولی میدانیم که از عوارض ماده است یعنی قوه بدون ماده وجود ندارد. خلاصه در همین تعریفی که بنظر دانشمندان صد سال قبل

هیچ ابهامی نبود اولاً یک نقص بزرگ منطقی وجود دارد که تعریف «دوری» است یعنی چیزی را بسمد مفهومی بیان میکند که خود آن مفهوم بدون معلوم بودن آن چیزی که موضوع تعریف است شناخته نمیشود ثانیاً یک جزء از تعریف یعنی قوه از اسرار است و معلوم نیست که فی المثل نیروی جاذبه چه موجودی است که بقول آرتور کوستلر^۱ مثل روح القدس همه جا ظاهر است و کسی او را نمیبیند ولی بهرحال در یک قرن پیش کلمه ماده یا جسم برای کسی چیز پیچیده‌ای نبود لذا گفتگو از مسائل وراء ماده کار دشواری نبود و عده‌ای سرگرم آن بودند. اما امروز خود کلمه ماده مجهول عجیبی شده است و لذا تشخیص اینکه چه امری متعلق بماده است و چه امری نیست برآستی کار دشواریست فی المثل عاملی که موجب خواب مغناطیسی است هنوز برای من از مجهولات است و از کسی هم در این باب توضیح روشنی نشنیده‌ام چون من خود شاهد خواب مغناطیسی بوده‌ام ولی نفهمیدم چه افزاری در اختیار خواب کننده است که خواب رونده را در اختیار خود میگیرد بگذریم از اینکه خود ذره مادی انرژی متراکم است و انرژی چیست؟ آیا حجم معینی دارد، شکلی دارد، دیده میشود، لمس میشود؟ نه! یک جا بصورت گرماست که حس لامسه ما را متأثر میکند یک جا بشکل نور است که حس باصره ما را متأثر میکند یک جا بصورت امواج الکترومغناطیسی است آنچنان موجی که هیچ محملی برای تموج (مانند اثری که سابقاً تصور میکردند) ندارد و فقط رابطه زمان و مکان در آن رویداد تناوب دارد و پیش آمدن آن بطرف ما با سرعتی است که از آن رابطه بدست میآید.

مشکل دوم پژوهش‌های روحی اینست که برخلاف رویدادهای طبیعی مربوط بعلوم تحقیقی اگر طبیعت رویداد امر ساده‌ایست — مانند احساس قبل از وقوع — عوامل مؤثر در پیدایش رویداد روحی بسیار پیچیده است و محقق نمیتواند به یقین بداند که علل پیدایش این رویداد روحی چند تاست و کدام‌اند تا به تقلید علوم تجربی سعی کند یکی از آنها را تغییر دهد و دیگر عوامل را ثابت نگاه دارد و ملاحظه کند که اثر چنین تصرفی در علل رویداد چه نتیجه‌ای به بار خواهد آورد آیا رویداد مورد بحث اصلاً ظاهر خواهد شد و اگر بشود تغییری خواهد کرد یا نه. بگذریم از اینکه بفرض شناختن علل پیدایش رویدادهای روحی تصرف در آن بسیار دشوار است چون اگر برخی از این علل امور خارجی هستند تعداد دیگری ممکن است — بلکه بظن قوی چنین است — عوامل درونی شخص مورد تجربه باشد

۱ — Arthur Koestler مولف مشهوریست که در مجارستان دنیا آمده است و تابع انگلیس است کتاب او بعنوان «خوابگرد ها» توسط آقای منوچهر روحانی بفارسی ترجمه شده است.

و تصرف در نحوه عمل مغز شخص مورد آزمایش کار ساده‌ای نیست.

مشکل سوم اینست که رویدادهای روحی — مانند حس دوردانی که شخص بدان وسیله گاه و بیگاه از احوال و اوضاع محل دیگری که دور از دسترس اوست آگاه میشود — بدلیخواه ما و حتی باراده خود آن کسی که دارای چنین قدرت استثنائی است قابل تکرار نیست و هنگامیکه امکان تکرار تجربه نباشد اصلاً هیچ سخن قابل ذکر نمیتوان در باره قاعده حاکم بر رویداد مورد بحث بمیان آورد. زیرا قطع نظر از سایر مقدمات تجربی، تکرار بسیار رویداد مورد نظر اس و اساس علوم تجربی است بعبارت دیگر با تکرار یک یا دو یا ده مرتبه نمیتوان توقع کشف قانون تجربی داشت.

بنا بر اشکالات مذکور اساساً در مورد رویدادهای روحی نه میتوانیم علل رویداد را احصاء کنیم (حتی در عالم ذهن) نه میتوانیم در آنها تصرف کنیم نه میتوانیم رویداد را تکرار کنیم لذا تمام موانع در راه بنیانگذاری علوم روحی موجود است بنابراین سخن قابل دفاع بلحاظ علوم تجربی در این مقوله طولانی نیست و آنچه در این مورد بعنوان تفصیل مطلب تابحال خواننده ام فرضیاتی بیش نبوده است. ولی اگر مشکلات منحصر بهمین سه امر بود شاید در پیچه امید بسته نمیبود. امر دیگری که تحقیق روحی را بسیار دشوار میسازد بطوری که عملاً امید تدوین علم روح تجربی قابل اطمینان را منتفی میکند اینست که اصولاً توده مردم فاقد قوای استثنائی روحی هستند و فقط افراد بسیار کمیاب گاه بگاه دیده میشوند که فی المثل میتوانند از حوادث واقع در فواصل دور مطلع شوند یا آینده را پیش بینی کنند. لذا بتصور من بشر هیچگاه نمیتواند در مسائل روحی از حدود توصیف رویداد تجاوز کند و کشف قواعد قابل اطمینان در باره رویدادهائی مانند بحرکت آوردن اجسام بدون وسیله مادی یا پیش بینی حوادث آینده یا آگاهی از رویدادهائی که در فواصل دور اتفاق افتاده است یا تصرف در افکار دیگران، اگر غرض قواعدی باشد که بلحاظ درستی و استواری قابل قیاس با قواعد علوم تجربی باشد، آرزوئی است که تا هنگامیکه مبانی معرفت ما همین باشد که در اختیار داریم برآورده نخواهد شد. ولی اگر در مبانی معرفت ما تغییرات اساسی رخ دهد بعبارت دیگر اگر وسیله دیگری غیر از حواس پنجگانه و امتدادات مصنوعی آنها مانند وسائل ذره بینی و دوربین و تقویت صدا و غیره در اختیار ما قرار گیرد یا اگر اصول تازه‌ای غیر از اصول بدیهیه فعلی که حاکم بر استدلال ماست بنظر ما برسد یا اگر طرق استنتاج جدیدی غیر از آنچه در منطق امروز میدانیم کشف شود شاید کشف قواعد مربوط برویدادهای روحی نیز میسر باشد. چنین انقلاباتی گاه در علم پیش آمده است و لذا بعید

نیست که روزی مسائل روحی نیز بمدد انقلابی در علم موضوع بحث علمی شود. مثلاً مکانیک کوانتیک^۱ در مقام مقایسه با مکانیک کلاسیک براساسی انقلابی است و فقط بمدد چنین انقلابی درک رویدادهای داخل اتم و کشف قواعد آن امکان یافت.

گریزی باندیشه عرفانی درباره ضعف بشر در معرفت روح: در اینجا بد نیست گریزی بطرز فکر عرفانی بزنیم و علت ناتوانی بشر را درباره معرفت روح دریابیم. بنظر من سیر عمومی موجودات زنده جهان در جهت آزادی یا حداقل قیود است. بدین بیان که مثلاً اگر سیر طبیعی پیدایش شخصی تعقیب شود میبینیم که زمانی که سلولهای زنده مولد جنین در بدن پدر و مادر بوده اند یعنی قبل از پیدایش جنین محیط حیاتی آنها از هر حیث محدود است خواه بلحاظ حرکت خواه از نظر نوع تغذیه یا از حیث نوع رشد. هنگامی که نطفه در شکم مادر منعقد میشود محیط حیاتی جدید امکانات بیشتری بلحاظ حرکت و عوامل غذایی و امتدادات و ابعاد رشد در اختیار نطفه میگذارد. زمانی که بچه بدنیا آمد این عوامل گوناگونتر و موجود زنده آزادتر میشود دیگر آن محدودیتها در حرکت، در نوع غذا در ابعاد درونی و بیرونی رشد جسمی و روانی شدت سابق را ندارد بتدریج که بچه با عالم خارج مانوس میشود از حیث جسم و روان تکامل بسیار مییابد و کم کم موجودی میشود متکی بخود و بی نیاز از غیر. وقتی بمرحله تعقل و تفکر علمی برسد در حقیقت وجود او محدود در فضای بدنش نیست در گوشه اطاقی میتواند سرعت سیر کهکشانها را حساب کند و قواعد جهان آفرینش را نظاره نماید. بقسمی که زندگانی یک روستائی سالم در محیط آزاد طبیعت در مقام مقایسه با زندگی یک دانشمند علوم جدید حتی اگر در زندان باشد، بسیار محدود و تنگ است. آن روستائی محیط دید و شنیدش از چند کیلومتر تجاوز نمیکند ولی این دانشمند زندانی سعه وجودیش بحدیست که تنش در زندان و فکرش در کهکشانها یا در ژرفنای اتمهاست. اگر چشم سرش در تاریکی زندان نابیناست چشم عقلش از سرعت های حیرت آور یا وسعت های وحشت انگیز عالم آفرینش در شگفت است. بقول ادیب پیشاوری:

هر آنکوزدانش برد توشه ای جهانی است بنشسته در گوشه ای

همچنین است حال گیاهان و جانوران که آنها نیز بتدریج سیر حیاتی از قیدهای متعدد رها و بسمت آزادی نسبی سیر میکنند. البته در حدود اقتضای طبیعتشان.

این اصل، بنظر من، حتی در حرکات مجموعه نقاط مادی — من جمله اجسام صلب

— نیز صادق است. بدین توضیح که در مکانیک استدلالی اصلی است بنام اصل اقل اجبار^۱ که از تحقیقات نابغه ریاضیات گاوس دانشمند آلمانی است. بیان این اصل بدین شرح است:

«حرکت یک مجموعه نقاط مادی که بین خود بنحو دلخواهی مرتبط بوده تحت تاثیر موثرات غیرمشخصی باشند در هر لحظه بنحوی انجام میگیرد تا کاملترین سازگاری ممکن را با حرکتی داشته باشند که بشرط آزادی تمام آن نقاط بایستی انجام میگرفت، یعنی با کوچکترین اجبار^۲ ممکن. اندازه اجبار وارد بر هر نقطه مادی در یک لحظه بینهایت کوچک زمان عبارتست از حاصل جمع حاصل ضربهای جرم هر نقطه مادی در مربع مقدار مسافتی که آن نقطه مادی از وضعی که در حال آزادی میگرفت دور است».

بزبان ریاضی بیان این اصل اینست که اگر $m-m-m$... جرمهای نقاط مادی مورد بحث باشند و اگر $a-a-a$... موضع هریک از آنها در لحظه t باشد و اگر $b-b-b$... موضع هائی باشد که آن نقاط مادی پس از گذشت لحظه بینهایت کوچک بر اثر نیروهای وارد بر آنها و سرعت هائی که هریک در لحظه داشتند، بفرض بریده شدن ارتباط آنها اشغال میکردند، و اگر موضع های حقیقی آن نقاط مادی در لحظه $t+dt$ به $c-c-c$... نمایانده شوند

$$mbc^{-2} + m\dot{b}\dot{c}^{-2} + m''b''c''^{-2}$$

حداقل است. عبارت دیگر در میان تمام وضعیت های قابل تصور نقاط مادی متحرک مورد بحث که سازگار با ارتباطات بین آنها باشد، سیر حرکت در عالم خارج طوریت که حاصل جمع مذکور در بالا را بحداقل ممکن برساند.

پس حتی در عالم جمادات سیر حرکات با وصف بستگی ها و محدودیت های موجود در عالم خارج طوریت که نزدیکترین وضع را با آزادی ممکن برای آنها داشته باشد لذا اگر ما در عالم گیاهان و جانوران و آدمیان چنین اصلی بپذیریم خلاف ذوق سلیم نیست.

بنابراین مقدمات، اگر به حیات پس از مرگ معتقد باشیم، طبیعی است که این جهت عمومی سیر حرکات جهان یعنی سیر بطرف آزادی بیشتر را در مورد نفس انسان پس از موت نیز بپذیریم. عبارت دیگر آنچه را که در عالم جمادات و گیاهان و جانداران و آدمیان

1 - Principe de la Moindre Contrainte de Gauss.

رجوع شود به جلد دوم مکانیک استدلالی Paul.Appell صفحه ۸۷ در باره معادلات کانونیک

2 - Contraite Possible.

در این جهان دیده‌ایم بجهان پس از مرگ نیز تعمیم دهیم و بگوئیم نفس انسان پس از ترک بدن آزادی زیادتری خواهد داشت. البته این حکم از نظر منطقی برهانی ندارد ولی عقل بشر در موارد دیگر نیز تعمیم‌هایی داده است که در اکثر موارد درستی آنرا تجربه تایید کرده است من جمله تمام احکام علوم تجربی مبتنی بر تعمیم حکمی است برای مواردی که به تجربه نرسیده است مثلاً اگر در هزاران مورد دیدیم که آب در فشار جو کنار اقیانوس و در حرارت صد درجه سانتی گراد بجوش می‌آید این حکم را تعمیم می‌دهیم و میگوئیم در آینده نیز اگر آب در کنار دریای آزاد باشد برای اینکه بجوشد نیازمند به حرارت صد درجه سانتی گراد است. البته باید توجه داشت که این تعمیمی که ما در مورد سیر نفس پس از مرگ می‌پذیریم بلحاظ احتمال صدق قابل مقایسه با تعمیم‌های معمول در علوم تجربی نیست ولی بهرحال از حکم مخالف آن یعنی قول باینکه نفس پس از ترک بدن قیود بیشتری خواهد داشت خیلی معقول‌تر و محتمل‌تر است.^۱

بنا بر آنچه گذشت اگر معتقد به بقای روح باشیم باین نتیجه می‌رسیم که روح پس از مرگ در عالمی است که محیط بر این جهان چهار بعدی (سه بعد فضائی و یک بعد زمانی) ماست. یعنی سیر روح الزاماً در فضا و زمان نیست ولی ممکن است اتفاقاً یا بسبب تاثیر عاملی — بشرط اینکه وجود چنین عاملی پذیرفته باشد — برای لحظه کوتاهی در جهان چهار بعدی مانوس ما حضور یابد. برای تقریب ذهن میتوان چنین فرض کرد که ذره‌ای معلق در هوای جعبه‌ای بسببی — که برای اجتناب از اطاله تحریر از توصیف آن سبب خودداری میشود — فقط در یکی از مقاطع افقی آن جعبه مثلاً در سطح افقی که ارتفاع جعبه را بدو قسمت مساوی تقسیم میکند حرکت کند. اگر آن سبب از میان رفت آن ذره معلق در هوا بسبب حرکات حرارتی خود هوا میتواند در تمام حجم آن جعبه حرکت کند و دلیلی ندارد. که در همان سطح افق منصف ارتفاع باقی بماند زیرا این امر قید و محدودیت بی‌علتی است و احتمال اینکه آن ذره معلق در هوا از میان همه حرکات سه بعدی که در اختیار دارد همان حرکت دو بعدی واقع در سطح منصف جعبه را داشته باشد بسیار کم است بهمین قیاس اگر نفس انسان پس از مرگ باقی بماند چون بنا بر سیر طبیعی جهان آزادی بیشتری یافته است تظاهر آن در عالم چهار بعدی ما از نوادری است که هرگز نباید روی آن حساب کرد بعبارت دیگر توقع اینکه ما در عالم خودمان با ارواح گذشتگان سروکار داشته باشیم

۱ — توجه شود که چون ما درباره مشکلات کشف قواعد رویداد های روحی بحث میکنیم فرض اینست که پس از مرگ حیاتی خواهیم داشت.

خوش‌خیالی است بهمین دلیل برخی تظاهرات روحی ما در زندگانی این جهانی مانند خبر یافتن از حوادث دور یا وقایع آینده، — اگر چنین امری معتقد باشیم — بالضروره امر بسیار کمیابی است زیرا مادام که نفس در ارتباط کامل با بدن است آزادی نسبی هم نخواهد داشت و اگر چنین آزادی نسبی ای یافت کم و بیش دست کم در آن لحظات آزادی نسبی مانند ارواحیست که از قید تن رسته‌اند و دلیلی ندارد که باز هم در همین عالم چهار بعدی فضا و زمان ما سیر کنند تا در نتیجه آن دریافت‌های خود را بسلولهای مغز ما که در قید فضا و زمان هستند منتقل کنند مگر بر حسب اتفاق. پس آن رویدادهائی را که روانشناسی جانبی یا پاراپسیکولوژی میخواهد مطالعه کند امور بسیار نادری هستند که بفرض اینکه صورت وقوع یابند کاملاً اتفاقی است و در اختیار هیچ کس نیست. واضح است که اینگونه رویدادها قابل تجربه علمی نیست.

احوال بزرگان عرفا کاملاً مویید این حدس است. هیچ‌یک از آنها همیشه دارای قدرت‌های روحی استثنائی نبوده‌اند گویانکه بلحاظ صفای روح و وارستگی از تعلقات و آویزش‌های مادی نمونه‌های بسیار نادری بوده‌اند. باین دلیل است که هیچ‌یک ادعائی نداشته‌اند.

یکی پرسید از آن گم گشته فرزند	که ای روشن‌روان پیر خردمند
زمصرش بوی پیراهن شنیدی	چرا در چاه کنعانش ندیدی
بگفت احوال ما برق جهان است	گاهی پیدا و دیگر دم نهان است
گاهی بر طارم اعلی نشینیم	گاهی هم زیر پای خود نه بینیم

اما باید توجه داشت که فرق است بین اینکه بگوئیم ما توانائی بنیان‌گذاری علم قابل‌ذکری درباره عالم ارواح نداریم تا این امر که مطلقاً منکر نفس مجرد از ماده گردیم. زیرا هر چند رویدادهای استثنائی روحی اموری نیستند که در دسترس ما باشند ولی در اینکه گاهی در خود یا در دیگران شاهد اموری هستیم که قابل‌تعبیر و تاویل بمدد علوم مادی نمی‌باشدشکی نیست. البته بشرط آنکه مفهوم ماده را چنان گسترده نکنیم که تمام حقایق عالم در این کیسه گشاد بگنجد. اگر غرض از ماده همان جسم باشد یعنی چیزی که با حواس پنجگانه یا بوسیله آلاتی که موجب تقویت حواس پنجگانه است، مانند وسائل علمی دیدن و شنیدن از قبیل میکروسکوپ‌های الکترونیک و وسائل تقویت امواج بسیار ضعیف صوتی و غیره، قابل‌درک باشد — نه اینکه آثار آنرا بتوان با حواس پنجگانه درک

کرد — هرآینه بسیاری از امور من جمله خود ادراک یا حافظه^۱ قابل تاویل به جسم نیست اگرچه معتقد باشیم که ادراک از آثار ماده است. زیرا این حکم موجب قبول جسمیت برای ادراک نیست. و همین امر برای اثبات اینکه واقعیت عالم خارج منحصر به جسم نیست کافی است و از همین نکته با استفاده از روش فلسفه پهلویان میتوان نتایج جالبی گرفت و ثابت کرد که امور مادی و غیرمادی هر دو جلوه های یک حقیقت اند که بسیط است و لایتناهی و فوق ماده و دوات مجرد است که اجمالی از این روش قبلاً ذکر شده است. ولی اگر غرض از ماده حقیقتی باشد که یا خود یا آثار آنرا بتوان با حواس پنجگانه دریافت آفریننده جهان مادی هم ماده است. تصادفاً مطالبی در دائرة المعارف بریتانیکا راجع به خواب مغناطیسی میخواندم که البته چکیده و خلاصه مطالعات است. عجائبی که بسبب توافق و هماهنگی دو اراده خواب کننده و خواب رونده ظاهر میشود حیرت آور است. و هیچ عقل سلیمی نمیتواند چنین قدرت عجیبی را که بنام اراده مینامیم و هزاران اثر شگفت آور حیرت افزا دارد مادی بداند مگر اینکه کلمه ماده برای او مترادف هستی باشد. منتهی باید مراقب بود که در این امور آلت دست شایدان نشویم و عالم روشن عقل و علم را بخاطر خرافات نوید بخش عالم ظلمت ترک نکنیم.

۳-۰۴- نتیجه بحث حاضر

بگمان من اگر من حیث المجموع قبول کنیم که:
 «برخی از مردم بیرون حدود فضائی که دیگران در آن حدود با عالم خارج ارتباط دارند تأثیرات و تأثراتی دارند و بنحوی اجمالی از آینده خبردار میشوند»
 با توجه به حجم عظیم مطالعاتی که در این ابواب شده است سخن گزافی نیست. بلکه اعلام یک امر خارجی و حقیقی است که بکرات بسیار مشاهده شده است.
 منتهی وقتی میخواهیم باتکاء این امر مسلم تجربی تعبیری مطابق ذوق خودمان بپذیریم از میان همه تعبیرات ممکن آن یک را که دلپسند ماست بذهن میسپاریم و عزیزش میداریم و بطور ناخودآگاه آنچه را که مطابق آمال و عقاید باطنی مانست طرد میکنیم. نباید گمان برد که فقط آنها که معتقد به بقای پس از مرگ هستند اعتقادشان ناشی از آرزوهای دور و دراز آنهاست. آنهایی نیز که اعتقاد به بقای پس از مرگ ندارند نیز کسانی هستند که بدلیل نهفته

۱ — درباره حافظه یا «یاد» فیلسوف بزرگ فرانسوی هانری برگسن کتاب بسیار عمیق و جالبی دارد که مجرد حافظه را در آن باثبات رسانیده است. عنوان این کتاب Matière et Memoire — ماده و یاد — است.

نگفته‌ای آرزوی فنا دارند مثلاً تعدادی از آنها از مجهول می‌ترسند ولی جرأت اظهار آنرا ندارند و چون عالم دیگر، بفرض قبول، سراپا مجهول است با اعلام عدم اعتقاد بجاودانگی روان می‌خواهند از این ترس فرار کنند. عده‌ای که بستمگری‌ها و نابکاریهای خود واقفند اگر در محیطی باشند که گفتگو از سزای کاربرد و پاداش کار خوب در جهان دیگر باشد طبعاً آرزومندند که با مرگ قصه تمام شود. اما قطع نظر از تعبیراتی که برای رویدادهای استثنائی روحی قائل شویم میتوان کلیات مطالبی را که از طرف پژوهشگران پاراپسیکولوژی نوشته شده است منطقی و عقلانی شمرد. زیرا بسیاری از مطالب که ما بعنوان حقایق علمی می‌پذیریم فقط باستناد مشاهدات یا استنباطات عده بسیار معدودیست. مانند آنچه درباره کیهان باستناد اثر نوری روی صفحه عکاسی تلسکوپ بوسیله علمای هیأت اعلام میشود یا مطالبی که درباره تاریخ ملل باستان مانند مصر و ایران باستناد استنباط پژوهندگان زبانهای مرده اعصار قدیم بیان میگردد. حال آنکه در مسائل مربوطه برویدادهای استثنائی روحی تعداد افرادی که در این مباحث کتباً یا شفاهاً واقعیت آنها را گواهی کرده یا میکنند بمراتب بیش از تعداد دانشمندانی است که فی المثل در یک مسئله نجومی اظهار می‌کنند. لذا عقلاً و منطقاً نباید یکسره همه گواهان رویدادهای استثنائی روحی را تکذیب کرد.^۱

اما انکار بقای روح از طرف عده کثیری علل تاریخی و اجتماعی نیز دارد. بدین توضیح که بسیاری از کسانی که بتاریخ قرون گذشته آشنا هستند مطالب روحی را مقدمه‌ای برای تحمیل عقاید و آداب دین فروشان — که با دین داران اختلاف فاحشی دارد — می‌شمارند. آنها بحکم تاریخ میدانند که رفتار برخی از آنها که خود را پیشوای دین قلمداد میکردند ناپسند و ناروا و عین ظلم و ریا بوده است. لذا چون مارگزیده‌ای که از ریسمان سیاه و سفید بترسد از همان سخن اول نفرت و بیزاری خود را از اینگونه مطالب ابراز میدارند. مبادا که وسیله جدیدی برای نفوذ اهل ریا فراهم شود و باز توده مردم گرفتار دام دین فروشان

۱ — در این باب مطلب فراوان است که البته از نظر علمی همه در یک سطح نیست. آنچه فعلاً در دسترس من است بقرار زیر است:

a. On ne meurt pas. par L. Chevreuil - Ed. Paris - Jouve & Cie
 b. The Challenge of Chance. by Alistair Hardy, Robert Harve, Arthur - Kostler Vintage Books - New York - C. E.S.P. a Scientific evaluation by C.E.M. Hansel pub Charles Scribner's Sons. New - York - D. The Psychic Side of Dreams. by Hans Holzer Pub. Doubleday & Company, inc Garden City, New York.
 c. Life After Life by D. Raymond A Moody, JRPub. Stackpole Books Harrisburg. P.A. 17105-

برندهٔ جائزة فرهنگستان علوم فرانسه

خود کامه کردند. اما از نظر اجتماعی مطلب حاد تر است. زیرا چنانکه میدانیم تبلیغات سیاسی ضد اجتماع طبقاتی از اواسط قرن نوزدهم شدت یافت و از آن تاریخ تا کنون روز بروز شدید تر شده است. مسائل مبتلی به مردم محروم کلاً در باره وسائل سرنگون ساختن رژیم های موجود سرمایه داری است. شدت جاذبه و درجه اهمیت و اولویت این مسائل از طرفی، گرفتاریهای زندگی تنگ و دشوار عصر سرمایه داری برای مردم اندک مایه از طرف دیگر مجالی برای پرداختن باین مطالب که بهر حال اثری در رفع مشکلات زندگی مادی ندارد باقی نمیگذاشت و نمیگذارد. بویژه که ممکن است تصور شود همه کسانی که در باره روح بحث میکنند آنهایی هستند که بحکم منافع طبقاتی میخواهند مردم را از مبارزه منصرف کرده متوجه اینگونه مطلب کنند تا بقول معروف افیونی بخورد توده ها بدهند. بدین نحو عدم آمادگی مردم و سوءظن پیشوایان آنان نسبت باین مطالب زمینه بسیار مناسبی برای انکار تمام مطالب مربوط بمسائل بقای روح فراهم ساخته است و گمان نمیکنم باین زودی ها این جو ناباوری و مخالفت بلکه عناد در باره مباحث روحی از بین برود. بخاطر دارم در سال ۱۳۲۴ یا ۱۳۲۵ بود که روزی در هاید پارک لندن بسخنان یکی از سخنوران که یا از حزب کارگر بود — که در آن تاریخ در پارلمان اکثریت داشتند — یا از یکی از احزاب چپ دیگر گوش میدادم. ناطق میگفت: «نمیدانم چرا همه آنها که از روح صحبت میکنند شکشان بر از نفست است» این پرسش بخودی خود برای ایجاد روحیه انکار مسائل روحی کافی است.

۳-۰۵- شبهه ای در باره بقای نفس و جواب آن

منکران مطالب عرفانی میتوانند بگویند — اگر چه نگفته باشند و ما بنمایندگی ابلیس این شبهه را از طرف ایشان مطرح میکنیم — که فرضاً تمام این مطالب درست باشد، تنها نتیجه ای که میتوان گفت اینست که شخص زنده می تواند در خواب از حوادث آینده آگاه شود یا بسبب قوانینی که ما هنوز از آن بی اطلاعیم بدون وسائل عادی از فاصله دور از احوال کسی اطلاع یابد و غیره ولی از کجا معلوم که این امور شگفت آوریکی از خواص بدن ما نباشد که تا زنده است ممکن است چنین و چنان کند. ولی وقتی مرد دیگر منشاء اثری نیست. و ما هرگز نمیتوانیم ثابت کنیم که فلان مرده در این عالم تصرفاتی دارد. هر چه ما بصورت اشباح مردگان در خواب — یا حتی بیداری — میبینیم یا تصور میکنیم ناشی از خلاقیت قوای بدن ماست که ما از اسرار آن آگاه نیستیم و لذا مخلوق ذهن خودمان را که در

خواب یا بیداری میبینیم بدن مثالی یا اثیری فلان مرده میپنداریم. خلاصه تجربه بما نشان میدهد که برخی افراد گاهی میتوانند از حوادث آینده بدون وسائل عادی آگاه شوند که نه خودشان و نه نزدیکانشان بآن واقف باشند. ولی کدام تجربه بر من ثابت میکند که وقتی من مردم چیزی از من بنام روح یا نفس ناطقه و امثال آن باقی خواهد ماند؟

این تعبیر نقص مشهودی ندارد و تجربه علمی هم آنرا نقض نمیکند زیرا بهرحال هر چه به بینیم و بشنویم در حال حیات میبینیم و میشنویم نه در حال مرگ. بعلاوه از نظر فلسفی اشکال بزرگ دیگری در کار قول یدو حقیقت روح مجرد و بدن وجود دارد که از زمان دکارت تاکنون مورد بحث بوده است و آن مسئله نحوه ارتباط آنهاست. بدین توضیح که هنگامی که ما دو جوهر کاملاً مغایر یکدیگر فرض میکنیم و یکی را بدن مادی و دیگری را روح مجرد از ماده میدانیم چگونه میتوان ارتباط این دو جوهر را در مسئله ادراک فهمید. دو چیز که هیچ جهت مشترک ندارند چگونه در یک عمل مثلاً در دیدن یا شنیدن هر دو دخیل اند. هنگامیکه عمل بدن در مرحله احساس و ادراک بآخر فرایند فیزیکیوشیمی خود در مغز رسیده این فعل و انفعال مادی دیدن و شنیدن و غیره چگونه بروح غیرمادی منتقل میشود تا بگوئیم روح است که درک میکند نه بدن. روحی که نه میتواند وجودش را ثابت کند و نه میتواند نحوه ارتباطش را با بدن بفهمد. اصلاً فرض این موجود عجیب به چه درد میخورد.

قبل از اینکه بروش ساده این کتاب باین شبهه جواب بدهم یاد آور میشوم که هانری برگسن فیلسوف بزرگ فرانسوی که قبلاً نیز از او نام بردیم در کتاب «ماده و یاد» مشکل ارتباط نفس و بدن را در مسئله ادراک عالم خارج بشیوه تازه‌ای حل کرده است ولی از آنجا که کتاب مذکور بنظر من کتاب دشواریست و محتاج بمقدمات لازم و دقت بسیار است متأسفانه در این کتاب قابل بحث نیست. لذا ما با استفاده از ذوق سلیم باین شبهه جواب میگوئیم تا نیازمند مقدمات طولانی نباشد.^۱

در پاسخ این ایراد منکران تجرد نفس، کسانی که مزاجاً اهل سیر عرفانی هستند میتوانند بگویند که اولاً تا حدودی که از کلمه بدن تاکنون مستفاد میشد، بدن عبارت از آن

۱ - برگسن در کتاب «ماده و یاد» نقطه ارتباط روح و بدن را در رویداد حافظه یا یاد نشان داده است و با توضیح کافی ثابت کرده است که یاد یا بخاطر آوردن دو نوع است یاد حقیقی یا سره یاد *Mémoire Pure* کار سلول‌های مغز نمیتواند باشد یاد حقیقی آن رویداد روحیست که ما بمدد آن گذشته را بعنوان گذشته درک میکنیم. در مقابل این یاد حقیقی یک نوع یاد داریم که در حقیقت نوعی عادت سلول‌های مغز است. راسل در کتاب «تحلیل خاطر» نیز در این باب بیانی دارد که مخالف برگسن است باید این دو کتاب بدقت خوانده شود تا معلوم شود کدام قول را باید پذیرفت.

مقدار جسمی بود که در داخل فضائی محدود قرار داشت و از لحظه معینی تا لحظه معین دیگر یعنی در طول عمر انسان فعالیتی داشت. حال اگر شما بخواهید این مفهوم را چنان گسترده کنید که حجم فضای قابل تصرف وی و عمر آن نامعین شود یعنی بگوئید اگر کسی از فاصله صد ها کیلومتر بسبب تله پاتی^۱ از حادثه ای باخبر میشود این کار هنر بدن است یا اگر در جواب از حوادث آینده بمدد رموز و علائم خاصی که بر حسب افراد تغییر میکند (مانند آب روشن، یا نور یا باد شدید و امثال آن) آگاه میشود باز این معجزه بدن است و اگر اشباحی میبیند که او را از طرز قتل فلان مرده آگاه میکند باز این از کرامات بدن است، الحق بدن عجیبی در عالم خود ساخته اید، عبارت دیگر شما یک مفهوم معین و مشخص را بر حسب احتیاج علی الدوام در فضا و زمان توسعه میدهید تا هر حادثه ای بمدد آن توجیه شود و همه چیز در آن بگنجد. اگر قصد مزاح نداشته باشید از گرانجانی است.

اگر چنین است ابتدا باید به تعریف بدن انسان زنده و جسم برگردیم. برای کوتاهی گفتگو ما فعلاً تسلیم شما میشویم و با شما میگوئیم بدن انسان زنده عبارت از آن حقیقتی است که تمام این عجائب از آن سر میزند. ولی چنین بدن باید حتماً شامل جزئی باشد که ظرف وقوعش و راء عالم چهار بعدی فضا — زمان باشد. زیرا اگر فرض کنیم که فی المثل اطلاع از فواصل دور از نوع رسیدن امواجی از منابع دور بمغز انسان است — مانند رؤیت از فاصله نزدیک — یا اگر باز بصرف خیالبافی بپذیریم که اطلاع از حوادث گذشته ای که شاهد آن نبوده ایم ناشی از ضبط نوعی امواج است که در فضا وجود دارد و مغز ما آن امواج را میگیرد و بعد بسبب مکانیسم عجیب و غریب نفهمیدنی آنها را تبدیل به صور یا اصوات میکند — چنانکه در حوادث کنونی همین کار را بمدد نور و ارتعاش هوا انجام میدهد — باز یک مسئله اصلی حل نشده است و آن اخبار از آینده است. خواه با وضوح، در خواب یا بیداری، خواه بمدد رمز و سمبل های مانوس شخص در خواب. چون تحقیقاً وقایع آینده بنا بر تعریف، در حال حاضر در ظرف زمان و مکان نیستند. اما اگر نفس انسان گاهی میتواند از آینده بنحوی — اگر چه اجمالی — خبردار شود — و در این مسئله هیچ بحثی نیست و از مسلمات است — چون علم به معدوم تعلق نمیگیرد یعنی نیستی چیزی نیست که بتوان از آن

۱ - Célepathie = Lelepathy رویداد روحی ارتباط دوفکر حتی از راه دور یونانی غیر از حواس. در لغت فلسفی لالاند نوشته است رویداد تله پاتی مورد قبول همه نیست. ما هم نمیخواهیم ارتباط دوفکر را از راه دور از مسلمات علمی بشماریم ولی بنظر من مسلماً برخی اشخاص در خواب یا در بیداری اجمالاً از نوع حادثه مهمی که در پیش دارند باخبر میشوند. در این امر من مطلقاً تردید ندارم. لغت تله پاتی از ۱۸۸۲ معمول شد.

خبر داد، پس باید این واقعه آینده وجود داشته باشد. اما میدانیم که این امر هنوز در هیچ قسمت فضا و هیچ لحظه زمان نیست. پس در کجاست؟ حتماً باید گفت یک حقیقتی است که ابعادش از چهار بعد فضا زمانی بیشتر است. و حوادث آینده در ابعاد بالاتر از چهار قرار دارند و چون بدن زنده میتواند از آینده خبر دهد پس باید حتماً همیشه یا گاهی جزئی از آن و راء عالم چهار بعدی فضا زمانی باشد. والا علم بآینده — اگر چه اجمالی — امکان ندارد. حال که چنین است آیا ممکن نیست پس از مرگ تن یعنی پس از اینکه آن جزء چهار بعدی فضا زمانی یعنی بدن زنده از میان رفت آن عین^۱ که در ابعاد بالاتر از چهار بود باقی بماند. یا به تعبیر دیگر ارتباط آن جزئی از ما که زمانی — فضائی نبود با بدن قطع شود. گو اینکه معلوم نیست پس از مرگ هیچ قسمت از انرژی بدن ما — که مرکب از انرژی های حرارتی و شیمیائی و الکتریکی و انرژی معادل جرم ساکن است — بهیچ صورتی حتی بشکل موجی باقی نماند بگونه ای که آن جزئی از بدن زنده که متعلق بابعاد بالاتر از چهار بعد است با مقداری انرژی مزدوج نباشد. آنچه مهم است اینست که آن حقیقتی که بتواند از آینده باخبر شود باید حتماً قادر به خروج از چهار بعد فضا و زمان باشد یعنی وجودش نیازمند به ماده نباشد.

قبول این فرض تا حدودی که ما زنده ایم ضروری است. پس از مرگ امکان دارد و خلاف عقل نیست و منکران بقای روح نمیتواند ثابت کنند که چنین امکانی نیست گو اینکه معتقدان به بقای روح نیز هنوز نتوانسته اند با روش علوم مثبتة آنها مدلل سازند و نشان دادند که نه تنها ممکن است بلکه واقعی و خارجی است.

۳-۰۶- مفاهیم عجیب تر از روح در فیزیک

بخاطر دارم که روزی ژولیو کوری در مدرسه ما سخنرانی میکرد جلو او میز بزرگ آمفی تئاتر مدرسه بود، وی گفت اگر خلاء این میز منظور نشود و فقط قسمت پر آن در نظر باشد این میز عظیم بزحمت با میکروسکوپ قابل رؤیت خواهد بود. این امر را امروز هر کس میتواند بمدد میکروسکوپ های الکترونیک شخصاً تحقیق کند. در نتیجه از مسلمات علمی امروز است که حجم هسته اتم یا احجام ذراتی که دور آن میچرخند، نسبت بفضای اتم بسیار ناچیز است. برای یاد آوری ذکر میشود که حجم هسته اتم نسبت به حجم اتم

۱- است حجم الکترون که دور هسته در گردش است نیز در حدود حجم هسته اتم ^{۱۰۱۲} است. قطر هسته اتم $\frac{1}{10000}$ قطر اتم است اگر تصور فضائی چنین خلائی شود و در عین سختی جسمی مانند فولاد یا کوارتز در نظر آورده شود که سوراخ کردن یا شکستن آن نیازمند آلات بسیار قوی است انسان نمیتواند بفهمد فرو رفتن یک مته الماسی در خلأ عظیمی که جسم تشکیل داده است چرا محتاج صرف انرژی معتنا بهی است (دلیل این امر چرخش الکترون ها بدور هسته با سرعت سرسام آوراست). تا پیش از انتشار تئوری نسبیت عمومی، مفهوم جاذبه نیوتنی امر مسلمی بود آیا ما در عالم تصور خود میتوانستیم بپذیریم که جسمی از فاصله بسیار دور بدون هیچ ربط مادی مانند زنجیر یا طناب جسم دیگر را جذب کند آنهم با چنین قدرت و صلابتی. بعد که تئوری نیوتن راجع بجاذبه کنار گذاشته شد توضیح دادند که جاذبه ای در کار نیست حرکت زمین بدور خورشید بعلت انحنای فضا است در حول خورشید. آیا ما اصلاً میتوانیم تصور کنیم انحنای فضا یعنی چه. در تئوری کوانتا چنانکه سابقاً اجمالاً گفته شد لازمه فرض ساختمان انفصالی انرژی — یا ساختمان ذره ای انرژی بدین معنی که حداقل انرژی قابل تحصیل در عالم خارج مقدار معلومی است که بسیار کوچک است و از آن کوچکتر پیدا نمیشود — اینست که در تغییر مدار الکترون ها، هنگامیکه مقداری انرژی از اتم خارج میشود یا در اتم جذب میگردد، الکترون از مداری به مدار کوچکتر یا بزرگتر میجهد بدون اینکه از نقاط واقع بین آن دو مدار بگذرد زیرا قبول چنین فرضی موجب آن میشود که ساختمان انرژی اتصالی باشد نه انفصالی یعنی بعوض اینکه افزایش یا کاهش مقدار انرژی همیشه مضر بی از حداقل انرژی یا مضر بی از اتم انرژی باشد (یعنی مقدار متناهی باشد) بعکس بتواند از هر مقدار کوچکی کوچکتر شود زیرا بهر فاصله ای که بین الکترون و هسته باشد یک مقدار انرژی تعلق میگیرد و هنگامیکه الکترون بتواند بر طبق مفهوم عرفی حرکت سیر اتصالی داشته باشد چون هر تغییر فاصله هر قدر کوچک فرض شود میتوان تغییر فاصله کوچکتر از آن نیز تصور کرد، پس تغییرات انرژی الکترون در حین سیر از مداری بمدار دیگر اتصالی خواهد شد نه انفصالی و این خلاف اصل مسلم تئوری کوانتا است که منشاء برکات عظیم علمی شده است. آیا ما میتوانیم چنین چیزی را تصور کنیم. بعبارت دیگر آیا ما میتوانیم قبول کنیم که جسمی از نقطه الف به نقطه ب رفته است بدون اینکه از مقابل نقاط واقع به نقطه الف و نقطه ب گذشته باشد. این اصل از بدیهیات اولیه فلسفه قدیم بود که میگفتند طفره (و تداخل) محال است و معنی طفره همین امر است که حال باید بپذیریم گو اینکه هزار سال گفتند و نوشتند که والضروره قضت ببطلان الطفره و التداخل.

اینگونه مفاهیم غیرقابل تصور منحصر بعلم جدید نیست قبل از پیدایش فرضیه نیوتن که موجب قبول هیأت جدید شد قرنهای متوالی دانشمندان معتقد به هیأت بطلیمیوسی بودند که بنا بر آن عالم محدود بود به فلک اطلس اما پشت فلک اطلس فضا نبود یعنی اصلاً بعد را محدود میدانستند و لذا وراء فلک اطلس نه خالی بود نه پر مفهومی که اصلاً قابل تصور نیست این فرض با وجود مشکلاتی که در بیان مدار سیارات (خاصه مدار مریخ) داشت قریب دو هزار سال با کمال اخلاص پذیرفته دانشمندان بود قرنها بطول انجامید تا کشف دو ستاره نوین یکی در نوامبر سال ۱۵۷۲ توسط تیکوبراهه و دیگری در اکتبر ۱۶۰۴ پایه های هیأت بطلیمیوسی و جهان ارسطوئی را متزلزل کرد.^۱

سابقاً راجع به نسبی بودن زمان در تئوری اینشتاین اشاره کرده ام در اینجا بمناسبت بحث قول ورنر هایزنبرگ برنده جایزه نوبل را از کتاب «فیزیک و فلسفه» وی نقل میکنم تا روشن شود که قطع نظر از دشواری تصور نسبی بودن زمان، قبول این فرض که متکی بر تجربه است منجر به قبول فرض عجیب تر و غیرقابل تصورتری میشود. وی میگوید:

«اما این تعبیر جدید، ساختمان فضا و زمان را دگرگون ساخت و مسائل متعددی از علم فیزیک جلوه تازه ای یافتند. مثلاً جوهر اثر نیز ممکن بود حذف شود. زیرا از آنجا که تمام دستگاههای مختصاتی که نسبت بیکدیگر حرکت انتقالی یکنواخت دارند برای توصیف آنچه در طبیعت میگذرد معادل اند، اصل موضوعی که بنا بر آن جوهری، بنام اثر، وجود داشت که فقط نسبت بیکی از این دستگاههای مختصات ساکن بود معنایی نداشت. در واقع چنین جوهری ضرورت نداشت و بسیار ساده تر بود که گفته شود امواج نور در خلاء سیر میکنند و میدانهای برقائوسی دارای عینیت خاص بخود هستند و میتوانند در خلاء وجود داشته باشند»^۲

حال توجه کنیم که امواج برقائوسی چیزی نیست که ما بتوانیم بوسیله حواس پنجگانه دریابیم مثلاً حجم یا جرم محسوس ما یا درجه حرارت یا مزه ندارد سوار بر چیزی مثل آب یا هوای رقیق و خیلی سیال هم نیست که آنرا تشبیه به موج آب کنیم این امواج را ما فقط بمدد معادله انتشار و خصوصیات انرژییک آن می شناسیم خلاصه چیزی از خورشید

۱ - رجوع شود به کتاب خوابگرد ها نوشته آرنو کوستلر Arthur Koestler صفحات ۳۳۸ و ۴۳۰ ترجمه آقای منوچهر روحانی.

۲ - صفحه ۱۴۱ از ترجمه کتاب فیزیک و فلسفه Werner Heisenberg از انگلیسی بفرانسه توسط

Jaqueline Hadamard ناشر Albein Michel سال ۱۹۷۱

بما میرسد اما قدرت تخیل ما از درک آن عاجز است در همین زمینه سر جیمز جینز که از مشاهیر طراز اول علم فیزیک و مکانیک آسمانی است در کتاب فیزیک و فلسفه خود چنین میگوید:

«بعبارت دیگر خواه عالم در اثیر ساکن فرض شود و خواه قبول کنیم که باد اثیر با سرعت میلیونها میل در ساعت از میان عالم میگذرد، شبکه ترتب حوادث یکسان خواهد بود. و بنابراین تئوری بنظر رسید که بود و نبود اثیر مفروض در عالم اشیاء چندان مهم نیست. مباحثات بعد نشان داد که اثیر منشاء هیچ اثر مفیدی نیست و لذا ممکن است کلاً کنار گذاشته شود. ولی اگر باید ریسمان زنگ را دور انداخت با چه وسیله زنگ بزنیم؟»^۱

حال بگذریم از اینکه خود این اثیر که مدتها مشکل گشای تئوری موجی نور بود موجود عجیبی است زیرا از طرفی باید آنقدر رقیق باشد که از هر جسم صلبی مانند کوارتز یا فولاد بگذرد از طرف دیگر باید سختی آن بسیار باشد تا بتواند محل امواج عرضی (یعنی تموج در جهت های عمود بر مسیر حرکت موج) باشد زیرا فقط اجسام بسیار سخت میتوانند موج عرضی داشته باشند و باز از مفاهیم عجیب فیزیک جدید ذرات تشکیل دهنده اتم است که طرز رفتار آنها موجب شکست مکانیک کلاسیک شد یعنی همان مکانیکی که بمدد آن در دو قرن و نیم قوانین متعددی ثابت شده بود و موجب چیرگی بشر ضعیف بر طبیعت گردیده بود. این ذرات که با سرعت بسیار شگفت انگیزی بدور هسته مرکزی میگردند اگر تابع قوانینی که در عالم مانوسات حواس ما حاکم است میبودند میبایستی در یک چشم بهم زدن روی هسته مرکزی فرو ریزند و در نتیجه بنای حیرت آور اتم با آنهمه ذرات و امواج گوناگون و آن سرعت های بهت آور که سازنده تمام کائنات است مطلقاً قابل دوام نبود جینز دانشمند معروف انگلیسی در محاسبه ای نشان داده است که اگر الکترون متعلق به اتم هیدروژن که روی مدار مستدیری بقطر اتم در حال دوران است تابع قوانین مکانیک کلاسیک میبود یعنی همان قوانینی که ذوق سلیم خلاف آنرا نمیپذیرد و حتی عقل بشر تا اوایل قرن بیستم آنها را ضرورت مطلق میشمرد — میبایستی در کمتر از $(\frac{1}{10})$ ثانیه روی هسته سقوط کند.^۲ یعنی عمر تشکیلات اتم تقریباً صفر بود و اینهمه ترکیبات شیمیائی که بسبب سازمان معجزنمای اتم وجود دارد مطلقاً امکان نداشت. ولی با کمال تعجب چنین معجز

۱ — صفحه ۱۱۳ کتاب فیزیک و فلسفه سر جیمز جینز چاپ دوم ناشر فرانکلین ترجمه علیقلی بیانی.

۲ — رجوع شود به جلد سوم کتاب Physics نوشته Arnold.L.Reimann ذیل عنوان سیستم دینامیک اتم

Dynamical System of the Atom صفحه ۱۰۵

قانون شکنی از عهده این ذره ناچیز برمیآید تا ریشخندی بعقل و ذوق سلیم ما باشد.

کوتاه سخن اینکه حواس و تخیل ما از درک بسیاری از مفاهیم اساسی فیزیک اتم عاجزند و سعی ما برای تصور آنها بیحاصل است. ساختمان بدن ما، سلسله اعصاب ما که از تکامل میلیارد ها ارگانیسم اعصار سابق حاصل شده است و بما ارث رسیده است فقط در حوزه وسطای عالم یعنی بین بینهایت کوچک و بینهایت بزرگ منشاء اثر است نه عالم اتم را میتواند تصور کند یا عالم کهکشانش را.

از اینگونه عجائب در علوم فراوان است در اکثر آنها، در تحلیل آخر، به مناظری میرسیم که عقل را حیران میکند. منتهی این عجائب بدرد کار علم میخورد لذا میپذیریم در مسئله جاودانگی روان نیز استبعاداتی بنظر میرسد ولی مفهوم نفس باقی پس از خراب بدن از مفاهیمی که بحکم علم ناچار از قبول آنها هستیم و چند مثال آن گذشت عجیب تر نیست. آن مفاهیم بدرد کار علم میخورد قبول بقای نفس نیز بدرد میخورد منتهی نه در علم، در عمل، در زندگی، زیرا آنکس که خود را فانی نمیداند اولاً احساس شخصیت میکند. ثانیاً بحکم جاودانگی برای خود رسالتی قائل میشود. قصد سفری و آرزوی دیداری دارد و با خود میگوید:

در آن نفس که بمیرم در آرزوی تو باشم بدان امید دهم جان که خاک کوی تو باشم

۳-۰۷- پیشنهادی برای توجیه رویدادهای روحی به تقلید علم

سابقاً محظورات ناشی از قبول روح مجرد از ماده را، بزعم اندیشمندان مخالف تجرد نفس، یادآور شدیم حال میخواهیم به تقلید روش های علمی و با الهام از کشفیات فیزیک جدید برای توجیه رویدادهای روحی شمای پیشنهاد کنیم که دچار محظورات سابق الذکر نباشد. ولی قبل از بیان مطلب باید اعلام کنم که من بهیچ روی توقع ندارم که هر کس با مطالب فیزیک نوآشنایی داشته باشد این پیشنهاد را بپذیرد. زیرا پس از ظهور هر نظریه جدید علمی دانشمندان بر حسب ایمانیات خود آن نظریات را چنان تعبیر میکنند که ملایم طبع و سازگار با آرزوهای ایشان باشد. مثلاً تعداد زیادی از دانشمندان بزرگ مغرب زمین مثل ادینگتن^۱، جینز^۲، شرودینگر^۳، هایزنبرگ^۴، چون در محیط دموکراسی غربی تربیت شده اند نسبت بدین و الهیات کم و بیش بی طرفند یعنی نه متدین ثابت اند نه بی دین مصر.

1 - Edington.

2 - Jeans.

3 - Schrödinger.

4 - Heisenberg.

لذا توانسته‌اند کشفیات فیزیک جدید را در جهت مخالف ماتریالیسم تغییر کنند (قطع نظر از کسانی که در عداد علما هستند و در کسوت روحانیت مسیحی هستند) ولی کندرات یو^۱ (بضم ک و سکون ن و کسریا و سکون واو) دانشمند شوروی مولف کتاب ساختمان اتم‌ها و ملکول‌ها^۲ در کتاب خود که برای تدریس در دانشگاه است گریزی به دیالکتیک ماتریالیست زده است باین عبارت: «گسترش مفاهیم الکترون، که با کشف آن در آخر قرن گذشته شروع شد، توضیح درخشانی است از عقیده دیالکتیک ماتریالیست که جهان تمام‌نشده است» حال آنکه اولاً دیگران که عظمت مقامشان مورد قبول دوست و دشمن است چنین عقیده‌ای ندارند یعنی نه ماتریالیست هستند نه دیالکتیک را مطلب جدی می‌شمارند. ثانیاً قسمت آخر عبارت کندرات یو که دال بر لایتناهی بودن عمق موجودات و امتناع ژرفیابی جهان است از پایه‌های عقاید خداپرستان است که معتقداند باطن عالم ظاهر خداست که شدت وجودی و سعه هستی‌اش لایتناهی است و لذا هر قدر در جهان آفرینش جستجو شود، اگر میلیون‌ها سال تمام قوای عقلی بشر بکار افتد، هرگز تمام حقایق عالم بر ما مکشوف نخواهد شد و بمعمق دریای هستی نخواهیم رسید زیرا جهان جلوه خداست و فیض حق یا تجلی خدا در تمام شئون لایتناهی است.

دل هر ذره‌ای که بشکافی آفتابش در میان بینی
اما اگر نظر بخود جهان محسوس باشد با توجه باینکه بنا بر فیزیک جدید شعاع عالم محدود و معین است دلیلی نمی‌ماند که جهان تمام‌نشده باشد بعد هم برای تیمن و تبرک عین عبارت لنین را نقل میکند که گفته است: «دیالکتیک مادی گرا در باره وصف موقت و نسبی و تقریبی تمام این مراحل تعقل مدرکات طبیعت بوسیله دانش پیشرو انسان تاکید میکند. الکترون همانقدر غیرقابل اکتناه^۳ است که اتم» خلاصه از این مناسبت برای ذکر مناقب ماتریالیسم دیالکتیک استفاده کرده خواسته است بگوید که همه این پیشرفتهای علمی تاییدی است از ماتریالیسم دیالکتیک و بعبارت دیگر این کشفیات از اصول ماتریالیسم دیالکتیک نتیجه میشود و در حقیقت ماتریالیسم دیالکتیک غیب گوئی است که باید با زبانش آشنا بود. هر کس با منطق ایمانیان آشنا باشد میدانند که این نوع

1- V.Kondratyev.

2- The Structure of Atoms and Molecules.

ناشر MIR چاپ مسکو ۱۹۶۷

۳- ترکیب غیرقابل اکتناه بجای unexhaustible گذاشته شده است. همین لغت در جمله «کندرات یو» تمام‌نشده ترجمه شده است. لغت اکتناه از کنه میاید و بمعنی ژرفیابی است که از کتاب مشاعر محمد شیرازی (ملاصدرا) گرفته شده است، در مشعر اول باین صورت: و مهیته اخفاها تصورا و اکتناها

غیب گوئی‌ها در تمام مکتب‌های جزمی فلسفی — که ماتریالیسم دیالکتیک یکی از آنها بلکه مثل اعلاى آنهاست هر چند بخواهد از این عنوان تحاشی کند — وجود دارد.

من با خواندن این عبارت لنین بیاد کتابی افتادم بعنوان «انتباه‌نامه اسلامی» تالیف آقای شیخ محمد رضا دامغانی که در عنفوان جوانی با کمال ذوق و شوق میخواندم ولی اکنون در اختیار ندارم. در آن کتاب کشفیات علوم جدید در باره هیأت و زیست‌شناسی و فیزیک و غیره با آیات قرآن و احادیث منسوب به معصومین تطبیق شده بود. نیت خیر مولف این بوده که ایمان مردم مسلمان با اطلاع از کشفیات علم جدید متزلزل نشود و لذا باید بدانند که تمام این مطالب علمی در کتب اسلامی هست حال آنکه بعقیده کنونی من اینگونه مسائل مطلقاً ربطی بدین ندارد که موجب تزلزل عقیده شود و اینکه در قرآن میخوانیم که هیچ‌تر و خشکی (رطب و یابس) نیست مگر اینکه در کتاب مبین باشد مقصود امور مربوط برسالت نبی است نه در باره فال نخود و فال ناپلئون.^۱ بهرحال نیت خیر آقای شیخ محمد رضا دامغانی چنین بوده است نیت لنین بزرگ که در عظمت مقام سیاسی و پیشوایی انقلابش تردیدی نیست نیز عین نیت شیخ محمد رضای دامغانی بوده است منتهی در زمینه دین جدید قرن حاضر یعنی ماتریالیسم دیالکتیک.

بعلاوه وی با اعلام غیرقابل اکتنا بودن الکترون ازهم اکنون میخواهد بگوید که هر خاصیتی که تا آخر دنیا از مطالعه جهان خارج بدست آید، بدان که آنهم از الکترون است یعنی همان مفهوم ذرات ریزی که از زمان یونانیان ورد زبان ماتریالیست‌ها بوده است، اگرچه موجی باشد که برای انتقال آن اثیری نمیتوان فرض کرد. مبدا القائات مردمی که ایمان محکم بماتریالیسم ندارند موجب تزلزل ایمان پیروان این دین گردد. ولی البته این سخنان در مقام تبلیغ عقیده است و الا لنین خیلی رندتر از آن بوده است که واقعاً اینطور فکر کند.^۲ اما واقعاً جای تاسف است که نمیتوان بمدد ماتریالیسم دیالکتیک کشفیات قرن آینده — یا حتی هفته آینده — را پیش‌بینی کرد و حتماً باید دانشمندان با جان‌کندن در آزمایشگاه‌ها رویدادی را کشف کنند و پس از تلاش‌های مکرر برای بیان ریاضی آن — در صورت امکان — با هزاران احتیاط تعبیری موقت برای آن بعنوان شمای علمی یا تئوری پیشنهاد کنند تا پیشوایان ماتریالیسم دیالکتیک ناگهان تایید جدیدی برای ایمان خود بیابند

۱ — غرض من مطلقاً این نیست که تامل در حکمت قرآنی بیفایده است. مقصودم اینست که نباید آیات حکمتی قرآنی را با تکلف علوم عصری مرتبط کرد چون تئورهای علم بتدریج تغییر میکند.

۲ — رجوع شود به صفحات ۲۶ و ۲۷ منطق ایمانیان در مارکسیسم نوشته علیقلی بیانی.

و از اینکه متخصصی کور باطن و سست ایمان و کند زبان را بسرپرده ماتریالیسم دیالکتیک سخندان شیرین زبان پذیرا شده اند و امیدوارند که وی در تایید سخنان آتشین آن غیب گوی نهان دان «منگ و منگی» کند خرسند گردند و این بشارت را بسایر اهل ایمان این دین ضد خدا اعلام کنند.

با وصف این اختلاف عقیده ها میتوان گفت در این عصر که تقابل ماده و انرژی بعنوان دو امر اصیل مغایر یکدیگر که اولی هیچ خاصیتی جز لختی یعنی مقاومت در مقابل شتاب نداشته باشد و دومی که علت حرکات و تبدیلات گوناگون است غیر قابل لمس و رویت باشد، بنا بر تئوری نسبیت اینشتاین و تایید تجربه رد شده است، اگر کسی بخواهد با وصف خطرات عقلی اینگونه تلاش ها به تقلید علوم مثبت برای مسئله زندگانی پس از مرگ نظریه ای بیاورد ممکن است بطریق زیر پیشنهادی کند که مناسب ذوق عرفانی است گو اینکه این پیشنهاد مانند سایر فرضیات مخالف و موافق زندگانی پس از مرگ از نظر علوم امروزی قابل اثبات نیست.

آنچه در اصطلاح سابق بدن و روح میگفتند - و آنها را دو حقیقت اصیل مغایر میشمردند - ممکن است دو جلوه یک حقیقت شمرده شود^۱ که آنرا انرژی مطلق یا انرژی عام میتوان نامید. در این فرض همه کارهای فکری و عاطفی و جسمانی فعل همان حقیقت واحد است. منتهی این انرژی مطلق در دوران زندگی فرد بصورت ذرات مادی و امواج مقارن است. مانند الکترون^۲ در فرضیه دو بروی^۳ که هم جرم دارد و هم موجی با طول معین^۳ بعبارت دیگر در این فرض هر سلول مغز هم جرم دارد، که شاغل قسمتی از فضا است، هم موجی دارد که فقط آثار آنرا درک میکنیم و بخودی خود محسوس حواس پنجگانه ما نیست. هر نوع کاری که جزء کارهای بدن نباشد مانند پیش بینی آینده (بدون مقدمات عقلی) یا ادراک از دور ناشی از فعالیت موجی مغز است. این انرژی مطلق در لحظه مرگ تجزیه میگردد و جزء جسمانی آن که شاغل فضا است کلاً یا بعضاً از جزء موجی آن جدا میشود. هر چند فرض اینکه حتی پس از مرگ جزء موجی مقارن ماده باشد محال نیست کافی است که مقدار

۱ - برتراند راسل در کتاب «تحلیل خاطر» متن مشترک ماده و روح (یا اندیشنده) را حقایق خنثی Neutral نامیده است تبعیت از اندیشمندان امریکائی. البته این پیشنهاد هیچ ارتباطی با مطالب راسل ندارد.

۲ - De Broglie (Broy) برنده جایزه نوبل ۱۹۲۹

۳ - اگر v سرعت الکترون و m جرم آن باشد و λ طول موج مقارن و h ثابت پلانک که معادل $erg \cdot sec$

$\lambda = \frac{h}{mv}$ ۶/۵۲ × ۱۰^{-۲۷} میباشد قانون دو بروی چنین است

ماده آن چندان نباشد که بوسیله حواس ما شناخته شود. حتی میتوان فرض کرد که از روز تولد تا روز مرگ یک تبادل دائم بین صورت جسمانی انرژی مطلق و صورت موجی آن در مغز برقرار است بقسمی که در هر آن نسبت انرژی موجی به انرژی مادی (جسم) در مقام مقایسه با لحظه قبل افزایش مییابد. بطوریکه این نسبت در لحظه مرگ بما کزیمم (حداکثر نسبی) میرسد و آن قسمت از انرژی عام که بصورت ماده مغز است در مقام مقایسه با آن جزء که بصورت موجی انرژی مغز است خیلی کم است. و بسبب همین شدت صورت موجی انرژی عام پس از مرگ اعمال حیاتی مانند دزک و تاثیر در عالم خارج منحصرأثر موجی انرژی خواهد بود. شاید بخشی از این انرژی موجی بعدها بسببی تبدیل بماده گردد.^۱ باین طریق آنچه سابقاً عمل روح مینامیدند اثر صورت موجی انرژی مغزی است که ممکن است مقارن مقدار ناچیزی ماده باشد و بهر حال بموجب اصل بقای انرژی فنا ندارد.

در مقام تشبیه میتوان گفت که جزء جسمانی انرژی عام مغز انسان مانند جفت جنین است. هنگامیکه بچه در شکم مادر است جفت جنین وسیله تغذیه و نمو بچه است. وقتی نمو بچه بعد معینی رسید که توانست از راه دهان تغذیه کند جنین از محیط شکم مادر خارج میشود و جفت بچه دیگر نقشی ندارد و بدور انداخته میشود. مغز ما و روح ما (باصطلاح قدیم) مثل همان جفت و جنین اند. در محیط مادی، مغز وسیله تغذیه روح است. پس از مدتی روح یا آن صورت موجی انرژی مغز دیگر نیازی بتغذیه از راه مغز ندارد لذا تغییر محیط میدهد و همانطور که جفت جنین را بگوشه ای انداختند، جفت روح (اصطلاح قدیم) را که مغز باشد بگوشه ای خواهند انداخت. ولی همانطور که جفت و جنین هر دو یک واحد حیاتی بودند و اختلاف اساسی نداشتند و فقط هریک وظیفه جداگانه ای داشتند مغز و روح نیز یک حقیقت است که بتدریج تکامل مییابد. یا بنا بر اصطلاحات قدیم بفرموده محمد شیرازی (ملاصدرا) که معتقد است حرکت در جوهر است نفس جسمانی حدوث و روحانی بقاست یعنی در ابتدا جز جسم — یعنی صورت مادی آن انرژی کلی — چیزی نیست. بتدریج تکامل بدن نفس پدیدار میشود یعنی آن صورت موجی انرژی کلی (باصطلاح ما) یا بعرضه وجود میگذارد و برای بقا نیازی به بدن ندارد. منتهی فیزیک جدید بما آموخته است

۱ — این فرض غیر از بازگشت روح بدن دیگر است. بنا بر عقیده فلاسفه اسلام چنین امری که تناسخ مینامند محال است. ولی کسانی که بامور احضار ارواح میپردازند معتقدند که بازگشت روح بدن دیگر ممکن است. و آن عده از ایشان که مسلمانند برای اقناع خود بامکان بازگشت روح و تعلق بدن دیگر بدو آیه از قرآن مجید متمسک میشوند: آیه ۵۷ سوره طه و آیه ۲۶ سوره بقره.

که حتی ماده بیجان مقارن انرژی موجی است.

همانطور که ذکر شد این نوع توجیهات تقلید علم است و طبعاً وقتی خواهد رسید که بسبب تکامل علم کهنه و بیفایده میشود و هرآینه باید مفاهیم دیگری ساخت. غرض این بود که در این زمینه میتوان فرضیاتی آورد که مشکلات سابق را نداشته باشد. ضمناً این نکته شایان توجه خاص است که آنچه مقدمه منطقی عشق عرفانی بشمار است باوری بسرای سرانجام است یعنی زندگی پس از مرگ بهر صورت که فرض شود، خواه بصورت انرژی، خواه بصورت مثالی (باصطلاح قدما مانند صوری که در خواب میبینیم) خواه بصورت مجرد از ماده. لذا از نظر آنکس که اهل عشق عرفانی است اشکالات فلسفی مطرح نیست و ایمان وی بزندگانی پس از مرگ یا مبتنی بر کتب آسمانی است یا بر اساس دریافتهای شخصی اش از روایاها یا مشاهدات خودش یا بعلم اعتقاد به گفته دیگران است در باره شگفتیهای منسوب بروح یا بستگی همه یا تعدادی از این عوامل دارد. و اینگونه اعتقاد در معرض تردیدها و تشکیکهای فلسفی نیست گویا اینکه توجیهات فلسفی موجب مزید اطمینان است.

۳-۰۸- آنچه به تجربه دریافته ام

در اینجا لازم میبینم در مقام اخلاص در سخن، عقیده ایمانی خود را برای خوانندگان احتمالی این اوراق بنویسم. من از جمله افراد نادری هستم که از عنفوان جوانی باین مسئله توجه داشته ام. و چون بر حسب طبیعت دیر باور و شکاک هستم، گمان میکنم اگر در این زمینه پس از سالیان دراز به نتیجه ای رسیده باشم اعلام آن زیان فاحشی نداشته باشد.

بر من مسلم است که برخی افراد در بعضی از خوابها بمدد اشارات و علامات خاص بمحیط ذهنی خودشان از آینده اجمالاً باخبر میشوند بدین معنی که خودشان از آن خواب میفهمند که فی المثل در آینده نزدیک توفیقی حاصل میکنند یا اندوهی خواهند داشت یا برای فلان عزیزشان حادثه خوب پیش خواهد آمد. حال آنکه همین افراد مانند دیگران هزارها خواب بی سروت و بی معنی میبینند و در مورد هیچ یک از آنها نه در بیداری و نه در خواب احساس الهامی نمیکند. غرض اینست که تعداد معینی از خوابها اساساً تاثیر خاصی حاکی از نوعی اخبار از آینده در خواب بیننده میگذارد و با خوابهای عادی اختلاف بین و بارز دارد. بعد هم همین احساس آنها صورت وقوع مییابد و مجموعه آن حالت توجه به

جنبه اخباری خواب که بدون اختیار بدست می‌دهد و راست درآمدن آن خبر دلیل بر این است که بروز چنین هیجان روحی نتیجه تصادف نبوده است باصطلاح رویای صادقه بر حسب طبیعت با سایر خوابها که توجیهات مربوط به زندگانی روزانه یا آرزوهای نهفته یا دلائل جسمانی دارد کاملاً فرق دارد من خود در بهار سال ۱۹۴۶ شبی در شهر ادین‌برا در اسکاتلند بودم. خوابی دیدم که بسبب آن دانستم مرگ پدرم نزدیک است حال آنکه وقتی پدرم را ترک کردم سلامت بود و پیر هم نبود (البته دلم راضی نمیشد که این تعبیر را بزبان بیاورم). پس از یک ماه و نیم یا دو ماه از درگذشت پدرم و تاریخ آن آگاه شدم (توسط یکی از دوستان مقیم تهران) و بعد از مراجعه به تقویم — چون خواب را در تقویم انگلیسی که داشتم، همان صبح یادداشت کرده بودم — معلوم شد که پدرم یا در همان شبی که این خواب را دیدم یا یک روز قبل یا یک روز بعد از آن شب (درست بخاطر ندارم) مرحوم شده است و علت این ابهام در تاریخ دقیق این بود که تقویم فارسی نداشتم وقتی تقریباً تطبیق کردم و بیستم ماه فرنگی را اول ماه جلالی محسوب داشتم باین نتیجه رسیدم. من بصداقت میتوانم بگویم که از اکثر حوادث مهم زندگی ام قبلاً در خواب بلحاظ کیفیت — نه عین واقعه — اطلاع یافته‌ام. بدین معنی که برخی از خوابها باطناً مرا شاد میکند و بعضی دیگر بر خلاف موجب نگرانی من میشود و تابحال واقعاً نشده است که این احساس شادی یا اندوه قبلی غیرعادی و بی اختیار بسبب حوادث آینده نزدیک توجیه نشود آنهم نه بضرر جستجوی فکر و پیش داوری و خود فریبی که حتماً برای خوابم تعبیری بیابم. تعبیر خود بنحوبارزو چشمگیر در پیش آمدهای غیرمنتظره فرا میرسد. حتی من یک مرتبه خوابی دیدم که دقت عجیبی داشت. بخاطر دارم در کلاس سه متوسطه بودم. در خواب دیدم که معدل من ۱۷/۷ یا ۱۷/۶۸ شده است. حال آنکه من هرگز عادت به بخاطر سپردن نمره‌ها و بطریق اولی به معدل گرفتن نداشتم بعلاوه تعدادی از دروس کتبی بود که من نمیتوانستم بهیچ روی از نمره‌ام اطلاع حاصل کنم نمره‌های شفاهی هم البته از من پنهان داده میشد. بعد با اختلاف دوصدم این خواب تعبیر شد بدین صورت که اگر در خواب ۱۷/۷ دیده بودم در بیداری ۱۷/۶۸ شد یا بالعکس درست بیاد ندارم. وقتی این جریان را برای مرحوم سید حسن موسوی نسل ادیب بجنوردی بیان کردم فرمود مسلماً آنها در معدل گیری اشتباه کرده‌اند والا خوابی که تا این حد پیش برود دلیل ندارد دوصدم اشتباه کند. حال ممکن است خواننده گرامی این گفته مرا نپذیرد و تصور کند دروغی می‌یافم. ولی مطلب بر خود من مسلم است و نقل آنرا در این مقام تکلیف خود دانستم. نظائر این جریان‌ها را برخی از دوستان نزدیک که هم اهل

این معانی هستند و هم تحقیقاً راستگو بسیار شنیده‌ام. در اینجا مطلبی که در صفحه ۶۳۹ دائرةالمعارف بریتانیا سال ۱۹۵۰ ذکر شده است نقل میکنم:

«پروفسور هیلپرخت توانست در خواب یک مشکل مربوط به دو عبارت خط بابلی را که قبلاً نتوانسته بود دریابد که این دو عبارت مکمل یکدیگرند حل کند. نکته قابل توجه خاص نحوه حصول این اطلاع است بدین توضیح که وی یک پیرمرد روحانی بابلی را در خواب میبیند و او کلید حل مسئله را باو میدهد.^۱ گوا اینکه این داستان در دوره‌های بعد دائرةالمعارف من جمله دوره ۱۹۶۵ نیامده است ولی بعید است که مطلب دروغی در دائرةالمعارف چاپ شده باشد شاید بعلت لزوم درج مطالب جدید و عدم کفایت جا بوده باشد. ناگفته نماند که آنچه مهم است جان پيامی است که در خواب دریافت میشود بقیه مطالب مثل دیدن پیرمرد کشیش وسیله ایست که قدرت تخیل ما بدان وسیله مطلب را میرساند و الا بخودی خود هیچ معنایی ندارد.

در عین حال مسلم است که مطالب مندرج در کتب تعبیر خواب قابل اعتنا نیست. بنظر من هر کس سمبل و رمز خاص بخود دارد و روی صادقه او — اگر چنین قدرتی در وی باشد — بمدد رموز مربوط به دیگران فهمیده نمیشود. و لذا مطالب کتب تعبیر و تاویل خواب خرافات جاهلانه ایست که برای سرگرمی مردم خوش باور است تنها اثری که خواندن این نوع کتب دارد القاء سمبل ها و رموز تازه‌ای در عقل باطن است که فقط موجب گمراهی است مثلاً در فلان کتاب میخواند که اگر کسی ماهی در خواب ببیند دولت میرسد و چون در بیداری بکرات آرزوی دولت کرده است بسا که ماهی در خواب ببیند. ولی این امر هیچ معنایی ندارد و حاکی از هیچ خبری از آینده نیست بقول معروف:

شتر در خواب ببیند پنبه دانه گهی لف لف خورد گه دانه دانه

ناگفته نماند که غرض از ذکر این مطالب راجع بخواب این نیست که آنچه بزرگان علم در قرن اخیر راجع بخواب تحقیق کرده اند ندیده انگاشته شود مسلماً مطالعات

۱ — نقل از صفحه ۶۳۹ دائرةالمعارف بریتانیا:

Prof Hilprecht was able in a dream to solve a difficulty connected with two Babylonian inscription, which had not previously been recognized as complementary to each others, a point of peculiar interest is the dramatic from in which the information came to him - an old Babylonian priest appeared in his dream and gave him the clue to the problem.

روانشناسان اخیر در باره خواب در پیچه ایست بعالم روشنی و انتباهی در مقابل خمود جهل و خرافات منتهی اقتضای علمی اینست که رویدادهای قابل تکرار و شایع و غیرقابل انکار را مطالعه کند نه حوادث استثنائی غیرقابل کنترل و مسلم است که تعداد کسانی که در خواب بنحوی از آینده خود اجمالاً مطلع میشوند در مقام مقایسه با دیگران که چنین خصوصیتی ندارند بسیار کم است و لذا از نظر علمی حائز اولویت نیست خاصه که در این گونه مطالب دروغپردازی فراوان است. بعلاوه نمیتوان بعلم یقین گفت که آنچه من در باره قدرت برخی اشخاص به پیش بینی حوادث بنحو اجمال بوسیله رموزی که در خواب میبیند بیان کردم حقیقت نهائی است شاید محققى برای این رویدادها بیان دیگری بیاورد که با نظر من سازگار نباشد ولی من ساده ترین تعبیر را میپذیرم و آن اینست که پیش بینی اجمالی برخی از حوادث مهم زندگی بمدد رموزی که در خواب ظاهر میشود معلول تصادف نیست بلکه ناشی از قدرتی است که در برخی نهفته است.

اما راجع به پیش گوئی بوسیله خواب مغناطیسی، تجربه شخصی من منفی است چون هرگز شخصاً از کسی که بخواب مغناطیسی رفته است یک کلمه درست راجع بآینده نشنیده‌ام. و معتقدم که اگر چنین چیزی امکان داشت که فی المثل باراده خواب کننده شخصی که در خواب است بتواند از آینده خبر بدهد، چرا هرگز نمیتواند بگوید داروی فلان بیماری چیست یا شماره بلیط برنده بخت آزمائی کدام است. بلکه با کنجکاوی دریافتم که تمام گفته‌های شخصی که در خواب مغناطیسی است انعکاس افکار و آرزوها و معلومات اشخاص حاضر در آن مجمع است. مثلاً شبی در محفلی که جوانی را بخواب برده بودند و جوان حرفهائی میزد که بعقیده حضار از زبان روح درویشی سخن میگفت، من پرسیدم که اگر شما از زبان روح فلان درویش سخن میگوئید، بگوئید بینم کلمه اول صفحه دوم صحیفه سجاده‌ای که من در منزل دارم چیست؟ هر چه تلاش کردند آقادریش نتوانست کلمه را بر زبان شخصی که در خواب مغناطیسی بود جاری کند. بعد گفتم این امر میرساند که شما — یعنی شخص خواب کننده — ممکن است فقط آنچه را در افکار ماست بخوانید و چون من خودم از این کلمه اطلاع ندارم شما هم نتوانستید بگوئید و خنده‌آور شد که روح درویش جواب داد «من از این آقا خیلی خوشم می‌آید. بیخود مطلبی را باور نمیکند. شما از روح خیلی توقع دارید. ما کمی بیش از شما میدانیم».

خلاصه من تابحال هیچ مطلب قابل توجهی راجع بآینده نه از کسی که در خواب

مغناطیسی رفته است شنیده‌ام نه از بیداری.^۱ گویانکه برخی پژوهندگان مانند شوری^۲ در کتاب «نیمیریم یا دلائل علمی بقای نفس»^۳ که قبلاً نیز ذکر آن گذشت کاملاً برخلاف نظری که ابراز کردم تجاربی را ذکر میکنند که در آنها از حوادثی خبر داده است که نه در ذهن کسی بوده است که بخواب مغناطیسی رفته بوده است نه در ذهن هیچ فرد دیگر. حتی یکی از فصول این کتاب که سرایا مملو از مطالب حیرت‌انگیز است بحث راجع به مادی شدن طبیعت^۴ است. بموجب این فصل اصلاً آنچه اصل است روحهای فراوانی است که در طبیعت قبل از پیداشدن ماده بوده‌اند و تمام طبیعت حتی سیارات و بطریق اولی موجودات زنده «تجسم تدریجی روحی» است. و تعدادی از رویدادهای طبیعی را بمدد این نظریه توجیه میکند و مدعی است که نظریه مقابل یعنی مادیگرایی از عهده توجیه این رویدادها برنمی‌آید. ناگفته نماند که در زمان تحریر کتاب مذکور تئوری دیراک^۵ و تجربه اندرسن^۶ که بترتیب مبنای ریاضی و تایید تجربی امکان تبدیل انرژی بماده هستند هنوز مطرح نبود زیرا این قسمت از فیزیک اتمی مربوط به سالهای ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۲س میباشد و حال آنکه تاریخ تحریر کتاب مذکور مسلماً قبل از ۱۹۲۸ بوده است و از این حیث تئوری مذکور در کتاب «نمی میریم» در سیاق کشفیات علمی چند سال بعد از چاپ کتاب است. با این وصف من در عین موافقت با اشکالاتی که نویسنده آن کتاب پرمشرب مادی وارد کرده است نمیتوانم مطالب آنرا باور کنم. شاید نقص از ضعف قوای عقلی من است. بهرحال کتاب مذکور کتاب عجیبی است و حتماً بیک مرتبه خواندن میارزد.

۹-۳- بیاد سنائی و کارنامه بلخ

در این پیشنهاد که به تقلید علوم امروزی راجع به زندگانی پس از مرگ از نظر خواننده گرامی گذشت، همچنین در ذیل عنوان «گریزی باندیشه عرفانی در باره ضعف بشر

۱- با این وصف یکی از دوستان قدیم من آقای ابراهیم خروشی گفت در جلسه خواب مغناطیسی که ایشان در آن شرکت دارند مرگ منصور (نخست وزیر ایران) سه چهار هفته قبل از وقوع حادثه تروروی از طرف شخصی که در خواب مغناطیسی بود اعلام شد و حتی کمی تعداد تشیع کنندگان نیز دیده شده بود. البته من برهانی برای تکذیب این قول ندارم.

2 - L. Chevreuil.

3 - on ne meurt pas - preues scientifique de la survie
Jouve & c' - 15 Rue Rawine VI'

4 - Les matérialisatisme de la nature.

5 - Dirac.

6 - Anderson.

ناشر این کتاب که ذکر آن قبلاً رفته است.

در معرفت روح» جان کلام این توجیهات استعانت از فرض بعدی است و راء چهار بعد مکانی زمانی یا جایگاهی. بحکم امانت باید تصریح کنم که ریشه این فکر از بیان سنائی غزنوی در «کارنامه» بلغ است. باین توضیح که سنائی برای بیان نحوه علم باری به گذشته و آینده مثالی میآورد که الحق بسیار روشنگر است. وی میفرماید اگر نخ رنگارنگی داشته باشیم و مورچه‌ای روی آن حرکت کند واضح است که مورچه رنگ‌ها را یکی پس از دیگر خواهد دید. اما ما که خارج از بعد نخ هستیم همه رنگها را با هم میبینیم. نحوه علم باری نیز چنین است. چون خدا واقع در ابعاد زمان و مکان نیست همه چیز نزد او حاضر است:

از پس و پیش علم تا بابد	هست خیط ملون ممتد
بیکی دفعه پیش او حاضر	بر جهان و جهانیان ناظر
بر چنین رشته چو در نگری	میتوانی بیک نظر نگری
لیک موری برو چه ره سپرد	رنگ دیگر بهر ننگه نگرد
تو بحبل زمان چو آن موری	گر نه بینی تمام معذوری
نظرت بسکه هست حوصله تنگ	نگری از همه بجز یک رنگ
تا بفردا نمیشوی بینا	تو چه دانی چه میشود فردا

بعد سنائی بجنگ خیام میرود در باره رباعی وی که: می خوردن من حق زائل میدانست — گر می نخورم علم خدا جهل شود، که خارج از موضوع بحث ماست. پس جان کلام بعد خارج از چهار بعد زمان و مکان است. توجیه بقای نفس در پیشنهاد من در حقیقت بهمین بیان سنائی برمیگردد منتهی با اصطلاحات علمی امروز.

ذکر این نکته کاملاً لازم بود چون متاسفانه برخی از مولفان نه تنها از دیگران الهام گرفته اند بلکه مطالب دیگران را با تغییر چند کلمه بنام خود قلمداد میکنند چنانکه همین بلا بر سر کتاب کوچکی بعنوان «دانش و آرمان» که در سال ۱۳۳۲ نوشته بودم نازل شد. عجب تر اینکه برخی از مترجمان متونی را ترجمه میکنند ولی حتی نام اصلی متن را بزبانی که از آن ترجمه کرده اند نمی نویسند لذا هر چه بخواهند مینویسند و بنام نویسنده متن اصلی که لابد از میان مشاهیر انتخاب شده است بخورد خواننده میدهند. باین تدبیر است که در ایران نویسندگانی پیدا میشوند که هیچ اطلاعی از مبانی علمی متنی که ترجمه میکنند ندارند و کسی هم متوجه نخواهد شد که در فلان قسمت اصلاً مترجم متن اصلی را مطلقاً نفهمیده است: چون عنوان متن اصلی را کسی نمیداند جز خود آقای مترجم.

۱۰-۳. ناچیزی بدن

هنگامیکه از تقابل روح و جسم سخن می‌گوئیم بسبب تماس دائم حواس ما با اجسام خارج و بدن خودمان و استمرار تأثرات حواس پنجگانه ما از تظاهرات حیات، در اکثریت قریب باتفاق موارد، از تامل در علت پنهان این تظاهرات حیاتی غافلیم و جسم را واقعیت منحصر می‌شماریم. حال بی‌مناسبت نیست تا حدودی که با مباحث این کتاب تناسب دارد در صدد اطلاع بیشتری از اجسام برآئیم و بینیم اساساً آنچه جسم بمعنی عرفی نامیده می‌شود از نظر علم امروز چیست. و بفرض اینکه بخواهیم فقط جسم را — که در اصطلاح عرفی همان ماده است — واقعیت بدانیم آیا این همه معجزاتی که برای ماده قائلیم واقعاً درخور چنین موجودی هست یا نه.

سابقاً یاد آور شدیم که باید این مطلب روشن شود که غرض از کلمه ماده یا جسم در مقالات کسانی که منکر موجودات مجرد از ماده هستند چیست. چون اگر قرار باشد در مقابل هر اشکالی که بمتکب ماده‌گرایی (بمعنی فلسفی نه اخلاقی) وارد شود، حریف ما تعریف ماده را کلی‌تر کند تا سرانجام تمام جهان آفرینش در این کیسه گشادی که بعنوان ماده قلمداد می‌شود جا بگیرد، بحث ما عمل لغوی است.

فی‌المثل اگر ما واقعیت انرژی را — مانند انرژی نورانی — در مقابل ماده گذاشتیم و نشان دادیم که انرژی دارای هیچ‌یک از خواصی که او برای ماده قائل است نمی‌باشد، حریف سخن‌دان ما بگوید غرض من از ماده تنها این مواد محسوس نیست، انرژی هم نوعی ماده است، بحث ما با وی بیهوده است چون او موضوع بحث را در حین استدلال بر حسب نیاز دفاع از عقیده خود تغییر می‌دهد تا جایی که می‌بینیم اگر ماده‌گرایی باین معنایی است که وی بسمت آن میل می‌کند ما هم خود ماده‌گرائیم.

مسئله دیگری که در این مباحث بسیار مهم است تشخیص بین «ماده‌گرایی در روش»^۱ با «ماده‌گرایی در حقایق» یا «ماده‌گرایی در اعیان یا ماده‌گرایی در موجودات»^۲ است. برای توضیح اضافه می‌شود که چون در اکثریت قریب باتفاق موارد معرفت علمی ما از عالم خارج فقط بوسیله حواس پنجگانه ما حاصل می‌شود و موارد استثنائی تحصیل معرفت عالم خارج بوسیله‌ای غیر از حواس پنجگانه — بفرض اینکه اتفاق افتاده باشد — بقدری نادر است که هر عاقلی آنها را در حکم معدوم می‌شمارد و بحساب نمی‌آورد، بسیار طبیعی است

که هر جستجوی علمی بلحاظ روش پژوهش مادی گرا باشد. یعنی پژوهشگر همیشه در این صدد باشد که بوسیله حواس پنجگانه و امتدادات مصنوعی آنها مانند میکروسکوپها و تلسکوپها و آلات ظریف دیگر در جستجوی کشف خواص موضوع مورد مطالعه باشد. بعبارت دیگر چیزی را که مطالعه میکنیم متعلق بعالم حواس پنجگانه است والا اگر فرض این باشد که موضوع مورد مطالعه در دسترس حواس پنجگانه نیست اصلاً راه جستجوی علمی را بر خود بسته ایم. لذا تمام پژوهندگان از نظر روش مطالعه ماده گرا هستند اگرچه کاملاً معتقد به تجرد نفس و بقای آن و مقالاتی از اینگونه باشند. پس آنچه در این سخن مورد گفتگوست ماده گرایی در روش نیست. بحث ما درباره ماده گرایی در موجودات است ولی بی اعتقادی عرفا به ماده گرایی بعنوان مشرب فلسفی مفید این معنی نیست که هنگامیکه عرفا بخواهند راجع بفلان نوع حرکت سیالات یا نوعی رویداد حیاتی مطالعه کنند دست بدعا بردارند یا ورد بخوانند. پس تبعیت از روش تحقیق علمی اختصاصی بماده‌مگرایان فلسفی ندارد تا خود را مظهر فکر علمی و دیگران را مظهر خرافات بدانند. لذا شعارهایی مانند «علم مادی گراست» یا «مادی گرایی یعنی علمی فکر کردن» و امثال آنها که هزارها بار در متون فلاسفه مادی دیده میشود باید یکسره کنار گذاشته شود. چون مادی گرایی بمعنی روش نیازی به طبل و شیپور ندارد و بمعنای فلسفی دال بر اینکه هیچ موجود مستقل از ماده وجود ندارد، بشرحی که سابقاً گذشت و ذیلاً نیز توضیح بیشتری داده خواهد شد، از نظر علمی عقیده‌ایست که بسبب کشفیات علمی قرن حاضر مردود است قطع نظر از اینکه بنا بر آنچه در اصالت وجود و اصالت صورت دیدیم این سخن از نظر فلسفی نیز درست نیست.

آخرین نکته مربوط باین بحث که توجه بآن ضروریست اینست که بحث عرفا درباره حیاتی پس از زندگی این سراسر است ولی نحوه آن زندگانی امر فرعی است که در اصل مطلب تأثیری ندارد. منتهی در اصطلاح سابق زندگانی پس از مرگ را بسبب تجرد نفس از ماده میدانستند آنهم ماده بمعنای قدیم که همان جسم بمعنی فرعی است یعنی چیزی که با حواس پنجگانه ظاهری درک شود! بنابراین اگر پس از مرگ بدن چیزی از ما بماند خواه آن چیز مجرد باشد بمعنی تام کلمه مانند نفس در اصطلاح فلسفه قدیم یا نباشد^۲ از نظر مبانی

۱ - برای اختصار از اشاره بمفاهیم هیولا و صورت و جسم تعلیمی و جسم طبیعی که برای بحث درباره جسم در قدیم معمول بود صرف نظر میکنیم.

۲ - آنچه مجرد نیست در مشرب قدیم الزاماً مادی نیست زیرا عده‌ای به بدن مثالی قائل بودند که بعد دارد و دیده میشود.

عقلی عشق عرفانی فرق ندارد.

ناگفته نماند که در قرآن راجع بسرای سرانجام ذکری از تجرد نفس و امثال این اصطلاحات فلسفی نیست. بر خلاف در آیه ۶۱ سوره الواقعة تصریح شده است که بشر قادر بدرک طبیعت جهان پس از مرگ نیست: «عَلَىٰ أَنْ تُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَتُنشِئَكُمْ فِي لَا تَعْلَمُونَ» که ترجمه تحت اللفظ آن اینست: «براینکه بدل آریم امثال شما را و بیافرینیم شما را در آنچه نمیدانید». این آیه پس از آیه ایست که در آن سخن از مرگ رفته است بنابراین برای آن عده از اهل عرفان که مسلمانند مسئله طبیعت زندگی پس از مرگ یا اصلاً مطرح نیست یا امر فرعی است.

حال ببینیم فیزیک جدید سیمای ماده را چگونه ترسیم میکند. چنانکه قبلاً اشاره شد امروزه مسلم است که جسم مرکب از ذرات ناچیزی بنام ملکول است که خود مرکب از ذرات کوچکتري بنام اتم است و اتم از یک هسته مرکزی و تعدادی الکترون تشکیل شده است. الکترون بدور هسته مرکزی میچرخد و روی محور خود نیز حرکت دورانی دارد — شبیه حرکت انتقالی و وضعی زمین — هسته مرکزی مرکب از ذراتی است که از ذکر نام آنها صرف نظر میشود. این هسته نیز ساکن نیست و حول محوری بدور خود میچرخد (حرکت وضعی) با توجه بآنچه ذیل عنوان مفاهیم عجیب تر از روح در فیزیک جدید دیدیم اگر ما این موجودات را بعنوان ذره مینامیم نه باین علت است که از آنها تصویر روشنی داشته باشیم که شبیه یک ذره بمعنای عرفی باشد مثل یک ذره خیلی ریز ماسه بلکه بکار بردن این لفظ و مانند آن از تنگی دایره لغات است. زیرا لغات معمول در زبان های ما برای دلالت بر چیزهائی است که نه چندان بزرگ باشد که قابل قیاس با ابعاد کیهانی باشد نه آنقدر کوچک باشد که با جهان درون ماده تناسبی داشته باشد والا وجه تشابه یک الکترون با یک نخود کوچک بسیار دور است. در این باره در کتابهائی مانند فیزیک و فلسفه سر جیمز جینز یا فیزیک و فلسفه هایزبرگ توضیحات کافی آمده است که در این کتاب مجال بحث آنها نیست همینقدر لازم است بخاطر سپرده شود که تصویر ذره مانوس ذهن ما متعلق به فیزیک کلاسیک است که در آن قوانین مربوط بعالم وسط — یعنی بین عالم بسیار کوچک اتم و جهان بسیار بزرگ کیهانی — حاکم است حال آنکه قوانین درون اتم تابع مکانیک کلاسیک نیست درون اتم باقتضای قواعد فیزیک کوانتیک^۱ اداره میشود که از نظر ذوق و عقل عرفی اصلاً قابل فهم نیست. مثلاً در میان ذرات ناشی از تجزیه انرژی اتم

ذره ایست بنام آنتی نوترینو^۱ که نه جرم دارد و نه بار الکتریکی و با این وصف با سرعت نور حرکت میکند^۲ ولی ما این مشکلات را کنار میگذاریم.

بنا بر فیزیک جدید قسمت اعظم فضائی که جسم اشغال کرده است خالی است و نسبت حجم خالی به حجم پر بقدری عظیم است که برای ما قابل تصور نیست. بنا بر آنچه در شیمی عمومی میخوانیم «یکصد میلیون اتم پهلوه به پهلوه فقط یک اینچ طول خواهد داشت. در یک اینچ مکعب جسم جامد تقریباً 10^{24} عدد اتم وجود دارد» باز در شیمی عمومی میخوانیم که قطر هسته مرکزی اتم تقریباً $\frac{1}{10000}$ قطر اتم است و لذا حجم هسته مرکزی اتم به حجم اتم تقریباً $\frac{1}{10^{12}}$ است.^۳

روی این سیاق فکر طبعاً انسان باین اندیشه فرو میرود که بداند حجم ماده زنده بدن خودش پس از کسر حجم خالی چقدر است.

در این زمینه شرودینگر^۴ در فصل سوم کتاب «روح و ماده» مطلبی از کتاب «طبیعت جهان فیزیکی»^۵ نوشته ادینگتن دانشمند مشهور انگلیسی نقل میکند که بنا بر آن الکترون ها در حول هسته مرکزی در گردش اند ولی همیشه بفاصله ای حداقل صد هزار برابر اندازه خودشان از هم دورند. چون در این میان از فاصله اتم ها در داخل مولکول و از فاصله مولکول های درون سلول زنده بدن انسان ذکر نشده است محاسبه حجم واقعی قسمت زنده بدن انسان عملی نیست.

معذک چنانکه ذیلاً خواهیم دید نتیجه محاسبه دقیق تر — البته تا حدودی که در چنین مباحثی میتوان توقع دقت داشت — با آنچه ادینگتن نوشته است اختلاف زیادی ندارد. برای محاسبه دقیق تر میتوان از چند مطلب مندرج در چند سند مختلف استفاده کرد. فرض من اینست که آنچه در آن اسناد در این باره نوشته شده است درست است. سند اول کتاب «جان و جهان» آقای دکتر سیروس اصانلو استاد دانشگاه تهران است. بموجب

1 - Antineutrino.

۲ — جناب آقای دکتر محمود حسابی استاد فیزیک دانشگاه تهران میفرمودند درباره این ذره تحقیقات ادامه دارد. در کتاب کوچک قلب اتم نوشته بی — ال — کوهن B.L.Cohen Le cœur de l'atome اطلاعات جالبی راجع بساختمان هسته اتم نوشته شده است بدون تفصیلات ریاضی.

۳ — رجوع شود به کتاب General Chemistry نوشته لاینوس پاولینگ Linus Pauling صفحه ۲۰

۴ — Mind and Matter, by Erwin Schrödinger شرودینگر از دانشمندان بسیار مشهور فیزیک جدید است.

5 - The Nature of the Physical world, by A.S. Eddington.

۶ — قاعدتاً باید ده هزار باشد.

آنچه در صفحه ۱۳۳ کتاب مذکور آمده است: در هر سلول دهها هزار ژن^۱ وجود دارد و تعداد سلولهای بدن انسان از ۱۲ هزار میلیارد تجاوز میکند. سند دوم کتاب کوچک شرویدینگر است بعنوان «حیات چیست»^۲ وی در اواخر فصل دوم این کتاب نوشته است حجم یک ژن معادل مکعبی است به ضلع (۳۰۰) آنگِستِرم با این توضیح که آنگِستِرم که برای اندازه گیری طولهای بسیار کوچک بکار میرود مساوی $\frac{1}{10^8}$ سانتیمتر است بعبارت دیگر صد میلیون آنگِستِرم مساوی یک سانتی متر است. سند سوم کتاب شیمی عمومی سابق الذکر است که در آن قطر اتم بین دو تا پنج آنگِستِرم ذکر شده است. ما برای سهولت محاسبه قطر اتم را سه آنگِستِرم محسوب میداریم (در مورد مس در حرارت اطاق و فشار اتمسفر این رقم ۲/۵۵، و در نقره و طلا ۲/۸۸ آنگِستِرم است). بعداً خواهیم دید که اساساً اینگونه ضرائب که دو باشد یا پنج یا کمتر تاثیر قابل ذکری در محاسبه نخواهد داشت. بخاطر داریم که قطر هسته اتم $\frac{1}{10000}$ قطر اتم است. بنابراین مقدمات اگر بخواهیم بدانیم پس از کسر آن قسمت از حجم بدن ما که فضای خالی است حجم پررژنهای بدن ما چقدر است باید بطریق زیر عمل شود:

چون تعداد ژنهای هر سلول را دهها هزار دانسته است و روشن نیست که این دهها هزار چه رقمی است، از آنجا که بهرحال از ده هزار بیشتر و از صد هزار کمتر است ما متوسط آن یعنی ۵۰۰۰ را انتخاب میکنیم. و چون عدد سلولهای بدن انسان را از ۱۲ هزار میلیارد متجاوز دانسته است، برای سهولت محاسبه همان رقم ۱۲ هزار میلیارد را میپذیریم. پس عدد ژنهای بدن انسان عبارتست از:

$$12000 \times 10^9 \times 5000 = 60 \times 10^{16} = 6 \times 10^{17}$$

و از آنجا که بعد هر ژن را سیصد (۳۰۰) آنگِستِرم یعنی $\frac{1}{10^8} \times 300$ سانتی متر فرض کردیم و چون بعد هر اتم را سه آنگِستِرم یعنی $\frac{1}{10^8} \times 3$ سانتی متر گرفتیم پس هر یک از ابعاد ژن صد برابر بعد اتم است یعنی تعداد اتمهای موجود در یک ژن — اگر ژن را کاملاً پرازا اتم فرض کنیم — عبارت است از:

$$100 \times 100 \times 100 = 10^6$$

پس تعداد اتمهای ژنهای انسان، بمبنای این مفروضات عبارتست از:

۱ — Gene ژن به تلفظ فرانسه و جین به تلفظ انگلیسی Gene جان سلول و دستگاه فرماندهی است که تمام فعالیت جسمی و روانی را اداره میکند.

$$6 \times 10^{17} \times 10^6 = 6 \times 10^{23}$$

اما چنانکه گفتیم نسبت قطر هسته مرکزی به قطر اتم $\frac{1}{100000}$ است پس قطر هسته $\frac{1}{10^{12}} \times 3 \times$ سانتی متر است. یعنی اگر هسته مرکزی را کره‌ای بقطر یک سانتی متر فرض کنیم اتم کره‌ای خواهد شد بقطر صد متر و تصویر اتم چنانست که یک نخود در مرکز آفتی تأثیر بزرگی باشد و چون نسبت جرم الکترون به جرم هسته بسیار کم است (در هیدروژن $\frac{1}{1836}$ است) اگر الکترون‌ها را نیز در مرکز فرض کنیم با توجه باینکه خود هسته مرکزی مرکب از ذراتی است که این ذرات روی مدارهایی حرکت میکنند، یعنی خلاء در خود هسته نیز وجود دارد، ضرورتی ندارد که حجم هسته مرکزی را بزرگتر فرض کنیم. پس باین نتیجه میرسیم که میتوان گفت که اگر تمام ذرات اتم، اعم از الکترون‌ها و ذرات موجود در هسته مرکزی را در مرکز فرض کنیم قطر این قسمت مرکزی از $\frac{1}{10^{12}} \times 3 \times$ سانتی متر بیشتر نخواهد شد. حال فرض کنیم که این قسمت مرکزی بشکل مکعب باشد. پس حجمی که یک اتم پر (بمعنایی که توضیح داده شد) اشغال کرده است عبارتست از:

$$\text{سانتی متر مکعب} = 27 \times \frac{1}{10^{36}} = \left(3 \times \frac{1}{10^{12}}\right)^3$$

و چون تعداد اتم‌های قسمت زنده بدن 6×10^{23} بود پس حجم قسمت زنده بدن اگر هیچ قسمت خالی نداشت مساوی بود با:

$$\text{سانتی متر مکعب} = \frac{162}{10^{13}} = 162 \times 10^{-13} = 27 \times 10^{-36} \times 6 \times 10^{23}$$

برای اینکه ناچیزی این حجم را در عالم ذهن خود مجسم سازیم کافی است توجه کنیم که اگر جمعیت روی زمین را چهار میلیارد محسوب داریم و فرض کنیم که تمام افراد بشر قسمت خالی ژنهایشان را از دست بدهند و قسمت پر بدن زنده آنها مانده باشد حجم بدن زنده تمام افراد بشر در این فرض عجیب عبارتست از (اگر بجای $\frac{162}{10^{13}}$ رقم را ساده کنیم $\frac{16}{10^{12}}$ بنویسیم)

$$\text{میلیمتر مکعب} = 64 = \text{سانتی متر مکعب} = \frac{64}{10000} = 64 \times 10^{-3} = 16 \times 10^{-12} \times 4 \times 10^9$$

۱- مسیر ذرات ترکیب کننده هسته مرکزی صورت ساده‌ای ندارد لذا اگر فضای اشغال شده توسط هسته مرکزی را کره یا حجم بیضی تصور کنیم، این فرض بحقیقت نزدیکتر نخواهد بود و فقط حساب کمی پیچیده‌تر میشود. ضمناً یادآوری میشود که در صفحه ۱۴ کتاب «جان و جهان» آقای دکتر اصائلو قطریک سلول در حدود $\frac{1}{1000000}$ میلیمتر یادداشت شده است که با حساب فوق فرق دارد اگر این $\frac{1}{1000000}$ میلیمتر را مبنای محاسبه قرار دهیم با استفاده از رقمی که شرویدنگر برای قطر زن داده است حجم پر ژنهای بدن خیلی کمتر خواهد شد.

یعنی همه آنها در ۶۴ میلیمترمکعب جا می‌گرفتند یعنی مکعبی که هر ضلع آن فقط ۴ میلیمتر باشد. برای اینکه صحت نتیجه این محاسبه را کم و بیش آزمایش کنیم کافی است توجه شود که اگر همان رقم اجمالی که ادینگتن آورده است یعنی نسبت طول پربه کل طول اتم‌ها را یک به صد هزار فرض کنیم و اگر حجم متوسط بدن انسان را به صد هزار بتوان سه یعنی 10^{15} تقسیم کنیم و در نظر داشته باشیم که تقریباً سه چهارم وزن بدن انسان را مایعاتی تشکیل می‌دهند که ذرات آنها حیاتی ندارند و قسمتی از بدن نیز خالی است و با توجه باینکه وزن مخصوص بدن زن کمتر از وزن مخصوص بدن مرد است بطوری که متوسط آن دو اختلاف فاحشی با آب ندارد، پس از انجام محاسبات که از ذکر آن صرف نظر می‌شود خواهیم دید که با رقم مذکور در حساب اول تفاوت زیادی ندارد و هر دو رقم برای این نوع محاسبه در یک سطح دقت است بنابراین رقمی که بدست آمد یعنی $10^{-12} \times 16$ سانتی متر مکعب دور از حقیقت نیست و علت اختلاف اینست که در هر یک از دواره محاسبه نظری براه دیگر نبوده است تا تصنعاً و تکلفاً نتیجه یکسان درآید.

حال بجاست که از خود بپرسیم آیا اینهمه آثار علم و هنر، اینهمه تجلیات عشق و ایشار، اینهمه ظهورات قساوت و شقاوت که از ساکنان کره زمین دیده میشود هیچ تناسبی با حقارت آنچه جسم آنها نامیده شده است دارد؟ آیا همه این شگفتی‌های جمال و کمال، همه این زشتی‌های جنگ‌ها و کینه‌ها و خودخواهی‌ها و خودنمایی‌ها که روی کره زمین مشهود است اثر آن مقدار ماده‌ایست که در یک مکعب بضلع چهار میلیمتر جا گرفته است. بنظر من چنین چیزی ممکن نیست زیرا در مقابل این حقرو ناچیزی آنچه ماده بمعنی اخص نامیده میشود سرعت‌های حیرت‌انگیز ذرات تشکیل دهنده اتم عقل ما را مبهوت میکند. کافی است که از زبان دانشمندان فیزیک اتمی بشنویم که همه ذرات تشکیل دهنده اتم خواه در هسته مرکزی و خواه روی مدارات الکترون‌ها همگی با سرعت‌های عجیبی در حرکت وضعی و انتقالی هستند (برخلاف آنچه ممکن است تصور شود که الکترون‌ها فقط حرکت انتقالی دارند یا هسته مرکزی ساکن است). مثلاً سرعت دوران هسته مرکزی روی خودش در هر ثانیه سی هزار میلیارد میلیارد مرتبه^۱ است (ثانیه/دور $10^9 \times 10^9 \times 30000$) یا سرعت خطی الکترون در اتم هیدروژن در ضعیف‌ترین حالت یعنی موردی که عدد n در $\frac{nh}{4\pi}$

که نمایش گشت‌آور حرکتی^۱ - یا زاویه ای - الکترون است مساوی یک باشد^۲، رقم حیرت‌آور $2/18 \times 10^8$ سانتی متر در ثانیه است.^۳ بسبب این سرعت حیرت‌آور است که تعداد دفعاتی که الکترون در یک ثانیه حول هسته مرکزی می‌چرخد نزدیک رقم گیج‌کننده $2/31 \times 10^{15}$ میشود و لذا با آنکه ماده بلحاظ پرکردن فضا واقعاً ناچیز است این دورانه‌های شگفت‌انگیز الکترون حول هسته مرکزی موجب صلابت ماده است. مثل عمل آتش چرخانی که دور سرمان بسرعت بچرخانیم تا مانع ورود کسی در داخل دایره آتش چرخان شود.

چنانکه میبینیم آنچه بمعنی عرفی جسم یا ماده است آنقدر ناچیز است که عقل از درک حقارتش عاجز است و آنچه حرکت است باندازه ای نیرومند است که خیال در تصور عظمتش بیچاره. حال اگر ماده گرایان بگویند غرض ما از ماده ذره متحرک است یعنی حرکت را هم جزء مفهوم ماده وارد کنند این تعبیر جز برای فرار از اقرار به شکست نیست. چون از بدیهیات حسی است که طبیعت حرکت بخودی خود غیرمادی است و این امر که معمولاً جسمی هست که حرکت میکند اصالت حرکت را در مقابل ماده نفی نمیکند. بعلاوه بنا بر فیزیک جدید گاه ماده نابود میشود و بازاء آن انرژی معادل آن پدیدار میگردد و گاه انرژی یعنی آن چیزی که در عرف غیر از جسم است تبدیل به ماده میشود.^۴ بنابراین آنچه غیرمادی است نه در تحصیل و پیدایش در عالم خارج الزاماً نیازمند به ماده است نه هر ماده‌ای همیشه شاغل فضا و با اوصافی از نوع آنچه برای جسم قائلیم (مانند قابل تماس یا قابل دیدار و غیره) باقی میماند. زیرا وقتی تبدیل به انرژی شد چنین اوصاف نخواهد داشت. نه انرژی هنگامیکه با جسم مقارن است امر فرعی و کم اثری است که بود و نبود آن تأثیری در عالم خارج نداشته باشد. نه لازم است که هر حرکتی متحرکی داشته باشد چنانکه نور که با سرعت سیصد هزار کیلومتر در ثانیه در خلاء حرکت میکند جرم سکون - که خاصیت ذاتی و همیشگی ماده است - ندارد و لذا ماده نیست و محمل مادی ندارد منتهی همانطور که برتراند راسل در کتاب تحلیل خاطره^۵ آورده است ما گرفتار سلطه قاهر عبارات و کلماتیم

1 - Angular momentum = Moment cinétique.

۲ - رجوع شود بکتاب General Chemistry نوشته Linus Pauling در مبحث The Quantum Theory of the Hydrogen Atom

۳ - یعنی $2180 = \frac{2/18 \times 10^8}{1000000}$ - دو هزار و صد و هشتاد کیلومتر در ثانیه

۴ - رجوع شود به کتاب Physics نوشته Arnold Reim ann جلد سوم بعنوان فیزیک جدید در مبحث

Pair production and annihilation

5 - The Analysis of Mind, by Bertrand Russell.

و طبعاً مایلیم که در مسائل ماوراء طبیعت همان ساختمانی باشد که در جمله هست یعنی اگر در جمله فعل بی فاعل نمیشود ما نتیجه میگیریم که حتماً حرکت بدون جسم متحرک امکان ندارد چرا که حرکت فعل است و فاعل میخواهد گوئی ساختمان عبارت بر طبق قواعد دستور زبان کلید فهم فلسفه است. برتراند راسل که بی دینی خود را پنهان نکرده و حتی در کتاب چرا مسیحی نیستم توجیه کرده است میگوید: «آنها که نسبتاً شهود مستقیمی از حقایق دارند غالباً از بیان مشهودات خود بوسیله کلمات عاجزند حال آنکه کسانی که سلطه بر کلام دارند معمولاً شهود (حقایق) را از دست داده اند». همین بندگی و اسارت در قیود عبارت بود که همچون سد غیرقابل عبوری در مقابل ذهن وقاد و پرتوان مردانی چون ارسطو و فارابی و ابن سینا و خواجه نصیر قرار گرفته بود تا از درک حقیقت عاجز باشند و از شهود حرکت جوهری یعنی حرکت در خود جسم، در همان چیزی که آن را ثابت میدانستند و حرکت را عارض بر آن میشمردند، محروم بمانند خوشبختانه نبوغ محمد شیرازی (ملاصدرا) این سد را شکست و نشان داد که حقیقت حرکت وجود تجدیدی است خود هستی است که تازه بتازه و نوبه نو میآورد در هر آن جلوه تازه ای دارد نه اینکه حتماً باید جسمی باشد تا محمل حرکت شود. ولی بحث این مطلب محتاج بمقدماتی است که فعلاً آماده آن نیستم.

حال که ناچیزی جسم و قدرت خیره کننده غیرجسم یعنی انرژی و اصلت تحصلی و پیدائی حقیقت غیرمادی روشن شد گمان میکنم برای فهم عقیده عرفا به عالم مجردات، یعنی جهانی غیر از آنچه حواس پنجگانه در دسترس ما میگذارد آمادگی بیشتری داشته باشیم.

۱۱-۳. خضوع جسم در مقابل جان

از آنچه گذشت بدست آمد که اگر در جهان آفرینش مادی نظر شود، بر خلاف تصور همه ما نقش ماده بمعنی حقیقی یعنی آن عین خارج، آن موجود مقابل ذهن که فقط جرم سکون دارد (باصطلاح معمول در فیزیک جدید) بسیار ناچیز است. و اعتقاد باینکه اینهمه عجائب حیرت آور عالم، اینهمه زیبایی ها، اینهمه هنرها، این ساختمان پیچیده موجودات، تمام این قساوتها و جنایت ها و بلاهت ها و دیگر زشتی ها، خلاصه این جهانی که گاه از فرط نظم بهت آور است و از شدت زیبایی هوش ربا و گاه قساوتهای موجود در آن اندوهی بسنگینی کوهها بر دل مینشانند فقط جلوه ماده است نامعقول ترین سخنی است که

بگوش عقل برسد و گراف‌ترین مبالغه‌ایست که بزبان آید زیرا چنانکه دیدیم، اگر جمعیت کره زمین را چهار میلیارد فرض کنیم (گویا از این رقم گذشته است) همه ماده زنده انسانهای روی زمین را میتوان در ملعب بسیار کوچکی به ضلع چهار (۴) میلیمتر جا داد یعنی در حجمی در حدود یک ماش.

از طرف دیگر دانشمندان علوم جدید از تامل در جهان آفرینش بعجائی برخوردارند که عقل بشر جز حیرت کامل در مقابل آن واکنشی ندارد و هیچ تلاشی برای توجیه آنها بمدد مانوسات ما مانند قواعد حرکات ذرات و تبادل انرژی‌ها ممکن بنظر نمیرسد. برای اینکه این امر چنانکه باید در عقل جایگزین شود چند مورد از عجائب ساختمان موجودات زنده به نقل از پیشوایان مسلم علم امروز یاد آور میشوم. گو اینکه هر کس میتواند بصد ها رویداد شگفت‌انگیز در کتب دانشمندان علوم طبیعی دست یابد و ذکر چند معمائی که ذیلاً خواهد آمد فقط برای تثبیت خیال است والا عالم عجائب بی‌منتهاست.

یکی از پزشکان بزرگ فرانسه بنام ژان هامبورگر^۱ در کتاب «انسان و انسانها»^۲

نوشته است:^۳

«..... دستگاه عصبی از در هم پیچیدگی میلیاردها سلول عصبی که در بادی نظر در ساختمانی متقارن و هم‌آهنگ قرار دارند، تشکیل شده است. این سلولها خواص شگفت‌آوری دارند.

نخست عدد آنها و از آن بیشتر تعداد ارتباطی که بین خود دارند گیج‌کننده است. ارقامی که معمولاً بیشتر در این باره ذکر شده است، فقط برای قشر خارجی مغز^۴... ده هزار میلیون سلول و صد هزار میلیارده^۵ ارتباط بین سلولهای عصبی است (اصطلاح فنی ارتباط بین سلولهای عصبی سی ناپس^۶ است) و ظاهراً برخی از پژوهشگران فکر میکنند که این ارقام کمتر از تعداد حقیقی آنها است. پس تنها در مغز یک انسان تعداد ارتباطات بین سلولهای عصبی سی هزار مرتبه بیشتر از جمعیت روی کره زمین است. اگر این ارقام را با اجزاء

۱ - Jean Hamburger در سال ۱۹۷۴ عضو آکادمی علوم فرانسه و در سال ۱۹۷۵ عضو آکادمی ملی پزشکی فرانسه شد کتب متعددی نوشته است که بزبانهای مختلف ترجمه شده است.

۲ - L'homme et les hommes این کتاب بلطف دوست مشفق آقای دکتر محمد علی غربی بدستم رسید.

۳ - ترجمه از صفحات ۸۷ و ۸۸ و ۸۹ کتاب مذکور است.

۴ - Cortex.

۵ - برای اینکه بزرگی این ارقام بهتر محسوس شود کافی است توجه شود که تعداد سلولهای قشر خارجی مغز $10^{10} = 10000000000$ و عدد ارتباطات آنها $10^{11} = 100000000000$ میشود.

۶ - Synapse.

(تشکیل دهنده) کاملترین دستگاهی که بشر ساخته است، یعنی ماشین های حساب الکترونیکی^۱ مقایسه کنیم تعداد این اجزاء هیچ قدر مشترک عددی (با تعداد ارتباطات سلولهای عصبی) ندارد. زیرا تعداد ارتباطات در قویترین ماشین حساب الکترونی فعلی از میلیون تجاوز نمیکند.^۲

خاصیت دیگر این سلولهای مغز اینست که مانند دیگر سلولهای بدن، سلول عصبی لاینقطع ملکولهای از خانواده «پروتئین ها»^۳ میسازد و حتی توانائی اش در تولید پروتئین ها سریعترین تولیدی است که بتوان در بدن دید. و زندگی هر یک از این مولکول ها بسیار کوتاه یعنی در حدود چند دقیقه چند ساعت یا چند روز است. (در مورد پروتئین های مغز طول عمر متوسط آنها تقریباً چهارده روز است) بمحض اینکه پروتئینی از بین رفت فوراً پروتئین تازه ای جانشین آن میشود که محتملاً عین پروتئین سابق است. حرکت مداومی که خیال بدشواری مجسم میسازد.

بخشهای گوناگون یک ماشین محاسبه الکترونی از تعداد زیادی عناصر یکسان مجاور هم ساخته شده است. در مغز مطلقاً چنین نیست. ظاهراً هر سلول عصبی اصالت خاص بخود دارد. بعنوان مثال یکی از براهین این خصوصیت بشرح ذیل است.

در سالهای ۱۹۴۰ یکی از پژوهشگران شیکاگو بنام راجر سپری (بکسر پ)^۴ روی قورباغه ای که خواب کرده بود تجربه ذیل را انجام داد که شاید ارواح حساس را متاثر کند ولی این امر عجیب را ثابت کرد که یک سلول عصبی میتواند، بدون اشتباه، سلول عصبی ای را که با آن باید وارد ارتباط شود بشناسد. وی یک چشم (قورباغه) را برداشت و آن را پشت رو^۵ در حدقه چشم دوخت. وی بعد ملاحظه کرد که هر سلول عصبی شبکه^۶

1 - Ordinateur.

۲ - در این متن آنچه در هالین آمده است برای توضیح است و در متن فرانسه نیست. در اینجا مولف حاشیه ای زده است که عیناً نقل میشود: «اطلاعات فنی زیر را مدیون لطف پرفسور J.L. Lions عضو آکادمی و پرفسور E. Gelende متخصص عالیه در دستگاههای انفرماتیک informatique هستیم. عدد ارتباطات ممکن در زمانی کوچکتر از میکروسکوند (یعنی یک میلیونیم ثانیه) در یک ماشین حساب الکترونیک Ordinateur در حدود ده هزار تا یک میلیون است. در زمانی یک میلیون مرتبه بزرگتر یعنی در یک ثانیه ارقام سابق الذکر افزایش مییابد ولی در مقام مقایسه به نسبت های ضعیف یعنی تقریباً صد مرتبه بیشتر بعلاوه عدد خطوط دستیابی به حافظه مرکزی و عدد آحاد کار برد اطلاع Unités de traitement de l'information از نظر امکان بهره برداری کامل از ارتباطات داخلی ماشین حساب الکترونیک بناچار محدودیتهائی ایجاب میکند. بنابراین بیشک بنظر میرسد که سرمایه فعلی «وسائل» ماشین های محاسبه الکترونیک از مرحله وصول بوسائل مغز انسان بسیار دور است.

میتوانست رشته عصبی ای که آنرا با مغز مرتبط سازد، دوباره تولید کند و هریک از این سلولهای شبکه ای (گواینکه چشم پشت رو گذاشته شده بود) قادر بود بدون اشتباه آن سلول مغزی را که قبل از عمل جراحی با آن ارتباط داشت دوباره پیدا کند. عجب قدرت خارق العاده شناسائی مختص بمقامی. چه برهانی بهتر از این که هر سلول عصبی فردیت خاص بخود، و هویت خویش و خواص شخصی ای دارد که بآن اجازه میدهند تا با سلولهای کاملاً معین و نه با هر سلول دیگر توافق کند. بسیاری از ملاحظات علمی دیگر، که من نه صلاحیت و نه مجال بیان جزئیات آنرا در این جا دارم، به پیروان سپری اجازه داده است تا اعلام دارند که اصالت خاص هر سلول عصبی در ساختمانهای شیمیائی اش یعنی در مقیاس مولکولهای که آنرا ترکیب کرده اند یا «کد»^۱ سلولی که بوی فرمان ساختمانی میدهد منقوش است».

چنانکه ملاحظه میشود، کمال آفرینش در سازمان دهی مغز و سلسله اعصاب چشم هم بلحاظ پیچیدگی حارق العاده ساختمان آنها و هم از نظر سلطه قاهر یک دست غیبی هنرمند در تمام جزئیات اعمال عادی و استثنائی آنها چشمگیر و بهت آور است بحدی که پزشک طراز اولی مانند ژان هامبورگر با همه بصیرت و انسی که بساختمان بدن دارد جز اظهار حیرت و کنشی ندارد.

چرا دور برویم و بدستگاه توسعه یافته شبکه اعصاب پردازیم. کافی است بخاطر بسپاریم که «... حیوان یا نبات یا میکرب و غیره همه در یک مرحله از زندگی فقط از یک سلول که نطفه است تشکیل شده اند»^۲ در هسته این سلول ملکولی است بنام اختصاری D.N.A. این مولکول D.N.A. قطعات مجزائی دارد بنام ژن به تلفظ فرانسوی یا جین به انگلیسی که در یکی از فصول سابق بآن اشاره شد. این ژن ها درون رشته ایست بنام کروموزوم Chromosome این مولکول ناچیز D.N.A. بمدد ژن ها «... دارای چنان قدرتی است که تمام فعالیت های زندگی یک سلول نطفه را اداره و... راهنمایی مینماید و از این سلول یک موجود کامل حیوانی، نباتی یا انسانی میسازد... طفل حیوان اگر شبیه والدینش میشود بعلت

۱ — code cellulaire غرض آن رمز عجیبی است که دست قدرت در طرز انتظام ملکولها قرار داده است که بسبب آن در مقام مواجهه با وضع جدیدی واکنش مناسب مقامی از سلول بروز میکند. برای مزید اطمینان عین عبارت را نقل میکنم:

... inscrite dans ses structures chimiques, a l'échelle des molécules qui la composent ou que le code cellulaire lui commande de fabriquer.

۲ — نقل از کتاب «جان و جهان» تألیف آقای دکتر سیروس اصلواستاد دانشگاه تهران.

راهنمایی دقیق و کنترل D.N.A است والا دلیلی ندارد که اطفال شبیه والدین خویش بشوند. حجم اطلاعاتی که برای فعالیت های عادی و تامین زندگی یک سلول و فعالیت های موروثی آن لازم است بقدری وسیع است که اگر برشته تحریر درآید بیش از یک دایره المعارف هزار جلدی میشود. چنین است عظمت و قدرت این مولکول D.N.A^۱ هر یک از ۱۲ هزار میلیارد (۱۲×۱۰^{۱۲}) سلول بدن ما شهر صنعتی عظیمی است که در آن کارخانه های پروتئین سازی، دستگاه های مولد برق و انرژی، تاسیسات الکتروشیمی، انبارهای مواد اولیه برای این کارخانه ها شبکه های حمل و نقل وجود دارد. تمام این شهر صنعتی عظیم در اختیار دستگاه فرماندهی است که در داخل هسته سلول قرار دارد و هرگز از درون هسته خارج نمیشوند نام اختصاری شیمیائی این فرماندهان چنانکه گذشت D.N.A است پیام های این فرماندهان توسط موجودات دیگری بخارج از هسته فرستاده میشود که نام اختصاری شیمیائی آن فرستادگان R.N.A است. فرماندهان به فرستادگان خود دستور میدهند که در سلول (بین هسته و پوسته خارج یعنی در پروتوپلاسم) چه باید ساخته شود و این اوامر با کمال دقت و سرعت انجام میشود و این نکته حائز کمال اهمیت است که هیچ یک از اجزاء سلول زنده اگر جداگانه باشند دارای زندگی نیستند یعنی فاقد آن اعمال هستند که از یک موجود زنده توقع داریم نه تغذیه میکنند، نه رشد دارند نه تولید مثل دارد ولی از مجموعه این اجزاء بی جان سلول زنده درست میشود. یعنی سازمانی ایجاد میگردد که تمام فعالیت های مذکور را دارد.^۲

و اگر بخاطر بسپاریم که این مولکول D.N.A که فرمانروای مطلق و مهندس و طراح و محاسب عالیمقام این شهر عظیم صنعتی است بقدری کوچک است که فقط با میکروسکوپ های بسیار قوی الکترونیک^۳ دیده میشود و وزن آن کمتر از $\frac{1}{10^9}$ گرم یعنی یک میلیاردیم گرم است آنگاه بانواع حیرت آور فعالیت های جسمی و روانی یک انسان

۱ - نقل از کتاب «جان و جهان» تألیف آقای دکتر سیروس اصائلواستاد دانشگاه تهران.

۲ - بحث تفصیلی این مطلب خارج از صلاحیت این جانب است کسانی که علاقمند باین مباحث باشند میتوانند در زبان فارسی به کتاب «جان و جهان» آقای دکتر سیروس اصائلواستاد دانشگاه تهران مراجعه کنند.

۳ - میکروسکوپ الکترونیک دستگاه پیچیده است مبتنی بر نظریه دو بروی De Broglie و شرودینگر Schrödinger بنا بر نظریه دو بروی هر ذره مادی من جمله الکترون دارای یک موج مزدوج است. این اسباب در ۱۹۴۰ قابل استفاده تجارتنی شد. بطوریکه آقای دکتر سیروس اصائلو نوشته اند بوسیله میکروسکوپ الکترونیک میتوان شیئی را ۵۰۰۰۰۰ مرتبه بزرگتر نمایش داد البته غرضشان در تحقیقات زیست شناسی است. فلزات را میتوانند خیلی بزرگتر بنمایانند.

بیاندیشیم و این همه آثار را کار آن سلول ناچیز و آن ژن^۱ های کمتر از ناچیز آن بشناسیم و در مقابل مفهومی را که از یک ذره مادی متحرک یا ساکن در ذهن خود داریم با این سلول مقایسه کنیم یقین خواهیم کرد که این عجائب آفرینی ها از عهده ماده بمعنی چیزی که فقط جرمی دارد که شاغل فضا است و حداکثر هنرش اینست که با سرعت های دوارآوری مشغول حرکات وضعی و انتقالی است برنمیآید.

اینگونه حقایق محیرالعقول جهان نباتات و حیوانات بشمار است و آنچه ذکر شد عجیب ترین آنها نیست. انتخاب این چند مثال برای سادگی مطالب مورد استناد بود. تازه این عجائب مربوط باجسام است که بهرحال کمابیش از آن چیزی میدانیم. آثار حیات در رویداد های روانی باندازه ای بهت آور است که فقط باید بگوش هوش شنید. در اینجا یکی دو مورد از شگفتی های روحی یا غیرجسمانی انسان را نقل از کتاب ژاک هادامار^۲ ریاضی دان بسیار معروف فرانسوی نقل میکنم. قبلاً باید یاد آور شوم که این دانشمند یکی از بزرگان مسلم ریاضی است و اهل شیادی و معرکه گیری و خرننگ کنی و مقدس مآبی و کسب شهرت بوسیله بیان مطالب اسرارآمیز و مانند این اشتغالات مطلقاً نیست گو اینکه تمام کسانی که در این کتاب بعنوان دانشمند از ایشان یاد کرده ام در همین ترازند. هادامار در کتاب «آزمایش در باره روان شناسی کشف در حوزه ریاضی»^۳ میگوید اشخاصی هستند که اکثر هیچ نوع آموزشی ندیده اند با این وصف حسابگران خارق العاده ای هستند. باین توضیح که این اشخاص میتوانند در کمال سرعت حسابهای عددی بسیار پیچیده ای را انجام دهند مانند ضرب اعداد ده رقمی یا بیشتر همچنین فقط پس از یک لحظه تأمل میتوانند بگویند تعداد دقیقه ها یا ثانیه هائی که از میلاد مسیح تا بحال گذشته است چقدر است. یکی از این حسابگران بنام فول^۴ (بکسرف و ضم ر) گفته است:

«وقتی از من سؤال دشواری میکردند فوراً حساسیت من نتیجه را بدست میداد بدون اینکه اول بدانم چگونه آنرا بدست آورده ام. سپس از نتیجه شروع کرده راه بدست آوردن آنرا جستجو میکردم. و شگفت اینکه این طرز درک بینشی که هرگز بسبب خطا متزلزل نشده

۱ - شرو دینگر Erwin Schrödinger در کتاب حیات چیست What is Life تعداد ژن های بدن یک حیوان رشد یافته را در حدود ۱۰^{۱۴} یعنی صد هزار میلیارد نوشته است. این تعداد عظیم ژن همه با هم هماهنگ در بدن موجود زنده کار میکنند.

2 - Jaques Hadamar.

3 - Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique - Gauthier - Villards.

۴ - Ferrol.

است، بتدریج بر حسب احتیاج گسترش یافته است»^۱ وی میافزاید که فرل در حسابهای جبری نیز همین قدرت بلکه بیش از این را داشته است.

هادامار در کتاب مذکور درباره برخی از کشفیات ریاضی خودش مینویسد: «یک رویداد محقق است و من میتوانم جوابگوی صحت مطلق آن باشم و آن بروز ناگهانی و فوری راه حل یک مسئله ریاضی در همان لحظه پریدن از خواب است. در حالیکه بسبب صدای خارجی دفعتاً از خواب بیدار شدم راه حل مسئله ای که مدت‌ها در جستجوی آن بودم فوراً بدون اینکه کوچکترین لحظه تفکر کنم بنظم رسید... و از طریقی کاملاً متفاوت با راههائی که سابقاً سعی در پیگیری آنها داشتم»^۲

اینگونه رویدادها که راجع است بمسائل ریاضی محض، مسائلی که حل آنها در بیداری با وصف تلاش بسیار و دقت تمام میسر نمیشود، بدون هیچ گونه تأمل در نظر شخص ظاهر میشود مسئله ساده‌ای نیست که بتوان از آن گذشت. اینگونه رویدادها نشان میدهد که نفس یا روح یا ذهن انسان یا هر اسمی که بخواهید وسائلی در اختیار دارد که ما از آن کلاً بی خبریم. برخی مردم اگر کسی امری را پیش گوئی کند که درست درآید خیلی تعجب میکنند و بسا که آن شخص را صاحب کرامات بدانند حال آنکه حل یک مسئله دشوار ریاضیات عالی یا انجام عمل ضرب ارقام ده رقمی در ذهن بدون لحظه‌ای تأمل بر مراتب از آن شگفت‌انگیزتر است. من خود هنگامیکه در سازمان برنامه خدمت میکردم، جوانی را دیدم که قدرت عجیبی در عمل جمع ارقام داشت وی قادر بود که جمع اعداد شش یا هفت رقمی را بتعداد سی یا چهل در یک آن بصرف نگاه بدون فکر بنویسد و هیچگاه خطا نکند وی فقط برای انجام این عمل عجیب یک صدای خیلی کوتاه مانند «وز» میکرد و بهمین علت او را «شازده‌وزی» میگفتند.

از این مطالب عجیب‌تر کشف مشکلات ریاضی در عالم خواب است همه قبول داریم که معمولاً در عالم خواب آنچه میبینیم ربط منطقی ندارد. صورتها و کلمات و حرکات با هم نمیخوانند و پریشانی از مشخصات اصلی خواب است. بنابراین هیچ توقعی نیست که در خواب کسی بتواند مسائل علمی را حل کند با این وصف هادامار در

۱ - صفحه ۶۱ و ۶۲ کتاب مذکور نوشته هادامار

۲ - هادامار عنوان این مسئله ریاضی را که باین طریق شگفت‌انگیز کشف کرده است ذکر میکند و آن بقرار زیر است (صفحه ۱۹ کتاب مذکور در پی نوشت)

...il s'agit du commencement du n 27 (P. 199 - 2D) dans le journal de Mathematiques Pures et Appliquées serie 4, tome (1 898) Evaluation d' un determinant

کتاب مذکور از قول لیونارد دیکنس^۱ ریاضی دان عالیقدر امریکائی چنین نقل میکند: مادر و خاله دیکنس در مدرسه متوسطه رقیب یکدیگر در هندسه بوده اند. این دو یک شب ساعات درازی برای حل مسئله ای تلاش میکنند و هیچ نتیجه ای بدست نمی آورند. هنگامیکه مادرش در خواب بوده است در عالم رو یا مسئله را میبیند و راه حل آنرا با صدای بلند، در همان عالم خواب شرح میدهد. خواهرش صدای او را شنیده از خواب برخاسته، سخنان او را یادداشت میکند. فردا صبح در کلاس مادرش راه حل صحیح مسئله را میدانسته بدون اینکه بخاطر بیاورد که این کشف در خواب بوده است.^۲

قطع نظر از تمام این داستانها، که ممکن است برخی انکار کنند اصولاً خود مسئله کشف در علوم گواه صادقی است بر اینکه بصرف دانستن مطالب علمی و تفکر متمدنی مطلب تازه ای کشف نخواهد شد بگواهی اکثر بزرگان من جمله هاداماریک دخالت ضمیر ناخودآگاه، دست کم برای شروع بکار، ضروری است.^۳

معنی این لفظ، ضمیر ناخودآگاه یا عقل باطن و امثال آن واقعاً چیست برای ما روشن نیست جز اینکه ما برخی از رویدادها را ناشی از عمل آن ضمیر ناخودآگاه میدانیم ولی این نامگذاری هیچ گوشه تاریکی را روشن نمیکند و عجیب است که برخی از پژوهندگان در باره این عامل پنهان که از آن فقط نامی میدانیم مطالبی اظهار میکنند که هیچگونه تکیه گاهی در عالم خارج ندارد. مثلاً دانشمند معروف «کوو یل لیه»^۴ مینویسد «ضمیر ناخودآگاه، جز بر آنچه ضمیر خودآگاه قادر است، توانائی ندارد». حال آنکه این امر کاملاً برخلاف تجربه است چنانکه دیدیم عقل باطن در لحظه ای کاری انجام میدهد که اگر میخواستیم با آگاهی انجام دهیم یا مطلقاً نمیتوانستیم یا مدت های مدید بطول میانجامید. پس چگونه قدرت ضمیر ناخودآگاه را محدود به قدرت ضمیر خودآگاه کنیم. منتهی مسلم است که اینگونه رویدادهای عجیب امور استثنائی است و بیش از این توقعی نیست ولی این امر بهیچ روی از اهمیت مطلب بلحاظ فلسفی نمیکاهد مثلاً ساده ترین

1- Leonard Dickson.

۲ - این مطلب مرتبط است با تحقیقات Mailet که خود ریاضی دان است. وی در این صدد بوده است که بداند آیا در خواب میتوان مسائل ریاضی را حل کرد یا نه وی در این باره از ۶۹ نفر اطلاعاتی دریافت میکند که جز مورد مذکور در فوق و یک مورد دیگر که نویسنده نامه اسم خودش را ذکر نکرده بوده است و لذا بآن توجه نشده است، سایر موارد مطلب قابل اعتنائی نداشته است و البته توقع خلاف این جریان معقول نیست.

۳ - صفحه ۱۰۶ کتاب مذکور.

۴ - رجوع شود به صفحه ۶۷۶ روانشناسی A.Guvillier

موردی که ذکر شد، یعنی کار همان: «شازده وزی» که من خود گواه آم، کاری است که اگر کسی بر طبق روش عادی بخواهد انجام دهد قطعاً باید چندین مرتبه با کمال دقت تکرار کند تا اشتباه نشود حال آنکه وی در یک لحظه آنهمه ارقام بزرگ را جمع میزد.

هنگامیکه این شگفتی های حیات خواه بلحاظ سازمان سلولی و مولکولی خواه از نظر آثار روحی با آنچه ماده بمعنی صحیح کلمه است مقایسه شود حقارت جسم و عظمت واقعیات غیر جسمانی سلطه قاهر و دائم حقایق مجرد از ماده را بر ماده نشان می دهد. منتهی قدرت ازلی جهان ماده حقیر را چنان گسترده است که با همه پوکی و تهی میانی آن ما گمان نمیکنیم که جز ماده هیچ چیز نیست حال آنکه صلابت ماده ناشی از سرعت حیرت آور الکتران ها حول هسته است یعنی جسمانی ترین خاصیت ماده که امتناع تداخل است و بموجب آن دو جسم نمیتوانند در یک حجم باشند و هر جسمی باید حجم جداگانه ای داشته باشد وابسته بانرژی حرکتی است که مثل سایر انواع انرژی حقیقی است غیر ماده. در اینجا تعبیر نابغه بزرگ ریاضی و مکانیک آسمانی ادینگتن بخاطر آمد که عالم ماده را بنا بر معرفتی که از فیزیک جدید حاصل شده است به سایه تعبیر کرده است. وی در کتاب «طبیعت جهان فیزیک»^۱ مینویسد:

«سایه آرنج من بر سایه میز متکی است در حالیکه سایه مرکب روی سایه کاغذ جریان دارد... تجسم ذهنی و تصدیق صریح باین امر که علم فیزیک با جهانی از سایه ها سروکار دارد یکی از پر معنی ترین پیشرفتهای تازه است»

عجیب است که این تعبیر عین تعبیر قرآنی است در این آیه که اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَ الظِّلَّ^۲ در تعبیر این آیه حکمای الهی ما با استفاده از حکمت خسروانی — که همان فلسفه پهلویان است — موجودات را که همه مخلوق خدا هستند بوجودات ظلی یعنی هستی های سایه ای تشبیه میکردند. زیرا سایه آنچه از خود دارد جز تاریکی چیزی نیست و اگر شخصیت مشهودی دارد بسبب روشنائی است که حدود آنرا معین میکند. البته این تعبیر لطیفی است ولی انصاف اینست که بیان ادینگتن تعبیر این آیه نیست عین همانست متکی بر علم امروز خاصه اگر به بقیه آیه توجه شود که البته بحث آن ما را از مطلب دور میکند.

1 - The nature of the Physical World - By A.S.Eddington.

۲ - آیه ۴۷ سوره ۲۵: اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا - قسمت آخر این آیه به بهترین وجهی با توجه بفیریک انمی فهمیده میشود. حال آنکه تاویل بر طبق حکمت خسروانی فقط برای قسمت اول مفید است.

آیا این مطالب و مانند آن دال بر گواهی خاضعانه جسم باصالت و قدرت و سعه وجودی جان نیست؟ آیا عقل میپذیرد که عالی معلول سافل شود و جلال و غنای جاننداری از حقارت و فقری جانی باشد و درخشش خیره کننده حضور روح از خود نباشد بلکه از تاریکی جسم درآید؟ جسم یا ماده ای که از فرط ناچیزی معلوم نیست کجاست.

ناگفته نماند که اینگونه تقارنات بین دریافت های بیواسطه اهل خلوت با بیانات بزرگان علم منحصر به این یک مورد نیست ولی باید از تکلف و تصنع در تعبیر کاملاً اجتناب کرد. در عین حال وجود چنین تقارناتی دلیل بر این نیست که فی المثل ادینگتن یا دانشمند دیگر مطلب را از قرآن گرفته است و بدون ذکر مأخذ آنرا بنام خودش قلمداد کرده است (چون گاهی از این نوع مطالب شنیده میشود). اینگونه اظهارات کودکانه است و در شأن بزرگان علم نیست و دلیل کمال بی توجهی به گسترش دامنه رحمت ربانی است.

۱۲-۳. زندگانی پس از مرگ

به برکت پژوهش دانشمندان متخصص در علوم فیزیک جدید و زیست شناسی دانستیم که اولاً ماده بمعنی واقعی کلمه باندازه ای ناچیز است که عقل از تصور آن عاجز است چنانکه قسمت زنده بدن چهارمیلیارد بشر را میتوان در یک مکعب بسیار کوچک باضلاع چهار میلیمتر جای داد. ثانیاً آنچه جسم زنده نامیده میشود دارای چنان سازمانی است که تامل در آن تنفس آدمی را از تعجب قطع میکند. این دو مطلب نتیجه بلاواسطه اطلاع از علوم امروزیست، البته برای کسی که در صدد تصور و هضم کشفیات علمی برآید والا اگر فقط بخواند و بداند ولی در آن ننگرد و حدیث نفسی در باره آنها نداشته باشد نه عجزی احساس میکند نه تعجبی باو دست میدهد.

پس از بدیهیات اولیه است که سازمان حیاتی امریست حقیقی در مقابل امر حقیقی دیگری که آن ذرات سازمان یافته است. این سازمان چگونه بوجود آمده است علم امروز جزئیات آنرا نمیداند ولی جستجوهای دانشمندی که برای ایجاد موجود زنده از ماده بیجان تلاش کرده و میکنند نشان میدهد که حتی ایجاد پروتئین که اولین سلول ماده حیاتی است نیازمند اعمال نیروهای برقآطیسی و حوادث و تشعشعاتی از انواع مختلف است که به ترتیب کاملاً معینی باید بکار روند. شاید در آینده دانشمندان بتوانند موجود زنده ای — بدون کمک از باکتری که خود موجود زنده ایست — بسازند ولی فعلاً بدون کمک گرفتن از حضور باکتری از عهده این کار برنمیآیند و امروز که بتوانند روز بزرگیست که دلیل تازه ای بر

قدرت آن عاملی است که مغز انسان را ساخته است چنانکه ساختمان یک تله و یزیون یا یک حسابگر الکترونیک دلیل قدرت فکری مخترعان آنهاست. بهرحال مسلم است که حیات سازمانی است که معلول تصادف نیست چنانکه سابقاً بنا بر محاسبات پرفسور اوژن گی^۱ نشان دادیم که حتی اگر تعداد ذرات تشکیل دهنده یک مولکول سنگین که اولین عنصر حیات است فقط ۲۰۰۰ باشد پیدایش چنین مولکولی بصرف اتفاق محال است چه رسد بساده‌ترین مولکول حیاتی که تعداد ذرات آن چندین میلیون است. حال که حیات در نتیجه اتفاق نیست پس بعلت بکار بردن قواعدیست و این قواعد فقط در ذهن دانشمندان نیست. قواعد سازمان‌دهی ذرات بیجان برای جان‌داری حقیقتی عینی و موجود در عالم خارج است. این قواعد جنبه وحدتی دارد زیرا مجموعه آنها منجر بیک نتیجه معینی میشود که آن ایجاد حیات است چنانکه قواعدی که دانشمندان زیست‌شناس در آزمایشگاه برای ساختن ساده‌ترین عنصر حیات بکار می‌برند بترتیب خاصی، که منجر به نتیجه مطلوب یعنی تولید پروتئین باشد، اعمال میشوند نه اینکه بطور غیرمخصص و کیف‌التفق و دلخواه اعمال شوند. گویا اینکه ممکن است فرض شود همانطور که دانشمندان قبل از اینکه بتوانند قاعده بکار بردن نیروهای مختلف مانند حرارت و برق‌طیس و اشعه گوناگون را بمنظور ایجاد پروتئین پیدا کنند باید ابتدا کورکورانه با آزمایشهای گوناگون بپردازند همانطور هم طبیعت ممکن است برای ایجاد حیات آزمایشهای گوناگون شده باشد. این سخن از بیان برخی از اندیشمندان بزرگ اعم از ماتریالیست یا مخالفان آنها — من جمله هانری برگسن — استنباط میشود ولی حتی اینگونه تلاش‌های طبیعت نمیتواند صرفاً ناشی از قواعد ساده‌ای باشد مانند تنازع بقا، و انتخاب انساب و انتقال خواصی که در موجود باین طریق پیدا شده است به موجود بعدی.^۲ این مطلب اخیراً هانری برگسن^۳ در کتاب تحول خلاق^۴ با دلائل روشن

1 - Prof. Eugène Guye.

۲ — ممکن است برخی خوانندگان باین اصطلاحات آشنا نباشند یادآوری میشود که بنا بر عقیده تحولی‌های تابع داروین بسبب جنگی که بین موجود زنده و محیط برپاست موجودات ضعیف از بین می‌روند و آن عده معدودی که میتوانند مقاومت کنند میمانند این مفهوم را به تنازع بقا و انتخاب انساب تعبیر میکنند گوئی طبیعت جنگی برپا ساخته است تا در این آزمایش نیرومندترین را انتخاب کند. پس از اینکه چنین انتخابی شد در برخی موارد آن جنبه مقاومت بهتر و قدرت موجود زنده‌ای که در جنگ تنازع بقا فاتح شده است به ارث میرسد. این مطلب که خیلی ساده بنظر می‌آید بسیار پیچیده است و از نظر استدلالی خیلی ضعیف است خلاصه تاریخ حیات با این ساده‌بنداری‌ها نوشتنی نیست.

3 - Henri Bergson.

4 - Evolution Créatrice.

و ساده و استوار ثابت کرده است که متاسفانه نقل آن مطالب در اینجا میسر نیست همینقدر مسلم است که طرز فکر مکانیکی پیدایش حیات که اگر اصطلاحات فلسفی آن کنار گذاشته شود چیزی جز زرد و خورد تصادفی ماده نیست نمیتواند توجیه قابل قبولی برای ظهور حیات باشد. منتهی چون بیان مکانیکی پیدایش حیات مفاهیم ساده قابل تصویری بکار میرود عوام پسند است لذا در کتب فلسفی که بمنظور تبلیغ سیاسی نوشته میشود خیلی بکار میرود ولی این امر دلیل صحت آن نیست چنانکه در کافه ها و کاباره ها آهنگ هائی نواخته میشود که در حدود ذوق و شعور موسیقی توده مردم باشد و این آهنگ ها خواهان فراوان دارد ولی این امر دلیل نیست که از نظر کسانی که آهنگ شناس و سماع باره باشند این آهنگ ها ارزشی داشته باشد. شرویدنگر^۱ در کتاب روح و ماده بهمین نتیجه میرسد گو اینکه مبانی فکری وی سنجیتی با طرز فکر برگسن ندارد. وی پس از بحثی راجع به عقاید داروین مینویسد: «جالب ترین خصوصیت در میان موجودات زنده اینست که بانواعی تقسیم شده اند که بسیاری از آنها بنحوبازنکردنی در کار و ویژه ای تخصص دارند که غالباً ورزیدگی و ساختمان ترفند گونه ایست که برای بقا متکی بر آنند... عدم تخصص استثنائی است. قاعده اینست که در ترفند مطالعه شده خاصی که اگر طبیعت آنرا نساخته بود هیچ کس در آن اندیشه نبود، متخصص باشند. دشوار میتوان فهمید که گسترش یک روش و ویژه «مکانیسم»^۱ عضو و رفتار مفید بسبب یک رشته حوادث اتفاقی همچون مروارید مستقل از یکدیگر چنانکه معمولاً در طرز درک ابتکاری داروین میاندیشند، تولید شده باشند. من معتقدم که فقط نخستین گام کوچک، در امتدادی، دارای چنین طبیعتی است.... به بیان استعاری میتوان گفت: انواع جانداران دریافته اند که احتمال حیاتشان در کدام راه است و آن راه را پیموده اند.»

بنابراین حیات نتیجه پیدایش سازمانی است که هر چند کارگزاران آن نیروهای موجود در همین عالمند، ولی علت فاعلی کل آن یعنی آن حقیقتی که نیروهای جهان

1- Mind and Matter by. Erwin Schrödinger.

۱ - کلمه «مکانیسم» در اینجا بمعنی طریقه انجام کاریا تولید چیزی است که بمدد چند چیز مرتبط بهم بعمل میآید مانند نحوه عمل قسمتی از یک ماشین مثلاً دستگاه دنده ها در اتومبیل که برای تغییر سرعت است بهترین مثال مکانیسم است. در بیان برگسن در کتاب تحول خلاق که طرز فکر مکانیک را رد میکند منظور آن رشته رویداد هائی است که فقط بسبب تاثیر و تاتر قطعات مادی روی یکدیگر انجام میشود مثلاً ممکن است ضرورت گردن کشیدن برای چیدن برگ های درخت موجب کشیدگی گردن زرافه شده باشد این رویداد عملی مکانیکی است.

محسوس ما را باین طرز خاص بکار می‌بندد و در نتیجه از بیجان جاندار می‌سازد امریست مسلط بر جهان محسوس ما همانطور که مغز دانشمندی که در صدد ساختمان موجود زنده است حقیقتی است غیر از وسائل و نیروهای حرارتی و برقاطیسی و غیره که بمنظور ایجاد حیات بکار می‌برد. حتی اگر فرض کنیم که قاعده ایجاد یا پیدایش حیات بر حسب تصادف بوجود آمده باشد - فرضی که بشری که گذشت از نظر عقلی پذیرفته نیست - نگاهداری این قاعده و بکار بردن آنها در نسل‌های پیاپی از عهده خود آن ذرات و قوایی که این قاعده در باره آنها اعمال می‌شود ساخته نیست. زیرا ساده‌ترین عنصر ابتدائی حیاتی که بتواند بمدد میلیون‌ها حسن تصادف دیگر موجود زنده بسیار ساده‌ای بسازد باید انتظامی داشته باشد والا یک توده بی‌شکل ذره ساکن یا متحرک که هیچ عدم تقارنی در ساختمان آن نباشد یعنی هر جزء از آن همان حکمی را داشته باشد که جزء دیگر هرگز منشاء هیچ اثری نخواهد شد چون اجزاء آن با هم فرقی ندارند تا یکی از آنها بتواند در دیگری اثری بگذارد و این تاثیر و تاثر اجزاء آن عنصر ابتدائی حیاتی نوعی آمادگی در آن عنصر ایجاد کند که در سایر قسمتهای جهان مادی نباشد ولی در جهانی که قدرت حاکم بر آن فقط حرکات بسیار سریع و غیرمنظم حرارتی باشد - مانند حرکات ذرات یک گاز در تئوری جنبشی گازها - چنین فرد استثنائی که بر حسب تصادف انتظامی یافته است هرگز دوام نخواهد کرد و در مدت بسیار کوتاهی بسبب ضربات زیاد ذرات بسیار فراوان مجاور آن نابود خواهد شد یعنی به خیل میلیاردها ذرات متحرک دیگر که بدون انتظام یا قصدی از طرفی بطرف دیگر می‌جهند خواهد پیوست. پس مسلم است که برای پیدایش حیات باید نوعی انرژی خاص در این جهان وجود داشته باشد که عملش بکار بردن نیروهای جهان محسوس ماست بر طبق آئین و یژه‌ای که منجر به پیدایش حیات گردد. هیچ فرض دیگری را عقل سلیم نمی‌پذیرد. حال اگر این انرژی حیاتی که قادر به بروز اینهمه عجائب هنر و تکنیک در جانداران است برای ما محسوس نیست ناتوانی ما برای درک آن جواز انکار آن نیست. در هر عصری از اعصار معرفت، تعدادی از حقایق عالم خارج از نظر بشر غایب است ولی برخی از آنچه در دوران معرفت ناقص بشر غائب بود، باصطلاح آنچه در آن دوران در غیب عالم بود، در دوران معرفت نسبتاً کامل ظاهر و مشهود می‌شود و باصطلاح از عالم غیب به عالم شهادت می‌آید. مثلاً جاذبه ذرات ماده در حالی که در یک سطح افقند تا هنگام کشف آن

توسط اسحق نیوتن برای مردم معلوم نبود. پس از کشف نیوتن این حقیقت غائب ظاهر شد.^۱ یا امواج برق‌طیسی که بر اثر آنها رادیوها و تلویزیونها کار میکنند و فرمان‌های از دور به قمرهای مصنوعی و غیره صادر میشود حقیقتی است که در جهان آفرینش بود و ما آنرا نمیشناختیم یعنی برای ما در عالم غیب بود پس از اینکه دانشمندان آثار و قواعد انتشار این امواج برق‌طیسی را کشف کردند این حقیقت برای ما هم معلوم شد یعنی از عالم غیب (برای ما) به عالم شهود رسید. انرژی حیاتی نیز برای مردم عادی معلوم نیست آنها جز کنش و واکنش ذرات متحرک نمی‌بینند ولی تحقیقاً وقتی خواهد رسید که پیشرفت علوم تجربی این حقیقت را نیز برای ما مشهود و محسوس خواهد کرد گویا اینکه هم اکنون دانشمندان زیست‌شناسی و پزشکی و علوم نزدیک بآن انرژی حیاتی را بچشم عقل میبینند چنانکه وقتی ما رادیو را باز میکنیم در وجود امواج برق‌طیسی تردید نداریم. ناگفته نماند که ما جز خودمان چیز دیگری را درست نمیشناسیم ولی ناچاریم برای واقعیات عالم خارج مانند ماده یا امواج برق‌طیسی یا انرژی حیاتی که فقط آثارشان محسوس ماست نام‌هایی انتخاب کنیم تا بتوانیم درباره آنها بگفتگو پردازیم.

حال اگر تحولات این انرژی حیاتی مورد مطالعه قرار گیرد معلوم میشود که در برخورد موجودات زنده با محیط زیست در ساختمان موجودات تغییراتی حاصل میشود، که عموماً آن انرژی حیاتی هر تغییراتی را که موجب تکامل موجود باشد یعنی باعث آن شود که موجود زنده بر محیط خود سلطه بیشتری را یابد و بهتر بتواند از خود دفاع کند حفظ میکند و آنچه که باعث تضعیف و تنزل موجود شود حذف میکند، عبارت دیگر انرژی حیاتی کمال گرا و متعالی است. ولی افزار کار انرژی حیاتی منحصر به بقای انسب نیست.

هنگامیکه مرگ فرا میرسد، راجع به فرایندهای پس از مرگ دو فرض امکان دارد یکی فنای انرژی حیاتی و دیگری بقای آن. اما فرض فنای انرژی حیاتی برخلاف روند تحولات طبیعت است زیرا بنا بر اصل بقای انرژی باید آن مقدار انرژی و ماده — ماده نیز قابل تبدیل بانرژی و لذا نوعی انرژی است — که قبل از لحظه مرگ در بدن جاندار وجود

۱- در اینجا عمداً تصریح شده است «در حالتی که در یک سطح افقند» تا خواننده فقط متوجه سقوط اجسام در روی زمین نگردد. ضمناً برای اجتناب از پیچیدگی مطلب جاذبه ذرات را بهمان سبک نیوتنی تعبیر کردم. اگر بجای جاذبه، انحنای جایگاهی (فضا — زمانی) اینشتاین را بگذاریم متن استدلال فرق نمیکند در این حالت اخیراً آنچه از عالم غیب به عالم شهود میآید بجای جاذبه انحنای فضا — زمانی است. منتهی مطلب مشکندر میشود.

داشت در جهان باقی بماند منتهی البته نه بصورت مجتمع که قبل از مرگ در بدن وجود داشت. این حکم در مورد ماده و انواع انرژی مورد بحث در فیزیک و شیمی مورد قبول همگان است منتهی در مباحث علمی هنوز سخنی از انرژی حیاتی نیست ولی اولاً فرض انرژی حیاتی یعنی آن حقیقت یا آن عاملی که موجب سازمان یافتن ذرات متحرک است بگونه‌ای که مجموعه آن ذرات متحرک سازمان یافته دارای آن آثار حیاتی شوند خلاف علم نیست و لذا فرض مجازیست ثانیاً با توجه بآنچه گذشت مسلم است که این عامل سازمان‌دهنده در مراحل مختلف حیات از پیدایش ساده‌ترین عنصر حیات تا ساختمان حیرت‌انگیز بدن انسان بصورت یک قدرت مسلط و قاهر بر ماده بی‌جان حکومت میکند و فرض اینکه خود ذرات متحرک بیجان بر حسب اتفاق موجود ساده زنده‌ای ساخته‌اند بشرحی که گذشت قابل دفاع نیست. لذا میتوان به تبعیت از روش علوم در باره انواع انرژی قبول کرد که انرژی حیاتی پس از مرگ بدن جاندار باقی است و همانطور که ماده بدن بعد از موت به مخزن خود بر میگردد و در زمین و هوا مندرج میشود و انرژی‌های حرارتی و شیمیائی آن نیز به طبیعت بر میگردد، انرژی حیاتی نیز به منبع خود بر میگردد و در عالم محسوس ما که بوسیله حواس پنجگانه درک میکنیم درج نمیشود بویژه که ماده و انواع انرژی‌های مورد بحث در فیزیک و شیمی ساختمانشان دانه دانه است^۱ یعنی مرکب از اجزائی هستند که کوچکتر از آن در طبیعت نیست. حال آنکه بگفته دانشمند مشهور فیزیک جدید شرودینگر در کتاب «زندگی چیست»^۲ و بگواهی وجدان انرژی حیاتی

۱ - نامهایی که برای ذرات ماده برگزیده‌اند مانند الکترون Electron، پوزیترون Positron و پروتون Proton و غیره را شنیده‌ایم. انرژی‌های گوناگون نیز هریک مرکب از جزئی هستند که در عالم خارج کوچکتر از آن پیدا نمیشود آن جزء لاینفک را کوانتوم Quantum آن انرژی مینامند عبارت دیگر مقدار انرژی مانند اندازه یک خط نیست که هر قدر تقسیم شود کوچکتر از آن جزء آخر را نیز با تقسیم آن جزء بتوان یافت مثلاً اگر در تشعشعی بسامد موج ν باشد و اگر سرعت سیر نور را در خلأ c بنامیم، کوانتوم انرژی تشعشع ذره بسیار کوچکی است که جرم آن کمتر از 10^{-24} گرم است این ذره در فضا انرژی حمل میکند مساوی $W = h\nu$ و مقدار حرکت این ذره $p = \frac{h\nu}{c}$ میباشد که در این فرمولها h رقم ثابتی است بنام ثابت پلانک h مقدار عددی ثابت پلانک در سیستم سانتی متر - گرم - ثانیه (C.G.S.) مساویست با:
 6.624×10^{-27} بر حسب ارگ . ثانیه

۲ - شرودینگر Schrödinger در کتاب زندگی چیست What is life درباره اتصالی بودن حیات توضیحی نداده است و فقط این عقیده را اعلام کرده است. بنظر من توضیح ساده این حکم اینست که اگر سیلان اندیشه

ساختمان دانه دانه ندارد بلکه امریست پیوسته که مانند سیلانی دائماً در جریان است. لذا طبیعت انرژی حیاتی با طبایع انرژی های عالم محسوس ما اختلاف دارد و بنابراین مخزن آن نیز با مخازن انرژی های عالم محسوس متفاوت است یعنی متعلق بعالم محسوسات فعلی ما نیست.

پس فرض بقای انرژی حیاتی پس از مرگ فرضی است که با علم سنخیت و قرابت دارد و عقل نظری آنرا تایید میکند [منتهی علم در این باره ساکت است] بدین توضیح که چون طبیعت انرژی حیاتی سازمان دهی ذرات و انرژی های محسوس است و در حکم مدیر کارخانه های حیات ابدان جانداران است ضرورتی ندارد که حصول آنرا در عالم خارج مشروط و مشروط به پیوستن به بدنی بدانیم و بگوئیم محال است که انرژی حیاتی مستقلاً

خودمان را در دز نظر بگیریم و لحظه ای در خود فرو رویم بگوای وجدان هیچ وقفه ای و انفصالی در جریان اندیشه خود نمی بینیم. اندیشه ها علی الدوام از جلو چشم عقل میگذرند و هیچ مقطعی ندارند یعنی نمیتوانیم بگوئیم که در این لحظه بسیار کوچک عالم ذهن ما بین اندیشه های گذشته و کنونی خلائی یافته شد و درآد لحظه بینهایت کوچک ذهن ما هیچ محتوایی نداشت یعنی چشم باطن عقل گواه است که فعالیت عالم ذهن اتصالی است (البته نه مانند یک نخ که اجزاء آن هریک جای معینی دارند زیرا از عجایب اندیشه های ما اینست که در عین اختلاف در هم نافذند چنانکه برگسن کاملاً توضیح داده است ولی فعلاً با این مطلب کاری نداریم) و این مورد ملاحظه فعالیت ذهن تنها موردیست که ما بلاواسطه حیات را درک میکنیم در صورتیکه در مطالعات زیست شناسی ما ذرات جاندار را مطالعه میکنیم و چون ذرات مادی یا انرژی های محسوس آنها — مانند حرارت، الکتریسته و غیره — ساختمان دانه دانه دارند طبعاً این امر مانع از آنست که اتصالی بودن حقیقت حیات را زیر میکروسکوپ درک کنیم یا بمدد محاسبات فیزیک ثابت نمائیم. زیرا افزار مطالعه با طبیعت اتصالی ندارند.

این فرض که حیات را نوعی انرژی بدانی منتهی انرژی متصل نه منفصل نتیجه ای دارد که زیست شناسی آنرا کاملاً تایید میکند و آن اینست که بنا بر تعریف یک انرژی اگر اتصالی باشد قابل تقسیم بینهایت است یعنی ما در عالم خارج میتوانیم انتظار داشته باشیم که از هر جزء کوچک آن انرژی — هر قدر کوچک فرض شود — باز جزء کوچکتري پیدا شود تا برسیم بعد یعنی صفر. معنی این حکم در زبان زیست شناسی اینست که تظاهر حیات در موجودات میتواند بقدری ضعیف و ناچیز باشد که قابل درک برای ما نباشد پس بنابراین حکم ما نباید بتوانیم حدی بین جاندار و بی جان با دقت و قاطعیت معین کنیم و این حکمی است که زیست شناسی آنرا تایید میکند چون بنا بر عقیده دانشمندان زیست شناس سلسله موجودات از بی جان — مانند یک اتم کربن یا ئیدرژن تا یک موجود زنده کوچک — مثلاً ویروس — و از آن تا حیوانات بزرگ یک رشته اتصالی است نه اینکه در جای معینی رشته موجودات بیجان تمام شود و رسته جانداران پدید آید. البته این وصف اتصالی بودن حیات غیر از معرفت بخود حیات است.

وجود داشته باشد و باید حتماً جسمی باشد تا انرژی حیاتی به تبع آن در عالم خارج یافته شود. چنانکه در جهان محسوس انرژی الکترومغناطیسی هست و طبیعت موجی هم دارد ولی علم امروز دیگر وجود سیالی مانند اثر را ضروری نمیداند بلکه رد میکند و این انرژی موجی محمل مادی بمعنی معمول در قرن نوزدهم ندارد بعبارت دیگر فضای بین سیارات را چیزی مثل آب یا هوای رقیق پر نکرده است که آن چیز موج بزند با این وصف انرژی خورشید بما میرسد.

اما انرژی حیاتی دست کم در مورد انسان در طول زندگی تغییراتی میکند بدین توضیح که ما بسبب تماس با عالم خارج واردات خاطری داریم که هریک از آنها اثری در انرژی حیاتی ما یا در روان ما میگذارد مانند علومی که آموخته ایم یا زیبایی هائی که دریافته ایم یا اندوههائی که داشته ایم. این آثار در ذهن ما هست اگرچه فراموش شده باشد فراموشی دلیل نابودی واردات خاطر نیست. چنانکه اگر نام شخصی یا شعری یا واژه ای را فراموش کرده باشیم و برای بیاد آوردن آنها شخصی نامهائی یا اشعاری یا واژه هائی نزدیک بمطلوب ما بخواند، وقتی بآن اسم یا آن شعر یا آن واژه رسید ناگهان میگوئیم «همین است یادم آمد». دلیل ساده این امر اینست که آن لفظ در خاطر ما بوده است و بهمین دلیل فوری آنرا «بازشناختیم» متتهی فراموش شده بود. بعبارت دیگر میتوان گفت که «بیاد داشتن» غیر از «بیاد آوردن» است. بسا چیز که بیاد داریم ولی بیاد نمیآوریم ولی اگر مناسبتی پیش آید دفعتاً بیاد میآوریم مانند آن نام یا آن واژه که در آگاهی ما بود اما در خود آگاهی ما نبود.

حال اگر بقای انرژی حیاتی پس از مرگ ما مانند بقای سایر انرژی ها پذیرفته شود واضح است که انرژی حیاتی ما پس از مرگ متأثر از واردات خاطر ماست. بعبارت دیگر انرژی حیاتی ما پس از مرگ کوله باری از شادبها و اندوهها و آموخته های ما بهمراه دارد. اما شخصیت هریک از ما، قطع نظر از خصوصیات جسمی ما، منوط به محتوای ذهن ماست بلکه عامل اصلی در اختلاف افراد همان واردات خاطر است نه اختلاف ابدان. چنانکه در برخی دوقلوها، بویژه در روزگار کودکی، خصوصیات جسمی آنها چنانست که باسانی نمیتوان آنها را شناخت بنابراین اگر بقای انرژی حیاتی را پس از مرگ بپذیریم دوام شخصیت ما نیز پس از مرگ محرز است.

حال آیا این خبر خوشی باشد یا نه عنوان دیگر نیست. بسیاری از مردم بهیچ طول بقائی جز بابدیت راضی نیستند. گوئی نوبری آورده اند که همیشه تز و تازه خواهد ماند یا

چنان کمال دلارا و جمال مجلس آرائی دارند که همواره روشنی بخش دل و دیده خواهد ماند. از خود راضی اند و شبانه روز آفرین گوی خویشان و هرآینه دریغ دارند که چنین گوهر تابناکی رهسپار دیار تاریکی شود برخلاف برخی دیگر در اواخر عمر جز خاموشی و فراموشی جاودان در مفاک نیستی آرزوئی ندارند و افسوس کنان میگویند: وای بر خضر که زندانی عمر ابد است. اما کسانی که در لحظه‌ای از حیات سعادت هیجان عرفانی داشته‌اند و بگفته شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی آن «برق خاطف» بر آنها فرود آمده است به آرزوی بازیافتن آن حال زنده‌اند نه بخاطر عمر ابد که اگر گهگاه بنور تجلی روشن نشود بزرگترین عذابی است که تصور شود و تازیک‌ترین شبی است که سحر ندارد. آنان زمزمه همیشگی شان اینست که:

در آن نفس که بمیرم در آرزوی تو باشم	بدان امید دهم جان که خاک کوی تو باشم
بوقت صبح قیامت که سر ز خاک برآرم	بگفتگوی تو خیزم به جستجوی تو باشم
بخوابگاه عدم گر هزار سال بخسبم	ز خواب عافیت، آگه ببوی موی تو باشم

۱۳-۳. نجوای شیطان

اما وسوسه عقل دشمن آرامش خاطر است. آنجا که خرد قصد صفا دارد و بگوش دل سخنان نوید بخش امیدواران را میشنود، پرسش بحث‌انگیز تازه‌ای مطرح میشود تا در نوید تردید شود و پرده ظلام شک پرتو بامداد امید را بپوشاند. گوئی گوش عقل به نجوای شیطان مانوس تر است تا به فحوای برهان.

این شبهه بحث‌انگیز اینست که فرض دوام شخصیت مبتنی بر دوام واردات خاطر است. اگر واردات خاطر محل معینی در مغز داشته باشند واضح است که پس از مرگ مغز آن واردات خاطر نیز معدوم خواهد شد. بعبارت دیگر اگر آنچه از شادی و غم و دانش و مهر و کین دریافته‌ایم در قسمتهای معینی از مغز خزینه شده باشد وقتی مغز مرد و پوسید همه آن شادیها و غمها و کین‌ها بیدار نیستی خواهند رفت و خصوصیت شخصی باقی نماند و فرضاً انرژی حیاتی حقیقتی باشد مستقل از انواع انرژی‌های دیگر آن نیز مانند قطره‌ای بدریا خواهد پیوست چنانکه سایر انواع انرژی بدن ما از حرارتی و شیمیائی و غیره همین سرنوشت را دارد. این سخن داستان کهنه‌ایست ولی از اوایل قرن نوزدهم رنگ و بوی علمی نیز گرفت چنانکه میدانیم قرن نوزدهم دوران شکوفائی عقاید

مادی بود. در آن قرن اکثر تئوریهای علمی به تعبیرات مادی و مکانیکی برمیگشت لذا فعالیت روانی نیز تا حدود مقدور بسبب مادی تبیین میشد بنابراین عقیده هر قسمت از مغز انسان برای تدبیر و تحریک قسمت معینی از بدن بود مثلاً قسمتی برای حرکات بدن، بخشی برای دیدن، ناحیه ای برای شنیدن و غیره بود^۱ که بعلت پیچیدگی ساختمان مغز تفصیل بیشتر در این زمینه در این کتاب شدنی نیست چون محتاج به رسم مقاطع متعدد مغز و نشانه گذاری نواحی مربوط به یک از فعالیت های ماست خاصه که این جانب از آن هیچ اطلاعی ندارد. در سال ۱۸۶۱ یکی از دانشمندان فرانسه بنام پل بروکا^۲ اعلام داشت که موضع مربوط به سخن گفتن را در مغز معین کرده است (در ناحیه چپ جلو مغز) و باین طریق اولین تایید تجربی نظریه مذکور در بالا را بدست آورده است. بعد گفته شد که وی روی مغز دو نفر که دچار فراموشی شده اند ملاحظات پزشکی کرده است و نشان داده است که در سومین پیچیدگی چپ جلو مغز^۳ ضرباتی وارد شده بوده است و از آنجا این عقیده شایع شد که واردات خاطر ما مانند تصورات اشیاء یا لغات و آنچه مربوط به حافظه ماست در این محل معین از مغز جمع میشوند خلاصه محفوظات ما در مغز مخزنی دارد که اگر آن از بین برود، دیگر چیزی در خاطر ما نخواهد بود. چون این نظریه در سیاق فلسفه معمول قرن نوزدهم یعنی فلسفه مادی بود بسرعت شایع شد و مورد قبول قرار گرفت. گویانکه این مطالب بفرض صحت بشرحی که ذیلاً خواهد آمد ربطی به مسئله بقای شخصیت بعد از مرگ ندارد با این وصف استنباط عمومی از مطالعات «برکا» این میشد که چون مخزن حافظه در قسمتی از مغز است پس بقای روح شخصی معنی ندارد زیرا با فساد مغز حافظه معدوم میشود و آنچه شخصیت انسانی ما را میسازد همان محتویات حافظه است حال که حافظه نابود میشود پس شخصیت ما باقی نمیماند. ولی عده ای از دانشمندان بعدها در این امر تردید کردند و حتی ۴۵ سال بعد از ۱۸۶۱ یعنی در سال ۱۹۰۶ پژوهندگان دیر باور بسراغ دو جمجمه ای رفتند که در موزه «دو پوئیترن»^۴ نگاه داشته شده بود چون بقراری که شایع بود دو کاسه مغزی که در این موزه نگاه داشتند بودند متعلق به دو نفر بوده است که هر دو مبتلا به

۱ - این عقیده را بزبان فرانسه Localisation Cérébrale مینامند.

2 - Paul Broca (۱۸۸۰ - ۱۸۲۴)

3 - Troisième circonvolution frontale gauche.

۴ - Musée Dupuytren (in) این موزه بافتخاریکی از نجای فرانسه (baron) Guillaume Dupuytren است که جراح عالیقدری بود و بین سالهای ۱۷۷۷ - ۱۸۳۵ زندگانی کرد و خدمات عظیمی بعلم جراحی نمود.

بیماری «آفازی»^۱ بوده‌اند لذا از سخن گفتن یا فهم سخن عاجز بودند و «برکا» پس از شکافتن آنها دیده بوده است که این دو نفر در همان ناحیه‌ای از مغز که بعقیده وی مخزن محفوظات ماست لطمه دیده‌اند. ولی با کمال تعجب دیده شد که اولاً این دو کاسه مغز هیچ‌وقت شکافته نشده بوده است بعلاوه لطماتی که بر این دو کاسه مغز وارد آمده بوده است کاملاً در نواحی دیگر مغز من جمله در پشت شیار رولاندو^۲ واقع‌اند. خلاصه این عقیده «برکا» بی اساس تلقی شد^۳ خاصه که بعدها نیز تحقیقات دانشمندان پزشکی و جراحی مطلبی در تایید این عقیده که حافظه در فلان موضع معین مغز مخزنی دارد بدست نداد. چنانکه بنا بر نوشته دائرة المعارف بریتانیکا (چاپ ۱۹۶۵ جلد ۱۵ صفحه ۱۴۰):

«مسئله طبیعت و محل آثار باقی^۴ یا تجارب اصلی (Traces) موضوع حجم عظیمی از مطالعات و پژوهش‌ها بوده است. هنوز پاسخ کاملاً اطمینان‌بخشی بدست نیامده است. این احتمال روز بروز بیشتر میشود که آنها در پاسخ‌های نمونه‌ای (غرض از آنها همان نتیجه واردات خاطر است و غرض از پاسخ، جواب ذهن ماست بواردات دیگر ذهن ما بمنظور یاد آوری)^۵ سازمان یافته باشند و در دستگاه مرکزی عصبی بگونه‌ای بوسیله امتدادات و مسیرهای هدایت الکتریکی فرعی منتشر باشند یا بهر حال چنین نشان داده شده است. اما چگونه اینها (غرض شبکه امتدادات الکتریکی و راههای هدایت الکتریکی است) رفتار پرمعنای یاد آوری را تولید مینمایند مجهول است و موضع آنها، بفرض اینکه بمعنی دقیق بتوان گفت موضعی دارند، موضوع مشاجرات شدید است.»^۶ همچنین در جلد هیجدهم (۱۸) همان دائرة المعارف در صفحه ۷۲۰ آمده است «در حالیکه برداشتن یک نیمکره کامل مغز منجر به اختلالات مشخصی در حواس و حرکات میشود هوش در قابلیت‌های حسی و

1 - Aphasique.

2 - Sillon de Rolando.

۳ - این قسمت تاریخی از کتاب Jaque Chevatier استاد دانشگاه گرنبل بعنوان «Bergson» گرفته شده است.

۴ - مقصود همان اثر مادی دریافت در سلولهای مغزی است.

۵ - جمله بین هالین را برای توضیح اضافه کرده‌ام.

۶ - چون عبارت انگلیسی تا حدودی پیچیده نوشته شده است بهتر است اصل آن نیز نقل شود (دائرة المعارف

۱۹۶۵ صفحه ۱۴۰، جلد ۱۵)

Question of the nature and location of the persistent effects or original experience (traces) had been subjected to an enormous amount of study and reserach. There were still no completely assured answers. It become more and more likely that they are organised into patterns of response which spread widely in the central nervous system and that they are, at any rate indicated by - directions and - pathways of electrical conduction. But how these genrate the meaningful behaviour of remembering is unknown and this location if, in any strict sens, they can be said to possess one, remains a matter of vigorous dispute.

حرکتی شخص ممکن است عملاً آسیب ندیده باشد»

غرض از نقل این عبارات اینست که برای فعالیتهای عالی مغز مثل حافظه و هوش و ادراک تا ۱۹۶۵ موضع معینی تعیین نشده است و لذا در این زمینه اختلاف نظرها فاحش است. بدیهی است که اگر دلیل علمی برای قبول این حکم که فی المثل حافظه یا هوش محل معینی در مغز دارد بدست بیاید جای بحث نمی ماند. ولی فقدان دلیل علمی برای عقیده ای موجب آن نیست که شیفتگان آن عقیده دست از آن بردارند بقول فیلسوف فرانسوی کرسن^۱ (بکسر کاف و روضم سین) در کتاب «دستگاههای فلسفی» «آنجا که عالم متخصص میگوید نمیدانم، فیلسوف مادی میگوید میدانم»^۲

بهرحال از لحاظ منطق عشق عرفانی کافی است دانسته شود که تاکنون برای این نجوای شیطانی تاییدی از تشریح مغز بدست نیامده است و از آینده کسی آگاه نیست. بحث تفصیلی J. S. Wilkie نیز در کتاب «علم خاطر و مغز» The Science of Mind and Brain صریحاً بهمین نتیجه منجر شده است.

۱۴-۳. استقلال حافظه از ماده

گویا سرنوشت فلسفه چنین است که همیشه در مرزهای دانش گرفتار جنگ عقاید باشد، جنگی که هرگز تمام نمیشود ولی سلاح معمول در آن باقتضای پیشرفت علوم یقینی و تجربی تکامل مییابد. همانطور که یادآوری شد در قرون وسطی عده ای از فلاسفه (مشائی ها) مانند ابن سینا قوای باطنی یعنی خیال (که نگه دارنده دریافت های حواس پنجگانه است) و حافظه (که نگهبان معانی جزئی مانند دشمنی، دوستی، ترس است) و هم و غیره را مجرد از ماده نمیدانستند ولی عده ای دیگر مانند شیخ شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق) با این نظر مخالف بودند. پس از گذشت قرنهای متوالی همین نزاع در قرن نوزدهم و بیستم نیز در مقالات فلاسفه دیده میشود.^۳

1 - Cresson. 2 - Lá ou le savant dit: je ne sait pas, le philosophe matérialiste dit: je sais.

۳ - درباره عقیده مشائی ها راجع به عدم تجرد قوای باطنی میتوان به حاشیه صفحه ۱۸۶ اشارات چاپ سنکی شیخ محمد رضا تهرانی مراجعه کرد باین عبارت: اجاب الشارح بأنهم معترفون بذلك و ليس كلامهم الا ان الادراك النفس للکلیات بالذات وللجزئیات بالالات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها و درباره عقیده شیخ اشراق راجع به تجرد قوای باطنی میتوان به فصل «فی حقیقه صور المرایا والتخیل، از کتاب حکمه الاشراق (در صفحه ۲۱۱ مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق چاپ تهران) مراجعه کرد باین عبارت: وقد علمت ان انطباع الصور فی العین ممتنع وبمثل ذلك بمتنع فی موضع فی الدماغ.

در این زمینه، یعنی برای اثبات استقلال یکی از قوای فکری انسان تلاش هانری برگسن^۱ فیلسوف عالیقدر فرانسوی در کتاب ماده و حافظه^۲ فصل جدیدی در فلسفه روانشناسی بشمار میآید. برگسن در کتاب مذکور باستناد دلائل عقلی ثابت کرد که حافظه بینیا از ماده است و در هیچ جای مغز انسان خزینۀ ای برای واردات خاطر نیست. این نظر در آن زمان یعنی در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم کاملاً متکی بمطالعات دانشمندان در ساختمان و وظائف مغز بود بعدها هم بشرح منقول از دائره المعارف بریتانیا کشفیات جدید علم با وصف پیشرفت خارق العاده خاصه پس از دو جنگ جهانی بر خلاف نظر برگسن نیست.

کتاب ماده و حافظه برگسن از جمله کتب نادر فلسفی است که در مسئله تجرد قوای باطن واقعاً مطلب تازه‌ای آورده است و استدلال‌های وی بروشنی معمول در علوم تجربی بیان شده است معذک این کتاب در عداد کتب روان فلسفی نیست و نیازمند صرف وقت و دقت کافی است. اما انصافاً سراسر کتاب پر است از نکته‌های بدیع که بحل مسائل دیگر فلسفه نیز کمک‌های شایانی میکند. من سعی میکنم با مراجعه به کتاب مذکور و با استفاده از ترتیب تبیین مطالب آن کتاب بوسیله ژاک شوالیه^۳ استاد دانشگاه گرنبل نظر برگسن را بیان کنم.

در مقدمه این کتاب برگسن یاد آور شده است که: «زندگانی ذهنی ما آهنگ‌های مختلفی دارد، و زندگی روانی^۴ ما بر حسب درجه توجه ما به زندگانی^۵ میتواند در افق‌های متفاوت، گاه نزدیکتر و گاه دورتر از عمل نمایان شود. این یکی از فکرهای راهنمای کتاب

۱ - Henri Bergson. (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱)

۲ - در کتاب ماده و حافظه Matière et Memorie موضوع بحث حافظه بمعنای عام است که شامل خیال و حافظه باصطلاح معروف در کتب قدیم ماست. در کتب فلسفی قدیم ما خیال نگهدارنده مدرکات حواس پنجگانه ما بود و حافظه نگهدارنده معانی جزئیۀ ای بود که بین اشیاء درک میکردیم مثل دوستی، دشمنی، ترس، و مانند آن. ولی در کتاب برگسن غرض از حافظه اصطلاح سابق نیست. در کتب فلسفی ما وهم آن قوه باطنی است که معنی غیر محسوس موجود در محسوسات را درمیآید مانند ترس و محبت.

۳ - Jacques Chevalier کتابی درباره برگسن نوشته شده است بعنوان Bergson که در آن عقاید برگسن را جمع‌آوری کرده و توضیح داده است من جمله فصلی از این کتاب درباره کتاب ماده و حافظه برگسن است که چون خلاصه است استفاده از آن آسان است ولی البته جای کتاب ماده و حافظه را نمیگیرد.

۴ - Vie psychologique - گرفته شده است. از استعمال زندگی روحی اجتناب شد چون روح مفید معنایی است که این عبارت تاب آنرا ندارد.

۵ - غرض از زندگی در این جا یعنی زندگی روزمره.

حاضر است. همان فکری که نقطه آغاز کار ماست». همانطور که خود برگسن یاد آور شده است این نکته برای فهم مسئله مجرد حافظه مهم است چون چنانکه ذیلاً خواهد آمد برگسن دو نوع حافظه تشخیص داده است که اختلاف آنها مربوط باین است که یکی در حقیقت عادت ذهن است یعنی چیزی جز تنظیم خاصی از ذرات مغز و اعصاب نیست و متعلق بعالم عمل است و دیگری که آنرا سره یاد مینامد کاملاً در گذشته واقع است و بخودی خود منشاء هیچ عملی نیست.

نکته دیگری که برگسن یاد آور میشود اینست که تصور کردن غیر از بیاد آوردن است اگر منظره ای یا سخنی در گذشته دیده یا شنیده ایم بخاطر ما بیاید صرف تصور آن منظره یا بخاطر آمدن آن سخن هرگز بما نمیگوید که این منظره یا این سخن را ما در گذشته دیده ایم. «تصور محض مرا بگذشته نخواهد برد مگر باین شرط که من برای جستجوی آن بگذشته رفته باشم.... پس خاطره کاملاً چیز دیگری است»^۱ پس مسلم است که صرف تصور دریافت های گذشته بما نمیگوید که این تصور مربوط بگذشته است.

وصف گذشته را قوه دیگری بتصورات گذشته میافزاید که آن را برگسن سره یاد^۲ نامیده است، باید توجه کرد که فرق است بین به «یاد داشتن» و به «یاد آوردن». وقتی ما میکوشیم نام کسی را که میشناختیم و حال فراموش کرده ایم بخاطر بیاوریم ممکن است بکسی بگوئیم تعدادی اسم غیر مشخص بگوید یا خودمان نامهایی از ذهنمان بگذرانیم اگر آن نام مورد نظر تلفظ شود یا تصور شود فوراً میگوئیم «همین است» ولی اشتهاً اضافه میکنیم «از یادم رفته بود». حال آنکه میبایستی میگفتیم «به یادم بود زیرا بلافاصله شناختم اگر بیادم نبود نمیشناختم منتهی به یاد نمیآوردم» این به یاد آوردن غیر از به یاد داشتن است. به یاد آوردن مسلماً مقارن تحریکات سلولهای مغز است و بیشتر از مقوله عادت سلولهای مغز است بامری حال آنکه برگسن معتقد است و ثابت کرده است که به یاد داشتن ربطی بسلولهای مغز ندارد ما در مغز جایی سراغ نداریم که در آن جا محل «سره یاد» باشد یعنی مخزن یادهای ما باشد گویانکه اگر از یاد داشتن بگذریم و به مرحله بیاد آوردن برسیم البته ناحیه ای از مغز ما متأثر میشود.

من گمان میکنم برای اینکه مطلب بسهولت فهمیده شود باید ترتیب بیان برگسن را

۱ - «... l'image pure et simple ne me reportera au passé, que si c'est en effet dans le passé que je suis allé la chercher, Le souvenir est donc tout autre chose».

۲ - Memoire pure.

در کتاب ماده و حافظه بهم زد لذا اول این مطلب را از صفحه ۸۰ و ۸۱ کتاب وی نقل میکنم.

«هنگامیکه روانشناسان از خاطره چنان سخن میگویند که گوئی خاطره مانند یک تاخوردگی متراکم است یا مثل یک شکل چاپ شده است. که بیش از پیش، بسبب تکرار، عمیقاً نقش میندد فراموش میکنند که در اکثریت عظیم موارد خاطرات ما مربوط است به رویدادها و جزئیات زندگانی ما که جوهر و حقیقت آنها اینست که باید تاریخی^۱ داشته باشد و بنابراین نباید دیگر بوجود آیند. خاطراتی که باختیار بسبب تکرار دارا میشویم کمیاب و استثنائی هستند. برخلاف ضبط امور و تصوراتی که در نوع خود منحصر بفردند بوسیله حافظه در تمام لحظات زمان^۲ انجام میشود... نقش تکرار فقط عبارتست از ایجاد یک عادت بدن. این عادت خاطره نیست مگر باین علت که من بیاد میآورم که آنرا آموخته‌ام، و من بیاد نمیآورم که آنرا آموخته‌ام مگر باین علت که من حافظه خود کار را میطلبم، همان حافظه‌ای که رویدادها را تاریخ گذاری مینماید و آنها را فقط یک مرتبه ضبط میکنند. از این دو^۳ حافظه‌ای که ما تفکیک کردیم بنظر میرسد که اولی فرد اعلی است. دومی، یعنی آن که روانشناسان معمولاً مطالعه میکنند بیشتر عادت است که در پرتو حافظه روشن شده است تا خود حافظه»

حال قبل از اینکه برای بیان مطلب برگسن عبارت و یرا بیاورم یاد آور میشوم که در عبارت زیر غرض از مکانیسم‌های محرک آن ارتباطات پیچیده سلولهای مغز است که یا موجب بروز حرکتی در اعضا بدن ما میشود یا باعث تغییراتی در مغز میشود تا ما دوباره

۱ - مقصود اینست که متعلق بسال و ماه و روز معینی از زندگانی گذشته ماست و با این وصف بستگی بتاریخ معین خاطره محسوب میشوند.

۲ - برگسن در اینجا لغت بکار نبرده است. لغت durée استعمال کرده است ترجمه durée در زبان فارسی «زمان» نیست ولی این دقت در ترجمه اگر بعمل می‌آمد مطلب تاریک میشد و محتاج توضیحاتی بود حال آنکه بکار بردن زمان در اینجا تالی فاسدی ندارد.

۳ - دو حافظه‌ای که برگسن اشاره میکند یکی گذشته را تصور میکند دیگری گذشته را تکرار میکند. سره‌یاد آن است که گذشته را بوصف گذشته تصور میکند. مثلاً هنگامی که سوار دوچرخه شویم حرکاتی میکنیم که نشان میدهد این وضع بدنمان را شناختیم. اما این حرکات ناشی از عادت است که بسبب تکرار حاصل شده است و بصرف حضور این وضع جدید آن عادت بروز میکند. این شناسائی، این حافظه بیشتر جنبه عملی و فایده دارد تا تصور. برای اینکه گذشته بوصف گذشته در ذهن متصور شود باید از کار لحظه حاضر منصرف شد و برای امر بی حاصل ارزشی پذیرفت.

منظره‌ای را در ذهن خود مجسم کنیم یا شعری را با گوش باطن بشنویم و امثال آن. حال برگسن در صفحات ۷۳ — ۷۵ و ۸۰ ماده و حافظه میگوید:

۱ — گذشته در دو صورت مشخص دوام دارد: اول در مکانیسم‌های محرک دوم در خاطرات مستقل توضیح مطلب اینست که بدن ما واقع است بین اشیائی که از آنها متأثر میشود و اشیائی که در آنها تأثیر میگذارد. بدین بیان بدن ما فقط بمثابه جسم هادی است که مامور دریافت حرکات از خارج و انتقال آنها — هنگامیکه آنها را متوقف نکند — به برخی مکانیسم‌ها یا افزار و ادوات محرک است. این مکانیسم‌ها در مورد واکنش‌های غیرارادی یا رفلکس^۱ — مثل اینکه در مقابل نور شدیدی آنآ چشم را میبندیم — کاملاً معین است یعنی معلوم است که حرکت از چه راهی وارد میشود و از چه راهی بمدد حرکات در خارج تأثیری میگذاریم یا کاری انجام میدهیم ولی در مورد حرکات ارادی مکانیسم‌هایی که مجرای خروج حرکت اند معین نیست و انتخاب میشوند. چیزهایی که بدن را احاطه کرده است بر آن اثر میگذارند و بدن نیز در آنها تأثیر میکند. واکنش‌های بدن بر حسب تعداد و طبیعت دستگاههایی که تجربه در اندرون ذاتش تعبیه کرده است کم و بیش پیچیده و کم و بیش گوناگون است.

بنابراین بدن بصورت یک دستگاه حرکتی، و فقط بدین صورت، میتواند عمل زمان گذشته را در خود ذخیره کند. لذا تصاویر گذشته بمعنی واقعی (یعنی آن تصاویری که وصف گذشته را دارد نه صرف وصف حرکت) بنحودیگری ضبط میشوند و لذا حکم گذشته ثابت میشود که: گذشته در دو صورت مشخص دوام دارد اول در مکانیسم‌های حرکتی دوم در خاطره‌های مستقل (حکم ۱)

از این حکم، قضیه دیگری نتیجه میشود که اول توضیح برگسن را در آن باره نقل میکنم بعد قضیه را. از حکم ۱ چنین نتیجه میشود که عمل عادی یادآوری یعنی بکار بردن تجربه گذشته برای عمل کنونی همچنین مسئله بازشناسی کسی یا واژه‌ای یا چیزی باید از دو راه انجام پذیرد. گاهی این یادآوری در خود کاری که در وضع کنونی بآن مشغولیم انجام میشود بدین معنی که چون هر دریافت مغز ما اعم از تصورات اشیاء یا احساس بمدد حرکات جدید الولاده‌ای ادامه مییابد و بتدریج که تصاویر و احساسات دریافته شده در حافظه تثبیت و ردیف میشوند آن حرکات جدید الولاده‌ای که موجب ادامه آنها بود در ساختمان بدن ما تغییراتی میدهد (که البته طبیعت این تغییرات روشن نیست. آیا فقط جابجائی ذرات است

یا چیز دیگر) و در بدن آمادگی های تازه ای برای عمل در مقابل عالم خارج ایجاد میکند. بدین نحو بتدریج یک نوع تجربه خاصی برای ما حاصل میشود که گوئی در بدن ما ته نشین میشود یا یک رشته مکانیسم و ترتیب و تنظیم افزارگونه ای بر پا میگردد که در بدن بازاء تحریکات خارجی واکنش های بیش از پیش متعدد و گوناگون ایجاد میکند بعبارت دیگر در نتیجه ورود تصاویر در ذهن ما و بر اثر دریافت تحریکات خارجی از طریق حواس بتدریج بدن ما برای هر اثری که از عالم خارج وارد ذهن شود واکنش و پاسخ آماده ای دارد. ما هنگامی از چنین مکانیسم سلسله اعصاب و مغزمان آگاه میشویم که این دستگاه وارد عمل شود و این امر در زمانی انجام میشود که ما درگیر کاری باشیم در این موقع مکانیسم های مناسب مقام شروع بکار میکنند. البته این آگاهی از یک سلسله تلاش های گذشته که در وضع حاضر دستگاه عصبی ما خزینه شده است یک نوع حافظه است ولی این حافظه از همان نوعی است که روانشناسان آنرا حافظه مینامند و در حقیقت از نوع عادت است نه حافظه فرد اعلی که ذکر آن گذشت. این حافظه همیشه متمایل و متوجه به عمل است حقیقت حاضری است که نگاهش بآینده است مثلاً وقتی ما میخواهیم سوار دوچرخه یا اتوموبیل بشویم و آنرا برانیم این نوع حافظه است که فوری برای انجام این عمل بمدد ما میآید. خلاصه راه اول یادآوری بشرحی است که در این توضیح این مثال ذکر شد.

ولی یک راه دیگر یادآوری نیز هست و آن عبارتست از تلاش فکر. در این حالت اندیشه ما برای جستجوی مناسبترین تصورات و دریافتهائی که بتواند در وضع کنونی ما درج شود بسوی گذشته میرود تا آن دریافتهای گذشته ولی مناسب مقام را بسمت وضع حاضر متوجه سازد مانند هنگامیکه که نام کسی را فراموش کرده ایم و کوشش میکنیم نامش را بیاد بیاوریم.

پس ما برای بازشناسی چیزی یا عملی بدو گونه اقدام میکنیم یک مرتبه بمدد آن شیئی یا امر خارجی است که موجب میشود آن مکانیسم ها و حرکاتی که بنحوی در ذهن ما مکنون بود بروز کند و یک مرتبه در خود فرو میرویم تا آن چیز یا شخص یا عمل را دوباره بشناسیم. از این توضیحات حکم ذیل نتیجه میشود.

۲ - شناسائی چیز حاضری اگر بسبب آن چیز باشد بمدد حرکات انجام میگردد و اگر بسبب فکر ما باشد بمدد تصورات^۱ (غرض از تصور در اینجا اعم است از تصور اشیا یا تصور حالات نفسانی)

۱ - تصورات در اینجا معادل représentations گرفته شده است.

در اینجا سؤالی مطرح است و آن اینست که این تصورات چگونه حفظ میشوند و چه ارتباطی بین تصورات و دستگاههای حرکتی سلسله اعصاب است چون گفتیم که واردات خاطر در سلسله اعصاب و مغز تغییراتی میدهند و یک نوع دستگاههای حرکتی ایجاد میکنند که همیشه آماده واکنش مناسب مقام اند و بمدد آمادگی چنین دستگاهی است که ما بسبب مواجهه با اشیاء یا امور خارج آنها را دوباره میشناسیم (بازشناسی) و عملی مناسب مقام میکنیم. بیان تفصیلی این مطلب البته در این کتاب ممکن نیست. کسانی که بخواهند از آن اطلاع حاصل کنند باید کتاب ماده و حافظه برگسن را بخوانند خاصه در مبحثی که از ضمیر ناخود آگاه^۱ و فرق بین گذشته و آینده بحث میکند ولی خود برگسن آن مباحث را چنین خلاصه میکند که بدن ما در حکم یک مرز متحرکی است بین آینده و گذشته، مانند یک نوک تیز است که گذشته ما پیوسته آنرا بسمت آینده میراند. بدین توضیح که اگر بدن خودمان را در یک لحظه تنها بنظر آوریم بدن ما فقط عبارتست از نوعی هادی^۲ که بین اشیائی که در آن تاثیر میکنند و چیزهایی که بدن بر آن اثر میگذارد قرار گرفته است. ولی اگر بدن را در جریان زمان گذران قرار دهیم، بدن ما همیشه درست در نقطه دقیقی واقع است که گذشته من در عملی ختم میشود. لذا این تصویرات خاصی که من مکانیسم های مغزی مینامم رشته دریافتهای ذهنی گذشته مرا در هر لحظه خاتمه میدهند، در حالیکه آخرین امتداد فرستاده شده این دریافتها بسمت اکنون و نقطه پیوست آنها با عالم خارج یعنی با عمل هستند.^۳ اگر این پیوست را قطع کنیم (یعنی آن قسمت از سلسله اعصاب و مغز را که

۱ - l'Inconscient.

۲ - تعبیر هادی که معادل conducteur گرفته شده است باین جهت است که همانطور که یک سیم برق، الکتریسته را از منبعی میگیرد و بعد آن انرژی الکتریسته را بصورت نوری یا حرکتی پس دهد. بدن ما هم اثرات عالم خارج را میگیرد و متقابلاً در عالم خارج آثاری میگذارد لذا در حقیقت هادی تأثیرات به تأثیرات است.

۳ - این عبارت مهم است و جان کلام است باید توجه شود که اولاً تصویر که معادل Image آمده است غیر از تصویر بمعنی عرشی است که در ذهن ماست و مقابل شئی خارجی محسوب میشود در مشرب برگسن اشیاء خارجی تصویر نامیده میشود و این امر توجیه مفصلی دارد که امکان بحث آن نیست این لغت در این عبارت همان معنی شیشی خارجی را میدهد. ثانیاً باید دقت کرد تا بروشنی دریافت که براستی تغییراتی که در سلسله اعصاب و مغز من بسبب تأثیرات عالم خارج که همان دریافت های ذهنی من است حاصل میشود و بنوعی ذخیره میگردد درست نقطه اختتام دریافتهای ذهنی من است که این نقطه در حال حاضر وجود دارد. اما آنچه در بدن است برای عمل است در آینده. پس این تغییرات نقطه اتصال دریافتهای من با عالم خارج است. توجه شود که در مشرب برگسن علم عبارت از تصویر اشیاء در ذهن من نیست. علم خیلی حقیقی تر و عینی تر است. در مشرب برگسن شئی درک شده در ذهن نیست در خارج است. متأسفانه این بحث در اینجا امکان ندارد.

چنین تغییراتی یافته اند برداریم) شاید خاطره گذشته معدوم نگردد، ولی هر وسیله تصرف در عالم خارج را از آن گرفته ایم و در نتیجه (چنانکه در فصول بعد برگسن نشان داده است) آن خاطره نمیتواند در عالم خارج بروز کند.

بدون ورود در بحث تفصیلی برگسن در این باره روشن است که از آن خاطره گذشته آنچه در جهت تماس با عالم خارج موجود است همین تغییر شکل های عصبی و مغزی است که مرا مهبای واکنش های مناسب مقام در لحظات مختلف زندگی میکند و اگر محمل این تغییر شکل یعنی سلولهای اعصاب و مغز برداشته شوند دیگر آن دستگاه آماده واکنش مناسب مقام نمی ماند و لذا آن خاطره، بفرض اینکه نابود نشده باشد چنانکه برگسن عقیده دارد که نشده است، خاطره ایست عاجز از عمل یعنی منشاء هیچ اثری در عالم خارج نیست من جمله ترکیب خودش با واردات جدید خاطری یعنی درج شدن در رشته ذهنیات لحظه کنونی من. بدین معنی و فقط بدین معنی است که یک صدمه مغزی میتواند قسمتی از حافظه را از بین ببرد از این مقدمات حکم سوم نتیجه میشود.

۳ - ما از خاطره هایی که در طول زمان قرار گرفته اند بتدریجات نامحسوس بحرکاتی میرسیم که عمل جدید الولاده یا ممکن آن خاطرات را در فضا رسم میکنند. **لطمات مغز میتوانند باین حرکات وارد شوند ولی نه باین خاطرات.**

در این عبارت غرض از حرکات جدید الولاده یا ممکن، آن حرکاتی است که باقتضای تماس با عالم خارج در دستگاه های فرمان مغز و اعصاب در شرف پیدایش اند یا ممکن است ظهور کنند.

از این مقدمات چنین نتیجه میشود که دستگاه عصبی ماست که خاطره ها را بیاد می آورد و هم آنست که خاطره ها را فراموش میکند ولی نگاهداری خاطره ها کار مغز و اعصاب نیست. بگفته خود برگسن در «انرژی روحی»^۱

«جریان امور چنانست که گوئی مغز برای بیاد آوردن خاطره بکار میرود و نه برای نگاه داشتن آن»^۲

۱۵-۳- توجیه علمی نظر برگسن راجع به تجرد سره یاد از ماده

همانطور که ذیل عنوان نجوای شیطان گذشت، این عقیده که قسمتهائی از مغز یا

1 - Energie Spirituelle.

2 - Les choses se passent comme si le cerveau servait à rappeler le souvenir et non pas à le conserver.

اعصاب مخزن خاطرات هستند هیچ تائید علمی ندارد گویانکه اثبات این امر که «خاطرات در مغز یا اعصاب نگاهداری نمی شوند» نیز برهان مستقیم علمی ندارد. بعبارت دیگر با آنکه نمیتوان ثابت کرد که خاطرات ما در قسمتی از مغز یا اعصاب جمع آوری میشوند (در این عبارات باید توجه کرد که غرضش سره یار است نه حافظه بمعنی عرفی که نوعی عادت است و البته متکی بر مغز و اعصاب است) از این مطلب یعنی عجز ما در اثبات اینکه خاطرات در مغز مخزنی دارد، نتیجه نمیشود که خاطرات در مغز مخزنی ندارد چنانکه اگر من نتوانم ثابت کنم که زمین متحرک است، ناتوانی من در اثبات حرکت زمین دلیل بر این نیست که زمین ساکن است. اگر کسی بخواهد بمن ثابت کند که زمین ساکن است نمیتواند بگوید چون تو نتوانستی ثابت کنی که زمین متحرک است پس زمین ساکن است. این مطلب بجای خود درست است. آنچه ذیلاً نقل میشود در اثبات علمی نظر برگسن نیست بلکه در رد دلائل کسانی است که میخواهند بمدد دلائل علمی نما — که در حقیقت متکی بر علم نیست — ثابت کنند که خاطرات ما در مغز و اعصابمان مخزنی دارد. کار فلسفی برگسن این بود که بنا بر استدلال فلسفی نشان داد که عمل مغز بیاد داشتن نیست بلکه عمل مغز بیاد آوردن است و این عقیده برگسن مخالف عقیده شایع و مقبول قرن نوزدهم بود که به پیشوائی پل برکا^۱ عقیده مادی قدیمی را متکی بر ملاحظات تجربی قلمداد میکرد. این توجیه البته در کتاب «ماده و حافظه» آمده است منتهی ژاک شوالیه در کتاب «برگسن» آنرا روشنتر نوشته است جان کلام اینست و خیلی مطلب ساده ایست. باین توضیح که اگر خاطره ها واقعاً در سلول های مغز قرار گرفته بودند، بهنگام بروز بیماری فراموشی روزافزون، میبایستی خاطره ها بهمان ترتیبی که بیماری در سلولهای مغز پیشرفت میکنند از یاد بروند نه به ترتیب ثابتی که بموازات پیشروی فساد سلولهای مغز نیست. حال آنکه مطلقاً چنین نیست. زیرا در بیماری فراموشی روزافزون مثلاً بعد از فلج عمومی یا بعد از بروز ضعف پیری و غیره در اکثریت قریب باتفاق موارد کلمات بر حسب قانون ریب^۲ (بضم ب) فراموش میشوند یعنی ابتدا نامهای خاص از خاطر محو میشوند بعد اسامی عام فراموش میشوند و سپس کلمات مربوط بصفات، و بعد کلمات حاکی از افعال و در مرحله آخر ادات یعنی کلمات مبین تعجب و افسوس و درد و شادی و غیره از یاد میرود. بعبارت

۱ - Paul Broca (۱۸۲۴ - ۱۸۸۰)

۲ - Ribot (Théodule) (۱۸۳۹ - ۱۹۱۶) ریب فیلسوف فرانسوی که در روانشناسی تجربی مطالعات کلاسیک دارد.

دیگر هنگامیکه ضعف پیری میرسد اول اسم اشخاص را فراموش میکنیم (حال فعلی نویسنده) بعد نام اشیاء را که البته از اشیاء غیرمانوس شروع میشود مثلاً بخاطر نمیآوریم که فلان قطعه از ماشین چه نام داشت سپس وقتی میخواهیم کسی را توصیف کنیم کلمات مربوط بآن صفت — مثلاً سخنور — فراموش میشود هنگامی کار خیلی خراب میشود که افعال را نیز بیاد نمیآوریم و اگر حافظه بویرانی رسید ادات را نیز فراموش میکنیم مثلاً اگر کسی یک اردنگ محکم بما بزند بعضی اینکه بگوئیم آخ ممکن است بگوئیم به به یا آفرین بی آنکه باین دلیل از عیسی مسیح پیروی کرده باشیم. خلاصه از مسلمات روانشناسی تجربی اینست که پیشرفت فراموشی روزافزون مطابق قاعده ایست که در بالا ذکر شد لطمات یا جراحات^۱ مغز هر چه میخواهد باشد و توسعه ناحیه فاسد شده از هر سمت باشد و اندازه آنها هر چه باشد قانون فراموشی روزافزون تغییر نمیکند. حال آنکه هیچ عقل سلیمی نمیپذیرد که جراحات هر چه باشد و هر نوع گسترش باید همیشه بر حسب اتفاق، یا بعلت استغاثه فیلسوف مادی بدرگاه هیولای اولی، این جراحات و لطمات درست سراغ همان خاطره هائی میروند که قانون ریب اقتضا دارد. یعنی اول جراحات سراغ آن سلولهای میروند که خزینه اسامی خاصند بعد در جستجوی آن سلولهای خواهند رفت که گنجینه اسامی عام اند و بهمین قیاس آخر کار سراغ آن قسمت از مغز میروند که ادات استفهام و تعجب و افسوس و درد و شادی و غیره از آنجا برمی خیزد.

بنابراین اگر بخواهیم فرض کنیم که تصورات و دریافتهای حواس ما بر حسب نوع آنها هر یک در ناحیه معینی از مغز ذخیره شده اند قانون ریب قابل فهم نیست ولی اگر مغز را فقط دستگاه یادآوری بدانیم طبیعی است وقتی مغز رو بناتوانی برود اول آن قسمت از کارهای مغز که نیازمند تلاش بیشتری است — یعنی بیاد آوردن اسامی خاص — انجام نمیشود. اما تصوراتی که حرکات بدن میتواند آنها را نمایش دهد — یعنی افعال — بسبب همین امکان استعانت از تصور حرکات بدن که نمایش آن فعل است دیرتر از خاطر محو میشوند. درست مانند موردی که چشم ما ضعیف شود اول خطوط خیلی ریز را نخواهیم توانست خواند سرانجام بسبب ضعف چشم اگر با قلم یا علی هم نوشته باشند نمیتوانیم بخوانیم.

۱ — شاید اصطلاح جراحات درست نباشد. من چون اطلاع طبی ندارم معادل لغت Lésion را در فرهنگ پزشکی نمیدانم مفهوم آنرا به لطمات و جراحات بیان کردم.

بهمین دلیل است که حتی در مورد بیماری‌هایی که میتوان علت آنرا لطمات ناحیه معینی از مغز دانست — مانند ناخوشی‌های مربوط به شناسائی سمعی یا بصری — آنچه دیده میشود محو خاطره متعلق بفلان زمان معین نیست بلکه آنچه مشاهده میشود ضعف روزافزون حافظه مربوط بآن ناحیه است مثلاً ضعف روزافزون شناسائی بصری. بنابراین معلوم میشود که بیماری خاطره‌ها را از بین نمیرد — والا میبایستی بتدریج خاطره‌ها از یاد برود یعنی وقتی یک خاطره بکلی فراموش شده باشد خاطره دیگر هنوز بخوبی بیاد بیاید — بلکه بیماری مکانیسم مغزی، آن آلات و ادوات و تنظیمات خاص سلولهای مغز را که افزار مکانیکی «یادآوری» است از کار می‌اندازد.

مطالعه در برخی از بیمارانی^۱ که دچار فراموشی شده‌اند نشان داده است که این بیماران بسبب یک هیجان شدید کلماتی را که فراموش کرده بودند بخاطر می‌آورند و بسبب این کلمات افکار و خاطراتی که مربوط به تفوه این کلمات میشود نیز بیاد آنها می‌آید. این امر نیز دلیل دیگری بر عدم ارتباط بیماری مغز و اعصاب با خود حافظه است که برگس آنرا «حافظه محض» مینامد که چنانکه دیدیم غیر از حافظه بمعنی عرفی است که مربوط بکار مغز است.

اساس این استدلال همان روش تغییرات همراه و متناسب است^۲ که یکی از چهار قاعده منطق علوم تجربی است که بوسیله جان استوارت میل^۳ پیشنهاد شد^۴ لذا روشی که برای رد آراء فلاسفه مادی در مسئله حافظه بکار برده شده است روشی عادی علوم تجربی است نه بحث و احتجاج فلسفی.

برای رد عقیده فلاسفه مادی که قائل به جادادن^۵ خاطره در مغز هستند از یک روش دیگر علوم تجربی یعنی روش اختلاف نیز بمدد تجارب دیگری استفاده شده است بدین شرح که در موارد متعدد خواه در حوادث مربوط بکار خواه در حین جنگ دیده شده است که قسمتی از مغز بسبب انفجار یا ضربه شدید کنده شده است با این وصف بیمار هیچیک از

1 - Aphasique anarthrique.

2 - Methode de variations concomitantes.

3 - John Stuart Mill. (۱۸۷۳ — ۱۸۰۶)

۴ — این چهار قاعده عبارتند از قاعده توافق Concordance قاعده اختلاف Difference قاعده باقی ماند Résidus و قاعده تغییرات همراه و متناسب که ذکر آن گذشت. البته غرض از کلمه متناسب در اینجا تناسب عددی نیست. آنطور که A. Cu villier کوویلیه نوشته است استوارت میل در تدوین این قواعد از بیکر Bacon فیلسوف انگلیسی و Hershel هرشل ستاره‌شناس الهام گرفته است.

5 - Localisation.

خاطراتش را فراموش نکرده است دو مورد آنرا ژاک شوالیه در کتاب برگسن با نام و نشان آورده است و موارد دیگر را به نشریات علمی سالهای بعد از جنگ جهانی اول احاطه کرده است مورد اول مربوط به کارگری است که در صنایع سنگین فلزی کار میکرد و به سبب حادثه‌ای کاسه مغز وی شکسته میشود و قسمت بزرگی از ماده مغز بخارج پرتاب میگردد. این شخص پس از حادثه بیهوش شده است و چندین هفته در بیهوشی کامل — کما — بوده است ماهها با تغذیه مصنوعی او را زنده نگاه میداشتند. بتدریج توانائی حرکت یافته است منتهی در مراحل اول بعوض اینکه مستقیماً راه برود بدور خود میچرخیده است کم کم بهبود یافته بحالت عادی برگشته است. قریب بیست سال پس از این حادثه زندگی کرده است و چنانکه ملاحظه شده است هیچ یک از خاطرات قبل از حادثه را فراموش نکرده بوده است جز خاطره لحظه پشامد حادثه را. اگر خاطره‌ها در مغز خزانه‌ای داشته باشند قاعدتاً با از دست دادن قسمتی از ماده مغز — آنهم قسمت قابل ملاحظه‌ای چنانکه در این مورد — باید قسمتی از خاطرات بکلی معدوم شود حال آنکه چنین نیست. پس بحکم این تجربه خاطره‌ها در مغز ذخیره نمیشوند منتهی باید مغز بحالت سلامت باز گردد تا بتوان بمدد آن خاطره‌ها را دوباره بیاد آورد. در مورد دوم گفتگواز سربازی است که قسمتی از مغز وی بسبب انفجار گلوله توپ کنده شده است. این سرباز پس از این حادثه بیش از دو ماه زنده بوده است در تمام این مدت تقریباً دردی احساس نمیکرده است و هیچیک از فعالیت‌های مغزی و حرکتی وی کاهش نداشته است هیچ اختلالی در قضاوت‌ها و استدلال وی دیده نمیشده است و هیچ نقصی در حافظه وی مشهود نبوده است. بطور عادی گفتگو میکرده و مینوشته است. ولی ناگهان دچار بیهوشی کامل میشود و پس از چهل و هشت ساعت در میگذرد. این تجربه و تجارب متعدد دیگر پزشکان نشان میدهد که سره‌یاد یعنی آنچه گذشته را بعنوان گذشته مبیند در سلولهای مغز مخزنی ندارد والا قاعدتاً باید وقتی قسمتی از مغز کنده شد آن قسمت از خاطرات که متعلق بآن قسمت از مغز بوده است بکلی معدوم شود و هرگز بخاطر نیاید. چون مسلم است که بیمار بتدریج میتواند راه رفتن یا حرف زدن و نوشتن و غیره را که همگی مربوط به حافظه محرک^۱ است دوباره بیاموزد ولی هرگز نمیتواند

1 - Memoire motrice

«C'est-à-dire que, supprimant la dernière phase de la réalisation du souvenir, supprimant la phase de l'action, elles empêcheraient par là le souvenir de s'actualiser.»

از کتاب ماده و حافظه برگسن. توجه شود که خود تغییراتی که در مغز مقارن یادآوری یک خاطره گذشته دست میدهد، نوعی عمل است.

خاطرات گذشته را بیاموزد زیرا آن خاطرات مربوط بگذشته است و اگر از دست رفته باشد برای همیشه از دست رفته است بنابراین مقدمات این فرض که خاطرات ما در نسوج مغز جاگیر شده‌اند نه تنها برهانی ندارد بلکه تجارب مذکور در بالا خلاف آنرا نشان می‌دهند چه با آنکه «اختلاف» تجربه قبل از حادثه و بعد از حادثه در بودن و نبودن قسمتی از ماده مغز است با این وصف بلحاظ نگاهداری خاطره‌ها تغییری مشهود نیست پس مغز در نگاهداری خاطره نقشی ندارد.

لذا برگسن چنین نتیجه می‌گیرد که «در مغز ناحیه‌ای که خاطره‌ها در آن تثبیت و ذخیره شوند وجود ندارد و نمیتواند وجود داشته باشد. ادعای معدوم شدن خاطره‌ها بسبب لطمات و جراحات مغزی چیزی جز توقف سیر اتصالی‌ای که بوسیله آن خاطره فعلیت می‌یابد نیست». غرض برگسن از فعلیت یافتن خاطره همان بیاد آوردن خاطره است. برگسن می‌گوید لطماتی که بمغز وارد میشود فقط موجب آنست که آخرین مرحله سیر خاطره از قوه به فعل، مرحله عمل، حذف شود و لذا مانع فعلیت خاطره میشود یعنی مانع از آن میگردد که خاطره را بیاد بیاوریم و آن چیزی که وصف گذشته را داشت در لحظه کنونی حاضر باشد. نتیجه این بحث — از این مقدمات میتوان نتیجه گرفت که خاطرات ما واقعیت‌هایی هستند که در جایی قرار نگرفته‌اند باصطلاح شاغل فضا نیستند. این امر از نظر فلسفی امر روشنی است و حتی کسانی که بخواهند برای هر حقیقتی یک نوع وجود مادی بپذیرند واقعاً در خلوت عقل نمیتوانند چنین عقیده‌ای را نزد خود تصور کنند. تجاربی که در باره بیماران گوناگون بعمل آمده است برای اینست که نشان دهد علم هم چنین عقیده‌ای را تأیید نمیکند و اگر فیلسوف مادی در این زمینه مطلبی از قول علما بگوید خلاف واقع است

اما شخصیت ما جز خاطره‌های ما چیزی نیست، علم ما، عواطف ما، محسوسات زندگی ما هر آن در لحظه ناپایدار «اکنون» بسمت خزائن خاطرات روانه میشوند. اینها هستند که شخصیت متعلق بخود ما را می‌سازند بقیه امور اعم از آنچه بارش رسیده باشد یا محیط در ما ایجاد کرده باشد سرانجام باید بنوعی دریافت در وجدان ما بیانجامد والا اگر ما از آنها آگاه نشویم و در سطح وجدان نیاید زندگانی شخصی ما را تشکیل نمیدهد، بلکه متعلق بعالم طبیعت است. حال اگر قبول کنیم که خاطره امریست مجرد از ماده، یعنی نه حجم دارد نه جرم پس شخصیت ما نیز امریست غیرمادی و این حکم از جمله احکامی است که از مقدمات لازم عشق عرفانی است چه اگر شخصیت ما یا به تعبیر دیگر روح ما، نفس ما، واقعیتی غیرمادی باشد دوام آن پس از خراب بدن تعجب‌آور نخواهد بود ولی اگر

شخصیت ما نیز مادی باشد تحقیقاً سرنوشت بنی آدم جز فنا در همین خاکدان چیز دیگری نخواهد بود.

عشق عرفانی فرزند عقل و قلب

آنچه در فصول سابق از نظر خواننده گذشت بمنظور اثبات مطلبی نیست من هرگز چنین داعیه ابلهانه‌ای ندارم که مشکلات عقل نظری را که در طول هزارها سال مطرح بوده است حل کنم و کلید گشایش معضلات را بدست خواننده دهم و موانع بیشمار سیر در مباحث وراء طبیعت را یکایک فرو ریزم و مقدمات معراج روح همه انسانها را فراهم سازم. غرض اصلی من فقط توصیف آن جو فکری است که اگر در ذهن کسی حاصل شود خواهد توانست معنی عشق عرفانی را درک کند و با افراد نادری از جویندگان حقیقت که در این جهان آفرینش برای خود مخاطب مهربان توانائی یافته‌اند جلس مجلس انس گردد. در کنار این غرض اصلی نیت نوعی پشتیبانی از ضعیف نیز داشته‌ام بدان توضیح که معمولاً آنها که اهل ذوق عرفانی هستند از دو جهت ضعیفند اول از لحاظ بضاعت استدلالی خاصه باتکاء علوم تجربی و ریاضی دوم از نظر تنهائی و بی کسی در مقام مقایسه با پیشوایان دینی. لذا در مقابل کسانی که اهل اصطلاحات علوم استدلالی تجربی یا ریاضی یا منطقی، هستند نه زبان‌آوری دارند و نه زور مردم‌آزاری حال ممکن است فلان پیشمازده نیز اطلاع زیادی از مباحث نظری نداشته باشد و لذا در مقام بحث و احتجاج منکران دین عاجز بماند اما در مقابل چماق تکفیر در آستین دارد و ضامن اجرای نظرش حرکت مومنان مخلصی هستند که باو اقتدا میکنند و در صورت ضرورت مزه‌ای از سزای سست ایمانی را بوسوسه کنندگان شیطان صفت خواهند چشاند. من خواسته‌ام نشان دهم که آنچه بعنوان علم برای تضعیف مبانی عشق عرفانی بکار میبرند ناشی از کم اطلاعی و گاه بی اطلاعی از مباحث علمی است و علم، از این حیث که علم است، علی‌الاطلاق اثر مخربی در مبانی عشق عرفانی ندارد بلکه در بسیاری از مباحث عقایدی که مبنای عشق عرفانی است نوعی

امتداد طبیعی سیر علم است گویانکه این عقاید هرآینه جزء مباحث علم، از نظرگاه علمای متخصص، نیست. در این مرحله نیز دعوی غیب گوئی ندارم و هرگز ادعا نمیکنم سیر علم تا قیام قیامت چنین است که من دریافته‌ام ولی بضاعت مزجات من در آن قسمت از معارف عقلی و علمی که با آن کم و بیش انسی دارم این حکم را بر عقل من تحمیل میکند که علم و عقل با عشق عرفانی سر جنگ ندارند و مشتاقانه امیدوارم که تا باد چنین بادا.

با توجه بمحدودیت‌های مذکور در فوق که مقتضی طبیعت مسائل پیچیده مورد بحث ماست در سیر نظری مباحث قبل دیدیم که چگونه تمام موجودات نمایشگاه یک حقیقت ساده‌ایست که سعه وجودی‌اش مرزی ندارد. حقیقتی که همه چیز است و هیچ چیز او نیست.

در این زمینه به برکت حکمت خسروانی دریافتیم که چگونه سراسر جهان ممثلی از شعور و قدرت است و بکمک حساب احتمالات فهمیدیم که چگونه خدا، یا آن حقیقت ازلی ساده لایتناهی، سبب ساز و سبب سوز است و دانستیم که قواعد متقن جهان مادی کدام وجهه آن حقیقت و نوادر قانون‌شکن این جهان کدام جلوه آنست. بمدد میراث گرانهای حکمت یونانی در مسئله اصالت صورت سرآورده زیبایی مطلق را در افق اعلاهی جهان هستی دیدیم و پذیرفتیم که مشتاقان جمال جاودان که رهسپار راه بی منتتهائی هستند در عالم عینی و حقیقی سیر نمیکند نه در دنیای ذهنی و موهوم و باز بکمک حکمت خسروانی برخی شکوک و شبهات را که در باره واقعیت جمال مطلق بود مرتفع ساختیم. با استفاده از طرز تفکر دانشمندان فیزیک نو ناچیزی ماده و سلطه قاهر و جهانگیر آن نوع انرژی را که فاقد اوصاف مادی بمعنی معمول در فلسفه مادیست بچشم عقل دیدیم و دانستیم که اصالت ماده بهر معنی مراد باشد تصویر ناقص نازیبائی از جهان است که نه تنها هیچ مشکلی را علی‌اطلاق حل نمیکند بلکه سنگ بزرگی در راه پیشرفت علم میگذارد. با تأمل در ساده‌ترین موجودات زنده دریافتیم که حیات سراسر سازماندهی و نوآوری و پیش‌بینی و هماهنگی است و لذا انرژی حیاتی امر اصیلی است مستقل از انرژی ذرات ماده اگر بی شعور فرض شوند و بمدد حساب احتمالات مسلم داشتیم که حتی پیدایش یک ملکول سنگین که تشکیل دهنده ابتدائی‌ترین صورت حیات است بصرف تصادف، بدون دخالت علتی خارج از عالم ذرات، خلاف عقل سلیم است و مورد قبول هیچ متفکر صدیقی نمیتواند باشد و از این راه غلبه بی مرز و منتتهای شعور ازلی را در سراسر جهان بشهادت وجدان دریافتیم. سرانجام با تکیه بمقدمات مذکور احتمال قوی بقای شخصیت انسانی را پس از

مرگ بیان کردیم و با ارائه تجرد حافظه در تیره شب سرای سرانجام نورضعیفی سراغ کردیم.

اما چنانکه در فصول سابق دیدیم این مقدمات نظری به تنهایی کسی را آماده سیر عرفانی نمیکند. اگر چنین بود همان ذوق و حالی که مردانی چون عین القضاة همدانی و جلال الدین محمد بلخی و فرید الدین عطار نیشابوری داشتند نزد هر فلسفی مزاجی دیده میشد. نتیجه استدلال در بهترین فرض ممکن آرامش و قرار عقل است. ولی سیر عرفانی دهلیز عشق عرفانی است و با آن سنخیت و مناسبت دارد و همانگونه که شور عشق از قرار عقل بدست نیامد سیر عرفانی نیز بصرف ایمان به نتایج استدلالات حکمت الهی حاصل نمیشود. نرمدلی، درد آشنائی و زیباپرستی شرط اصلی کامیابی در راه عشق عرفانی است. مردم سختدل و گرانجان و کامجواگر دریای معرفت فلسفی باشند نه تنها بسمت عشق عرفانی نخواهند رفت بلکه اهل هیچ نوع عشق نخواهند شد چه بسیارند کسانی که فرق سعادت صحبت معشوق را با کامگیری نمیشناسند. هرگز نمیتوانند درک کنند چگونه ممکن است بآهویی یا اسبی یا مرغی یا گلی عشق ورزید یا چطور ممکن است کسی ساعتها بآسمان پرستاره خیره شود یا در پرتو ماه جهان را فراموش کند یا در کنار آشفته دریای پرخروش از گذشت زمان غافل گردد.

اما افراد کمیابی نیز بوده و هستند که بسبب جذبه زیبایی جهانگیر در جستجوی گم شده ای میروند. بعلت احساس تنهایی عمیق در خلوت در آرزوی مخاطب مهربانی هستند، بر اثر خلجان مداوم شکوک و شبهات در مسائلی مانند خدا، نیک و بد، زشت و زیبا، فنا و بقای شخص، سرنوشت بشریت احساس خستگی عمیق میکنند و در تمنای تکیه گاه پایداری بهر دری میزنند و بهر سخنی گوش میدهند. از فرسایش روزافزون نیروها و زیبایی ها و هنرها و کمال ها و دوستی ها و دلبستگی ها کوه اندوهی بر دل آنها می نشیند و مشتاقانه در آرزوی غمگساری هستند.

حال اگر کسانی با این هیجانات عاطفی مجهز بمقدمات نظری مذکور درباره خدا و جان و جهان گردند اگر آن برق خاطف بر آنها بزند طبعاً رهسپار عالم دیگری خواهند شد. اینان که بقای سرمدی زیبایی مطلق را در جاودانگی خدا میبینند از غم فانی زیبایی رها می شوند. چون محبت بی منتهای الهی را نسبت به همه موجودات درک میکنند و هر راحه محبتی را نسیمی از دریای بیکران مهر خدائی احساس می نمایند از غم تنهایی و بیکی در امانند و طراوت گلهای محبت را جاودان می بینند. از آنجا که همه هستی خود را جلوه

ناچیزی از هستی ازلی و ابدی میدانند بود و نبود شخص بی مقدار خویش را در برابر چنان عظمت جهان شمولی اصلاً قابل ذکر نمی‌شمارند. گو اینکه بسبب درک همین تعلق هستی محدود خویش بهستی لایتناهی به بقای خود یقین دارند. آنها جز تسلیم محض در برابر اراده جهانگیر خدائی هیچ منش دیگری درخور نمی‌دانند و لذا در هر حال گشاده‌روی و شاد و امیدوارند چه یقین دارند که آنچه از دریای رحمت است سرانجام نمیتواند بد باشد و ارزیابی‌های ما که بناچار در قید زمان معینی قرار دارد نمیتواند ملاک ارزش ابدی باشد، و بسا که حیرت در عظمت الهی چنان بر آنان استیلا یابد که مجال طرح سؤال درباره نیک و بد حوادث نگذارد.

اما همه این یقینات عقل و ایمنی و شادی قلب هر چند مقدمات ضروری عشق عرفانی هستند غیر از آن شعله‌ایست که بندرت بر جان برخی از نیکان می‌افتد و سرپای وجودشان را فروزان میکند و بقیه عمر را در آرزوی تجدید دیدار میگذرانند. در این حادثه اخیر است که عشق بمعنی تام کلمه مانند بهمن عظیم در دل عارف فرو میریزد و یا بگفته شیخ شهاب الدین سهروردی همچون «برق خاطف» بر جان عارف میزند و تمام آثار عشق از بی‌تابی و امیدواری، اندوهناکی و شادمانی، رضای کامل از نصیب مقسوم همت خستگی‌ناپذیری در ستایش و درود معبود در عارف جلوه تمام دارد. از اینجا سیر بی‌منت‌های عارف در عالمی شروع میشود که هرآینه الفاظ برای وصف آن وضع نشده است. از اینجا عالم ما را ترک میکند. بدینسان عشق عرفانی فرزند عقل و قلب است اما این پدر و مادر بخودی خود زندگیبخش نوزادشان نیستند تا برقی نزنند و باران رحمتی نبارد این گل از این خاکدان نروید.

۱-۴. بانگ جرس

اکنون که این کتاب را بپایان میرسانم بخاطر می‌آورم که در پنج سال اخیر عمرم اکثر اوقات ذهنم مشغول بمباحث این کتاب بوده است. گو اینکه نوشتن آن گاه ماهها متوقف میشد زیرا مراجعه بمتون معتبر و استناد بآنها با نقل عین عبارات مستلزم صرف وقت بسیار بود. بعلاوه از اوائل سال ۱۳۵۷ بسبب حوادث عظیم مربوط بانقلاب ایران خاطر مجموع دست نمیداد و لذا پیشرفت کار بمراتب کندتر از سالهای قبل شده بود. با این وصف بلطف الهی این کار بپایان رسید.

آیا در این عصر این کتاب خواننده‌ای خواهد داشت؟ براستی نمیدانم. اما من از

سالیان خیلی دور این وظیفه غیرمتعارف را احساس میکردم که باید در این مطلب که هیچ ربطی بدخل و خرج زندگی و جاه و جلال زندگانی ندارد تا حدودی که اندک مایه ام اقتضا دارد تلاشی بکنم و چیزی بنویسم.

زیرا سرنوشت من از عنفوان جوانی چنین بود که در زمینه عقاید تلاطم فکری بسیار شدید داشته باشم. سالها در تیرگی های تردید و انکار سرگردان بمانم و بمهالک بسیار گرفتار شوم، ساعتها بسبب درماندگی در مقابل پرسشهایی که برای خود مطرح میکردم در نهانخانه دل به تخطئه و تمسخر باوریهای خود پردازم و از خود شرمسار باشم، بر تباهی روزگار گذشته ام اشک حسرت بریزم و با افسوس از گذشته و ناامیدی از آینده قرین گردم و گاه گاه دست در دست اهریمن با سافل السافلین دوزخ نازل شوم. باز بحکم سرنوشت کسانی را شناختم که با ایمانی استوار در عالمی سیر میکردند که گوئی وراء دنیای من بود. در عین درویشی خرسند و بی نیاز، نسبت بخود سختگیر و در باره دیگران خطاپوش و خطابخش بودند از خدمت و محبت بمردم عمیقاً لذت میبردند. فروتنی و فروبالی در برابر ضعفاء سرشت ایشان بود. با آنکه بکمال فضل و علم و ادب آراسته بودند گفتار و رفتار بسیار ساده داشتند. بهیچ چیز تفاخر نمیکردند. از هیچ کس و هیچ چیز نمی ترسیدند برآستی دل شیر داشتند. همه آنها اهل نیایش بودند ولی هریک بگونه ای که خود می پسندیدند با سنت مردم ستیزی نداشتند ولی تبعیت از راه و رسم عوام را ضروری نمیدانستند. نه اهل فسق بودند نه زهد فروش. گاه در حال عبادت هیجان روحی عجیبی از خطوط چهرشان، از چشم اشکبارشان احساس میشد، و عجیباً که پس از کنجکاوی و پرسش های فضولانه معلوم میشد که در آن حال خودرهای اصلی چیزی نمیخواستند. گفتگوی «قرض مقروضان ادا سفر مسافران بی بلا، درد بیماران دوا» در میان نبود. آرزوی دائم آنها بازگشت بآن حال بود که هرآینه همیشه دست نمیداد.

هرگز فراموش نمیکنم که استاد مرحوم سید حسین موسوی نسل معروف به ادیب بجنوردی اغلب پس از نماز بسجده میرفت و دقایق متوالی در حال سجده چنان میگریست که شانه های نحیف و نزار این پیرمرد بشدت می لرزید که گوئی برهنه گرسنه ای در نیمه شب زمستان سرد، از سختی سرما در شرف مرگ است. حال آنکه ادیب در مباحث عقلی واقعاً نابغه بود، نه تنها بر معارف قدیم خودمان سلطه کامل داشت باندازه ای تیزهوش بود، آنقدر ورزش اندیشه داشت که مسائل فلسفی و منطقی جدید را نیز با اندک تاملی درمییافت و

روان و زیبا بیان میکرد.^۱ کسان دیگری نیز از همین طایفه بودند که بملاحظاتى از ذکر نام آنها خودداری میکنم.

هنگامیکه من راه و روش آنها را میدیدم بویژه وقتی در نشاط حیات آنها دقیق میشدم نمیتوانستم با دو کلمه «خرافی است» مسئله را حل شده بدانم. بنظر من روشن بود که آنان رهروان طریقی هستند که من آمادگی درک خصوصیات آنها ندارم. توصیف مقصد ایشان در این سیر، بیان منازل حرکت آنان در این سفر کار ساده‌ای نیست ولی یک چیز بر من مسلم شد و آن این بود که اگر مفهوم سعادت، مصداقی داشته باشد زندگی آنان عین سعادت است و چون در احوال اینگونه مردمان از شرق و غرب مسلمان و نامسلمان، نظر کردم یقین دانستم که جهت کلی سیر همه آنها یکی است و دریافتم که همه آنها در حال سعادت با کمال اطمینان و بی اعتنا بدیگران بسمت هدف واحدی که آنها موجب مزید و دوام سعادت می‌شمارند در حرکت اند گویانکه من و امثال من چیزی از احوال ایشان درک نکنیم یا حتی راه و روش ایشان را نپسندیم.

این کاروان که از هزاران سال پیش براه افتاده و در هر عصر عده تازه‌ای بآن ملحق میشوند اگر هیچ فایده‌ای برای امثال من نداشته باشد و نتواند نوریقینی در تاریکی دل من بیاندازد میتواند با حرکت آرامش بخشش راه‌گزینی از یکنواختی کسالت آور زندگی روزانه بما نشان دهد. آنان کسی را بدنبال خود نمی‌کشند و مطلقاً در صدد تحمیل عقاید خود نیستند. فقط زنگ جرسی بگوش ما می‌رسانند. بر ماست که درباره این عزیمت اندیشه کنیم. شاید دل ما هم هوای یار و دیار دیگری کند. تا خدا چه خواهد.

تمام شد. نیمه شب ۱۳۶۰/۱/۱۰ به افق تهران

۱ - غرضم این است که وی اهل مقدس‌مآبی و ریش‌پهن و عمامه عظیم و تحت حنک طویل و عصای بلند و تسبیح بلند ترنود. هیچگاه دیده نشد که در مقابل مردم با چشمان نیم بسته زیر لب ذکرى بگوید و صدای سوت صاد صلوات را بگوش معاشران برساند که... بعله مشغول عبادتیم. ادیب بجنوردی فرانسه هم میدانست بحدی که از کتب استفاده کند ولی تلفظ فرانسه خاصی داشت که بیشتر بدرد خواندن قصائد فرخی و عنصری می‌خورد تسلطش بر ادب عرب چنان بود که مقامات حریری را از حفظ درس میداد. در فلسفه بتمام معنی استاد بود بخاطر دارم که روزی در کتاب تاریخ فلسفه برتراند راسل مطلبی راجع به منطق خواندم و با آنکه کمابیش بآراء منطقی راسل آشنا بودم نفهمیدم. وقتی خدمت ادیب رسیدم عرض کردم مطلبی است که هر چه می‌خوانم نمی‌فهمم. فرمودند عبارت را کلمه به کلمه معنی کن (ادیب انگلیسی نمیدانست) و نقل به معنی نکن - یعنی اظهار عقیده نکن - اطاعت کردم. پس از دوسه دقیقه فکر و چند پک محکم به سیگار اشنو مشکل را چنان بیان کرد که من متحیر شدم و گفتم آقای ادیب این موهبت الهی است که شما دارید. با چنین قدرت فکر چنان حالی داشت.

برحمتک استغیث

تتمیم

پس از اتمام این کتاب چنین بنظر رسید که باید راجع به چند مسئله اطلاعات بیشتری در اختیار خوانندگان قرار گیرد که اینک بشرح آن میپردازم:

۱ - در مسئله زمان در کتاب جامع G.J.whitrow بعنوان *what is time?* که در سال ۱۹۷۲ وسیله Thames and Hudson L.T.D.London انتشار یافته است و من فتوکپی آنرا بدست آوردم مطالب گوناگونی دربارهٔ زمان بلحاظ علمی و فلسفی همچنین از جهت تکنیک اندازه‌گیری زمان آمده است که بسیار آموزنده است. ولی آنچه مرتبط بمطالب مندرج در کتاب حاضر است اینست:

دانشمندان کیهان‌شناس در کوششی که برای تصور مدلهای تئوریک جهان دارند ناظرانی فرض کرده‌اند که نسبت به کهکشانی که در آن واقعند ساکن باشند [سرعت نسبی سیارات درون کهکشانشان نسبت به سرعت نور کوچک است]. این ناظران را «ناظران اصلی» نامیده‌اند. در مدلهائی از این نوع که بیشتر مورد مطالعه قرار گرفته است زمانهائی که توسط این ناظران اصلی ساکن کهکشانهای مختلف اندازه‌گیری میشود بیک شرط باهم میخوانند، و در نتیجه یک زمان مشترک را تشکیل میدهند، که آنرا زمان جهانی *Cosmic time* مینامند. آن شرط اینست که هیچیک از امتدادات فضا ویژگی خاص بخود نداشته باشد. بعبارت دیگر برای هر یک از ناظران اصلی اوصاف فضا در تمام امتدادات یکسان باشد. باصطلاح فضا برای اینگونه ناظران باید ایزوتروپ (*isotropic*) باشد. برای چنین ناظران، جهان من حیث المجموع دارای حالات متوالی است که زمان جهانی را تعیین می‌کند. برحسب این زمان جهانی تمام رویدادها یک مقام منحصر بفرد بلحاظ تقدم و تأخر زمانی دارند. بی سامانی و اختلافات در تقدم و تأخر زمانی که بلحاظ تئوری نسبت خاص اینشتاین پیدا می‌شود، ناشی از طبیعت خود رویدادها نیست؛ بلکه بسبب دخالت ناظرانی است که، نسبت به ناظران اصلی نزدیک خود، در جهان در حال حرکت اند. خلاصه از دیدگاه ناظران اصلی، یک نظم

خطی زمانی Pinear time order برای همه رویدادها وجود دارد که اصولاً ممکن است مورد مشاهده ناظران اصلی قرار گیرد.

بعد مؤلف مذکور اضافه میکند که چون اخیراً پیدا کرده اند که تمام جهان در اوقیانوسی از تشعشعات کوتاه موج، که طول موج آنها در حدود چند سانتی متر است، غوطه ور است و شدت این تشعشعات در امتدادات مختلف فضا بتقریب کمتر از یک صدم یکسان است [ظاهراً این پرتوها باقیمانده پرتوافشانی نخستین انفجاری است که موجب پیدایش جهان شده است] چنین نتیجه میگیرند که جهان برای ناظران اصلی ایزوتروپ است و لذا بظن قوی می توان بوجود زمان جهانی معتقد شد.

این مختصر فقط برای یادآوری این نظر جدید درباره زمان است و لا بحث تفصیلی آن درخور اطلاعات علمی من نیست.

۲- درباره این مسئله که نظریه تنازع بقا، یا بقای آنسب، حتی در شکل تکامل یافته آن که برخی زیست شناسان قرن حاضر بآن معتقدند برای تبیین تحوّل جانداران کافی نیست، علاوه بر ایرادات شرویدنگر و برگسُن، در کتاب پی. پ. گراسه بعنوان تحوّل جانداران [L'évolution du vivant. Par. Pierre P. Grassé-Albin Michel, 1973] بتفصیل بآن پرداخته شده است؛ بگونه ای که حتی برای کسانی که مانند من از زیست شناسی بی اطلاعند کاملاً روشن است در این کتاب دلائل قانع کننده بسیاری درباره ردّ تئوریهائی که میخواهند بمدد مکانیسم - نوعی افزاروارگی - پیدایش و تکامل حیات را تعلیل کنند آورده است. این کتاب مخصوصاً از این حیث که بعد از انتشار کتاب **اتفاق و ضرورت** نوشته ژاک مونو *hasard et la nécessité. Par Jaques Mono Edition du seuil 1970* دانشمند کمونیست [هرچند میگوید ماتریالیسم دیالک تیک اصولاً قابل اصلاح نیست و باید کنار گذاشته شود] منتشر شده است جاذبتر است. چون ژاک مونو دانشمند بزرگوار مادی مسلک در کتاب اتفاق و ضرورت خواسته است بهرنحوی که باشد از مسلک فلسفی مادی خود دفاع کند و پی یر گراسه عملاً هرچه او رشته پنبه کرده است.

۳- درباره روان ناخودآگاه در متن کتاب اشاراتی شده است که هراینه کافی نیست. چون مبحث جداگانه ایست. غرض از این چند سطر اینست که یادآور شوم که بمدد فرض روان ناخودآگاه بسیاری از خوابها و رویدادهای شگفت آور مانند مسئله پیش دیده (Déjà vu) و امثال آن قابل توجیه علمی است. چون از مسلّمات روانشناسی است که انسان گاه ناخودآگاه کارهائی میکند که بعداً بهیچ روی بیاد نمی آورد. مثلاً محلّ چیز گم شده ایرا ناخودآگاه پیدا می کند و بعداً بکلی فراموش می کند و مدتها در جستجوی آن می کوشد. سپس شبی در خواب می بیند که فلان شخص مرده محلّ آن چیز را باو نشان میدهد. وی این خواب را دلیل ارتباط

با ارواح می‌شمارد. یا منظره‌ای یا کسی را می‌بیند ولی باین دریافت علم پیدا نمی‌کند. بعد در وقت دیگر یا در لحظه بعد وقتی آن منظره را می‌بیند یا با آن شخص روبرو می‌شود با خود می‌گوید: «عجب گوئی من این منظره یا این شخص را قبلاً دیده‌ام. حال آنکه مرتبه اولست که می‌بینم». سپس برای خودش توجیهات ماورالطبیعه می‌بافد. من خود بخاطر دارم که در ایامی که خدمت وظیفه می‌کردم در دره شاه‌آباد منظره‌ای دیدم که در آن دو نفر از دوستان مشغول کارهائی بودند. در آن حال وضع روحی من این بود که با خود می‌گفتم: من که برای اولین بار است که این منظره را می‌بینم پس چرا با این منظره اینقدر آشنا هستم که گوئی آنرا قبلاً دیده‌ام. در آن زمان متوجه تبیین علمی آن نشدم. بعداً فهمیدم که مسلماً چند لحظه قبل بمنظره نگاه کرده بودم ولی از آن آگاه نبودم. وقتی لحظات بعد بمنظره نگاه کردم آن وضع برایم کاملاً آشنا بود و لذا حیرت کردم.

روان ناخودآگاه گاه بگاه کارهای شگفت‌انگیزی انجام می‌دهد. مثلاً کسانی که خفته گرد هستند شب بیدار میشوند و یک رشته کارهائی که محتاج بکمال دقت است انجام می‌دهند ولی فرداً مطلقاً آن جریان را فراموش می‌کنند.

در دو جلد کتاب بسیار جالب بعنوانهای اندیشه‌های پزشکی و اندیشه‌های پیراپزشکی و پزشکی و اجتماعی

Idées Médicales (1910)- Idées Paranécales et

Médicosociales (1912) Par. Docteur Grasset

نوشته دکتر گراسه که از پزشکان و دانشمندان مشهور نیمه اول قرن بیستم است مطالب بسیار آموزنده‌ای راجع بحوادث شگفت‌انگیز و تحلیل علمی آنها آمده است. از آن جمله داستان مستند عجیبی است که مفاد آن اجمالاً این است که شخصی از طرف رئیس مؤسسه‌ای مامور وصول مبلغی در حدود نهصد فرانک می‌شود. این شخص که در پاریس کار داشته است پس از این دستور مدت هشت روز گم شده بوده است. بعداً پس از هشت روز از برست (Brest) که در ۵۸۳ کیلومتری مغرب پاریس است سردر می‌آورد. در تمام این هشت روز با وصف کارهای گوناگون مانند خریدن بلیط ترن، غذا خوردن، خوابیدن، حرکت در میان مردم و غیره کاملاً از کارهای خود ناآگاه بوده است و با این وصف هیچ صدمه‌ای ندیده است. در برست از ناخودآگاهی خارج می‌شود و متوجه می‌گردد که پول را گرفته است ولی اینجا پاریس نیست. برای اینکه مردم او را دست نیاندازند نام شهر را از ابران نمی‌پرسد. فقط نشانی ایستگاه راه‌آهن را جویا می‌شود. و هنگامی که بایستگاه می‌رود می‌فهمد که اینجا برست است. بازی داستان مفصل است این شخص بدبخت را توقیف می‌کنند و گرفتار می‌شود. شبیه این سرگذشت حدود سی و چند سال پیش برای یکی از دوستان حزبی من (اتای ت. ا. ۱) پیش آمد که چند روز گم شده بود و جریان حوادث آن چند روز را بخاطر نمی‌آورد.

مقصودم اینست که البته باید پذیرفت که ما روان ناخودآگاهی داریم که گاه کارهای عجیبی می‌کند و بسیاری از خوابهای شگفت‌انگیز نیز بوسیله این فرضیه قابل تفسیر است. ولی در این کار اگر زیاده‌روی شود خود توجیهات علمی از خود آن حادثه شگفت‌انگیز عجیب‌تر خواهد شد. مثلاً در خوابی که در متن کتاب نقل کرده‌ام و گفته‌ام که در خواب از معدل امتحانات خود آگاه شدم حال آنکه من اصلاً عادت توجّه به نمره امتحان و ثبت نمره و معدل گرفتن هیچ وقت نداشته‌ام. اکنون اگر بخواهیم این خواب را بمدد روان ناخودآگاه تعلیل کنیم چیز مضحکی میشود. بدین معنی که باید قبول کنیم که من مثلاً برای ده ماده درس ده مرتبه ناخودآگاه نمره‌ای فرض کرده‌ام و بعد ناخودآگاه معدل گرفته‌ام و سپس فراموش کرده‌ام بعد هنگامی که از معدل خود آگاه شدم و دیدم همانست که در خواب دیده بودم تعجب کرده‌ام. بگذریم از اینکه ده مرتبه عددی را فرض کردن و بعد فراموش کردن و بعد معدل گرفتن و باز فراموش کردن مطلبی نیست که بتوان باسانی باور کرد چون برهانی ندارد ولی بسیار خوب قبول! ... اما چه شد که هر ده مرتبه درست حدس زده بودم. قبول این فرض که عجیب‌تر از آنست که بگویم روان من یا نفس من یا روح من باین یک رقم معدل آگاهی یافته بوده است. چگونه؟ نمیدانم! ... اما دیگر این فرضیات نیش غولی لازم نیست چون مرا گیج تر می‌کند.

این که گفتم راجع به خوابهای مربوط بگذشته بود. خوابهایی که در آن آینده پیش‌بینی می‌شود علی‌الاطلاق قابل توجیه با فرض روان ناخودآگاه نیست. چون آینده در ظرف زمان و مکان فعلی وجود ندارد که بگوئیم ناخودآگاه بآن واقف شده‌ایم و شب خوابش را دیدیم. مگر اینکه بگوئیم دروغ است کسی چنین خوابی ندیده است. جوابش با کسانی است که چنین خوابهایی دیده‌اند و می‌بینند. برای مزید اطلاع اضافه میکنم که در حدود سالهای ۱۳۳۸ و ۳۹ که مشغول ترجمه کتاب فیزیک و فلسفه سرجیمز جینز بودم برای حلّ مشکلی که مربوط به نسبیت زمان بود خیلی جستجو میکردم. شادروان دکتر غلامحسین مصاحب که براستی بلحاظ دانش از نوادر روزگار بود کتابی بمن داد بعنوان Serial Time نوشته J.W.Dunne که علت تحریر این کتاب دشوار جستجوی فهم این مطلب بوده است که چگونه برخی خوابها از آینده خبر میدهند [در حدودی که بخاطر دارم موضوع خواب بروز آتش‌فشان دریکی از جزائر اوقیانوس کبیر بود]. همین دانشمند، که بقراری که بیاد دارم مبتکر نوعی موتور هواپیماست، کتاب دیگری بعنوان An Experiment with time نوشته است که whitrow هم در کتاب what is time? بآن اشاره می‌کند و غرض از نوشتن این کتاب نیز توجیه این مطلب است که چگونه ممکن است در خواب از آینده خبر داد. بنابراین مقدمات تعداد زیادی از اشخاص، که در آن میان دانشمندان بنامی هستند، معتقدند که رؤیای صادقه واقعیت دارد و بصرف انکار آن

مطلب حلّ نمی شود. و چنانکه گفتم این رویدادها با فرض روان ناخودآگاه نیز حلّ نمی شود. البته کلمه تصادف معجزنمای عجیبی است و بر امر من جمله صدق خوابهای پیش گورا می توان بتصادف نسبت داد اما بشرط اینکه مخاطب اهل حساب احتمالات نباشد چون این نوع کور باطن ها تا گفتی تصادف می خواهند احتمال آنرا حساب کنند و خود کلمه تصادف را مشکل گشائی نمی دانند.

بد نیست یادآور شوم که در اصطلاح دکتر Grasset بجای روان ناخودآگاه Psychisme inférieur بکار می برد که می توان آنرا فرو روان در مقابل فرا روان یعنی Psychisme supérieur ترجمه کرد.

۴ - یادآوری میشود که اگر بخواهیم حجم کاملاً فشرده بدن های چهار میلیارد از ساکنان روی زمین را حساب کنیم باید توجه کرد که چه مقدار از بدن موادیست غیر از سلولهای حیاتی - مایعات و غیره - رقم صحیح آنرا فعلاً بخاطر ندارم در حدود هفتاد یا هشتاد درصد وزن بدن است. لذا اگر بخواهیم برای تمام بدن حساب مذکور در متن کتاب را انجام دهیم باید نتیجه را در ۴ یا ۵ ضرب کرد که باز هم رقم بسیار ناچیزی است.



بزم شبنم

بیاد الطاف دوستان

اگر پالاندوز خود را اهل بخیه پندارد، نتیجه همین است که من مهندس
بیتی انشاد کنم .

دوست عزیز و صاحب‌نظم آقای محمد معنوی یادآور شد که آن بیتی که
در صفحه ۱۰۱ کتاب آمده است از نظر وزن عروضی نادرست است. زیرا مصراع
اول آن برای وزن عروضی شش پایه (مَسَدَس) است، ولی وزن مصراع دوم برای
وزن عروضی هشت پایه (مَثَمِن) . فرمایش ایشان تحقیقاً درست است. در جواب
عرض کردم : آن حالی که موجب سرودن آن بیت شد، باراده من باز آمدنی
نمی‌باشد. و لذا تصرف در آن به منظور رفع نقص عروضی مناسب جو عاطفی آن
مبحث (فصل سوم) نیست و متأسفانه باید این نقص بماند. خوشبختانه این
عذر مقبول خاطر خطاپوش ایشان شد.

حال برای اینکه بی هنری من فراموش شود، شعری از استاد مسلم ادب،
جناب آقای دکتر اسدالله مبشری، دوست بزرگوار و مهربانم را که از راه
لطف درباره کتاب حاضر سروده‌اند، درج می‌کنم، اگر حمل به خودستایی نمی‌شد
بجا بود تمام ابیات این شعر زیبا اینجا آورده شود. تا خاتمه کتاب بزیور این
" پُر بها دُرّ نظم قری " آراسته گردد. ولی به چند بیت اکتفا می‌شود.

سیر کردی سالها اندر سپهر سرخوشان

و این گُهرها هدیه آوردی به اصحاب یقین

صورتی چون هیئت زیبای این منطق نیست

کَلِّکِ مانسی . خامه صورتگر نقاش چین

آنچه گفتستی ز ماهیات و انوار وجود

هست تفسیری به شعر حافظ خلوت نشین

جلوه گاه روی او تنها نباشد چشم ما

آفتاب و ماه این آئینه گرداند چرخین

واشینگتن ۶۶/۲/۲

چهارشنبه

فهرست نام اشخاص

ب		آ	
۵۸، ۲۶	باباطاهر	۴۶، ۴۲، ۳۹	آشتیانی، سیدجلال الدین
۱۱۷، ۱۱۶	بتهون، لودویگ فان	۱۷۴، ۵۲	
۲۲۶	براهه، تیکو		
۲۷۵، ۲۶۶، ۲۶۵	بروکا، پل		الف
۱۲۶ تا ۱۲۲، ۸۵، ۸۳	برگسن، هانری	۴۵، ۴۳، ۳۹	ابن سینا، حسین (ابوعلی)
۲۵۸، ۲۵۷، ۲۲۲، ۲۱۹، ۱۶۹		۱۶۸، ۱۵۴، ۱۰۹ تا ۱۰۱، ۸۴	
۲۷۵ تا ۲۷۳، ۲۷۱ تا ۲۶۸، ۲۶۲		۲۶۷، ۲۴۷، ۲۰۳، ۲۰۲، ۱۸۴	
۲۸۸، ۲۷۹ تا ۲۷۷			ابن طاوس ۳۸
۳۰	برونو، جیوردانو	۴۷، ۴۶، ۳۸	ابن عربی، محی الدین
۲۲۶، ۴۶	بطلمیوس	۱۰۱، ۹۷	
۱۱۸ تا ۱۱۶	بلوندل، موریس		ادیب پیشاوری، سیداحمد ۲۱۵
۱۱۹، ۱۱۵	بوترو، ای .	۲۵۶، ۲۵۵، ۲۴۵، ۲۴۲، ۲۲۸	ادینگتن، ای، اس
۱۶۸	بوذرجمهر	۱۹۳، ۱۶۸، ۱۳۷، ۹۵، ۴۳، ۳۰	ارسطو
۱۱۳	بومه، تایوب	۲۴۷، ۲۲۶، ۱۹۴	
۲۳۰، ۲۲۷	بیانی، علی‌قلی	۱۱۲، ۱۱۱	اسپی نوزا، باروخ
۲۷۷، ۸۶، ۴۳	بیکن، فرانسیس	۲۷۷	استوارت میل، ژان
		۱۴۲	استونیه، ادوارد
		۳۵، ۱۷ تا ۱۳	استیس، و. ت.
		۲۴۴، ۲۴۲، ۸۲، ۸۱	اصانلو، سیروس
۲۰۹	پالادینو، اوساپی	۲۵۱، ۲۵۰	
۲۴۶، ۲۴۲	پاولینگ، لاینوس		
۲۱۰	پرلمان، ال.	۱۳۹، ۱۳۸، ۱۲۰، ۴۳	افلاطون
۱۵۳، ۱۵۲	پوآنکاره، هانری	۱۹۷، ۱۸۸	
۱۹۶	پیکاسو، پابلو	۲۳۷	اندرسن
		۲۶۶، ۲۶۰، ۲۳۷، ۱۷۵، ۱۲۳	اینشتاین، آلبرت

دالامير، ۷۲	
دامغانی، آقاشیخ محمدرضا ۲۳۰	ت
دکارت، رنه ۲۲۲، ۱۶۷، ۴۳	تاوئر، یوهان ۱۱۸
دنی دروغین ۱۱۸، ۱۱۷	تراهرن، تاماس ۸۵
دوبروی لوشی ویکتورییریمونه ۲۳۱	تهزر، قدیسه ۱۱۸
دوگشن، ام. ۱۸	
دوتف، اگوست ۲۷	ج
دولاکرو، قدیس ژان ۱۱۸	جاماسب ۱۶۸
دیراک، پ، ای، ام. ۲۳۷	جامی، نورالدین عبدالرحمن ۹۵، ۵۲
دیکسن، لئونارد ۲۵۴	جلال‌الدین محمدبلخی (مولوی) ۸۴، ۷۵، ۵۴
دیوتیما ۱۸۸	۸۹، ۸۶، ۹۰، ۹۴، ۹۶، ۱۰۱
	۱۰۶، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۸۳
ر	جینز، جیمز ۱۹، ۱۵۳، ۱۸۲، ۲۲۷
راسل، آی، وی، برتراند ۸۸، ۸۷، ۵۳	۲۲۸، ۲۴۱، ۲۹۰
۱۲۰ تا ۱۲۷، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵ تا	چ
۱۶۷، ۱۷۷ تا ۱۷۹، ۲۲۲، ۲۳۱،	چلیپی، حسام‌الدین ۹۶
۲۴۶، ۲۴۷	چوانک، تزو ۸۴
رامانوجا ۳۸، ۳۷	
رافائل، سانزیو ۱۹۶	ح
ربانی، حامد ۵۲	حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد ۱۰۷، ۹۵
روحانی، منوچهر ۲۲۶، ۲۱۳، ۲۳	۱۱۸، ۱۴۹
روزبهان، شیخ ابومحمدبن ابونصر بقلی ۵۲	حسابی، محمود ۲۴۲
رولان، رومن ۱۱۷	حسین (ع) امام سوم ۳۹، ۳۸
ریب، تیودول ۲۷۵	حلاج، حسین بن منصور ۲۹
ز	
زرادشت ۱۶۸	خ
	خرمشاهی، بهاء‌الدین ۱۷، ۱۳
ژ	خروشی، ابراهیم ۲۳۷
ژاندارک ۲۱۰	د
	داروین، چارلز - ربرت ۲۵۸، ۲۵۷

س

سبزواری، حاجی ملاحادی ۱۳۸، ۴۸، ۴۵، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۷

سپری، راجر ۲۵۰، ۲۴۹

سجادی، سیدجعفر ۵۲، ۵۱، ۳۹، ۳۲

سروه، میشل ۳۰

سعدی، مشرف الدین مصلح بن عبدالله

۹۶، ۸۸، ۳۲

سقراط ۱۹۳، ۱۸۹، ۱۸۸

۱۹۷

سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم ۱۰۱،

۲۳۸، ۲۳۷

سهروردی، شیخ شهاب الدین (شیخ اشراق)

۱۰۵، ۹۰، ۵۲، ۳۰، ۱۵، ۱۲

۱۷۰، ۱۶۸، ۱۶۲، ۱۵۰، ۱۴۴

۲۶۷، ۲۶۴، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۳

۲۸۴

سیله زیوس، آنژلوس ۳۸، ۳۷

ط

طوسی، خواجه نصیرالدین ۱۰۷، ۴۵، ۳۹

۲۴۷، ۱۳۷، ۱۰۸

ع

عبرت نائینی، میرزا محمد علی مصاحبی

۱۸۱

عطارنیشابوری، فریدالدین ۸۸، ۵۲، ۳۶

۲۸۳، ۱۹۹، ۱۰۱، ۹۷

علی (ع) امام اول (شاه مردان) ۲۰۹

عیسی بن مریم (ع)، مسیح ۲۰۹

عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله

بن محمد ۲۸۳، ۱۴۴، ۹۵، ۹۱، ۹۰، ۵۲، ۳۰

غ

غزالی، احمد ۱۰۱، ۹۳، ۵۲

غزالی، محمد ۱۲۳، ۸۵

غنی، قاسم ۵۲

ف

فارابی، ابونصر محمد بن محمد ۴۳،

۲۴۷، ۱۶۸، ۱۵۴

فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر

(امام فخر) ۱۰۸، ۴۵، ۳۹

فرانس، آناتول ۱۳۵، ۸۳

فراشاسترا ۱۶۸

فرشه ۶۱

فرل ۲۵۲

فکس، کیت ۲۰۹

فکس، مارگارت ۲۰۹

فلوطین ۱۴۴، ۴۳

ش

شرودینگر، اروین ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۲۸

۲۸۸، ۲۶۱، ۲۵۸، ۲۵۲

شوالیه، ژاکد ۲۷۸، ۲۷۵، ۲۶۸، ۲۶۶

شوروی، ال ۲۳۷، ۲۲۰، ۲۰۷

ص

صناعی، محمود ۱۸۸

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم

(ملاصدرا، صدر المتألهین) ۱۵۰، ۴۱، ۱۵

۲۲۹، ۱۷۵، ۱۷۳، ۱۶۸، ۱۵۴

۲۴۷، ۲۳۲

فوك، لئون ۲۸
فمنهلون، فرانسوا ۱۱۴
فیض کاشانی، محمد حسن ۵۲

لایب نیتس، گوتفرد، ویلهلم ۱۲۱
لنین، ولادیمیر ایلیچ اولیانف ۲۳۰

ق

قمی، شیخ عباس ۳۸
قهستانی، نعمه الله ۲۶

ك

کپلر، یوهان ۴۳
کربن، هانری ۳۸
کرسن، آندره ۲۶۷
کندراتیو، وی ۲۲۹
کوری، ژولیو ۲۲۴
کوستلر، آرتور ۲۲۶، ۲۱۳، ۱۸۲، ۲۲۰

کوویل نیه، ای ۲۷۷، ۲۵۴
کوهن، بی، ال ۲۴۵، ۲۴۲
کیخسرو ۱۶۸

گ

گالیه، گالیلو ۴۳، ۳۰، ۲۸
گاوس، کارل، فردریک ۲۱۶
گراسه، پی یر پی ۲۹۱، ۲۸۹، ۲۸۸
گرگانی، فخرالدین ۵۳

گوته، یوهان - ولف گانگ ۱۱۱
گی، اوژن ۲۵۷، ۸۳، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۶، ۷۹، ۸۱ تا

ل

لا اُتزو ۳۳
لاند ای ۲۲۳، ۱۱۶، ۱۱۴، ۱۱۲

م

ماخ ارنست ۱۶۰، ۸۷
مبشری، اسدالله ۵۲
محمد (ص)، پیامبر اسلام، رسول اکرم،
گوشه گیر غار حرا ۴۸، ۴۷، ۳۷، ۱۴
مصاحب، غلامحسین ۲۹۰، ۱۴۸
موسوی نسل، سیدحسین، ادیب بجنوردی
۲۸۵، ۲۳۴، ۱۰۲
مونو، ژاک ۲۸۸

ن

نجم الدین کبری، احمدبن عمر ۹۰
نَسَفی، عزالدین ۹۷، ۵۲
نظام الملک، خواجه قوام الدین ۲۵
نفیسی، سعید ۱۰۲
نیوتن، اسحق ۲۶۰، ۲۲۶، ۴۳
نیومن، ژان، هانری ۱۱۸

و

وارکولیه، اچ ۲۰۸
وگل، مارسل ۱۱۳

ه

هادامار، ژاک ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۵۲
هاکسلی، الدس ۳۴
هالبواخ ۶۱
هامبورگر، ژان ۲۵۰، ۲۴۸
هانسل، سی، ای، ام ۲۰، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۷
هایزنبرگ، ورنر ۲۴۱، ۲۲۸، ۲۲۶

۲۳۵ هیلپرخت
۱۶،۱۵ هیوم، دیوید

۱۲۰ هراکلیتوس
۲۷۷ هرشل
۳۲ هیدجی، شیخ محمد

فهرست نام اشخاص

A		Chuang Tzu		۸۴
Anderson	۲۲۷	Cresson André		۲۶۷
Appell ,Paul	۲۱۶	Curie Joliot		۲۲۴
Aréopagite Denys	۱۱۸، ۱۱۷	Cuillier , A.		۲۷۷، ۲۵۴
Avogadro	۸۰			
B		D		
Bacon, Francise	۲۷۷، ۸۶، ۴۳	d' Alembert		۷۲
Beethoven, Ludwing Van	۱۱۷، ۱۱۶	Darwin, Charles Robert		۲۵۸، ۲۵۷
Bergson, Henrie	۱۲۶، ۱۲۲، ۸۵، ۸۳	De Broglie Louis Victor		۲۳۱
	۲۵۸، ۲۵۷، ۲۲۲، ۲۱۹، ۱۶۹	De la croix, Saint Jean		۱۱۸
	۲۷۳، ۲۷۱، ۲۶۸، ۲۶۲	Descartes, René		۲۲۲، ۱۶۷، ۴۳
	۲۸۸، ۲۷۹، ۲۷۷، ۲۷۵	Des saints, Maximes		۱۱۴
Bird, Christopher	۱۵۸، ۸۶	Detoeut, Auguste		۲۷
Blondel, Maurice	۱۱۸، ۱۱۶	Dikson, Leonard		۲۵۴
Borel Emil	۱۴	Diotima		۱۸۸
Boutroux, E.	۱۱۹، ۱۱۵	Dirac, Paul Adrien Maurice		۲۳۷
Borca, Paul	۲۷۵، ۲۶۶، ۲۶۵	Dunne, J.W.		۲۹۰
Bruno, Giordano	۳۰	Dupuytren, Guillaume		۲۶۵
		Duquesne, M.		۱۸
C		E		
Chevalier, Jaque	۲۷۸، ۲۷۵، ۲۶۸، ۲۶۶	Edington, A.S.		۲۵۵، ۲۴۵، ۲۴۲، ۲۲۸
Chevreuril, L.	۲۳۷، ۲۲۰، ۲۰۷			۲۵۶
Cohen, B.L.	۲۴۵، ۲۴۲	Einstein, Albert		۲۶۰، ۲۳۷، ۱۷۵، ۱۲۳
Corbin, Henrie	۳۸			۲۶۶

Estaunie, Édouard	142	Huxley Aldous	24
-------------------	-----	---------------	----

F

Fénélon, Francois	114
Ferrol	252
Foucault, Léon	28
Fox, Kate	2.9
Fox, Margaret	2.9
France, Anatole Thibault	125.83
Frasha Oshtra	168
Fréchet	61

G

Galilleé, Galileo	42.3.28
Gauss, K. FRIEDRICH	216
Goethe, Johann-Wolfgang	111
Grassé, Pierre P.	291.289.288
Grasset	289
Guye, Eugène	.79.76.69.66.65 257.83 281

H

Hadamar, jaques	254 252
Halbwach	61
Hansel, C.E.M.	22.2.9 2.7
Hardy, Alister	22.
Harve, Robert	22.
Heisenberg, Werner	241.228.226
Hershel	277
Hilprecht	225
Holzer, Hans	22.
Hume David	16.15

J

Jeans, James	.227.182.153.19
	29.241.228

K

Kepler, Johannes	22
Kondratyev, V.	229
Kostler, Arthur	.22.213.182.23
	226

L

Lao Tzu	23
Lalande, A.	223.116.114.112
Leibniz, Gutfried. Wilhelm	121
Lenine, V. I. O.	23.

M

Mach, Ernest	16.87
Maillet	254
Mill John Stuart	277
Mono Jaques	288
Moody, A.	22.

N

Newman, John Henry	118
--------------------	-----

O

O'Brien, E.	119
-------------	-----

P

Palladino, Eusapia	2.9
--------------------	-----

Parrinder, Geoffry	84.22		288.261.258.252
Pauling, Linus	246.242	Silesius, Angelus	28.27
Perelman, L	21.	Sperry Roger	250.249
Pikasso, Pablo	196	Spinoza, Baruch	112.111
Poincare, Henri	153.152	Stase, W.T.	25.17 13

R

Ramanuja	28.27
Raphaël, Sanzio	196
Raymond, D.	22.
Reimann, Arnold L.	246.227
Richards	74
Rolland Romain	117
Russell, Bertrand	120.88.87.52

165.162.162.127

222.179 177.167

247.246.221

T

Tauler Johann	118
Theodule Ribot	275
Therèse, Sainte	118
Tompkins, Peter	158.86
Traherne, Thomas	85
Tycho Brahe	226

V

Varcollier, H.	208
Vogel Marcel	114

S

Servet, Michel	2.
Schrödinger, Erwin	242.242.228

W

Whitrow, G.J.	290.287
Wilkie, J.S.	267

فهرست کتب فارسی و عربی

الف

- اسفار، صدرالدین شیرازی ۱۷۳
اشارات، ابن سینا ۱۰۷، ۱۰۱، ۵۱، ۴۵، ۱۳۸، ۱۴۸، ۱۸۸، ۲۰۲، ۲۶۷
اشعة اللمعات، نورالدین عبدالرحمن جامی ۹۵، ۵۲
انتباه نامه اسلامی، محمدرضا دامغانی ۲۳۰
انجیل ۳۰
انسان کامل، عزیزالدین نسفی ۹۷، ۵۲

ب

- بستان القلوب، شهاب الدین سهروردی ۵۲
بهاگاواد جیتاه ۳۸، ۳۷

پ

- پورسینا، سعید نفیسی ۱۰۲

ت

- تائیس، آنا تول فرانس ۸۳
تاریخ تصوف، قاسم غنی ۵۲
تمهیدات، عین القضاة همدانی ۹۰، ۵۲
تورات ۳۰
جان و جهان، سیروس امانلو ۸۲، ۸۱
۲۴۲، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۱

ج

- چنگد مثنوی، اسدالله مبشری ۵۲

ح

- حکمت الاشراف، شهاب الدین سهروردی ۱۵۰، ۱۷۰، ۲۶۷

خ

- خوابگردها، آرتور کوستلر، ترجمه منوچهر روحانی ۲۱۳، ۲۲۶

د

- دانش و آرمان، علی قلی بیانی ۲۳۸
دیوان شمس تبریزی، جلال الدین محمد بلخی ۷۵، ۹۶، ۱۴۳

ز

- زبدة الحقایق، عین القضاة همدانی ۵۲، ۹۱

س

- سوانح، احمد غزالی ۵۲، ۹۳
سیاست نامه، خواجه نظام الملک ۲۵

ش

- شرح اشارات، ابوعبدالله فخرالدین رازی

قشیریّه، عین القضاۃ همدانی ۵۲

ک

کارنامه بلخ، سنائی غزنوی ۲۳۸، ۲۳۷
کلمات مکنونه، محمدحسن فیض کاشانی ۵۲

گ

گلشن راز، شیخ سعدالدین محمود ۴۶

ل

لوامع، نورالدین عبدالرحمن جامی ۵۲

م

مثنوی معنوی، جلال الدین محمد بلخی
۸۹، ۸۶، ۷۵

مشاعر، صدرالدین شیرازی ۲۲۹، ۱۵۰
مصطلحات عرفا، سیدجعفر سجادی ۵۲، ۳۹

مفاتیح الجنان، شیخ عباس قمی ۳۸

مقامات العارفین، ابن سینا ۱۰۹

مقدمه قیصری ۴۶، ۴۲

منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران،

سید جلال الدین آشتیانی ۵۲

منطق ایمانیان در مارکسیسم، علی قلی

بیانی ۲۳۰، ۱۹۵، ۱۳

منطق صورت، غلامحسین مصاحب ۱۴۸

منطق الطیر، فرید الدین عطار ۵۲، ۳۶،

۱۹۹، ۹۷

منظومه، ملاهادی سبزواری ۴۵، ۳۲

۱۸۷، ۱۶۹، ۱۶۰، ۱۵۰، ۱۳۸

و

۳۵

ودا

و خواجه نصیرالدین طوسی ۴۵، ۳۹

۱۳۷، ۱۰۷

شرح شطحیات شیخ ابواحمد روزبهان ۵۲

شرح مقدمه قیصری، سید جلال الدین

آشتیانی ۱۷۴، ۴۲، ۳۹

شفا، ابن سینا ۲۰۲

شواهد الربوبیه، صدرالدین شیرازی ۴۱

ص

صغیر سیمرغ، شهاب الدین سهروردی ۵۲

ع

عرفان و فلسفه، و.ت. استیس. ترجمه

بهاء الدین خرمشاهی ۱۷، ۱۵، ۱۳

غ

غرر الفرائد — منظومه

ف

فتوحات مکیّه، محی الدین بن عربی ۴۶،

۹۷، ۴۷

فصوص، ابونصر فارابی ۱۵۴

فیزیک و فلسفه، جیمز جینز، ترجمه علی

قلی بیانی ۲۴۱، ۲۲۷، ۱۸۲، ۱۵۳، ۱۹،

۲۹۰

فیه مافیّه، جلال الدین محمد بلخی ۹۴

ق

قرآن ۳۸، ۳۷، ۳۰، ۲۶، ۱۴، ۱۲

۴۶ تا ۷۰، ۴۸ تا ۷۲، ۸۴،

۲۰۳، ۱۹۹، ۱۷۲، ۱۰۷، ۸۶

۲۵۵، ۲۴۱، ۲۳۲، ۲۰۴

فهرست کتب غیر فارسی و عربی

Bergson	۱۲۷	A	
		Analysis of Mind; Bertrand Russell	۲۴۶، ۲۳۱، ۲۲۲
E		B	
Encyclopedia Britanica(1965)	، ۱۱۴، ۱۱۲، ۸۵، ۸۴	Bergson; Jaque Chevalier	۲۷۸، ۲۶۶
	۲۶۸، ۲۶۶، ۲۱۹	Brèves reflexions sur	
Essai Sue les données immediates		L'atheisme Marxiste;	
de la Consience; Bergson	۱۲۶، ۱۲۵	M. Duquesne	۱۸
Essai sur la Psychologie de		C	
L'invention dans le domaine		Le Calcul des Probabilités á	
mathematique; J. Hadamar	۲۵۲	la Proteé de tous; Fréchet	
Ethique; Baruch Spinoza	۱۱۲	& Halbwach	۶۱
L'Evolution Créatrice; Henri		The Challenge of Chance;	
Bergson	۲۵۷، ۱۲۳، ۸۳	Alister Hardy, Robert	
L'Evolution Physico-Chimique;		Harve, Arthur Kostler	۲۲۰
Ch. Eu. Guye	۷۹، ۷۶، ۶۹، ۶۵	Le Coeur de L'atome; B. L. Cohen	۲۴۵، ۲۴۳
L'Evolution du Vivant; Pierre		The Conquest of Happines;	
P. Grassé	۲۲۸	Bertrand Russell	۸۷، ۵۳
An Experiment With Time; J. W.		D	
Dunne	۲۹	Durée et Simutaneité; Henri	
Extra Sensorial Perseption(E.S.P.)			
a Scientific Evaluation; C. E. M.			
Hansel	۲۲۰، ۲۰۷		



Mecanique Rationelle; Paul

Appell 216

Mind and Matter; Erwin

Schrödinger 258.242

Modern University Physics;

Richards and others 24

Mysticism and Logic; Bertrand

Russell 162.12.

Mysticism in the World's

Religions; Geoffry Parrin-
der 28.27.25.23
119.85.84

N

The Nature of the physical

World; A.S. Eddington
255.242

O

On ne meurt Pas; Chevreuil

227.22.2.7

P

Physics; Arnold Reimanm

246.222

Physics and Philosophy; Werner

Heisenberg 241.226

The Psychic Side of Dreams;

Hans Holzer 22.

Physique Recreative; L.

G

General Chemistry; Linus

Pauling 246.242

H

Hasard et la nécessité; Jaques

Mono 288

L'Homme et les hommes; Jean

Hamburger 248

I

Idees Medicales; Grasset 289

Idees Paranécales et

Medicosociales; Grasset 289

Inagination Créatrice dans le

Sufisme d'Ibn Arabi; Henry
Corbin 28

L'Intuition Philosophique;

Henry Bergson 169.86

L

Lecons sur la Theorie des

Fonctions; Emil Borel 14

Life after Life; Raymond A.

Moody. JR. 22

M

Matiere et Memire; Henri

Bergson 27.268.222.219

278.275.272.271

The Structure of Atoms and
Molecules; V. Kondratyev

229

Systemes Phylosophy; André

Cresson

267

V

Vocabulair Technique et

Critique de la Philosophie;

H. La lande 116.114.112.32

W

What is Life; Erwin Schrödinger

223.252.26

What is Time; G.J. Whitrow

290.287

Perelman

21.

Psychologie; A. Cu villier 252

S

La Science et L'hypothèse;

Henri Poincaré

152

The Science of Mind and Brain;

J.S. Wilkie

267

The Secret Life of Plants; P.

Tompkins & c. Bird

158.113.87.86

Serial Time; J.W. Dunne

290

Sleepwalkers; Arthur Köstler 23

Les Solitudes; Edovrad

Estaunie

122

درستنامه

صفحه	سطر	نادرست	درست
۱۸	۱۶	دو کشن <u>dyne.cen</u>	دو کشن <u>dyne.cen</u> ^۲
۲۷	در حاشیه		گنار گذاشت gm^2
۲۸	در حاشیه	باید گنار گذاشت gm	
۳۳	۱۹	جائی نیسم	جنسیم (به فتح ج)
۴۵	۱۷	دیگران	کتب دیگران
۴۸	در حاشیه شماره ۳	قدرت الفعلیه	قدرته الفعلیه
۵۵	۱۷	از ازل —	از ازل
۵۷	۱۵	جایگیری امر	جایگیری
۵۷	۲۷	معینی — غیر از	معینی غیر از
۶۲	۲۰	تعداد آزمایشهائی	تعداد دفعائی
۶۵	در آخر حاشیه	ناشر	ناشر ۱۹۴۷
۶۵	۱۱	نیمه ریز	نیمه زیر
۷۰	۱۰	فعاله	فعاله
۸۳	۳	تحول اخلاق	تحول خلاق
۸۸	حاشیه	نابسامانی	ناسازگاری
۸۸	۸	عزیزی	غریزی
۸۸	۱۹	آنست	آنیم
۹۶	۳	شعر	شمر
۹۷	۱۴	ابن العربی	ابن العربی که
۱۰۲	۲	هنگامیکه	هنگامی
۱۰۲	۲۰	جبل	جلّ
۱۰۴	۱۳	بهر چه آنچه	بهر آنچه
۱۱۳	سطر دوم حاشیه	درباره	درباره یا کوب بومه
۱۲۵	۱۷	سازمان	زمان

صفحه	سطر	نادرست	درست
۱۳۳	۸	بمسائل	بمسائلی
۱۳۸	۶	باقیمانده	باقیمانده‌ی
۱۴۲	در حاشیه	Edovard	Edouard
۱۴۸	۱۱	اقلیدی	اقلیدسی
۱۵۶	۲	بخود	با جزاء
۱۶۱	۹	بمثالی	بنمایشی
۱۶۲	۷	یکن	یکی
۱۶۲	۱۹	بوده‌اند.	بوده‌اند،
۱۶۴	در حاشیه سطر آخر	وصفی داشته	وصفی داشته
۱۶۵	در حاشیه سطر ۲	یا جهان است	یا جهان هست
۱۷۶	۱۰	علم (بمعنی امروزی است)	علم (بمعنی امروزی) است
۱۸۲	در سطر اول حاشیه		به متمم آخر کتاب رجوع شود
	اضافه شود		
۱۸۴	۹	عقلی	علمی
۲۰۷	۴	شوری	شورئی
۲۰۷	در حاشیه پس از	Thereuil	رجوع شود به متمم آخر کتاب
۲۱۹	۶	ذوات	ذوات
۲۲۰	در آخر سطر حاشیه	JR-Pub	JR-Pub
۲۲۳	سطر اول حاشیه	Célépathie = Telepathy	Télépathie = Telepathy
۲۲۷	سطر اول حاشیه	۱۱۳	۱۹۳
۲۳۷	۱	شورئی	شورئی
۲۳۷	حاشیه	Rawine VI	Racine VI
۲۵۹	۱۳	مادی نباشد	مادی نباشد.
۲۶۱	سطر پنجم حاشیه شماره ۱	$\bar{v}$	ν
۲۶۱	سطر ششم حاشیه شماره ۱	$W = hv$	$W = h\nu$
۲۶۱	سطر ششم حاشیه شماره ۱	$P = \frac{hv}{c}$	$R = \frac{h\nu}{c}$
۲۶۲	سطر دهم حاشیه	مطالعه با	مطالعه ما
۲۶۷	در حاشیه شماره ۲	ou	où
۲۷۰	در حاشیه شماره ۲	لغت بکار	لغت temps بکار