

رنه گنون

معانی رمز صلیب

تحقیقی در فن معارف تطبیقی

ترجمه بابک عالیخانی

سروش
تهران ۱۳۷۴



Rene Guenon

Symbolism of the Cross

Translated into Persian by

Bābak Ālikhāni

رله گتون

معانی رمز صلیب

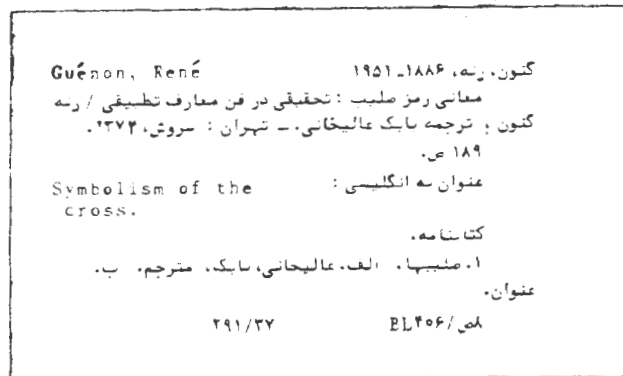
ترجمه بابک عالیخان

۵	۳۲
۰۱	

۷۳۸۲۲

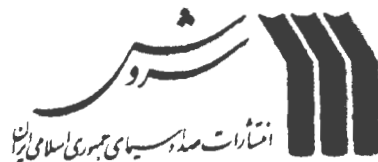


معانی رمز صلیب



واحد تولید اطلاعات آرشیوها و کتابخانه‌های صدا و سیما

This is a Persian translation of
René Guénon, *Symbolism of the Cross*, translated from French into
English by Angus Macnab, Luzac and Company, LTD, 1958, London.
Translated into Persian by Babak Alikhani.



تهران، خیابان استاد مطهری، تقاطع خیابان شهید دکتر مفتاح، ساختمان جام جم

چاپ اول: ۱۳۷۴

حروفچینی: لاینوترون انتشارات سروش

این کتاب در سه هزار نسخه در چاپخانه سروش لیتوگرافی، چاپ و صحافی شده است.

همه حقوق محفوظ است.



فهرست مندرجات

۷	سخن مترجم
۴۳	مقدمه
۴۹	۱ کثرت مراتب وجود خاص
۵۵	۲ انسان کامل
۵۹	۳ معنی مابعدالطبیعی رمز صلیب
۶۴	۴ جهت‌های مکان
۷۳	۵ نظریه گونمهای سه گانه در تعلیم هندوئی
۷۷	۶ اتحاد امور مکمل
۸۲	۷ ارتفاع امور متضاد
۹۲	۸ جنگ و صلح
۹۷	۹ درخت میانی
۱۰۶	۱۰ صلیب شکسته
۱۱۰	۱۱ نمودار هندسی درجات وجود عام
۱۱۳	۱۲ نمودار هندسی مراتب وجود خاص
۱۱۶	۱۳ نسبت بین دو نمودار مزبور
۱۱۸	۱۴ تمثیل بافندگی
۱۲۴	۱۵ نمودار پیوستگی شئون مختلف مرتبه واحد وجود خاص
۱۲۹	۱۶ نسبت بین نقطه و مکان
۱۳۴	۱۷ هستی‌شناسی شجره طور
	۱۸ عبور از مختصات مستقیم الخط به مختصات قطبی

۱۳۸	- پیوستگی از طریق چرخش
۱۴۱	۱۹ نمودار پیوستگی بین مراتب مختلف وجود خاص
۱۴۴	۲۰ گردابواره کروی عمومی
۱۴۷	۲۱ تعیین اجزاء در نمودار وجود خاص
۱۵۰	۲۲ بین - یانگ رمزی از شرق دور؛ برابری مابعدالطبیعی زادن و مردن
۱۵۱	۲۳ معنی محور قائم؛ اثر مشیت آسمان
۱۵۹	۲۴ شعاع قدسی و صفحه انعکاس
۱۶۵	۲۵ درخت و مار
۱۷۱	۲۶ عدم نسبت بین وجود تام و وجود فردی
۱۷۴	۲۷ موقع مرتبه فردی در وجود بطور کلی
۱۷۷	۲۸ سه گانه بزرگ
۱۸۲	۲۹ مرکز و محیط
۱۸۷	۳۰ واپسین سخنان در موضوع تمثیلات مکانی

سخن مترجم

الف) رمز و تفکر

کتاب معانی رمز صلیب^۱ تحقیقی است درباره مفاهیم گوناگون یکی از رمزهای مهم که در همه ادوار زمان و در همه اقطار زمین آن را می‌شناخته‌اند و صرفاً به جهان مسیحیت تعلق ندارد^۲. رمزی با چنین گسترش این سؤال را پیش می‌آورد که چه مفهومی در آن نهفته بوده و به چه چیزی اشاره می‌کرده است که در روزگار قدیم هیچ ملت و قومی از آن بی‌خبر و برکنار نبوده و به صورتهای مختلف، گاهی در معماری و حجاری و نقاشی و گاهی در شعر و ادب و بالاخره در مراسم دینی و کتب مقدس با آن سر و کار پیدا می‌کرده است.

در این کتاب مدلولهای رمز صلیب شکافته شده و در بین آنها یکی که مهمتر است مدلول اصلی این رمز شناخته شده و دیگر معانی همه به این معنی اصلی بازگردانیده شده است. معنی اصلی این رمز و در واقع هر رمزی يك معنی کلی است یعنی دامنه شمول آن نه تنها قسمتی از وجود بلکه سرپای آن را فرا می‌گیرد. معنیهای فرعی، هر يك پاره‌ای از وجود را دربر گرفته است و همه در ضمن آن معنی کلی جای گرفته‌اند.

مفاهیم فرعی رمز بشمار است و هر چه از این گونه مفاهیم از دل رمز بیرون کشیده شود باز جای استخراج و استنباط بیشتر هست. همه این مفاهیم جزوی انعکاسی است از آن معنی کلی در قلمروهای مختلف و همه به وجوه گوناگون همان معنی کلی را بازگو می‌کنند و به طرف آن اشاره می‌نمایند. گنجایش رمز سخت عظیم و بی‌شائبه مجاز باید گفت که «بی‌نهایت» است. در عین حال غنای مفهومی رمز هرگز به معنی آن نیست که در آن عنصر «ابهام»^۳ راه یافته به طرزى که هر کس هر چیزی را بتواند به آن نسبت دهد. حجم بزرگ رمز در برگیرنده مفاهیمی است که دقیقاً با یکدیگر مرتبط‌اند و عنصر

ایهام از این منظومه شگرف بیرون است.

پیوستگی معنیهای متعند هر رمز و از جمله رمز صلیب و سلسله مراتبی که در میان آنها برقرار است، هرگز در مضیق يك «دستگاه» نمی‌گنجد. به عبارت دیگر عنصر نظم و قانون که در هر رمز موجود است مستلزم این نیست که محتویات آن را بتوان در ضمن قالبهای ذهنی ساختگی از نوع معمول در بین فیلسوفان درآورد. بیکرانی مفهومی رمز با این بوالهوسی و خیال خام سازگار نیست و هر دستگاهی که بر رمز تحمیل شود در زیر فشار عظمت معنوی آن خرد و ناچیز خواهد گشت.

«حکمت» عبارت است از مجموعه تعالیم اساسی درباره مبدأ و مرجع وجود و مناسبت موجودات با این مرجع و مبدأ و حقیقت انسان و مبتدا و منتهای سیر او که هیچ قومی از این گونه «آموزش» بی‌نیاز نیست، در عین حال که همه این حقایق در باطن ذات و ضمیر فطرت انسانی مسطور است و آموزشهای بیرونی در واقع از قبیل «یادآوری» است نه القاء يك رشته مطالب بیگانه.

رمز و تمثیل یکی از راههای ابلاغ حقایق بنیادی حکمت است و اگر در بین این طرق مقایسه به عمل آید باید گفت رمز بهترین وسیله ابلاغ آن حقایق است و در همه مقالات و مقولات «تجربیدی» که از مواد ذهنی بشر در تفهیم و تفهیم مطالب استفاده می‌شود نقصی هست که در زبان ازلی و فطری و جامع رمز و تمثیل آن نقص وجود ندارد. «مفاهیم» بشر که مایه مطالعات منطقی و فلسفی است مبنی بر نوعی «فاصله» است نسبت به متن واقعیت. آنچه که فیلسوفان گسستن از حیطه محسوس و پیوستن به حیطه معقول می‌خوانند در واقع «انفصال» از واقعیت باید نامیده شود، واقعیتی که حقیقتاً یکی است و جهان محسوس و معقول دو گونه از تجلیات آن حقیقت واحد. این حیطه به اصطلاح معقول همان قلمرو ذهن است با مفاهیم سرد و بیرمق آن و نه خود «عقل» که بخش مهمی از واقعیت باشد و عین نور و سرور و حیات. این است که فلسفه متعارفی یعنی معلق شدن در فضای «جیوه‌ای» ذهن. گرچه ذهن «آینه» ای است حاکی از حقایق، مع ذلك بین واقعیت حسی و واقعیت عقلی آویزان است و عین هیچ يك از آن دو نیست. معلق بودن در این فضا، اگر دائمی باشد خسران ابد است و «اگر» رفع شود و به واقعیت عقلی سرانجام در نقطه‌ای اتصالی حاصل آید می‌توان گفت که فلسفه راهی بوده است رساننده به مقصود مهم انسانیت. افسوس که غالباً این مقصود به دست نمی‌آید و شك و کج‌اندیشی پدیده‌ای است که در محافل فلسفی خصوصاً در قلمرو فلسفه امروز

شدیداً به چشم می‌خورد.

«فاصله» ای که فلسفه بر پایه آن بنیاد نهاده شده است، چیزی نیست که نتوان از شر آن رها شد. جهان محسوس که فیلسوف بدان پشت کرده است و به خیال خود به جهان معقول روی آورده، جهانی است پر رمز و غمز و به دلیلی که فلسفه متعارفی از آن بی‌خبر است اتفاقاً دلالت جهان محسوس (نسبت به جهان معلق ذهنی) بر جهان معقول بسی بیشتر است. آن چه دلیلی است که فیلسوفان متعارفی ندانسته‌اند و از روی بی‌خبری پشت به طرف گنج به تمنای یافتن آن سخت دویده‌اند؛ و به دویدن بیهوده خود ادامه نیز می‌دهند؟ آن دلیل این است که جهان محسوس درست به سبب بُعد از منبع هستی و از آنجا که دورترین قلمرو است از پای تخت وجود، به طریق دلالت معکوس غمازترین آینه حقایق وجود و گویاترین زبان در افشاء و افصاح رازهای آن است.

رمزهایی که به قلمرو محسوس تعلق دارد، خواه رمزهای طبیعی مثل آب و کوه و درخت و آتش و سنگ و خورشید و خواه رمزهای مصنوعی مثل تیر و کمان و آینه و سوزن و شمایل و کلیسا و مسجد هر چند نسبت به مفاهیم مجرد ذهنی از محدودیت بیشتری برخوردارند، و به قیود زمان و مکان و جرم و صورت و عدد وابسته‌اند، که در مفاهیم مجرد این قیود وجود ندارد، مع ذلك همین محدودیت مایه مزیت و حسن آنهاست، زیرا که بر گنجایش آنها افزوده است. روی این اصل، «آسمان» همواره به زبان رمز و تمثیل با بشر سخن گفته و کاملترین لسانها را در ابلاغ حقایق اختیار کرده است. بر يك نکته چکمی هر چه برهان عقلی اقامه کنند باز يك تمثیل لطیف و دقیق که در کتب آسمانی درباره آن نکته وارد است از همه آن برهانها نفزتر و پرمغزتر خواهد بود.

رمز پایه یا بُردار تفکره است. نقش و نقشه‌ای است که در آن در هزاران معنی می‌توان مطالعه کرد. از آنجا که غنای رمز بی‌نهایت است تفکر در محتوای رمز را هم نهایی در کار نیست، تفکری که از يك سر به تنگنای جهان محسوس و از سر دیگر به فراخنای جهان معقول و بالاتر از جهان معقول متصل است. در پرتو تفکر و تذکر پرده‌های «وهم» که عبارت از خلق است به طور کلی، دریده می‌شود و شعاع نور «مجامع قلب» را فرو می‌گیرد.

یکی از عارفان در تعریف تفکر گفته است: «تفکر جست و جوی بصیرت است در پی مطلوب». مقصود از «بصیرت» و «مطلوب» در این عبارت چیست؟ بصیرت يك قوه درونی است غیر از ذهن و امر ذهنی. بصیرت امر «قلبی» است و بسیار عمیقتر از امر

ذهنی. گاهی آن را «چشم دل» گفته‌اند که سخن رمزی دقیق و معتبری است. دیگر این که «مطلوب» چیست مگر وصول به حق و حقیقت پس از رفع حجابها و غشاءهای بصیرتها. عارف دیگری در تعریف تفکر گفته است:

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدین کل مطلق

«حق» در این بیت تنها به حق مطلق اشاره نیست، بلکه آن جنبه از چیزها که متوجه به حق مطلق است نیز مشمول عنوان حق است. تفکر قطع نظر از چیزهاست، از آن روی که «چیزها» هستند و از آن حیث که مستقل می‌نمایند و عطف نظر به چیزهاست از آن روی که جلوه حق و مستظل ظل وجوداند. گفته شد که معنی چیزها دوگونه است، برخی جزوی و برخی کلی. تفکر رفتن از باطل یعنی جنبه استقلالی چیزهاست به طرف حق که شامل گروه معنی‌های جزوی و معنی کلی یا به عبارت دیگر معنی‌های جهان شناختی و معنی ما بعدالطبیعی^۶ خواهد بود. نهایت تفکر بدین کل مطلق است در هر جزو، هر چند بدین کل مقید هم از جمله تفکر است.

توضیح بیشتر این سخن چنین است که در همه چیزهای جهان محسوس و معقول «جوهر» یگانه‌ای ساری است که «آب» رمزی است از این «جوهر» و آب هر گاه یخ بندد، «یخ»^۷ رمزی است از تعینات آن «جوهر». آن «جوهر» که فیض مبسوط وجود است و از مایه آن، جهانهای خلق پدیدار آمده‌اند عین ربط به وجود مطلق است.^۸ وجود مطلق حق مطلق و وجود منبسط یا «جوهر» درونی همه چیزها، حق مقید نامیده می‌شود. بر همین پایه وحدت وجود در مظاهر غیب و شهود است که در هر شیء جزوی می‌توان کل مطلق را مشاهده کرد چنانچه گفته‌اند: «کل شیء فیه معنی کل شیء» (باشد همه چیز مندرج در همه چیز^۹).

غیر از معنی جامع هر رمز، معنیهای جزوی آن خود یا از قبیل معنی‌های عالم کبری‌اند یا از قبیل معنی‌های عالم صغیری زیرا عالم را می‌توان یا از دید يك موجود خاص نگریست یا از دید يك گروه كوچك یا بزرگ از موجودات روی هم رفته. دید اول جهان كوچك است و دید دوم جهان بزرگ. از آنجا که انسان موجود جامع است موجود خاصی که از بین موجودات مخصوصاً باید در مد نظر گرفت انسان است و بر این پایه مقصود از عالم صغیر غالباً شخص انسانی است و مقصود از عالم کبیر یا يك قوم است یا همه بشریت یا همه جهان جسمانی و یا حتی معنی وسیع‌تر از اینها. به هر حال طبق این سخن معنی‌های هر رمز سه بخش است: ۱) حکمی یا مابعدالطبیعی ۲) عالم صغیری ۳)

عالم کبیری.

به عنوان مثال: «درخت» رمز مهمی است که در معنی کلی خود اشارتی است به «عالم» یا «ظهور کلی» از آنجا که آن را اصلی است و فروعی. اصل آن «روح» یا «عقل اول» است که چون عمودی^{۱۰} مرکز جمله صفحات وجود را قطع کرده است و فروع آن، سلسله‌های موجودات اند متفرع بر آن اصل؛ پس درخت با تنه و شاخه‌ها و برگ‌های خود رمزی است از کل جهان. حتی از آنجا که بین حق و خلق تباین نیست گاهی خود حق مطلق که در خلق ظاهر است به رمز درخت نموده شده، چنانکه در تحقیق ماللهند بیرونی آمده است: «براهم همانند درخت آشوت است که درختی است تنومند و نزد ایشان (هندوان) معروف و درختی است وارونه، ریشه‌هایش در بالا و شاخه‌هایش در زیر است.^{۱۱}» براهم (Brahma) حق مطلق است و حتی اگر درخت به طور وارونه هم نشان داده نمی‌شد طبق قاعده تناظر معکوس^{۱۲} دلالت مابعدالطبیعی رمز نقصی نداشت و درست می‌بود.

معنی عالم صغیری رمز درخت را در وجود يك شخص انسانی می‌توان «عقل» یا «روح» او دانست که شعاعی از «روح» یا «عقل اول» است^{۱۳} به اضافه قوا و اعضاء مختلف که فروع این درخت باشند: «والله انبتکم من الارض نباتاً».^{۱۴} معنی عالم کبیری رمز درخت را در وجود يك قوم یا کشور می‌توان عبارت دانست از چیزی که قوام آن قوم بدان است که دین یا آیین «روحانی» باشد به اضافه فروع و شعب آن در سراسر حیات آن قوم. خود عالم جسمانی به طور کلی يك «درخت» است که گاهی به نام «شجرة ملك» از آن یاد شده و با «شجرة ممنوع» یکی دانسته شده است. طبق این تفسیر، خوردن میوه درخت ممنوع یعنی التفات به جهان ملك که سبب هبوط آدم (ع) گردید^{۱۵}.

جای این پرسش هست که چگونه درخت محسوس که ماهیت آن ماهیت خاصی است غیر از مثلاً آب و سنگ و آتش، از حد خود جدا کرده می‌شود و رمز معنی‌های مختلف قرار می‌گیرد؟ به عبارت دیگر زمینه وجودی رمز چیست؟ پاسخ این پرسش چنین است که هر شیء جزوی مثلاً يك درخت جزوی با اوصاف و کیفیت‌های خاص در حد ماهیت خود از همه این کیفیات و صفات تهی است. به زبان فلسفه، ماهیت درخت نه مستلزم وجود و کیفیات و صفات دیگر است و نه مستلزم عدم و عدم وجود آن کیفیات و صفات. هستی و صفات ذاتی هستی نظیر حیات اضافه شده است به ماهیت میان تهی درخت و این درخت

موجود شده و از حیات و غیره «بهره» برده است. اوصاف جسمانی این درخت تعینات «وجود» این درخت‌اند و هم وجود و هم تعینات کیفی از آن «خود» این درخت نیست و در تحلیل نهایی به منبع وجود باز می‌گردد. صفات کلی وجود پس از تنزل و تجلی و تعین، صفات جزوی درخت گردیده و در سیر تفکر این صفات و کیفیات جزوی به سرچشمه اصلی خود باز گردانیده می‌شود. طبق فصل چهاردهم این کتاب رمز کیفیاتی که از بالا تا به پایین در سراسر وجود، گسترش یافته «تارها»ی منسوج است و «پودها»ی منسوج رمز زمینه ظهور آنهاست در قلمروهای گوناگون.

نظریه «مَثَل» افلاطونی که مشهور بین عام و خاص است پرتوی بر این مطلب می‌افکند. هر شیء محسوس را «مثالی» است عقلی و علمی که در قبال «حقیقت» آن وجود این چیز محسوس را «مجاز» باید گفت. مثال افلاطونی طبق يك تفسیر همان معنی کلی است که بدان در سطور سابق اشاره شد. پس مثال درخت محسوس جزوی همان معنی کلی «ظهور» خواهد بود. تفسیر دیگر نظریه مَثَل همان است که فیلسوفان غالباً در نظر گرفته‌اند. مثال درخت مطابق این تفسیر عبارت است از «فرد عقلی» این درخت در عالم معقول (امشاسپند مرداد بقول سهروردی) یا صورت علمی آن در علم حق. این دو تفسیر معارض یکدیگر نیست و «مثال» افلاطونی را بر هر دو معنی می‌توان حمل کرد. مرجع هر دو سخن یکی است و در هر صورت نظریه مَثَل افلاطونی بیان فلسفی چیزی است که در رموز و تمثیلات عملاً پیاده شده است.

پس همان حقایقی که «فلسفه اولی» به روش مخصوص برهانی در اثبات آنها کوشنده و پوینده است علم رموز از طریق دیگر و نزدیکتر یعنی مطالعه رمزهای مختلف و شکافتن مدلولهای مابعدالطبیعی و جهان‌شناختی آنها و کشف ربط بین این معانی دنبال می‌کند. در علم رموز رابطه حق و خلق و نحوه ظهور حق در جهانهای سه‌گانه و مراتب سیر انسانی و حقایق دیگر در آینه «طرحهای ماهوی» مطالعه می‌گردد. علم رموز آفاق وسیعی در فهم و تفسیر متون دینی می‌گشاید و بی‌گمان بی‌خبری از موازین آن (لا اقل در حد ضروری) زبان آشکار است. برخلاف تصور برخی کسان در حکمت متعالیه صدرالمتألهین و اشیاع او تمثیلات و رموز هیچکاره نیست^{۱۶}، حتی می‌توان گفت که مکمل روش خاص برهانی است. اگر در بحث وحدت حقیقت وجود از تمثیل بسیار مهم «نور» استفاده شده این نه از قبیل ذکر يك «تشبیه» ساده و سرسری در کمک به «فهم» مطلب بلکه از قبیل ذکر يك «رمز» است تا مطلب برهانی از این طریق به «قلب» راهی

باز کند. زیرا «علم‌الیقین» تنها يك امر ذهنی نیست بلکه قوای اطراف قلب در حصول آن به کار باید افتد^{۱۷}. «قلب» زبان تمثیلات را بسیار بهتر «می‌فهمد» تا چهار برهان سرد و خشك.

در فلسفه با ذکر مقدماتی به حقیقت «وجود منبسط» و حقیقت «عقل فعال» راهی برده می‌شود. در علم رموز «تجسم» این معانی را در محسوس معرفی می‌کنند زیرا رمز و مثل حقیقی با آنچه که از آن حکایت می‌کند (رموز و ماثول) متباین نیست بلکه «همان» است و اختلاف آنها اختلاف حقیقت و رقیقت است. وجود منبسط در قلمرو محسوس مجسم است در «آب»: «هوَالَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ^{۱۸}» (اوست که بادهای را فرستاد که نویدبخش رحمت او هستند) و عقل فعال مجسم است در «آتش»: «و هَلْ أُنَبِّئُكَ حَدِيثَ مُوسَى إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا^{۱۹}» (آیا خبر موسی (ع) به تو نرسید هنگامی که آتشی دید پس به خانواده خود گفت بایستید من آتشی دیدم).

در کتب حکمت مشرقی تمثیلات رنگارنگی^{۲۰} در بیان حقایق حکمی ذکر شده است و این تمثیلات که مثلاً در اوپانیشادها (از جمله متون مقدس هندو) به فراوانی یافت می‌شود هرگز به گزاف نیست، و چنان که اشاره شد بر پایه «این همانی» دقیق استوار شده که یکایک در علم رموز مشروح است. در «حکمت مشرقی» غالباً بنا بر ذکر «برهان» نیست، بلکه مطالب را مجسم می‌سازند و این کار که «قلب» را بکار می‌اندازد بسیار مؤثرتر از کاری است که از بدو تاسیس «مابعدالطبیعه» اروپایی رسم شد که از مواد ذهنی به طریقی دور و دراز به «مطالب» اشاره‌ای به میان آید، آن هم ناقص که معمولاً در طوفان شکهای بیمارگونه به زودی به باد فنا می‌رود. برای کسانی که به چند برهان در اثبات تجرد نفس و شرح قوای آن و تحلیل شش هفت صفت از صفات حق که کار فلسفه متعارفی است دل خوش داشته‌اند مخصوصاً نظری به کتب حکمت هندویی و تائویی انداختن آزادیبخش و روح‌افزا است^{۲۱}. کتب صوفیه نیز در این باره مفرح ذات مستبصران است.

فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه^{۲۲} غالباً رموز و تمثیلات را چنانکه باید به درستی در نمی‌یافته‌اند و غالباً آنها را سخنان ساده‌ای درخور فهم عامه ناس و غاغه خلق می‌شمرده‌اند و بس، زیرا بر آن بوده‌اند که عموم مردمان از درك برهانهای غامض فلسفی ناتوانند و بنا بر این حقایق را ناچار بایستی از طریق ایراد «تشبیه» یا ذکر «مثل» به آنها رسانید. فیلسوف معروف آلمانی که در دستگاه‌سازی ید طولی داشت. و از ذوق شعر و

ادب هم بی نصیب نبود، چنین گفته است: «استعاره و تشبیه به نوعی که در ادیان گوناگون جهان وجود دارد بالاترین پایه‌ای است که تفکر عوام مردم بدان تواند رسید. اندیشه ناب و مجرد از توانایی ذهن ایشان بیرون است. بدین لحاظ حقیقت در نظر توده‌های مردم باید به صورت دین پدیدار شود نه فلسفه» (هگل ۳۳).

اولاً استعاره و تشبیه چنانکه خواهد آمد غیر از رمز است به معنی فنی کلمه، ثانیاً اگر توده‌ها تمثیلات دینی را که در دسترس آنهاست می‌فهمیدند، می‌توان گفت که با از دست دادن «اندیشه ناب و مجرد» چیز مهمی از دست نداده بودند. اما نکته اینجاست که رمز به دلیل این که گنجایش دربرگرفتن هزاران معنی جزوی و کلی دارد با عام و با خاص هر دو سخن می‌گوید و هر دو گروه از آن بهره ممکن است ببرند.

همچو قرآن کان به معنی هفت توست خاص را و عام را مَطْعَم در اوست
با این همه، بهره کامل از آن «دانیان» است، چنانکه در قرآن کریم آمده: «تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ»^{۲۴} (آن مثلهایی است که برای مردمان می‌زنیم و جز دانیان آن مثلهای را در نمی‌یابند).

پاره‌ای از معانی عالم کبیری و عالم صغیری رمزها در دسترس همگان هست و با مختصر تفکری می‌توانند به آنها پی ببرند. آنچه از دسترس عموم به دور است، معنی مابعدالطبیعی یا چکمی تمثیلات است، که «دانیان»، یعنی کسانی که «آموزش» خاص دیده‌اند از عهده دریافت آن برمی‌آیند. مثلاً همین رمز مورد مطالعه این کتاب (صلیب) از حیث برخی مفاهیم جزوی مانند آنچه در فصل ششم بدان اشاره شده چه بسا «همگان» به مشکلی برخوردند، ولی مشکل است که بتوانند مفهوم کلی این رمز را که در فصل سوم مشروح افتاده است، چنانکه باید دریابند که چیست.

درباره شعر، مثلاً شعر حافظ هم این سخن صادق است. همگان از اشعار حافظ لااقل يك معنی روانشناختی را (بر وفق حال خوش یا ناخوش خویش) ممکن است بفهمند و در همین حد از آن متأثر شوند. شعر حافظ معانی دیگر هم دارد که جز «دانیان» هیچ کس به آن پی نمی‌برد. پس معلوم شد که دلیل این که شعر حافظ‌دربین عارف‌و عامی مقبول و مستحسن است، زبان مخصوص اوست که زبان ازلی و فطری و الهی است، نه يك زبان «ساختگی» یا «اصطلاحی» که مبنی بر «فاصله» از طبیعت و از واقعیت و از خداست. آنچه در اشعار نغز عرفانی از زبان رمزی مشاهده می‌کنیم^{۲۵} به نحو اعلی و اشرف در کتب مقدس ادیان گوناگون جهان بدان برمی‌خوریم. هر کس نگاه کند به زبان قرآن کریم و

آن را با زبان دلخراش و ناهنجار فیلسوفان متعارفی دیروز و امروز مقایسه کند درمی یابد که فرق زبان فطری و زبان غیرفطری چیست و به عمق فاجعه‌ای که «فاصله» مذکور در سطور پیشین به بار آورده پی خواهد برد و به گوشه‌ای از حسن بی‌پایان لسان رموز واقف خواهد گشت.^{۳۶}

آنچه دربارهٔ رمز و معنی‌های تو در توی آن گفته شد و آفاق بزرگی که توجه به عظمت شأن رمز به روی متفکران و متذکران می‌گشاید صورت دیگری است از سخنی که در حوزهٔ فرهنگ اسلامی در بین دانشمندان مشهور است و شاید منشأ آن به ابوحامد غزالی بازگردد و آن این است که الفاظ درازاء «روح معانی» وضع شده مثلاً لفظ «ترازو» یا لفظ «پل» وضع شده است درازاء يك معنی عام که ترازوها و پلهای معمول در جهان بشری تنها یکی از اقسام مصادیق آن است. این نظریه چنانکه معلوم است در تفسیر متون دینی بسیار راهگشاست و با محدود نساختن معنی، سیرهای پردامنهٔ عقلی را میسر می‌سازد که بدون وجود چنین تصویری از رابطه لفظ و معنی ممکن نیست.

گاهی گفته می‌شود که الفاظ درازاء روح معانی وضع شده و خصوصیات خارجی در وضع لفظ دخیل نیست، اما واضح^{۳۷} الفاظ جز يك معنی عرفی از آن درك نمی‌کرده و حجم لفظ از حیث معنی امری است که متعلق ارادهٔ واضع نبوده است. این فرض از آنجاست که اگر گفته شود واضع نخستین الفاظ، غیر از معنی حسی متعارفی، معانی دیگر را نیز درك می‌کرده سخنی غریب و مستبعد خواهد بود.^{۳۸} مطابق مشرب مؤلف این کتاب، نیازی به این فرض نیست و می‌توان و می‌یابد وضع نخستین الفاظ را درازاء معانی غیرمقید به عرف حسی از روی قصد و اراده در نظر گرفت و از غرابت این حقیقت پروایی نیز نکرد. این سخن مبتنی است بر نظریهٔ «سنتی» هبوط ادواری و کمال نخستین بشر که پس از این بدان اشاره خواهد شد.

به تفسیر متون دینی اشاره شد. یکی از نویسندگان معاصر در يك بحث معرفت شناختی که دربارهٔ فهم دینی و کیفیت رُست و نمو آن به عمل آورده در موضعی از سخن خود^{۳۹} بین دو گروه از مفرداتی که در متون دینی به کار رفته فرق قائل شده است. يك گروه را مفردات یا مصطلحات دینی خوانده که «مفهومشان را از دین باید خواست» از قبیل ملك، روح، عرش، جن، لعنت، سلام، شیطان، کفر، ایمان، وحی، رحمت، شکر، اسراء، نماز، زکات، حج، گناه، طاعت و غیره، و گروه دیگر که مفردات یا مصطلحات غیردینی باشد از این قبیل است: آب و خمر و خورشید و شیر و عسل و دریا و مرد و زن و

انجیر و زیتون و رعد و برق و حب و عداوت و غیره. از زاویه نظر بحث کنونی باید گفت که تفکیک بین دو گونه مفردات دینی و غیردینی ناقص و از روی نظر قشری است. بر حسب شیوه نظر تمثیلی هر چه که مفردات غیردینی نامیده شده است به آفاق بالاتر از حدود حس اشاره می نماید (در عین حال که هرگز اثبات معانی بالاتر مستلزم نفی معنی ظاهری الفاظ نیست). در قرآن است: «... و كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ...» (و عرش او بر روی آب بود). طبق نظر این نویسندگان لابد عرش مصطلح دینی و آب مصطلح غیردینی است. اما چگونه عرش معقول بر روی آب محسوس غیردینی قرار گرفته است؟ باز در قرآن است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (خداوند روشنی آسمانها و زمین است). آیا روشنی در این آیه مصطلح دینی است یا غیردینی؟ مصطلحات «غیردینی» از روی معانی عمیق خود و مخصوصاً معنی کلی خود مبدل می گردند به مصطلح دینی و دست تطاول آیات و تصاریف عصر به کلی از دامن آنها کوتاه است، چه به قول نویسندگان «معانی مصطلحات دینی را باید از دین خواست».

در شعر متعارفی از «صور خیال»، یعنی تشبیه و کنایه و استعاره و غیره، در آراستن کلام برای حسن تاثیر آن در نفوس استفاده می شود. صور خیال مبتنی است بر ملاحظه برخی مناسبتهای جزوی و اتفاقی بین امور و از علم ناقصی به حقایق چیزها سرچشمه می گیرد. شاعری در مقام مدح، ممدوح خود را به «ماه» آسمان و «سرو» بوستان تشبیه کرده، و شاعر دیگری از شباهت شب و چاه تاریک بیژن سخن گفته است و الی آخر^{۳۲}. رمز و تمثیل بر حسب نظر محدود علم بلاغت در ردیف صور خیال «طبقه بندی» می شود، ولی چیز مهم و عنصر هنگفتی در رمز و تمثیل هست که در صور خیال نیست. يك رمز «همان» مرموز یا معقول است در قلمرو محسوس. بدیهی است که کشف «این همانی» رموزها و مرموزها از طاق علم عادی خارج است. رموز و تمثیلات میراثهای آسمانی و ودایع روحانی اند در زمین که از ینوع علم مطلق نشأت گرفته اند.

درباره مناسبت صور خیال با رموز گفته اند^{۳۳}: «رمز تا آنجا که بر معنایی غیر از معنای ظاهری دلالت می کند - یعنی معنی مجازی دارد - به عنوان یکی از صور خیال در ردیف استعاره قرار می گیرد و چون علاوه بر معنی مجازی اراده معنی حقیقی و وضعی آن هم امکان پذیر است باز به عنوان نوعی از صور خیال يك کنایه است. اما از آنجا که به علت عدم قرینه، معنی مجازی آن در يك بُعد و يك سطح از تجربه های ذهنی و عینی به طور کلی فرهنگی انسان محدود نمی ماند، از صور خیال جدا می شود و از نظر ابهام از

استعاره و کنایه در می‌گذرد و در حدی بالاتر از آنها قرار می‌گیرد. قسمت اخیر این کلام، آنجا که از «ابهام» رمز سخن به میان آمده، نادرست است. آنچه رمز را در رتبه بالاتر از استعاره و کنایه قرار داده، ابهام آن (لابد ناشی از «ناخودآگاه») نیست. موجب این برتری «اصالت» رمز است. حوصله فراخ رمز به معنی «ابهام» آن نیست، زیرا معانی گوناگون رمز در نظم و نسق تمام در حول مرکز واحدی گرد آمده‌اند، به قراری که بدان اشاره شد. «ابهام» صفت صور خیال است نه رمز و درباره شاعر متعارفی و صور خیال اوست که عارف رومی گفته:

تو چه دانی سرّ چیزی تا تو کل یا به زلفی یا به رخ آری مثل
این مثل آوردن، آن حضرت است کو به علم سرّ و جهر، او آیت است.

اشتباه رمز و صور خیال، اشتباهی است دیرین، مثلاً در فرهنگ اسلامی نه تنها دانشمندان علم بلاغت بلکه متکلمان و مفسران و فیلسوفان نیز غالباً رمز را با صور خیال در می‌آمیخته‌اند. شاید تنها حکیمان و عارفان راستین از این اشتباه مصون بوده‌اند. اشتباه مذکور اشتباهی است بی‌آزار که امروز نیز غالباً تکرار می‌شود، مگر در محافل خاص، و از جمله در برخی مکتبه‌های روانشناسی که مفهوم فنی رمز در این گونه مکتبه‌ها به درستی از صور خیال تمیز داده شده است. با این حال تفسیر آنها درباره رمزها و نیز اسطوره‌ها^{۳۴} پر از کژی و کاستی است، چنانکه می‌توان گفت بزرگترین سنگی که در راه پرفروغ فهم رموز و تمثیلات افتاده، خود همین مکتبه‌است خصوصاً مکتب روانشناسی یونگ، که اکنون به مبادی آن نگاهی می‌اندازیم.

(ب) نقد مبادی مکتب روانشناسی یونگ.

کارل گوستاو یونگ روانشناس سوئیس از راه تحلیل رؤیاها به نظریه مشهور خود درباره «ناخودآگاه جمعی» رسید. او ملاحظه کرد که طبقه خاصی از صور رؤیا وجود دارد که نمی‌توان صرفاً آنها را بقایای تجربه‌های فردی شمرد، پس در ناخودآگاه که مائمه رؤیاهاست، فرقی قائل شد بین يك «منطقه شخصی» که مواد آن نمودار «روی» دیگر حیات روانی فرد است، و يك «منطقه جمعی» که مرکب است از امیال خفته روانی از نوع غیرشخصی، به طوری که هرگز به چنگ ادراک نمی‌افتد، بلکه خود را به طرز غیرمستقیم در پرده «رؤیاهای رمزی» و انگیزشهای «غیرمعقول» نشان می‌دهد.

در ابتدا این نظریه راست و درست به نظر می‌رسد، جز این که درباره رمز و تمثیل

کلمه نامناسب «غیر معقول» را به کار برده است. فهمیدن این نکته آسان است که شعور فردی که بر نقطه مرکزی «ضمیر تجربی» (ego) جمع آمده است، هر چیزی را که در سطح روانی به این شعور پیوسته نیست، در حاشیه یا حتی در «خارج» از خود رها خواهد کرد، درست مانند نوری که اگر در جهت خاص پرتو افکن شود، هر چه به طرف ظلمت پیرامونی نزدیکتر گردد، کم رَمق تر خواهد شد. اما مقصود یونگ چیز دیگری است. در نزد این شخص «منطقه غیر شخصی» روان «مطلقاً» ناخودآگاه است، یعنی مضمونهای آن هرگز ممکن نیست که در حیطه درك «عقل» قرار گیرد. او می نویسد:

«درست چنانکه جسم بشر استخوان بندی مشترکی دارد مستقل از تفاوت های قومی، به همین سان روان نیز قطع نظر از تفاوت های فرهنگی و ذهنی از يك «پی» (substratum) مشترك برخوردار است، که من «ناخودآگاه جمعی» نامیده ام. این روان ناخودآگاه که بین همه احاد بشر مشترك است متشکل از موادی نیست که راهی به آگاهی داشته باشد، بلکه تنها امیال خفته ای را شامل است که واکنشهای خاصی را پدید می آورد و این واکنشها همیشه یکسان اند^{۳۵}»

مؤلف سپس می افزاید که این «پی» اجدادی منشأ فیزیکی دارد:

«واقعیت ناخودآگاه جمعی صرفاً جلوه روانی یکسانی تشکیلات مغزی است که فوق هر گونه اختلاف قومی و نژادی می باشد... شاخه های مختلف تکامل روانی از تنه واحدی برآمده که ریشه های آن در دل قرون و اعصار فرو رفته است. توازی روانی انسان و جانوران در همین جاست^{۳۶}»

بر ناظر بصیر پوشیده نیست که لحن این عبارت تا چه اندازه داروینی است و از عبارت زیر می توان پی برد که توابع هولناك این رأی از نظر ساحت معنوی انسان تا به کجاهاست:

«همین است که همسانی و در واقع یکسانی همه انگیزه های اساطیری و همه رمزها را به عنوان ابزارهای ارتباط بشری به طور کلی معلوم و مبین می نماید^{۳۷}»

بنابراین اساطیر و رموز عبارت است از جلوه های يك گنجینه روانی اجدادی که افق انسان و جانور را سخت به هم نزديك ساخته است! پایه رمزها و اسطوره ها را در «آسمان» نتوان جست زیرا:

«از يك دیدگاه کاملاً روانشناسانه موضوع عبارت است از غرایز مشترك خیال

ورزیدن و عمل کردن. هر تخیل آگاهانه و هر فعالیت آگاهانه بر پایه این نمونه‌های ناآگاه استوار شده و همیشه به آنها پیوسته است، و این امر مخصوصاً در موردی صادق است که ناخودآگاه هنوز از حیث وضوح به درجه بالایی نرسیده، یعنی هنوز در کنشهای خود بیشتر متکی به غریزه است تا اراده آگاه و بیشتر عاطفی است تا عقلی.^{۳۸}»

از این سخن به خوبی پیداست که از نظر یونگ وضعیت ناخودآگاه جمعی در «زیر» و در مرتبه غرایز فیزیولوژیک است. این نکته اهمیت دارد، زیرا کلمه «ناخودآگاه جمعی» به خودی خود ممکن است که بر يك معنى وسیع‌تر و تا حدودی معنوی‌تر حمل گردد، چنانکه مثلاً وقتی یونگ از لفظ «ارکئپ» در اشاره به مواد نهفته و مطلقاً دور از دسترس ناخودآگاه جمعی استفاده می‌کند حمل ناخودآگاه جمعی بر آن گونه معنى معنوی شاید محتمل به نظر برسد. زیرا «ارکئپ» که عبارت باشد از «مثال» افلاطونی که پیشتر بدان اشاره شد، ممکن است در حوزه محدود «نفس» که به نام «روان» می‌خوانند، پدیدار شود، هر چند خود از آن جهان «روح» است و نه جهان نفس. اما این توجیه درست نیست، زیرا یونگ «ارکئپ» را به عنوان «عقده ذاتی» تعریف کرده و عمل آن را بر روان چنین دانسته است:

«مسخر افتادن در چنگ يك ارکئپ، انسان را به يك شخصیت صرفاً جمعی مبدل می‌کند و به نوعی نقاب، که طبیعت بشری به سبب این نقاب دیگر شکوفا نمی‌گردد، بلکه تدریجاً فرسوده می‌شود».^{۳۹}

ارکئپ که تعین وجود مطلق یا عین ثابت در حضرت علم به اصطلاح عرفان اسلامی است، به نظر یونگ انسان را «طلسم» می‌کند و می‌فریبد! در عین حال جای این سؤال هست که در این مورد مرضی (pathologic) که یونگ به عنوان «مسخر افتادن در چنگ ارکئپ» توصیف کرده واقعاً موضوع چیست؟ پاسخ این است که در «صورت نفس» انسان، امکانهای گوناگونی وجود دارد که هیچ يك جای دیگری را نمی‌گیرد. گسترش هر يك از این امکانها، اگر مقرون شود به گسترش بقیه امکانها، شخصیت متعادلی تشکیل خواهد شد، و گر نه غلبه حاصل در هر يك از آن نهادهای نهفته و امکانهای پوشیده به تشکیل «کاریکاتور»ی منتهی می‌شود که یونگ به نام «نقاب» از آن یاد کرده است، نقاب مسخره‌ای که در کارناوالها به چهره می‌زنند.

اما رای یونگ، در باره این که برخی از رؤیاها که نمی‌توان آنها را خاطره شخصی

دانست و لابد از گنجینه مشترك نلخوداگاه بشری برآمده‌اند، شامل صورتها و مایه‌هایی است که در اساطیر و رموز سستی می‌توان یافت، اصولاً ممتنع نیست. نه این که در روان مجموعه‌ای از صور موروثی بازمانده از نیاکان عهد عتیق نهفته باشد که از يك بینش «بلوی» نسبت به جهان خبر دهد، بلکه به این معنی که رموز حقیقی همواره «هستند»، زیرا «نمودار» حقایق آن طرف زمانند. گاهی روان مثل آینه‌ای عمل می‌کند و به طریق کاملاً انفعالی حقایق «عالم معقول» را در خود منعکس می‌نماید، اما این خاصیت آینه‌واری یا الهام‌پذیری، سخت نادر است و در هر شرایطی محقق شدنی نیست.

حال اگر مثالهایی را که یونگ و روانشناسان مکتب او به نام «رؤیاهای رمزی» می‌شناسند در نظر بگیریم می‌بینیم در غالب موارد سخن از تمثیلات غلطی است از نوعی که در محافل مشکوک مثل انجمنهای احضار اشباح به چشم می‌خورد. روان گاهی مثل «آینه جادو» است که هر کس صورت خود را در آن بنگرد فریفته می‌شود. یونگ از این دقیقه ظاهراً بی‌خبر نبوده چرا که از مکرهای جنبه انفعالی نفس (anima) سخن گفته است. از مجموعه خاطرات او که در کتابی منتشر کرده است برمی‌آید که در حین آزمایشها پی برده است که، پژوهشگر در ژرفنای ناخوداگاه، نه تنها در معرض تاثیر نفس خودبین خودپرست، بلکه همچنین در معرض آثار ناشی از جای دیگر و از «هویات مجهول» قرار می‌گیرد، خصوصاً هنگامی که از روشهای خواب مصنوعی و اتخاذ واسطه (medium) استفاده کرده باشد. برخی از طرحها و نقشیهای بیماران یونگ را با توجه به همین نکات باید در نظر گرفت. یونگ به غلط کوشیده است این گونه چیزها را در ردیف رموز سستی قرار دهد.

از طرف دیگر، نوع دیگری از تمثیلات هست که بسیار عمومی و نهفته در نسج خود زبان است، چنانکه مثلاً حقیقت را به نور و خطا را به ظلمت، و پیشرفت را به عروج، و يك خطر اخلاقی را به ورطه، قیاس می‌کنند، یا هنگامی که وفاداری را به سگ، و مکاری را به روباه مثل می‌زنند. اکنون وقوع تمثیلهای مشابه اینها را در رؤیا، که زبان آن حقیقتاً مثالی است و نه مقالی (discursive)، لازم نیست که با تشبیه به ناخوداگاه جمعی توجیه کنند، بلکه کافی است توجه کنند که فکر استدلالی عبارت از همه موجودیت فکر نیست، و نیز بفهمند که آگاهی حالت بیداری همه دایره فعالیت ذهنی را در بر نمی‌گیرد. اگر زبان مجازی یا مثالی رؤیاها مقالی نیست، نه این که «غیر معقول» است و حتی چه بسا (چنانکه یونگ به درستی توجه کرده است) بیننده در حین دیدن رؤیا «خرد»ش بجای

باشد نسبت به حالت بیداری. و این حال در زمانه ما سخت شایع هست، و دلیل آن چیست جز نابخردی و نابسامانی و ناسزاواری شبکه‌های حیات امروزی؟ در تعریف ناخودآگاه نباید فراموش کرد که این مفهوم يك مفهوم کاملاً «نسبی» است. آگاهی نظیر نور شدت و ضعف و تفرقه و جمع می‌پذیرد، ضمیر شخصی یا «من» پرتوی است از خورشید «عقل کلی» و نمی‌توان گفت چیزی در «خارج» عقل کل است. روانشناسان به چیزی که در «خارج» آگاهی متعارفی («من تجربی» سرنگون در عالم جسمانی) است، ناخودآگاه گفته‌اند، و ناخودآگاه ایشان، هم شامل مراتب زیرین نفس است، و هم شامل مراتب زیرین نفس. ناخودآگاه «هویت» مستقل نیست و بسیاری از خطاهای روانشناسان عمقی از همین جاست که يك امر «اضافی» را به منزله وجود مستقل دانسته‌اند.

بعد گفته‌اند که قله روشن نفس (یا روان) و اوج هستی آن «خودآگاهی» است، که تا حدودی می‌تواند خود را از تاریکی ناخودآگاه جدا کند. حال بر طبق گفته یونگ این تاریکی، «عروق حیاتی فرد» را در بر گرفته است. ناخودآگاه جمعی نوعی غریزه بقاء ذات و گونه‌ای «حکمت بیولوژیک» است. اگر خودآگاهی بخواهد از دست ناخودآگاهی به کلی بگریزد دچار عدم تعادل خواهد گردید. پس بهترین حال، حالت تعادل این دو است که به میانجی امر سوومی میسر است که یونگ از روی تعالیم حکمت هندو به نام «خودی» خوانده است:

«با احساس خودی به عنوان يك هویت غیرمعقول و غیرقابل تعریف، که من نه متضاد آن است و نه متابع آن، بلکه وابسته به آن و به دور آن نظیر گردش زمین به دور خورشید در چرخش است، آرمان تفرد (individuation) به حصول می‌پیوندد. کلمه احساس را در بالا به کار بردم تا رابطه تجربی بین من و خودی را بیان کرده باشم. در این باره هیچ چیز معقولی در کار نیست زیرا درباره خودی نمی‌توان سخن گفت. من یگانه مضمون خودی است که ما می‌شناسیم. من متفرد خود را مشهود (object) شاهد (subject) دیگری که مجهول و برتر از او است حس می‌کند. به نظر من مشاهده روانشناسی در اینجا به آخرین حدودی می‌رسد که از نظر روانشناسی می‌توان از روی اطمینان موجه شمرد، ولی نمی‌توان بطور مقنع اثبات کرد. فرا رفتن به وراء حد علم ضرورتی است مطلق در سیر روانشناسانه چنانکه در اینجا شرح داده شد، زیرا بدون اصل موضوع مورد

بحث صورت‌بندی صحیح جریانهای روانی مستند به تجربه میسر نبود. پس اندیشه خودی، لااقل در حد فرضیه‌ای نظیر نظریه ساختمان اتم در علم، با ارزش خواهد بود، و اگر حقیقت چنان باشد که در اینجا هم گرفتار خیالی بیش نیستیم، این خیال به هر حال خیال بسیار زنده‌ای است که تفسیر آن از حد طاقت من بیرون است. شك ندارم که اینجا يك خیال در کار است اما خیالی که ما را فرا گرفته است.^{۴۰}»

به این کلمات چندان نباید دلخوش بود گر چه اندکی شبیه است به تعالیم «حکمت مشرقی». یونگ در جمله دیگر «خودی» را نه يك مبدأ متعالی بلکه محصول يك جریان روانی دانسته است:

«خودی را می‌توان عبارت دانست از نوعی جبران در رابطه متقابل درون و بیرون. این تعریف بر خودی قابل اطلاق است، از حیث این که خودی يك محصول و يك غرض است که باید تحصیل گردد و چیزی که رفته رفته پدید می‌آید و تجربه بسیار خرج آن می‌گردد. پس خودی مقصود زندگی است، زیرا که کاملترین جلوه آن فراورده سرنوشت است که به نام «فرد» می‌خوانیم و نه تنها شخص مفرد بلکه همچنین کل يك گروه است، هر گاه با نظر به يك صورت خیالی کامل يك شخص مکمل دیگران باشد».^{۴۱}»

«تفرد» مورد نظر یونگ نه به همان معنی فلسفی قدیم یعنی تمایز افراد در نوع^{۴۲}، بلکه به معنی تعادل آگاهی و ناآگاهی در شخصیت تجربی است، یا فراهمی برخی قوا و محرکات که از ناآگاهی نشأت گرفته‌اند. تفرد در نظریه یونگ غایت کار تلقی شده است. در این رأی مفهوم^{۴۳} «خودی» معنی مابعدالطبیعی خود را پاك از دست داده است. اما مگر این تنها مفهومی است که به دست یونگ تلف شده و در يك قالب صرفاً روانشناختی و حتی درمانگاهی تنزل پیدا کرده است؟

ج) شرح برخی مفاهیم متن حاضر

بنا بر مقدمه مؤلف، صورتهای سنتی مختلف در واقع نمودار «يك» حقیقت‌اند، و اختلافهای آنها اختلافهای صوری است نه معنوی. «يك» حقیقت است که همواره و در همه جا خود را آشکار ساخته و رنگهای مختلف پذیرفته است تا بشر را از حضيض زمانها و مکانها و رنگهای مختلف به سر منزل مقصد انسانیت رهبری نماید. مؤلف در این نوشته

و نوشته‌های دیگر خویش بخشهای مهم تعالیم تائویی و هندوئی و اسلامی و مسیحی و غیره را بطور واضح و مفهوم بیان کرده و بدین طریق حقایق اساسی حکمت را به زبانهای مختلف به خوانندگان آثار خود ابلاغ کرده است. در کتاب «معانی رمز صلیب» از تعالیم مختلف شرق و غرب به طرز متوازن در بیان مطلب استفاده شده، چنانکه یکی از فواید مطالعه این کتاب بی‌شک پی‌بردن به وحدت تعالیم یکمی جهان است. فن «معارف تطبیقی»^{۴۴}، که کتاب حاضر را یکی از مأخذ اصلی آن باید شمرد، شایسته همه‌گونه توجه از طرف دانش‌پژوهان و حقیقت‌پرستان کشور ماست.

اکنون نگاه مختصری می‌افکنیم به چند مفهوم اساسی حکمت که در این دفتر بدانها اشاره شده و ناچار شرح آنها ضروری است. از مفهوم «خودی»^{۴۵} آغاز می‌کنیم. دیدیم که در روانشناسی یونگ از این مفهوم به طرز مبهم و ناقصی استفاده شده بود و یونگ از تعالیم هندوئی این نکته را اخذ کرده بود. آیا معنی «خودی» چیست؟ خودی در ترجمه لفظ سنسکریت اتما (Ātmā)^{۴۶} به کار رفته که در ترجمه آن لفظ عربی «انیت»^{۴۷} هم می‌توان به کار برد. در متون اوپانیشادها از دو خودی سخن رفته، یکی خودی مقید فردی که همین «من» باشد که هر کس از آن باخبر است و آن را همه خودی خود می‌شمارد، و دیگر خودی مطلق، که در ظرف شعور عادی نمی‌گنجد و بر این شعور به کلی پوشیده است. در اوپانیشادها گاهی رمزی ذکر کرده و این خودی را مثلاً به صورت دو پرند که بر درختی نشسته‌اند نشان داده‌اند^{۴۸}. خودی مطلق شاهد کل و فاعل کل است و نظر و عمل خودی مقید فردی یا «من» همه از بینش و کنش اوست. در همه «میدانها»^{۴۹} وجود نظر می‌اندازد و فرمان او در همه میدانها نافذ است.

این آموزش اوپانیشادی در حکمت ودانته که یکی از نظرگاههای ششگانه حکمت هندو است و مخصوصاً در ادوینته ودانته (advaita vedānta) بدین طریق بیان شده که جز خودی مطلق اصلاً هیچ خودی دیگری در کار نیست. خودی مطلق را به اوصاف سه‌گانه «وجود» و «شهود» و «حیات» یا به عبارت دیگر «وجود» و «وجدان» و «وجد»^{۴۹} (sat - chit - ānanda) توصیف کرده‌اند. اوصاف سه‌گانه خودی مطلق یا انیت محض در جهانهای ظهور و خلق پراکنده شده است. خودی مطلق در حجب خودیهای مقید^{۵۰} تجلی کرده است، و اگر پرده خودیهای مقید به کناری زده شود، چهره خودی مطلق از وراء حجابها که به اعتباری پنج تاست^{۵۱} آشکار می‌گردد. آخرین حجاب حجاب سرور و ابتهاج^{۵۲} است که با خرق آن نهایت آرزوی عارفان دست می‌دهد و سیر به

پایان می‌رسد:

شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد صوفیان رقص کنان باده مستانه زدند
مکاتب ششگانه هندو در سنسکریت به نام darshana نامیده شده که به معنی «نظرگاه» است. تفاوت این مکاتب از قبیل تفاوت بین «دستگاهها»ی فلسفی اروپایی و امریکایی نیست. تفاوت مکاتب هندو در بیش و کمی تأکید است بر روی حقیقت توحید، و بی‌شک نظرگاهی که در توحید فعلی و صفتی و ذاتی گوی سبقت از دیگر مکتهای حکمت هندو ربوده، مکتب ادویته ودانته است که شنکراچاریه (shankarāchārya) در حدود نیمه اول قرن نهم میلادی پایه‌های آن را استوار ساخت.

شنکره^{۵۳} در ۸ سالگی به زی فقر درآمد، و در ۱۲ سالگی تفسیر مشهور خود بر بهگودگیتا (Bhagavad - gitā) یکی از کتب مقدس هندوان را نگاشت. شروح دیگری که در رفع مشکلات کتب مقدس هندو نوشته همگی از منابع اساسی «حکمت مشرقی» به شمار می‌رود. شنکراچاریه را استادان معارف غالباً با ابن عربی صوفی بزرگ مقایسه کرده‌اند^{۵۴}. این سنجش مبنی بر مبانی محکم است. رنه گنون مؤلف این کتاب از حکمت شنکره بهره‌های فراوان برده، که از جمله یکی معنی مورد بحث فعلی است.

خودی (Ātmā) از آنجا که مطلقاً بی‌نهایت است، به طریق مرموزی در خارج تجلی می‌نماید. «ظهور» از آنجاست که بیکرانگی ذاتی انیت مطلق مستلزم آن است که رازهای خود را از پرده بیرون افکند، یا به عبارت صوفیه «گنج پنهان» را به صحرای اندازد. لفظ «خارج» که هم اکنون به کار رفت، از روی تنگی قافیه ذکر شد، و گرنه «خودی» همه چیز است و هیچ چیز «غیر» از او نیست، پس از داخل و خارج سخن نمی‌توان گفت. مایه ظهور در حکمت ودانته «وهم الکل» است^{۵۵} (māyā). به همین میانجی است که خودی در خلق ظاهر گردیده است. «وهم الکل» از دید اصحاب ودانته بسیار مرموز و خفی و تفهیم ناپذیر است، هر چند غیر از جنبه وهم‌آمیزی و وهم‌انگیزی جنبه دیگری هم دارد، که به معنی «عشق» در تصوف، سخت نزدیک است^{۵۶}.

از لحاظ ودانته حق و خلق از یکدیگر «جدا» نیستند. حق در خلق و خلق در حق است. خودی در بیخودی و بیخودی در خودی است (آتما در مایا و مایا در آتما^{۵۷}). خودی در بیخودی است زیرا بیخودی چیزی نیست مگر «ظهور» خودی، و بیخودی در خودی است، زیرا بیخودی به خودی خود هیچ است و مایه هستی او در خودی است. خویشاوندی معنوی بین این بینش و بینش صوفیه پیدا است. تفاوت^{۵۸} این دو در این

است که در تصوف (لااقل در مسلک وجودیه و نه شهودیه که دیدگاه این مسلک اخیر با دیدگاه ودانته یکی است) به اصطلاح ودانته، از اوصاف سه‌گانه روی وصف «وجود» تأکید ورزیده شده و در ودانته روی وصف «شهود». معنی این سخن آن است که در ودانته بین آگاهی مقید و آگاهی مطلق يك پیوستگی تام در نظر گرفته شده، به طوری که هر گاه «من» گرفتار تنگنای جهل (avidyā) و غفلت از حقیقت توحید از این پرده پندار خارج شود و «خودی» خود را دریابد، به همه مقصود رسیده است، و می‌تواند آواز aham brahmāsmi (منم بر همه) سر دهد و ندای «اناالحق» برآورد.^{۶۹} در حالی که در تصوف وصول به مقصود بزرگ عارفان بدین طریق ترسیم می‌گردد که پس از هجرت از بیت مظلّم نفس^{۷۰} و بیغولۀ وحشت‌آور انانیت جامۀ وجود مجازی برکنده و خلعت فاخر وجود حقّانی در بر کرده می‌شود. به عبارت دیگر بر روی پیوستگی آگاهی جزوی و کلی به قمر ودانته تأکید صریح نشده و از این روی حقیقت مطلق را نه به نام «انیت» که به نام «هویت» خوانده‌اند یعنی «او»^{۷۱} غیر از خودی پنداری ماست.

سیر درونی (subjective) ودانته هرگز با خودپرستی سازگار نیست^{۷۲} و وصال خودی مطلق جز به فَنای خودی مقید به دست نمی‌آید، و سیر بیرونی (objective) تصوف نیز به معنی سیر در آفاق نیست بلکه سیر صوفی نیز در درون ذات روحانی خویش است و بدین سان به زودی و به خوبی می‌توان پی برد که تفاوت این دو دید یا دو بیان بسیار اندک است، و در تحلیل نهایی به تفاوت دو صورت دینی هندویی و اسلامی برمی‌گردد. ساختمان دین «ازلی»^{۷۳} هندو و ساختمان دین «تاریخی»^{۷۴} اسلام مقتضی چنین تفاوت صوری است بی‌آن که هیچگونه تباین حقیقی و معنوی در بین معارف دو ملت در کار باشد.

صوفی صافی محمد داراشکوه (۱۰۲۴ - ۱۰۶۹ هجری)، فرزند شاه جهان امپراطور گورکانی هند، در دیباچۀ کتاب مجمع‌البحرین که در تطبیق تصوف و ادویته ودانته نوشته است، سخنی آورده که نقل آن خالی از لطف نیست:

«می‌گویند فقیر بی‌اندوه محمد داراشکوه که بعد از دریافت حقیقه الحقایق و تحقیق رموز دقایق مذهب حق صوفیه و فایز گشتن به این عطیۀ عظمی درصدد آن شد که درک کنه مشرب موخدان هندو محققان این قوم قدیم نماید. با بعضی از کاملان ایشان که به نهایت ریاضت و ادراک و فهمیدگی و غایت تصوف و خدایابی و سنجیدگی رسیده بودند مکرر صحبت داشته، گفت و گو نمود جز اختلاف لفظی

دریافت و شناخت تفاوتی ندید. از این جهت سخنان فریقین را به هم تطبیق داد و بعضی از سخنان که طالب حق را دانستن آن ناگزیر و سودمند است فراهم آورده رساله‌ای ترتیب داد و چون مجمع حقایق و معارف دو طایفه حق‌شناس بود مجمع‌البحرین موسوم گردانید، به موجب قول اکابر که التصوف الانصاف و التصوف ترك التکلف. پس هر که انصاف دارد و از اهل ادراک است درمی‌یابد که در تحقیق این مراتب چه غور رفته، یقین که فهمیدگان صاحب ادراک حظ وافر از این رساله خواهند نمود و کند فهمان را نصیبه‌ای از فواید آن نخواهد بود و این تحقیق را موافق کشف و ذوق خود و برای اهل بیت خود نوشته‌ام و مرا با عوام هر دو قوم کاری نیست. خواجه احرار قدس سره فرموده اگر دانم کافری درختا زمزمه توحید به هنجار می‌سراید، می‌روم و از او می‌شنوم و می‌آموزم و منت دار می‌شوم^{۶۵}»

مفهوم دیگری که به مفهوم خودی سخت متصل است مفهوم «مقام توحید» یا «مقام بی‌مقامی» است که نام منتهای سیر انسانی باشد. عبارت Supreme Identity که مؤلف در چند جای این دفتر به کار برده و معادل لفظ موکشه (moksha)^{۶۶} در سنسکریت دانسته همان مقام توحید است در اصطلاح تصوف. معنی «توحید» در اینجا استهلاك هویت فردی در هویت حق و فنای ذات او در وجود مطلق است.

هر گاه نظری به وضع مخلوقی بشر بیندازیم و «صورت» هستی او را در مدنظر آوریم مفهوم فنای در حق و بقای بنو بر فهم و وهم ما سخت گران خواهد آمد، زیرا این غبار ناچیزی که «بشر» می‌نامیم چگونه ممکن است با هستی مطلق یکی شود؟ حدود خالق و مخلوق و خداوندگاری و بندگی حدود سخت و استواری است^{۶۷}، چگونه می‌توان از منتهای کمال انسانی به طریقی دم زد که گویی این حدود از میان برخاسته است؟ جای این پرسش هست. پاسخ تصوف و در حقیقت همه مسلکهای عرفانی مشرق و مغرب به این پرسش چنین است که در «بشر» عنصری الهی و نفخه‌ای روحانی^{۶۸} به ودیعت نهاده شده که این «اخگر» به طریق پوشیده‌ای با مبدأ وجود و شهود متصل است. آری، حدود عبودیت و ربوبیت جداست و هرگز هیچ يك به دیگری قابل تبدیل و تحویل نیست. معنی «خداگونه‌گی»^{۶۹} این نیست که عبد متحول شود به رب، عبودیت مستلزم ربوبیت و ربوبیت مستلزم عبودیت است^{۷۰} چنانکه درباره خالق و مخلوقی هم این سخن صادق است. با این حال انسان به سبب وجود آن لطیفه روحانی با مبدأ کل هستی

«یکی» است و به همین اعتبار محور خالق و مخلوقی و خداوندگاری و بندگی همه هویت و انیت انسانی را در بر نتواند گرفت. رب را که موضوع و متعلق عقل و اراده عید است «هویتی» است که هرگز ممکن نیست متعلق و موضوع چیزی قرار گیرد زیرا وراء «او» هیچ نیست.

همه هستی انسان عبارت نیست از «فردیت». «روان» او به جهان مینوی پیوسته است، چنانکه در خبر است: «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصَالاً بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شَعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا»^{۷۱} (روح مؤمن سخت‌تر از پیوستگی شعاع خورشید به خورشید به روح خدا پیوسته است). توحید به مشرب صوفیه در این ساحت محقق می‌شود بل محقق است چنانکه گفته‌اند «الصُّوفِيُّ لَمْ يُخْلَقْ»^{۷۲} (صوفی آفریده نیست). پیداست که این حقیقت حقیقی است عظیم و تحمل آن سخت دشوار و به هر حال به حوزه ظاهر دین مربوط نیست. کسی که بدین مقام والا رسد در واقع دو جنبه خواهد داشت یکی جنبه بشری و دیگر جنبه فراتر از حد بشری. غرایبهای سخن برخی عارفان با توجه به این دوجنبگی قابل فهم و توجیه است مثلاً گاهی در «شطحات» خود از «سجن عبودیت» سخن گفته‌اند. با یزید بسطامی شاه عارفان در توصیف حقیقت روحانی خود گفته است: «خلق پندارند که من چون ایشان یکی‌ام. اگر صفت من در عالم غیب بینند هلاک شوند». «مَثَلُ مَنْ جَوْنٌ مَثَلُ دِرْيَاسٍ» که آن را نه عمق پدید است و نه اول و آخرش پیداست. هم از اوست: «حق بر دل اولیاء خود مطلع گشت، بعضی از دلها چنان دید که بار معرفت او نتوانست کشید، به عبادتش مشغول گردانید». «کاشکی خلق به شناخت خود توانستی رسید که معرفت ایشان را در شناخت خود تمام بودی»^{۷۳}.

اگر نهایت «طریق» عبارت است از مقام «توحید»^{۷۴} و «تفرید»، بدایت آن چیست؟ نقطه شروع حرکت رجوعی به طرف وطن حقیقی نه همین حالت متعارفی است که بشر خود را در آن می‌یابد. محوری که سر و بُن «طریق» را به هم پیوسته است از پایین منتهی است به مقام «قلب»^{۷۵} یا مقام «انسان قدیم»^{۷۶}. بشر پس از هبوط، مرکز هستی خود را گم کرده است، و تا این مرکز را دوباره به دست نیاورد در «فطرت» انسانی مستقر نشود «راهی» به مقصود نخواهد یافت و مرتبه او مرتبه «نفس» است. در این مرتبه جز حظوظ دنیاوی^{۷۷} چیز دیگری نمی‌شناسد و نمی‌جوید. در این حالت اشیاء را به نظر استقلالی می‌نگرد و از «جوهر» وجود که در آنها سریان و نبضان دارد بی‌خبر است. «عقل» او مغلوب است «هوا»ی او غالب.

بشر در وضع فعلی پاره پاره و ناتمام است. با رفتن از تفرقه به جمع، بشر به تمامیت می‌رسد و مرکز هستی خود را باز می‌یابد و پرده‌های^{۷۸} تاریک از پیش «چشم قلب» او به کناری زده می‌شود و «جوهر^{۷۹}» یا رحمت گسترده بر هر شیء را عیاناً در می‌یابد. در این حال اشیاء همه به تمثیلات بدل می‌گردند^{۸۰} و زبان آدمی زبان شعر^{۸۱} خواهد بود. این مقام که به نام «مقام نخستین» هم خوانده شده نقطه برخورد محور «طریق» یا «صراط مستقیم» است با صفحه بشریت. سلوک از این مقام که مقام «انسان قدیم» است آغاز می‌شود و به مقام «انسان کامل» یا Logos انجام می‌پذیرد. مقام اخیر مقام «روح» است (نفس - قلب - روح). چرا مقام «قلب» به نام «مقام نخستین» خوانده شده است. مؤلف در رساله حکمت مشرقی در پاسخ گفته است: «زیرا همه سنن و از جمله سنن غربی بر این نکته متفق‌اند که در اصل چنین مقام و مرتبه‌ای در بین بشر شایع بود، در حالی که مرتبه فعلی بشر تنها نتیجه هبوط و ثمره استحجار^{۸۲} تریجی است که به مرور دهور و در طول مدت این دور به وقوع پیوسته^{۸۳}».

در «مقام نخستین» جهان محسوس «کنورت» فعلی خود را از دست می‌دهد و به «صفا»ی اصلی باز می‌گردد چندان که فیض مبسوط وجود را در درون هر شیء می‌توان مشاهده کرد^{۸۴}. این فیض که به نامهای وجود منبسط و وجود مفاض و وجود مضاف و وجود عام و نفس رحمانی و حق مقید و غیره نامیده شده در متن حاضر به نام Existence نامیده شده و در ترجمه متن غالباً به «وجود عام» ترجمه گردیده است در برابر «وجود خاص» که شیء جزوی باشد. از آنجا که متن حاضر به رسم نمودارهای خصوصی و عمومی وجود پرداخته به تناسب مقام از بین نامهای گوناگون مذکور نام وجود عام به کار رفت.

دیگر از مفاهیمی که در سراسر متن کتاب مکرراً بدان اشاره شده است مفهوم قابلیت و فاعلیت کلی است که در زبان سنسکریت prakriti و purusha خوانده‌اند. فیلسوفان در جسم دو جنبه هیولی و صورت را که همان جنبه قابلی و فاعلی است از یکدیگر تشخیص داده‌اند. تشخیص این دو از يك مایه شهودی مند می‌گیرد و گرچه برهانه‌های چندی در اثبات وجود هیولی و صورت جسمی و نوعی اقامه کرده‌اند مع ذلك مایه شهودی مذکور اگر از میان برداشته شود هیولی و صورت بر باد نیستی خواهد رفت، چنانکه در فلسفه «مدرن» جدا کردن این دو جنبه از دکارت به بعد موقوف شد. از بنو توجه فیلسوفان قدیم یونان به هیولی و صورت ملاحظه صنایع و چگونگی ساختن اشیاء

از مواد خاص مثلاً ساختن تخت از چوب راهنمای ایشان بوده^{۸۵}.

به هر حال، هیولی و صورت فیلسوفان تعینات پوروشه و پراکرتی است. هیولای اولی تا حدودی با پراکرتی قابل تطبیق است و اما در برابر پوروشه فیلسوفان «عقل فعال» گفته‌اند. هر چیزی که در ظهور پدیدار آید ناچار يك جنبه فاعلی دارد و يك جنبه قابلی که جنبه اول به فاعلیت کلی و جنبه دوم به قابلیت کلی رجوع پیدا می‌کند.

رنه گنون در تحقیق پوروشه و پراکرتی و تعینات آنها در ظهور روش دیگری غیر از آنچه در بین فیلسوفان متعارفی معمول است به کار برده و از کمیت و کیفیت سخن به میان آورده است. کمیت و کیفیت در عالم بشری که صفحه هستی جسمانی و نفسانی ماست تعینات پراکرتی و پوروشه باید شمرده شود. کیفیتهای این عالم چه کیفیتهای جسمانی و چه کیفیتهای نفسانی و چه کیفیتهای مختص کمیت همگی عکس صفات ذاتی وجود مطلق‌اند در این عالم و به عبارت دیگر تنزلات پوروشه‌اند در این قلمرو محدود که متعلق به ماست. همه رنگها و بویها و مزه‌ها و همه خویها و حالت‌های نفسانی و همه شکلهای و حجمها و غیره و به طریق رمز شواهد صفات کلی وجوداند.

کمیت که از شروط خاص همین خراب‌آباد ماست، از آن روی که کمیت است، دلالت و شهادتی بر افق مینوی ندارد. آری کیفیتهای وابسته به کمیت چون بقیه اقسام کیفیت تارهایی هستند که «اینجا» را به «آنجا» متصل ساخته‌اند. کمیت از آن روی که کمیت است پودی است که زمینه ظهور جسمانی را فراهم آورده و بدون تارهای زرین کیفیات هیچکاره است. تمثیلات هندسی مورد بحث در این کتاب مبنی است بر کیفیات مختص کمیات، و اگر در علم هندسه جز مطالعه مقادیر کمی چیز دیگری در کار نبود، سخن از این گونه تمثیلات هندسی به میان آوردن ممتنع می‌بود. همچنین تمثیلات مکانی از قبیل دور و نزدیک و بالا و پایین و چپ و راست مبنی است بر جنبه کیفی مکان که خواستار شرح بیشتر این نکات باید به فصول نخستین کتاب *سیطره کمیت* رجوع نماید.

در این کتاب آنچه که مؤلف *infinite* و *indefinite* گفته به ترتیب به صورت «غیرمتناهی کیفی» و «غیرمتناهی کمی» ترجمه شده است. بدیهی است که کمیت و کیفیت در اینجا نه به عنوان دو عرض تنها، بلکه به عنوان «لباسها»ی دو قطب کلی ظهور در نظر گرفته شده است. وجود و صفات کلی وجود غیرمتناهی است وجوباً یعنی همه گونه حد چه خارجی و چه ذهنی از آن مقام شامخ به دور و بر کنار است. اما در مظاهر وجود مثلاً در زمان و مکان و سلسله اعداد به غیرمتناهی‌هایی بر می‌خوریم

امکانی. مکان که بر حسب قوه خیال غیرمتناهی است از شروط وجود جسمانی و همچون خود این وجود محدود است.

همچنین در يك نظر عرفانی، هنگامی که از سیر انسانی تا به متناهی مراتب آن سخن گفته می‌شود، به کار بردن کلمات قوه و فعل صحیح و تام نیست، زیرا این مصطلحات فلسفی بیشتر با نظر جهان‌شناختی یا طبیعی متناسب است. از دید عرفانی انسان کامل هم‌اکنون نیز محقق است صلاحیتاً و شأناً (الصوفی لم یُخلَق)، افسوس که بشر در پرده پندار (avidyā) گرفتار و از این حقیقت بی‌خبر است. نظر عرفانی به تعاقب زمانی کار ندارد اصالتاً. ازین جاست که کلمه virtual در متن به صورت بالشان ترجمه شد (تمایز از potential که بالقوه باشد).



کتاب معانی رمز صلیب شامل يك مقدمه و سی فصل است. در بین فصول کمال پیوستگی وجود دارد: پس از تمهید چند اصل در فصل سوم، اصل کار، یعنی معنی مابعدالطبیعی رمز صلیب بیان شده و از اینجا تا فصل یازدهم درباره معانی جهان‌شناختی رمز صلیب سخن رفته است، و از فصل یازدهم با نظر به معنی مابعدالطبیعی در تحقیق يك سلسله تمثیلات هندسی^{۸۶} وارد شده است تا فصل بیست‌ویکم که خاتمه ملاحظات هندسی و فاتحه بهره‌برداری از آنهاست در ترسیم برخی حقایق و فهم و تفسیر برخی نکات تعالیم سستی (مخصوصاً تائوئی و هندویی). در واقع این فصول جختی است قاطع در اثبات سود بزرگ علم رموز در تفسیر و فهم متون دینی^{۸۷}.

یادداشتها

۱) این کتاب سومین کتابی است که از رنه گتون به زبان فارسی ترجمه شده و پیش از این «بحران دنیای متجدد» در ۱۳۴۸ و «سیطره کمیت و علائم آخر زمان» در ۱۳۶۱، در دسترس فارسی زبانان قرار گرفته است. موضوع بحث این دو کتاب تفسیر و تبیین «عالم متجدد» در پرتو مبادی حکمت و خصوصاً در پرتو «نظریه ادوار و اکوار» است و کتاب دوم مطالب کتاب اول را بسط داده و تکمیل کرده است.

۲) از دیدگاه دین مسیحی، عیسی (ع) برای نجات بشر در تاریخ «حلول» کرده است: «کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد پر از فیض و راستی...» (انجیل یوحنا، باب اول، شماره ۱۵). صلیب رمز کلمه است و دو خطی که صلیب دو بعدی را تشکیل داده رمز «دو طبیعت» عیسی (ع) است، طبیعت لاهوتی و ناسوتی. اما تفسیر خاصاً مسیحی رمز صلیب را در پرتو این عبارت (انجیل یوحنا، باب اول، شماره ۶-۵) باید در نظر گرفت: «نور در تاریکی درخشید و تاریکی آن را دریافت». چهار شاخه صلیب دو بعدی رمز درخشش نور است در شب دیجور تاریخ بشریت. صلیب را در مسیحیت صورتهای مختلف است که در علم رموز نکته خاص هر يك شناخته می شود. تیتوس بورکهارت می نویسد: «گاهی جنبه شعاع گستری صلیب مورد تاکید است و گاهی جنبه پایداری و مربع واری آن و این دو عنصر به وجوه مختلف با به کار بردن دایره و قرص ترکیب شده اند، فی المثل صلیب اورشلیم که به صلیبهای کوچکتری منتهی است، (معنی) گسترش لطف را از راه انعکاس چندگانه مرکز الهی به ذهن متبادر می نماید و نیز به طرز خفی صلیب را به مربع مرتبط می کند» (هنر مقدس در شرق و غرب، فصل دوم، یادداشت ۳۶). ترجمه فارسی این کتاب که در سال ۱۳۷۰ منتشر شده مدخل بسیار مناسبی در مطالعات تطبیقی ادیان و آشنایی با رموز سنتی است). تفسیر محدودتر مسیحیت راجع به رمز این است که صلیب نمودار مصلوب شدن عیسی مسیح (ع) است. در نظرگاه خاص مسیحی که عیسی (ع) تجسد لاهوت در ناسوت و حلول غیب در شهادت است «حادثه تاریخی» مصلوب شدن مسیح (ع) اهمیت درجه اول پیدا

کرده و اگر قرآن کریم (سوره نساء، ۱۵۸ - ۱۵۷) منکر وجود این حادثه شده از انجاست که نظرگاه خاص اسلامی را که موکد وحدانیت است به جای دید «خلولی» پر خطر و تعادل شکن مسیحی نهاده است. بحث در مقایسه دیدگاههای مسیحی و اسلامی مستقیماً به مطالب این کتاب مربوط نیست. تنها در یکی دو جا (در مقدمه درباره مصلوب شدن عیسی (ع) و در حواشی یکی از فصول درباره مناسبت درونی اسلام و مسیحیت) وضع سخن به طوری است که طبعاً بحث دیدگاههای دینی به میان کشیده می شود. فریتهوف شوون از جمله در کتاب مهم خود به نام «the transcendental unity of religions» کلیدهای اساسی در حل معضلاتی از قبیل آنچه اشاره شد به دست داده است.

به هر حال، صلیب يك رمز عمومی است و حتی وجود آن در آثار هنر اسلامی هم (مثلاً در بنای مقبره دو صوفی بزرگ، شاه نعمت الله ولی در ماهان و شیخ صفی الدین اردبیلی در اردبیل) گزارش شده و نظر به مفاهیم رمزهای صلیب و صلیب شکسته (swastika) چنانکه در فصول سوم و دهم کتاب حاضر مذکور است، معنی آن در معماری مقابر اولیاچنین است که ۱- آرامگاه از آن يك «انسان کامل» است ۲- آرامگاه، محل فعالیت باطنی حقیقت آن «ولی» است که باطن وی فیض بخش مستعدان می باشد. مهدی حسن باستان شناس پاکستانی در مقاله «چلیا و چلیای شکسته نماد روح» می نویسد: «انسان دوران باستان از هنگامی که دریافت تن بی جان تنفس نمی کند، نفس را در مقام روح مورد توجه قرار داد. وقتی انسان می مرد آنگاه چیزی از بین نمی رفت بلکه روح بدن را ترك می کرد و همچون پرنده ای به سوی آسمانها به پرواز درمی آمد بدین ترتیب پرنده به شکل چلیا تجسم یافت و چلیا نماد روح گردید. هنگامی که زایری به زیارتگاهی قدم می نهد، معمولاً برای رستخیز روح متوفی دعای کوتاهی می خواند. در واقع دعا تبدیل به ذره ای از روح می شود که رستخیز را تسریع می کند. به همین ترتیب هنگامی که معمار یا حجاری بقعه یا زیارتگاهی را می سازد با این باور که چلیا نماد حجاری شده روح است و به متوفی حیات دوباره خواهد بخشید بنا را با چلیا تزین می کند.» (نقل از مجله باستان شناسی و تاریخ). نابسامانیهای این سخن چند تا است: اولاً بازسازی منطق انسان باستانی که نویسنده بدان دست زده است ساختگی و بی بنیاد است گویی انسان باستانی ابلهی بوده است «ناتورالیست» که از آب و باد و پرنده و زمین و آسمان اطراف خود به دلیل خلو از نور علم (science) رموز و تصاویر وهمی ترتیب می داده است ثانیاً چلیا را نماد روح شمرده که تفسیر ناقصی است. چلیا خواه دوبعدی و خواه سابعبدی از دو یا سه محور عمود بر یکدیگر ساخته شده و مکملیت این محورها (به فصل ششم کتاب حاضر رجوع شود) مستلزم آن است که معنی روح و جسم یا لاهوت و ناسوت هر دو در این طرح مندرج باشد و نه تنها یکی از آنها. ثالثاً از حقیقت رستخیز و دعا به کلی بی خبر است مثلاً می گوید: «دعا تبدیل به ذره ای از روح می شود و رستخیز را تسریع می کند». از حقیقت اولیا هم خبری ندارد. بهر تقدیر در همه این موارد او «معذور» است چه از يك «باستان شناس» توقع

نمی‌رود که از حقایق مابعدالطبیعی اطلاع صحیح حاصل کرده باشد. نکته‌ای که در پایان ذکر آن بی‌فایده نیست این است که رمزهای چلیبا و چلیبای شکسته در هنر اسلامی جنب شکل‌های مربع شده است و اهل علم رموز می‌دانند که این امر به معنی غلبه دید تعادل‌نگر اسلام است (چنانکه ذیل عبارت نقل شده از کتاب بورکهارت را هم بر این معنی باید حمل کرد).

۳) برخی مکاتب نقد ادبی که از نظریه «ناخودآگاه» روانکاوی متأثراند، «ابهام» را صفت مثبتی در ادبیات می‌شمارند. اگر در «ادبیات» ابهام صفت مثبتی است آن را در «حکمت» جایی نیست.

۴) فلسفی خود را زاندیشه بکشت گو بدو کو را سوی گنج است پشت

۵) support of contemplation - این تعبیر در کتب گنون مکرراً به کار رفته است. مقصود از contemplation در نهایت مشاهده حضوری است یا تذکر چنانکه گفته‌اند: «التَّذَكُّرُ فَوْقَ التَّفَكُّرِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ طَلَبُ وَ التَّذَكُّرُ وَجُودٌ». از جلال‌الدین رومی «پرسیدند معنی این بیت: ای برابر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

فرمود که تو به این معنی نظر کن که همان اندیشه اشارت به آن اندیشه مخصوص است و آن را به اندیشه عبارت کردیم جهت توسع اما فی الحقیقه آن اندیشه نیست و اگر هست این جنس اندیشه نیست که مردم فهم کرده‌اند. ما را غرض این معنی بود» (فیه مافیه، چاپ فروزانفر، ص ۱۹۶).

۶) مابعدالطبیعی در برابر طبیعی (چنانکه در فصل اول کتاب حاضر) عبارت است از نظر جامع یا کلی. در اصطلاح گنون این کلمه (metaphysics) غیر از فلسفه اولی و همان عرفان یا حکمت محض است. درباره کلمه «مابعدالطبیعه» سخنان بسیار گفته‌اند که در نقل آنها سودی نیست. در این متن غالباً از کلمه «حکمت» نیز به جای «مابعدالطبیعه» استفاده شده است. «جهان‌شناسی» (cosmology) اشاره است به علومی فروتر از پایه حکمت محض که بر پایه نگرش تمثیلی استواراند. علوم جهان‌شناختی سستی (که کیمیا از بهترین آنهاست) با علوم امروزی فرق اساسی دارد که مؤلف در فصل چهارم «بحران» و فصول مختلف «سیطره کمیت» بدان پرداخته است. ۷) این تمثیل در کتاب الانسان الکامل عبدالکریم جلی به کار رفته است.

۸) اشارهای به آن است آیه: «الم تر الی ربک کیف مذلّ لولشء لجعله ساکناً ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً ثم قبضناه الینا قبضاً یسیراً» (آیا ندیدی خداوند گارت را که چگونه سایه را کشید و اگر می‌خواست آن را آرام می‌ساخت سپس خورشید را دلیل بر آن قرار دادیم سپس آن را آهسته آهسته بطرف خود برکشیدیم؟ سورة فرقان، ۴۶ - ۴۵) عمده معانی هستی‌شناسی در این آیه به طریق رمز گنجانده شده است. ظل ممدود طبق تفسیر برخی حکیمان اسلامی همان وجود منبسط یا وجود عام است. خورشید عبارت (در واقع اشارت) است از وجود مطلق که وجود منبسط مضاف بدو است و جلوه آن در «خارج». خورشید دلیل است بر وجود سایه و نه برعکس که با دیدگاه مابعدالطبیعی کاملاً موافق است چه در این دید نظر اول بر وجود مطلق است سپس بر

«غیر» آن. قبض این سایه کشیده اشاره است به رجوع اشیاء به فناء کلی: «کل شی هالک الا وجهه».

- ۹) به رأی لایبنیتس (Leibniz) در این خصوص در فصل سوم کتاب اشاره‌ای شده است.
- ۱۰) «خلق السموات بغیر عمد ترونها و القی فی الارض رواسی» (آفرید آسمانها را بی‌ستون دیدنی و در زمین کوههای استوار درافکند. سوره لقمان، آیه ۱۰). ستون آسمانها دیدنی نیست زیرا مینوی است. کوهها هم در امتداد همان محور برافراشته شده‌اند.
- ۱۱) فصل فی کیفیة الخلاص من الدنيا و صفة الطريق المؤدی الیه، چاپ زاخاؤو، ص ۴۲)
- ۱۲) به فصل دوم رجوع شود. مصرع دوم این بیت مثنوی هم اشاره‌ای به آن است: من چو لب گویم لب دریا بود من چو لا گویم مراد آ بود.

۱۳) رجوع شود به فصل بیست و چهارم.

۱۴) سوره نوح، آیه ۱۷

۱۵) «و چون آدم علیه‌السلام از ظهور ملکوتی ایجادى به توجه به ملك خود خارج شد محدث به حلت اكبر و مجنب به جنابت عظمی گردید و چون این توجه در حضرت مثال یا بهشت دنیا متمثل شد، دنیا به صورت شجره درآمد و آدم به توجه و مشی به سوی آن و برداشتن به دست و به سرنهاندن و اعظام نمودن آن مبتلای بر خطیئه شد» (اسرار نماز، امام خمینی قدس سره، فصل چهارم از مقاله نخستین).

۱۶) «فلاسفه اسلام میل دارند کنایه و تشبیه را در بحثهای متافیزیکی مخصوصاً در شرح و تبیین رابطه ظاهراً متناقض بین وحدت و کثرت و یا واقعیت مطلق و ظواهر به کار برند. استفاده مکرر از کنایه و تمثیل یکی از علامات مشخصه فلسفه اسلام و در حقیقت فلسفه شرق به طور کلی است.» (توشیهیکو ایزوتسو، مجله دائرةالمعارف اسلامی، شماره ۱۲، ص ۱۱۰ ترجمه استاد دکتر غلامرضا اعوانی). مقصود پژوهنده زاینی از کنایه و تشبیه همان است که در این نوشته «رمز» نامیده می‌شود.

۱۷) مارتین لینگز (M.Lings) در کتاب What is Sufism در این باره سخنان باریک و نیکویی گفته است (در فصل ششم آن کتاب که به مراتب یقین اشاره شده است). نیازی به توضیح نیست که «قلب» یا «قوای اطراف قلب» که در این نوشته بکار می‌رود مبنی بر تعالیم دینی و حاکی از واقعیت‌های معنوی استواری است. «دل» به عنوان مرکز احساسات متعارفی به این بحث مربوط نیست.

۱۸) سوره اعراف، آیه ۵۶

۱۹) سوره طه، آیات ۱۰ - ۹

۲۰) مؤلف در این کتاب به بسیاری از این تمثیلات اشاره کرده و درباره بعضی مفصلاً تحقیق

کرده است. مثلاً دربارهٔ رمز معروف «یین - یانگ» که اتفاقاً فیزیکدانان هم به آن دلبستگی فراوان دارند در فصل بیست و دوم مطالعه شده است.

۲۱) فکر کان از مشرق آید آن صباست فکر کز مغرب دیور با وباست
۲۲) ارسطو رمزهای حکمای سلف یونانی را در نیافت. وی «آب» و «آتش» و «کرهٔ متناهی» قدما را اشارتهای «میهم» به واقعیت می‌دانست که تحقیق رشیق خود او آن ابهامها را مرتفع ساخته بود. مورخان امروزی فلسفه هم به مصداق «تانگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی» غالباً در کار حکمای «باستانی» یونان سرگردانند. کاپلستون مورخ انگلیسی، پارمنیدس (Parmenides) را ماتریالیست شمرده زیرا «کرهٔ متناهی» (که در کلام او رمز «وجود» است از آن حیث که از عدم تناهی هیولانی تهی است) از نظر این مورخ اشاره به چیز مادی است.

۲۳) نقل از ستیس در کتاب فلسفهٔ هگل، جلد دوم، فصل راجع به دین، ص ۶۷۹
۲۴) سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۴۳ - این آیه پس از ذکر مثل خانهٔ عنکبوت به عنوان سست‌ترین خانه‌ها آمده است. عنکبوت از آن روی که خانهٔ خود را از لماب خویش می‌آفریند در هند مثل قرار گرفته است در تصویر قضیهٔ «تجلی»، چنانکه در فصل چهاردهم کتاب حاضر که دربارهٔ تمثیل بافندگی بحث کرده بدان اشاره شده است.

۲۵) تفسیرهای تفتنی یا ادبی رموز شعر فارسی از قبیل زلف و خد و خال و ابرو و غیره که اخیراً سخت متداول شده، مبنی بر تصور ناقصی از «عرفان» است. حتی برخی تصوّف «ایرانی» را مکتب «محبت» معرفی کرده‌اند در حالی که تصوّف در هر جای جهان در وهلهٔ اول طریق «معرفت» است....

۲۶) دربارهٔ بارگران «مصطلحات» به فصل سی‌ام رجوع شود.
۲۷) «واضع» کلمه‌ای است که در علوم متعارفی به کار می‌رود. واقعیت دربارهٔ ماهیت و منشا زبان نه منطبق است با نظریهٔ زبان‌شناسی امروز و نه با نظریهٔ علوم متعارفی دیروز....
۲۸) آداب الصلوة، امام خمینی قدس سره.

۲۹) قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۰۴
۳۰) سورهٔ هود، آیهٔ ۹
۳۱) سورهٔ نور، آیهٔ ۳۶

۳۲) رمز و تمثیل از دایرهٔ «احرکات اعتباری» بیرون است.
۳۳) رمز و داستانهای رمزی در ادب پارسی، ص ۲۵

۳۴) اسطوره نیز همانند رمز سرشار از معنی است. بهترین راه معرفی اسطوره چنانکه هست شکافتن مفاهیم برخی از آنهاست چنانکه فریتهوف شوون در کتاب «Buddhism in the tracks of» طی فصولی برخی از اساطیر مکتب شینتو (دین باستانی ژاپن) را تفسیر کرده و مدلولهای چکمی آنها را بوضوح بیان داشته است.

۳۵) در مقدمهٔ کتاب (München, 1929) «Das Geheimnis der goldenen Blüte»

۳۶ همان مقدمه

۳۷ همان

۳۸ همان

L'Homme à la Découverte de son Ame, P.311 (۳۹)

(Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Lebenswussten (۴۰

(Zurich . 1963) S.137)

۴۱ همان

۴۲ به فصل ششم «سیطره کیمیت» رجوع شود.

۴۳ «مفهوم» در اینجا غیر از آن است که قبلاً به نارسایی آن اشاره شد. تیتوس بورکههارت می‌نویسد که یونگ در سفرهای خود به هند هرگز به دین عارف کبیر هندو رامنه مهارشی (Rāmāna Mahārshi) نرفت زیرا ناخودآگاه بیم داشت مبدا همه آرام او با حضور در محضر وی بر باد فنا رود. مهارشی بزرگترین نماینده مکتب ادویته ودانته (بعد به آن اشاره خواهد شد) در قرن حاضر است و طریق «خودشناسی» را به طرز بسیار دل‌انگیزی در جهان تجدید کرده است. سخنان وی که در کتابهایی جمع‌آوری شده همگی از طراوت خاصی برخوردار است. بورکههارت از جمله در کتاب: 1971 «alchemy science of the cosmos, science of the soul» و در مقاله مهم cosmology and modern science درباره مکتب یونگ بحث کرده است.

رجوع شود به کتاب the sword of gnosis گردآورده Needleman. ز.

۴۴ به جای «معارف تطبیقی» گاهی از «ادیان تطبیقی» نام می‌برند که به هر حال مقصود مطالعه در گنجینه حکمت اقوام و ملل گوناگون بشری و تطبیق معانی آنها با یکدیگر است به اسلوب فنی. به عبارت دیگر جست و جوی «میراث عتیق» است در دل همه فرهنگهای دینی.

۴۵ «خودی» اصطلاحی است که اقبال لاهوری به کار برده. مفهوم این فیلسوف پاکستانی از لفظ خودی عین آن چیزی که از مشرب ودانته یا مسلک شهودیه در تصوف برمی‌آید نیست. اقبال همواره به میراثهای حکمی از دریچه «رای» خویش می‌نگریست. خودی اقبال شاید همان هویت مقید فردی باشد جز این که تا اندازه‌ای «آرزومند» در گذشتن از حدود خویش است. در جایی نوشته است: «مساله (خودی) بسیار دقیق و عمیق است... برای هر کس رسیدن به آن نتیجه که من رسیده‌ام الزام‌آور نیست. آن نتیجه مخالف گرایش طبع و ذوق کنونی اغلب ملل خاوری می‌باشد اما حکمای غربی از آن بی‌اطلاع نیستند. گفتن این امر سرتاسر مبنی بر اشتباه است که من برای رسیدن به این نتیجه تحت تأثیر فیلسوفان مغرب زمین قرار گرفته‌ام» (اسرار خودی و رموز بیخودی، چاپ مشایخ فریدنی، ص ۷۷).

۴۶ در آلمانی باستان «der Atem» در معنی «روح» نیز به کار می‌رفت. «der heilige

Atem» به معنی «روح‌القدس» بود.

۴۷) به فتح الف که قرائت فریتهوف شوون است در spiritual perspectives and human facts, chapter on Vedanta (عبدالرحمن بَنَوِی این کلمه را آنیه خوانده و از «einei» یونانی مأخوذ دانسته است).

۴۸) حلاج سروده است:

آنا من آهوی و من آهوی انا نَحْنُ روحان خَلَلْنَا بَدَنًا

۴۹) خودی. مطلق مُنْزَك خویش است و مُنْزَك خویش و از این میان سرور و ابتهاج (ananda) بر می‌خیزد. صورتی از این معنی در فلسفه ابن‌سینا دیده می‌شود.

۵۰) تجلی‌انیت مطلق به صورت objectification است و تجلی‌هویت مطلق به صورت individuation. از این جاست که شعار ودانته در سلوک این است که از بیرون بیت روح به درون و شعار تصوف این که از درون بیت نفس به بیرون.

۵۱) در این باره به جلد دوم کتاب ادیان و مکتبهای فلسفی هند فصل راجع به ودانتا نوشته داریوش شایگان رجوع شود.

ânamamayahakosha ۵۲)

A. Coomaraswamy, vedānta and western ۵۳)

tradition - این مقاله در جلد دوم مجموعه مقالات کوماراسوامی گردآورده J.Lipsey درج شده است.

۵۴) مثلاً تیتوس بورکهارت در کتاب:

«an introduction to Sufi doctrine» (1963, Lahore)

۵۵) چنانکه صوفیان گفته‌اند: العالم خیال فی خیال

۵۶) «از چداکاس (chid - âkâsha) اول چیزی که به هم رسید عشق بود که آن را به زبان موجدان هند مایا (mâyâ) گویند و اهل اسلام را گفت کنت کتراً مخفياً فاحییت ان اعرف فخلقفت

الخلق بر این دال است.» محمد داراشکوه، مجمع‌البحرین، ۱۳۶۶، ص ۴

۵۷) بنابه تفسیر فریتهوف شوون، عمیق‌ترین معنی رمز بین - یانگ همین است. معانی دیگر این رمز در فصل بیست و دوم کتاب ذکر شده است.

۵۸) از کتاب شوون که در یادداشت ۴۷ به آن اشاره شد.

۵۹) «اناالحق» مطابق ینش هنوویی «سطح» نیست.

۶۰) «من یرج من بیته مهاجراً الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله» (سوره نساء، آیه ۱۰۲)

۶۱) «لا انا و لا انت بل هو»

۶۲) گروهی که خود را پیروان نویی ودانته (neo - vedantists) می‌خوانند بین خودی مطلق و خودی مقید خلط کرده‌اند (که تا اندازه‌ای یادآور «فلسفه خودی» فیلسوف پاکستانی است). در این باره در کتاب شوون به بنام «*language of the Self*» مفصلاً بحث شده است.

۶۳) در یونان باستان شعار «خود را بشناس» حقیقتی را تعلیم می‌کرد که با آنچه ودانته و بطور کلی مسالک هندویی می‌آموزند یکی است. «خمیره حکمت» اقوام باستانی یونانی و ایرانی و هندی (وستلی و ژرمئی) از منشأ واحد است.

۶۴) اسلام همچون مسیحیت و یهودیت در زمان تاریخی خاص پایه‌گذاری شده است. همین امر نوعی «چالاک» به ساختمان اسلام بخشیده است که در آیین‌های «ازلی» کمتر به چشم می‌خورد. در «خودشناسی» به سبک ودانته و به طور کلی مسالک هندویی خطر بزرگ به هم آمیختن خودی مقید و خودی مطلق وجود دارد و بسا سالکانی که سلوک آنها (خصوصاً در این روزگار) در جوف بیت نفس است و خود بی‌خبراند.

۶۵) مجمع‌البحرین، ص ۲

۶۶) nirvāna برابر «فناء» و moksha برابر «بقاء بعدالفناء» است.

۶۷) رابطه خالق و مخلوق در رمز هندسی نظیر رابطه مرکز است و دوائر متفق‌المرکز اما نکته «توحید» را نه در این تصویر بلکه در تصویر «شعاع» که واسطه ربط مرکز و دوائر باشد باید در نظر گرفت.

۶۸) آیه «و نفختُ فيه من روحي» را همگان می‌خوانند اما تنها عارفان به عمق معنی آن واقف‌اند.

۶۹) «خداگونگی در ترازهای مختلف قابل تصور یا تحقق است. یکی در سطح اخلاق انسانی، دیگر در سطح مقامات عرفانی.

۷۰) «الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الرُّبُوبِيَّةُ، فَمَا فَقِدَ مِنَ الْعُبُودِيَّةِ وَجَدَ فِي الرُّبُوبِيَّةِ وَ مَا خَفِيَ مِنَ الرُّبُوبِيَّةِ أَصِيبَ فِي الْعُبُودِيَّةِ» (بندگی گوهری است که زرفای آن خداوندگاری است پس آنچه از بندگی گم شود در خداوندگاری یافته شود و آنچه از خداوندگاری پوشیده باشد در بندگی بدست می‌افتد». مصباح‌الشریعة، فصل فی حقیقة العبودیة.

۷۱) اصول کافی، ج ۳، ص ۲۴۲

۷۲) مایستر اکهارت (Meister Eckhart) عارف آلمانی گفته است: «چیزی در نفس هست نیافریده و نیافریدنی.... و آن عقل است».

۷۳) به نقل از تذکرة الاولیاء عطار نیشابوری

۷۴) (Frithjof Schuon, The servant and union, dimensions of Islam ch.3)

ابن عربی نهایت سیر انسانی را از جمله به صورت تخلل لاهوت و ناسوت در یکدیگر تعریف کرده

است. در فصل حکمت ابراهیمی (ع) (چاپ عقیقی صص ۸۴ - ۸۰) می‌نویسد: «خلیل (ع) خلیل نامیده شده به دلیل تخلّل او و حصر او همه آنچه را که ذات الهی بدان متصف است... چنانکه رنگ متخلّل در شیء رنگین است... پس متخلّل (اسم فاعل) پوشیده است در متخلّل (اسم مفعول)... و خوراک آن است». رمز «طعام» جنب لاهوت در ناسوت و جنب ناسوت در لاهوت را که دو جنبه از يك واقعیت است به خوبی نمودار می‌سازد. «از آنجا که خلیل (ع) را این مرتبه بود که به همین سبب خلیل نامیده شد سنت مهمانداری (قیری) را تاسیس کرد» اطعام خلق رمزی است از پوشیده شدن خلق در حق و طعام خوردن رمزی است از پوشیده شدن حق در خلق. ۷۵) رمز قلب در علم رموز «ماه» است و حالت‌های گوناگون ماه (اهله قمر) گویای تجلیات گوناگون قلبی. رمز روح «خورشید» است که ماه نور خود را از آن به دست می‌آورد. نفس «شب» ظلمانی است مگر «ماه» برآید هر چند طلوع ماه حتی بدر تمام هم شب را فانی نخواهد ساخت. فانی تمام شب تنها پس از طلوع «خورشید» رخ خواهد داد.

۷۶) توجه به این نکته تعلیمی دید دیگری در مطالعات راجع به تاریخ و باستان‌شناسی و مردم‌شناسی و غیره پیش می‌آورد غیر از آنچه امروز متداول است. جست و جوی «سنت عظیم عتیق» در لابلای آثار و مدارك موجود از زمانهای پیشین از اینجاست که آغاز می‌گردد.

۷۷) حتی اگر حظوظ اخراوی هم اضافه شود باز مبنی بر «جهل» است نسبت به حقیقت توحید.

۷۸) مطابق رمزی که در یادداشت ۷۵ به آن اشاره شد این پرده‌ها «ابرها» یی است که «ماه» در پشت آنها پنهان است.

۷۹) «Substance» به قول فریتهوف شوون.

۸۰) در این باره در بخش الف مطالبی گذشت.

۸۱) گنون می‌نویسد: «شعر در اصل عبارت نبود از ادبیات بیهوده‌ای که امروز هست. شعر بر اثر انحطاط ناشی از حرکت هبوطی دور بشری به چنین روزی افتاده است.» (نقل از مقاله

«the language of the birds» در مجموعه «the sword of gnosis»)

۸۲) کسی از علی علیه‌السلام پرسید: مرا از نخستین کسی که شعر گفت خبر ده. پس علی (ع) گفت آدم (ع) و در پاسخ این که شعر آدم (ع) چه بود، گفت: آدم (ع) هنگامی که بر زمین فرود آمد، خاک و گسترده‌گی و هوای آن را مشاهده کرد. پس از آن که قایل هابیل را کشت آدم (ع)

سرود:

تَغَيَّرَتِ الْبِلَادُ وَ مَنْ عَلَيَّهَا قَوَّجَهُ الْأَرْضُ مُغْبِرٌ قَبِيحُ
تَغَيَّرَ كُلُّ ذِي لَوْنٍ وَ طَعْمٍ وَ قَلَّ بَشَائِئُ الْوَجْهِ الْمَلِيحُ

(سرزمینها و هر که در آن است دگرگون شد و روی زمین خاک آلود و ناخوش است. هر چه رنگین

و با مزه بود دگرگون شد و تازه‌رویی خوبان کاهش یافت).

نقل از «کتاب الخصال» صدوق، ص ۲۰۹، چاپ جامعه مترسین.

۸۳ «*oriental metaphysics*» مندرج در مجموعه «*the sword of gnosis*»
۸۴ «تفکر» مارتین هایدگر (M. Heidegger) فیلسوف آلمانی را در همین پرتو به درستی می‌توان فهمید که چیست و به چه جهتی متوجه است. در مقدمه کتاب «*Sein und Zeit*» (ص ۳۹ - ۳۸) می‌نویسد: «راجع به سختی و نادپسندی (Unschöne) مصطلحات مذکور در تحلیلهای آینده این تذکر باید داده شود که درباره موجود (Seiende) به زبان توصیفی سخن گفتن چیزی است و دریافتن موجود در وجود (Sein) او، چیز دیگر است زیرا در این کار اخیر دست ما نه تنها از حیث لغت بلکه از حیث دستور زبان (Grammatik) نیز تهی است.» «دریافتن موجود در وجود او» عبارت است از مشاهده اشیاء در «جوهر» (مقصود از جوهر چیزی غیر از مفهوم فلسفی آن است. طبق فصل اول معانی رمز صلیب جوهر فلسفی چیزی نیست مگر موضوع قضیه در علم منطق). زبان و دستور زبان مناسب این طرز تفکر چیزی نیست مگر زبان رموز و تمثیلات که زبان عتیق و فطری بشر است.

۸۵ به فصل دوم کتاب «هنر مقدس» بورکهارت رجوع شود.

۸۶ راجع به تمثیلات هندسی ذکر این نکته شاید بیجا نباشد که سخن گفتن از «ابعاد شخصیت» و «نقطه‌نظر» و «سطح جهان» و غیره از نظر تمثیلی کاملاً درست و دقیق است. اگر فیلسوف مآبی بگوید که روح مجرد است و از اوصاف ماده و از جمله بُعد خالی است به جنبه تمثیلی سخن پی نبرده است. «نقطه نظر» اصطلاحی است که ظاهراً اول بار لایب نیتس (Leibniz) فیلسوف آلمانی قرن هفدهم میلادی به عنوان جزئی از فلسفه «موندادی» خود به کار برد. نقطه نظر به معنی دیدگاه است و به کار بردن آن در فارسی به همین معنی هیچ اشکال ندارد. ضمناً، در اصل اشتقاق برخی الفاظ هم مفهوم اندازه وجود دارد که این مفهوم تدریجاً همگام با «ترقی» و «رشد» بشر از دست رفته است. مثلاً در اصل کلمات فارسی ۱) نمودن ۲) فرمودن، معنی اندازه گرفتن موجود بوده است. صورت تحلیلی این دو چنین است:

۱) ni - mǎ ۲) fra - mǎ

ریشه «mǎ» که مشترك است در بین همه زبانهای هندو اروپایی، به معنی «اندازه گرفتن» است که در نمودن و فرمودن با دو پیشوند مختلف، دو کلمه با دو معنی مختلف پدید آورده است. اما در کلمه اول که به معنی «ظهور» است باید دانست که بین اندازه و ظهور رابطه‌ای است نزدیک که در فصل سوم کتاب «سیطره کمیت» تحت عنوان «اندازه و ظهور» شرح داده شده (پیشوند ni در زبانهای باستانی ایران معنی «فرو» را می‌رساند - ظهور در واقع تنزل است از

مبدأ وجود) اما در کلمه دوم باید بین امر و اندازه رابطه‌ای دریافت. تصویر این دو فعل را به صورت بخش شدن شعاعهای نور از يك مرکز نورانی در شش جهت مکان می‌توان در نظر گرفت. علاوه بر این دو لغت از لغات «بیعان» (و فعل بیمودن) و «آمادگی» هم باید نام برد که از همان ریشه است. «آمادگی» به معنی «استعداد» است و رابطه نزدیکی با «تقدیر» دارد. درباره تحلیل صوری این لغات رجوع شود به:

Bartholomae , altiranisches Wörterbuch, Berlin , 1961

۸۷) تفسیر عبارت «اهیه اشراهیه» و تفسیر پاره‌ای از سوره حمد چنانکه در فصول هفدهم و بیست و پنجم این کتاب آمده، یکی از اقسام تفسیرهای ممکن در این باره است. تفسیر مؤلف که آن عبارت را به صورت «هستی هستی است» خوانده يك جنبه مهم از معانی این سخن را آشکار می‌نماید. جنبه‌های دیگری هم (ولو فروتر) در کار است که در کتب فلسفه و عرفان مسیحی باید جست و جو کرد. مثلاً رجوع شود به کتاب «روح فلسفه قرون وسطی» نوشته اتین ژیلسون (E. Gilson)، ترجمه ع. داوودی، ۱۳۶۶

در پایان مترجم معترف است که سعی بلیغی که در رسانیدن دقایق معانی کتاب مبذول شده است، قرائت متن را دشوار و ناهموار ساخته، اما چاره چیست؟ «معانی رمز صلیب» و دیگر نوشته‌های رنه گنون نوشته‌های ادبی نیست که لطف شیر و انگبین را از آن توقع کنیم: نگاهی است تیز به عین واقعیت که حقاً بسیار قلیل‌اند کسانی که این نظر سخت را بتوانند چنانکه شاید و باید تا به آخر دنبال کنند.

ضمناً ذکر این نکته ضروری است که مؤلف این نوشته را به یکی از مشایخ سلسله شاذلی در مصر به نام شیخ الالیش الکبیر تقدیم داشته و نکته اصلی کتاب را ملهم از اشارات وی دانسته است.

مقدمه

چنان که در سرآغاز کتاب *انسان و صیورورت او* بر حسب ودانته آورده شد بنا بر این بود که آن کتاب پاره نخستین باشد از يك سلسله تحقیقها که بر مقتضای مقام یا گوشه‌هایی چند از تعالیم حکمت مشرقی^۱ را بی‌تصرفی تقریر کند و یا در نهایت پای‌بندی به روح معانی آنها، آنها را به طرزی درخور فهم و بهره‌مندی بیشتر ترتیب دیگر دهد. آن سلسله، ناگزیر يك چند به تعویق افتاد، زیرا اوضاع و احوال اقتضا می‌کرد که درباره چندین مورد اطلاق فرعی^۲ تعالیم مزبور تحقیق شود. در اینجا هم آن دسته مبادی مابعدالطبیعی که یگانه پایه هر تعلیم سنتی^۳ حقیقی است هرگز از مد نظر دور نگردید.

در کتاب *انسان و صیورورت او* معلوم شد که رأی يك تعلیم سنتی از رده حکمت خالص درخصوص موجودی چون انسان چگونه است. بیان آن کتاب بیشتر به متن آن تعلیم مجلود می‌شد و اگر گاهی از متن به حاشیه می‌رفتیم جز بیان موارد اتفاق^۴ بین آن تعلیم و دیگر صورتهای سنتی قصد دیگری در بین نبود. در کتابهای خود هرگز بر آن نیستیم که خویشتن را به يك صورت سنتی مخصوص مقید کنیم. حقیقتاً با دین یگانگی ذاتی^۵ سنتها در وراء چندگانگی کمابیش ظاهری صورتهای که برآستی جامه‌های گوناگونی هستند به اندام حقیقت واحد، پذیرفتن چنان تقیدی سخت دشوار است. به‌طور کلی به دلایلی که در جای دیگر ذکر آن گذشته است ما نظرگاه تعلیم هندویی را به منزله نظرگاه مرکزی برگزیدیم^(۱) ولی این کار مانع از آن نیست که هرجا دست دهد طرز بیان^۶ رسیده از

1.eastern metaphysical doctrines

3.traditional

4.concordances

5.forms

6.essential unity

7.mode of expression

سنت‌های دیگر را نیز به کار ببریم، البته همواره بدین شرط که آن سنت‌های اصیل^۸ یا به همان معنی که در جای دیگر گفتیم سنت‌های قویم^۹ و صحیح^{۱۰} شناخته شده باشند.^(۲) در کتاب کنونی بیش از پیش دست به کار تطبیق خواهیم برد چه در اینجا موضوع کلام ما منحصر نیست در يك شاخه تعلیم از آن يك تمدن خاص. غرض تصنیف حاضر شرح رمزی^{۱۱} است مشترك در میان قریب به اتفاق سنت‌ها که این خود گویا، نشانی است از وابستگی آن به سنت عظیم عتیق.^{۱۲}

در همین سرسخن برای بازداشتن برخی اشتباه‌ها که به طرز اسفانگیز در این روزگار سخت رایج نیز هست ذکر مؤکد يك نکته بسیار مهم ضروری است و آن فرق بنیادی بین جمع صوری آثار سنتی^{۱۳} از يك طرف و جمع معنوی آثار سنتی^{۱۴} از طرف دیگر است. جمع صوری یعنی فراهم کردن مشتی عناصر کمابیش ناهم‌ساز^{۱۵} از بیرون که بدین‌سان هرگز در میان آنها یگانگی پیدا نخواهد شد. در يك کلام، جمع صوری نوعی التقاط^{۱۶} است با همه پیریشانی و ناسازی ملازم آن. پس این کار کاری است صرفاً ظاهری و قشری. عناصری که از هر گوشه گرد هم کرده و در کنار هم نهاده‌اند جز چند عاریت که به درستی در هیئت تعلیم واحد به معنی حقیقی کلمه جمع‌شدنی نیست نخواهد بود.

از طرف دیگر جمع معنوی آثار سنتی به‌ذات خود از درون صورت می‌گیرد. مقصود این است که جمع معنوی به درستی دین چیزهاست در یگانگی مبداء^{۱۷} و نگرستن نحوه صدور و نحوه وابستگی آنها به مبداء و بدین طریق یگانه ساختن یا آگاهی بر یگانگی راستین آنها از روی پیوندی به کلی درونی^{۱۸} در صمیم ذات آن چیزها.

با عرض این معیار بر موضوع نوشته حاضر باید گفت هر کجا در عین بی‌خبری از یگانگی تعلیم که صورتهای سنتی گوناگون تعبیرها^{۱۹}ی گوناگون آن و یا موارد انطباق^{۲۰} آن بر شروط وابسته به اوضاع و احوال^{۲۱} خاص زمانی و مکانی‌اند عناصر مستعار از سنت‌های مختلف را جسته و گرد هم آورده باشند آنجا جمع صوری در کار است. از این گردآوری بهره‌آرجمندی به دست نمی‌آید. به عنوان مثل درخور فهم بجای يك کل سازگار

8.authentic 9.regular 10.orthodox 11.symbol

12.Primordial Tradition 13.syncretism 14.synthesis

15.incongruous 16.eclecticism 17.principle 18.inherent

19.expressions 20.adaptations 21.conditions

يك توده ناسازگار بی‌هیئت در دست ما خواهد بود که به دردی نمی‌خورد زیرا از یگانگی نظیر یگانگی يك جانور یا يك ساختمان منتظم بی‌نصیب است. درواقع خاصه جمع صوری آثار سنتی از آنجا که ظاهری است همین نارسایی در یگانگی است. ولی از جانب دیگر جمع معنوی آثار سنتی آنجاست که از یگانگی آغاز کنند و در لایه‌لای چندگانگی^{۲۲} مظاهر آن را از نظر دور ندارند. این خود مستلزم توانایی مشاهده فراسوی صورتهاست و آگاهی از آن حقیقت اصلی که خود را در لفاف صورتهای فروپيچیده تا به قدری که بتواند ابلاغ^{۲۳} گردد. با بودن این آگاهی، شخص آزاد است که چنان یا چنین صورت را به کار ببرد، چنان که يك معنی را به زبانهای گوناگون می‌توان ترجمه کرد تا مردم گوناگون از عهدۀ فهم آن برآیند. در برخی سنتها این امر را «موهبت زبانها»^{۲۴} خوانده‌اند.

موارد متوافق در بین صورتهای سنتی در حد مترادفهای^{۲۵} حقیقی است. نظر ما بدانها بدین‌سان است و همچنان که تعبیر برخی چیزها گاهی به زبانی آسانتر از زبان دیگر است همچنین یکی از این صورتهای چه بسا بیش از صورتهای دیگر در شرح بعضی حقایق مناسب افتد و بهتر آنها را به افهام نزدیک سازد. از این روی به کلی رواست که صورتی که برای غرض خاص کاملاً متناسب است به کار برده شود. به شرط اطلاع حقیقی بر همسنگی^{۲۶} صورتهای در گذر از یکی به دیگری جای اشکال نخواهد بود و تحصیل آن اطلاع از طریق دیدن صورتهاست در نور مبدأ مشترك آنها. بدین اسلوب، راه بر هر قسم جمع صوری بسته خواهد شد. درواقع جمع صوری آثار سنتی چیزی نیست مگر محصول يك نظرگاه غیرالهی^{۲۷} که درست با اندیشه علم‌الهی^{۲۸} که تنها موضوع این رشته تحقیقها است مخالف خواهد بود.

صلیب رمزی است که در صورتهای گوناگون تقریباً در هر جا و از دیرباز به آن برمی‌خوریم. پس برخلاف گمان گروهی که شاید بپندارند که این رمز مختص به سنت مسیحی است ابداً در اختصاص مسیحیت نیست. حتی می‌توان گفت که مسیحیت لااقل در جنبه ظاهری^{۲۹} و متعارف خود تا حدودی خصیصه رمزی صلیب را فراموش کرده و دیگر در آن چیزی جز علامت يك حادثه تاریخی نمی‌بیند. ولی در حقیقت دید تمثیلی و دید تاریخی با یکدیگر ناسازگار نیستند. دید دوم به اعتباری نتیجه دید نخست است. اما این

22.multiplicity 23.communicate 24.gift of tongues 25.synonymies

26.equivalence 27.profane 28.sacred science 29.exoteric

نگرش چندان در نظر اکثر مردم این روزگار غریب می‌نماید که برای بازداشتن بدفهمی‌های احتمالی بجاست در این باره اندکی درنگ کنیم.

درواقع اشخاص غالباً می‌پندارند که دم زدن از معنی رمزی مستلزم نفی معنی ظاهری^{۳۰} یا تاریخی است. این گمان از ندانستن قانون تناظر^{۳۱} که شالوده هر گونه تمثیل^{۳۲} است برمی‌خیزد. بر طبق این قانون هر شیء برآمده از يك مبدأ مابعدالطبیعی که همگی واقعیت خود را از آن به دست آورده به نحو خاصی و در حد مرتبه وجود^{۳۳}ی خودش ترجمه یا حکایتی است از آن مبدأ، چنان که از يك مرتبه تا به مرتبه دیگر همه اشیاء به هم وابسته‌اند و با یکدیگر متناظر، به طرزى که در نظام کل^{۳۴} که خود در کثرت مظاهر عکسی^{۳۵} است از وحدت مبدأ، هر یکی حایز مقام خاص است.

از اینجاست که قوانین حیطه فروتر را همیشه می‌توان چنان اعتبار کرد که رمز حقایق مرتبه فراتر قرار گیرند، همان مرتبه‌ای که ژرف‌ترین سبب آن قوانین و هم مبدأ و هم غایت آنهاست. در این باره خطای تفسیرهای طبیعت‌زده^{۳۶} متجدد^{۳۷} را یادآور می‌شویم که سلسله مراتب^{۳۸} مختلف واقعیت را درست زیر و بر^{۳۹} می‌نماید. بدین سان غرض رمزها و اسطوره‌ها^{۴۰} برخلاف مشهور هرگز بیان حرکت اجرام فلکی نبوده بلکه در حقیقت شکلها^{۴۱}ی ملهم از آن حرکت را دربر گرفته و به نحو تناظر قیاسی^{۴۲} در پی نمایش چیز دیگری بوده است زیرا قوانین حرکت اجرام فلکی ترجمه طبیعی^{۴۳} آن مبادی مابعدالطبیعی است که پشتوانه هستی آنهاست. همین نکته که درباره پدیدارها^{۴۴}ی نجومی گفته شد عیناً و به همان سبب درباره اقسام دیگر پدیدارهای طبیعی نیز صادق است. این پدیدارها از آنجا که از مبادی عالی و متعالی^{۴۵} برآمده‌اند به درستی رمز آنها خواهند بود. واضح است که این امر به معنی نفی واقعیت این پدیدارها به خودی خود در مرتبه وجودی خود نیست بلکه بیان رکن واقعیت آنهاست چه بدون مبادی خود لاشیء^{۴۶} صرف خواهند بود.

30.literal 31.law of correspondence 32.symbolism

33.order of existence 34.total harmony 35.reflection

36.naturalistic 37.modern 38.hierarchy 39.reverse 40.myths

41.figures 42.analogically 43.physical 44.phenomena

45.transcendent 46.non.entity

این نکته درباره وقایع تاریخی نیز صادق است. این وقایع نیز با قانون تناظر یادشده منطبق اند و به آن طریق به نحو خاص خود ترجمان حقایق فراتر خواهند بود، همان حقایقی که اینها حکایت بشری^{۴۷} آنها شمرده می‌شوند. باید افزود که از دید ما (که پیداست از دید مورخان غیر الهی یکسره جداست)^(۳) همین نکته خود بخش بزرگ معنی^{۴۸} این وقایع را بدانها بخشیده است. این خصیصه رمزی هرچند در میان همه وقایع تاریخی مشترك است قهراً در جایی که سخن از تاریخ الهی^{۴۹} در میان است بالاخص صریح خواهد بود. بدین سان در همه حالات زندگانی عیسی مسیح علیه السلام اثر معنی رمزی را می‌توان بازجست.^(۴) با دریافتن مطالب گذشته زود معلوم خواهد شد که تلقی این حوادث به منزله امور غیر حقیقی و محض اسطوره از روی گزاف است بلکه این حوادث همان است که بایستی می‌بود و نه چیز دیگر. محال است که به آنچه از هر معنی مجرد^{۵۰} تهی است خصوصیت الهی بسته شود. مخصوصاً اگر عیسی مسیح به صلیب آویخته شده باشد می‌توان گفت که این خود به سبب ارزش^{۵۱} رمزی صلیب بوده است و بس که معلوم همگی ستهای جهان است. پس بی‌آن که معنی تاریخی به وجهی از وجوه طرد شود می‌توان آن را از معنی رمزی متناظرش مشتق شمرد.

یکی دیگر از توابع قانون تناظر، تعدد^{۵۲} معانی نهفته درون هر رمزی است. هر شیء گذشته از حکایت مبادی مابعدالطبیعی بر هر آن مرتبه‌ای که فراتر از او است، هرچند مراتب امکانی^{۵۳}، دلالت دارد، چه این حقایق که شیء کمابیش مستقیم بر آنها استوار است در حکم سیبهای ثانوی^{۵۴} او هستند. بدین سان معلول همواره رمزی است از علت در هر مرتبه، زیرا معلول چیزی نیست مگر ظهور آنچه در ذات علت مندرج است. این معانی رمزی فراوان و توپر تو^{۵۵} هرگز با یکدیگر ناسازگار نیستند بلکه چون موارد اطلاق اصل یگانه در مراتب گوناگون هستند به کلی متوافق و از این روی مکمل و مؤید یکدیگر و در نظام تالیفی جامع^{۵۶} هر يك دخیل اند. وانگهی همین امر است که نطق تمثیل را از نطق عادی گشوده‌تر و در ادای برخی حقایق سخت مناسبتر ساخته است. امکانهای بینشی^{۵۷} که هر رمز می‌گشاید به راستی غیرمتناهی است. به همین سبب زبان رمز نیکوترین زبان

47.human 48.significance 49.sacred history 50.transcendent

51.value 52.plurality 53.contingent 54.secondary causes

55.hierarchically superimposed 56.total synthesis 57.conception

در کار راز آشنایی^{۵۸} خواهد بود و زبانی که ناچار افزار القاء هر تعلیم سستی است. با نظر بدین نکته‌ها رمز صلیب هم چون هر رمز دیگری بر حسب معانی کثیر درخور امعان نظر خواهد بود ولی مقصود ما در این نوشته ادای حق آنها به تساوی نیست، چه برخی از این معانی را به اشاره برگزار خواهیم کرد. موضوع اصلی بحث ما معنی مابعدالطبیعی رمز صلیب است که نخستین و مهمترین معانی است زیرا معنایی است اصلی و معانی دیگر کمابیش فرعی و ثانوی. اگر به چند معنی از این قبیل پرداختیم همیشه به مرتبه مابعدالطبیعی برگشتشان خواهیم داد زیرا بر پایه نظر ما درباره علم سستی^{۵۹} که در عالم کنونی^{۶۰} یکسره مغفول غنه است درست همان معنی مابعدالطبیعی معطی صحت و جواز دیگر معانی است.

حواشی:

- (۱) شرق و غرب - ص ۲۲۸-۲۲۷، ترجمه انگلیسی.
- (۲) مقدمه عمومی بر تحقیق در تعالیم هندوئی، بخش سوم، فصل سوم. انسان و سیورورت او برحسب ودانته، فصل نخست.
- (۳) حقیقت تاریخی هنگامی مسجل خواهد بود که از اصل برآمده باشد. چوانگ تسو (ch'uang-tzu) - فصل بیست و پنجم.
- (۴) قیاس شود با بند یکم موعظه سن برنار (St. Bernard) در روز یکشنبه درخت خرما (Sunday Palm): هر کاری که او در بین مردم کرد، هرچه گفت و هرچه رنج برد طوری بود که حتی يك نکه آن تهی از رازی نبود و حتی يك حرف از سخن او تهی از رازی نبود (نقل از مترجم انگلیسی کتاب).

فصل یکم

در کثرت^۱ مراتب وجود خاص^۲

پیداست که به هر موجود یا وجود خاص، چه بشر و چه غیر بشر، از دیدگاههای متعدد (و خود می‌توان گفت بیرون از حصر عددی) ممکن است نظر انداخت. قدر این دیدگاهها سخت نابرابر است ولی اگر هیچ‌یک از حد مخصوص خود پا فراتر نکشد و یا بدتر از این با نفی دیدگاههای دیگر مدعی انحصار و تمامیت نشود هر یکی در حیطه مخصوص به خود به یکسان صحیح خواهد بود. به‌علاوه چون پذیرفتند که موقع هر دیدگاهی ولو ثانویترین و فرعیترین دیدگاهها به دلیل این که خود در ازاء یک امکان^۳ بوده است مورد انکار نتواند بود باز از طرف دیگر پوشیده نیست که از نظرگاه مابعدالطبیعی^۴ که مورد نظر ما در این مقام نیز همان است ملاحظه وجود خاص از حیث فردی یا جزئی^۵ قهراً امری است غیر کافی، چه عنوان «مابعدالطبیعی» مرادف عنوان «کلی^۶» است. پس هر تعلیمی که نظر خود را منحصرأ به ملاحظه وجودهای فردی یا جزئی بدوزد و بس، فایده آن از جنبه‌های دیگر هر چه که هست، لایق عنوان مابعدالطبیعه نخواهد بود. چنین تعلیمی را در هر حال ممکن است «طبیعی^۷» به معنی اصلی این کلمه نامید، چه آن صرفاً به حیطه طبیعت یا ظهور^۸ و یا محدودتر از این صرفاً به ظهور مقید به صورت^۹ یا باز هم محدودتر صرفاً به یکی از مراتب ظهور مقید به صورت محدود است.

بر خلاف زعم اکثر فیلسوفان غربی یا لااقل جمهور فیلسوفان متجدد غربی، فرد به

-
- | | | | |
|----------------|-------------|---------------|-----------------|
| 1.multiplicity | 2.the being | 3.possibility | 4.metaphysical |
| 5.individual | 6.universal | 7.physical | 8.manifestation |
| 9.formal | | | |

خودی خود حقیقتاً واحدی است نسبی و ناقص، نه واحد مطلق و کامل. فرد کل سربسته قائم به ذات یا يك «دستگاه مسدود»^{۱۰} از قبیل «موناد»^{۱۱} لایب نیتس^{۱۲} نیست و مفهوم «جوهر فرد»^{۱۳} که در پیش این فیلسوفان چندان مهم است، مفاد مابعدالطبیعی درستی ندارد. اصلاً جوهر فرد همان مفهوم «موضوع» در منطق است که از این جهت هر فایده که بر آن مترتب شود، این مفهوم به درستی به خارج از حدود نظرگاه منطقی قابل نقل نخواهد بود. فرد حتی اگر به تمام گستردگی ممکن الحصول خود لحاظ شود باز نه وجود تام یا جمعی^{۱۴} بلکه تنها مرتبه خاصی است از ظهور يك موجود که به شروط وجودی مخصوص و معین مشروط و در سلسله کماً غیرمتناهی^{۱۵} مراتب وجود تام حایز مقام معلوم است. از زمره اسباب تشخیص مرتبه فردی، یکی حصول صورت است که البته ضرورتاً جنبه مکانی ندارد زیرا تنها در عالم جسمانی که مکان دقیقاً یکی از شروط مشخص آن است صورت جنبه مکانی خواهد یافت.^(۱)

در اینجا لااقل به اجمال باید به فرق اساسی بین «خود مطلق»^{۱۶} و «خود مقید»^{۱۷} یا «هویت»^{۱۸} و «فردیت»^{۱۹} اشاره کرد که شرح کاملتر آن را در جای دیگر آورده ایم.^(۲) خود مطلق چنان که گفته ایم آن مبدأ متعالی و باقی است که هر موجود به ظهور پیوسته^{۲۰} فی المثل موجود بشری جز تشان^{۲۱} فانی و امکانی آن چیز دیگری نیست، بی آن که بدین طریق اندک تأثیری در مبدأ پدید آید. خود مطلق در عین بقاء بر ذات، امکانهای خود را در همگی شئون تحقق پذیر^{۲۲}، با کثرت کماً غیرمتناهی که همه به شروط وجودی باعث تقیید و تعیین محکوم اند گسترانیده که با ملاحظه وجود تام یا جمعی بالغ بر مراتب بسیار است و تنها یکی از آنها پاره^{۲۳} نامعینی از آن وجود خاص را تشکیل داده که به نام خود مقید فردی یا فردیت بشری می نامیم. ولی گسترش یاد شده تنها زمانی که از پایگاه

10. enclosed system 11. monad 12. Leibnitz 14. total being

13. individual substance

۱۵. indefinite، درباره معنی دقیق این کلمه و دلیل ذکر قید کماً به مقدمه مترجم رجوع شود.

۱۶. Self درباره این کلمه در مقدمه مترجم شرح کافی داده شد.

17. ego 18. Personality 19. individuality 20. manifested

21. modification 22. modalites of realization 23. portion

ظهور نظر افکنند در حکم گسترش^{۲۴} خواهد بود و گر نه اشیاء همه قهراً در «اکنون سرمدی»^{۲۵} به‌طور اجتماع^{۲۶} موجوداند. به اعتبار اول، گسترش یاد شده در «فعلیّت دایم»^{۲۷} خود مطلق تغییری و تبدیلی وارد نخواهد ساخت. پس خود مطلق مبدایی است که مراتب وجود خاص در میدان مخصوص به خود که می‌توان يك پایه وجود نامید بدان موجود هستند. سخن گذشته را علاوه بر مراتب به‌ظهور پیوسته (چه فردی مثل مرتبه بشری و چه فوق فردی یا به عبارت دیگر چه مقید به صورت و چه غیر مقید بدان) باید در مراتب به‌ظهور ناپیوسته هم صادق شمرد که خود بر همه امکانهایی مستتکف از ظهور و همه امکانهایی ظهور شامل است، هرچند که در اینجا دیگر لفظ اگزیستانس^{۲۸} (وجود خارجی یا قیام ظهوری) به کار نخواهد آمد. اما خود مطلق به کلی قائم به ذات است، چه از روی وحدت حق حقیقی خود، او را در وراء خود مبدایی نیست و نتواند بود.

هم‌اکنون گفتیم که لفظ اگزیستانس در آنچه به‌ظهور نپیوسته یا در مرتبه مبدأ است به کار بردنی نیست. دلالت این لفظ در معنی اشتقاقی دقیق خود (از ex-stare لاتینی) بر موجودی است قائم به مبدایی که جز اوست یا به سخنی دیگر آنچه خود علت کافی^{۲۹} وجود خود نیست و در يك کلمه موجود ممکن که همان موجود به‌ظهور پیوسته است.^(۳) وقتی از وجود عام^{۳۰} سخن می‌گوییم مراد ظهور کلی است با همه پایه‌های آن که هر یکی را می‌توان يك «عالم» از سلسله کماً غیر متناهی عالمها نامید. اما این لفظ بر درجه «وجود صرف» که در عین عدم ظهور خود مبدأ همه ظهورهاست و به طریق اولی^{۳۱} بر درجه‌ای که بالای وجود مطلق است قابل اطلاق نخواهد بود.

این نکته را بگوییم که وجود عام بر طبق تعریف گذشته به طبع واحد و بخش‌ناپذیر است نظیر وجود مطلق. در حقیقت وحدت وجود عام درست مشتق است از وحدت وجود مطلق چه وجود عام سراپای هیچ نیست مگر ظهور تام وجود مطلق یا به عبارت باریکتر، تحقق ظهوری همه امکانهایی لازم وجود مطلق که اصلاً در واحدیت خود متضمن است. باز نظیر واحدیت وجود مطلق، وحدت وجود عام^(۴) از کثرت شئون ظهور خالی نیست و از

24.development

25.eternal present

26.simultaneity

27.permanent actuality

28.existence

29.sufficient cause

۳۰. Existence (یا وجود مغاض یا مضاف. ر.ک به مقدمه مترجم).

31.a fortiori

آن تغییری نمی‌پذیرد زیرا که به یکسان شامل همگی این شئون است که همه به یکسان ممکن‌اند و از این روی در تحت شروط خاص خود محقق خواهند گردید. پس چنان‌که گفتیم وجود عام در وحدت خود متضمن کثرت کمأ غیرمتناهی پایه‌هایی است متناظر با همگی شئون ظهور کلی^{۳۲}. و این کثرت غیرمتناهی پایه‌های وجود عام متضایفاً^{۳۳} درباره هر وجود خاص که تماماً در نظر بگیرند متضمن کثرتی است به همان سان غیرمتناهی که هر یکی در پایه خاصی از وجود عام محقق خواهد گردید.

حتی با اقتصار به ملاحظه مراتب ظهور نظیر هم‌اکنون و هر زمان پس از این که تنها از وجود عام سخن در میان است، کثرت مراتب وجود خاص که يك حقیقت مابعدالطبیعی بنیادی است صادق خواهد بود تا چه رسد به ملاحظه مراتب ظهور و غیر ظهور بر روی هم که جمع آنها برابر کل وجود مطلق است. پس این اخیر نه در حیطة وجود عام حتی به تمام گستردگی خود بلکه در حیطة غیرمحدود امکان کلی^{۳۴} مورد نظر است. خوب باید دریافت که در واقع وجود عام صرفاً مشتمل بر امکانهای ظهور است بدین قید که چنین امکانها را تا بدانجا که به ظهور پیوسته‌اند در نظر بگیرند زیرا تا به جایی که به ظهور نییوسته‌اند در مرتبه مبدأ در پایه وجود مطلق می‌باشند. پس البته وجود عام مشتمل نیست بر همه امکانها به نحو حقیقتاً کلی و جامع^{۳۵} یعنی خارج از هر محدودیتی حتی نخستین محدودیت که قدیمترین تعین است که همان وضع یا ایجاب^{۳۶} وجود مطلق باشد.^(۵)

در حین بحث از مراتب ظهور يك موجود باید بین درجه وجود مطلق و آنچه وراء آن است فرق نهاد. در مورد اخیر معلوم است که لفظ «وجود» به معنی خاص کلمه دیگر به‌رستی به کار نمی‌تواند رفت اما مضایق زبان ما را وامی‌دارد که این لفظ را هرچند که جز يك ارزش قیاسی و تمثیلی بدان نسبت نمی‌دهیم تا لفظ بهتری در دست نیست نگهداریم وگرنه بیان مطالب ممتنع خواهد بود. بدین سان هر زمان که از وجود تام یا جمعی سخن رفت مراد در عین حال هم مراتب به‌ظهور پیوسته آن موجود است و هم مراتب به ظهور ناپیوسته بی آن که لازم آید که در مراتب اخیر خود صرفاً به آنچه با درجه وجود مطلق متناظر است مقید شود.^(۶)

مراتب عدم ظهور اصلاً خارج فردی^{۳۷} هستند و نظیر خود مطلق که از آن انفکاک

32.universal manifestation

33.correlatively

34.Universal Possibility

35.total

36.affirmation

37.extra-individual

توانند پذیرفت ابتدا در قید انفراد در نمی آیند اما مراتب ظهور برخی فردی است و برخی غیر فردی^{۳۸} که این فرق چنان که گذشت متناظر است با فرق بین ظهور مقید به صورت و ظهور غیر مقید به صورت. چون مورد انسان بالخصوص را در نظر آوریم فردیت حاضر و حاصل او که درست مرتبه بشری^{۳۹} را تشکیل داده تنها یکی از مراتب کما غیرمتناهی ظهور این موجود است و مراتب دیگر هر چند که در این موجود که از يك جهت نسبی و جزیی در مرتبه بشر فردی در نظر گرفته ایم فعلاً محقق نیست ولی جمله را باید به یکسان ممکن و لا اقل شاناً^{۴۰} موجود انگاشت.

حواشی:

- (۱) به فصل دوم و دهم انسان و صیرورت او بر حسب ودانته رجوع شود.
- (۲) همان، فصل دوم.
- (۳) بدین سبب است که چون درست سخن بگوییم عبارت متداول وجود خارجی یا قیام ظهوری خداوند بی معنی خواهد بود چه مراد از خداوند وجود باشد چنانکه غالباً هست و چه بالاتر از آن، مبدأ اعلی باشد که وراء وجود است.
- (۴) که به زبان عربی وحدة الوجود خوانده شده است. درباره تفاوت بین وحدت در مقام وجود مقاض و واحدیت مرتبه وجود و احدیت مرتبه بالاتر که مبدأ اعلی است به فصل ششم انسان و صیرورت او بر حسب ودانته رجوع شود.
- (۵) باید توجه کرد که فیلسوفان برای تاسیس دستگاههای خود همواره از روی شعور یا بدون آن می کوشند قیدی بر امکان کلی وارد آورند. کاری که متضمن تناقض است ولی موافق مقتضای طبیعت هر دستگاه از آن روی که دستگاه است. اگر کسی از این دید که آراء فلسفی گوناگون متجدد که از خصیصه هیأت تالیفی به خوبی برخوردار هستند به چه سان قیدها بر امکان کلی زده اند تاریخی به رشته تحریر درآورد کار شایان توجهی کرده است.
- (۶) درباره مرتبه ای که متناظر است با درجه وجود و مرتبه غیر مشروط که در وراء ظهور است به فصل پانزدهم و شانزدهم انسان و صیرورت او بر حسب ودانته رجوع شود.

38.non-individual 39.human state

۴۰. virtually یعنی این کلمه با معنی کلمه بالقوه فرق دارد (ر.ک. به مقدمه مترجم).

فصل دوم

در انسان کامل^۱

تحقق تام^۲ مراتب کثیر وجود خاص به معنی مربوط است که در سنتهای مختلف و از جمله در عرفان اسلامی به نام «انسان کامل»^(۱) نامیده شده است. این معنی چنان که در جای دیگر آمد بین ظهور کلی و شائی از شئون آن که بشر فردی است یا به زبان سنت غربی هر مسمی بین «عالم کبیر^۳» و «عالم صغیر^۴» یک تناظر قیاسی نفس‌الامری^۵ برقرار می‌کند.^(۲) گذشته از این تناظر قیاسی اصلی، آن معنی را با حفظ تناظر قیاسی یاد شده ممکن است در هر مورد در طرازها^۶ و دامنه‌های مختلف در نظر گرفت.^(۳) بدین سان ممکن است امر به انسان محدود شود چه در طبیعت نوعی^۷ خود و چه در هیئت اجتماعی^۸ زیرا نهاد کاست^۹ها خود از جمله اموری است که بر این تناظر قیاسی استوار شده.^(۴) در یک طراز دیگر و پردامنه‌تر آن معنی ممکن است بر حیطه وجود متناظر با کل یک مرتبه وجود خاص مشتمل شود حال این مرتبه در واقع هر چه باشد.^(۵) اما این معنی مخصوصاً - در مورد انسان (هرچند همه شئون او را در حالت گستردگی تمام^{۱۰}، دربر بگیرد) و یا در مورد هر مرتبه فردی دیگری تنها یک معنی «جهانشناختی»^{۱۱} خواهد بود و آنچه اصلاً باید در نظر بگیرند نقل^{۱۲} مابعدالطبیعی تصور بشر بماهو فرد است به حیطه خارج فردی و غیر فردی. به این اعتبار و با استحضار مطالب گذشته، معنی «انسان کامل» در وهله نخست

-
- | | | |
|-----------------------|-------------------------|-------------|
| 1.universal man | 2.effective realization | 3.macrocosm |
| 4.microcosm | 5.constitutive | 6.levels |
| | 7.specific | |
| 8.social organization | 9.caste | 10.integral |
| | 11.cosmological | |
| 12.transposition | | |

بر مجموع مراتب ظهور اطلاق می‌گردد، اما ممکن است امر را کلیتر در نظر گرفت به طرزى که لفظ کلی تمام معنی خود را دریافت دارد. پس باید مراتب عدم ظهور را هم بر حساب افزود، یعنی از تحقق تام وجود تام یا جمعی سخن گفت، هرچند کلمه «وجود» در اینجا دیگر جز يك معنی تمثیلی نخواهد داشت و آن را باید به معنی عالیه‌تری که گفته‌ایم در نظر گرفت.

التفات بدین نکته ضروری است که نقل مابعدالطبیعی از قسمی که هم‌اکنون اشاره کردیم باید به منزله بیان يك تناظر قیاسی^{۱۳} به معنی درست کلمه در نظر گرفته شود. برای روشن کردن این مطلب می‌گوییم که هر تناظر قیاسی حقیقی به نحو معکوس صادق است. این نکته را مثلاً به رمز معروف «نقش خاتم سلیمان»^{۱۴} علیه‌السلام که مؤلف از دو مثلث متقابل است نشان داده‌اند.^(۶) اگر تصویر^{۱۵} يك شیء در آینه در قیاس به آن شیء معکوس است به همین‌سان آنچه در مرتبه مبدأ نخستین و بزرگترین چیزهاست در مرتبه ظهور واپسین‌ترین و کوچکترین چیزها به نظر خواهد رسید.^(۷) برحسب نمایش ریاضی که غالباً برای روشنی بیشتر مطلب به کار می‌بریم نقطه هندسی از حیث کمیت هیچ است و شاغل فضائی نیست هرچند مبدائی است که همگی مکان از آن به‌وجود می‌آید، چه مکان چیزی جز بسط یا تفصیل امکانهای مضمّر در نقطه نیست. به همین‌سان واحد حسابی کوچکترین عددهاست هرگاه در سلسله اعداد قرار گیرد اما در اصل بزرگترین آنها است زیرا شأناً همه اعداد را دربر گرفته و از تکرار خود، آنها را به‌وجود آورده است.

پس يك تناظر قیاسی (و نه تشابه) برقرار است در بین بشر بماهو فرد که وجود ناقص نسبی است و در اینجا به منزله نمونه يك نحو^{۱۶} خاص وجود یا حتی نمونه کل دایره وجود مقید^{۱۷} اختیار شده است و وجود تام یا جمعی غیر مقید^{۱۸} که از هر نحو وجود مقید و جزئی برتر و تمثیلاً به نام «انسان کامل» خوانده شده است. در تطبیق این تناظر قیاسی می‌گوییم اگر انسان کامل مبدأ کل ظهور است بشر بماهو فرد در مرتبه خود نتیجه و محصول بازپسین آن است و به همین دلیل سنتها همه متفق‌اند بر این که انسان جامع همه أسطقتات^{۱۹} و همه قلمروهای^{۲۰} طبیعت است.^(۸) لازمه دقیق بودن تناظر قیاسی

13. analogy 14. seal of Solomon 15. image 16. mode

17. conditioned 18. unconditioned 19. elements 20. kingdoms

مورد بحث (که واقعیتی است) جامعیت انسان است اما توجیه کامل آن و هم توجیه کامل «انسان کامل» مستلزم ورود در بحث نقش^{۲۱} انسان از حیث تکوین عالم^{۲۲} است که اشباع کلام در این باره ما را از اصل موضوع دور خواهد ساخت، پس به وقت دیگر وامی گذاریم. در اینجا همین بس که گفته شود انسان در دایره وجود فردی که به او تعلق پیدا می کند سهمی می برد که نسبت به سایر هستیهای آن دایره به درستی می توان يك سهم «مرکزی»^{۲۳} دانست. به حکم همین منزلت خاص، انسان کاملترین نماینده مرتبه فردی محل بحث است، چه همه امکانهایی آن مرتبه و دایره لا اقل تا يك اندازه و به شرط آنکه امکانهایی یاد شده را نه تنها در شان جسمانی فقط، بلکه در دامنه همگی شئون دیگر که قابل گسترش کما غیرمتناهی است در نظر بگیرند، در او جمع است.^(۹) زرفترین پایه تناظر قیاسی مورد نظر ما همین است و همین منزلت^{۲۴} مخصوص بوده که نقل صحیح مفهوم بشر و نه هر موجود دیگر به ظهور پیوسته در آن دایره و مرتبه را برای تجرید^{۲۵} به طراز معنی سنتی «انسان کامل» ممکن ساخته است.^(۱۰)

مطلب بسیار مهم دیگر این است که تا وقتی که به فعلیت پیوستن وجود تام یا جمعی به «انسان کامل» وجود ایجابی بالفعل نبخشیده است آن تنها شأناً و به نحو سلبی چون يك مثال اعلی^{۲۶} موجود خواهد بود. این سخن درباره هر موجودی که فعلیت یاد شده در شان او هست صادق است.^(۱۱) برای پرهیز از هر سوءفهم باید افزود که این نحوه سخن گفتن که آنچه را ذاتاً مجتمع^{۲۷} است متوالی^{۲۸} باز می نماید تا جایی معتبر است که نظرگاه مخصوص مرتبه ای از ظهور موجود که پایگاه چنین تحقق است اختیار شده باشد. وانگهی پیداست که عبارتهایی چون «وجود سلبی»^{۲۹} و «وجود ایجابی»^{۳۰} را در جایی که خود مفهوم اگزیستانس (وجود خارجی) جز با اگر و مگر قابل اطلاق نیست لفظاً تلقی نمی توان کرد اما نارساییهای ذاتی زبان که به شروط مرتبه بشری و مخصوصاً به شان جسمانی این مرتبه مقید است غالباً با رعایت احتیاط، به کار بردن «تصویرهای لفظی»^{۳۱}

21.function

۲۲. cosmogonic (این کلمه گاهی بُند هشی ترجمه شد) —

23.central 24.situation 25.transformation 26.ideal archetype

27.simultaneous 28.succcessive 29.negative existence

30.positive existence 31.verbal images

از این نوع را ایجاب می‌کند که بی دست زدن به آنها نمی‌توان مطالب خود را ابلاغ کرد، مخصوصاً به زبانهایی چون زبانهای غربی که در تقریر حقیقت مابعدالطبیعی این همه نامساعداند.

حواشی:

(۱) انسان کامل در عین حال انسان قدیم هم هست؛ همان آدم قدیمون مذکور در قبالة عبرانی؛ و همان شاه(ونگ) در سنت شرق دور (تائوته کینگ، ۲۵). در عرفان اسلامی رسایل متعددی به وسیله مصنفان مختلف درباره انسان کامل نگاشته شده است. از آن میان تنها دو رساله از دید حاضر اهمیت مخصوص دارد یکی رساله محیی الدین بن عربی است و دیگر رساله عبدالکریم الجیلی.

(۲) معنی این اصطلاحات و غیر آنها که در اینجا به کار می‌بریم قبلاً در جای دیگر شرح داده شده و دیگر لازم به نظر نمی‌رسد که درباره کاربرد غیر صحیح آنها که گهگاه رخ داده است زیاده خاطر مشغول داریم (به انسان و صیروت او رجوع شود). معادل عربی دقیق این اصطلاحها که از اصل یونانی است (الکون الکبیر و الکون الصغیر) همان معانی را می‌رسانند.

(۳) ملاحظه مشابهی درباره نظریه ادوار می‌توان به عمل آورد که نهایتاً تنها بیان دیگری از مراتب وجود است. هر دور ثانوی به نوبه خود مراحل پدید می‌آورد متناظر با مراحل دور وسیع‌تری که در ذیل آن جای می‌گیرد.

(۴) به پوروشه سوکته (Purusha-sūkta) از ریگ‌ودا، بهره دهم، پاره نودم رجوع شود.
(۵) در این پاره و نیز درباره ویشوانره (vishvā-nara) در سنت هندویی به انسان و صیروت او رجوع شود.

(۶) همان، فصل یکم و سوم.

(۷) این نکته به‌وضوح تمام در برخی نصوص اوپانیشادها و انجیل بیان شده است.

(۸) در این خصوص آموزش اسلام راجع به خلقت ملائک و آدمیان را گوشزد می‌کنیم. پیداست که مفاد حقیقی آنها به آراء تطور انواع یا خود حتی تکامل انواع به متعارف‌ترین معنی کلمه هیچ ربطی ندارد همچنان که به دیگر خیالافیهای متجدد که بیش و کم درست از این آراء ضد سستی الهام گرفته‌اند هم نامربوط است.

(۹) تحقق فردیت بشری به‌طور تام متناظر است با «مقام اولی» که غالباً از آن دم زده‌ایم و در سنت یهود - نصاری مقام عدن خوانده شده است.

(۱۰) برای ممانعت از سوء فهم باید تذکر داد که ما همواره کلمه ترانسفورمسیون (تجربید) را در معنی اشتقاقی دقیق آن به کار می‌بریم یعنی مفارقت از قید صورت و لهذا خروج از هر آنچه به مرتبه

وجود فردی متعلق است.

۱۱) به اعتباری دو مرتبه نفیی و اثباتی انسان کامل، متناظر است با مقام سابق بر هبوط و مقام پس از واخرید. از این دید این دو مقام همان دو آدم است در قول قدیس پولس (رساله به اهل قورینت، بخش شانزدهم) که ضمناً نسبت بین انسان کامل و کلمه (Logos) را هم معلوم ساخته است (به کتاب اقتدار دینی و قدرت دنیوی رجوع شود).

فصل سوم

در معنی مابعدالطبیعی رمز صلیب

اکثر تعلیمهای سنتی، تحقق «انسان کامل» را رمزاً به نقشی نشان داده‌اند که در هر کجا یکی است چه طبق آنچه در آغاز مقال گذشت آن خود از جمله رموزی است که مستقیماً به سنت عتیق تعلق داشته. آن نقش، نقش صلیب است که به خوبی نمودار چگونگی حصول چنین تحقق است از راه اجتماع^۱ کامل همگی مراتب وجود خاص به طرز متوازن و متطابق، در بسط^۲ تام به دو اعتبار «سعه عرضی^۳» و «سعه طولی^۴». (۱) در واقع این بسط دوگانه موجود را می‌توان از يك طرف به طرز افقی^۵ یعنی در يك طراز یا درجه خاص وجود و از طرف دیگر به طرز عمودی^۶ در صورت ترتب یا برهم‌نهادگی^۷ همه مراتب در نظر گرفت. بدین‌سان جهت افقی عبارت است از سعه عرضی یا بسط کامل فردیت که در حکم پایگاه تحقق است بدان‌سان که گسترش غیرمتمنهای عده مفروضی از امکانهایی محکوم فلان شروط مخصوص ظهور را شامل است و به خوبی باید دریافت که درخصوص بشر این گسترش هرگز به بخش جسمانی فردیت او منحصر نیست بلکه همه شئون او را که شأن جسمانی خود یکی از آنهاست دربر می‌گیرد. جهت عمودی نشانگر سلسله مراتبی است به همان‌سان و به طریق اولی کما غیرمتمنهای از مراتب کثیر که هر یکی را چون به همان‌سان در تمامیت خود در نظر بگیرند یکی از آن عده امکانهاست که با یکی از «عالمها» و درحاتی که در کل جامع «انسان کامل» نهفته است متناظر خواهد بود. (۲) پس در این نمودار چلیبایی^۸ بسط افقی متناظر است با عده غیرقابل حصر شئون

1. communion

2. expansion

3. amplitude

4. exaltation

5. horizontally

6. vertically

7. superimposition

8. cruciform

ممکن مرتبه وجود واحد که تماماً منظور کرده باشند و تطبیق عمودی متناظر است با سلسله کما غیرمتناهی مراتب وجود تام.

بعلاوه پیداست که مرتبه‌ای که بسط آن به خط افقی به تصویر درمی‌آید ممکن است هر مرتبه‌ای از مراتب باشد. درواقع آن مرتبه‌ای خواهد بود که موجودی که انسان کامل را متحقق خواهد ساخت از حیث ظهور در آن مرتبه واقع است که برای این موجود در حکم مبدا سیر و پایگاه^۹ تحقق است و از شرح آینده به وضوح بیشتر معلوم خواهد شد که چیست. اگر در این باره توجه مخصوصی به مرتبه بشری شده از این است که این مرتبه مرتبه ما و بیش از همه چیز به ما مربوط است به‌طوری که مرتبه مورد توجه خاص ما مرتبه هستیهای است که از اینجا آغاز می‌کنند تا به تحقق مذکور نایل آیند. اما خوب باید دانست که از نظرگاه حکمت محض این مرتبه هرگز در اختصاص بشر نیست.

در اینجا می‌توان گفت که تحصیل جمعیت بالفعل^{۱۰} وجود خاص چون بیرون از هر شرط است بر آنچه در تعلیم هندوئی «موکشه»^{۱۱} و در عرفان اسلامی «مقام وحدت»^{۱۲} خوانده شده است منطبق می‌گردد.^(۱۳) وانگهی طبق صورت سستی اخیر، انسان کامل چون به زوج آدم و حوا نموده شود ارزش عددی معادل لفظ الله خواهد داشت که خود راهی است برای بیان معنی مقام توحید.^(۱۴) چون ممکن است اعتراض کنند که عنوان آدم و حوا هرچند بی‌شک قابل نقل تناظری است ولی در معنی خاص خود تنها بر مرتبه بشری در مقام اولی^{۱۵} قابل اطلاق خواهد بود، یک کلمه توضیح در این باب ضروری است. اگر مقام وحدت در تحصیل جمعیت مراتب کثیر وجود خاص به کمال حاصل خواهد بود باز به اعتباری در مرحله «فردوس»^{۱۶} هم شأناً محقق است؛ یعنی مرتبه‌ای که بشر در حین رجوع به مرکز اصلی وجود خود عرضاً تمام^{۱۷} شده است و به‌طوری که در آینده بیشتر معلوم خواهد شد به نقطه‌ای دست یافته که مستقیماً با دیگر مراتب وجود محاذ^{۱۸}

9.support-basis

۱۰. totalization این کلمه گاهی که در برابر کلمه integralization (تمامیت عرضی) به کار رفته تمامیت عرضی - طولی ترجمه شده است.
۱۱. moksha، به معنی رستگاری.

12.Supreme Identity

13.primordial human state

14.Edenic stage

15.integration

16.communication

می‌تواند کرد.^(۵)

همچنین می‌توان گفت که تمامیت عرضی مرتبه بشری یا هر مرتبه دیگر در حد خود نشانی است از تمامیت عرضی - طولی موجود چنان که از روی تمثیل هندسی که تفصیلاً بدان خواهیم پرداخت واضحتر خواهد شد. دلیل این امر آن است که می‌توان در هر شیء، فی‌المثل در بشر بماهو فرد یا به‌طور اخص در بشر جسمانی، رمزی یا نقشی^{۱۷} از «انسان کامل» بازجست، چه هر بخش از کل عالم چه يك عالم خاص و چه يك وجود خاص یا جزئی همیشه و همه جا با کل متناظر^{۱۸} خواهد بود. بدین‌سان فیلسوفی چون لایب نیتس در این قول که هر جوهر فرد (باتوجه به نکته‌ای که سابقاً درباره‌ی ارزش این معنی گذشت) در نفس خود نمودی است از کل عالم، یقیناً به راه درست رفته و این کاربرد درست تناظر عالم کبیر و عالم صغیر است.^(۶) اما چون نظر خود را به ملاحظه «جوهر فرد» محدود کرده و آنرا با خود موجود یکی شمرده (موجودی کامل و مسدود که از هر ارتباط بالفعل با غیر خود خالی است) از وجهه‌ی سعه عرضی به وجهه‌ی سعه طولی التفات نکرده و نظر او بدین سبب از يك چشم‌انداز مابعدالطبیعی درست محروم شده است.^(۷) غرض ما اکنون بررسی معانی فلسفی از هر قبیل یا هر چیز دیگری از حوزه غیرالهی که جای سخن در آن هست نیست. مثال گذشته به منزله يك مورد نزدیک از آنچه هم‌اکنون درباره‌ی دو جهت بسط وجود تام یا جمعی آوردیم طبعاً به‌خاطر رسید.

با برگشت به تمثیل صلیب باید توجه کرد که گذشته از معنی اصلی و مابعدالطبیعی که تاکنون تنها به آن پرداختیم صلیب را معانی متعدد دیگری است کم و بیش ثانوی و فرعی. طبق آنچه به‌طور کلی درباره‌ی کثرت معانی رموز ذکر گردید این امر طبیعی خواهد بود. پیش از پرداختن به نمودار هندسی مراتب کثیر وجود خاص که اجمالاً در نقش صلیب مندرج است و پیش از پرداختن به تفصیل این تمثیل (که ادای حق آن کاری پر پیچ‌وخم^{۱۹} خواهد بود) شمه‌ای از دیگر معانی رمز صلیب می‌آوریم هرچند مسائلی که به این معانی تعلق دارد از اصل موضوع کتاب حاضر دور است ولی این امور هرچند بدوآ پیدا نیست از روی قانون تناظر که چنان که در ابتداء کلام گفتیم شالوده‌ی هر تمثیل است همه به هم بسته است.

17. figuration 18. analogous 19. complex

حواشی:

(۱) این دو اصطلاح از زبان عرفای اسلامی به وام گرفته شده که در این جهت از دقت مخصوص برخوردار است. در جهان غرب پیش از آن که نقصان درك، سبب بروز اقسام تفسیرهای غریب و یا مهمل شود رمز صلیب گل سرخ عین این معنی را واجد بود. در دنباله کلام معنی گل سرخ شرح داده خواهد شد.

(۲) وقتی انسان در مقام جمع، کمالات طولی را تحصیل نماید و وقتی سایر مقامات (مقامات غیر بشری) را به کمال در خود محقق گرداند او انسان کامل خواهد بود. سعه طولی و عرضی در رسول الله به کمال رسیده است رسول الله همان انسان کامل است (رساله در باب ظهور محمد صلی الله علیه و اله وسلم نوشته شیخ محمد بن فضل الله هندی). این سخن در حکم توضیح کلماتی است که بیست سال پیش، از زبان شخصی که در آن زمان مقام بزرگی را در اسلام حائز بود شنیده شد: «اگر مسیحیان علامت صلیب دارند مسلمانان حقیقت آن را دارا هستند». ما می افزاییم که در مرتبه عرفان نسبت بین انسان کامل و کلمه از يك سوی و رسول الله از سوی دیگر تا جایی که به اساس تعلیم مربوط است جایی برای هیچ بینونت حقیقی بین اسلام و مسیحیت باقی نمی گذارد. به نظر می رسد که اندیشه وُهومنه (Vohu-manah) نزد ایرانیان قدیم نیز نظیر اندیشه انسان کامل است.

(۳) درباره این موضوع به فصول پایانی انسان و سیرورت او رجوع شود.

(۴) این عدد که برابر است با شصت و شش، مجموع ارزشهای عددی حروفی است که اسماء آدم و حوا را تشکیل داده است. طبق سفر تکوین انسان یعنی زن و مرد مخلوق، یا به عبارت دیگر انسان در مرتبه جفت یگانه اولی (اندروژن) به صورت خداست. و موافق سنت اسلامی، الله به ملائک امر کرد که پیش آدم سجده ببرند (قرآن کریم، سوره دوم آیه سی و چهارم؛ سوره هفدهم آیه شصت و یکم؛ سوره هجدهم آیه پنجاهم). مقام جفت یگانه اولی عبارت است از مقام بشری به طور تمام که در آن امور مکمل به جای تعارض کاملاً به تعادل رسیده اند. در آینده به این مطلب بر خواهیم گشت. در اینجا تنها کافی است گفته شود که در سنت هندوئی بیان این مقام به طور رمز در کلمه همسه (hamsa) آمده است که در آن دو قطب مکمل وجود خاص متناظر با دو مرحله دم و بازدم قرار داده شده که به نوبه خود نظیر دو مرحله ظهور کلی است.

(۵) دو مرحله ای که در اینجا اشاره شد در طریق تحقق مقام وحدت، نظیر فرق بین چیزی است که خلود بالفعل و خلود بالشان می توان خواند (به انسان و سیرورت او رجوع شود).

(۶) قبلاً گفته ایم که لایب نیتس برخلاف دیگر فیلسوفان متجدد در این مورد مقداری مواد سستی در دست داشت هر چند که سخت جزئی و ناقص بوده است و اگر از روی استفاده ای که از آنها کرد قضاوت کنیم گویا درست آنها را فهم نکرده است.

۷) يك كاستی عظیم دیگر در اندیشه لایب نیتس که شاید سخت به کاستی نخست وابسته است به میان آوردن دید اخلاقی است در مطالعه متعلق به حوزه کلی (که جای آن اینجا نیست) از راه اصل نیکوترین، که وی بر آن بود که علت کافی کل وجود امکانی بشمارد. در همین خصوص باید متذکر شد که فرق بین امر ممکن و امر حقیقی که لایب نیتس قایل بود از اعتبار مابعدالطبیعی تهی است زیرا که هر ممکنی بر حسب نحوه وجود خاص خود حقیقی نیز خواهد بود.

فصل چهارم

در جهت‌های مکان

برخی نویسندگان غربی مدعی راز آشنایی، در نقش صلیب تنها يك معنى نجومی بر خواننده و گفته‌اند که آن رمز تقاطع چلیبایی دایرة البروج^۱ و استواست و نیز تصویر نقاط اعتدالی^۲، زیرا خورشید به تناوب در گشت سالیانه خود از این دو نقطه می‌گذرد.^(۱) واقعاً اگر این نکات درست می‌بود دلیل آن جز این نبود که طبق آنچه گذشت پدیدارهای نجومی از يك نظرگاه بلندتر نظیر هر چیز دیگر نمودگار^۳ی است از انسان کامل، ولی پوشیده نیست که اگر پدیدارها خود رمزی هستند رمز غیر از مرموز^۴ خواهد بود. خلط این دو یعنی واژگونی نسبت‌های طبیعی^۵ بین مراتب مختلف واقعیت.^(۲) زمانی که شکل صلیب در پدیدارهای نجومی یا هر قسم پدیدارهای دیگر دریافت شده معادل شکل صلیبی است که به دست رسم کنند.^(۳) از اینجا این واقعیت به دست می‌آید که تمثیل حقیقی، ساخته سرسری بشر نیست بلکه در نفس طبیعت وجود دارد یا به عبارت دیگر سراپای عالم طبع رمزی است از حقایق مجرد.

حتی با بجا آوردن تفسیر صحیح این امور باز دو فقره عبارت فوق، هر يك حاوی يك غلط است. از يك طرف دایرة البروج و استوا تشکیل يك صلیب نداده زیرا صفحه هر يك، دیگری را با زاویه قائمه قطع نمی‌کند و از طرف دیگر دو نقطه اعتدالی به يك خط مستقیم به هم پیوسته به نحوی که در اینجا کمتر از آنجا شکل صلیب به چشم می‌خورد.

1.ecliptic 2.equinoxes

۳. figuration (نقش).

4.symbolized 5.normal

از يك طرف صفحه استوا و محوری که دو قطب را به هم متصل می‌کند و بر آن صفحه قائم است باید در نظر گرفته شود و از طرف دیگر دو خطی که دو نقطه اعتدالی و دو نقطه انقلابی^۶ را به هم ربط می‌دهد. بدین‌سان آنچه بعدست می‌آید در مورد اول ممکن است صلیب عمودی و در مورد دوم صلیب افقی خوانده شود. ترکیب این دو صلیب با مرکز مشترك صلیبی است سه بعدی که شاخه‌های آن به شش جهت مکان متوجه است.^(۴) خود این شش جهت با شش جهت اصلی^۷ متناظر است که به علاوه نقطه مرکز، يك هفتگانه^۸ پدید می‌آورد.

در جای دیگر درباره اهمیت که تعلیمهای شرقی برای منطقه‌های هفتگانه مکان قائلند و درباره تناظر این منطقه‌ها با مراحل توری^{۱۰} سخن گفته‌ایم.^(۵) اکنون بجاست از متنی نقل قول کنیم که قبلاً هم از آن مطالبی نقل شده است و نشان می‌دهد که این امر در سنتهای غربی هم موجود است. کلمنت اسکندرانی^{۱۱} گوید: «از خدا که قلب عالم است هر شش جهت مکان در امتداد کما غیرمتناهی صدور یافت. یکی بالا یکی پایین یکی راست یکی چپ یکی پیش یکی پس. چون نظر خود را در این شش جهت که امتداد هیچ‌يك را بر دیگری زیادتی نیست بگردانید عالم صورت ابداع پذیرفت. اول اوست و آخر اوست (الفا^{۱۲} و امگا^{۱۳}). شش دوره زمانی در او خلق گردید و از او امتداد کما غیرمتناهی خود را دریافت. سر عدد هفت در این نکته نهفته است.»^(۶)

همین تمثیل در قبالة عبرانی هم یافته می‌شود آنجا که از قصر قدوسی یا قصر باطنی واقع در مرکز شش جهت مکان سخن رفته است. سه حرف اسم مقدس یهوه^{۱۴} با انتشار شش‌پاره‌ای خود در این شش جهت نشانی است از حضور^{۱۵} خداوند در غنچه عالم یعنی ظهور لوگوس^{۱۶} در مرکز همه اشیاء، در آن نقطه اولی^{۱۷} که هر امتدادی چیزی جز بسط و تفصیل آن نیست. «از درون خلا^{۱۸} صورتهای و از درون لاشیء، شیء برآورد. عمودهای عظیم از اثیر غیر مدرک بساخت^(۸)؛ فکرتی کرد و کلام^{۱۹} او همه چیزها را به اسم واحد

6.solstial 7.cardinal points 8.septenary 9.regions

10.cyclic periods 11.Clement of Alexandria 12.alpha 13.omega

۱۴.Jehovah (تلفظ عبری: Yahweh)

15.immanence 16.Logos 17.primordial point 18.thohu

19.Memra

پدید آورد.»^(۹) این نقطه اولی که کلمه الهی در آن القاء شد نه تنها در مکان بلکه در زمان هم گسترده است. آن «مرکز عالم» است به تمام معنی یعنی هم مرکز مکان و هم مرکز زمان. البته اگر این سخن را بظاهر تلقی کنند تنها به عالم خودمان یعنی تنها عالمی که شروط وجود آن مستقیماً به زبان بشری قابل بیان است مربوط است ولی چون در حقیقت مرکز جمیع عالمها مورد نظر است ممکن است بر سیل نقل تناظری به مرتبه فوق محسوس که زمان و مکان در آن جز به صورت تمثیلی معنی نخواهد داشت منتقل شود.

دیدیم که کلمنت اسکندرانی از شش دوره زمانی سخن گفت که بر شش منطقه مکانی منطبق است. این دوره‌ها چنان که معلوم ساخته‌ایم شش مرحله تئوری است که پاره‌های يك عهد بزرگ هستند و احیاناً به عنوان شش هزاره شناخته شده‌اند. در واقع هم زهر^{۲۰} و هم تلمود^{۲۱} مدت زمان عالم را به عهدهای هزارساله تقسیم کرده‌اند. عالم شش هزار سال به طول خواهد انجامید که شش کلمه نخستین سفر تکوین^{۲۲} اشارتی به آن است.^(۱۰) و این شش هزاره نظیر شش روز خلقت است.^(۱۱) هزاره هفتمین همچون روز هفتمین همان سبت^{۲۳} است یعنی برگشت به مبدأ که با مرکز یا منطقه هفتمین مکان متناظر خواهد بود. در اینجا به نوعی تقویم^{۲۴} رمزی برمی‌خوریم که پیداست همچون نظایر آن در سنتهای دیگر، نیایستی ظاهر آن را اخذ کرد. یوسفوس^{۲۵} گفته است شش هزار سال، ده سال بزرگ را تشکیل داده که هر سال بزرگ شش قرن است (همان نروها^{۲۶}ی کلدانی) ولی در جاهای دیگر عبارت سال بزرگ دال بر عهد طولتری است چنان که نزد یونانیان ده هزار سال و نزد ایرانیان دوازده هزار سال بوده است. ولی این نکته در اینجا چندان مهم نیست زیرا هرگز در صدد نیستیم که مدت زمان حقیقی عالم خود را که خود مستلزم مطالعه عمیق نظریه من و نتره‌ها^{۲۷}ی تعلیم هندوئی است حساب کنیم. پس کافی است که صرفاً ارزش رمزی این تقسیم‌ها منظور شود. بدین سان تنها می‌گوییم که با شش مرحله به طول غیرمعین روبه‌رو هستیم به اضافه مرحله هفتمینی که با انجامش^{۲۸} همه اشیاء و بازیوستن آنها به مقام اولی متناظر است.^(۱۲) به تعلیم جهان‌شناختی قبالة عبرانی به‌طوری که از سفر پتسیره^{۲۹} مستفاد است

20. Zohar 21. Talmud 22. Genesis 23. Sabbath 24. chronology
 25. Josephus 26. Naros 27. manvantaras 28. accomplishment
 29. Sepher Ietsirah

برمی‌گردیم. آقای وولبود^{۳۰} می‌نویسد: آنچه محل بحث است گسترشی است از فکرت تا به حد نازل تعینی که صدا عبارت از آن است یا گسترشی از شیء غیر قابل اکتنا به شیء قابل ادراک. پیداست با يك تعبیر رمزی مواجهیم که موضوع آن کینونت^{۳۱} کلی و به سرّ وحدت متعلق است. در فقره‌های دیگر از نقطه سخن رفته که به خطوطی در همه جهتها گسترده شده است^(۱۴) و تنها از طریق قصر باطنی قابل ادراک خواهد بود. این همان اثیر غیر مدرک (Avir) است که تجمع منشأ شروق^{۳۲} نور (Aor) در آن حاصل می‌گردد.^(۱۵) درواقع نقطه رمز وحدت است چنان که بعد بیشتر مبین خواهد شد. نقطه آن مبدأ امتداد مکانی است که صرفاً از طریق گسترانیدن شعاع^{۳۳} خود (خلأ که به آن اشاره شد چیزی جز شائیت محض نیست) ظهوراً وجود پیدا می‌کند اما تنها وقتی که خود در مکان، که مرکز آن است قرار گرفته باشد قابل ادراک است. شروق نور که با برآوردن ملأ از خلأ و شیء از لاشیء مکان را متحقق ساخته انبساط است بعد از تجمع^{۳۴}. و همان دو مرحله دم فروبردن و دم برآوردن است که در تعلیم هندویی به آن بسیار اشاره شده؛ مرحله اخیر آن با تکون عالم به‌ظهور پیوسته متناظر خواهد بود. همچنین تناظر قیاسی تپش قلب و گردش خون در پیکر جاندار نیز قابل ذکر است. تعلیم قباله را دنبال می‌کنیم. نور (Aor) چون از سرّی که اثیر (Avir) عبارت از آن است منبجس گردید نقطه مکنون یعنی حرف یود (iod) به‌ظهور پیوست.^(۱۶) این حرف در الفبای الهی^{۳۵} نشانه مبدأ است و گفته‌اند که همگی حروف تهجی عبرانی از حرف یود صورت پذیرفته و این پذیرش صورت خود رمزی است از صورت پذیرفتن عالم به‌ظهور پیوسته.^(۱۷) چنین گفته‌اند که نقطه اولی غیر قابل ادراک که واحد به‌ظهور ناپیوسته است از خود سه نقطه پدید می‌آورد که نشانه اول و وسط و آخر است^(۱۸) و این سه نقطه جمعاً حرف یود را تشکیل داده است که بدین‌سان واحد به‌ظهور پیوسته خواهد بود (یا دقیقتر بگوییم واحد متجلی از آن روی که مبدأ ظهور کلی است) یا به زبان علم کلام، خدا که به کلمه خود خویشتن را مرکز عالم ساخته است. سفر تیسیره می‌گوید چون یود پدید آمد آنچه از سرّ Avir مکنون باقی ماند Aor (نور) بود و درواقع Avir منهای یود همان Aor است.

30. Vulliaud

31. genesis

32. emanation

33. radiation

۳۴. concentration, در جای دیگر قبض ترجمه شد.

35. hieroglyphically

در این باره آقای ولیا تفسیر موسی لثونی^{۳۶} را نقل کرده است: «پس از ذکر این که واحد قدوسی (نام او مبارک باد) نشناختنی است و تنها از روی صفات^{۳۷} خود که به آنها عالمها را خلق کرده^{۳۸} قابل ادراک است می‌خواهیم تفسیر کلمه اول توریة یعنی برشیت را آغاز کنیم.^{۳۹} مصنفان قدیم راجع به این سرّ که در مقام اعلی^{۴۰} یا اثیر غیر مدرک مکنون است به ما خبر داده‌اند. این مقام جامع همه آینه‌های متاخر است (متاخر چون همه در خارج آن مقام هستند).^{۴۱} همه آنها به واسطه سرّ نقطه که خود مقامی است نهفته صادر از سرّ اثیر محض از آن مقام برآمده‌اند.^{۴۲} مقام نخست که مطلقاً مختفی (بمظهر ناپیوسته) است ممکن نیست ادراک شود.^{۴۳} به همین سان سرّ نقطه اولی علیا گرچه سخت مستور است^{۴۴} ولی در سرّی که قصر باطنی عبارت از آن است قابل درک خواهد بود. سرّی که تاج اعلی (Kether) نخستین سفیره از جمله ده سفیروث^{۴۵} عبارت از آن است با اثیر محض و غیر مدرک (Avir) متناظر است. آن علت علتها و مبدا مبداهاست. در این سرّ که مبدا غیبی همه چیزهاست نقطه مکنون که منشأ همگی است زاده می‌شود. در سفر یتسیره آمده است قبل از واحد تو چه می‌توانستی شمرد یعنی قبل از نقطه تو چه چیز را ممکن بود بشمری یا بدانی.^{۴۶} پیش از آن نقطه جز هیچ (Ain) چیزی نبود یعنی جز سرّی که اثیر محض و غیر مدرک عبارت از آن است. و به سبب درک‌ناپذیری چنین (به صورت نفی بسیط) خوانده شده است.^{۴۷} سرآغاز قابل ادراک وجود در سرّی که نقطه علیا^{۴۸} عبارت از آن است نهفته و چون این نقطه آغاز همه چیزهاست به نام فکر^{۴۹} خوانده شده است.^{۵۰} سرّ فکرت خلاق متناظر است با نقطه مستور. در قصر باطنی سرّی که به نقطه مکنون متعلق است فهم تواند شد. زیرا اثیر محض و غیر مدرک مدی‌الدهر پوشیده خواهد ماند. نقطه اثیری است که در سرّی که قصر باطنی یا قدس‌الاقداس^{۵۱} عبارت از آن است قابل ادراک گردیده (به میانجی تجمع که مبدا هر فرق و اختلاف است). چیزها همگی بخلف اولاً در فکرت گذشته‌است^{۵۲} اگر کسی بگوید هان! اینک چیزی نو در جهان، در برابر او خاموشی اختیار کن زیرا چیزها همه سابقاً در فکرت گذشته است.^{۵۳} قصر قدوسی باطنی از نقطه مکنون (به خطوط

36. Moses de Léon

37. middoth

38. Supreme Degree

۳۹. Sephiroth، (سفیره مفرد آن است).

40. Mahasheba

ممتد از آن نقطه در طول جهت‌های ششگانه مکان) صدور پیدا می‌کند. این قدس‌الاقداص یا سال پنجاهم است (اشاره به Jubilee که نشانه برگشت به مقام اولی است) (۳۲) که همچنین به نام صدا خوانده شده که از فکرت برآمده است. (۳۳)

هر موجودی و هر علتی به قوت نقطه از بالا صادر شده است. هر آنچه که به اسرار سه سفیره اعلی تعلق دارد دریافت کن. (۳۴) این پاره به همه درازی آن مخصوصاً نقل گردید زیرا گذشته از نفس فایده آن، به موضوع تحقیق کنونی نیز بیش از آنچه بدو امکان است تصور کنند مستقیماً تعلق دارد.

مورد اطلاق تمثیل جهت‌های مکان چه از نظرگاه عالم کبیر نظیر آنچه قبلاً گذشت و چه از نظرگاه عالم صغیر در همه مطالبی است که در آینده خواهد آمد. صلیب سه بعدی به اصطلاح هندسه دستگاه مختصاتی^{۴۱} است که همه مکان را می‌توان به آن رجوع داد. در اینجا مکان رمزی است از مجموعه امکانات، چه امکانات وجود خاص و چه امکانات وجود عام. این دستگاه متشکل از سه محور است یکی عمودی و دو تا افقی که سه قطر عمود بر یکدیگر از يك کره کما غیرمتناهی هستند که حتی با صرف نظر از دید نجومی ممکن است آنها را متوجه شش جهت اصلی در نظر گرفت. در قطعه‌ای که از کلمنت اسکندران نقل گردید بالا و پایین به ترتیب با اوج و حضیض راست و چپ با جنوب و شمال، پیش و پس با شرق و غرب متناظر است. تصدیق چنین تناظرها در قریب به اتفاق سنتها یافت می‌شود. همچنین می‌توان گفت که محور عمودی محور قطبی^{۴۲} است یعنی خط ثابتی که دو قطب را به هم متصل ساخته است و چیزها همه در اطراف آن گردش خود را به انجام می‌رسانند. پس آن محور اصلی است حال آن که دو محور افقی تنها ثانوی و نسبی هستند. از این دو محور اخیر محور شمال - جنوب را می‌توان محور انقلابی نامید و محور دیگر را محور اعتدالی و این نکته به دلیل تناظر بین نقطه‌های اصلی و برهه‌های دَوَر سالیانه ما را به دید نجومی برمی‌گرداند. شرح کامل این تناظر کار را به جاهای دوردست می‌کشانند و مناسب مقام نیست اما در تحقیق دیگر ممکن است که جایی به آن اختصاص داده شود. (۳۵)

41. system of co-ordinates 42. polar axis

حواشی:

(۱) این فقرات به منزله بهترین مثال از نوشته يك نویسنده مشهور ماسونی ژ.م. راگون نقل گردید.

(rituel du grade de rose-croix, pp. 25.28.)

(۲) چنان که در برخی مناسبت‌های دیگر هم گفته‌ایم در اینجا هم متذکر می‌شویم که این گونه تعبیر نجومی که فی‌نفسه همیشه غیر کافی است و وقتی مدعی انحصار شود از بیخ و بن غلط خواهد بود نظریه رسوای اسطوره شمسی را پیش آورد که در اواخر قرن هجدهم به وسیله دویوس (Dupius) و ولنی (Volnay) اختراع شد و سپس به دست ماکس مولر (Max Müller) باز تجدید گردید و دوباره در عصر ما به وسیله نمایندگان اصلی چیز خودساخته‌ای به نام علم ادیان مطرح شده است که جدی شمردن آن کار دشواری است.

(۳) لازم به ذکر است که رمزا حتی وقتی که بدون قصد آگاهانه به قید رسم درآیند باز همواره ارزش اصلی خود را نگه می‌دارند. فی‌المثل گاهی برخی رمزا که دیگر مفهوم نمی‌افتند تنها از راه تزئین به‌جا می‌مانند.

(۴) جهت‌ها و بدهای مکان را نباید با یکدیگر خلط کرد. شش جهت وجود دارد و تنها سه بعد که هر یکی دو جهت قطراً متقابل را شامل است. بدین سان صلیب که مورد نظر ماست دارنده شش شعبه است ولی بیش از سه خط راست که هر یکی عمود بر دو خط دیگر است ندارد. به زبان هندسه هر شعبه صلیب نیمخطی است ممتد از مرکز صلیب در جهت خاص.

(۵) سلطان عالم - فصل هفتم.

(۶) قبالة عبرانی، جلد نخست صفحات ۶-۲۱۵.

(۷) این اسم مرکب از چهار حرف است: یُد (iod)، هه (he)، وَو (vau)، هه (he)، ولی چون هه (he) مکرر است باقی می‌ماند سه حرف.

(۸) مورد بحث ما در اینجا ستونهای درخت سفیره‌ای است: ستون مرکزی و ستون راست و ستون چپ که شرح آن خواهد آمد. باز لازم است تذکر داد که اثر در اینجا نباید صرفاً به منزله عنصر نخستین عالم جسمانی در نظر گرفته شود بلکه همچنین باید به معنی عالیت‌تری تلقی شود که از راه نقل مبتنی بر تناظر قیاسی به دست می‌آید. عین این معنی در مورد Akasha تعلیم هندویی صادق است. (انسان و سیرورت او، فصل سوم).

(۹) سفره یتسیره (Sepher Ietsirah) بخش چهارم، شماره پنجم.

(۱۰) Siphra di-tseniutha: کتاب زُهر بخش دوم، شماره ۱۷۶ ب.

(۱۱) در کتاب عهد عتیق آمده است: یک‌هزار سال پیش چشم تو چون دیروز است و چون پاسی از شب. (مزمور نودم زبور)

(۱۲) یهود در عهد قدیم - بخش يك، شماره چهار.

۱۳) این هزاره بی‌تردید همان است که در مکاشفه یوحنا به عنوان حکومت صدساله ذکر شده است.

۱۴) این خطوط همان است که در سنت هندی به صورت موی شیوه (Shiva) نموده‌اند.

۱۵) قباله عبرانی، جلد نخست، ص ۲۱۷.

۱۶) همان، جلد نخست، ص ۲۱۸.

۱۷) این تشکل (یتسیره) را بالاخص به منزله تگون ظهور در مرتبه لطیف باید دانست؛ ظهور در مرتبه کیفیسیه (Asiah) و ظهور غیر مقید به صورت بریه (Beriah) خوانده شده است. درباره تناظر دقیق کلماتی که در قباله آمده است با تری‌بوونه (Tribhuvana) در تعلیم هندی به فصل پنجم کتاب انسان و صیرورت او رجوع شود.

۱۸) در این جهت این سه نقطه را ممکن است مشابه سه جزء لفظ تک‌هجایی Aum (Om) در تمثیلات هندی دانست و نیز در تمثیلات مسیحی قدیم. به فصل هفدهم انسان و صیرورت او و فصل چهارم سلطان عالم رجوع شود.

۱۹) اینجا به معادل فرقی که در تعلیم هندی بین برهمه (Brahma) غیر متصف به صفات (nirguna) و بر همه متصف به صفات (saguna) با بین بر همه متعالی (para) و غیر متعالی (apara) (همان ایشواره Ishvara) نهاده‌اند برمی‌خوریم. (به فصل یکم و دهم انسان و صیرورت او بر حسب وداته رجوع شود) - میده Middah در لغت به معنی اندازه است (با مآتره Mātra در سنسکریت سنجیده شود).

۲۰) این همان کلمه اول سفر تکوین است (in principio) که معروف است.

۲۱) واضح است که این مقام همان مقام جمع در عرفان اسلامی است، مقامی که همه مقامات دیگر یا همه مراتب وجود عام متفقاً در آن جمع آمده است. همچنین در تعلیم اسلامی تشبیه آینه و نظایر آن به کار رفته است. بدین ترتیب موافق عبارتی که در جای دیگر آوردیم (فصل دهم انسان و صیرورت او) واحدیت که جامع همه اسرار ربانی و صفات الهی است (به سلطان عالم، فصل سوم رجوع شود) سطح بازتافت هویت مطلق (یا احدیت که قطع نظر از صفات او به کنه او راهی نیست) در وجوه بی حد و حصر است که هر موجود متعین را که مستقیماً در آن به خود نظر کند بزرگ خواهد نمود. و لازم به ذکر نیست که در اینجا سخن از همین اسرار ربانی است.

۲۲) درجه‌ای که به نقطه نموده می‌شود و متناظر واحدیت است همان وجود محض خواهد بود (ایشواره در تعلیم هندی).

۲۳) در این باره ممکن است به نظر تعلیم هندی درباره ماوراء وجود اشاره کرد یا مرتبه غیر مشروط اتما (Ātmā) (به فصل شانزدهم انسان و صیرورت او رجوع شود که در آنجا تعالیم متوافق دیگر ستها را نشان داده‌ایم).

۲۴) وجود هنوز به ظهور نییوسته ولی اصل همه ظهورهاست.

۲۵) درواقع واحد نخستین عدد است. پس پیش از آن چیزی نیست که بتوان شمرد. در اینجا

- شمردن به منزله رمز علم فرقی (distinctive) تلقی شده است.
- (۲۶) این همان صفر مابعدالطبیعی یا لاوجود سنت شرق دور است که به خلأ نموده شده (تائوته کینگ، شماره یازدهم) در جای دیگر گفته ایم که چرا تنها عبارتهای منفی ممکن است به ماوراء وجود اطلاق گردد. (انسان و سیروت او، فصل پانزدهم).
- (۲۷) یعنی در وجود مطلق که اصل وجود عام است یا به عبارت دیگر اصل ظهور کلی چنان که واحد اصل و مبدأ همه اعداد است.
- (۲۸) زیرا هر چیزی پیش از آن که در خارج محقق شود بایستی در اندیشه تصور شده باشد. این سخن را باید از روی تناظر قیاسی با نقل از رده بشری به رده گیجانی دریافت کرد.
- (۲۹) قدس الاقداس به درونیتترین بخش معبد اورشلیم نشان داده می شد که همان تابوت بود (mishkan) که سکینه (shekinah) یا حضور الهی خود را در آن ظاهر می ساخت.
- (۳۰) این همان کلمه بماهو عقل الهی است که برحسب عبارت الهیات مسیحی locus possibilium می باشد.
- (۳۱) این همان فعلیت دائم همه چیز در اکنون سرمدی است.
- (۳۲) به فصل سوم سلطان عالم بنگرید. باید متذکر بود که $50 = 1 + 7^2$ کلمه کل در عربی و عبری ارزش عددی برابر پنجاه دارد؛ با پنجاه باب عقل مقایسه شود.
- (۳۳) این همان کلمه است منتهی بماهو قول الهی. آن نخست فکرت باطنی است (در ذات) سپس قول ظاهری (نسبت به وجود عام) که ظهور فکرت است و نخستین کلمه ای که گفته شد Jehi Aor سفر تکوین بود (Fiat Lux).
- (۳۴) قباله عبرانی، جلد نخست صفحه ۲۱۷.
- (۳۵) قدیس پولس به تمثیل جهت ها یا بعدهای مکان اشاره کرده است آنجا که از عرض و طول و ارتفاع و عمق عشق عیسی مسیح علیه السلام سخن گفته است. (نامه به افسسیان، باب سوم، شماره ۱۸). در اینجا به چهار طرف و نه به شش طرف اشاره شده است. دو تای اول به ترتیب با دو محور افقی چون در تمامیت خود در نظر گرفته شود متناظر است و دو تای دیگر با دو نیمه بالا و پایین محور قائم. دلیل این تفکیک در مورد محور قائم این است که آنها به دو گونه مختلف و به اعتباری متقابل مربوط هستند. از طرف دیگر دو محور افقی کامل به گونه واحد مربوط است چنان که در فصل آینده معلوم خواهد شد.

فصل پنجم

در نظریه هندویی گونه‌های سه‌گانه

پیش از آن که پی‌رشته کلام را به دست بگیریم در رابطه با آنچه تاکنون گفته شد ضروری است که مجدداً به نظریه هندویی گونه‌های سه‌گانه اشاره کنیم.^(۱) مقصود این نیست که آن نظریه با همگی موارد اطلاق آن مستوفاً شرح داده شود بلکه صرفاً تا جایی که به موضوع سخن کنونی مربوط است خلاصه‌ای ذکر می‌گردد. گونه‌های سه‌گانه کیفیت‌ها یا صفت‌های ذاتی و مقوم^۲ و اولی هستی‌هاست در مراتب گوناگون ظهور.^(۲) گونه‌ها نه عین مراتب هستی‌ها بلکه شروط عمومی است که هستی‌ها محکوم و گویی در بند^(۳) آنها هستند و به نسبت‌هایی که به طور کماً غیرمتناهی متفاوت است از آنها نصیب برده‌اند^۴ و بدین‌سان مترتّباً در سراسر دامنه عالم‌های سه‌گانه^۵ یعنی در جمله درجات وجود عام پخش گردیده‌اند.

از گونه‌های سه‌گانه یکی ستوه^۶ است یعنی سنخیت با صرف حقیقت «وجود»^۷ که عین نور «معرفت»^۸ است و نورانیت افلاک که نشانه مراتب زیرین یک موجود است رمزی است از آن. دیگر رجس^۹ که کششی است مسبب بسط موجود در مرتبه خاص یا به عبارت دیگر گسترش امکان‌های واقع در یک درجه خاص وجود عام و دیگر تمس^{۱۰} یا ظلمت که سنخیت با جهل (اویدیا^{۱۱}) است و ریشه ظلمانی موجود در مراتب زیرین خود. این معانی در سراسر مراتب به ظهور پیوسته یک موجود صادق است ولی طبعاً ممکن است این

1.gunas 2.constitutive 3.participate 4.hierarchically

5.Tribhuvana 6.sattwa 7.sat 8.Jnāna 9.rajas 10.tamas

11.avidyā

کششها یا گرایشها را بالاخص نسبت به مرتبه بشری منظور کرد. بدین‌سان ستوه یا گرایش^{۱۲} عروجی همواره متوجه مراتبی است فراتر از آن مرتبه که در این توزیع پایه‌پایه به منزله پایگاه یا مبدأ سیر اختیار شده و تمس یا گرایش نزولی متوجه مراتبی فروتر از آن مرتبه؛ اما رجس متوجه خود همین مرتبه است که در موقع متوسطی بین مراتب زیرین و زیرین واقع شده و در حالت کنونی این همان عالم بشری (مانوه لوکه) است، یعنی حیطه یا درجه‌ای از وجود عام که مستقر مرتبه بشر فردی است. اکنون می‌توان نسبت بین این مسائل و رمز صلیب را دریافت خواه از نظرگاه مابعدالطبیعی و خواه جهانشناختی و نیز خواه راجع به «عالم کبیر» و خواه راجع به «عالم صغیر» در همه موارد رجس با سراسر خط افقی و یا بهتر از این، نظر به صلیب سه بعدی، با اجتماع دو خط که صفحه افقی را تعریف کرده است متناظر خواهد بود. تمس با بخش زیرین خط عمودی یعنی بخشی که در روی صفحه افقی است متناظر خواهد بود و ستوه با بخش زیرین این خط یعنی بخشی که در روی صفحه مزبور است، صفحه‌ای که بدین‌سان کره کما غیر متناهی یاد شده را به دو نیمکره زیرین و زیرین تقسیم کرده است.

در یکی از نصوص ودا^{۱۳} تصویرگونه‌های سه‌گانه بدین صورت آمده که متصاعداً یکی به دیگری تبدیل گردیده است. «همه تمس بود (در بنو ظهور از آن روی که از عدم فرق و اختلاف^{۱۴} اولی پراکرتیتی^{۱۵} برآمد). وی (برهمه^{۱۶} متعالی) امر کرد که بگردد پس تمس به صبغه (یا طبع)^(۴) رجس (وسط بین نور و ظلمت) منصبع گردید و رجس به امر دیگر که دریافت کرد به طبع ستوه انطباع یافت.» حال اگر نظیر هم‌اکنون و غالباً پس از این صلیب سه بعدی را به طرزی در نظر بگیرند که رسم آن از مرکز يك کره آغاز شود تحول تمس به رجس با رسم نیمه زیرین کره از يك قطب تا استوا کره و تحول رجس به ستوه با رسم نیمه زیرین کره از استوا تا قطب دیگر نمایش داده می‌شود. صفحه افقی متخیل استوا چنان که گفته شد قلمرو بسط رجس را نشان داده است حال آن که تمس و ستوه هر یکی به طرف دو قطب کره یعنی دو نهایت محصور قائم یا عمودی گرایش کرده‌اند^(۵) و سرانجام نقطه‌ای که تحول تمس به رجس و سپس رجس به ستوه در آن نقطه واقع است مرکز واقعی کره خواهد بود که با رجوع به مطالب فصل پیشین زود معلوم

12.tendency

13.Veda

14.indifferentiation

15.Prakriti

16.Brahma

خواهد شد^(۶) و شرح بیشتر آن در آینده خواهد گذشت.^(۷) آنچه آوردیم گذشته از درجات وجود عام درباره مراتب وجود خاص هم صادق است. بین این دو مورد همیشه تناظر کامل برقرار است زیرا هر مرتبه وجود خاص به تمام دامنه‌ای که در امکان آن است (و آن در حصر نمی‌گنجد) در يك درجه وجود عام گسترش می‌یابد. همچنین در دایره جهان‌شناسی برخی موارد اطلاق این نظریه به طور اخص در قلمرو عناصر می‌باشد اما چون این نظر در افق مطالعه حاضر نمی‌گنجد بهتر است با هر آنچه به آن تعلق دارد به کتاب دیگری که در آن به موضوع شروط وجود جسمانی خواهیم پرداخت واگذارده شود.

حواشی:

- (۱) رجوع شود به مقدمه عمومی بر مطالعه در تعالیم هندویی، ص ۲۵۹ - ۲۵۸ ترجمه انگلیسی و انسان و صیوروت او برحسب ودانته، فصل چهارم.
- (۲) گونه‌های سه‌گانه درواقع در خود پراکرتی هستند که خود ریشه (موله: mûla) ظهور کلی است، ولی در پراکرتی در حال عدم فرق و اختلاف در تعادل کامل قرار دارند و سرتابای ظهور نمودار قسمی به هم خوردن آن تعادل است.
- (۳) در لغت‌گونه به معنی رشته یا ریسمان آمده است. به همین سان دو لفظ بنده (bandha) و پاشه (pāsha) که درست به معنی بند هستند به جمله شروط وجود خاص و محدودکننده (اوپادهی: upādhi) اطلاق می‌گردد که بالاخص چنین یا چنان مرتبه یا جلوه‌ای را تعریف می‌کنند. اما باید گفت که لفظ گونه به‌طور اخص بر زه کمان اطلاق شده است. بدین سان لااقل به اعتباری معنی تانسین یا تنیدگی در مراتب مختلف را می‌رساند و از این روی به‌طور قیاسی قبول کیفیات را (qualification). ولی شاید در اینجا معنی تاندانس یا گرایش نسبت به معنی کشش مناسبتر باشد چنان که از لغات هم همین برمی‌آید و همین معنی با تعریف گونه‌های سه‌گانه موافقت می‌افتد.
- (۴) کلمه ورنه (varna) که درست به معنی رنگ و با توسع به معنی کیفیت است به‌طور قیاسی به کار می‌رود تا طبیعت یا ذات يك مبدأ یا يك موجود را نشان دهد. و کاربرد آن در معنی کاست (caste) از اینجا مایه می‌گیرد زیرا که نهاد کاست‌ها چون به دلیل اساسی آن نظر کنند حقیقتاً ترجمان طبایع افراد بشری گوناگون است. (به بخش سوم، فصل ششم از کتاب مقدمه عمومی بر مطالعه در تعالیم هندویی مراجعه شود). گونه‌های سه‌گانه درواقع به رنگهای رمزی نشان داده می‌شوند. تمس به رنگ سیاه، رجس به رنگ سرخ و ستوه به رنگ سید (رجوع شود به چاندوکیه اوپانیشاد، پرتیله ششم، کنده سوم، شروتی نخست؛ و سنجیده شود با اقتدار دینی و قدرت دنیوی، طبع دوم، صفحه ۵۳).
- (۵) این تمثیل به نظر می‌رسد که تصویر زه کمان را که در معنی لفظ‌گونه نهفته است تفسیر و به خوبی توجیه می‌کند.
- (۶) این کار مبدأ در عالم و در هر موجود همان است که به عبارت حاکم باطنی (antāryami) بیان کرده‌اند؛ او که با بودن در باطنیترین نقطه همه چیز یا مرکز، همه اشیاء را از درون هدایت می‌کند. (به فصل چهاردهم انسان و صیوروت او رجوع شود).
- (۷) راجع به همین نص که از نظر به دست دادن يك طرح از بنیان سه عالم متناظر با سه گونه ملاحظه شده است به فصل ششم کتاب مکتب باطنی دانته رجوع شود.

فصل ششم

در اتحاد امور مکمل^۱

اکنون بر ماست که به يك گوشه دیگر از معانی رمز صلیب که چه بسا بیش از گوشه‌های دیگر نزد همگان شناخته شده است ولو به اجمال نظر اندازیم هر چند لااقل در نگاه اول ربط مستقیم این معنی با آنچه پیشتر گذشته است به نظر نرسد؛ مقصود ما تلقی صلیب به منزله رمز اتحاد امور مکمل یکدیگر است. برای مقصود کنونی کافی است که صلیب را به شیوه بسیار معمول یعنی به صورت صلیب دو بعدی در نظر بگیرند. بازگشت این صورت به صورت سه بعدی تنها مستلزم به یاد داشتن این نکته است که خط مفرد افقی را می‌توان به منزله تصویر^۲ کل صفحه افقی بر روی صفحه عمودی که محل رسم شکل صلیب است در نظر گرفت. در بحث حاضر خط عمودی نمودار اصل فاعلی^۳ و خط افقی نمودار اصل قابلی^۴ است. این دو اصل با قیاس به مرتبه بشری به ترتیب به عنوان مذکر و مؤنث نیز نموده شده است. اگر آنها را به وسیعترین معنی یعنی نسبت به سرتاسر ظهور کلی در نظر بگیرند آنگاه برابر دو اصلی خواهند بود که تعلیم هندویی آن را پوروشه^۵ و پراکرتی^۶ نامیده است.^(۱) در اینجا شرح اجمالی یا تفصیلی نکاتی که به نسبت بین این دو اصل مربوط است مورد نظر نیست بلکه تنها معلوم خواهد شد که برخلاف ظاهر بین این معنی رمز صلیب و آنچه معنی مابعدالطبیعی آن رمز نامیدیم رابطه معینی موجود است. در وهله نخست می‌توان گفت که این رابطه از رابطه بین محور عمودی و صفحه افقی در معنی مابعدالطبیعی رمز صلیب که پس از این شرح داده خواهد شد نشأت گرفته است.

1.complements

2.projection

3.active

4.passive

5.Purusha

6.Prakriti

باید به روشنی دریافت که دو حد یا دو طرف^۷ همچون فاعل و قابل یا آنچه مانند اینهاست قطع‌نظر از نسبت قائم در بین آنها هیچ معنی ندارند زیرا که مکمل بودن^۸ حقیقتاً تضایف بین دو طرف است. اکنون پیداست مکمل بودن دو شیء همچون فاعل و قابل در طرازهای مختلف مورد نظر تواند بود به طرزى که طرف واحد در عین حال ممکن است حکم فاعل یا قابل پیدا کند بر حسب این که طرف تضایف آن چه چیز است. اما در هر مورد همواره می‌توان گفت که در چنین نسبتی طرف فاعلی در مرتبه خود نظیر پوروشه و طرف قابلی نظیر پراکرتی است. باز در دنباله سخن دیده خواهد شد که محور عمودی که جمیع مرتبه‌های وجود خاص را با گذر از مرکزهای نظیر هر یک به یکدیگر پیوند می‌دهد محل ظهور امری است که در سنت شرقی^۹ «فعل آسمان» نامیده شده و درست همین فعل «بی‌فعالیت» پوروشه است که در پراکرتی تحصیلهایی را پدید می‌آورد که با همه امکانه‌های ظهور متناظر هستند. اما درباره صفحه افقی پیداست که آن یک «صفحه انعکاس»^{۱۰} را تشکیل داده که در رمز به «رویه آبها» نموده شده است. و این به خوبی معلوم است که «آبها» در همه سنتها رمز پراکرتی یا «قابلیت کلی»^{۱۱} است. اگر با دقت بیشتر سخن بگوئیم چون این صفحه نمودار مرتبه خاصی از وجود عام است (و هر یک از صفحه‌های افقی که با کثرت کما غیرمتناهی مراتب ظهور متناظر است به همین سان ممکن است تلقی گردد) عین پراکرتی نیست بلکه عین آن چیزی است که با یک رشته شروط مخصوص وجود تعین یافته است و به یک معنی نسبی در طراز خاصی از دامنه ظهور کلی در حکم پراکرتی است.

درباره نکته دیگری که مستقیماً به مفهوم انسان کامل مربوط است لازم است شرح داده شود. پیش از این از انسان کامل به عنوان آنچه که از زوج^{۱۲} آدم و حوا مؤلف است سخنی رفت و در جای دیگر گفته شده است که زوج پوروشه و پراکرتی خواه نسبت به کل ظهور و خواه نسبت به مرتبه‌ای از مراتب وجود خاص ممکن است معادل انسان کامل دانسته شود.^{۱۳} از این نظرگاه اتحاد امور مکمل تشکیل جفت یگانه اولی^{۱۴} را می‌دهد که همه سنتها از آن سخن گفته‌اند. بی‌آنکه در این باره بیش از این درنگ کنیم می‌توان گفت که در جمعیت یافتن وجود خاص، امور مکمل بایستی که به راستی در تعادل کامل قرار

7.term 8.complementaries 9.production 10.reflection

11.Universal Passivity 12.couple 13.Primordial Androgene

بگیرند بی‌آنکه جانبی بر جانبی سنگینی کند. دیگر این که باید به یاد داشت شکلی که قاعدتاً به طرز رمزی به جفت یگانه (اولی) نسبت داده می‌شود يك شکل كروی است^(۴) یعنی شکلی در حداقل افتراق که به یکسان در همه جهتها گسترده شده و مثلاً در پیش فیثاغوریان شکل کامل و نقش جامعیت کل است.^(۵) برای نمایش اندیشه جمعیت یا جامعیت بدین طریق باز ضروری است که طبق آنچه قبلاً گذشت ابتدا کره کماً غیرمتمنهای باشد همچنان که محورهایی که صلیب را تشکیل داده است یعنی سه قطر قائم از این کره، غیرمتمنهای هستند. به زبان دیگر چون کره متشکل از گسترش شعاع برخاسته از مرکز آن است خود هرگز مسدود نتواند بود زیرا که این گسترش شعاع کماً غیرمتمنهای است و همگی دامنه را به يك رشته موجهای متفق‌المرکز^(۶) که هر يك دو مرحله قبض و بسط تپش^(۷) اولی را تجدید می‌نماید پر ساخته^(۸)؛ این دو مرحله خود جلوه‌ای از مکمل بودنهاست.^(۹) اگر از شروط مخصوص لازم ذات ظهور (بر سبیل توالی) به يك سو شویم و آنها را در آن واحد تلقی کنیم یکدیگر را تعدیل^(۱۰) می‌نمایند چنان که تالیف آنها حقیقتاً معادل ثبات مبدائی^(۱۱) است به همان سان که مجموعه عدم تعادل‌های جزوی که همه ظهور بدان محقق است همواره و بی‌تبدیلی، تعادل عمومی را تشکیل داده است.

نکته دیگری هست که باید اشاره کرد. هم‌اکنون گفته شد که چون دو طرف فاعل و قابل صرفاً نسبتی را اشعار می‌دارند بر طرازهای گوناگون اطلاق می‌توانند گردید. حاصل این که اگر صلیب سه بعدی را در نظر بگیرند که محور عمودی و صفحه افقی در آن به جای نسبت فاعل - قابل است همان نسبت را می‌توان در بین دو محور افقی یا در بین ماباه‌ازاء آنها در نظر گرفت. در این مورد برای حفظ تناظر تمثیلی که در وهله نخست وضع شده گرچه این محورها هر دو در واقع افقی هستند ممکن است گفت یکی از آنها (آن که در حکم فاعل است) نسبت به دیگری عمودی است. فی‌المثل اگر این دو محور را به ترتیب به منزله انقلابی و اعتدالی بشمرند موافق تمثیل دور سالیانه، آنگاه محور انقلابی را می‌توان نسبت به محور اعتدالی، عمودی توصیف کرد چنان که در صفحه افقی قیاساً نقش محور قطبی (شمال - جنوب) از آن. او باشد و محور اعتدالی در نقش محور استوائی خواهد بود (شرق - غرب).^(۱۲) بدین سان صلیب افقی در صفحه خود نسبت‌هایی را منعکس می‌کند نظیر نسبت‌های نموده شده در صلیب عمودی. در اینجا برای برگشت به

معنی مابعدالطبیعی که معنی حقیقتاً مهم خواهد بود می‌توان گفت که تمامیت مرتبه بشری که نمودار آن صلیب افقی است در مرتبه وجود خود نوعی تصویر جمعیت محقق وجود خاص است که نمودار آن صلیب عمودی خواهد بود.^(۹)

حواشی:

- (۱) به فصل چهارم کتاب انسان و صیوریت او رجوع شود.
- (۲) همان، فصل پنجم.
- (۳) همان، فصل چهارم.
- (۴) در این باره با گفتاری سنجیده شود که افلاطون در رساله بزم (symposium) به زبان اریستوفانس گفته است. اکثر مفسران متجدد ارزش رمزی آن را از نظر دورداشته‌اند گرچه امر واضحی است. چیزی مشابه این را می‌توان در يك جنبه از تمثیل بین - یانگ که از شرق دور است و ما بعداً به آن خواهیم پرداخت باز یافت.
- (۵) از جمله خطوطی که طول یکسان دارند محیط دایره خطی است که بزرگترین سطح را دربر گرفته است. باز از جمله جسمهایی که سطح یکسان دارند کره جسمی است که بزرگترین حجم را شامل است. از يك نظرگاه صرفاً ریاضی دلیل این که چرا این اشکال به عنوان کاملترین اشکال تلقی می‌شوند همین نکته است. این معنی، اندیشه بهترین عالمها را به ذهن لایب نیس الهام کرد که از بین کثرت غیرمتناهی عالمهای ممکن عالمی است که بیشترین وجود یا واقعیت مثبت را متضمن است. اما چنان که گفتیم او این معنی را به طرز بی‌کار برد که از هر معنی درست مابعدالطبیعی تهی بود.
- (۶) این شکل کروی نورانی که محدود و مسدود نیست با تناوب قبض و بسط خود (که گرچه در اکنون سرمدی حقیقتاً غیرمتوالی است از پایگاه ظهور متوالی خواهد نمود) در عرفان اسلامی شکل روح محمدی صلی الله علیه وآله وسلم است. خداوند فرشتگان را در برابر همین شکل جامع انسان کامل امر به سجود نمود. و دریافت این شکل خود از لوازم یکی از مقامات سلوک عرفانی در اسلام است. لازم نیست گفته شود که این را در موردی مثل مکتب فیثاغوری باید به معنایی به کلی غیر از صرف دستگاه شمارش دریافت که لایب نیس گمان می‌کرد در پیش فیثاغوریان یافته است (شرق و غرب، صفحات ۷۶-۷۲، ترجمه انگلیسی) به‌طور کلی برحسب یی-کینگ (yi-king) اعداد طاق متناظر با یانگ و اعداد جفت متناظر با بین هستند (به فصول چهارم و هشتم کتاب سه گانه بزرگ رجوع شود). اندیشه فیثاغوری جفت و طاق گویا در آنچه افلاطون «همان» و «دیگر» خوانده و متناظر است با یگانگی و دوگانگی باز دیده می‌شود ولی صرفاً در عالم به ظهور پیوسته در نظر گرفته شده است. در شمارش چینی صلیب نمودار عدد ۱۰ است (و

X رومی خود صلیب است که به گونه دیگر رسم شده است). در اینجا می توان استعاره فیثاغورس به نسبت بین دهگانه و چهارگانه $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ نسبتی که در تتراکموس (Tetraktys) فیثاغوری تصویر گردیده است. در حقیقت در تناظر اشکال هندسی و اعداد، صلیب طبعاً نمودار چهارگانه است. اگر به دقت بیشتر سخن گفته شود صلیب چهارگانه را به يك طرز پوینده (dynamic) می نماید حال آن که مربع آن را به يك طرز پاینده (static) نشان می دهد. رابطه بین این دو جنبه در مسأله هرمسی تربیع دایره یا در تمثیل هندسه سه بعدی در نسبت بین کره و مکعب که در مقام بحث از شکل های فردوس زمینی و اورشلیم آسمانی به آن اشاره کرده ایم (فصل یازدهم سلطان عالم، فصل بیستم سیطره کمیت و علائم آخر زمان).

(۷) چنان که گذشت در سنت هندویی این نکته به وسیله تمثیل کلمه همسه (hamsa) بیان شده است. در برخی متون تانتریک (tantrik) نیز به کلمه اِهه (aha) برمی خوریم که اتحاد شیوه (Shiva) و شکتی (Shakti) را به رمز می نماید که هر یکی به ترتیب نمودار حرف های اول و آخر الفبای سنسکریت است (چنان که در کلمه عبری (eth)، الف (aleph) و ثاو (thau) نمودار ذات و جوهر يك موجود هستند).

(۸) این مخصوصاً بر تمثیل صلیب شکسته که بعد شرح می دهیم صدق می کند.

(۹) درباره مکملیت تذکر باید داد که در حروف تهجی عربی دو حرف نخست الف و باء هر يك فاعل یا مذكر و قابل یا مؤنث تلقی شده است. چون شکل حرف اول عمودی و شکل حرف دوم افقی است اتحاد آنها صلیب را پدید می آورد. باز چون ارزش های عددی این دو حرف به ترتیب يك و دو است این با تمثیل حسابی فیثاغوریان موافق می افتد که بنابر آن مونا مذكر و دیاد مؤنث است. همین وفاق در سنت شرق دور وجود دارد: در نقش های کوا (K'ua) یا نقش های ثلاثی (trigrams) فوهسی (Fu-hsi)، یانگ (اصل مذكر) به يك خط پیوسته و یین (اصل مؤنث) به يك خط بریده (که در میانه قطع شده) نشان داده شده است. این رموز که به عنوان دو تعین شناخته می شود دو معنی یگانگی و دوگانگی را به ترتیب به ذهن متبادر می سازد. و سرانجام در این باره باید متذکر شد که در عدد ۱۰ دو رقم آن هر يك با فاعل و قابل که بر حسب تمثیل دیگر به مرکز و محیط نشان می دهند متناظر است (فصل بیست و سوم سه گانه بزرگ). که چون در نظر بگیرند که مرکز، اثر محور قائم بر روی صفحه افقی است که محیط را بر روی آن باید واقع دانست و این اخیر نمودار بسط در همین صفحه به واسطه یکی از امواج متفق مرکزی است که این بسط را محقق می سازد ممکن است آن را به تمثیل صلیب مربوط دانست. دایره بانقطه مرکزی که شکل دهگانه است در عین حال رمز کمال دوری هم هست یعنی تحقق تام امکان های مندرج در يك مرتبه وجود.

فصل هفتم

در ارتفاع امور متضاد^۱

موضوع فصل قبلی امور مکمل بود و نه امور متضاد. حتماً باید بین این دو معنی^۲ اشتباه نکرد که غالباً بین تضاد و مکملیت خلط کرده‌اند. سبب خلط یا اشتباه^۳ در اینجا آن است که امور واحد چه بسا بر حسب دید ناظر متضاد یا مکمل به نظر برسد. چنان که در جای دیگر آوردیم^(۱) در این موارد همیشه دید متضادنگر سافلتتر و سطحیتر و دید مکمل‌نگر که متضادها را متوافق و مرتفع می‌شمارد عالیتر یا عمیقتر است. در واقع وحدت مبدأ مستلزم آن است که هیچ تضادی غیر قابل ارتفاع نباشد.^(۲) بدین طریق هر چند تضاد بین دو امر ظاهراً موجود و در مرتبه خاصی از وجود، واقعی است مع هذا چون به مرتبه بالاتری دست پیدا کنند البته تضاد مذکور از آن روی که تضاد است منتفی و از راه ترکیب یا جمع در يك حال هماهنگی منحل خواهد بود. نفی این حقیقت مستلزم اثبات عدم تعادل در مرتبه مبدأ است ولی بنابر مطالب پیشین هر آنچه از دید تفرقه بین عدم تعادلهای تشکیل‌دهنده ظهور است قهراً در تعادل کل که تأثیری و تنیری از چیزی نتواند پذیرفت مجتمع خواهد بود. دو طرف مکملیت که نیز خود دوگانگی^۴ است باید در مرتبه خاصی در یگانگی نابود و یا با فَنای در عدم اختلاف اولی بی‌اثر^۵ گردند.

از روی شکل صلیب می‌توان فرق بین مکملیت و تضاد را آسانتر دریافت. دیدیم که محور عمودی و افقی را می‌توان نمایشگر دو امر مکمل شمرد اما واضح است که این دو را نمی‌توان متضاد یکدیگر دانست. در شکل مذکور آنچه به روشنی نماینده تضاد است جهت‌های متقابل دو نیم‌خط نسبت به مرکز است که دو نیمه يك محور را تشکیل می‌دهند

1.opposites

2.notion

3.confusion

4.duality

5.neutralized

چه در محور عمودی و چه در محور افقی. تضاد بدین طریق در جهت عمودی یا افقی قابلاً ملاحظه خواهد بود. در صلیب عمودی دو جفت طرفین متضاد هست که تشکیل يك چهارگانه^۶ می‌دهند. در صلیب افقی هم حال همین است و چنان‌که در خاتمه فصل قبل یاد کرده شد یکی از محورهای آن را می‌توان نسبت به دیگری عمود یعنی در حکم محور عمودی دانست. در صورت تلفیق هر دو شکل برای حصول صلیب سه بعدی طبق آنچه در بحث جهت‌های مکان و جهات اصلی گذشت سه جفت طرفین متضاد بدست می‌آید. باید گفت که معروفترین تقابلهای چهارتایی یعنی عناصر اربع و کیفیات محسوس متناظر آنها را به شکل يك صلیب افقی به خوبی می‌توان نمایش داد. در این مورد آنچه محل نظر است صرفاً ترکیب عالم جسمانی است که روی هم‌رفته در يك درجه از درجات وجود عام واقع و تنها نشانگر جزو محدودی از کل آن است. همین‌طور خواهد بود اگر تنها چهارجهت اصلی را در نظر آوریم که به عالم جسمانی تعلق دارد و نمودار تمثیلی آن سطح افقی است درحالی که اوج و حضيض که در محور عمودی متقابل می‌افتند توجه به جهت عالم‌های فوق و تحت عالم جسمانی را نشان می‌دهند. دیده‌ایم که در مورد تضاد دو جفت نقاط انقلابی و اعتدالی همین نکته صلق می‌کند، چه محور عمودی که در حال ثبات و پابرجایی کل اشیاء حول آن دوران می‌کنند از نوسانها^۷ دوری بر کنار است گویی به دلیل ثبات خود بر دوران اشیاء حکومت دارد و این ثبات نموداری از ثبات مبدأ است.^(۳) اگر صرفاً به صلیب افقی توجه کنیم محور عمودی با نقطه مرکزی نشان داده می‌شود چه نقطه‌ای است که این محور در آن به صفحه افقی برمی‌خورد. بدین قرار در هر صفحه افقی که نماینده درجه‌ای از درجات وجود عام است این نقطه (که می‌توان مرکز آن نامید) چه مبدأ دستگاه مختصاتی است که هر نقطه در صفحه مذکور به آن رجوع می‌کند) نموداری است از ثبات. اگر این قاعده بر نظریه عناصر عالم اجسام اطلاق گردد متناظر با عنصر خامس یا اثیر^(۴) خواهد بود که در تکوین، نخستین عنصر است همان‌که دیگر عناصر با قبول اختلاف تدریجی از آن نشأت می‌گیرند و همان‌که کیفیتهای متقابل را که مختص عناصر دیگر است جمع می‌آورد درحال عدم اختلاف و تعادل کامل که در مرتبه خودش با حال عدم ظهور در مرتبه مبدأ متناظر است.^(۵) پس در مرکز صلیب همه تضادها جمع آمده و رفع شده است. در این نقطه ترکیب همه

متضادها رخ می‌دهد چه در واقع متضادها تنها از دیدگاه بیرونی و جزئی شناسایی تفرقه بین متضاد هستند. این نقطه مرکزی برابر مقام الهی است در اصطلاح عرفان اسلامی (المقام الالهی هو مقام اجتماع الضدين)^(۶) و در اصطلاح سنت شرق دور برابر وسط لایتغیر (ching ying) که مقام تعادل کامل است و نمودار آن مرکز «چرخ گیهانی»^(۷) و نیز نقطه‌ای است که فعل آسمان مستقیماً از آن به منصه ظهور درمی‌آید.^(۸) این مرکز به «فعل بی‌فعالیت»^۹ خود همه اشیاء را می‌گرداند هرچند خود ظاهر نیست و درست به همین دلیل که ظاهر نیست حقیقتاً پر از فعل است چه دیگر افعال همه از فعل مبدا است. لائوتسه^{۱۰} درباره این نکته گوید: «مبدأ دائماً بی‌فعل است ولی هر فعلی از اوست».^(۹)

برحسب تعلیم تائویی^{۱۱} حکیم کامل آن است که به نقطه مرکز رسیده و در حال اتحاد بی‌شائبه با مبدأ شبیه به او در ثبات و متشبه به او در «فعل بی‌فعالیت» اوست. باز لائوتسه گوید: «او کسی است که به اعلی درجه از خود خالی است و در سکون مقام گرفته... رجوع به اصل خود (یعنی مبدأ کلّ که آغاز و انجام همه موجودات است)^(۱۰) همان رسیدن به مقام سکون است».^(۱۱) «خلأ» در این عبارت یعنی انقطاع کامل از همه اشیاء ظاهر و دائر و ممکن.^(۱۲) بدین طریق موجود از دست نوسانهای «سیلان صورتهای»^{۱۳} یا از دست ضربان^{۱۴} «مرگ» و «زندگانی» یا «انعقاد» و «انحلال»^(۱۳) رها می‌گردد و سیر او از محیط چرخ گیهانی است به مرکز آن که به صورت «خلأیی» که پره‌ها را گرد آورده و تشکیل چرخ داده است» وصف شده.^(۱۴) یوتسو گوید صلح وسلم در خلأ مقام غیرقابل وصفی است، قابل اخذ و اعطا نیست باید در آن مستقر گردید.^(۱۵) صلح وسلم در خلأ در این عبارت همان صلح کلی عرفان اسلامی^(۱۶) است که به زبان عربی سکینه گویند و آن معادل shekinah عبری است یعنی حضور^{۱۷} الهی در مرکز يك موجود که رمز و مثل آن در همه سنتها قلب است.^(۱۷) چنین حضور الهی در حقیقت مستلزم یگانگی با مبدأ است که جز در مرکز يك موجود قابل حصول نیست. همه

8.cosmic wheel 9.Wei-wu-wei

۱۰. Lao-tze یا Lieh-tzu که پس از این ذکر او می‌آید اشتباه نشود.

11.Taoism 12.current of forms

۱۳.alternation, ضربان یا تناوب.

14.presence

موجودات به آن کس که مقیم غیب است خود را می‌نمایانند. او در حال یگانگی با مبدأ، با همه اشیاء هماهنگ است و در حال یگانگی با مبدأ از طریق اسباب کلی در مرتبه‌ای شامخ، همه اشیاء را درمی‌یابد پس دیگر در تحصیل علم تفصیلی حواس خود را به کار نمی‌برد. اسباب حقیقی اشیاء، غایب از نظر، خارج از فهم و غیرقابل تعریف و غیرقابل تعیین است تنها روحی که به مرتبه بساطت محض برگشته است در تأمل^{۱۵} ژرف خود ممکن است بر آن دست یابد.^(۱۸)

حکیم کامل که در مرکز چرخ گیهانی قرار گرفته است به صرف حضور خویشتن و بی درگیری در حرکت آن و بی‌آنکه فعلی از او صادر گردد چرخ را به طرز نامحسوس می‌چرخاند.^(۱۹) «غایت آمال همان بی‌اعتنایی^{۱۶} (انقطاع) مرد وارسته^{۱۷} است که گردش چرخ از اوست». ^(۲۰) چنین انقطاع کامل او را بر هر شیء حاکم ساخته است چه با در گذشتن از همه تضادهای لازم ذات کثرت از چیزی متأثر نخواهد گردید. «او به درجه مصونیت^{۱۸} کامل رسیده، مرگ و زندگانی در پیش او یکی است، فناء عالم (به ظهور پیوسته) خم به ابروی او نخواهد آورد؛^(۲۱) در طلب به حقیقت ثابت یعنی مبدأ کل یگانه واصل گردیده است. اجازه می‌دهد که همه موجودات به موجب تقدیرات^{۱۹} خود سیر کنند.^(۲۲) و خود در مرکز غیرمتحرك جمیع تقدیرات مقام کرده است. علامت ظاهری این مقام باطنی بی‌پروایی است نه بی‌پروایی پهلوانی که در مصاف، به عشق جاه و احتشام يك تنه به دل لشگری می‌زند، بلکه بی‌پروایی روحی والاتر از آسمان و زمین و هر چه هست^(۲۳) که ساکن در بدنی است که بدان بی‌اعتناست،^(۲۴) التفاتی به محسوس خود نمی‌کند و در یگانگی تبدیل‌ناپذیر خود از راه علم کلی^{۲۰} بر هر چیز واقف است.^(۲۵) چنین روح با چنان استقلال کامل، ولی و حاکم بشر خواهد بود و اگر بخواند تمام نفوس بشر را به یکجا به خدمت خود فراخواند البته در روز موعود همگی حاضر خواهند گردید ولی او را رغبتی بدین کار نیست». ^(۲۶) در نقطه مرکزی هر متضاد بینی لازم دیدهای ظاهری به یکسو شده و همه تضادها بر طرف و در تعادل کامل مرتفع گردیده است. «در مقام اولی از این تضادها عین و اثری نبود. همه از تفرقه^{۲۱} هستیها (لازم ذات ظهور و چون خود

15.contemplation 16.indifference

۱۷. transcendent، یا مجرد.

18.impassibility 19.destinies 20.global 21.diversification

ظهور ممکن الوجود) و تصادم حاصل از چرخش عمومی^{۲۲} برخاست.^(۲۷) چون تفرقه و حرکت از میانه برخیزد تضاد هم برخواهد خاست. این تضادها در موجودی که خود فردی^{۲۳} و حرکت خاص خود را به حداقل تقلیل داده است کارگر نخواهد بود.^(۸) این هستی را دیگر با هستی دیگر نزاع نیست چه به غیرمتمنهای کیفی^{۲۴} پیوسته و از غیرمتمنهای کمی گسسته است.^(۲۹) او به سراغاز همه تبدیلهای و به نقطه بی‌اثری که در آن تعارضی نیست رسیده و در آن آرمیده است. از راه کسب جمعیت ذات و تغذیه روح خود و گردآوردن همگی قوای خود با مبدأ همه ولادتها یگانه گردیده، اکنون که ذات او تمام (در وحدت مبدأ جمع جمع است) و روح او مصون است هیچ موجودی را در او گزندی نتواند بود.^(۳۰)

نقطه مرکزی و اولی برابر «قصر قنوسی» در قباله عبرانی است. این قصر نه در جایی بلکه مستقل از مکان است مکانی که خود بسط غیرمتمنهای نقطه در همه جهتها و بنابراین سراسر برآمده از آن است. «بگذار در روح خود رخت از این جهان بُعد و حیز بریندیم، دیگر ما را به جستجوی مبدأ نیازی نخواهد بود».^(۳۱) چنان که نشان دادیم پس از تحقق مکان، نقطه اولی که بالذات «غیرمتحیز»^{۲۵} است (زیرا چیزی را در او تأثیری و تصرفی نیست) مرکز مکان خواهد بود (و یا با نقل تمثیل یاد شده به مرتبه دیگر، مرکز ظهور کلی). شش جهت مکان که به صورت جفتهای متضاد نماینده هرگونه تعارضی هستند با حرکتهای ضربی بسط و قبض که دوگام^{۲۶} مکمل در سیر هر ظهوری است از این نقطه فرامی‌روند و بدان بازمی‌آیند. طریقی که حکیم برای رسیدن به مبدأ می‌پیماید همان دومین گام یعنی حرکت رجوعی به اصل است. در فقره مذکور دو عبارت «کسب جمعیت ذات» و «جمع همگی قوا» این نکته را خوب توصیف کرده است. «بساطت» یاد شده در همانجا برابر وحدت بی‌بعد نقطه اولی است. «بسیط کامل کل هستیها را به بساطت خود به حرکت درمی‌آورد... نه او را در شش گوشه مکان معارضی و مخاصمی و نه آتش و آب را در او گزندی».^(۳۲) درواقع او در مرکزی ایستاده است که هر شش جهت مکان از راه

22. universal giration

۲۳. ego یا خود مقید یا خود مستقل.

۲۴. infinite (غیرمتمنهای کیفی و گاهی غیرمتمنهای وجوبی در برابر غیرمتمنهای کمی و امکانی).

25. unlocalized 26. phase

گسترش شعاع از آن برخاسته و در رجوع بدان بی‌اثر گردیده‌اند تا به نحوی که در این نقطه فارد^{۲۷} سه جفت متضاد جهت‌های مکان یکسره از میان رفته و موجودی که در یگانگی تبدیل‌ناپذیر آن ساکن گردیده است از دستبرد همه هستیهایی که از آن نقطه درآمده به آن باز می‌روند بیرون است. او ضد چیزی نیست پس ضدی نخواهد داشت. زیرا تضاد نسبتی است قائم به دو طرف که با وحدت مبدأ منافات دارد. خصومت که جز تابع یا جلوه خارجی تضاد چیزی نیست متوجه موجودی که وراء هر تعارض است نخواهد گردید. آب و آتش یعنی دو ضد در «عالم عنصری» آسیبی به‌ی‌هم نمی‌زنند چه در نزد او دیگر تضاد نیستند زیرا از راه یگانگی کیفیت‌های ظاهراً متضاد و حقیقتاً مکمل خود،^(۳۳) یکدیگر را تعدیل و بی‌اثر ساخته و به عدم فرق و اختلاف اثیر اولی برگشته‌اند.

در نزد موجودی که مقیم مرکز است همه اشیاء یکی است چه او همگی را در یگانگی مبدأ می‌نگرد. همه دیدهای جزئی (یا بایند خرده‌نگرشی^{۲۸}) و تحلیلی^{۲۹} که تنها بر فرق‌ها و تمایزهای^{۳۰} امکانی مبتنی و به تفرقه آراء خصوصی یا فردی منتهی است در برابر چشم او باطل و در ترکیب جامع علم متعالی یا عین حقیقت واحد تبدیل‌ناپذیر منحل گردیده است. «دید او دیدی است که این و آن و آری و نه را در حال عدم اختلاف می‌بیند. این نقطه همان پشتوانه^{۳۱} قانون است؛ مرکز غیر متحرك محیطی که همه امکانش و تفرقه‌ها و فردیت‌ها گرد آن دوران می‌کند و از این همه تنها باید غیر متناهی وجویی یا کیفی را دید که نه این است و نه آن و نه آری و نه نه. خرد^{۳۲} حقیقی مشاهده همه چیز در وحدت اولی ماقبل فرق و اختلاف است یا ملاحظه همه چیز از چنان بعد بعید که همه را یکی دانند». (۳۴) «پشتوانه قانون» برابر قطب است در تقریباً همه سستهای عالم^(۳۵) یعنی چنان که اشاره شد نقطه ثابتی که همه تقلبات^{۳۳} عالم دور آن رخ می‌دهد و خود نخستین صادر از نقطه مرکز یا به عبارت دیگر جلوه مشیت آسمان در نظام عالم^{۳۴} است (۳۶).

27.unique

28.particularist

29.analytical

30.distinctions

31.pivot

32.intelligence

33.revolutions

34.cosmic order

حواشی:

- (۱) به فصل سوم کتاب بحران عالم متجدد رجوع شود.
- (۲) بنابر این هرگونه قول به دو اصل (dualism) چه از يك مقوله کلامی باشد نظیر آن که به مانویان منسوب است و چه از يك مقوله فلسفی نظیر رأی دکارت از بیخ و بن اندیشه غلطی است.
- (۳) این همان محرك لايتحرك ارسطو است که در جاهای دیگر مکرر به آن اشاره کرده‌ایم.
- (۴) این همان quinta essentia یا عنصر خامس کیمیاگران است که احياناً در مرکز صلیب عناصر به نقشی نظیر ستاره پنج‌پر یا يك گل پنج‌برگ نشان داده شده است. همچنین گفته‌اند که اثير يك طبيعت پنج تو دارد. این نکته را باید به منزله اثير فی نفسه و به منزله اصل سایر عناصر چهارگانه فهم کرد.
- (۵) بدین دلایل است که لفظ اثير چنان که قبلاً گفتیم مشمول نقل از روی تناظر قیاسی قرار می‌گیرد پس به طور رمزی نشانی از خود مقام اولی دانسته می‌شود.
- (۶) این مقام تحقق تام وجود خاص از راه فنا تحصیل می‌گردد یعنی از راه استهلاك من به طریق برگشت به مقام اولی. چنین استهلاك و فنا چنان که از خود لفظ هم برمی‌آید از نیروانه (nirvāna) تعلیم بودایی چندان دور نیست. بعد از فناء، فناء الفناء است که باز با پری نیروانه (parinirvāna) متناظر است (به فصل سیزدهم کتاب انسان و صیروت / رجوع شود). به اعتباری گنر از یکی از این درجات به درجه دیگر یا یگانه شدن مرکز يك مرتبه موجود با مرکز وجود تام به طوری که مشروحاً خواهد آمد مربوط است.
- (۷) به فصل یکم و چهارم کتاب سلطان عالم و صفحه ۶۲ از کتاب مکتب باطنی داتنه طبع سوم رجوع شود.
- (۸) مکتب کنفیوس معنی وسط لايتغير را در حوزه اجتماع گسترش داده است حال آن که معنی صرفاً مابعدالطبیعی آن در مکتب تائویی آمده است.
- (۹) تائوته کینگ (Tao-te-king) شماره سی و هفتم.
- (۱۰) کلمه تائو در لغت به معنی طریق که دال بر مبدأ است به يك نشانه معنی‌نگاری نشان داده شده که تألیفی است از سروپا و با رمز الفا و امگا در ستهای غربی معادل است.
- (۱۱) تائوته کینگ، شماره شانزدهم.
- (۱۲) این قطع علاقه با فنا یکی است. سنجیده شود با تعلیم بهگود گیتا (Bhagavad-gitā) درباره بی‌اعتنائی نسبت به حاصل عمل که بدان طریق موجود از سلسله غیرمتهای نتایج اعمال خودرها می‌گردد. این عمل بی‌شوق است حال آن که عمل از روی شوق (sakāma karma) عملی است که نظر به نتایجش انجام دهند.
- (۱۳) ارسطو به معنی مشابهی از کون و فساد سخن گفته است.
- (۱۴) تائوته کینگ، شماره یازدهم. بسیط‌ترین صورت چرخ دایره‌ای است که به يك صلیب به

چهارپارهٔ برابر بخش شده است. غیر از این چرخ چهارپر، متداولترین صورتهای در تمثیلات اقوام چرخ ششپر و هشتپر است. طبیعتاً هر يك از این اعداد معنی باریك (nuance) دیگری به معنی عمومی چرخ اضافه می‌کند. نقش هشت گوش، از جمله هشت کوا (kua) یا نقش ثلاثی (trigram) فوهسی (Fu-hsi) که یکی از رموز بنیادی سنت شرق دور است از برخی جنبه‌ها با چرخ هشتپر و نیز با نیلوفر هشت گلبرگی معادل است. در ستهای قدیم امریکای مرکزی عالم را به يك دایره که صلیبی در آن منقوش است به رمز نموده‌اند.

۱۵) لیه تسو (Lieh-tzu)، فصل یکم. نصوص لیه تسو و چوانگ تسو (Ch'uang-tzu) از روی ترجمه فرانسوی پدر ویژه (Wieger) نقل شد.

۱۶) این همان Pax Profunda (صلح ژرف) در سنت صلیبیان گل سرخ است.
 ۱۷) به فصل سیزدهم انسان و صیوررت او و فصل سوم سلطان عالم رجوع شود. گفته شده است که الله آرامش را در دل‌های مؤمنان فرود می‌آورد (هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین) و قباله عبرانی درست همین نکته را تعلیم کرده است. دانشمند علوم عبرانی لوئی کپل Louis Cappel گوید: شکینه shekinah از آن روی بدین اسم خوانده شده است که در قلب مؤمن ساکن است (shakan) و تابوت (mishkan) که خداگویی در آن مقیم می‌باشد رمزی است از آن سکونت. (این سخن را آقای ولیا در کتاب قباله عبرانی، جلد نخست، ص ۲۰۳ از نوشته‌ای به عنوان Sacra critica نقل کرده است). لازم به گفتن نیست که نزول سکینه در قلب در امتداد محور قائم رخ می‌دهد: آن همان ظهور فعل آسمان است. از طرف دیگر این نکته را بسنجید با رای تعلیم هندی دربار سکونت برهمه (Brahma) در قلب یعنی مرکز حیاتی موجود بشری که به اثیر مثل زده شده است. (رجوع شود به فصل سوم انسان و صیوررت او).

۱۸) لیه تسو، فصل پنجم. این سخن فرق بین علم والای (transcendent) حکیم و فضل عادی یا غیرالهی را خوب نشان داده است. اشاره به بساطت که عبارت است از یگانه ساختن همه قوای وجود خاص و خصوصیت مقام اولی از آن مراد شده در مکتب تائویی فراوان دیده می‌شود. به همین سان در تعلیم هندی حالت طفولیت (bālya) که به يك اعتبار معنوی در نظر گرفته‌اند شرط مقدماتی تحصیل علم حقیقی شمرده شده است. (به فصل بیست و سوم انسان و صیوررت او رجوع شود). در این باره می‌توان به برخی کلمات مذکور در انجیل اشاره کرد: هر آینه به شما می‌گویم هر که ملکوت خدا را مثل طفل نپذیرد داخل آن نگردد. (انجیل لوقا، باب هجدهم، شماره هفدهم)... که این امور را از دانایان و خردمندان پنهان داشتی و بر کودکان مکشوف ساختی (انجیل متی، باب یازدهم، شماره ۲۵: انجیل لوقا، باب دهم، شماره ۲۱). نقطه مرکزی که محاذ با مراتب برین یا آسمانی از آنجا برقرار می‌گردد در کوچک مذکور در تمثیلات انجیلی است. اغیاء که از در رذ نمی‌توانند شد هستیهای وابسته به کثرت هستند و از این روی از برکشیدن خود از رده علم فرقی یا افتراقی (distinctive) به رده علم توحیدی (unified) عاجزند. فقر به معنی معنوی که انقطاع از ظهور است در اینجا خود تمثیل دیگری است معادل تمثیل

طفولیت. خوشا به حال مسکینان در روح زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است (انجیل متی، باب پنجم، شماره دوم و سوم). فقر در عرفان اسلامی هم جای مهمی دارد. گذشته از آنچه گفته شد فقر مستلزم تعلق کامل موجود به کل وجود خود به مبدائی است که وراء آن هیچ نیست مطلقاً (رسالة الاحدية محی الدین بن عربی).

(۱۹) همان معنی در سنت هندی به اصطلاح چکر موّرتی (chakravarti) خوانده شده که لغتاً یعنی آن که چرخ را می گرداند. (رجوع شود به فصل دوم سلطان عالم؛ مکتب باطنی داته، طبع سوم، صفحه ۳۵، سیطره کمیت و علایم آخر زمان ص ۳۲۵ ترجمه انگلیسی - ص ۳۱۲ ترجمه فارسی به قلم استاد دکتر علی محمد کاردان).

(۲۰) جوانگ تسو (ch'ung-tzu)، فصل یکم - سلطان عالم، فصل نهم.

(۲۱) از شباهتهای ظاهری برخی عبارتها گذشته، این عدم تأثر (impassibility) به کلی متفاوت است از معنی مورد نظر رواقیان (Stoics) که تنها از رده اخلاقی بوده و به علاوه هرگز جز يك تصور نظری نبوده است.

(۲۲) به گفته تفسیر سستی متن یی کینگ (Yi-king) کلمه تقدیر دال بر جهت کافى (raison d'être) راستین اشیاء است. پس مرکز همه تقدیرها خود مبدأ است از آن جهت که جهت کافى همه اشیاء در اوست.

(۲۳) در واقع مبدأ یا مرکز مقدم بر هر فرقی است از جمله فرق بین آسمان (Tien) و زمین (Ti) که نمودار نخستین دویی (duality) است. این دو اصطلاح به ترتیب با پوروشه و پراکرتی معادل است.

(۲۴) این همان زنده وارسته (jivan-mukta) است. (به فصل بیست و چهارم انسان و صیورت او رجوع شود).

(۲۵) با وضع پرجنا (Prajna) در تعلیم هندی مقایسه شود. (همان، فصل پانزدهم)

(۲۶) جوانگ تسو، فصل پنجم. استقلال کسی که با بریدن از همه اشیاء امکانی به معرفت حقیقت تبدیل ناپذیر نایل شده در کلمات انجیل نیز مورد تأیید است: و حق را خواهید شناخت و حق شما را آزاد خواهد ساخت (انجیل یوحنا، باب هشتم، شماره سی و یکم). سخنی موازی این در کلمه دیگر آمده است: لیکن اول ملکوت خدا و عدالت او را بطلبید که این همه برای شما مزید خواهد شد (انجیل متی، باب ششم، شماره سی و سوم - انجیل لوقا باب دوازدهم، شماره سی و یکم). در اینجا رابطه تنگاتنگ معنی معدلت را با معنیهای تعادل و هماهنگی (harmony) یادآوری می کنیم. (در باره رابطه معدلت و سکونت به فصل یکم و ششم سلطان عالم و فصل هشتم اقتدار دینی و قدرت دنیوی رجوع شود).

(۲۷) یعنی چرخش چرخ گیهای به دور محور خود.

(۲۸) این کاهیدگی هویت مستقل که سرانجام با جذب مجتد در نقطه فارد، محو می گردد همان است که سابقاً به عنوان خلأ بدان اشاره شد. بعلاّه آن همان فناء عرفان اسلامی است. از تمثیل

چرخ پیداست که حرکت وجود خاص با نزدیکی بیشتر به مرکز رفتارفته کاسته می‌شود.

(۲۹) عبارت نخست اشاره است به خود مطلق و عبارت دوم به خود فردی.

(۳۰) چوانگ تسو، فصل نوزدهم، جمله آخر باز به شروط مقام اولی اشاره کرده است. این همان است که در سنت یهود نصاری به عنوان خلود قبل از هیوط خوانده شده است. و این خلود باز به دست کسی می‌افتد که با نیل به مرکز عالم از درخت زندگانی تناول کند.

(۳۱) همان، فصل بیست و دوم.

(۳۲) لیعتسو، فصل دوم.

(۳۳) آب و آتش، نه دیگر به منزله امور متقابل بلکه به منزله امور مکمل، یکی از تعبیرهای دو اصل فاعل و قابل است در حیطه جسمانی یا ظهور محسوس. ملاحظات وابسته بدین نظرگاه خصوصاً در مکتب هرمتی تفصیل داده شده است.

(۳۴) چوانگ تسو، فصل دوم.

(۳۵) در کتاب سلطان عالم این تمثیل را مطالعه کرده‌ایم. در سنت شرق دور یگانگی بزرگ (Tai-i) را مقیم ستاره قطبی وانمود کرده‌اند. ستاره قطبی در این سنت (Tien-ki) خوانده شده که در لغت به معنی سقف آسمان آمده است.

(۳۶) استقامت (Te) که لفظاً یادآور معنی خط مستقیم و بالاخص محور عالم است در تعلیم لائوتسه (Lao-tze) چیزی است که نسبت به يك موجود یا مرتبه وجود، می‌توان مورد تخصصی (specification) راه (Tao) خواند. آن جهتی است که وجود خاص باید دنبال کند تا وجود او بر طبق راه یا به عبارت دیگر بر طبق مبدا باشد (در جهت عروجی، حال آن که جهت نزولی جهت اعمال فعل آسمان است). این نکته را با آنچه در جای دیگر (سلطان عالم، فصل هشتم) درباره توجّه عبادی گفتیم و باز بدان اشاره خواهد شد می‌توان مقایسه کرد.

فصل هشتم

در جنگ و صلح

آنچه هم‌اکنون درباره «صلح و سلم» موجود در نقطه مرکزی از نظر گذشت ما را به طرف تمثیل دیگری می‌برد که در جای دیگر بدان اشاره کرده‌ایم^(۱) و آن تمثیل جنگ است. يك مورد مشهور این تمثیل در بهگود گیتا^۱ یافت می‌شود. صحنه قتالی که در آن کتاب وصف کرده‌اند نشانگر عمل است به يك معنی وسیع و به يك صورت متناسب طبع و وظیفه کاستی که مخصوصاً مورد نظر بوده است^(۲) یعنی کشتریه. آوردگاه (کشِتره)^۳ میدان عملی است که فرد امکانه‌های خود را در آن شکوفا می‌سازد. در تمثیل هندسی این میدان را به صفحه افقی نمایش می‌دهند. در اینجا مرتبه بشری موضوع سخن است ولی همان نمودار^۴ به هر مرتبه دیگر ظهور که در آن اثری از عمل به معنی خاص کلمه یا لااقل اثری از شدن و چندگانگی هست به همان‌سان قابل اطلاق خواهد بود. این معنی در اختصاص تعلیم هنلویی نیست بلکه در تعلیم اسلامی هم آمده چه معنی حقیقی جهاد همین است. مصداق اجتماعی و ظاهری جهاد يك امر ثانوی است. همین که آن را جهاد اصغر خوانده‌اند این نکته را تأیید می‌کند. از آن طرف جهاد اکبر متعلق به يك مرتبه صرفاً باطنی و روحانی است.^(۵)

جهت حقیقی وجود جنگ به هر وجهی و در هر قلمروی که در نظر بگیرند رفع بی‌نظمی و تجدید نظم یا به سخن دیگر چیزی از قبیل یگانه ساختن^۵ چندگانگی‌ها به میانجی وسایط خود عالم چندگانگی است. روایی جنگ تنها و تنها در گرو همین امر است. به

1. Bhagavad-gita

2. kshatriya

3. kshetra

4. representation

5. unification

اعتباری بی‌نظمی در ذات هر ظهوری نهفته⁶ است زیرا که ظهور با قطع نظر از مبدأ خود یعنی به منزله کثرتی که به وحدت برنگشته⁷ هیچ نیست مگر يك رشته بی‌حوشمار خلل⁸ در تعادل. بدین‌سان اگر جنگ به همین معنی و نه صرفاً به يك معنی بشری تلقی شود نمودار يك سیر گیجانی⁹ است که در طی آن ظهورات همه به وحدت حق حقیقی بازمی‌پیوندند. سبب آن که چنین بازیوستگی¹⁰ از نظرگاه خود کثرت، خرابی می‌نماید همین است و از برخی جنبه‌های تمثیل شیوه¹¹ در تعلیم هندویی این مطلب به خوبی آشکار می‌گردد.

اگر بگویند جنگ خود نوعی بی‌نظمی است باید بگوییم از يك جهت این گفته راست است و حتی ضرورتاً راست است. چه در واقع جنگ در عالم ظهور و کثرت رخ می‌دهد. اما آن بی‌نظمی است که بی‌نظمی دیگر را تعدیل می‌کند و بر طبق تعلیم سنت شرق دور که قبلاً اشاره کردیم نظام کل خود از مجموعه بی‌نظمیها و عدم تعادلها متشکل است. بعلاوه نظم تنها هنگامی به چشم خواهد خورد که ناظر پایگاهی برتر از کثرت اختیار کرده باشد که در آن اشیاء نه به‌طور منغل و «متفرق»¹² از یکدیگر بلکه در یگانگی ذاتی دیده شوند. این پایگاه پایگاه نفس الامر¹³ است، چه کثرت را با قطع نظر از مبدأ جز يك هستی و همی یا سراسی¹⁴ نخواهد بود و هر موجودی که تحققاً (و نه صرفاً نظراً) بدین پایگاه وحدت وجود¹⁵ در جمیع شئون و درجات غیب و شهود¹⁶ دست نیافته است درگیر آن سراب یا وهم و بی‌نظمی لازم آن باقی خواهد بود.

از طرف دیگر در پایان جنگ استقرار صلح است زیرا صلح حتی در متعارفترین معنی خود سرانجام چیزی جز نظم¹⁷ و تعادل¹⁸ و هماهنگی¹⁹ نمی‌باشد که این هر سه مترادفاند و از چند جهت مختلف نشانگر انعکاس وحدت در کثرت. درواقع کثرت حقیقتاً مضمحل نمی‌گردد بلکه «استحاله»²⁰ می‌پذیرد و هنگامی که همه اشیاء به وحدت برگردند این وحدت در همه اشیاء پیدا خواهد بود و بی‌آنکه اشیاء وجود خود را از کف بدهند تمام واقیعت خود را به دست می‌آورند. بدین‌سان دو نظرگاه مکمل «وحدت در

-
- | | | | |
|-----------------------|----------------------------|-------------------|------------------|
| 6.inherent | 7.non-unified | 8.ruptures | 9.cosmic process |
| 10.reintegration | 11.shiva | 12.distinctive | 13.reality |
| 14.illusory | | | |
| 15.unity of Existence | 16.universal manifestation | 17.order | |
| 18.equilibrium | 19.harmony | 20.transformation | |

کثرت و کثرت در وحدت» در نقطه مرکز کل ظهور که «مقام الهی» یاد شده است به طرز بخش ناپذیری یگانه می گردد زیرا در پیش هر کس که بدان نقطه رسیده است تضاد دیگر معنی ندارد و بنابر این بی نظمی هم معنی نخواهد داشت. آنجا مستقر نظم و تعادل و هماهنگی یا صلح است. خارج از آن نقطه هر کس که در طلب می کوشد و هنوز واصل نیست گرفتار جنگی است که شرح دادیم چه بی نظمی موجود در تضادها هنوز زیر پا نهاده نشده است.

حتی در معنی ظاهری و اجتماعی هم جنگ مشروع^{۲۱} که ضد شکنندگان نظم و به قصد تحمیل نظم بر آنها درمی گیرد برخلاف ظواهر ثانوی و گذرا، عملکردی است از روی «عدل» یا به عبارت دیگر عملکردی است متوجه تجدید «تعادل»^{۲۲}. ولی این چیزی بیش از «جهاد کوچک» نمی باشد که خود تصویری^{۲۳} از جهاد بزرگ است. در اینجا می توان به آنچه درباره ارزش رمزی واقعه های تاریخی گفتیم که خود نمودار مراتب بالاتر هستند رجوع کرد. «جهاد بزرگ»، ستیزه آدمی است با دشمنانی که در باطن خود اوست یعنی ستیزه با عناصر درونی معارض نظم و وحدت. اما سخن از برکندن بیخ^{۲۴} این عناصر در بین نیست زیرا آنها نیز همچون هر چیزی که هست حائز جهتی در وجود و مقامی در کل هستند. مقصود «استحاله» آنهاست از طریق برگردانیدن و منحل ساختن شان در یگانگی. بیش از هر کار باید کوشید که یگانگی را در همگی شئون ظهور بشری که مقوم خودی ماست محقق ساخت؛ در نظر و در عمل و در بین نظر و عمل که شاید از همه دشوارتر است. باید دانست که نیت^{۲۵} مهمترین چیز است درباره عمل، چه تنها نیت کاملاً وابسته به انسان و برخلاف نتیجه عمل، از تاثیر و تغییر امور امکاتی خارجی مأمون است. وحدت در قصد و نیت و گرایش مداوم به طرف مرکز غیر قابل تبدیل و تحویل^(۵) تمثیلاً از راه توجه عبادی^{۲۵} (قبله) نشان داده می شود که مرکزهای روحانی روی زمین در حکم مثال یا تصویری است از یگانه مرکز حقیقی سرتاسر ظهور. این مرکز چنان که گفتیم در همگی عالمها در نقطه مرکز آن منعکس است و نیز در وجودهای خاص این نقطه مرکز به دلیل تناظر با قلب صنوبری در تن جانداران تمثیلاً قلب نامیده شده است.

۲۱. legitimate به صحیح و روا هم ترجمه شد.

22.image 23.annihilate 24.intention 25.ritual orientation

نزد کسی که به تحقق کامل یگانگی در خود دست یافت هر تضادی و پس هر جنگی سپری می‌گردد، زیرا از پایگاه کل که وراء پایگاههای جزء است جز مطلق نظم چیزی باقی نیست. دیگر چیزی بدو آسیب نمی‌رساند چه دشمن بیرونی و درونی پیش او معنی ندارد. یگانگی باطنی در ظاهر هم هویدا است یا اصلاً «ظاهری» و «باطنی» در کار نیست چون این خود از جمله تقابلهایی است که «در نظر او از میان رفته است».^(۶) او که ابداً در مرکز همه اشیاء آرمیده است «خود قانون خود خواهد بود»^(۷) زیرا اراده او با اراده کئی («مشیت آسمان» در سنت شرق دور که در همان نقطه‌ای که موجود واقع است خود را تحققاً ظاهر می‌سازد) یکی است. او به مقام «صلح اکبر» یا همان سکینه (حضور الهی در «نقطه مرکز عالم») رسیده و در «اکتون سرمدی» وحدت را در اشیاء و اشیاء را در وحدت در آن مطلقاً واحد می‌بیند زیرا از طریق یگانه ساختن خود، با وحدت حق حقیقی یگانه شده است.

حواشی:

(۱) رجوع شود به فصل دهم سلطان عالم و به فصول سوم و هشتم افتدار دینی و قدرت دنیوی.
(۲) کریشنه (Krishna) و ارجونه (Arjuna) که نمودار خود مطلق و خود فردی یا اتمای (ātma) لا بشرط و جیواتما (jivātma) هستند در گردونه واحدی قرار گرفته‌اند که مرکب وجود خاص است نسبت به مرتبه ظهور خودش. ارجونه نبرد می‌کند حال آن که کریشنه تنها گردونه را می‌برد بی‌ستیزی یعنی بی‌آنکه هیچ درگیر عمل شود. تمثیلهای دیگری با معنی مشابه در چندین قسمت اوپانیشادها دیده می‌شود: دو پرنده که بر سر درخت واحدی نشستند (موند که اوپانیشاد (Mundaka Upanishad)، موند که سوم، کنده نخست، شروتی یکم - شوته شوتره اوپانیشاد، (Shwetshwatara Upanishad)، ادایه چهارم، شروتی ششم). و نیز دو تن که به کهف درآمده‌اند (اوپانیشاد، ادیه‌ی نخست (adyaya)، ولی سوم (valli)، شروتی یکم (shruti). کهف همان تجویف قلب است که نمودار محل یگانگی جزئی و کلی یا خود فردی و خود مطلق می‌باشد. (به فصل سوم انسان و صیوررت او رجوع شود). در همین معنی حلاج گفته است: (نُحْن رُوحَانِ حَلَلْنَا بَلْنَا).

(۳) بنا به حدیث رسول اکرم (ص) در پی برگشت از یکی از غزوات: رجعتنا من الجهاد الاصفر الی الجهاد الاکبر.

(۴) به فصل ششم سلطان عالم رجوع شود.

(۵) درباره قصد صحیح و نیت خیر به فصل سوم و هشتم سلطان عالم رجوع شود.

۶) این نگاه برحسب تعلیم هندویی همان چشم سوم شیوه (Shiva) است که نمودار حس خلود و تحصیل آن در تجدید مقام اولی حقیقتاً مضمون است. (به فصل بیستم انسان و صیروت او و فصول پنجم و هفتم سلطان عالم مراجعه کنند).

۷) این عبارت از عرفان اسلامی مأخوذ است. تعلیم هندویی در همین معنی از موجودی که به آن مرتبه رسیده است به عنوان swēchchāchāri نام برده است یعنی آن که اراده خود را به حساب می‌آورد.

فصل نهم

در درخت میانی

جنبه دیگری از رمز صلیب در سستهای مختلف به نام «درخت میانی» یا به لفظی معادل آن خوانده شده است. در جای دیگر نشان دادیم که این درخت یکی از چندین رمز «محور عالم»^(۱) است. بنابر این در اینجا بیشتر خط عمودی صلیب که نمودار این محور است باید مورد نظر باشد. این خط تنه درخت و خط افقی (یا دو خط افقی در صلیب سه بعدی) شاخه‌های درخت را تشکیل داده است. این درخت در مرکز عالم و یا در مرکز يك عالم یعنی قلمرویی که يك مرتبه وجود مثلاً مرتبه بشری در آن گسترش یافته، ایستاده است. چنان که به مناسبت‌هایی چند مبین ساختیم فی‌المثل در تمثیلات کتاب توریة^۲ درخت زندگانی که در میانه «فردوس زمینی»^۳ غرس شده است نمودار مرکز عالم ماست.^(۲) گرچه مقصود ما مطالعه تمثیل درخت در همگی وجوه آن نیست اما نکته‌هایی در این باره وجود دارد که به بحث کنونی مربوط است.

در فردوس زمینی بجز «درخت زندگانی» درخت دیگری هم بود که نقش آن کم از این يك نیست و حتی بیش از این يك شناخته شده است و آن «درخت شناسایی نیک و بد» است.^(۳) آمده است که آن درخت هم «در میانه باغ»^(۴) قرار داشت. و نیز آدم علیه‌السلام پس از چشیدن میوه «درخت شناسایی»^(۵) اگر دست دراز می‌کرد می‌توانست میوه «درخت زندگانی» را هم بردارد.^(۶) در فقره دوم از فقره‌های سه‌گانه موضوع منع و تحذیر خداوند تنها «درخت میانه باغ» است بی‌تخصیصی، ولی رجوع به فقره دیگر که در آن بیان منع آمده است^(۷) معلوم می‌کند که «درخت شناسایی نیک و بد» در هر دو مورد

مقصود بوده است. بی‌شک دلیل این که این دو درخت در تمثیل سخت یگانه نموده شده است پیوند حاصل از قرب^۴ آنهاست. حتی گاهی در برخی درختهای رمزی^۵ خصوصیات هر دو درخت یکجا دیده می‌شود. بر ماست که بیان کنیم این پیوند از چه قرار است.^۶

خصیصه طبیعت «درخت شناسایی نیک و بد» چنان که از نام آن پیداست دوگانگی است. چه از دو طرف متضاد و نه حتی مکمل یکدیگر سخن در میان است. در حقیقت می‌توان گفت که جهت وجود^۷ آن دو همه در این تضاد نهفته است زیرا که با گذشت از آن نه نیکی باقی خواهد بود و نه بدی. ولی این سخن درباره درخت زندگانی راست نیست چه برعکس آن نیک، این درخت در مقام^۸ محور عالم مستلزم یگانگی است. بدین‌سان هر زمان که تصویری از دوگانگی در درخت دیده شد هرچند از جهت‌های دیگر تمثیل مذکور بی‌تردید نمودار درخت زندگانی باشد درخت شناسایی موردنظر است؛ فی‌المثل مورد «درخت سفیره‌های عبرانی» که صریحاً درخت زندگانی نامیده شده اما «ستون راست» و «ستون چپ» آن نمودار دوگانگی است. مع‌هذا در بین آن دو ستون نیک «ستون میانی» هم هست که دو گرایش متضاد در آن به تعادل رسیده و یگانگی درخت زندگانی باز به دست آمده است.^(۸)

بعلاوه طبیعت دوگانه درخت شناسایی تنها در لحظه «هبوط» بر آدم علیه‌السلام آشکار شد چه در آن زمان «شناسای نیک و بد» گردید.^(۹) هم در آن زمان خود را از مرکز که مقام «وحدت اولی»^۸ و درخت زندگانی متناظر با آن است مطرود یافت و کروییان^۹ (چاردیس^{۱۰} که جامع قوای چهارگانه عنصری است) با شمشیرهای آتشبار خود در مدخل باغ عدن گمارده شده‌اند تا راه دستیابی به درخت زندگانی را بگیرند.^(۱۰) این مرکز از دستبرد بشر هبوط کرده که «حس خلود»^{۱۱} را که همان «حس وحدت» است^(۱۱) از کف داده بیرون است. برگشت به مرکز از طریق تجدید «مقام اولی» و دست یافتن به «درخت زندگانی» به معنی باز یافتن «حس خلود» است.

باز می‌دانیم که صلیب عیسی علیه‌السلام تمثیلاً با درخت زندگانی^{۱۲} به ادله‌ای که زود می‌توان دریافت یکی دانسته شده است ولی طبق «افسانه صلیب»^{۱۳} که در قرون وسطی

4.proximity	5.emblematic	6.raison d'être	7.function
8.primal unity	9.cherubim	10.tetramorphs	11.sense of eternity
12.Lignum Vitae	13.legend		

شایع بود صلیب از همان چوب درخت شناسایی ساخته شد چنان که آن درختی که علت «هبوط» بود خود وسیله «واخريد»^{۱۴} گردید. در اینجا رابطه‌ای بین دو معنی «هبوط» و «واخريد» که به اعتباری مقابل یکدیگرند می‌توان دید و نیز اشاره‌ای به تجدید «مقام اولی».^{۱۵} درخت شناسایی در این چهره تازه تاحدی در درخت زندگانی منجذب^{۱۶} شده چه دوگانگی جداً در یگانگی منحل گردیده است.^{۱۷}

در اینجا می‌توان از «مار برنجینی» که موسی علیه‌السلام در بیابان بر سر نیزه کرد^{۱۸} سخن گفت که آن هم رمز «واخريد» دانسته شده است؛ در این مورد سرنیزه معادل صلیب است و نیز درخت زندگانی را به یاد می‌آورد.^{۱۹} ولی مار بیشتر قرین درخت شناسایی است که در این مورد جهت مشنوم^{۲۰} آن مورد نظر است. در جای دیگر گفته شد که درواقع رمزها غالباً دو معنی متقابل دارند.^{۲۱} نباید بین ماری که نمودار زندگی است و ماری که نمودار مرگ و بین ماری که رمز عیسی علیه‌السلام است و ماری که رمز شیطان، خلط کرد. (حتی وقتی که سخت تلفیق شده باشند نظیر شکل عجیب مار دوسر یا امفیسبونا^{۲۲}). می‌توان افزود که نسبت بین این دو جنبه متقابل به نسبت بین درخت زندگانی و درخت شناسایی بی‌شباهت نیست.^{۲۳}

الان ملاحظه شد که درختی به شکل سه‌گانه^{۲۴} همچون درخت سفیره‌ای ممکن است طبیعت‌های درخت زندگانی و درخت شناسایی را به‌وجهی در خود تالیف کرده آنها را در کل واحدی جمع آورد، زیرا سه‌گانه را می‌توان به یگانه و دوگانه شکست.^{۲۵} به جای درخت واحد گاه برمی‌خوریم به سه درخت با ریشه‌های پیوسته که یکی در میانه، درخت زندگانی است و دو درخت دیگر متناظر دوگانگی درخت شناسایی. نظیر این است نمودن صلیب عیسی علیه‌السلام ایستاده در بین دو صلیب نزد نیک و دزد بد. این دو به ترتیب در پهلوی راست و چپ عیسی مصلوب قرار گرفته‌اند همچنان که صالح و طالح در «روز حساب». هرچند پیدا است که این دو نمودار نیک و بد هستند همچنین نسبت به عیسی علیه‌السلام متناظرند با «رحمت» و «غضب» که اوصاف خاص دو ستون جنبی «درخت سفیره‌ای» است. صلیب عیسی علیه‌السلام همواره حائز دو مقام مرکزی است که درست از آن درخت زندگانی است و باز چنین است هنگامی که مثل برخی نمودارهای دوره

14.Redemption 15.assimilated 16.maleficent 17.Amphisboena

18.ternary

آغازی مسیحیت، صلیب در بین خورشید و ماه نهاده شده باشد: پس حقیقتاً محور عالم خواهد بود.^(۱۹)

در تمثیلات چینی درختی هست که شاخسارهای آن دو به دو به هم پیوسته‌اند که نمودار ترکیب متقابلها یا انحلال دوگانگی در یگانگی است. گاه به درخت واحدی برمی‌خوریم که شاخه‌های آن بخش‌بخش شده باز به هم می‌پیوندند یا دو درخت که ریشه واحدی دارند و از شاخه‌ها به هم پیوسته‌اند.^(۲۰) آنها نشانه سیر ظهور کلی‌اند. هر چیزی از یگانگی برآمده بدان برگشت خواهد کرد. در اثنای کار، دوگانگی و انقسام و اختلاف است که عالم به ظهور پیوسته از آن حاصل شده. معانی یگانگی و دوگانگی بدین‌سان در اینجا هم چون نمودارهای سابق تألیف پیدا کرده‌اند.^(۲۱)

همچنین نمودارهایی از دو درخت جداگانه وجود دارد که به شاخه واحدی به هم پیوند خورده‌اند (این درخت به نام درخت پیوسته مشهور است). در این مورد يك شاخ كوچك از شاخه مشترك سرزده است که آشکارا نشانگر این است که با دو اصل مکمل و محصول اتحاد آنها مواجهیم. این محصول را ممکن است عبارت از ظهور کلی یعنی نتیجه اتحاد «آسمان» و «زمین» (که در شرق دور معادل پوروشه و پراکرتی است) یا کنش و واکنش دوسویه یانگ^{۱۹} و یین^{۲۰} شمرد که عناصر مذکر و مؤنثی هستند که موجودات همه از آن دو نشأت گرفته و از آن دو بهره‌مند هستند و ترکیب آنها در تعادل کامل «جفت یگانه اولی» را ساخته (یا بازساخته) است.^(۲۲)

به نمودگار^{۲۱} فردوس زمینی برگردیم. از مرکز آن یعنی از پای درخت زندگانی چهار جوی می‌جوشد که به سوی چهار جهت اصلی روان است و بدین‌سان صلیب افقی را بر صفحه عالم ارضی یا بر صفحه‌ای که با قلمرو مرتبه بشری متناظر است نقش می‌نماید. این چهار جوی که می‌توان آنها را به چهارگانه عناصر^(۲۳) ربط داد از منبع واحدی که متناظر با اثیر اولی^(۲۴) است سرچشمه گرفته و منطقه مستدیر فردوس زمینی را که می‌توان به منزله مقطع افقی شکل کروی شمرد که قبلاً نمودار کل عالم^{۲۲} دانستیم به چهار بخش (متناظر با چهار مرحله سیر دوری)^(۲۵) قسمت می‌کند.^(۲۶)

19.ying 20.yin

۲۱. representation, این کلمه در مورد تمثیلهای هندسی غالباً به نمودار ترجمه شد.

22.Universe

درخت زندگانی در مرکز اورشلیم آسمانی برپاست که بانظر به مناسبت آن با فردوس زمینی بی نیاز از توضیح است.^(۲۷) این نکته باز پیوستن همه چیزها را به مقام اولی از طریق تناظر بین فرجام دور و آغاز آن که بعد بیشتر شرح داده خواهد شد نشان می دهد. شایسته یادآوری است که در تمثیلات مکاشفه مندرج در انجیل^{۳۳} این درخت دوازده میوه دارد^(۲۸) که با دوازده ادیتیه^{۲۴} در تعلیم هنلویی قیاس می توان کرد.^(۲۹) ادیتیه ها دوازده صورت خورشید هستند که در فرجام دور در آن واحد ظاهر خواهند گشت. و بدین سان به یگانگی ذاتی طبیعت مشترک خود باز می پیوندند زیرا آنها جلوه های متعدد ذات بخش ناپذیر یگانه ای هستند به نام ادیتی^{۲۵} که با ذات یگانه خود درخت زندگانی متناظر است حال آنکه دیتی^{۲۶} با ذات دوگانه درخت شناسایی نیک و بد متناظر است.^(۳۰) بعلاوه در سنت های مختلف تصویر خورشید غالباً به تصویر درخت پیوسته است گویی که خورشید میوه درخت گیهانی است. خورشید در آغاز دور از درخت دور می شود و در فرجام کار باز بر سر آن پدیدار می گردد.^(۳۱) در معنی - نگارها^{۳۲}ی چینی حرفی که غروب خورشید را نموده خورشید را نشان داده است که در پایان روز (نظیر پایان دور) بر سر درختی قرار گرفته است. تاریکی به حرفی نموده شده که خورشید را افتاده در پای درختی نشان داده است. در هند به يك درخت سه پاره ای برمی خوریم حامل سه خورشید که تصویر تریمورتی^{۲۸} است. باز به درختی برمی خوریم که بار آن دوازده خورشید است که چنان که گفتیم نظیر ادیتیه ها به دوازده برج منطقه البروج^{۲۹} یا دوازده ماه سال مربوط است. گاه ده خورشید آورده اند زیرا چنان که در تعلیم فیثاغوری مذکور است^(۳۲) ده عدد کمال دور است. به طور کلی خورشیدهای مختلف متناظرند با مراحل مختلف دور. در سرآغاز دور از یگانگی برآمده و در سرانجام آن به آن برگشته اند که به دلیل پیوستگی همه شئون وجود عام بُن هر دوری به سر دور آینده بر خواهد خورد^{۳۰}.^(۳۳)

23. Apocalypse 24. Adityas 25. Aditi 26. Diti 27. ideograms
28. Trimurti 29. zodiac 30. coincide

حواشی:

(۱) فصل دوم سلطان عالم؛ درباره درخت عالم و صورتهای گوناگون آن به انسان و صیوررت او رجوع شود. در عرفان اسلامی رساله‌ای از محیی‌الدین عربی به نام شَجَرَةُ الْكَوْنِ در دست است.

(۲) فصل پنجم و نهم سلطان عالم - فصل پنجم و هشتم اقتدار دینی و قدرت دنیوی.

(۳) درباره تمثیلات نباتی وابسته به فردوس زمینی به مکتب باطنی داته، فصل نهم و سیطره کمیت، فصل بیستم رجوع شود.

(۴) سفر تکوین، باب دوم شماره نهم.

(۵) همان، باب سوم، شماره سوم.

(۶) همان، باب سوم، شماره بیست و دوم.

(۷) همان، باب دوم، شماره هفدهم.

(۸) درباره درخت سفیره‌ای (Sephirothic) به فصل سوم سلطان عالم رجوع کنند. در تمثیلات قرون وسطی هم درخت زنده و مرده با دو جانب که میوه‌های آن به ترتیب نمودار کارهای نیک و بد است به خوبی به درخت شناسایی نیک و بد شبیه است، درعین حال تنه آن که خود مسیح (ع) است با درخت زندگانی یکی است.

(۹) سفر تکوین، باب سوم، شماره بیست و دوم. وقتی چشمان هر دوی ایشان باز شد آدم و حوا از برگهای انجیر سترها برای خویشتن ساختند. (همان، باب سوم، شماره هفتم). شایسته ذکر است که در تعلیم هنبویی درخت عالم را به انجیر بن نموده‌اند. نقش انجیر بن در کلمات انجیل نیز به خاطر می‌رسد.

(۱۰) همان، باب سوم، شماره بیست و دوم.

(۱۱) فصل پنجم سلطان عالم.

(۱۲) این تمثیل به سخن قدیس پولس درباره دو آدم مربوط است (رساله اول پولس St. Paul به قرنتیان، باب پانزدهم). همچنین نمودن جمجمه آدم (ع) در پای صلیب بنابه افسانه‌ای که او را در جلجتا (محل جمجمه) مدفون می‌شمارد بیان تمثیلی دیگری از همان نسبت است.

(۱۳) شایسته ذکر است که صلیب به صورت متعارف خود در جایی یافت می‌شود که به معنی سلامت است (فی‌المثل در نام بطلمیوس سوتر soter). این علامت از crux ansata یا صلیب تابیده انخ (anch) به کلی متمایز است زیرا علامت اخیر اشاره به معنی زندگانی است و پیش مسیحیان دو قرن نخست مسیحی فراوان به کار می‌رفته است. مساله این است که آیا شکل هیروگلیفی نخستین به نمودگار درخت زندگانی پیوسته است یا نه و این خود از آن روی که معنی آنها جزئاً یکی است پس این دو صورت مختلف صلیب را به هم پیوند می‌دهد.

۱۴) کتاب اعداد - باب بیست و یکم.

۱۵) عصای اسکولاپیوس (Asculapius) در همین معنی است. در قلم عطارد هرمسی دو مار متقابل دیده می‌شود که با دو معنی این رمز متناظر است.

۱۶) فصل سوم سلطان عالم.

۱۷) ماری که به دور درختی (یا چوبدستی) چنبر زده رمزی است که در اکثر سنتها ملاحظه می‌شود. پس از این خواهد آمد که از دیدگاه نمودار هندسی وجود خاص و مراتب آن معنی آن چیست.

۱۸) يك قطعه از کتاب *Astrée* نوشته اونوره دورفه Honoré d'urfé به پیروی سستی که ظاهراً از منشا درویدی (Druidic) است از درختی سه شاخه سخن گفته.

۱۹) یگانه دانستن صلیب و محور عالم صراحتاً در شعار کارتوزیها (Carthusians) بیان شده است: «stat crux dum volvitur orbis» بسنجد با رمز گوی عالم که در آن صلیب بر فراز قطب قرار گرفته و باز به جای محور است. به فصل هشتم مکتب باطنی دانتیه رجوع شود.

۲۰) به این دو صورت خصوصاً در کنه‌کاریهای دوره هان (Han) برمی‌خوریم.

۲۱) درخت مورد بحث برگهایی سه لت دارد که در عین حال به دو شاخه پیوسته‌اند و در پایان شاخه‌های آن گلهای جامی شکلی هست. درباره رابطه تمثیل پرنده و تمثیل درخت در سنتهای مختلف به فصل سوم انسان و سیورورت او رجوع کنند که در آنجا نصوص گوناگونی از اوپانیشادها و مثل انجیلی دانه خردل نقل شده است. مثال دیگر که مأخوذ است از سنت اسکاندیناوی تمثیل دو زاغ است که رسولان اودین (Odin) هستند و بر درخت زان یگدراسیل (Yagdrasil) فرود آمده‌اند که یکی از صورتهای درخت عالم است. در تمثیلات قرون وسطی پرندگان بر روی درخت پریدکسیون (Peridexion) یافت می‌شوند که در پای آن اژدهایی است. Peridexion تصحیف Paradision است و چنین تغییر شکلی نسبتاً عجیب است: گویا مردمان از يك زمانی دیگر معنی آن را نفهمیده‌اند.

۲۲) به جای درخت پیوسته گاه به دو صخره به همان سان برمی‌خوریم. به عنوان رمزهای محور عالم بین درخت و صخره (که معادل کوه است) نسبت نزدیکی است و به طور عمومیتر توازی ثابتی بین سنگ و درخت در غالب سنتها وجود دارد.

۲۳) قبالة این چهار رود را متناظر حرفهای تشکیل‌دهنده کلمه Pardes قرار داده است.

۲۴) بنابه سنت فیدلی دآمور (Fedeli d'Amore) این سرچشمه همان چشمه حیات است (Fons Juventutis) که همواره در پای يك درخت واقع است. بدین سان آبهای آن را به جرعه بیمرگی (امریته Amrita در سنت هندویی) قیاس می‌توان کرد. رابطه درخت زندگانی با سومه ودائی (Soma) و هئومه مزدایی (Haoma) نیز پیداست. (فصول چهارم و پنجم سلطان عالم). در این باره باید از شبنم نور هم یادی کرد که از درخت زندگانی ساطع است و رستاخیز در گذشتگان به سبب آن است. (همان، فصل سوم). شبنم در تمثیلات هرمسی هم نقش مهمی دارد. در سنتهای

شرق دور از درخت شبنم شیرین سخن گفته‌اند که بر فراز کوه کوئن لون (Kouen-lun) که غالباً معادل کوه قطبی مرو (Meru) و دیگر کوههای مقدس است قرار دارد (چنان که گفته شد کوه هم نظیر درخت رمز محور عالم است). بنابه همان سنت فیدلی دامور (به نوشته لوییجی ولی Luigi Valli به عنوان *Linguaggio Segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore* رجوع شود) این سرچشمه همان چشمه تعلیم است که به حفظ سنت عتیق یا ازلی در مرکز روحانی عالم مربوط است. بدین‌سان در اینجا در بین مقام اولی و سنت اولی به پیوندی برمی‌خوریم که در جای دیگر در موضوع تمثیل جام مقدس (Holly Grail) که به دو اعتبار جام و کتاب در نظر گرفته می‌شود از آن سخن گفته‌ایم (به فصل پنجم سلطان عالم رجوع شود). رابطه بین درخت زندگانی و کتاب زندگانی پس از این شرح داده شده است. تمثیل دیگری که به طرز چشمگیری موازی اینهاست در میان برخی اقوام آمریکای مرکزی یافت می‌شود. در تقاطع دو قطر عمود بر یکدیگر که در دایره‌ای رسم شده است کاکوس مقدس پیوئل (Peyotl) یا هیکوری (Hicouri) واقع است که رمز جام بیمارگی است و بدین‌سان به نظر می‌رسد که در مرکز يك کره مجوف و در مرکز عالم جای گرفته است. (A. Rouhier, Le Peyotl, P. 154). همچنین چهار جام فدیۀ آئینی یا ربیهوها (Ribhus) در ودا متناظر است با چهار نهر.

۲۵) فصل هشتم مکتب باطنی دانتۀ را بنگرند. در آنجا راجع به مرد سالخورده اهل اقریطیه (Crete) که چهار عهد بشریت را معرفی کرده است به وجود يك رابطه تناظر قیاسی بین چهار نهر هادس (Hades) و چهار نهر فردوس زمینی اشاره کردیم.

۲۶) سلطان عالم، فصل یازدهم. همان، فصل یازدهم. شکل اورشلیم آسمانی مربع است و نه منور و تعادل فرجامین دور مفروض بدین‌سان حاصل شده است. به فصل بیستم سیطرۀ کمیت و ص ۵-۱۹۴ ترجمه انگلیسی رجوع شود.

۲۸) میوه‌های درخت زندگانی سیبهای زرین باغ هسپریدس (Hesperides) است. پشم زرین ارگوناتوس (Argunatus) باز همچنین در روی درختی جای گرفته و مار یا ازدها نگهبان آن است رمز دیگر بیمارگی است که انسان باید آن را باز بیابد.

۲۹) سلطان عالم، فصل چهارم و یازدهم.

۳۰) گفته‌اند دیوها که منجذب در ادیتیه‌ها هستند از ادیتی (Aditi) (بخش‌ناپذیری) برآمده‌اند و از دیتی (Diti) (بخش‌پذیری) دیتیه‌ها (daityas) یا اسوره پیدا شده‌اند. همچنین ادیتی به اعتباری طبیعت اولی (Primordial Nature) است که در زبان عربی الفطرۀ خوانده شده.

۳۱) این خود بر رابطه نیست با انتقال نامهای برخی صورتهای فلکی قطبی به صورتهای فلکی منطقه البروج (zodiac) و برعکس به يك اعتبار خورشید را باید فرزند قطب نامید. از اینجاست تقدم تمثیلات قطبی بر تمثیلات شمسی.

۳۲) با ده اوتاره (avatara) در تعلیم هندویی مقایسه شود که در طی يك من‌وتره

(manvantara) خود را ظاهر می‌سازند.

۳۳) در بین اقوام امریکای مرکزی چهار عهده‌ی که دور بزرگ بدانها قسمت می‌شود زیر سیطره‌ی چهار خورشید مختلف انگاشته شده که نامهای آنها از روی تناظر با چهار عنصر مأخوذ است.

فصل دهم

در صلیب شکسته^۱ (سوستیکه)

یکی از چشمگیرترین صورتهای صلیب «افقی» یعنی صلیبی که بر روی صفحه‌ای که نمودار درجه خاصی از وجود است رسم می‌شود نقش صلیب شکسته می‌باشد که گویا مستقیماً به سنت عتیق تعلق دارد چه در کشورهای سخت متفاوت و بسیار جداگانه و از زمانهایی بس دور دست یافته شده است. برخلاف این که آن را گهگاه تنها رمزی شرقی دانسته‌اند خود یکی از رمزهای پراستار است که از شرق دور تا غرب دور پراکنده شده چه حتی در بین برخی اقوام بومی آمریکایی هم وجود داشته است.^(۱) آری هم‌اکنون مخصوصاً در هند و آسیای مرکزی و شرقی باقی است و شاید تنها در این منطقه‌ها معنی آن هنوز شناخته است اما حتی در اروپا هم به کلی ناپدید نشده.^(۲) در زمان باستان این علامت در بین سلتها^۳ و یونانیان دوره ما قبل هلنی^۴ وجود داشت.^(۳) باز در غرب آن یکی از نشانه‌های رمزی^۵ عیسی علیه‌السلام در زمان قدیم بود که تا نزدیکیهای پایان قرون وسطی نیز به کار برده می‌شد.^(۴)

در جای دیگر گفتیم که صلیب شکسته حقیقتاً «علامت قطب» است.^(۵) اگر صلیب شکسته را با نقش صلیبی که درون محیط یک دایره رسم می‌شود مقایسه کنند خواهند دید که از چند جهت این دو رمز حقیقتاً معادل هستند. ولی در صلیب شکسته دُوران به دور مرکز ثابت به جای آنکه به محیط دایره نموده شود تنها به خطوط کوتاه پیوسته به سر

۱. swastika این کلمه سنسکریت در حاشیه همین فصل معنی شده است. لفظ صلیب شکسته که در فارسی به کار می‌بریم گویای معنی اصلی آن نیست.

2. Celts 3. pre-Hellenic Greece 4. emblems

بازوهای صلیب که با آنها زاویه قائمه ساخته است نشان داده شده. این خطوط، مماس بر محیط هستند و جهت حرکت را در نقاط متناظر نشان می‌دهند. چون محیط دایره نمودار عالم به ظهور پیوسته است از نفس اینکه صلیب شکسته خود به عنوان رمز مستقل «طرح» (یا «درك») شده است به خوبی برمی‌آید که آن نه رمز عالم بلکه رمز فعل مبدأ بر عالم است.

اگر صلیب شکسته به دوران کره‌ای مثل کره آسمان به دور محور خود ربط داده شود باید آن را بر صفحه استوار رسم شده انگاشت و آن گاه نقطه مرکز چنان که گفته شد تصویر محور خواهد بود بر این صفحه که قائم بر آن است. اما اهمیت جهت دوران که در شکل نموده می‌شود صرفاً ثانوی و در معنی عمومی این رمز بی‌اثر است. درواقع هر دو شکل یعنی گردش در جهت عقربه‌های ساعت و گردش در خلاف جهت آن یافت می‌شود^(۶) و معنی آن این نیست که همواره وضع نوعی تقابل در بین آنها مقصود بوده است. آری در برخی کشورها و دوره‌ها چه بسا که از سنت رسمی انشعاب‌هایی رخ داده باشد و اهل انشعاب ممکن است برای اظهار مخالفت خود به عمد جهتی مخالف جهت متداول در اجتماعی که از آن جدا می‌شده‌اند به شکل مورد بحث داده باشند. ولی این به معنی ذاتی نقش یاد شده که همواره یکی است صدمه نمی‌زند. وانگهی غالباً هر دو شکل با هم دیده شده و می‌توان آنها را نمودار گردش واحدی شمرد که بدان از این قطب یا از آن قطب نگریسته باشند. این نکته به تمثیل بسیار پیچیده دو نیمکره مربوط است که اکنون موضوع سخن ما نیست.^(۷)

تفصیل همه ملاحظات که تمثیل صلیب شکسته پیش می‌آورد و به‌رحال مستقیماً به موضوع مطالعه کنونی پیوستگی ندارد مورد نظر ما نیست. اما اهمیت فراوان آن از دید سستی خاموشی کامل درباره این صورت خاص صلیب را ممتنع ساخت.

حواشی:

۱) اخیراً به گزارش بر خوردیم که گویا نشان می‌دهد سستهای آمریکای قدیم چنان که گمان می‌برند هنوز از دست نرفته است. نویسندۀ مقاله‌ای که گزارش یاد شده را در آن یافتیم احتمالاً خود به تمام معنی به آن وقوف پیدا نکرده. آن نوشته این است: در سال ۱۹۲۵ بخش بزرگی از سرخپوستان کونا (Cuna) قیام کرده افراد پلیس پاناما را که در دیار آنها به سر می‌بردند کشتند و جمهوری مستقل توله (Tulé) را تأسیس کردند که پرچم آن يك صلیب شکسته است بر روی يك زمینه نارنجی با حاشیه سرخ. این جمهوری هم‌اکنون نیز برقرار است.

(Les Indiens de l'Isthme de Panama, Par G. Grandidier: journal' des Débats, 22 January, 1929)

مخصوصاً به ملازمت صلیب شکسته با نام توله یا تولا توجه شود که یکی از قدیمترین عنوانهای مرکز عالی روحانی است و بر برخی مرکزهای تبعی نیز اطلاق می‌گردد (سلطان عالم، فصل دهم).

۲) در لیتوانی و کورلند (Kurland) دهقانان در روی خانه‌های خود هنوز این علامت را رسم می‌کنند. بی‌شک آنها دیگر واقف به معنی آن نیستند و بدان تنها به چشم يك تعویذ (protective talisman) می‌نگرند. ولی شاید عجیبترین چیز این است که ایشان آن را به نام سنسکریت سوستیکه (swastika) می‌خوانند. لیتوانیایی خود از بین زبانهای اروپایی بیش از همه به سنسکریت شبیه است. لازم به ذکر نیست که ما کاربرد مصنوعی و حتی ضدستی صلیب شکسته پیش نژادپرستان آلمانی را به کلی ندیده می‌گیریم که بدان نام خیال‌آمیز و تاحدی مضحك Hakenkreuz یا صلیب چنگکی (شکسته) داده و از روی گزاف محض به پنهان این که آن نشانی است از به اصطلاح نژاد آریایی علامت سامی-ستیزش ساخته‌اند. در رابطه با همین نکته همچنین اشاره می‌کنیم که نام crux gammada که در غرب به حساب شباهت شکل شعبه‌های این رمز (سوستیکه) با حروف یونانی گاما بدان داده شده به همان سان غلط است. در واقع علایمی که در زمان قدیم گامادیا (gammadia) خوانده می‌شده به کلی غیر از این بوده است، گرچه آن علایم گهگاه در قرون نخستین مسیحیت کم و بیش همراه صلیب شکسته یافت می‌شده. یکی از این علایم که به نام صلیب «کلمه» هم معروف است از چهار گاما تشکیل گردیده است که گوشه‌های آن به درون به طرف مرکز متوجه است. بخش درونی به شکل چلیپا نمودگار مسیح (ع) است و چهار گاما در چهار گوشه نمودگار چهار مصنف اناجیل (Evangelists). معنی این نقش معادل است با نمودگار معروف مسیح (ع) در میان چهار مخلوق زنده. ترتیب دیگری یافت می‌شود که در آن صلیب مرکزی به چهار گاما در شکل مربع (یا گوشه‌های به بیرون برگشته برخلاف نقش قبلی) احاطه شده است. معنی این نقش عین نقش گذشته است. بی‌درنگ بیشتر در این باره

می‌افزاییم که این نقشها مربع معماری و نجاری را (که شکل آن گامائی است) به شکل صلیب مستقیماً مربوط می‌سازد.

۳) چندین صورت دیگر از صلیب شکسته در دست است از جمله یکی با بازوهای منحنی قابل ذکر است (همچون دو S درهم رفته به نظر می‌رسد) و صورتهای دیگر با رمزهای گوناگونی که معنی آنها در اینجا موضوع بحث ما نیست پیوندی نشان می‌دهند. مهمترین اینها یکی است که به نام *clavigerus* یا صلیب شکسته کلیدی خوانده‌اند زیرا بازوهای آن به شکل کلید است و در تحقیق دیگری بالاخص بدین موضوع خواهیم پرداخت (به فصل ششم سه‌گانه بزرگ رجوع شود). همچنین برخی نقشها که صرفاً خصوصیت تزئینی خود را نگه داشته‌اند همچون آنکه به عنوان طرح کلید یونانی نامیده می‌شود در اصل از صلیب شکسته مأخوذ هستند.

۴) به فصل یکم سلطان عالم رجوع شود.

۵) همان، فصل دوم. در آنجا تفسیرهای خیال‌آمیز غریبان متجدد را نشان دادیم و در اینجا تکرار نمی‌کنیم.

۶) در سنسکریت کلمه سوستیکه (*swastika*) تنها کلمه‌ای است که برای نامیدن رمز مورد بحث در همه موارد به کار رفته. لفظ ساووستیکه (*sauvstika*) که برخی خواسته‌اند بر یکی از این دو صورت اطلاق کنند تا از دیگری متمایز گردد (بدین‌سان تنها دیگری سوستیکه حقیقی خواهد بود) صرفاً صفتی است مأخوذ از سوستیکه و نشانگر چیزی است که به آن رمز و معانی آن مربوط است. اما درباره لفظ سوستیکه؛ آن از سو استی *su asti* که نوعی کلمه تقدیس و تبریک (آفرین) است آمده و در عبری کی‌تُب (*ki-tob*) سفر تکوین معادل دقیق آن است. راجع به کی‌تُب این واقعیت که آن دربی شرح هر یکی از روزهای آفرینش مکرر شده خود با ملاحظه این توازی قابل توجه است: به نظر می‌رسد که آن مشعر است به آنکه این روزها عین چرخشهای متعدد سوستیکه یا به عبارت دیگر انقلابهای کامل چرخ عالم هستند و چنان که در عبارت بعدی متن، مذکور است شام و صبح را پدید آورده‌اند.

۷) در این جهت بین رمز سوستیکه و رمز حلزونی مضاعف که آن هم سخت مهم است و نیز بین رمز سوستیکه و رمز بین‌بانگ متعلق به شرق دور که پس از این به آن خواهیم پرداخت نسبتی هست.

فصل یازدهم

در نمودار هندسی درجات وجود عام

در فصول پیشین جنبه‌های گوناگون تمثیل صلیب مطالعه گردید و پیوند آنها به معنی مابعدالطبیعی مذکور در سراغاز این کتاب بازنموده شد. ولی اینها همه چیزی نبود مگر پاره‌ای نکات مقدماتی و اکنون شرح خود معنی مابعدالطبیعی رمز صلیب مقصود است. بر ماست خوض هرچه ژرفتر در تمثیل هندسی که مورد اطلاق آن به یکسان هم درجات وجود عام است و هم مراتب وجود خاص یعنی هم دیدگاه «عالم کبیر» و هم دیدگاه «عالم صغیر».

ابتدا باید به یاد آورد که چون وجود خاص را در مرتبه بشر فردی در نظر بگیرند فردیت جسمانی جز پاره محدود یا شانی^۱ از شئون فردیت بشری نخواهد بود. فردیت بشری تام قابل گسترده‌گی کما غیرمتمنهای است و شئون ظهور آن نیز عدداً غیرمتمنهای است، اما بر روی هم یک مرتبه خاص وجود یک موجود را تشکیل داده که یکسره در درجه واحدی از درجات وجود عام واقع است. در مرتبه بشر فردی شأن جسمانی راجع است به ظهور کثیف^۲ یا محسوس و سایر شئون به ظهور لطیف^۳.^(۱) هر شانی به یک رشته شروط که امکانهای آن را مشخص^۴ نموده تعیین پیدا کرده است. هر یک را چون جداجدا در نظر بگیرند چه بسا از حیطه^۵ آن شأن به در رفته با شروط مختلف اجتماع کند تا حیطه‌های شئون دیگر را که خود جزئی از همان فردیت تام است به وجود آورد.^(۲) از این روی سبب تعیین و تشخیص یک شأن خاص، اجتماع یا اشتراك چندین شرط است نه شرط وجودی واحد. توضیح مستوفای این نکته مستلزم آوردن مثالی همچون شروط وجود جسمانی

1.modality 2.gross 3.subtle 4.demarcate 5.domain

است که ذکر تفصیلی آن چنان که گفتیم موکول به تصنیف دیگری است.^(۳) دیگر آن که چون از يك موضع کلی بنگرند هر يك از حیطه‌هایی که گفته شد بر شئون مشابهی متعلق به افراد کما غیرمتناهی دیگر مشتمل است که هر يك از این افراد خود مرتبه‌ای از مراتب ظهور یکی از موجودات عالم است. در اینجا سخن از مراتب و شئونی است که در همه موجودات متناظر یکدیگرند. مجموع حیطه‌ها (که دامنه آن غیرمتناهی است) با اشتمال بر همه شئون فردیت واحد، خود درجه واحدی از درجات وجود غام را تشکیل داده که در تمامیت خود افراد کما غیرمتناهی را دربر گرفته است. این خود طبعاً مستلزم فرض درجه‌ای از درجات وجود عام است متناظر با مرتبه فردی چه پایه را مرتبه بشری اختیار کردیم. اما همه آنچه به شئون کثیر مربوط می‌شود به همان سان در هر مرتبه چه فردی و چه غیرفردی صادق است زیرا شرط فردی تنها سبب تقیید است ولی این مانع عدم تناهی امکانهای نهفته در آن نخواهد بود.^(۴)

بنابر آنچه گفته‌ایم درجه وجود عام را می‌توان به يك صفحه افقی با امتداد غیرمتناهی در دو بعد نشان داد که هر دو با دو عدم تناهی کمی^۶ که در نظر باید گرفت متناظر خواهد بود. از يك طرف افراد کما غیرمتناهی که به مجموع خطوط مستقیم در روی صفحه به موازات یکی از دو بعد نمایش داده می‌شود یا اگر بخواهند می‌توانند آن را به تقاطع^۷ يك صفحه افقی و يك صفحه فرونتال^۸ تعریف کنند.^(۵) و از طرف دیگر حیطه‌های کما غیرمتناهی که مختص شئون مختلف افراد است با مجموع خطوط مستقیم در صفحه افقی قائم بر جهت قبلی به تصویر درمی‌آید یعنی خطوط موازی با محور بصری^۹ یا محور سرتاسری^{۱۰} که جهت آن بعد دیگر را تعریف و تحدید می‌نماید.^(۶) هر يك از این دو دسته بر بی‌نهایت خطوط مستقیم متوازی با طول غیرمتناهی مشتمل است و هر نقطه در صفحه به تقاطع دو خط مستقیم از هر يك از دو دسته متعین خواهد بود و بدین سان نمودار شأن خاصی از یکی از افراد موجود در درجه مورد نظر می‌باشد.

هر يك از درجات وجود عام (عدد آنها غیرمتناهی است) را نیز می‌توان در يك فضای سه بعدی به صفحه افقی نشان داد. هم‌اکنون دیده شد که مقطع همین صفحه به وسیله يك صفحه فرونتال نمایشگر يك فرد است یا اگر به طریق کلیتر و به نحوی که بی‌تفاوتی

6.indefinitude 7.intersection 8.frontal plane 9.visual axis

10.fore-and-aft axis

بر همه درجات وجود عام قابل صلح باشد بگوییم مرتبه‌ای که بر حسب شروط درجه وجودی که به آن تعلق دارد ممکن است فردی یا غیرفردی باشد. پس صفحه فرونتال را می‌توان نمایشگر موجود در تمامیت خود تلقی کرد. این موجود بر کثرت غیرمتناهی مراتب که به خطوط افقی در آن صفحه نمایش داده می‌شود مشتمل است. از سوی دیگر خطوط عمودی در آن صفحه از طریق عده‌ای شئون که در همگی این مراتب متناظر یکدیگر هستند شکل می‌پذیرد. وانگهی در فضای سه بعدی بینهایت صفحه‌های از این دست می‌توان یافت که نمودار بینهایت هستیهای کل عالم است.

هواشی:

(۱) فصل دوم/انسان و سیرورت/او و نیز فصول دوازدهم و سیزدهم همان کتاب. همچنین باید متذکر شد که وقتی از ظهور لطیف سخن می‌گوئیم غالباً ناچاریم مراتب فردی غیر بشری را نیز علاوه بر شئون فوق جسمانی مرتبه بشری که در اینجا مورد نظر است در آن بگنجانیم.

(۲) شئونی هم هست که حقیقتاً گسترشهای ناشی از توقیف یکی یا بیشتر از شروط محدودکننده‌اند.

(۳) درباره این شروط به فصل بیست و چهارم/انسان و سیرورت/او رجوع کنند.

(۴) چنان که قبلاً گفته شد مرتبه بشری مرتبه‌ای است که جزء شروط تعیین‌کننده آن یکی هم صورت است به طوری که ظهور فردی و ظهور صوری دو عبارت معادل خواهد بود.

(۵) اگر این اصطلاحها را که از علم مناظر (perspective) مأخوذ است بخواهند درست دریابند باید به یاد آورند که يك صفحه فرونتال مورد خاصی است از يك صفحه عمودی حال آن که يك صفحه افقی برعکس مورد خاصی است از يك صفحه end-view. به عکس این، يك خط مستقیم عمودی مورد خاصی است از تصویر (projection) يك صفحه و يك تصویر عمودی مورد خاصی است از يك خط مستقیم افقی. همچنین باید ملاحظه کرد که از هر نقطه خط عمودی مفرد و بینهایت خطوط افقی می‌گذرد حال آن که از همان نقطه جز صفحه افقی واحد (که مشتمل بر صفحات افقی است که از آن نقطه می‌گذرد) و بینهایت صفحات عمودی نمی‌گذرد (که این صفحات همگی از خط مستقیم عمودی که تقاطع مشترك آنهاست می‌گذرند و هر یکی به وسیله آن خط عمودی و یکی از خطوط افقی که از نقطه مورد بحث می‌گذرد تعیین پیدا کرده است).

(۶) در صفحه افقی جهت بعد نخست جهت تصویرهای صفحه (یا خطوط پیمایشی transversal) و جهت بعد دوم جهت تصویرهای عمودی است.

فصل دوازدهم

در نمودار هندسی مراتب وجود خاص

در نمودار سه بعدی که هم‌اینک از نظر گذشت هر شان متعلق به هر مرتبه وجود خاص به يك نقطه نشان داده شده اما این شان خود در طی يك دور ظهور قابل گسترش است که اطوار^۱ ثانوی غیرمتاهی را پیش خواهد آورد. پس فی‌المثل در شان جسمانی فردیت بشری این اطوار عبارت است از همگی لحظه‌های وجود آن فردیت (که طبعاً از جهت توالی زمانی که یکی از شروط حاکم بر این شان است در نظر گرفته‌اند) یا به عبارتی معادل همین عبارت، هر قسم کوششی و جنبشی که از آن فردیت در طول وجود خود سر می‌زند.^(۱) اگر بنا باشد که همه اطوار در نمودار ما منظور گردد شان مورد نظر را می‌باید نه به يك نقطه، بلکه به يك خط راست نشان داد که هر نقطه آن در این حال یکی از اطوار ثانوی یاد شده خواهد بود. به دقت باید توجه کرد که این خط راست در عین عدم تناهی محدود است. درواقع هر غیرمتاهی کمی و نیز هر توانی از غیرمتاهی کمی (اگر بتوان چنین عبارتی به کار برد) محدود خواهد بود.^(۲) يكبار غیرمتاهی را به يك خط نمایش می‌دهیم. دوبار غیرمتاهی یا غیرمتاهی به توان دو را به يك صفحه و سه بار غیرمتاهی یا غیرمتاهی به توان سه را به يك فضای سه بعدی. بنابراین اگر هر شان که به عنوان يك بار غیرمتاهی منظور می‌گردد به يك خط راست نشان داده شود يك مرتبه وجود خاص که مستلزم غیرمتاهی از چنین شئون خواهد بود یا به عبارت دیگر دوبار غیرمتاهی در تمامیت خود به يك صفحه افقی نموده می‌شود و وجود تام با مراتب غیرمتاهی خود به يك حجم سه بعدی. این نمودار تازه از آنچه گذشت کاملتر است ولی

معلوم است که بدون مفارقت از فضای سه بعدی تنها می‌توان يك موجود واحد را در نظر گرفت و نه کل موجودات عالم را چنان که در نمودار پیشین، زیرا ملاحظه همگی موجودات مستلزم ایراد غیرمتناهی دیگری است یعنی غیرمتناهی مرتبه چهارم که بدون تخیل بعد چهارم که به سه بعد مکان بیفزایند به نمایش هندسی در نتواند آمد.^(۳)

در این نمودار نو، در وهله نخست دینده می‌شود که از هر نقطه در فضا، سه خط مستقیم عبور کرده است که هر یکی با سه بعد این فضا متوازی است. هر نقطه را می‌توان رأس يك سه شاخه^۲ قائم‌الزاویه شمرد که تشکیل دستگاه مختصاتی داده که همگی فضا را می‌توان بدان برگشت داد و سه محور آن يك صلیب سه بعدی ساخته است. اگر محور عمودی این دستگاه مفروض باشد هر صفحه افقی را در يك نقطه قطع خواهد کرد که خود مبدأ محورهای مختصات راست - گوشه‌ای است که آن صفحه به آن برگشت داده می‌شود و دو محور آن يك صلیب دو بعدی تشکیل داده است. می‌توان گفت که این نقطه مرکز صفحه و محور عمودی محل مرکزهای همه صفحات افقی است. هر خط عمودی یا به عبارت دیگر هر خط متوازی با این محور متضمن نقاطی است که در این صفحات متناظر هستند. اگر علاوه بر محور عمودی يك صفحه افقی پایه دستگاه مختصات قرار گیرد در آن حال سه شاخه قائم‌الزاویه‌ای که اشاره شد کاملاً بدین طریق تعیین خواهد یافت. در هر يك از سه صفحه مختصات يك صلیب دو بعدی وجود خواهد داشت که به دو محور از سه محور رسم می‌گردد که یکی صفحه افقی محل بحث است و دو تای دیگر دو صفحه راست - گوشه خواهند بود که هر يك از محور عمودی و از یکی از محورهای افقی می‌گذرد و مرکز مشترك هر سه صلیب رأس زاویه سه شاخه است که مرکز صلیب سه بعدی خواهد بود و بنابر این می‌تواند به منزله مرکز کل فضا در نظر گرفته شود. هر نقطه می‌توانست مرکز قرار گیرد و می‌توان گفت هر نقطه بالقوه^۴ مرکز هم هست ولی لابد باید يك نقطه خاص در دست داشت تا بتوان صلیب را تماماً رسم کرد به عبارت دیگر بتوان کل فضا^۴ را اندازه گرفت یا قیاساً تمام دامنه امکانهای يك موجود را محقق ساخت.

هواشی:

۱) ما اینجا از روی عمد کلمه جنبشها (motions) را به کار می‌بریم زیرا آن اشاره است به يك نظریه مابعدالطبیعی سخت مهم که در افق تحقیق حاضر واقع نیست. با مراجعه به آنچه در جای دیگر در باب معنی *apurva* در تعلیم هندویی و درباره کنشها و واکنشهای متوافق گفتیم ملخصی از این معنی را می‌توان تحصیل کرد. (مقدمه عمومی بر مطالعه در تعلیم هندویی ص ۲۷۳-۲۷۵)

۲) غیر متناهی کمی که از متناهی برمی‌آید همواره بدان قابل تحویل است زیرا آن صرفاً گسترش امکانهایی است که متناهی متضمن یا مستلزم آنهاست. این يك حقیقت ابتدایی است گرچه غالباً فراموش می‌شود که به اصطلاح غیرمتناهی ریاضی (یا غیر محصوریت کمی از نوع عددی یا هندسی) ابدأ غیرمتناهی کیفی نیست زیرا به دلیل تعین ذاتی طبیعت خود محدود است.

۳) جای آن نیست که به مسأله بعد چهارم مکان پردازیم که سبب بسی تصویرهای غلط یا خیال‌آمیز (fantastic) شده و حیز طبیعی آن بیشتر در تحقیقی است که در باب شروط وجود جسمانی باید ترتیب داده شود.

فصل سیزدهم

در نسبت بین دو نمودار مزبور

در دومین نمودار سه بعدی که در آن تنها يك موجود در تمامیت خود مورد نظر بود هم جهت افقی که شئون همه مراتب این موجود در آن گسترش می‌یابد و هم صفحات عمودی که موازی آن هستند مستلزم معنی توالی منطقی است حال آن که صفحات عمودی که قائم بر آن هستند متضایفاً برابر معنی معیت منطقی^۱ است.^(۱) اگر کل فضا را بر صفحه مختصاتی که متناظر معنی معیت است تصویر^۲ کنیم هر شأن از هر مرتبه يك موجود بر يك نقطه از خط مستقیم افقی منعکس خواهد شد، خطی که خود انعکاس تمامیت مرتبه خاصی از يك موجود خواهد بود و بالاخص آن مرتبه‌ای که مرکز آن برمی‌خورد به مرکز وجود تام به يك محور افقی واقع در صفحه‌ای که انعکاس (تصویر) بر روی آن رخ می‌دهد نشان داده می‌شود. بدین‌سان برگشتیم به همان نمودار نخستین یعنی آن که وجود خاص را تماماً در يك صفحه عمودی می‌نمود. باز يك صفحه افقی می‌تواند نمودار يك درجه از درجات وجود عام شمرده شود و اثبات چنین تناظری در بین دو نمودار که گذار از یکی به دیگری را میسر خواهد ساخت به ما اجازه می‌دهد که از مفارقت مکان سه بعدی اجتناب کنیم.

هر صفحه افقی چون درجه‌ای از درجات وجود عام را می‌نماید همگی گسترش يك امکان خاص را دربر می‌گیرد که ظهور آن به طور کلی چیزی را تشکیل داده است که می‌توان «عالم کبیر» خواند یعنی يك عالم ولی در نمودار دیگر که تنها راجع به يك موجود است صفحه تنها گسترش همان امکان در آن موجود است که یکی از مراتب موجود را

1.simultaneity 2.project

خواه فردی و خواه غیرفردی تشکیل داده است که این را قیاساً می‌توان «عالم صغیر» خواند. باز ملاحظه این نکته بسیار مهم است که عالم کبیر چون جداگانه در نظر گرفته شود نظیر عالم صغیر تنها یکی از اجزاء کل عالم خواهد بود چنان که هر امکان جزئی تنها یکی از اجزاء امکان کلی است.

از دو نمودار یاد شده یکی که به کل عالم مربوط است برای سهولت ممکن است نمودار «عالم کبیر» و دیگری که به يك موجود راجع است نمودار «عالم صغیر» نامیده شود. دیدیم که صلیب سه بعدی در نمودار دوم چگونه رسم می‌گردید. اگر اجزاء متناظر در نمودار عالم کبیر نیز معین شود یعنی يك محور عمودی که محور عالم است و يك صفحه افقی که قیاساً استوا آن خواهد بود در این مورد هم نحوه رسم صلیب معلوم خواهد بود. باید دانست چنان که در نمودار عالم صغیر مرکز در روی محور عمودی واقع است در نمودار عالم کبیر هم حال بر این سان است.

مطالب بالا تناظر موجود در بین عالم کبیر و عالم صغیر را نشان می‌دهد. هر جزء عالم با اجزاء دیگر متناظر است و اجزاء خود آن هم با خودش زیراً همگی با کل عالم متناظر هستند. نتیجه این که چون عالم کبیر را در نظر بگیرند هر يك از حیطه‌های معین که متضمن در آن است با آن متناظر خواهد بود. به همین سان اگر عالم صغیر را در نظر بگیرند هر يك از شئون آن نیز با آن متناظر خواهد بود. بدین سان به عنوان يك مورد خاص اجزاء گوناگون شأن جسمانی فردیت بشری را می‌توان رمز و تمثیل آن فردیت به تمامیت خود در نظر گرفت.^(۲) لازم به تذکر است که فردیت شامل شئون کما غیرمتماهی مجتمع‌الوجود^۳ است همان‌طور که بدن موجود زنده مرکب از اجزاء بیشمار است که هر يك وجودی از آن خود دارد.

حواشی:

- (۱) طبعاً معانی توالی و عدم توالی در اینجا صرفاً از نظرگاه منطقی باید منظور شود و نه از نظرگاه هستی‌شناسی، زیرا زمان صرفاً شرط مخصوص برخی شئون مرتبه بشری است و نه همگی آنها.
- (۲) به فصل هفتم انسان و صیوریت او مراجعه کنند.

فصل چهاردهم

در تمثيل بافندگی

تمثیلی هست که به مطالب پیشین مستقیماً پیوند دارد هرچند گهگاه موارد اطلاقی پیدا کرده که در نگاه اول به نظر می‌رسد کمی از موضوع سخن دور است. در تعلیم‌های شرقی اسفار یا صحف ماثور غالباً به عنوان‌هایی خوانده شده که لفظاً به بافندگی پیوسته است. بدین‌سان در زبان سنسکریت سوتره^۱ دقیقاً به معنی رشته است^(۱). چنان‌که يك منسوج از يك رشته نخها فراهم آمده يك كتاب نیز از مجموعه سوتره‌ها تشکیل شده است. تنتره^۲ نیز به معنی رشته و بافته و مخصوصاً تار پارچه آمده است^(۲). به همین نحو در زبان چینی «کینگ^۳» تار پارچه است و «وی^۴» بود آن. در عین حال لغت اول بر کتاب اصلی و لغت دوم بر شروح آن کتاب دلالت می‌کند^(۳). فرق بین تار و بود در مجموعه نبشته‌های سنتی متناظر است با فرقی که در تعلیم هندویی بین شروتی^۵ که ثمره الهام مستقیم است و سمریتی^۶ که حاصل امعان نظر در مضمون‌های شروتی است نهاده‌اند^(۴).

برای دریافت روشن معنی این تمثيل نخست باید در نظر گرفت که تارها که رشته‌هایی است گسترده بر دار بافندگی نموداری است از عناصر غیرمتغیر و اصلی حال آن‌که رشته‌های بود که با پس و پیش رفتن‌های ماکو از لابه‌لای رشته‌های تار می‌گذرد نمودار عناصرمتغیر و فرعی یا به عبارت دیگر نمودار اطلاقی اصل بر چنین یا چنان مجموعه شروط (مقتضیات)^۷ خاص است و اگر يك رشته تار و يك رشته بود در نظر گرفته شود

1.sûtra 2.tantra 3.king 4.wei 5.shruti 6.smriti

7.conditions

زود معلوم خواهد بود که التقای آنها تشکیل صلیبی داده که یکی خط عمودی و دیگری خط افقی آن قرار خواهد گرفت و هر گره در منسوج که نقطه التقای دو رشته عمود بر یکدیگر است بدین طریق مرکز چنین صلیبی خواهد بود. اینک به دنبال آنچه درباره معنی کلی رمز صلیب گفته‌ایم خط عمودی نمودار آن چیزی است که از راه پیوستن نقاط متناظر همه درجات وجود عام، همه آنها را به هم می‌پیونداند حال آن که خط افقی نمودار گسترش یکی از این مراتب یا درجات خواهد بود. بدین ترتیب جهت افقی را می‌توان فی‌المثل تصویر مرتبه بشری و جهت عمودی را تصویر آنچه نسبت به آن مرتبه متعالی است تلقی کرد. پیداست که این تعالی وابسته به شروتی است که حقیقتاً «غیر بشری»^۸ است حال آن که سمریتی مستلزم اطلاق بر مرتبه بشری و حاصل به کار بستن قسوی خاص بشری است.

در این قسمت از کلام می‌توان نکته دیگری طرح کرد که موارد اتفاق بین تمثیلات مختلف را که بیش از آنچه گمان می‌رود تنگ به هم پیوسته‌اند معلوم می‌سازد و آن به جنبه‌ای از رمز صلیب مربوط است که اتحاد امور مکمل را نمایش می‌دهد. در این جنبه چنان که دیده‌ایم خط عمودی نمودار اصل فاعلی یا مذکر (پوروشه) و خط افقی نمودار اصل قابلی یا مؤنث (پراکریتی) است و همه ظهور حاصل اثر بی‌فعالیت اولی بر دومی. اما در محل دیگر شروتی را به نور اصلی تشبیه کرده‌اند که نمودگار آن خورشید است و سمریتی را به نور منعکس^۹ که نمودگار آن ماه است. ولی درعین حال خورشید و ماه در قریب به اتفاق سستها رمز اصول مذکر و مؤنث در ظهور کلی است.

تمثیل بافندگی صرفاً به مورد کتب آسمانی ماثور^{۱۰} اطلاق نمی‌گردد بلکه نمودار عالم است یا به طور دقیق‌تر نمودار جمله^{۱۱} عوالم یعنی مراتب یا درجات کما غیرمتناهی که ظهور کلی را تشکیل داده است. بدین‌سان در اوپانیسادهای^{۱۲} بر همه متعالی را به عنوان «آنکه عالمها چون تار و پود بر او بافته شده است» یا عبارتهایی نظیر آن خوانده‌اند.^(۶) طبعاً در اینجا هم تار و پود به همان معانی است که هم‌اکنون تعریف و تعیین کردیم. باز بر طبق تعلیم تائویی همه موجودات موضوع تبدل^{۱۳} مستمر دو حالت زندگی و مرگ هستند (قبض و بسط، نوسانهای یانگ و یین^(۷)) و شارحان این تبدل را «حرکت پیش و

8.non-human

9.traditional scriptures

10.aggregate

11.Upanishads

12.alternation

پس ماکو بر روی دار گیهانی» شمرده‌اند.^(۸)

درواقع این دو مورد اطلاق تمثیل واحد بسیار به هم نزدیک‌اند زیرا در برخی سست‌ها
احیاناً کتاب خود رمز «عالم» قرار گرفته است. در این باره کافی است Liber Mundi
صلیبیون گل سرخ و نیز رمز معروف Liber Vitae مذکور در مکاشفه یوحنا را به یاد
آورد.^(۹) از این دیدگاه نیز رشته‌های تار که نقاط متناظر در همه مراتب به واسطه آنها به
هم پیوسته‌اند تشکیل کتاب الهی داده‌اند که نمونه پیشین^{۱۳} (یا نمونه نخستین^{۱۴}) جمیع
کتاب آسمانی ماثور است و این همه کتب مقدس صرفاً بیان آن کتاب الهی به زبان بشری
است.^(۱۰) رشته‌های بود که هر يك گسترش حوادث در مرتبه خاص است تشکیل تفسیر
کتاب داده‌اند یعنی موارد اطلاق آن بر مراتب مختلف. همه حوادث چون در حال معیت
«بی‌زمان» در نظر گرفته شوند هر يك چون حرفی مسطور در کتاب الهی یا گرهی در يك
نسیج خواهد بود. راجع به تمثیل کتاب این قطعه از نوشته محیی‌الدین بن عربی شایسته
ذکر است: «عالم کتابی است گسترده. حروف این کتاب در اصل به مرکب واحد نوشته
شده و به میانجی قلم اعلی بر لوح ازلی منتقش گردیده است. همگی آن دفعتاً واحداً
نگاشته شد. به همین سبب اعیان ثابت مکنون در سراسر را به اسم حروف عالیات
خوانده‌اند و همین حروف یعنی همه مخلوقها پس از آنکه صلاحیتاً در علم الهی فشرده
شدند به نفَس رحمانی به سطرهای زیرین منتقل شدند و عالم عینی را تصنیف
کردند.»^(۱۱)

صورت دیگری از تمثیل بافندگی که در سنت هندویی به آن برمی‌خوریم تصویر
عنکبوت است در حال تنیدن تار. این تصویر باز دقیقتر است زیرا عنکبوت رشته‌ها را از
لعاب خود می‌بافد.^(۱۲) به دلیل شکل مدور بافته عنکبوت که می‌توان به عنوان مقطع کره
بُندهشی^{۱۵} یا کره غیر مسدودی که سابقاً به آن اشاره شد در نظر گرفت در اینجا تار به
رشته‌هایی که از مرکز گسترده می‌شود و بود به رشته‌هایی که در حلقه‌های متفق‌المرکز
مرتب می‌گردد نشان داده شده است.^(۱۳) اگر بخواهند از این به نمایش متعارف بافندگی
برگردند تنها باید مرکز را بینهایت دور در نظر گرفت چنانکه شعاعها در جهت عمودی

13.prototype 14.archetype

۱۵. cosmogonic ، بُد هشی مرکب است از بُن و دهش به معنی آفرینش که روی هم رفته
یعنی تکوین نخستین عالم.

متوازی گردند درحالی که حلقه‌های متفق‌المرکز خطوط مستقیمی خواهد بود عمود بر این شعاعها یعنی خطوط افقی.

خلاصه باید گفت رشته‌های تار نمودار اصولی است که همه عوالم یا مراتب را به هم می‌پیوندند و هر يك از رشته‌های آن پیوستگی بین نقاط متناظر در این مراتب مختلف را تشکیل می‌دهد. و رشته‌های پود نمودار رشته حادثاتی است که در هر يك از عوالم پدید می‌آید و هر رشته گسترش حادثات در عالم خاص است. از دیدگاه دیگر می‌توان گفت که ظهور يك موجود در يك مرتبه خاص وجود نظیر هر حادث دیگر متعین است به التقای يك رشته تار و يك رشته پود. پس هر رشته تار موجودی است که در ذات خود لحاظ شده که چون جلوه مستقیم خود مطلق است واسطه ربط یا رباط بین همه مراتب خود می‌باشد و در خلال کثرت غیرمتناهی، وحدت خود را نگه می‌دارد. در این مورد رشته پود که رشته تار آن را در نقطه خاص قطع کرده است متناظر است با مرتبه وجود معین و تقاطع دو رشته تا جایی که به ظهور آن در آن مرتبه مربوط است نسبت بین موجود و محیط عالمی را که در آن واقع است تعیین می‌کند فی‌المثل طبیعت فردی يك انسان نتیجه برخورد این دو رشته است. به عبارت دیگر همیشه باید در او دو عنصر که هر يك برمی‌گردد به جهت‌های عمودی و افقی در نظر گرفته شود. اولی عناصری است که بالاخص به موجود مورد نظر تعلق دارد حال آنکه دومی از شروط (مقتضیات) محیطی حاصل شده است.

در تمثیل دیگری که معادل تمثیل قبلی است رشته‌هایی که نسج جهانی از آن پدید آمده «موی شیوه» خوانده شده است.^(۱۴) آنها را می‌توان به نحو استعاری^{۱۶} «خطوط نیرو»ی عالم به ظهور پیوسته توصیف کرد. جهت‌های مکان در مرتبه جسمانی نمودار آن است. به خویی معلوم است که همه این نکات را چه موارد اطلاق بسیاری است اما تنها مقصود فصل کنونی اشاره‌ای بود به معنی ذاتی^{۱۷} تمثیل بافندگی که ظاهراً چندان در غرب شناخته نشده است.^(۱۵)

حواشی

۱) این کلمه همان کلمه لاتینی سوتورا (sutura) است از ریشه واحدی به معنی دوختن که در هر دو زبان آمده است. درخور توجه است که کلمه عربی سوره که فصول قرآن بدان نام خوانده شده از اجزایی دقیقاً نظیر اجزاء کلمه سنسکریت سوتره مرکب است. این کلمه به معانی وابسته ردیف یا خط هم هست و اشتقاق آن دانسته نیست.

۲) ریشه این کلمه تن (tan) است که در وهله نخست معنی امتداد را می‌رساند.

۳) کاربرد رسنهای معقد که در چین در زمانهای بسیار دوردست به جای کتابت به کار می‌رفته است نیز به تمثیل بافندگی مربوط است. این رسنها با آنچه پروتئین قدیم به کار می‌بردند و کوئپو (quipu) می‌خواندند سنخاً یکی است. هرچند که گاه پنداشته‌اند این رسنها تنها برای شمارش بوده واضح است که از آنها برای بیان معانی غامضتری استفاده می‌شده خصوصاً بدین دلیل که گفته شده است سالشمار امپراتوری از آنها تشکیل می‌شده است و نیز بدین دلیل که پروتئین گرچه از يك زبان بسیار کامل و ظریفی برخوردار بوده‌اند هیچ نوع کتابتی هرگز نداشته‌اند. این گونه معنی‌نگاری (ideography) به وسیله ترکیبهای متعددی که به کار بردن رشته‌های چند رنگ در آن نقش مهمی داشته میسر می‌شده است.

۴) به فصل اول انسان و صیورت او و نیز به فصل هشتم اقتدار دینی و قدرت دنیوی رجوع شود.

۵) معنی مضاعف کلمه انعکاس (reflection) قابل توجه است.

۶) موند که اوپانیشاد، موندکه دوم، کنده دوم، شروتی پنجم؛ بریهد ارنیاکه اوپانیشاد (Brihad-Aranyaka Upānishad)، ادیایه سوم، برهنه هشتم (Brāhmaṇa)، شروتی‌های هفتم و هشتم. يك راهب بودایی به نام کومره جیوه Kumarajiva رساله‌ای به عنوان شبکه برهنه را از زبان سنسکریت به زبان چینی ترجمه کرد (Fan-Wang-King) که برطبق آن رساله، عالمها بر مثال مشبکهای يك شبکه مرتب گردیده است.

۷) تائوته کینگ، شماره شانزدهم.

۸) چنگ - هونگ ینگ Chang-Hung Yang نیز این تبدل را به تنفس تشبیه کرده که فرورفتن فعلی دم متناظر با زندگی و برآمدن انفعالی آن متناظر با مرگ است که پایان یکی سراغاز دیگری است. مفسر یاد شده همچنین تشبیه گردش ماه را در مقام مقایسه به کار برده که به دو مرحله متوسط فزودن و کاستن، ماه تمام دال بر زندگی و ماه نو دال بر مرگ است. درباره تنفس آنچه در اینجا گفته شد راجع است به دو مرحله وجود يك موجود، گویی متنفس خود اوست. از طرف دیگر در رده کلی چنان که گفته‌ایم برآوردن دم متناظر است با گسترش ظهور و فرو بردن دم متناظر است با رجوع به غیب (Unmanifest) برحسب این که اشیاء نسبت به ظهور یا نسبت به مبدأ ملاحظه شده باشد نباید در تناظر قیاسی از اطلاق معنی معکوس غافل بود.

۹) چنان که قبلاً گفته شد در برخی نمودگاراها، کتاب مختوم به هفت مهر که بره‌ای بر سر آن است

همچون درخت زندگانی در سرچشمه مشترك چهار نهر فردوس جای گرفته است. ما همچنین از نسبت بین تمثیل درخت و تمثیل کتاب سخن گفتیم. برگهای درخت و حرفهای کتاب به یکسان نمودار کل هستیهای عالم است. (ده هزار هستی در سنت شرق دور).

۱۰) بدین نکته درباره‌ودا و قرآن تصریح شده است. از اندیشه‌انجیل ابدی (Eternal Gospel) نیز پیداست که این معنی به کلی در مسیحیت هم بیگانه نیست.

۱۱) الفتوحات المکیة، نقش حروف در تعلیم بُندهشی (cosmogonic) سفر یتسیره (Sepher Ietsirah) نیز با این فقره قابل قیاس است.

۱۲) تفسیر شنکراچاریه (Shankarāchārya) درباره برهमे سوتره‌ها (Brahma-sūtras)، ادبیات دوم، پاده نخست، سوتره ۲۵.

۱۳) عنکبوت در وسط تارهای خود متناظر است با خورشید محاط در شعاعهای خود. بدین سان می‌توان آن را نقشی از قلب عالم شمرد.

۱۴) به بحث جهت‌های مکان رجوع شود.

۱۵) مع‌هذا آثاری از این نوع تمثیل در دوره باستان یونان و روم بالخصوص در اسطوره سرنوشت‌ها یافت می‌شود. ولی حقیقتاً به نظر می‌رسد که این تنها به رشته‌های پود مربوط است و خصیصه سرنوشت‌ساز (fate-ful) آن شاید درواقع از روی فقدان معنی تار توضیح داده شود یعنی از روی این واقعیت که وجود خاص صرفاً در مرتبه فردی لحاظ شده است بدون برخورد آگاهانه (آن موجود) با مبدأ متعالی. این توضیح بیش از پیش موجه می‌نماید وقتی نحوه تلقی افلاطون نسبت به محور قائم مذکور در اسطوره ار (Er) ارمنی (کتاب دهم، جمهوری) دیده شود. بر طبق نوشته مشارالیه محور نورانی عالم درواقع دوک ضرورت است. آن محوری است از الماس که به چندین ورقه متفق‌المرکز با بندها و لونه‌های مختلف، متناظر با افلاك (فلکهای سیارات) احاطه شده است. Fate Clotho آن را به دست راست می‌چرخاند، پس چرخیدن آن از راست است به چپ که متعارف‌ترین و بقاعده‌ترین جهت گردش صلیب شکسته هم هست. راجع به محور الماسی، رمز تبتی وَجَر (vajra) که اسمی است به دو معنی رعد و الماس نیز به محور عالم مربوط است.

فصل پانزدهم

در نمایش پیوستگی شئون مختلف مرتبۀ واحد وجود خاص

چون یکی از مراتب يك موجود را در نظر آوریم که در نمودار عالم صغیر یاد شده به يك صفحه افقی نشان داده شد اکنون بر ماست که به دقت بیشتر معلوم کنیم که مرکز این صفحه و نیز محور عمودی که از این مرکز می‌گذرد متناظر با چه چیزی است. اما تا به آن نقطه برسیم ناگزیر می‌باید نمودار هندسی دیگری به میان آورد که نه تنها چنان که تاکنون سیر کردیم توازی^۱ یا تناظر بلکه پیوستگی میان شئون هر مرتبه و نیز میان خود مراتب مختلف را نشان دهد.

برای این کار شکل مذکور باید برابر آنچه در هندسه تحلیلی گذار از دستگاه مختصات مستقیم الخط^۲ به دستگاه مختصات قطبی^۳ خوانده شده است دگرگون شود. به جای این که شئون مختلف مرتبه واحد همچون گذشته به خطوط مستقیم نموده شود می‌توان آنها را به دوائر محیطی^۴ متفق المרכזی نشان داد که در صفحه افقی واحد با مرکز مشترك واقع در مرکز آن صفحه یعنی در ملتقای آن با محور عمودی رسم می‌شود.

بدین سان واضح خواهد بود که هر شأن متناهی و محدود است چه به يك دایره محیطی که يك منحنی مسدود یا لا اقل خطی است به دو نهایت معلوم و مفروض نشان داده می‌شود.^(۱) از سوی دیگر این دایره محیطی مشتمل بر کثرت کما غیر متناهی نقاطی^(۲) خواهد بود که نمودار اطوار ثانوی متضمن در هر شأن از شئون است که در نظر گرفته شود.^(۳) باز دوائر محیطی متفق المרכז بجز از يك فاصله^۵ بینهایت خرد^۶ در بین دو

1. parallelism 2. rectilinear 3. polar 4. circumferences 5. interval

6. infinitesimal

نقطه متالی^۷ قرین یکدیگر (بلاوسط) نمی‌باید که از یکدیگر جدا باشند (به این نکته بعد بر خواهیم گشت) به طرزى که کلّ این دواير محیطی، همگی نقاط صفحه را تشکیل خواهد داد که این خود مستلزم وجود پیوستگی در بین آنهاست. اما برای حصول پیوستگی حقیقی باید که بن هر دایره محیطی با سر دایره محیطی پس از او (و نه او) مقارن^۸ گردد. و برای آن که این امر بدون انطباق دو دایره محیطی متوالی بر یکدیگر میسر شود ضروری است که این دواير محیطی یا منحنیهایی که بدین عنوان در نظر گرفتیم در واقع منحنیهای غیر مسدود باشد.

در این جهت باز می‌توان پیش رفت. در طبیعت محال است بتوان خطی که حقیقتاً يك منحنی مسدود باشد رسم کرد. برای اثبات این امر کافی است ملاحظه کنند که در مکان که شأن جسمانی ما در آن واقع است هر شیء بی‌وقفه‌ای در حرکت است (بر اثر شروط زمانی و مکانی که حرکت گویی برآیند آن دو است) چنان که اگر بخواهیم يك دایره محیطی بکشیم و از يك نقطه مفروض در مکان آغاز کنیم چون منحنی را به پایان ببریم ضرورتاً خود را در نقطه دیگر خواهیم یافت و ابدأً از نقطه آغاز نخواهیم گذشت. به همین قرار منحنی که نمودار هر دور گسترشی^۹ است^(۴) هرگز دوبار از نقطه واحد نخواهد گذشت. این برابر آن است که گفته شود منحنی مسدود در کار نیست (و نیز منحنی مشتمل بر نقاط مکرر). این نمودار نشان می‌دهد که دو امکان عین یکدیگر در عالم نمی‌تواند بود چه مستلزم تقیید امکان کلی خواهد بود که تقییدی است ممتنع زیرا نمی‌تواند در عین تضمن امکان متضمن در آن باشد. به این حساب هر گونه تقیید امکان کلی به معنی دقیق کلمه ممتنع است و به همین دلیل همه دستگاهها^{۱۰}ی فلسفی از آن روی که دستگاه هستند چون تصریحاً و تلویحاً چنین قیودی وضع و تأسیس می‌کنند از نظرگاه مابعدالطبیعی همه به یکسان محکوم‌اند.^(۵) راجع به امکانهای عین یکدیگر یا آنچه عین یکدیگر پنداشته می‌شود برای رعایت دقت بیشتر باید گفت که دو امکان که حقیقتاً عین یکدیگر هستند از حیث جمیع شروط تحقق خود اختلافی نخواهند داشت اما در این فرض نه دو امکان مغایر بلکه امکان واحد در کار است زیرا از هر حیث بر یکدیگر منطبق‌اند.^(۶) این برهان دقیقاً بر همه نقاط نمودار ما صدق می‌کند. هر يك از این نقاط طور^{۱۱} خاصی را نشان می‌دهد که امکان مفروضی را محقق می‌گرداند.^(۷)

پس بدایت و نهایت هر يك از دواير محیطی که در نظر بگیرند نقطه واحد نیست بلکه دو نقطه متتالی روی شعاع واحد است و در حقیقت حتی نمی توان گفت که آن دو نقطه به دایره محیطی واحد تعلق دارند؛ یکی متعلق است به دایره پیشین که نهایت آن است و دیگری به دایره پسین که بدایت آن خواهد بود. حدود نهایی هر رشته غیرمتناهی را می توان واقع در خارج از آن رشته در نظر گرفت به این دلیل که آنها پیوستگی هر رشته را با رشته های دیگر برقرار می سازند و همه اینها را می توان به طور خاص بر شان جسمانی فردیت بشری صادق شمرد. بدین سان دو طور نهایی هر شان به هم بر نمی خورد بلکه صرفاً در مرتبه وجودی که آن شئون جزو آن هستند يك جزو خواهد بود و این تناظر از راه وضعیت نقاط نشانگر آنها در روی شعاع واحد که از مرکز صفحه بر می خیزد نشان داده می شود. در نتیجه شعاع واحد متضمن اطوار نهایی همه شئون مرتبه مورد بحث است ولی شئون را به درستی نمی توان متوالیاً در نظر گرفت (زیرا آنها مجتمعاً هم می توانند بود) بلکه تنها به منزله چیزهایی که منطقاً به هم پیوسته اند. منحنیهایی که این شئون را تصویر می کند به جای آن که محیطهایی باشد به همان سان که اولاً فرض کرده بودیم پیچهای متوالی يك مارپیچ^{۱۲} کماً غیرمتناهی خواهد بود که در صفحه افقی رسم گردیده و از مرکز به سوی بیرون پیش رفته است. این منحنی با جابجایی شعاع به قنر بی نهایت خُرد یعنی به قنر فاصله دو نقطه متتالی در روی شعاع، پیوسته اتساع می پذیرد. موافق تعریف واقعی کمیتهای بینهایت خرد یعنی آن کمیتهایی که بی نهایت کاهش پذیراند این فاصله را می توان به هر قدر دلخواه خُرد نشان داد ولی هرگز نمی توان آن را هیچ شمرد زیرا دو نقطه متتالی ابداً منطبق نخواهد شد و گرنه جز نقطه یگانه ای در میان نمی ماند.

حواشی:

(۱) این ملاحظه ضروری است تا گمان نرود که این سخن نقیض سخنی است که در آینده خواهد آمد.

(۲) توجه به این نکته ضروری است که ما نه از عده غیرمتمنهای بلکه از کثرت غیرمتمنهای سخن می‌گوییم زیرا کثرتهایی هم ممکن است باشد که از اعداد درگذرد. گرچه سلسله اعداد خود غیرمتمنهای است لیکن به‌طور ناپیوسته حال آن که سلسله نقاط در يك خط غیرمتمنهای است متمنی به طور پیوسته. سعه و شمول لفظ کثرت پیش از لفظ تعدد است و حتی ممکن است به بیرون از حیطه کمیت که عند صرفاً وجهی از آن است اطلاق شود. این کاری است که فیلسوفان مدرسی کردند یعنی معنی کثرت را به مرتبه مفارقات (transcendentals) یا شئون کلی وجود متقلل ساختند به طریقی که کثرت همان نسبت تناظر قیاسی را با تکثر تعدد داراست که معنی وحدت مابعدالطبیعی نسبت به وحدت حسابی یا کمی. همچنین هر وقت از کثرت مراتب وجود خاص سخن گفتیم مراد ما همین کثرت متعالی است زیرا کمیت شرط خاصی است که تنها بر برخی از آن مراتب قابل اطلاق است.

(۳) چون طول محیط دایره که افزوده شود، بر بُعد محیط نسبت به مرکز آن افزوده خواهد شد ممکن است در بادی نظر گمان رود که محیط مشتمل بر نقاط بیشتری است ولی هرگاه تأملی رود در این که هر نقطه در محیط دایره نهایت یکی از شعاعهای آن است به دست می‌آید که نقاط محیط بزرگتر نسبت به محیط کوچکتر بیشتر است. بعلاوه اگر همواره نقاط بسیاری در يك محیط دایره وجود دارد (هرگاه در این شرایط بتوان چنین سخن گفت) که هر چه به مرکز نزدیکتر شود کمتر و کمتر می‌گردد پس چون این محیط در مورد حدی (limiting case) به خود مرکز تحویل (reduction) می‌گردد، مرکز گرچه خود نقطه واحدی است و بس باید که همگی نقاط محیط را دربر بگیرد که مثل این است که گفته شود اشیاء همگی در وحدت منظوی است.

(۴) ما از کلمه دور تکاملی evolutive (به تبع معنی اصلی کلمه) سیر گسترش امکانهایی نهفته در هر نحوه وجود می‌خواهیم بی‌آنکه لازم آید این سیر اندک نسبتی به هر نوع نظریه تکامل‌انگاران (evolutionist) پیدا کند. (به فصل هفدهم انسان و صیورت او رجوع شود). ما رأی خود را درباره چنین نظریه‌ها مکرر بیان کرده‌ایم چنان که دیگر نیازی به تجدید آن نیست.

(۵) وانگهی ملاحظه می‌شود که این نکته همه نظریه‌های کم و بیش حلول‌انگاران (reincarnationist) را طرد می‌کند، نظریه‌هایی که بر همان اساسی که نظریه مشهور برگشت جاودانی نیچه و دیگر آراء مشابه بر آن مبتنی است در غرب متجدد ظهور کرده است.

(۶) این نکته را لایب نیتس گویا خوب دریافته است آنجا که اصل امور غیر قابل تمیز (principle of indiscernables) خود را بیان کرده هر چند آن را بدین روشنی تسبیح نکرده است (به فصل هفتم اقتدار دینی و قدرت دنیوی رجوع شود).

۷) لفظ امکان در اینجا به محدودترین و متخصص‌ترین معنی به کار برده شد؛ مورد نظر ما نه حتی يك امکان خاص قابل گسترش غیرمتمای است بلکه تنها هر يك از اجزایی که چنین گسترش مستلزم آن است.

فصل شانزدهم

در نسبت بین نقطه و مکان

از طرح آخرین نکته‌ای که در فصل پیشین گذشت مسأله‌ای پیش آمد که مستلزم رسیدگی بیشتر است اما اکنون در مقام خوض تمام در مسأله مکان با همه لوازم آن نیستیم چه این خود در زمره مسائلی است که شرح آن خصوصاً به مطالعه شروط جسمانی موکول است. نخست باید گفت فاصله بین دو نقطه متالی بلاوسط که با به میان کشیدن پیوستگی در نمودار هندسی وجود خاص لحاظ کرده شد ممکن است به منزله حد^۱ مکان یعنی کمیته‌ای رو به کاهش غیرمتناهی در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر خردترین مکان ممکن که دیگر پس از آن از شرط مکانی خبری نخواهد بود و در گذشتن از آن بی‌مفارقت از حوزه وجودی که محکوم بدان شرط است ممکن نیست. بنابراین چون مکان به‌طور غیرمتناهی قسمت شود^(۱) و چون این تقسیم تا حد ممکن پیش برده شود یعنی تا به حدود امکان مکانی^۲ که قسمت‌پذیری مشروط بدان است (و در جهت افزایش و کاهش کماً غیرمتناهی است) حاصلی که سرانجام به دست می‌آید يك فاصله جزئی^۳ بین دو نقطه خواهد بود و نه يك نقطه. از اینجا برمی‌آید که شرط وجود امتداد مکانی، وجود دو نقطه است و فضایی (تک‌بعدی) که حاصل حضور آن دو است به اجتماع و درست فاصله بین آن دو، جزء سوّمی را تشکیل می‌دهد که با وصل و فصل آنها درعین حال، مُشعر به ربط بین دو نقطه خواهد بود. وانگهی چون این فاصله را به منزله نسبت در نظر بگیرند البته مؤلف از اجزاء نخواهد بود و گرنه اجزاء حاصل از انحلال فاصله خود

۱. limit به معنی ریاضی.

نسبتهای فاصله دیگری می‌بودند که فاصله خود مستقل از آنهاست چنان که از دیدگاه عددی وحدت مستقل از کسرهاست.^(۳) این حکم را درباره هر فاصله که در رابطه دو نقطه که دو حد آن هستند تنها در نظر بگیرند صادق است و به طریق اولی در مورد يك فاصله بی‌نهایت خرد صادق است که ابدأ يك کمیت متناهی نیست بلکه تنها نشانگر يك ربط مکانی بین دو نقطه متتالی بلاوسط است نظیر دو نقطه متتالی در هر خط. ولی نقطه‌ها که خود در حکم دو طرف فاصله هستند جزء آن پیوسته مکانی نیستند هرچند نسبت فاصله مستلزم فرض تحیز آنهاست در مکان. پس درواقع عنصر مکانی حقیقی چیزی نیست مگر فاصله.

بدین‌سان نمی‌توان به درستی تمام گفت که هر خط متشکل از نقاط است و پی بردن به دلیل آن آسان است. چه از آنجا که هر نقطه از نقاط، بی‌امتداد است از محض اضافه آنها بر هم امتدادی حاصل نتواند شد هرچند آنها را کثرت غیرمتناهی باشد. درواقع خط به فاصله‌های جزئی بین نقاط متتالی آن متقوم است. به همان‌سان و به دلیل مشابه اگر بی‌نهایت خط مستقیم متوازی در يك صفحه فرض کنند نمی‌توان گفت که صفحه به اجتماع همگی این خطوط متقوم است یا آن خطوط اجزاء مقوم حقیقی صفحه هستند. اجزاء حقیقی صفحه فاصله‌های بین آن خطوط است، فاصله‌هایی که آن خطوط را متمایز از یکدیگر و نه منطبق بر همدیگر ساخته و اگر خطوط به اعتباری تشکیل صفحه می‌دهند آن نه به خودی خودشان بلکه به فاصله‌های آنهاست چنان که در مورد نقاط يك خط چنین بود. باز يك فضای سه بعدی مرکب از بی‌نهایت صفحه‌های متوازی نیست بلکه مرکب از فاصله‌های بین آن صفحه‌هاست.

ولی جزء اولی که به خود موجود است نقطه می‌باشد زیرا که نقطه شرط فاصله است و فاصله صرفاً يك نسبت، لهذا مکان خود مشروط به نقطه خواهد بود. می‌توان گفت که نقطه در ضمن خود شأنیست^۴ امتداد را متضمن است که از راه تنبیه^۵ نخستین خود که گویی خود را در برابر روی خود جای می‌دهد و سپس با تکثیر غیرمتناهی خود آن را به ظهور درمی‌آورد، چنان که مکان به ظهور پیوسته در کل خود حاصل فرق و اختلاف نقطه است یا به سخن باریکتر حاصل نقطه از حیث اینکه خود را مفروق و مختلف ساخته است. چنین اختلاف و فرق تنها از نظرگاه ظهور مقید به مکان، حقیقی است و نظر به

خود نقطه اصلی که همان که بود خواهد ماند و وحدت ذاتی آن هرگز از دست نخواهد رفت مجازی^۷. نقطه به خودی خود که در نظر بگیرند هیچ محکوم شرط مکان نیست زیرا برعکس خود مبدأ آن شرط است. نقطه مکان را محقق می‌کند و به فعل خود امتداد را پدید می‌آورد که در شرط زمانی (و تنها در آن) به حرکت ترجمه می‌شود. اما وقتی بدین‌سان مکان را محقق خواهد کرد که به واسطه یکی از شئون خود، خود را در مکان جای دهد مکانی که بی آن در واقع هیچ است و آن با گسترانیدن^۸ آنچه در شأن اوست سرتاسرش را پرمی‌کند.^۹ نقطه اولی، چه به‌طور متوالی در شرط زمانی و چه به‌طور مجتمع بدون آن شرط (این را هم باید در نظر داشت که بدون این شرط از مکان سه بعدی متعارف بیرون خواهیم رفت)^{۱۰} با همگی نقاط بالقوه مکان یکی می‌گردد تا آنها را محقق کند. بدین‌سان مکان را نباید چیزی جز قوه وجود انگاشت که هیچ نیست مگر شائیت تام نسبت به نقطه که از جهت قابلی در نظر گرفته شود؛ محل یا ظرف همگی ظهورهای حاصل از فعل نقطه، ظرفی که جدا از تحقق مظلوف ممکن خود وجود ندارد.^{۱۱}

نقطه اولی که مجرد از بعد است مجرد از صورت هم هست پس از رده وجودات فردی نخواهد بود. نقطه اولی هرگز خود را متفرد^{۱۲} نمی‌گرداند مگر وقتی که خود را در مکان جای دهد آن هم نه به خودی خود بل به یکی از شئون خود چنان که اگر درست سخن بگوییم همین شئون خود در حقیقت قبول افراد کرده‌اند و نه نقطه اصلی. بعلاوه شرط حصول صورت وجود اختلاف و فرق و از این روی کثرتی است تا حدی محقق که تنها وقتی ممکن است که نقطه به میانجی دو یا بیش از دو شأن از شئون ظهور مقید به مکان، خود در مقابل خود بیفتد (اگر بتوان چنین عبارتی به کار برد). اصلاً تشکیل فاصله در گرو این مقابله خواهد بود. تحقق فاصله نخستین تحصیل مکان است که بی آن چنان که گذشت مکان تنها يك قوه قبول خواهد بود و بس. می‌بینیم که در آغاز فاصله تنها بالشان در شکل کره که به آن اشاره کردیم موجود است که شکلی است متناظر با حداقل اختلاف و فرق که نسبت به نقطه مرکزی یکنواخت است بی‌آنکه جهتی از جهتی امتیاز حاصل کرده باشد. شعاع که در اینجا به منزله فاصله است (از مرکز تا به محیط) در واقع

۶. illusory جای دیگر وهمی یا سرابی ترجمه شد.

7. deployment 8. individualized

به رسم درنیامده و جزء مقوم شکل کره نیست. تحقق فاصله تنها در خط مستقیم که خود جزء اولی و اصلی آن و به منزله نتیجه تخصص^۹ جهتی مفروض است مصرح می‌گردد. دیگر نمی‌توان مکان را یکتواخت شمرد. از این پایگاه مکان به جای مرکز واحد به دو قطب متقارن برگشت خواهد کرد (دو نقطه که فاصله در بین آنهاست). نقطه که کل مکان را به تحقق درمی‌آورد چنان که گذشت با اندازه گرفتن مکان در درازای همگی ابعاد آن طی امتداد غیر متناهی شاخه‌های صلیب در شش جهت یا به سوی شش جهت اصلی مکان، خود را مرکز مکان می‌گرداند. پس انسان کامل که صلیب رمز آن است (و نه انسان بماهو فرد که به این حیثیت و رای مرتبه خود ممکن نیست چیزی را به تحقق درآورد) در حقیقت به قول پروتاگوراس^{۱۰} چنان که در جای دیگر نقل کرده‌ایم^(۷) «میزان همه چیز» خواهد بود هر چند بعید است آن سوفسطی^{۱۱} یونانی را از این تعبیر مابعدالطبیعی خبری بوده باشد.^(۸)

حواشی:

(۱) می‌گوییم به طور غیرمتناهی امکانی (کمی) و نه الی غیرالنهایه وجوبی (کیفی) که امری است محال چون قسمت‌پذیری ضرورتاً صفت مخصوص يك حیطة محدود است زیرا شرط مکان که آن حیطة وابسته آن است حقیقتاً محدود می‌باشد لهذا قسمت‌پذیری را حتماً حدى است چنان که هر نسبیتی و هر تعینی را حدى است. می‌توان یقین کرد که این حد موجود است ولو فعلاً در دسترس ما نباشد.

(۲) به سخن دقیقتر چون وحدت حقیقی بدهتاً بدون جزء است کسرها ممکن نیست اجزاء وحدت باشند. این تعریف نادرست کسرها مستلزم خلط بین وحدت عددی که ذاتاً قسمت‌پذیر است و واحدهای اندازه‌گیری است که واحدهایی هستند کاملاً نسی و قراردادی و چون طبیعت آنها طبیعت مقادیر پیوسته است ضرورتاً قسمت‌پذیر و مرکب از اجزاء خواهند بود.

(۳) اگر ظهور مقید به مکان محو شود همه نقاط واقع در مکان در نقطه فارد اصلی مجدداً منحل خواهند گردید چه دیگر فاصله‌ای در بین آنها نیست.

(۴) لایب نیتس به درستی فرق نهاده است بین آنچه خود نقاط مابعدالطبیعی می‌خواند و بیش او واحدهای جوهر حقیقی و مستقل از مکانند و نقاط ریاضی که صرفاً شئون بسیط آن نقاطاند چه تعینهای مکانی آنها هستند که نقطه‌نظرهای (points of view) هر يك را برای وانمودن یا بیان

عالم تشکیل داده‌اند. نزد لایب نیتس هم آنچه در مکان واقع است همگی واقعیت مکان را ساخته است اما بدیهی است که نمی‌توان همچون او هر آنچه را که در هر موجود، بیان کل عالم را تشکیل داده است به مکان منسوب کرد.

۵) تبدل توالی به اجتماع در مقام حصول تمامیت مرتبه بشری مستلزم نوعی تمکن (spatialization) زمان است که با افزودن بعد چهارم قابل ترجمه بدان خواهد بود.

۶) ملاحظه می‌شود که نسبت نقطه اصلی به امتداد بالشان (یا حتی بالقوه) نظیر نسبت ذات به جوهر است به معنی کلی این دو کلمه یعنی به عنوان دو قطب فاعلی و قابلی ظهور که در تعلیم هندویی پوروشه و پراکرتی نامیده شده است. (به فصل چهارم انسان و صیرورت او رجوع شود).

۷) به فصل شانزدهم انسان و صیرورت او رجوع شود.

۸) اگر تحقیق کاملتری درباره شرط مکان و محدودیتهای آن در دستور کار فعلی ما می‌بود بیان می‌کردیم که چگونه ممکن است برهانی بر بطلان نظریه‌های ذره‌باور (atomistic) از نکات مذکور در این فصل به دست آورد. اشاره‌وار بگوییم که هر چه جسمانی است ضرورتاً قابل قسمت است زیرا ذی امتداد یعنی محکوم شرط مکان است. (سنجیده شود با مقدمه عمومی بر مطالعه در تعالیم هندویی، ص ۲۵۵ - ۲۵۴ ترجمه انگلیسی).

فصل هفدهم

در هستی‌شناسی^۱ شجره^۲ طور

اگر از نظرگاه هستی‌شناسی به معنی دقیق کلمه بنگریم معنی دو تا شدن نقطه از راه اقطاب^۳ باز روشنتر خواهد شد. اما بگذارید نخست بدان از يك موضع منطقی یا حتی صرفاً از يك موضع نحوی نظر کنیم. در اینجا درواقع سه جزء وجود دارد یعنی دو نقطه و فاصله بین آنها و دیده خواهد شد که این سه جزء درست با سه جزء يك قضیه متناظر است. دو نقطه نشانه دو طرف قضیه است و فاصله آنها از یکدیگر که نشانگر ربط بین آنهاست در حکم «رابطه^۴» قضیه یعنی جزیی که دو طرف آن را به هم پیوند داده است. اگر قضیه را در متعارفترین و عمومیترین شکل خود یعنی قضیه حملی در نظر بگیرند که رابطه قضیه در آن فعل «بودن» است^(۱) پیداست که رابطه لااقل از جهتی مشعر به اینهمانی بین موضوع و محمول است. دلیل این امر آن است که دو نقطه در حقیقت تنها تضاعف نقطه واحد است که چنان که گفته شد گویی در برابر خود جای گرفته است. نسبت بین دو طرف را ممکن است به مثابه نسبت علم تلقی کرد. در این مورد موجود که برای دانستن خود در مقابل خود قرار گرفته، خود را به ذهن^۵ و عین^۶ مضاعف ساخته است. ولی در اینجا نیز دو تا در حقیقت یکی است. این سخن در باب هر علم حقیقی که ذاتاً مستلزم اینهمانی^۶ موضوع و محمول است صادق خواهد بود و به این طریق هم می‌توان بیان کرد که بدان نسبت و اندازه‌ای که علم وجود دارد عالم همان معلوم است. اکنون پیداست که این نظرگاه به نظرگاه قبلی مستقیماً مربوط است زیرا می‌توان گفت

1.ontology 2.polarization 3.copula 4.subject 5.object
6.identification

که عین معلوم يك محمول (یعنی يك شأن) ذهن - عالم است. اگر اکنون وجود مطلق را در نظر بگیریم که نمودگار آن نقطه اصلی است با یگانگی بخش ناپذیر خود و همه هستیها از آن حیث که در وجود عام به ظهور پیوسته اند حقیقتاً چیزی جز «بهره مندیه^۷»ی از آن نیستند، می توان گفت که وجود بی از دست دادن یگانگی خود ممکن است به دو قطب موضوع و محمول قسمت شود. قضیه ای که وجود موضوع و محمول آن است بدین شکل خواهد بود: «وجود وجود است». این سخن عین آن چیزی است که منطقیان «اصل اینهمانی^۸» خوانده اند. ولی بدین سان افق حقیقی آن البته از حیطه منطقی درمی گذرد و موارد اطلاق مستخرج از آن در مراتب مختلف هرچه باشد این قضیه اولاً و بالذات يك قضیه هستی شناختی است. شاید بتوان گفت که این قضیه نسبت وجود را به منزله موضوع (آن که هست) به وجود به منزله محمول (آن که آن هست) بیان می کند و چون «وجود» - موضوع همان عالم است و «وجود» - محمول (یا عین) همان معلوم، پس این نسبت نسبت علم می باشد. اما در عین حال این يك نسبت اینهمانی است. بنابراین علم مطلق اینهمانی واقعی است و هر علم حقیقی نیز که از آن بهره ای برده است تا حدودی که محصل^۹ است مستلزم اینهمانی خواهد بود. باید افزود که واقعیت نسبت تنها قائم به دو طرف ربط است و چون این دو در واقع صرفاً یکی است پس هر سه جزء (عالم - معلوم - علم) حقیقتاً صرفاً یگانه هستند.^(۳) این نکته را می توان بدین عبارت ادا کرد که: «وجود خود را به خود می شناسد»^(۳)

ارزش سنتی ضابطه^{۱۰} ای که هم اکنون آورديم از روی این واقعیت که در کتاب عهد عتیق نشان آن یافت می شود به دست می آید^(۴) آنجا که قصه تجلی خدا بر موسی علیه السلام در شجره طور ذکر گردیده است.^(۵) وقتی موسی علیه السلام پرسید که اسم او چیست او پاسخ داد: ایه اشرا هیه^{۱۱} که معمولاً به عبارت آنم که هستم (یا هستم آن که هستم) ترجمه شده اما ترجمه دقیق آن این است که «وجود» «وجود» است.^(۶) در حقیقت چون «وجود» بر نهاده شود آنچه درباره آن می توان گفت (که باید افزود جز آن هم نمی توان گفت) اول این است که آن هست و در ثانی آن که آن «وجود» است. این تصدیقهای ضروری کل هستی شناسی را به معنی دقیق کلمه تشکیل داده است.^(۷) شیوه

7. participations 8. identity 9. effective 10. formula

دوم ملاحظه آن ضابطه این است که نخست آهیة نخست بر نهاده شود سپس آهیة دوم به منزله عکس^{۱۲} نخستین آهیة در آینه (تصویر تأمل^{۱۳} وجود در وجود) و در وهله سوم رابطه اِشَر که بین این دو طرف قرار گرفته به منزله پیوندی که نشانگر ارتباط دو طرف است. این نکته درست با آنچه قبلاً گفتیم متناظر خواهد بود. نقطه که در آغاز فارد است خود را از راه اقتطاب که انعکاس نیز هست مضاعف ساخته و سرانجام نسبت فاصله (که حقیقتاً دوطرفی است) بین دو نقطه درست از راه مقابله آنها برقرار گردیده است.^(۸)

حواشی:

(۱) اقسام دیگر قضایا را که منطقیان بر شمرده‌اند همواره می‌توان به شکل قضیه حملی برگردانید زیرا نسبت مذکور در قضیه حملی از خصوصیت ذاتیتر و اساسیتری برخوردار است.

(۲) دربارهٔ ثلاثهٔ سچچید آنده (sachchidānanda) به فصل چهاردهم انسان و ضرورت او رجوع شود.

(۳) در عرفان اسلامی عبارتهایی نظیر این دو را نیز می‌توان یافت: الله عالم را از خود و به خود و در خود آفریده است. یا او پیغام خود را خود از خود به سوی خود فرستاده است. این دو عبارت معادل یکدیگرند زیرا پیغام الهی همان کتاب الهی است یعنی نمونه پیشین همه کتب مقدس و حروف عالیات که آن کتاب را فراهم ساخته‌اند همه هستیها هستند چنان که پیش از این گفته شد. از اینجا به دست می‌آید که علم حروف در بالاترین معنی خود علم به همه اشیاء است به مثابه ذوات ابدی در خود مبدا. معنی متوسط علم حروف علم تکوین عالم است و سرانجام در فروترین معنی علم به قدرتهای اسمها و عددهاست از حیث این که این قدرتها جلوة طبیعت هر موجود است، علمی که به دلیل چنین تناظری اعمالی از ردة سحر را در مورد آن موجودات میسر می‌سازد.

(۴) سفر خروج، باب سوم، فقره چهاردهم.

(۵) در برخی مکاتب عرفان اسلامی شجرهٔ طور را که محل (support) تجلی الهی است رمز ظاهر فردی دانسته‌اند که پس از نیل موجود به مقام وحدت همچنان برجا خواهد بود چنان که مورد موازی این معنی در تعلیم هندویی مورد جیونموکته (jivanmukta) است (فصل بیست و سوم انسان و ضرورت او). آن عبارت است از قلبی که بر اثر حضور محقق خود مطلق برین در مرکز فردیت بشری به نور سکینه (shekinah) روشن شده است.

(۶) درواقع اینجا آهیة (Eheieh) را باید به منزلهٔ اسم شمرد و نه فعل و این از سیاق عبارت بعد

پیداست آنجا که موسی علیه السلام مأمور شد به خلق بگوید: اهیہ مرا نزد شما فرستاد. اما موصول اُشر (asher) به معنی «که» وقتی در نقش رابطه قرار بگیرد چنان که اینجا قرار گرفته است به معنی فعل بودن خواهد بود و در حکم فعل بودن است در قضیه.

۷) برهان وجودی (ontological argument) مشهور قدیس انسلم و دکارت که این همه بحثها برانگیخته و درواقع به صورت جدلی (dialectical) که طرح شده است بسیار جای سخن دارد همچون هر استدلال دیگری به کلی عبث خواهد بود هرگاه به جای سخن گفتن از وجود خارجی خدا (که متضمن خطایی است در معنی کلمهٔ اگزیستانس) تنها ضابطه وجود هست طرح شود که چون بر پایه شهود یا بصیرت عقلی (intellectual intuition) است و نه عقل استدلالی (discursive reason) دریافتی بدیهی خواهد بود.

۸) لازم به ذکر نیست که اهیہ عبرانی همان وجود محض است که در معنی دقیقاً با ایشوره (Ishwara) تعلیم هندوی یکی است. ایشوره نیز به همین سان ثلاثهٔ سچچیدآننه (sachchiānanda) را دربر گرفته است.

فصل هجدهم

در عبور از مختصات مستقیم الخط به مختصات قطبی، پیوستگی از طریق چرخش^۱

اکنون بر ماست که به آخرین نمودار هندسی که گفته‌ایم برگردیم. وارد ساختن آن برابر است با نشانیدن مختصات قطبی به جای مختصات مستقیم الخط مستطیلی در نمودار عالم صغیر که ذکر آن گذشت. هر تغییر^۲ی در شعاع ماریچج مستوی که بررسی کردیم مطابق است با تغییری همانند بر روی محور گذرنده از شئون یعنی قائم در جهتی که بر حسب آن هر شانی گسترش می‌پذیرد. اما درباره تغییرهای روی محور متوازی با این جهت اخیر باید گفت آنها جای خود را به وضع^۳های مختلف که شعاع در چرخش به دور قطب به خود می‌گیرد می‌سپارند (قطب عبارت است از مرکز صفحه یا مبدأ مختصات). به عبارت دیگر به جای آنها تغییرهای واقع در زاویه چرخش می‌نشینند که از يك وضع مفروض که به منزله مبدأ اختیار کرده‌اند اندازه گرفته می‌شود. این وضع پایه^۴ که در آغاز ماریچج مستوی بقاعده^۵ است (ماریچج مستوی‌یی که از مرکز مماس بر شعاع عمود بر آن جهت آغاز می‌گردد) وضع شعاعی است که چنان که گفتیم اطوار نهایی (اول و آخر) همگی شئون را شامل است.

ولی نه تنها اول و آخر هر يك از این شئون متناظر یکدیگرند بلکه هر طور متوسط یا هر جزوی از يك شان نیز جزء متناظری در شئون و اطوار دیگر دارد و اطوار متناظر همواره به وسیله نقاطی نشان داده می‌شوند که همه در روی شعاع واحد صادر از قطب قرار گرفته‌اند. اگر این شعاع که تعیین^۶ آن اختیاری است در آغاز ماریچج مستوی بقاعده

1.rotation 2.variation 3.position 4.initial 5.normal

6.determination

دانسته شود همیشه به همان ماریج دست خواهیم یافت، ولی شکل روی هم رفته با يك زاویه چرخش چرخیده است. برای نمایش پیوستگی تام بین شئون و تناظر بین تمام اجزاء آنها شکل باید طوری تخیل گردد که در آن واحد تمام وضع‌های ممکن گرداگرد قطب را احراز کرده باشد به طوری که همه این اشکال در هم روند زیرا که هر يك از آنها در مجموع گسترش کم‌ غیرمتناهی خود به یکسان مشتمل بر همه نقاط صفحه می‌باشد. اگر درست سخن بگوئیم يك شکل است در بی‌نهایت وضع‌های مختلف که با بی‌نهایت قدرها^۷ی که زاویه چرخش احراز می‌کند متناظر خواهد بود، با این فرض که آن زاویه دائماً تغییر می‌پذیرد تا این که شعاع که از وضع پایه مفروض آغاز کرده بود پس از يك انقلاب کامل برگشته بر وضع نخست اضافه گردد^۸.

بر پایه این فرض تصویر دقیقی به دست می‌آید از يك حرکت تناوبی که بر يك صفحه افقی نظیر سطح آزاد يك مایع^(۹) خود را در امواج متفق‌المرکز به دور نقطه مبدأ حرکت خود بی هیچ نهایی منتشر می‌سازد^۹. اگر بنا بود به نکات صرفاً ریاضی بپردازیم (که در اینجا محل توجه نیست، مگر در حدودی که به کار نمودارهای رمزی بخورد) می‌توانستیم نشان دهیم که تحقق تمامیت مزبور متناظر است با اخذ انتگرال از معادله دیفرانسیلی که رابطه بین گردشهای متلازم^{۱۰} شعاع و زاویه چرخش آن را نشان می‌دهد که هر دو با هم به‌طور پیوسته یعنی در کمیتهای بی‌نهایت خرد تغییر می‌پذیرند و تغییر یکی تابعی است از تغییر دیگری. ثابت قراردادی که در انتگرال محاسبه می‌شود از راه وضع شعاع که به منزله مبدأ اختیار شده است معین می‌گردد و این کمیّت که در مورد يك وضع مفروض ثابت است در مورد همه وضعهای آن لاجرم از صفر تا ∞ پیوسته در تغییر خواهد بود. به همین سان اگر آن وضعها را بتوان به طور مجموع در نظر گرفت (این به معنی طرد شرط زمان است که فعل ظهور را متصف به صفتی می‌کند که تشکیل‌دهنده حرکت است) ثابت مذکور در بین آن دو قدر نهایی باید که نامعین^{۱۱} باقی بماند.

ولی باید به دقت متذکر بود که این نمودارهای هندسی همیشه تاحدی ناقص‌اند چنان‌که هر نمایش یا بیان صوری ضرورتاً چنین است. ما طبیعتاً ناگزیریم آنها را در يك مکان خاص و در يك امتداد مفروض قرار دهیم و مکان حتی زمانی که در تمام گستردگی

7.values 8.superimpose 9.propagate 10.concomitant

11.indeterminate

ممکن خود در نظر گرفته شود بیش از يك شرط خاص نیست در ضمن یکی از درجات وجود عام که (مضاف و مقرون به شروط دیگر همان مرتبه) عارض برخی از قلمروهای موجود در آن مرتبه وجود عام گردیده است. هر يك از این قلمروها در عالم کبیر نظیر چیزی است که در عالم صغیر مرتبه وجود متناظر واقع در همان درجه می‌باشد. این نمودار قهراً ناقص است زیرا نسبت به آنچه باز می‌نماید محدود به حدود تنگتری است و در واقع در غیر این صورت به کار نمی‌آمد.^(۳) از طرف دیگر هر چند همواره در بند آن چیزی می‌مانیم که اکنون قابل تصور یا باز محدودتر از این آنچه قابل تخیل^{۱۲} است (که به کلی از محسوس برخاسته) نمایش ما به هر نسبت که کمتر محدود باشد یعنی توان عدم تناهی آن هر چه بیشتر باشد کمتر ناقص خواهد بود.^(۳) در نمایشهای مکانی این خود مخصوصاً از طریق افزودن بعد اضافی^{۱۳} چنان که قبلاً گذشت بیان می‌گردد اما توضیح بیشتر این مسأله پس از این خواهد آمد.

حواشی:

(۱) آنچه در اینجا موضوع سخن است همان است که در فیزیک سطح آزاد نظری (theoretical) می‌خوانند زیرا در واقع سطح آزاد مایع به طور غیرمحصور (indefinite) ممتد نیست و هرگز کاملاً صفحه افقی به وجود نمی‌آورد.

(۲) از این روی بالاتر هرگز رمزی از پایتتر نمی‌تواند بود بلکه برعکس در حکم مرموز است نسبت به پایین‌تر. پیداست اگر بنا باشد مقصود از رمز به منزله پایه تامل (support) برآورده شود پس آن می‌باید هر چه بیشتر در دسترس و هر چه کمتر غامض (complex) و کمتر شامل بر غیر مورد تعبیر یا تصویر خود باشد.

(۳) در کمیتهای بی‌نهایت خرد همواره چیزی هست که دقیقاً ولی بالعکس با این توانهای فزاینده غیرمتناهی کمی متناظر است و آن مراتب کاهنده کمیتهای بی‌نهایت خرد است. در هر دو مورد يك کمیت از رده خاص نه تنها نسبت به کمیتهای ثابت معمولی بلکه همچنین نسبت به کمیتهایی که به همه مراتب قبلی عدم تناهی کمی تعلق دارند به دو معنی فزاینده یا کاهنده کمیتاً غیرمتناهی است. بدین سان هیچگونه عدم تناهی ریشه‌ای (radical) بین کمیتهای معمولی (به عنوان متغیرها) و کمیتهای بی‌نهایت فزاینده یا کاهنده وجود ندارد.

فصل نوزدهم

در نمودار پیوستگی بین مراتب مختلف وجود خاص

در نمودار اخیر همه آنچه تاکنون مورد نظر بود صفحه‌ای بود افقی یعنی مرتبه واحدی از مراتب وجود خاص. اکنون ضروری است پیوستگی بین همه صفحات افقی را تصویر کنیم که کثرت غیرمتناهی همه مراتب را نشان می‌دهد. از نظر هندسی بدین پیوستگی نیز به طریق مشابهی می‌توان دست پیدا کرد. به جای فرض صفحه افقی به عنوان صفحه ثابت در مکان سه بعدی (فرضی که نظیر مورد رسم يك منحنی بسته به سبب وجود حرکت، صورت تحقق مادی^۱ پیدا نمی‌تواند کرد) تنها کافی است فرض کنیم که آن صفحه وضع خود را به طور غیرمحسوس با حرکت در موازات خود یعنی همواره قائم بر محور عمودی، عوض می‌نماید چنان که این محور را در جمیع نقاط بر سیل توالی قطع می‌کند و سیر از يك نقطه به نقطه دیگر متناظر است با تکمیل یکی از پیچهای مارپیچ مستوی که ملاحظه کردیم. حرکت مارپیچی در اینجا متساوی‌المدّة^۲ منظور خواهد شد زیرا هم سبب سادگی نمودار ماست در حد امکان و هم بیانگر هم ارزی شئون کثیر وجود خاص است در هر يك از مراتب از نظرگاه کل.

به منظور سادگی بیشتر چنان که در مورد صفحه افقی ثابت ملاحظه شد موقتاً هر يك از پیچها را به منزله يك محیط دایره در نظر می‌گیریم. در این مورد هم محیط دایره بسته نخواهد بود زیرا وقتی شعاع که راسیم آن است پس از يك دور بازگشته در وضع اصلی خود جای گرفت دیگر در همان صفحه افقی نخواهد بود (که به منزله صفحه متوازی با

1.material

۲. isochronous متساوی‌المدّة.

جهت یکی از صفحه‌های مختصات، ثابت می‌نماید و موقعیت معین مخصوصی را روی محور قائم بر آن جهت مشخص می‌کند) فاصله جزئی که دو حد این محیط را یا این منحنی را که به عنوان محیط فرض شده است جدا می‌کند اکنون نه در روی شعاع صادر از قطب بلکه در روی خط متوازی با محور عمودی اندازه گرفته می‌شود.³ این نقاط نهایی نه از آن صفحه افقی واحد بلکه از آن دو صفحه افقی برهم نهاده هستند. آنها در دو طرف يك صفحه افقی واقع هستند که در طی طریق مابین این دو وضع لحاظ شده است (این صفحه متناظر است با گسترش مرتبه‌ای که به آن صفحه نموده می‌شود) زیرا آنها پیوستگی هر مرتبه وجود خاص را با مراتب قبلی خود و مراتب بعدی بلافصل در طرح⁴ مترتب وجود تام مشخص می‌نمایند. اگر شعاعهایی را که نهایتهای شئون همگی مراتب را شامل است در نظر بگیریم برهم نهادگی آنها يك صفحه عمودی را پدید می‌آورد که آن شعاعها خطوط مستقیم افقی آن و این صفحه عمودی محل⁵ همه نقاط نهایی سابق الذکر است که ممکن است نقاط حذی مراتب مختلف نامید همچنان که سابقاً از دید دیگر در مورد شئون مختلف هر مرتبه چنان بودند. منحنی که موقتاً محیط دایره انگاشتم درواقع پیچی است با عرض اندك از يك مارپیچ فضایی⁶ (آن عرض اندك فاصله بین دو صفحه افقی است که در دو نقطه متوالی به وسیله محور عمودی بریده شده) که بر روی يك استوانه چرخان که محور آن محور عمودی نمودار ماست رسم گردیده است. تناظر بین نقاط روی پیچهای متوالی در اینجا به وسیله موقعیت⁷ آنها در روی يك خط مولده⁸ راسیم استوانه یعنی در روی يك خط عمودی مشخص می‌شود. نقاطی که متناظر یکدیگر در طول کثرت مراتب وجود خاص هستند چون کل مکان سه بعدی را در نظر بگیریم و در تصویر راست — زاویه آنها بر روی يك صفحه پایه استوانه یعنی در روی يك صفحه افقی مفروض لحاظ کنیم در هم رفته به نظر خواهند رسید.

اکنون برای تکمیل این نمودار کافی است در آن واحد از يك طرف حرکت مارپیچی را که در روی يك دستگاه استوانه‌ای عمودی متشکل از کثرت کماً غیرمتناهی استوانه‌های دوری متفق‌المركز رخ می‌دهد در نظر بگیریم (شعاع به يك مقدار بی‌نهایت خرد از یکی به دیگری تغییر پیدا می‌کند) و از طرف دیگر حرکت مارپیچی را که قبلاً در هر صفحه افقی

که ثابت فرض شده است ملاحظه کردیم. صفحه پایه^۸ دستگاه به منزله نتیجه تألیف^۹ این دو حرکت، ماریج مستوی خواهد بود که با مجموعه کثرت کمأ غیرمتناهی دوایر محیطی متفق مرکز مسدود معادل است. ولی غیر از این برای آن که قیاس بین امتدادهای دو بعدی و سه بعدی بیشتر برده شود و نیز پیوستگی دو جانی^{۱۰} کامل همه مراتب وجود خاص به رمز درآید باید ماریج مستوی را نه تنها در يك وضع بلکه در جمیع وضعهایی که ممکن است در حول مرکز احراز کند لحاظ کنیم. بدین سان به يك کثرت غیرمتناهی از دستگاههای عمودی نظیر دستگاه پیشین دست می یابیم که محور واحدی دارند و چون مجتمع الوجود درنظر گرفته شوند همه درهم می روند زیرا هر یکی در مکان سه بعدی واحد که همگی در آن واقعد به یکسان همگی نقاط را شامل است. باز در اینجا دستگاه واحد درحالی که چرخش کاملی به دور محور عمودی صورت می دهد در آن واحد در کل کثرت غیرمتناهی وضعهایی که ممکن است احراز کند درنظر گرفته می شود. ولی قیاسی که بدین منوال برقرار شد هنوز تماماً کافی نیست. پیش از آنکه پیشتر رویم باید متذکر شد که هر آنچه گفتیم به همان سان بر نمودار عالم کبیر هم قابل اطلاق است. در این مورد پیچهای متوالی ماریج مستوی غیرمتناهی که در يك صفحه افقی رسم می گردد به جای آن که شئون مختلف مرتبه واحد يك موجود را نمایش دهد حیطه های کثیر درجه ای از درجات وجود عام را به نمایش درمی آورد در حالتی که تناظر عمودی تناظر هر درجه وجود عام در هر يك از امکاناتی است که متضمن می باشد با همه درجات دیگر وجود عام. برای اجتناب از تکرار مجند باید افزود که تطابق بین نمودارهای «عالم کبیر» و «عالم صغیر» در همه نمودارهای آینده معتبر است.

حاشیه:

(۱) به عبارت دیگر منحنی نه همچون مورد پیشین به يك معنی افقی بلکه به يك معنی عمودی گشوده خواهد بود.

فصل بیستم

در گردابواره^۱ کروی کلی

با رجوع به دستگاه عمودی پیچیده‌ای که در فصل اخیر ملاحظه گردید معلوم خواهد شد که فضای سه بعدی که به وسیله این دستگاه پر شده در اطراف نقطه‌ای که به منزله مرکز اختیار شده است «متساوی‌الامتداد^۲» نمی‌باشد. به عبارت دیگر به سبب تثبیت يك جهت خاص و گویی «ممتاز» که همان محور دستگاه یعنی محور عمودی آن است شکل ما در همه جهتها نسبت به مرکز یکسان نخواهد بود. از طرف دیگر در صفحه افقی وقتی همه وضع‌های مارپیچ مستوی را در حول مرکز در آن واحد ملاحظه کردیم آن صفحه یکسان و نسبت به مرکز به نحو متساوی‌الامتداد در نظر گرفته شد. برای آن که در فضای سه بعدی هم این مقصود حاصل شود باید متذکر شد که هر خط مستقیم که از مرکز مرور می‌کند می‌تواند نظیر خطی که تاکنون محور می‌پنداشتیم به منزله محور دستگاه اختیار شود تا هر جهتی بتواند نقش جهت عمودی را پیدا کند. به همین سان چون هر صفحه‌ای که از مرکز مرور می‌کند قائم بر یکی از این خطوط مستقیم است به تضایف حاصل این خواهد شد که هر جهتی می‌تواند نقش جهت افقی را پیدا کند یا درواقع نقش هر جهت با یکی از صفحه‌های مختصات متوازی است. درواقع هر صفحه‌ای که از مرکز می‌گذرد ممکن است در کثرت کما غیرمتمای دستگاههای مختصات مستطیلی - ثلاثی^۳ یکی از این سه صفحه قرار گیرد زیرا که متضمن بی‌نهایت جفت خطوط مستقیم متعامدی است که در مرکز تقاطع کرده‌اند (این خطوط جمیع شعاعهایی است که در تصویر مارپیچ مستوی از قطب برخاسته) و هر يك از این جفت خطوط ممکن است دو

1.vortex 2.isotropic 3.tri-rectangular

محور از سه محور هر يك از این دستگاهها را تشکیل دهد. درست به همان سان که هر نقطه در فضا به نحوی که شرح آن رفت بالقوه يك مركز است هر خط مستقیم در آن فضا نیز بالقوه يك محور خواهد بود و حتی وقتی مركز تثبیت یافته است هر خط مستقیم که از آن می‌گذرد باز بالقوه یکی از سه محور خواهد بود. وقتی محور مرکزی یا اصلی از يك دستگاه اختیار شده است باز جای این هست که دو محور دیگر را در صفحه قائم بر صفحه که همچنین از مركز عبور می‌کنند تثبیت نمایند. ولی تا صلیب واقعاً بتواند به قید رسم درآید یعنی تا حقیقتاً سراسر فضا بتواند در سه بعد خود اندازه گرفته شود گذشته از مركز، سه محور هم باید تعیین گردد.

همه دستگاههای نظیر نمودار عمودی ما را می‌توان به‌طور مجتمع‌الوجود و به‌طرزی در نظر گرفت که محورهای مرکزی آنها همه خطوط مستقیم است که از مركز می‌گذرد چه آنها واقعاً در حال قوه در وجود مجتمع هستند و بعلاوه این مانع از اختیار بعدی سه محور خاص مختصات که کل فضا به آن قابل برگشت دادن است نخواهد بود. در اینجا هم همه دستگاههای مورد نظر حقیقتاً تنها وضع‌های مختلف دستگاه واحدی هستند که محور آن هر وضع ممکن را به دور مركز احراز می‌کند و دستگاهها در یکدیگر تداخل می‌کنند به همان دلیل که در مورد قبل دیده شد یعنی چون هر يك از آنها متضمن همگی نقاط فضاست، می‌توان گفت که این نقطه اصلی سابق‌الذکر است (بر کنار از هر تعیین و نمودار وجود فی‌نفسه) که این فضا را که تاکنون تنها بالقوه و به منزله صرف امکان تفصیل مورد نظر بود به‌وسیله پر ساختن تمام حجم آن یعنی بی‌نهایت بتوان سه از راه بسط کامل شائیت‌های آن در تمام جهتها به تحصیل و تحقق درمی‌آورد. وانگهی یکسانی کامل در پُری فضا به دست آمدنی است چنان که برعکس حداکثر فرق تنها در حداکثر کلیت تحقق یافتنی خواهد بود.^(۱) چنان که قبلاً گفتیم در نقطه مرکزی موجود تعادل کاملی برقرار است در بین طرفین متضاد هر تقابل و تعارضی که دیدهای ظاهری و جزئی پیش می‌آورد.

زمانی که بدین سان همه دستگاهها به عنوان مجتمع‌الوجود لحاظ شد جهتهای مکان همه نقش واحد خواهد یافت و گسترش شعاع از مركز به سوی بیرون (شعشه) را می‌توان کروی یا شبه کروی در نظر گرفت. چنان که نشان دادیم حجم کل شبه‌کره‌ای است که بی‌نهایت در همگی جهتها گسترده شده و سطح آن هرگز مسدود نیست همچنان که منحنیهای مارپیچ مستوی که شرح داده شد مسدود نبود. بعلاوه مارپیچ

مستوی را وقتی در تمام وضع‌های آن به‌طور مجتمع‌الوجود بنگرند چیزی نخواهد بود مگر مقطعی از آن سطح از راه مرور صفحه‌ای که از مرکز می‌گذرد. گفته‌ایم که تحقق يك صفحه در تمامیت آن به وسیله محاسبه يك انتگرال بسیط بیان می‌گردد. در اینجا که به جای سطح سخن از حجم است تحقق فضا در تمامیت آن به وسیله محاسبه يك انتگرال مضاعف بیان می‌شود.^(۲) دو ثابت قراردادی که در این محاسبه وارد می‌کنیم ممکن است از راه اختیار دو محور مختصات تعیین شود و محور سوم از اینجا تثبیت گردد زیرا باید که قائم بر صفحه دو محور دیگر بوده از مرکز عبور کند. باز باید ملاحظه کرد که حصول این شبه کره^۴ سرانجام چیزی نیست مگر نشر غیر متناهی يك حرکت تناوبی (یا تموجی^۵ زیرا این دو در سرانجام مترادفند) هرچند که دیگر منحصر در صفحه افقی نیست بلکه در کل فضای سه بعدی است که اکنون مبدأ این حرکت را می‌توان به منزله مرکز در نظر گرفت. اگر این فضا را رمز هندسی یا مکانی امکان کلی بدانند (رمزی ضرورتاً ناقص چرا که طبعاً محدود است) نموداری که در آخر کار به آن رسیدیم تصویری است (درحد مقلوب^۶) از گردابواره^۷ کروی کلی که تحقق همه اشیاء از راه آن به حصول می‌پیوندد و همان است که در سنت مابعدالطبیعی شرق دور تائو^۸ خوانده‌اند یعنی راه.

حواشی:

- (۱) باز در اینجا به یگانگی دو نظرگاه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت اشاره شده است.
- (۲) نکته‌ای که باید به خاطر داشت هرچند اکنون جای شرح آن نیست این است که انتگرال را با محاسبه متوالی يك اجزاء آن نمی‌توان محاسبه کرد زیرا بدین طریق محاسبه هرگز به آخر نمی‌رسد. اخذ انتگرال صرفاً از طریق عمل ترکیبی واحدی میسر است و سیر تحلیلی تشکیل مقادیر حسابی ممکن نیست که بر غیر متناهی کمی اطلاق شود.

فصل بیست و یکم

در تعیین اجزاء نمودار وجود خاص

در فصل پیشین کلیت رمز هندسی ما به اقصی حدود قابل تصور (با خود قابل تخیل چه همواره سخن از نمایش متعلق به مرتبه محسوس درمیان است) فرابرده شد. و این کار از طریق به میان آوردن تدریجی عدم تعین هرچه بیشتر که در ازاء توانهای هرچه بالاتر عدم تناهی کمی بود، بی مفارقت از مکان سه بعدی در طی چند مرحله (یا به عبارت دقیقتر طی چند مرحله که در طول این مطالعه بی دریی ملاحظه گردید) به انجام رسید. به اینجا که رسیدیم لازم است که از راه آمده برگردیم تا همه اجزاء نمودار خود را به طرز محصل تعیین کنیم چه بدون این کار نمودار یاد شده هر چند بالشان کاملاً موجود است ولی درواقع قابل رسم نتواند بود. تعیین اجزاء نمودار که در آغاز تنها به طور فرضی و صرفاً به منزله يك امکان موردنظر قرار گرفت اکنون صورت واقعیت خواهد پذیرفت زیرا معنی دقیق هر يك از اجزاء مقوم رمز صلیب وار خود را معلوم می توانیم ساخت.

ابتدائاً تنها يك وجود خاص را در تمامیت خود درنظر می گیریم و نه کل وجودات خاص را. فرض بر این است که محور عمودی و به تبع آن صفحه ای که از آن محور مرور می کند و نقاط نهایی شئون هر مرتبه را متضمن است در دست است. بدین ترتیب باز به دستگاه عمودی که مارپیچ مستوی در وضع واحد، پایه آن است برمی خوریم. این دستگاه را قبلاً شرح دادیم. در اینجا جهتهای سه محور مختصات در دست است ولی تنها محور عمودی درواقع از وضع معین برخوردار است. یکی از دو محور افقی در صفحه افقی اخیر الذکر واقع است و دیگری طبعاً عمود بر آن، ولی صفحه افقی که متضمن این دو خط مستقیم است، هنوز معین نیست. اگر بنا بود که آن صفحه را معین کنیم مرکز مکان یعنی مبدأ دستگاه مختصاتی که آن مکان به آن باز می گردد هم بدان طریق معین می گردید چه

آن نقطه چیزی نیست مگر تقاطع صفحه افقی مختصات با محور عمودی. همه اجزاء نمودار بدین سان معین است و این کار رسم صلیب سه بعدی را که سرتاسر امتداد بدان اندازه گرفته می‌شود میسر خواهد ساخت.

باز باید به یاد آورد که برای تنظیم دستگاه نماینده وجود تام ناگزیر بودیم اولاً يك صفحه ماریچ مستوی را در نظر بگیریم و ثانیاً يك ماریچ فضایی استوانه‌ای قائم را. اگر یکی از پیچهای این ماریچ فضایی را منحصرأ در نظر بگیریم و از اختلاف فاصله جزئی بین دو سر آن چشم بیوشیم ممکن است آن را به منزله دایره‌ای که در صفحه افقی رسم شده است در نظر گرفت. هر پیچ صفحه مستوی هم اگر از تغییر جزئی شعاع در بین دو سر آن صرف نظر کنند ممکن است به منزله محیط دایره دیده شود. پس هر محیطی که بر صفحه افقی رسم کنند و مرکز آن مرکز واقعی صفحه یعنی محل برخورد آن با محور عمودی باشد ممکن است برعکس و به همان تقریب به منزله پیچی که هم به ماریچ قائم و هم به ماریچ مستوی تعلق دارد در نظر گرفته شود.^(۱) حاصل آن که منحنی که به عنوان محیط نمایش می‌دهیم به درستی نه يك منحنی بسته خواهد بود و نه مستوی.

چنین محیطی یکی از شئون غیر مشخص متعلق به مرتبه وجود غیر مشخص را نشان می‌دهد که در طول محور عمودی نگریسته شده که به طور افقی در يك نقطه که مرکز آن محیط است منعکس گردیده است. ولی اگر بنا بود که آن در طول یکی از محورهای افقی نگریسته شود در يك قطعه (که نسبت به محور قائم متقارن خواهد بود) از يك خط مستقیم افقی منعکس می‌شد که به انضمام این اخیر صلیب دو بعدی را تشکیل می‌داد درحالی که این خط مستقیم افقی در روی صفحه عمودی انعکاس، اثر صفحه‌ای است که محیط مورد نظر در آن واقع است.

راجع به معنی محیط و نقطه مرکزی که نقطه مرکزی خود اثر محور عمودی بر روی صفحه افقی است باید متذکر شد که بر طبق يك تمثیل عمومی، مرکز و محیط نمودار مبدأ و منتهای هر نحو از انحاء ظهور هستند.^(۲) بدین سان هر يك متناظر با آن چیزی است که در نظام کلی ذات^۱ و جوهر^۲ (یا پوروشه و پراکرتی طبق تعلیم هندویی) یا خود وجود محض و امکان آن خواهد بود و برای هر تعینی از تعینات ظهور، نمودار مرکز و محیط بیان کم و بیش جزئی این دو اصل است که مکمل یکدیگر تلقی می‌شوند و در

1. essence 2. substance

نسبت دوسویه^۲ بین خودشان یکی فاعل و دیگری قابل است. این نکته آنچه را قبلاً درباره نسبت بین جنبه‌های مختلف رمز صلیب گفته شد سرانجام توجیه می‌کند زیرا از آن برمی‌آید که در نمودار هندسی، صفحه مستوی (که به منزله صفحه مختصات ثابت در نظر گرفته می‌شود هرچند که تنها اگر جهت آن معین می‌بود ممکن بود هر وضعی را احراز کند) در حکم قابل است نسبت به محور قائم که مثل این است که بگویند مرتبه وجود متناظر، تحت اثر فاعلی آن اصلی که به محور نشان دادیم به تمام گستردگی خود محقق خواهد گردید.^(۳) این مطلب در آینده بیشتر مفهوم خواهد شد ولی در اینجا و اکنون هم باید به آن اشاره می‌کردیم.

هواشی:

(۱) این محیط همان است که نقش معروف به بین - یانگ از جمله تمثیلات شِرق دور را که عنقریب درخصوص آن بحث خواهد شد از بیرون احاطه کرده است.

(۲) ملاحظه شد که در تمثیل اعداد این شکل متناظر است با دهگانه که به مثابه گسترش کامل وحدت است.

(۳) با ملاحظه صلیب دو بعدی که از راه تصویر (projection) روی يك صفحه افقی حاصل می‌گردد، (این صلیب طبعاً از يك خط عمودی و يك خط افقی تشکیل شده است) خواهند دید که با این شروط صلیب حقیقتاً رمزی است از یگانگی اصول فاعلی و قابلی.

فصل بیست و دوم

در بین یانگ رمزی از شرق دور؛ برابری مابعدالطبیعی زادن و مردن

با رجوع به تعیین نقش رمزی ما سرانجام تنها دو چیز دیگر مستلزم ملاحظه خاص است یکی محور عمودی و دیگر صفحه مختصات افقی. می‌دانیم که يك صفحه افقی نشانه‌ای است از يك مرتبه وجود که هر شأن با يك پيچ ماریچ مستوی که در يك محیط گنجانیدیم متناظر است. اما دو سر پيچ درواقع در صفحه منحنی واقع نمی‌باشد بلکه در دو صفحه متالی بی‌فاصله زیرا که این منحنی چنان که در دستگاه استوانه‌ای قائم تصور گردید جزئی از يك ماریچ فضائی است با ارتفاع تاب^۱ بی‌نهایت خرد. بدین‌سان هرچند که درحال حاضر زندگی و کوشش و در امور امکانی تعقل می‌کنیم می‌توان و می‌باید که صورت ترسیمی سیر تکامل فردی را^(۱) به منزله يك صفحه مستوی درنظر گرفت. در حقیقت صورت ترسیمی یاد شده از همه صفتها و کیفیتهای يك صفحه مستوی برخوردار است و تنها هنگامی که در مطلق بدان نظر کنند از يك صفحه مستوی متمایز خواهد بود.^(۲) بدین ترتیب در روی صفحه ما (یا درجه وجود ما) «چرخه حیاتی^۳» حقیقتی صریح است و درواقع دایره نمودار دور فرد بشری می‌باشد.^(۳)

بین یانگ که در تمثیلات سستی شرق دور تصویری است از دایره سرنوشت فردی درواقع به اذله فوق يك دایره است. بین یانگ دایره‌ای است نمودار تکامل فردی یا نوعی^(۴) و تنها در دو بعد در استوانه مدور کلی شریک است. بین یانگ چون ضخامتی ندارد از هر کنورتی تهی است و به صورت صافی و شفاف نشان داده می‌شود. به عبارت دیگر با نظری در آن صورتهای ترسیمی گسترشهای^۴ پیش و پس از لحظه کنونی آن^(۵)،

1.equivalence

2.pitch

3.vital circulus

4.evolutions

دیده و ثبت خواهد گشت.^(۶) اما البته نباید از یاد برد که اگر بین یانگ ممکن است فی نفسه به عنوان يك دایره در نظر گرفته شود در توالی اطوار فردی^(۷)، جزئی از يك ماریچ فضایی است. هر طور فردی حقیقتاً يك گردابواره سه بعدی است.^(۸) تنها يك مرحله بشری در کار است و طریقی که يك بار به کمال منتهی شد هرگز دوباره پیموده نخواهد شد.^(۹) چنان که گفته شد دو سر هر پیچ ماریچ فضایی با ارتفاع تاب بی نهایت خرد دو نقطه متوالی بی فاصله بر روی مولده استوانه هستند که موازی محور قائم است (و نیز در یکی از صفحه های مختصات واقع است). این دو نقطه در حقیقت به فردیت یا به طور کلیتر به مرتبه وجودی که به صفحه افقی مورد بحث نشان داده می شود تعلق ندارند. در آمدن به بین یانگ و به در شدن از آن در حیطه قدرت فرد نیست زیرا آنها دو نقطه هستند که در عین حال که به بین یانگ وابسته اند به ماریچ مستوی هم که در روی سطح جانبی^۵ (قائم) استوانه رسم می گردد تعلق دارند و موضوع کشش^۶ مشیت آسمان می باشند و در واقع بشر درباره زادن و مردن خود اختیاری ندارد. اما درباره زادن در رد و قبول و هم در گزیدن لحظه زادن خود مختار نیست. اما درباره مرگ در گریختن از آن مختار نیست و او درباره لحظه مردن خود باز به همان سان اختیاری ندارد. پس او از شروط این هر دو کار فارغ نیست. ولادت به طرز قهری او را به درون يك دور وجودی که نه درخواست و نه برگزیده است درمی افکند و وفات او را از آن دور به در آورده به طرز قهری به درون دور دیگری می اندازد که بعدست مشیت آسمان مقضی و معلوم از قبل بوده است بی آنکه بشر را از هیچ جهت جای تصرفی در کار باشد.^(۱۰) بنابراین بشر در روی زمین درباره زادن و مردن خود یعنی دو کار اصلی زندگانی فردی خود که سیر گسترشی خاص او نسبت به امر غیرمتناهی سرانجام در آنها خلاصه می شود بنده ای بیش نیست.^(۱۱) باید خوب دریافت که پدیدار زادن و مردن به خودی خود و با قطع نظر از ادواری که در بین آن دو است کاملاً برابرند.^(۱۲) حتی می توان گفت که تنها يك پدیدار واحد است که از دو جانب مقابل یا از دو دور متوالی که در میان آنها افتاده است از این يك یا از آن يك مورد نظر قرار گرفته است. این خود در واقع در نمودار هندسی ما پیداست چون بُن هر دور همیشه و بالضروره مقارن سر دور دیگر است و نیز چون کلمه های زادن و مردن در عرف تنها برای نشان دادن گذشت از دوری به دور دیگر به کار برده می شود.

حال دامنه این ادوار هرچه هست که همان قدر ممکن است ادوار متعلق به عالمها باشد که ادوار متعلق به فردها. بدین سان این دو پدیدار ملازم و مکمل یکدیگرند. زادن بشری معلول مستقیم يك مردن است (نسبت به دور دیگر). مردن بشری علت مستقیم يك زادن است (باز نسبت به دور دیگر). هیچ يك از این احوال بی دیگری امکان وقوع ندارد و چون اینجا زمان در میان نیست می توان گفت که بین ارزش حقیقی پدیدار زادن و ارزش حقیقی پدیدار مردن اینهمانی مابعدالطبیعی برقرار است اما با نظر به ارزش قیاسی یا نسبی و به دلیل آثاری که مستقیماً ترتب می یابد سرانجام مردن در پایان يك دور مفروض برتر از زادن در آن دور خواهد بود به دلیل كل قدر (مقدار) كشش مشیت آسمان بر روی آن دور یا به زبان ریاضی به دلیل ارتفاع تاب مارپیچ فضائی گسترشی. (۱۳)

هواشی:

(۱) خواه در مورد شأن خاص یا حتی در مورد فردیت تام که مستقلاً در وجود خاص در نظر گرفته شود. هنگامی که تنها يك مرتبه مورد نظر است نمودار باید که مستوی باشد. برای دفع هر سوء فهمی بگذارید بار دیگر گفته شود که کلمه تکامل (evolution) پیش ما هیچ معنی ندارد مگر گسترش يك مجموعه امکانهای مفروض.

(۲) یعنی چون وجود خاص را به تمامی در نظر بگیرند.

(۳) متگیوئی، طریق مابعدالطبیعه، ص ۱۲۸ (Matgioi, La Voie Métaphysique, P.128)

(۴) درواقع نوع نسبت به افرادی که در ترکیب آن دخیلند يك مبدأ متعالی نیست. نوع به مرتبه وجودات فردی تعلق دارد و فراتر از آن نیست. بدین سان آن نیز در همان طراز وجود عام واقع است و شرکت در آن نوع درجهت افقی است. شاید روزگاری مجالی دست داد و تحقیق مخصوصی به مساله شروط نوع اختصاص داده شد.

(۵) این تکاملها گسترش مراتب دیگر است که بدین سان نسبت به مرتبه بشری منقسم گردیده است. از لحاظ مابعدالطبیعی باید توجه کرد که هرگز سخن از تقدم یا تأخر نتواند بود مگر به معنی ترتب علّی و منطقی محض که با اجتماع همه اشیاء در اکنون سرمدی مانعةالجمع نیست.

(۶) نقش بین یانگ به دو پاره منقسم است یکی تیره و دیگری روشن که به ترتیب با این تکاملهای مقدم و مؤخر متناظرند زیرا نسبت به مرتبه بشری مراتب مقدم را رمزاً ممکن است تیره تلقی کرد و مراتب مؤخر را روشن. درعین حال موافق مدلول اصلی این دو اصطلاح پاره تاریک همان جنبه یا جانب بین و پاره روشن جنبه یا جانب یانگ خواهد بود. باز چون یانگ و بین اصول مذکر و مؤنث هستند چنان که قبلاً اشاره شد آنچه از نظرگاه دیگر به دست می آوریم این است که

آن نقش نمودار جفت یگانه اولی است که دو نیمه آن بی این که منفک شده باشد از یکدیگر متمایز است. سرانجام نقش مذکور که نمودار تکاملهای دوری است که مراحل آن به غلبه نوبتی یانگ و بین پیوسته است به رمز سوستیکه و نیز حلزونی مضاعف سابق الذکر مربوط است.

(۷) آنها به طرزی محسوبند که در مراتب مختلف وجود خاص با یکدیگر متناظر هستند (در توالی منطقی)، مراتبی که خود باید در مورد مارپیچهای مستوی مارپیچ فضایی، به طور اجتماع در نظر گرفته شوند تا بتوان آنها را يك به يك مقایسه کرد.

(۸) این جزئی است از گردابواره کروی کلی که قبلاً شرح داده شد. بین كل و هر يك از اجزاء بی نهایت خرد آن همواره تناظر قیاسی و قسمی تناسب (proportionality) در کار است (بدون امکان وجود هیچ گونه مقیاس مشترك).

(۹) متگیوئی، همان نوشته، ص ۱۳۲-۱۳۱ (حاشیه) - این نکته نیز صورتاً امکان حلول انگاری را طرد می کند. در این باره می توان ملاحظه کرد که يك خط مستقیم با يك صفحه تنها در يك نقطه ملاقی است. این بالاخص در مورد محور قائم نسبت به هر صفحه مستوی صادق است.

(۱۰) اگر چنین است از این روست که فرد بماهو صرفاً يك وجود امکانی است و خود جهت کافی وجود خود را واجد نیست. لهذا مسیر وجود او را اگر بدون در نظر گرفتن تبدل در جهت عمودی لحاظ کنند به صورت دور ضرورت جلوه گر خواهد شد.

(۱۱) متگیوئی، همان نوشته، ص ۱۳۳-۱۳۲ - ما در بین زادن و مردن، فرد در بهجا آوردن و راه بردن همگی اعمال زمینی خود آزاد است. در چرخه حیاتی نوع و فرد کشش مشیت آسمان محسوس نیست.

(۱۲) همان، ص ۱۳۹-۱۳۸ (حاشیه).

(۱۳) همان، ص ۱۳۷ درباره برابری مابعدالطبیعی مردن و زادن به فصول هشتم و هفدهم انسان و ضرورت او رجوع شود.

فصل بیست و سوم

در معنی محور قائم؛ تأثیر مشیت آسمان

از آنچه گذشت این نتیجه برمی آید که ارتفاع تاب يك ماریچ فضائی (جزئی که دو نهایت هر ذور فردی به واسطه آن از حیطه خاص فردیت درمی گذرد) مقدار قدرت کشاننده ألوهی است.^(۱) پس تأثیر مشیت آسمان روی سیر گسترش يك موجود به موازات محور قائم سنجیده می شود. این خود به وضوح مستلزم ملاحظه کثرت مراتب است بر سیل غیر متوالی که چندین ذور وجودی کامل را تشکیل می دهد (ماریچهای مستوی) زیرا آن اثر متعالی در يك مرتبه که به طور مجزی^۱ در نظر آورند محسوس نخواهد بود.

به این ترتیب محور قائم محل مابعدالطبیعی ظهور مشیت آسمان است که از هر صفحه مستوی در نقطه مرکز آن عبور می کند یعنی در نقطه حصول تعادل لازم ظهور مشیت و به عبارت دیگر نقطه هماهنگی همه اجزاء تشکیل دهنده آن مرتبه وجود خاص. چنان که پیشتر گفتیم این همان وسط لایتغیر است و ممکن است در هر مرتبه وجود خاص به منزله انعکاس (از طریق تعادلی که نوعی تصویر وحدت حق حقیقی در نظام به ظهور پیوسته است) فعل آسمان دانسته شود و به خودی خود غیر فعال و به ظهور ناپیوسته می باشد هر چند که باید به منزله قابل فعل و ظهور تصور گردد (بی آنکه بدین طریق به هیچ وجه مورد تأثیر و تصرف واقع شود) و در حقیقت باید به منزله قابل هر فعلی و هر ظهوری شمرده شود چه خارج از هر فعل خاص و هر ظهور خاص است. نتیجتاً ممکن است گفت که در نمودار وجود خاص محور قائم رمز راه هویت^۱ است^(۲) که به کمال منتهی خواهد شد و صورت خاصی از راه کلی که سابقاً به يك شکل شبه کروی

1. Personal way

غیرمتناهی غیرمسدود نمایش دادیم. چنان که نشان داده شد این تخصص از راه تعیین يك جهت خاص در مکان یعنی جهت محور قائم به دست می‌آید.^(۳)

هم‌اکنون به کمال اشاره شد که مستلزم شرح کوتاهی است. این لفظ وقتی چنین که به کار رفت به کار رود به معنی مطلق و تام خود باید در نظر گرفته شود. ولی برای آن که بتوان در شروط کنونی خود (شروط متعلق به مرتبه بشر فردی) آن را تعقل کرد این معنی باید از دید فرقی (یا افتراقی) معقول واقع شود. این معنی معقول کمال فاعلی (ch'ien) است یا تمکن^۲ اراده در کمال مطلق و طبعاً تمکن قدرت مطلق که عین چیزی است که فعل آسمان می‌خوانند. ولی باز برای آن که بتوان از آن دم زد معنی معقول باید محسوس گردد (زیرا زبان نظیر هر بیان خارجی دیگر ضرورتاً از قلمرو محسوس است). پس در این صورت آن کمال قابلی (ch'uan) خواهد بود یا تمکن فعل از آن روی که سائق و غایت است. ch'ien اراده‌ای است که می‌تواند خود را به منصه ظهور درآورد و ch'uan متعلق این ظهور است. ولی چون سخن از کمال فاعلی یا کمال قابلی به میان آمد دیگر سخن از کمال به طور مطلق در کار نخواهد بود زیرا فرق و تعینی و نیز حدی در کار آمده است. باز اگر بخواهند ممکن است ch'ien را قوه فاعلی بخوانند (درست‌تر بگوییم قوه مؤثر) که با آسمان (T'ien) متناظر است و (ch'uan) را قوه قابلی که با زمین (Ti) متناظر است. اینجا در باب کمال به نظایر آنچه در وجود به عنوان ذات و جوهر تمیز داده شد برمی‌خوریم.^(۴) به هر تقدیر مبدائی که ch'ien و ch'uan به سبب آن تعین پیدا می‌کند هرچه که هست باید دریافت که آنها از نظر مابعدالطبیعی تنها از دید ما که هستیهای خاص به ظهور پیوسته هستیم چنان هستند همچنان که اقطاب و تخصص وجود به ذات و جوهر در ذات وجود نیست بلکه تنها نسبت به ما و تا جایی که ما از موضع ظهور کلی که آن مبدا این و ما بسته به اینیم به آن نظر می‌کنیم چنان است.

با رجوع به نمودار هندسی خواهیم دید که محور قائم به منزله نشانه مشیت آسمان در سیر گسترش وجود خاص معین خواهد بود و این واقعیت خود هم جهت صفحه‌های افقی را که نمودار مراتب مختلف هستند و هم تناظر افقی و عمودی آنها را نشان می‌دهد و بدین‌سان ترتیب سلسله مراتبی آنها را برقرار می‌کند. بر اثر این تناظر نقاط حدی این مراتب به صورت نهایت‌های شئون خاص معین خواهد بود. صفحه قائم که متضمن

آن‌هاست همچون صفحه‌ای که در طول محور قائم بر آن است یکی از صفحه‌های مختصات می‌باشد. در هر صفحه افقی این دو صفحه قائم يك صلیب دو بعدی رسم می‌کنند که مرکز آن در وسط لایتغیر است. پس تنها يك جزء غیرمعین باقی می‌ماند یعنی وضع صفحه مستوی خاصی که سومین صفحه مختصات خواهد بود. در وجود تام يك مرتبه خاص با این صفحه متناظر خواهد بود که تعیین آن رسم صلیب رمزی سه بعدی یا به عبارت دیگر نیل به تمامیت حقیقی را میسر خواهد ساخت.

نکته دیگری که پیش از آنکه پیشتر رویم باید ذکر کنیم این است که فاصله عمودی بین دو نهایت هر دور تکاملی ثابت است. از این نکته معلوم است که هر دور که در نظر بگیرند همواره قوت کشنده الوهیت به شدت واحد عمل می‌کند. درواقع با نظر به غیرمتناهی کیفی یا وجوبی امر بدین منوال است و با قانون هماهنگی کلی که مستلزم تناسب ریاضی‌وار همه گشته‌هاست بیان می‌شود. ولی راست است که چون از يك نظرگاه مخصوص بنگرند و تنها به سیر دور واحدی که مطلوب بوده است که از جهت مورد بحث با سایر ادوار مقایسه شود نظر کنند به ظاهر شدت مذکور دیگر یکسان نخواهد بود. در آن مورد می‌بایست مقدار ارتفاع تاب مارپیچ فضائی را درخصوص مرتبه‌ای که خود را در آن قرار داده‌اند پیدا کنند (با تسلیم به اینکه ممکن است خود را در آن مقام قرار داد که به هر حال از نظرگاه مابعدالطبیعه خالص بیرون است). ولی ما مقدار ذاتی این جزء هندسی را نمی‌دانیم زیرا که درحال حاضر از مراتب دوری که از خلال آن فرا گذاشته‌ایم بی‌خبریم و لهذا نمی‌توانیم آن عرض مابعدالطبیعی را که امروز بین ما و آن مرتبه دوری که از آن بعد آمده‌ایم فاصله انداخته است اندازه بگیریم.^(۵) پس وسیله مستقیمی برای برآورد مقدار فعل مشیت آسمان در دست نداریم. صرفاً از روی قیاس (به مدد قانون هماهنگی) آن را می‌شناسیم خود اگر در مرتبه فعلی با اطلاع از مرتبه قبلی بتوانیم کمیت مابعدالطبیعی حاصل شده را^(۶) به دست آوریم و بدان طریق نیروی صعودی را اندازه بگیریم. نگفتیم که این کار محال است زیرا به خوبی قابل احاطه علمی است منتهی از طاقت قوای بشریت کنونی بیرون است.^(۷) خوب است که طرداً للباب و صرفاً برای خاطرنشان ساختن وفاق بین همه سنتها (کاری که در هر مجال به آن می‌پردازیم) در نظر گرفت که هر آنچه هم‌اکنون درباره معنی محور قائم آوردیم تفسیر مابعدالطبیعی يك عبارت معروف انجیل را می‌سازد آنجا که آمده است کلمه (یا مشیت آسمان در مقام فعل) طریق و حقیقت و حیات است^(۸) (نسبت به ما). اگر لحظه‌ای به نمودار عالم صغیر

اولی خود برگردیم و سه محور مختصات را در نظر بگیریم، راه (که با ملاحظه موجود مورد نظر تخصص یافته است) در موردی نظیر اینجا به وسیله محور قائم نموده شده است. از دو محور افقی یکی نشانه حقیقت و دیگری نشانه حیات خواهد بود. اگر راه به انسان کامل مربوط است که با خود مطلق یگانه است، حقیقت به انسان روحانی مربوط خواهد بود و حیات به انسان جسمانی (هرچند اصطلاح اخیر تاحدی قابل نقل است)^(۹). از این دو تای اخیر که هر دو به مرتبه خاص واحد متعلق هستند و به عبارت دیگر به درجه واحدی از درجات وجود عام دومی مشابه فردیت تام است و اولی تنها شائی از شئون آن. پس حیات به محور موازی با جهتی که هر شان در آن گسترش می‌یابد نشان داده می‌شود و حقیقت به محوری که در زوایای قائم بر آن جهت با مرور از آن شئون آنها را به هم می‌پیوندد (این محور که به همان سان افقی است بنابر آنچه قبلاً شرح داده شد ممکن است نسبت به دیگری عمودی تلقی شود). این بر آن فرض است که رسم صلیب سه بعدی به فردیت بشر خاکی مربوط است زیرا تنها در رابطه با این است که حیات و حتی حقیقت را در نظر گرفته‌ایم. چنین ترسیمی فعل کلمه در تحقق بخشیدن به وجود تام و یگانگی آن با انسان کامل را نشان می‌دهد.

حواشی:

- (۱) متگیوئی، طریق مابعدالطبیعه، به مطلب و به حاشیه ۳ فصل پیش نگاه کنید.
- (۲) باید به خاطر سپرد که از لحاظ مابعدالطبیعی خود مطلق اصل متعالی و باقی وجود خاص است حال آن که فردیت صرفاً ظهور فانی و امکانی آن است.
- (۳) این سخن نسبت بین طریق (Tao) و استقامت (Te) را روشتر می‌نماید.
- (۴) به فصل چهارم انسان و سیرورت او نیز رجوع کنند. در کوای متعلق به فوهیسی، چسی ین (chien) به سه پارمخط پُر و چوان (ch'uan) به سه پارمخط شکسته نشان داده شده؛ قبلاً معلوم شد که پارمخط پر رمز یانگ و اصل فاعلی و پارمخط شکسته رمز یین و اصل قابلی است.
- (۵) متگیوئی، همان نوشته، ص ۱۳۸-۱۳۷ (حاشیه).
- (۶) لفظ کمیت که تنها با استفاده از تمثیل ریاضی موجه است طبعاً باید تنها از روی تناظر قیاسی تلقی شود. درباره کلمه نیرو و کلمات دیگری که صورتهای خیالی مأخوذ از عالم محسوس را به ذهن متبادر می‌کنند نیز این سخن صادق است.
- (۷) همان، ص ۹۶ - در نقل قول اخیر بی‌آنکه معنی آن را تغییر دهیم تصرفی کردیم تا آنچه درباره

کل عالم گفته شده است بر هر وجود خاص هم صادق افتد. انسان بر زندگی خود دستی ندارد زیرا قانون حاکم بر زندگانی و مرگ و تبدلات او در دست او نیست. آیا او از قانونی که بر تبدلات بزرگ گیلهانی و گسترش عالم چیره است چه می‌تواند دانست. (چوانگ تسو، فصل بیست و پنجم) - در سنت هندوی پورانه‌ها (Puranas) بیان کرده‌اند که بین کلیه‌های (kalpas) پیشین و پسین یعنی ادوار متعلق به درجات دیگر وجود عام مقیاس مشترکی نیست.

۸) برای دفع هرگونه سوء فهم احتمالی خوب است مخصوصاً بگوییم که مورد بحث ما در اینجا منحصرأ یک تفسیر مابعدالطبیعی است و نه یک تفسیر دینی (religious). بین این دو نظرگاه فرقی هست نظیر فرق بین حقیقت و شریعت در تعلیم اسلامی.

۹) این سه حیثیت انسان (که از آن جمله تنها این دو حیثیت اخیر را می‌توان بشری نامید) در سنت عبرانی به الفاظ آدم (Adam)، ایش (Aish) و انوش (Enosh) خوانده شده است.

فصل بیست و چهارم

در شعاع قدسی^۱ و صفحه انعکاس

اگر صفحه‌های مستوی بر هم نهاده را که نمودار همه مراتب وجود خاص هستند در نظر بگیریم همچنین می‌توان گفت که چه آنها را جداجدا در نظر بگیرند و چه با هم، محور قائم که همه را به یکدیگر و به مرکز وجود تام می‌پیونداند آنچه را که سستهای مختلف شعاع روحانی یا شعاع الهی می‌نامند به رمز می‌نماید. این اصلی است که تعلیم هندویی به نام بودهی^۲ و مهت^۳ می‌خواند^(۱) که در انسان جزء برتر و غیرمنطبع است و او را در خلال مراحل سیر تکاملی کلی هدایت می‌کند.^(۲) دور کلی را که شکل ترسیمی ما به کلی نمودار آن است و بشریت (به معنی فردی و نوعی) تنها مرحله‌ای از مراحل آن است حرکتی است مخصوص به خود^(۳) و مستقل از بشریت ما و از هر بشریتی و از هر صفحه‌ای (نمودار همه مراتب وجود) که آن مجموع غیرمتناهی آنهاست (یا همان انسان کامل).^(۴) این حرکت مخصوص که از گرایش ذاتی شعاع قدسی به سوی منشأ خود نشأت می‌کند به طرز قهری آن را به جانب آخر خود (کمال) که با اول آن یکی است می‌راند و این رانش به قوه هدایتگر^(۵) صعودی و مبارکی است (یعنی هماهنگ) که با قوه کشش الوهیت که در فصل اخیر اشاره‌ای به آن رفت یکی است.

آنچه باید به ابرام گفت این است که حرکت دور کلی ضرورتاً از هر قسمت اراده فردی، چه انفرادی و چه اجتماعی مستقل است زیرا این اراده تنها در حیطه مخصوص به خود بدون فراغ از شروط وجودی مفروض که معروض آنهاست می‌تواند عمل کند. انسان بماهو انسان (انسان فردی) بر چیزی بیشتر یا بهتر از سرنوشت بشری خود که

خود حقیقتاً مختار است که در مسیر آن تصرف کند دست ندارد. ولی این موجود ممکن مجهز به اوصاف و استعدادهای ممکن، بیرون از صفحه امکان خاصی که اکنون بر آن مستقر است و قوای خود را اعمال می‌کند تحریک و تصرف و تأثیری نمی‌تواند کرد. این فرض محال است که او بتواند در سیر ابدی دور کلی مختصر تعدیلی پدید آورد تا چه رسد به تصرف کلی.^(۶) گسترش غیرمتمنهای استعدادهای فرد که در تعامیت خود نگریسته شود هم تغییری در این امر پدید نمی‌آورد زیرا بشر طبعاً نمی‌تواند خود را از مجموعه شروط محدودکننده‌ای که این موجود را از آن روی که فرد است تشخیص می‌بخشد برهاند.^(۷)

شعاع قدسی از همه مراتب وجود خاص می‌گذرد و چنان که قبلاً گفته‌ایم نقطه مرکزی هر يك از آنها را با اثر بر روی صفحه مستوی متناظر آن مشخص می‌کند و محل همه این نقاط مرکزی وسط لایتنیر خواهد بود. ولی تنها زمانی این فعل شعاع قدسی مؤثر خواهد بود که با انعکاس بر روی یکی از آن صفحه‌ها تپشی پدید آورد که با نشر و توسعه به سرتاسر وجود خاص خواء جهانی یا بشری آن وجود را (از ظلمت) به نور خارج کند. گفتیم جهانی یا بشری زیرا که این معنی به یکسان بر عالم صغیر و عالم کبیر صادق است. در هر مورد مجموع استعدادهای وجود خاص درست خواء بی‌صورت و تهی^(۸) را تشکیل می‌دهد که تا دمی که این شعشعه هیأت هماهنگ آن را با اخراج از قوه به فعل متعین نساخته در آن بجز ظلمت چیزی نیست.^(۹) همین شعشعه درست با تبدل گونه‌های سه‌گانه به یکدیگر که قبلاً با رجوع به يك نص ودائی شرح دادیم متناظر است. چون به دو گام این تبدل نظر کنیم حاصل گام اول که از مراتب پایین‌تر موجود به حصول می‌پیوندد در روی صفحه انعکاس محقق صورت می‌بندد حال آن که گام دوم به تپش منعکس در روی صفحه انعکاس جهت صعودی بخشیده آن را به سرتاسر سلسله مراتب بالاتر منتقل می‌سازد. پس صفحه انعکاس که مرکز آن یا نقطه برخورد شعاع قدسی، مبدأ چنین تپش غیرمتمنهای است در جمیع مراتب وجود خاص صفحه مرکزی خواهد بود یا به عبارت دیگر صفحه مختصات مستوی در نمودار هندسی ما و مرکز آن در حقیقت مرکز وجود تام است. نسبت به شعاع قدسی که شعبه عمودی صلیب سه بعدی است این صفحه مرکزی در حکم کمال قابلی است نسبت به کمال فاعلی یا جوهر نسبت به ذات یا پوروشه نسبت به پراکرتی. وانگهی رمزا زمین است نسبت به آسمان و با آنچه در جمیع اخبار سستی راجع به تکوین عالم به رویه آنها نشان داده‌اند یکی است.^(۱۰) باز ممکن است که آن را به منزله صفحه فصل بین آبهای زیرین و زبرین باز نمود^(۱۱) یعنی خواء دوگانه

یکی مقید به صورت و یکی غیر مقید بدان، فردی و غیر فردی متعلق به همه مراتب به ظهور پیوسته و به ظهور ناپیوسته که سراسر آن امکان کلی انسان کامل خواهد بود.

بر اثر عمل روح کلی (اتما) که شعاع قدسی را بازمی‌افکند که خود بر روی آینه آبها منعکس می‌شود يك اخگر الهی، يك بنر روحانی غیر مخلوق درون آنها نهفته می‌گردد که در عالم بالقوه (برهمانده^۴ یا تخم عالم) همان تعین برهمنه غیر متعالی^۵ است که سنت هندویی به نام هیرنیه گربهه^۶ (یعنی جنین زرین)^(۱۳) خوانده است. در هر وجود خاص که بالاخص در نظر بگیرند این اخگر جهیده از نور معقول وحدت ناقصی به وجود می‌آورد. اگر بتوان از وحدت ناقص سخن گفت (عبارتی که اگر لفظاً تلقی شود نادرست است زیرا وحدت حقیقتاً غیر قابل قسمت و غیر ذی اجزاء خواهد بود). این وحدت ناقص که برای فعلیت بخشیدن به یگانگی خود با وحدت کامل که بالقوه با آن یکی است (زیرا متضمن ذات بخش ناپذیر نور است چنان که طبیعت آتش نیز در هر اخگر نهفته است)^(۱۳) گسترش پیدا می‌کند در همه جهت‌ها نسبت به مرکز شعاع خود را می‌گستراند و همه استعدادهای وجود خاص را در پهنآوری خود به کلی محقق می‌سازد. این اصل که از ذات الهی و در ضمن وجودات خاص نهفته است (در ظاهر چنین است و بس زیرا حقیقتاً نمی‌تواند از امور امکانی تأثیر بپذیرد و این حال تضمن تنها از نظرگاه ظهور وجود دارد) باز در تمثیلات ودائی اگنی^(۱۴) است که خود را در مرکز صلیب شکسته ظاهر می‌کند که چنان که دیده‌ایم صلیبی است که بر روی صفحه مستوی رسم می‌گردد و با چرخش حول آن مرکز دَوَر گسترشی به وجود می‌آورد که يك اجزاء دور کلی را تشکیل می‌دهد. مرکز که تنها نقطه‌ای است که در این حرکت چرخشی بی‌حرکت است درست به دلیل بی‌حرکتی خود (که تصویری از ثبات مبدأ است) محرك چرخ هستی است. مرکز در خود متضمن قانون است (به معنی اصطلاحی ذمه^۷ در سنسکریت)^(۱۵) یعنی بروز یا ظهور مشیت آسمان برای توری که با صفحه مستوی که چرخش در آن رخ می‌دهد متناظر است و بنابر آنچه سابقاً گفته‌ایم تأثیر آن از روی ارتفاع تاب مارپیچ فضایی رو به گسترش واقع بر محور قائم اندازه گرفته می‌شود (یا اگر در طاقت ما می‌بود اندازه گرفته می‌شد).^(۱۶)

امکانهای وجود خاص به واسطه فعلی که همواره باطنی است (چه از مرکز هر صفحه

4.brahmānda

5.apara-Brahma

6.Hiranyagarbha

7.dharma

اعمال می‌گردد) به تحقق درمی‌آید. آخر از نظرگاه مابعدالطبیعی هیچ فعل ظاهری بر روی وجود تام قابل اعمال نیست زیرا چنین فعلی جز از يك نظرگاه نسبی و تخصصی نظیر نظر به فرد ممکن نخواهد بود.^(۱۷) چنین تحقیقی در تمثیلات مختلف به صورت شکفتگی گلی بر روی آبها نمایش داده شده است. در ستهای شرقی این گل غالباً نیلوفر است و در ستهای غربی گل سرخ یا گل زنبق.^(۱۸) ولی بنا نداریم به تفصیل بدین رموز بپردازیم، رموزی که بر وفق موارد اطلاق متعددی که پیدا می‌کند ممکن است مختلف باشد یا بشود اما همیشه و همه جا از اصل واحد نشأت می‌نماید با قید بعضی ملاحظات ثانوی که بیشتر مبتنی بر اعداد است.^(۱۹) به هرحال شکفتگی مورد اشاره را ممکن است اولاً در صفحه مرکزی یعنی در صفحه انعکاس مستوی شعاع قدسی به منزله تمامیت یافتن مرتبه وجود خاص متناظر آن در نظر گرفت ولی ممکن است بر اثر گسترش غیرمتمنهای گردابوارهٔ کروی کلی از مرکز به سوی همه جهتها که قبلاً شرح آن گذشت از آن صفحه به تمام مراتب توسعه داده شود.^(۲۰)

هواشی:

(۱) دربارهٔ شعاع شمس (sushumna) به فصل هفتم و نیز فصل بیستم/انسان و صیورورت او رجوع شود.

(2) Simon et Théophanes, Les Enseignements secrets de la Gnose, P.10

(۳) کلمه حرکت در اینجا نیز يك بیان قیاسی است و بس زیرا دور کلی کلیتاً البته مستقل از شروط زمان و مکان است چنان که از شروط خاص دیگر هم مستقل است.

(۴) این قدر یا مقدار غیرمتمنهای کمی به درستی يك انتگرال است.

(۵) همان، ص ۵۰.

(۶) همان، ص ۵۰.

(۷) این سخن مخصوصاً درباره خلود به معنی غربی کلمه صادق است یعنی بدین عنوان که مرتبه بشر فردی در دائمیت یا عدم تناهی کمی زمانی مَدّ پیدا کند (prolongation) (فصل هجدهم/انسان و صیورورت او).

(۸) این سخن ترجمه لفظی عبارت عبرانی تُهو و بُهو (thohu va-bohu) است که فابِر دولیوه (Faber d'olive) به صورت قوهٔ امکانی وجود در يك قوهٔ وجود توضیح داده است.

(۹) سفر تکوین، باب یکم، فقره دوم و سوم.

(۱۰) انسان و صیورورت او، فصل پنجم.

(۱۱) سفر تکوین، باب یکم، فقره ششم و هفتم.

(۱۲) انسان و صیوروت او، فصل سیزدهم.

(۱۳) همان، فصل پنجم.

(۱۴) اگنی به صورت يك مبدأ آذین تصویر شده است (شمع نورانی که اگنی را می‌زاید نیز همچنین) چنان که آتش نسبت به آب که مبدأ قابلی است مبدأ فاعلی شمرده شده - اگنی در مرکز سوستیکه (صلیب شکسته) همان برّه (agnus) است در سرچشمه چهار نهر که در تمثیلات مسیحی مذکور است. (رجوع شود به فصل سوم انسان و صیوروت او؛ فصل چهارم مکتب باطنی دانتیه؛ فصل نهم سلطان عالم).

(۱۵) رجوع شود به مقدمه عمومی بر مطالعه در تعالیم هندویی، بخش سوم، فصل پنجم و انسان و صیوروت او، فصل چهارم. نسبت بین کلمه درمه (Dharma) و نامی که در سنسکریت بر قطب نهاده شده است (درووه: Dhruva) که به ترتیب مشتق‌اند از ریشه‌های dhru و dhri به مدلول مشترک و اساساً مشعر به معنی ثبات، در فصل دوم سلطان عالم شرح داده شده است.

(۱۶) اکنون (در گنگرگاه ظهور) که از مبدأ سخن می‌گوییم این لفظ دال نیست بر وجود مطلق فردانی (solitary Being) چنان که در اول و ازل دال بوده است. آن دال است بر وجودی که در همه هستیها هست و بر قاعده کلی که بر گسترش گیهانی (cosmic evolution) حاکم است. طبیعت مبدأ و طبیعت وجود فهمیدنی و گفتنی نیست. تنها امر محدود ممکن است فهمیده و گفته شود (در شأن بشر فردی). دربارهٔ مبدهائی که به منزله قطب عمل می‌کند و به منزله محور کلیت هستیها، تنها می‌گوییم که آن قطب است یعنی محور گسترش کلی بی‌اینکه در تبیین آن جهدی بورزیم. (چوانگ - تسو، فصل بیست و پنجم). این است که تائو به اسمی که ما در ده هزار هستیهاست (تائوته کینگ، فصل یکم) مسمی به وحدت بزرگ (تایی-ی Tai-i) و چنان که گفته شد رمزاً در ستاره قطبی مستقر است. اگر از تسمیه تائو گزیری نباشد (هرچند تسمیه آن ممکن نیست) می‌توان آن را (به عنوان يك معادل تقریبی) وحدت بزرگ نامید که ده هزار هستیها به تایی-یی حدوث یافته تحت تصریف بین یانگ واقع می‌گردند. در معماری عملی (operative masonry) قدیم غرب، يك شاقول که مثالی بود از محور قائم از نقطه‌ای که رمزاً قطب فلکی را می‌نمود آویخته می‌شد. این همان نقطه تعلیق (suspension-point) تعادل است که سستهای مختلف از آن سخن گفته‌اند (فصل دهم - سلطان عالم) و این نشان می‌دهد که هیچ (Ain) در قباله عبرانی با عدم فعالیت (wu-wei) در سنت شرق دور متناظر است.

(۱۷) پس از این به فرق بین درونی - بیرونی که همچون همه تحیزها یا تمکن‌ها (localization) امور تمثیلی هستند بخواهیم گشت. ولی باید تذکر داد که امتناع فعل ظاهری صرفاً بر وجود عام صادق است نه بر وجود فردی. و از اینجا به دست می‌آید که اگر کسی خواست به قولی ظاهراً مشابه این ولی واقعاً تهی از مفاد مابعدالطبیعی راجع به جواهر فرد در مونادیسم (monadism) لایب نیس استشهاد کند استشهاد او مطرود است.

- ۱۸) درباره نسبت بین گلهای تمثیلی و چرخ به مثابه رمز عالم به ظهور پیوسته به فصل دوم سلطان عالم رجوع شود.
- ۱۹) قبلاً گفته شد که عدد پژه‌های چرخ متفاوت است. درباره عدد گلبرگهای گلهای رمزی هم این سخن صادق است. نیلوفر غالباً هشت گلبرگ دارد. در نمودارهای غربی اغلب به عندهای شش و پنج برمی‌خوریم که به ترتیب اشاره است به عالم کبیر و عالم صغیر.
- ۲۰) درباره اثر شعاع قنسی در تحقق وجود خاص و گذار به مراتب بالاتر به فصل هشتم مکتب باطنی داتنه رجوع شود.

فصل بیست و پنجم

در درخت و مار

اکنون اگر به رمز مار که به دور يك درخت حلقه زده و چند کلمه درباره آن از این پیش گفته‌ایم برگردیم معلوم خواهد بود که این شکل عین آن مارپیچ فضایی بر دور استوانه قائمی است که در نمودار هندسی موضوع مطالعه ما قرار گرفت. چون درخت رمز محور عالم است چنان که گفته‌ایم، مار نشانه‌ای است از سلسله ادوار ظهور کلی.^(۱) از اینجا به دست می‌آید که چرا در برخی سنتها گذار از مراتب مختلف به عنوان هجرت وجود خاص در تن يك مار نموده شده است.^(۲) چون این گذار ممکن است در دو جهت متقابل لحاظ شود یا صعودی به سوی مراتب بالا یا نزولی به سوی مراتب پایین، دو جنبه متقابل تمثیل مار که یکی سعد و دیگری نحس است مبین خواهد بود.^(۳)

گذشته از درخت برمی‌خوریم که مار به دور برخی رمزهای دیگر محور عالم^(۴) نیز پیچیده است مخصوصاً به دور کوه چنان که در سنت هندویی در تمثیل به هم خوردن دریا ملاحظه می‌شود.^(۵) در اینجا مار ششه^۱ یا اناشته^۲ که نمودار عدم تناهی وجود عام است به دور مرو^۳ یا کوه قطبی^(۶) حلقه زده در دو جهت متخالف به دست دیوه‌ها و یا آسوره‌ها که به ترتیب برابر مراتب زیرین و زبرین نسبت به مرتبه بشری هستند کشیده می‌شود. بدین‌سان برحسب این که مار از جانب دیوه‌ها یا آسوره‌ها^(۷) دیده شود با جنبه سعد یا نحس مواجه خواهیم بود. باز اگر معنی این اخیر برحسب خیر و شر تعبیر شود با دو جنبه متقابل درخت شناسایی و دیگر رموز مشابه که قبلاً بیان کردیم به وضوح متناظر خواهد بود.^(۸) جنبه دیگری از تمثیل عمومی مار وجود دارد که هرچند منحوس به نظر نمی‌رسد (که

ضرورتاً مستلزم وجود طرف متضایف خود یعنی جنبه مسعود است چه خیر و شر نظیر دو طرف هر دوگانگی تنها با رجوع به دو طرف قابل تعقل است) ولی جای حذر دارد چه مار نمودار تعلق وجود خاص به سلسله غیرمتمنهای ادوار ظهور است.^(۹) این جنبه فی‌المثل به نقش مار (یا اژدها که معادل آن است) در حکم نگهبان برخی رموز ابدیت تعلق دارد که مانع وصول بدان است. بدین سان می‌بینیم که در باغ هسپریدس^۴ به گرد درختی با سیبهای زرین پیچیده یا گرد درخت زان در جنگل کولخیس^۵ که بر آن پشم زرین آویخته شده است. این درختان صورتهای دیگر درخت زندگانی هستند و محور عالم را نیز نشان می‌دهند.^(۱۰)

وجود خاص زمانی تماماً خود را محقق خواهد ساخت که از تسلسل دوری بگریزد و از محیط به مرکز و به عبارت دیگر به نقطه‌ای درآید که محور به صفحه‌ای که نمودار مرتبه حصول وجود خاص در حال حاضر است برمی‌خورد. پس از حصول تمامیت عرضی این مرتبه باید با ابتدا به آن صفحه که در حکم پایگاه است در طول محور قائم به تمامیت کلی (طولی - عرضی) دست پیدا کند. لازم است توجه کرد که چنان که پیش از این گفته شد در عین حال که بین همه مراتب چون در سیر ذوری آنها به آنها نظر اندازند پیوستگی هست گنر به مرکز حقیقتاً مستلزم يك گسستگی در گسترش وجود خاص است. این معنی را می‌توان از يك دید ریاضی با گنر به سوی حد يك سلسله غیرمتمنهای در تغیر پیوسته مقایسه کرد. درواقع نمی‌توان در طی تغیر به حد که بنا به تعریف کمیت ثابتی است دست یافت حتی اگر به طور غیرمتمنهای در پی آن بروند. چون حد معروض تغیر نیست به سلسله‌ای که خود نهایت آن است تعلق ندارد و برای رسیدن به آن باید از آن سلسله بیرون جهید. به همین سان برای رسیدن به وسط لایتغیر ناگزیر باید از سلسله غیرمتمنهای مراتب به ظهور پیوسته و تبدلات آنها بیرون جهید؛ وسط مذکور نقطه ثابت و لایتغیری است که بدون شرکت در حرکت حاکم بر آن است همچنان که سرتاسر سلسله ریاضی در تغیر خود تحت حکم نسبیتی است که با حد خود دارد که قانون آن سلسله را به آن اعطا می‌کند درحالی که خود از آن بیرون است. تحقق مابعدالطبیعی و نیز تمامیت عرضی که درواقع مثل مورد خاصی از آن است همچون گنر به سوی حد گام به گام دست نمی‌دهد. آن نظیر ترکیبی است که مسبوق به تحلیل نتواند بود و در قبال آن حاصل

هر تحلیل حقیقتاً سست و دقیقاً هیچ است.

راجع به مطلب بالا در تعلیم اسلامی نکته جالب توجه و مهمی هست. صراط مستقیم مذکور در فاتحه‌الکتاب یا سوره اول قرآن همان محور قائم است که در جهت صعودی منظور شده چه استقامت صراط (که با Te لا توتسه یکی است) چنان که از ریشه کلمه پیداست (قام: برخاست) باید در جهت عمودی ملاحظه گردد. لهذا در آیه آخر فاتحه‌الکتاب صراط مستقیم به عنوان صراط‌الذین انعمت علیهم غیرالمغضوب علیهم ولا الضالین تعریف شده است. الذین انعمت علیهم^(۱۱) اشاره به کسانی است که اثر مشیت آسمان را مستقیماً دریافته و بواسطه آن به مراتب بالا و به تحقق کامل نائل شده‌اند چون وجود آنها بر وفق مشیت کلی است. سپس غضب که درست در مقابل نعمت است باید در طول محور قائم اعمال گردد که عکس اثر اول است یعنی موجود را نزولاً به طرف مراتب پایینتر می‌برد.^(۱۲) این طریق جحیم است در برابر طریق نعیم و این دو طریق دو نیمه زیرین و زبرین محور قائم هستند که مبدأ آنها صفحه متناظر با مرتبه بشری است. و سرانجام اهل ضلالت کسانی هستند مجذوب و گرفتار کثرت و در ادوار ظهور که به تابهای مار پیچیده به دور درخت میانی نموده می‌شود به طور غیرمتمای سرگردان و اکثر خلق از این قسم‌اند.^(۱۳)

در این جا تذکر این نکته نیز لازم است که معنی دقیق کلمه اسلام تسلیم به مشیت الهی است از این روی در برخی تعالیم عرفانی آمده که هر موجودی مسلم است یعنی احدی از مشیت الهی بیرون نتواند بود^(۱۴) و بدین سان هر موجودی ضرورتاً در عالم به‌طور کلی مقام مخصوصی احراز کرده است. تقسیم هستیها به مؤمن و کافر^(۱۵) تنها از این است که مؤمن از روی شعور و اراده بر وفق نظام عمومی است حال آن که برخی از کافران علیرغم اراده خود تابع قانون هستند و برخی دیگر در جهل بسیط واقع‌اند. اینجا به همان سه فریق مزبور برمی‌خوریم. مؤمنان کسانی هستند تابع صراط مستقیم که محل سلم است و موافقت آنها با مشیت کلی آنها را کارگزاران طرح الهی ساخته است.

حواشی:

۱) بین این نقش و نقش اوروبوروس (Ouroboros) یعنی ماری که دم خود را فرو خورده است همان نسبتی برقرار است که بین ماریچ کامل و نقش منور بین یانگ که در آن یکی از حلقه‌ها که جدا در نظر گرفته شود در حکم يك صفحه خواهد بود. اوروبوروس نمودگار عدم تناهی کمی يك دور است که جداگانه دیده شود. چنین عدم تناهی کمی در مورد مرتبه بشری و به جهت حضور شرط زمان جنبه دائمیت پیدا می‌کند.

۲) این تمثیل فی‌المثل در رمز غنوصی (Pistis Sophia (gnostic) یافته می‌شود که در آن تن مار برحسب منطقۃ البروج و بخش‌های آن بخش‌بخش شده است و همچنین ما را به نقش اوروبوروس برمی‌گرداند زیرا که تحت این شروط تنها بسخن از دور مفردی از طریق شئون مختلف مرتبه واحد در میان می‌تواند بود. پس در این مورد هجرت وجود خاص محدود است به دنباله‌های (prolongations) مرتبه فرد بشری.

۳) گهگاه رمز مضاعف شده تا با این دو جنبه تناظر پیدا کند و در این صورت دو مار به دست می‌آید که به دور محور واحدی در دو جهت متقابل همچون نقش قلم عطارد (caduceus) پیچیده‌اند. معادل این را ممکن است در برخی شکلهای عصای برهمنی (Brahma-danda) پیدا کرد جایی که يك جفت تضاعف خطوط به ترتیب در رابطه با دو جهت چرخش صلیب شکسته قرار داده شده است. این تمثیل موارد اطلاق متعدد دیگری هم دارد که در اینجا نمی‌توانیم وارد بحث در آنها شویم. یکی از مهمترین آنها به جریانهای لطیف (subtle) در وجود بشری مربوط است (فصل بیستم انسان و صیوررت او). تناظر قیاسی عالم صغیر و عالم کبیر در این نظرگاه خاص نیز معتبر است.

۴) فی‌المثل أمفالوس (Omphalos) و برخی رمزهای تخم عالم (فصل نهم سلطان عالم): در این باره به نسبتی که عموماً بین رمزهای درخت و سنگ و تخم از يك طرف و مار از طرف دیگر وجود دارد اشاره کردیم.

۵) این بیان تمثیلی در رامایانه (Rāmāyāna) یافته می‌شود.

۶) به فصل نهم سلطان عالم رجوع شود.

۷) این دو جنبه را می‌توان به دو معنی متقابل خود کلمه اسوره (asūra) نسبت داد برحسب این که چگونه آن را تجزیه کنند به صورت اسو - ره به معنی جانب‌بخش یا به صورت اسوره به معنی ناروشن. تنها بدین معنی اخیر است که اسوره‌ها در برابر دوه‌ها قرار می‌گیرند که نام آنها بر نورانیت فلکی دلالت دارد. برعکس، به معنی دیگر، آنها حقیقتاً با دوه‌ها یکی هستند. (از اینجا است که لفظ اسوره در بعضی نصوص و دایی بر میتره و ورونه Mitra-Varuna اطلاق شده است) در باب این دو معنی بسیار دقت باید به کار برد تا تناقضهای ظاهری که از اینجا پیش می‌آید بتوان رفع کرد. اگر تمثیل توالی زمانی بر تسلسل احوار اطلاق شود زود می‌توان پی برد که چرا گفته

می‌شود اسوره‌ها مقدم بر دوه‌ها هستند. درخور توجه است که در تمثیلات سفر تکوین عبرانی خلقت گیاهان مقدم است بر خلقت اجرام فلکی و این خود شاید به تقدم مذکور مربوط باشد. درواقع بنا بر سنت هندویی گیاه از طبیعت اسوره‌ها یعنی مراتب پایتتراز مرتبه بشری سربر می‌زند حال آن که اجرام فلکی حقیقتاً نمودار دوه‌ها هستند یعنی مراتب بالاتر. در این باره باید افزود که گسترش ذات نباتی در بهشت عدن گسترش تخمه‌های دور سابق است. در این مورد هم آن تمثیل صدق می‌نماید.

۸) در تمثیل زمانی، دو چهره یانوس (Janus) از این حیث که یکی متوجه آینده و دیگری متوجه گذشته است نیز يك تناظر قیاسی را نشان می‌دهد. شاید روزگاری در يك تحقیق دیگر نسبت عمیق بین این رمزهای مأخوذ از صورتهای سنتی مختلف را بیش از پیش معلوم کردیم.

۹) این همان سمساره (samsara) تعلیم بودایی است یعنی گردش کماً غیر متناهی چرخ وجود که برای وصول به نیروانه (nirvana) باید از قید آن رهایی جست، به اعتباری تعلق به کثرت همان وسوسه مذکور در عهد عتیق است که موجود را از وحدت مرکزی اصلی بعذر می‌آورد و مانع از دست بردن او به میوه درخت زندگانی می‌گردد. و این درواقع همان محکومیت موجود است به تناوب دگرگونیهای ثوری یعنی محکومیت به زادن و مردن.

۱۰) از نظرگاهی سخت نزدیک به نظرگاه بالا باید گفت که افسانه‌های رمزی مختلف مار یا اژدها را به عنوان نگهبان گنجینه‌های پنهان نشان داده‌اند. رمز اخیر به عده‌ای از رموز بسیار مهم دیگر از قبیل رمز سنگ سیاه و آتش زیرزمینی مربوط است (فصل یکم و هفتم سلطان عالم). این خود یکی از نکات بسیاری است که به اشاره می‌گذرانیم گرچه شاید در فرصت دیگر بدانها برگردیم.

۱۱) این لطف همان بارش شبنم است که در قباله عبرانی در رابطه مستقیم با درخت زندگانی قرار داده شده است (به فصل سوم سلطان عالم رجوع شود).

۱۲) چنین نزول مستقیم موجود در طول محور قائم به هبوط ملائک نموده شده است. در مورد افراد بشر این نزول سخت استثنایی است البته و چنین موجودی ولی‌الشیطان خوانده می‌شود زیرا او به نحوی عکس ولی‌الرحمن است.

۱۳) این سه دسته موجودات را ممکن است به ترتیب برگزیدگان و رانندگان و گمراهان نامید. شایسته توجه است که آنها دقیقاً متناظر با سه گونه (guna) هستند: دسته نخست باسئوه، دسته دوم باتمس و دسته سوم بارجس. — برخی مفسران ظاهری قرآن مفسوین را عبارت از یهود و ضالین را عبارت از نصاری دانسته‌اند اما این تفسیر نارسایی است که از دید شریعت هم جای سخن بسیار دارد و بر حسب حقیقت هیچ موجه نمی‌باشد. — درباره نخستین دسته از این سه دسته باید اشاره کرد که در اسلام مصطفی لقب حضرت رسول (ص) است و از دید عرفانی لقب انسان کامل.

۱۴) به فصل ششم سلطان عالم رجوع شود که در آنجا خویشاوندی نزدیک این کلمه با کلماتی که مدلول آنها فلاح و سلام است نشان داده شد.

۱۵) این فرق تنها در مورد اِئس نیست زیرا در سنت اسلامی در مورد جن هم صادق است. در حقیقت بر همه هستیها قابل اطلاق خواهد بود.

فصل بیست و ششم

در عدم نسبت بین وجود تام و وجود فردی

اکنون ضروری است که روی نکته بسیار مهمی درنگ کنیم. تلقی وجود خاص به قرار مستفاد از سنت که در کتاب حاضر طرح کرده شد حقیقتاً و اصلاً از همه آراء بشرانگاران^۱ و زمین مداران^۲ که دماغ غربی مشکل بتواند خود را از چنگ آن برهاند جداست و می‌توان گفت که این جدایی بی‌نهایت^۳ است بی‌آنکه این کلمه مثل اکثر مواردی که به کار برده می‌شود از روی مغلطه در زبان آورده شده باشد. نه، این گفته از هرچه که بگوییم دقیقتر و با مورد نظر سخت متناسب است چه سخن از امری است به راستی غیرمحدود. در حکمت خالص بشرانگاری ابدأ جایی ندارد.^(۱) اگر احياناً در مقالات مابعدالطبیعی اثر آن دیده شد صرف ظاهر و درواقع امری ناگزیر است چون هر بیانی ضرورتاً مستلزم به کار بردن زبانی بشری است. پس آنچه ظاهراً تقصیر به نظر می‌رسد تنها معلول قصور لازم ذات هر بیان است چه هر بیانی محدود خواهد بود. اگر زیر بار این نقص باید رفت تنها از روی تسامح یا کجدار و مریز با سستی درک بشر فردی و قصور او از دریافت آن چیزهاست که از حیطه فردیت برتر است. این نقص حتی قبل از هر بیان خارجی در خود اندیشه صوری پیدا است (که درواقع نسبت به مرتبه غیرمقید به صورت خود در حکم يك جلوه خواهد بود). هر معنی که به شدت^(۲) در آن اندیشه کنند نهایتاً تا اندازه‌ای صورت بشری خواهد گرفت یعنی صورتی از اندیشنده. موافق تشبیه چشمگیری که شانکر اچاریه آورده است اندیشه چون فلز گداخته که در قالب ریخته‌گری بریزند در انسان ریخته

1. anthropomorphic 2. geocentric

۳. infinite، غیرمتمای کیفی یا وجوبی در برابر غیرمتمای کمی یا امکانی.

می‌شود. شئت اندیشه چون آبی که ظرف را لبالب پر می‌کند سراسر وجود آدمی را فرو می‌گیرد. پس اندیشه به شکل چیزی درمی‌آید که دربر و میانش گرفته است یعنی بشرانگاران می‌شود. در اینجا هم نقصی هست که وجود فردی محکوم به شروط وجودی مقید و مشخص از آن مشکل بتواند گریخت و درواقع هرچند که در این طلب بکوشد محال است که با طاقت فردی از دست آن خلاص یابد چه تنها در مراتب غیرفردی و خارج فردی یعنی در مراتب غیرمقید به صورت که در طی تحقق وجود تام دست می‌دهد آن مقصود قابل حصول خواهد بود. پس از ذکر این مطلب برای این که جلو هر اعتراض ممکن در این باب سد شود، معلوم خواهد بود که مقیاس مشترکی بین خود مطلق از يك طرف و هر يك از اطوار فردی یا حتی تمامیت يك مرتبه از طرف دیگر موجود نیست. خود مطلق به مثابه تمامیت وجود خاص به تمام معنی به سه بعد صلیب خود را به تمامیت می‌رساند و در فرجام کار با پری خود که سراسر مکان رمز آن خواهد بود به وحدت اولی باز می‌پیوندد. یکی از اطوار بشر فردی صرفاً به يك جزء بی‌نهایت خرد از آن مکان نشان داده می‌شود و حتی تمامیت يك مرتبه هم که صفحه نشانه آن است (یا لااقل چیزی در حکم صفحه با محدودیت‌هایی که قبلاً گفتیم) باز جزء بی‌نهایت خردی از مکان سه بعدی را متضمن است. بدین دلیل که چون این نمودار در مکان واقع شود (یعنی در صف همه مراتب وجود خاص) صفحه مستوی آن درواقع باید در طول محور قائم با يك کمیت بی‌نهایت خرد درحال حرکت منظور گردد.^(۳) چون حتی این نمودار هندسی که قهراً محدود و مقید است متضمن اجزاء بی‌نهایت خرد است واضح خواهد بود که در بین آن دو امری که دو طرف مورد مقایسه فوق رمز آن است در حقیقت و به طریق اولی عدم نسبت مطلق وجود خواهد داشت و این برخلاف محاسبه‌های کمی متعارف که انتخاب برخی واحدهای نسبی در آن معمولاً اعتباری^۵ است مبتنی بر هیچ قرارداد کم یا بیش اعتباری نیست. همچنین درموقع بحث از وجود تام تا جایی که بتوان گفت غیرمتمای و جویی یا کیفی ممکن است به رمز درآید غیرمتمای امکانی یا کمی در اینجا به عنوان رمز غیرمتمای و جویی اختیار می‌گردد. ولی این معنی طبیعتاً هرگز به خلط این دو که کراراً به دست ریاضیون و فلاسفه غربی رخ داده است منتهی نمی‌شود. اگر غیرمتمای امکانی را بتوان به عنوان مثالی از غیرمتمای و جویی در نظر گرفت تفکرات خود درباره غیرمتمای

امکانی را نمی‌توان بر غیرمتناهی وجوبی صادق انگاشت. فن تمثیل فرود می‌آید ولی به فراز بر نمی‌گردد.^(۴)

انتگراسیون^۶ بعد دیگری به نمودار مکانی خاص می‌افزاید. پوشیده نیست که با ابتدا به خطی که مرتبه اول عدم تناهی در امتداد است انتگرال بسیط متناظر با محاسبهٔ يك سطح و انتگرال مضاعف با محاسبهٔ يك حجم خواهد بود. بنابراین اگر انتگراسیون اول برای گذر از خط به سطح لازم بود، سطحی که با صلیب دو بعدی نشان داده می‌شود که راسم دایره‌ای است غیرمتناهی که هرگز مسدود نیست (یا ماریچ افقی که بر سیل عدم توالی در همه وضعهای ممکن در نظر گرفته شود) انتگراسیون دوم برای گذر از سطح به حجم ضروری است که در آن صلیب سه بعدی با گسترانیدن شعاع خود از مرکز در سراسر جهت‌های مکان که در آن واقع است شبه کرهٔ غیرمتناهی پدید می‌آورد که به منزله محصول يك حرکت تپشی است یا به زبان دیگر حجمی که در هر جهت گشوده شده و رمزی است از گردابوارهٔ کلی راه.

حواشی:

(۱) در این باره به مقدمهٔ عمومی بر مطالعه در تعالیم هننویی، بخش دوم، فصل هفتم رجوع شود.
(۲) البته کلمهٔ شدت (intensity) در اینجا نباید به معنی کمی دریافته شود بعلاوه چون فکر محکوم شرط مکان نیست شکل آن هرگز در حیز نمی‌گنجد. مرتبه‌ای که جای آن است مرتبه لطیف است نه مرتبه کثیف.

(۳) مسأله فرق بنیادی بین خود مطلق و خود مقید فردی یعنی سرانجام فرق بین وجود تام و فردیت که در آغاز تحقیق حاضر به طور خلاصه ذکر شد به طور مستوفی در فصل دوم کتاب انسان و صیوررت او آمده است.

(۴) متگیوئی - طریق مابعدالطبیعه، ص ۹۹.

فصل بیست و هفتم

در جایگاه مرتبه بشر فردی در وجود به طور کلی

با توجه به مطلبی که در موضوع بشرانگاری مطرح شد روشن خواهد بود که فردیت بشری حتی وقتی در تمامیت خود منظور شود (و تنها به شأن جسمانی محدود نگردد) در سلسله مراتب غیرمتناهی وجود تام منزلت ممتاز و مستثنی نتواند داشت. فردیت بشری به موجب قانون هماهنگی که بر نسبتهای همه ادوار ظهور کلی حاکم است نظیر هر يك از مراتب دیگر و به همان حق که آنها برخوردارند نه بیشتر و نه کمتر جایی از آن خود خواهد داشت. این جایگاه بواسطه شروط خاصی که مشخص مرتبه مورد نظر و ممیز حیطه آن است معین می گردد. اگر در حال حاضر نمی دانیم که آن چیست از این است که ما به عنوان افراد بشری از بند این شروط خارج نتوانیم شد تا از عهده مقایسه آنها با شروط مراتب دیگر که حیطه آنها قهراً از دسترس ما بیرون است برآیم. ولی در حد طاقت فردی البته ما را همین بس که بدانیم این جایگاه همان است که باید و جز آن نتواند بود زیرا هر شیء درست در همان جایی است که به منزله جزئی از نظام کل باید احراز کند. بعلاوه به موجب قانون هماهنگی که هم اینک اشاره شد چون ماریج فضایی گسترشی به کلی و در همه نقاط خود منتظم است عبور از يك مرتبه به مرتبه دیگر به اندازه عبور از يك وضع (یا طور) به وضع دیگر در مرتبه واحد به روال منطقی و هموار رخ می دهد^(۱) بدون آنکه لااقل از این نظرگاه کوچکترین گسستگی در پیوستگی سراسری عالم بیفتد.

اگر ناچار بودیم که در موضوع پیوستگی (که بدون آن علیت عمومی که خود مستلزم پیوستگی همه چیزهاست به طور غیرمتقطع، ممکن نبود به حصول پیوند) از يك استثناء دم بزنیم دلیلش چنان که گفتیم این است که در گسترش وجود خاص يك لحظه گسستگی وجود دارد (از نظرگاهی غیر از نظرگاه سیر ادواری). این لحظه که مطلقاً از

حیث خصوصیت یگانه است لحظه‌ای است که فعل شمع قدسی که روی يك صفحه انعکاس عمل می‌کند تپشی بیش می‌آورد که با «روشنی پدید آید»^۱ تکوینی متناظر است و جمله خواه امکانها را به سبب شمع خود نورانی ساخته از آن لحظه به بعد خواه جای خود را به نظام و ظلمت به نور و قوه به فعلیت و شانیت به تحقق خواهد سپرد. و چون این تپش با توسعه عرضی و با طنین انداختن تا به منتهای نهایات وجود خاص به کمال محقق خود دست یافت و طنین مذکور تمامیت وجود خاص را محقق ساخت وجود خاص دیگر در گذر از این یا آن دور خاص مضطر نخواهد بود چه اکنون در عدم توالی کامل نوعی احاطه ترکیبی و دور از فرق، همه را دربر گرفته است. اگر درست سخن بگوییم مفارقت از صورت همین است که مستلزم رجوع وجودهای خاص متعین به وجود عاری از تعین خواهد بود که از همه شروط مخصوصی که درجات وجود عام به ظهور پیوسته را تعیین می‌کند برکنار است. حکیم شی پینگ ون گوید: «اتصاف به صورت»^۲ روالی (مکانیسم) است که همه وجودهای خاص را پدید می‌آورد. مفارقت از صورت»^۳ روالی است که همه وجودهای خاص از طریق آن مستهلك یا فانی می‌گردند.»^(۲) مفارقت از صورت (به معنی اشتقاقی کلمه ترانسفورماسیون) که تحقق انسان کامل با آن دست می‌دهد همان فناست (به سانسکریت موکشه^۴ یا موکشی^۵) که در جای دیگر از آن سخن گفتیم.^(۳) آن پیش از هر چیز مستلزم تعیین قبلی صفحه انعکاس شمع قدسی است به طوری که مرتبه متناظر آن صفحه مرتبه مرکزی وجود خاص گردد. اصولاً این ممکن است هر مرتبه‌ای بوده باشد چه از غیرمتناهی وجوبی که بنگرند همه مراتب یکسره معادل هستند. و این واقعیت که مرتبه بشری هرگز از سایر مراتب متمایز نیست مستلزم این امکان است که مرتبه مرکزی گردد چنان که هر مرتبه دیگری ممکن است مرتبه مرکزی گردد. پس مفارقت از صورت ممکن است از پایگاه مرتبه بشری و حتی هر شأن از شئون آن حاصل شود که بدین معنی است که برای بشر خاکی در روی زمین امری ممکن خواهد بود. به زبان دیگر فنا در زندگانی ممکن است دست دهد (زنده وارسته^۶) و لازم این حال در مورد وجودی که در اثنای حیات بشری و نیز در مورد دیگر بدان نایل می‌گردد برکناری مطلق و کامل از شروط محدودکننده همه شئون و همه مراتب نیست. اما درباره

1. Fiat Lux 2. modification 3. transformation 4. muksha

5. mukti 6. jivam-mukta

سیر واقعی گسترش موجود که پس از طی مراحل مقدماتی به لحظه‌ای می‌رسد که مفارقت از صورت پیش می‌آید، در اینجا بنا نیست چیزی گفته شود چه شرح آن ولو شرح اجمالی از وضع کتاب حاضر که صرفاً نظری است بیرون خواهد بود. کوشش ما مصروف بدین شد که معلوم کنیم امکانهای وجود بشری چیست و چون در بین مراتب با نظر به غیرمتناهی وجویی که جایگاه کمال است فرقی نتواند بود، این امکانها ضرورتاً در هر يك از مراتب برای موجود حاصل خواهد بود.

حواشی:

- (۱) متگیونی، طریق مابعدالطبیعه، ص ۹۶-۹۷.
- (۲) همان. برای درستی تعبیر باید کلمه سیر (process) را به جای کلمه بسیار نادرست مکانیسم (روال) به کار برد که متگیونی متأسفانه از روی ترجمه فیلاستر (Philastre) از یی کینگ (Yi-king) اخذ کرده است.
- (۳) رجوع شود به فصل هفدهم انسان و صیورت او.

فصل بیست و هشتم

در سه گانه بزرگ^۱

وقتی نکات اخیر در پهلوی آنچه در آغاز گذشت نهاده شود زود دریافته خواهد شد که معنی انسان کامل که در سنت مذکور است برخلاف عنوانش ابدأ بشرانگارانه نیست. ولی درعین حال که سرتاسر بشرانگاری درست ضد مابعدالطبیعی است و خود باید طرد گردد جای این هست که نشان داده شود به چه معنی و به چه شرط نوعی بشرانگاری را ممکن است صحیح قلمداد کرد.^(۱)

دروهنه^۲ اول از يك نظرگاه گیهانی بشریت نسبت به درجه‌ای از درجات وجود عام که به آن متعلق است از يك حیثیت مرکزی برخوردار است اما تنها نسبت به آن مرتبه و نه نسبت به وجود عام که آن درجه یکی از جمله غیرمتمنهای درجات آن است بی‌آنکه چیزی به آن مرتبه نسبت به مراتب دیگر وضع مخصوص بخشیده باشد. پس به این اعتبار سخن از بشرانگاری به میان نتواند آمد مگر به يك معنی محدود و نسبی که خود کافی است تا نقل معنی انسان را از روی تناظر قیاسی که عنوان انسان کامل حاصل آن است موجه گرداند. از يك نظرگاه دیگر قبلاً نشان داده شد که هر فرد بشری (یا هر ظهوری از يك موجود در هر مرتبه) متضمن این امکان است که نسبت به وجود تام خود را مرکز قرار دهد. بدین ترتیب ممکن است گفت که او گویی بالشان همان مرکز است و مقصودی که باید دنبال کند این که آن شأنیت را محقق سازد. به همین سان حتی پیش از چنین تحقق و با نظر به آن، وجود خاص را حق این هست که به يك صورت مثالی خود را در مرکز قرار دهد.^(۳) چشم‌انداز خاص او طبیعتاً به آن مرتبه اهمیت غالب می‌بخشد ولی از موضع حکمت

خالص آن قدرها مهم نیست. و این غلبه درموردی بیش از پیش موجه خواهد بود که وجود خاص پس از آن که مرتبه مورد بحث را مبدأ سیر و اساس تحقق خود قرار داد موفق شود که آن را مرتبه مرکزی تمامیت خود گرداند که با صفحه مختصات افقی در نمودار هندسی ما متناظر است. این در وهله اول مستلزم آن است که موجود مورد نظر به تمامیت مرکز مرتبه بشری رجوع کرده (تجدید مقام اولی در گرو این رجوع است) و سپس مرکز مرتبه بشری خود در مورد این موجود با مرکز کلی یگانه شده باشد. در گام نخست مرتبه بشری تام، تمامیت عرضی و در گام دوم تمامیت کلی (عرضی - طولی) وجود خاص محقق می‌گردد.

بر وفق سنت شرق دور «انسان راستین»^۲ کسی است که با تحقق رجوع به مقام اولی در وسط لایتغیر تماماً مستقر شده و بدین سان از فراز و نشیبهای دور وجود رهیده باشد. فوق این مرتبه مرتبه «انسان الهی»^۳ است که اگر درست سخن بگوییم دیگر بشر نیست زیرا از بشریت ترقی کرده و از شروط نوعی بشر آزاد شده است. کسی است که با وصول به تحقق کامل و وحدت به درستی انسان کامل گردیده است. درباره انسان راستین این سخن تمام نیست اگرچه ممکن است لااقل شأناً او را انسان کامل توصیف کرد زیرا او با گذار از محیط به مرکز که ضرورتاً مرتبه بشری را در حق او ولو نه به طور محقق مرتبه مرکزی وجود تام می‌گرداند دیگر مراتبی درحال تفرقه پیش روی ندارد که پشت سر اندازد.^(۳)

اکنون واضح خواهد بود که در سه گانه بزرگ سنت شرق دور جزء وسط را چگونه باید تلقی کرد. سه جزء سه گانه مزبور آسمان^۴ است و زمین^۵ و انسان^۶ که جزء سوم در حکم میانجی بین آن دو جزء دیگر است و طبیعت هر دو را در خویشتن جمع می‌آورد. حتی درباره بشر فردی هم می‌توان گفت که از آسمان و زمین که با پوروشه و پراکرتی یا دو قطب ظهور کلی یکی است سهم می‌برد اما این سخن مخصوص به مورد انسان نیست بلکه در مورد هر موجود به ظهور پیوسته صادق خواهد بود. وقتی انسان تحققاً حکم مرکزیت نسبت به وجود عام پیدا خواهد کرد که برسد به آنجا که خود را در مرکز اشیاء جای دهد به عبارت دیگر لااقل به مرتبه انسان راستین دست یافته باشد. حتی در این صورت تنها نسبت به يك درجه از درجات وجود عام حکم مذکور را خواهد یافت و صرفاً در مرتبه

2.cheng-jen 3.shen-jen 4.Tien 5.Ti 6.Jen

انسان الهی این امکان بالتمام محقق خواهد گردید. به سخن دیگر میانجی حقیقی که یگانگی آسمان و زمین از راه جمع همه مراتب در او به کلی صورت می‌یابد انسان کامل یا کلمه است و استطراداً بگوییم که ژرفترین معنی بسیاری از جنبه‌های سنت غربی از همین جا پیدا خواهد شد.^(۴)

باز چون آسمان و زمین دو اصل مکمل یکدیگر هستند که یکی فاعل و دیگری قابل است اتحاد آنها را می‌توان به شکل جفت یگانه اولی نشان داد و این یادآور نکاتی است که در حین بحث از انسان کامل ذکر گردید. در اینجا هم هر موجود به ظهور پیوسته در دو اصل سهیم است که با بودن دو طرف یانگ و یین بیان می‌شود درحالی که نسبت‌های آنها مختلف و همواره یکی بر دیگری غالب است. اتحاد کاملاً متعادل دو طرف تنها در مقام اولی محقق تواند شد اما راجع به وجود تام جای سخن از فرق بین یانگ و یین نیست چه در عدم فرق و اختلاف اولی مجدداً داخل شده‌اند.^(۵) به همین سان دیگر از جفت یگانه اولی هم سخنی نتوان راند که خود مستلزم فرض نوعی دوگانگی در یگانگی است بلکه باید از قسمی بی‌طرفی دم زد که همان بی‌طرفی وجود است به خودی خود که از فرق بین ذات و جوهر، آسمان و زمین، پوروشه و پراکرتی بیرون است. پس چنان که گفته شد جفت پوروشه و پراکرتی تنها نسبت به ظهور ممکن است با انسان کامل یکی شمرده شود.^(۶) و البته انسان کامل از چنین نظرگاهی واسطه آسمان و زمین خواهد بود چه از ظهور که درگذریم هر دو از میانه برمی‌خیزد.^(۷)

حواشی:

(۱) باید افزود که بین این بشر - مرکزی و زمین - مرکزی علاقه ضروری وجود ندارد هرچند در برخی آراء غیرالهی (profane) بین آنها پیوندی یافت می‌شود. در این جهت آنچه سبب سوء فهم شده است این است که زمین گاه به عنوان رمز سرتاسر مرتبه جسمانی در نظر گرفته می‌شود. اما لازم به گفتن نیست که بشریت زمینی همه بشریت نمی‌باشد.

(۲) این تا حدودی قابل مقایسه است با شیوه‌ای که دانتیه با استفاده از يك تمثيل زمانی و نیز لامکانی (non-spatial) خود را در میانه سنه بزرگ (great year) قرار داده است تا سفر خود را در طی سه عالم به انجام برساند (به فصل هشتم مکتب باطنی دانتیه رجوع شود).

(۳) فرق بین این دو درجه همان است که در جای دیگر به نامهای خلود بالشان و خلود بالفعل خوانده شد (فصل هجدهم انسان و صیوروت او). این دو، دو مرحله تحقق مقام وحدت

(supreme identity) است که در ابتدای کتاب از یکدیگر تفکیک گردید. در مُصطلّحات عربی لفظ معادل انسان راستین، الانسان القديم است و لفظ معادل انسان الهی الانسان الکامل - درباره نسبت بین انسان راستین و انسان الهی به فصل هجدهم کتاب سه گانه بزرگ رجوع شود.

۴) اتحاد آسمان و زمین همان اتحاد بین دو طبیعت الهی و بشری در شخص عیسی مسیح علیه السلام است از حیث این که او انسان کامل شمرده می شود. یکی از رموز کهن مسیح، ستاره شش پر است یعنی مثلث مضاعف خاتم سلیمان (ع) (به فصل چهارم سلطان عالم رجوع شود). در تمثیلات مکتب هرمسی که قدیس آلبرت کیبر و قدیس توماس اکوئینی بدان متعلق بودند مثلث مستقیم نمودار الوهیت و مثلث معکوس نمودار طبیعت بشری (به صورت خدا، همچون عکس او در آینه) است چنان که ترکیب دو مثلث نمودار دو طبیعت است (لاهورت و ناسوت در اصطلاح عرفان اسلامی). از نظر گاه خاص مکتب هرمسی باید ملاحظه کرد که سه گانه انسانی روح و نفس و بدن (spiritus, anima, corpus) با سه گانه مادی کیمیاوی یعنی گوگرد و جیوه و نمک متناظر است - باز از دید تمثیلات عددی نقش خاتم سلیمان (ع) به شکل عدد شش است که عند ربطی (conjunctive) است (واو عبری و عربی) و عند اتحاد و توسط. آن عدد عند آفرینش است و خود با کلمه per quem omnia facta sunt تناسب دارد. ستاره پنج پر و شش پر به ترتیب نمودار عالم صغیر و عالم کبیر است و نیز نمودار بشر فردی (محکوم به پنج شرط مرتبه خود که با پنج حس و پنج عنصر جسمانی متناظر است) و انسان کامل یا کلمه (Logos). نقش کلمه نسبت به وجود عام با اضافه کردن صلیب به نقش خاتم سلیمان (ع) تخصیص پیدا می کند. شعبه عمودی رؤس دو مثلث متقابل یا دو قطب ظهور را به هم وصل می کند و شعبه افقی نمودار رویه آبهاست. در سنت شرق دور به رمزی برمی خوریم که هرچند از حیث نظام با نقش خاتم سلیمان (ع) فرق دارد عدداً معادل آن است. شش پاره خط موازی که برحسب مورد پیوسته یا گسسته است (۶۴) نقش سداسی ون ونگ Wen-wang در یی کینگ Yi-King که هر یکی از آنها متشکل است از برهم افزودن دو کوا kua از هشت کوا یا نقش ثلاثی فوهسی) تشکیل نقشهای کلمه را داده است (نسبت به تمثیل اژدها) و نیز نمودار انسان است به منزله جزو وسطی سه گانه بزرگ (نقش ثلاثی بالاتر متناظر است با آسمان و نقش ثلاثی پایینتر متناظر است با زمین و این آنها را به ترتیب با مثلثهای مستقیم و معکوس نقش خاتم سلیمان (ع) یکی می سازد).

۵) بدین دلیل دو نیمه یین - یانگ با اتحاد خود شکل مدور کاملی تشکیل می دهند (که در صفحه متناظر است با شکل کره در فضای سه بعدی).

۶) آنچه در اینجا درباره موقع حقیقی جفت یگانه اولی (Androgyne) در تحقق وجود خاص و درباره نسبت آن با مقام اولی گفته شد نقش مهم این معنی را در مکتب هرمسی توضیح می دهد، مکتبی که آموزشهای آن به حیطه جهانشناسی مربوط است و نیز به گسترشهای مرتبه بشری در مرتبه لطیف یعنی خلاصه آنچه که می توان عالم وسیط نامید که با حیطه حکمت خالص نباید مخلوط شود.

۷) از اینجا می‌توان معنی عالیت‌تر این کلمه انجیلی را دریافت: آسمان و زمین زائل خواهد گردید لیکن کلمات من از بین نخواهد رفت. کلمه به خودی خود و از این روی انسان کامل که با آن یکی است ورای فرق بین آسمان و زمین است. آن درحالی که همه ظهورها و همه فرقه‌ها (یعنی همگی نظام وجود امکانی) در استحالۀ (transformation) زائل شده است در پری وجود خود ابداً همان که هست باقی خواهد بود.

فصل بیست و نهم

در مرکز و محیط

از مطالب گذشته هرگز بر نمی‌آید که مکان را بتوان موافق ضابطه پرآوازه پاسکال که شاید درواقع او اول کسی نبوده که آن را به کار برده است عبارت دانست از کره‌ای که مرکز آن در هر کجا و محیط آن در هیچ کجاست. نیازی نیست که در معنی این عبارت از لحاظ خود پاسکال که ممکن است نادرست تفسیر کرده باشند در اینجا بحثی آغاز کنیم. هرچه هست اهمیت چندانی ندارد چه واضح است که در نزد صاحب آن ملاحظات بسیار معروف دربارهٔ دو غیرمتمنای معرفتی از رده مابعدالطبیعی نبوده هرچند بی‌تردید از جهت‌های دیگر صاحب کمالات بوده است.^(۱)

در نمودار مکانی وجود تام بی‌شک درست است که قبل از هر گونه تعیین، هر نقطه بالقوه مرکز موجودی است که به امتدادی که آن نقطه در آن واقع است نموده می‌شود. ولی تا مرکز حقیقی واقعاً معین نشده آن تنها قوتاً و شأناً در حکم مرکز است. این تعیین مستلزم آن است که مرکز با عین طبیعت نقطه اصلی یکی شود نقطه‌ای که به خودی خود اگر درست سخن بگوییم در هر کجاست چه تحت حکم شرط مکانی نیست و این خود مصحح اشتغال آن است بر جمیع امکانهای آن شرط. پس آنچه به معنی مکانی کلمه در هر کجاست تنها ظهورات نقطه اصلی است که صرف شئون هستند و درواقع سرتاسر مکان را پر می‌کنند به طرزى که در حقیقت هر کجایی^۱ چیزی نیست مگر جانشین محسوس حضور الهی در همه مراتب.^(۲) بعلاوه اگر مرکز مکان از طریق تپشی که به همه نقاط دیگر می‌بخشد طبیعت خود را به آنها اعطا می‌کند این صرفاً تا به جایی است

1. ubiquity

که آنها را در همان عدم قابلیت قسمت و فراغ از شروط که خود برخوردار است شريك می‌سازد و این شرکت تا اندازه‌ای که محقق باشد نقاط مذکور را از شرط مکانی فارغ می‌دارد.

خوب است همیشه این قانون اساسی عمومی را در خاطر گرفت که بین واقعیت در دست یا شیء محسوس (این دو يك چیز است) که به عنوان رمز اختیار می‌شود و آن معنی و اصل مابعدالطبیعی که مطلوب است تاحد ممکن به رمز نموده شود تناظر قیاسی همواره بر سیل عکس است.^(۳) بدین‌سان در مکان از آن حیث که واقعاً موجود است و نه به منزله رمز وجود تام هیچ نقطه‌ای مرکز نیست و تواند بود. همه نقاط به دلیل این که از مکان هستند همه به یکسان به حیطه ظهور متعلق‌اند. مکان از امکانهایی است که تحقق آن در این حیطه رخ می‌دهد که سرتاسر چیزی نیست مگر محیط چرخ اشیاء یا آنچه که ممکن است جنبه شهادت وجود عام خواند. همچنین مسلم است وقتی از باطن و ظاهر و مرکز و محیط سخن می‌گوییم لسان رمزی به کار می‌بریم، یعنی لسان تمثیلات مکانی اما این که بدون چنین رمزها کار ما از پیش نمی‌رود چیزی بیش از نقص ناگزیر وسایل بیانی ما را ثابت نمی‌کند. اگر تا يك اندازه ممکن باشد معانی مورد نظر خود را در عالم به‌ظهور پیوسته و مقید به صورت به دیگران ابلاغ کرد پیداست این کار تنها از طریق نمایشهایی که این معانی را به برخی صورتهای آشکار می‌گرداند یعنی از طریق تناظر و تناظرهای قیاسی میسر تواند بود. مبدأ و غایت همه تمثیلات همین است و هر بیانی به هر نحو در حقیقت چیزی جز يك رمز^(۴) نیست. فقط برحذر باید بود از خلط بین شیء (معنی) و صورت مورد تصرفی که آن معنی را تنها به این صورت می‌توان به تصویر درآورد و حتی شاید تفهم کرد (به عنوان افراد بشر) زیرا بدترین خطاهای مابعدالطبیعی (یا ضد مابعدالطبیعی) از دریافت ناقص و تفسیر غلط رمزها نتیجه شده است. خدای یانوس را همیشه به خاطر بیاوریم که به دو چهره نموده می‌شود ولی چهره او یکی است و آن هیچ‌يك از آنها که می‌توان دید یا بساوید نیست.^(۵) تصویر رمزی یانوس درست بر فرق بین باطن و ظاهر و نیز نظر به گذشته و آینده قابل صدق است و آن وجه مفرد که هیچ موجود نسبی و فرعی بدون اینکه اول از شرط محدود خود بیرون رفته باشد نمی‌تواند دید درست با چشم سوم شیوه که همه چیزها را در اکنون سرمدی نظاره می‌کند متناظر است.^(۶)

اگر بناست که به این شرطها بیان ما با نسبت قانونی همه تناظرهای قیاسی (که

می‌توان به زبان هندسی به عنوان نسبت هوموتسیس^۲ معکوس توصیف کرد) موافق اقتد ضابطه منقول از پاسکال شاید و باید که معکوس شود. بدین‌سان نظیر نص تائوئی خواهد بود که قبلاً نقل کردیم. نقطه که محل اتکاء قانون^۳ است مرکز بی‌حرکت محیطی است که بر روی آن هرچه امکان و فرق و فردیت است گردش می‌کند.^(۷) در بدو نظر شاید گمان رود که هر دو تصویر نظیر یکدیگرند ولی در حقیقت درست عکس یکدیگر هستند. مسلماً پاسکال خویشتن را به دست تخیل خود به عنوان يك هندس‌دان سپرده که او را به سوی نگونسار ساختن نسبت‌های حقیقی که باید از لحاظ مابعدالطبیعی در نظر گرفت کشیده است. به درستی باید گفت مرکز در هیچ کجاست زیرا چنان که گفته‌ایم حقیقتاً غیر متحیر است در مکان، مرکز را نمی‌توان در هیچ کجای ظهور یافت چه آن با بودن در مرکز همه اشیاء نسبت بدانها مطلقاً متعالی است. مرکز از هرچه که در افق حواس است یا هر قوه‌ای از مرتبه محسوس بیرون است. مبدأ را نمی‌توان به چشم یا گوش دریافت؛ مبدأ را نمی‌توان شنید، آنچه شنیده شود او نیست؛ مبدأ را نمی‌توان دید، آنچه دیده شود او نیست؛ مبدأ را نمی‌توان به زبان آورد آنچه به زبان رود او نیست؛ مبدأ که غیر قابل تخیل است ممکن نیست توصیف گردد.^(۸) هرچه که بتوان دید و شنید و تخیل کرد و به زبان راند و توصیف نمود ضرورتاً به ظهور و حتی ظهور مقید به صورت متعلق است. بنابراین محیط حقیقتاً در هر کجا هست چه همه مواضع مکان یا به طور اعم همه اشیاء به ظهور پیوسته (مکان در اینجا رمز ظهور کلی است)، هر آنچه امکان و فرق و فردیت است تنها عناصری است از سیلان صورت‌ها یا نقاطی بر روی چرخ گیجانی. بدین‌سان اگر در چند کلمه خلاصه کنیم می‌توان گفت نه تنها در مکان بلکه در هر آنچه به ظهور پیوسته است آنچه در هر کجا هست جنبه بیرونی یا محیط است، حال آنکه مرکز در هیچ کجا نیست چه آن به ظهور نییوسته است. ولی (در اینجا عبارت معنی معکوس تمام قوت معنی خود را پیدا می‌کند) امر به ظهور پیوسته بدون آن نقطه حقیقی مطلقاً هیچ خواهد بود نقطه‌ای که به خودی خود ابدأ به ظهور نییوسته و درست به همین دلیل اصلاً همه ظهورات ممکن را شامل است یعنی محرك لايتحرك کل اشیا است و منشأ غیر متغیر همه تفرقه‌ها و تشانها. این نقطه سرتاسر مکان را (و نیز ظهورات دیگر را) به طریق صدور و با گسترانیدن شائت‌های خود در کثرت غیر متناهی شئون که همه

مکان را از آن آکنده است پدید می‌آورد اما وقتی می‌گوییم که برای تحقق گسترش، صدور پیدا می‌کند این عبارت بسیار ناقص را نباید لفظاً تلقی کرد. در حقیقت چون نقطه اصلی هرگز محکوم مکان نیست که خود آن را به‌وجود آورده است و چون نسبت وابستگی یا (نسبت علیّت) البته غیرقابل عکس است این نقطه از شروط هیچ‌یک از شئون خود متأثر نمی‌گردد و لهذا هرگز از آن که هست خارج نمی‌شود. وقتی امکان کلی خود را محقق ساخت آنچه می‌ماند این است که به پایان که عین آغاز است برگشت کند (گرچه معنی برگشت یا آغاز دوباره دیگر در اینجا روا نیست) یعنی به وحدت اولی که به نحو اعلیٰ مشتمل بر همه چیز است، وحدتی که چون به خودی خود هست (به مثابه خود) هرگز نمی‌تواند جز خود بشود (زیرا آن مستلزم دوگانگی است) و لذا به خودی خود هرگز از خود دور نشده بوده است. بعلاوه تا وقتی که سخن از موجود به‌ماهو موجود یا حتی وجود مطلق است تنها می‌توان از وحدت دم زد چنان که رسم ما همین بود. ولی اگر می‌خواستیم از حدود خود وجود هم بگذریم و کمال مطلق را در نظر بگیریم آنگاه لازم می‌آمد که از آن وحدت به صفر مابعدالطبیعی منتقل شویم که با هیچ نامی و نشانی نمی‌توان او را نمود یا نامید.^(۹)

حواشی:

(۱) چندگانگی غیرمتناهیها بدهاتاً ممتنع است زیرا یکدیگر را تحدید می‌کنند چنانکه دیگر هیچ‌یک حقیقتاً غیرمتناهی نخواهد بود. پاسکال همچون بسیاری دیگر غیرمتناهی وجوبی را با غیرمتناهی امکانی خلط کرده است. مراد از غیرمتناهی امکانی امر کمی است و به دو معنی متقابل مقدارهای فزاینده و کاهنده در نظر گرفته می‌شود.

(۲) به فصل پانزدهم *انسان و صیورت او* رجوع شود.

(۳) در این‌باره بسجند با آنچه در سرآغاز سخن در موضوع تناظر قیاسی بین فرد بشری و انسان کامل گذشته است.

(۴) به کتاب مقدمه عمومی بر مطالعه در تعالیم هندویی، بخش دوم، فصل هفتم رجوع شود.

(۵) متگیونی، *طریق مابعدالطبیعه*، ص ۲۱ - ۲۲.

(۶) رجوع شود به فصل بیستم *انسان و صیورت او* و فصل پنجم *سلطان عالم* و به سیطره کمیت.

(۷) *چوانگ تسو*، فصل دوم.

- ۸) همان، فصل بیست و دوم. بسنجند با فصل پانزدهم انسان و صیرورت او.
- ۹) به فصل پانزدهم انسان و صیرورت او رجوع کنند.

فصل سی‌ام

در واپسین سخنان در موضوع تمثیلات مکانی

تا این مرحله از سخن کوششی به کار نرفت که بین معنی مکان و معنی امتداد فرقی معلوم کنیم و در بسیاری موارد آنها را کم و بیش مرادف به کار برده‌ایم. فرق بین این دو نظیر فرق بین زمان و مدت موکول به نظرپردازی فلسفی است و از نظرگاه جهان‌شناسی چه بسا از مقداری ارزش حقیقی برخوردار باشد ولی مابعدالطبیعه ناب را به راستی با آن کاری نیست.^(۱) بعلاوه به‌طور کلی بهتر است از پیچیدگی‌های زبانی که در روشنی و باریکی بیان به درستی به آنها نیازی نیست چشم پوشیده شود یا به عبارت دیگر که از ما نیست اما کاملاً مورد امضای ماست «خوش نداریم مابعدالطبیعه را به یک رشته اصطلاحات تازه گرانبار کنیم چه می‌دانیم اصطلاحات در محل مناقشه و غلط و شبهه هستند. گروهی که از روی نیاز ظاهری مقالات خودشان، آنها را اختراع می‌کنند ندانسته با آنها به متون خود لطمه می‌زنند و به قدری به آنها می‌آویزند که غالباً تنها تازگی دستگاهی که طرح می‌کنند جز همین مصطلحات خشک و بیهوده چیز دیگری نیست.»^(۲) گذشته از این ادله عمومی، اگر در واقع غالب اوقات چیزی را به منزله مکان شمرده‌ایم که به درستی صرفاً یک امتداد سه بعدی خاص است دلیل آن این است که حتی در بالاترین مرتبه کلیت رمز مکانی که شرح داده شد از حدود امتداد یاد شده بیرون نرفته‌ایم که خود به عنوان نمودار (قهرراً ناقص) وجود تام تلقی شده است. مع‌هذا اگر خواسته باشند در اصطلاح رعایت دقت بیشتر کنند بی‌تردید کلمه مکان را تنها برای دلالت بر مجموع امتدادهای خاص باید به کار برد. بدین‌سان امکان مکانی^۲ که فعلیت آن یکی از

شروط خاص برخی شئون ظهور را تشکیل می‌دهد (بالاخص همچون شأن جسمانی خود ما) در درجه وجودی که مرتبه بشری به آن متعلق است در عدم تناهی خود همه امتدادهای ممکن را که هر يك خود در يك حد پایین‌تر غیرمتناهی خواهد بود شامل است و هر يك از دیگری، به عدد ابعاد یا سایر وجوه متمایز تواند بود. باز واضح است مکانی که اقلیدسی می‌خوانند و در هندسه متعارف موضوع مطالعه است تنها مورد خاصی از امتداد سه بعدی است چه آن تنها صورت قابل تصور آن نمی‌باشد.^(۳)

با این همه، امکان مکانی حتی در تمام عمومیت خود تنها يك استعداد خاص است هرچند البته غیرمحصور و حتی غیرمحصور به توان چند مع هذا متناهی است زیرا چنان‌که مخصوصاً به وسیله تولید سلسله اعداد که از واحد آغاز می‌شود معلوم است که غیرمحصور از متناهی حاصل شده که بدین معنی است که متناهی خود باید بالقوه غیرمحصور را شامل شود. بدیهی است بیشتر از کمتر و نیز غیرمتناهی از متناهی برتواند آمد. بعلاوه در غیر این صورت اجتماع وجود امکانهای غیرمحصور دیگر که در امتداد مکانی^(۴) مندرج هستند و هر يك به همان‌سان قابل گسترش غیرمحصور، غیرممکن می‌بود همین نکته قطع‌نظر از هر چیز دیگر در اثبات بطلان فضای غیرمتناهی کیفی که این همه به گوش می‌خورد کافی است^(۵) چه هیچ چیز حقیقتاً غیرمتناهی نیست مگر آن که محیط بر همه است و بیرون از آن چیزی نیست که به نحوی آن را محدود سازد یا به عبارت دیگر امکان کلی.^(۶)

با ذکر این نکته به پایان مطالعه حاضر رسیده‌ایم و رسیدگی به نظریه مابعدالطبیعی مراتب کثیر وجود خاص، مستقل از تمثیلات هندسی که از آن برمی‌آید، به مجال دیگر واگذار می‌شود. به عنوان ختام سخن کلمه زیر را می‌افزاییم:

با وقوف بر اینهمانی دائم وجود در سراسر کثرت غیر محصور تعینات وجود عام، در مرکز مرتبه بشری ما و نیز در مرکز همه مراتب دیگر عنصری متعالی و غیرمقید به صورت و از این روی غیر منطبع و غیر متفرد که شعاع قدسی خوانده‌اند به ظهور می‌رسد. بنابر این چنین وقوف از هر قوه صوری بالاتر یعنی حقیقتاً ورای عقل تحلیلی است و مستلزم ادراك شهودی قانون هماهنگی که همه اشیاء عالم را به هم بسته یکی ساخته است. این چنین وقوف هرچند مستقل از وجود فردی ما و شروط حاکم بر آن است نسبت به وجود فردی ما چیزی نیست مگر حسن خلود.^(۷)



هواشی:

(۱) اگر امتداد معمولاً تخصصی (particularization) از مکان دانسته شده است نسبت بین زمان و مدت را گاه عکس این معنی شمرده‌اند. در واقع بر طبق برخی آراء و خصوصاً رأی فیلسوفان مدرسی (Scholastic) زمان تنها نحو خاصی از مدت است اما این رأی گرچه کاملاً پذیرفتنی است به موضوع بحث کنونی ما چندان ربطی ندارد. آنچه باید گفت این است که لفظ مدت دال است بر هر نحو توالی به طور کلی یعنی هر شرطی که در مراتب دیگر وجود ممکن است از روی تناظر قیاسی نظیر زمان باشد در مرتبه بشری. اما به کار بردن این لفظ چه بسا خلط معنی پیش آورد.

(۲) متگیوئی، طریق مابعدالطبیعه.

(۳) سازواری منطقی (logical consistency) کامل در انواع هندسه‌های نااقلیدسی دلیل کافی است بر این سخن. ولی طبیعتاً اینجا جای تأکید بر معنی و دامنه این هندسه‌ها و نیز فوق هندسه (hyper-geometry) یا هندسه با بیش از سه بعد نیست.

(۴) اگر به آنچه معلوم همگان است اکتفا شود می‌توان گفت که فکر عادی از دید روان‌شناسان بیرون از مکان است و در آن به هیچ‌وجه جای نتواند گرفت.

(۵) و باز به همان دلیل عدد غیرمتماهی. به‌طور کلی به اصطلاح غیرمتماهی کمی در هر صورتی چیزی نیست مگر غیرمحصور و بس. تناقضیهایی که در این به اصطلاح غیرمتماهی نهفته و ریاضیدانان و فیلسوفان را این همه رنج داده است بدین‌سان همه ناپدید می‌شود.

(۶) چنان‌که پیشتر گفته شد هرچند محال است که نظرگاه تنگ زمین مرکزی را که عادتاً به بشرانگاری پیوسته است بتوان پذیرفت درعین حال آن نوع غزلسراییه‌های علمی یا شبه علمی که چنین محبوب دل برخی اخترشناسان است و دم به دم از فضای غیرمتماهی و زمان بیکران سخن می‌گویند نیز وضع بهتری ندارد. باز بگوییم که این عبارتها سخت مهمل است زیرا چیزی جز آنچه مستغنی از مکان و زمان است غیرمتماهی نتواند بود. سرانجام اینها همه چیزی نیست مگر یکی دیگر از کوششهای متعدد ذهن متجدد (modern) در تقیید امکان کلی برحسب ظرفیت خودش که چندان فراتر از بندهای عالم محسوس نمی‌رود.

(۷) لازم به گفتن نیست که کلمه حس در اینجا به معنی اخص به کار نرفته بلکه باید از روی نقل تناظری قیاسی از آن يك قوه شهودی (intuitive) فهمیده شود که همچون حس در رده خودش، متعلق خود را بی‌واسطه دریافت می‌کند. اما تفاوتی بزرگ بین بصیرت یا شهود عقلی (intellectual) و شهود حسی و بین ماوراء عقل تحلیلی (reason) و مادون عقل تحلیلی وجود دارد.

